

СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. В.И. АБАЕВА –  
ФИЛИАЛ ФЕДЕРАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО БЮДЖЕТНОГО УЧРЕЖДЕНИЯ НАУКИ  
ФЕДЕРАЛЬНОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА «ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК»

# **ИЗВЕСТИЯ СОИГСИ.**

**ШКОЛА МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ**

**Вып. 24, 2020**

**Владикавказ 2020**

**ИЗВЕСТИЯ СОИГСИ  
ШКОЛА МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ**

Научный журнал  
Гуманитарные науки

**Главный редактор**  
З. В. Канукова

**Редакционная коллегия:**  
Е. Б. Бесолова,  
Э. Ш. Гутиева (ответственный секретарь),  
Е. Б. Дзапарова, Ф.О. Абаева

**Учредитель:**

СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. В.И. АБАЕВА –  
ФИЛИАЛ ФЕДЕРАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО БЮДЖЕТНОГО УЧРЕЖДЕНИЯ НАУКИ  
ФЕДЕРАЛЬНОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА "ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК"

Адрес редакции и учредителя:  
362040, РСО-Алания, г. Владикавказ, пр. Мира, 10  
e-mail: [soigsi@mail.ru](mailto:soigsi@mail.ru)

*Мнения, выраженные в статьях, отражают личные взгляды авторов  
и не всегда совпадают с точкой зрения редколлегии  
и редакции журнала*

ISSN 2310-578X

© СОИГСИ ВНИЦ РАН, 2020

## СОДЕРЖАНИЕ

## I. МАСТЕР-КЛАССЫ

<b>Дзаттиаты Р.Г.</b> Об аланском наследии на Западе .....	5
<b>Абдуллаев И.Х.</b> Осетинское <i>лæг</i> и соотносимые с ним лексические единицы в других языках .....	14
<b>Кусаева З.К.</b> Архетип <i>къулыбадæг-ус</i> в «Кадагах о нартах» .....	19
<b>Рахно К.Ю.</b> Осетинские сказания об изготовлении меча из небесного железа и их ареальные параллели .....	42
<b>Кцоева С.Г.</b> К проблеме прамотеизма в этнической религии осетин .....	60
<b>Ганиева Ф.А.</b> Из опыта составления диалектологического словаря лезгинского языка .....	67
<b>Гостиева Л.К.</b> Сотрудничество В.И. Абаева и Б.А. Калоева в области нартоведения .....	79
<b>Цориева И.Т.</b> Формирование и развитие Архивной службы Республики Северная Осетия-Алания 1920-2020 гг. ....	87
<b>Хадикова А.Х.</b> О «культуре власти» осетин: коммуникативный аспект проблемы .....	94

## II. ИСТОРИЯ

<b>Осмаева П.А., Осмаев А.Д.</b> Чеченский театр Кавказской войны 1832 г. в воспоминаниях Ф. Торнау .....	102
<b>Абаева М.Ш.</b> Проект и реализация строительства колесной дороги к Безенгийской «стене» во второй половине XIX в. ....	112
<b>Дзалаева К.Р.</b> Формирование и реализация новых культурно-хозяйственных потребностей и предпочтений осетин в процессе коммуникации с представителями переселенческого контингента (вторая половина XIX – начало XX вв.) .....	119
<b>Баззаев Н.А.</b> Итоги аграрной политики Советской власти в 1920-е -1930-е гг. в Юго-Осетинской автономной области .....	130
<b>Комаева К.П.</b> Советско-Иранские отношения в годы Великой Отечественной войны .....	135

### III. АРХЕОЛОГИЯ. ЭТНОЛОГИЯ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<b>Багаев А.Б.</b> Ритуально-обрядовые формы поведения в возрастной субкультуре старших у осетин .....	142
<b>Дауева Т.Т.</b> «Женский вопрос» в периодической печати 20-ых гг. XX века .....	152
<b>Битиев Б.А.</b> Обряды детского цикла у осетин .....	158
<b>Абдулвахובה Б.Б.-А., Усманова Л.А.</b> Условия формирования городской среды Грозного на рубеже XIX-XX веков .....	173

### IV. ФИЛОЛОГИЯ

<b>Цориты Э.</b> Digor-ossetic particle i – definiteness or topic marker .....	183
<b>Абаева Ф.О.</b> О названиях земледельческих орудий труда в осетинском языке .....	199
<b>Бритаева А.Б.</b> Особенности поэтического мира М. Хозиева.....	206
<b>Дзапарова Е.Б.</b> О новом переводе «Осетинской лиры» К.Л. Хетагурова на русский язык .....	215
<b>Дарчиева М.В.</b> Алмутахъ – персонаж «Кадагов о нартах» .....	227

### IV. ПОЛИТОЛОГИЯ. СОЦИОЛОГИЯ

<b>Хапсаева Д.В.</b> Экозащитная деятельность общественных организаций РСО-Алания и ее влияние на экологическую политику .....	236
<b>Габараева М.Р.</b> Отношение к многоженству в Дагестане: контент-анализ социальных сетей.....	245
<b>НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ</b> .....	255

# I. МАСТЕР-КЛАССЫ

**Р.Г. Дзаттиаты,  
дин СОИГСИ им. В. И. Абаева  
(г. Владикавказ)**

## ОБ АЛАНСКОМ НАСЛЕДИИ НА ЗАПАДЕ

*В результате процессов периода «Великого переселения народов» аланы, попав в Западную Европу, были ассимилированы, оставив во Франции, Северной Италии, Испании, Англии несколько сотен топонимов, связанных с ними. Следы пребывания алан на Западе впервые были обобщены В.А. Кузнецовым и В.К. Пудовкиным. Появление труда американского ученого Б.Х. Бахраха «Аланы на Западе» сняли скептицизм по отношению к роли алан в истории народов Западной Европы. О роли алан в исторических событиях Западной Европы раннего и зрелого Средневековья было отчетливо заявлено в трудах В.Б. Ковалевской, Франко Кардини, Говарда Рида, Скотта Литлттона, Линды А. Малкор. Особенно замечательна объемная работа Агусти Алеманя «Аланы в древних и средневековых письменных источниках».*

*У алан было заимствовано устройство конного войска, а вместе с этим, вероятно, и экипировка всадника, важной деталью которой был воинский пояс. Пряжка со щитком такого пояса служила у алан маркером статуса: в зависимости от того, из какого материала она была изготовлена (золото, серебро, бронза), она указывала на место в социальной иерархии. Трехлепестковый орнамент в результате модификаций вполне мог стать основой или прообразом особого знака-символа – так называемой «королевской лилии». Схема «превращения» «трехлепесткового узора в лилию» можно проиллюстрировать рисунками пряжек. Надо полагать, что аланы оставили свой след не только в топонимике, организации конного войска, но и в орнаментике, фольклоре, антропонимике и других проявлениях культуры. И их следует тщательно исследовать.*

**Ключевые слова:** аланы, могильники, рыцарство, топонимика, геральдика, «королевская лилия».

*As a result of the processes of the Great Migration, the Alans, having entered Western Europe, were assimilated, leaving several hundred place names in France, Northern Italy, Spain, England associated with them. The traces of the Alans» stay in the West were first generalized by V. A. Kuznetsov and V. K. Pudovkin. The appearance of the work of the American scientist B. Kh. Bakhrakh «Alans in the West» dismissed skepticism in the role of the Alans in the history of the peoples*

*of Western Europe. The role of the Alans in the historical events of Western Europe in the early and high Middle Ages was clearly stated in the works of V. B. Kovalevskaya, Franco Cardini, Howard Reid, Scott Littleton, Linda A. Malcor. Especially remarkable is the voluminous work of Agusti Alemagne «Alans in ancient and medieval written sources».*

*The organisation of the cavalry army was borrowed the Alans, and with this, probably, the rider's equipment, an important detail of which was a military belt. A buckle with a shield of such a belt served as a status marker among the Alans: depending on the material it was made of (gold, silver, bronze), it indicated a place in the social hierarchy. The three-petal ornament, as a result of modifications, could well become the basis or prototype of a special sign-symbol – the so-called «royal lily». The scheme of «transformation» of the «three-petal pattern into a lily» can be illustrated with buckle patterns. It must be assumed that the Alans left their mark not only in toponymy, the organization of the cavalry, but also in ornamentation, folklore, anthroponymy and other manifestations of culture. And they deserve careful investigation.*

**Key words:** *Alans, burial grounds, chivalry, toponymy, heraldry, «royal lily».*

Многочисленные аланские потоки, устремившиеся еще в раннем средневековье в Европу, по разным причинам в конечном итоге растворились в европейских народах, и исследователи с немалым трудом отыскивают фрагменты культуры алан. Интересны в этой связи сведения, удостоверяющие пребывание алан в Европе. Их не мало, но они отрывочны, а иногда и противоречивы.

Кажется, первыми, кто обобщил сведения об аланах, оказавшихся в Европе, были В. А. Кузнецов и В. К. Пудовин [1], рассмотревшие различные взгляды европейских ученых на роль алан в исторических событиях, происходивших в Европе, справедливо критикуя их в отношении преуменьшения, а то и игнорирования этой роли в истории европейских государств [1, 80-83]. Ими же был сделан вывод о том, что самым достоверным доказательством на то время было наличие аланских топонимов в Западной Европе в некотором сочетании с археологическим материалом, а более определенные выводы откладывались на будущее: «Дальнейшее накопление и изучение материала позволит в будущем более определенно решить об археологических следах алан в Западной Европе и их вкладе в раннесредневековую европейскую культуру» [1, 95].

Скептическое отношение европейских ученых к участию алан в истории европейских народов было резко нарушено появлением в 1973 году работы американского ученого Б. С. Бахраха «Аланы на Западе» [2]. Несмотря на некоторые явные недочеты этой книги, отме-

ченные М.Д. Черчесовой [3, 106-108], работа Бернарда Бахраха, надо полагать, послужила толчком для целой серии книг, в которых роль алан в исторических событиях стран Западной Европы – Франции, Италии, Германии, Англии, Испании – выявляется довольно четко.

В 1992 г. В.А. Кузнецов вновь обратился к теме алан в Западной Европе, переработав совместную статью с В.К. Пудовиным, где отмечает, что на Западе Римской империи «аланы сыграли немалую роль в ее дальнейшей судьбе» [3, 30]. В той же статье В.А. Кузнецов писал: «Выход в 1973 году монографии американского историка Б. Бахраха «История алан на Западе» основательно изменил ситуацию с изучением этой проблемы, и она отныне не может рассматриваться вне труда Б. Бахраха» [3, 10].

Статья В.Б. Ковалевской в том же сборнике «Alanica-I», где помещены статьи В.А. Кузнецова и М.Д. Черчесовой [3] – «Аланы в Западной Европе (сопоставление данных истории, археологии, лингвистики и антропологии, IV вв.)», содержит 336 явных или искаженных сармато-аланских топонимов, говорящих о пребывании и оседании сармат и алан во Франции, Северной Италии и Испании. Эта работа окончательно похоронила скептицизм в отношении роли и места алан в Западной Европе [3, 34-85].

Еще в 1981 году преподаватель Флорентийского университета Франко Кардини опубликовал ставшую знаковой книгу «Истоки Европейского рыцарства» [4]. По Ф. Кардини, «с азиатского Востока ... появились не только полчища искусных и бесстрашных всадников, повергших в ужас и трепет жителей Европы, но вместе с ними был занесен как некий прекрасный социальный и культурный идеал – образ воителя верхом на коне, защитника людей и повергателя чудовищ, оказавшийся исключительно важным для становления рыцарства и, более того, средневекового христианства и средневекового менталитета вообще. Святой Георгий, святой Мартин или прекрасный Парцифаль, по мнению итальянского исследователя, прямые наследники более древних богов-всадников» [4, предисловие В.И. Уколовой, 18]. Под этими божественными всадниками Ф. Кардини подразумевает скифо-сармато-алан в союзе с готами. При этом итальянский профессор преувеличивает роль готов, однако не забывает и алан, цитируя Аммиана Марцеллина: «Аланы очень заботливо относятся к лошадям... те, кто по возрасту или полу слабы, передвигаются на колесницах. Юноши, с малолетства привыкшие к верховой езде, почитают бесчестьем ходить пешком... Они

отличные воины. Воинской доблестью скифы обязаны своему происхождению» [4, 62].

Ф. Кардини приводит впечатляющие примеры исходных моментов куртуазности в текстах Нартовского эпоса. И главный его вывод: аланы внесли значительный вклад в средневековое рыцарство.

О восточных корнях легенд о короле Артуре повествует исследование Говарда Рида – «Артур – король драконов. Варварские истоки величайшей легенды Британии», написанной в 90-х гг. XX века и изданной в переводе на русский язык в 2006 г. Это настоящий гимн сарматам, с которыми автор связывает как зарождение, так и многие эпизоды деяний короля Артура [5].

Еще глубже и проникательнее уходят американские ученые К. Скотт и Линда А. Малкор, утверждая в своей книге «От Скифии до Камелота» [6], что легенды об Артуре и священной чаше Грааля принесли в Галлию и Британию аланы: «...и Ланселот, и Артур имеют выраженные параллели с героями сказаний северо-восточных иранцев. Эти параллели распространяются и на некоторых других рыцарей Круглого Стола» [6, 158]. Эти «сказания северо-восточных иранцев» – нартовский эпос осетин, на который авторы ссылаются.

Работы Б. Бахраха, Ф. Кардини, Говарда Рида, К. Скотта Литлона и Линда А. Малкор, снабженные развернутыми комментариями и списками использованной литературы, наглядно демонстрируют большой объем затраченного труда. Наиболее объемлющие сведения об аланах привел каталонский ученый Агусте Алемань в своем почти энциклопедическом труде «Аланы в древних и средневековых письменных источниках» [7], изданном сперва на английском языке (2000 г.), а затем и в переводе на русский – в 2003 г. О достоинствах и недостатках этой работы говорится в рецензии Ю. С. Гаглойти, напечатанной в журнале «Nartamongæ» [8, 271-289].

Совсем недавно вышла книга М. В. Цховребовой «Мистерии Нартиады» [9], где приводятся любопытные параллели между мистериями религий древности и нартовских сказаний осетин. Рассмотрев и проанализировав ряд источников и исследований европейских ученых [9, 125-127], автор обнаруживает следы культурного взаимодействия сармат с предками европейских народов.

В. Б. Ковалевская в результате анализа письменных источников о пребывании многочисленных воинских контингентов в разных местах Западной Европы, с привлечением топонимов, связанных с аланами, археологических и антропологических свидетельств, за-



кономерно судит о существенном вкладе алан в жизнь Западной Европы эпохи раннего средневековья [3, 71].

Бернард С. Бахрах в своей книге отводит специальный раздел этому вкладу – «Аланское влияние на Западе» [2, 129-141], где пишет: «Если говорить о том наследии, которое оставили аланы в Западной Европе... то, в первую очередь, следует отметить их влияние на развитие военного искусства и облика аристократии. Некоторый след был оставлен аланами также в художественном ремесле, религии и литературе» [2, 140]. Упоминается конная охота, охотничья собака *Alano*, целый ряд духовных лиц аланского происхождения, изображения алан на памятниках архитектуры и др. Но, видимо, наиболее ярко влияние алан на жизнь европейцев проявилось в военном деле, воинском искусстве, ибо они были неподражаемы в этом роде деятельности. Аланы служили примером для создания конного войска с использованием драконовидных штандартов. Вместе с созданием конных отрядов были восприняты и тактические приемы ведения сражения. Как, например, тактика ложного отступления [2, 106-108]. Надо полагать, что заимствованы и элементы конской упряжи, не говоря уже об оружии, которым аланы владели мастерски.

Не могла остаться в стороне и удобная одежда всадника. Вряд ли остался без внимания воинский пояс, пряжка которого в зависимости от металла, из которого её сделали (бронза, серебро, золото) – была четким индикатором статуса всадника в воинской иерархии.

Аланские пряжки были хорошо изучены, датированы и систематизированы В.Б. Ковалевской в своде «Поясные наборы Евразии» [10]. Эта книга надолго останется эталонной для изучающих средневековую археологию Евразии. За 40 лет со времени издания той работы база данных безусловно, пополнилась значительно, но вряд ли что-нибудь существенное можно внести в классификацию и датировку этих артефактов. Только жаль, что поясные пряжки, найденные в Европе, не входят в перечень аланских. Найденные в Европе аланские пряжки в основном примыкают к пряжкам со вставками из стекла и камня. Не может быть, чтобы остались только пряжки знати, т. е. из драгоценных металлов. Очень большая вероятность их обнаружения в будущем.

При рассмотрении щитков поясных пряжек из работы В.Б. Ковалевской наше внимание было обращено на их оформление. На литых бронзовых пряжках нередко изображения трилистника. Та-

кие «трилистники» в виде трех выступающих «зубчиков» располагались на конце щитка [10, табл. XX, 15] из горного Алтая, на щитках из Пятигорья, Нальчика, Баксана [10, табл. XIII, 6], Рутхи, Чир-Юрта, Архона [10, табл. XIII, 7]. Трилистник фигурирует и в центре пряжки, например из Камунта, [10, табл. XV, 9] и Едыс [11, 102]. На пряжке из Эски-Кермена «трилистник» – в составе композиции [10, табл. XI, 12]. Следующий этап – это «трилистник», или, точнее, трехлепесточник, украшенный завитками между лепестками; а между ними «завитки», исходящие из одной точки. Такие пряжки найдены в Симеизе, Феодосии, Крюково-Кужновском могильнике [10, табл. VI, 6].

На щитке пряжки, найденной в Бродовском могильнике, три лепестка с завитками перехвачены у основания обоймицей [10, табл. VI, 7].

И, наконец, пряжка со щитком и наконечник пояса, найденные в катакомбе № 59 Даргавсского могильника; они украшены орнаментом в виде лепестков с завитками между ними и с перехватом-обоймицей у основания [12, 167].

Если подобные пряжки с орнаментацией из трех лепестков с завитками между ними и с перехватом у основания были у алан, оказавшихся в Европе, то для мастеров декоративного искусства ничего не стоило убрать завитки, оставив наиболее значимую часть, и сделать изображение «фамильного» или «родового» герба. Именно этот символ, получивший название **лилии**, стал знаком короля – «королевской лилией», ставшей эмблемой французских королей с 1147 года [13, 206]. Но французы не были оригинальны: такую же «лилию» имела и Флоренция.

Подобная стилизованная лилия фигурирует на гербе немецкого города Висбаден, на флаге канадской провинции Квебек и даже стала эмблемой скаутов [14, 103].

Вероятнее всего, «лилия» первоначально была геральдическим знаком или эмблемой высокопоставленного алана из французской аристократии и только потом была заимствована королевской геральдикой.

Конечно, наши предположения об истоках «королевской лилии» были бы аргументированнее на фоне находок аланских пряжек в Западной Европе. Но таковых пока нет. Остается надеяться на будущие находки, которые должны быть. Обнаруженные в Европе во время раскопок аланские погребения оказались в основном женскими, что может быть объяснено тем, что хранителями традици-

онных погребальных обрядов были именно женщины. До сих пор наиболее стойкими исполнителями погребальных обрядов у осетин являются женщины: именно они соблюдают ритуал погребения. Мало того, даже в свадебной обрядности только женщины надевают свадебный костюм, пусть даже одномоментно, в день свадьбы, а мужская часть алано-осетинского общества, надо полагать, быстрее ассимилируется. Об ассимиляции алан в Европе писал и Б. Бахрах [2, 140]. Поиски следов алан вряд ли ограничиваются могильниками, топонимикой и антропонимикой. Еще не рассмотрены такие аспекты деятельности человеческих масс, как фольклор, орнаментика, лексика и многое другое. Все еще впереди – и ошибки, и открытия.

Что касается геральдики, то у нас была попытка выяснения истоков английского «Ордена подвязки» [15, 374-377]. Возражений пока нет.

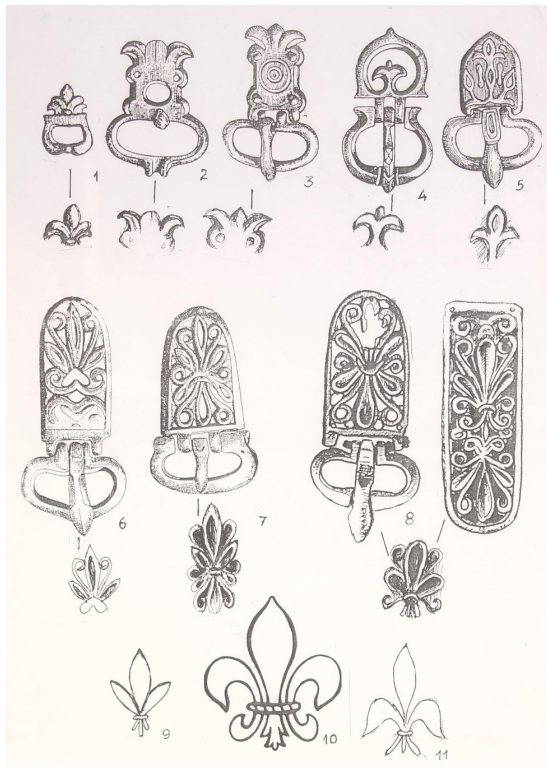


Рис. 1. Пряжки из аланских могильников

1. Горный Алтай; 2. Пятигорск, Нальчик, Баксан; 3. Рутха, Чир-Юрт, Архон; 4. Камунта, Едыс; 5. Эски-Кермен; 6. Симеиз, Феодосия, Крюково-Кужновский; 7. Бродовский; 8. Даргавс; 9. Предполагаемая исходная модель, или основа будущей «королевской лилии»; 10. Стилизованный трилистник «королевская лилия»; 11. Эмблема Флоренции.



*Рис. 2. Поясная пряжка с подвижным щитком и наконечник пояса из катакомбы №59 Даргавского могильника*

1. Кузнецов В. А., Пудовин В. К. Аланы в Западной Европе в эпоху «Великого переселения народов» // Советская археология. № 2. М., 1961. С. 79-95.
2. Бахрах С. Бернад. Аланы на Западе. М.: Ард, 1993. С. 191.
3. Черчесова М. Д. Бернад С. Бахрах и его «История алан на Западе» // Alanica I. Аланы. Западная Европа и Византия. Владикавказ, 1992. С. 205.
4. Кардини Франко. Истоки средневекового рыцарства. М.: Прогресс, 1987. С. 360.
5. Говард Рид. Артур – король драконов. М.: Менеджер, 2006. С. 355.
6. Скотт К. Литлтон, Линда А. Малкор. От Скифии до Камелота. М.: Менеджер, 2007. С. 487.
7. Аугусти Алемани. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Менеджер, 2003. С. 604.
8. Гаглойти Ю. С. Новый труд по истории алан // Нартамонгæ. Журнал алано-осетинских исследований. Эпос. Мифология. Язык. История. Выпуск IV. №1, 2. Париж – Владикавказ, 2007.
9. Цховребова М. В. Мистерии Нартиады. Цхинвал: Южная Алания, 2019. С. 127.
10. Ковалевская В. Б. Поясные наборы Евразии. IV-IX вв. Пряжки //

Археология СССР. Свод археологических источников. Выпуск 1-2. М.: Наука, 1979. С. 110.

11. Дзаттиаты Р.Г. Царциатские памятники: Едысское городище и могильники. Владикавказ: Ир, 2006. С. 175.

12. Дзаттиаты Р.Г. Аланские древности Даргавса. Владикавказ: Ир, 2014. С. 239.

13. Вольфганг Бауэр, Ирмтрауд-Дюмотц, Сергиус Головин. Энциклопедия символов. М.: Крон-Пресс, 2000. С. 502.

14. Баешко Л.С., Гордиенко А.Н. Энциклопедия символов. М.: Эксмо; Смоленск: Наше слово, 2007. С. 302.

15. Дзаттиаты Р.Г. «Зæнгбæттæн» – предвестник Ордена подвязки // Сборник к 60-летию со дня рождения В.С. Уарзиати. Владикавказ, 2014.

И. Х. Абдуллаев,  
д.фн, г.н.с, ИЯЛИ им. Г. Цадасы ДФИЦ РАН  
(г. Махачкала)

#### ОСЕТИНСКОЕ *ЛÆГ* И СООТНОСИМЫЕ С НИМ ЛЕКСИЧЕСКИЕ ЕДИНИЦЫ В ДРУГИХ ЯЗЫКАХ

В кавказоведческой литературе устоялось, что ряд этнических, социальных терминов и нарицательных слов, распространенных в языках народов Кавказа и соседних регионов, по своему происхождению восходят к восточнокавказскому (древнедагестанскому) слову в виде архетипа *\*лаг* // *\*лакк* (с кратким *а*) с первоначальным, базовым значением «человек; мужчина» (Н. Трубецкой, В. Минорский, В. Абаев). Несомненно, что оно существовало еще до нашей эры, ср. др.-греч. *леги* как название для ряда восточнокавказских племен (Страбон, Плутарх). Следы же дагест. *\*лаг* сохранились и выявляются в хиналуг. *лыг-* (*илд*) «мужчина; человек».

Все относящиеся к этому кругу слова представляют одно «родословное древо». В этом круге представлены следующие, включаемые и соотносимые в историческом плане хронологически и по языкам в эту семью (гнездо), лексические единицы:

- лак. *лак* / *лакк-у* «лакец» (самоназвание);
- дарг. (*бу*) *лекку* «лакец»;
- груз. *лек1и* «дагестанцы»;
- др.-греч. *леги* (общее название для ряда вост.-кавказ. племен);
- др.-арм. *гъек1* «дагестанцы»;
- осет. *лекъ-аг* «дагестанец»;
- бацб. *лек1и* «дагестанцы»;
- араб.-перс. *лакз*, *лакзи* (общее название для народов Дагестана);
- перс.-тюрк. *лезги* (общее название для дагестанцев);
- лезг. (соврем. яз.) *лезги/яр* «лезгины» (самоназвание);
- русс. *лезгины* «дагестанцы» (*в прошлом*) и «лезгины» (*совр. в.м. уст.* «кюринцы»);
- хиналуг. *лыг-* (*илд*) «мужчина, человек»;
- осет. *лæг* «мужчина; человек»;
- венг. *легени* «парень»;

укр. (галиц.) *легинь* «неженатый парень»;  
 абхаз. *алыг-* (*аж*) «крепостной»;  
 абаз. (*а*) *лэг* «крепостной»;  
 вейнах. (чеч., ингуш.) *лай* «раб»;  
 авар., дарг., лак. *лагъ* «раб»;  
 лезг. *лук1* «раб»;  
 русск. *лезгинка* (танец);  
 груз. *лек1ури* «лезгинка» (танец);  
 груз. (*уст.*, у *Саба*) *лек1ура* «шашка»;  
 груз. *Лек1ети* «Дагестан».

Здесь особо необходимо отметить, что в изучении этого круга исторически взаимно соотносимых слов, их классификации и систематизации, возникновения их подгрупп («блоков»), путей их распространения, развития и семантических изменений большую роль сыграли изыскания В. И. Абаева, которые во многом предопределили пути исследования этого своеобразного «гнезда» распространенных во многих языках лексических единиц. Поэтому мы хотим посвятить это наше небольшое сообщение памяти выдающегося кавказоведа, нашего учителя незабвенного Васо Абайты.

Распространение др.-дагест. *\*лаг* / *\*лакк* «человек; мужчина» в различных модификациях по регионам в различных языках и в разные эпохи, а также его миграция и распространение с фонетическими и семантическими изменениями можно объяснить двумя путями движения: *северным* («аланским») и *южным* («грузинским»). От базовой основы дагест. *\*лаг* / *\*лакк* идут её *северный* (*лэгг*) и *южный* (*лек1и*) варианты, а все остальные формы являются их модификациями. Они охватывают как родственные, так и неродственные языки.

В процессе распространения, миграции и дальнейшего развития в семантике этих основ, для новых модификации в рассматриваемой «семье» («гнезде») слов некоторые из них стали опорными для других (как базовые для новых «блоков») миграционных терминов, видоизмененные от исходной (дагестанской) формы осет. *лэгг* и груз. *лек1и*, а затем возникшие на них араб.-перс. *лакз*, *лакзи* (> *лезги*) и русск. *лезгин*.

**1. Северный путь (северный вариант)** связан с осет. *лэгг*, являющимся ключевым словом с нарицательным значением «мужчина; человек». От него идут, во-первых, северокавказские варианты, а также – венгерский, украинский варианты названий; во-вторых, восточнокавказские названия для «раба». (Подробнее см. ниже).



2. Южный путь (южный вариант) связан с др.-груз. *лек1*- и охватывает др.-греч. (*леги*), др.-арм. (*гъек1*), осет. *лек1* (*аг*), бацб. (*лек1и*), араб.-перс. (*Лакз*), перс.-тюрк. (*лязги*), соврем. лезг. *лезги* (*яр*) варианты этого слова. Источником в этих названиях выступает грузинский язык. Араб.-перс. *лекз-и* (в виде *лезги*) широко распространилось во многих языках, в первую очередь, в тюркских, а далее в русском в виде *лезгин*, а через него вошло во множество языков. И самоназвание (эрготноним) современных лезгин (т. е. кюринцев) *лезги* (*яр*) идет от этого араб.-перс. названия и получило распространение лишь в XIX – XX вв.

Остановимся более подробно на осетинском *лæг* и его роли в лексико-семантической структуре самого осетинского языка и образовании большого круга слов в кавказских и в ряде других языков.

По своим языковым особенностям осет. *лæг* вызывает большой интерес.

Слово, не являясь по своему происхождению исконным (иранским) наследием в осетинском языке, вошло из кавказских (дагестанских) языков и приобрело важное значение в лексико-семантической структуре самого осетинского языка. В качестве источника миграции попало в другие северокавказские (западные и восточные), а далее – в венгерский и украинский (галиц. д.) языки, обогатив их рядом важных социальных терминов.

Несомненно, что это слово в осетинском языке бытовало еще задолго до XII в.; вошло в язык древних венгров во время их пребывания на Северном Кавказе. Оно в осетинском явно «своё», в отличие от *лек1* (*аг*), в котором прослеживаются следы грузинского влияния.

Обращает на себя внимание, что лексема *лæг* «мужчина; человек» в лексико-семантической структуре и словообразовании осетинского языка несет большую лингвистическую нагрузку и оказалась весьма востребованной. Она послужила производящей основой для целого ряда относящихся к различным частям речи слов и некоторых устойчивых лексикализованных сочетаний.

Это наглядно прослеживается по данным различных осетинских словарей: ИЭСОЯ В.И. Абаева, русско-осетинского, осетинско-русского и осетинско-грузинского. Ср.:

*лæггай* «муженок», *лæггау* «по-мужски», *лæггаг* «подающий надежду» (о юноше), *лæггонд* и *лæггой* «мужеподобная» (о женщине), *лæгмарæг* «убийца», *лæгдзинад* «мужество; гуманность», *лæгдзарм*



«человеческая кожа», *лæгсырд* «изверг», *лæгхор* «людоед», *лæгхуыз* «мужественный», *лæгуарзон* «гуманный», *лæгæй лæгмæ* «один на один», *лæгджын хæдзар* «семья, в которой есть мужчина», *лæгдых* «человеческая сила», *уæздан лæг* «человек благородного сословия», *лæджыхъæд* «удаль; мужество», *лæгуат* «калека» (букв. «руина мужчины»), *лæджыхай* «любовник; муженёк» (букв. «доля мужа»).

Что же касается взаимоотношений осетинских слов *лæг* «мужчина; человек» и *лæк1- (аг)* «лезгин» (уст. в знач. «дагестанец», то они являются этимологическими дублетами:

1) в первом случае непосредственно вошло из восточнокавказских (дагестанских) языков в глубокой древности и восходит к \**лаг* / \**лакк*;

2) во втором случае – из грузинского языка относительно поздно и восходит к груз. *лæк1-и* (< др.-дагест. \**лаг* / \**лакк*). От «груз.» *лæк1 (аг)* образовано и осетинское мужское имя *Лæкъо*.

Ключевое слово в «северном варианте» осет. *лæг* с нарицательным значением «мужчина; человек» стало источником ряда миграционных терминов, охватив ряд западнокавказских и венгерский и украинский языки, а также и восточнокавказские языки (В. И. Абаев).

К осет. *лæг* восходят:

1) западнокавказские:

абхаз. *алыг- (аж)* «крепостной»;

абаз. *(а) лэг* «крепостной».

2) венг. *легени* «парень» (вошел из староосетинского во время пребывания венгров на Северном Кавказе);

3) укр. (галиц.) *легинь* «неженатый парень», вошло из венгерского.

Лингвистическая активность осетинского *лæг* не ограничилась передачей в другие языки, охватив при этом и географически удаленные языки – венгерский и украинский. С ним увязываются восточнокавказские названия для «раба». Оно «вернулось» как обратное заимствование в Дагестан (на Восточный Кавказ) из аланского (осетинского) языка и распространено в вайнахских и в дагестанских языках.

1) В вайнахских языках (в чеченском и ингушском) имеем *лай* «раб» (для *г > й*; ср. осет. *саг* и вайнах. *сай* «олень»). Судя по имеющимся материалам, в бацбийском (входящем в нахскую группу вместе с вайнахскими) *лай* «раб» отсутствует. Возможно, оно было утеряно в бацбийском после их переселения в Грузию.

2) В дагестанских языках к осет. *лæгг* восходят:

а) авар., анд.-е, цез.-ие, дарг., лак. *лагъ* «раб»;

б) лезг. *лук1* «раб».

Появление у *лæгг* значения «раб» на Восточном Кавказе (Дербенте) связывают с развитой здесь в раннем средневековье работорговлей.

Касаясь же связи семантики этнонима «лакец» (*лак* в лакском) со значением «раб», нам представляется, что *прямой* связи *лак* «лакцы» со значением «раб» не имеет, выводить из последнего данный этноним нет оснований, их трудно признать когнатами.

В языках Кавказа в результате многовековых интенсивных межкавказских связей на базе исконных и заимствованных слов возник специфический межкавказский лексический фонд, многие из которого вошли и в некавказские языки. Одним из таких лексических единиц стало и осет. *лæгг*. Межкавказский лексический фонд нуждается в глубоких и всесторонних изысканиях. К этому призывал нас великий кавказовед В. И. Абаев.

---

1. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука, 1973. Т. II.

2. Абаев В. И. Избранные труды. Владикавказ: Ир, 1995. Т. II.

3. Абаев В. И. Русско-осетинский словарь. М., 2000.

4. Грузинско-осетинский словарь//Осетинско-грузинский словарь. Тбилиси, 2012.

5. Осетинско-русский словарь. Орджоникидзе, 1970.

**З. К. Кусаева,  
кфн, снс СОИГСИ им. В. И. Абаева  
(г. Владикавказ)**

### **АРХЕТИП КЪУЛЫБАДÆГ-УС В «КАДАГАХ О НАРТАХ»**

*В предлагаемой статье рассматриваются культурные коды кадагов, ключевая сюжетообразующая роль в которых отведена архетипическому образу Къулыбадæг-ус. Принципы исследования на основе мифологической и лингвистической реконструкции, а также использования структурно-семантического и сравнительно-исторического методов изучения фольклорного текста благоприятствовали выявлению ряда архетипов, аккумулярованных в ее образе 1) образ жрицы, связанный с ритуальными действиями (обряды инициации); 2) образ ведуньи, знахарки «дæсны»; 3) образ отшельницы-привратницы, охраняющей границы миров; 4) образ женщины (Праматерь, женское начало). Къулыбадæг-ус является одним из ведущих персонажей, включенных в концептуальное поле инициационных мифов. Символично, что ее линия жизни проходит через весь событийный ряд эпоса, что свидетельствует об инициационном характере осетинской «Нартиады», как одном из ее основных онтологических признаков.*

**Ключевые слова:** *Кадаги о Нартах, мифопоэтика, осетинский фольклор, Къулыбадæг-ус, инициация.*

*The present article examines the cultural codes of the Kadags, the key plot-forming role in which is assigned to the archetypal image of Kulibadæg-us. The principles of research based on mythological and linguistic reconstruction, as well as the use of structural-semantic and comparative-historical methods of studying the folklore text, enabled to identify a number of archetypes accumulated in this image 1) the image of a priestess associated with ritual actions (initiation rites); 2) the image of the witch, the healer, «dæsny»; 3) the image of the hermit-gatekeeper guarding the boundaries of the worlds; 4) the image of a woman (Foremother, femininity symbol). Kulybadæg-us is one of the leading characters included in the conceptual field of initiation myths. It is symbolic that her life line runs through the entire series of events in the epic, which testifies to the initiatory nature of the Ossetian «Nartiada», as one of its main ontological features.*

**Key words:** *Kadags about the Narts, mythopoetics, Ossetian folklore, Kulybadæg-us, initiation.*

В системе образов осетинской «Нартиады» широко представлены типологически разнообразные женские архетипы. Одним из наиболее самобытных в мифопоэтической женской портретной галерее можно признать Къулыбадæг-ус / Къулбадæг-ус / Къæси-

бадæг-уосæ (диг.). Архетипический мотив, связанный с ее образом весьма популярен и представлен в многочисленных жанрах устной народной словесности осетин. Характерно, что в текстуальном пространстве «Кадагов о Нартах», Къулыбадæг-ус является одним из тех редких действующих лиц, которые репрезентируются во всех, без исключения, циклах.

Как наиболее неоднозначный и загадочный персонаж кадагов, она представляет значительный интерес для исследования с точки зрения фольклорного, этнографического, исторического, культурного и лингвистического направлений. В силу особенностей полисемантизма природы Къулыбадæг-ус, тема интерпретации ее образа представляется дискуссионной. Предметом полемики ученых являются принципы, обусловленные спецификой функциональных особенностей, семантической насыщенности образа, а также этимологического толкования самой мифологемы «къулыбадæг-ус».

Подходя к проблеме разночтений в вопросах этимологии исследуемого понятия, следует признать справедливость концепции известного лингвиста Т. А. Гуриева, обобщившего весь накопленный опыт его изучения и внесшего ясность в содержание фольклорного термина. По мнению ученого, общепринятые пояснения, встречающиеся, в том числе, в комментариях к осетинской «Нартиаде», и определяющие къулыбадæг ус как «женщину, сидящую на склоне (горы), вещью женщину, живущую в стороне от людей» [1], «сидящую во внутренней части сакли» [2], не вполне адекватно отражают суть данного понятия [3, 131].

Согласно научным изысканиям Т. А. Гуриева, из сложного образования мифологемы «къулыбадæг», состоящей из трех компонентов: *къул-ы+бадæг (сидящая) +ус (женщина)*, спорным оказался первый – *къул*, имеющий несколько значений в современном осетинском языке: стена (внутренняя), склон и др. Однако, по мнению исследователя, в данном случае нужно исходить не из современных значений слова, а из тех, которые оно имело во время появления рассматриваемого понятия.

В дигорском диалекте осетинского языка лексеме «*къул*», входящей в состав указанного сложного слова, соответствует «*къæс*», в значении «хижина, хатенка, избушка» [4, 630]. «Некоторые исследователи выводят смысл данного термина из содержания первого компонента *къул*-, но понимают его по-разному. Буквальное значение осетинского фольклорного термина къулыбадæг ус будет «в хи-

жине (хатенке) сидящая женщина», т. е. «домоседка» [5, 26-32].

Развивая данное положение, представляется важным привлечь внимание к лексическому значению слов, встречающихся в Этимологическом словаре русского языка М. Фасмера: 1). *кул* – невольник, слуга, которое, вероятно, происходит от хиндуст. *Kolī*; 2). *Кульбаба* «одуванчик *Leontodon taraxacum*»; 3). *куйбаба*, отмеченное в словаре как «темное слово», т. е., не имеющее толкования. [6, 408].

Как показано, существует несколько противоречащих друг другу гипотез. Однако, на наш взгляд, сближение этимона «кул», со значением «невольник», может в определенной степени дополнить представления о семантике исследуемого образа, поскольку он представляется синонимичным понятиям «затворник», «отшельник» и, вместе с тем, термину, возведенному Т.А. Гуриевым к значению «домоседка». Соответственно, в данной статье для нас предпочтительнее использование лексем: «отшельница», «затворница», «женщина-аскет».

Традиционно смысловое содержание мифологемы «кзулыбадæg-ус» передается как: ворожейка, колдунья [4, 630], ведьма [7, 272], баба-яга [8, 4] и т. д. Подобные представления позиционируют героиню как типичного представителя инфернального мира. Однако, при внимательном изучении сюжетной основы эпических текстов, становится очевидной ее амбивалентная природа. Последовательна в своей позиции А.Б. Бритаева, отметившая определенную синонимичность образов Кзулыбадæg-ус и Бабы-Яги. Рельефно обрисовывая их функциональные и семантические особенности, ученый, согласно классификации типов образа Бабы-Яги, разработанной В.Я. Проппом [9, 40], привела убедительные доводы, что в целом, они являются типологически разнородными образами, за исключением некоторых свойств. По мнению исследователя, Кзулыбадæg-ус близки лишь отдельные специфические черты персонажа славянского фольклора: образ ведуньи, Яги-советчицы, Яги-покровительницы, Яги-дарительницы и в то же время матери [10, 119-126]. Образ Кзулыбадæg-ус в роли дарительницы обстоятельно рассматривает ученый И.В. Мамиева, на примере сказочного сюжета «Плешивица и Златовласка» [11, 255-261].

Необходимо отметить, что при сопоставлении названных типажей, возникает вопрос о правописании исследуемого термина, поскольку общепринятый вариант «кзулыбадæg ус», вызывает определенные сомнения. На наш взгляд, будучи нарицательной именной

формой, он вполне мог бы выступить в качестве имени собственного, учитывая, что в фольклорных текстах отсутствует какая-либо альтернативная ономастическая вариация.

Поиск аналогичных представлений, вновь приводит нас к образу славянского фольклора Баба-яга. Так, в русских народных сказках термин «Баба Яга» принято писать отдельно и оба слова с прописной буквы. Однако в «Русском орфографическом словаре» зафиксированы еще два варианта: Баба-яга (сказочный персонаж) и баба-яга (безобразная, злая старуха) [12]. Из этого вытекает, что первое композитное образование, представленное в словаре, позиционируется как собственное имя мифологического персонажа.

Следует признать, что понятие «кӕулыбадӕг ус» также идентифицируется с конкретным образом осетинского фольклора и отражает определенную, свойственную лишь ему концепцию. Являясь неотъемлемым элементом сущности героини, данное прозвище легко представляется в качестве личного имени, онимизация которого станет персональным идентификатором, способствующим его индивидуализации в среде фольклорно-мифологических персонажей. Соответственно, мы предлагаем ввести в научный оборот данный термин как имя собственное, орфографическая модификация которого будет выглядеть таким образом: Кӕулыбадӕг-ус / Кӕулбадӕг-ус / Кӕасибадӕг-уосӕ (диг.).

Важно пояснить правописание лексемы ус / уосӕ (диг.) (женщина, жена) в сложных словах. Показательно, что во всех именных формах, где данное слово используется в качестве гендерного идентификатора, оно указывается через дефис: ус-хонӕг (приглашающая женщина), ус-хуыцау (женщина-божество), ус-хицау (женщина-хозяйка, начальник), паддзах-ус / ус-паддзах (царица, женщина-царь) и др. В эпических текстах, однако, встречаются мифологемы с двойным написанием, к примеру: «усбирӕгъ» / «ус-бирӕгъ» (букв. женщина-волк, волчица, оборотень, ведьма). Совершенно очевидно, что слитное написание подобных форм закрепилось в период отсутствия теоретических разработок в области лексикографической традиции, свойственной нормам современной осетинской орфографии и словообразования.

По поводу аналогичных сложных онимов В.И. Абаев отмечал, что в скифском, также как в древнеперсидском и древнегерманском, были имена двусоставные, т. е., образованные из двух самостоятельно значимых основ. Согласно классификации скифских

ономастических форм, выделенных ученым, «къулыбадæг» можно отнести к группе, где во второй части сложного слова – глагольная основа, выражающая то или иное действие, в первой – именная основа, дополняющая или уточняющая выражаемое глаголом действие. При этом, глагольная основа оформлена каким-нибудь суффиксом, в данном случае, суффиксом -æг.

Для сравнения приведем примеры, представленные ученым:

*āv-darak (Abdarakos)*, «носящий водой», ср. ос. *dondaræg*;

*os-mārak (Osmarakos)* «женоубийца» [13, 228-229].

«Есть в осетинском случае, когда наращение -æг служит для превращения нарицательного имени в собственное. Так *kuз* «собака» употребляется только в нарицательном значении, тогда как *Kuзæг* известно исключительно как имя собственное. От нарицательного *xsar* (←*xsart*) «доблесть», могущего служить и собственным именем, образовано *Xsærtæg*, которое может быть уже только собственным именем, приметой которого выступает также формант -æг [13, 223].

Таким образом, онимизация понятия Къулыбадæг-ус представляется вполне закономерной и обоснованной.

Как было отмечено, в осетинской фольклорно-этнографической традиции определение «къулбадæг» имеет нарицательный характер и используется в свободном употреблении. Однако его смысловое наполнение, бесспорно, соотносится с представлениями о некоторых поведенческих стереотипах, присущих мифологическому образу Къулыбадæг-ус. Примеры бытования в речевой практике данного понятия сводятся к определенным ассоциациям, осуждающим несоблюдение культурных норм, неприятие общепринятого уклада жизни, пренебрежение аксиологическими принципами. Данное понятие столь прочно укоренилось в языковой среде, что преобразовалось в эмоционально-окрашенную фразеологическую единицу. Зачастую оно использовалось сказителями в отношении различных персонажей, допускающих некоторые вольности и нарушение этикетных норм. Показательным является выражение, обращенное к сыну Сырдона: «Сырдоны къулбадæг фырт» [14, кн. 5, 340].

Константный характер указанного термина объясняет парадоксальность его использования самой Къулыбадæг-ус: «Уæд та иу хатт къулбадæг усæн йæ къæсса ныппырх кодтой фатæй, æмæ сæм смæсты, ракодта сын фидис, зæгъгæ:

– Уæ Хæмыц æмæ Уырымæг, къулбадджытæ, дзæгъæлзæдтæ, сымах ам махæй, уыстытæй, хуынджылæг ма кæнут...» | «Как-то



*раз опять стрелой разбили кувшин Къулбадæг-ус, она рассердилась и высказала им упреки:*

*– О, Хамыц и Уырызмаг, къулбадджытæ, незаконнорожденные, вы тут не глумитесь над нами, женщинами...» [15, кн. 1, 33].*

Наиболее значительный интерес для исследования представляет дуалистичное естество Къулыбадæг-ус, что свидетельствует об архаичности ее образа. Элементы дуализма, по мнению В.И. Абаева, были заложены уже в общеиранской (индоиранской) религии. Сама природа была для первобытного человека школой дуализма. Противоположность света и мрака, тепла и стужи, жизни и смерти, получая образно-мифологическую интерпретацию, порождала дуалистически окрашенные системы религиозно-мифологических представлений [16, 21-22]. Соответственно, дуализм природы становится дуализмом социальным, и не может не отразиться на системе эпических персонажей. Таким образом, дуализм стал яркой характеристикой образа Къулыбадæг-ус, которая по своей сути повторяет программу противостояния «света и мрака».

Поскольку доминантными признаками, определяющими суть исследуемого нами образа, являются ареал обитания и особенности бытия Къулыбадæг-ус, данные вопросы требуют детального осмысления. Эпические тексты повествуют об уединенном, обособленном образе жизни героини: либо в водной среде, во владениях Донбеттыров («Донбеттырты къулбадæг-ус» [17, кн. 3, 291]), либо на земном уровне, но опять же за пределами общества Нартов.

Как выявлено, фольклористы истолковывают характерные особенности данного персонажа различно: ворожейка, колдунья, ведьма, баба-яга, знахарка «дæсны» (как именуют ее сами Нары) [14, кн. 5, 470], бедная вдова, помогающая герою, берегиня и пр. Полисемантность ее амплуа объясняется принципами контаминации, смешения разных женских персонажей. Очевидно, что амбивалентность и неоднозначность Къулыбадæг-ус обусловлены исторической стадильностью развития эпоса. Возникший в период первоначальной фазы становления мифов, образ героини формировался на протяжении их длительного развития: от архаического эпоса к историко-героическому, вследствие чего происходило наслаивание определенных понятий, способствующих созданию омонимичности характера героини. Как полагал В.И. Абаев, на примере становления маскулинных черт нартовских героев, эпические персонажи не остаются неизменными. В архаических эпосах герой – это прежде



всего маг, чародей, волшебник, заклинатель, колдун, шаман. Вера в могущество заклинаний – это оборотная сторона слабости перед силами природы на ранних ступенях истории. Но эта слабость постепенно преодолевается. Расцвет железной металлургии вкладывает в руки человека новые орудия труда и новое оружие для борьбы. Он проникается верой в свои силы, в мощь оружия, в неотразимый ореол воинской доблести. И тогда на смену герою-колдуну и чародею приходит герой-воин, герой-богатырь [16, 179-180].

Вместе с тем, наслонению разнородных свойств и искажению восприятия сути Къулыбадæг-ус способствовали неточности в идентификации женских персонажей, допущенные рядом сказителей. К примеру, эпические ситуации, характерные для героини, при всей вариативности, вполне узнаваемы. Однако, в отдельных текстах наблюдается замещение женских образов и миссия Къулыбадæг-ус передается Шатáне. Смешение амплуа наглядно прослеживается в сюжетах с участием клыкастой старухи, функциональный потенциал которой обусловлен причастностью к нижнему миру.

Постижение характерных особенностей указанных женских персонажей, в определенной степени, соотносится с теорией трехфункциональности индоевропейских народов, разработанной Ж. Дюмезилом и прочно укрепившейся в нартоведении [18, 173-174]. Существуют многочисленные способы ее реконструкции посредством раскодирования эпической сюжетно-образной системы. Воспроизведение архетипа модели мира представляется возможным также путем осмысления семантических и функциональных особенностей изучаемых женских личностей, которые по своей природе являются ее антропоморфной модификацией. Так, мифопоэтический образ одной из ключевых фигур эпоса – Шатáны, воплощает универсальную концепцию «мировой оси», поскольку уже при ее чудесном рождении воспроизводится картина творения трехчастной структуры мира. Вследствие этого, образ Шатáны представляется символом трехмерного пространства. Обладая эзотерическими знаниями, она, выполняет жреческие функции, ее пониманию доступен тайный язык звезд [15, кн. 1, 447]. Однако для получения сведений, относящихся к нижней сфере, она прибегает к помощи Къулыбадæг-ус, обращаясь к ней за советом непосредственно, либо направляя к ведунье нартовских героев [19, кн. 2, 17, 599; 14, кн. 5, 395].

Локализация жилища самой Къулыбадæг-ус, как было отмечено, – нижний и средний миры. Архетипическим символом нижнего

мира в данной мифологической конструкции, является клыкастая старуха.

При всей разнородности представленных женских образов, обладающих неоднозначной степенью сакральности, все же следует признать их семантическую гомогенность. Она предопределилась доминирующим функциональным предназначением данных персонажей, обусловленным прямой причастностью к эпическим ситуациям, в сюжетно-фабульную структуру которых органично вплетается инициационный контекст.

Признаки переходных ритуалов прослеживаются практически во всех кадагах, в которых в той или иной степени задействована Къулыбадæг-ус. По сути, она является экзотерической версией патронессы инициации. Вместе с тем ее познания также лимитированы, поскольку в особо сложных ситуациях, она направляет Нартов за советом к «кæлдибадæг узун» (диг.) (сидящему в валежнике ежу) [14, кн. 5, 468]. Известно, что в мифологии индоевропейских народов, ёж – культурный герой, ассоциирующийся с огнем, солнечными лучами, знаниями и пр. [20].

Ведущую роль в изучении данного образа играют концепции ученых Т. А. Гуриева, А. Б. Бритаевой. Историографический обзор имеющейся научной литературы, проведенный ими, в совокупности с нашими изысканиями, позволили вычлениить общие тенденции, обосновывающие семантику мифопоэтического образа Къулыбадæг-ус, исключаящую ее из низшего раздела мифологии. Согласно анализу, репрезентация героини в качестве представителя inferнального мира, представляется алогичной. Бесспорным свидетельством данного утверждения служит отсутствие схожести портретных характеристик с антропоморфными демоническими существами (ноги животных, нос в потолок, наличие костяной ноги, одноногость и пр.); она не обладает способностью перевоплощения; не перемещается в пространстве и времени; не использует магическую атрибутику (ступа, пест, помело и пр.); не является хтоническим существом и не приносит вреда эпическим персонажам. Единственным признаком, отличающим ее от обычной женщины является грудь, достигающая земли. Однако, эта особенность является элементом инициальной атрибуции, в равной мере присущей мифологическому персонажу – клыкастой старухе, что в данном случае подтверждает мнение о напластовании образов и их слиянии в отдельных эпизодах кадагов. Допустимость предположения об идентичности Къулыбадæг-ус

и клыкастой старухи представляется обоснованной лишь на примере персонификации героинь в качестве универсального архетипического образа Праматери, получившего широкое распространение в различных мифологических системах. Наряду с этим, наши сомнения в их полной однородности подкреплены смысловым содержанием эпических текстов, в сюжетостроении которых параллельно участвуют оба женских персонажа. Согласно наиболее распространенному эпизоду кадагов, герой, вступивший по наказу Къулыбадæг-ус на путь инициации, попадает во владения клыкастой старухи. При виде чужестранца, старуха грозит проглотить его за дерзость. Однако юноша добивается расположения хозяйки, прикоснувшись к ее груди и обратившись к женщине: «нана». Данный сюжет наглядно транслирует элементы инициационных ритуалов и встречается в эпических текстах в различных вариантах. Поскольку типичными нарративными символами инициации являются проглатывание чудовищем и освобождение из его чрева, очевидно, что мотив угрозы съедения героя клыкастой старухой обосновывает концепцию временной смерти, которой уподобляется неопит в инициационных мифах. Вызволению из чрева мифической личности, интерпретируемому как рождение героя в новом статусе, соответствует прикосновение к груди женщины, как подобие первого прикладывания новорожденного младенца к груди матери (вскармливания). Мифологический образ Праматери дополняется обращением к ней «нана» [15, кн. 1, 57-58]. Возможно, клыки старухи, один из которых упирается в землю, а другой устремляется ввысь, маркируют инициационный путь из нижнего в средний мир.

Необоснованной, на наш взгляд, представляется точка зрения ряда исследователей, полагающих, что термин «вдова» является правомерным определением социальной роли Къулыбадæг-ус. Несомненно, в кадагах она предстает в образе одинокой женщины-отшельницы, у которой, согласно различным версиям, одна либо две дочери и сын (в некоторых сказаниях – несколько сыновей). Вместе с тем, в эпических текстах отсутствует даже косвенная ремарка, свидетельствующая о наличии у героини мужа. Показательно, что отдельные кадаги транслируют сведения о ее различных возрастных периодах. В ряде сюжетов она предстает в образе Къулыбадæг-чызг. При этом, специфика ее социальных отношений и функциональных особенностей, как в юности, так и в зрелом периоде, являются характерными для сути героини [19, кн. 2, 605]. Однако в эпосе не упо-

минается, даже гипотетически, о ее предстоящем, либо состоявшемся замужестве. Соответственно, статус героини был predetermined заведомо. Поскольку появление детей вызывает вполне логичные вопросы, термин «вдова», вероятно, применялся исследователями как наиболее адекватное объяснение данного обстоятельства. Ввиду того, что в эпических текстах отсутствует прямое определение «идæдз ус» («вдова»), указанное понятие, вероятно, использовалось учеными в качестве аллегорического толкования. Вместе с тем, допустимо предположение, что судьба Къулыбадæг-ус складывалась под влиянием определенных пережитков добрачной свободы.

Известно, что для мифологических сюжетов морализирующие тенденции не представляют особой значимости. Объяснение причинно-следственных отношений в эпосе, развивающихся по собственным имманентным законам, далеко не всегда истолковывается по аналогии с контактами, существующими в реальной действительности. Соответственно, литературное прочтение эпического текста способствует перекодировке мифологически-обусловленных ситуаций, которые действует в русле заданной установки. Весьма показательно, что, сюжет, кажущийся, на первый взгляд, бытовым эротическим, интерпретируется как Священный брак Неба и Земли, а инцест, справедливо осуждаемый в традиционном социуме, выступает в качестве архетипической символики союза Неба и Воды.

В соответствии с этим, видится важным разъяснение определенных граней уклада бытия Къулыбадæг-ус, в контексте некоторых ассоциативных параллелей с этикетными нормами осетин. В рамках социокультурной парадигмы гендерные роли в том или ином сообществе детерминировались структурой самого племени и теми табу, которые выдвигались им перед его членами. Так, в древне-осетинском обществе для гостя, в том числе нуждающегося в приюте путника, считалось неприличным посещать дом, в котором жили женщины, не имеющие мужей. Мировоззренческие установки предписывали строгое соблюдение данной этикетной табуированности. Однако, жилище Къулыбадæг-ус, в котором не было взрослого мужчины, зачастую посещали как странники, так и, собственно, Нарты. Кадаги в различных вариативных формах повествуют о радушном приеме, оказываемом путникам Къулыбадæг-ус и ее дочерьми. Как правило, гостям предоставлялся ночлег, что является наиболее существенным нарушением правил приличия, о котором также недвусмысленно повествуется в эпосе, к примеру, в

кадаге «Как родился Арахцау, сын Бедзенаг-алдара». Когда Арахцау приехал к Нартам, Шатана, завидев всадника из окна своей башни, ласково приветствуя, пригласила его в дом. На ее радушие юноша ответил отказом: «*Если отец мой никогда не был гостем женщины, то я также никогда не буду твоим гостем*» [19, кн. 2, 743].

Учитывая неоднозначность образа Къулыбадаг-ус, можно высказать мнение, что указанные выше обстоятельства могли быть обоснованы исторической стадильностью развития эпоса и многовековыми культурными напластованиями. В подобных сюжетах просматриваются признаки, свойственные древним культурам на ранних стадиях их становления, при которых гендерная обусловленность (отношения мужчины и женщины) представлялась в качестве преимущественного принципа. С целью прояснения истоков формирования образа этой ключевой для нашей работы фигуры, обратимся к историческим свидетельствам.

Традиционно женщина в древне-осетинском обществе обладала высоким социальным статусом. Письменные источники и археологические материалы в совокупности подтверждают видное положение женщин в сарматском социуме и активное участие их в общественной жизни. Все историки отмечали как отличительную черту алан и их предков савроматов (сыновей скифов и амазонок, согласно легенде, записанной Геродотом) то, что женщинам они отводили почетное место в обществе; в своей мифологии отдавали немалую дань женским образам [21, 112-116].

Запечатлелась традиция высокого почитания женщин и в эпических текстах. В качестве иллюстрации можно привести эпизод из кадага «Сослан Уырызмаджы куыд фервæзын кодта» | «Как Сослан спас Уырызмага». Когда Нарты Созырыко, Сослан и Батрадз отправились в длительный поход, представители рода Бората замыслили погубить Уырызмага, пригласив его на куывд. По обыкновению, Нарты отправили за ним юношу. Однако, разгадав их намерения, Уырызмаг отказал ему, сославшись на недомогание. Тогда Бората решили заманить его, направив к нему женщину. Герой, заведомо зная о неизбежности гибели, все же дал свое согласие, поскольку кодекс чести Нартов предписывал почтительное отношение к женщине. В кадаге его достойный поступок обоснован соответствующей ремаркой: «*Уæды рæстæджы сылгоймагæй тынг æфсæрмы кодтой*» | «*В те времена женщин высоко чтили (букв. «сильно стеснялись»)*» [19, кн. 2, 21]. В другом эпизоде, к Уырызмагу прислали Дурæгонты

Бæты чындз (невестку Бата Дурагонты). При виде ее Шатана смирилась с ожидавшей их участью и сама отправила супруга в дом к злоумышленникам, поскольку отказ женщине в просьбе расценивался как проявление бесчестия и нарушение благонравия у Нартов: «Чындз-хонæг дæм æрæрвыстой, æмæ дын æдзæугæ нæй» | «Они прислали за тобой невестку, теперь тебе никак нельзя не принять приглашение» [17, кн. 3, 95]. Осетинская ментальность во все времена характеризовалась отсутствием ярко выраженной гендерной асимметрии. Исторически устойчивым являлось правило женской неприкосновенности. Какую бы провинность она не допустила, женщину не подвергали суровому наказанию: избиению, казни, забиванию камнями, что было свойственно большинству архаичных культур. Согласно нормам обычного права, у осетин была введена форма общественного наказания «хъоды» («бойкот») или «хъæудзырд» («сельский сговор»), предписывающая выселение людей, грубо нарушивших культурные принципы, за пределы поселения [22, 191].

Любопытные сведения содержатся в трудах Геродота. По его наблюдениям, скифские правители, уличив предсказателей в ложном толковании событий, сжигали их вместе с членами семьи: «Упомянутым способом прорицателей сжигают, впрочем, и за другие поступки, называя их лжепророками. Царь не щадит даже и детей казненных: всех сыновей казнит, дочерям же не причиняет зла» [23, 29-30]. Уникальными в гендерном контексте представляются другие свидетельства, приведенные Геродотом: «Когда по прошествии 28-летнего отсутствия, скифы возвратились в свою страну, их ждало бедствие, не меньшее, чем война с мидянами: они встретили там сильное вражеское войско. Ведь жены скифов вследствие долгого отсутствия мужей, вступили в связь с рабами» [23, 9-10]. От этих рабов и жен скифов выросло молодое поколение, которое вступило в борьбу с возвратившимися из длительного похода скифами. Однако, скифы, изначально приняв бой, впоследствии решили, что к рабам, как и подобает, нужно прийти с плетью. Так были изгнаны скифские женщины с рабами и потомством.

Возможно, кадаги, сюжетной основой которых являются мотивы отчуждения Къулыбадæг-ус от общества Нартов, в трансформированном виде, содержат отголоски исторических фактов, зафиксированных в трудах Геродота.

Создание столь противоречивого женского характера средствами эпической стилистики, предполагает осмысление нетипичных



для древне-осетинского общества гендерных стереотипов поведения женщин. Принимая во внимание, что в целом отношение к женским персонажам кадагов отличается ярко выраженной возвышенностью и благородством, вызывает недоумение пренебрежительное, а подчас оскорбительное отношение эпических героев к Къулыбадæг-ус и ее детям [17, кн. 3, 163]. Несмотря на то, что Нарты охотно прибегают к их посредничеству, отношение к ним подчеркнуто неуважительное. Надо заметить, в отличие от эпоса, в ряде сказочных сюжетов («Хæтæг Барæг» – «Странствующий Всадник», «Хæтæг Барæг æма къолибадæг уоси фурт» – «Странствующий Всадник и сын ведуньи») сын Къæсибадæг-уосæ наделен некими са-кральными чертами. В частности, исследователи обращают внимание на такие действия героя, как установка им на перекрестке семи дорог семигранного столба, на спектр пространственных перемещений: «звуки его фандыра достигают небес, но ему ведомы также пути во владения донбеттыров» [24, 120].

Классическим примером двувекторности восприятия образа Къулыбадæг ус в эпосе может послужить сюжет, отражающий мотив соперничества Нартов и их самоутверждения в героическом социуме. Споры о первенстве обладания наиболее выдающимися маскулинными признаками, по просьбе самих Нартов, разрешает, по обыкновению, Къулыбадæг-ус, чье мнение в вопросах преимущественных черт воинов пользовалось беспрекословным авторитетом. Ведунья традиционно называет достойнейшим старшего среди них – Уырызмага. Тогда Нарты, в порыве ярости подвергают ее истязаниям, глумятся над ней и бросают в яму [15, кн. 1, 181, 187, 198].

Очевидно, что семантическое наполнение подобных мифов, обусловлено архетипическим мотивом извечной борьбы противоположностей, выраженной, в данном контексте противостоянием женского и мужского начал. Вместе с тем, предпочтение, отданное Къулыбадæг-ус Уырызмагу, обосновано не столько высшим антологическим и этическим приоритетом старшинства, а их обоюдной симпатией, которая довольно явно прослеживается в эпических сюжетах. Их взаимоотношения – это особая субстанция, объяснение причинности которой представляется возможной лишь при посредстве мифологической реконструкции особенностей гендерных ролей героев.

Уырызмаг является единственным персонажем кадагов, который покровительствует Къулыбадæг-ус [14, кн. 5, 378]. Он навеща-

ет ее, когда нартовские мужчины подвергли ее избиению [25, кн. 6, 378]. Согласно другой версии кадага, по возвращении с балца, героиней высвобождает женщину из ямы, в которую ее поместили разъяренные Нарты. Он неизменно выделяет ей равную со всеми часть добычи и приобщает к этой традиции других героев: «Уырымæг фос раскъæрдта æмæ цæ Нарты байуæрста, æмæ цæ фæйнæ фондзы фæцис, къулбадæг усы дæр дзы фондз фæцис» | «Уырызмаг пригнал скот и раздал Нартам, каждому досталось по пять, къулбадæг ус также получила пять (голов скота)» [15, кн. 1, 193, 198-200; 17, кн. 3, 443-444]. Уырызмаг забирает в военный поход сына Къулыбадæг-ус, по его настоятельной просьбе, и проявляет о нем заботу. Когда же в сражении юношу смертельно ранит Челахсартаг, Уырызмаг, пытаясь его спасти, выносит мальчика на руках с поля битвы. Однако, выполнению этой миссии воспрепятствовали козни Сырдона [17, кн. 3, 195-196]. И сама Къулыбадæг-ус всякий раз отличает Уырызмага из числа нартовских героев. Она одаривает его различными эпитетами: «Нарти хуарз Орæзмæг» (диг.) | «Нартовский хороший Уырызмаг» [15, кн. 1, 323], «каджын» («благородный», «почитаемый»), «тыхджын» («сильный», «мужественный») и др.; придерживается стороны Уырызмага в их споре с Хамыцем о старшинстве и сочувствует ему, произнося фразу: «Уырымæг тæригъæд у» | «Жаль Уырызмага».

Важно отметить, что все известные мировые фольклорные и литературные произведения, в системе образов которых наличествуют женские мифологические персонажи, равнозначные Къулыбадæг-ус, содержат в себе архетип отшельницы, женщины-аскета: Яга, Золотая баба, Наина, Синильга и др. Отшельница всегда живет вдали от людей, она хранит особенные знания, к ней приходят за советом. Символическая стена, замкнутое пространство, которая отчуждает Къулыбадæг-ус от нартовского общества, является сакральной отмеченностью объекта, священной изгородью границ, – границ внутреннего мира и является важным условием для сохранения заповедных знаний и технологий правления судьбы. Подобные поселенческие локусы детально изучены ученым М. В. Дарчиевой, на примерах мифологем «Фæснарт» и «Нартыхъæу» [26, 61]. «Отшельница» – обладательница не только древнего миропонимания. Мифомышление осетин придало ее образу функции *Жрицы Любви* в самых тонких, духовных, нематериальных и даже неэмоциональных ее проявлениях, Любви, имеющей мифологическое наполнение. Так в текстах фигурирует сюжет, согласно



которому Къулыбадæг-ус является возлюбленной Сырдона: *«Дæлгъæу къæсибадæг уосæ ба ин [Сирдонæн] адтæй хæзгол» (диг.) | «У него [Сирдона] была любовница Къулыбадæг-ус, живущая в нижней части селения» [27, кн. 4, 74].* Очевидно, здесь подразумевается близость данных образов, обусловленная семантической тождественностью свойственных им признаков.

Данную идентичность свойств и функций замечает и И. В. Мамиева в сюжетных вариантах сказания «Безымянный сын Урузмага», объясняя ее тем, что оба персонажа относятся к «пороговым фигурам» в эпосе [28, 121].

