

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. 25, 2021

Владикавказ 2021

**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

*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, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

I. МАСТЕР-КЛАССЫ

Дарчиева М.В. Фитонимы в сюжете о мести Батрадза	5
Рахно К.Ю. Божество осетинского пантеона Фалвара в индоиранском контексте	20

II. ИСТОРИЯ

Шереужев А. Ж. Сельсоветы в системе административно-территориального устройства КБАО (1922–1937 гг.)	47
Бабаев Т.З. Причины и ход подготовки к проведению операции «Большой террор»	59
Секинаев С.А. Об организации партизанского движения на временно оккупированной территории Северной Осетии.....	67

III. ИСТОЧНИКИ. ИСТОРИОГРАФИЯ

Башиева Д.Х, Кузьминов П.А. Земельный вопрос в работах Б. Шаханова	75
Сокурова С.А. Адыль-Гирей Кешев – редактор «Терских ведомостей». Основные цели и задачи издания официальной газеты Терской области	83

IV. АРХЕОЛОГИЯ.
ЭТНОЛОГИЯ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Штыбин В.В. Влияние католицизма на традиционную форму молитвенных крестов причерноморских адыгов-шапсугов	90
---	----

V. ФИЛОЛОГИЯ

Кодзати И.А. Морально-нравственные характеристики бинарных оппозиций хорз / æвзæр в осетинской паремииологии	106
Дзассохова Л.В. Императивные конструкции отрицания (на материале осетинского языка)	115
Хурумова А.А. Богатырская сказка: осетинская и русская в сравнительном аспекте	124

VI. ПОЛИТОЛОГИЯ. СОЦИОЛОГИЯ

Карабугати Б.А. Танкерная война в Персидском заливе (80-е гг. XX в.) и ее влияние на мнение международного сообщества об ирано-иракском конflikте	133
--	-----

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ

Бирагова Б.М. Международная школа-конференция «Кавказ в его прошлом и настоящем: история, археология, культура» в СОИГСИ	138
--	-----

I. МАСТЕР-КЛАССЫ

**М. В. Дарчиева,
кфн, снс отдела СОИГСИ им. В. И. Абаева
(г. Владикавказ)**

ФИТОНИМЫ В СЮЖЕТЕ О МЕСТИ БАТРАДЗА

Растения, как известно, неотъемлемая составляющая окружающего мира, которая широко представлена в языке. Являясь одним из фрагментов фольклорной картины мира, фитонимия содержит этнокультурную информацию о восприятии растений и их осмыслении (в том числе аксиологическом и стереотипном). В осетинских фольклорных текстах, в частности в «Нартиаде», обнаруживаются древние представления о тех или иных растениях. Целью настоящей работы является выявление, описание семантики и особенностей функционирования фитонимов в фольклорном эпическом сюжете о мести Нарта Батрадза за убийство отца.

Ключевые слова: фольклорная картина мира, «Нартиада», фитоморфный код культуры.

As you know, plants are an integral part of the surrounding world, which is widely represented in the language. Being one of the fragments of the folklore picture of the world, phytonomy contains ethnocultural information about the perception of plants and their understanding (including axiological and stereotypical ones). In Ossetian folklore texts, in particular in the «Nartiada», ancient ideas about certain plants are found. The purpose of this work is to identify, describe the semantics and functioning features of phytonyms in the folklore epic story about Nart Batradz's vengeance for the murder of his father.

Keywords: folklore picture of the world, «Nartiada», phytomorphic code of culture.

Фитонимы – структурные единицы фитоморфного (М.Л. Ковшова) или растительного (В.Н. Телия) кода культуры, рассматриваемого некоторыми учеными отдельно, по мнению других – он, наряду с зооморфным, образует биоморфный код культуры. В

настоящее время в русской лингвокультурологической традиции более разработан последний, содержащий представления о животных, птицах, насекомых. Фитоморфный код культуры, содержащий знания о растениях и представляющий безусловный научный интерес в аспекте этнической фольклорной картины мира, менее изучен.

Предметом исследования являются фитонимические образы, объектом – нартовский сюжет о мести Батрадза за убийство Хамыца, представленный 35 вариантами, опубликованными в третьей книге семитомного издания «Нарты кадджытæ» [1] и двумя текстами, один из которых вошел в третий том издания, подготовленного К.Ц. Гутиевым [2], другой – в первый том «Ирон адæмон сфæлдыстад» [3].

Почему определенные растения или животные оказываются в центре той или иной национальной картины мира? Согласно М. Элиаде, «в мире не существует ни одного сколько-нибудь важного животного или растения, которое бы никогда за всю историю человечества не приобрело сакрального значения» [4, 27]. По мнению Т.В. Цивьян, «в каждой традиции выделяется одно или несколько репрезентативных растений. Они как бы аккумулируют и основные функции, и основные атрибуты, и основные сюжеты и мотивы, переходя таким образом границы своего кода, и обязательно формируют особый круг текстов» [5, 46]. Кроме того, дистрибуция осуществляется по ряду признаков (особенности внутреннего мира и внешнего облика, основанные на бинарных оппозициях), объясняющих тот факт, что при всем многообразии животных и растений, фигурирующих в фольклорных текстах, «явное предпочтение отдается мифологизированным объектам» [6, 131].

Придерживаясь хронологического принципа описания событий в выбранном нами сюжете, отметим, что три варианта содержат повествование о лесной охоте Хамыца, его последующей женитьбе и рождении Батрадза. *Тар хъæд* 'темный лес' – место охоты Хамыца [1, 289]. В дальнейшем, уже обремененный Батрадзом, Хамыц отказывается от предлагаемой нартами совместной

охоты, объясняя свой отказ следующим образом: «*Ез рынчын дээн, ме уэнгтэ риссынц, тар хъэдимэ хъэбысэй хэцгэйэ, ме 'ккойы аххæрджытэ хæсгэйэ фæрыстæн*» [1, 293] (Я болен, мои конечности болят, борясь с темным лесом, нося на плечах балки, я заболел¹). И когда Нарты убивают Хамыца, вырыв глубокий котлован, они заваливают его камнями и бревнами («*Нарт дæр дын Хæмыцыл ныккалдтой дуртэ æмæ хъæдтæ, æмæ Хæмыц иннæ абонмæ амардис*» [1, 298]). Отметим, что хъæд – 1) 'бревно'; 2) 'дерево', 'стебель'; 3) 'лес'. В «Кадаге Сырдона о жизни и смерти предводителя Нартов Хамыца» («Сырдоны нæртон кадæг Нарты фæтæг Хæмыцы цардыл æмæ йæ мæлæтыл») Хамыц поэтично сравнивается со срубленным с трудом деревом:

<p>«<i>Уæ Нарт, тыхджын адæм Нарт, Худинаг, æнæууæнк, мæнгард, Хæмыцы амардтат хинэй. Нæ тæрсут тæригъæд, динэй; Кæд акалдтат бæлас зынэй – Йæ удагæн бамбийæн нэй. Додой уæ къона, уæ сæр!</i>» [1, 298]</p>	<p>О, Нарты, сильные люди Нарты, Постыдно, подозрительно, бесчестно Убили вы Хамыца хитростью. Не боитесь вы греха, веры; Если срубили вы дерево с трудом – Его корни не могут сгнить. Не ждите впредь милости!</p>
---	---

Для сравнения, в «Младшей Эдде» скальды зовут мужчину «ясенем», либо «кленом», либо «лесом», либо другими словами мужского рода, обозначающими деревья, соединяя их со словами «битва», «корабль» и т.д. [7, 69]. С деревом связан и образ Батрадза, о чем будет сказано далее в русле развертывания сюжетной линии.

Переходя к образу Батраза, следует сказать, что фитонимические образы сопровождают его с младенчества. В кадаге «Нарты Батрадз Хæмыцы туг куыд иста» («О том, как Нарт Батрадз мстил за Хамыца») маленький Батрадз вышел из скрытой комнаты (*æмбæхст уат*), в которой его содержала Шатана, и начал играть с нартовскими детьми, калеча их: «*Нарты Сатана рафæдис кодта æмæ тасаг уисэй сæ хæдзармæ баздæхта æнахъом саби Нарты Батрадзы*» [1, 314] (Нартовская Шатана по тревоге гибким прутком вернула домой малолетнего ребенка Нарта Батрадза). Этот

¹ Здесь и далее перевод наш. – М. Д.

же мотив встречается еще раз в тексте «Нарты Батрадз» («Нарт Батрадз»): *«Зонынджын Сатана йæ куы бамбæрста, уæд цъæхснаг уисимæ рацыд æмæ йæ цъыччытæ кæнгæ батардта агуыстмæ»* [1, 316]. (Когда знающая Шатана поняла, то вышла с прутом из осоки и, стегая, загнала его в комнату). В отличие от первого, вполне понятного, словосочетания (гибкий прут), второе представляет некоторую сложность. В осетинском языке известен фитоним *цъæхсна*, или *цъæхснаг кæрдæг* – разновидность осоки, травянистое растение с узкими плотными, нередко режущими длинными листьями, растущее обычно в сырых болотистых местах [8, 191]. Вместе с тем, известен фитоним *цъæхснарæ* (диг.) – род кустарникового дерева.

Подрастающий Батрадз узнает об убийстве своего отца, часто в вариантах его попрекают (Бурафарныг или его сыновья, либо дочери Къулбадæг-Ус) тем, что он не отомстил за Хамыца. Юному герою предстоит выведать у матери / Шатаны имя убийцы. Этот мотив связан с символикой огня, жара. Стоит заранее отметить, что грозовой природе Батрадза характерен охватывающий его (от гнева или усилия) жар, за которым следует охлаждение, что очень четко соотносится с состоянием ярости [furog], являющимся одним из свойств воина [9, 191].