В этой связи, в качестве гипотезы можно привести интересную этимологическую параллель имени Къулыбадæг-ус со значением слова «кула» на санскрите. В священных текстах Тантры оно имеет множество смыслов: 1) Шакти как женский имманентный аспект абсолюта в образе полноты Вселенной; 2) «мистическое тело» Кали, включающее в себя ее манифестации в виде «младших» богинь и последователей Тантры «левой руки», почитающих Богиню; 3) одна из групп йогини; 4) эротическая энергия; 5) единение трансцендентного и имманентного; 6) община аскетов и пр. [29]. К вопросу о семантической насыщенности исследуемого термина, на наш взгляд, имеет смысл привлечь некоторые из представленных положений.

В «Кадагах о нартах» наиболее известный сюжет с доминантной ролью Къулыбадæг-ус представлен в сказаниях, интрига которых основана на конфликте ее дочерей с Уырызмагом и Хамыцем. Согласно сюжетной основе кадагов, Дзерасса после гибели Ахсара и Ахсартага вернулась в отчий дом, к Донбеттырам. Там и родились ее дети-близнецы, Уырызмаг и Хамыц. Мальчики стремительно выросли и росли они за день – на четверть, а за ночь – на пядь. Когда юноши овладели искусством лучников, в праздник Къутугæнæн они направились в город Донбеттыров для состязаний. Донбеттырта всем миром попрятались от шума стрел юношей. Тогда они стали подстерегать девушек, направляющихся к реке: *«Къулбадæг-ус йæ чызджы рарвыста донмæ. Хæмыц æй куы суыдта, уæд æй фатæй фехста, æмæ йæ донгарз ныцъцъæл. Йæ уæлæ цы дзаумæттæ уыд, уыдон дæр фат ныскъуыдтæ кодта. Чызг фæстæмæ кæугæ-кæугæ баздæхтис» | «Къулбадæг-ус отправила свою дочь за водой. Завидя девушку, Хамыц пустил стрелу и, попав в кувшин, разбил его. Затем изорвал в клочья одежду девушки стрелой. Горько рыдая, она вернулась домой» [15, кн. 1, 65-66].*

В некоторых сюжетных вариантах у Къулыбадаг-ус две дочери. Данный мотив получил распространение в осетинской мифологии в алгоритме закономерности, поскольку в качестве архетипического ядра в нем репрезентируются важнейшие мифологические значения, среди которых одним из наиболее значимых, видится инициационный мотив стрельбы из лука.

На первый взгляд, преобладающими здесь представляются откровенно уничижительные и провоцирующие действия юношей по отношению к дочерям Къулыбадаг-ус, обусловленные неприязнью к самой героине. В этой связи, суфийский поэт XIII века Джалаладдин Руми указывал на гендерные проявления черт характера женщин, склонность которых соблазнять и увлекать мужчин своими чарами. И поскольку дочери подобных женщин, как правило, оказывались их преемницами, Д. Руми обоснованно отмечал, что лишь тогда «безгрешна дочь, когда безгрешна мать», ибо «честность матери тому порука», а если же она обладает необузданной страстью, то «никакие слова сокрыть не могут действия срамного» [30, 144].

Внешний облик Къулыбадаг-ус в эпосе ассоциируется с образом древней старухи. Следует отметить, что ее старение весьма гиперболоизировано. В мифологических персонажах Къулыбадаг-ус и ее дочерях прослеживаются архетипические символы: Праматери, женского начала, триединства женской сущности: юности, молодости и старости, поскольку дочери являются ее продолжением, ее преемницами, персонификацией ее собственной сути.

Аналогичные реминисценции содержатся в трудах А. ван Геннепа, изучившего инициационные обряды включения. Ученый отнес к категории прямых контагиозных ритуалов некоторые сексуальные обряды. Согласно выводам исследователя, подобные связи являются актом единения и идентификации: «Таким же образом, т. е. как обряды включения в единую группу путем религиозной связи, могут быть объяснены многие случаи сакрального гетеризма, когда ритуальные гетеры прибегают для чужеземцев. Слово «чужеземцы» понимается в данном случае в широком смысле и, вероятно, равнозначно понятию «непосвященные» [31, 37]. Небезынтересно, по мнению ученого, выделить правила их приема. «Непосвященные», часто получают право пользоваться для проживания «общим домом». У разных народов такой дом в той или иной степени выполняет функции «дома холостой молодежи», или «дома взрослых мужчин», или «дома воинов» [31, 37-38].

Предпринимая попытку реконструкции указанного мифологического сюжета, следует рассмотреть его символическую парадигму. В мировой мифологической и религиозной традиции архетипическая символика стрелы неоднозначна. Но так или иначе стрела всегда была связана с космическими явлениями, которые определяют миропорядок, небожителями и культурными героями и является олицетворением верхнего мира. Вместе с тем, стрела ассоциируется с символикой мужского начала, любовью и космическим законом продолжения жизни. Это одновременно источник животворящей и карающей силы. Стрела издавна являлась аллегорическим знаком любви, мужской половой функции и продолжения рода и равным образом – духовного возрождения.

В мифологии кувшин, как и другие сосуды, согласно семиотическому толкованию, является символом материнского лона, источника жизни и живительной влаги, а также, – невинности и чаще ассоциируется с нижним миром [21]. Следовательно, концептуальная схема стрельбы из лука может интерпретироваться как высвобождение мужской энергии. Кроме того, в знаковой системе существует гендерный символ с изображением круга со стрелой, олицетворяющий эротический союз. В подобных представлениях стрелы выступают как всепроникающие вестники любви [32, 52-54]. Соответственно, в данную мифологическую конструкцию внесены ключевой подтекст, повторяющий основные концепты космогонических мифов первотворения и структурирования пространства.

Дальнейшее развитие сюжетной линии представленных кадагов имеет характер классической инициации. Согласно содержанию одного из вариантов сказания, когда дочери Къулыбадæг-ус в слезах поведали матери о случившемся, та дала им новые кувшины и вновь отравила их за водой. При этом ведунья наказала дочерям: *«Кæд ма уæ хъыгдарой, уæд цын иу зæгъут: «Кæд уыйас ралæгтæ стут, уæд Борæты Уæрхæджы Нарт уæлæмæ скæсын куы нæуал уадзынц, уæд уымæн цæуылнæ схос кæнут» | «Если они вновь посмеют вас обидеть, тогда скажите им: «Раз вы до такой степени возмужали, то почему бы вам не вызволить Бораты Уархага, которому Нарты не позволяют поднять голову» [15, кн. 1, 105].*

В кадагах Къулыбадæг-ус отведена эпизодическая роль, но ее поступки служат своеобразным импульсом, провоцирующим активность героев, благодаря им приводится в действие механизм инициационных процессов.

Для того, чтобы освоить эту удивительную сакральную женскую технологию правления судьбы, необходимо осмыслить мифологическую составляющую эпического мира. Он весьма сложен и в нем достаточно много провокаций потому, что они враждебны догмам, стереотипам, которые живут в сознании человека, в сознании женщины и мужчины. Казалось бы, в данном сюжете она принимает позицию недоброжелателя, по отношению к братьям-близнецам, но вступая в условно-конфликтные ситуации, ведунья оказывается способной менять не только судьбу героев, но и сюжетно-композиционные особенности сказаний, приводя их к поворотному развитию. Поскольку подводный мир, где родились и воспитывались юноши, является одним из самых распространенных маркеров Иного мира [33, 58-68], им необходимо совершить соответствующее восхождение для обретения статуса полноправных членов нартовского общества. Провоцируя их выход из зоны комфорта, Къулыбадæг-ус способствует реализации данной задачи. По мнению Е. М. Мелетинского: «Только в позднем мифе, – и особенно в сказке речь идет уже о своеобразном «творении» или «космизации» личности, чья биография корреспондирует с серией переходных обрядов, прежде всего, с инициацией, превращающей ребенка через ритуальную смерть и мучительные испытания в полноценного члена племени [34, 14-15].

Из этого следует, что семантическое наполнение указанных эпических сюжетов в «Кадагах о Нартах» соотносится с архаическими обрядами возрастных переходов. Мотив преодоления трудностей в поиске юношами своего первопредка воплощает архетип прохождения героем посвятительных испытаний и выступает как реминисценция, соотносящаяся с мифологемой дороги и преодоления препятствий – одним из важнейших компонентов, необходимых для совершения инициации.

Известно, что всякая инициация структурно делится на три фазы:

- 1) выделение индивида из коллектива;
- 2) пограничный период;
- 3) реинкорпорация в коллектив.

Роль Къулыбадæг-ус, как и любой женщины, проводящей инициацию, ограничивается участием в начальном этапе. На лиминальной фазе (от лат. *limen* – порог) эти обязанности переходят к мужчинам. Так, Къулыбадæг-ус выполняет функции жрицы и способствует переходу юношей к новому уровню зрелости. Обряды подростковых инициаций, переданные через эпический дискурс, отчетливо прослеживаются в кадаге «Как родился Арахцау, сын Бедзенаг-алдара»,

где Къулыбадæг-ус, участвуя в начальном этапе инициации юноши, указывает будущему герою способ обретения необходимых воинских атрибутов: коня, меча, щита, лука и стрел [20, кн. 2, 741]. Инициационный контекст данного сюжета вполне коррелирует с сохранным осетинами реликтом древних ритуалов – обрядом «Цæуæггаг» («Переход»). Суть ритуала сводится к посвящению мальчиков, достигших трехлетнего возраста в полноправные члены мужского союза. Как и во всех архаических культурах, в древне-осетинском обществе мальчики до указанного периода воспитывались в женской сфере жизнедеятельности [35, 253-259].

Действия Къулыбадæг-ус способствуют преодолению неопитом инициационного пути из нижнего мира в средний. Характерно, что героиня содействует как мужским, так и женским инициациям. Ее обитель расположена на границе миров, в соответствии с этим, все герои, вступившие на путь инициации, непременно проходят через ее пределы. Участвуя в судьбе Нартов через посредство оказанного гостеприимства, мудрых наставлений, а порой и злобных укоров, вызванных конфликтными ситуациями с персонажами, она, по сути, становится знаковой фигурой в инициационных процессах: обрядах отделения (перехода из одного мифоэпического сообщества в другой), промежуточных (перехода от второго возрастного класса к третьему) и обрядах включения (свадебных) [20, кн. 2, 209, 579].

Многовековые культурные напластования способствовали представлениям о Къулыбадæг-ус как об архетипическом символе, имеющем спектр различных семантических свойств. Являясь носителем множества смыслов, мифопоэтический образ Къулыбадæг-ус выступает как некий этнокультурный концепт, в котором следует видеть не просто результат логики мифомышления осетин, а скорее явление универсальной культурной трансцендентности, интегрировавшей черты многих древних персонажей.

Принципы исследования на основе мифологической и лингвистической реконструкции, а также использования структурно-семантического и сравнительно-исторического методов изучения фольклорного текста благоприятствовали выявлению ряда архетипов, аккумулированных в образе Къулыбадæг-ус: 1) образ жрицы, связанный с ритуальными действиями (обряды инициации); 2) образ ведуньи, знахарки «дæсны»; 3) образ отшельницы-привратницы, охраняющей границы миров; 4) образ женщины (Праматерь, женское начало).



Символично, что ее линия жизни проходит через весь событийный ряд эпоса, что свидетельствует об инициационном характере осетинской «Нартиады» как одном из ее основных онтологических признаков.

Подводя итог, отметим, что в сложившейся сюжетно-образной системе «Кадагов о Нартах» Къулыбадаг-ус является одним из ведущих персонажей, включенных в концептуальное поле инициационных мифов. Научное осмысление культурных кодов кадагов, обусловленных сюжетообразующей ролью Къулыбадаг-ус, предполагает более детальное изучение и является весьма перспективным для дальнейших исследований.



Рисунок: «Къулыбадаг-ус». Художник Ефим Бутаев. 1995 г.

Публикуется впервые. Автор статьи выражает благодарность за предоставление иллюстрации М. В. Бутаеву и Х-М. З. Торчинову.

1. Сказания о нартах. М., 1978. 506 с.
2. Миллер В.Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь, т. II. М.-Л., 1929, 742 с.
3. Гуриев Т.А. О термине къулыбадæг ус // Наследие скифов и алан. Владикавказ, 1991.
4. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.-Л.: Издательство Академии наук, 1973. 656 с.
5. Гуриев Т.А.. Два фольклорных термина // Осетинская филология: межвузовский сборник статей. Орджоникидзе: Изд-во СОГУ, 1981. Вып. 2.
6. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс, 1986. 672 с.
7. Осетинско-русский словарь. Орджоникидзе, 1970. 272 с.
8. Осетинские народные сказки. Составитель А. Бязров. Цхинвали, 1978.
9. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. 368 с.
10. Бритаева А.Б. Образ «къулыбадæг ус» в осетинском нартовском эпосе и сказке // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. Вып. 6, 2011. С. 119-126.
11. Мамиева И. В. Мифологическая семантика концептов «плешь» и «безбородость» в сказочной наррации: к проблеме национальных трансформаций // Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова. 2011. № 3. С. 255-261.
12. Русский орфографический словарь. Отв.Ред. О. Е. Иванова, Л.К. Чельцова. М., 2004. 960 с.
13. Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. Т. I. М., Л.: Издательство Академии наук СССР, 1949. 601 с.
14. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Фæндзæм чиныг. Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2010. 766 ф.; (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 5. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. 766 с.).
15. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Фыццаг чиныг. Дзæуджыхъæу: Ирыстон, 2003. 592 ф. (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 1. Владикавказ: Ирыстон, 2003. 592 с.).
16. Абаев В.И. Избранные Труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ: ИР, 1990. 638 с.

17. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Ёртыккаг чиныг. Дзæуджыхъæу: Гаситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2005. 712 ф. (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 3. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2005. 712 с.).
18. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1977. 240 с.
19. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Дыккаг чиныг. Дзæуджыхъæу: Гаситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2004. 896 ф. (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 2. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2004. 896 с.).
20. Тресиддер Д. Словарь символов. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. 448 с.
21. Абаев В. И. Среднеазиатский политический термин «афсин» // Вестник древней истории. 1959. № 2.
22. Дзадзиев А. Б., Дзуцев Х. В., Караев С. М. Этнография и мифология осетин. Краткий словарь. Владикавказ, 1994. 284 с.
23. Геродот. История в девяти книгах. Книга четвертая. Мельпомена. Перевод и примечания Г. А. Стратановского. Составитель Х. Ф. Цгоев. Владикавказ, 1991. 80 с.
24. Мамиева И. В. Архетипический пласт в сюжете поэмы «Сахи рæсугъд» Б. Гуржибекова // Известия СОИГСИ. 2019. № 31 (70).
25. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Ёхсæзæм чиныг. Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2011. 544 ф. (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 6. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2011. 544 с.).
26. Дарчиева М. В. Мифопоэтический хронотоп в осетинских эпических текстах. Владикавказ. СОИГСИ ВНЦ РАН, 2017. 349 с.
27. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Цыппæрæм чиныг. Дзæуджыхъæу: Гаситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2007. 548 ф. (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 4. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2007. 518 с.).
28. Мамиева И. В. Мотив памяти-забвения в нартовском эпосе осетин // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. 2017. № 4.
29. Пахомов С. В. Теоретические аспекты учения школы кула (согласно «Куларнава-тантре») Интернет ресурс: [www.indkultur.narod.ru/pakhomov\\_kaula.html](http://www.indkultur.narod.ru/pakhomov_kaula.html).



30. Руми Д. Поэма о скрытом смысле / Д. Руми /перевод с персид. Н. Гребнева. М.: Наука, 1986.
31. Геннеп А. в. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М: Восточная литература, 1999. 198 с.
32. Худяков Ю.С. «Стрелы любви» или «стрелы с грозами» // Международная конференция по первобытному искусству. Тезисы докладов. Кемерово, 1998.
33. Кусаева З.К. Семиотика зеркала в фольклорно-этнографической традиции осетин // Вестник КИГИ РАН. №3, 2016. С. 58-68.
34. Мелетинский Е. М. О литературных архетипах. М., 1994. 133 с.
35. Кусаева З.К. Гендерный контекст обрядов инициации в мифо-ритуальных практиках осетин // Вестник Северо-Осетинского государственного университета имени К.Л. Хетагурова, 2011. № 4.

**К. Ю. Рахно**  
**дин, внс Национальный музей-заповедник**  
**украинского гончарства в Опошном**  
**(Украина)**

### ОСЕТИНСКИЕ СКАЗАНИЯ ОБ ИЗГОТОВЛЕНИИ МЕЧА ИЗ НЕБЕСНОГО ЖЕЛЕЗА И ИХ АРЕАЛЬНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ

*Статья посвящена осетинским сказаниям об изготовлении меча из небесного железа и их параллелям в нартовском эпосе других народов и за его пределами. В нартовском эпосе мотив клинка из «метеоритной» руды связывается с Ахсаром и Ахсартагом, Урызмагом, сыном Бзара, Сосланом. Помимо нартовского эпоса, этот мотив присутствует также в царциатском эпосе и фамильных преданиях осетин. Он включает в себя нахождение небесного камня, заказ меча, его подмену и испытание с помощью шила, изготовленного из того же материала. Параллели мотива обнаруживаются в абхазском нартовском эпосе, кроме того, в азербайджанском народном эпосе «Кёр-оглу», в его кахетинской версии, а также в арабском народном романе «Деяния Антары», в которых ощущается влияние южноиранской культурной стихии.*

***Ключевые слова:** нартовский эпос, фамильные предания, меч, метеорит, кузнец, мифология, культ меча.*

*The article desls with the Ossetian legends about making a sword from heavenly iron and their parallels in the Nart epos of other peoples. In the Nart epos, the motif of the blade from the «meteorite» ore is associated with Ahsar and Ahsartag, Uruzmag, the son of Bzar, Soslan. In addition to the Nart epos, this motif is also present in the Tsartsiaty epos and family legends of the Ossetians. It includes finding a heavenly stone, ordering a sword, replacing it, and testing it with an awl made from the same material. Parallels of the motive are found in the Abkhazian Nart epic, in addition, in the Azerbaijan folk epic Koroghlu, in its Kakhetian version, as well as in the Arabic folk novel Sirat Antara Ibn Shaddad, in which the influence of the South Iranian cultural element is felt.*

***Key words:** Nart epos, family legends, sword, meteorite, blacksmith, mythology, sword cult*

У многих народов и племен вера в сверхъестественное могущество и магическое свойство железного оружия и острых железных предметов связывалась с их «небесным», метеоритным происхождением [1, 153]. Мечи из небесного железа занимают крайне важное место в нартовских и царциатских сказаниях осетин. Ещё ро-

дона начальница царциатов Бонварнон (Утренняя звезда) объяснила первочеловеку Цардззою, нашедшему метеорит, что это небесный камень, и посоветовала изготовить из него первый меч. Она же выступила хранительницей меча, передав его сыну Аху [2, 17-18, 21, 22, 28-29, 33-34]. Такие же находки делают и персонажи нартовского эпоса. Во время охоты племени карликов Быцента с неба упал камень, который насквозь пробил старшего среди них. Камень унесли Быцента в свое подземелье, но Ахсар и Ахсартаг отняли этот кусок небесной руды, отнесли его Курдалагону, и тот выковал им два меча. Этими клинками они смогли убить предводителя Быцента Карамага, которого не брал ни один меч [39, 457-458].

В нартовском эпосе рассказывалось, помимо того, что старший нарт Урызмаг у Кафтысар Хуандон-алдара целый год пас стада. До конца срока оставалось три дня. Как-то раз он рассерженным гнал стадо. Один бык отстал. Урызмаг схватил круглый камень и бросил в быка. Камень пробил быка насквозь. Урызмаг внимательно осмотрел камень, и оказалось, что это булатное железо. Нарт решил, что велит Курдалагону сделать из него меч. Вечером он взял кусок булатного железа. Урызмаг сказал Курдалагону до утра сделать ему меч из этого куска. Поглядев на материал, Курдалагон сказал, что до утра – нет, только к завтрашнему вечеру будет. Тогда Урызмаг попросил сделать ему пока шило, потому что его арчита прохудились. Курдалагон отделил от булата маленький кусочек и сделал шило. Урызмаг ушёл. Вечером следующего дня он пришёл спросить, готовы ли его заказ. Курдалагон сказал, что готов. Он принёс совсем другой, обычный меч и подал его Урызмагу. Тот взял меч, вытащил шило, ткнул им в меч, и шило вошло в него. Урызмаг стал кричать, тогда Курдалагон растерялся, побежал и принёс Урызмагу настоящий меч [3, 354-355].

Третий сюжет из нартовского эпоса связан с именем нарта Бзара; его сын по совету матери выкопал на Поляне игр кусок небесного железа, который отнёс Курдалагону для изготовления меча и попросил сначала выковать ему шило. Потом Бзар вернулся к товарищам, и нартовская молодежь стала готовиться к битве с племянником Бога Елынаты Елоем. Вечером сын Бзара опять пришёл к Курдалагону, и тот вручил ему меч. Юноша попробовал этот меч просверлить своим шилом, выкованным из небесной стали, и шило пронзило меч насквозь. Значит, он был скован из простого железа. Сын Бзара велел Курдалагону принести ему такой меч, который был

бы его достоин, иначе забросит его за горы. Курдалагон вынес ему другой меч. Сын Бзара стал сверлить его шилом, и опять шило прошло насквозь. Юноша стал угрожать свернуть кузнецу шею. Курдалагону пришлось вынести сыну Бзара заказанный его им меч в ножах. Сын Бзара выхватил меч из ножен, и этот меч засвистал, а на его лезвии заиграли звёзды. Сын Бзара попробовал на нём своё шило, но оно даже царапины не оставило на мече. Напоследок сын Бзара, огрызнувшись на Курдалагона, ударил мечом по наковальне, и она раскололась на две равные части [4, 377].

Схожий рассказ в записях Казбека Гутиева приурочен к имени нарта Сослана:

«Сослан возмужал (вошел в возраст мужчины) и, как и другие нарты, носил свой меч на боку. Но мечи не бывают одинаковыми. Какой-то бывает мягким, а какой-то острым и крепким. Нарты часто говорили на нихасе о том, чей клинок или стрела лучше. Или затевали большой спор, у кого лучше щит. Иногда пробовали свои мечи. И в конце концов не оказалось меча мягче, чем у Сослана.

Один из чинтов звался Коба, гордый, из тех, которых зовут хотя и бедный, да гордый. Что касается скота, добра, то был он прочих чинтов беднее, однако насколько он был беден, настолько гордился он двумя мечами. На великую битву брал он особый меч с колокольчиком на рукояти, а на обычную битву – меч, не издававший звуков. Сравнивали нарты свои мечи друг с другом, однако не было такого меча, который бы мог сравниться с мечами Коба. Были у нартов и мечи лучше, чем у Сослана, однако и эти мечи резал меч Коба, словно мягкий сыр. Было это нартам обидно и досадно, однако, не зря говорят, что каждый остается при своих барышах.

У нартов поручалось пасти стадо, и пришло время Сослана его пасти. Что мог сказать Сослан? Одежда он как оборванец, в потрепанную одежду, надел на выворот свою шапку, на глаза свои выпуклые надвинул, и выгнал нартовское стадо на пастбище.

Пошёл Сослан в пастухи. Вдруг небо закрылось чёрными тучами. Стемнело, как в безлунную ночь. И в двух шагах ничего не было видно глазу, так сильно потемнело. Думает Сослан: «Если сейчас мой скот потеряется, то с каким лицом мне показаться нартам? Скажут нарты, испугался и пугает нас тоже».

Тогда издали послышались раскаты грома. Стали эти раскаты приближаться все ближе и ближе. Все вокруг стало освещаться проблесками молний, сошлись в схватке между собой земля и

небо. Только искры сыплются вокруг, да гром грохочет. Поднялся тут ураган. Валит он деревья, вырывает их с корнями, сметает на своем пути вершины гор, разносит на куски горные кряжи со склонов отвесных скал. Затем разверзлись двери небесные. Полил дождь, как из ведра. С неба на землю полились сплошным потоком воды и на земле обратились в потоп. Все увлекают за собой. Несут воды все, что попадает им на пути, и приносят в океан. В глубь земли так много воды просочилось, что чернозем поначалу вздулся, как бывает во время брожения. Затем небо обрушило на холмы свои горящие угли, холмы разлетелись, а затем раскаленные камни стали сыпаться с небес на землю. И Сослан тоже промок, отсырел.

Наконец ветер разогнал тучи, небо прояснилось, и солнце обратило свой взор на землю, пролив на нее свои теплые лучи. Выглянул Сослан, стоит он по пояс в трясине, перед ним – раскаленный булыжник, в объёме с охапку. Этим булыжником Сослан согрелся, а затем выбрался из трясины. Стал высматривать свой скот и увидел: посреди поваленных деревьев стояла его скотина по одному, по двое. Сослан собрал их, но двух быков чинтовского Коба там не оказалось. Он почувствовал себя несчастным, Коба не оставит своих быков. Все, что нашёл из скота, тех пригнал.

*Затем говорит Сослан Сатане:*

*– Где-то потерялись у меня быки Коба, остальных всех пригнал.*

*Что теперь скажет Коба?*

*Сатана отвечает:*

*– Отправляйся пока к Сафа, он тебя утешит.*

*Сослан говорит:*

*– Не пойду, кто-нибудь скажет, что Сослан куда-то дел быков Коба и спрятался.*

*– Не скажут!*

*– Скажут!*

*– Не скажут, Сослан! Я скажу, что ты свой меч точишь, твой меч кроме как резать сыр, ни на что не годен.*

*Сослан подумал и говорит сам себе: «Над моим мечом даже женщина смеётся», – и решил, что ж, расскажу ей сегодня историю про камень. И говорит Сатане:*

*– Сегодня повстречал чудо, и я должен тебе рассказать.*

*– Говори.*

*– Я в иле по пояс застрял и смотрю, передо мной камень разме-*

ром с охапку. Был он тёплым. Как костёр согревал. Я от него согревался. Согрел меня этот камень и высушил.

Сатана поняла, этот камень упал с небес, и она ему говорит:

– Где сейчас этот камень?

– Я его ещё там оставил.

– Тогда беги. Если ты его ещё найдёшь, то отнеси его Сафа. Но мой тебе наказ – прежде отколи от камня кусок и попроси сделать из него шило. После скажи Сафа, чтобы он тебе из того камня сделал меч, у тебя есть на то причина.

Сослан ушёл. Возле трясины поднял он камень, отломил от него кусок и отправился к Сафа. Когда пришел, то положил камень в укромное место, а обломок отнес Сафа в его кузницу и говорит ему:

– Трудись с фарном, Сафа.

– Каждый день в здравии приходи к нам, Сослан. Какое солнце, какой дождь тебя принесли?

– У нартов (я) был ответственным пастухом, скотина моя в ливень разбрелась, долго носился (я) за ними, на моих ногах не осталось чувяков. Только двух быков чинтовского Коба мне еще необходимо найти, и из этого осколка надо мне сковать шило, чтоб я смог заштопать свои чувяки, только в моем присутствии, скорее.

Сафа согласился, но сказал:

– Во время того ливня я свою кузницу перенес в другое место, и принеси мне сюда наковальню.

Сослан пошел за наковальней. Наковальня такая тяжелая была, что Сослан волочил ее за собой. По ее следу дождевая вода бежала будто по желобку мельницы. Приволок наковальню, воткнул ее в землю. Сафа тоже положил кусочек щепки в горнило кузницы, подул на нее и начал ковать. От кусочка щепки такие искры летели, что глаза темнели от света. Шило было уже готово. Сослан взял его. Тогда Сафа сказал:

– Я еще никогда не ковал подобной этой стали на своей наковальне.

– Я потом еще (попрошу) тебя сковать мне из этого меч, – сказал Сослан.

– Воля твоя.

Сослан камень принес и говорит Сафа:

– Мой меч во время тревоги самый последний. Ни куска не режет. Выкуй мне меч из него.

Сафа отвечает:

– Покажи свой меч.

Сослан вытащил меч, меч показался, и были видны его зубья, как у пилы.

Спросил его Сафа:

– Ты из своего меча пилу собирался сделать?

– Нет, сколько на моем мече рубцов, столько раз я пытался наточить его, и столько раз кусочек откалывался, но в следующий раз в это же время я опять появлюсь, и к тому времени ты мне выкуй меч.

– Хорошо, – согласился Сафа.

Сослан вернулся домой, и говорит Шатане:

– Из того камня я высек шило, а остальное отдал Сафа. Чтобы он изготовил мне меч.

Тут Шатана спросила его:

– Шило у тебя?

– У меня! – сказал Сослан.

– Тогда когда пойдёшь за мечом своим, то под рукоятку меча воткни украдкой шило. Если скользнет (шило) – то это твой меч, если же выглянет с другой стороны, то это не твой меч, и ищи свой. Сафа доверять нельзя, он поменяет твой меч на другой.

Прошла неделя. Сослан пришел к Сафа. Говорит ему:

– Ты здесь, Сафа?

– Здесь я, Сослан.

– Тогда, может, мой мне отдашь.

– Сейчас, – говорит Сафа. Зашел и вынес ему один меч. Сослан под рукоятку свое шило воткнул, и оно с другой стороны лезвия вылезло. Говорит Сафа:

– Это не мой меч.

Сафа говорит:

– Твой.

– Нет, Сафа, нет.

Тогда Сафа другой меч вынес. Сослан опять под рукоятку того меча в лезвие шило воткнул, и оно на другую сторону показалось. Говорит опять к Сафа:

– Сафа, ты надо мной издеваешься?

– Чем?

– Тогда где мой меч?

– Неужели, и тот опять не твой?

– Нет!



- *Клянусь моей матерью, моим отцом, твоей!*
- *А я говорю: клянусь моей матерью, моим отцом, и этот меч не мой.*

*Сафа когда увидел, что Сослан чересчур разгорячился, то ему действительно его меч вынес. Сослан шило мечу под его черенок воткнул. Шило соскользнуло и искры выскло. Сослан говорит:*

- *Вот это действительно мой меч!*

*Сафа говорит:*

- *Наш Бог наш свидетель, Сослан, когда еще тебе сказал, такой меч я пока на своей наковальне никогда не выковывал, и я признаюсь в том, захотелось мне, чтобы я его присвоил, так сказать, возжелал в глубине своего сердца.*

*Сослан разозлился и говорит:*

- *Сафа, с сегодняшнего дня тебе полного человеческого доверия пусть больше не будет. Нарты пусть тебе для изготовления больше ничего не приносят, и больше не имей отношения к тому, чтобы в их дом ходить до тех пор, пока к тебе от них приглашающий не выйдет.*

Сослана речь на Сафу снизошла. С тех пор Сафа к нартам без приглашения не ходил». От удара этого клинка меч Кобы оказался разрезанным на две части [5, 350-354].

Подобных примеров в осетинском нартовском эпосе много. Они имеют соответствия в фамильных преданиях осетин: осетинские фамилии Акоевых, Дзапаровых, Джатиевых, Цаликовых поклонялись древним родовым святыням – шашкам, якобы выкованным из небесного металла. В большинстве преданий сохранялся мотив гибели коровы от брошенного пастухом куска небесной руды. Согласно преданиям древнего дигорского рода Акоевых, записанным в конце XIX века, их родоначальник Ако обладал священной шашкой, сделанной из метеоритного железа. Как-то раз во время грозы с неба упал камень и убил его единственную корову. Пастух принес Ако этот камень, а тот показал его прозорливому мудрецу. Мудрец сказал, что это ядро громовержца Уацилла, и из него надо сделать какое-то орудие. Сперва Ако заказал серп, потом – косу, но с ними было не совладать. Наконец, он заказал из неё шашку, которая не желала уходить в ножны, не обагрившись кровью [6, 207-209]. В честь этой реликвии устраивались ежегодные празднества. Согласно легенде, шашку, которая долгое время сберегалась в фамильном святилище юго-осетинского рода Джатиевых – Сызгъæрин дзуар, кузнец выко-

вал из камня, упавшего с неба. Пастух, взяв его, бросил в корову и пробил её насквозь. Лицезреть эту шашку имели право только старшие, и то один раз в году после приношения ей кровавой жертвы [7, 157]. Мотив убийства небесным камнем коровы, изготовления чудесного клинка из небесного металла и его испытания, а затем утраты и находки наличествует также в преданиях и песнях о Дзадже Цаликати, участнике делегации осетин-куртатинцев, направлявшейся «к русскому царю», вероятно, в 1774 году, и полностью погибшей на обратном пути [8, 288-289; 9, 221-222]. Все эти предания аналогичны по сюжету нартовским сказаниям.

Однако этот мотив слабо отражён в национальных версиях нартовского эпоса. В одном поздно записанном балкарском сказании, возможно, испытавшем осетинское влияние, говорится, что кузнец Дебет принёс и переплавил оба обломка камня, упавшего с неба и содержавшего младенца Ёрюзмека. Позже Дебет выковал из этого железа для Ёрюзмека его знаменитый меч. А оставшуюся от этого небесного железа часть кузнец стал понемногу добавлять в железо земного происхождения, когда ковал для нартов мечи, стрелы и другое оружие. Поэтому оружие, сделанное Дебетом, было таким непобедимым [10, 309]. В адыгских и абазинских сказаниях о нартах мотивковки меча именно из небесного железа отсутствует. Вместо этого в кабардинском эпосе речь идет лишь об изготовлении божественным кузнецом Тлепшем меча для Сосруко из косы Тхаголеджа, бога плодородия, которой владели три брата и которая не знала отдыха. Это напоминает вышеуказанное осетинское предание рода Акоевых, в котором выкованному мечу предшествовали серп и коса. Присутствует здесь и перенесение наковальни, совершенное Сосруко в ходе состязания [11, 29-34; 12, 192-194]. В абазинской версии тоже есть спор трех братьев из-за косы с чудесными свойствами, но отсутствует указание на её прежнего божественного владельца. Бог-кузнец Тлепш делает из неё меч для Сосруко, который доказал свою силу, перенеся наковальню [13, 315-316]. Зато абхазские этнографы давно обратили внимание, что представление о железе как о металле, происходящем с неба, о громовых камнях бога грозы отражено в абхазском нартовском сказании об изготовлении кузнецом Айнаром меча для Сасрыквы, которое записано в селе Члоу [14, 105; 15, 50; 16, 143]. Оно воспроизводит всё ту же схему:

*«Однажды, как обычно, нарты отправились в поход. Но молодого Сасрыкву они не взяли с собой. Младший брат нартов принес плуг,*

которого не поднять и ста мужчинам, запряг здоровых быков и отправился в долину Кубани пахать землю. Закончив через некоторое время эту тяжелую работу, он распряг быков и погнал их домой. Но быки не слушались молодого нарта и разбрелись в разные стороны. Тогда Сасрыква схватил большой ком земли и кинул его в того быка, который больше всего не слушался его. Но ком земли, пущенный рукой Сасрыквы, пробил насквозь тело быка и упал невдалеке на только что вспаханное поле. Бык, конечно же, сразу рухнул как подкошенный и испустил дух. Удивился Сасрыква, поднял тот ком земли и понял, в чем дело: это был кусок железа. Ударил его Сасрыква камнем, но камень раскололся от удара на мелкие куски. Ударил он железом свою соху, но она погнулась, как тесто. И понял тогда Сасрыква, что это не простое железо, а рожденное молнией. С великим трудом он отколол от него маленький кусочек и сделал шило, а оставшийся кусок отнес в нартскую кузню и долго упрашивал Айнар-жия сделать ему из этого железа необычный острый меч.

Старый мастер не мог отказать молодому нарту и пообещал ему выковать меч до возвращения братьев из похода.

В назначенный день рано утром Сасрыква пришел к Айнару-кузнецу.

– Вот меч, сделанный из железа, рожденного молнией! – Айнар-жий поднес Сасрыкве один из многочисленных мечей, висевших на стене в ряд.

Молодой нарт достал свое шило, которое он смастерил из отколотого от куска железа, рожденного молнией, и проткнул лезвие меча.

– Это не тот меч, который я попросил тебя изготовить, – сказал он и бросил меч в угол.

Так один за другим проверил он все мечи, висевшие в кузне, и все они легко протыкались этим шилом. Айнар-жий хотел таким образом проверить молодого нарта, но в конце концов принес ему сверкающий на солнце острейший меч.

Сасрыква попробовал проткнуть его шилом, но не смог сделать на лезвии даже царапины. Это был действительно меч, изготовленный из железа, рожденного молнией.

– Это тот самый меч, подобно которому нет на свете, – сказал Сасрыква и вышел из кузницы» [17, 113-114].

Но на этом параллели из Закавказья не заканчиваются. Прежде всего, они наличествуют в азербайджанском эпосе. Эпос «Кёро-

глы» («Кёр-оглу») получил широкую известность в первой половине XIX века благодаря переводам на европейские языки, в том числе и на русский. География его распространения впечатляюще обширна, поскольку этот эпос имеет многочисленные версии у различных по культуре и этнической принадлежности народов. Западные, в частности, бытуют у азербайджанцев, турков, армян, грузин, курдов, кумыков, ставропольских туркмен. Эпос известен также тюркоязычному населению Румынии и Молдавии – гагаузам и добруджским татарам. Восточные версии зафиксированы у туркмен, узбеков, таджиков, афганцев, казахов, исполняют его также каракалпакские сказители. Отдельные дастаны или эпизоды этого эпоса в виде сказок засвидетельствованы ещё у ряда народов Кавказа, Средней Азии и Сибири, например, у тюменских татар.

Это относительно поздний эпический цикл, который, в отличие от осетинских сказаний о нартах, носит сугубо приключенческо-авантюрный характер. Богатырь Кёр-оглы – защитник бедных, грабитель султанов, пашей, богатеев, освободитель угнетённых, своего рода Робин Гуд. Ввиду ярко выраженной антифеодальной и социально-утопической направленности эпос о нём пользовался в недавнем прошлом значительным вниманием фольклористов, прямолинейно искавших в нём отражение классово-борьбы и народных чаяний. Они пытались увязать основной сюжет западных версий эпоса с событиями, происходившими в Азербайджане и Малой Азии в конце XVI – начале XVII века и вошедшими в историю как движение джалалидов, оказывавших сопротивление суннитам-османам. В ранних записях эпоса мотив религиозной окраски противостояния был весьма заметен [18, 169, 196-197; 19, 112-122]. На мифологические же элементы эпоса не обращалось особого внимания, поскольку они слабо вписывались в историческую канву. Исследователи отделались замечанием, что первые эпизоды по своей поэтике выпадают из общего фона остальных дастанов эпоса. Они, очевидно, имеют более глубокие корни в эпической традиции народа. Отмечалось, что начало эпоса имеет мифологическую струю, совершенно не характерную для позднего эпоса азербайджанцев, каким является «Кёр-оглу». Волшебная пена, выпив которую Кёр-оглу получает дар певца и силу богатыря, чудесное выращивание фантастических морских коней – всё это, по справедливому мнению фольклористов, остатки древних мифов, наложенных на новый эпос [19, 129]. В то же время учёные, возможно, умышленно не зада-

вались вопросом, каковы по происхождению эти мифологические элементы эпоса тюркские ли они или восходят к нетюркским этносам и влияниям. В конце концов, недаром Кёр-оглу «сын»слепого» – это прозвище, а на самом деле главный герой носит иранское имя Ровшан «свет».

Нартоведы уже заметили, что только у кавказских азербайджанцев Кероглы имел изготовленный из небесной стали меч [20, 30]. Но они оставили без внимания соответствие всего мотива его изготовления, который включает и нахождение небесного камня, и убийство им копытного животного, и предшествующее изготовление шила, и проверку подмененного меча:

*«Еще в детстве, играя в поле, Ровшан нашел на земле какой-то камень. Камень был мал, но очень тяжёл и крепок. Он сверкал, переливаясь искрами. Ровшан поднял камень и швырнул в пасшегося на лугу телёнка. Камень пролетел мимо, но поднятый им вихрь свалил телёнка, и тот околел. Ровшан пришел и рассказал отцу все, как было.*

*Выслушав сына, Алы-киши сказал:*

*– Ровшан, ступай, разузнай, чей был телёнок, заплати за него столько, чтоб хозяин не остался в обиде, а потом разыщи камень и принеси мне.*

*Ровшан пошел, сперва заплатил за телёнка, а потом отыскал камень и принес отцу. Алы-киши ощупал камень, поворачивая его и так и сяк, – и понял: камень этот – упавший с неба осколок молнии.*

*На другой день Алы-киши один, без Ровшана, взяв камень, пошёл к кузнецу. После взаимных приветствий он протянул мастеру небольшой осколок от камня и сказал:*

*– Мастер, сделай мне из этого шило.*

*Мастер взглянул сначала на осколок, потом на Алы-киши:*

*– Алы-киши, – сказал он, возвращая осколок, – ты человек, повидавший свет, разве выкуешь шило из камня?*

*После долгих споров и уговоров Алы-киши упросил мастера положить камень на наковальню и попробовать, куётся он или нет. Смотрит кузнец – и вправду камень было легко ковать, поддавался он молоту точно воск. И пожалел он о словах, сказанных Алы-киши. Сделав шило, он отдал его Алы-киши. Тот уплатил за труд и спрятав шило в карман. А камень понес к оружейнику и сказал:*

*– Мастер, выкуй мне из этого камня меч.*

*Оружейник был ещё большим пустомелей, чем кузнец. Всё же и*

его после долгих споров и уговоров Алы-киши удалось упротить.

За семь дней мастер выковал из камня меч и воскликнул:

– Клянусь Аллахом, что это за меч! Горит как солнце, сияет как луна!

Позарился мастер на меч. И когда в назначенный срок Алы-киши пришёл за ним, он дал ему взамен другой. Но Алы-киши повёл своё дело умело. Молча вытащил он из кармана шило, вонзил в клинок и проткнул его насквозь.

Увидел оружейник, что ему не провести Алы-киши и, делать нечего, – отдал ему его меч. Алы-киши взял свой меч и принес домой, но Ровшану об этом не сказал ни слова.

Ровшан оседлал, как подобает, Гырата и Дурата и подвел их к отцу. Когда все было готово к отъезду, Алы-киши прошел в дом, вынул из тайника меч, отдал его Ровшану и сказал:

– Ровшан, возьми меч и с честью носи его. Такого меча ещё не видел мир. Перед ним ничто не устоит. Он всё расколет, разрушит, раскрошит. Этим мечом ты заставишь ханов, беков и пашей захлебнуться в их собственной крови. А трусов и предателей меч этот заставит вопить о пощаде. С этим мечом будешь ты покорять крепости, разрушать все на своем пути. Но никому не говори, что он выкован из молнии. Скажи, что ковали его из египетской стали. Пока под тобою Гырат и этот меч у твоего пояса, никакой враг тебе не страшен» [21, 7-8, 9].

В одном из вариантов «Кёр-оглу» изготовление египетского меча описывается по-иному. После того, как испытали жеребцов, Ровшан, по приказанию отца, взяв свою мать и коня Дурата, направился в родное село Мурад-бейли. Он оставляет их там, а сам возвращается обратно. Алы-киши посылает его к мастеру-лезгину, чтобы тот изготовил меч. Мастер отдает Ровшану изготовленный меч, и он отправляется мстить за отца [21, 357].

Для тюркских версий эпоса такая коллизия не характерна. В туркменской версии герой получает всерубящий меч вместе с именем Кёр-оглы и даром долголетия от имама Али. В турецкой версии происхождение волшебной силы меча не объяснено [22, 146; 18, 176; 23, 135-136]. Грузинская версия утверждает, что меч Кёр-оглы не из простого железа, но его куют в течение четырёх дней из руды, которую задними ногами выковыривал из земли конь Кират [24, 74]. Встречается небесное железо, помимо азербайджанской версии, только в «Сказке о Кёр-оглы», записанной в Кахетии:



*«Погнал однажды сын скот на пастбище. Видит, оставили на поле стог. Подошла к нему корова и ест. Кёр-оглы взял камень, пустил в корову и убил её. Появился владелец той коровы и избил Кёр-оглы, чуть кожу с него не содрал. Пришел заплаканный Кёр-оглы домой. Отец сказал: «Сынок, принеси мне тот камень». Принес сын. Оказывается, то был не простой камень, а осколок молнии. Сынок, отнеси его кузнецу, пусть сделает из него шило, а из этого железа пусть сделают меч» [24, 149].*

Ввиду параллелей с нартовским эпосом осетин действительно можно согласиться, что меч Кёр-оглу, выкованный из куска небесного металла, упавшего с неба, связан со скифами и их культом бога-меча, но немного не так, как это представляется азербайджанским историкам [25, 254, 373].

Кроме того, аналогичный сюжет, видимо, персидского происхождения, отложился в арабской средневековой эпической литературе применительно к Антаре ибн Шаддаду, поэту и витязю доисламских времен. Даже Жюль Верн в своём романе «В погоне за метеором» (1908) упоминает «громовой камень», из которого был выделан прославленный меч Антара» [26, 397]. Вокруг личности Антары сложился цикл легенд, ему посвящён народный роман «Деяния Антары» («Сират Антара»), приписываемый филологу VIII века аль-Асмаи, весьма популярный в средневековых Сирии и Египте. В реальности первая редакция романа восходит ко времени крестовых походов (конец XII века). В романе сохранилось много персидских легенд, которые, как заявлял составитель, он «видел в жизнеописаниях древних и историях тех, кто жил раньше» [27, 76, 136]. «Деяния Антары» написаны рифмованной прозой, в которую включено более десяти тысяч стихов. В восточных изданиях (начиная с 1869 года) роман занимает тридцать два тома. История *рассказывается от имени наследника меча:*

*«Знай, о храбрец, что я и мой противник – братья от одного отца и одной матери. Мы всегда жили как две души в одном теле, и между нами никогда не было ни споров, ни ссор. Мой брат старше меня, а я следующий по старшинству. А отец наш был знатным эмиром по имени Харис ибн Тубба, вождем Бену Хамир, а наш прадед был царь Хассан, вождь всех вождей своего времени; он правил над всеми, кто повелевал в землях арабов. И вот однажды он приказал сделать смотр всему своему скоту, а у него была превосходная верблюдица, которую он любил больше всех своих верблюдов. И когда*



*перед ним проводили весь его скот, этой верблюдицы не было, и он спросил у пастухов, где она. Тогда один из рабов рассказал ему, что эта верблюдица однажды отбилась от стада и ушла с пастбища. Пастух долго гонялся за ней, а потом устал и, подняв с земли похожий на огниво блестящий черный камень, бросил его в верблюдицу, которая тотчас упала на землю и сдохла. Подойдя к ней, пастух увидел, что в животе у нее зияет большая дыра, а окровавленный камень лежит рядом на земле. Тогда мой прадед захотел посмотреть на мертвую верблюдицу и на камень. И пастух повел его и показал ему мертвую верблюдицу и лежавший рядом с ней камень. А прадед мой в таких вещах разбирался, он поднял его, рассмотрел и понял, что это небесный камень. Тогда он отнёс его домой и, позвав опытных мастеров, приказал им выковать из этого камня меч.*

*И вот один из мастеров взял камень и сделал из него прочный и острый меч. Прадеду этот меч понравился, и он щедро одарил мастера. Тогда этот оружейник сложил такие стихи о мече:*

*Этот меч стальной – непобедим.  
Где герой, рубить достойный им?*

*Услышав эти стихи, мой прадед ударил оружейника мечом и отрубил ему голову, сказав: «Вот рублю, и еще как рублю!» А потом мой прадед приказал поместить этот меч в свою сокровищницу, дав ему имя аз-Зами – «жаждущий». И меч этот хранился у моего прадеда, пока он не испил чашу смерти, а от него этот меч унаследовал мой дед, а потом отец. И когда мой отец почувствовал приближение смертного часа, он призвал меня к себе и сказал: «О сын мой, я боюсь, что твой брат станет обижать тебя после моей смерти и захочет овладеть и этим мечом и всем моим достоянием. Возьми же этот меч, а когда я умру, не признавайся в этом своему брату. А если твой брат будет притеснять тебя, отнеси этот меч любому царю, и он даст тебе за него все, чего ты пожелаешь».*

*Тогда я взял меч, увез его в пустыню и закопал его здесь, в этом месте, а потом вернулся к отцу и был при нем, пока он не скончался.*

*И мы похоронили его, а потом этот вот мой брат захватил все имущество нашего отца и стал искать меч, но не мог его найти. Это привело его в ярость, он схватил меня за ворот, обнажил свой меч и, занеся его над моей головой, стал спрашивать, где находится этот меч, но я утверждал, что ничего об этом не знаю. Но брат не поверил мне и хотел убить меня. И тогда я испугался и*

*признался ему во всем. И вот мы оседлали коней и приехали сюда, и я стал искать меч, но забыл, где закопал его. Брат мне не поверил и снова обнажил свой меч и хотел убить меня, но я защищался, а в это время появился ты. Вот наша история, я рассказал тебе всю правду! Рассуди нас по своей воле, как судят господу своих рабов!» [28, 125-126].*

Сходство событий с нартовскими сказаниями тут весьма заметно, что снова наводит на мысль о бытовании этого мотива в древнем Иране, откуда он был заимствован раннесредневековыми арабами.

Арабская версия, впрочем, выглядит более поздней по сравнению с осетинскими, абхазской, азербайджанской и кахетинской. В ней отсутствует важный мотив утаивания меча и его проверки, хотя есть убийство кузнеца, известное, например, финской эпической и сербской сказочной традиции в связи с мотивом богатырского испытания принесенного мастером оружия. В нартовском эпосе осетин тоже имеются соответствующие угрозы кузнецу. Арабский эпический меч из небесного железа тоже может быть связан с поклонением холодному оружию – естественно, у древних иранцев, а не арабов. Исследователи скифской религии [30, 49; 29, 13] давно привлекли свидетельство пресвитера Климента Александрийского в «Увещании к язычникам» (LXV) конца II – начале III века о том, что меч в качестве символа бога войны почитают не только савроматы, но также персы и мидийцы: «Главным образом, по этой причине, мне кажется, многие, воткнув в землю меч, приносят ему жертву, словно Аресу. Такой обычай есть у скифов, как говорит Евдокс во второй книге «Землеописания». Савроматы же, одно из скифских племен, как говорит Гикесий в книге «О мистериях», почитают меч-акинак. То же самое случилось и с чтящими огонь как первоэлемент...». Далее Климент объясняет, что он говорит о персах, мидийцах и прочих «магах», то есть зороастрийцах [31, 98-99]. Поэтому важной задачей для нартоведов является изучение памятников персидской, индо-персидской и арабской народной литературы в целях поиска мотивов, связанных с холодным оружием метеоритного происхождения и поклонением ему.

1. Деревянко Е. И. Очерки военного дела племен Приамурья. Новосибирск: Наука, 1987. 225 с.
2. Царциаты таурæгътæ: ирон адæмы эпос / Чиныг сарæзта, разныхас æмæ йын фиппаинæгтæ ныффыста Тахъазты Фидар. Дзæуджыхъæу: Цæгат Ирыстоны Абайты Васойы номыл Гуманитарон æмæ Социалон Иртасæнты Институт, 2007. 312 ф.
3. Нарты. Осетинский героический эпос / Составители Т. А. Хамицаева и А. Х. Бязыров. М.: Наука, 1989. Кн. 2. 494 с.
4. Сказания о нартах: осетинский эпос / Перевод с осетинского Ю. Либединского. М.: Советская Россия, 1978. 512 с.
5. Нарты кадджытæ / Кадджыты иугонд текст сарæзта Гуытыаты Хъазыбег. Орджоникидзе. Ир, 1989. Фыццаг чиныг. 496 ф.
6. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах: Научно-популярный сборник / Составление, предисловие, примечания и комментарии Л. А. Чибирова. Владикавказ: Ир, 2006. Книга 6. 488 с.
7. Чурсин Г. Ф. Осетины. Этнографический очерк // Юго-Осетия. Материалы по изучению Грузии. Труды Закавказской научной ассоциации. Тифлис, 1925. Вып. 1. С. 132-232.
8. Хуссар Ирыстоны фольклор / Предисловие и комментарии А. Тибилова. Сталинир: Госиздат Юго-Осетии, 1936. 616 с.
9. Дарчиев А. В. Рождение громовержца. К интерпретации сообщения Приска о священном мече скифов // Дарьял. 2005. № 2. С. 218-239.
10. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев / Составители Р. А.-К. Ортабаева, Т. М. Хаджиева, А. З. Холаев, вступительная статья, комментарии и глоссарий Т. М. Хаджиевой. Москва: Наука, 1994. 656 с.
11. Нарты: кабардинский эпос / Перевод Веры Звягинцевой, Семена Липкина, Сергея Обрадовича, Марии Петровых и Веры Потоповой. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. 528 с.
12. Нарты. Адыгский героический эпос / Перевод А. И. Алиевой, редакция текстов оригинала и сверка перевода М. А. Кумахова, комментарии А. И. Алиевой, З. П. Кардангушева. М.: Наука, 1974. 415 с.
13. Нарты. Абазинский народный эпос / Сбор, составление, перевод и комментарии Владимира Меремкулова. Черкесск: Карачае-

во-Черкесское отделение Ставропольского книжного издательства, 1975. 336 с.

14. Ардзинба В. Г. Собрание трудов в 3-х тт. М.: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН); Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа Академии наук Абхазии, 2015. Том III. Кавказские мифы, языки, этносы. 320 с.

15. Джапуа З. Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрьскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум: Алашара, 2003. 375 с.

16. Джапуа З. Д. Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика. М.: Наука – Восточная литература, 2016. 381 с.

17. Абхазские сказки и легенды / Составитель И. Хварцкия. Москва: ДИ-ДИК, 1994. 368 с.

18. Короглы Х. Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. М.: Наука, 1983. 336 с.

19. Короглы Х. Г., Набиев А. М. Азербайджанский героический эпос. Баку: Дом литературных изданий «Язычы», 1996. 308 с.

20. Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и нартский эпос осетин. Владикавказ: издательство Северо-Осетинского университета, 2001. 315 с.

21. Кероглу / Составитель М. Г. Тахмасиб, перевод прозаического текста Ю. Гранина, перевод стихотворного текста И. Оратовского и А. Плавника, предисловие Г. Араслы. Баку: издательство Академии наук Азербайджанской ССР, 1959. 388 с.

22. Каррыев Б. А. Эпические сказания о Кёр-оглы у тюркоязычных народов. М.: Наука, 1968. 259 с.

23. Короглы Х. Г. Туркменский эпос «Кёроглы» и особенности его историзма // Специфика фольклорных жанров. Москва: Наука, 1975. С. 134-145.

24. Члаидзе Л. Г. Грузинская версия эпоса «Кероглы». Тбилиси: Мецниереба, 1978. 164 с.

25. Гасанов З. Царские скифы. New York: Liberty Publishing House, 2002. 493 с.

26. Верн Жюль. Собрание сочинений в двенадцати томах. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. Том 11. 616 с.

27. Ибрагимов Н. Арабский народный роман. М.: Наука, 1984. 255 с.
28. Жизнь и подвиги Антары (Сират Антара) / Сокращенный перевод с арабского И. Фильштинского и Б. Шидфар. Вступительная статья И. Фильштинского. М.: Наука, 1968. 455 с.
29. Бессонова С. С. О культе оружия у скифов // Вооружение скифов и сарматов. Киев: Наукова думка, 1984. С. 3-21.
30. Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. Киев: Наукова думка, 1983. 140 с.
31. Климент Александрийский. Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасётся / Перевод с древнегреческого, вступительная статья, комментарий и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: издательство Олега Абышко, 2006. 288 с.

**С. Г. Кцоева**  
**дин, снс СОИГСИ им. В. И. Абаева**  
**(г. Владикавказ)**

### К ПРОБЛЕМЕ ПРАМОНОТЕИЗМА В ЭТНИЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ ОСЕТИН

*Исследуемая проблема актуализируется возрастанием интереса к различным аспектам традиционной осетинской религии. Концепция прамонотеизма связана с образом и культом Хуыцау, а точнее – с его идентификацией либо как единого Бога, либо как верховного бога в традиционном аланском пантеоне. Фактическим сторонником позиции осетинского прамонотеизма выступал Вс. Ф. Миллер: он считал Хуыцау божеством доавраамистического происхождения. Ему противопоставит В. И. Абаев, считавший Хуыцау эманацей христианского Бога. Новизна настоящего исследования состоит в предпринятом впервые сравнительном анализе существующих научных точек зрения относительно идентификации сущности Бога Хуыцау. Полемически заострены друг против друга позиции Вс. Ф. Миллера и В. И. Абаева. Первый настаивал на дохристианской природе Хуыцау, что, скорее всего, указывает на его промордиальный характер. Второй подчеркивает именно христианский характер Бога и обосновывает свою точку зрения при помощи данных лингвистики. Позиция В. И. Абаева интересна тем, что она интегрирует элементы прамонотеизма в сущности Хуыцау (ученый называет Хуыцау «богом отдыхающим») и авраамистического божества.*

**Ключевые слова:** этническая религия осетин, прамонотеизм, Хуыцау, В. Шмидт, Вс. Ф. Миллер, В. И. Абаев, *deus otiosus*

*The problem under study is actualized by the growing interest in various aspects of the traditional Ossetian religion. The concept of pramonothism is associated with the image and cult of Huytsau, or rather with its identification either as a single God or as the supreme god in the traditional Alanian pantheon. The actual supporter of the position of Ossetian pramonothism was Vs. F. Miller: he considered Huytsau a deity of pre-Abrahamic origin. V. I. Abaev objects to this premise, considering Huytsau an emanation of the Christian God. The novelty of the present study lies in the first undertaken comparative analysis of existing scientific points of view regarding the identification of the essence of God Huytsau. The positions of Vs. F. Miller and V. I. Abaeva. The first insisted on the pre-Christian nature of Huytsau, which most likely indicates its promordial character. The second emphasizes precisely the Christian character of God and substantiates his point of view with the help of linguistic data. The position of V. I. Abaev is interesting in that he integrates elements of pramonothism in the essence of Huytsau (the scientist calls Huytsau «the resting god») and the Abrahamic deity.*

*Key words: ethnic religion of Ossetians, pramonoteism, Huysau, V. Schmidt, Vs. F. Miller and V. I. Abaev, deus otiosus*

Прамонотеизм как теория происхождения религии, согласно которой изначальной формой всех религий было единобожие, впоследствии утраченное и трансформировавшееся в немонотеистические верования, такие как фетишизм, тотемизм, магия, анимизм и др., известные как самые ранние формы религии, был изложен немецким этнографом и антропологом Вильгельмом Шмидтом в первой половине XX в.

Шмидт считал прамонотеизм древнейшей религией человечества, уходящей корнями в первобытную древность охотников-собираателей. Различные элементы древнего прамонотеизма обнаруживают общие характерные черты, что может быть объяснено их общим историческим происхождением [1].

Идеи прамонотеизма актуализируются в контексте идентификации сущности Хуыцау в этнорелигиозной системе осетин. В силу ряда причин к настоящему моменту в религиозном сознании осетин так и не сложилось единого мнения относительно определения божественной сущности Хуыцау. Одной общепризнанной научно-религиоведческой идентификации Единого Бога, Высшего Существа – Хуыцау в осетинской этнорелигиозной картине мира также нет. Корифеи осетиноведения В.Ф. Миллер и В.И. Абаев также по-разному интерпретировали феномен «Хуыцау». Миллер сравнивает религиозное мировоззрение осетин конца XIX в. и язычество предков современных европейцев. Факт присутствия в картине мира осетин Высшего существа (Хуыцау) он считает нетипичным и оригинальным феноменом.

Никак не обосновывая своей убежденности, образ и культ Хуыцау Миллер рассматривает как образ и культ промордиального бога.

В.И. Абаев именует Хуыцау «праздным богом» (*deus otiosus*). «Бог праздный», «бог отдыхающий» – термин, который ввел в научный оборот антрополог-религиовед Эндрю Лэнг в конце XIX в. [2, 46-81], означает «...бога-творца, который в силу неких причин отдалился от своего творения и больше не участвует в его жизни и судьбе» [3]. Основываясь именно на этом признаке, В.И. Абаев и идентифицирует Хуыцау как «бога отдыхающего» [4, 255].

Спорно утверждение В.И. Абаева, что «идея единого бога вошла



в духовный мир алан вместе с христианством. В дохристианском пантеоне алан фигура верховного бога не распознается» [4, 255], [5, 124]. Данное противоречие открывает научную полемику.

В.И. Абаев аргументирует свою точку зрения с позиций сравнительно-исторической лингвистики. Он возводит происхождение теонима не к иранскому субстрату, а именно к кавказскому [4], связывая это заимствование с началом христианизации алан в X в. и влиянием кавказских народов, к тому моменту уже христианизированных. Поэтому В.И. Абаев видит в Хуыцау именно христианского Бога.

Он отсутствовал в пантеоне до принятия христианства, а вследствие христианизации народное сознание трансформировало его в «бога праздного», лишённого активности, в отличие от остальных божественных персонажей. В.И. Абаев объясняет этот мировоззренческий феномен незрелостью религиозного сознания, на тот момент еще не готового к адекватному восприятию абстрактной сущности христианства. Таким образом, ни о каком дохристианском монотеизме, по убеждению В.И. Абаева, не может быть и речи. Следовательно, теониму аланского первобога Хуыцау может быть не более двух тысяч лет, поскольку восходит он к кавказскому субстрату, в то время как появление алан на Кавказе приходится на первые века христианства. Ученый приводит свое мнение со ссылкой на труды ряда европейских исследователей [6].

Как уже упоминалось, сформировались две противоположные позиции – В.Ф. Миллера (Хуыцау – дохристианский бог) и В.И. Абаева (Хуыцау – эманация христианского Бога). Этот спор соответственно оформил проблемный дискурс двух концептуально противоположных друг другу групп ученых.

К «миллеровцам» можно отнести, в частности, Р.С. Бзарова, назвавшего одной из сущностных черт осетинской религиозной традиции [7, 172].

Вслед за Абаевым, Уарзиати приводит тезис о том, что все дохристианские божественные персонажи «наделены конкретными функциональными характеристиками» [8, 150], тогда как Хуыцау, напротив, «... лишен каких-либо индивидуальных черт и малоактивен» [8, 122].

В.С. Уарзиати приводит ряд собственных аргументов. В частности, исследователь анализирует формулу славословия «Оммен Хуыцау», соответствующего, по его убеждению, «...христианскому

«аминь»» [8, 151]. Христианское происхождение формулы констатируется ученым, но не доказывается, хотя «аминь» или «амен», равно как и кораническое «амин» происходит от еврейского: «Амен» означает «верно», «да будет так». Таким образом, это может быть свидетельством не только христианского влияния, но также иудейского, или исламского. И первая, и вторая точки зрения имеют право на существование, учитывая влияние иудаизма [9] и ислама [10] на религиозную систему осетин.

Свидетельство христианской сущности Хуыцау В. С. Уарзиати усматривает в иных словесных формулах, таких как, например, «Йунæг кадджын, стыр / дуне сфæлдисæг / æмбал кæмæн нæй», произносимыми главой застолья в адрес Хуыцау [8, 151].

Обоснованию христианской природы Хуыцау, по мнению В. С. Уарзиати, служит феномен трех пирогов, где Бога символизирует верхний пирог, а средний – солнце [11]. Ученый предположил слияние культа солнца с культом Хуыцау.

О преобразовании древнеаланского солярного культа в культ верховного божества Хуыцау до В. С. Уарзиати писал В. И. Абаев в работе «Дохристианская религия алан» [12, 108-109]. Очевидно, ученый, обратив внимание на аналогию между *Хурты хурзарин (Солнце солнца)* и *Хуыцауты Хуыцау (Бог богов)*, предположил, что первое было вытеснено последним.

Тем не менее, несмотря на относительно убедительную аргументацию, позиция Абаева-Уарзиати оказывается недостаточно веской для разрешения проблемы определения личности Хуыцау в силу ее некоторой умозрительности.

Таким образом, сегодня мы не можем прийти к окончательному ответу на вопрос о том, является ли Хуыцау (как называл его Миллер) дохристианским промордиальным божеством, или это – «праздный бог», образ и культ которого, как считал В. И. Абаев, сформировался в процессе христианизации алан.

Во-первых, есть некоторое несоответствие концепции феномена Хуыцау как «праздного бога», разрабатываемой В. И. Абаевым и поддержанной В. С. Уарзиати, понятию «*deus otiosus*» как таковому. Крупнейшие теоретики в области религиоведения Эндрю Лэнг и Мирча Элиаде дают данному феномену совершенно конкретную характеристику.

*Deus otiosus* – строго научный религиоведческий термин. Он обозначает бога-творца, в силу неких причин отдалившегося от сво-

его творения и больше не участвующего в его жизни и дальнейшей судьбе. Вера в «бога отдыхающего» распространена в основном среди бесписьменных народов. Изображать его не принято. Многие народы обращаются к «богу отдыхающему» только в наиболее тяжелых жизненных обстоятельствах [13].

Э. Лэнг считал феномен *deus otiosus* пережитком первоначально-го прамонотеизма всего человечества. Вера в единого бога объясняется рациональным выводом первобытного сознания: мироздание есть результат сотворения сверхъестественным существом [14].

М. Элиаде уделил большое внимание описанию и анализу феномена *deus otiosus* в религиозно-мифологических системах различных доцивилизованных народов. По мере того, как народы вовлекались в орбиту цивилизации, прамонотеизм уступал политеизму. Говоря о «непопулярности» почитания «небесных богов», Элиаде утверждает, что «Верховный небесный бог повсюду уступает место другим объектам почитания» [15].

Кроме того, в какой именно период начался процесс выделения у алан активных божественных персонажей («духов», как их называет Миллер), точно констатировать невозможно. Однако по аналогии с точно такими же процессами, имевшими место у других народов, мы можем понять природу данной субституции.

Выводы таковы, что *deus otiosus*, будучи категорией, введенной в оборот наиболее авторитетными учеными-религиоведами, в течение почти целого столетия исследовавшими природу и эволюцию религиозного сознания отдельных народов и человечества в целом для идентификации промондиального монотеизма, свойственного первобытному сознанию, не годится для определения авраамистического Бога, коим В. И. Абаев и В. С. Уарзиати считают Хуыцау. Феномен «праздного бога» есть продукт собственно первобытного сознания. У всех народов именно он предшествует политеизму и порождает его, в то время как авраамистический Бог – это Бог, который этот политеизм уже преодолевает. [16]. Трудно представить обратную мировоззренческую трансформацию (христианского Бога в «бога отдыхающего») даже при условии, если мифологическое сознание народа еще не может адекватно воспринять абстрактные религиозные категории, как их характеризует В. И. Абаев. Еще до М. Элиаде природу названной метаморфозы проанализировал основатель австрийской школы религиоведения В. Шмидт [17]. Эта же проблема фигурирует у Э. Лэнга [18], В. И. Шерцля [19], В. С. Со-

ловьева [20]. Таким образом, культ, характерный для первобытных, доцивилизованных обществ, никак не мог сформироваться у алан, уже находящихся на стадии государственности: это нелогично.

С другой стороны, Хуыцау наделен всеми характеристиками «бога отдыхающего». И в этом пункте две противоположные позиции Миллера и Абаева пересекаются и обретают очевидную общность.

Таким образом, анализ научной дискуссии относительно определения личности Хуыцау пока не выявил путей выхода из нее. Углубление исследования только усиливает парадоксальность этого сложнейшего ментального объекта, намечая и актуализируя направления его дальнейшего постижения.

---

1. Теория прамотеизма (Э. Лэнг, В. Шмидт) // Методологические проблемы религиоведения // <https://studme.org> (20.09.20)

2. Лэнг Э. Становление религии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 2011. С. 46-81.

3. Православная энциклопедия // [www.pravenc.ru](http://www.pravenc.ru)

4. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – Л., 1989. Т. IV.

5. Абаев В.И. Как апостол Петр стал Нептуном // Абаев В.И. Избранные труды. – Владикавказ, 1990.

6. Delehaye H. Les legends hagiographiques. Bruxelles, 1927.; Saintyves P. Les saints successeurs des dieux. Paris, 1911.; Cahier Ch. Les caractéristiques des saints. Paris, 1867.

7. Блиев М. М., Бзаров Р.С. История Осетии с древнейших времен до конца XIX в. Владикавказ, 2000..

8. Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин». Владикавказ, 1995.

9. Кцоева С.Г. Иудео-христианские параллели в образе и культе Уацилла (по данным нарративных источников конца XIX-начала XX вв.) // Известия СОИГСИ, 2019, № 32 (71). С. 27-39.

10. Кцоева С.Г. Исламские элементы в этнорелигиозной системе осетин: исторические особенности и проблемы изучения // Известия СОИГСИ, 2017, № 26 (65). С. 52-64.

11. Ленцман Я.А. Иранский культ Митры и культ Непобедимого солнца // Происхождение христианства. М., 1958.

12. Абаев В. И. Дохристианская религия алан // Избранные труды. Владикавказ, 1990.
13. Бог отдыхающий // Православная энциклопедия // [www.pravenc.ru](http://www.pravenc.ru) (20.09.2020)
14. Теория прамонотеизма (Э. Лэнг, В. Шмидт) // Методологические проблемы религиоведения // <https://studme.org> (20.09.20)
15. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения// [www.gumer.info](http://www.gumer.info)
16. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. III. От Магомета до Реформации // [psylib.ua/books/eliad04/txt.htm](http://psylib.ua/books/eliad04/txt.htm).
17. Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee. Wien, 1912-1915. In 12 Baender.
18. Lang A. Custom and myth. Oxford University, 1884.
19. Шерцль В.И. Начала религии и следы монотеизма в язычестве». Санкт-Петербург, 1884.
20. Соловьев В.С. Первобытное язычество и его живые и мертвые остатки. Санкт-Петербург, 1890.
21. Библия. Откровение Иоанна Богослова.

**Ф. А. Ганиева,  
внс, дфн  
ИЯЛИ им. Г. Цадасы ДФИЦ РАН  
(г. Махачкала)**

## **ИЗ ОПЫТА СОСТАВЛЕНИЯ ДИАЛЕКТОЛОГИЧЕСКОГО СЛОВАРЯ ЛЕЗГИНСКОГО ЯЗЫКА**

*Языковедами проведена большая работа по изучению диалектов лезгинского языка: дана их классификация, определен опорный диалект – основа лезгинского литературного языка, составлена карта локального деления языка, проведен ряд монографических исследований, защищены диссертации по многим диалектным единицам лезгинского языка.*

*Основное внимание в диалектологических исследованиях было обращено на фонетические и морфологические особенности диалектов, а что же касается их лексических особенностей, то здесь надо было вести работу более углубленно.*

*В связи с проблемами лексикологии органически связана насущная и важная задача – составление диалектологического словаря диалектов и говоров лезгинского языка, ценность которого огромна. Лексикон даст толчок дальнейшему обогащению лексики современного лезгинского литературного языка и разрешению его некоторых незамеченных проблем. В диалектологическом словаре более четко бросаются в глаза в основном только лексические значения, отличающиеся своими характерными признаками от остальных, и этот фактор подчеркивает необходимость составления диалектологического словаря.*

*В статье рассматриваются актуальные и сложные вопросы разработки диалектологического словаря лезгинского языка, касающиеся принципов их составления. Перед диалектологами и историками языка встали задачи не только практического характера по собиранию и систематизации большого разнообразного материала по лексике дагестанских языков и диалектов, но выдвинулся и ряд теоретических проблем относительно возможных типов диалектологических и региональных словарей и принципов их разработки. Словари подобного типа должны содержать весь активный словарный запас диалектов и говоров, потому что это незаменимые пособия для лексикологических изысканий в области лезгинского и других дагестанских языков.*

**Ключевые слова:** *словарь, говор, диалект, варианты слова, пометы, семантика.*

Сама тема «Диалектологический словарь лезгинского языка» в настоящее время является самой актуальной и новой работой для дагестанского языкознания. Важность его разработки для дагестан-

ского языкознания очевидна, работа окажется весьма полезной и для специалистов по другим кавказским языкам. В словаре будет представлен богатый лексический материал, собранный непосредственно на местах у носителей лезгинских диалектов. Подлинное отражение лексической системы диалектов и говоров может быть только в полном словаре, а полные словари неизбежно должны составляться при изучении диалектов тех языков, для которых литературные языки созданы еще сравнительно недавно. В этом случае работа такого рода окажется незаменимым пособием по лексико-логическим изысканиям в области лезгинского, а также и других дагестанских языков.

Разработка и составление диалектологических словарей по дагестанским языкам является давно назревшей и насущной проблемой.

Прежде следует заметить, что исследователями лезгинского языка проведена большая работа по исследованию диалектов лезгинского языка: дана классификация диалектов, определен опорный диалект – основа лезгинского литературного языка, составлена карта локального деления языка, проведен ряд монографических исследований, защищены диссертации по многим диалектным единицам лезгинского языка. Однако полному исследованию диалектной лексики в них не было уделено достаточного внимания.

Основное внимание в диалектологических исследованиях было обращено на фонетические и морфологические особенности диалектов, а что же касается их лексических особенностей, то здесь надо было вести работу более углубленно, что, думаем, организует нашу деятельность по составлению диалектологического словаря диалектов и говоров лезгинского языка.

Ценность диалектологического словаря в этом отношении огромна: лексикон даст толчок дальнейшему обогащению лексики современного лезгинского литературного языка и разрешению его некоторых важных проблем, ведь именно в нем бросаются в глаза в основном только лексические значения, отличающиеся своими характерными признаками от остальных. Вот этот фактор и подчеркивает необходимость составления диалектологического словаря.

Заметим, что только полный сбор и подбор полевого материала для диалектологического словаря ценен в деле изучения и выяснения значений диалектной лексики любого языка, в том числе и лезгинского. Но без богатого лексического материала невозможно разработать



и многие вопросы истории дагестанских языков. Как верно отмечает В. И. Абаев, «способность языка служить историческим источником вытекает из того простого и очевидного факта, что элементы языка отражают элементы объективной действительности, что мир языка есть не что иное, как своеобразная переработка в общественном сознании мира реалий. А поскольку язык живет тысячелетия, его показания приобретают значение исторических документов, которые, если уметь их читать, могут многое рассказать о прошлых судьбах того народа, которому этот язык принадлежит» [1, 35].

Задача полного сбора, систематизации и анализа всего собранного материала по лексике дагестанских языков важна ещё и потому, что только в лексике диалектов и говоров можно обнаружить такие лексемы, которые сохранились как *реликты с древнейших времен*.

Отрадно отметить, что за последние годы проведена значительная работа по исследованию лезгинских диалектов. Ими изучена территория распространения лезгинского языка в Дагестане и частично на северо-западе Азербайджана, разработана классификация диалектов, составлена карта локального дробления языка, определен опорный диалект, составляющий основу лезгинского литературного языка, выявлены междиалектные и внутри диалектные фонетические, морфологические и лексические отклонения от литературных норм. Эти вопросы нашли отражение в монографиях У. А. Мейлановой [2], Р. И. Гайдарова [3], Ф. А. Ганиевой [4]. Основное внимание в этих изысканиях уделяется выявлению фонетических и морфологических особенностей, а лексические особенности диалектов, на наш взгляд, рассматриваются лишь в *формально-семантическом* плане. Диалектная лексика в перечисленных исследованиях делится на следующие группы: а) собственно диалектизмы, б) слова, отличающиеся фонетическими особенностями, т. е. рассматриваются в основном отдельные группы лексических единиц, а словарный запас говора или диалекта остается неохваченным.

Вопрос этот является своевременным, так как отсутствие диалектологического словаря затрудняет проведение сравнительно-исторических исследований по лексике лезгинского языка. Сравнительно-сопоставительный анализ лексики означенного языка с лексикой другого может свидетельствовать о взаимоотношениях, а также и о взаимовлиянии носителей данного языка на соседей, о характере социально-экономических, политических, культурных

связей между носителями тех или иных языков и диалектов Дагестана. Надо постоянно помнить о том, что усиленные процессы речевых контактов и вытекающая отсюда нивелировка речевых особенностей внутри одного языка ведет к тому, что в ближайшие годы многие интересные речевые единицы говоров будут безвозвратно утеряны для науки.

Ныне перед диалектологами и историками языка встали задачи не только практического характера по собиранию и систематизации большого разнообразного материала по лексике дагестанских языков и диалектов, но выдвинулся и ряд теоретических проблем, касающихся возможных типов диалектологических и региональных словарей и принципов их разработки. Словари эти, на наш взгляд, должны содержать весь активный словарный запас диалектов и говоров. В данном случае нам приятно констатировать факт выхода в свет первого в Дагестане подобного типа словаря по диалектам аварского языка, составленный талантливым ученым П. А Саидовой [5].

В «Диалектологическом словаре лезгинского языка», над которым работает автор данной статьи, охватываются слова по всем разделам лексики лезгинского языка.

#### **Структура словаря**

«Диалектологический словарь лезгинского языка» включает в себя лексику диалектов самурского и кюринского наречий лезгинского языка.

В качестве заглавного слова в словаре приводится литературная форма в орфографической записи, а диалектные варианты даются в фонетической транскрипции. Если же какой-либо лексемы нет в литературном языке, то идет форма диалекта – основы литературного языка или же иного диалекта, где обнаружена лексема. Слово сопровождается переводом. Если оно многозначно, переводы даются под арабскими цифрами. А в случае, когда значения не так сильно разошлись между собой, они приводятся под буквами. Основное значение слова идет первым, затем идут другие значения по мере их генезиса и важности вплоть до переносного значения.

В подаче диалектных форм соблюден строгий принцип, заключающийся в том, что первой идет форма диалекта – основы литературного языка, гюнейского диалекта, данные которого представлены двумя населенными пунктами Касумкент и Магарамкент. Затем идет форма диалекта этого же кюринского наречия – яркинского

диалекта, представленного речью селений Зизик и Нютюг, далее форма курахского диалекта, представленного речью селения Курах и, наконец, формы самостоятельных смешанных говоров этого же наречия – гилиярского, гелхенского и ашарского. Вслед за формами кюринского наречия идут формы самурского наречия, представленного речью селений Ахты, Гдым, Маза, Фий, Джаба, которые здесь названы диалектами. К ним относится еще речь четырех сел Ахтынского района Смугул, Ухул, Храх, Хрюг и Хлют, названные нами говорами. И, наконец, докузпаринский диалект, представленный четырьмя говорами – миграхский, кара-кюринский, каладжухский, курушский.

Таким образом, в словаре охвачена специфическая диалектная лексика двадцати диалектных единиц лезгинского языка.

Названия диалектов и говоров в словаре даются сокращенно. Для обозначения диалектов используются заглавные буквы: А (ахтынский), Г (гутумский), М (мазинский), Ф (фийский). Дж (джабинский), Д (докузпаринский), Г (гюнейский), К (курахский), Я (яркинский), а для говоров – начальные слоги: ахт. (ахтынский), гил. (гилиярский), смуг. (смугульский), ух (ухулский), храх. (храхский), хрюг. (хрюгский), хлюд. (хлюдский), миг. (миграхский), к-к (кара-кюринский), кал. (каладжухский), кур (курушский). Если два или несколько диалектов начинаются с одинаковой буквы, то для их различения берутся не начальные буквы, как было указано выше, а начальные слоги названий диалектов: Куб (кубинский), Куз. (кузунский), Кур (курахский).

Заглавные слова в словаре располагаются в алфавитном порядке по первой, второй, третьей и далее буквам.

Все диалектные варианты приводятся в одной словарной статье.

Самостоятельной статьей приводятся лексические и отдельные сильно изменившие свой облик фонетические варианты с отсылкой на заглавное слово:

**тінкІлаш** (миск.) см. **кІинтІлаш** «детская игра»

**мастукъ** (маз.) см. **мефтІ** «мозг»

**зуърцакъ** (зиз.) см. **фицакъра** «позавчера»

**гылевар** см. **гылияр** мед. корь

Слова, представленные только в одном диалекте или говоре, отсутствующие в литературном языке и остальных диалектах и говорах, приводятся в качестве самостоятельных словарных статей с пометой *д*:

**гьенкал** *д* (ахт.) «нагрудное украшение»

**гъилиба** д (Дж.) «зверобой»

**гъунуь** д (мич.) «мошка»

**дукъа** д (хлюд.) 1) «застежка» 2) «пряжка»

**ергъеш** д (ахт.) верзила

**кIвана** д (зах.) «мужчина небольшого роста»

**дуйгуьр** д (Дж) «покрывало невесты (*из шелка, которым накрывается невеста, когда ее ведут в дом жениха*)»

Слова, характерные для данного говора или группы говоров, но отсутствующие в лезгинском литературном языке:

**агъварар** (ахт.) «ковровый станок»

**чIухлухир** (Г) «нарыв»

**асар** (гелх.) «черные тучи перед дождем»

**дарчIын** (зиз.) «перила балкона»

**кIикIлим** (Г) «живой, энергичный ребенок»

**ккурс** (Г) «прессованный овечий навоз»

**ярчарун** «ставить метки на ушах животных».

Слова, совпадающие по звучанию со словами литературного языка, но употребляющиеся в говоре в ином значении или имеющие дополнительные значения. Это – группа семантических диалектизмов:

**гъеш** (лит.) «горшок», **гъеш** (ахт.) «большой рот»

**дун** (лит.) «одежда», **дун** (М) 1) «платье» 2) «облик»;

**емиш** (лит.) «плод, фрукт», **йемиш** (Ф) «дыня»

Слова, имеющие те же корни, что и слова литературного языка отличающиеся по своему морфемному составу:

**мефтI** «мозг» см. **мастукъ**

**егъерча** «коврик для седла» см. **йегъерчин**

**зиянкар** «вредитель» см. **зиянчи**

**кIелербан** «пастух ягнят» см. **келерхъан**

**буьркъвец** «слепец» см. **пIуьркъвек**.

В словарь включаются наиболее употребительные слова из русского и других языков, подвергшиеся адаптации:

**къенфет** «конфета»

**истикIан** «стакан»

**матацкилет** «мотоцикл»,

**дуйгIаь** «молитва»,

**гIамыр** «жизнь»,

**руьхI** «душа».

В словарь включаются не только отдельные слова, но и слово-

сочетания отдельной словарной статьей в алфавитном порядке по первому компоненту сочетания, выступающие в значении и функции одного слова:

**дамард пеш** «подорожник»

**кинтI лаш** «игра в чижики»

**рехуьн лем** «мокрица».

Омонимы выделяются в отдельные словарные статьи. Они обозначаются висячей арабской цифрой, помещенной справа самостоятельной словарной статьи:

**Къав<sup>1</sup>** «крыша», «кровля» (Ахты)

**Къав<sup>2</sup>** «трут»

**Къаз<sup>1</sup>** «зеленый цвет», «зеленая краска»

**Къаз<sup>2</sup>** «зазеленевший посев»

**Къаз<sup>3</sup>** «гусь» «бок»

**Къвал<sup>1</sup>** «бок»

**Къвал<sup>2</sup>** «дождь»

**Къиб<sup>1</sup>** «лягушка»

**Къиб<sup>2</sup>** «желток»

**Къиб<sup>3</sup>** «желтая пряжа»

**Къул<sup>1</sup>** «очаг»

**Къул<sup>2</sup>** «подпись»

**Къул<sup>3</sup>** «слуга» и т. д.

В лезгинских диалектах и говорах обнаруживается множество слов которые, наряду с литературным значением, имеют и дополнительные диалектные значения. В таких случаях для подтверждения диалектных значений в скобках приводится иллюстративный материал диалекта или говора, в которых эти особенности проявляются:

**Къвал** «бок» А, М, хр. 1) «бок» 2) «дождь» (**Рышан къвал тарзава** «У девочки бок болит»; **Къе зырба къвал къвана** «Сегодня пошел сильный дождь»)

**Къур** 1) «высохший стебель» 2) «насест (для кур)» 3) полка (для посуды)» А хр.

1) **Чна къуркъур къурар къватIна** «Мы собрали сухие стебли».

2) **Къурал вад верч ала** «На насесте пять кур».

3) **Къурал айар къапар ала** «На полке красивая посуда».

Слова, представляющие собой специфические названия предметов быта, флоры, фауны и пр. в лезгинском языке, но не имеющих соответствий в русском, приводятся в русской транслитерации с пояснением значения слова в скобках [ (...)]:

**гитI** гит (обрядовый суп, приготовленный с сушеным мясом, кукурузой, пшеницей и фасолью)

**Хейрат** хейрат (ритуал угощения мясом близких и сельчан после смерти близкого человека)

А если слово и поддается переводу на русский язык, то для конкретизации и уточнения значения слова в скобках даются пояснения к некоторым словам:

**Къвехъ** (Г) «ниша (для посуды)»

**Тилав** (Г) «ниша в стене (для постели)»

**Зеф** (Г) «сито (для просеивания муки)»

**Халпур** (Г) «сито (для просеивания зерна)»

**Къалух** (М) «мешочек (для хранения денег и ювелирных изделий)»

#### **Разработка словарной статьи**

В «Диалектологическом словаре лезгинского языка» будут представлены все части речи вплоть до служебных слов и междометий.

В качестве заглавного слова в словаре берется литературная форма. С самостоятельной словарной статьей на своем месте по алфавиту даются и диалектизмы с отсылкой на литературную форму:

**Лачаракъ** см. **гъаргъалаг**

**Парч** см. **афтафа**

После заглавного слова дается перевод слова на русский язык. Сначала приводится основное значение, а затем – переносное значение с пометой *перен* курсивом:

**Алудун** 1) снимать, сдирать, срывать (что-л. с поверхности чего-либо) 2) *перен.* «снимать с работы» 3) «отводить (глаза)»

**Буш** «пустой, порожний, слабый, не тугой» 3) *перен.* «слабый (о характере)» 4) *перен.* «пустой, бесполезный, напрасный».

Имя существительное, выступающее в качестве заглавного слова в словаре дается в форме именительного падежа единственного числа:

**арха** 1) «поддержка, опора (о человеке), защитник» 2) «родственник (со стороны отца)» 3) *редко* «опекун».

Если существительное употребляется только в единственном числе или множественном числе, то после заглавного слова даются пометы *только ед.* или *только мн.*

При существительных в скобках указываются окончания эргативного и местного IV падежа со значением «нахождения внутри чего-л.», а также формы множественного числа.

Если имя существительное при изменении принимает суппле-

тивную форму, то такие формы слов приводятся рядом в скобках. Эти супплетивные формы приводятся и отдельной словарной статьей в соответствующем месте словаря с отсылкой на основную форму:

**йад** «вода» Я, Г, К (-ци), А, хр. (-ици), Дж (-чи)

**ичи** см. **йад**

**чи** см. **йад**

Отдельной словарной статьей включаются в словарь качественные и относительные прилагательные:

**гатун** «летний»

**зулун** «осенний»

**хъипи** «желтый»

**ГЪВЕЧИИ** 1) маленький 2) младший, меньший; Гюн. исп., сал., орт.-ст., юх.-ст., **гъвечи**; Я зиз. **гъвачи**, зах. **гъуьчлуть** // **гъачи**; К курах. **гъачи** // **гъуьчи**; Кур. гелх. **гъвачи** // **савчи**, ашар **гъвачи**; Гюн. гил. **гъуьчлуть**; Куб. кутк. **гъьочи**; А ахт. **гъуьчи** // **гъуьцлуть** ух. **гъвечи** // **гъуьцлуть** мич., жик., см., хлюд. **гъваьчи** // **бици**, хур. **гъвечи** (**гъвечида**, **гъвечибыр**), лга **гъвачи** (**гъвачида**, **гъвачибыр**), хлюд **вачи** // **бици**; Г **вачи** (**вачида**, **вачидар**); М **гъвечи** // **вичи** // **куьцлуть**; Ф **гъвачи** // **клуци**; Дж **гъвечи** // **гъуьчи**; Д миг. **гъвечи**, мис. **гъуьчи**, усуг., кур. **гъуьчуь**, мис. **гъьочи**, кал. **гъвачи**;

Числительные снабжаются пометой, определяющей их принадлежность к данной части речи. Рядом дается помета, характеризующая разряд местоимения:

**сад** числ. колич. «один»

**садрахъ** числ. кратн. «однажды»

Количественные числительные приводятся от 1 до 10. А также 20, 30, 40, 50, 60, 70, 80, 90, 100, 1000 и некоторые кратные числительные.

Местоимения приводятся в словаре в форме именительного падежа единственного числа и снабжаются пометой, определяющей их принадлежность к данной части речи, характеризующая разряд местоимения: личные, возвратные, притяжательные, определительные, указательные, вопросительные, отрицательные, неопределенные.

**Агъа** мест. указат. «тот (нижний)»

**И** мест. указат. «этот».

Если в косвенных падежах употребляется супплетивная форма, то в круглых скобках приводятся полные формы местоимений в эргативе и местном 1V падежах:

**вуж** мест. вопр. «кто?»; Я, Г, К **ни**; А, Дж, Г, М, хр **не**



**вуч** мест. вопр. «что?»; Г, Я, К **куь**; А, Дж **чуть**, Г **ци**; М **чуть**  
 Супплетивные формы местоимений приводятся на своем месте по алфавиту с отсылкой на заглавное слово:

**ни** см. **вуж**

**не** см. **вуж**

**куь** см. **вуч**

**чуть** см. **вуч**

В качестве исходной формы глагола берется форма инфинитива. При инфинитиве приводятся диалектные формы целевой формы глагола повелительного наклонения; запретительные формы, если они принимают отличительные от литературного языка формы.

Если глагол по семантике переходно-непереходный, то переводы этих значений приводятся за разными цифрами:

**Кун** 1) «гореть» 2) «жечь», палить, обжигать *что-л.*»

**ругун** 1) «кипеть» 2) «варить, кипятить *что-л.*»

Если основная форма глагола употребляется и в значении существительного, то после глагольных значений приводятся и значения существительного:

**Келун** 1. 1) «читать» 2) «учиться» 2) 1) «учеба» 2) «чтение».

Если в большинстве говоров одного диалекта представлена единая основа, имеющая расхождение в одном или нескольких говорах, то за заглавной буквой, обозначающей название диалекта, приводится форма, общая для большинства говоров, затем через запятую с указанием названия говора (или нескольких говоров) приводится форма, характерная для одного или нескольких говоров:

**АГАЛДУН** (-из, – на, агалд/-а) 1) прислонять, прислонивши ставить (*кого-что-л.*) 2) набрасывать, накидывать (*что-л.*); А ахт., см., мич. **агулдын**, хур. 1) **цлах агвалун** 2) **агвалдун** 3) **курт агвалдун**; Дж ~, Д миг., миск. **агалдын**, ух., хр. **агалдун** присоединять, связывать (*что-л. с чем-л.*); Г **кипхьун** прислонять, прислонивши ставить (*кого-что-л.*), **агалун** накидывать (*что-л.*); М (*диванзих*) **кыткын** прислониться, **агалдун** набрасывать, накидывать (*что-л.*); Ф **ахьалкун** прислонять (*что-л.*), **ахьалду** накидывать, набрасывать (*что-л.*); Я зиз. **агалдун**, нют. **агалду**; курах. **агалдун**, гелх. 1) **галкун** прислонять, прислонивши ставить 2) **култун** набрасывать, накидывать, гил. **агалкун**

**Алудун** (-из, – на, алуд/-а) 1) снимать, сдирать, срывать (*что-л. с поверхности чего-л.*) 2) *перен.* снимать с работы 3) отгонять, отбивать, отводить (*кого-что-л. от кого-чего-л.*) 4) перегонять, опережать (*кого-что-л.*) 5) *перен.* отводить (*глаза*) 6) путать, сбивать (*ко-*

го-л.) 7) переводить (кого-л. через мост, через дорогу) 8) избавляться, отделяться (от кого-чего-л.); заставлять отстать (кого-л.) 9) получать, извлекать (пользу, прибыль) 10) сводить, удалять (пятно и т. п.); А ахт., см., лга, мич. хур., куруш., Кур. гелх., Гюн., исп., сал., ках., Я зиз., нют., гилияр **алудун**; А ух., хр. 1) **алудун** 2) **алагъдун** 3) **алачлун** 6) **алудун** 8) **галудун** 7) **хийир къачын** М. 1) **алудун** 2) **алагъдун** 3) **алачлун** 5) **аладун** 6) **алаткун** 8) **ирадун** 9) **хийир хкъудун** 10) **леке аладун**; Дж **алудын**; Г 1) **алагъдун** 2) **алагъуду** 3) **алагъдун** 9) **хийир къацун** 10) **леке алагъдун**; Ф 1) **алугъду** 2) **алагъуду** 3) **алагъду** 5) **уьлир алагъду** 6) **члал атлу** 8) **туманих акъуду** 9) **меф къацу** 10) **леке акъуду**; Д к-к. **алагъын**; Я зах. **илаьйун**.

В словаре будут представлены все части речи вплоть до служебных слов и междометий. Заглавные слова снабжаются как стилистическими, так и историческими пометами: *бот.*, *анат.*, *бран.*, *разг.*, *уст.*, *малоупот.*, *фольк.*, *детск.*, *миф*, *рел.*, *редко* и т. д.:

**башмагъ** *уст.* башмак (особого покроя без задника)

**джигер** *анат.* «легкое»

**къав** *бот.* трут

Ударение на лексемах лезгинского языка не отмечается, так как ударение в лезгинском языке является фиксированным на втором слоге от начала слова. Ударение указывается на слове (на диалектных вариантах) только тогда, когда оно отличается от ударения, данного в литературной форме.

#### Словарная статья

**АВАДАРУН** (-из, – на, – а) 1) катить (что-л.) 2) спускать, опускать (что-л.) 3) осыпать (напр. листья с дерева) 4) пускать, выпускать (напр. воду) 5) вскрывать (нарыв); Гюн. сал., К курах. **авадарун**, гелх. **авадарун** (-из, **авадар айаъ**); гил. **авадрун**; Я зиз., нют. **тварар авадарун** лощение початка кукурузы, зах. **авадрун**; А ахт., хур., см., мич., ух., хр., лга, хур. **авадарын**; Д миг., кур., Дж ~; хлюд. **авадарун** (пов. **авадар эйа**); Гюн. сал., К курах. **авадарун**; Г **уьгъуьн** 1) катить (что-л.) 2) спускать, опускать (что-л.) **уьгъуьн** 3) осыпать (листья) **уьгъуьн** // **авухъурун** (цел. **авухъуриз**, прош. **авухъурна**, пов. **авухъур ая**) вскрывать (нарыв); М **ацахъарун** (цел. **ацахъариз**, прош. **ацахъарна**, пов. **ацадар ая**) 1) катить камень 2) **агънизару** спускать, опускать (что-л.) 3) **авадарун** осыпать (листья) 4) **авадарун** // **экъизун** пускать, выпускать (напр. воду) 5) **экъизун** вскрывать (нарыв); Ф **гъарзару** катить (что-л.), **агънизару** спускать, опускать (что-л.), **авахъуру** осыпать.

**АВАДАРУН** (-из, – на, – а) 1) катить (*что-л.*) 2) спускать, опускать (*что-л.*) 3) осыпать (*напр. листья с дерева*) 4) пускать, выпускать (*напр. воду*) 5) вскрывать (*нарыв*); Гюн. сал., К курах. **авадарун**, гелх. **авадарун** (-из, **авадар айаъ**); гил. **авадрун**; Я зиз., нют. **тварар авада-рун** лощение початка кукурузы, зах. **авадрун**; А ахт., хур., см., мич., ух., хр., лга, хур. **авадарын**; Д миг., кур., Дж ~; хлюд. **авадарун** (пов. **авадар эйа**); Гюн. сал., К курах. **авадарун**; Г **уьгьуьн** 1) катить (*что-л.*) 2) спускать, опускать (*что-л.*) **уьгьуьн** 3) осыпать (*листья*) **уьгьуьн** // **авухьурун** (цел. **авухьуриз**, прош. **авухьурна**, пов. **авухьур ая**) вскрывать (*нарыв*); М **ацахьарун** (цел. **ацахьариз**, прош. **ацахьарна**, пов. **ацадар ая**) 1) катить камень 2) **агънизару** спускать, опускать (*что-л.*) 3) **авадарун** осыпать (*листья*) 4) **авадарун** // **экъизун** пускать, выпускать (*напр. воду*) 5) **экъизун** вскрывать (*нарыв*); Ф **гъарзару** катить (*что-л.*), **агънизару** спускать, опускать (*что-л.*), **авахьуру** осыпать (*листья*), **ачла аву**: **ирин ачла аву** вскрывать (*нарыв*).

**Гъвергъвер** подснежник; исп., сал. **гъверер**; орт-ст., юх-ст. **данакъиран**; Дж кал кый **чуьквер**; М къарид **цикв** (**цикварар**), хлюд. **цуькьуьф**; Ф **малкъирā**; Д миг. **гъверем чуьквер**, кал. **гъверигъверер**; Я зиз. **бехъре шуьшеяр** // **пехъре цуьквер** // **гъверер**; юх-ст. **данакъиран**; Я зах. **гъуьргъвеш**; Гюн. исп. **гъверер**; Курах гелх., ашар **йаланчи** (гелх., ашар).

**Гуьндуьз** (лит.) «большая игла»; **кыйигъ** (зиз.), **гуьдуьг** (нюц.); **мыртар раб** (ахт.), **кыйях раб** (ух.), **сасу** (Г), **кем хъазай раб** // **йетим гини** (М), **уьшклизид раб** (Ф), **кыйихди раб** (Дж), **цыраб** (миг.), **цуьцуьх** (к-к), **кыйих** (Дж), **къуйуьк раб** (Куруш), **гъаргъалаг** (лит.) «металлический скребок»

1. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М; Л., 1958. Т I. С. 35.

2. Мейланова У.А. Очерки лезгинской диалектологии. М.: Наука, 1964.

3. Гайдаров Р.И. Ахтынский диалект лезгинского языка. Махачкала, 1961.

4. Ганиева Ф.А. Джабинский диалект лезгинского языка. Махачкала, 2007.

5. Саидова П.А. Диалектологический словарь аварского языка. М.: Наука, 2008.

**Л. К. Гостиева,  
кин, снс СОИГСИ им. В. И. Абаева  
(г. Владикавказ)**

### **СОТРУДНИЧЕСТВО В. И. АБАЕВА И Б. А. КАЛОЕВА В ОБЛАСТИ НАРТОВЕДЕНИЯ**

*В статье освещается сотрудничество В. И. Абаева и Б. А. Калоева в области нартоведения. Отмечено влияние В. И. Абаева на выбор Б. А. Калоевым исследовательской темы, связанной с осетинским нартовским эпосом. Рассмотрены публикации и проанализированы выступления ученых на всесоюзных совещаниях по нартовскому эпосу в Орджоникидзе (1956) и Сухуми (1963). Сделан вывод о значительном вкладе В. И. Абаева и Б. А. Калоева в разработку проблем нартоведения.*

**Ключевые слова:** В. И. Абаев, Б. А. Калоев, фольклор, нартоведение, нартовский эпос, нартовские сказания

*The article highlights the cooperation of V. I. Abaev and B. A. Kaloev in the field of Nart studies. The influence of V. I. Abaev on the choice of B. A. Kaloev's research topic related to the Ossetian Nart epic is considered. The scientists' publications and their speeches at the All-Union conferences on the Narts' epic in Ordzhonikidze (1956) and Sukhumi (1963) are analyzed. The conclusion is made about the significant contribution of V. I. Abaev and B. A. Kaloev to the development of the problems of Nart studies.*

**Keywords:** V. I. Abaev, B. A. Kaloev, folklore, Nart studies, Nart epos, Nart legends

Выдающихся осетинских ученых-гуманитариев Василия Ивановича Абаева и Бориса Александровича Калоева связывала пятидесятилетняя дружба и творческое сотрудничество. В 2001 г., к столетию со дня рождения В. И. Абаева, Б. А. Калоев издал книгу «Василий Иванович Абаев и вопросы этнографии в его трудах» [1], в которой, в том числе осветил и совместную деятельность в области нартоведения. В качестве приложения к книге он разместил «Дневник» [2, 87-150], в который на протяжении почти сорока лет записывал по памяти свои впечатления от встреч с В. И. Абаевым, его высказывания по различным вопросам науки и культуры.

Впервые о В. И. Абаеве как о выдающемся ученом Б. А. Калоев услышал еще в 1930-е гг., когда был студентом исторического факультета Северо-Осетинского госпединститута (ныне СОГУ). На автори-

тетное мнение ученого часто ссылались в своих лекциях по осетинскому языку О. Н. Туаева – первая осетинка-профессор.

В 1949 г. Б. А. Калоев, будучи аспирантом 2-го года обучения Института этнографии АН СССР (ИЭ АН СССР (ныне ИЭА РАН), присутствовал на обсуждении монографии В. И. Абаева «Осетинский язык и фольклор». Он стал свидетелем резкого выступления директора института С. П. Толстова, который обвинял автора книги в отступлении от господствовавшей тогда в науке так называемой яфетической теории Марра [1, 7]. Развернувшаяся дискуссия вызвала у Б. А. Калоева большое желание познакомиться с ученым, его земляком.

Такая возможность появилась у Б. А. Калоева в том же году, когда он осенью приехал вместе с группой аспирантов в Ленинград для знакомства с его достопримечательностями, музеями и библиотеками. С просьбой познакомить его с В. И. Абаевым Б. А. Калоев обратился к кавказоведу Л. Б. Панек, которая работала в ленинградском филиале ИЭ АН СССР. Он знал, что ее покойный муж, известный кавказовед А. Н. Генко, был большим другом В. И. Абаева. Л. Б. Панек благосклонно отнеслась к просьбе Б. А. Калоева и повела его в Институт языка и мышления им. Н. Я. Марра, где тогда работал В. И. Абаев. Л. Б. Панек представила Калоева, на что Василий Иванович, внимательно оглядев его, сказал, что теперь у осетин будет и этнограф [1, 10].

Знакомство В. И. Абаева и Б. А. Калоева продолжилось уже в Москве, куда ученый переехал в 1950 г. После знаменитой «дискуссии о языкознании» на волне кампании против марризма был образован Институт языкознания АН СССР с Ленинградским и Московским отделениями. Большая часть сотрудников, в том числе и В. И. Абаев, перебазировалась в Московское отделение института.

После переезда в Москву В. И. Абаев стал часто общаться с Б. А. Калоевым, который в 1951 г. блестяще защитил кандидатскую диссертацию на тему: «Моздокские осетины» и стал сотрудником московской части сектора народов Кавказа ИЭ АН СССР, одного из основных центров отечественного кавказоведения. Первые кавказоведческие исследования Б. А. Калоева проходили в рамках подготовки сектором народом Кавказа фундаментального издания «Народы Кавказа» из серии «Народы мира». Для написания очерков «Осетины», «Ингуши», «Чеченцы», «Агулы» ученый совершил многочисленные экспедиционные поездки в Осетию, Ингушетию, Чечню, Дагестан, которые позже подробно описал в своей книге «Записки кавказоведа» [3].

По свидетельству Б. А. Калоева, по приезде в Москву В. И. Абаев вовлек его в орбиту своих научных дел. В первую очередь, он привлек его внимание к проблемам нарттовского эпоса. К тому времени Василию Ивановичу удалось многое сделать в деле сбора, публикации и исследования нарттовского эпоса. В 1935 г. ученый издал статью «О собственных именах нарттовского эпоса» [4], в 1938 г. – статью «Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нарттов и римлян» [5].

В 1939 г. В. И. Абаев опубликовал сборник «Из осетинского эпоса» [6]. В него вошли десять сказаний о нартах, записанных им от сказителя Илико Маргиева из с. Тли, с ценными примечаниями и комментариями. В 1940 г. ученый вошел в Нартский комитет, созданный в республике для подготовки издания осетинского эпоса «Нарты» [7]. В январе 1941 г. В. И. Абаев приехал в Осетию в качестве научного консультанта [8, 335].

Главным исполнителем намеченной работы, к которой были привлечены лучшие силы республики: ученые, писатели, художники, выступил СОНИИ (ныне СОИГСИ). Возглавили эту ответственную коллективную работу В. И. Абаев и заведующий литературным отделением СОНИИ И. В. Джанаев (Нигер). В течение весны – осени 1941 г. сформированные экспедиции разъехались в селения Осетии с целью записи сказаний о нартах. В 1943 г. из накопленных текстов нарттовских сказаний, включавших опубликованные и архивные материалы, В. И. Абаевым и И. В. Джанаевым было отобрано для научного издания 150 авторских листов.

Книга «Нарты кадджытæ» («Сказания о нартах») в виде сводного текста на осетинском языке в объеме 30 авторских листов была издана в декабре 1946 г. [9]. Составителями книги стали В. И. Абаев, Н. К. Багаев, И. В. Джанаев, Б. Т. Боциев, Т. А. Епхиев. Сводный текст нарттовских сказаний был издан впервые. В основу издания был положен принцип циклизации. В. И. Абаев считал, что издание сводного текста осетинского эпоса «Нарты» стало важным этапом в публикации сказаний [10, 145].

В 1945 г. В. И. Абаев издал монографию «Нарттовский эпос», в которой охватил все основные проблемы нарттоведения [11]. Выход этой книги, по мнению Б. А. Калоева, послужил стимулом для изучения сказаний о нартах в фольклоре других народов Северного Кавказа, для выявления версий эпоса и его оценки как памятника мирового значения [1, 11]. В 1949 г. В. И. Абаев выступил со статьей «Истори-



ческое в нартском эпосе» [12], в которой подчеркнул исключительную ценность нартского эпоса как исторического источника [13]. Б.А. Калоев высоко оценивал вклад В.И. Абаева в нартоведение, считая его основоположником советского теоретического нартоведения [1, 5].

В.И. Абаев сообщил Б.А. Калоеву, что в академической серии «Литературные памятники» планируется издание перевода на русский язык книги «Нартæ. Ирон адæмон эпос» («Нарты. Осетинский героический эпос»). Книга в стихотворной форме на осетинском языке (в грузинской графике) была издана в 1942 г. в Южной Осетии [14]. Текст состоял из 73 песен или 13128 силлабических десятисложных стихов-строчек. Значительную часть книги (9500 стихов) составила поэма «Золотой фандыр» известного сказителя Теба Андиева из Куртатинского ущелья (Северная Осетия), записанная его сыном Борисом Андиевым. На этом основании Ю.С. Гаглойти считал, что эти сказания не могут считаться юго-осетинскими [15, 123-124]. В книге были также воспроизведены некоторые образцы нартских сказаний из сборника «Юго-Осетинский фольклор» (1936), часть материалов была собрана в ходе фольклорных экспедиций по Южной Осетии в 1939-1942 гг.

В.И. Абаев попросил Б.А. Калоева принять активное участие в подготовке нового издания и сделать подробные комментарии к текстам нартских сказаний. Сам он, занятый подготовкой очередного тома «Историко-этимологического словаря осетинского языка», предполагал стать ответственным редактором книги. Б.А. Калоев согласился с предложением В.И. Абаева и взялся за кропотливую работу по составлению комментариев.

В 1957 г. в Москве в издательстве АН СССР в серии «Литературные памятники» вышла книга «Нарты: Эпос осетинского народа», подготовленная В.И. Абаевым, Н.Г. Джусоевым, Р.А. Ивневим и Б.А. Калоевым [16]. Это был первый поэтический перевод на русский язык книги «Нартæ. Ирон адæмон эпос» (1942). В книгу вошли 62 осетинских нартских сказания. Литературный перевод издания на русский язык осуществил русский поэт и прозаик, переводчик Рюрик Ивнев (настоящее имя – Михаил Александрович Ковалёв). В.И. Абаевым и Б.А. Калоевым было написано Послесловие, комментарии составлены Б.А. Калоевым. Ответственным редактором издания был В.И. Абаев.

В 1959 г. Б.А. Калоев издал в одном из изданий ИЭ АН СССР ста-



тью о мотиве амазонок в осетинском нартовском эпосе [17], в которой указал на сходные черты в геродотовской легенде об амазонках и в осетинских сказаниях о нартах. Греческие предания, как известно, связывали появление амазонок с Северным Причерноморьем, с савроматами, родственными скифам. В качестве доказательства Б. А. Калоев привел наиболее архаичные андиевские варианты нартовских сказаний, в частности сказания о дочери Даргавсара и её войске, показав их сюжетное сходство с древне-героической легендой об амазонках и воинственных женщинах. Б. А. Калоев сравнил этот сюжет из осетинского нартовского эпоса с сюжетом о Гулайым, дочери бая Аллаяра из каракалпакского эпоса «Кырк-кыз» («Сорок девушек»), в которых ярко отражена геродотовская легенда об амазонках. По мнению Б. А. Калоева, это сходство в обоих эпосах можно объяснить участием древнеиранского компонента в формировании культуры осетин и каракалпаков. Некоторые черты амазонок, касающихся выбора жениха, ученый находил и в образах героинь нартовского эпоса – Шатаны, Бедохи, Косер, Ацырухс.

В 1960 г. был опубликован доклад В. И. Абаева «Дохристианская религия алан» [18] на XXV Международном конгрессе востоковедов, состоявшемся в Москве. Доклад был почти целиком основан на данных нартовского эпоса, религии и мифологии осетин. В нем впервые был отмечен процесс христианизации алан, нашедший отражение в нартовском эпосе.

Вторым проектом, за который по просьбе В. И. Абаева взялся Б. А. Калоев, было участие в подготовке публикации осетинских нартовских сказаний, которая планировалась в московском издательстве «Советская Россия». Книга «Сказания о нартских богатырях: Осетинский эпос» [19] была издана в 1960 г. Перевод на русский язык и в литературная обработка была сделана Ю. Н. Либединским, он же был автором вводной статьи. Б. А. Калоевым были составлены словарь и примечания к книге, художником З. П. Абоевым сделаны иллюстрации.

В 1978 г. в том же издательстве вышло второе дополненное издание книги под названием «Сказания о нартах: осетинский эпос» в переводе Ю. Н. Либединского [20]. Книга открывается обширной статьей В. И. Абаева «Нартский эпос осетин», которая охватывает основную нартоведческую проблематику. Б. А. Калоевым составлены в книге словарь и подробные комментарии, З. П. Абоевым выполнено художественное оформление.

В конце 1950-х – начале 1960-х гг. В.И. Абаев и Б.А. Калоев приняли участие во всесоюзных совещаниях по нарттовскому эпосу. 19-20 октября 1956 г. в Северной Осетии Институт мировой литературы АН СССР и СОНИИ провели совещание по нарттовскому эпосу. В.И. Абаев выступил на нем с докладом «Проблемы нартского эпоса», в котором были поставлены теоретические вопросы эпического творчества и вопросы происхождения и развития эпоса [21].

Б.А. Калоев выступил на совещании с докладом «История записи и публикации нартского эпоса» [22]. Итоги совещания нарттоведов Б.А. Калоев осветил в журнале «Советская этнография» [23].

В ноябре 1963 г. в столице Абхазии – Сухуми прошло всесоюзное совещание, посвященное нарттовскому эпосу. В.И. Абаев представил доклад о проблемах сравнительного изучения эпоса о нартах. Б.А. Калоев выступил на совещании с докладом о некоторых этнографических параллелях к осетинскому эпосу «Нарты», который вошел в сборник «Сказания о нартах – эпос народов Кавказа» в виде статьи [24].

Эпические сказания осетин были представлены и в докладе Б.А. Калоева на конференции по этногенезу осетин (Орджоникидзе, 1966). Ученый рассмотрел данные этнографии и фольклора о происхождении осетин [25].

В конце 1970-х гг. В.И. Абаев привлек Б.А. Калоева к участию в работе над двухтомной научной энциклопедией в двух томах «Мифы народов мира», которая должна была издаваться в издательстве «Советская энциклопедия». Б.А. Калоев успешно справился с ответственным поручением, подготовив несколько статей по мифологии осетин, в которых фигурировали сказания о нартах. Наиболее значима из энциклопедических статей – «Осетинская мифология» [26].

В 1990 г., по просьбе В.И. Абаева, Б.А. Калоев стал редактором книги «Скифы и нартты» [27], представляющую собой перевод на русский язык сокращенного варианта исследования выдающегося французского ученого-кавказоведа Ж. Дюмезиля «Romans de Scythie et d'alentour», опубликованного в 1978 г. в Париже на французском языке. По мнению Калоева, перевод был осуществлен А.З. Алмазовой по многом благодаря усилиям Василия Ивановича [1, 95]. Как известно, В.И. Абаев много лет находился в дружеских отношениях с Ж. Дюмезилем, бывал у него в гостях, обменивался научной информацией. Книгу завершает краткий биографический очерк о Ж. Дюмезиле, написанный В.И. Абаевым.

Этой книге предшествовало издание в 1976 г. под редакцией и с послесловием В.И. Абаева книги Ж. Дюмезиля «Осетинский эпос и мифология» [28], в котором были собраны в русском переводе А.З. Алмазовой исследования и отдельные разделы работ французского ученого, посвященные осетинскому нартовскому эпосу и мифологии.

Нартовские сказания широко представлены в фундаментальной монографии Б.А. Калоева «Осетины» [29] и в работах о скифо-сармато-аланских параллелях и осетино-вайнахских этнокультурных связях и др.

Таким образом, плодотворное сотрудничество В.И. Абаева и Б.А. Калоева позволило ученым внести значительный вклад в разработку проблем нартоведения.

---

1. Калоев Б.А. Василий Иванович Абаев и вопросы этнографии в его трудах М.: Наука, 2001. 151 с.

2. Калоев Б.А. Дневник (Приложение) // Калоев Б.А. Василий Иванович Абаев и вопросы этнографии в его трудах М.: Наука, 2001. С. 87-150.

3. Калоев Б.А. Записки кавказоведа. Владикавказ: Зонд, 2002. 460 с.

4. Абаев В.И. О собственных именах нартовского эпоса // Язык и мышление. М.-Л., 1935. Вып.V. С. 63-78.

5. Абаев В.И. Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян // Памяти академика Н. Я Марра. М.-Л., Изд. АН СССР, 1938. С. 317-337.

6. Абаев В.И. Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний. Текст, перевод, комментарии. М.-Л.: Акад. наук СССР 1939. С. 13-54.

7. Социалистическая Осетия. 12 ноября 1940 г.

8. Абаев В.И. В. И. Абаев о себе (Из автобиографии) // Калоев Б.А. Осетинские историко-этнографические этюды. М.: Наука, 1999. С. 334-335.

9. Нарты кадджытæ. Дзауджикау, 1946. 386 с.

10. Абаев В.И. Нартовский эпос осетин // Абаев В.И. Избранные труды: религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. С. 142-242.

11. Абаев В.И. Нартовский эпос // Известия СОНИИ. Т.Х. Вып. I. Дзауджикау, 1945. 118 с.

12. Абаев В.И. Историческое в нартском эпосе // Нартский эпос.

Дзауджикау: Госиздат Сев-Осет. АССР. 1949. С. 42-47.

13. Чибиров Л. А. В. И. Абаев об исторической подоснове нартовских сказаний осетин // ИСОИГСИ. 2018. Вып. 30 (69). С. 5-14.

14. Нартæ. Ирон адæмон эпос. Сталинир, 1942. 503 с. **(69) 20185**

15. Гаглойти Ю. С. Некоторые вопросы историографии нартовского эпоса. Цхинвали, 1977. 205 с.

16. Нарты: Эпос осетинского народа / Изд. подгот. В.И. Абаев, Н.Г. Джусоев, Р.А. Ивнев и Б.А. Калоев. М., 1957. 401 с.

17. Калоев Б. А. Мотив амазонок в осетинском нартовском эпосе // Кратких сообщениях Института этнографии АН СССР. 1959. Вып. 32. С. 45-51.

18. Абаев В.И. Дохристианская религия алан // XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1960 С. 5-7.

19. Сказания о нартовских богатырях: Осетинский эпос / Перев., лит. обр., вступ. ст. Ю. Либединского. М.: Советская Россия, 1960. 398 с.

20. Сказания нартов: осетинский эпос / Перевод с осет. Ю. Либединского). М.: Советская Россия, 1978. 509 с.

21. Абаев В.И. Проблемы нартовского эпоса // Нартовский эпос. Орджоникидзе: Сев.-Осет. кн. изд-во, 1957. С. 22-36.

22. Калоев Б. А. История записи и публикации нартовского эпоса // Нартовский эпос. Орджоникидзе: Сев.-Осет. кн. изд-во, 1957. С. 175-213.

23. Калоев Б. А. Совещание по нартовскому эпосу народов Кавказа // Советская этнография. 1957. № 3. С. 171-174.

24. Калоев Б. А. Некоторые этнографические параллели к осетинскому нартовскому эпосу // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М.: Наука, 1969. С. 162-187.

25. Калоев Б. А. Данные этнографии и фольклора о происхождении осетин // Происхождение осетинского народа, Орджоникидзе, 1967. С. 98-124.

26. Калоев Б. А. Осетинская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. М.: Изд-во Сов. энциклопедия, 1982, т. 2, с. 265-266.

27. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты / Сокр. пер. с франц. А. З. Алмазовой. М.: Наука, 1990. 229 с.

28. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология / Пер. с франц. А. З. Алмазовой. М.: Наука, 1976. 276 с.

29. Калоев Б. А. Осетины. Историко-этнографическое исследование. Изд. 3-е. М., 2004. 471 с.

**И. Т. Цориева,  
дин, внс СОИГСИ им. В.И. Абаева  
(г. Владикавказ)**

**ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ АРХИВНОЙ СЛУЖБЫ  
РЕСПУБЛИКИ СЕВЕРНАЯ ОСЕТИЯ-АЛАНИЯ  
1920-2020 гг.**

*В статье прослеживаются основные этапы становления и развития Архивной службы в Республике Северная Осетия-Алания на протяжении ста лет, выявляется общее и особенное в организации архивного дела в регионе. Отмечается общественная значимость архивов как носителей исторической памяти народа, обеспечивающих непрерывность и преемственность историко-культурного процесса. Подчеркивается, что за свою вековую историю Архивная служба республики приобрела высокий государственный статус, достигла уровня знаний и технической оснащенности, позволяющих приобрести репутацию помощника для граждан, нуждающихся в архивной поддержке, а для исследователей – надежного источника расширения знаний об истории и культуре кавказских народов.*

**Ключевые слова:** архивное дело, разборочная комиссия, Терское областное архивное управление, Архивное управление СО АССР, Архивная служба Республики Северная Осетия-Алания.

*The article traces the main stages of the formation and development of the Archival Service in the Republic of North Ossetia-Alania, reveals the general and special features in the organization of archival offices in the region. The social significance of archives as carriers of the historical memory of the people, ensuring the continuity of the historical and cultural process, is noted. It is emphasized that over a hundred years history, the Archive Service of the republic has acquired a high state status, has reached a level of knowledge and technical equipment that allows it to gain a reputation as an assistant for citizens in need of archival support. And for researchers it is a reliable source of expanding knowledge about the history and culture of the Caucasian peoples.*

**Key words:** archival affair, selection committee, Terek regional archival department, Archival department of the North Ossetian Autonomous Soviet Socialist Republic, Archival Service of the Republic of North Ossetia-Alania.

Вековой юбилей Архивной службы Республики Северная Осетия-Алания, отмечаемый в 2020 г., служит достойным поводом для того, чтобы напомнить о высоком общественном статусе архивов – хранителей бесценных свидетельств исторических эпох, носителей культурной памяти народов.

В Советской России начало строительству архивной службы было положено декретом «О реорганизации и централизации архивного дела», утвержденным 1 июня 1918 г. Советом народных комиссаров РСФСР. С этого времени сотни ведомственных архивных фондов, десятилетиями накапливавшиеся без систематизации и соблюдения правил хранения, сводились под единый реестр архивной службы государства. Руководило Единым архивным фондом Главное управление архивным делом (Главархив), имевшее соответствующие ведомства в регионах [1, 50].

В Терской области к организации архивного дела на новых принципах приступили уже после утверждения советской власти, летом 1920 г. Исполком Советов Терской области 16 августа 1920 г. издал приказ о создании Областного архивного управления с централизацией архивного дела во Владикавказе. Началась работа по формированию единого Архивного фонда области [2, 425]. 7 сентября 1920 г. А. Дзагуров выступил в «Листке приказов» Владикавказского исполкома со статьей под заголовком «ОХРАНЯЙТЕ АРХИВЫ!» Уполномоченный Архивного управления Терской области призывал сохранить архивы от гибели: «...выяснить наличность и состояние их, свезти их, если им на месте угрожает какая-нибудь опасность, в одно место...сохранение архивов Терской области, которая населена разными народностями с разным укладом жизни, языком и историческим прошлым, представляет долг каждого гражданина». Автор подчеркивал огромную историко-культурную значимость архивов: «Без архивов, хранящих в себе исторические документы в подлинниках, не может быть изучена история Терского края и его народов... Теперь, когда образовано специальное учреждение, и власть придает столь важное значение охране архивов, все должны понять, что охрана архивов как памятников исторического прошлого – долг для всех...» [3, 14-15]

Практический и охранительный смысл обращения станет понятным, если напомнить, что страна испытывала огромный дефицит бумаги, и с санкции Главного управления архивным делом РСФСР создавались комиссии, которые должны были обеспечить бумажные фабрики материалом из архивов. Разборочная комиссия Терского областного архивного управления в составе десяти человек начала работу в ноябре 1920. Работать приходилось в непростых условиях административного давления, призывов ускоряться, в непригодных для хранения документов, неотопливаемых помещениях,



при крайне скудном материальном обеспечении, при отсутствии навыков архивной работы. Среди членов комиссии стаж архивной работы имел лишь один – И.П. Бурак. Остальные были учителями, библиотекарями, служащими, краеведами (Г.А. Дзагуров, В.И. Оатул, Н.В. Виддинов, Х.Д. Цомаев и др.). Собирались в нерабочее время 2-3 раза в месяц с 18 до 21 часа и разбирали массивы документов, учет которых велся не единицами хранения, а... пудами [4, 10; 5, 87]. При этом старались сберечь архивы с минимальными потерями, указывая на их уникальность и огромную государственную значимость: «Архивы Горской республики относятся к числу интереснейших в России, так как начало их восходит к первой четверти 18 века... Ни один мало-мальски важный вопрос, как социального, так и политико-административного характера, не может быть обойден без того, чтобы не воспользоваться архивами и их данными... ни по одному вопросу (земельному, сословному, религиозному и т. д.) нельзя говорить более или менее основательно будучи не знакомым с архивами и не используя их» [3, 18].

В целом 1920-1930-е гг. были сложным периодом в истории архивного дела в Северной Осетии. Архивная служба претерпела десятков реорганизаций и переподчинений. С упразднением Горской АССР и созданием Северо-Осетинской автономной области в сентябре 1924 г. было сформировано областное архивное бюро, преобразованное в 1938 г. в Центральное архивное управление СО АССР. В октябре 1929 г. создан Объединенный горский исторический архив во Владикавказе. В январе 1931 г. вместе с Владикавказским городским архивным бюро он был объединен во Владикавказское отделение Северо-Кавказского Краевого архивного бюро. В 1939 г. Архивное управление СО АССР в соответствии с постановлением Президиума Верховного Совета СССР от 16 апреля 1938 г. было передано в ведение НКВД республики. В результате на долгие годы был жестко ограничен доступ к архивным фондам. Главной задачей архивов в этот период стало строгое хранение государственной тайны [1, 353; 3, 20-24].

Временем тяжелых испытаний для архивов стала Великая Отечественная война. При подготовке к эвакуации фондов были уничтожены почти 15 тыс. единиц хранения. Не удалось в целости сохранить и вернуть также все 25 тыс. дел, которые были признаны исключительно ценными и эвакуированы в 1942 г. в Ташкент, Ереван, Тбилиси и Семипалатинск [3, 25]. Но, несмотря на потери, не только



документальные, но и кадровые, работа в послевоенные годы налаживалась.

В начале 1960-х гг. архивы были выведены из подчинения МВД и переданы в ведение Совета Министров СССР. Получение гражданского статуса стало поворотным в биографии всей архивной системы. Менялись условия деятельности архивов, повышалась их вовлеченность в общественную жизнь, улучшались условия финансового обеспечения, укреплялись материально-техническая база и кадровый состав архивов. На основе реализации программных для архивного ведомства положений в 1960-1980-е гг. сложилась сеть архивных учреждений республики, включавшая восемь районных архивов, Партийный архив и ЦГА СО АССР [3, 30].

В этот период заметно выросла роль архивов как научных учреждений. Смягчение политико-идеологического режима в пользу архивными фондами, движение к большей открытости в сотрудничестве с научными учреждениями способствовали активному развитию исследовательской деятельности в области гуманитарных наук. На основе документов, извлеченных из фондов республиканских архивов, были написаны сотни научных трудов, защищены десятки докторских и сотни кандидатских диссертаций. Совместными усилиями ученых и архивистов издавались сборники документов «Орджоникидзе – 200 лет», «Культурное строительство в Северной Осетии», «История Владикавказа», «Промышленность Северной Осетии» и др. Одним из итогов тесного взаимодействия архивов и науки был рост фондов личных архивов деятелей культуры. Сегодня в ЦГА РСО-А хранятся личные фонды Б. Алборова, Г. Дзагурова, В. Раздорского, Л. Семенова, А. Цагаевой и др.

В истории Архивной службы страны в целом и ее региональных подразделений, 1990-е гг. оцениваются весьма неоднозначно. Распад страны, сопровождавшийся глубоким системным кризисом, негативно сказался на материально-технической оснащенности и финансовом обеспечении архивных учреждений. В ходе многочисленных реорганизаций произошел разрыв сложившихся связей, нарушилась целостность документальных фондов. Восстановление утраченного и создание новых форм взаимодействия, в частности, с научными сообществами, стало одним из главных приоритетов в деятельности Архивной службы в начале нового тысячелетия.

На новом этапе национально-государственного строительства и развития общественного сознания мощным стимулом к научно-ис-

следовательской деятельности в области гуманитарного знания в регионах явился поиск национальной и культурной идентичностей. Важным шагом в этом направлении было открытие многих, прежде совершенно недоступных для исследователей архивных документов. Стало возможным не только по-новому осмыслить огромный массив традиционных исследовательских тем, но и расширить круг изучаемых проблем, связанных с историей и культурой регионов страны, с повседневной жизнью многонационального российского сообщества. Архивы стали демонстрировать открытость к активному диалогу с обществом и наукой, который поддерживается работой Республиканской межведомственной экспертной комиссии по рассекречиванию документальных источников. Снятие грифа секретности почти с десяти тысяч документов к 2020 г. открыло ученым Северного Кавказа и России доступ к ценнейшим материалам, позволяющим объективно осмыслить события советского прошлого. Ведется борьба с фальсификацией истории Великой Отечественной войны, против искаженной подачи истории осетино-ингушских и осетино-грузинских отношений, событий геноцида в Южной Осетии 1920, 1991 и 2008 гг. С трибун международных форумов, научных конференций и съездов звучат сообщения о судьбах разделенного осетинского народа, об истории вхождения Осетии в состав России и т. д.

В сентябре 2006 г. Указом Главы республики была закреплена высокий правительственный статус Архивной службы РСО-Алания, в состав которой в настоящее время входят три государственных и восемь муниципальных архивов, которые обеспечивают сегодня сохранность почти 1,5 млн. единиц хранения [3, 38-42]. За прошедшие годы Архивная служба превратилась в важный фактор общественной жизни республики, обеспечивающий сохранение исторического наследия, развитие сотрудничества с соседними республиками и с дружественными странами, поддержание контактов с землячествами. Благодаря самоотверженной работе архивистов удалось спасти обширный массив документов ликвидированных и распавшихся организаций, защитить права тысяч граждан на пенсии, принять меры социальной поддержки по различным видам нетрудоспособности и т. д. Архивисты республики ведут трудоемкую работу по поиску, копированию в фондах ЦГА РСО-А материалов, которые бы помогли восстановить хотя бы отчасти утраченные архивные фонды Чеченской республики. Они многие годы оказывают

посильную помощь своим коллегам в Южной Осетии, проводят обучение молодых кадров.

Большое место в деятельности Архивной службы РСО-Алания уделяется популяризации историко-культурного наследия многонационального региона. Организуются историко-документальные выставки к юбилейным и памятным датам в истории республики и страны. Так, в октябре 2008 г. в Общественной палате при Президенте России и на VII съезде осетинского народа во Владикавказе в июне 2009 г. состоялась выставка «Время. Судьба. Память. Южная Осетия в документах Архивного фонда РСО-Алания», посвященная трагическим событиям августа 2008 г. в Южной Осетии. Архивисты республики участвовали в международном информационном проекте «Телемост Москва-Владикавказ-Цхинвал-Брюссель», приуроченном к годовщине агрессии Грузии против Южной Осетии. К различным историческим датам проведено более двух десятков выставок с использованием впервые извлеченных из архивных фондов фото- и документальных материалов: «Владикавказ: через века и судьбы»; «Великая и забытая в документах. К 100-летию начала Первой Мировой войны»; «Михаил Александрович Караулов, первый выборный атаман Терского Казачьего войска. 1878-1917 гг.»; «Осетии отважные сыны», посвященная 110-летию дважды Героя Советского Союза И. А. Плиева и Героев Советского Союза Х.-У. Д. Мамсурова и Г. И. Хетагурова; «Эпоха в судьбе одного человека», к 100-летию первого секретаря Северо-Осетинского обкома КПСС Б. Е. Кабалоева и т. д. Осуществлен интернет-проект «По страницам нашей истории», посвященный 75-летию победы в Великой Отечественной войне [6].

Возобновлена практика издания календарей знаменательных дат и памятных событий Осетии. К выставкам издаются буклеты и тематические перечни документов, печатаются книги. Реализуется многотомный проект «Архивный фонд Осетии – посемейные списки населенных пунктов Владикавказского округа Терской области на 1886 год». В серии «Аланская библиотека» готовится сборник документов «История возрождения православия в Осетии», приуроченный к 1100-летию крещения Алании.

С 2013 г. Архивная служба и Северо-Осетинское региональное отделение Российского общества историков-архивистов участвуют в проведении Всероссийского конкурса юношеских учебно-исследовательских работ «Юный архивист», содействуя формированию гражданской ответственности и патриотизма у молодежи.

Архивисты выполняют важную социальную функцию, поддерживая интерес к судьбе своего народа, к своим корням. Ежегодно они обрабатывают десятки генеалогических и иных запросов. В общепортальном портале «Архивы России» функционирует популярная страница архивистов Осетии – [www.archive-osetia.ru](http://www.archive-osetia.ru) [7].

За прошедший век Архивная служба республики прошла сложный путь поиска и обретения тех социально значимых функций, во имя которых собственно она создавалась. За это время она получила новый правовой статус, достигла уровня знаний и технической оснащенности, позволяющих приобрести репутацию помощника для граждан, нуждающихся в архивной поддержке, а для исследователей – надежного источника расширения знаний об истории и культуре кавказских народов. Степень открытости, доступности архивов, бесспорно, рассматривается теперь одним из важнейших индикаторов отношений власти и общества, уровня доверия и соблюдения основополагающих конституционных прав человека. Поэтому с полным основанием можно повторить призыв, прозвучавший 100 лет назад: «ОХРАНЯЙТЕ АРХИВЫ!», потому что в них не только след вчерашнего дня, но и наше будущее, то, какими увидят нас наши потомки.

---

1. Максаков В.В. История и организация архивного дела в СССР. 1917-1945. М.: Наука, 1969. 431 с.

2. История Владикавказа (1781-1990 гг.). Владикавказ: СОГУ, 1991. 1014 с.

3. Хранители вековой истории. К 100-летию Архивной службы РСО-Алания. Владикавказ: Харизма, 2020. 114 с.

4. Цогоев В.Г. Архивное дело в Терской области в 1917-1921 гг. // Вестник Владикавказского научного центра. 2011. Т. 11. № 2. С. 7-11.

5. Кулов Б.С. К высотам культуры. Орджоникидзе: Ир, 1979. 184 с.

6. Интернет-проект «По страницам нашей истории», посвященный 75-летию победы в Великой Отечественной войне: [Электронный ресурс]. URL: <http://archive-osetia.ru/75-2/>

7. Архивная служба Республики Северная Осетия-Алания: [сайт]. URL: <http://archive-osetia.ru/www.archive-osetia.ru>

**А. Х. Хадикова,  
кин, снс СОИГСИ им. В. И. Абаева  
(Владикавказ)**

### **О «КУЛЬТУРЕ ВЛАСТИ» ОСЕТИН: КОММУНИКАТИВНЫЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ**

*В статье представлен историко – антропологический анализ коммуникативного содержания одного из самых самобытных феноменов этнокультурного наследия осетин – традиционной организации общественной власти, сформировавшейся (или сохранившейся) после утраты аланами собственной государственности и вплоть до добровольного присоединения к Российской Империи в 1774 году. Автор предлагает применить понятие «культура власти», подразумевая при этом его условность и привязку к конкретному этико – поведенческому контексту данного исследования. Рассматриваются основные принципы осуществления власти, их гуманистическая направленность и универсальный характер. Выявляются некоторые важные аспекты современного воплощения ценностей «культуры власти» и их влияния на современный этнический облик осетин.*

**Ключевые слова:** историко – антропологический анализ, этнокультурное наследие, «культура власти», традиции, коммуникативный контекст, народная этика, гуманизм, современные воплощения.

*The article presents a historical and anthropological analysis of the communicative content of one of the most distinctive phenomena of the ethnocultural heritage of the Ossetians – the traditional organization of public power, which was formed (or preserved) by them after the Alans lost their own statehood and up to voluntary accession to the Russian Empire in 1774. The author proposes to apply the concept of «culture of power», while implying its conventionality and attachment to the specific ethical and behavioral context of this study. The basic principles of exercising power, their humanistic orientation and universal character are considered. Some important aspects of the modern embodiment of the values of the «culture of power» and their influence on the modern ethnic image of the Ossetians are revealed.*

**Key words:** historical and anthropological analysis, ethnocultural heritage, «culture of power», traditions, communicative context, folk ethics, humanism, modern incarnations.

Статья является частью исследования традиционной организации общественной власти осетин, сформировавшейся (или сохранившейся) у них после утраты аланами собственной государственности и вплоть до добровольного присоединения к Российской Им-

перии в 1774 году. Тема обширна и многокомпонентна, уточним, что в данном случае автора интересуют не собственно традиционные институты власти с их регулятивным функционированием и процедурой, а исключительно этико – гуманистическое содержание реализации системы власти. Актуальность проблемы связана с потребностями изучения традиционных форм и ценностей и их актуализации в этнокультурной реальности современного общества [1]

Контекст исследования – противоречия в оценке значения этнического наследия. Они сложились как в социальных заказах и потребностях современного общества, так и в научных гипотезах этнологов, антропологов, социологов, отчасти и политологов и пр. Осью, или причиной противоречий является несколько парадоксальное сосуществование повышения интереса к этничности, к способам общественной жизни предков, их взглядам на важнейшие смыслы бытия и внедрением ученого мнения о тщете этнографического поиска ответов на главные вопросы о сущности человечества и его перспективах.

Современная наука встала перед необходимостью более глубокого обдумывания этнической реальности и роли этнического фактора в общечеловеческом грядущем. Данная статья содержит анализ этико – коммуникативных принципов потестарного аспекта традиционного уклада жизни осетин в период, указанный выше. И в первую очередь нас интересует исторический опыт этого этноса в системе внутренней регуляции (начиная с самых архаических пластов), суммированный в его политическую культуру, или еще точнее – своеобразную «культуру власти». Что имеет и определенный потенциал для концептуальных обобщений относительно и самого феномена власти, и его исторических, аксиологических и феноменологических характеристик.