Так, в кадаге «Болат Хæмиц» («Болат Хамыц») Шатана спрашивает о причинах грусти Батрадза. Он отвечает, что мальчики из верхнего квартала ели *цæкутæ* (диг.) 'поджаренное зерно' и не угостили его. Тогда Шатана поджарила зерно, а мальчик зажал зерно в ее руке, выпытав, таким образом, имя убийцы своего отца (*«Тæвдæ цæкутæ мади къохи нилхъивта 'ма ин æ фиди марæги нон зæгъун кодта»*) [1, 324]. Далее приводится сравнение того, как Батрадз смотрится на коне: по словам Шатаны, лучше, чем весной **трава** на выжженном поле (*уалдзигон сугъди кæрдæгбæл*). В другом тексте Батрадз поставил над огнем жаровню и начал ее греть, якобы, для того, чтобы поджарить зерна кукурузы: *«Лæхъуæнтæ ку фæгъгъазунцæ, уæд алкæмæндæр æ дзиппи фæууи цæкутæ, 'ма исесунцæ 'ма хуæрунцæ, 'ма æз дæр нур ба мæхецæн цæкутæ кæнун»* [1, 337] (Когда мальчики играют, у каждого из них в карма-

не бывают поджаренные зерна, они вынимают их и едят, и я теперь хочу поджарить себе зерна). И в этом же тексте встречается сравнение того, как гармонирует Батрадз со своим конем: «*Хуарз федауис: уалдзигон нәуәг кәрдәгбәл сәумә әртәх фәрдгутә ку сбадуй, <...> гъе уотә федауис*» [1, 338] (Хорошо смотришься: так, как весенняя молодая трава, покрытая росой). Третий пример, в котором фигурируют фитонимы *цәкуыта* и *кәрдәг*: «...*ма ин ә къохи тәвдә цәкутә нилхъивта, әхуәдәгга ин загъта, мә фиди мин ка рамардта, цалдән мин уой зәгъай, уалдән дин дә къох не суадздзәнән, зәгъгә*» [1, 384] (...и в руке ее зажал горячее поджаренное зерно, сам же сказал ей, что не отпустит ее руки, пока она не скажет, кто убил его отца); «*Ду федауис, – загъта, – хонхбәл сугъди кәрдәг ку исарф уа 'ма йе дунгәмә рафелу-бафелуә ку кәна, хор имә әрбакастәй, уой хузән федауис...*» [1, 386] (Ты смотришься, – говорит, – как на выжженной горе молодая трава, колышущаяся на ветру, когда на нее глядит солнце). См. также: [1, 352, 371, 381, 391].

После расправы над убийцей (Сайнаг-алдар, Челахсартаг, Борафарныг, Албег), отсечения его руки и подношения его в качестве доказательства свершившейся мести Шатане / матери, следует возвращение недостающей части тела покойному. Например, погребение Борафарнуга сопровождается возвращением его отсеченной руки Батразом. Сказителем данная ситуация глазами сыновей Борафарнуга, находящихся в предвкушении расправы над мстителем, формулируется устойчивым выражением «*саг нин фәрәттә әрцудәй*» [1, 327, 387, 456; 10] (**олень** пришел к топору). В рассматриваемом сюжете фигурирует еще один зооморфный образ – **фәранк / фыранк** 'барс'.

«Уә куыйты Нарт! Уый ссары [?], бакодтат, фәлгә уәм фәранк уәлбылгәй кәсы, – ныхъхәер кодта Сырдон. Уәд Сырдон дзырдта Хәмыцы фырт Батрадзы тыххәй» [1, 304] (– О, собаки Нарты! Его вы погубили, но смотрит на вас с вершины обрыва барс, – закричал Сырдон, Сырдон говорил о сыне Хамыца Батрадзе).

Фольклорный мотив «месть сына за смерть отца» является

весьма распространенным, настолько, что находит отражение в многочисленных произведениях мировой литературы. В «Нартиаде» он также имеет вариации и связан, помимо Батрадза, с образами других эпических героев (Урызмаг, Созырыко, Хамыц, Сидамон, Тотрадз, Арыхъцау и др.). Кардинальное отличие рассматриваемого сюжета в том, что Батрадзу недостаточно расплатиться с конкретным убийцей, он хочет еще и отомстить соучастникам – нартам, которые, видя его ярость, соглашаются услышать любые требования: «*Барвыстой йæм: | – Дæ хорзæх нын Хуыцау | Раттæд, дæхи дзых нын – | Дæ тæрхон*» [1, 307] (Отправили к нему: | – Пусть милостью твоей Всевышний нас | Одарит, твои слова для нас | – Твой суд). За этим следуют некоторые условия.

Отметим, что популярный фольклорный мотив «трудные задачи», например, в русской сказочной традиции восходит большей частью к брачным испытаниям. Чтобы освободиться от обязательств, персонаж (чаще – отец невесты) дает герою невыполнимые на первый взгляд задачи, но герой сказки (или сюжета эпоса о добывании невесты) с ними справляется. В данном же случае Батрадз ставит условием нечто формально логичное и, казалось бы, несложное (ведь в большинстве кадагов отмечается радость Нартов после озвученных Батрадзом требований: «*Ацы тæрхоныл адæм сцин кодтой, æгайтта, дам, нын Батрадз хъæдæрмаггæй Хæмыцы туг сафы*» [1, 403]. – Люди обрадовались такому решению, хорошо, мол, что Батрадз древесиной разрешает нам искупить кровь Хамыца), но реально невыполнимое. Память о том, что Батрадз потребовал у Нартов в уплату за кровь Хамыца осталась и во фразеологическом фонде осетинского языка: «*Нарты Батырадз йæ фыды тугмæ Бурæфарныгæй æхснæрцъыйæ цæджындзтæ 'мæ залгъæдæй асины къæхтæ домдта йæ хæдзарæн*» [11, 252] (Нарт Батырадз в уплату пролитой крови отца требовал от Бурафарныга центральный столб из бересклета и лестничные опоры из азалии для своего дома), где *æхснæрцъы* – бересклет (кустарниковое растение с опадающими или вечнозелеными листьями), *залгъæд* – азалия.

Приведем некоторые примеры. «*Уæдæ мын залгъæдæй –*

цæджындзтæ, |Æхсæлыгæ – аххæрджытæ, |Æмæ мынафтæмæй агъуыст сцæттæ кæнут» [3, 194] (Тогда [принесите] мне из азалии – центральные столбы, | Из можжевельника – балки, | И постройте мне такой дом); «Цотæ, æдта мин дзалгъæдæй дууæ къудур гъæди æрласетæ, мæхецæн уæрдун кæнун æма» [3, 232] (Идите, привезите мне из азалии два сруба, потому как я делаю себе повозку); «Уæ, куыйты Нарт, | Рахæссут мын | Мæ фыды туг-мæ: | Хъæлæрдзыйæ – хъайван, | Залгъæдæй – цæджындз, | Уæд мæ фыды туг – хатыр» [1, 307] (Из смородины – балка, из азалии – центральный столб); «Уæдæ мын хæдзар скæнут: йæхсхæдæй – аххæрджытæ, залгъæдæй – цæджындзтæ, ахæм бæстыхай мын скæнут!» [1, 328]. Как видим, в парных сочетаниях фитонимов постоянным компонентом является залгъæд / диг. дзалгъæд – азалия, определение которой приводится и в «Толковом словаре осетинского языка» (Залгъæд – бур дидинджытæ кæуыл зайы, ахæм хуссайраг къутæр зайæгой. азалия. Залгъæдджын – миногон. 1. залгъæд бирæ кæм зайы, ахæм азалийный; 2. номдары ныс. Залгъæд кæм зайы, ахæм бынат. азалийное место [12, 314]), и в «Историко-этимологическом словаре осетинского языка»: «zalğæd | zalğædæ ‘азалия’, ‘Azalea pontica’ «мелкий кустарник, из которого горцы делают ручки для плети» – Нарт Батраз, мстя за кровь отца, в числе других наказаний обязал Нартов выполнить заведомо невыполнимое – доставить ему материал на опорные столбы дома из мелкого кустарника» [13, 285-286].

В книге К. П. Попова азалия относится к остаткам древней третичной флоры, реликтам третичного периода, пережившим в горах Северной Осетии в убежищах эпоху оледенения [14, 19, 22]; а заросли азалии – к производным (т.е., их появление обусловлено деятельностью человека). Рододендрон желтый (азалия) является ядовитым, как и его пыльца. Достаточно вспомнить рассказ Ксенофонта об отравлении его воинов собранным с цветков азалии ядовитым (пьяным) медом в Колхиде. На Кавказе бытует другое название азалии – горький чай, или бешеный хворост. Листья растения содержат сильнодействующие гликозиды. Ежегодно отмечаются случаи отравления животных при перегонах на горные

луга. Нейтрализовать яд невозможно даже при высушивании растения [14, 120]. Даже запах азалии негативно влияет на состояние человека, вызывая отравление через дыхательные пути [14, 169]. Известно также, что листья рододендрона используют в качестве благовоний в буддийских монастырях, цветы – в качестве подношений и украшений.

В абхазском нартском эпосе встречается фитоним ачбар (кустарниковое растение, из которого изготавливают кнутовище), видимо, соответствующий азалии, в связи с образом Сасрыквы. «Однажды Сасрыква сел на коня и поехал к родителям жены. Вдруг он оказался у кустарника ачбар. К какому бы кусту он [Сасрыква] ни подойдет, все ему говорят: “Для тебя мы не годны”» [15, 356]. Далее в тексте следует объяснение жены Сасрыквы: «Тебя мир [вселенная] знает как достойного [героя]. Однако то, что ты не смог срезать кустик ачбара, означает, что теперь тебе не суждено держать в руках кнутовище из этого кустарника, погибнешь...» [15, 357].

Для ремонта гумна, а не для строительства дома, требуются Батрадзу балки: *«Ацæут æмæ, мæ мусæн аххæрджытæ цы бахъæуа, уый ехсыхъæдæй æрласут. Абон сабат бон, иннæ сабатмæ мын цæттæ куыд уой»* [1, 394] (Идите и привезите мне балки для гумна из кустарника. Сегодня суббота, к следующей субботе пусть будут они готовы). Обращает на себя внимание и срок выполнения задания: неделя – от одной субботы до другой. *Ехсыхъæд* – букв. кнутовище, однако есть основание полагать, что это также разновидность какого-то кустарника, ветки которого (как и ветки азалии) использовались для изготовления рукояток плетей. Шатана, сокрушаясь по поводу ярости Батрадза, говорит Нартам: *«Гъе ныр уын уæ мыггаг бынтон ыскъуынын фæнд ыскодта: ехсыхъæдæй ехсы фаг куы ничи ары, уæд дзы сыхах мусы фаг ыссардзыстут?!»* [1, 394]. (Теперь он действительно решил истребить ваш род: из кустарника ехсыхъад никто не может раздобыть древесину, которой хватило бы на изготовление плети, а вы собираетесь найти столько, чтобы хватило на строительство гумна?!). Кроме того, исключить азалию помогает их совместное упо-

минание: «Уæдæ мæнæн хæдзар нæй, æмæ мын хæдзар ыскæнут, æмæ уын уадзын мæ фыды туг хæдзары къуымыл. Æрмæст ахæм хъæддзаумайæ: **залгъæдæй** – цæджындз, **ехсыхъæдæй** – аххæрæг, **тамæй та** – уæладзæн» [1, 392]. (У меня нет дома, постройте мне дом, и я прощу вам кровь своего отца. Только из такой древесины: из азалии – центральный столб, из кустарника *ехсыхъад* – балка, а из кустарника *там* – перекладина). Относительно лексемы *там* комментаторы издания отмечали, что неизвестно, какой это вид дерева или кустарника, и связывали ее с лексемой *тама* [1, 655] – названием шелковистой горной травы, из которой вьют веревки.