Ценностный подход к анализу феномена власти позволяет утверждать, что политической культуре северокавказских этносов свойственны такие «горские» архетипы права на власть, как сила и харизматичность лидера, его высокий личностный авторитет. Пытаясь охарактеризовать некое «кавказское» жизнеустройство периода начала его научного изучения, добывая информацию из наблюдений миссионеров, офицеров, путешественников XVII – нач. XX вв., мы можем сделать заключение о так называемых «мужских» приоритетах в оценке личностей, их личного престижа и, соответственно, общественного (общинного) разрешения участвовать в управ-



лении, то есть, осуществлять власть. Что у осетин ни в малейшей степени не отрицает прецедентов женского наставничества. Самыми распространенными примерами являются образ Шатаны – Матери нартов, она едва ли не самый авторитетный персонаж героического эпоса. Мы можем также упомянуть известные картины Махарбека Туганова «Чаба Гоконаева призывает население к защите села Христиановское от белых», или «Гадзи Бадтиева едет на военный совет», есть множество других доказательств высокого общественного статуса осетинских женщин. Но в этом случае они обладают качествами подлинного воина: храбростью, холодным разумом, честью в особенном воинском понимании этой загадочной нравственной категории, которую своим уникальным содержанием заполняют обстоятельства эпохи, этноса, зачастую профессии и пр.

В современной науке высказано предположение о взаимосвязи категорий «благородство», «дружба», «честь», «верность» с сутью воинского побратимства [2]. Здесь и следует искать истоки «мужского» контекста формирования традиционной общественной власти. Этногенез осетин с его сарматским периодом объясняет высокое (как минимум, не ущемленное) общественное положение женщин.

Суть традиционной «дипломатической» субкультуры осетин – это принцип лояльности: представления и нормы, порожденные воинским укладом их североиранских предков с отчетливо сформировавшимися убеждениями и правилами помилования немощных и слабых, запрета разрушения мирных очагов и т. д. Этико – коммуникативный феномен «культура власти» суммирует социальный опыт разных периодов этнической истории этого народа, включая самые ранние, то есть, до – кавказские ее этапы. Социум, в котором превалируют ценности, основанные на убеждении, что именно «воинство» генерирует и воплощает принципы морали, социальные нормы и этикет, направленные на сдерживание грубой силы. В первую очередь это касается самых разных вариантов обозначения почитания воинских, или рыцарских (всаднических) ценностей и личностных свойств [3, 63-90].

Анализ «культуры власти» уместно обратить к периоду, наступившему после разгрома аланского государства, на примере народного собрания – «нихас». Это законодательные центры ущельных обществ, возникавших в условиях горной изоляции. Уточним, что в данном исследовании нихас рассматривается как центр актуализации официозных форм коммуникации всего общества, проекци-



рующего суть не только властных связей, внутреннего и внешнего регулирования, но и народной морали, нравственных аспектов общественно-значимых деяний.

В источниках зафиксированы формы (надо полагать идеалы) политического поведения, воплощенные в реальности общения на нихасе. Этнографический материал, касающийся форм проведения народных собраний, дает основания для утверждения, что общественное регулирование и право осуществлялось посредством действия общественного мнения, полномочия которого были велики. Меры, так сказать, ненасильственного влияния на действия людей, направленные на защиту «Порядка», были чрезвычайно эффективны. Можно утверждать, что нихас актуализировал условную культуру власти осетин посредством как веками формировавшихся нравственных норм. Следование этим нормам предопределяло личный статус общинников и, соответственно, меру их влияния на принятие жизненно важных решений.

В 1871 году В. Б. Пфаф заметил внешний антураж осуществления общественной власти: «в совещаниях общества на нихасе участвуют преимущественно только старики» [4]. Однако ретроспективный анализ этнографических данных подтверждает, что искать признаки реальной геронтократии в осетинском социуме во времена, доступные для наблюдения, едва ли стоит. Самое активное участие в обсуждении жизненно важных вопросов принимали мужчины среднего, наиболее дееспособного возраста, от 30 до 45 лет. Представители этого поколения обладали влиянием на окончательный исход проблемы, которую предоставляли для окончательного утверждения и оглашения старшим нихаса. Однако, согласно «регламенту», процесс оглашения решений осуществлялся представителями старшего поколения, в особенно торжественных случаях – их сообществом.

По сути, высокие привилегии «старшего» необходимо было оправдать серьезными самоограничениями – старшие должны были следовать строжайшим нормам этики, каждой минутой своей жизни являть собой пример достойном старца, «человека чести». Общество в высокой степени контролировало старших и их право высказывать окончательный вердикт в отношении внутренней регуляции и внешних связей общества (этноса). Наделенный правом решающего голоса – «старший нихаса» – избирался из числа тех, кто лучше других сведущ в вопросах народного права и этикета, вла-

дел логикой изложения, способностью убеждения, был безупречен в прошлом. Словом, обладал заслуженным и неоспоримым авторитетом. Биологический возраст не обеспечивал безусловно высокого статуса «старейшины», как служителя справедливости и чести – важнейших категорий, объективирующих культуру власти осетин.

Культура власти осетин имела обязательный эстетический подтекст. В частности, народное собрание прерывало монотонную повседневность, обязывая каждого явиться в его «представительском» статусе: «по окончании молебна была назначена сельская сходка. Все мужчины деревни явились на этой сходке вооруженными кинжалами и в прекрасной одежде... Общество становилось полукругом» [5].

Культура общения осетин, в том числе и политическая, акцентирована многовековым культивированием мужественной силы, но каждый из традиционных институтов ее актуализации был строго подконтролен нормам «чести» – общественной морали. Характерно, что одним из важнейших пунктов «воинской чести» является обязательство вступаться за вдов, сирот, всех, кто слаб и беззащитен. Лишь в одном случае допускалось санкционированное присутствие на нихасе женщин: если она пришла попросить покровительства и заступничества для осиротевшего дома.

Нихас в значительной степени обуславливал и поддерживал единство осетинских обществ. Помимо органа осуществления демократической власти, нихас являлся коммуникативным центром квартала, селения, общества. Но и в этом случае он не был свободен от строжайшего регламента, отражающего внутреннюю систему социальных связей сельской общины, ее структуру. Все, происходящее здесь должно было соответствовать народной этике осетин и нормам этикета. Важнейшим компонентом этого живого закона «осетинской жизни» Агъдау являлся его «мужской» (читай воинский) кодекс, о котором мы упомянули ранее. Но прежде, чем обратиться к его основным характеристикам, оговорим факт сохранения базовых ценностей, живой преемственности важнейших базовых этнических ценностей.

Нихас – главный источник изучения традиционной «культуры власти» осетин, по сию пору сохраняет свои основные, так сказать, кодовые смыслы, фиксирующие гуманитарное и соционормативное содержание всего объема этнического наследия осетинского этноса. Знаковый подтекст и функции нихаса, символика личного

престижного статуса участников народного собрания, выражающаяся не только в степени влияния на итог обсуждаемой проблемы, но и в пространственном расположении (сохранение представлений о почетном месте) и даже приличествующей позе свидетельствуют об инерционной сохранности форм общественного официоза эпохи военной иерархии [6]. И подтверждением положения о статичности этой части этнокультурного наследия, базовом характере потестарных ценностей является формальное возрождение нихаса. Созданная в 90-е годы XX века национальная общественная организация была названа Стыр Ныхас.

И собственно, о самих воинских ценностях, как основе «мужского» нравственно-поведенческий кодекса традиционной коммуникативной культуры осетин. В подробностях этот кодекс рассмотрен нами ранее, нет возможности привести его полностью [3, 63-90]. Отметим, что его основные критерии были направлены на максимальную гуманизацию боевых реалий, они ограждали от проявлений грубой силы и любой агрессии в отношении тех, кто по полу, возрасту, физическому состоянию не мог быть приравнен к статусу равного соперника, то есть, «воина».

Несколько лет назад исследовательская группа, в которую входил и автор этой статьи, проводила анализ субъективной картины жизни осетин. Исследование осуществлялось во Владикавказе и Цхинвале. Результаты позволили сделать некоторые выводы и о традиционной культуре власти осетин. В частности, был показан высокий статус ценностей самостоятельности и силы авторитета, т. е. права влияния. В соответствии с этнопсихологическими методиками, по которым и проводилось исследование, доминирующей целью самостоятельности является свободный выбор способов действий и свобода мышления. Уточним, что ценность самостоятельности напрямую связана со стремлением к самоуправлению и самоконтролю. Именно эти категории звучат в унисон с моральными установками и поведенческими моделями культуры власти осетин.

Серьезным аспектом «чести», как фактора политической культуры, в частности, внутреннего общественного регулирования являлись строгие нормы общения. Так, в 1813 году Ф. Леонтович отметил, что у осетин «большое значение придавалось привитию детям умения держаться с достоинством и в то же время почтительно, вежливо говорить и соблюдать поведенческие установки, соответствующие возрасту» [7]. На уровне «внешнего» общения, то есть в

стереотипах, свойственных народной дипломатии осетин, превалировал тот же гуманистический принцип: «мы замечали у осетин чрезвычайную предупредительность, осторожность в словах и вежливость в обращении с чужими» [5, 201].

В сущности, тот факт, что этнос, в культурном наследии которого присутствует многовековое почитание силы и отваги, располагает весьма развитой системой миротворчества, гуманистическими установками в отношении «слабых», представляется весьма закономерным.

Обобщая сказанное, уточним, что в основе традиционной культуры власти осетин и шире – политической культуры в целом расположены принципы лояльности, преимущества потребностей общественного блага над личными выгодами и чувствами, гуманистического отношения к человеку – «своему» и «чужому». По утверждению носителя этнической осетинской культуры, поправление перечисленных принципов связано с риском «потерять всякое человеческое достоинство и значение в глазах даже самых близких людей, не говоря уже об обществе, которое заклеит его, раз и навсегда, своим полным презрением» [8, 72].

Подобные нравственные установки, формируемые как статическую часть этнического самосознания, обеспечили то известное обстоятельство, что с территории как Северной, так и Южной Осетии никогда не были совершены террористические агрессии. В этом смысле интересны выводы посетившего Южную Осетию в 2010 году японского профессора Хоккайдо Кимитаки Мацузато. В результате проведенных исследований он нашел вполне уникальным тот факт, что, несмотря на тяжесть войны, в Южной Осетии не наблюдалось никаких опасностей сохранения власти бывших полевых командиров. Исследователь подчеркнул, что югоосетинская политика носит мирный характер [9].

Гуманизм, как общий контекст этнокультурного наследия осетин, является основой не только «культуры власти» осетин, но и свойственен «культуре войны», то есть, отражения ими внешней агрессии. Этот вопрос также может оказаться перспективным для специального и целенаправленного исследования, но он требует чрезвычайной осторожности и поистине объективного профессионального анализа.

1. Канукова З. В., Дзалаева К. Р., Гутиева Э. Ш. Формирование гражданской идентичности в Осетии: исторические традиции и современные тенденции // Северный Кавказ: исторический, экономический и социокультурный контексты. Отв. ред. З. В. Канукова, Е. В. Федосова. Владикавказ: Изд-во СОИГСИ, 2019. 240 с. С. 8-23.

2. Беляева Г. В. Воинский этос и универсалии морали [Электронный ресурс] // Философский альманах / гл. ред. Новиков В. Н. – Минск, 2005. – URL: [http://www.literature.by/phil/journal\\_22.html](http://www.literature.by/phil/journal_22.html)

3. Хадикова А. Х. Этнические образы и традиционные модели поведения осетин Владикавказ: изд-во СОИГСИ, 2016. 440 с.

4. Пфаф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии // Сборник сведений о Кавказе. – Тифлис, 1871. – Т. 1. – С. 127-176.

5. Пфаф В. Б. Народное право Осетин // Сборник сведений о Кавказе. Тифлис, 1871. Т. 1. С. 177-220.

6. Гутнов Ф. Х. Аристократия алан. – Владикавказ: Ир, 1995. 141 с

7. Леонтович Ф. И. Адаты Кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. – Одесса, 1883. – Вып. 2. 317 с

8. Кокиев С. В. Записки о быте осетин // Сборник материалов по этнографии, изданный Дашковским этнографическим музеем. Вып. 1. М.: тип. Т. Рис, 1885. С. 66-112.

9. Интервью г. Мацузато Иналу Плиеву [Электронный ресурс] // Информационное агентство РЕС 31.12.10. – URL: <http://cominf.org/node/1166485714>.

## II. ИСТОРИЯ

**А.Д. Осмаев,**  
дин, профессор, зам. директора КНИИ РАН

**П. А. Осмаева,**  
студентка ЧГУ  
(г. Грозный)

### ЧЕЧЕНСКИЙ ТЕАТР КАВКАЗСКОЙ ВОЙНЫ 1832 г. В ВОСПОМИНАНИЯХ Ф. ТОРНАУ

1832 год – один из самых тяжелых в истории Чечни первой половины XIX в.: он во многом определил развитие Кавказской войны и дальнейшее участие Чечни в ней. В этом году здесь не было массовых антироссийских экспедиций Г. В. Розена, в ходе которой уничтожены десятки аулов, убиты сотни людей.

21-летний егерский подпоручик Ф. Торнау, выпущенный в 1828 г. из Царскосельского лицейского пансиона, оказался участником этой карательной акции, уничтожившей множество чеченских населенных пунктов. Ф. Торнау и сам отмечает, что не все их «карательные экспедиции были успешны в течение этого периода». Будущий известный разведчик, генерал-лейтенант писал свои воспоминания гораздо позже описываемых событий, чем они и ценны, поскольку со временем, возможно, отсыпались сиюминутные впечатления.

В статье основной акцент сделан на воспоминаниях Ф. Торнау, касающихся Чечни и чеченцев, в которых описания не только военных действий, тактики противоборствующих сторон, но и много интересного о народе и природе Чечни.

**Ключевые слова:** Кавказская война, Чечня, 1832 год, Торнау, Вельяминов, чеченцы, тактика, набеги, разорение сел

*1832 is one of the most difficult years in the history of Chechnya in the first half of the 19th century: it largely determined the development of the Caucasian War and the further participation of Chechnya in it. This year there were no massive anti-Russian expeditions of G. V. Rosen, during which dozens of auls were destroyed, hundreds of people were killed.*

*The 21-year-old jaeger second lieutenant F. Tornau, who was released in 1828 from the Tsarskoye Selo Lyceum boarding school, was a participant in this punitive action that destroyed many Chechen settlements. F. Thornau himself notes that not all of their «punitive expeditions were successful during this period.»*

*The future famous intelligence officer, the lieutenant general, wrote his memoirs much later than the events described, which is why they are valuable, since over time, momentary impressions may have been eliminated.*

*The article focuses on the memoirs of F. Tornau concerning Chechnya and the Chechens, which describe not only military operations, the tactics of the opposing sides, but also a lot of interesting things about the people and nature of Chechnya.*

**Keywords:** *Caucasian War, Chechnya, 1832, Tornau, Velyaminov, Chechens, tactics, raids, devastation of villages*

О самом бароне Ф. Торнау и его воспоминаниях существует довольно большая научная литература [1], многие ученые использовали его ценные наблюдения в своих трудах [2].

Известный кавказовед, доктор исторических наук Ш. А. Гапуров пишет о том, что, несмотря на то, что в Чечне в 1832 году не наблюдались массовые антироссийские выступления, а к имаму Гази-Мухаммеду присоединилось лишь незначительное число чеченцев, летне-осенняя экспедиция Г. В. Розена всё-таки была предпринята. В ходе неё оказались уничтоженными десятки аулов, убиты сотни людей, многие из уничтоженных аулов так и не возродились [3, 279].

К 1832 году на Кавказе сменяются и действующие лица, и политическая обстановка. В 1831 г. был убит известный чеченский предводитель Б. Таймиев; И. Паскевича сменил Г. Розен; командующим войсками Кавказской линии назначается бывший начальник штаба при А. Ермолове генерал А. Вельяминов – известный «ястреб» того времени, а имам Дагестана Гази-Мухаммед всё чаще находит поддержку среди чеченцев.

Ф. Торнау симпатизирует А. Вельяминову, который отвергал оборонительную систему, а наступательные операции и набеги, по мнению генерала, были лишь необходимостью для временного усмирения горцев, если не было способов и цели удержать под контролем «пройденное пространство», [4, 103] т. е. завоеванную территорию.

Ф. Торнау пишет в своих воспоминаниях, что «на левом фланге Кавказской линии самые злые противники наши была чеченцы» [4, 101], а начало враждебных столкновений с ними, по его мнению, относится к первому поселению казаков на берегу Терека, ко второй половине восемнадцатого века. И эти столкновения, и вражда приняли характер непримиримой истребительной войны.

Заметим, к духовной власти и учению Кази-Мегмета (Гази-Мухаммеда) относится Ф. Торнау несколько скептически. И это не удиви-



тельно. По его мнению, Кази-Мегмет «...по пути грабежа и беспощадного мщения вел к вратам рая каждого правоверного, посвятившего себя на истребление гяуров» [4, 101].

Ф. Торнау считает, что с 1831 г. в безопасности от чеченцев не были ни станицы по левую сторону Терека, ни пустая степь. Он также довольно подробно описывает географию чеченской земли, покрытой вековыми лесами и прорезанной множеством рек, равнины северной Чечни и гористый юг, который труден для движения войск [4, 104].

Внимательное описание Ф. Торнау многолюдных чеченских аулов и отдельных хуторов, состоявших из домов, построенных из плетня, покрытого густым слоем глины, с плоскими крышами, имевших две или три очень чистые, выбеленные комнаты; с садами, где чеченцы разводили овощи и фрукты, посева кукурузы, проса, пшеницы, ржи и ячменя; лесами полными орехов, яблонь, груш, слив, кизила [4, 104] – не оставляет места для излюбленной некоторыми историками теории набеговой экономики чеченцев.

Просека, прорубленная по приказу А. Ермолова в начале 1820-х годов, к 1832 году густо заросла, и войска вынуждены были вести в Чечне самую трудную лесную войну, отмечает Ф. Торнау и даёт такую характеристику чеченцам: «Как противники чеченцы заслуживали полное уважение, и никакому войску не было позволено пренебрегать ими посреди их лесов и гор. Хорошие стрелки, злобно храбрые, сметливые в военном деле подобно другим кавказским горцам они ловко умели пользоваться для своей обороны местными выгодами, подмечать каждую ошибку нашу и с неимоверною скоростью давать ей гибельный для нас оборот» [4, 105].

Вельяминовский план похода в Чечню, по мнению Ф. Торнау, был прост: пройти по чеченской равнине, уничтожая села, посева, отбивая скот для временного усмирения чеченцев, чтобы русское население линии могло жить спокойно, без тревог последних лет [4, 105]. В феврале 1832 года карательная акция под командованием А. Вельяминова была проведена и полностью уничтожила селения Казах-Кичу, Большие и Малые Самашки, Галай-юрт, Закан-юрт, Большие и Малые Кулары, Алхан-юрт, Урус-Мартан и множество хуторов. Через полгода предпринимается аналогичная карательная акция, несмотря на то, что никаких предпосылок к этому нет, кроме реализации конечной цели – завоевания и покорения Северного Кавказа.

Ф. Торнау пишет о походе, как ежедневной, неумолкаемой драке, при этом места для лагеря выбирались на поляне с таким расчетом, чтобы пуля из ружья, пущенная из ближайшего леса, не достигала его. В течение всего времени перехода звучат выстрелы, падают убитыми и ранеными солдаты, но неприятеля не видно – чеченцы применяют тактику классической партизанской войны.

Войска устраивают лагерь на один или несколько дней, в зависимости от количества ближайших населенных пунктов, которые планируется «разорить». Из лагеря посылаются в разные стороны подразделения «для истребления неприятельских полей и домов» [4, 105]. При выходе колонны после уничтожения аула, «ночного набега» чеченцы начинают обстрел арьергарда, временами вступают в ближний шашечный бой. Татары – вспомогательные подразделения из жителей кавказских народов, везут отрезанные головы, мужчины в плен не сдаются, а женщин и детей чеченцы прятали в труднодоступных местах. От наседавшего противника колонну спасала артиллерия и беглый ружейный огонь подразделений, оставшихся в лагере. Ф. Торнау отмечает, что траву, дрова, воду приходилось всегда брать с боя, «везде горы, везде лес, а чеченцы злы и неутомимы в драке» [4, 105-106]. Подробно описывает он тактику русских войск при переходах, обращая внимание на то, что самая трудная и опасная задача выполнялась боковым прикрытием, стрелковым парам приходилось идти парами, вне зоны видимости друг друга, иногда теряя друг друга из вида, при этом чеченцы, внезапно нападая, рубили их. Связь между подразделениями русских войск осуществлялась путем подачи сигналов рожками, и эти сигналы часто меняли, чтобы противник не догадался, кому отдают приказы. Боевая тактика перехода была достаточно эффективной, горцам редко удавалось разорвать цепь и напасть на колонну, пишет автор, за всю экспедицию таких случаев было не больше четырех [4, 106-107].

Лагерь всегда устраивался в форме каре: на флангах – пехота и артиллерия, в центре – кавалерия и обоз. Небольшое подразделение строило вагенбург (в широком смысле вагенбургом называли любое передвижное фортификационное сооружение, внутри которого находились оружие и люди – Авт.) из повозок. Днем вокруг лагеря на расстоянии выстрела залегала цепь стрелков, ночью она усиливалась, вперед выдвигались секреты (засады. – Авт.). Эти меры предосторожности предпринимались ночью, втайне от противника. Солдаты обязаны были соблюдать тишину, реагировать на любое по-

дозрительное движение, шорох и стрелять в этом направлении. На каждом фазе (фланге) каре в состоянии готовности дежурили части на случай нападения, солдаты этих частей спали перед палатками, а не в них, имея при себе оружие и патроны. Тем не менее, чеченцы умудрялись подползать к лагерю и открывать огонь по нему [4, 107].

С шестого по семнадцатое августа войска прошли по Малой Чечне, вступая в перестрелки и разоряя аулы. В крепости Грозной сдали больных и раненых, запаслись продуктами, боеприпасами и направились в Большую Чечню через Гойтинский лес протяженностью около семи верст, где «чеченцы искони дрались против русских с несказанным упорством» [4, 110]. Показателен диалог Ф. Торнау, состоявшийся через 12 лет, в 1844 г., в этом же лесу, с солдатом, который был в экспедиции 1832 г., спросившим, который раз офицер проходит этот лес. Ф. Торнау ответил, что седьмой раз, а солдат, оказалось, проходит его уже двадцатый раз, и его интересует, когда лес останется за ними, на что офицер советует ему спросить про это у Бога [4, 112].

Стычки, перестрелки стоили жизни солдатам и чеченцам, особенно, если последние попадали под огонь пушек или оставались пешими на открытой местности против кавалерии, в данном случае, грузинской и татарской. Ф. Торнау приводит описание схватки, когда пеший чеченец не успел уйти в лес, его настиг конный татарин, чеченец ударом кинжала в бок пронзил его, а татарин успел ударить его саблей по голове – оба погибли [4, 112].

Наблюдательный Ф. Торнау подробно рассказывает об устройстве переправы через реку Аргун для пехотинцев, артиллерии и обоза с использованием казачьей конницы. Сначала артиллерия обстреляла противоположный берег картечью, потом кавалерия перешла реку и атаковала чеченцев, заставив их отступить. Острым углом, спиной к течению, был поставлен плотно ряд линейных казаков на лошадях, в метрах 40-45 ниже по течению расположили две конные цепи, и по этой своеобразной улице пошла раздетая по пояс пехота, ухватившись за руки, последний на фланге держался за стремя казака [4, 114].

После переправы войска подступили к самому большому в то время чеченскому аулу Герменчук, имевшему три мечети. По свидетельству Ф. Торнау, самая лучшая была построена на деньги А. Ермолова, который рассчитывал на то, чтобы собрать здесь больше жителей, зная, как трудно с рассеянными по лесам чеченцами, и

расчёт его оправдался: село выросло, а жители «не принимали прямого участия в грабежах и разбоях своих одноплеменников» [4, 115]. Но в 1831 г. они, якобы, присоединились к общему восстанию, и Вельяминов решил на них показать пример всем остальным (тем более, что и село богатое, было что разорять. – Авт.). Жители села, по сведениям Ф. Торнау, долго колебались, но Гази-Мухаммед смог убедить их оказать сопротивление, и прибыл сам с конным отрядом в восемьсот человек. В воспоминаниях Ф. Торнау подробно описывает диспозицию войск, оборону села, ход штурма. Одна из самых впечатляющих сцен сражения – гибель в огне отряда из 72 чеченцев, засевших в центре села и ответивших отказом на предложение сдаться с условием сохранения жизни и возможностью обмена на русских пленных. «Ответ заключался в следующих словах: «Пощады не хотим; одной милости просим у русских, пусть дадут знать нашим семьям, что мы умерли как жили, не покоряясь чужой власти» [4, 121].

После описания этой драмы Ф. Торнау предполагает, что не один из её участников задавал себе вопрос: «Для чего все это, разве для всех, без разбора языка и веры, нет места на земле?» Он переключается с аналогичным вопросом из стихотворения М. Лермонтова «Валерик». Правда, годом раньше в ходе экспедиции в земли галгаев (ингушей), после описания захвата войсками съестных припасов, Ф. Торнау отмечал, что «таков закон войны: сила была на нашей стороне, поэтому им следовало голодать, а нам принадлежало право набивать себе желудок их добром» [4, 93]

Ф. Торнау сообщает, что Кази-Мегмет (Гази-Мухаммед. – Авт.) смог уйти, не попав в плен, хотя перед началом сражения чеченцы, якобы, хотели удержать его в ауле. Но избежал этого, пойдя на хитрость. После взятия села, на обвинения чеченцев Гази-Мухаммед, со слов Торнау, обвинил их самих в том, что они сражались «без веры и упования». Скорее всего, автор передает слухи, которые доносили лазутчики, так как, естественно, Торнау не мог быть свидетелем этих переговоров, и чуть ниже замечает, что он – Гази-Мухаммед – снова поднялся на высоту богоугодности [4,123], а связано это было с победой в столкновении с гребенскими казаками, о которой автор воспоминаний повествует чуть позже. Шесть дней войска разорили село.

Первого сентября 1832 года войска двинулись на село Автури (Автуры. – Авт.). На подступах к нему в лесу имели сильную пере-

стрелку. Казакам удалось отбить две сотни голов крупного рогатого скота, который чеченцы (неприятель у Торнау) не успели загнать в лес [4, 124]. Чем не классический набег с отгоном скота?

В Автурах командованию стало известно о поражении, нанесенном Гази-Мухаммедом гребенским казакам, в результате которого погиб командир полка полковник Волжинский, что горцы захватили две пушки, которые сразу же увезли в селение Беной [4, 125].

Сразу же началась подготовка похода в Ичкерия с целью вернуть потерянные орудия и разорить Дарго, где располагался Гази-Мухаммед, а позже и имам Шамиль избрал для своей ставки. Для похода А. Вельяминов выделил более 4500 человек и 8 орудий разного калибра, обоз же состоял из 50 воловьих арб с провиантом, на них же предполагалось везти обратно больных и раненых. По приказу А. Вельяминова Ф. Торнау шел во главе колонны с проводниками, которые должны были провести её через Майртупский лес к Белгатою.

Сведений о наличии неприятеля в Майртупском лесу не было, но, как обычно, войска предпринимали все меры предосторожности. Лесная опушка была занята после предварительного обстрела картечью, чеченцы же не отвечали на обстрел и только после того, как колонна на две версты втянулась в лес, открыли огонь, укрывшись за огромным деревом, лежавшим поперек дороги. Штыковая атака заставила чеченцев бросить позицию, но сильная перестрелка не утихала, причем чеченцы стреляли и сверху, заняв позиции на деревьях, мешая саперам освободить дорогу меткими выстрелами [4,128]. Саперам пришлось прекратить работу и спрятаться, но, вдохновленные своим командиром капитаном Богдановичем, вновь начали рубить топорами дерево. Еще пять верст колонна шла по лесу, перестреливаясь с неприятелем, затем с правого фланга перестрелка стала настолько сильной, что пришлось выдвинуть туда батальон, который обнаружил убежище чеченцев, прятавших свои семейства и скот. Противники сошлись в рукопашной схватке, с обеих сторон погибли десятка два человек, были захвачены припасы и пленены несколько престарелых мужчин и женщин, более молодые и здоровые ушли вглубь леса [4, 129].

К заходу солнца войска вышли на высоту, у подножия которой протекала река Гудермес, и разбили лагерь, откуда с началом темноты три батальона пехоты и грузинская милиция с четырьмя горными орудиями были направлены для занятия Белгатою. Чеченцы,

заметив этот марш, упорно защищали переправу через реку, но вынуждены были оставить позицию.

Дорога в Беной шла на другой стороне реки Аксай в гору, и на этом участке было устроено двадцать завалов, которым не был страшен огонь артиллерии: настолько прочно они были сделаны. Грузинская милиция, направленная в обход, смогла выйти в тыл чеченцам, и они вынуждены были оставить эту выгодную позицию. Наутро от Вольховского была с лазутчиком получена записка, что орудия в Беное найдены и возвращены. Ф. Торнау отмечает, что сами по себе орудия не стоили жертв и усилий, затраченных на них, дело было в уроке, который надо было дать горцам [4, 135]. При возвращении отряда Вольховского из Беноя аррьергард его, как и всегда, подвергся обстрелу и нападениям чеченцев – «уроки» особых результатов не давали.

Десятого сентября, как сообщает Ф. Торнау, войска уничтожали поля, вырубали сады и разоряли белгатовские сакли, а чеченцы устраивали одиночную перестрелку, джигитовали, сберегая силы для атаки в момент выдвижения колонны обратно. Не обходится и без кровавых подробностей войны: убитых солдат и трех татарских милиционеров похоронили под бывшими коновязями, чтобы могилы не были обнаружены чеченцами, которые не хотели терпеть «в своей земле даже наших мертвецов». Но могилы были обнаружены, тела вырыты, а озлобленные этим татары устроили засаду и, захватив чеченца, отрубили ему голову над свежей могилой своих товарищей [4,135].

Одиннадцатого сентября А. Вельяминов с половиной отряда пошел на Дарго с целью его разорения, по пути следовало перейти глубокий крутой овраг, отделявший Дарго от Белгатовя. Переправу через реку Аксай решил, как пишет Ф. Торнау, защитить один чеченец, который засел за толстым пнем и открыл огонь по солдатам, спускавшим пушки по открытой местности. По нему был открыт беглый стрелковый огонь, стреляли и из горных орудий, и сам Вельяминов командовал огнем двух мортир, но безуспешно: убив одного и ранив двух солдат, чеченец жестами показал, что у него закончились патроны и скрылся в лесу [4,136].

Войска заняли Дарго, но ещё накануне разведка донесла, что подошли около одной тысяч андийцев, что оказалось правдой; к селу подтянулись ещё ополченцы, и А. Вельяминов решил отступить, сказав: «В эту тущобу я не полезу, а дразнить их незачем» [4,



136] Было приказано разорить Дарго, что и было сделано, при этом Ф. Торнау пишет, что помнит даргинскую кукурузу, которая была выше всадника. Двенадцатого сентября войска начали отступление не на Майртуп, где было устроено множество завалов, а в направлении Центорой – Гордали – Хошкельды.

Автор воспоминаний подробно описывает ход отступления, силы, составлявшие арьергард колонны, рельеф местности, по которой двигались войска, сообщает, что в лесу собрались около трех тысяч чеченцев. Из его повествования становится понятным, что до начала боя чеченцы пытаются ложным маневром ввести командование русских войск в заблуждение и совершить неожиданное нападение, но опытный генерал разгадывает этот маневр. Приказ об отступлении, поданный горнистами, одновременно послужил приказом открыть огонь для чеченцев. Начался тяжелый бой, продолжавшийся до захода солнца. А. Вельяминов располагал цепи в три линии, что давало возможность сдерживать натиск чеченцев после залпа из винтовок, кидавшихся в шашки. Был момент, когда схватка произошла у единорога – артиллерийского орудия, но залп из картечи заставил чеченцев отступить.

Грамотные распоряжения А. Вельяминова позволили войскам отступить без тяжелых потерь на Центорой. По сведениям Ф. Торнау, были убиты около 70 солдат и офицеров, горцы, по данным лазутчиков, потеряли более двухсот пятидесяти человек, в том числе и старшину Анди Муртузу-Али [4, 143].

Переход до Гордали протяженностью семь верст также сопровождался постоянным обстрелом, стреляли с расстояния и с флангов, не пытаясь загородить дорогу. После выхода из леса, часть колонны стала рвать орехи, солдаты смяли строй, стали лезть на деревья. Чеченцы, мгновенно оценив ситуацию, атаковали их, выйдя из леса, но прибывшее подкрепление заставило их отойти.

На следующий день Ф. Торнау приказано было наблюдать за тем, чтобы войска не сбились с дороги на Хошкельды (ныне село Кошкельды. – Авт.). В связи с тем, что дорога на Майртуп была сильно укреплена завалами, основные силы чеченцев были сосредоточены здесь. А. Вельяминов приказал кавалерии совершить ложный маневр, изображая движение на Майртуп, а затем быстро вернуться на хошкельдинскую дорогу, что и было сделано. На этой дороге также были устроены завалы, но чеченцы, по мнению Ф. Торнау, не успели подтянуть свои основные силы с майртупской дороги, и ко-



лонна смогла выйти из ичкерийского леса, «потеряв убитыми и ранеными более двухсот сорока человек» [4, 148].

Сам Ф. Торнау был ранен в пах, рана начала гноиться, но кумыкский лекарь Чурукай, привезенный из-за Терека, смог без особых проблем вылечить рану, пользуясь компрессами из холодного рассола, некоей душистой мазью, медом и свежим коровьим маслом. Вместо зонда он пользовался фитилем из бараньего курдюка, а мелкие осколки кости удалял сырцовым шелком, обернутым вокруг кончика тонкого гибкого прута [4, 151].

Таким образом, летний поход российских войск в Чечню закончился относительно благополучно и для русских войск, и для самого Ф. Торнау.

---

1. Дударев Д. С., Дударев С. Л. Северный Кавказ глазами представителей российского общества первой половины – середины XIX в. Армавир, 2017, 488 с.; Бабатыева А. С. А. Барон Ф. Ф. Торнау и его воспоминания о Кавказе // Труды Грозненского государственного нефтяного технического университета им. академика М. Д. Миллионщикова. 2008. № 8. С. 208-210; Авидзба Р. Л. Тайные десантные рекогносцировки барона Ф. Ф. Торнау на Кавказ и в Абхазию // Вестник Московского государственного гуманитарного университета им. М. А. Шолохова. История и политология. 2014. № 4. С. 35-47; Авидзба Р. Л. Кавказский мемуарно-документальный комплекс в наследии Ф. Ф. Торнау // Вестник Майкопского государственного технологического университета. 2014. № 4. С. 43-47.

2. Дударев Д. С., Дударев С. Л. Офицер Генштаба Ф. Ф. Торнау в плену у горцев // Вопросы истории. 2019. № 1. С. 109-120; Чередниченко Н. В. Записки Ф. Ф. Торнау о Кавказе: опыт применения феноменологического анализа // Голос минувшего. Кубанский исторический журнал. 2010. № 1-2. С. 31-35.

3. Гапуров Ш. А. Чечня в период Кавказской войны (1818-1859 гг.). Грозный: АО «ИПК «Грозненский рабочий», 2016.

4. Воспоминания кавказского офицера Ф. Ф. Торнау [Сост.: А. Г. Макаров, С. Э. Макарова]. – Сер. Из русского прошлого. М., 2008.

**М. Ш. Абаева,  
аспирант СКИ РАНХиГС  
(г. Пятигорск)**

**ПРОЕКТ И РЕАЛИЗАЦИЯ СТРОИТЕЛЬСТВА  
КОЛЕСНОЙ ДОРОГИ К БЕЗЕНГИЙСКОЙ «СТЕНЕ»  
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.**

*В статье на основе привлеченного архивного материала проведен анализ строительства колесных дорог в Хуламское и Безенгийское общества. Интересы жизнеобеспечения населения и торговли обусловили строительство грунтовых колесных дорог в горных ущельях. Автор пришел к выводу, что дороги, связавшие хуламцев и безенгийцев с плоскостной частью Кабардинского округа, способствовали развитию товарно-денежных и социокультурных отношений. Приведенный материал свидетельствует о наличии у жителей балкарских обществ определенных финансовых накоплений, потраченных на жизненно важные для них дороги, которые создавали лучшие условия для перегона скота на плоскость, для подвоза хлеба, других необходимых товаров, продажи произведенной продукции. Построенные дороги освободили их от традиционной организации труда и жизни, обеспечив проникновение новых общественных отношений в среду балкарского общества.*

**Ключевые слова:** строительство колесных дорог, Безенгийская стена, Давлетгирей Суншев, Безенгийское общество, Хуламское общество.

*The article analyzes the construction of wheeled roads in the Khulam and Bezengi communities on the basis of archival material. The interests of the population's life supporting and trade accounted for the construction of unpaved wheeled roads in mountain gorges. The author came to the conclusion that the roads that connected the Khulam and Bezengi people with the flat part of the Kabardian district contributed to the development of commodity-money and socio-cultural relations. The given material shows that the inhabitants of the Balkar societies had certain financial savings spent on roads that were vital for them, which created better conditions for taking herds to the plane, for transporting bread and other necessary goods, and for selling manufactured products. The constructed roads freed them from the traditional organization of work and life, ensuring the penetration of new social relations into the environment of the Balkar society.*

**Keywords:** construction of wheeled roads, Bezengi wall, Davletgirei Sunshev, Bezengi society, Khulam society.

С глубокой древности люди существовали на территории Центрального Кавказа, прорезанной многочисленными горными хребтами и долинами рек. В горных отрогах жили балкарцы, осетины, чеченцы и ингуши. Отрезанные от основных торговых путей, от общения с развитыми в экономическом и политическом отношениях народами, они содержали себя в условиях натурального хозяйства, занимаясь скотоводством и земледелием. Завершение Кавказской войны, проведение либеральных реформ, установление тесных контактов с казачьим и русским населением способствовало втягиванию их в систему товарно-денежных отношений. Чтобы ускорить сближение с соседними народами, форсировать процесс вхождения в экономическое пространство России, нужны были надежные пути сообщения – дороги, которые связали бы экономику и население высокогорных аулов с городами и селами равнинной части Терской области, образованной в 1860 г. [1, 63].

Эта проблема остро стояла и перед жителями ущелий Балкарии. Короткое лето, резко континентальный климат, острая нехватка земли обусловили небольшие урожаи хлеба в горах, которого хватало всего на 3-4 месяца в году, поэтому недостающее количество зерна и муки горцы в основном приобретали на базарах и ярмарках слободы Налчика, станицы Прохладной, города Владикавказа, в русских селах, деревнях, хуторах. Отправляясь на плоскость, они нагружали лошадь продуктами своего хозяйства, назад же везли жизненно необходимые товары. Вьючная лошадь могла поднять лишь 6 пудов ( $6 \times 16,4 \text{ кг} = 98,4 \text{ кг}$ ) груза; приобретенного таким образом зерна средней семье хватало ненадолго, поэтому такие поездки жители горских обществ вынуждены были совершать часто. Те же, у кого не было лошадей, мула, ишаков или ослов (а таких было много), чтобы привести продовольствие, нанимали их у своих соплеменников. Каждая такая поездка обходилась им недешево – 3 рубля. Доставка в горы необходимых для жизни товаров была сопряжена с опасностями, так как животные под тяжестью груза часто падали с высоты, в силу чего горцы лишались даже того небольшого имевшегося у них имущества. Завоз хлеба становился еще более тяжелым во время покоса и жатвы, когда каждая минута была дорога. Ситуация усугублялась осенью, во время дождливой погоды и распутицы, и особенно зимой, когда выпадал глубокий снег, и ущелья фактически закрывались на несколько месяцев.

Горцы нуждались в предгорных и равнинных землях еще потому, что из-за недостатка кормовой базы были вынуждены перегонять свой скот в Кабарду для весенней и осенней пастьбы. Лес, необходимый горцам, произрастал также ближе к плоскости, в горы его доставляли волоком, на себе или на ишаках. Со строительством колесных дорог эти огромные затраты труда остались бы в прошлом.

Дороги были нужны и местным властям, так как они давали возможность более эффективно управлять и надзирать за населением, а при возникновении социальных конфликтов можно было бы быстро организовать переброску войск в любую точку балкарских обществ. Таким образом, коренные интересы населения горских обществ Балкарии и местной администрации в данном случае совпадали, что и стало залогом успеха в строительстве дорог.

Несмотря на актуальность проблемы, работ, посвященных ей, немного. В контексте исследования общих проблем модернизации балкарских обществ о ней упоминается в исследованиях Е. Г. Муратовой [2]. Научную ценность имеет работа Б. Б. Темукуева, в которой опубликовано большое количество архивного материала по строительству дорог в Балкарии [3].

При написании данной статьи были использованы архивные материалы из ЦГА КБР.

Строительство дорог в Хуламском и Безенгийском обществах растянулось на 30 лет и велось в два этапа: в 1868-1869 гг., и в 1891-1897 гг. В результате были построены две самостоятельные дороги длиной 12 и 20 верст до местности Кичи-Тала, где они соединялись. Совместными силами жителей обществ дорога была продолжена по ущелью реки Черек Хуламский до селения Бабугент [3, 603].

Проведение дороги было связано с большим количеством трудностей природно-климатического характера. Ее протяженность была ограничена местностью Чегет-Джаю вследствие того, что далее шли отвесные скалы. Кроме того, ее проведению препятствовал большой разлив реки Черек Хуламский в летнее время. Но так как при спаде воды можно было ездить на колесах по руслу реки, то разработка дороги была признана полезной для вывоза на арбах леса, росшего в пяти верстах ( $5 \times 1067 \text{ м} = 3201 \text{ м}$ ) ниже местности Чегет-Джаю., С большим трудом волоком на быках и ишаках доставлялся он в аулы [4, л. 38].

Строительство дороги началось весной 1868 года и продолжалось 40 дней – с 21 мая до 1 июля. Дороги, начинаясь в аулах Без-

енги и Хулам, соединялись воедино в местности Кичи-Тала-Тюбю и дальше уже шли совместно до местности Чегет-Джаю. Протяженность дороги от аула Хулам до местности Чегет-Джаю составляла до 12 верст. От аула Безенги до вышеуказанной местности составляла около 20 верст. В вышеуказанный период колесные дороги обоих аулов до местности Чегет-Джаю были почти разработаны.

В период с 26 октября до 16 ноября 1868 года были построены 2 моста на реке Черек Хуламский, каждый в 12 сажень (12 x 217,6 м = 25,1 м) длиной и 7 аршин (7 x 71 см = 4,97 м) шириной, разорвано 730 камней, на  $\frac{1}{2}$  версты (0,5 x 1067 м = 533,5 м) около мостов была разработана дорога, а весной разработанную дорогу была расширили от моста до поляны Кичи-Тала-Тюбю. Однако постоянные осыпи земли мешали им успешно работать. Дорога была разработана на протяжении 10 верст (10 x 1067 м = 10,670 м). [3, 61].

В период с 20 мая по 10 июля 1869 года была проведена дорога от местности Чегет-Джаю до местности Казгельги. Хуламцы решили не вести дорогу от поляны Кичи-Тала-Тюбю до своего аула из-за особых трудностей рельефа и согласились вместе с безенгийцами строить дорогу понизу до местности Казгельги.

Безенгийцы довели дорогу до реки Балдышки, затем на версту оставили работу, так как дорога шла через покосные и пахотные места. Начали её разработку от местности Кажир и довели до Дорбун-Бол, остановившись на расстоянии 4 верст от аула: дороги и здесь проходила через пахоты и покосы. Несмотря на то, что аульное управление в обоих аулах не было окончено, надворные строения почти завершились. Лес был срублен, но еще не вывезен. Дорога была разработана на протяжении 13 верст (13 x 1067 м = 13,871 м).

На покупку и ремонт инструмента жителями этих обществ было собрано 300 руб. [4, л. 39]. Строительство проводилось усилиями 200 рабочих в течение 110 дней. Из расчета, что в сутки на 10 рабочих жителями общества выделялся 1 баран и 30 фунтов (30 x 0,409 кг = 12,27 кг) хлеба [5, л. 39], получаем, что при самой низкой стоимости барана в 2 руб. при продаже шкуры [4, л. 33 об.], а пуда хлеба в 90 коп. [4, л. 33 об.] в сутки на 10 местных рабочих уходило 2 руб. 67 коп., продовольствие же 200 рабочих в сутки обходилось обществу в 53,4 руб., а всего за 110 дней потрачено 5874 руб. На строительство дорог в четырех балкарских обществах: Хуламском, Безенгийском, Чегемском и Балкарском было выделено из Георгиевского ар-

тиллерийского склада 50 пудов пороха по казенной цене в 13 руб. 74 коп. за пуд – всего 687 руб., а также 5 фунтов мелкого мушкетного по 38 коп. за фунт – всего 1 руб. 90 коп. За их пересылку было уплачено 6 руб. 90 коп. [4, л. 45]. Из расчета, что на строительство дороги в Хуламском и Безенгийском обществах было израсходовано 15 пудов пороха, купленного по казенной цене в 13 рублей 74 копейки, получаем 206 руб. 1 коп. [4, л. 121 об.]. На их пересылку было потрачено 2 руб. 7 коп. [4, л. 121]. Кроме того, 2 саперам, направленных в данные общества из 2-го Кавказского саперного батальона для дорожных работ, была назначена заработная плата по 10 копеек в сутки, выплачиваемая за счет Кабардинской общественной суммы [4, л. 14 об.]. За 110 отработанных рабочих дней получается 22 рубля на двоих. Таким образом, общая сумма, потраченная на строительство дороги, составила 6404 руб. 08 коп.

Однако не добавлена сюда сумма оплаты труда 200 рабочих, которые бесплатно работали на строительстве дороги (22000 человеко-дней. – Авт.). Несмотря на то, что строили они дорогу для себя, труд был все-таки затрачен. Даже, при минимальной оплате труда 200 рабочим за 110 дней – 20 копеек в день, то получается 4400 руб. Таким образом, общая сумма, потраченная на строительство дороги, составит 10804 руб. 08 коп.

Посильную помощь при строительстве дорог и высшее сословие горских обществ Балкарии – таубии. Кроме выставляемых вместо себя на работы по найму рабочих, они оказывали материальную помощь другим рабочим, жертвуя на продовольствие для них рогатый скот и баранов, каждый в соответствии со своим состоянием [3, 61]. Определить качество благотворительности горской элиты пока не удалось, но, думается она была не маленькой и оценивается ее в 500-600 руб.

В конце 60-х гг. XIX века государство на строительство дорог в четырех горских обществах: Балкарском, Чегемском, Хуламском и Безенгийском выделило пособие в 2000 рублей [4, л. 62]. По 500 рублей на каждое общество. Это дает право вычесть 1000 рублей из общей суммы затрат и в результате получится 10404 руб. 08 коп.

По данным Е.Г. Муратовой, в этих обществах в 1867 г. было 143 двора [6, 386], а значит, на каждый двор пришлась нагрузка в 72 руб. 76 коп.

На втором этапе, в 1891-1897 гг., дорога строилась по контракту подрядчиком – жителем Безенгийского общества Давлетгиреем



Суншевым за 20 тысяч рублей, 380 баранов и 380 сабов, то есть 500 мер ячменя или кукурузы [7, л. 30 об.]. Из расчета, что 1 саб хлеба равен 1,31 пуду хлеба, получается, что 380 сабов составляют 497,8 пудов хлеба. При стоимости пуда хлеба в 90 копеек получается 448 руб. 2 коп., а 380 баранов при стоимости барана, по данным Б. Б. Темукуева, 3 руб. [3, 252] сумма составляет 1140 рублей. Для сбора вышеозначенной суммы и продовольствия для рабочих, жители обществ обложили себя добровольным налогом в 50 рублей, 1 барана и 1,5 меры хлеба с каждого двора [7, л. 31]. 400 пудов пороха необходимых для строительства дороги были предоставлены казной бесплатно. Если бы общество закупало его даже по казенной цене, а не по частной, он обошелся бы ему в 5 тыс. 496 руб. За его укупорку и доставку жителями общества было заплачено 90 руб. 51 коп. [8, л. 283]. В общей сложности на строительство дороги жителями обществ было потрачено 21678 руб. 53 коп. Зная общее количество дворов (404) и численность населения (3596 чел.) [6, 387], выходит, что на каждый двор пришлось нагрузка в 53 руб. 66 коп., а на каждую душу 6 руб. 2 коп.

Получается, что наем подрядчика для жителей Хуламского и Безенгийского обществ оказался более выгодным, чем строительство колесных дорог своими силами.

Всего же в период с 1867 по 1897 год на строительство дороги в Хуламском и Безенгийском обществах было потрачено 32082 руб. 61 коп.

Приведенный материал свидетельствует о наличии у жителей балкарских обществ определенных финансовых накоплений, потраченных на жизненно важные для них дороги, которые создавали лучшие условия для перегона скота на плоскость, для подвоза хлеба, других необходимых товаров, продажи произведенной продукции.

Наличие значительных средств у жителей говорит о важных факторах жизнедеятельности балкарского социума. С одной стороны, тяжелейшие условия жизни в горах Кавказа приучили их к трудолюбию, скромным запросам, бережливости, что вело к накоплению денежных средств. С другой, наличие денег позволяло решать серьезные экономические проекты, крайне необходимые для всех жителей Балкарии. С третьей, тесные родственные связи, взаимоподдержка, коллективизм позволили сэкономить деньги и совместным трудом «сказку сделать былью» – построить дороги, нивелируя



«пропасть» между «верхними» и «нижними» жителями Нальчикского округа.

С огромным трудом построенные дороги создавали реальные условия для втягивания жителей балкарских обществ в новые товарно-денежные отношения. Мы отмечаем, что строительство колесных дорог легло тяжелым бременем на жителей горских обществ, но они были им крайне нужны, поскольку освобождали от традиционной организации труда и жизни, обеспечивая проникновение новых общественных отношений в среду балкарского общества. В целом, дороги содействовали развитию контактов горцев с населением предгорий и равнинных районов, что повышало товарообмен, увеличивало объем ремесленного производства, улучшало экономический климат в горах и жизнь горцев.

---

1. Кузьминов П. А. Образование Терской области в 1860 г. // Из истории и культуры линейного казачества Северного Кавказа. – Армавир, 2002. – С. 61-64.

2. Муратова Е. Г. Социально-политическая история Балкарии в XVII – начале XX в. – Нальчик: Издательский Центр «Эль-Фа», 2007. – 419 с.; она же: Балкарские общества на пути от традиций к современности (XVII – начало XX в.). – Нальчик: Каб.-Балк. ун-т, 2012. – 157 с.

3. Темукуев Б. Б. Балкарская общественная колесная дорога. – Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2008. – 672 с.

4. Центральный государственный архив КБР (далее ЦГА КБР) ЦГА КБР Ф. И. – 2. Оп. 1. Д. 244.

5. ЦГА КБР. Ф. И. – 2. Оп. 1. Д. 1105а.

6. Муратова Е. Г. Социально-политическая история Балкарии XVII – начала XX века. Нальчик: Издательский центр «Эль-Фа», 2007. – 420 с.

7. ЦГА КБР Ф. И. – 6. Оп. 1. Д. 33. Т. 1.

8. ЦГА КБР Ф. И. – 6. Оп. 1. Д. 33. Т. 2.

**К. Р. Дзалаева,  
к.и.н., с.н.с. СОИГСИ им. В. И. Абаева  
(г. Владикавказ)**

**ФОРМИРОВАНИЕ И РЕАЛИЗАЦИЯ НОВЫХ КУЛЬТУРНО-  
ХОЗЯЙСТВЕННЫХ ПОТРЕБНОСТЕЙ И ПРЕДПОЧТЕНИЙ  
ОСЕТИН В ПРОЦЕССЕ КОММУНИКАЦИИ С ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ  
ПЕРЕСЕЛЕНЧЕСКОГО КОНТИНГЕНТА  
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX – НАЧАЛО XX ВВ.)**

*Статья посвящена проблеме взаимодействия осетинского традиционного социума с русской культурой во второй половине XIX – начале XX вв. Предметом исследования выступают новые культурно-хозяйственные потребности и предпочтения осетин, формируемые в результате их коммуникации с русскими мигрантами в условиях пореформенной модернизации и проникновения капиталистических отношений на территорию Осетии.*

**Ключевые слова:** осетины, переселенцы, культурно-хозяйственные потребности, коммуникация, трансформация, традиционная повседневность, Российская империя

*The article is devoted to the problem of interaction of the traditional Ossetian society with Russian culture in the second half of the 19th – early 20th centuries. The subject of the research is the new cultural and economic needs and preferences of the Ossetians, formed as a result of their communication with Russian migrants in the conditions of post-reform modernization and the penetration of capitalist relations into the territory of Ossetia.*

**Keywords:** Ossetians, resettlers, cultural and economic needs, communication, transformation, traditional daily life, Russian Empire

Хозяйственное и культурное развитие осетинского социума во второй половине XIX – начале XX вв. осуществлялось в рамках целого ряда факторов: утверждения государственности и реализации колониальной политики Российской империи, пореформенной модернизации, индустриализации, распространения городской культуры и городского образа жизни, инкорпорации региона в единое российское историческое пространство, определенное совокупностью экономических, общественно-культурных, политических и социальных процессов. Как отмечали исследователи-современники, «...в общем и целом, Юго-Восток пережил и военную, и крепостную, и легализованную добровольную, и самовольческую, и сельскохо-

заяйственную, и промышленную формы колонизации» [1, 258].

В ходе адаптации осетин к быстро меняющимся условиям социокультурной среды, по мере их вовлечения в систему товарно-денежных отношений, устанавливающуюся в результате целенаправленной преобразовательной деятельности, существенной трансформации подверглись основы их мировосприятия и повседневности. Прежние традиционные способы жизнедеятельности, ценностные установки, хозяйственно-культурные нормы, принципы межличностного взаимодействия все больше теряли свою актуальность и все меньше соответствовали реалиям времени. Неизбежно стали формироваться новые культурно-хозяйственные потребности и предпочтения, новые общественно-культурные установки и ценностные ориентации. Исходя из того, что «всякая ценность есть предметная форма проявления социальных отношений» [2, 252], можно утверждать, что новации во многом были обусловлены не только модернизационными процессами и колониальной политикой, но и непосредственной коммуникацией коренного осетинского населения с представителями переселенческого контингента, массово прибывавшего в Осетию из различных губерний и областей России. Так через новации реализовывалась основная функция культуры – адаптация к изменяющейся социальной и природной среде [3,115].

Вызванная переселенческой политикой империи и отменой крепостного права в 1861 году внутренняя миграция российского населения на Северный Кавказ не только ставила две самобытные, во многом разнящиеся «цивилизации» – русскую и северокавказскую в позицию противостояния, но и вынуждала их к взаимодействию, диалогу, коммуницированию. Процесс налаживания мирных, добрососедских связей требовал определенного времени и опыта, но был неизбежен. Совместное проживание на общей территории двух или нескольких народов, включение их в единую правовую, социально-культурную, экономическую и хозяйственную систему, несмотря на какие бы то ни было препятствия, приводит к взаимовлиянию и сотрудничеству в разных областях жизнедеятельности. Иницируя и поддерживая переселение на Северный Кавказ в целом и в Осетию в частности, российское правительство стремилось обеспечить численное превосходство пришлого русского населения, поскольку видело в колонизации «русским элементом» наиболее эффективный и проверенный временем механизм освоения новых

территорий, утверждения своей власти, переориентации сопротивляющегося коренного населения на мирную сельскохозяйственную деятельность. Подразумевалось, что «прилив русского земледельческого населения в только что умиротворенный край окажет значительное культурное влияние на туземное население в смысле приобщения его к мирному занятию земледелием... что в смеси с русским населением туземцы скорее забудут свое обособление от русских и взаимную вражду» [4, 9].

Интенсивность распространения русской культуры среди коренного населения свидетельствовала о наличии в ней необходимого потенциала для успешной адаптации и плодотворного развития в условиях освоения новых территорий [3, 119]. Переселенцы, будучи «природными крестьянами», и прежде занимались исключительно земледелием, и вполне закономерно, что «в сельскохозяйственной деятельности они выступили более сведущими и способными работниками... и теперь еще во многом остались теми земледельцами-пахарями, какими были и прежде; они и теперь на все свои сельскохозяйственные занятия смотрят, как на свое коренное призвание... переселенец все свое свободное от службы время с любовью работает в своем дворе или на поле...» [5, 373]. После завершения Кавказской войны, с водворением мира, «казак стал более гражданином, чем воином; он починился наполовину гражданскому управлению и должен был уже сам заботиться о своем хозяйстве и пропитании семьи. Тогда ему пришлось впервые стать лицом к лицу с теми разнообразными местными условиями, преодолевать сотни препятствий, ломать коренные военные привычки и приобретать хозяйственные» [5, 1].

В силу объективных причин, существенные отличия наблюдались между различными казачьими хозяйствами, причем как в отношении уровня производительности, так и в отношении количества затрачиваемого труда. Станицы, находящиеся изначально в лучших условиях, процветали и не имели затруднений в исполнении возложенных на них повинностей. Менее удачливые станицы, с менее благоприятными климатическими и ландшафтными условиями, часто находились в бедственном положении. [5, 2].

Так, жители Архонской станицы, образованной в 1838 г. из числа выходцев из «разнохарактерных местностей России» (Полтавской, Черниговской, Харьковской, Ставропольской губерний), получили в пользование 16851 дес. Земля, которая была пригодна для возде-

лывания хлеба, делилась казаками на части и отводилась под огороды, под озимые (рожь, пшеницу и ячмень) и под яровые посевы (гречиху, картофель, овес, коноплю, просо и кукурузу). Кукурузу, овес, просо и коноплю выращивали в небольших объемах. Участок, отводимый под огороды, картофель и коноплю, располагался вблизи станицы. Озимые культуры иногда засеивали вперемежку с небольшими полосами картофеля и ярового хлеба. Как правило, на одном и том же месте сеяли не больше 3-5 лет подряд только определенные виды злаковых. Поля, почва на которых признавалась истощенной, шли под толоку и выпас станичных табунов, а взамен отрезалась и распаивалась часть участка, предназначенная ранее под сенокос. Через два-три года земля с толокой переходила под сенокос. На оставленных под отдых полях не росло ничего, кроме бурьяна, который через несколько лет вытеснялся травой [6, 348]. Для пахоты архонцы использовали малороссийский плуг с деревянными боронами и несколько пар волов. Урожай зерновых молотили цепями на токах недалеко от станицы. В большом количестве выращивался картофель, который частично продавался во Владикавказе. Также жители станицы занимались пчеловодством и лесным промыслом, кузнечным, плотницким, ткацким, кожевенным, бондарным, портняжным и столярным ремеслами.

В целом, можно говорить о том, что сама местность, выделенная под Архонскую станицу, окруженная равнинами и удобными дорогами, располагала к благополучному земледелию, а получаемые урожаи, в большинстве случаев, были хорошими.

Меньше повезло населению станицы Николаевской, находящейся в малоприспособленной для ведения сельскохозяйственных работ местности и расположенной во втором участке Владикавказского округа в относительной близости с Ардонской станицей, селением Эльхотово и др. Ее заселение началось в 1838 г. Первыми жителями были переселенцы из Харьковской, Черниговской, Киевской губерний. В отличие от Архонской станицы, в Николаевской, в виду частично болотистой, частично каменистой местности, хлеб добывался с большим трудом, и его еле хватало на неполный год пропитания. Выручало в такой ситуации обилие урожая картофеля, рыболовство и огородничество. Население станицы было весьма небогатым, однако благодаря взаимной поддержке беднейшие семьи могли выживать. Наиболее удобные участки земли отводились лучшим хозяевам, имевшим не только «правильные хозяйства», но

и рабочий скот в достаточном количестве. Тем, кто не обладал этим или не имел намерения обрабатывать землю, участки отводились отдельно и были меньшего размера. Часто такие участки сдавались на обработку горцам, с тем, чтобы они делились с их владельцами половиной или третьей частью урожая [5, 20]. Картофель шел не только на личное употребление, но и отправлялся на продажу или на обмен в другие станицы. На огородах, устраиваемых вблизи станицы, выращивались различные овощи – капуста, тыква, огурцы и др. Помимо этого, николаевцы занимались также рыболовством или нанимались на заработки. В целом, в нормальном развитии хлебопашества препятствия представляли нехватка рабочей силы, неудобная гористая местность, обилие сорных трав и недостаток воды на горных участках [5, 30].

Вступая во взаимодействие с переселенцами, осетины втягивались в капиталистические отношения, приобщались к общественному разделению труда, торговле, банковской системе, приобретали новые знания и навыки в различных отраслях сельскохозяйственной и промышленной деятельности, знакомились с передовыми достижениями в области ведения хозяйства, учились жить в многонациональном и поликонфессиональном социуме. Соппротивление этим процессам было обречено априори. Даже при более-менее объективном прогнозе можно было предвидеть, что «...горцы не вынесут сильного ущерба для своих национальных особенностей; не пройдет и 30 лет, как Осетия сделается неузнаваемой, совершенно новой страной; влияние современной цивилизации, насколько можно судить теперь уже, пока более всего отражается на экономической обеспеченности народа... Нет сомнения, что в ближайшем будущем это влияние выразится и на других сторонах народной жизни...» [7, 14]. Также становилось очевидным, что «при столкновении двух цивилизаций побеждает более развитая в социально-экономическом отношении; в данном случае победит, конечно, европейская, с ее более высшими экономическими формами промышленности и торговли» [7, 41]. Традиционные культурные и хозяйственные представления коренных жителей Осетии оказались под мощным натиском не только русской культуры, но и культуры европейской, во второй половине XIX – начале XX вв. активно проникающей на всю территорию России: «колонизация приводит и без смешения крови, и без изменения антропологического характера населения к перерождению культуры: европейские формы хо-

зайства и быта при переносе их на новые места и местная культура при столкновении ее с переселенческими потоками там, где есть подлинное смешение разноплеменных масс, решительно, взаимно, хотя и очень постепенно, изменяются» [1, 114].

Вновь возникающие плоскостные населенные пункты осетин, соседствующие с хуторами и станицами переселенцев, по мере их взаимодействия, перенимали основополагающие принципы ведения хозяйства, вступали в товарно-денежные отношения, заимствовали способы возведения жилища и его обустройства. Большую популярность приобретали различные новации в области механизации сельскохозяйственного труда и различные элементы городской культуры, все большее внедрение которых оказывало трансформирующее воздействие на традиционную повседневность горцев: «...в плоскостной Осетии машина с года на год вытесняет труд рабочей руки. Паровые лесопилки и молотилки, сноповязалки, косилки и тому подобные машины заменяют здесь труд рабочего; плуг Сакка – древнюю соху, а бороны с железными зубцами – «асойны» из хворостыни. Таковы в общих чертах эволюция культа труда и ход развития орудий производства» [8, 44].

Чем ближе к городу располагались эти поселения, тем заметнее в них было влияние различных атрибутов городской жизни, товаров фабричного и заводского производства: «Проезжая через них, я видел большие гумна, наполненные огромными скирдами пшеницы; видел на речке множество мельниц, весьма порядочных; видел дома европейской постройки, покрытые черепицей, и маленькие, аккуратно содержимые садики перед этими домами. Словом, видно было по всему, что там жители стараются обставить свою жизнь по возможности лучше, удобнее...» [9, 20].

Культурно-хозяйственные трансформации из года в год затрагивали все больше осетинских селений, жители которых, оценив эффективность и удобство новшеств, транслируемых посредством русской культуры, в меру своих возможностей, стремились привнести их в свою жизнь, внедрить их в своих домовладениях. Осетины стали включаться в новые для них виды хозяйственно-экономической деятельности. В новых условиях, с проникновением капиталистических отношений, основной из базовых потребностей становилось стремление заработать деньги, которые «открывали горцу возможность вступать в различные торговые сделки и операции, начиная с аренды земли и кончая покупкой спичечной коробки»



[10, 49]. С развитием капитализма и процессов урбанизации стали наблюдаться изменения форм и размеров торговли. Товарно-денежные отношения начали вытеснять меновую торговлю; возросли обороты постоянной розничной торговли на ярмарках, рынках и базарах, ассортимент товаров которых расширялся в сторону преобладания промышленных изделий [11, 50]. Потребность в деньгах, возникшая после того, как русский торговый капитал постучал в дверь горцев, вынуждала их искать любую возможность ее удовлетворения: «...горцу понадобились деньги. Он кинулся на рынок. К его услугам торговые центры Северного Кавказа Нальчик и Владикавказ с войсковыми частями – потребители продуктов натурального хозяйства и рассадники денежного и менового хозяйства. Теперь пахарь, кустарь и пастух тащат продукты своего труда на этот рынок, а не в кладовую, меняют их на деньги. У каждого из них имеется и звонкая монета, бумажных денег еще больше, а в кладовой нуль... Потом деньги идут к купцам на произведения фабрично-заводской промышленности. Стало в кармане пусто. Страсть к деньгам разыгралась и у горца, и у купца. Все на рынок... Произведения фабрично-заводской промышленности стали постепенно вытеснять произведения местной кустарной промышленности. Уходит натуральное хозяйство, но оно еще уживается с зачатками денежного хозяйства. Наступает период кризисов или переходного состояния от натурального хозяйства и патриархального быта с его традициями, обычаями к меновому хозяйству» [12, 176].

Существенные изменения в осетинском социуме можно было наблюдать в одном из равнинных селений Осетии – селении Хумалаг. Основанный в начале XIX в., уже к концу XIX – началу XX вв. Хумалаг превратился в крепкий и процветающий населенный пункт, жители которого достигли высоких результатов в области сельского хозяйства. Так, помимо возделывания злаковых культур, хумалагцы успешно стали заниматься пчеловодством, возделывать сады и огороды. Большую востребованность получило выращивание картофеля, объемы которого уступали только пшенице и кукурузе. Интерес к этой культуре был обусловлен питательными свойствами, довольно высоким уровнем всхожести в имеющихся климатических условиях, доступностью возделывания, востребованностью на рынке.

Новые социально-экономические и товарно-денежные отношения, установившиеся в Осетии, способствовали пробуждению

новых интересов и потребностей среди жителей Хумалага – в большом количестве стали появляться сады, мельницы, заводы, каналы, причем довольно часто на самовольно захваченных землях. В результате развития огородничества и садоводства, к началу XX века порядка 75% крестьянских домовладений имели собственные сады [10, 41]. Характерно, что часть урожая отводилась под продажу на рынке. Многие сельчане, в качестве дополнения к основному хозяйству, начали разводить пчел. К примеру, в 1886 г. насчитывалось 1565 ульев. Большая часть получаемого меда, под влиянием рыночных отношений, шла на продажу – к 1912 г. его было продано на 655 руб. [10, 42]

В результате развития торгово-денежных отношений, растущих потребностей развивающихся производительных сил, интересов капиталистического рынка и их воздействия на традиционное хозяйство хумалагских осетин, в селе стала развиваться мелкая промышленность и торговля – появились небольшие заводы (кирпичные, черепичные, винокуренные, лесопильные), мельницы, кузнечные мастерские по изготовлению и ремонту изделий из железа и цветного металла (сельскохозяйственные орудия, арбы, брочки и др.), различные торговые заведения и даже первая в Осетии фотолаборатория [10, 49].

Принципиально важное культурно-хозяйственное значение имели преобразования традиционного осетинского жилища. Во второй половине XIX – начале XX вв. деревянные дома в срубной и закладной технике пришли на смену плетеным турлучным домам, а затем они стали вытесняться домами из кирпича с черепичной или железной кровлей и широкими окнами [10, 65]. Часто при строительстве сельского дома одна из дверей делалась на улицу, с тем, чтобы в будущем можно было устроить за ней мануфактурную лавку или амбар для сыпки кукурузы или для других подобных целей.

Самобытным явлением были бродячие торговцы мануфактурой, галантереей, письменными принадлежностями, которые «не только удовлетворяли потребности жителей в промышленных товарах, но раздвигали замкнутый мир горца, особенно горянки, стимулируя появление новых потребностей, развивая вкус, показывая несостоятельность патриархального быта» [10, 49].

Новшества затронули различные сферы жизнедеятельности. Тяжелое экономическое положение местного населения, острая необходимость в денежном доходе в условиях перехода на товар-

но-денежные отношения, привело к включению осетин в такие отрасли, которыми прежде они никогда не занимались.

Так, совершенной новацией в Осетии выступило устройство лечебных ванн на горячих минеральных источниках жителем горного селения Тменикау Тепсарико Цараховым. Ванны представляли собой ямы, выложенные из камня и накрытые шалашами: «...Когда мы были почти у самого ледника, то увидели около десятка балаганов или небольших барачков, предназначенных для жилья больных, и около них приблизительно такое же число ванн. То и другое выстроено из камня самим Цараховым, который за известную плату (30 коп. в сутки) отводил здесь помещение больным и лечил их горячими ваннами... Ванны здесь имеют очень простое устройство. Они помещаются также в небольших каменных балаганах и представляют резервуар глубиной аршина в 1 ½, сделанный из камня в полу балагана...» [13, 84] В течение 20 лет лечебные ванны Царахова четырежды уничтожались сползающим ледником, однако каждый раз восстанавливались их мужественным владельцем.

Другим примером новаций в сфере культурно-хозяйственной деятельности осетин, заимствованных ими у русских переселенцев, стало выращивание на продажу кукурузы. Следует заметить, что выбор этой сельскохозяйственной культуры был обусловлен ее высокими товарными свойствами. Так, в отличие от пшеницы, урожайность которой в большей мере зависела от погодных условий, урожайность кукурузы, которая почти безболезненно переносила любые осадки, чаще всего зависела от оптимизации способов обработки земли. В 80-х гг. XIX в. российская экономика нуждалась в экспорте кукурузы за границу: «В Санкт-Петербург, Ригу, Новороссийск потребовали кукурузу для вывоза за границу, потребовали ее и вглубь России на винокурные заводы. Цены кукурузы выросли до 70 коп. за пуд... урожайность кукурузных полей прогрессивно росла, русский голод 1893 г. усилил спрос на кукурузу в голодные губернии, отсюда и увеличение цен на нее» [12, 160]. Важнейшее судьбоносное, стратегическое значение имело открытие Владикавказской железной дороги: «Улучшение обработки кукурузных полей, прогрессивный рост урожайности кукурузы, падение цен на пшеницу и спрос рынка на кукурузу или точнее влияние русского торгового капитала с проведением Владикавказской железной дороги выдвигают кукурузу на первое место среди полевых культур... Вследствие этого кукуруза одерживает победу над пшеницей и ов-

цеводством и выдвигает на первое место рабочего коня и вола» [12, 163].

Коммуницирование с русскими переселенцами привело к существенным изменениям в хозяйственной и культурной жизни осетинского социума, подвергло революционным преобразованиям его натурально-патриархальный уклад и отразилось на его дальнейшем социально-экономическом развитии. Постепенно в процессе взаимодействия материальных и духовных культур, между осетинами и русскими выстраивались мирные, добрососедские отношения [14, 79]. Во взаимодействии с переселенческим контингентом, в условиях пореформенной модернизации, были подорваны основы феодальных отношений и открыт путь для развития капиталистического способа производства [15, 16]. Во второй половине XIX – начале XX в. многие населенные пункты Осетии прочно ступили на путь промышленного развития, что, в свою очередь, позволило их жителям адаптироваться к новым социально-экономическим условиям, стать полноправными членами российского социума и получить возможность реализовывать свои все возрастающие культурно-хозяйственные потребности.

---

1. Ямзин И. Л., Воцанин В. П. Учение о колонизации и переселениях. М.: Красный пролетарий, 1926. С. 258.

2. Кендирбекова Ж. Х., Баймуканова М. Т., Боброва В. В., Олексюк З. Я. Ценности, ценностные ориентации, установки в системе приобщения личности к этническому и общечеловеческому в культуре // Современные проблемы науки и образования. – 2013. – № 1.; URL: <http://science-education.ru/ru/article/view?id=8483> (дата обращения: 13.11.2020).

3. Шелегина О. Н. Историко-этнографические аспекты адаптации русского населения в условиях освоения новых территорий // Историческое познание: традиции и новации: Материалы Международной теоретической конференции. Ижевск, 26-28 окт. 1993 г. Часть 1. Ижевск: Изд-во Удмуртского университета, 1996. С. 113-119.

4. Долгушин А. А. О переселении в Терскую область из внутренних губерний. Владикавказ, 1907. – 73 с.

5. Статистические монографии по исследованию станичного

быта Терского казачьего войска. Владикавказ: Типография Терского Областного Правления», 1881. – 475 с.

6. Бузилов Ф. Статистические материалы для изучения современного станичного быта Терского казачьего войска. Станица Архонская // Сборник сведений о Терской области. Владикавказ: Типография Терского Областного Правления, 1878. Вып. 1. С. 341-362.

7. В-Н-Л. Переходное состояние горцев Северного Кавказа. Тифлис, 1896. – 42 с.

8. Гарданти М.К. Социально-экономические очерки (Современная Осетия). Владикавказ: Электронпечатня П.К. Григорьева, 1908. – 85 с.

8. Кануков И. В осетинском ауле. Орджоникидзе: Ир, 1985. – 475 с.

9. Кокаев С.А. Селение Хумалаг. Исторический очерк. Владикавказ: Ир, 2003. – 432 с.

10. Куприянова Л.В. Города Северного Кавказа во второй половине XIX века (К проблеме развития капитализма вширь). Москва: Наука, 1981. – 231 с.

11. Гарданов М.К. Селение Христианское в фактах жизни. Историко-статистико-экономический и революционный очерк // Известия Осетинского научно-исследовательского института краеведения. Владикавказ, 1925. Вып. 1. С. 151-222.

12. Динник Н. Путешествие по Западной Осетии // Записки Кавказского отдела Императорского русского исторического общества. Тифлис, 1893. Кн. XV. С. 51-91.

13. Тотоев М.С. Из истории дружбы осетинского народа с великим русским народом. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1963. – 158 с.

14. Калоев Г.Ф. Система городских поселений Северной Осетии. Орджоникидзе: Ир, 1979. – 134 с.

**Н. А. Баззаев,  
мнс ЮОНИИ  
(Южная Осетия)**

### **ИТОГИ АГРАРНОЙ ПОЛИТИКИ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ В 1920-Е – 1930-Е ГГ. В ЮГО-ОСЕТИНСКОЙ АВТОНОМНОЙ ОБЛАСТИ**

*В статье представлены выводы относительно особенностей реализации и основных итогов аграрной политики, осуществляемой Советским правительством в Юго-Осетинской автономной области в 1920-е и 1930-е гг. Обращено внимание на противоречивые результаты реализуемых правительством мероприятий в контексте влияния на дальнейшее аграрное развитие региона.*

**Ключевые слова:** Южная Осетия, аграрная политика, новая экономическая политика, коллективизация, состояние сельского хозяйства.

*The article presents conclusions regarding the peculiarities of the implementation and the main results of the agrarian policy carried out by the Soviet government in the South Ossetian Autonomous Region in the 1920-s and 1930-s. Attention is drawn to the contradictory results of the measures implemented by the government in the context of the impact on the further agrarian development of the region.*

**Key words:** South Ossetia, agrarian policy, new economic policy, collectivization, the state of agriculture.

Одним из трендов современной исторической науки являются исследования различных аспектов истории отдельных регионов Советского государства. В этой связи дискуссионный характер имеет проблематика оценки политики Советского государства в аграрной сфере, осуществляемой в довоенный период времени. По данному вопросу в литературе высказываются радикально противоположные точки зрения. В связи с указанными обстоятельствами в центре внимания настоящей статьи находится проблема оценки итогов и результатов аграрной политики Советского государства, осуществляемой в 1920-1930-е гг. в Юго-Осетинской автономной области Грузинской ССР.

В первую очередь, следует отметить, что правительство Грузинской ССР при определении стратегии реализации аграрной политики и содержания конкретных мероприятий, осуществляемых в ее рамках, следовало общим универсальным подходам, разработанным теоретиками ВКП (б). В этой связи в развитии правительственной аграрной политики в Юго-Осетинском автономной области в

рассматриваемое время следует выделять два самостоятельных периода – 1920-е гг., в течение которых сущность проводимых мероприятий в аграрной сфере определяли установки концепции Новой экономической политики и 1930-е гг., ознаменованные осуществлением политики коллективизации.

Специфика проводимой в Южной Осетии правительственной аграрной политики определялась, в первую очередь, исходным чрезвычайно низким уровнем социально-экономического развития данной области, которая длительное время рассматривалась исключительно в качестве сырьевого придатка. В этой связи в Юго-Осетинской автономной области к 1920-ому году отсутствовал сколь-нибудь значимый потенциал для осуществления результативной аграрной политики. Тем не менее, определенные положительные результаты в сельскохозяйственном развитии области уже в 1920-е гг. были достигнуты.

Необходимо отметить, что принципы региональной правительственной аграрной политики в рассматриваемый период времени преследовали двуединую цель. С одной стороны, проводимые мероприятия были направлены на укрепление имущественного положения мелких и средних крестьянских собственников, а с другой – должны были создать практические условия для постепенного становления и развития коллективных крестьянских хозяйств в форме первичной кооперации, которые должны были рассматриваться в среднесрочной перспективе в качестве единственной альтернативы эволюции единоличной крестьянской собственности.

Достижение указанных приоритетов планировалось, в первую очередь, за счет инструментов фискальной и кредитной политики – в Южной Осетии были введены значительные налоговые льготы для средних и мелких собственников, а также в условиях либерализации экономических отношений в рамках осуществления концепции новой экономической политики, для данных категорий крестьян был обеспечен доступный кредит. Кроме того, значительного размаха достигло правительственное субсидирование беднейших крестьянских хозяйств. Особое значение правительство придавало развитию сельскохозяйственной кооперации. Однако, учитывая отмеченные обстоятельства, связанные с чрезвычайно низким социально-экономическим потенциалом области, вышеуказанные мероприятия носили фрагментарный характер.



Одновременно правительство брало на себя обязательства по созданию комплекса основных средств целых сельскохозяйственных отраслей. Так, в сравнительно короткий промежуток времени в Юго-Осетинской автономной области были созданы организационно-финансовые условия для развития животноводства.

В то же время правительство по-прежнему делало ставку на осуществление репрессивных мер в аграрной политике. Фактически в Южной Осетии была продолжена репрессивная политика времен «военного коммунизма», нацеленная на перераспределение земельной собственности в интересах малоземельных крестьян. В этой связи реальным «достижением» региональной аграрной политики стала ликвидация прежней системы землеустройства. Вместе с тем создать устойчивую систему индивидуальных хозяйств, имеющих тенденцию к «естественному перерастанию» в коллективные, правительству не удалось. К началу 1930-х гг. кооперативное движение в Юго-Осетинском регионе было слабо развитым, кооперативы характеризовали организационная слабость и финансовая нестабильность.

1930-е гг. в аграрной политике, реализуемой правительством Грузинской ССР в Южной Осетии, так же, как и в целом в стране, обозначился радикальный пересмотр стратегических установок. На вооружение была взята концепция ускоренного индустриального развития, предполагающая сплошную коллективизацию производительных сил сельскохозяйственного производства.

Несмотря на отсутствие в Юго-Осетинской автономной области предпосылок для развития коллективных хозяйств, политика сплошной коллективизации стала реализовываться в типовых формах, характерных для всей страны.

Благодаря использованию властью района и партийными структурами методов жесткого директивно-административного воздействия, к концу первого квартала 1930 г. 90% индивидуальных хозяйств области были задействованы в процессах коллективизации [1]. К 1934 г. 51% посевных площадей стал приходиться на долю коллективных хозяйств [2]. Таким образом, «маховик коллективизации» в Южной Осетии последовательно набирал обороты, сообразно общегосударственной тенденции.

Оценивая итоги данной политики, необходимо обратить внимание на их противоречивость.

С одной стороны, коллективизация сельского хозяйства Юго-Осетинской автономной области в значительной степени активизи-

рвала развитие производительных сил данной отрасли: устойчиво возрасал объем посевных площадей, происходила интенсификация производства, укреплялась его материально-техническая база, получили импульс для развития смежные отрасли сельского хозяйства – садоводство и огородничество, скотоводство.

В частности, по официальным данным, качественный рывок был достигнут в сфере животноводства, в результате которого данная отрасль не только восстановлена (преодолены негативные тенденции «кулацкого саботажа», связанного с уничтожением поголовья скота), но и было достигнуто значительное перевыполнение плановых показателей по производству.

Значительно возросла производительность труда. Доказательством этого стала победа коллективных хозяйств региона в 1936 г. в социалистическом соревновании с Чечено-Ингушской областью. Причем договорное обязательство по ликвидации бескоровности в коллективных хозяйствах было выполнено на 447, 5% [3].

С другой стороны, существовали и значительные негативные аспекты, обусловленные реализацией аграрной политики правительства. Среди них следует отметить такие, как:

- неравномерное развитие коллективных хозяйств в регионе, крайне низкая степень их организационной оформленности вследствие влияния сложных географических условий области и наличия организационно-правовых сложностей при их формировании;

- низкая рентабельность колхозов, сопряженная, несмотря на все усилия, предпринимаемые со стороны правительства, с их низкой материально-технической оснащенностью;

- низкий уровень профессиональной квалификации большинства работников;

- низкий уровень и качество жизни, обусловленные тем, что коллективные хозяйства и их кадровый потенциал воспринимались в Юго-Осетинской автономной области, как и в целом в СССР 1930-х гг., в качестве сырьевого придатка, ресурсно обеспечивающего осуществление процесса индустриализации.

Кроме того, необходимо выделить «типичные болезни» аграрной политики Советского государства, обострившиеся в ходе проведения процесса коллективизации, такие, как прожектерство, излишнее администрирование, откровенно репрессивный подход в отношении противников колхозного строительства. Они нашли свое выражение в значительных «перегибах», сопровождающих процесс создания коллективных хозяйств. Среди них следует отметить:

- отсутствие четкого представления о критериях социальной дифференциации в крестьянской среде, в результате чего при формировании колхозов зачастую нарушались права «классовых союзников» пролетариата – беднейших масс крестьянства;
- отсутствие нормативно-правового обеспечения регламентации труда колхозников, в результате чего имели факты эксплуатации труда женщин и подростков;
- неучет характеристик географического и климатического положения области при планировании мероприятий, связанных с коллективизацией;
- неучет низкого уровня промышленного и культурного развития области, что порождало невозможность оказания необходимой «методической» поддержки крестьянству со стороны пролетарских элементов, а также их крайне низкого уровня правосознания;
- отсутствие в области достаточного количества партийных организаций, а также большая «текучка» партийных руководящих кадров, часть из которых необоснованно подвергалась дисциплинарной и нередко уголовной ответственности [4, 10]

Итак, в целом, характеризуя итоги аграрной политики Грузинской ССР в Юго-Осетинской области в 1920-1930-е гг., следует отметить, что в результате ее осуществления была сформирована база сельского хозяйственного производства, в основе функционирования которого лежали принципы социалистического уравнилельства. Данное обстоятельство позволило достичь некоторых успехов в развитии сельского хозяйства, ценой которых стали тотальное уничтожение личной производственной инициативы и ликвидация едва сформировавшегося в 1920-е гг. слоя средних собственников.

- 
1. Центральный государственный архив Республики Южная Осетия (далее – ЦГА РЮО). Ф. 4. ОП. 1. Д. 589. Л. 3.
  2. ЦГА РЮО. Ф. 1. ОП. 1 Д. 1154. Л. 156.
  3. ЦГА РЮО. Ф. 4. ОП. 1. Д. 589. Л. 2.
  4. Баззаев Н.А. «Перегибы» осуществления коллективизации в Южной Осетии // Новая парадигма социально-гуманитарного знания. Сборник Международной научно-практической конференции. Белгород, 2018. С. 6-11.

**К. П. Комаев,  
магистрант СОГУ им. К. Л. Хетагурова  
(г. Владикавказ)**

## **СОВЕТСКО-ИРАНСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ**

*В статье рассмотрены некоторые особенности взаимоотношений СССР и Ирана в период второй мировой войны; подвергнуты анализу события, происходившие в ходе Великой Отечественной и повлиявшие на её исход, дана субъективная оценка политическим курсам стран того времени.*

***Ключевые слова:** СССР, Иран, нацистская агентура, советско-иранский договор, ВОВ, Персия, третий рейх, Германия.*

*The present article examines some of the features of the relationship between the USSR and Iran during the Second World War; the events that took place during the Great Patriotic War and influenced its outcome were subjected to analysis; a subjective assessment was given to the political courses of the countries of that time.*

***Key words:** USSR, Iran, Nazi agents, Soviet-Iranian treaty, WWII, Persia, Third Reich, Germany.*

Отношения между СССР и Ираном во время второй мировой войны, и Великой Отечественной, как любое событие такого масштаба, уходят своими корнями в прошлое. Они во многом являются показательными относительно того, на что были направлены политические курсы государств того времени. Особое внимание обращаем на тот факт, что в современном мире действующая власть того или иного государства не всегда, а чаще всего, не выражает волю самого народа, интересы которого она и призвана защищать, и на всё нижеизложенное необходимо смотреть через призму этого понимания. Думаем, что главным образом речь должна идти не о народных настроениях и устремлениях, а о деятельности тех структур, которые осуществляли реальную государственную власть того времени.

На наш взгляд, события, которые, на первый взгляд, не имели непосредственного отношения к нашей стране и протекали на территории стороннего государства, представляют большую ценность в исторической науке тем, что исторические исследования позволяют «увидеть» направленность глобальных процессов, их динамику, что очень важно для определения более мелких ло-

кальных событий. Кроме того, однозначно дает возможность если не предвидеть, то, как минимум, прогнозировать с достаточно высокой степенью вероятности наступление грядущих событий и их последствий, что, в свою очередь, акцентирует внимание на применении мер превентивного характера, которые зачастую играют решающую роль в исходе того или иного процесса на мировой политической арене. Данный факт мотивирует актуальность тщательного разбора всех деталей и причинно-следственных взаимосвязей исторических событий, являющихся фундаментальным и неотъемлемым направлением процессов управления вообще, а государственного – в частности.

Тенденции к взаимовыгодным и дружественным отношениям между двумя странами наметились уже с самого зарождения Советского государства. Они выразились в соглашении, которое в истории осталось под названием «Советско-Иранский договор о дружбе», по своей сути представлявшее собой двустороннее соглашение между РСФСР и Персией, заключенное 26 февраля 1921 года в Москве. Данный договор продемонстрировал готовность советской России к беспрецедентным уступкам, причём как территориальным, так и финансово-экономическим во имя действительно справедливых взаимоотношений сторон и благополучия народов обеих стран. Особенно красноречиво об этом свидетельствует вторая статья настоящего соглашения, которая гласит:

«Российское Советское Правительство клеймит политику правительств царской России, которые без согласия народов Азии и под видом обеспечения независимости этих народов заключали с другими государствами Европы относительно Востока договоры, имевшие конечную целью его постепенный захват. Российское Советское правительство безоговорочно отвергает эту преступную политику, не только нарушавшую суверенитет государств Азии, но и ведущую к организованному грубому насилию европейских хищников над живым телом народов Востока. В соответствии с сим и согласно принципам, изложенным в ст. ст. I и IV настоящего Договора, российское Советское правительство заявляет о своем отказе от участия в каких бы то ни было мероприятиях, клонящих к ослаблению и нарушению суверенитета Персии, и объявляет отмененными и потерявшими всяческую силу все конвенции и соглашения, заключенные бывшим правительством России с третьими державами во вред Персии и относительно её.»

Заметим, что были отменены ранее заключенные договора, в том числе и мирный трактат, заключенный между Персией и Россией в Туркманчае в феврале 1828-го года, в соответствии с которым Персия не имела права иметь флот в Каспийском море. Но уже по новому договору обе договаривающиеся стороны имели равные права на плавание под своими флагами в смежных водах акватории Каспийского моря. По нему же Советская Россия безвозмездно передавала Персии целый ряд объектов инфраструктуры, построенных царскими властями, в частности дороги, пристани, склады, пароходы, порт «Энзели», телеграфные и телефонные линии и т. д. В продолжение этой политики уже в 1927 году был заключен дополнительный договор о гарантиях неучастия обеих сторон в соглашениях против безопасности друг друга, забегая вперед, отметим, что эти договоренности действовали до Исламской революции 1979 года в Иране.

На протяжении 20-ых – 30-ых годов прошлого века внешне Советско-Иранские отношения оставались в русле соглашения 1921 года, развивались добрососедские отношения, направленные на взаимное развитие экономики обеих стран. Более того, в 1934 году в Тегеранском университете, а с 1936 года и в Высшем педагогическом институте было начато преподавание русского языка; в 1936 году было завершено строительство Араплярского моста через Аракс, в строительстве которого были задействованы совместные усилия двух стран.

В следующем году было запущено прямое международное железнодорожное сообщение, осуществляющее как пассажирские, так и грузовые перевозки, которое соединило Иран и Советское Закавказье. Осуществлялись закупки Ираном автомобилей, оборудования для рисоперерабатывающих и хлопкоочистительных заводов. Было широко развернуто строительство советскими специалистами в Иране: строились элеваторы, объекты промышленной инфраструктуры, в частности был построен мельничный комбинат в Тегеране, и мн. др. На протяжении 20-ых годов прошлого века многие персы работали на сезонных промыслах в Азербайджанской ССР, а также на сборе хлопка в Средней Азии.

Однако, как показали дальнейшие события Великой Отечественной войны, Советский Союз был не единственной страной, с которой Иран налаживал тесные взаимоотношения [2, 344]. Всё дело в том, что территория, занимаемая Ираном, имела чрезвычайно важ-

ное стратегическое значение для исхода войны. Для третьего рейха она могла послужить очень удобным плацдармом для подготовки и нападения на Советский Союз с юга, к тому же акватория Каспийского моря давала возможность проникнуть внутрь страны, открывая доступ к бакинской нефти, практически единственному на тот момент источнику горючего для СССР. И ещё. Через территорию Ирана проходил наиболее удобный из имеющихся на тот момент маршрутов для транзита военно-гуманитарной помощи, оказываемой США союзникам в рамках государственной программы Ленд-Лиз, принятой Конгрессом США 11 марта 1941 года. В соответствии с ней на кредитной основе США поставляли странам антигитлеровской коалиции военную помощь. Понимая всю стратегическую важность территорий Ирана, нацистское руководство планомерно наращивало свое присутствие в Иране на протяжении всех 30-ых годов.

В ноябре 1937 года иранская пресса сообщала о результатах внешней торговли Ирана за 1936 год, по итогам которого СССР занимал первое место (427,6 млн. риалов). На втором месте с большим отставанием шла нацистская Германия (166,6 млн. риалов). И за относительно небольшой промежуток времени, к 1940 году, на долю нацистской Германии приходилось более половины оборота внешней торговли Ирана [2, 344]. Наравне с этим проводилась и идеологическая работа: в 30-ых годах был переведен на персидский язык Майн Кампф. Существует гипотеза о влиянии Германии на переименовании Персии в Иран. Так как название страны Иран этимологически означает самоназвание древних индоиранцев, а именно «Страна ариев», либо «Арийское царство». Как известно, вся фашистская идеология основывалась на идее их расового превосходства и намерении создать в будущем «чистую», арийскую по своему происхождению, расу [3, 160]. Вот поэтому переименование Персии в Иран должно было поспособствовать идеологическому сближению Персии с третьим рейхом и естественным способом усилить его.

Вполне очевидно, что подобные политические тенденции в стране не могли проходить без действенного участия правящей на тот момент шахской династии Пехлеви, прозападная политическая направленность которой особенно ярко проявится в начале 50-ых годов в виде всеобщей вестернизации и деисламизации, а также в ходе политического противостояния с Мохаммедом Мосаддыком. Как известно, Мухаммед Мосаддык, ставший председателем правительства Ирана, в 1951 году начал активно бороться за национали-



зацию иранской нефти, которая практически полностью контролировалась на тот момент западными транснациональными корпорациями.

Подойдя к началу войны с таким распределением сил, дальнейшие события были вполне ожидаемы. С началом военных действий Советский Союз обратился к Ирану с просьбой о размещении своего военного контингента на территории Ирана, но действующий шах Реза Пехлеви ожидаемо отказал. Впоследствии, 17 августа 1941 года, в правительство Ирана была направлена совместная англо-советская нота с требованием высылки всех немецких сотрудников спецслужб, активно действовавших на территории Ирана. Хотя ответ был положительным, но в силу большого количества условий и оговорок в целом советским руководством был воспринят как неудовлетворительный [1, 201]. Отказ в разрешении размещения советского военного контингента в совокупности с активностью нацистских спецслужб на территории Ирана вынуждало Советское руководство к принятию единственного верного решения.

Таким образом, 25 августа 1941 года советские войска совместно с вооруженными силами Великобритании с северной и южной стороны соответственно вошли на территорию Ирана с целью нейтрализации действовавшей на тот момент нацистской агентуры [5,62].

Для полноты картины отметим, что ввод советских войск был продиктован стратегической необходимостью в ходе военных действий и был полностью легитимным в соответствии со статьей 6 договора между Персией и СССР от 1921 года. Войска Соединенного Королевства преследовали цель: обеспечить безопасность их объектов нефтедобывающей промышленности на территории Ирана [1, 204]. Иранские войска на проверку оказались абсолютно не готовыми к такому развитию событий и не смогли оказать сколь-нибудь значимое сопротивление; вся операция продлилась с 25 августа по 17 сентября 1941 года [1, 202]. Исходя из этого, можно предположить, что Иранское руководство, как и фашистское, не рассчитывало на такое развитие событий, а собиралось де-факто оставаться нацистским военным плацдармом под прикрытием формально объявленного нейтралитета [2, 346]. В связи с этими событиями действовавший на тот момент шах Реза Пехлеви был вынужден подать в отставку.

Искажение этих реально свершившихся событий дает почву для антисоветских настроений, имеющих своей целью опорочить и изо-

лгать действия Советского руководства [4, 15]. В одной из подобных версий утверждается факт, что Советским Союзом были осуществлены захватнические военные действия в отношении Ирана с целью присоединения азербайджанской части Ирана к Азербайджанской ССР. Думаем, что подобные версии не выдерживают никакой критики. Во-первых, Красная Армия в тот тяжелый период под ударами вермахта, отступая по всей линии Центрального фронта, несла большие потери, и армии, задействованные Закавказским фронтом, были катастрофически необходимы в европейской части России. Следовательно, в тот непростой период Советскому Союзу было не до захватнических операций. Во-вторых, действия Советского Союза были полностью регламентированы и проходили в полном соответствии с вышеупомянутым договором между Персией и СССР от 1921 года, где в частности в статье шестой было оговорено право Советского Союза вводить свой военный контингент на территорию Иран, если эти действия будут необходимы для обеспечения собственной безопасности СССР. Приведём её: «Обе Высокие Договаривающиеся Стороны согласны в том, что если со стороны третьих стран будет иметь место попытка путем вооруженного вмешательства осуществлять на территории Персии захватную политику или превращать территорию Персии в базу для военных выступлений против России, если при этом будет угрожать опасность границам Российской Социалистической Федеративной Советской Республики или союзных ей держав, если Персидское правительство после предупреждения со стороны российского Советского правительства само не окажется в силе отратить эту опасность, российское Советское правительство будет иметь право ввести свои войска на территорию Персии, чтобы в интересах самообороны принять необходимые военные меры. По устранению данной опасности российское Советское правительство обязуется немедленно вывести свои войска из пределов Персии».

В действительности все произошло в полном соответствии с данной статьей, потому как советское руководство совместно с Великобританией в качестве предупреждения направляло правительству Ирана дипломатическую ноту с требованием о пресечении деятельности нацистской агентуры. В ответ Персидское руководство, отвечая фактическим отказом, просто не смогло в одиночку справиться с данной ситуацией, а вероятно, и не особенно хотело этого. Таким образом, для советского командования оно дало полное как

юридическое, так и моральное право на введение своих военных подразделений, что, по своей сути, являлось оборонительной мерой. К тому же впоследствии суверенитет страны был восстановлен в полном объеме, вместе с прежней правящей династией Пехлеви, в лице сына Реза Пехлеви, Мохаммеда Пехлеви.

С новым главой Ирана удалось наладить диалог, и в январе 1942 года между Великобританией и СССР, с одной стороны, и Ираном, с другой, был подписан союзный договор о территориальном суверенитете и политической гарантии независимости Ирана, что лишней раз продемонстрировало не желание советского руководства того времени осуществлять какие-либо захватнические операции в отношении Ирана.

- 
1. Алиев С. М. История стран Востока XX века. М.: Изд. Крафт +, 2004.
  2. Иванов М. С. История Ирана. М.: Изд. МГУ, 1977.
  3. Потапов Г. В. Персидская империя. Иран с древнейших времен до наших дней. М.: Изд. Алгоритм, 2013.
  4. Дунаева Е. В. Иран и вторая мировая война. Институт востоковедения РАН. М., 2011.
  5. Махдиян М. Х. История межгосударственных отношений Ирана и России (XIX-XXI вв.). М.: Изд. Института востоковедения РАН, 2014.

### III. АРХЕОЛОГИЯ. ЭТНОЛОГИЯ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ

**А. Б. Багаев,**  
кфн, снс СОИГСИ им. В. И. Абаева  
(г. Владикавказ)

#### РИТУАЛЬНО-ОБРЯДОВЫЕ ФОРМЫ ПОВЕДЕНИЯ В ВОЗРАСТНОЙ СУБКУЛЬТУРЕ СТАРШИХ У ОСЕТИН

*При исследовании традиционного осетинского общества, важное значение имеет изучение мужских субкультур. Одной из них была субкультура мужчин старшего возраста (старших). Характерным элементом этой субкультуры являются ритуально-обрядовые формы поведения. В данной статье рассмотрены ритуальные действия, проводившиеся старшими в различных сферах жизни традиционного осетинского общества. Автором рассмотрены ритуальные действия, осуществлявшиеся старшими в свадебной и похоронно-поминальной обрядности, а так же при проведении семейных и общественных праздников.*

**Ключевые слова:** мужская субкультура, ритуальное действие, обряд, субкультура старших, традиционное осетинское общество.

*Studying traditional Ossetian society, it is important to conduct research of the male subcultures. One of them was the subculture of older men (seniors). A characteristic element of this subculture is ritual and ceremonial forms of behavior. This article examines the ritual actions performed by elders in various spheres of life in traditional Ossetian society. The author examines the ritual actions carried out by elders during weddings and funeral rituals, as well as during family and public holidays.*

**Key words:** male subculture, ritual action, rite, elders» subculture, traditional Ossetian society.

В отечественной этнологии одной из малоизученных проблем является вопрос о мужских субкультурах традиционного общества. Между тем, эта весьма актуальная проблема, так как мужские субкультуры, в той или иной степени, оказывали воздействие на весь

социум. Многие нормы субкультур прошлого вошли в менталитет народа и, в определенной мере, оказывают влияние на современное общество. Важным элементом ряда субкультур являются ритуально-обрядовые формы поведения.

В традиционном осетинском обществе почитание старших (*хистæртæ*) являлось одним из базовых ценностей. Свидетельства об этом сохранились у многих авторов, побывавших в Осетии в разное время. Существование этой установки в мировоззрении осетин было настолько сильным, что она соблюдалась в отношении любого старшего, независимо от его социального происхождения [1, 128]. Особое положение старших у осетин в прошлом предполагает бытование в их среде особого субкультурного комплекса [2, 186-187]. В данной статье мы рассмотрим ритуально-обрядовые формы поведения старших в наиболее важных сферах жизни традиционного осетинского общества.

В традиционном осетинском обществе старшие играли особую роль в ритуальных действиях свадебной обрядности. Так, вечером перед днем свадьбы, отец жениха или другой старший из его ближайших родственников, в сопровождении 20-30 стариков, прибывал в дом родителей невесты [3, 100]. Родственники невесты радостно встречали их у ворот. Со словами о благополучном прибытии старшему из них (*хистæр уазаг*) преподносили рог с аракой. Он должен был взять его и вознести молитву высшим силам о счастливом исходе дела. Далее гостей приглашали в комнату, где горел очаг. Они заходили друг за другом, строго соблюдая принцип старшинства. Гости заходили в *хæдзар* и приветствовали находившихся там старших. Во главе стола (*фынджы хистæр*) хозяева сажали соседа, отец невесты не имел права сидеть с гостями [4, 352]. Вторым, то есть по правую руку от него, садился старший из гостей. Перед гостями ставили круглые столы, на каждом из которых были три ритуальных пирога с сыром и вертел с шашлыком из верхних внутренностей жертвенного животного (бычка или барана). Когда столы были полностью накрыты, старший застолья поднимался (его примеру следовали все), в одной руке у него был рог с аракой, в другой вертел с шашлыком. Наступало молчание и он, неторопливо, отчетливо и громко начинал традиционную осетинскую молитву. После каждой фразы все присутствующие хором восклицали: «*оммен, оммен Хуыцау!*». Второй старший произносил эту же молитву, но в сокращенном варианте, третий старший был еще более кра-

ток. После завершения молитвы разрезали шашлык. Кусок шашлыка с пирогом и рогом араки отправляли жениху, который все время должен был находиться в сенях. Второй рог старший поднимал уже сидя. После непродолжительной молитвы, направленной к Уастырджи, рог передавался младшему из гостей. Он вставал и принимал рог со словами благодарности, немного отпив, передавал его прислуживающему. После одного-двух тостов застолье прерывалось на достаточно продолжительное время, затем опять садились в том же порядке, как сидели до этого, и начинали основное свадебное пиршество в доме невесты [5, 381].

Перед увозом невесты в дом жениха шафер троекратно обводил ее вокруг очага, каждый раз она делала реверанс и прикасалась к надочажной цепи. Посредством этих ритуальных действий, она прощалась с духами-покровителями отцовского дома. В то время когда невесту в родительском доме обводили вокруг надочажной цепи, самый почетный из старших произносил напутственную молитву. В его молитвословии были и такие слова: «О, Боже! Дай нам возможность услышать, что дом, в который она вступает теперь, преисполнится счастьем: вот что просим у тебя, единый Боже, создавший нас всех!» [6, 452]. В прошлом, обряд прощания с очагом и напутственная речь старшего, относились к самым важным ритуальным действиям в свадебной обрядности осетин.

Привезя невесту в дом жениха, шафер первым делом вел ее к очагу. Он опять троекратно обводил ее вокруг очага и просил ее трижды притронуться к надочажной цепи. После завершения третьего оборота вокруг очага, находившийся там же старший свадебного застолья, возносил молитву. В его молитвословии были и такие слова: «*Сафа!* Прими ее под свое покровительство: которая из девиц вышла замуж в лучший день, по благословию твоему, да будет она счастливой ей подругой. *Тыхост*, благослови священный союз двух молодых. Сделай так, чтобы дни их текли во взаимной искренней любви и согласии. *Бынатыхицау* усердно молимся тебе: не отними своей милости, защиты и покровительства от молодой невесты. Помогай ее во всех трудных жизненных ситуациях» [7, 293].

Из текста молитвы видно, что ритуальное действие было направлено на то, чтобы духи-покровители дома жениха взяли под свою защиту нового члена семьи. Кроме этого, ритуальные действия были направлены на то, чтобы создающийся союз был счастливым и долговечным.

Ключевую роль старшие играли в ритуальных действиях похоронно-поминальной обрядности. Они принимали активное участие в проведении почти всех обрядов. Как известно, важное место в похоронно-погребальной обрядности отводится ритуальным действиям, связанным с похоронами. Так, в прошлом, перед тем как унести покойного на кладбище, его из дома выносили во двор. Здесь происходил обряд прощания усопшего с домом. Одному из старших давали рог с аракой и он произносил обрядовую речь, потом передавал рог другому старшему или же выпивал сам. После этого, говоривший старший вставал во главе траурной процессии и вел ее к окраине селения. Согласно обычаям, старшие дальше окраины селения не шли за покойным. Они должны были вернуться в дом усопшего для осуществления поминальных обрядовых действий [4, 378].

В прошлом у осетин в похоронно-поминальной обрядности особое место занимал обряд посвящения коня покойнику (*бахфалдусын*). В качестве посвяпителя коня всегда выступал мужчина старшего возраста. Церемония посвящения проводилась на кладбище рядом с могилой. Покойного располагали рядом с могилой, обязательно ногами на восток. Мужчины при этом становились справа, а женщины слева от могилы [4, 379]. Посвячитель же стоял рядом с покойным. Мальчик, который вел коня из дома до кладбища подводил его к старшему. Во время посвящения конь обязательно должен был стоять у ног покойного с левой стороны. Старший брал уздечку в руку и проводил ею по кисти покойного. Данный жест символизировал передачу коня усопшему. Затем уздечка снова возвращалась мальчику, который его держал на протяжении всей церемонии. Один из младших подавал старшему чашу (или рог) с ритуальным напитком и он приступал к посвящению. Тексты посвячительной речи иногда в значительной степени отличаются друг от друга, но смысл их всегда был один и тот же. Первоначально посвячитель перечислял лучшие качества покойного. Далее текст посвящения приобретал форму диалога из вопросов и ответов. По дороге в царство мертвых усопший будет видеть разные странные картины из жизни людей, требующие разъяснения. Посвячитель объяснял смысл той или иной сцены. Как правило, это были сцены, описывающие либо расплату за проступки, либо поощрение за достойные деяния, совершенные человеком при жизни. Закончив посвячительную речь, старший проливал часть напитка на голову коня, часть на покой-



ного, потом сосуд бросал на правое копыто лошади. Затем он надрезал ухо посвященного коня, в более раннее время ухо лошади отрезали и клали вместе с покойником [8, 72-74]. Потом посвяtitель брал горсть земли и посыпал его на покойного со словами: «*Рухсаг у, халар дын уæд да сыджыт дæр, да мæрддзаг дæр, да ингæн дæр*» / «Пребывай в царстве света, пусть во благо тебе будет твоя могильная земля, твоя погребальная одежда, твоя могила» [9, Л. 51]. После этого он отходил в сторону. Мальчик три раза обводил коня вокруг покойного, обязательно следуя при этом с востока на запад. За конем шли женщины, громко оплакивая покойного.

Если жена покойного в знак скорби и преданности мужу и на том свете, отрезала свою косу и клала на грудь покойного, то по завершении обряда посвящения коня вдова поднимала косу с груди супруга и передавала его посвяtitелю со словами: «вот и плеть для него». Посвяtitель брал косу и трижды ударял посвященного коня со словами: «*пусть оба будут посвящены ему*» [7, 294].

В прошлом у осетин в память об усопшем устраивали разные состязания, насыщенные ритуально-обрядовыми действиями, в которых большую роль играли старшие. Так, каждый из главных участников большой скачки (*стыр дугъ*) перед состязанием в своем дворе накрывал обрядовый стол и приглашал к себе своих помощников (*хъузæттæ*), наездников которые должны были способствовать его успеху в скачках. Он приводил туда и своего скакуна. Ритуальное действие начиналось с молитвы старшего высшим силам. В своей молитве он просил их благоволить наезднику и его коню и даровать победу. После того как старший завершал молитву к нему подводили скакуна и давали отщипнуть коню от ритуальной еды и отпить ритуального напитка. Если во время молитвословия старшего скакун выставлял правое копыто вперед, то участники ритуала верили в то, что это знак будущей победы. Участвовавшие в ритуальном действии старшие гадали о результате скачек и по лопатке жертвенного животного [10, Л. 150].

В день состязания все наездники собирались во дворе усопшего и они, вместе со старшими и кем-нибудь из мужчин семьи покойного, отправлялись в святилище. Там проводились ритуальные действия, направленные на обеспечение успешного проведения предстоящих состязаний. Там же каждому скакуну на шею надевали перевязь в форме широкой тканевой ленты длиной в один *адли* (мера длины равная 80-89 см) [10, Л. 148].

Вернувшись во двор усопшего, участники скачки направлялись к месту, где хранилось пиво для поминок. К ним подходили старшие. Для благословления участников скачки старшему подавали большой ковш с пивом. Он просил у высших сил уберечь всех участников скачки от несчастных случаев и даровать победу самому достойному. Завершив молитву, каждому наезднику давали сделать ритуальный глоток пива (*ацаходын*) [10, Л. 149].

Определенный обряд осуществлялся старшими и в том случае, если в день скачек была плохая погода. Они отправлялись в святилище, и возносили искреннюю молитву, чтобы небеса даровали хорошую погоду. Данное ритуальное действие так же предпринималось для того, чтобы оградить от несчастных случаев всех участников состязания.

Скачки по усопшему у осетин проводились несколько раз, начиная со дня смерти и в течение всего последующего года. Как правило, они приурочивались к конкретным дням календарных поминок [11, 2].

Ритуально-обрядовые действия старшими осуществлялись и во время примирения кровников. Так, для примирения находящихся во вражде фамилий, в доме убийцы накрывали ритуальный стол, который у осетин имел специальное название *туджы фынг* (букв. «стол крови»). Мужское население двух враждующих родственных коллективов, от шестнадцати лет и старше, собирались около дома убийцы. Туда же приходили старшие других фамилий и главы больших семей ближайшей округи. Они располагались между старшими фамилии убитого и убийцы. Самый почетный из них обращался к враждующим фамилиям, от имени старших общества, с просьбой о примирении. Говорил он при этом степенно, речь его была взвешенная. В конце своего выступления он поворачивался лицом к родственникам убитого и говорил о том, что произошла тяжелая утрата, но жизнь продолжается и две фамилии должны примириться, согласно обычаям предков. В конце своей речи он просил уважить просьбу фамилии убийцы и разделить с ней хлеб соль. На это фамилия убитого соглашалась с неохотой, однако, считаясь с мнением старших общества, они садились за один стол. Ели и пили родственники убитого мало, нехотя, всем своим видом демонстрируя (хотя и весьма тактично), что делают они это вынужденно. В конце ритуальной трапезы происходила центральная церемония в обряде примирения кровников. К родственникам убитого выходил

кровник, в руках у него был кубок с ритуальным напитком, который у осетин имел специальное название *туджы нуазæн* (букв. «кубок крови»). Кровник выходил к родственникам убитого без головного убора и без пояса, обязательно без оружия, вплоть до отсутствия газырей на черкеске. Первым ему следовало приблизиться к брату убитого, и поднести ему кубок. Если у убитого не было брата, тогда кровник подходил к его отцу. В том случае, если и его не было, тогда убийце полагалось, в первую очередь, кубок кровника поднести к главе их фамилии (*мыггаджы хистæр*). Двигался он безмолвно, смиренно, с горестным взглядом. У того, к кому он подносил кубок первым, кровник брал головной убор и одевал на себя. Согласно осетинским обычаям это действие обозначало, что он отдает себя во власть родственников убитого и одновременно просит у них самое искреннее прощение за свой поступок. После этого действия он подносил ему кубок, который тот не сразу соглашался принимать. Однако старшие из других родственных коллективов настойчиво просили его принять кубок и выпить из него в знак примирения. С неохотным видом родственник убитого брал кубок и немного отпивал из него, после чего возвращал его обратно убийце. Таким образом кровник подносил свой кубок и к другим родственникам убитого, обязательно по старшинству. С тяжелым сердцем каждый из них отпивал из него. В самом конце убийца должен был выпить весь оставшийся в кубке напиток. Описанная выше церемония была завершающим этапом обряда примирения кровников у осетин. После этих ритуальных действий все участники обряда с печальным видом, безмолвно, расходились по своим домам [9, Л. 56].

Интерес представляют ритуальные действия старших в обрядах, связанных с началом сельскохозяйственных работ. Так, перед началом сенокоса в праздник Циргисан (*Цыргъисæн*) или Атынаг (*Атынагæг*), старшие, главным образом главы больших семей, собирались в одном месте и обсуждали вопрос о начале сенокоса и связанного с ним совместного пира. Общественные праздники в традиционном осетинском обществе носили культовый характер. После принятия решения старшими оповестить общину посылался глашатай (*фидиуæг*). Население начинало готовиться к празднику. В назначенный день по зову глашатая, жители селения собирались на определенное для пиршества место. Каждая семья приносила туда три ритуальных пирога с сыром (*уæливых*) и ритуальные напитки (пиво, араку, брагу, квас). Общество совместно приобретало

жертвенное животное для жертвоприношения (*нывонд*). Сам процесс жертвоприношения (*кусарт*) является отдельным ритуальным действием. Обряд начинался с того, что старший возносил молитву высшим силам, и просил их принять жертву и всемерно помогать общине. После молитвословия старшего, младшие, согласно ритуалу, режут жертвенное животное и свежуют его тушу, согласно осетинской традиции [9, Л. 21; 12, 126].

Мясо для праздника варили в больших медных котлах. Из сердца, легких и печени готовили шашлык. После того, как мясо было сварено, глашатай по повелению старших, приглашал всех за столы, за которыми они рассаживались строго по старшинству. Сидящим за столами прислуживали несколько человек (*уырдыглауджытæ*). Как правило, это были лучшие из молодых мужчин, выделявшиеся среди других сообразительностью, ловкостью и хорошим знанием осетинских традиций и обрядов. В их функции входило распределение на столах еды и разливание напитков. После того, как они подавали старшим кубки с ритуальными напитками, самый почетный из старших, сидевший во главе стола лицом на восток, начинал молитвословить. В своей молитве он обращался ко всем небесным покровителям. Особенно усердно в праздник *Цыргъисæн* молились Елийа и Уацилле [13, 137]. В своей молитве он просил у них хорошей погоды, чтобы травы и хлебные злаки не погибли, не засохли и не сгнили. Старший, исполненный сознания важности, произносил молитву «очень медленно, с расстановкой и громко, а народ за каждой фразой его повторет: «Амен, хуыцау» (аминь, боже)» [13, 137]. Завершив молитвословить, старший передавал младшему кубок с напитком и шашлык для ритуального первого вкушения. Другие же старшие при этом говорили: «Да будут с тобой милости как тех небесных покровителей, которых ты призвал, так и тех, о которых ты не упомянул» [13, 137].

После окончания ритуальной трапезы приступали к обрядовым играм, танцам и песням.

Важные для семьи ритуально-обрядовые действия проводились старшими и во время семейных праздников. В прошлом, во многих осетинских семьях хранилась «бусина изобилия и счастья» (*цыкурайы фæрдыг*), которая считалась величайшей святыней, обладающей сверхъестественной силой. Священная бусина хранилась в специальных шкатулках, вкладываемых одна в другую, иногда, числом до семи [5, 366; 14, 180].

По представлениям осетин, если бусине не оказывалось должного почтения, ее благотворное воздействие могло смениться пагубным. Во избежание этого, семьи, которые обладали бусиной, ежегодно справляли праздник, специально для проведения которого пекли пироги с сыром и готовили напитки. Обязательно резали барана в качестве жертвоприношения. Как правило, этот обряд проводился в первое утро Нового года или в праздник Тутырта [15, 238]. Это был единственный раз в году, когда члены семьи могли смотреть на бусину. Для того, чтобы вынести бусину, глава семьи тщательно мыл руки, потом направлялся к месту хранения, брал шкатулки, располагавшиеся одна в другой, выносил их к столу, вынимал бусину и клал поверх ритуальных пирогов. Прикасаться к бусине имел право только глава семьи, передавать его в другие руки строго запрещалось. Праздник завершался тем, что «бусину изобилия» заворачивали в новые куски шелковой ткани и клали обратно во внутреннюю шкатулку [15, 239].

Таким образом, ритуально-обрядовые формы поведения старших отмечаются во всех сферах жизни традиционного осетинского общества. Они имели особую значимость в субкультуре старших и являлись одним из его специфических элементов. Так как в прошлом старшие занимали в обществе доминирующее положение, их ритуально-обрядовое поведение влияло на жизнь всего социума. В определенной степени, рассмотренные образцы ритуально-обрядового поведения, воздействуют на жизнь и современного осетинского общества.

- 
1. Берзенов Н. Из записок об Осетии // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах Цхинвал: Ирыстон, 1981.
  2. Хадикова А. Х. Этнические образы и традиционные модели поведения осетин. Владикавказ, 1915. 441 с.
  3. Скачков А. А. Опыт статистического обследования горного уголка (экономический очерк). Владикавказ, 1905. 115 с.
  4. Магометов А. Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе: Ир, 1968. 568 с.
  5. Хетагуров К. Л. Избранное. М.: Гослитиздат, 1959. 479 с.

6. Шанаев Дж. Т. Свадьба у северных осетин // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах / сост. Л. А. Чибиров. Кн. 7. Владикавказ, 2014.
7. Миллер Вс. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992. 715 с.
8. Шегрен А. М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах Цхинвал: Ирыстон, 1981.
9. Баракова Е. Этнографический материал // Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований. Ф. 4. Оп. 1. Д. 39а.
10. Каргиев Б. М. Осетинские обычаи до революции // Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований. Ф. 4. Оп. 1. Д. 109.
11. Багаев А. Б. Военно-прикладное значение поминальных скачек // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 5; URL: [www.science-education.ru/119-15173](http://www.science-education.ru/119-15173).
12. Уарзиаты В. Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995. 233 с.
13. Жускаев С. «Атинаг» праздник у осетин перед начатием сенокоса и жатвы // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах Цхинвал: Ирыстон, 1981.
14. Чурсин Г. Ф. Осетины / Юго-Осетия. Тифлис, 1925..
15. Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ: Ир, 2008. 599 с.

**Т. Т. Дауева**  
**к.и.н, с.н.с, СОИГСИ им. В. И. Абаева**  
**(г. Владикавказ)**

### **«ЖЕНСКИЙ ВОПРОС» В ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ 20-ЫХ ГГ. XX ВЕКА**

*Статья посвящена актуальной в условиях изучения процесса изменений гендерных стереотипов теме – возникновению образа «советской женщины» в газетных и журнальных публикациях. Предметом анализа выступает тематический круг статей значимых периодических советских изданий «Работница», «Коммунистка», «Крестьянка», «Горянка». Анализируется агитационно-пропагандистская деятельность периодических женских изданий в 20-30-е гг., которые внедряли в общественное сознание новые модели поведения и ценности. Итогом исследования является вывод: в исследуемый период наблюдаются изменения в деле получения женщинами образования, наличия рабочих мест и возможности трудоустроиться наряду с мужчинами, что привело к трансформации принятых гендерных ролей.*

***Ключевые слова:** советская история, гендер, женщина, агитационная литература, женская периодическая печать, женский вопрос.*

*The article is devoted to a topical theme in the context of studying the process of changing gender stereotypes – the emergence of the image of a «Soviet Woman» in newspaper and magazine publications. The subject of the analysis of the thematic range of the articles published in significant Soviet periodicals «Rabotnitsa», «Kommunistka», «Krestyanka», «Goryanka».*

*The activity of women's periodicals in the 20-30s is analyzed which introduced new models of behavior and values into the public consciousness.*

*The conclusion of the study is that during the period under study, there have been changes in women's education, job availability and employment opportunities along with men, which led to the transformation of accepted gender roles.*

***Keywords:** Soviet history, gender, woman, propaganda literature, women's periodicals, women's issue.*

Актуальные на сегодняшний день исследования гендера необходимы для исторической реконструкции в изучении процесса трансформаций гендерных стереотипов. Данная статья посвящена формированию образа «советской женщины» в газетных и журнальных публикациях. Источниками для исследования послужили



статьи журналов «Работница», «Коммунистка», «Крестьянка», «Горянка», а также «Страничка «Работницы» и «Горянки»», выходящая при газете «Горская правда». Газетные публикации помогли новому политическому режиму сконструировать и показать те новации гендерного порядка, следование которым устанавливало новые культурные нормы. Попытки решения женского вопроса привели к изменению статуса женщины в российском обществе.

Анализ периодики для женщин предполагает применение различных методов, основанных на принципах научной объективности, системности и историзма. Основным методологическим подходом является междисциплинарный, который включает методы, сложившиеся в этнологии и истории. Исследование содержания периодической печати начала XX в. требует привлечения источникового и литературного материала для воссоздания исторического контекста. Анализ событий и явлений проводится в связи с историческим временем, социально-экономическим и культурным развитием осетинского общества.

Новая идеология требовала модернизации семейно-бытовой сферы, в частности формирования иной женской идентичности. Само понятие «советская женщина» было введено в оборот в конце 20-х гг. XX в.

В 80-е гг. XIX в. «женский вопрос» уже включал в себя широкий круг проблем: за изменение положения женщин в семье и обществе, за равные с мужчинами права на труд и образование, за изменение системы женского воспитания, а также появление в русском обществе женщин нового культурно-социального типа – курсисток [1, 313]. Основной целью проводимой работы было конструирование нового образа женщины, что не могло быть осуществлено без искоренения досоветских представлений о женщине как бесправной рабыне-кухарке. В статьях журналов четко формулировалось: каждая женщина должна выйти из «темноты», перестать быть «отсталой». Новая власть давала ей шанс – каждая женщина могла стать «передовой» и пойти на производство. Сохраняя за ней право на женские заботы, новая власть давала возможность реализоваться в общественной сфере наравне с мужчиной.

Периодическая печать являлась одним из способов ведения пропагандистской работы. Газетные статьи формировали образ новой советской женщины. Например,

*Работница, вчерашняя рабыня,  
Откликнись на зов!  
Народа своего святыня  
Открыта пред тобой!  
Строй свою жизнь светлую,  
Законы создавай,  
Стань на дорогу новую,  
Страною своей ты управляй.  
Иди и борись ты в Совете,  
За счастье и радость того,  
Кому тяжело жилось на свете,  
Кто долго молчал и страдал [2].*

Для агитационно-пропагандистских журнальных статей характерен принцип контраста «досоветский и советский», который наглядно доносил до читателей необходимость смены образа жизни. Традиционная модель поведения женщины, сложившаяся в обществе, подвергалась жесткой критике. Для «досоветского» периода был характерен образ несчастной, безграмотной женщины, домашней труженицы, которую отец выдал замуж против ее воли за калым: «Женщина-горянка, находившаяся до революции под властью горца, получала одностороннее развитие, т. е. подготовляли ее в семье и для семьи, делали из нее послушную рабыню. Горянка, лишённая чувства собственного достоинства, слабо понимала свои интересы, благодаря рабству, в котором находилась в продолжение многих веков, являлась покорной служанкой, а потому горец безжалостно эксплуатировал ее как рабочую силу» [3].

В газетных статьях недвусмысленно говорилось: чтобы освободиться от состояния угнетения, необходимо начать трудовую деятельность [2; 4; 5, 116]. Здесь следует отметить, что образ работающей женщины в традиционном социуме трактовался, скорее, отрицательно. Патриархальный уклад осетин ограничивал роль женщины в рамках семьи, что отразилось на видах деятельности, объектах труда, нормах поведения и т. д. Исследователь осетинского права В. Б. Пфаф считал, что отстранение женщин от социальной жизни было продиктовано не природными и психологическими их особенностями, а, скорее, обычаями народа и особенностями общественного уклада [6, 301].

В послереволюционный период женщины стали активнее включаться общественную жизнь. Деятельность некоторых специальных

отделов советской власти была направлена на политико-воспитательную работу среди женщин, их вовлечение в культурную жизнь социума. Важнейшим направлением этой деятельности было правовое положение горянки. На смену традиционному образу пришла женщина-труженица, с правом голоса в социуме, правом голоса в семейной сфере.

В газетных статьях в форме литературных произведений рассказывалось о сложной жизни женщин в досоветский период. Актуальной темой являлась выдача замуж без согласия девушки и с получением калыма. Так, например, в статье «Страшный сон» главная героиня Залда готовится к свадьбе, отец выбрал для нее богатого жениха и получил от него большой калым. Любимый ее сердцу Ахмет беден и не в состоянии уплатить калым за невесту. Девушка решает покончить жизнь самоубийством, и в тот момент, когда она вонзает в сердце кинжал – просыпается. Как пишет автор, все это оказывается страшным сном, и Залда счастлива, что «живет во время борьбы за раскрепощение женщины, и ей не грозит опасность быть проданной за калым» [7].

Во второй половине 1920-х гг. в целях мобилизации всех ресурсов, в том числе и трудовых, одной из задач является привлечение женщин в промышленность.

Для выполнения этой задачи было необходимо трансформировать образ женщины, вовлеченной в трудовую деятельность, утвердить ее статус в публичном пространстве. Газетные статьи пестрели сообщениями о первых активистках, достойных идеалов современной советской женщины [8; 9]. Образы женщин-передовиков наделялись положительными характеристиками, а их деятельность оценивалась как многообещающее начало карьеры. Имидж несчастной горянки дореволюционного периода предлагалось поменять на новый, «улучшенный» образ труженицы, не уступающей мужчине в активной деятельности.

В статьях указывался ряд факторов, в том числе бытовых, которые, по мнению авторов, тормозили социальный прогресс. Так, в публикации «Пробуждение» главной «бедой» на пути к светлому будущему автор называет безграмотность среди женской части населения [10]. Редакция газеты «Горская правда» постоянно напоминала, что необразованность преграждает женщинам путь в ряды квалифицированных рабочих и закрывает перед ними все двери дальнейшего профессионального роста [11]. Часто писали о женщинах

разных возрастов, которые шли в школу учиться. Например, Мария Таучелова пришла в школу в возрасте 62 лет. В селах активистки создавали кружки, в которых обучали разным ремеслам. Постепенно деятельность этих кружков менялась, либо сочетала свою работу с изучением азбуки, письма. Интересный факт: в статье «Из жизни работниц» анонимный автор рассказывает о том, что на табачной фабрике имеется помещение, служащее библиотекой. В этом помещении есть пианино, на котором обучаются работницы, около 20 человек. Автор выражает благодарность новой власти за предоставленную женщинам возможность приобщиться к искусству, чего не было в прошлом [12, 185].

Связующим звеном между периодикой и читательской группой были так называемые «селькорки», «рабкорки». Это были активистки, олицетворявшие образ новой (советской) женщины. В их задачу входило чтение и разъяснение статей для неграмотных женщин, обсуждение с ними прочитанных статей [13, 197].

Женская периодическая печать сыграла важнейшую роль в распространении новой идеологии, включавшей концепт «советская женщина», среди читательниц различных социальных групп. Анализ газетных публикаций показал введение в массовое сознание новых гендерных трансформаций в семейно-бытовой сфере [14, 30].

В обществе возникали различные идеи относительно «женского вопроса», в дискуссиях участвовали как представители либеральных, так и консервативных взглядов. В периодической печати общественные деятели, интеллигенция высказывали свое видение семейных ценностей, прав на образование и труд женского населения в процессе происходящих социальных трансформаций. Важность публицистических материалов была в том, что в них отразились главенствующие идеи формирования нового общественного сознания в «женском вопросе», которые на рубеже XIX-XX вв. способствовали произошедшим изменениям: возможности женщинам получать образование, права преподавать, заниматься торговлей.

---

1. Вахромеева О.Б. «Женский вопрос» на страницах либеральных и консервативных журналов 80-х гг. XIX в. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 9. 2008. Вып. 4. Ч. II. С. 311-316.

2. Горская правда. № 15. 05.06.1921.

3. Горская правда. № 19. 11.06.1921.
4. Коммунистка. 1930. № 2.
5. Абаева А.О. Об особенностях терминологии кожевенно-скорняжного ремесла в осетинском языке // Известия СОИГСИ. 2016. №22 (61). С. 113-119.
6. Пфаф В.Б. Народное право осетин // Сборник сведений о Кавказе. Тифлис, 1872. Т. II. С. 258-325.
7. Горская правда. № 265. 19.11.1922.
8. Горская правда. № 121. 02.03.1923.
9. Горская правда. № 300. 03.12.1922.
10. Работница. 1929. № 25.
11. Горская правда. № 134. 17.06.1923.
12. Тедеева Н.В. Формирование образа «советской женщины» в женской периодической печати в 1920-1930-х годах (на материалах Северной Осетии) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 6 (44). Ч. I. С. 183-186.
13. Бесолова Е.Б., Дарчиева М.В. Об обряде «строительная жертва» в традиционной культуре горцев (на материалах поэмы К.Л. Хетагурова «Плачущая скала» // Россия и Кавказ: история и современность. Сборник научных трудов. 2009. С. 194-200.
14. Канукова З.В. Женское пространство в пореформенной Осетии // Северная Осетия: история и современность. Сборник научных трудов. Владикавказ, 2004. С. 26-33.

**Б. А. Битиев,  
 мнс отдела этнологии СОИГСИ им. В.И. Абаева  
 (г. Владикавказ)**

### ОБРЯДЫ ДЕТСКОГО ЦИКЛА У ОСЕТИН

*В статье рассматриваются обряды детского цикла у осетин, часть из которых бытует в народе до сих пор, показывается как их трансформация, так и сохранность до настоящего времени. Описываемый в статье цикл обрядов охватывает период от рождения до трёх лет. Проанализированный материал включает в себя следующие обряды и обычаи: «авдæнбæттæн» – укладывание в колыбель; «номæвæрæн» – наречение имени; лæппуы куывд – праздник в честь мальчика; определение призвания ребенка, проводившееся в первый год рождения ребенка; «кæхцгæнæн» – праздник в июле в честь новорожденных мальчиков и «сойгæнæн» – обряд посещения в новогоднюю ночь подростками домов, где в течение года родились мальчики – тесно взаимосвязанные обряды; «цæуæггаг» – обряд посвящения мальчиков, достигших 3-летнего возраста, в мужчины. В работе показаны многочисленные магические манипуляции, бытовавшие у осетин и проводимые с новорожденными в первые три года их жизни. Главный смысл изучаемых обрядов: сохранить жизнь новорожденным; обезопасить детей от влияния злых сил, поэтому рассматриваемые ритуалы имеют четко выраженный мистический характер; и, самое главное, испросить у высших сил покровительства для новорожденных.*

*Дополняет статью зарисовка М. С. Туганова «Определение призвания ребенка», дающая возможность визуально представить, как проводился исследуемый обряд в старину, выявить и изучить те немногочисленные изменения, которые произошли за столетие.*

**Ключевые слова:** осетины; обряды; детский цикл; этнографические зарисовки; М. С. Туганов.

*The article discusses the rites of the children's cycle among Ossetians, some of these rites are still common among the people, their transformation and preservation till present times is shown. The ritual cycle considered in the study covers the period from birth to three years. The analyzed cycle includes the following rituals: avdænbattan – laying in the cradle; nomæværan bon – naming, name-giving; læppuuy kyvd – a feast in honor of a boy; determining the vocation of a child, held on his first birthday; kækhtsgænæn – a holiday in July in honor of newborn boys and «soigænæn» – a ceremony on New Year's Eve for teenagers who visit houses, where boys were born during the year – these are closely related rituals; tsæuæggag a rite of passage for boys who have reached 3 years of age into men. Also, the work presents numerous magical manipulations that existed among Ossetians, carried out by a newborn in the first three years of their life. The*

*main meaning of the studied rites is as follows: to save the life of the newborn; protect children from the influence of evil forces, which is why the rites in question are clearly mystical in nature; and most importantly, ask the higher protection forces for newborns.*

*Also, the article uses the sketch of M. S. Tuganov – «Defining the calling of a child», thanks to which we have the opportunity to visualize this rite, which has survived to our time almost unchanged.*

*Thus, the author collected and summarized in the article the most complete material on the rites of the children's cycle among the Ossetians*

**Keywords:** *Ossetian; rituals; children's series; ethnographic sketches; M. S. Tuganov; naming; defining the vocation of a child.*

В традиционной культуре любого народа важное место занимают обряды и обычаи, связанные с детьми, так называемые «обряды детского цикла». Их главный смысл в том, чтобы обезопасить детей от влияния злых сил и сохранить им жизни. В те времена, из-за нелёгких факторов существования и плохого развития медицины в Осетии, умирало большое количество новорождённых и маленьких детей. Обряды, осуществляемые в начальные месяцы жизни младенца, носили чётко выраженный магический характер, и это объяснялось тем, что новорожденный нуждался в большей охране от нечистой силы, чем взрослый человек. В мировосприятии большинства народов мира, включая осетин, основополагающим подразумеваются первые три года жизни ребёнка, когда определяющее значение имеет все: от выбора имени младенцу до усвоения им нужных навыков и представлений. Всевозможные обряды первых двенадцати месяцев жизни младенца включают в себя: укладывание в колыбель, наречение имени, а также множество примеров защитной магии, благодаря чему можно понять, какое значение придавалось именно этой декаде.

Базовые периоды передвижения младенца в доме воспринимались как элементы приобщения его к семье: сперва отдалённое помещение, в котором проходили роды, потом – *уат* матери, со временем место, близкое к домашнему очагу – центральному и самому почитаемому месту в доме. Это были объекты, которые символизировали основополагающие ценности семьи. Поэтапное возрастание пространства нахождения ребёнка в доме, увеличение круга его общения – от матери к деду и бабушке, затем к другим членам семьи увеличивало домашний статус ребёнка.



Основой исследования стали этнографические зарисовки первого профессионального осетинского художника М.С. Туганова, которые отличаются своей фотографической точностью и изображением мельчайших подробностей обрядов. В работе использована зарисовка «*Определение призвания ребенка*», созданная им в конце 20-х гг. XX века.

Множество суеверий связано с сохранением жизни малыша. Так, в качестве талисмана в люльку, под подушку, прячут нож или разомкнутые ножницы до появления первого зуба у ребенка. Это считалось средством, предохраняющим от воздействия потусторонних сил; с появлением же первых зубов считается, что малыш обладает естественной «защитой». Этого до сих пор придерживаются во многих семьях с новорожденным.

Особенную отраду семье и всему сообществу предрекает рождение мальчика. В дом приходили с поздравлениями, при этом мужчины приносили новорожденному пули – чудотворное средство, служащее средством его потенциальной силы [1, 213].

В ближайшее время, после рождения, на новорожденного надевали амулет (*фæрдыг*). В дни праздника *Тутыр* (покровитель волков. – Авт.) матери новорожденных вручали сельскому кузнецу гвозди или кусочки железа, которые он сплющивал. Эти пластинки, а также взятые у ворожеи ногти, волосы, птичий помет, считавшиеся отпугивающими потусторонней силы средством, вкладывали в сафьяновые или бархатные мешочки и, после освящения старшими, надевали ребёнку на шею или же подвешивали на колыбель [2, 92-93]. Железо рассматривалось талисманом от козней потусторонней силы, вот почему для выполнения перечисленных магических действий использовались разнообразные железные предметы.

Так как *Тутыр* считается у осетин хозяином, покровителем волков, то можно сделать вывод о том, что волк, являясь тотемным животным, беспощадным и удачливым хищником, должен был оберегать новорожденного. Именно в этом видится основной смысл описанного выше действия. Свидетельства того, что волк был тотемом алан-осетин, имеются в *Нартовском эпосе*. Так, прародитель нартов, отец близнецов *Æхсара* и *Æхсæртæга*, зовется «волком» *Уæрхæгом* [3, 8].

Для сохранения здоровья детей делались многочисленные обереги, среди которых, например, в честь божества *Сафа*, покровитель домашнего очага. Если ребенок часто болел, то количество

талисманов постепенно возрастало. Так, например, в руки малыша, выносимого во двор, клали остывший уголек от очага или выбрасывали вслед за ним тлеющее полено или какую-нибудь снедь [4, 223].