В кадаге «Хæмыцы фырт чысыл Батырадзы кадæг» [2, 92-96] встречается написание *йæхсхъæдбæлас*: «Уæдæ кæд мæ дзых уæ тæрхон у, уæд мын **йæхсхъæдбæласæй** аххæрджытæ 'рбаласут» [1, 94] (Если мое слово – ваш суд, тогда привезите мне балки из дерева *йæхсхъæд*), далее употреблена еще одна интересная словоформа – *йæхсхъæдытала*, где *йæхс* – кнут, *хъæд* – рукоять, *тала* – побег, поросль.

Еще одним, характерным для сюжета о мести Батрадза, фитонимом является **чеса хъæд**: «Стæй сын Батрадз йæ тæрхон загъта, **Чеса хъæдæй**, дам, мын уæладзæнтæ æмæ хъайвантæ æрласут» [1, 403] (Тогда Батрадз провозгласил свое решение, мол, привезите мне из самшита перекладины и балки). В комментариях к тексту поясняется: «Чеса хъæд – стыр чи нæ кæны, ахæм хъæд кæнæ бæласы мыггаг. Самшит (?)» [1, 656] (*Чеса хъæд* – разновидность низкорослого дерева). Это же осетинское название самшита приводится в словаре Т.Ф. Цгоева наряду с десятком других: *бза / быза / бызæ / буза / чеса / сенсери / æфсæнбæлас / чесæ / кеса / кесса*. Самшит – небольшое южное вечнозеленое дерево или кустарник с очень плотной и тяжелой древесиной [8, 222]. Такая характеристика древесины самшита, как тяжесть, подходит и для проклятия из следующего примера: «Абон майрæмбон, иннæ майрæмбоны æз æмæ дæуæй Хъазæн фæзмæ чи нæ рацæуа, уый **Чесæйы гонн фæхæссæд**» [1, 178], тем более, что значение выражения остается неясным, в том числе и для составителей семитомного издания «Нарты кадджытæ» [1, 676]. Словарь, составлен-

ный К. Ц. Гутиевым в конце издания «Нарты кадджытæ» 1989 г., содержит статью «Чесахъæд – хъæбæр хъæд, зазхъæд, æнусмæ цъæх-цъæхидæй чи лæууы, ахæм хъæд» [16, 493] (Чесахъад – крепкое дерево, хвойное, вечнозеленое), что также говорит о близости дерева (кустарника) самшиту. Однако есть еще одно толкование лексемы «чеса» – 'платан восточный, или чинара – дерево высотой 25-30 м, в ряде случаев до 50 м, с неровным, узловатым, чаще всего идущим до самой верхушки, мощным стволом диаметром до 12 м, в старости обычно дуплистым' [8, 200].

Возвращаясь к исходному примеру, отметим, что в нем отсутствует прямое указание на низкорослый характер дерева, тем более что после озвученного требования Батрадз вознес молитву: «Хуыцауты Хуыцау, уæдæ, дам, Чеса хъæды ехсы хъæд дæр куыд нал уа, афтæ йæ фестын кæн (Хуыцау та Батрадзы куывд исгæ кодта)» [1, 403] (Всевышний, пусть в самшитовом лесу больше не найдется и рукояти для плети / кустарника для изготовления кнутовища). Видимо, в данном тексте речь идет все же о дримониме.

Помимо уплаты такой цены за кровь Хамыца, отдельная форма наказания отводится тем, кто указывает Батрадзу на неотмщенность отца, – Бурафарныгу и его семье. С этим мотивом также связаны определенные фитонимы.

Головы семерых сыновей Борафарнуга (*Борæфæрнуг*) Батрадз сложил в мешок и прокричал в ворота дома его снохам: «Æндæмæ ракæсетæ, мæнæ уин уæ лæгтæ **фæткъутæ** æрæвистонцæ!» [1, 323] (Выгляните, ваши мужья прислали вам яблоки!). Их же, вместе с афсин (свекровью), он связал попарно и погнал босиком перед собой к берегу Черного моря в колючие заросли **терновника**: «...æма сæ уотемæй æ разæй Сау денгизи билтæбæл **синдзи** хурфи ратæрæ-батæрæ кæнун байдæдта бæггæнвæдæй» [1, 323] (...и так перед собой на берегу Черного моря в зарослях терновника он начал их гнать перед собой); «...сæ дзæбуртæ син фелвасун кодта, 'ма сæ **синдзæмæ** ниттардта. Уоми ба сæ æхси тъафæй фæннадта, **синдзæй** син сæ тог фæккалдта...» [1, 325] (...заставил их разуться и погнал в заросли терновника. Там он избил их плетью, колючками проливая их кровь). Согласно неко-

торым вариантам, заросли терновника раскинулись не на берегу моря (Черного моря), а по берегам Терека: «Сæ авд киндзей син **Терки синдзи** бакодта æма сæ уоми ратæрæ-батæрæ фæккодта, цалинмæ <...> сæ дзигготæ **синдзæбæл** байзадæнцæ, сæ бауæрæй тог сауадæндтæй уадæй **синдзити** тундæй» [1, 327] (Семь их снох он погнал в заросли терновника на берегу Терека и гонял там, пока их волосы не остались на колючках, а из ран на теле не бежала ручейками кровь).

Тёрн / Терновник / Слива колючая – небольшой колючий кустарник высотой 3,5-4 м, реже низкорослое дерево не выше 8 м. Разрастаясь, образует густые колючие и непроходимые заросли. Ветви обильно покрыты колючками. В книге К. П. Попова приведены осетинские названия – «какон» и «сау члауи» [14, 72]. В тексте («Хæмици фурт Батрадз – æ фиди тогесæг») Батрадз заставляет привезти ветки терна, высушивает их на солнце и заставляет семерых братьев, поставивших ему в укор неотмщенность Хамыца, вместе с их женами топтать колючки в гумне: «Уæдта **синдзæ** æлласун кодта 'ма 'й ниццурхта хормæ 'ма 'й хускъ кæнун бауагъдта. Уæдта 'й моси ниутудта 'ма, æ фиди тог ин ка бафедис кодта, йеци авд фурти æма сæ уостити дæр **синдзæбæл** бæгънæггæй ратæрæ-батæрæ фæккодта» [1, 340]; с похожими деталями встречаемся в тексте «Нæртон Батрадзы фыды туграйст» («Мечь за отца Нарта Батрадза»): «Батрадз авд æфсымæры устыты ракодта æмæ сæ най кæнинаджы хуызæн байтаугæ **сындыл** найы сифтыгъта, ысбæгъæввад сæ кодта æмæ сæ бон-изæрмæ **сындыл** фæратæр-батæр кодтæ...» [1, 376]. В данном мотиве используется и фитоним **кокойнæ синдзæ** (диг.) – вереск: «Уæд æрбацудæй Бориатæмæ æма Борæфæрнуги авд фуртей инайбаст искодта 'ма сæ ратæрæ-батæрæ кæнун байдæдта **кокойни синдзгунти** æ бæхи разæй» [1, 387] (Тогда пришел он к Бориата и связал попарно семерых сыновей Борафарнуга и загнал их в заросли вереска). Отметим, что ир. **какон сынды** и диг. **кокойнæ** – терн, терновник. Встречается в некоторых вариантах сюжета о гибели Сослана, в мотиве избияния его коня Сырдоном («**Какон сындзæй** йын йæ фæрстæ фæнадта æмæ бæхыл, туг калгæйæ, бахæццæ Нартæм» [17, 672] (Веткой тер-

новника он стегал его по бокам, и на коне, истекающем кровью, добрался до Нартов). В других текстах Сырдон подкладывает колючие ветви терновника под седло или подпругу коня. Сослан и сам избивает своего коня колючками, пытаясь вывести его уязвимое место [17, 528]. А во время противостояния Нартов и Елынуата, которым помогали Азырата, Созырыко заставил босиком топтать колючки трех плененных женщин, чтобы узнать, как можно расправиться с врагами [18, 321].

Костер из терновника упоминается в кадаге «Хæмыцы фырт Батрадз йæ фыд Хæмыцы туг Æртæ Нартæй куыд бацагуырдта» («Как сын Хамыца Батрадз требовал от Трех нартов расплаты за убийство Хамыца»): «Денджызы былмæ мæ фæласут, уым **сындын арт** скæнут æмæ мæ уым баппарут» [1, 393] (Отвезите меня на берег моря, там разведите костер из колючек и бросьте меня в него). В другом варианте («Батрадз Нартæй йæ фыды туг куыд бацагуырдта») Батрадз предлагает: «Уæдæ кæд мæхи дзых мæ тæрхон у, уæд мæ сындын арты басудзут!» [1, 389] (Если я сам выбираю себе наказани, сожгите меня в терновом костре). Чаще это третий эпизод расплаты, и обычно упоминается костер из дров, углей или хвороста, в котором происходит повторное закаливание Батрадза (первое – при рождении). В одном из текстов указан костер из дубовых поленьев – «тулдз суг» [1, 404].

Вернемся к фитониму «дерево». Кадаг «Нæртон Батрадзы фыды туграйст» повествует о том, что Батрадз, отомстив за убийство Хамыца, узнает о пленении своего деда уаигом. Тогда он разыскивает коня своего деда. Шатана сообщает, что ночью конь пасется на лесной поляне, а днем поднимается в горы. Чтобы изловить коня, Батрадз взбирается на дерево: «Батрадз ацыд æмæ лæгъзæр фæды сæрмæ иу **бæласмæ** схызт. Бæх йæ фæдыл рацæйцыд, Батрадз **бæласæй** йæхи æрæппæрста æмæ йæ уæлæ бадт фæци» [1, 374] (Батрадз пошел и взобрался на одно дерево над тропинкой. Конь шел по следу, Батрадз бросился с дерева и оказался верхом на коне). Данная ситуативная модель схожа с той, что проанализирована А. В. Дарчиевым в связи с мотивом охоты Батрадза на дикого кабана [19, 202, 221].

В рассматриваемом сюжете упоминается еще один фитоним – хмель, обычно фигурирующий в кадагах о пивоварении. Так, во время завоевания крепости Сайнага Батрадз грозит Сафа: «...*дæ фыд æвзæртæ бахæрæд, дæ дыуадæс куынцы куы нæ раздахай, хуымæллæджы сасирау мæ куы нæ сисай æмæ мæ Нокары быдырмаæ куы нæ фæхæссай*» [1, 397] (...пусть отец твой съест нечистоты, если ты не повернешь свои двенадцать горнов, не поднимешь меня, словно шишку хмеля, и не отнесешь на равнину Нокара). Шишка хмеля легкая, несмотря на объемность и кажущуюся тяжесть.

Таким образом, хронологический подход внутри сюжетной линии позволяет выделить фитонимы, соотносящиеся с тем или иным периодом жизни героя, а следовательно, и отдельными эпическими мотивами. Фитонимы *цæхснаг уис* (прут из осоки) и *тасаг уис* (гибкий прут) упоминаются в связи с детством героя, *цæкуытæ* (поджаренное зерно) и *кæрдæг* (трава) – в мотиве выпитывания имени убийцы отца. Однако в сюжете о мести Батраза за убийство Хамыца фитоморфный код культуры представлен большей частью кустарниковыми растениями, среди которых наиболее часто упоминается *залгъæд* / диг. *дзалгъæдæ* (азалия), реже – *æхсæлы* (можжевельник), *æхснарцъы* (бересклет), *хъæлæрдзы* (смородина), *ехсыхъæд* / *йехсхъæд* / *йæхсхъæд* / *йæхсхъæдбæлас* (кустарник, из которого изготавливались кнутовища), *чеса* / *чесахъæд* (самшит, платан), *сындз* / *какон сындз* / диг. *кокойнæ сындзæ* (терн, терновник; вереск).

1. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Æртыккаг чиныг. Дзæуджыхъæу: Гаситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфичесон куыстуат, 2005. 712 ф. (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 3. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2005. 712 с.).
2. Сказания о нартах; в пяти томах. Том III / Сост. К. Ц. Гутиев // Мах дуг. 2005. №3. С. 84-111.
3. Ирон адæмон сфæлдыстад. Дыууæ томы. Фыццаг том / Сарæзта йæ Салæгаты З. Дзæуджыхъæу: Ир, 2007. 719 ф. (Осетинское народное творчество. В двух тт. Т. I. Изд. 2-е дополненное / Сост. З. М. Салагаева. Владикавказ: Ир, 2007. 719 с.).
4. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. 488 с.
5. Цивьян Т. В. Модель мира и ее лингвистические основы. М.: КомКнига, 2006. 280 с.
6. Новик Е. С. Система персонажей русской волшебной сказки // В кн. Структура волшебной сказки. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2001. С. 122-162.
7. Младшая Эдда / Репринтное изд. 1970 г. Отв. ред. М. И. Стеблин-Каменский. СПб.: Наука, 2006. 139 с.
8. Цгоев Т. Ф. Русско-осетинский экологический словарь. Книга первая. Русско-осетинский словарь названий растений и терминов, относящихся к ним. Владикавказ, 2017. 507 с.
9. Кристоф Вьель. Осетино-арийский героический мифоцикл // В кн. Эпос и мифология осетин и мировая культура / Сост. и пер. Т. Т. Камболов. Владикавказ: Ир, 2003. С. 160-194.
10. Дарчиева М. В. Образ оленя (саг, хъуаз / гъæуанз) в осетинской «Нартиаде» // Известия СОИГСИ. 2020. Вып. 38 (77). С. 139-153.
11. Гутиев К. Ц. Осетинские пословицы и поговорки. Орджоникидзе: Ир, 1976. 352 с.
12. Толковый словарь осетинского языка. В четырех томах / Под общ. ред. Н. Я. Габараева. Т. 2. М.: Наука, 2010. 486 с.

13. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Л.: Наука, 1989. 325 с.
14. Попов К. П. Мир растений Северной Осетии. Владикавказ: Ир, 1991. 231 с.
15. Салакая Ш. Д. Избранные труды в трех томах. Т.1: Эпическое творчество абхазов. Сухум, 2008. 428 с.
16. Сказания о Нартах; В пяти томах. Том I / Сост. К. Ц. Гутиев. Орджоникидзе: Ир, 1989. 496 с.
17. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Дыккаг чиныг. – Дзæуджыхъæу: Гаситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфон куыстуат, 2004. 896 ф. (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 2. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2004. 896 с.)
18. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Æвдæм чиныг. Дзæуджыхъæу: ИПЦ СОИГСИ, 2012. 617 ф. (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 7. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2012. 617 с.)
19. Дарчиев А. В. Элементы архаического мифа в сказании о борьбе Батраза с диким кабаном // Ритмы истории. Сборник научных работ. Владикавказ, 2004. С. 199-246.

**К. Ю. Рахно,
снс Института керамологии –
отделения Института народоведения
Национальной академии наук Украины
(Опошное, Украина)**

БОЖЕСТВО ОСЕТИНСКОГО ПАНТЕОНА ФАЛВАРА В ИНДОИРАНСКОМ КОНТЕКСТЕ

Фалвара – покровитель мелкого рогатого скота и пастушества, занимающий важное место в осетинском пантеоне. Со времён Всеволода Миллера его имя считают производным от имён христианских святых Флора и Лавра, почитавшихся у русских и белорусов как покровители лошадей. Ввиду этого, сам бог Фалвара без какой-либо дополнительной аргументации признаётся примером вторичной мифологии в народном христианстве. Поддержанная авторитетом Васо Абаева, эта этимология приобрела распространение. В нынешнее время она подвергнута сомнению, и предложена альтернативная этимология. В этой связи важно изучение функций Фалвара в сравнении с аналогичными скотоводческими божествами иранских народов и индоариев. В образе Фалвара и сложившемся вокруг него культе содержится много архаичных черт, зафиксированных этнографами и фольклористами. Такие боги-покровители скота упомянуты уже в Авесте. Близкими к Фалвара оказываются Сийах Галеш талышей и гиланцев, Намад-кал луров и другие схожие божества ираноязычных этносов. Дуализм в осетинской религии между покровителем мелкого рогатого скота Фалвара и покровителем крупного рогатого скота Мыкалгабыром соответствует таким же парным пастушеским божествам у курдов-езидов – Маме-Шиван и Гаване Зарзан, заза – Сарико-шуан и Мамо-гаван, таджиков – Занги-ата и Чупон-ата. Прослеживаются параллели в их культах. Однако наиболее примечательной является близость осетинского небожителя Фалвара к индоарийскому богу скотоводства Пушану. Их объединяют не только функции покровительства скоту и пастухам, но и особая путеводная роль в свадебном обряде осетин и индоариев, противостояние героям в эпосе.

Ключевые слова: *Фалвара, осетинская мифология, осетинская религия, нартовский эпос, осетинские сказки, иранцы.*

Fælværa is the patron saint of small cattle and shepherding, occupying an important place in the Ossetian pantheon. Since the time of Vsevolod Miller, his name has been considered derived from the names of the Christian saints Florus and Laurus, who were revered by the Russians and the Belarusians as

patrons of horses. In view of this, the god Fælværa himself, without any additional argumentation, is recognized as an example of secondary mythology in popular Christianity. Supported by the authority of Vaso Abaev, this etymology has become widespread. At the present time, it has been questioned, and an alternative etymology has been proposed. In this regard, it is important to study the functions of Fælværa in comparison with similar pastoral deities of the Iranian peoples and the Indo-Aryans. The image of Fælværa and the cult that has developed around him contains many archaic features recorded by ethnographers and folklorists. Such patron gods of cattle are already mentioned in the Avesta. Siyāh Gāleš of the Talishis and Gilanis, Namad-kāl of the Lurs and other similar deities of the Iranian-speaking ethnic groups turn out to be close to Fælværa. The dualism in the Ossetian religion between the patron saint of small cattle Fælværa and the patron saint of cattle Mykalgabyr corresponds to the same paired shepherd deities – Mamē-Šivan and Hāvānē Zarzān among the Yazidi Kurds, Sārikō-šuān and Mamō-gāvān among the Zazas, Zangi-ata and Čupon-ata among the Tajiks. There are parallels in their cults. However, the most remarkable is the closeness of the Ossetian celestial being Fælværa to the Indo-Aryan cattle-breeding god Pūšan. They are united not only by the functions of patronage of cattle and shepherds, but also by a special guiding role in the wedding ceremony of the Ossetians and the Indo-Aryans, by opposing the heroes in the epos.

Key words: *Fælværa, Ossetian mythology, Ossetian religion, Nart epos, Ossetian fairy tales, Iranians.*

Культ осетинского бога-покровителя мелкого рогатого скота и пастухов Фалвара нередко объявляется ярким примером вторичной мифологии в некоем особом народном христианстве. Косвенным виновником этого является Всеволод Миллер, по предположению которого теоним Фалвара происходит от имён христианских святых Флора и Лавра, почитавшихся у русских как покровители лошадей [1, 244, 278-279]. К данной этимологии по ряду причин примкнул Васо Абаев, заметив, что эти святые являются преемниками языческих богов-близнецов, таких, как индоарийские Асвины или греческие Диоскуры, которые выступали в роли патронов домашнего хозяйства [2, 130; 3, 442-443]. С ней согласились Жорж Дюмезиль [4, 13, 140], Ахсарбек Магомедов [5, 352] и многие другие фольклористы и этнографы. Борис Калоев выдвинул гипотезу, по которой заимствование имён этих христианских святых произошло в средние века, а именно в период интенсивных культурных связей между аланами Северного Кавказа

и киеворусским населением Тмутороканского княжества. Вместе с тем, будучи последовательным сторонником теории двуприродности осетинского этноса и наличия у осетин кавказского субстрата, Калоев настаивал на схожести культа Фалвара с подобными культами у соседних кавказских народов, прежде всего, адыго-абхазов [6, 357; 7, 203-204].