Зубы и когти собаки, медведя, волка считались амулетом от воздействия злых сил. Эти поверья у осетин сохраняются до настоящего времени.

Божество *Сафа* является патроном домашнего очага, священного для осетин, символизирует жизнь семьи; амулет в честь *Сафа* имел значение, по мнению автора, покровительства ребенку этого божества и, следовательно, пожелания долгой жизни новорожденному.

Средством от сглаза считалось одевание ребенка в лохмотья, чтобы он не привлекал на себя внимание посторонних людей. В то же время, если у ребенка имелись явные нарушения в онтогенезе (поздно начинал ходить, говорить), то с подношениями шли в хлев, где родился ребенок, и упрашивали *Бынаты хицау* (хозяин места, домовый. – Авт.) не вредить ребенку [5, 215-216].

Новорожденный на протяжении первых дней был в хлеву (*скъæт*) вдвоём с матерью, затем их помещали в обособленную комнату – *уат*. Роженица оставалась в постели не менее 3-4 дней, но и не более месяца, что предопределялось благосостоянием семьи [6, 77].

Через несколько дней (3-4 дня), когда молодая мать встала, новорожденного помещали в колыбель – *авдæн*. Этот день именовался *авдæнбæттæн*, т. е. обряд первого укладывания в колыбель. В этот день все родственницы семьи пекли, каждая у себя в доме, пироги с сыром. Градация была следующая: при рождении мальчика пекли по три пирога, а если появилась на свет девочка, то по одному, а также готовили всякую снедь (вареных кур, яйца и т. д.), пиво (*бæгæны*) или *араку* (самогон). Эти подношения, завернутые в узелок, посылали с девочками в дом роженицы. В случае рождения мальчика, ближайшие родственники мужского пола тоже отправлялись на празднество, неся новорожденному в подарок по пуле. Они собирались на мужской половине *хæдзара* (центральное помещение в доме), где их ждал глава семьи (*хистæр*) и другие члены семьи мужского пола. *Хистæр*, получив от посетителей пули, нес их и клал в колыбель-*авдæн*, приготовленную для ребенка.

Затем женщины шли в *уат* и брали на руки новорожденного, а *æфсин* (свекровь) с тремя пирогами и пивом или *аракой* в руках произносила молитву, в которой просила божеств – (*Хуыцау* (Бог), *Мады Майрам* (Дева Мария), *Сафа*, *Бынаты хицау* – благословить ребенка и роженицу).

Потом *æфсин* передавала пироги и напиток одной из женщин, брала на руки новорожденного и шла с ребенком в *хæдзар*. Другие женщины несли в руках колыбель для ребенка, новое платье для него, новую перевязь на люльку (*авдæнбостæ*) и материю на платье роженице, если новорожденный мальчик. Свекровь, подойдя к очагу, останавливалась. Приподняв ребенка, она произносила молитву *Сафа* и *Бынаты хицау* и дотрагивалась до головы новорожденного надочажной цепью (*рæхыс*). После этого *æфсин* укладывала ребенка в колыбель и завязывала его новой перевязью [7, 93-94].

Известно, что для первого ребенка приобретали поддержанную колыбель у женщины, имевшей много детей, что считалось хорошим признаком. Новую колыбель брали крайне редко, из-за подозрения, что она может быть невезучей. Пустую колыбель – *авдæн* категорически запрещалось раскачивать. Также строгойше воспрещалось передавать ребенка под перекладной колыбели, а обязательно над ней [8, 475]. Представления эти берегутся до сих пор, что служит свидетельством сохранности традиционных представлений у осетин.

Обряд, описанный выше, имел большое значение. Особый интерес вызывает церемония, проводившаяся около очага. Так, *рæхыс* – самый сакральный предмет в доме, символ единения семьи, чьим покровителем являлся *Сафа*. Поэтому рассматриваемый обряд символизирует приобщение новорожденного к дому.

Заметим, что колыбель – *авдæн*, семантика его – «для семерых». Таким образом, уже в названии колыбели прослеживается благопожелание молодой семье в части появления на свет семерых мальчиков. Оно произносится подростком, который снимает фату с невесты в день свадьбы. Число *семь* (*авд*) является сакральным у осетин и несет наибольшую семантическую нагрузку [9, 150]. Одним словом, истинное значение термина «*авдæн*» – колыбель, которая предназначена для семерых детей мужского пола. Известно, что раньше имелись счастливые колыбели, передававшиеся из поколения в поколение [10, 168].

Обряд *авдæнбæттæн*, правда, в упрощенной форме, сохраняется до сих пор, но только в том случае, если малыша укладывают в колыбель и, в отличие, от того времени, сейчас – это исключительно женский праздник.

Осетинская колыбель (*авдæн*) вытачивалась из дерева и походила на небольшую кровать, только с высокими перилами, вдоль люльки была прибита планка, на которой висели игрушки для ребенка. В середине нижней доски кровати находилось отверстие, куда вкладывалась трубка из кости – *сыппа*, проходившая через всю постель. У люльки имелись две полукруглые ножки, с помощью которых она раскачивается. После того, как ребенка запеленали, его плотно связывали поверх боков люльки перевязью, что не давало новорожденному возможности двигаться. Первые дни после рождения, когда ребенок был очень мал, его два-три раза в день вынимали из люльки, чтобы подмыть.

*Авдæн* сохраняется у осетин до настоящего времени, так как облегчает уход за ребенком.

Через три недели, если младенец был мужского пола, устраивался праздник-моление в честь рождения мальчика – *лæппуйы куывд*. На этот *куывд* приглашали всех близких родственников и соседей [6, 78]. Смысл праздника – поблагодарить высшие силы за рождения мальчика-наследника и продолжателя рода, будущего воина и работника. *Лæппуйы куывд* празднуют до сих пор, но в трансформированной форме в силу изменившихся условий жизни.

Первые дни после совершения обряда *авдæнбæттæн* ребенок не имел имени. Для наречения младенца-мальчика именем устраивали специальное семейное торжество *номæвæрæн бон*, на которое приглашали множество людей: родственников, соседей, друзей. Как правило, этот день назначался спустя неделю или две со дня укладывания ребенка в колыбель. Пока старшие за праздничным столом воздавали должное новорожденному и его святым патронам, молодежь устраивала игры [11, 147]. Если отец ребенка был молод, то считалось неприличным, чтобы он в этот день вообще находился в своем доме. В день наречения имени отец либо сам или через дядю по отцу, через брата или другого близкого родственника клал около колыбели ребенка свой кинжал без ножен или свою шашку, что означало признание сына своим.

Желающих дать имя мальчику насчитывалось десятки. В качестве подарков они приносили ткань на рубашки мальчику *хадойнаг*.

Бывали случаи, когда подарков в этот день поступало до 40-50. Отрезы тканей или другие подарки доставляли не сами мужчины, а их жены или сестры (женщины из их семей). К отрезу обычно полагался *хуын* – приношение из пирогов, курицы, пива и пр.

Бытовал определенный порядок наречения имени. Мужчины по очереди кидали жребий, функция которого отводилась альчику – *хъул*. Старший (*хистæр*) бросал альчик первым, затем остальные, по тому же критерию старшинства. Тот, у кого альчик (*хъул*) первым становился на *сах* (одно из четырех положений альчика), становился *номæвæрæг* «дающий имя» младенцу. Это было самой архаической разновидностью обряда.

Наибольшее распространение имела традиция, при которой участники обряда записывали различные имена на кусках бумаги, которые затем в плотно свернутом виде пускали в обычную жеребьевку. Жребий тянули женщины.

Впоследствии и этот способ имянаречения был заменен обычным списком, куда мужчины записывали имена, которые они хотели дать мальчику. Список зачитывали матери ребенка, которая оставливалась свой выбор на одном из имен, помещенных в нём. Гости объявляли выбор матери. С этого времени мальчика называли именем, которое он получил на этом вечере. Тот, который давал имя мальчику – *номæвæрæг* – обязан был купить мальчику две-три рубашки и полный набор для колыбели. Мать новорожденного обязана была ему (*номæвæрæг*) приготовить полную экипировку: черкеску, чувяки, ноговицы, башлык, шапку. В свою очередь, *номæвæрæг* одаривал мать новорожденного шалью, отрезом на юбку или платье, парой сафьяновых чувяков и т. д. К вещественным подаркам прибавлялся традиционный *хуын*, причём как со стороны одних, так и – других. На каждый праздник в течение года семья *номæвæрæг* посылала *гуыл* (большой продолговатый пирожок с сыром) и кусок мяса (бедро) на имя мальчика [12, 368-369].

Но обязанности и права *номæвæрæг* на этом не ограничивались. Для семьи новорожденного он считался близким родственником. При исполнении мальчику 10-12 лет, имянаречитель дарил своему подопечному коня или какой-нибудь другой крупный подарок [13, 3].

В Осетии существовала традиция, вызывая кого-нибудь из дома, нужно выкрикнуть имя одного из членов семьи мужского пола. После обряда наречения именем, желая сделать приятное семье, в

которой родился мальчик, подойдя к дому, громко выкрикивалось имя новорожденного, тем самым младенца признавали во всеулышание мужчиной. За это кричавший получал традиционный *гуыл* [13, 4]. Эта традиция жива до сих пор, чему свидетелем является автор статьи.

Наречение именем девочки проходило намного скромнее. Появление на свет девочки старались не замечать, но если новорожденная оказывалась единственной сестрой нескольких братьев, то ее появление на свет сопровождалось торжествами.

Ныне распространены имена – *Сослан, Ацамаз, Батраз, Тотраз, Агунда, Дзерасса* и др., которые встречаются в Нартовском эпосе.

Если ребенок был болезненный, то первопричиной этого нередко считалось неудачное имя – оно заменялось другим. В тех семьях, в которых новорожденные либо часто умирали, либо вообще не выживали, старались называть своих детей именами-оберегами, которые обозначали силу, здоровье, отвагу, героизм и т. д. Так, например, несколько таких имен: *Ужйыг* (Великан), *Цæргæс* (Орел), *Фидар* (Сильный), *Æхсар* (Храбрый), *Цæра* (Пусть живет). Знахарки внушали родителям, что такое имя предохранит ребенка от козней нечистой силы, предотвратит смерть, и тогда новорожденного называли, например, *Саукуыдз*, которое означало «Чёрная собака»; *Къæлæу* – «Осленок»; *Хъæвдын, Гæбыла* – «Щенок» и т. д. И если действительно ребенок выживал, то родители не сомневались в том, что именно сила имени-оберега содействовала им.

Принятие осетинами мировых религий повлияло и на выборе имен. Широкое распространение получили православные имена, например, такие, как Мария, Георгий, Николай и др. С расширением влияния ислама у осетин в жизнь начали входить такие мусульманские имена, как: Аминат, Магомет, Солтан, Ислам и т. д. В то же время у осетин бытовала традиция давать ребенку домашнее имя: *Бибо, Гайто, Ганно*. Очень часто оно вытесняло официальное, и человека всю жизнь называли этим именем [14, 154].

Одним из главных праздников, отмечаемых осетинами, был первый годик со дня рождения ребенка. Само собой празднование включало в себя некоторые обряды. Основным обрядом этого дня было определение призвания ребенка. М.С. Туганов создал информативную зарисовку, на ней изображен изучаемый обряд, с помощью которой возможно визуальное представление о том, как



проводился он в старину, а также выявить те немногочисленные изменения, произошедшие за столетие.

В день, когда ребенку исполняется год, перед ним на коврике раскладывают определенные предметы. Если – это мальчик, то кладут карандаш, молоток, нож, пирог и т. д. Если же девочка, то перед ней раскладывают карандаш, иголку с ниткой, куклу и т. д.. Затем ребенка подводят, или он сам подползает (как изображено на зарисовке) к предметам, и по тому, что малыш выберет, определяют его будущую сферу деятельности [15, 224]. Этот обряд, обладающий однозначной магической интерпретацией, «открывает» завесу тайны не только на будущую профессию малыша. Так, например, если мальчик возьмет молоток, то, по представлениям, это сулит ему в будущем быть мастером на все руки; а если девочка возьмет иголку с ниткой, то можно не сомневаться, что она станет хорошей рукодельницей и швеей. Таким образом, у осетин для каждого предмета, выложенного перед ребенком, имеется свое толкование влияния на будущее малыша. С течением времени и изменениями жизненных условий увеличилось количество предметов, выкладываемых перед ребенком. Так, например, сейчас перед ним обязательно кладут ручку или ключи от машины, также получившие очевидные значения.





Еще одним празднеством в честь мальчика является *Кæхцæнæн* (*кæхц* миска). Отмечается он в середине лета – в июле, и только у части населения Северной Осетии. Семьи, у которых в текущем году родился мальчик, справляют праздник кто в одиночку, а некоторые, объединившись (две-три семьи вместе).

За две недели до *кæхцæнæн* в семьях, где родился первенец, отправляют невесту вместе с приготовленным *хуын* к ее родителям. За две недели родня невесты подготавливает все необходимое. Очень почетным считался жеребенок- *байраг* – подарок племяннику от родни матери, или же они должны были подарить быка к празднику.

Раньше невеста должна была сама собрать у родственников и знакомых с миской (*кæхц*) в руках подарки, которыми ее одаривали. Именно к этому действию восходит название праздника «*кæхцæнæн*», т. е. делание миски.

Семья мужа тоже готовилась к празднику. За неделю до *кæхцæнæн* они проводили обряд «*сой-сой*» (жир-жир) в честь мальчика. За ночь к ним приходили 4-5 групп мужчин с песнями и пожеланиями в честь мальчика. Им выставляли угощение, поэтому празднование зачастую продолжалось до утра. Празднование «*сой*» проводили любому мальчику, родившемуся в течение года, но группы мужчин в первую очередь приходили в семьи, где родился первенец.

Невеста с подарками, среди которых наиболее важное место занимал конь либо жеребенок, возвращалась в воскресенье утром, в день праздника (третье либо четвертое воскресенье июля). Ее сопровождала большая группа родственников, и поэтому устраивался многолюдный праздник, на который помимо родственников невесты и ее мужа, собирались соседи, друзья и т. д.

Родня матери, не одарившая племянника жеребенком, ставила невесту в очень неудобное положение, считалось, что невесту они не уважали. Племянник, не получивший в детстве жеребенка, став взрослым, имел право украсть самого лучшего коня у родственников по матери [16, 44-45].

*Кæхцæнæн* празднуют до сих пор, но с изменениями, произошедшими в силу иной исторической действительности. Так, в настоящее время невеста уже не уходит на две недели к своей родне и не обходит родственников с миской. Вместо жеребенка сейчас дарят, чаще всего, детскую машину. В остальном, празднование сохраняет свои архаические черты.

Главной смысловой нагрузкой *кæхцæгнæн* является неразрывная связь невестки со своей родней, а также ее сына – с родней матери. Существует поговорка, раскрывающая тесную связь племянника (*хæрæфырт*) с родней матери (*мадырвадæлтæ*): «*Хæрæфырт – тугисæг*» («Племянник – мститель кровникам»).

Интересным дополнением к вышесказанному является то, что девочку, после которой родился мальчик, до сих пор называют *дзыкка* (девочка, после которой рождаются мальчики).

Проводят специальный обряд в день *кæхцæгнæн*: готовят ритуальное блюдо – *дзыкка* (блюдо из муки со свежим сыром или сметаной), куда окунают пятку девочки. Отсюда и название обряда, и обращение к девочке. Считается, что эта девочка будет счастлива, так как у нее «удачная» нога, потому что вслед за нею родился мальчик. Обряд исполняется до сих пор. *Дзыкка*, являясь жирной пищей, несет семантику благополучия и богатой, сытой жизни.

Одним из наиболее важных обрядов детского цикла является праздник в честь трехлетия мальчика в пасхальный четверг. По исполнении трех лет ребенка с головы до ног наряжали в новую одежду. До трех лет ребенок считался беспомощным, а после – помощником в незначительных работах («мальчик на посылках» – *цумайы лæппу*). Ребенок старше трех лет считался настоящим членом семьи. В случае смерти по нему справляли все погребальные обряды. На *куывд* в честь трехлетия мальчика резали быка. Приглашали односельчан.

Исполнение обряда для мальчиков, вступивших в возрастной ценз от 3 до 7-8 лет, называют «*цæуæггаг*». В других ущельях, по неизвестным причинам, название не сохранилось. *Цæуæггаг* исполняли следующим образом: мальчику готовили новый комплект одежды: новые чувяки с красиво вышитой верхней частью, к ним – кожаные ноговицы, нижняя рубашка и кальсоны, бешмет, черкеска, маленький кинжал, кобура для пистолета, папаха, верх которой украшен тесьмой. Семья мальчика резала жертвенное животное, готовила пиво, араку, накрывала столы и приглашала соседей. Мальчика вместе с молодежью посылали поклониться к святилищу *Мады Майрам* (девы Марии). Там собиралось много людей, также исполняющих обряд «*цæуæггаг*». Мальчикам (*цæуæггаджы лæппутæн*) делали деревянные стрелы и повязывали на них разноцветные ленты, чаще из шелковой материи; у кого их не бывало, те брали займы.

В настоящее время такие шелковые ленты имеют широкое распространение в осетинских святилищах и являются символом благополучия.

У святилища, посвященного *Мады Майрам*, после произнесения молитвы, с мальчиков снимали головные уборы и брили головы впервые в жизни. После произнесенной молитвы давали попробовать ритуальный напиток, а потом начиналось пиршество. Мальчики причащались (*ацаходын*) осетинским пивом (*бæггæны*). Пиво как ритуальный праздничный напиток взрослых мужчин должно было отбить у ребенка дух материнского молока.

Следует отметить, что малолетних детей, скончавшихся до трехлетнего возраста, не хоронили на кладбище. Значение этого правила, широко распространенного в прошлом, проясняет содержание посвячительных ритуалов рассматриваемого праздника. Ребенок, не прошедший инициационных ритуалов от грудного младенческого периода к собственно детскому, не считался членом общины [17, 17].

У всех осетин был аналогичный обряд, связанный с трехлетием ребенка и назывался он – «*æртæгæздзыды æгъдау*» (обычай по поводу трехлетия). Связанный с трехлетием девочки обряд проходил намного скромнее [18, 9-10].

Обряд, проводимый в святилище *Мады Майрам*, вызывает интерес тем, что совершается «перевод» мальчика от женского покровителя, покровителя деторождения и новорожденных (*Мады Майрам*), под патронажем которого он находился с рождения, к мужскому *Уастырджи*.

Мальчики, прошедшие через ритуалы, могли посещать *куывды*, свадьбы, религиозные торжества, а также присутствовать там, где дозволялось пребывать только мужчинам. Однако их роль ограничивалась только присутствием и наблюдением. Начиная с трехлетнего возраста, мальчики имели право находиться на поминках; в случае смерти, их должны были хоронить как настоящих мужчин. В отношениях с противоположным полом после обряда *цауаггаг* тоже устанавливался общепринятый порядок общения [19, 80-81]. Так, главная цель воспитания в рассмотренном возрастном классе было стремление привить маленьким детям уважение к старшим. Как писал В. Пфаф, «внушение младшему уважения к старшему и к своему отцу – единственная у осетин цель первоначального воспитания младенцев» [20, 185].

Анализируемый обряд, в настоящее время почти забытый, нес большую смысловую нагрузку. Помимо вышесказанного, требует отдельного внимания вопрос относительно возраста проведения «переходного обряда» – три года. С числом «*три*» в осетинской традиционной культуре связано очень многое, это число символизирует три стихии: землю, воду и солнце, а также три мира: верхний, средний и нижний. Сакральная символика числа «*æртæ*» (три) и исключительная семантика этого числа – показатели значимости в народном сознании [9, 148]. Сакральные числа являются своеобразными кодовыми обозначениями священности и божественного признака [21, 97].

Думаем, что трехлетний возраст выбран не случайно – в этом возрасте ребенок уже может сам контролировать свои естественные потребности. Именно поэтому данный возраст является «переходным» у многих народов мира. Так, у арабов Йемена первый ритуальный кинжал – *джамбийу* – дарят мальчику в возрасте трех лет, что тоже является знаком-переходом из стадии младенца к стадии детства.

Третьему году жизни мальчика придавали особое значение: прочное освоение навыка самостоятельного передвижения считалось, в традиционном осетинском обществе завершением периода *сывæллон*, т. е. периода младенчества. Другими словами, с третьего года жизни мальчики начинали постепенно внедряться в мир взрослых мужчин. В связи с этим наименование обряда – *цæуæггаг* в сопоставлении со всеми реалиями праздника могло означать еще и «*отправление мужчины*». Очевидно, что это пережитки важного в прошлом социального акта, инициационный характер которого не вызывает сомнения. Следовательно, в обряде *цæуæггаг* переход «утробных» мальчиков в новое качество осознавался как смерть прежнего (младенческого «бездвижного») состояния и рождение в новом статусе («подвижном»). Таким образом, «отправление в мужчины» понималось как «истинное рождение» и было по существу актом социального рождения [19, 55-74].

Итак, в статье рассмотрены обряды, связанные с первым периодом жизни детей – периодом младенчества. Анализируемый жизненный цикл был для ребенка самым сложным, так как смертность детей была высокой из-за отсутствия нормальной медицинской помощи. Для того, чтобы обезопасить маленьких детей, появился комплекс обрядов, главной целью которых было: во-первых, сохранить

жизнь ребенка; во-вторых, оградить ребенка от действия нечистой силы; в-третьих, попросить для ребенка покровительства высших сил. Но среди рассмотренных в статье обрядов особняком стоят два – *Кæхцæгæнæн* и *Цæуæггаг*. Главным смыслом *Кæхцæгæнæн* является демонстрация тесной связи новорожденного мальчика с родней матери, в большей степени с дядей по матери (*мадыфсымæр*). Обряд *Цæуæггаг* – инициация, переход из одного возрастного класса в другой (младенец – ребенок); он имел в прошлом большое сакральное значение.

В тоже время часть рассмотренных обрядов проводится крайне редко (*цæуæггаг*, *сой*), но большая их часть (*авдæнбæттæн*, *номæвæрæн* (*бон*), *лæппуы куывд*, *кæхцæгæнæн*) бытует до настоящего времени и является связующим звеном поколений, а также и отличительной чертой, позволяющей сохранять и развивать традиционную культуру осетин.

---

1. Чурсин Г. Ф. Осетины // Труды ЗНА. СПб., 1924. С. 213.

2. Миллер А. А. Жертвенные предметы из осетинских дзуаров // Государственный Русский музей. Материалы по этнографии Т. III вып. 1. Л., 1926. С. 92-93.

3. Абаев В. И. Дохристианская религия алан // Избр. труды. Т. I. Владикавказ, 1990. С. 8.

4. Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ, 2008. С. 223.

5. Бесаева Т. З. Обычаи и обряды осетин, связанные с рождением ребенка (кон. XIX- нач. XX вв.) // Сборник трудов института истории, экономики, языка и литературы. Т. XXXI (История). Орджоникидзе, 1976. С. 215-216.

6. НА СОИГСИ Ф. 4; Оп. I; Д. 93; Кулов Б. С. Семья и семейный быт осетин XIX-нач. XX вв. С. 75-77.

7. Пчелина Е. Г. Родильные обряды у осетин // Советская этнография №4. Л., 1937. С. 93-94.

8. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992. С. 475.

9. Дарчиева М. В. Числовая символика в Нартовском эпосе осетин // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. Владикавказ, 2012. С. 148-150.

10. Канукова З. В. Предметный мир детства в традиционной куль-

туре осетин// Кавказоведение в XXI веке: проблемы, идеи, решения. Владикавказ, 2011. С. 168.

11. НА СОИГСИ Уарзиати В.С. Обрядовые игры осетин // план. раб. инв. №13. 1982. С. 147.

12. Магомедов А.Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968. С. 368-369.

13. Лавров Д. Заметки об Осетии и осетинах // Терские ведомости. №9. 1875. С. 3, 4.

14. Газданова В.С. Традиционная культура осетин. Владикавказ, 2006. С. 154.

15. Калоев Б. А. Осетины. М., 1976. С. 224.

16. Каргиев Б.М. Осетинские обычаи и обряды. Владикавказ, 1991. С. 44-45.

17. Туаева Н. Ю. Социализация детей и юношества в традиционном осетинском обществе. Владикавказ, 2008. С. 17.

18. НА СОИГСИ. Багаев А.Б. Возрастные классы традиционного осетинского общества// план. раб. №473. С. 9-10.

19. Чочиев А.Р. Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвал, 1985. С. 80-81; 55-74.

20. Пфаф В. Народное право осетин // ССК. Тифлис, 1871. Т. 1. С.185.

21. Дарчиева М.В. Мифоэпический хронотоп в эпических сказаниях осетин// Вопросы литературы и фольклора. Выпуск VI. Владикавказ, 2013. С. 97.

**Усманова Л. А.,  
студентка ЧГУ,  
Абдулвахабова Б. Б.-А.,  
кин, доцент ЧГУ  
(г. Грозный)**

## **УСЛОВИЯ ФОРМИРОВАНИЯ ГОРОДСКОЙ СРЕДЫ ГРОЗНОГО НА РУБЕЖЕ XIX-XX ВЕКОВ**

*В статье проанализированы условия формирования городской среды Грозного на рубеже XIX-XX веков. Рассмотрены различные факторы, которые привели к складыванию в полиэтничном городе, поликонфессиональном городе своеобразного социокультурного городского ландшафта. Многонациональность Грозного, различные миграционные явления, увеличение численности городского населения стали основой для формирования различных диаспорных групп, которые и создали сложный синтез этнокультурных систем. Происходит трансформация в повседневной жизни городских жителей, нивелируются местные традиционные формы повседневности. В быт и материальную культуру городских жителей проникают европейские ценности. Втягивание Чечни в Российскую капиталистическую систему, расширение торгово-экономических отношений Чечни с различными губерниями Российской империи также способствовали формированию и развитию городской среды Грозного в конце XIX – начале XX века.*

**Ключевые слова.** Россия, Грозный, Чечня, городская среда, полиэтничность, повседневность, диаспорные группы.

*The article analyzes the conditions for the formation of the urban environment of Grozny at the turn of the XIX-XXth centuries. Various factors that led to the formation of a unique socio-cultural urban landscape in a multi-ethnic city or a multi-confessional city are considered. The multinational nature of the city of Grozny, various migration phenomena, and the increase in the urban population became the basis for the formation of various Diaspora groups, which created a complex synthesis of ethno-cultural systems. There is a transformation in the daily life of urban residents, local traditional forms of everyday life are leveled. European values penetrate into the life and material culture of urban residents. The involvement of Chechnya in the Russian capitalist system, the expansion of trade and economic relations between Chechnya and various provinces of the Russian Empire also contributed to the formation and development of the urban environment of Grozny in the late XIX-early XXth century.*

**Keyword.** Russia, Grozny, Chechnya, urban environment, polyethnicity, everyday life, Diaspora groups.



В конце XIX столетия Чечня, как и весь Кавказ, вступил в полосу быстрого капиталистического развития. Российский капиталистическая система втягивала народы края в мировое товарное обращение, нивелировала его местные национальные особенности.

Разительные перемены произошли и в Грозном. Прежде незаметный купец стал видной, влиятельной фигурой. Часть офицеров превратилась в крупных землевладельцев, иные вынуждены были пойти в канцелярии или в конторы. Бывшие солдаты стали ремесленниками, батраками или нищенствовали [1, с. 56-65].

В 1893 году началось бурение нефтяных скважин. Железная дорога связала Грозный с промышленными центрами страны. Нефть получила выход на широкий рынок. Мощные фонтаны нефти сразу же создали мировую известность грозненскому месторождению.

Сюда устремились русские и иностранные предприниматели. В короткий срок Грозный стал одним из центров нефтяной промышленности России.

С каждым годом нарастали темпы буровых работ: 1893 по 1897 год было пройдено бурением 5548 метров, в 1898-1902 годах – 56937 метров, а в 1903-1907 годах— 68181 метр. В эти же годы в Грозненском нефтяном районе появляются нефтеперегонные заводы и нефтепроводы. Быстро растет и добыча нефти. Только за 8 лет, с 1893 по 1901 год, добыча нефти возросла с 8 до 25 млн. пудов в год, или больше чем в 4 раза [2, с. 64].

В 1893 году было добыто 8 миллионов пудов нефти, в 1902 году 34,9 миллиона, в 1910 году 74 миллиона пудов.

Нефтяная горячка привлекала не только капиталистов, в поисках заработка сюда хлынул из городов и деревень поток трудового люда.

По подсчетам А. П. Левашова, в начале XX в. Грозненском нефтепромышленном районе насчитывалось 11 250 рабочих. В нефтяной промышленности было занято до шести тысяч рабочих, на Грозненском отделении Владикавказской железной дороги и ее предприятиях – до трех тысяч рабочих. На котельных, литейно-механических заводах, в кузнечных и механических мастерских и на других городских предприятиях работало до двух тысяч рабочих.

В одном из официальных документов первых лет XX в. говорится, что «из шести-семи тысяч рабочих промыслового района около 1000 человек состоит из чеченцев, ингушей и дагестанцев» [3, с. 48].

Ночами промысел погружался в темноту. На улицах – ни фонаря. Тем не менее, город привлекал все новых жителей. Слободки городские были очень скученные, и в 1875 году, возникший пожар полностью уничтожил еврейскую слободу. Горские евреи были после пожара переселены на правый берег Сунжи. Улица назвалась Лорис-Меликовской, а после установления советской власти в Чечне, улица была переименована (1920 г.) в Московскую, где компактно проживали грозненские евреи вплоть до начала военных действий в Чечне в 1994-2000-х годах.

С осени 1911 года в Грозном стали укреплять берега Сунжи каменными набережными. Грозненская ярмарка, которая впоследствии стала называться городским рынком, привлекал многочисленных торговцев разных национальностей, представленных в этнической структуре города. Здесь реализовывались товары, ориентированные на покупателей разной обеспеченности.

На промыслах Ахвердова около 1400 рабочих. Добыча нефти в сутки— 100000 пуд. Нефть стоит 50 копеек за пуд. Итого 50000 руб. в сутки дохода. Добыча нефти в месяц – 3000000 пуд. Итого 1500000 руб. дохода в месяц. Попудный сбор – 4 коп. За 3000000 пудов – уплата в войско— 120000 руб., рабочим 90000 руб. На приобретение материала – 290000 руб. Итого 500000 расхода в месяц. Спрашивается, куда же девался миллион?» Ознакомившись с этими цифрами, понимаешь, что в среднем нефтепромысловый рабочий Грозного получает зарплаты в месяц 20 рублей, а капиталисту приносит прибыли 715 рублей [4, с. 154-165].

Обнаружение нефти в Новогрозненском районе, благоприятные данные геологических исследований и повышенный интерес к нефтяным делам вызвали усиленную скупку земельных участков, огромное количество заявок и интенсивное бурение. Условные дозволительные свидетельства стали предметом спекуляции и перепродавались по баснословным ценам, иногда за сотни тысяч рублей. За 5 лет, с 1910 по 1914 год, в обоих районах было заявлено только под разведки 47207 площадей (площадь равнялась 37,5 десятины).

В одном из докладов Терского отделения Технического общества говорится, что «достаточно было разнести слухам о том, что на участке Беллика появилась нефть, чтобы начался усиленный, ажиотаж по покупке или арендованию земель, прилегающих к участку Беллика; началась лихорадочная столбопромышленная деятельность...» [5, с. 109].

Помимо грозненских фирм приобретением нефтяных участков нанялись многие крупные бакинские фирмы (например, «Братья Нобель», «Товарищество Нефть», «Лианозов» и др.). Капиталисты набросились на новый нефтяной район. «...Ажиотаж сделал свое дело, и в Грозном наблюдается теперь небывалое оживление. Промышленность прогрессирует со сказочной быстротой, привлекая наряду с капиталистами массу трудящегося люда. В городе царит настоящая горячка», – писала газета «Биржевые ведомости» в 1914 году [6, с. 13].

Рост и развитие нефтедобывающей промышленности и увеличение добычи нефти вызвали необходимость развития нефтеперерабатывающей промышленности в Грозном. В 1913 году в Грозном работало 7 нефтеперерабатывающих заводов: завод «Ахвердов и К<sup>о</sup>», завод Владикавказской железной дороги, завод «Польза» (находился в аренде у товарищества «Нобель»), завод «Русский Грозненский Стандарт», завод «Успех», масляный завод «Пурбе» и ректификационный завод «Русского Грозненского Стандарта».

Кроме того, Ахвердовым был построен завод в Петровске (Махачкала) для перегонки и очистки грозненской нефти.

С 1896 по 1903 год в Грозном открывают свои действия не менее десяти иностранных акционерных обществ. Фирма «Ахвердов и К<sup>о</sup>», основанная русскими предпринимателями и на отечественные капиталы, в 1896 году полностью перешла к англо-бельгийским капиталистам. В 1897 году в промышленность Грозного проникает французский банкир Ротшильд, который становится полномочным хозяином «Московского нефтепромышленного общества». Через это общество Ротшильд распространил и закрепил свое влияние в делах других грозненских нефтяных предприятий.

К 1900-м годам в Грозненский район особенно усиленно проникают английские капиталисты, которые вкладывают огромные капиталы в нефтяную промышленность. Они занялись скупкой нефтепромышленных предприятий, попавших в затруднительное положение. Так в Грозном появились предприятия с участием английского капитала – фирма «Шпис» (1900 год), «Англо-Русское Максимовское общество» (1901 год), «Северо-Кавказское общество» (1902 год) и другие.

Всего за период до 1895 года в грозненскую нефтяную промышленность было вложено иностранных капиталов на сумму 1,4 млн. руб.

Нефтяной бум вызвал быстрый рост города. Увеличивается численность горожан.

В 1870 году в городе Грозном проживало – 4000 человек; в 1897 году (начало нефтяного бума) – 15600 человек; в 1900 году – 18875 человек (79 чеченцев и 59 чеченок); в 1904 году – 23012 человек (рабочих – 10000); к 1907 году население Грозного достигло 25,3 тысячи человек (575 из них были персы), в начале 1912 г. – 29000 человек, в 1913 году – 30400 человек (рабочих – 20000). За 25 лет, с 1862 г. население г. Грозного выросло в 6 раз, в то время как население Владикавказа только в 2 раза [7, с. 29].

С началом промышленной добычи нефти в Грозном, город превращается в крупный промышленно-торговый и культурный центр Северного Кавказа. Появляются многочисленные предприятия местной промышленности

С 90-х гг. XIX в. в грозненскую промышленность все активнее проникает иностранный капитал. Газета «Каспий» писала о Грозном той поры: «...город растет и застраивается не по дням, а по часам... каменные двухэтажные дома с изящными подъездами и архитектурой... вырастают как грибы» [8].

Вместе с тем рабочий люд, составлявший основную массу населения Грозного и его промыслов, вынужден был ютиться в холодных бараках, плетеных хижинах и даже землянках. Часть рабочих снимала углы в станицах. Жилой фонд города (без промыслов) в 1913 г. составлял всего около 150 тыс. кв. м. В городе было много богатых особняков [9, с. 175].

«Но вот и Грозный. Налево от дороги казармы, направо овины, посредине площадка, усеянная костями животных...Хлебные овины за городом, свиньи на улицах и скверах, скучающий обыватель под окном за чашкой чаю...». Так писал путешественник Владыкин в газете «Терские ведомости» в 1892 году. [10, с. 67-68].

«По бульвару, Дундуковской и в захолустных частях города бродят какие-то мрачные тени, с головы до ног облепленные грозненской грязью, – писала в 1911 году газета «Терец». – Грозненский сад представляет ив себя грязную, заброшенную пустошь, где бродят волки и валяются дохлые кошки... крупнейший нефтепромышленный центр, и никому-то дела нет до твоего благоустройства». [10, с. 67-68].

Нефтепромышленников – и иностранных и российских— интересовали только богатства грозненских недр.

Хищнической эксплуатацией нефтяных пластов они наживали несметные состояния, обрекая в то же время рабочих-нефтяников на жалкое прозябание, а город Грозный – на крайнюю отсталость коммунального хозяйства.

В 1910 году, например, на благоустройство было израсходовано 17540 рублей – сумма совершенно ничтожная в сравнении с потребностями города, насчитывавшего 30 тысяч человек населения.

Город по существу не имел канализации, водопровода. Не было мостовых – в дождливую погоду на улицах буквально увязали в грязи лошади и телеги. Характерной чертой большинства улиц было полное отсутствие зелени – в знойный летний день негде было спрятаться от палящих лучей солнца. Малейший ветер подымал тучи пыли. Скучны, сонливы были улицы, застроенные, как правило, маленькими саманными домами [11, с. 67-68].

В 1904 г. в Грозном шейх Дени Арсанов в своем особняке по 1-ой Куринской улице (ул. П. Лумумбы – ныне ул. Дени Арсанова) на свои средства открыл одну из первых частных школ в Чечне. В школе, где обучали Корану, арабской, русской и татарской грамоте приезжали дети из соседних регионов.

В начале XX века в Грозном появляются различные учебные заведения: Грозненское реальное училище (1910 г.), Женская гимназия, Ремесленная школа, Горская школа, Женское четырехклассное училище. В Ремесленную школу могли поступить и получить рабочую специальность дети недавних переселенцев. Для обучения ремеслу в школе существовали мастерские: слесарная, токарная (по металлу) и кузнечная. Обучение было платное – десять рублей в год. Большинство учащихся, овладев азами избранной специальности, бросали школу и шли работать. На промыслах появилась первая низшая начальная школа, построенная на средства города.

Создание женских школ на рубеже XIX-XX вв. стало важным социокультурным явлением в жизни общества. В отличие от центральной России, в которой женские школы стали появляться уже в 70-80 гг. XIX в., на Кавказе специализированные учебные заведения для лиц женского пола появились лишь в начале XX в. В 1904 г. такая школа появилась в Грозном на улице Дундуковской (пр. Революции, ныне пр. М. Эсамбаева).

В 1908 г. в Грозном открылся первый кинотеатр-иллюзион «Аквариум», который был построен на средства купца Шабасона. В 1910-1911 годах был построен кинотеатр «Арс» по проекту мест-

ного архитектора А.В. Становича. Кинотеатр предназначался для привилегированной части населения города. На первом этаже размещалась гардеробная с гнездами для калош, фойе с ковровыми дорожками, мягкой мебелью, пальмами, механическим пианино и буфетом. На втором этаже – большой зрительный зал. Снесен был кинотеатр «Арс» в сороковые годы прошлого столетия при строительстве гостиницы «Кавказ». Буквально следом строился еще один крупный кинотеатр «Гигант». Развивалась также музыкальная культура чеченцев.

Европейское образование и европейские культурные ценности наибольшую популярность имели среди вновь формирующейся национальной элиты: чиновничества, предпринимателей, офицерства, интеллигенции и профессиональных рабочих, постоянно живущих в Грозном. Даже шейхи и муллы, следуя примеру офицерства и предпринимателей, пытались дать своим детям не только духовное, но и светское образование. В начале XX в. многие семьи, представлявшие социальную верхушку чеченского общества, стремились дать хорошее образование всем детям, а не только сыновьям.

Определенное влияние на культурное развитие чеченского народа оказывали чеченские офицеры и их семьи, являвшиеся, как правило, по-европейски образованными людьми. Таковыми были семьи генерал-майора А. Чермоева, генерал-майора К. Курумова, полковников Эльмурзаева, Саракаева, Мурадова, офицеров Ахтановых, Кужуевых и др. Все они, включая и представителей титулованной знати – потомков Турловых, Таймазовых, Алхазовых и др. участвовали в процессе втягивания горцев в русско-европейскую цивилизацию.

Двухэтажное здание гостиницы «Франция» было построено в 1902 году. Гостиница была лучшей в городе по комфортабельности, и в те времена в ней охотно останавливались все почетные и именитые гости. Особенно популярной она стала после полной сдачи в эксплуатацию железной дороги и начала нефтяного бума в Грозном, когда началось буквально паломничество в город знаменитых и широко известных писателей, ученых, артистов, художников, спортсменов. Лихие извозчики встречали их на вокзале и предлагали с ветерком прокатиться до гостиницы «Франция». В гостинице «Франция» останавливался прославленный режиссер Евгений Вахтангов. В дни своих гастролей в Грозном именно в этой гостинице жили и



знаменитые артисты немого кино Вера Холодная и Владимир Максимов и многие другие.

В конце XIX века г. Грозный стал городом, притягательным для научных работников, промышленников, людей искусства и крупнейшим добытчиком нефти. Об этом в 1914 году в книге «Весь Грозный и его окрестности» писал Д. Приволжский: «На нефть старались обратить внимание предпринимателей и ученых. Начинается серьезное изучение грозненской нефти: ее запасов, качества, методов переработки. За это взялся ряд крупных ученых, в том числе великий русский химик Д. Менделеев, В. Харичков и др. Их труды сыграли немаловажную роль в судьбе нашего города» [12, с. 35-36].

Говоря о развитии и становлении города Грозного нельзя не рассказать о соборном зодчестве и его роли в социокультурном развитии города. Историю грозненских храмов необходимо рассматривать в контексте развития города, поскольку храмовое зодчество занимало важную роль в облике Грозного XIX – начала XX в. Несмотря на провинциальность Грозного, в 1861-1900 гг. были построены великолепные в архитектурно-художественном решении храмы.

Главной станичной улицей считалась Бульварная, переименованная в советское время в проспект Орджоникидзе. Бульварная улица пересекала всю станицу и вела от железнодорожного вокзала в центр города Грозного. На Бульварную улицу смотрел пятиглавый казачий собор Никола Угодника, построенный на средства станичного общества.

За счет пожертвований правоверных в 1908 году мулла Али Гусейнов выстроил мечеть. Главная святыня мусульман Грозного располагалась сразу же после Романовского моста (с 1920 года Ленинский) с правой стороны на берегу Сунжи, в излучине которой находилась и синагога. А неподалеку от мечети мулла построил и свой частный дом.

Печальная участь постигла мечеть, как и все грозненские храмы после установления Советской власти.

На правом берегу Сунжи, (в районе улицы Московская и Пролетарская), появилась слободка горских евреев, переселившихся на Кавказ, по-видимому, из Дагестана. К 1866 г. здесь насчитывалось 453 мужчин и 475 женщин еврейского происхождения. Чуть позже, в 1875 г. появился первый молельный дом евреев.

Во 2-й половине XIX в. в Грозном имелись 2 синагоги (ашкеназская, построенная в 1863 году и в 1865 году для горских евреев).



Католический приход в Грозном появился после окончания Кавказской войны. В округе Грозного поселилось значительное число немцев-колонистов, купивших или получивших земли у русского правительства, заинтересованного в заселении Кавказа лояльным населением. Строительство костела по проекту, полученному из Тифлиса, началось в сентябре 1862 года и обошлось в 4500 рублей. Костел отличала необычная архитектура с двумя шпилями по бокам фронтона. Он был освящен как Костел Сердца Иисуса 22 ноября 1864 г.

Стоял костел на левом берегу реки Сунжи, около дороги в город рядом с медицинским госпиталем и крепостью. Рядом также стоял дом ксендза-капелана Терской провинции. После революции, костел закрыли, правда, взрывать не стали. В советский период здание костела было передано республиканскому архиву (располагалось на улице Чехова). Здание было уничтожено в результате бомбардировок в феврале 1995-го года.

Храмы Грозного – свидетели многих исторических событий, которые происходили в Грозном, поэтому стали неотъемлемой частью его облика. Примечательный факт: все храмы в городе были построены вдоль реки Сунжа. Расстояния между храмами были небольшие. В течение дня с минарета раздавался азан, били колокола с Покровского собора. И хотя уже никогда не восстановить разрушенные мечети, церкви, синагоги, мы должны помнить и светлые, и трагические страницы истории храмов.

Таким образом, анализ формирования городской среды в конце XIX – начале XX века в Грозном показывает, что этот процесс был очень сложным, многогранным и отразил целый срез истории. Миграционные процессы, вызванные началом промышленной разработки нефтяных залежей в Чечне, формировали различные диаспорные группы в Грозном. Разноэтничные, разноконфессиональные группы объединял статус горожан. Город стал притягательным не только переселенцам – рабочим, но и работникам науки, искусства, купцам, торговцам, крупнейшим иностранным капиталистам, которые вкладывали в Грозненскую нефтяную промышленность большие капиталы. Нефтяной бум вызвал рост города. Увеличивается населения в городе. Все это вызывало потребность в формировании развитой городской инфраструктуры, в котором участвовало многонациональное городское население, о чем свидетельствовало, в частности, и необыкновенное храмовое зодчество в Грозном.

1. Абдулвахабова Б. Б.-А. Повседневная жизнь этнических групп Грозного II половины XIX – начала XX в. // Грозный: история и современность. Историко-этнографический сборник. Выпуск 1. 2017 г., посвященный 200-летию основания г. Грозного. Под ред. Ш. А. Гапурова, С. С. Магомадова. – Грозный: Изд-во АН ЧР, 2017.
2. Колосов Л. Н. Очерки истории промышленности и революционной борьбы рабочих Грозного против царизма и монополий (1893-1919 гг.), Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1962.
3. Колосов Л. Н. Указ. соч.
4. Грозный – 1818-2018. 200 лет истории. Грозный: Архивное управление Правительства Чеченской Республики, 2018.
5. Труды Терского отделения ИРТО за 1912 год, вып. 3. Грозный, 1912.
6. Киреев Е. П. Большевистская газета «Правда» о Грозном в годы нового революционного подъема (1912-1914 гг.) // Известие Грозненского Областного музея. Вып. 5. Грозный, 1953.
7. Дааев Х.-Б. Б., Эльбуздукаева Т. У. Грозный 1818-2018 гг. М: ООО «Парнас», 2018.
9. Дааев Х.-Б. Б., Эльбуздукаева Т. У. Указ. соч.
10. Чечено-Ингушская. АССР за 40 лет. Статистический сборник. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1960.
11. А. Вайсман. Растет наш Грозный. Грозный. 1956.
12. Дааев Х.-Б. Б., Эльбуздукаева Т. У. Указ. соч.

## IV. ФИЛОЛОГИЯ

**Emine Şahingöz**  
**Research Training Group**  
**«Nominal Modification» Goethe University**  
**(Frankfurt, Germany)**

### DIGOR-OSSETIC PARTICLE I-DEFINITENESS OR TOPIC MARKER ЧАСТИЦА I В ДИГОРСКОМ ВАРИАНТЕ ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКА – КАТЕГОРИЯ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ ИЛИ ТОПИКАЛИЗАТОР

*Частица i в дигорском варианте осетинского языка ранее рассматривалась как «преклитик», модификатор связи с предшествующим головным существительным и как комплементатор. Предполагается, что частица выражает категорию определенности. Иногда обсуждается её дейктический характер. Однако, в отличие от обычных артиклей, i частица является необязательной и очень редко встречается в дискурсе и письменных текстах. В иронском варианте осетинского языка она утрачена. В данной статье показаны функции частицы в дискурсе, с тем, чтобы определить, следует ли ее далее считать определенным артиклем или топикализатором, который функционирует как частица для предотвращения двусмысленности и непонимания или для топикализации дискурса.*

*В статье дается обзор частотности встречаемости частицы в фольклорных текстах с этой целью было проанализировано 159 примеров в текстах Нартовских сказаний. В большинстве случаев её можно встретить в непосредственно-анафорическом положении.*

*На наш взгляд, есть основания рассматривать эту частицу не как артикль, а как тематизатор, который также может быть использован для закрепления темы. Когда частица появляется с элементами, которые являются новыми для дискурса, это может быть связано со сменой темы. С другой стороны, если мы предположим, что частица выражает тематизацию, примеры, когда частица появляется в том же предложении, что и элемент, который она должна актуализировать, требуют дальнейшего рассмотрения.*

**Ключевые слова:** частица, артикль, топикализатор, дигорский вариант осетинского языка, дискурс

*Digor-Ossetic particle i has been previously treated as a «preclitic particle», a linking modifier to the preceding head noun and as a complementizer. The particle is presumed to express definiteness. Its deictic character is sometimes specified. However, unlike usual articles, i is optional and very rare in discourse and written texts and it was completely lost in Iron-Ossetic. This paper will show the functions of the particle in discourse to see whether it should be further defined as a definite article or as a topicalizer, that functions as a particle to prevent ambiguity and misunderstanding or to topicalize discourse.*

*The article provides an overview on the frequency of its occurrence in folklore texts. For this purpose 159 occurrences of particle i in the Nart Saga were subjected to analysis. In most cases it can be found in direct-anaphoric position.*

*In our opinion there are ground to consider this particle not as an article, but as a topicalizer that can also be used for topic securing. When the particle appears with elements that are discourse new, it might be due to topic shift. On the other hand, if we assume the particle to express topicalization, the examples where the particle appears in the same sentence as the element it is supposed to topicalize are not comprehensible.*

**Key words:** *particle, article, topicalizer, Digor Ossetic, discourse*

According to previous research (H.W. Bailey 1945, 1946; V.I. Abaev 1949, 1964; M.I. Isaev 1966; D. Testen 1997; F. Thordarson 2009) definiteness in Digor-Ossetic can be expressed by the definite particle *i* to emphasize the noun. Thordarson defines two possible functions of the «preclitic particle»: it either introduces the noun phrase as a kind of a definite article. Or it functions as a linking modifier to the preceding head noun as a complementizer (2009: 110).

(1) Digor-Ossetic  
 [...] «*ma ibæɫ ni-ccijnæ «j i xuarz læg* [...]»  
 CONJ CL. 3SG. ADES PV-happiness COP. 3SG. PRS DEF. PTCL good man  
 “[...] and the good man was happy by this [...]” (mægur læg æma wosæ)

According to D. Erschler «it is sometimes claimed in the literature that the Digor deictic *i* is an article. However, unlike usual articles, *i* is optional and very rare in discourse and written texts» (2019: 9). This paper will show the functions of the particle in discourse to see whether it should be further defined as a definite article or as a topicalizer that functions as a particle to prevent ambiguity and misunderstanding or to topicalize discourse-necessary subjects and information.

### 1 Introduction: Particle *i*

The particle is only briefly mentioned in previous research. Most of newer research, if they mention the particle at all, they usually refer to

the functions that had been stated in early research. When taking a look into grammars on Digor-Ossetic, usually it is stated that the particle is used to express definiteness. M. I. Isaev wrote that *i* is similar to definite articles in languages such as English, French or German, with the only difference that particle *i* is not as frequent as an article in these languages and is more often used in folkloric texts (1966: 34). He gives some examples where he puts the particle in front of the lexeme, similar to an article, to make it definite:

Without particle <i>i</i>		With particle <i>i</i>		
<i>kizgæ</i>	«girl»	<i>i kizgæ</i>	«the girl»	
<i>bæx</i>	«horse»	<i>i bæx</i>	«the horse»	
<i>bon</i>	«day»	<i>i bon</i>	«the day»	(Isaev 1966: 33)

F. M. Takazov describes the particle in a similar way with the only difference that he doesn't compare it to the articles in other languages (2009: 43-44). His examples are similar to M. I. Isaev's examples; he puts the particle before a noun to make it definite:

Without particle <i>i</i>		With particle <i>i</i>		
<i>baræg</i>	«horseman»	<i>i baræg</i>	«the horseman»	
<i>boniġægæ</i>	«weather»	<i>i boniġægæ</i>	«the weather»	
<i>læqwæn</i>	«boy»	<i>i læqwæn</i>	«the boy»	
<i>ġolæ</i>	«bone»	<i>i ġolæ</i>	«the bone»	(Takazov 2009: 43)

Since the particle has been described as rare in discourse (D. Erschler 2019: 9) and more often used in folkloric texts (M. I. Isaev 1966: 34), it would be interesting to get a rough overview on the frequency of its occurrence. For this I decided to look into the Ossetic translation of the story «The Little Prince» (Fr.: Le petit prince) by Antoine de Saint-Exupéry. The book was translated into both Ossetic varieties and published in 2017. The Digor-Ossetic translation was made by Qambolti Tamerlan (Russ.: Tamerlan Kambolov) and the Iron-Ossetic translation was made by Qambolti Tamerlan and Astermyraty Izeta (Russ.: Izeta Astemirova). The particle is not existent in Iron-Ossetic as will be explained in detail later, hence only the Digor-Ossetic translation was taken into account. The book consists of 12.213 tokens and 2.978 types. Particle *i* occurs only one single time in sentence 30 of the second chapter. This seems to confirm the statement that the particle truly is very rarely used. But since M. I. Isaev also mentioned that the particle is used more frequently

in folkloric texts, I widened my Digor-Ossetic text corpus<sup>1</sup> with folkloric texts. The corpus now consists of 50.352 tokens and 9.124 types. Particle *i* occurs 317 times, which is a frequency of 0,6% among the total tokens. In comparison: the German article *der/die/das* occurs 83.644 times per million tokens in the German newspaper corpus (Ger.: Zeitungskorpus)<sup>2</sup> only for the year 2019, meaning that the German article has a frequency of 8,4%. And the English article *the* occurs more than 747 million times per 14 billion tokens in the English Web Corpus,<sup>3</sup> having a frequency of 5,3%. Considering the big difference of frequency, the Ossetian particle is very rare in comparison to the articles in the two Germanic languages German and English. Of course it is necessary to look for articles in other languages as well, especially in non-Indo-European languages to decide whether the Ossetian particle shall be considered as a similar definiteness expressing article as in other languages, at least in terms of frequency. Nevertheless does the frequency of a word not define its function, i. e. the particle still may function as definiteness expressing particle and could be described as «article.» The functions of the particle shall be explained in the course of this paper.

## 2 Particle *i* in Iron-Ossetic

The particle was lost in Iron-Ossetic. According to the above mentioned previous research, traces of the particle can be seen in regards to definiteness in Ossetic. To understand the traces of the particle it is necessary to first detect the accentuation rules introduced by V. I. Abaev: the accentuation in Iron-Ossetic depends on the distribution of strong (*a, e, i, o, u*) and weak (*æ, y*) vowels in a word. The first two vowels in a word are crucial to decide which syllable is accentuated. If the first vowel is strong, it usually is accentuated. But if the first vowel is weak, the second syllable bears the accent (V. I. Abaev 1949: 531-532):

strong-strong: <i>xabar</i> «news» sg.	strong-weak: <i>biræ</i> «many»
weak-strong: <i>xædzar</i> «house»	weak-weak: <i>fylðær</i> «more»

This rule also applies on word groups.<sup>4</sup> Depending on accent distribution sentences can have ambiguous meanings. Hence it can be

<sup>1</sup> The corpus was built using the program FLEX.

<sup>2</sup> <https://www.dwds.de/wb/Zeitungskorpus> (05.10.2020).

<sup>3</sup> <https://www.english-corpora.org/iweb/> (06.10.2020).

<sup>4</sup> Word groups in Ossetic can consist of more than two components that share one single accent. V. I. Abaev tried to explain the hierarchy of the words that tend to bear the accent (1949: 531-550).

sometimes complicated to read the true meaning of a sentence without context as shown in (2a) and (2b):

(2a) Iron-Ossetic  
*bæx*      $\sim$  *næ*                      *qæw-y*     *max*  
horse                      CLIT. 1 PL. GEN                      need-3SG                      1 PL. NOM/GEN  
«We need a horse.»

(2b) Iron-Ossetic  
*bæx*                      *næ*                       $\sim$  *qæw-y*                      *max*  
horse                      NEG                      need-3SG                      1 PL. NOM/GEN  
«We do not need the horse.» (V.I. Abaev 1949: 529)

Example (2b) seems to violate the accentuation rules since the sentence initial word *bæx* is the first syllable to come and bears an accent anyway. The reason for this is that, according to V.I. Abaev, definiteness in Iron-Ossetic can be expressed by an accent movement (1964: 12). Similar to V.I. Abaev's theory on accent movement, D. Testen states that particle *i* in Ossetic, «when counted as the first syllable of its accent complex, caused the accent to be placed one syllable to the left [...]. When the *\*i* was lost [...] the shifted accent remained grammaticalized as an indication of definiteness» (1997: 729-730). Therefore, definiteness in an «accentual complex» could theoretically be expressed by an accent movement onto the preceding syllable, since the lost definite particle *i* would make up the first syllable in this case and thus a new accent arrangement would be necessary, just as in the case of (2b). But this can only happen when the first syllable of the word group is a weak syllable and the «logical» accent is on the second syllable so the accentuation rules can be considered.

### 2.1 Particle *i* at the preceding Stages of Ossetic

It is hard to guess the time when Iron-Ossetic reached the stage where particle *\*i* was lost. The oldest Ossetic text dates back to 1798 and is a bilingual catechism that is written in Iron-Ossetic and Russian.<sup>1</sup> Due to the fact that the language of the catechism shows properties such as a differentiation between short and long /i/ as well as short

<sup>1</sup> The catechism itself does not give any informations on the authors. B. Æ. Ælborty found out that the catechism was written by a man he calls Gaj and Gencauryty Phaule («Phaule from the family of Gencaur»). B. Æ. Ælborty assumes that Gaj might have been Russian. This information is later readjusted by T. Z. Kozyreva who found out that Gaj's surname is Tokaev, an Ossetian family that can be found in today's Darghavs (1974: 10). B. Æ. Ælborty assigns the Ossetian variety that was used in the catechism to Iron-Ossetic from the region of Mozdok in the northern parts of today's North Ossetia-Alania (ibid. 9).



and long /u/, B.Æ. Ælborty states that it might be from an older stage of the language (1929: 3). In addition T.Z. Kozyreva notices some features of the language of the catechism that she does not assign to the literary language Iron-Ossetic but to Digor- and Kudar-Ossetic. These elements are «phonetic, grammatical, derivational, lexical, semantic and phraseological dialectisms» (1974: 69). However, T.Z. Kozyreva further states that «it is not yet entirely clear whether these dialectisms are peculiarities of the colloquial speech of the Ossetians in the 18<sup>th</sup> century, or whether they are introduced by the translator» (ibid. 71). Due to the properties that were mentioned by B.Æ. Ælborty and the «dialectisms» that T.Z. Kozyreva talks about, the question arises whether traces of \*i can be found in the catechism. In spite of that, the particle does not occur in the catechism. This might have one of these reasons: 1) if we assume the catechism to be a different (earlier) stage of modern Iron-Ossetic, the particle might have already been facultative or even completely lost during that period; or 2) the whole catechism did not build any context where this particle might have been used as a topic marker. The first reason seems more plausible because a religious text often refers to things that were mentioned before, such as a book, a prophet or another holy figure. When taking a look at the first Ossetic manuscript that dates back to 1802 written by I. Yalguzidze,<sup>1</sup> who used Georgian script to write a pronunciamento from the government to the South Ossetian people (B.B. Bigulaev 1952: 27), there is again no trace of the particle. Of course this might be due to the fact that the text is not very long, but it might as well be due to the loss of the particle at that stage of Iron-Ossetic.

Regarding Ossetian documents that date back even further than the above mentioned catechism and manuscript, there is not much to refer to unfortunately. T.Z. Kozyreva claims that «Greek writing was [...] used in medieval Alania» and reaffirms her claim by referring to the Zelenchuk inscription from the 10<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> centuries and the Alanian greeting formula that were recorded by Tsetzes in his «Theogonia» in the 12th century (1974: 7). The Alanic marginal notes that were analyzed by A. Lubotsky

<sup>1</sup> Yalguzidze, who laid the foundations of the written language of Ossetic, was the first person to translate religious books from Georgian to Ossetic. Inter alia he translated morning and evening prayers, a catechism with a short Christian morality, the divine liturgy and many more religious texts. In order for the clergies to understand Ossetian prayers, the books were divided into two columns, arranged with the Georgian original on the left side and the Ossetian translation on the right (Istorija Gruzinskoj Ierarkhii 1853: 80-81).

seem to affirm T.Z. Kozyreva's claim. A. Lubotsky refers to Wilhelm van Ruysbroeck, a Flemish Franciscan, who was sent by the French king to the Mongol empire and, according to A. Lubotsky, encountered a group of Alans in 1253, who «were Christians according to the Greek rite, used the Greek alphabet and had Greek priests» (A. Lubotsky 2015: 8). Even if we accepted that pre-stages of Ossetic had a writing system that dated back to the 5<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> century A. D. as T.Z. Kozyreva claims (1974: 5-6), these few above mentioned documents are the only ones that were preserved. Hence it is impossible to find traces of the particle nor assume the period when the particle became facultative and eventually was lost in Iron-Ossetic.

However, these Alanic documents show a pre-stage of Ossetic that is very close to today's Digor-Ossetic – the more archaic variety of Ossetic (J. Cheung 2002: 1). This means that in the 13<sup>th</sup> century when Tsetzes wrote his Theogonia, and in the 13<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> century what is accepted by A. Lubotsky as the possible date to when the Alanic notes might date back, Iron-Ossetic as we know it nowadays did not yet exist. Therefore we can say that the differentiation of Ossetic might have emerged after the 14<sup>th</sup> or 15<sup>th</sup> century (Abaev 1949: 259) and developed new properties and lost old ones in the past 600 years.

### 3 Particle *i* in Digor Literature

To make the functions of particle *i* comprehensible and to show that its functions is (not necessarily only) definiteness, it is necessary to not only analyze its occurrence as a *determinans* but to have a look into the text and the discourse. For this purpose 159 occurrences of particle *i* in the Nart Saga (A. A. Xamicaeva & A. X. Bjazyrov 1990) were analyzed. In the following a short overview on the different positions of the particle in respect to discourse shall be shown to understand the function, which is not necessarily that of a definiteness marker. The position of the particle in the discourse was classified by making use of the following occurrences of *i*:

- with a commonly known noun 19 times
- with a discourse new noun 10 times
- with a noun in a larger situation 5 times
- in an associative-anaphoric position 44 times
- in an direct-anaphoric position 71 times

In the following each of the listed categories will be described in more detail. For every position at least one example shall bring the function of the particle closer to the reader.

### 3.1 Commonly Known Discourse

Out of 159 occurrences the particle occurred 19 times with a noun that is presupposed to be commonly known by the hearer or reader. This presupposed knowledge is either a proper name of important figures in the Nart saga or unique items, either unique in the story or unique on the world.

(3) Digor-Ossetic

<i>Jew</i>	<i>kæmi</i>	<i>ad-tæj,</i>	<i>womi</i>	<i>i</i>	<i>Nart-i</i>	<i>læğuz</i>	<i>jex-æn</i>
one	where	COP. PST-3SG. PST	there	PTCL	PN-GEN	bad	ice-DAT. SG
<i>zumæg</i>	<i>ni-kkod-ta</i>	[...]	« <i>ma</i>	<i>sæ</i>	<i>dzurunæ</i>	<i>kod-ta</i>	
winter	PV-do. PST- 3SG. PST		and	C L I T . 3SG. GEN	destroy	do. PST-3SG. PST	

«Once **the Narts** had such an ice-cold winter [...] and it destroyed them.»  
(Xamicaeva & Bjazyrov 1990: 114)

Since this sentence is part of the Nart saga, everybody who reads this is presupposed to know who the Narts are; either they already knew them before or they get to know them while reading the stories. Additionally *Nart* is a proper name. Hence, this occurrence of the particle was assigned to the group of commonly known occurrences.

Another example for a commonly known occurrence can be seen in (4) where the particle is used in a somewhat essential context:

(4) Digor-Ossetic

<i>Rastiwærcæ</i>	<i>dær</i>	<i>ajdağ</i>	<i>je</i>	<i>xæss-uj:</i>
fair. distribution	CONJ	only	3SG	fulfill-3SG. PRS
<i>Fons</i>	<i>i</i>	<i>xestær-tæn</i>	<i>xætæł</i>	<i>kæstær-æn</i>
sheep	PTCL	elder-DAT. PL	flute	youngster-DAT. SG

«And only he fulfills the fair distribution:

The sheep **to the elders**, the flute to the youngster.» (Xamicaeva & Bjazyrov 1990: 321)

In this example the elders weren't mentioned before, only in the sentence after this one it becomes clear that the older brothers (*xestærtæn*) of the youngster (*kæstæræn*) who is mentioned are meant. Since it is presupposed to be known that the youngster who is mentioned is known to have older brothers, this occurrence of *i* was classified as commonly known as well.

### 3.2 Discourse New Information

Ten out of 159 times the particle could be found as discourse new information, without being mentioned before, be it associatively or directly. This means that particle *i* accompanies a discourse new noun. Example (5) shows the beginning of the story *Aci furt mingij Acæmæz* «Aci's son the little Acæmæz». Since the example is very long it will only be translated and not glossed as the other examples. The particle that occurs in the last sentence is highlighted.

(5) Digor-Ossetic

*Istur Narti Aci furt Acæmæz ranæxstær æj cawæni Saw xonxmæ. Rajsta je, cawæni ku cudæj, wæd suzğærinæ xætæi, wædta topp æ usqi baftudta, «ma narti adæm zağtoncæ:*

– *Aci furt mingi Acæmæz cawæni fæccæwuj Saw xonxmæ.*

*Saw xonxi særmæ isxiztæj «ma xætæi niwwasta, «ma Saw xonxi k»ædzæxtæ niccağtoncæ, wotæ iszardtoncæ. Dzæbodurtæ furaw kafun baidædtoncæ woj xætæi cæğdunmæ. Sik»etæ woj xætæi cæğdunmæ wæraw kafun baidædtoncæ. I mærgtæ sæ bazurtæj wadi ğær kænun baidædtoncæ.*

«Acæmæz, the son of Aci the big Nart, is set up to go hunting to the Black Mountain. He took his golden flute, when he went, then he took his gun on his shoulder, and the Nartic people said:

– Aca's son goes hunting to the Black Mountain.

He reached the head of the Black Mountain and played his flute, and the cliffs of the Black Mountain were playing as if they sang (along). The mountain goats started dancing strongly to the songs of the flute. The chamois started dancing like lambs to the songs of the flute. **The birds** started loud storms with their wings.»

(Xamicaeva & Bjazyrova 1990: 333)

As can be seen in this example, which is the introduction of the story, there are many more things listed: *saw xonxi k»ædzæxtæ* «the cliffs of the black mountain,» *dzæbodurtæ* «the mountain goats,» *siketæ* «the chamois» but only *mærgtæ* «birds» is accompanied by the particle. When looking in the later discourse neither the birds nor the chamois are mentioned again, only the black cliffs and the mountain goats are mentioned. Except for the question why in this case only the birds receive the particle it is clear that the birds are discourse new. The particle clearly is not used as an article to mark definiteness.

### 3.3 Larger Situation

Among the 159 occurrences of particle *i* I was able to define five

occurrences as a larger situation. I decided to define adverbial clauses such as «at the morning» or «during the night» as larger situation, as can be seen in example (6):

(6)	Digor-Ossetic					
	<i>I</i>	<i>æxsæv-æj</i>	<i>is-iwazæg</i>	<i>kod-ta</i>	<i>Ænzora-ti</i>	<i>mingi</i>
	PTCL	night-ABL. SG	receive. guests	do. PST-3SG. PST	PN-GEN. PL	little
	<i>Ænzor,</i>	<i>ændæ-mæ</i>	<i>ba</i>	<i>imæ</i>	<i>næ</i>	<i>ra-cud-æj</i>
	PN	outside-ALL	CONTR	CLIT. 3SG. ALL	NEG	PV-go. PST-3SG. PST

«**At the night**, little Ænzor from the Ænzora», had him as a guest, but he didn't go outside to him.»

(Xamicaeva & Bjazyrov 1990: 337)

### 3.4 ASSOCIATIVE-ANAPHORIC

A large number of particles was to be found in associative anaphoric position, namely 44 out of 159 times. In this position the particle stands together with a noun to refer to something that was mentioned before but not directly but associatively, as in (7). For this type of occurrence it is necessary to look at the discourse to understand the association.