Поэтому в христианской среде часто делается вывод, что святые Флор и Лавр как раз и являются прототипами осетинского Фалвара. Следовательно это, якобы, не настоящее язычество, а возникшее на основе христианства из-за малограмотности населения и самих проповедников. Но такое воззрение контрастирует с общей архаичностью образа осетинского небожителя. Васо Абаев признавал, что это, «без сомнения, древнее пастушеское божество» [2, с. 130]. Борис Калоев тоже констатировал, что культ Фалвара сохранил свою прежнюю древнюю суть и явно уходит корнями в глубь веков, ведь невозможно представить алан, для которых скотоводство являлось основой хозяйства, без скотоводческого культа [6, с. 357; 7, 204]. Людвиг Чибириков, в свою очередь, отметил, что культ домашнего скота у предков осетин возник гораздо раньше попыток христианизации [8, с. 476], а Константин Кочиев указывал на функциональное расхождение традиционных образов Фалвара и Флора и Лавра [9, 155], то есть на то, что христианские святые являются патронами коневодства, а не овцеводства и пастушества. Впрочем, день Флора и Лавра мог рассматриваться у русских не только как специальный «лошадиный праздник», но и как «скотный праздник» в широком смысле, что оправдывало включение рогатого скота в соответствующие обряды. В частности, в этот день сквозь вырытый в горе туннель или же теснину между горами могли прогоняться табун лошадей или стадо коров. Специальной ржаной «фроловской просфорой» в день Флора и Лавра кормили не только лошадей, но и каждую дворовую скотину. Отмечен этнографами и обряд принесения в жертву Флору и Лавру как покровителям домашнего скота быков, с последующей массовой трапезой [10, 132-133], что существенно расширяет их мифологические функции. Да и называли этих святых объединённым, сдвоенным именем, например, «Фрол-Ла-

вер – конские пастыри» [10, 49] или «Фрола и Лавра» из молитвы Платона Каратаева в «Войне и мире» Льва Толстого [11, 57], напоминающим имя Фалвара. Тем не менее, его преемственность по отношению к их именам противоречила бы законам исторической фонетики осетинского языка [12, 230]. Настораживает и то, что Флора и Лавра из всех народов, исповедующих христианство восточного обряда, считали покровителями лошадей только русские и отчасти белорусы [10, 134]. Даже соседствующим с русскими украинцам такие религиозные представления были неведомы [13, 138]. В свою очередь, Тмутороканское княжество, ближайший сосед аланов и касогов, ориентировалось, благодаря своим князьям, на Чернигов, а потом на Галич, а не на Владимиро-Суздальщину или Полоцк, а пребывание на Северном Кавказе князя Юрия Андреевича, сына великого князя Андрея Боголюбского, было кратковременным и связанным с его недолгосрочным правлением в Грузии. Поэтому заимствование осетинами воззрений с северо-востока Руси представляется несколько проблематичным. Дабы разрешить этот вопрос и заодно частично пролить свет на проблему формирования осетинской этнической религии, следует рассмотреть образ Фалвара в кругу пастушьих божеств родственных осетинам ираноязычных народов.

По замечанию Всеволода Миллера, опиравшегося на сведения Бориса Гатиева, Фалвара считался в Осетии самым милостивым из небожителей. Осетины были уверены, что сурдобольнее его между ними нет. Он кроток, тих и не обижает никого. Даже Тутыр, волки которого похищают и пожирают овец Фалвара, пользуется его расположением и доверием. Любимый Богом и всеми богами, довольный своим положением, Фалвара любит всех и желает всем добра. Благодаря своей добросердечности, он вошёл в народную поговорку. Когда осетин хотел похвалить кого-нибудь за смирение и кротость, то говорил: «Он походит на Фалвара» [15, 40; 1, 244]. Поговорка дожила до нашего времени [8, 476]. Археолог и этнограф Евгения Пчелина тоже отмечала, что «этот чрезвычайно добрый, безобидный и глуповатый» небожитель играет в осетинском фольклоре большую роль [15, 99].

Важно, что Фалвара многократно упоминался уже в нартовском эпосе, возникшем в скифо-сарматскую эпоху. Согласно кадагам, Фалвара дружил с нартовскими героями, оказывал им помощь. На пиру, устроенном Сафа в честь Сослана, Фалвара получил право произнести тост вслед за Афсати и сообщил виновнику пиршества заветные слова, после которых скот нартов был бы цел и невредим: «Чтобы серые волки не слишком разбойничали среди твоих стад, я научу тебя, нарт Сослан, заговорным словам. И когда твой скот будет на пастбищах, и нападут на него волки, скажи ты эти слова, и вмиг приду я на защиту твоих стад, и ни одной головы не посмеет задрать серый волк» [16, 59]. В записях Казбека Гутиева Фалвара точно также одаривает и Фарнага: «Да будет тебе удача в способности делать побольше такие радостные дела, Фарнаг! От своего имени даю тебе моё богатство – скот, пусть никогда не опустеет твой фынг от такого изобилия» [17, 293].

Вместе с тем, нартовский эпос несколько расширяет функции Фалвара до крупного рогатого скота и лошадей. Это касается текстов, записанных от Бориса Андиева. В них на пир Фалвара прибыл с дарами – быками, а его сын, пришедший вместе с ним, подарил Сослану коня [18, 270], что некоторым образом перекликается с функциями русских Флора и Лавра. Анзор Дарчиев [19, 41] указывает также в качестве примера связи этого божества с коневодством на сказку «Дар Фалвара дигорцам», в которой Фалвара наделяет дигорцев овцами, козами и конями саулохской породы [20, 158].

О высоком статусе Фалвара говорится в сказании о сватовстве Ацамаза к дочери Сайнаг-алдара Агунде, где в числе почётных сватов, наряду с Сафа, Афсати, Уастырджи, был и Фалвара, местопребыванием которого служила гора Кариу в Куртатинском ущелье Северной Осетии-Алании. При этом он считался младшим из них [21, 350, 352]. Одна из дочерей Солнца замужем за сыном Фалвара – Дзудзумаром [8, с. 80]. Попытки Фалвара соблазнить мать нартов Сатану, тем не менее, не увенчались успехом. «Убирайся вон, не то я тебя старой метлой как следует отколочу», – бесцеремонно выгнала она Фалвара [22, 89].

В нартовских сказаниях упоминается берёзовая ветка бога Фалвара, владелец которой будет обеспечен изобилием скота. Именно такую палку, хранящуюся на центральной балке крыши хлева Фалвара, посоветовала Темиркану попросить в качестве подарка вещая женщина (кӱулбадаг ус). Она пояснила, что в том хлеву, в котором будет находиться эта берёзовая ветка, всегда будет полно скота. Темиркан послушался совета, выпросил у Фалвара берёзовую ветку и оставил её в пустом хлеву отцовского дома. Утром он обнаружил загон, полный белоснежных баранов с большими курдюками [23, 593].

Но не всегда Фалвара был благосклонен к нартам. Когда верховный Бог решил наказать нартов, то проводником его гнева в числе других небожителей был и Фалвара. Он наслал с небес на скот нартов моровую язву [24, 241]. Да и от пастухов Фалвара требовал наличия определённых моральных качеств:

Гей, тот, кто тучную отару
На солнцем озарённых северных склонах
С радостью будет пасти,
Гей, тот, кто в морозящий дождь
Погонит их, насвистывая песню,
Ой, тому, говорят, Фалвара даст
Барана с жёлтым ушком [25, 193-194].

Подобно празднику в честь Тутыра, праздник в честь Фалвара тоже отмечался два раза в году – весной и поздним летом-ранней осенью, перед началом стрижки овец. С помощью особых обрядов, которые проводились в загоне для скота, осетины рассчитывали обеспечить домашнему скоту здоровье, получить от него хороший приплод, обезопасить его от зверей. Вплоть до конца XIX века в «ночь Фалвара» в каждом селении устраивалось общественное пиршество. Закалывали так называемую «голову скота» – первого барана, родившегося в текущем году в стаде. По данным Алмахсита Канукова, до наступления праздника женщины избегали подносить к огню молоко, сыр или сыворотку. Из всего молока, которое имелось в доме, делался один круг сыра. Именно в этот вечер данный сыр и кувшин с топленным маслом помечали особыми отметками, например, втыкали в сыр альчик и

оставляли нетронутым до праздника Урсы къуыри [26, 78; 27, 71; 8, 475]. Борис Гатиев сообщал, что в день праздника Фалвара, который, по его данным, отмечался в августе, семья, у которой были овцы, резала барана и готовила специальное блюдо дзыкка из сыра и кукурузной муки. Это было популярное кушанье у горцев. Считалось, что Фалвара любит дзыкка даже больше, чем шашлык [14, 39]. По сведениям Евгении Пчелиной, дзыкка как ритуальное блюдо фигурировала только на календарном пиршестве в честь Фалвара, на празднике «делания чаши» в честь первенца и на некоторых поминках [15, 135]. После приготовления этих кушаний старший в доме молился: «О, Бог богов! Тобою созданы мы и скот наш. Ты наделил Фалвару овцами и счастьем, надели ими и нас. О, Фалвара! Богу угодно было вручить тебе головы наших овец, а потому молим тебя, отврати от них всякую болезнь; умножая, умножь их на столько, сколько на небе звёзд. О, Фалвара и Тутыр, просим вас – вкпе защитите головы наших овец от волков, коим заткните глотки камнями» [14, 39-40]. В то время, как Тутыр наделился функциями повелителя волков, в обязанности Фалвара входила защита овец от этих хищников [8, 475]. В осетинских молитвах к этому небожителю обращались: «О, Фалвара! Наши овцы в твоей воле и, умножая, умножь их так, чтобы беднейшие между нами могли в дни Бога и святых его приносить в жертву ягнёнка» [14, 58]. Дигорцы молились ему о пастбищах: «Светлый дзуар Фалвара, слава тебе! Удели нам от своих даров! Не лишай нас своего посоха и широкого прокоса! Надели нас своей благодатью и благодатью сына твоего Бузуны! Пусть с радостным сердцем ходит по счастливым дорогам тот, кто пасет скот, дарованный тобою» [25, 216]. Аналогичный призыв звучал в песнях:

Попросим у Фалвары,
Помолимся Фалваре:

– Наши хлева чтобы скотом наполнились! [25, 190].

Судя по этнографическим данным, баран мог служить ритуальным воплощением самого этого небожителя: у южных осетин во время посвящённого Фалвара праздника перед старшими ставились отварная голова барана, часть его спины, часть ноги

и курдюк, что являлось символом присутствия за едой божества Фалвара [15, 79]. Роль Фалвара как барана-производителя обыгрывается в осетинской социально-бытовой сказке «Козы Кобли», где трикстер Кобли за сто овец и коз продаёт богачу волка под видом Фалвара, который принесёт так много скота, что не сосчитать и не устеречь. Он велит на ночь запереть Фалвара вместе со скотиной, а утром заставить младшую невестку сделать три пирога и принести их к двери хлева. Богач должен там совершить моление Фалвара, и в хлеву будет так много овец и коз, что дверь не откроешь [28, 24]. Как известно, в сказках такого рода пародируются устаревшие религиозные верования. В этиологической сказке «Пастух и чёрт» аналогичный обман со стороны колдуньи, которая в обмен на тридцать овец и коз отдаёт крестьянину волка, объяснив, что это Фалвара, которого надо на сутки пустить к стаду, приводит к установлению культа самого Фалвара [29, 273-274].

Примечательно, что покровитель скота играл важную роль в свадебном ритуале осетин. Дигорская молитва в доме невесты в день свадьбы включала слова:

Кому Фалвара был крёстным отцом –

Та невеста счастливым днём отправилась в путь [30, 192-193].

Фалвара опекал только домашний мелкий рогатый скот и не имел отношения к диким копытным, которыми в осетинских поверьях занимается покровитель диких зверей и охоты Афсати. Тем не менее, в дигорской «Песне о плугах» говорится, что «Фалвара, покровитель скота, им на обед всякий раз посылал семь лет не телившуюся олениху» [25, 228], а в упомянутой выше сказке «Дар Фалвара дигорцам» у бездетного старика рождается странное дитя – но не ребенок, а медвежонок. Возмужав, медвежонок требует, чтобы его женили. Ночью он сбрасывает с себя медвежью шкуру и оказывается прекрасным юношей. Подсланные слуги сжигают медвежью шкуру. И тогда юноша-медведь, которому из-за этого приходится покинуть жену и родителей, открывает им, что он был даром своим родителям от Фалвара. Затем, научив, как выкупить его у Фалвара, он уходит в небо [20, 498-501]. Напрашивается несколько неожиданный вывод о связи медве-

дя с покровителем домашнего скота. Поиски аналога приводят к Афсати, который иногда воплощается в медведя. Совпадение это не случайно. Фольклористы указывают на сходные черты в мифологических образах Фалвара и Афсати. В частности, оба они кривы на один глаз. И у Афсати, и у Фалвара есть сын по имени Дзудзумар (Будзумар). Наконец, у осетин в прошлом существовал особый вид присяги, который приносился в случае кражи баранов. Протягивая руку над бараном, осетин несколько раз призывает Афсати (хотя можно было бы ожидать обращения к Фалвару) в свидетели того, что он говорит правду. В аналогичной ситуации балкарец призывает Аймышу, который в балкарском пантеоне соответствовал осетинскому Фалвару [31, 194; 9, 157]. Как и Афсати, Фалвару может выступать дарителем свирели [25, 262]. К крупному рогатому скоту Фалвару тоже имеет отношение крайне редко. Однако в дигорских фольклорно-этнографических записях просветителя, собирателя народного творчества, писателя и этнографа Михаила Гарданова содержится ясное указание на его функцию покровителя как мелкого, так и крупного скота: «Того из пастухов, кто был добр к гостям, и кто больше всех любил своё стадо, того Бог сделал своим другом и поставил во главе тяглогового и мелкого скота. В гебене с коротким подолом, возмужалый Фалвару... ходит туда-сюда, руководя своим скотом. Фалвару щедро наделяет скотом тех, кто любит скот. Кто – коровье стадо, кто – отару овец и коз получает от него. Радуетя Фалвару: дары его хороши. Из стада Фалвару пастух выбрал барана-самца. Мягкосердечный (буквально: мягкоедящий), спокойный Фалвару свои стада всегда раздаёт людям в ночь раздачи скота с субботы на воскресенье. Вот этим он людей завлекает (буквально: обманывает) и работает на Бога» [32, 395].

Как показал Анзор Дарчиев, Фалвару первоначально был покровителем мелкого рогатого скота. Но со временем он частично распространил свои полномочия также на крупный рогатый скот. Между тем, изначально у крупного рогатого скота в осетинской традиционной культуре был свой покровитель – Мыкалгабыр (Мыкалгабырта) [19, 40-42, 44]. Самой предпочитаемой жертвой в честь этого божества был бык, как у Фалвару – баран. Не случай-

но святилище Мыкалгабыр в селении Унал Алагирского ущелья было известно под названием Галты дзуар – святилище быков [8, с. 439]. В Туалгоме, по сообщению писателя Ивана Туаева, женщины не ходили к святилищу Мыкалгабыра и не произносили его имя, а называли его иносказательно – Галты дзуар, то есть «Божество быков» [33, 83]. Этот обычай, напоминающий известное табуирование для осетинских женщин имени бога Уастырджи как Лагты дзуар, «Божество мужчин», а Фалвара – как Фысты дзуар, «божество овец», прямо указывает на присущую Мыкалгабыру функцию покровительства быкам [19, 42]. Отголосок этой функции покровителя крупного рогатого скота, возможно, прослеживается и в приводимой Борисом Калоевым легенде, согласно которой у одного жителя селения Дагом пропал вол. Хозяину долго пришлось искать скотину. Наконец, когда он почти потерял надежду найти вола, тот вдруг нашёлся около фамильной башни Габеевых. Дагомцы, считая, что найти вола им помог Мыкалгабыр, в честь него здесь же, рядом с башней, соорудили святилище, ставшее местом поклонения [6, 370].

В обычаях и верованиях других иранских народов, несмотря на их глубоко укоренившееся мусульманское мировоззрение, при внимательном рассмотрении можно обнаружить множество языческих образов, покровительствующих домашним и диким животным, несомненно восходящих к очень ранним слоям религиозного мышления. Они присущи зороастризму. В Авесте (Яшт I. Ормазд-яшт) говорится:

«Хавани праведному, Истины страже, – молитва и хвала, радость и слава. Саванхи и Висье праведному, Истины страже, – молитва и хвала, радость и слава. Рапитвине праведному, Истины страже, – молитва и хвала, радость и слава. Фрадат-фшаве и Зантуме праведному, Истины страже, – молитва и хвала, радость и слава» [34, 14]. Здесь Саванхи – божество, покровительствующее скоту, а Фрадат-фшава, буквально «Растящий скот» – как раз божество, покровительствующее мелкому скоту. Кроме того, там же упомянуто «Рамана добропастбищного» [34, 24]. Ещё раз «Раману, чьи луга хороши», молят о помощи в знаменитом гимне Митре (Яшт I. Митр-яшт) вместе с главным фигурантом славословия

[34, 116]. Предполагают, что это божество мира и покоя, покровитель скота. Он, несомненно, тоже близок Фалвара, в то время как Митру, светлого бога дружбы и гаранта договоров, по ряду признаков сближают с осетинским Афсати. Во многих скотоводческих иранских общинах древние боги крупного и мелкого рогатого скота, сходные с осетинскими, были превращены в духов-хранителей животных, которые обычно фигурировали под многозначным термином «пир» и не имели институциональных проявлений. Однако езиды, заза и народы прибрежных районов Каспия, известные своим архаичным образом жизни и приверженностью традициям, а также горцы юго-западного Ирана до XX века сохранили богов-повелителей скота в их подлинном виде с соответствующими характеристиками и самобытными именами.

У талышей и гиянцев таким божеством, безусловно, являлся Сийах Галеш, или «Чёрный Пастух». Сийах Галеш был главным властелином и стражем коров, овец и коз, а также оленей, диких коз, газелей. Однако имя его указывает на то, что приоритетным доменом, по крайней мере, изначально, для него был крупный рогатый скот. Дело в том, что термином «галеш» назывался именно пастух крупного рогатого скота, в отличие от пасущих отары овец. Традиция повествовала, что Сийах Галеш незримо повсюду сопровождает пасущиеся стада. Он, как и осетинский Фалвара, возвращает домой отбившихся от стада коров, усмиряет и наказывает непокорных животных, обижающих других коров или ослушавшихся пастуха, слегка их запутывая ноги веревкой, подкрадываясь и пугая так, что порой животное падает, а иной раз даже вбивая особо провинившихся рогами в землю, так что ноги остаются в воздухе. Избавить животное от наказания Чёрного Пастуха мог лишь сам хозяин. Прежде чем привязать строптивное животное, он должен был провести рукой над головой коровы, упоминая Аллаха, и очертить ножом круг вокруг неё. Если же ноги животного были спутаны веревкой, то раньше чем разрезать её, хозяину следовало проделать магическую процедуру – очертить такой же круг, вылить воду на голову корове, накрыть ей морду платком и прочитать молитву. Элементы народной магии – мистическое значение круга, использование острого металличе-

ского предмета как апотропеического атрибута – сочетались с упоминанием имени Аллаха и мусульманской молитвой. Сийах Галеш поощрял радивых, усердных пастухов и добросовестных хозяев скотины, одаривая их волшебной чёрной веревочкой, приносящей удачу, способствующей приросту скота и увеличению удою. Она сильно напоминает берёзовую ветку Фалвара. Ещё один дар Сийаха Галеша – волшебное яйцо или кусок мяса, которые следовало положить соответственно в мешок с рисом и обеденный котелок с абгуштом, чтобы зерно и мясной бульон в доме не иссякали. Но тот, кому подобный дар доставался, должен был хранить молчание о чуде, иначе оно исчезнет. Сийах Галеш – не только покровитель животных; он также их истинный хозяин, управляющий ими и охраняющий их. Если нужно, он доит скот; он особенно внимательно относится к беременным животным, помогает им во время родов. Вот почему в народе его называли «акушером коров». Это – причина, по которой не рекомендовалось приближаться к корове, когда она рождает, чтобы не помешать Сийаху Галешу помочь ей во время родов. Чтобы завоевать покровительство Сийаха Галеша, добрых намерений и чистых помыслов было недостаточно. При содержании животноводческих помещений необходимо было соблюдать особые правила: содержать в чистоте хлев и коровник, животноводческий инвентарь и животных, правильно ухаживать за ними, особенно за беременными животными и молодняком, воздерживаться от избиения и жестокого обращения с животными. Кроме того, нельзя было продавать или выносить в ночное время молоко или молочные продукты из дома. В окрестностях Дейламана и Сияхкала также считали, что употребление молока до рассвета может разозлить Сийаха Галеша, поэтому надо было воздерживаться от этого [35, 121; 36, 172; 37, 174; 38, 76-79]. Предания Гиляна и Мазендарана, зафиксированные иранским писателем Садеком Хедаятом, описывали Сийаха Галеша как нелюдимого пастуха, который пасет свои стада диких коров в местности – своеобразном природном заповеднике, носящем его же имя. Охотиться и причинять животным вред там нельзя, а ослушавшихся ждет кара Чёрного Пастуха – одних находят мёртвыми, а других потом преследует беда [39,

321]. Сийах Галеш сочетал в себе черты осетинских Фалвара, Мыкалгабырта и даже Афсати. Это явно позднее объединение функций указывало на то, что первоначальный образ божества-покровителя скота подвергся существенной трансформации.