(7)	Digor-Ossetic					
	<b>Donbettir-</b>	<b>æ</b>	<b>xestær</b>	<b>kizgæ</b>	<b>sæjgæ</b>	<b>kæn-uj</b> [...].
	PN-DAT. SG	CLIT. 3SG. GEN	elder	daughter	sick	do-3SG. PRS
	<i>Æxsærtæg</i>	<i>æxe</i>	<i>medæ-mæ</i>	<i>ba-las-ta,</i>	<i>ku</i>	<i>(æ)j</i> <i>fæ-jjin-inæ</i>
	PN	REFL. 3SG	insight-ALL. SG	PV-enter-3SG. PST	if	3SG. GEN PV-see-OPT. 1SG
	<b>i</b>	<b>sæjg-i,</b>	<b>zæġ-gæ.</b>			
	PTCL	ill-GEN. SG	say-CONV			

«**Donbettir**»s older daughter is in poor health [...].»

Æxsærtæg went insight, saying «maybe I can see **the ill one**.»»

(Xamicaeva & Bjazyrov 1990: 85)

In the beginning of (7) the information is given that the daughter of Donbettir is ill. Right in the following sentence she is referred to as an ill person. Since the sentences are adjacent it is not hard to conclude that Donbettir»s ill daughter is the sick person that is mentioned in the

second sentence. Hence this example shows the use of the particle with an associative-anaphoric noun.

One example of the associative-anaphoric category seems to be even a cataphoric reference as well, as can be seen in (8):

(8) Digor-Ossetic

*Biccew æsk* «ætma niccudæj, bæxi duwwæ ġosæbæl fæxxwæstæj, fæ-  
«j-ælvasta «ma «j nikkædzos kodta. Wædta bafarsta:

– *Sarġi zæronð ġuddag neci bajzadæj mæ fidæn?*

*Ba-in-amudtoncæ, i kiri æncæ, zæġgæ.*

*Biccew xatiagaw isdzurda kiræmæ. Kiræ bajgon æj* «ma din womi ba  
*xaxiag xax-idonæ, babiag avd æftawgi, angusag ævdust sarġ.*

«The boy went down to the stable, he held the horse by its two ears, pulled it down and cleaned it. Then he asked:

– Is there nothing left by my father like an old saddle?

They told him «**they are in the chest**» they said.

The boy spoke on Xattic to the chest. The chest got unlocked and there was a decorated Khunzakhian leather bridle, seven Avarian horse blankets (and) a trimmed Angussian saddle.»

(Xamicaeva & Bjazyrov 1990: 317-318)

In the copula sentence *i kiri æncæ* «they are in the chest» the copula *æncæ* refers to the anaphorically mentioned *neci bajzadæj mæ fidæn* «nothing left by my father.» In the following *i kiri* «the chest» is firstly mentioned but instantly is accompanied with the particle. The chest itself is mentioned cataphorically in the following two sentences, both times without the particle. If taking into consideration the referring copula, it is possible to define this as anaphoric-associative to the previously mentioned «nothing left by my father.» Further, the particle-noun combination of «the chest,» where the chest is discourse new and instantly appears with a particle might be defined as cataphoric use. However, almost every time the particle appears with a (discourse new) noun to topicalize it, the noun is never being topicalized again afterwards. Hence I suppose that the particle cannot be used in a cataphoric context.

### 3.5 Direct-Anaphoric

Most of the occurrences of particle *i* in the texts of the Nart saga that I analyzed can be found in direct-anaphoric position, meaning that the noun that is topicalized by the particle has already been mentioned in the text before. The particle was found 77 times out of 159 times in this position, therefore it was possible to subdivide the direct-anaphoric

occurrence even further into: with the particle in the same sentence; with the particle in another sentence; with the particle after a long time  
16 out of 159 times the particle occurred in direct anaphoric position with the topicalized word being in the same sentence.

(9) Digor-Ossetic

<i>Sarġ</i>	<i>ibæł</i>	<i>is-ivard-ta</i>	<i>is-bad-tæj</i>	<i>æma</i>	<i>fons-i</i>
saddle	CLIT-3SG. ADES	PV-put. PST-3SG. PST	PV-sit-3SG. PST	CONJ	sheep-GEN. SG

<i>dzogæ</i>	<i>æ</i>	<i>raz-æj</i>	<i>is-kod-ta</i>	<i>æma</i>
herd	CLIT. 3SG. GEN		PV-do. PST-3SG. PST	CONJ

<i>sæ</i>	<i>ra-tard-ta</i>	<i>Nart-i</i>	<i>ustur</i>	<i>ġæw-mæ</i>
CLIT. 3SG. GEN	PV-drive. PST-3SG. PST	nart-GEN	big	village-ALL. SG

<i>«ma</i>	<i>rast</i>	<i>izær-æj</i>	<i>ba-qart-tæj</i>	<i>i</i>	<i>ġæw-mæ.</i>
and	right	evening-ABL. SG	PV-reach-3SG. PST	PTCL	village-ALL. SG

«He put the saddle on, sat down and managed the sheep flock in front of him and drove them to **the big village of the Narts** and reached **the village** the same evening.»  
(Xamicaeva & Bjazyrov 1990: 136)

Example (9) shows the noun «village» firstly mentioned with an attribute and described as *Narti ustur ġæwmæ* «the big village of the Narts.» Shortly after, the village is mentioned again in the same sentence, still marked by the allative case. This time the village is not defined closer by an attribute but therefore is topicalized by the particle.

The most frequent occurrences of the particle, 64 out of 159 times, are in direct-anaphoric position where the noun mentioned before appears later in another sentence topicalized by the particle. In this position the particle can clearly be defined as a topic particle as seen in (10):

(10) Digor-Ossetic

*Je cawæni randæ «j. Wosæ dær baduj «ma walingi wosæ raġigæ «j, ci ærægi æj, zæġgæ. Walinmæ æ lægi ærvadæ Æxsærtæg ærqærttæj. Wosæ «j æxe læg ænggæl adtæj, wotæ ænxuzæn adtæncæ, «ma jimæ dzoruj:*  
- *Kud ærægi adtæ?*

*«Ma jimæ æxe lasun baidædta. Æxe jimæ lasun ku baidædta, wæd læquæn kard felvasta «ma «jsæ astæw fevardta. Wosæ dær, nikki ba mæmæ kard lasis, zæġgæ, cox isbadtæj, rabostæ kodta. Wæd æ læg isqærttæj «ma ku «rwidta, bostæj baduncæ, zæġgæ, wæ æ zærdtæj wotæ ænggæl adtæj, batuxæ jin kodta, zæġgæ, «ma æ qæma felvasta «ma je «nsuværi ramardta.*



*I wosæ jin ku ærdzurdta, he atæ «ma atæ adtæj, zæġgæ, wæd læquæn [Æxsnart], ædta me «nsuværi necæbæl ramardton, zæġgæ, «ma æ qæma æ zærdi særi racavta.*

«He goes hunting. The **woman** is sitting and the **woman** starts getting bored, «how late he is», she says. After a while her husband's brother Æxsærtæg comes back. The **woman** was expecting her husband and they looked so similar, so she said:

- Why are you so late?

And she started hugging him. When she hugged him the young man pulled his knife and held it between them. The **woman** said «now you even pull your knife on me» and sat down away from him and sulked. Then her husband came back and when he saw them sitting there sulky, he thought «he (the brother Æxsærtæg) must have offended her» and he pulled his knife and killed his brother.

When **the woman** started telling him how it went, the young man [Æxsnart] said «so I killed my brother for nothing» and pierced his knife into his chest.»

(Xamicaeva & Bjazyrov 1990: 89)

The noun woman is mentioned four times before eventually appearing with the particle. In the sentences before the noun is mentioned, it is the subject of the sentence. The sentence before *wosæ* is topicalized by the particle, the perspective of the story switches and the husband is inserted as the new subject. After that, the woman becomes the subject once more but since this time she was already mentioned beforehand and needs to be brought into discourse once again, the particle functions as a topic marker.

The third sub-category of particle *i* in direct-anaphoric position was found very rarely – only one single time was the discourse known noun topicalized after a long time. This took place in a quite interesting environment. Since it would be necessary to give the whole text as example, only the meant noun will be given and the part in between the first and later occurrence will be left out and only the number of the left out sentences shall be given.

(11.1) Digor-Ossetic

<i>Togus-ældar</i>	<i>ba</i>	<i>card-æj</i>	<i>dengiz</i>	<i>wordæg.</i>	<i>I</i>
PN	CONTR	live. PST-3SG. PST	sea	on_that_side	PTCL

<i>dengiz</i>	<i>ba</i>	<i>nad</i>	<i>næ</i>	<i>lævard-ta</i>	<i>Nasiran-i</i>
sea	CONTR	path	NEG	give. PST-3SG. PST	PN

æfsæd-tæn, «ma Nasiran-ældar zaġ-ta:  
 army. PL-DAT. CONJ PN say. PST-3SG. PST  
 PL

Togus-ældar lived on that side of the sea. The sea did not create (lit. give) a path for Nasiran»s armies and Nasiran-ældar said:  
 (Xamicaeva & Bjazyrov 1990: 317)

[...] 46 sentences and 5 topicalized elements

(11.2) Digor-Ossetic  
 Æz ba-vzar-on i dengiz.  
 1SG PV-divide-1SG. SUBJ PTCL sea  
 «I will divide the sea.» (Xamicaeva & Bjazyrov 1990: 318)

At first, the noun *dengiz* «sea» is introduced to the discourse without the particle, as can be seen in (11.1). In the adjacent following sentence the noun is topicalized before it is not mentioned for a long time at all. After a total of 46 sentences and five occurrences of the particle with different nouns, the particle is eventually used again for the topicalization of *dengiz*. In the following the *dengiz* is more often mentioned but every time it occurs without the particle, even after another subject is introduced into the discourse, *dengiz* is not topicalized again. Hence it is possible to sum up that particle *i* was again used as a topic particle.

### 5 Conclusion

To sum up we can say that in many cases the particle occurs with entities that were already mentioned in the discourse. However, in most of the examples it is visible that before the particle appears with the before-mentioned entity another entity is introduced between, meaning that in such a position the particle clearly functions as a topic securing element. Hence I would suggest to call this particle not article, as it has been done in previous research, but as a topicalizer that can also be used for topic securing. When the particle appears with elements that are discourse new, it might be due to topic shift. In (5) the particle appeared with the last element that was introduced in the beginning of the story; the mountain and the goats and the chamois weren't marked, whereas the birds received the particle. It could be possible that in that case the particle functions to express something like contrast, similar to the contrast particle *ta* in Iron- and *ba* in Digor-Ossetic.

On the other hand, if we assume the particle to express topicalization, the examples where the particle appears in the same sentence as

the element it is supposed to topicalize are not comprehensible. An explanation for this might be that the subject that is mentioned twice in a sentence, firstly without and afterwards with particle *i*, shall stay in the reader's/ hearer's mind because it will not be mentioned for a longer period or at all, but is still necessary for the discourse of the story. During my research I did not look for this theory, but it might be a reason for topicalization of direct-anaphoric use in the same sentence.

#### ABBREVIATIONS

1	first person	GEN	genitive
2	second person	NEG	negation
3	third person	OPT	optative
ABL	ablative	PL	plural
ADES	addressive	PN	personal name
ALL	allative	PRS	present tense
CLIT	clitic	PST	past tense
CONJ	conjunctive	PTCL	particle
CONTR	contrastive particle	PV	preverb
CONV	converb	REFL	reflective pronoun
COP	copula	SG	singular
DAT	dative	SUBJ	subjunctive

1. Ælborty, B. Æ. (1929). *Næ fyccag muxurgond iron činygæj nog xabærttæ*. Džæudžyqæu
2. Abaev, Vasilij I. 1949. Ritmika Osetinskoj Reči. In: Vasilij I. Abaev (ed.), *Osetinskij jazyk o fol»klor*, 529-560. Moskva-Leningrad: Izdatel»stvo Akademii Nauk SSSR.
3. Abaev, Vasilij I. 1964. *A Grammatical Sketch of Ossetic* (translated by Steven Hill). Bloomington: The American Journal of Linguistics.
4. Bailey, H. W. 1945. ASICA. In: *Transactions of the Philological Society*, 44.
5. Bigulaev, B. B. (1952). *Kratkaja istorija osetinskogo jazyka*. Džæudžyqæu: Gosudarstvennoe Izdatel»stvo Severo-Osetinskoj ASSR
6. Cheung, Johnny (2002). *Ossetic Vocalism*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert.
7. Erschler, David (ed.). 2019. Iron Ossetic. In: Polinsky, Maria (ed.), *Handbook of the languages of the Caucasus*. Oxford: Oxford University Press.

8. Isaev, Magomed I. (1966). *Digorskij Dialekt Osetinskogo Jazyka*. Moskva: Izdatel'stvo Nauka.
9. Ivanov, V. et al., 2001-2018: «Mægwyr læg æmæ us | Mægur læg æma wosæ.» On: *Dzurut Ironau*. URL: <https://ironau.ru/gardanti.html> (11.04.2020)
10. Kozyreva, T. Z. (1974). *Jazyk pervoj osetinskoj pečatnoj knigi*. Ordžonikidze: Izdatel'stvo «Ir».
11. Lubotsky, Alexander (2015). *Alanic Marginal Notes in a Greek Liturgical Manuscript*. Österreichische Akademie der Wissenschaften
12. Testen, David. 1997. Ossetic Phonology: In: Alan S. Kaye & Peter T. Daniels (eds.), *Phonologies of Asia and Africa (Including the Caucasus)*. 707-731.
13. Thordarson, Fridrik. 2009. *Ossetic Grammatical Studies*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
14. Xamicaeva, A. A., Bjazyrova, A. X. (1990). *Narty – Osetinskij geroičeskij épos 1*. Moskva: Glavnaja redakcija vostočnoj literatury.

**Ф. О. Абаева,  
кфн, снс СОИГСИ им В. И. Абаева  
(г. Владикавказ)**

## **О НАЗВАНИЯХ ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИХ ОРУДИЙ ТРУДА В ОСЕТИНСКОМ ЯЗЫКЕ**

*Актуальность исследования лексики земледельческих орудий труда заключена в недостаточной её изученности.*

*В словарном фонде осетинского языка отраслевой лексике отведено особое место. Её объём соразмерен тому значению, которое она представляет не только для лингвистики, но и для всей гуманитарной науки. В статье рассматриваются названия основных орудий труда и их составных элементов, применяемых в земледельческом промысле, который ещё недавно был одним из основных занятий осетин. Лексико-семантические особенности наименований традиционных орудий труда в осетинском языке анализируются в этнолингвистическом аспекте. Ряд слов, включающий специальную терминологию, составляет в большинстве своём этнографическую безэквивалентную лексику, поскольку реалии, которые она обозначает, исчезли из жизни народа.*

**Ключевые слова:** осетинский язык, земледельческая терминология, орудия труда, отраслевая лексика.

*The topicality of the study of lexics of agricultural tools lies in the not sufficient and exhaustive character of the previous researches.*

*In the Ossetic lexis, industry-specific lexical units have a special place. Its volume equates with the significance that it represents not only for linguistics, but for the Humanities. The article discusses the naming units of the main tools of labor and their constituent elements, used in the agricultural industry, which until recently was one of the main handicraft of Ossetians. The lexical and semantic features of the naming units of traditional tools of labor in the Ossetic are analyzed in the ethnolinguistic aspect. A number of words, including special terminology, make up for the most part ethnographic non-equivalent vocabulary, since the realities that it denotes have disappeared from the life of the people.*

**Keywords:** Ossetic, agricultural terminology, tools, industry-specific lexical units.

В сфере традиционного осетинского хозяйствования земледельческий и скотоводческий промыслы являлись наиболее распространёнными и лежали в основе остальных, напр., шерстеобрабатывающего, кожевенного и др., ремёсел. Соответственно, активное развитие получала и лексика, связанная с этими промыслами.

В настоящее время по причине исчезновения традиционного земледельческого промысла практически весь словарный пласт, связанный с традиционной обработкой земли, вышел из активного употребления и перешёл в разряд устаревшей лексики осетинского языка. Именно поэтому её исследование и фиксация составляют приоритет в осетиноведении.

В сферу задач данного исследования входит также выявление степени синонимичности и полисемантизма лексики земледельческих орудий труда; установление заимствований и исконных слов.

Названия земледельческих орудий труда в осетинском языке относятся к более широким семантическим полям, напр., «терминология традиционного осетинского хозяйствования», «земледельческая терминология» и расходятся, в свою очередь, на узкие семантические поля: «названия деревянных орудий труда», «названия орудий труда, сделанных из металла» и т. п.

В современном осетинском языке подобная лексика вышла из его активного словаря, поскольку предметы, которые она называла, перестали применяться в быту.

Исследования, связанные со специальными терминами, относящимися к определённой сфере жизнедеятельности народа, невозможны без привлечения дополнительных сведений этнографического и исторического характера.

Считается, что своё развитие земледельческая культура осетин «восходит к их этногенетическим предкам – скифам, обитавшим в I тыс. до н. э. в Северном Причерноморье. Скифы, в свою очередь, восприняли эту культуру от соседствовавших с ними на западе европейских народов. В последующем земледельческая культура скифов-земледельцев через сармато-аланское посредничество была унаследована современными осетинами. Аграрные традиции ираноязычных племён нашли в осетинской среде благодатную почву для дальнейшего развития в окружении кавказских народов с их также богатыми земледельческими традициями» [1, 576].

На новый год пекли пшеничные лепёшки в форме различных предметов, среди них обязательно должны были быть и такие, «которые носили название разных орудий: сохи, ярма, бороны и т. д. Последними угощаются те, которые в семье будут пахать» [2, 408].

Материал для изысканий был отобран методом сплошной выборки из различных словарей осетинского языка.

Предмет данной статьи – лексика, связанная с орудиями тради-

ционного земледельческого труда осетин. Распределялся собранный материал по следующим тематическим подгруппам: *вид работы* (пахота, уборка урожая и т. п.); *материал*, из которого изготовлено орудие (дерево, металл).

Т. А. Гуриев пишет, что, рассматривая древнюю земледельческую терминологию алан-осетин, В. И. Абаев обнаружил связи в её происхождении со славянскими, балтийскими, германскими языками, соответствия с новогреческим азовским диалектом, и др., из чего сделал вывод, что предки алан-осетин познакомились с земледелием в Восточной Европе [3, 277].

В. И. Абаев проследил и кавказский субстрат в названиях земледельческих орудий труда, который считал более новым пластом, воспринятым у соседних осетинам народов, и связывал это с взаимными заимствованиями собственно самих реалий.

Проиллюстрируем.

Лексема *гутон* является кавказизмом [4, 527]. Индоевропейская этимология прослеживается у следующих лексем: *адæг* и *асойнæ* «борона» [4, 28; 77]. Земледельческая терминология скифов формировалась в результате тесного контакта с европейскими народами [5, 13].

В осетинском языке нет, пожалуй, ни одного земледельческого термина, кроме названия проса *јæw*, который можно было бы с уверенностью возвести к общеиранскому и общеарийскому наименованию [6, 415].

«В процессе ломки векового патриархального уклада жизни осетин после присоединения к России было нарушено относительное равновесие в осетинской лексике. Словарный состав осетинского языка стал быстро пополняться заимствованиями из русского языка, которые отражали понятия, до того не известные осетинам. Влияние русского языка на осетинскую лексику уже до Октябрьской социалистической революции было значительным, однако советский период развития осетинского языка характеризуется новыми чертами» [3, 70].

Терминосистема «названия земледельческих орудий труда» распределилась на следующие подгруппы в соответствии с признаком «материал, из которого они сделаны».

Подгруппу «*названия земледельческих орудий и их составных элементов из древесины*», которая отличается наибольшим составом по отношению к остальным, поскольку именно дерево было



основным материалом, из которого делались орудия труда осетин, в связи с распространением материала в среде их проживания, составляют: **гутон** плуг; **дзывыр** соха; **адæг** борона; **сагой** вилы; **халамæрзæн** грабли; **пахса** д. грабли; **цæвæг хъæд** ручка косы; **къæбæлдон** ящик при плуге; **глуш** рукоятка плуга; **гинон** верхняя часть сохи; **арм** дышло плуга; **фæйнæг** подошва плуга; **гусли** задняя часть плуга; **æфсондз** ярмо; **стивдз** шкворень (элемент ярма), **гуылу** рукоятка сохи; **хæдз** приспособление для кручения верёвки (из травы, грубой шерсти); крюк; **хадзонæг** крюк; **тамасхан** нижняя перекладина ярма; **къахæн тæрх** долбёжный станок; **дзомс** инструмент, которым очищают лемех плуга от земли; **гæркъа** деревянное кольцо для верёвки для натягивания; **гæркъуздухæн** палка, которой стягивают верёвку; **æнгуылдзытæ** деревянные пальцы для жатвы; **найгæнæн хъил** палка для обивания зёрен.

Следующая подгруппа «названия земледельческих орудий и их составных элементов из металла» имеет меньший, по сравнению с предыдущим, состав. Это – **æхсырф** серп; **æхсырфаг** материал для изготовления серпа; **хосгæрдæнмашинæ** сенокосилка; **æфсæн** лемех; **дзыргъа** нож плуга, сошник; **пох** грядиль плуга, дышло; **похци** борона; **цæвæг** коса; **къæпи** мотыга; **рувæн** инструмент для прополки (тыпка, мотыга); **найгæнæн машинæ** молотилка; **хъæсдарæн** приспособления для отбивания косы; **ламгам** серп; д. **елцæггæнæн** зернотёрка.

Парадигма слов, объединённая общим семантическим полем «названия орудий земледелия из камня»: **сигæц**, **сигæцдур** оселок, точильный камень; **саудур** оселок; **ссон** точильный камень; **къахæн** кирка; **цæвæджы дур** камень для оттачивания косы; **цæвæгцыргъæнæн** точильный камень; **куыройыфыд** жернова.

Состав подгруппы слов «названия орудий земледелия из растительных или животных волокон» сравнительно мал; это – **мæхъи** подставка из берёзовых прутьев под копами сена; **сæрбос** налыгач (верёвка или ремень, надеваемые на рога вола, чтобы править им); **нымæтын агъуд** войлочный футляр для точильного камня; **хосбæндæн** верёвка для сена; **фæсалбæндæн** верёвка для сена.

В рассматриваемой тематической парадигме слов основные **гутон** плуг, **дзывыр/дзыбыр** соха, **адæг** борона, **æхсырф** серп, потому что они обозначают предметы, которые являются основой для остальных. Заметим, что для обозначения плуга имеется несколько определений в семантике, по которым можно проследить, откуда

они вошли в земледельческую жизнь осетин. Например, *кæсгон гутон*, букв. кабардинский плуг, – из адыгского мира; *немыцаг гутон*, букв. немецкий плуг, – из германского; *гутони грузинский плуг*. Согласно осетинским легендам, плуг – божий дар людям [1, 510]. *Дзыбыр (дзыбыр)* является наиболее древним и распространённым видом пахотного орудия в горах. Этимология слова «позволяет думать о старом скифском наследии» [4, 408]. Названия плуга, сохи и др. рассматриваемых предметов нередко в земледельческих календарных песнях осетин.

Выявлено, что в сфере рассматриваемой лексики практически отсутствует явление полисемантизма.

В составе земледельческой терминологии осетинского языка отдельное место занимает лексема *хуым* в значении «пашня». Происхождение её, как и большей части земледельческих терминов, обосновывается на европейской почве: «лат. *hitus* земля» [5, 261]. Разветвленная лексическая парадигма, связанная с этнографизмом *хуым пашня, поле*, свидетельствует о высоком значении земледельческого промысла в сфере традиционного хозяйствования осетин.

Сложные слова с производящей основой *хуым*-:

*хуымгæнæг* пахарь;

*хуымгæнæн* пахота; время пахоты;

*хуымгæнд* пашня, вспаханная земля, запашка; посев;

*хуымгæрдæг* жнец;

*хуымгæрдæн* жатва; время жатвы;

*хуымгонд* пашня;

*хуымгæрст* скошенная пашня; сжатое поле;

*хуымгæс* сторож поля; охранник пашни;

*хуымдзау* жнец; пахарь;

*хуымзæхх* пахотная земля, пашня;

*хуымон* земледелец; работающий в поле; полевой.

Глагольные словосочетания с доминантой *хуым*:

*хуым кæнын* пахать;

*бахуым кæнын* запахать;

*хуым кæрдын* жать;

*хуым бакæнын* вспахать поле;

*хуым ласын* бороновать;

*ахуым кæнын* вспахать, разбить грядку;

*хуымтæм хъацæнтæй базилын* удобрить поля.

Словосочетания *прилагательное+существительное*:

*фаджысджын хуым* унавоженное поле;  
*дывæлдæхт хуым* участок, вспаханный два раза;  
*конд хуым* вспаханный участок;  
*къуыбарджын хуым* земля с комками, т. е. плохо вспаханная;  
*хуымгæнæны мæй* апрель.

Сбор, фиксация, описание и анализ лексики осетинского языка, связанной с традиционным хозяйством, является важной задачей, поскольку необходимо сохранить его лексику по той причине, что с выходом из применения определённых предметов, уходят и слова, которые их обозначают.

Таким образом, анализ собранного материала подвёл к следующим выводам:

земледельческие орудия, которые использовались в раннее время, мастерили в основном из древесины и камня; в более поздний период появляются различные приспособления для пахоты, сборки урожая из металла, соответственно, и лексика, обозначающая деревянные орудия земледельческого труда, относится к более раннему периоду, а слова, называющие орудия, изготовленные из железа – к более позднему;

лексико-семантическая группа «*названия земледельческих орудий труда*» в основном идёт из европейских языков, малая доля – субстратные слова и всего два слова восходят к индоевропейскому фонду;

практически вся земледельческая терминология к настоящему времени перешла из активного в устаревший лексический фонд осетинского языка;

лексема *хуым пашня* представляет собой словообразующую основу и входит в определённое количество словосочетаний.

Изучение лексики и терминологии актуально в связи с ускоренным изменением быта народа, с исчезновением определенного вида занятий, промысла, ремёсел, что, естественно, ведёт к утрате слов, имеющих к ним отношение, либо к смене значений, пополняя фонд языка.

Некоторые аспекты, связанные с рассматриваемым материалом, исследуются в различной степени в других осетиноведческих работах [7, 8, 9, 10, 11, 12].

1. Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. 711 с.
2. Миллер В. Ф. В горах Осетии. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева, 2007. 536 с.
3. Гуриев Т. А. Сборник избранных статей. Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2010. 295 с.
4. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М. – Л.: Издательство АН СССР, 1958.
5. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Л.: Наука, 1989.
6. Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы на стыке Востока и Запада. Постановка проблемы, М.: Наука, 1965.
7. Бесолова Е. Б. Особенности ритуала и текста осетинских бранных формул и проклятий. // Известия СОИГСИ. 2007. №1 (40). С. 115-122.
8. Абаева Ф. О. Об особенностях терминологии кожевенно-скорняжного ремесла в осетинском языке // Известия СОИГСИ. 2016. №22 (61). С. 113-119.
9. Дарчиева М. В. «Праздничное время» в эпических сказаниях и традиционной культуре осетин (на примере праздника Аларды) // Фундаментальные исследования. 2013. №4-4. С. 1000-1004.
10. Гутиева Э. Ш. Формирование интеллигенции в Осетии: гендерный аспект // Современная методология гуманитарного исследования. Материалы III Всероссийской летней историко-филологической школы-семинара молодых учёных. 2008. С. 95-110.
11. Дзлиева Д. М., Аланкуш С. Музыкально-поэтические особенности календарно-обрядового фольклора осетин // Известия СОИГСИ. 2017. №25 (64). С. 160-172.
12. Дауева Т. Т. Регулирование общественных отношений осетин в XIX – начале XX вв. // Известия СОИГСИ. школа молодых ученых. 2016. №15. С. 153-157.

**А. Б. Бритаева,  
кфн, снс СОИГСИ им. В. И. Абаева  
(г. Владикавказ)**

### ОСОБЕННОСТИ ПОЭТИЧЕСКОГО МИРА М. ХОЗИЕВА

*Статья посвящена поэтическому творчеству осетинского детского поэта М. Хозиева. В статье анализируется своеобразие поэтического мира автора, отражение действительности в его стихах. Основное внимание уделяется жанровому и тематическому многообразию творчества поэта. Впервые в научный оборот вводятся имя и произведения автора.*

**Ключевые слова:** осетинская детская литература, творчество М. Хозиева, система образов, художественный мир, юмор, литературные загадки.

*The article is devoted to the poetic works of the Ossetian children's poet M. Khoziev. The article analyzes the originality of the author's poetic world, the reflection of reality in his poems. The main attention is paid to the genre and thematic diversity of the poet's work. For the first time, the author's name and works are introduced into scientific circulation.*

**Keywords:** Ossetian children's literature, M. Khoziev's creative work, image system, artistic world, humor, literary riddles.

Художественный мир, поэтический мир – одни из центральных категорий литературоведения. Часто вместо понятия «художественный мир» употребляется «мир произведения» или «внутренний мир произведения». Существует также терминология иного характера: «мир Чехова» или «мир психологического романа», близкая по значению к термину «поэтика». Связаны эти разночтения с тем, что понятие «художественный (внутренний) мир» нельзя назвать полностью сложившимся и однозначным. Отсюда и наличие различных толкований: понимание художественного мира как содержательной формы произведения, как предметного мира, как поэтики и т. д.

Создавая свой мир, каждый писатель, каждый поэт воспроизводит действительность во всей ее сложности. Но мир этот по-своему ограниченный, ведь автор берет лишь отдельные явления реальной жизни, какие-то из них условно сокращает или, наоборот, расширяет, одни делает более яркими, выпуклыми, а другие отводит на второй план, делая их более блеклыми, обрабатывает их. Естественно, художественный мир каждого произведения, каждого автора непо-

вторим и оригинален. Но следует отметить, что даже в разных произведениях одного и того же писателя «миры» могут быть тоже разными и варьироваться в зависимости от характеров изображаемых героев, от сложности воспроизводимой автором действительности.

Если говорить о детской литературе, то это отдельная область литературоведения, обладающая своими характерными чертами и особенностями. О специфике детской литературы, о том, что это вообще за явление как нельзя точнее сказал Игорь Мотяшов: «Говорят, для детского поэта главное – по-детски увидеть вещи, по-детски о них рассказать. Это, конечно, необходимо. Но это не самое важно. Детская литература – не монолог взрослого, который ребенок обязан вежливо выслушать. Она так же и не диалог между ребенком и присевшим на корточки, вровень с малышом, взрослым, старательно имитирующим несовершенство детского мышления и речи. Настоящая детская литература – всегда диалог равных: старшего и младшего по возрасту, – диалог интересный, понятный, серьезный для обоих, а для младшего еще и поучительный» [1, 23-24].

Творчество Макара Александровича Хозиева – яркое, самобытное явление в современной осетинской детской литературе. Несмотря на то, что книг с его стихами было издано всего пять, периодические издания: «Рæстдзинад», «Мах дуг», «Ногдзау» многие годы изобилуют его произведениями.

Родился Макар Хозиев (1939-2008) в селе Рассвет Северной Осетии. Отслужив в армии, закончил Горский сельскохозяйственный институт. Хотя по специальности он никак не был связан с литературой, искусство слова стало для него смыслом жизни. М. А. Хозиев писал о детях и для детей. Его произведения регулярно печатались на страницах таких периодических изданий как газеты: «Рæстдзинад», «Слово», «Путь к коммунизму», «Жизнь Правобережья», «Рухс»; журналы: «Мах дуг», «Фидиуæг», «Ногдзау». Многие его стихи были включены в хрестоматии, сборники произведений для детей.

Первый сборник стихов для детей «Мад æмæ саби» («Мать и дитя») вышел в свет в 1972 году. Позже были опубликованы и другие сборники его произведений: В 1982 году – «Æз – хуры тын» («Я – луч солнца»), в 1990 году – «Æмбæхстытæй хъазт» («Игра в прятки»), в 2002 году – «Гино, гино, гисс!..» (Киса, киса, кис!..). Последняя книга – «Фараст булæмæргъы» («Девять соловьев») издана уже после смерти поэта, вошли в нее произведения, ранее опубликованные в журнале «Ногдзау». Несмотря на то, что произведения М. Хозиева

появились в печати почти полвека назад, творчество его не привлекало внимание исследователей: в журнале «Ногдзау» и газете «Рæстдзинад» выходили лишь короткие обзоры-рецензии по поводу изданных книг [2; 3; 4; 5].

Творческий почерк М. А. Хозиева трудно спутать с каким-то другим, Произведения поэта большей частью адресованы дошкольникам и детям младшего школьного возраста. Тематика произведений довольна обширна и близка к повседневной жизни ребят («Кæсагахæны», «Гæбус», «Сусæгæй æмпулы Фитт», «Богъдаби», «Тæппуд», «Къуыдипп» и др.). Наиболее полно охвачен мир природы – это и пейзажные зарисовки («Цады был», «Уалдзæг», «Уалдзæг хъæды», «Хъызт кæны дзæнгæлтæ», «Æрдзы нывтæ», «Зыруджы», «Мæйрухсы» и др.), и жизнь животного мира («Хъæбатыр мыст», «Ахæм у карки», «Рувас», «Афтæ дæр вæййы», «Гино æмæ йæ лæппынтæ», «Мытачъе», «Уыг») и т. д.

Строки – сжаты, язык – богат, насыщен художественными средствами. Форма стихотворений соответствует их теме, смыслу, настроению. При этом стихи поэта кажутся необыкновенно простыми, настолько, что у читателя возникает ощущение, что так и он смог бы написать. И только профессионал поймет, какой колоссальный труд стоит за этой кажущейся простотой.

К примеру:

*Рагъæй дзоныгъыл йæхи  
Маргъау рауагъта Быхи.*

*Уазал цæстыты фæныхсы,  
Митрыг уæлдæфы ыздыхсы.*

*Лæнчы дзоныгъ-бæх ныззылди,  
«Барæг» голлагау æртылди.*

*Сонт уырдыджы дзабыр ахауд,  
Бухархуд ныйарц и цалхау.*

*Митфæзæй-ма цъус дæлдæр  
Хъуысти сабиты кæл-кæл.*

[6, 10].

Или:

*Сонт тæрхъус-иу хоста  
Иудадзыг йæ риу:*



– *Æз мæхи карст хосы*  
*Бамбæхсин Хъæриу...*  
 [7, 20]

Произведения поэта подкупают сердца читателей простотой языка, естественностью:

*Цъыбар-цъыбур – пæррæстытæ,*  
*Цъæх ирд арвы – йæ хъæзтытæ:*  
*Цъыллинджытæ, цъывиттытæ,*  
*Цыргъ базыры æхситтытæ.*

[8, 7].

Они отличаются четкими, звонкими рифмами, именно поэтому легко запоминаются. Основа поэтического языка М. Хозиева – народный язык, большей частью – это общеупотребительная лексика, зачастую – экспрессивная. Рассмотрим словарь его стихотворений: «æмпулы», «богъдаби», «тæргайгопп», «сæррæтт», «гуыппа», «дзибатаæ», «гудзи», «амырхта», «ныйичъи», «гæппой», «ысынг» (разговорная и детская лексика). Поэт использует и сдвоенные слова: «гæпп-гæппон», «кæркæ-мæркæ», «расур-басур», «хъулон-мулон», что также свойственно разговорной речи.

Сильные формой и содержанием, полные динамики, ритмичные, при этом легкость ритма хорошо сочетается с содержанием, – таковы стихи Макара Александровича Хозиева:

*Ихæй уазалдæр –*  
*Йæ зæрдæ:*  
*Сбадти хæрæгыл*  
*Фæстæрдæм,*  
*Ставд михæй йын*  
*Йе рагъ хойы,*  
*Цыргъ зæггæлæй*  
*Фарс рæхойы,*  
*Къæдзил дæр ыздухы*  
*Уисау:*  
*Уадз æмæ йын*  
*Тынг фæррисса!*  
 [9, 10].

В этом небольшом по объему стихотворении автор показал антигероя, обнажив его жестокосердие, неумение сопереживать, любить, жалеть. И он не делает скидку на возраст – жестокость непротительна даже ребенку. При этом осуждение, отношение к «герою» накаляется с каждым его действием: «сбадти хæрæгыл фæстæмæ», «йе рагъ хойы», «цыргъ зæгæлæй фарс рæхойы», «къæдзил здухы» ... Итог его действий предсказуем: ослик не выдерживает и горе-наездник оказывается на земле:

*Хæрæг дæр «ысзынг»  
Фырмастæй.  
Цас фæразой хъуамæ  
Фæрстæ?  
Гæпп!  
Ысхъудтытæ!  
Чъыллпп!  
Цъыфы смидæг и  
Къуыдпп!*

[Там же]

Одно из необходимых качеств для детского поэта – юмор. С.В. Михалков писал, что детская литература немыслима без чувства юмора. «Дети острее взрослых чувствуют все смешное. Стихи для детей, лишённые юмора, – это стихи для не детей или не стихи для детей», – писал он [10, 56].

Большой интерес вызовут у читателей стихотворения М. Хозиева: «Афтæ дæр вæййы», «Расыг тæрхъус æмæ арс», «Хъæбатыр мыст», «Бæрæгбон», «Мыстачъе» и др. В них раскрывается одно из лучших качеств автора и его творчества – юмор. Над чем и над кем смеется автор в своих произведениях?.. Над лентяями, обжорой и жадиной Фиттом («Сусæгæй æмпулы Фитт»), драчуном и забиякой Дзегом и непослушным Пушем («Богъдаби»), трусливым Дзегом («Тæппуд»), грубым и невоспитанным Габула («Гæбула»), жестоким мальчиком, который издевается над животными («Къуыдпп»), над хвастунишкой зайцем («Афтæ дæр вæййы») и т. д. Юмор поэта педагогичен, автор без излишней плакатной назидательности, доброжелательно указывает на недостатки своих героев, предостерегая своих читателей от подобных ошибок.

Порицая отрицательные качества, поэт не забывает похвалить

тех, кто достоин похвалы, тех, кто является примером для подражания: трудолюбивого маленького косаря («Чысыл хосдзау»), почитающего старших и послушного Габуша («Гæбус»), шустрого Уачче («Кæсагахсæны») и т. д. Эти два метода – похвала и осуждение неизменно взаимодействуют в творчестве Хозиева.

В большинстве стихотворений поэта четко видны несколько смысловых пластов: описательный, внешний, в котором описываются реальные события, явления природы, животные, ребята; лирический, внутренний, в котором присутствует ребенок, оживляющий своей фантазией природу; и нравственно-этический, в котором просматривается образ самого автора, выражается его активная позиция старшего, учителя, воспитателя.

Хорошо удались М. Хозиеву и пейзажные зарисовки:

*Бурдзалыг Мæй æхсæв-бонмæ  
Хизы стъалыты рæгъау.  
Йе «взист даргъ дзыккутæ донмæ  
Фасы æдæнгæс чындзау.*

*Хохы арц ысныхсти мигъы,  
Хъæд йæ дæлфæдтæм нындзыг.  
Айнæджы гуыбырфындз тигъæй  
Сабийау ныккæуы уыг...*

[11, 6]

Или:

*Хуры æвзист та  
Зæйау æркалд.  
Бæрзы къам систа  
Хъæугæрон цад.*

*Ирдгæйы батæй  
Къутæр ныббуц,  
Дары йæм фалдæр  
Дидин йæ рус.*

[7, 5]

Времена года, явления природы, горы, деревья реки – все они наделены у Хозиева человеческими качествами, автор создал яркие

образы: «комы дон æхснырсы, хатт ысхуыфы дуртыл...», «комы рæбын сонт æхсæрдзæн уадындзæй цæгъды...», «бæрзы къам сиса хъæугæрон цад» ... Строки эти написаны легко и ясно, образно, ярко, талантливо.

Поэтические произведения Макара Хозиева, благодаря простоте языка, незамысловатости изложения, яркости образов и красок, близости к миропониманию, психологии ребенка, легко запоминаются и находят короткий путь к сердцам юных читателей.

Выразительны и многообразны формы устного народного творчества осетинского народа. Среди них: загадки, пословицы и поговорки, игровые считалки, шутки-небылицы, скороговорки... Жанр загадки, весьма популярный в детской среде, нашел свое место и в литературе (Г. Чеджемов, Даура (Даурова-Сланова З.Н.), А. Балаев и др.). Большое место загадки занимают и в творчестве М. Хозиева: «Уыг» («Сова»), «Теуа» («Верблюд»), «Æхсæрсæттæг» («Белочка»), «Мыстулæг» («Ласка»), «Мит» («Снег») и др.), а также загадки-задачи, которые являются превосходным материалом, связывающим уроки осетинского языка и математики: «Тархъæды сæгуыттæ æз федтон æрдузы фынддæс...», «Балхæдта Дакко тæрхъустæ...», «Фараст булæмæргъы къохы...». М. Хозиев объединяет в них окружающие детей предметы, животных, явления природы с числами, со счеом и создает яркие, запоминающиеся картины:

*Фараст булæмæргъы къохы  
Бацыдысты зардæй тохы.  
Иу дзы дард кæдæмдæр тагъд-тагъд  
Буц зарæг нывæндгæ атахт.  
Зарынц аннæтæ уæхскуæзæй,  
Фондз-ма сæм æрбафтыд фæзæй.*

*Цалæй зарынц ныр нæ къохы  
Ацы мæргътæ ерыс тохы?..*

[8, 8].

Внешне простой и легкий жанр требует от поэта не только наблюдательности, умения подмечать главное, характерное, примечательное в окружающем нас мире, но и безошибочно, безукоризненно точно и поэтически образно запечатлеть увиденное в слове.

Еще один жанр, в котором попробовал свои силы М. Хозиев – скороговорки, считалки. Скороговорки представляют собой небольшие по объему произведения, строящиеся на сочетании (повторении) слов и звуков, затруднительных для произношения. Дети сами часто придумывают скороговорки-считалки, насыщая их несуществующими словами. Скороговорки-считалки М. Хозиева вполне можно принять за словотворчество детей, и они, скорее всего, относятся к дразнилкам:

*Аккæ-дыккæ  
Зæрин хуызы.  
Махæн Дзабо  
Къуыри хуыссы.  
Тохъи-мохъи  
Йæхи найæн.  
Чиныг аскъуыд  
Зæлинæйæн.  
Батъи-матъи  
Кæсгон чъыллпп  
Уырæй ратылд  
Нæ сонт къуыдипп...*

[9, 39]

Поэт в своих скороговорках-считалках-дразнилках называет конкретные имена: Залина, Дзабо, Дакко и т. д., но высмеивает он недостатки свойственные в той или иной степени любому ребенку: лень, неряшливость, трусость. Хозиев использует в своих произведениях все средства словесной изобразительности – и звукопись, и ритмический рисунок стиха, и гиперболу, и перечисления, и перевертыши. Смешные, анекдотические ситуации, в которых изображены детские недостатки, интересны детям. А образы ленивцев, упрямец, хвастунишек, трусишек притягивают ребенка тем, что, узнавая порок, малыш уверен, что он сам совсем не похож на этих «героев».

Поэтический мир М. Хозиева богат и многогранен, стихи, загадки, скороговорки, считалки отличаются ритмическим разнообразием, они легко запоминаются. Поэт сумел найти путь к сердцу ребенка, понять, что его радует, что огорчает, пробудить в нем светлые чувства. М. Хозиев учил детей думать, высоко ценить мужество, призывал их быть дружелюбными, трудолюбивыми, чистосердеч-

ными, беречь природу, любить животных. Поэт в своих произведениях успешно выполнял сразу несколько задач: познавательную – в его произведениях – большой багаж новых знаний об окружающем мире, воспитательную – дает такие необходимые уроки морали и нравственности, а также развивает их эстетический вкус.

- 
1. Мотяшов И. Диалог равных. В кн.: Жизнь и творчество Агнии Барто. М.: Детская литература, 1989. С. 23-66.
  2. Хуыгаты С. «Æмбæхстытæй хъæзт» // Ногдзау. 1996. № 6. Ф. 17-18.
  3. Хуыгаты С. «Гино, гино, гис!..» // Ногдзау. 2002. № 6. Ф. 25-26.
  4. Байматы М. Макары булæмæргътæ // Ногдзау. 2009. № 3. Ф. 27-28.
  5. Багаты А. Сабиты уарзон фыссæг // Рæстдзинад. 2009. 6 май.
  6. Хозиты Макар Зымæгон рагъыл // Ногдзау. 2006. № 6. Ф. 10.
  7. Хозиты Макар. Гино, гино, Гисс!..: Æмдзæвгæтæ сывæллæттæн. Дзæуджыхъæу: Ир. 2002. 32 ф.
  8. Хозиты Макар. Фараст булæмæргъы. Дзæуджыхъæу: Ир. 2008. 16 ф.
  9. Хозиты Макар. Къуыдипп // Ногдзау. 2006. № 1.
  10. Александров В.П. Сергей Михалков. М.: Художественная литература, 1983. 255 с.
  11. Хозиты Макар. Æхсæв. // Ногдзау 2007. №4. Ф. 6.

**Е. Б. Дзапарова,  
кфн, снс СОИГСИ им. В. И. Абаева  
(г. Владикавказ)**

**О НОВОМ ПЕРЕВОДЕ «ОСЕТИНСКОЙ ЛИРЫ»  
К. Л. ХЕТАГУРОВА НА РУССКИЙ ЯЗЫК**

*В статье представлен сравнительно-сопоставительный анализ переведенных Ю. Бадтиевым на русский язык произведений из сборника К. Хетагурова «Ирон фæндыр» и оригиналов. Автор статьи рассматривает основные переводческие приемы, использованные Ю. Бадтиевым при переносе художественного произведения из одной культурной среды в другую. Переводчик демонстрирует знания языка оригинала, понимание психологического своеобразия подлинника. Переводческий труд Ю. Бадтиева – значительный вклад в обогащение осетинской литературы поэтическими переводами произведениями К. Хетагурова на русский язык.*

**Ключевые слова:** художественный перевод, осетинская литература, К. Л. Хетагуров, «Ирон фæндыр», национальный колорит.

*The article presents a comparative analysis of the Russian-language translations by Y. Badtiev of the Ossetian poems from the collection of K. Khetagurov «Iron Fandyr» and the originals in the Ossetian language. The author of the article examines the main translation techniques used by Yu. Badtiev to transfer a work of art from one cultural environment to another. The translator demonstrates knowledge of the original language, understanding of the psychological specificity of the original. The translations of Y. Badtiev is a significant contribution to the enrichment of Ossetian literature with the poetic works of K. Khetagurov in Russian.*

**Keywords:** literary translation, Ossetian literature, K.L. Khetagurov, «Iron Fandyr», national specificity.

Творчество основоположника осетинской литературы Коста Левановича Хетагурова известно на различных языках. Благодаря огромной и кропотливой работе межкультурных посредников произведения Коста Хетагурова стали достоянием читателей на английском, французском, немецком, арабском, исландском, китайском, польском, чешском, болгарском, венгерском, японском и др. языках.

Интерес переводчиков к творческому наследию Коста Хетагурова не угасает и по сей день. В последнее время поэзия гения осетинской литературы зазвучала в новой переводческой интерпретации на бурятском, французском [1], абхазском, грузинском языках.



Особенно широко представлено творчество К. Хетагурова в русскоязычном художественном пространстве. Начиная с конца 1930-х гг. на русском языке в переводе А. Гулуева, Л. Озерова, А. Ахматовой, Н. Заболоцкого, Н. Тихонова, Б. Иренина, П. Панченко, Б. Брика, С. Олендера, М. Исаковского, А. Шпирта, Б. Авсарагова, В. Казина, П. Антокольского и мн. др. изданы поэтические, прозаические, драматические, публицистические произведения К. Хетагурова.

Некоторые произведения переводились не единожды раз. В ходе множественной интерпретации одного и того же подлинника раскрываются разные грани художественного текста-донора, демонстрируется переводческий метод и способы достижения переводчиком эквивалентности на уровне отдельных единиц.

Недавно число переводных русскоязычных произведений Коста Хетагурова пополнилось. При финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации был опубликован сборник «Ирон фæндыр» на русском языке, переводы стихотворений из которого полностью выполнены Юрием Бадтиевым. Безусловно, переводить Коста не только ответственно, но и трудно. Как известно, именно русский язык стал языком популяризации творчества Коста во всем мире. В большинстве случаев именно через этот язык-посредник (редко через язык оригинала) осуществлялись в дальнейшем переводы на иностранные языки. Ответственную миссию переводчиков в этом плане признавал и И. Дзахов: «Высокохудожественный перевод на язык-посредник может послужить толчком для дальнейшего распространения творчества поэта посредством переводов с языка-посредника на иные языки. И наоборот – серость, непрофессионализм переводов на язык-посредник могут послужить серьезным барьером для популяризации того или иного поэта» [2, 4]. В то же время лексические средства, стиль языка оригинала накладывают определенные трудности на возможности переводчика. В каждом конкретном случае он доверяет не только своему эстетическому и художественному вкусу, но и исходит из тех или иных теоретических принципов.

Проследим, как преодолевались Ю. Бадтиевым языковой и культурный барьеры в переводном сборнике, куда включены и стихотворения первоначально не вошедшие в «Ирон фæндыр»<sup>1</sup>. Мы не ставим перед собой цель проанализировать все произведения, а на примере магистральных стихотворений сборника продемонстрируем принципы и приемы перевода.

Сразу бросается в глаза, что у Ю. Бадтиева не соблюдается четко выстроенная композиционная структура «Осетинской лиры» Хетагурова. Так, сборник в переводе Бадтиева начинается со стихотворения «*Рагон нæртон лæгау зарын куы зонин*», тогда как у Хетагурова, как известно, своеобразным зачином стало стихотворение «*Ныстуан*». Но если отталкиваться от правильного отражения содержания и формы стиха «*Рагон нæртон лæгау зарын куы зонин*» (в переводе – «*Пел бы я древнему нарту подобно*»), поэтической точности, то переводное произведение сохранило главную мысль и тональность подачи, принцип построения строфы – рифма перекрестная. Стих и в переводе сохранил синтаксис оригинала – глаголы употреблены в сослагательном наклонении. Сравним:

<i>Рагон нæртон лæгау зарын куы зонин,</i>	<i>Пел бы я древнему нарту подобно,</i>
<i>Арвмæ куы хъуысид мæ фæндыры хъазт, –</i>	<i>Стон моей лиры небес достигал, –</i>
<i>Дунеты сеппæт мæхимæ æрхонин,</i>	<i>Мир бы созвал и ему всенародно</i>
<i>Радзурин уыдонæн зæрдæйы маст [3, 212].</i>	<i>Горькую правду свою рассказал [4, 7].</i>

Стихотворение «*Ныстуан*»<sup>2</sup>, канонически в большинстве вариантах переводимое как «*Завещание*», в переводе Ю. Бадтиева приобрело другое название – «*Завет*», которое, как нам кажется, не идет вразрез с оригинальным. В переводе Бадтиев сохранил смысловую разбивку двух строф подлинника. В первой строфе автор перевода для выражения заложенной в стихотворении эмоциональности, печали лирического героя находит равнозначные лексические средства. Приведем пример:

<i>Ныббар мын, кæд-у дæм мæ зарæг</i>	<i>Прости, если песня печально</i>
<i>Кæуæгау фæкæса, мыййаг, –</i>	<i>Заденет и сердце твое, –</i>
<i>Кæй зæрдæ нæ агурь хъарæг,</i>	<i>Чье сердце не внемлет страданью,</i>
<i>Уый зарæд йæхи фæндиаг!.. [3, 6]</i>	<i>По-своему пусть и поет!.. [4, 9]</i>

Программное стихотворение Коста Хетагурова, которое тематически отражает почти все творчество писателя, в переводе Бадтиева звучит аналогично. Переводчик отдает предпочтение единицам, передающим эмоциональное состояние лирического субъекта: «*заденет сердце твое*», «*сердце не внемлет страданью*». И если некоторые лексемы находят в переводе свои частичные эквиваленты, например, «*зæрдæ нæ агурь хъарæг*» (букв. сердце не ищет причитаний) – «*сердце не внемлет страданью*», общий печальный настрой и в переводе стихотворения передан соответствующими по семантике словами «*печалью*», «*страданью*». Поэ-

тические находки переводчика и во второй строфе позволяют русскоязычному читателю уловить в большей или меньшей степени эмоциональную насыщенность слов оригинала. Однако в последней строке сталкивается с упрощением образа: «*Нæ хъуысид мæ кæуын хъæлæс*» (букв. Не слышен был бы мой плачущий голос) – «*И голос бы мой не дрожал*». Использованная переводчиком грамматическая трансформация (замена причастия на глагол) меняет и семантику всей строки.

Дальнейший сравнительно-сопоставительный анализ стихотворения «*Ныфс*» – «*Надежда*»<sup>3</sup> дает обнаружить различия в лексико-семантической системе обоих языков. Используя различные переводческие приемы, Ю. Бадтиев несколько отходит от подлинника. Переводчик применяет нулевой перевод («*Фæхудæнт мыл хъалтæ* – / *Ды се 'мбал нæ дæ*» – *Пусть будут злословить* – / *Но ты им не друг!*») или, опуская местоимения, меняет стиль автора:

<i>Мæ гутон, мæ галтæ</i> –	<i>Плуг вместе с волами,</i>
<i>Мæ фæндыр, мæ зонд;</i>	<i>Мой – лира, ум;</i>
<i>Мæ кадæг, мæ зарæг</i> –	<i>А все, что стихами –</i>
<i>Мæ цард хоры конд.</i>	<i>Плоды моих дум.</i>
<i>Нæ дзыллæйы зæрдæ</i> –	<i>А души людские –</i>
<i>Мæ хуымгæнды хай;</i>	<i>То пашни мой пай;</i>
<i>Нæ бæсты сагъæстæ</i> –	<i>Заботы мирские –</i>
<i>Мæ фæззыгон най...</i> [3, 12]	<i>То мой урожай...</i> [4, 13]

Но нужно отдать должное Ю. Бадтиеву за стремление сохранить синтаксические средства художественной выразительности: в переводе нашла соответствие анафора стихотворения Коста –...*Дæ зæрдæмæ ма хæсс / Мæ зæрдæйы конд!* – при избегании переводчиком местами дословного перевода исходных фраз:

*Не мучай укором  
За нрав озорной!..*

\*\*\*

*Не чувствуй укором  
Мой нрав озорной!»* [4, 11,13]

Стиль автора претерпел изменения и в стихотворении «*Зонын*» – «*Знаю*». Так, в первой строфе переводчиком мысль сохранена, соблюдена и эквиритмия оригинала, но вводом фразеологизма разго-

ворного стиля «небо коптит» меняется манера передачи художественного видения мира Коста.

*Зонын, æфсæрмæй кæудзыстут,  
Бавæрдзыстут мын мæ мард,  
«Рухсаг у, рухсаг, – зæгъдзыстут,  
Ницæмæн уал уыд дæ цард!» [3, 24]*

*Знаю, притворно всплакнете,  
Прах мой во склеп заложив,  
«Светлая память, – шепнете, –  
Зря ты уж небо коптил!» [4, 15]*

Скрупулезен Ю. Бадтиев и здесь в отражении поэтического синтаксиса: не пренебрег приемом единоначатия в первой и во второй строках: «**Зонын, æфсæрмæй кæудзыстут... Зонын, æргæвддзыстут исты...**» – «**Знаю, притворно всплакнете... Знаю, забьете скотину**» и далее рефреном в строках «**Иу бон æгъгъæд у мысынæн, / Иу бон кæндзыстут мæ дзырд...**» – «**День один – поминовенье, / День еще будет молва...**».

О достоинствах стихотворения «Сагъæс» – «Дума» в переводе Ю. Бадтиева по сравнению с другим переводческим вариантом на русском языке (пер. Б. Иринина) пишет известный осетинский литературовед И. В. Мамиева. Речь идет о переводе понятий «мады зæнæг», «удылхæцæг» [5]. Как известно, подобные лексемы, в которых ярко проявляется национальный колорит, труднопереводимы. Необходимость передачи не только смысла, но и заложенного в них коннотативного значения обычно заводит в тупик переводчика. Ю. Бадтиев находит адекватные решения:

*Мæ удыл хæцæг  
Æнæ æнцой уа,  
Мæ мады зæнæг  
Мæ мардыл кæуа! [3, 8]*

*Да пусть мой ангел  
Покой теряет,  
А сестры, братья  
По мне рыдают! [4, 17]*

У переводчика достаточно было фоновых знаний для отражения понятийного и образного содержания переводимых лексем.

С точки зрения адекватного прочтения оригинала выделяются и переводы следующих стихотворений Коста Хетагурова: «*Æй, джиди!*» («*О, если бы!*»), «*Азар!*» («*Спой!*»), «*Фесæф!*» («*Пропади!*»), «*Марды уæлхъус*» («*У гроба*»). Одно из самых проникновенных стихотворений о трагизме любви и предстоящей разлуке в осетинской литературе «*Хæрзбон!...*» – «*Прощай!...*» на русском языке получило тождественное поэтическое и смысловое звучание. Отрадное впечатление оставляет и здесь стремление переводчика сохранить национальный колорит посредством некоторых слов и идиом: «æр-

чъытæ», «рынтæ исын» (осет. «дæ рынтæ бахæрон», с осет. «взять на себя твои болезни»), «хъары нывондæн йæ сæр» (осет. «раттын нывондæн йæ сæр», с осет. «отдать себя в жертву»). В переводном тексте Ю. Бадтиева транскрибирует лексему «арчъытæ» и передает семантическое ядро идиом: «Исчи та исы йæхимæ дæ рынтæ, / Исчи дын хъары нывондæн йæ сæр...» – «Кто-то твои принимает напасти, / Ради тебя отдает жизнь свою...».

В переводческой интерпретации Ю. Бадтиева достоянием русского читателя становятся и стихотворения «Мæгуыры зарæгг» («Песня бедняка»), «Мæгуыры зæрдæ» («Сердце бедняка»), «Ракæс!..» («Взгляни!..»), «Æнæ хай» («Без доли»), «Катай» («Тревога»). Переводчик и здесь не изменяет себе в сохранении хетагуровских мотивов, мелодики стиха. Думы о народном горе в переводе отчетливо переданы единицами с высокой степенью эквивалентности.

Отдельного внимания заслуживает и стихотворение «Додой». Как считает Л. Б. Келехсаева, «подход к основной мысли в этом стихотворении... автор решает проклятиями и гор родных, и судий народных» [6, 109]. Поэтому перевод названия стихотворения «Додой» у Ю. Бадтиева как «Проклятие», по нашему мнению, лучше раскрывает идейное содержание стиха, нежели варианты, предоставленные другими переводчиками («Горе» у А. Гулуева, Б. Иринина, «Рыданья» К. Гатуева, «Плачьте!» М. Фромана).

Одно из любимейших стихотворений осетинского читателя в переводе Ю. Бадтиева не теряет свою силу. Экспрессия стиха с самого начала улавливается и в переводе:

<i>Додой фæкæнат, мæ райгуырæн хæхтæ, Сау фæныкæй уæ куы фенин фæлтау!</i>	<i>Будьте вы прокляты, горы родные, Лучше бы видеть вас черной золой!</i>
<i>Зæй уæ фæласа, нæ тæрхоны лæгтæ, – Иу ма уæ фезмæлæд искуы лæгау!..</i>	<i>Сгиньте, правители, в грозной лавине – Хоть бы один поступил, как герой!</i>
<i>Искæй зæрдæ уæ дзыназгæ нырризæд, Искæмæ бахъарæд адæмы хъыг, Дзыллагъы мæстæй уæ исчи фæрриссæд, Иумæ уæ разынæд цу цæстысыг!.. [3, 48]</i>	<i>Хоть бы чье сердце у вас содрогнулось, Хоть бы один понял горе людей, Хоть бы кого боль народа коснулась, Хоть бы блеснул кто слезинкой своей!.. [4, 51]</i>

Конструктивные единицы перевода «додой фæкæнат», «сау фæнык», «зæй фæласа», «зæрдæ дзыназгæ нырризæд», «адæмы хъыг»,

«дзыллæйы маст», несущие основной смысл стиха, у Ю. Бадтиева находят соответствие на уровне словосочетаний: «будьте прокляты», «черная зола», «сгиньте... в грозной лавине», «содрогнулось сердце», «горе людей».

Реализует интенции автора переводчик и в переводе последующих строф. Интонация усиливается, становится взволнованной. Выражено это и в ритме стиха, использовании междометий, восклицательных предложений. Восклицательная интонация, передающая гнев автора, сохраняет живость стиха и в переводе Ю. Бадтиева. Эмоциональность нарастает и достигает кульминации в последней строфе:

*Оххай-гъе! Не знаг нæ былмæ фæтæры, –  
Кадмæ бæлгæйæ æгадæй мæлæм...  
Адæмы фарнæй къæдзæх дæр ныннæры, –  
Гъе, мардзæ, исчи! – бынтон сæфт кæнæм! [3, 48]*

Русскоязычный текст оказывает на реципиента аналогичное эстетическое воздействие. Призыв лирического героя к пастырю у Ю. Бадтиева оформлен в адекватную форму художественного выражения:

*К пропасти враг нас уже подгоняет, –  
Жажда славы, бесславно мы мрем...  
К счастью народному горы зывают, –  
Ну же, хоть кто-то! – совсем пропадем!.. [4, 51]*

Пафос стихотворения в переводе максимально приближен к оригинальному, выражающему сильное эмоциональное переживание по поводу гнета осетинского народа.

Одной из характерных стилистических особенностей стихотворений Хетагурова является их лаконичность. Краткость изложения мысли характеризует перевод стихотворения «Хъуыбады». Свое рода символ бедности у Ю. Бадтиева вырастает в яркий образ, для художественного отражения которого переводчик находит точные, лишённые излишней описательности, лексические средства:

<i>Подкидыш бедный</i>	<i>Голодный, битый,</i>
<i>Познал все беды,</i>	<i>Свои обиды</i>
<i>Крах человека...</i>	<i>Умел он прятать!</i>
<i>Куда являлся,</i>	<i>От грязи вспухший, –</i>
<i>Плясать старался</i>	<i>Кричат «лягушки»</i>
<i>За кус чурека...</i>	<i>Из трещин пяток... [4, 65]</i>

В переводе сохранена архитектоника стихотворения: строфическое членение на шестистишия с совмещением разных видов рифмовки. Выпадение рифмы компенсируется местами в переводе точной ритмикой.

Отдельного внимания заслуживает перевод одного из самых известных стихотворений Коста Хетагурова «Сидзæргæс» – «Мать сирот». И здесь мы видим предельную сжатость предложений при подаче картины удручающего положения горской бедноты. Признаки крайней нищеты воплощены переводчиком пословно Хетагурову яркими поэтическими красками:

*Узолы, по краю,  
Облепив очаг,  
Дети ожидают, –  
Кто босой, кто наг... [4, 57]*

В переводе Ю. Бадтиева, как видим, легко узнаваемы хетагуровские образы. В лексиконе перевода присутствуют слова в значительной степени важные для понимания главной идеи произведения: «в месте захудалом / чей-то бедный дом», «мать... в черном облачении», «стынет в жилах кровь», «голод-шутка злая...» и др. Читателя не оставляют равнодушным и в переводе мытарства детей-сирот:

*Плакать утомился  
Младший из детей,  
Сонный повалился  
Лучший из детей [4, 61]*

И далее при интерпретации верно найденные штрихи:

*Сиротам сулила  
Всем фасоли дать,  
А сама варила  
Камни для ребят... [4, 63]*

Ю. Бадтиев обходит при переводе лишние фразы, идущие вразрез с концепцией оригинала.

Большого переводческого труда потребовали от Ю. Бадтиева более объемные произведения К. Хетагурова: поэма «Хетаг», стихотворения «Фсати», «Чи дæ?» («Кто ты?») [7, 96–115], «Уæлмæрдты» («На кладбище»), стихотворение-сказка «Лæскъдзæргæн» («В пастухах»). И здесь крупным планом читателю показан трагизм положе-



ний, демонстрируется верно подобранный стиль и национальное своеобразие оригиналов.

Принцип построений предложений сохранен переводчиком и в стихотворении «*Кæмæн цы...*» – «*Кому что...*». Нивелирование глаголов и в переводе приводит к единообразию формы стихов:

*Алы куыстæн – рад.*  
*Дзидзидайæн – мад.*

*Дело – всем под стать:*  
*Для грудного – мать.*

*Хорз фыййауæн – фос.*  
*Бирæ фосæн – хос...* [3, 186]

*Стадо – пастуху,*  
*Сено же – скоту...* [4, 229]

Опущение некоторых лексем (например, «*хорз фыййауæн*», «*бирæ фосæн*») связано со стремлением переводчика попасть в точную рифму.

При разборе других детских произведений К. Хетагурова «*Гино*» («*Киска*»), «*Скъолайы лæппу*» («*Школьник*»), «*Фыдуаг*» («*Шалун*»), «*Лæгау*» («*По-мужски*»), «*Дзывылдар*» («*Синица*»), «*Зæрватыкк*» («*Ласточка*»), стихотворений природного цикла «*Весна*», «*Лето*», «*Осень*», «*Зима*» в переводе Ю. Бадтиева чувствуется знания детской психологии. Выражается это не только в подборе первичных номинативных единиц, нахождении равнозначных образов, в правильно подобранной интонации, но и в эстетическом восприятии в целом художественного текста. Есть уверенность, что стихотворения найдут путь к детским сердцам.

Изначально написанные на русском языке стихотворения, которые Коста в сборнике дает в осетиноязычном переводе («*Цъиу æмæ сывæллæттæ*», «*Сæрдыгон къæвда*», «*Уасæг*») <sup>4</sup>, переводчиком Ю. Бадтиевым обратно переводятся на русский язык (русский → осетинский → русский). Тогда как в академическом издании 1951 года параллельно с осетинским текстом К. Л. Хетагурова эти стихотворения даются в их исходном (русском) написании.

Преуспел, как известно, Коста Хетагуров и в иносказательном жанре – басне. Первопроходец в этом жанре в осетинской литературе обличал общественные пороки своего времени. Особенности басенного жанра в творчестве Хетагурова в свое время отмечал известный профессор Т. А. Гуриев. Проведя сравнительно-сопоставительный анализ одной басни Коста «*Халон æмæ рувас*» с ее другими вариантами Федра, Лафонтена и Крылова, дал исчерпывающую оценку оригинальности басен Хетагурова. Гуриев не считал басни

Хетагурова переводами и утверждал, что их непременно следует относить к оригинальному творчеству писателя и переводить на русский язык аналогично другим произведениям [8, 180], [9, 51–64].

Басни Коста и раньше подвергались переводу С. Олендером, А. Шпиртом, П. Панченко, Б. Бриком. Народная основа басен Коста, строгость изложения материала, лапидарность стиля накладывают свои ограничения на работу переводчика. Русскоязычному читателю басни Коста в предложенных вариантах Ю. Бадтиева предстают с незначительными изменениями.

Приведем отрывок из басни «Хъазтæ» – «Гуси», мораль которой указана автором в самом начале:

*Дæ фыдæлтæ рухсаг,  
Дæхæдæг мын бæзз!  
Ныртæккæ уын диссаг  
Æрхæсдзынæн æз.*

*Покой твоим предкам,  
А сам пригодись!  
Вот этим заметкам  
Моим удивись.*

*Фæрссаг лæг, дыгурон,  
Йæ хъазтæ уæймæ  
Фæцæйтæрдта цу бон  
Æлдары хъæумæ [3, 142].*

*Дигорец однажды  
В селенье Алдар  
Гусей на продажу  
Погнал на базар [4, 265].*

Как видим, основной задачей Бадтиева, как нам кажется, было воспроизведение основной мысли басни Коста Хетагурова и его стихотворной формы. В чем переводчик преуспел. В переводе сохранена и установка на народность языка произведения. В свою очередь, не избежал ошибки Ю. Бадтиев, следуя за С. Олендером [2, 68], при указании места продажи гусей на базаре («Гусей на продажу / Погнал на базар»), тогда как у Коста нет речи об этом. С прописной буквы пишет переводчик и «селенье **Алдар**» – «Æлдары хъæумæ» (æлдар – господин, князь) [10, 266–267], выдает лексему за имя собственное, которую русскоязычный читатель ошибочно примет за топоним.