Большинство ираноязычных народов разделяли функции покровителей домашних животных. У езидов, этноконфессиональной курдоязычной группы, исповедующей особую религию, это были Маме-Шиван, «пастух (мелкого рогатого скота) Маме», и Гаване Зарзан, «пастух (крупного скота) Зарзан». Они охраняли скот от волков, от несчастий и болезней. Маме-Шиван покровительствовал мелкому рогатому скоту, а Гаване Зарзан защищал крупный рогатый скот. Между тем, культовая ценность первого явно более заметна в молитвенных формулах, используемых в народе, возможно, в силу преобладающей роли мелкого скотоводства в сельскохозяйственной деятельности езидов. Отсюда происходили возгласы: «Пусть Маме-Шиван будет твоим защитником!» или «Пусть благословение Маме-Шивана грядёт на ваш дом!» и тому подобные [35, 122; 36, 173-174; 37, 175-176; 40, 80]. Пастухи-езиды полагались на этих богов, призывая их, когда пасли скот: «Полагаясь на тебя, Маме-Шиван, мы следуем за этой отарой (овец); полагаясь на тебя, Гаване Зарзан, мы следуем за стадом (коров); полагаясь на тебя, Маме-Шиван, мы идём за мелким скотом; полагаясь на тебя, Гаване Зарзан, мы идём за крупным рогатым скотом» [40, 80-81]. Молодые пастухи, собирающиеся приступить к работе, обращались к ним с надеждой на помощь: «Ты наша надежда; ты наша надежда, о Маме-Шиван; ты наша надежда, о Гаване Зарзан!» [40, 81]. Эти молитвы совпадают с осетинскими.

Культовое значение Маме-Шивана и Гаване Зарзана ярко прослеживалось во время празднования езидского Нового года или Айда сарсале, которое отмечалось в первую среду апреля (по старому стилю) или (согласно другим источникам) 8 марта. В большой новогодний пирог клали бусину, по некоторым источникам, синюю (что примечательно, поскольку синий цвет является табу в езидизме) или монету. Пирог разрезался на части, предназначенные для разных богов и духов-хранителей, а также

для членов семьи, кроме младенцев, которые не могут отличить добродетель от греха Пирог делился между Маме-Шиваном и Гаване Зарзаном, богом домашнего хозяйства Худане-мале, повышающим благосостояние, божеством борозды Хата-джот, покровительствующим земледелию, а затем членами семьи: хозяином дома, хозяйкой и так далее. В зависимости от того, кому достанется бусинка, любой из этих богов будет особенно доброжелателен к семье в новом году, или одному из членов семьи в этом году повезёт [35, 122; 37, 176; 36, 174; 38, 83; 40, 81].

К Маме-Шивану обращались с помощью особого заклинания в рамках определенного обряда во время езидского праздника Баран-бардан. Защитника мелкого рогатого скота умилостивляли, смешав овечью шерсть с бараньей шерстью, расстелив её на земле и позволив детям валяться на ней, распевая песню, взывая к божеству о большем выходе скота:

Баран-Бардан, слава тебе!
Да будет изобилие [процветание];
Пусть Маме-Шиван посетит [праздник],
Пусть [он] убережет наш скот от беды.

По некоторым данным, шерсть с баранов и овец собирал старик, сидевший на спине своей старой жены [40, 82]. Маме-Шиван считался, среди прочего, земным близнецом, представителем созвездия Овна на земле [40, 82, 118]. Символика звёздного неба просматривалась и в осетинском культе Фалвара. На празднике Баран-бардан выпускали барана к овцам поздно вечером, когда в небе появилось созвездие Овна – Барани. Езиды верили, что Овен был небесным близнецом Маме-Шивана и мог увеличить добычу овец. Выпуская баранов, они произносили: «О, Овен, о, Маме-Шиван, увеличь [количество] наших овец!», что тоже близко к осетинскому молению. Другие подробности курдского празднования описаны в этнографической литературе: красные яблоки насаживали на овечьи рога; их лбы были украшены кусочками зеркала; молодые девушки подводили баранов к овцам, держа их за рога; в некоторых случаях молодая девушка садилась на барана; и так далее [40, 85].

Исцеление мелкого рогатого скота у курдов-езидов было особой процедурой, при которой представители духовенства (шейх или пир) омывали больных овец водой из чудотворной чаши Маме-Шивана. Такие чаши (обычно сделанные из меди и украшенные внутри арабскими письменами) хранились в богатых семьях в домашних постельных принадлежностях, которые считались священными. Чашу доставали, только когда это необходимо духовным лицам, незамужним девушкам или юношам. Своего рода жертвоприношение такой чаше совершалось ежегодно. Она предназначалась также для лечения овец из других семей, которые заплатили дань хозяину (кусочек ткани, масла или сыра) или сделали подношение. Входя в святилище Маме-Шивана в Лалеше, в углублении, похожем на пещеру, с так называемым «Столбом желаний», посетители прикладывали ладони к колонне, полагая, что она поможет исполнить желания. Имя Маме-Шиван стало эпонимом семьи пиров в деревне в Шейхане, тоже называемой Маме-Шиван. Она также была известна как «Малый Лалеш» (по аналогии с Лалешем – главным религиозным центром и местом паломничества езидов) [35, 122; 37, 176; 38, 83; 40, 82].

Интересно, что культы богов-хранителей скота, парные и лингвистически напоминающие езидских покровителей скота, были зарегистрированы в Центральной Анатолии, в Дерсиме (ныне Тунджели) среди близкого курдам заза, по мнению некоторых исследователей, происходящих из Дайлама (южный Каспий) и исповедующих преимущественно особую разновидность крайнего шиизма [40, 83]. Между тем, курды-мусульмане, лингвистически близкие к езидам, располагали только неизбирательным духом домашних животных – Пиром [40, 83]. Богами-защитниками скота у заза были Сарико-шуан и Мамо-гаван (или Вайиро хэр, то есть «Повелитель процветания»). У заза был также злой дух, враг крупного рогатого скота, Вайиро хирав (то есть «Повелитель зла и разрушения»), преследователь, мучитель животных, который душил их, садясь на них, и заставлял их бегать с криками в отчаянии. Поэтому, когда скот возвращался с поля после обеда, после закрывания за ним ворот, обычай заза предписывал упоминать

Сарико-шуана и Мамо-гавано, в то же время пороца Вайиро хирава [38, 84; 40, 83].

Божество-покровитель скота у луров, которое, несомненно, имело общие иранские корни с Сийах-Галешем и упомянутыми езидскими богами, звалось Намад-кал. Имя его означало, скорее всего, «войлочная папах», поскольку лурские и бахтиярские пастухи носили котлообразные папахи из войлока – излюбленный головной убор мужского населения Луристана вообще. Согласно традиции, существовавшей у кочевников Восточного Луристана, Намад-кал, могущественный пастух, защищал скот от диких животных, приводил в дом хозяина заблудившихся животных и ухаживал за стадами благочестивых пастухов в их отсутствие [35, 123; 36, 174-175; 37, 177; 38, 84].

Не менее интересны данные о тех ираноязычных народах, где начался процесс трансформации языческих богов-покровителей в мусульманские святые. У таджиков почитали Занги-ата, или Занги-бобо – общераспространённого в представлениях народов Средней Азии покровителя крупного рогатого скота и его пастухов, относящегося по происхождению к числу местных доисламских божеств. Таджикское слово «занг» имеет несколько значений, одно из которых ‘солнечное сияние’. Но поскольку другое, более позднее значение слова «занг» – ‘черноволосый’, ‘чернокожий’, то в народных преданиях таджиков образ этого патрона скотоводов фигурировал как темнокожий старик [41, 687, 689], что перекликается с Сийах-Галешем. В Кулябской области Южного Таджикистана было селение Занги-бобо и одноименное святилище-мазар. Местные таджикские и узбекские старики помнили легенду о том, что Занги-бобо будто бы пас в этих местах свои стада, и на месте, где он проходил, где ступала его нога, было возведено святилище, и вокруг святилища возникло селение [42, 115]. Культ Занги-ата как покровителя пастухов крупного рогатого скота был также ярко представлен у узбеков Хорезмского оазиса, сохранивших много пережитков культуры своих ираноязычных предков [43, 240, 250; 44, 96]. Что же касается мелкого домашнего скота и чабанов, то их покровителем у таджиков являлся Чупон-ата, «Отец-пастух», в котором видят наследника

зороастрийского божества Фрадат-фшавы. В таджикском языке «чупон» – это чабан, пастух мелкого рогатого скота [41, 687, 689]. В Южном Таджикистане Чупон-ата считали первым овцеводом и под влиянием ислама вообще отождествляли с первым человеком [42, 115]. Ему приносили жертву, чтобы был здоров скот и была хорошая трава на пастбищах [45, 34], что соответствует авестийским и осетинским молитвенным формулам. А в долине реки Зеравшан оба этих образа попали в шаманский обрядовый фольклор. В своих призываниях таджикские шаманки, среди прочих, поминали «святого Занги-ата» и «святого Чупон-ата, лежащего в степи» [46, 100].