Понять смысл басен, в основе ряда сюжетов которых, по мнению И. В. Мамиевой, лежит мотив состязания умов [11, 78], читателю во многом помогают и афоризмы, адекватность перевода которых – актуальная проблема для каждого переводчика. Национальное освоение оригинала достигается Ю. Бадтиевым благодаря знанию языка, с которого переводит. В баснях Коста Хетагурова мы встречаем афоризмы, глубоко укоренившиеся среди осетинского народа:

1. *Дæ фыдæлтæ рухсаг, / Дæхæдæг мын бæзз!* («Хъазтæ») [3, 142].

2. *Алчи зыдгæнæджы / Бирæгъ фæхоны. / Бирæгъ зыд кæй кæны, – / Чидæрид зоны...* («Бирæгъ æмæ хърихъупп») [3, 136].

3. *Цæстмæхъус ныхас / Фыдбылыз хæссы... / Хуыснаггаджы бас / Фу-фуйæ сысы...* («Халон æмæ рувас») [3, 130].

В переводе Ю. Бадтиева старался не упускать ни одну деталь, сохранить национальные особенности переводимого текста. Местами перевод выглядит как дословный:

1. *Покой твоим предкам, / А сам пригодись!* («Гуси») [4, 265].

2. *Жадно жующего / С волком равняют, / Волка жаднующего / Каждый узнает* («Волк и цапля») [4, 259].

3. *Лестное слово / Беду скрывает... / Мясной суп вора / Рот обжигает...* («Ворона и лиса») [4, 253].

Конечно, в данной статье представлен не исчерпывающий анализ переводных Ю. Бадтиевым текстов. Ждет своих исследователей анализ внешних атрибутов стихотворений Коста в переводе Ю. Бадтиева. Перевод лирического произведения требовал от переводчика пристального внимания к его формальной организации. В переводных стихах Ю. Бадтиев в стремлении к воспроизведению рифмы старался не пренебрегать и ритмом – основополагающим элементом любого лирического произведения.

Переводчику-осетину, как представляется, легче было понять не только язык подлинника, но и психологическое своеобразие оригинала. Поэтому переводы Ю. Бадтиева, как нам кажется, в некоторой степени превзошли другие русскоязычные переводы стихотворений из сборника Коста Хетагурова «Ирон фæндыр».

#### Примечания:

1. В первое издание сборника (1899 г.) К. Хетагуровым включено 50 стихотворений (5 из них цензура не пропустила: «Додой», «Азар!», «Салдат», «Катай», «Дыууæ халоны»).

2. Религиозный подтекст стихотворения в свое время представил Т. Салбиев [12].

3. По мнению И.В. Мамиевой, у К.Л. Хетагурова понятийный смысл слова «ныфс» более приближен к значениям «упование», «уверенность» [8, 80].

4. Стихотворение «Дыууæ халоны» («Два ворона») не включено в сборник переводов Ю. Бадтиева.

1. Ирон фæндыр (Осетинская лира) К.Л. Хетагурова в поэтическом переводе на французский язык. Пер. Р. Кулиева. Владикавказ: ИПС СОГУ, 2019. 217 с.
2. Дзахов И. М. О переводах «Осетинской лиры» Коста. Владикавказ: Ир, 1996. 160 с.
3. Хетагкаты Къ. Ирон фæндыр. Дзæуджыхъæу: Ир, 1994. 272 ф.
4. Хетагуров К. Осетинская лира: думы сердца, песни, эпические поэмы и басни. Перевод с осет. яз. Ю. Бадтиева. Владикавказ: ИП Цопанова А. Ю., 2019. 287 с.
5. Мамиева И.В. Слово о переводчике // Горный ветер. 2019. №29–30.
6. Келехсаева Л.Б. А. С. Гулуев и традиции русской поэзии. К 100-летию со дня рождения. Владикавказ: Алания, 1993. 188 с.
7. Дзапарова Е.Б. Эквивалентность лексических единиц оригинала в вариантах перевода А. Ахматовой поэмы К. Хетагурова «Чи дæ?» («Кто ты?») // Коста и мировой историко-культурный процесс. Сборник материалов Международной конференции, посвященной 155-летию со дня рождения К.Л. Хетагурова. Владикавказ, 2014.
8. Мамиева И.В. Концепты умственной сферы в творчестве К.Л. Хетагурова // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2017. № 1 (29).
9. Гуриев Т.А. «Передающий светильник жизни...» (Очерки о творчестве Коста). Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2014. 224 с.
10. Гуриев Т.А. В жанре басни // Гуриев Т.А. Сборник избранных статей. Владикавказ: СОГУ, 2010.
11. См. Мамиева И.В. Поэтическая вселенная К.Л. Хетагурова в словарном измерении («Осетинская лира»). Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2013. 503 с.
12. Салбиев Т.К. О типе религиозности Коста Хетагурова: «Ныстунан» («Заповедь») // Известия СОИГСИ. 2014. №13 (52).

**М. В. Дарчиева,  
кфн, снс СОИГСИ им. В. И. Абаева  
(г. Владикавказ)**

### **АЛМУТАХЪ – ПЕРСОНАЖ «КАДАГОВ О НАРТАХ»**

*В статье рассматривается один из второстепенных персонажей осетинского эпоса «Нарты» – Алмутахъ (Алмутак). На основании анализа эпических текстов выявлены сюжеты, в которых он фигурирует, а также его функции. Для большей достоверности рассматриваются все опубликованные варианты того или иного кадага, а в случае с сюжетом о черной лисице – три варианта одного текста (первое издание на языке оригинала латинской графикой и его перевод на русский язык 1927 г. и более позднее академическое издание). Внимание уделено характеристикам персонажа, а также эпитетам, ставшим компонентами вариантов его имени, предпринята попытка отличного от устоявшегося прочтения личного имени *Almutaq*. Выявлены сопровождающие второстепенный образ частотные мотивы.*

**Ключевые слова:** фольклор, осетинский эпос «Нарты», эпический текст, второстепенный персонаж, Алмутахъ.

*The article examines one of the minor characters of the Ossetian epos «Narta» – Almutaq. Based on the analysis of epic texts, the plots in which he appears, and functions attributed to him, were identified. For greater reliability, all published versions of a relevant kadag are considered, and in the case of a story about a black fox three versions of this text (the first edition in the original language in Latin script and its translation into Russian in 1927 and a later academic edition). Attention is paid to the characteristics of the protagonist, as well as the epithets that have become components of the variants of his name, an attempt is made to read the personal name Almutaq differently from the established reading. The frequency motives accompanying the secondary image are revealed.*

**Keywords:** folklore, Ossetian epos «Narta», epic text, secondary character, Almutaq.

В осетинских дигорских текстах «Нартиады», являющихся объектом данного исследования, фигурирует любопытный персонаж – Алмутахъ. Встречается несколько вариантов написания его имени: Алмутахъ, Алмутахъхъ, Алмуталхъ, Амуталхъ, Абыдахъ, Табылдак. Второстепенный характер рассматриваемого эпического образа представляется очевидным, вместе с тем, может быть классифицирован как нейтральный.

Согласно А.А. Туаллагову, в представлениях осетин-дигорцев привратником в Раю служит Барастыр, а привратником Ада – Толстоколенный Алмутахъ, имя которого, видимо, имеет арабское происхождение («Свободный»). Ученый предполагает, что «у осетин-иронцев с ним связан образ stavd ængwyldz Amyltaq («толстопалый Амылтахъ»), который жил в дремучем (черном) лесу и был побратимом *Хамыца*. Когда последнего нарты хотели убить в своем «большом доме», Толстопалый Амылтахъ пришел ему на помощь и уничтожил нартов, став на выходе из «большого дома» [1, 310].

В различных публикациях осетинского эпоса «Нарты» обнаружилось восемь текстов, в которых фигурирует данный персонаж (см. Таблицу).

Рассматриваемый персонаж встречается в одной из наиболее ранних публикаций текстов «Нартиады» в первом выпуске «Памятников народного творчества осетин» (1925 г.), а рукописные тексты датированы 1876 г. Следует отметить, что в данном издании интересующий нас персонаж фигурирует в двух текстах, которые являются переводами кадагов на русский язык (оригинальные тексты не сохранились). Первый озаглавлен как «Вариант о Нартах: Снежнобородом Урызмаге, Сосырыко и Сослане». Приведем отрывок: «Был у Нартов силач Stavd-Ænguldz-Abydaq. Каждый день он ездил в Тарковские колючки за дровами на двенадцати ослах. Однажды он, приехав туда, увидел там пробежавшую лису, черную, в колючке, для которой не было цены. Возвратившись, Абыдак пришел в Нартовский ныхас и рассказал им о виденной лисе. Услышав это, Нарты переполошились. Урызмаг, Сосырыко и Сослан собрали Нартовскую молодежь и отправились на охоту за черной лисой» [2, 17].

Второй текст также представляет собой вариант сюжета об охоте Нартов на черную / золотую лису, а интересующий нас персонаж именуется Табылдаком: «Урызмагов kusæg Табылдак на двенадцати ослах каждый день из морской колючки вез дрова. Однажды он отправился за дровами к берегам моря и увидел след лисы. Лиса же сама была такая, что вся шерсть была золотая, а длина ее ноги двенадцать саженьей. Табылдак бросил своих ослов с вьюками и пошел себе искать золотую лису. Лису он не нашел. Пришел и не нашел ослов своих с вьюками дров. Таким образом он возвратился домой и без лисы, и без ослов с дровами» [2, 65]. Встретив затем Урызмага, Табылдак рассказывает, что с ним произошло. Урызмаг отвечает: «Но хорошо то, что ты нашел след золотой лисы.

Таблица

№№	Название	От кого записано, где	Кем записано	Дата записи	Публикация	Имя персонажа	Функции	Язык
1	Вариант о Нартах: Снежнобородом Урызмаге, Сосырыко и Сослане		Г. Шанаев, Б. Гатиев, И. Кануков	1876 г.	[2, 17-21; 3, 443-446]	Stavd-Ænguldz-Abydaq / Толстый палец Абидак (Толстопалый Абыдахъ)	Заготовщик дров	Перевод н (оригинал не сохранился)
2	Как Нарты убили золотую лисицу			1860-1870-е гг.	[2, 65-70]	Урызмагов кызæг Табылдак	Заготовщик дров	Перевод н (оригинал не сохранился)
3	Narti sau robas	Кертибити Кертиби Келеметович, Махческ	М. Гарданти	26 сент. 1903 г.,	[4, 37-42]	Æstavd lædzæg Almutalq	Погонщик быков	Осет. диг.
3.1	Черная лисица Нарты	Кертибити Кертиби Келеметович, Махческ	М. Гарданти	26 сент. 1903 г.,	[4, 32-38; 12, II, 438-439]	Толстопалочный Алмуталк (Толстопалый Алмуталк)		Русск. пер.
3.2	Нарти сау робас	Кертибити Кертиби Келеметович, Махческ	М. Гарданти	26 сент. 1903 г.,	[3, 394-399; 12, I, 438-439]	Æставдлæдзæg Алмуталхъ (Толстопалочный Алмуталхъ)		Осет. диг. (лисица.)
4	Нарти Сослан æма Æставдæнгулдзæ Алмутахъи тауæрæхъ	Темыраты Данел, Чырыстон хъæу	Темыраты Данел	1910 г.	[3, 367-370]	Æставдæнгулдзæ Алмутахъ (Толстопалый Алмутахъ)	Х о з я и н з и м н и х п а с т б и щ (замещает Мукару/Тара)	Осет. диг.
5	Хæмици фурт Батрази райгурцæ	Текъойты Хъуыбады Задалеск	Дзагуырты Губади	1910 г.	[6, 62-63]	Ставдзæнгæ Амуталхъ / Ставд-зæнгæ Амуталхъ (толстоколенный Амуталхъ)	Привратник в доме Алагата	Осет. диг.
6	Сослан Тотрази фурт Алибеги куд рамардта	Хæтæгты Мæлкъæг, Сырх Дыгур	Хадаты Берди	5 февраля 1941 г.	[7, 170-173]	Ставдлæдзæg Алмуталхъ	С л у г а А л и б е г а (Алибеги ихуæрст)	Осет. диг.



7	Сослани балци	Хэтээгты Хадзымэт, Дур-Дур	Хосроты Л.	1 февраля 1941 г.	[7, 174-176]	Ставдлэдзэг Алмутахь
8	[Сослан аема Тотраз]	Хадаты Мэрзабег, Уэхъац	Хадаты Берди	-	[7, 321-323]	Ставдлэдзэг Алмутахьхь (Толстопалоч- ный)

С л у г а  
А ли бе га  
(Али бе ги  
и ху æ р ст)

Осет. диг.  
Это богатое сокровище» [2, 65]. Далее Урызмаг, Хамыц, Сосырыко, Ацамаз и много молодых Нартов отправляются на поиски лисы. Оба текста являются переводами на русский язык, оригиналы которых не сохранились. Их объединяет еще и тот факт, что отдельные лексемы, сохраненные авторами в оригинальной форме и переданные

С л у г а  
Т о т  
р а з а

Осет. диг.  
латинской графикой, являются иронскими: *kusæg* (ср. диг. *kosæg* / *косæг*), *xistær* (*xestær* / *хестæр*), *æmbisond* (*æmbesond* / *æмбесонд*), *suadon* (*sawædon* / *сауæдон*), *mældzydžyты gubat* (*muldzguty gobat* / *мулдзгугути гобат*) и др.

Все остальные рассматриваемые далее тексты являются дигорскими.

Толстопалочный Алмуталк предстает погонщиком быков в кадаге «Нарти сау робас» («Черная лисица Нарты») [3, 394-399]. Нарты отправляются за дровами. Уложив дрова, они остаются на ночлег на равнине *Тæггæри тъæпæн*, оградившись телегами. Ночью выпал снег («*заути мет ниууардта*»). Два белых быка Уырызмага прокладывали дорогу, а погонщиком был Толстопалочный Алмуталхъ – *Æставдлæдзæг Алмуталхъ*. Лисица выскочила перед ними из глубокого снега. Увидев лисицу, Алмутак погнался за ней, но упустил ее, так же, как и другие Нарты. На снегу остался лишь ее хвост, сама же она ускользнула. Белорогие черные быки Уырызмага устали, их сменили чернорогие белые быки Ацамаза, рожденные в праздник Тутыр. Алмуталк не отвечал больше вопрошающему, не смеялся больше смеющемуся. Ахсина держала для него накрытый стол, все-таки он не ел. Тогда Ахсина снарядила Урызмага, Хамыца и Сослана, и они отправились на поиски черной лисицы [4, 37]. Приведенные варианты сюжета о черной / золотой лисице Нартов объединены одним из ключевых элементов – завязкой, в которой главным действующим лицом оказывается Алмутак. А в последнем кадаге именно его поведение побуждает Шатану и остальных Нартов к дальнейшим действиям, далее его образ нивелируется.

В другом кадаге Алмутахъ выступает владельцем богатых пастбищ, куда Сослан отгоняет голодные стада крупного рогатого скота. Так, в тексте «Нарти Сослан æма *Æставдæнгулдзæ Алмутахъи тауæрæхъ*» («Сказание о Нарте Сослане и Толстопалом Алмутаке»), записанном самим сказителем Темыраты Данелом, Алмутахъ замещает Тара, как считают исследователи [1, 310], или его сына Мукару. Однако и здесь проявляется оригинальность: «*Уæд Æставдæнгулдзæ Алмутахъмæ байгъустæй, æма йæ къобосгин лæдзæги хæццæ*

*рацудæй*. – Тогда Толстопалый Алмутахъ прослышал об этом, и вышел он со своей палицей» [3, 368]. *Къобос* – 1) набалдашник; 2) нарост, шишка (на конце палки, стволе дерева); *къобосгун* – палка с шариком на одном конце, палица [5, 344]. Наряду с именем *Æставдæнгулдзæ Алмутахъ* (Толстопалый Алмутахъ), в котором наличествует компонент *ставд* «толстый», есть и указание на имевшуюся у него толстую палку или палицу.

Еще один сюжет, в котором фигурирует рассматриваемый персонаж, – рождение Батраза. И здесь наблюдается трансформация имени: *ставдзæнгæ Амуталхъ* «толстоколенный Амуталхъ». В кадаге «Хæмици фурт Батрази райгурцæ» («Рождение сына Хамыца Батраза») он является привратником в большом доме *Алагата*: во время длительного кувда он всех впускает, но никого не выпускает: «*Дуаргæс ставдзæнгæ Амуталхъ нур дæр неке уагъта æндæмæ...*» («Привратник толстоколенный Алмуталхъ и сейчас никого не выпускал...») [6, 63].

Последние три кадага «Сослан Тотрази фурт Алибеги куд рамардта» [7, 170-173], «Сослани балци» [7, 174-176], «Сослан æма Тотраз» [7, 321-323] объединены сюжетом и некоторыми деталями образа, помимо идентичности эпитета – составной части имени интересующего нас персонажа – *Ставдлæдзæг*. Речь идет о противостоянии Сослана и Тотраза (в вариантах – сына Тотраза Алибега). Опуская основную сюжетную линию, отметим, что после убийства Тотраза / Алибега Сослан встречает его батрака Алмутака (*ихуæрст*), везущего дрова на двенадцати домашних вьючных животных (*дуаадæс хайуанебæл*). Поверив словам Сослана, он сообщает матери героя (Алибега или Тотраза), что Сослан повержен. Однако расспросив Алмутака о внешности человека, от которого он узнал новость, она догадывается о случившемся. В кадаге о поединке Сослана с Тотразом мать Тотраза в сердцах бросает в Алмутака свои ножницы, и он умирает позорной для нартов смертью: «*Æ кæрдæн фехста, æма Æставдлæдзæг Алмутахъхъи реуи ниффедар æй. Е дæр уоми рамардæй*» [7, 323].

Таким образом, идентичными в данных вариантах являются следующие мотивы: а) случайная встреча Сослана с Алмутаком; б) эпитет «*ставдлæдзæг*» (толстопалочный); в) статус Алмутака – слуга / батрак убитого Сосланом героя; г) цель его нахождения в лесу – заготовка дров; д) двенадцать вьючных животных (быков или ослов); е) Алмутак сообщает матери героя искаженную весть.

Большинство мотивов (а, б, в, г, д) в том же виде с различной частотой встречаются в вариантах кадага о черной / золотой лисице Нартов. Но лишь с уточнениями, что случайной оказывается встреча (обнаружение) Алмутака с лисой (а) (при идентичности места – лес / колючки), кроме того, он является батраком Урызмага, а не Тотраза или Алибега (в).

Помимо «Кадагов о Нартах», некоторая информация содержится в материалах М. Гарданти под заголовком «Барастур æма Æставдзæнгæ Алмутахъ» («Барастыр и Толстоколенный Алмутахъ»): «Æставдзæнгæ Алмутахъæн æ бон æй зиндонæмæ бацæун æма уордæггæй лæгдужæй адæмтæ дзæнеттæ ракæнун. Зиндони адæмтæ æмхæлæмулæй æма æмхузонæй гъезæмарæ кæнунцæ. – Толстоколенный Алмутахъ может войти в ад и оттуда силой вывести людей в рай. В аду люди в едином хаосе вместе мучаются». [8, 407]. В той же работе М. Гарданти предпринимались попытки объяснить имя персонажа осетинского фольклора: «Алмутахъ – это слово целая фраза (слово иероглиф) Алмутахъ – алл+му+т+ахъ. Середина слова для меня непонятна. Начало слова – алл, конец – ахъ – маленький. Целое слово Алмутахъ встречается в нартском эпосе как танцор, который подбил шашки нартов, танцуя на шашках; он выводит нартский обоз дровосеков из-под снега на дорогу. Алмутахъ является привратником рая, или, вернее, привратником потустороннего мира, царства покойников. Алмутахъ не пропускает в рай и не выпускает из него обратно в царство живых из среды мертвых. Полное имя Алмутахъа – Æставд Зæнгæ Алмутахъ, т. е. толстоколенный Алл Маленький» [8, 375].

Соня Фриц, ссылаясь на Г. Моррисона, предполагала, что имя Almutalq арабского происхождения и означает «свободный», «неограниченный» [9, 13; 1, 310].

Эта семантика, согласно анализу текстов, диаметрально определению «ихуæрст», или «kusæg». «Kusæg – раб, тот же крестьянин. Холоп. Дословно работающий» [2, 69], употребленным в четырех из восьми текстов, а главными качествами Алмутака в эпосе являются физическая сила (1; 4; 5) глупость (2; 6; 7; 8), следствием которой становится и его позорная смерть (8).

Обратимся к Востоку. Последним великим ханом и китайским императором из династии Юань был Токалмут-хан, названный китайцами Шунь-ди. «Этот правитель, родившийся в 1319 г., не обладал ни одним из достоинств своего великого предка Хубилая.

<...>...Шунь-ди был слабым и равнодушным правителем, трусливым и сладострастным человеком...» [10, 231]. Во время его правления (1336 г.) из столицы империи к Папе Римскому отправилось посольство, состоявшее из 16 человек. Глава делегации Тогай вез с собой два письма: от Токалмут-хана и от группы аланских князей, служивших в Восточной империи, в Китае. Т. А. Гуриев в исследовании «Загадочные имена» подробно рассмотрел имена подписавших второе письмо аланских князей. Вместе с тем, ученый вкратце передал содержание первого письма, в конце которого весьма приземленное «дополнение» юного хана: «...прислать нам из Страны захода солнца лошадей и другие... ценные дары» [11, 114]. В данной работе Т. А. Гуриев доказывает, «что указанные аланы были выходцами из Северного Кавказа и предкавказских равнин. <...> редким счастливицам удалось вернуться на земли предков» [11, 116]. В качестве предположения, избегая пространных этимологических отступлений, мы допускаем, что прообразом Алмутака в «Нартиаде» стал недалекий хан Токалмут.

Итак, персонаж осетинского эпоса «Нарты» Алмутак отличается физической силой и крупным телосложением. В эпитетах, одновременно являющихся и частью его имени, – «толстопалый» (*ставдæнгулдзæ / æставдæнгулдзæ*), «толстоколенный» (*ставдæннæ*), «толстопалочный» (*ставдлæдзæг*), – прослеживается общий компонент «ставд» (толстый).

Проанализированные тексты классифицируются по сюжетным линиям: о чёрной лисице; о противостоянии Сослана и Тотраза / сына Тотраза Алибега; о кувде в общем доме рода Алагата. «Сказание о нарте Сослане и Толстопалом Алмутаке» («Нарти Сослан æма Æставдæнгулдзæ Алмутахъи тауæрæхъ») несколько выбивается из общего ряда сюжетов (здесь Алмутак – хозяин обширных земель и зимних пастбищ, в котором легко распознать Тара / сына Тара Мукару, на земли которого отправляется пасти скот Сослан), однако совпадает с другими текстами в деталях описания интересующего нас образа.

---

1. Туаллагов А. А. Всеволод Федорович Миллер и осетиноведение. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. 433 с.

2. Памятники народного творчества осетин. Вып. I. Владикавказ: Изд. Осетинского научно-исследовательского института краеведения, 1925. 123 с.
3. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Дыккаг чиныг. Дзæуджыхъæу: Гаситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфон куыстуат, 2004. 896 ф. (Книга 2. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2004. 896 с.).
4. Памятники народного творчества осетин. Вып II. Владикавказ, 1927. 161 с.
5. Таказов Ф. М. Дигорско-русский словарь. Владикавказ: Алания, 2003. 736 с.
6. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Ёртыккаг чиныг. Дзæуджыхъæу: Гаситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфон куыстуат, 2005. 712 ф. (Книга 3. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2005. 712 с.).
7. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Фæндзæм чиныг. Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2010. 766 ф.; (Книга 5. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. 766 с.).
8. Гарданов М. К. Произведения / Сост. Э. Б. Скотдаев. Владикавказ: Ир, 2007. 415 с.
9. Fritz S. Die Ossetischen Personennamen // *Iranisches Personennamenbuch*. Wien, 2006, Bd. III. Fasz. 3. S. 13.
10. Хенниг Р. Неведомые земли / Пер. с нем. А. В. Лисовской, предисл. и ред. И. П. Магидовича. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1962. Т. III. 469 с.
11. Гуриев Т. А. Сборник избранных статей / Под. ред. З. Б. Джераповой. Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2010. 295 с.

## V. ПОЛИТОЛОГИЯ. СОЦИОЛОГИЯ

Д. В. Хапсаева,  
мнс Лаборатории прикладной социологии и конфликтологии  
ВНЦ РАН

### ЭКОЗАЩИТНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ РСО-АЛАНИЯ И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА ЭКОЛОГИЧЕСКУЮ ПОЛИТИКУ

Экологически неблагоприятные ситуации, особенно затяжные во времени и игнорирующие реальную опасность, несут в себе социальные риски, и, как показывает практика, могут переходить в общественно-политические конфликты. Проблема экологического конфликта как социального риска остается недостаточно исследованной. В настоящей статье предпринимается попытка рассмотреть экозащитной деятельности общественных организаций, ее роли в разрешении конфликтной ситуации, связанной с закрытием завода «Электроцинк» и ставится вопрос о включении социально-политического аспекта проблемы в процесс государственного экологического регулирования.

**Ключевые слова:** экозащитная деятельность, общественные организации, социальный конфликт.

*Environmentally unfavorable situations, especially those that proved to have lasting nature and which ignore the real danger, carry social risks, and, as practice shows, can turn into socio-political conflicts. The problem of environmental conflict as a social risk remains insufficiently studied. This article attempts to consider the environmental protection activities of public organizations, their role in resolving the conflict situation associated with the closure of the Electrozinck plant, and raises the question of including the socio-*



*political aspect of the problem in the process of state environmental regulation.*

*Keywords: ecoprotective activities, public organizations, social conflict.*

В условиях экологически опасных ситуаций зачастую происходит обострение общественно-политических процессов, что приводит к трансформации экологического конфликта в острый социальный формат. Основными участниками процесса становятся общественные организации и гражданские активисты. Природоохранная деятельность общественных организаций Республики Северная Осетия-Алания как важная составляющая процесса экологического регулирования и диалога общества и власти обозначена как исследовательская проблема [1,327-330], но она должна стать предметом обстоятельного анализа.

В настоящей статье рассматривается экозащитная деятельность общественных организаций в ее различных проявлениях, формах и практиках; ее восприятие властью и обществом, влияние на принятие решений по экологическим проблемам.

В Республике Северная Осетия-Алания, как и в других субъектах РФ, среди общественных организаций есть «элитные», «системные», деятельность которых направлена на согласование интересов граждан, общественных объединений, органов государственной власти и местного самоуправления в решении наиболее важных вопросов экономического, социально-политического и культурного развития. Такие организации отличаются позитивным взаимодействием с властью. Наряду с ними создаются общественные организации и объединения, в том числе сетевые группы, экозащитная деятельность которых носит решительный характер, а протестные практики включают сетевые флешмобы, острые дискуссии, одиночные пикеты и даже массовые митинги.

К первой категории отнесены Общественная палата и Отделение Народного фронта Республики Северная Осетия-Алания, экологическая политика которых проводится в русле тесного взаимодействия и согласованности с органами власти.

Ко второй категории относятся общественные организации и инициативные группы, созданные с целью оперативного реагирования на ситуацию – «Электроцинк. Чем мы дышим?», «Стоп, Электроцинк», «Мы против «Электроцинка» и ряд других организаций, не склонных к компромиссным решениям, деятельность которых носит протестный характер.

Целью исследования является анализ деятельности указанных общественных организаций, определение их роли в процессах экологического регулирования, выявление уровня влияния на власть и ее решения.

В процессе исследования применялся метод научной объективности, основанный на анализе делопроизводственной документации общественных организаций и материалов СМИ. Также использовался метод сравнительного анализа для сопоставления характера деятельности разных общественных организаций и уровня их влияния на власть и общественные настроения.

Общественная палата РСО-Алания не раз становилась площадкой для обсуждения этой проблемы. В мае 2018 года во Владикавказе состоялся масштабный форум под председательством секретаря Общественной палаты РФ Валерия Фадеева. В принятой по итогам дискуссии резолюции – предложения принять комплексный план мероприятий СКФО по охране окружающей среды на 2018-2020 годы, разработать научно-техническую программу «Экологическая безопасность Северо-Кавказского федерального округа», с включением ее в Государственную программу социально-экономического развития юга России до 2025 года, изучить вопрос создания межрегионального опытного завода по комплексной переработке ТКО с участием федеральных и региональных сил и средств, а также, учитывая исключительную значимость бассейна реки Терек для социально-экономического развития Северо-Кавказского федерального округа, подготовить и инициировать принятие соответствующей федеральной целевой программы.

Одной из обсуждаемых проблем была ситуация с заводом «Электроцинк» во Владикавказе. Ядовитость заводских выбросов многократно засвидетельствована экологической экспертизой и на протяжении трех десятилетий находится в центре общественного внимания, вызывая большее беспокойство жителей республики. Итогом многолетнего диалога с руководством ОАО «Электроцинк» стало соглашение между Управлением Роспотребнадзора по РСО-Алания и ОАО «Электроцинк» об обеспечении благоприятной санитарно-эпидемиологической обстановки на территории г. Владикавказ. Однако условия соглашения не выполнялись, график мероприятий по организации санитарно-защитной зоны не соблюдался, равно как и обещанные природоохранные мероприятия и заверения в совершенствовании технологической основы производства.

Активная часть общественников решительно требовала закрытия завода. Позиция Общественной Палаты РСО-Алания в этих условиях может быть проанализирована по официальным документам, в которых она предлагала формировать эффективную систему управления и нормативно-правового обеспечения в области охраны окружающей среды и экологической безопасности, предотвращения и снижения текущего негативного воздействия на окружающую среду промышленных предприятий, и в первую очередь ОАО «Электроцинк». Так же оговаривалась «необходимость обеспечения эффективного участия граждан, общественных объединений, некоммерческих организаций в решении вопросов, связанных с охраной окружающей среды и обеспечением экологической безопасности» [2].

В ответ на непрекращающиеся решительные требования общественности закрыть вредоносный завод, Общественная Палата напоминала, что на заводе работает немало жителей города и республики, что предприятие стабильно выполняет свои социальные обязательства [2].

Однако, в ночь с 20 на 21 октября 2018 года в г. Владикавказ на заводе «Электроцинк», произошел пожар. Ценой материальных и даже человеческих жертв удалось предотвратить масштабную экологическую катастрофу, избежать непоправимых последствий [3]. Чрезвычайное происшествие резко обострило общественно-политическую ситуацию в республике, со всей очевидностью показав модель перехода экологического конфликта в острый социальный формат.

В этих условиях Общественная Палата РСО-А выступила с рекомендациями. Парламенту Республики Северная Осетия-Алания было рекомендовано провести анализ норм действующего федерального и регионального законодательства с целью его экологизации; разработать законопроект, предъявляющий жесткие требования к деятельности предприятий, работающих на территории республики, в целях повышения эффективности общественного контроля в экологической сфере ускорить процесс принятия законопроекта об экологической информации.

Правительству Республики Северная Осетия-Алания Общественная Палата рекомендовала запретить на территории республики любые виды деятельности, создающие прямую угрозу национальной экологической безопасности; организовать с участием Роспо-

требнадзора во Владикавказе санитарно-защитную зону, в состав которой войдут территории завода «Электроцинк» и расположенных в этой черте предприятий.

Управлению Федеральной службы по надзору в сфере защиты прав потребителей и благополучия человека по Республике Северная Осетия-Алания было рекомендовано обеспечить контроль итогов всех проверочных мероприятий, проводимых на заводе «Электроцинк», довести до сведения общественности республики их результаты; принять меры необходимого воздействия вплоть до прекращения деятельности завода; в рамках действующего законодательства с привлечением научных экспертов и профильных специалистов провести экологический и технологический аудит ОАО «Электроцинк».

Министерству природных ресурсов и экологии Республики Северная Осетия-Алания Общественная Палата рекомендовала создать аналитический центр с целью оперативного управляемого воздействия на чрезвычайные ситуации экологического характера и создать независимую лабораторию по экологическому мониторингу.

В обращении к Общественной Палате Российской Федерации содержалась просьба организовать обсуждение вопроса по урегулированию ситуации, сложившейся вокруг ОАО «Электроцинк» на федеральной площадке Общественной палаты Российской Федерации с привлечением представителей Уральской горно-металлургической компании и представителей общественности Республики Северная Осетия-Алания. Заслуживает внимания и предложение разработать пакет законодательных инициатив, призванных усовершенствовать порядок организации деятельности экологического инспектора [2].

На себя Общественная Палата взяла ряд обязательств, в их числе создание при СКФО координационного совета по экологии с рекомендательными полномочиями при рассмотрении проектов и программ социально – экономического развития экологически опасных объектов на стадиях рабочего проектирования и при реализации проектных решений; создание координационного совета при Общественной палате РСО-А по вопросам совершенствования мер экологической безопасности.

Общественная палата Республики Северная Осетия-Алания призвала промышленные предприятия республики, в том числе ОАО «Электроцинк», внедрить в работу экологическую стратегию и зая-

вила о готовности оказать всестороннюю поддержку при ее разработке. Была продекларирована и необходимость развития добровольчества, гражданских инициатив по санитарной очистке территорий, формирования экологической культуры населения.

Данные рекомендации принимались Общественной Палатой РСО-А в условиях активных протестных настроений и акций, требований ликвидации вредоносного завода. Однако анализ рекомендаций показывает их направленность не на кардинальное решение острой экологической проблемы, а на достижение общественного спокойствия поиском компромиссных рекомендаций.

Проблемами экологии занимается и региональное отделение Общероссийского народного фронта в РСО-Алания. По ситуации с заводом «Электроцинк» ОНФ выступил с инициативой создания вокруг г. Владикавказа и других городов Республики «зеленого щита» – лесозащитных зон, особых территорий с ограниченным режимом природопользования и иной хозяйственной деятельности в рамках приведенных границ кадастровых паспортов территорий. Свое предложение ОНФ передал Общественной палате РСО-Алания. На «Форуме Действий» «Россия, устремленная в будущее» в 2017 году в Москве, представители регионального ОНФ на площадке «Экология будущего: устойчивое развитие» обсудили одну из злободневных проблем региона – плохое качество в Северной Осетии питьевой воды. По мнению общественников, причиной сложившейся ситуации является ветхое состояние водопроводных сетей.

Экологические практики этой организации отличаются активностью, зрелищностью и привлечением молодежи. Заметную активность проявляет «Молодежка ОНФ», которая, в основном, работает по таким проектам как «Экология будущего», «Генеральная уборка» и ряд других. В рамках проекта «Экология будущего» представители молодежного крыла установили во Владикавказе, Ардонском, Алагирском, Моздокском, Ирафском и Дигорском Правобережном районах урны для сбора отработанных батареек. Наибольшую активность ОНФ проявляет по проекту «Генеральная уборка», уделяя особое внимание несанкционированным свалкам мусора, которые выявляются в ходе экологических рейдов и акций. В ходе экологической акции «Молодежный субботник страны» обнаружили нелегальную свалку в одном из густонаселенных районов Владикавказа, обсудили с местной администрацией варианты исправления эпидемиологической ситуации,

Активисты Общероссийского народного фронта в Северной Осетии в рамках празднования Дня эколога организовали республиканский экологический беговой марафон – 2018 и приняли в нем активное участие. Марафонцы не просто совершали забег, а вооружившись мешками и перчатками, собирали встречающийся на пути мусор. ОНФ имеет свои интерактивные ресурсы отдельных проектов, например «карта свалок», на которой отмечают проблемные точки и решенные вопросы. Несколько акций было посвящено высадке семян грецкого ореха, саженцев восточного бука на территории лесных хозяйств региона [3].

Все упомянутые и другие акции заслуживают и получают одобрение общественности, широко освещаются в СМИ и приносят безусловную пользу природе и обществу. Вместе с тем отметим, что в условиях острого экологического кризиса со стороны регионального отделения ОНФ не было замечено четкой позиции.

В момент крайнего обострения экологической ситуации самый громкий и решительный голос прозвучал от самостийно созданных организаций и групп. В 2009 году была создана инициативная группа «Электроцинк. Чем мы дышим?», которая со временем переросла в движение «Стоп «Электроцинк!». Это движение на протяжении многих лет боролось за право жителей республики на чистый воздух и здоровую жизнь [4]. 5 Июля 2011 года активисты движения «Стоп Электроцинк!» провели пикет у Информационного центра ООН в Москве и возле здания Общественной палаты РФ. Претензии пикетчиков были обращены к заводу «Электроцинк». Во Владикавказе в этот день тоже пытались привлечь внимание властей и граждан к острой проблеме: провели велопробег, на одной из центральных площадей города раздали ленточки с призывом остановить отравляющую деятельность завода «Электроцинк».

В 2009 г. граждане Республики объединились в социальной сети «Одноклассники» после массового отравления атмосферы города Владикавказа выбросами с завода «Электроцинк» загрязняющих веществ, где участвовали более 8 тысяч человек. В «Фейсбуке» также появилась группа «Мы против Электроцинка», количество участников достигло более тысячи человек. В республике почти не осталось такого блогера и пользователя социальной сети, который не писал бы об этом и не участвовал бы в разного рода акциях. Каждый «шаг» «Электроцинка» фиксировался документально: жители республики выкладывали в сети интернет фото, видео и

комментарии.

Группа «За здоровый Владикавказ» обсуждала вопросы экологических проблем и проблем здоровья жителей Владикавказа, вызванных столетней деятельностью завода «Электроцинк», вопросы оценки перспектив закрытия завода, возможные программы по выводу завода с территории республики РСО-Алания, по трудоустройству его работников, реабилитации территории. Выступая со слоганом «Электроцинк» должен готовиться к перемещению!», группа в 750 участников проводила пикеты в разных частях Владикавказа.

Риторика обращений различных групп к органам власти отличалась ярко выраженным протестом, непримиримостью в требовании ликвидации вредного производства. Активно развивался лозунг «Мы не позволим, более, ради выгоды нескольких олигархов, продолжать травить наших детей, уничтожать наш генофонд. А ради детей, как известно, люди готовы на многое, если не на все» [5].

Бурные дискуссии в сетях, пикеты, флешмобы, митинги, – вот неполный перечень общественной реакции, которая была вызвана резким обострением экологической ситуации в Северной Осетии. Наконец, массовый митинг во Владикавказе, когда к собравшимся вышел Глава республики и дал обещание приложить все усилия для ликвидации завода, если созданные комиссии подтвердят его вредоносность. Завод был закрыт, власть показала способность заботиться о здоровье и жизни граждан, слышать и разделять их тревоги.

Тяжелое решение, принятое Главой республики РСО-А о закрытии вредоносного завода имеет множество оснований, но одним из главных является социальный протест. «Активное гражданское общество – механизм влияния на власть», – заявил Глава республики, и это действительно так. Но на власть оказали влияние не столько рекомендации Общественной Палаты РСО-А и регионального отделения Народного фронта, деятельность которых была направлена не на кардинальное решение острой экологической проблемы, а на достижение общественного спокойствия. Существенное воздействие на власть оказало требование широкой общественности, за которой стояли именно самостийные, настойчивые группы, проявившие качества, которых не доставало «системным» организациям. Более того, ряд общественных организаций решил проявить свою гражданскую позицию и потребовать кардинального реше-



ния вопроса только после принятия решения Главой РСО-А [6].

Более решительный голос «официальных» общественных организаций, баланс между двумя категориями общественности и установление их продуктивного диалога с властью мог предотвратить переход экологического конфликта в социально-политическую плоскость. Государственное экологическое регулирование должно осуществляться с учетом социально-политической составляющей неблагоприятной экологии.

---

1. Khapsaeva D.V. (2019) Activity of Industrial Enterprises as a Social Risk Factor (on the Example of JSC Electrozinc) // Advances in Economics, Business and Management Research. Factors of Regional Extensive Development (FRED). Volume 113, 327-330

2. Рекомендации Общественной палаты Республики Северная Осетия-Алания по поводу ситуации, сложившейся вокруг ОАО «Электроцинк» // <https://opalania.ru>

3. Габараев М. Молодежь Северной Осетии против завода «Электроцинк» (2009) // <https://www.tatar-inform.ru/news/health>

4. За здоровый Владикавказ // [facebook.com/groups/protives/...](https://facebook.com/groups/protives/)

5. Социологи Северной Осетии выяснили отношение населения к Электроцинку // <http://krilyatv.ru>

6. Стыр Ныхас обратился к владельцам УГМК с требованием закрыть завод // <http://region15.ru>

**М. Р. Габараева,  
мнс Лаборатории прикладной  
социологии и конфликтологии ВНЦ РАН  
(г. Владикавказ)**

## **ОТНОШЕНИЕ К МНОГОЖЕНСТВУ В ДАГЕСТАНЕ: КОНТЕНТ-АНАЛИЗ СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЕЙ**

*В дагестанских социальных сетях вопрос семейно-брачных отношений поднимается часто. Как и в других регионах Кавказа, институт семьи в Дагестане претерпевает изменения и находится на стыке тенденций архаизации и модернизации: с одной стороны, возрождаются архаичные формы и практики семейных отношений, с другой же, – Дагестан по многим статистическим показателям сближается с другими регионами России. В последнее время влияние ислама на Кавказе возрастает, и происходит арабизация женщин. Возрождаются и традиции многоженства, что часто приводит к разводам: в ходе эволюции гендерных и семейных отношений роль женщины и ее запросы и ожидания изменились. На современном этапе развития общества многоженство не обусловлено социальными причинами, в связи с чем у женской части населения оно вызывает отторжение. Статистики полигамных семей в России нет, поэтому контент-анализ социальных сетей представляется хорошим способом оценить отношение общества к такому варианту семейных отношений. Так как большей частью активных пользователей социальных сетей является молодежь, анализ их мнений по вопросу семейных отношений может помочь в понимании будущего семьи в регионе. Несмотря на то, что молодежь, являющаяся не самой финансово-обеспеченной частью общества, вряд ли может позволить себе несколько семей, их принятие или непринятие многоженства может говорить в целом о настроениях в регионе. По результатам контент-анализа комментариев за 2014-2019 годы в дагестанских социальных сообществах отношения к многоженству четко разделяется по половому признаку: мужская часть пользователей высказывает больше положительного отношение, тогда как женская – отрицательное. В 2019 году процент положительного отношения является самым высоким за исследованные шесть лет. Популярность этой темы среди молодежи говорит о заинтересованности, как и меняющееся в сторону положительного отношение к полигамии.*

**Ключевые слова:** Дагестан, многоженство, семейные отношения, контент-анализ, социальные сети.

*The issues of family relationships are often discussed in social media in Dagestan. As in other regions of Caucasus, in Dagestan marital relationships are changing and are subject to both archaization and modernization: on the one hand, archaic forms and practices of marital relationships are reviving, on*

*the other hand, Dagestan is moving closer to other regions of Russia in many statistical indicators like marriage and divorce rates. The influence of Islam has been recently growing in Caucasus and women are being more and more Arabized. The traditions of polygamy are also reviving, which often leads to divorce, because in the course of the evolution of gender and family relationships, the role of a woman and her needs and her expectations have changed. In the modern state of society polygamy is not due to social reasons therefore causes rejection among the female part of the population. There are no statistics on polygamous families in Russia, so content analysis of social networks seems to be a good way to assess the attitude of society towards this type of family relationships. Since the majority of active users of social networks are young people, analyzing their views on the issue of family relationships can help in understanding the future of the family in the region. Despite the fact that young people, who are not included in the most financially secure part of society, can hardly afford several families, their acceptance or rejection of polygamy can speak in general about the mood in the region. According to the results of the content analysis of comments in the Dagestani social communities in 2014-2019, the attitude towards polygamy is clearly genderspecific: the male part of the users expresses a more positive attitude, while the female part is negative. The percentage of positive opinions in 2019 is the highest in the six years that have been studied. The popularity of this topic among young people as well as a change towards a more positive attitude means that there is an interest in polygamy.*

**Keywords:** Dagestan, polygamy, marital relationships, content analysis, social networks.

В дагестанском сегменте интернета часто поднимается вопрос семьи. Институт семьи в Дагестане, как и в других регионах Кавказа, находится под влиянием двух разных тенденций – архаизации и модернизации. Архаизация проявляется в возрождении архаичных форм и практик семейно-брачных отношений (похищение невесты, ранее замужество девушек, заключение браков по воле родителей, многоженство). Модернизация же приближает Дагестан к другим регионам России с более редким заключением браков и частыми разводами [1, 33].

В последние годы происходит арабизация женщин на Кавказе: если прежде гораздо большим воздействием обладал традиционализм, то теперь с каждым днем растет роль религиозного фактора. Влияние ислама в разных регионах Северного Кавказа неодинаково. В Чечне власть сознательно усиливает влияние ислама; в Ингушетии превалируют местные адаты и традиционализм, хотя влияние религии растет, как и в Дагестане [2, 175].

В постсоветский период в Дагестане стало распространяться заключение браков по законам ислама и без регистрации в ЗАГСе, –

тенденция, сохраняющаяся и по сей день. Заключение таким образом браки не регулируются юридически, как и заключаемые по нормам шариата вторые браки. Однако шариат действует не во всех случаях и не может защитить женщину и ее права. Незарегистрированные официально брачные связи влекут за собой проблемы с правами на собственность, с правами на детей.

В Дагестане, как и в других кавказских республиках, наблюдается возрождение традиции многоженства. Такое поведение мужчин часто приводит к разводам. В ходе трансформации гендерных и семейных отношений изменилась роль женщины в общественной и семейной жизни, из-за чего возврат к традициям многоженства, утратившим свое значение и социокультурные основания, воспринимается негативно со стороны женщины, что приводит к разрушению семьи.

Исторически многоженство являлось обоснованным рядом социальных факторов. Потребность в нем возникла при дисбалансе в количественном соотношении мужчин и женщин после кровопролитных войн, что лишало многих женщин возможности реализовать свои семейные и репродуктивные возможности. К многоженству также предъявлялись серьезные требования, в целом сводимые к тому, что мужчина обязуется в равной степени обеспечивать всех жен и детей материальными средствами, любовью и вниманием. На современном этапе развития общества многоженство не воспринимается как необходимое и не обусловлено социальными причинами, в связи с чем становится источником дестабилизации семейных отношений [3, 299].

Статистики многоженства в России нет. Мусульманские лидеры говорят о распространении этой традиции, но не называют конкретных цифр. Полигамные семьи наиболее распространены в Чечне, Ингушетии и Дагестане, и, по свидетельству духовных лидеров этих регионов, цифра стремительно растет [4, 246].

Современное российское мусульманское общество с трудом реализует полигамию. Она приводит к внутрисемейным конфликтам, как между мужьями и женами, так и между женами одного мужа. Российские женщины-мусульманки подходят к построению семьи с индивидуалистических позиций и согласны лишь на моногамные отношения; в то время как мужчины зачастую относятся к архаичному институту многоженства как к новой «игрушке», не желая принимать в расчет позицию женщин. Возникающие конфликты пытаются

снимать предписанием линии поведения женщин, что с трудом реализуется в реальной жизни. Архаичный институт полигамной семьи не органичен для российских мусульман: ни один из мусульманских народов России не имел традиций многоженства. Полигамность не является возрождением прежних культурных особенностей, а является переносом на российскую почву норм шариата, характерных для арабского мира [4, 274-275].

В дагестанском сегменте интернета часто поднимается вопрос семьи. «Семейная культура молодежи является индикатором благополучия молодой семьи, ее устойчивости и стабильности» [5, 121]. Большой частью активных пользователей социальных сетей является молодежь, поэтому анализ их мнений по вопросу семейных отношений представляется важным для понимания будущего семейно-брачных отношений в регионе.

Контент-анализ социальных сетей позволяет в достаточно короткие сроки определить настроение общества по его откликам на различные посты. Контент-анализ – это метод исследования, используемый для объективного систематического и количественного описания текстовых данных. Этот метод позволяет делать выводы относительно намерений автора текста и реакций адресата, он направлен на изучение текстов «с целью исследования социальных процессов (объектов, явлений), которые эти тексты представляют» [6, 9]. Количественные (компьютеризированные, автоматизированные) методы контент-анализа дают удовлетворительные результаты только при поверхностном анализе текста, теряя нюансы содержания [7, 36]. Они далеки от понимания текста и не могут анализировать настроения, находить темы, а рассматривают текст как «мешок слов» [8, 89]. В рамках исследования был выбран качественный контент-анализ, проводился с помощью программы QDAMiner от Provalis Research. Семантические единицы, использованные в качестве категорий и индикаторов при проведении контент-анализа, подбирались на основе прочтения и изучения информационных материалов.

Для анализа были выбраны посты и комментарии за 2014-2019 годы в дагестанском сообществе в социальной сети «ВКонтакте» – «Подслушано Дагестан | ПД», в которой публикуются истории, предлагаемые участниками сообщества, где они делятся личными историями, мнениями, спрашивают совета.

Количество комментариев указано на рисунке 1. Заинтересо-

ванность в теме в социальных сетях обычно держится около четырех лет с большим всплеском в начале и постепенным снижением. Похожая картина происходит и с обсуждением многоженства: пик интереса к теме наблюдался в 2015 году, затем произошло снижение. Так как успешность страницы в интернете зависит от уровня вовлеченности аудитории, особенно от количества комментариев, администраторы сообществ заинтересованы в публикации постов, вызывающих споры. По этой причине некоторые посты публикуются не один раз за год, а иногда повторяются каждый год, особенно если это цитаты из Корана, касающиеся многоженства, или высказывания духовных деятелей. Однако постепенно они вызывают все меньшую реакцию и в итоге перестают публиковаться.



Рис. 1. Количество комментариев

Контент-анализ дает довольно ожидаемый результат: отрицательное отношение к многоженству больше высказывают женщины, тогда как мужчины склонны относиться к нему положительно. Как видно из таблицы 1, отношение к многоженству остается приблизительно на одном уровне. Интересно, что минимальное количество отрицательных мнений среди женщин приходится на 2019 год, как и максимальное количество положительных мнений среди мужчин.

Нельзя забывать о специфике общения в социальных сетях. Зачастую комментарии вызваны не желанием поделиться своим настоящим мнением, а желанием начать провокационный спор. Особенно часто такие провокационные комментарии оставляют мужчины, высказывающие положительное отношение к многоженству,

чем вызывают многочисленные возмущенные комментарии женской части подписчиков, из-за чего процент женских комментариев в целом выше.

Таблица 1. Отношение к многоженству в процентном соотношении к общему количеству комментариев за год.

	2014	2015	2016	2017	2018	2019
Положительное отношение к многоженству						
Женщины	16%	16,5%	14%	18,5%	13,5%	17%
Мужчины	21%	16,5%	23%	14,5%	15%	25,5%
Отрицательное отношение к многоженству						
Женщины	51%	56,5%	44%	49,5%	51,5%	43,5%
Мужчины	12%	10,5%	17%	17,5%	20%	14%

Среди причин положительного отношения к многоженству чаще всего называют разрешение многоженства в исламе, финансовую возможность обеспечивать несколько семей, а также повторный брак как способ избежать измен и прелюбодеяния (Рис. 2 и 3). Ответы женщин и мужчин совпадают практически полностью. Женщины часто называют среди причин желание помочь разведенным женщинам и вдовам. Хотя в таких комментариях женщины обычно говорят, что второй брак позволено заключать исключительно с разведенными или вдовами, чтобы обеспечить их финансово, а не удовлетворять свои потребности.

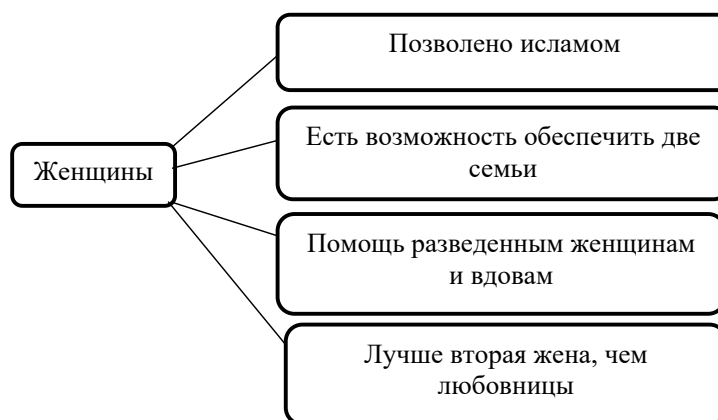


Рис. 2. Причины положительного отношения к многоженству, называемые женщинами





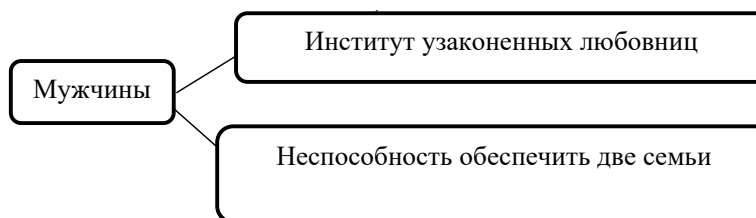
*Рис. 3. Причины положительного отношения к многоженству, называемые мужчинами*

При высказывании отрицательного мнения чаще всего как мужчины, так и женщины говорят о том, что многоженство – это институт узаконенных любовниц (Рис. 4 и 5). Женщины также считают, что мужчины используют религиозные законы по своему усмотрению, выбирая лишь удобные для них, – они хотят иметь несколько жен, но не соответствуют никаким требованиям, предъявляемым к человеку в исламе, ведут разгульный образ жизни. И мужчины, и женщины говорят о неспособности обеспечить несколько семей не только финансово, но и о неспособности относиться с равной любовью и вниманием ко всем женам.



*Рис. 4. Причины отрицательного отношения к многоженству, называемые женщинами.*

Присутствовали комментарии утверждающие, что пользователь знает подобную семью, их всего 48 за весь исследованный период. Из них в 27 комментариях высказывается положительное отношение к многоженству, и в 21 – отрицательное.



*Рис. 5. Причины отрицательного отношения к многоженству, называемые мужчинами.*

В целом отношение к многоженству у большинства пользователей скорее отрицательное. Молодежь воспринимает такую семейную практику как нечто чужеродное и вызванное скорее порочными желаниями, а не высокой духовностью и религиозностью. Пользователи часто отмечают, что обеспечивать финансово даже одну семью в современных реалиях сложно, не говоря уже о двух и более. Отмечают также юридическую сторону таких браков: ведь в российском законодательстве подобные ситуации не регулируются и, если мужчина не оформляет официально отцовство, вторая супруга и ее дети могут остаться ни с чем. Скорее всего, многоженство гораздо больше распространено среди старшей и более финансово успешной части республики, чьи мнения не отражаются на комментариях в социальных сетях.

В связи с темой многоженства интерес представляет статистика числа родившихся детей у женщин вне брака (таблица 2). Высокий уровень внебрачных детей среди городского населения ожидаем и связан с отходом от традиций, всегда приходящим с урбанизацией. Удивительно, что количество рожденных вне брака выше среди сельского населения. В сельских регионах Дагестана обычно традиционные семейные отношения остаются более устойчивыми, чем в городских регионах. В сельских районах республики количество разводов гораздо ниже, что объясняется высоким уровнем социального контроля семейной сферы со стороны социума и родственников [9, 126]. Рождение ребенка вне брака обычно осуждается традиционным обществом, поэтому вполне может быть, что высокий уровень внебрачных детей в сельской местности связан с многоженством. Однако стоит учитывать, что среди сельского населения, возможно, заключается больше браков по исламским законам без участия ЗАГСа.

Таблица 2. Число родившихся у женщин, не состоявших в зарегистрированном браке

Годы	Человек			В процентах от общего числа родившихся		
	Всё население	городское население	сельское население	Всё население	городское население	сельское население
2010	9287	3509	5778	17,8	17,8	17,8
2015	10680	3816	6864	19,5	18,6	20,0
2016	10888	3855	7033	20,6	19,7	21,1
2017	10404	3701	6703	20,7	19,8	21,3

Отсутствие статистики по заключению вторых браков не дает делать каких-либо точных выводов. Однако популярность темы многоженства в социальных сетях говорит о заинтересованности со стороны современной молодежи. Большая часть постов представляет собой вопрос, «как вы относитесь к многоженству?». На уровне исламских норм и ценностей многоженство одобряется, однако дагестанская молодежь в большей своей массе воспринимает полигамию скорее как нечто чужеродное и считает, что обеспечивать две семьи было бы невозможно, а вторая жена – просто узаконенная любовница. Однако многоженство со временем становится более привычной частью жизни с чем, скорее всего, связано более позитивное отношение к теме в 2019 году. Отрицательное отношение к многоженству идет в противовес официальной позиции ислама, что часто используют сторонники многоженства как главный аргумент в спорах на данную тему. Молодые люди оказываются на границе между религиозными правилами и современными реалиями жизни, особенно это касается женщин. Часто в социальных сетях девушками высказывается опасение того, что будущий супруг захочет вторую жену, или же жених изначально говорит, что является сторонником многоженства, из-за чего будущий брак разрывается.

---

1. Верещагина А.В., Кротов Д.В., Самыгин С.И. Трансформация семейно-брачных ценностей молодежи на юге России: архаизация, традиционализация, модернизация? // Гуманитарные социально-экономические и общественные науки. 2020. №2. С. 31-35.

2. Текуева М. А. К истории женского вопроса в Кабардино-Балкарии // Женщина Кавказа и современность: тез. докл. I Региональной науч.-практ. конф., 20-21 ноября 1991 г. / Кабардино-Балк. ун-т. Нальчик, 1991. С. 4-6.
3. Загирова Э.М. Традиции и инновации в институциональном пространстве дагестанской семьи // Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Социология. Политология. 2017. Т. 17, № 3. С. 298-303.
4. Лурье С. В. Современный опыт полигамных семей в среде российских мусульман: нарративный анализ // Петербургская социология сегодня. 2016. № 7, с. 243-277.
5. Каменева Т. Н. Семья в обществе риска: социологический анализ. Курск: КГУ, 2018. 424 с.
6. Федотова Л. Н. Анализ содержания – социологический метод изучения средств массовой коммуникации. Москва: Научный мир, 2001. 214 с.
7. Seth C. Lewis, R. Zamith, A. Hermida. Content Analysis in an Era of Big Data: A Hybrid Approach to Computational and Manual Methods // Journal of Broadcasting & Electronic Media. 2013. №57:1. p. 34-52
8. Brantner C., Pfeffer J. Content analysis of Twitter: Big data, big studies // The Routledge Handbook to Developments in Digital Journalism Studies. 2019. P. 79-92.
9. Алимова Б. М. Разводы в Дагестане: причины, мотивы и пути стабилизации (анализ статистики) // История, археология и этнография Кавказа. 2015. № 2. С. 124-142.

## НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ

**МЕЖДУНАРОДНАЯ ШКОЛА-КОНФЕРЕНЦИЯ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ «СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИТАРНОЙ НАУКИ» В СОИГСИ ИМ. В. И. АБАЕВА**

**24-27 сентября 2020 г. в СОИГСИ им. В.И. Абаева прошла XIV Международная Школа-конференция молодых ученых «Современные проблемы гуманитарной науки».**



Школа-конференция проходила в комбинированном формате: наряду с участниками, прибывшими из Санкт-Петербурга, Кабардино-Балкарии, Чеченской Республики, Южной Осетии, а также студентами исторического факультета и факультета осетинской филологии СОГУ, были представлены выступления в режиме онлайн и заочной форме молодых ученых из Германии, Украины, Турции и Норвегии.

Открывая научный форум, директор СОИГСИ **З.В. Канукова** приветствовала участников и отметила, что третий год подряд Школа-конференция СОИГСИ проходит в рамках реализации государственной программы Республики Северная Осетия – Алания «Национально-культурное развитие осетинского народа» на 2018-2020 гг.». Директор СОИГСИ подчеркнула, что финансовая поддержка руководства Республики дает возможность расширять круг участников конференции и ставить новые задачи.

Молодых ученых приветствовали также министр по вопросам национальных отношений **А.А. Цуциев** и директор ВНЦ РАН **А.Л. Чибиров**.

«Для молодых ученых данная конференция – это замечательная возможность пообщаться с уже состоявшимися профессионалами и, возможно, узнать о каких-то новых, перспективных направлениях научного поиска: исторического, археологического или этнологического, – отметил **Аслан Аркадьевич Цуциев**. – Потому что в гуманитарной мысли, как, наверное, и в любой другой области познания, еще множество нераскрытых вопросов, без разрешения которых остановится общечеловеческий прогресс. Ситуация с пандемией наглядно показала нам, что очень важны открытия в области вирусологии, биологии и медицины, но никто не знает, какие испытания жизнь подготовит нам завтра, поэтому важно развивать все науки, ведь именно в них кроется ключ к гармоничному существованию любого государства», – напутствовал молодых ученых министр.



В ходе пленарного заседания в режиме онлайн прошла лекция «**Современные подходы к изучению аланских древностей на Северном Кавказе**» **Дмитрия Сергеевича Коробова** – доктора исторических наук, профессора РАН, заведующего отделом теории и методики Института археологии РАН, член-корреспондента Германского археологического института, ответственного секретаря редколлегии журнала «Российская археология» (г. Москва). **Д.С. Коробов** рассказал о современных методологических подходах в археологии – «самой

гуманитарной из всех естественных и самой естественнонаучной из всех гуманитарных наук». Поскольку в североосетинской научной среде хорошо известны монографии **Д. С. Коробова**: «Социальная организация алан Северного Кавказа IV-IX вв.» (СПб.: Алетейя, 2003), двухтомник «Система расселения алан Центрального Предкавказья в I тыс. н. э. (ландшафтная археология Кисловодской котловины)» (М.; СПб.: Нестор-История, 2017), – с этими темами были связаны и вопросы аудитории к лектору.

С мастер-классом «**Корпусная лингвистика в иранистике**» выступил кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Лаборатории типологического изучения языков Института лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург) **Арсений Павлович Выдрин**, который в 2011 году защитил диссертацию



на тему «Система модальности осетинского языка в сопоставительном освещении» и с которым СОИГСИ имеет опыт сотрудничества в создании корпуса осетинского языка.

Еще один необычный мастер-класс «**Религиозно-сакральная составляющая женского костюма эпохи Кобанской бронзовой культуры**» провел прямо в стенах недавно открытого после масштабной реставрации Национального музея РСО-Алания его директор **Батраз Таймуразович Цогоев**. Великолепная экспозиция и интерьеры обновленного, получившего новую жизнь музея не оставили равнодушными гостей конференции.

Программу Международной Школы-конференции молодых ученых продолжили секционные заседания по направлениям: этнология, история и археология, фольклор и мифология, языкознание, социология и политология. Секционное заседание по историческим наукам возглавил постоянный участник и модератор конференции, доктор исторических наук, профессор Кабардино-Балкарского государственного университета **Петр Абрамович Кузьминов** – научный руководитель группы студентов и аспирантов – участников Школы.

Первый день Школы-конференции завершился экскурсией по исторической части Владикавказа.





«В этом году в конференции участвуют молодые ученые из республик Северного Кавказа, Южной Осетии, а также дистанционно – аспиранты, студенты и научные сотрудники из Германии, Норвегии, Украины. Школа-конференция СОИГСИ – единственная подобная площадка на всем Северном Кавказе. География Школы-конференции расширяется. В разные годы участниками Школы-конференции становились молодые ученые из Ирана, Турции, Болгарии, Македонии, Австрии, Япония. Через нашу Школу-конференцию за 14 лет прошли многие состоявшиеся и начинающие ученые-кавказоведы. Это дает институту стимул развиваться для сохранения статуса авторитетной научно-образовательной площадки для общения и профессионального роста молодых ученых», – отметила **Эльвира Шамильевна Гутиева**, руководитель научно-образовательного центра «Гуманитарий» СОИГСИ.

Программу второго дня XIV Международной школы-конференции молодых ученых открыла **Раиса Николаевна Абисалова**, кандидат филологических наук, заведующая Научным архивом СОИГСИ, с мастер-классом «Специфика работы в научном архиве».

Далее участники посетили книжную выставку научных трудов по кавказоведению в старейшей на Северном Кавказе и богатейшей своими уникальными фондами Научной библиотеке СОИГСИ.



В течение последующих шести часов участников ожидала напряженная коллективная работа и дискуссии в рамках секционных заседаний.



Однако организаторы Школы-конференции предусмотрели возможность «перезагрузки» интеллектуальных сил молодых ученых и провели выездную экскурсию на Военно-исторический мемориальный комплекс «Барбашово поле», где они смогли не только подышать свежим предгорным воздухом, но и в очередной раз проникнуться величием Победы и бессмертного подвига Петра Барбашова и воинов, чьи имена увековечены на мемориале.

В программу **третьего дня** XIV Международной школы-конференции молодых ученых «Современные проблемы гуманитарной науки» организаторы включили посещение историко-архитектурного комплекса «Даргавс» и места раскопок Даргавского катакомбного могильника, где участники, возможно впервые в своей жизни, смогли послушать на высоте 1500 м над уровнем моря увлекательную лекцию «**Раннесредневековые памятники алан на террито-**

рии современной Северной Осетии» из уст постоянного участника Даргавской археологической экспедиции, доктора исторических наук, профессора, заведующего отделом археологии СОИГСИ, заслуженного деятеля науки Республики Северная-Осетия-Алания Алана Ахсаровича Туаллагова.



\*\*\*\*\*

**Аспирант СОИГСИ Тамара Алборова стала обладателем стипендии имени В. Абаева**



13 октября 2020 г. на заседании Правительства Республики были объявлены лауреаты стипендий имени Васо Абаева и Гриша Плиева.

«Обладателями стипендии имени В. Абаева стала аспирант второго курса отдела фольклора и литературы Северо-Осетинского института гуманитарных социальных исследований Тамара Алборова и аспирант третьего курса факультета осетинской филологии СОГУ Фатима Бетева. Размер премии составляет 8 тысяч рублей и выплачивается ежемесячно», – сообщила министр образования Северной Осетии Людмила Башарина.

Стипендию им. Г. Плиева в размере 5 тысяч рублей ежемесячно будут получать студентка второго курса филологического факультета СОГПИ Мадина Урумова и студентка пятого курса факультета осетинской филологии СОГУ Илона Джабиева.

**Поздравляем лауреатов и желаем им дальнейших успехов!**

# ИЗВЕСТИЯ СОИГСИ. ШКОЛА МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ

ВЫП. 24, 2020

*Научный журнал*

Технический редактор — *Е.Н. Маслов*  
Компьютерная верстка — *А.В. Черная*  
Дизайн — *Е.Н. Макарова*

Подписано в печать 15.12.2020.  
Формат бумаги 70×108 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бум. 80 гр.  
Печать цифровая. Гарнитура шрифта «Myriad»  
Усл.п.л. 16,4. Тираж 100 экз. Заказ &&&.

СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. В.И. АБАЕВА –  
ФИЛИАЛ ФЕДЕРАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО БЮДЖЕТНОГО УЧРЕЖДЕНИЯ НАУКИ  
ФЕДЕРАЛЬНОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА «ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ  
НАУК»

362040, РСО-А, г. Владикавказ, пр. Мира, 10

Отпечатано ИП Цопановой А.Ю.  
362002, РСО-А, г. Владикавказ, пер. Павловский, 3  
e-mail: rio-soigsi@mail.ru