Не менее интересными являются индоарийские соответствия осетинского бога. Всеволод Миллер обратил внимание, что, в соответствии со своими мирными наклонностями, Фалвара предпочитает животной жертве приношение дзыкка, каши из сыра и муки, напоминая этим ведийского бога скота и скотоводства Пушана, который даже зовется кашеедом [1, 244]. И тут надо вспомнить, что в осетинской мифологии Фалвара не ладит с покровителем волков Тутыром. Фалвара считается кривоглазым, левым глазом он плохо видит из-за удара, нанесённого ему Тутыром. Об этом рассказывает известная легенда. Однажды Тутыр был в гостях у Фалвара. За трапезой они разговорились о своих подопечных. Фалвара благодарил Верховного бога за то, что он даровал ему покровительство над овцами, а не над другими животными, ведь овцы никому не делают вреда, напротив, все, признавая их полезными, благодарят Фалвара за них, даже сам Верховный бог, который их создал, и все небожители выбирают себе из них жертвенных животных. Поэтому Фалвара считал себя самым счастливым из небожителей. Тутыр сказал, что тоже доволен своими волками, но говорил неискренне, так как в душе завидовал Фалвару. Обуреваемый завистью, он давно искал случая унижить покровителя овец. Теперь, когда они оказались один на один, такой удобный случай представился. Встав из-за стола, Тутыр поблагодарил Фалвара за угощение, а потом затеял с ним шутивную борьбу, во время которой нанёс ему, будто бы нечаянно, удар кулаком в левый глаз, отчего тот стал им плохо видеть.

Но покровитель мелкого рогатого скота и тут проявил свойственное ему добросердечие. Когда Тутыр стал притворно извиняться, добрый Фалвара обнял его и простил. Этот пример незлобivosti, однако, не подействовал на коварного Тутыра. Вернувшись домой, он известил всех волков о травме Фалвара, и с тех пор они стали подкрадываться к стадам слева от Фалвара, со стороны его повреждённого глаза [14, 40].

Если Фалвара после пиршества пострадал от бога Тутыра, то индоарийскому Пушану бог Рудра (или Шива), разгневанный за то, что его не пригласили на жертвоприношение Дакши, вышиб челюсть. Увечье привело к тому, что Пушан больше не смог есть грубой пищи и стал питаться кашей, которую люди приносят ему в качестве пожертвования. Этот миф известен уже в Ригведе (IV, 30, 24), где Пушан именуется беззубым, «щербатым» богом [47, 395; 48, 48]. Отмечается в Ригведе (VI, 56, 1) и то, что именно каша – пища Пушана, он – «едок каши» [49, 157].

В Тайттирия-Самхите, Гопатха-брахмане (II. 1), Шатапатха-брахмане (I 7, 4, 1-9), Тайттирия-брахмане (II 6, 8, 3-5), Каушика-брахмане (VI 13) беззубость Пушана относится на счёт Рудры и стала следствием жестоко прерванного им жертвоприношения Дакши, на котором Пушан вкушал свою долю [50, 77, 249; 51, 123; 52, 119-120; 53, 106]. Более подробные версии этого повествования можно найти в Махабхарате и Пуранах. В частности, в эпосе утверждается, что Рудра был зол, потому что его тесть, Дакша, приносивший жертву, не пригласил его. В гневе Рудра с громким криком пронзил жертву стрелой. Боги и асуры были встревожены, и вся вселенная содрогнулась. Риши пытались умиловить разгневанного бога, но тщетно. Рудра ударил Пушана ногой и выбил ему зубы, когда тот ел подношение [51, 123; 50, 78-79, 249]. В тринадцатой книге Махабхараты, «Анушасанапарва», говорится:

«Когда Дакша, господин сотворённых существ, желая осуществить жертвоприношение, явил свою жертву, бесстрашный Бхава, дав волю гневу (из-за пренебрежительного отношения Дакши), пронзил подготовленную жертву стрелой, выпущенной из своего ужасного лука, и громко взревел. Истинно, когда Махешвара рассердился и стремительно пронзил своей стрелой ту

жертву, боги преисполнились горя, они утратили счастье и спокойствие сердец. От звона его тетивы вся вселенная пришла в волнение. Среди богов и асуров, о сын Притхи, каждый стал невесёлым и обомлевшим. И океан бурлил в волнении, и земля дрожала в самом своем центре. Холмы и горы начали смещаться со своих мест и расходиться во все стороны. И небосвод раскололся. Все миры окутались мраком. Было невозможно увидеть хоть что-либо. Сияние каждого из светил омрачилось вместе с самим светом солнца, о Бхарата! Великие риши, пораженные страхом и желая сделать добро для себя и Вселенной, исполняли привычные обряды, чтобы снискать милости и мира. Между тем Рудра, страшный своей удалью, обрушился на богов. Полный гнева, вырвал он глаза Бхаги. Дымясь яростью, он ударил Пушана ногой. Он выбил зубы этого бога, пока тот был занят поглощением большого жертвенного кома (называемого Пуродаса)» [54, 383-384]. В десятой книге Махабхараты, «Сауптикапарва», утверждается, что разгневанный Рудра выбил Пушану зубы концом своего лука [55, 49]. Рамаяна не пересказывает этого эпизода, но часто на него ссылается [51,123].

В Пуранах история воспроизводилась с множеством приукрашенных деталей. Дакша устроил жертвоприношение богу Вишну, и многие боги собрались на него, кроме Шивы. Тот не был приглашен, потому что боги сговорились лишить его жертвоприношений. Жена Шивы, горная богиня Ума, поняв, что происходит, призвала мужа продемонстрировать свою силу и отстаивать свои права. Итак, Шива создал из пряди своих спутанных волос Вирахадру, «существо, подобное огню судьбы», с ужасающей внешностью и мощью. Он также послал с ним сотни и тысячи могущественных полубогов, которых он призвал к существованию. Последовала ужасная катастрофа; «горы качнулись, земля содрогнулась, ветер заревел, и глубины моря были потревожены». Жертвоприношение было прервано, боги и полубоги были избиты и искалечены. Именно тогда были выбиты зубы Пушана. Тогда Дакша в великом ужасе умиловил разъяренного бога Шиву и признал его превосходство. По другой версии, вмешался Вишну и, схватив Шиву за горло, заставил его

утихомириться и признать господство Вишну над ним [50, 78-79, 249; 56, 270; 48, 49].

Исследователь Вед Рамчандра Нараян Дандекар считал, что описание в брахманах Пушана как беззубого бога явно основывается на любви к каше пастушеских богов, подобно самим пастухам. Это, по его мнению, была попытка рационализировать откровенно курьёзную черту Пушана, подлинное значение которой, вероятно, уже не осознавалось [57, 66]. Как прямое напоминание о простом образе жизни первобытного пастушьего племени рассматривал эту кашу индолог Нильс Фленсбург [58, 14]. В этом отношении действительно важна параллель с осетинами – дзыкка, которую вкушает Фалвара.

Любопытны астральные коннотации этого скотоводческого бога, которые совпадают с езидскими. Предполагают, что Пушан символизировал одно из зодиакальных созвездий, скорее всего, Овна, судя по тому, что его обычно уподобляли барану или козлу [59, 129]. Как и осетинский Фалвара, Пушан защищает скот от волков и воров [60, 559]. Согласно Ригведе, он увеличивает поголовье скота и лошадей (VI 54. 5-6, 10) [49, 156]. Характерна тесная связь данного божества с покровительством скоту. Если можно сказать, что какое-либо из его дел заслуживает особого внимания, так это его присмотр за скотом и забота о нём. Индоарии молились о том, чтобы обогатиться скотом посредством поклонения Пушану. Как раз Пушан хранит скотину, оберегает её от падения в ямы и переломов конечностей, находит её, когда она теряется, и приводит назад домой. Он также охраняет лошадей. Пушан представляется сведущим божественным чабаном, добрым пастырем, который приглядывает за всем. Скот посвящается ему, и он называется поставщиком скота. Именно он создаёт овечью шерсть. Воплощением Пушана выступает козёл, что может служить указанием на его зооморфность и перекликается с архаичным представлением о Фалвара как о баране [61, 279-280; 48, 7, 89; 62, 276; 63, 9, 66-68; 53, 107-108].

В соответствии с Ригведой (VI, 58. 4), Пушан – «близкая родня неба и земли», он женится на дочери Солнца, что у осетин делает сын Фалвара. Пушану в гимнах Ригведы (VI. 55, 4-5) приписывает-

ся большая мужская сила, он любвеобилен и не останавливается перед инцестом как средством для увеличения плодородия [49, 156-158; 50, 250; 53, 105; 63, 57; 52, 115]. Приблизительно так же можно расценивать желание Фалвара переспать с дочерью бога Уастырджи Сатаной.

Если Фалвара у осетин выступает одним из сватов нарта Ацамаза и упоминается в свадебной молитве в связи с отправлением невесты в путь, то индоарийский Пушан, согласно таким текстам, как Ригведа (X. 85. 26), Ашвалаяна-грихьясутра (I 8. 1) и Параскара-грихьясутра (I 4. 16), ведёт невесту из дома отца в дом жениха: «Да уведёт тебя Пушан отсюда, взявши за руку!». Это следствие присущего ему господства над путями и его умения находить дорогу. Пушан благословляет невесту в её браке. В одном из свадебных гимнов Атхарваведы (XIV 2, 38) звучит просьба: «О Пушан, приведи её, самую милую...» [64, 222; 65, 59-60; 66, 53; 63, 9, 123-125; 57, 63, 65; 50, 250; 53, 107].

Неожиданную параллель находит и роль Фалвара в противостоянии небожителей нартам. Пушан вместе с божествами Бхагой и Савитаром выступает как союзник бога Индры в его битве с земными витязями Кришной и Арджуной в сказании Махабхараты (I. 218) о сожжении леса Кхандавы [67, 570]. Юрий Дзиццойты, отметив функциональную, а возможно, и генетическую близость Пушана и Фалвара, возводит имя последнего к древнеиранскому *raǵi-bar-, давшему позже древнеперсидское raǵi-bar- 'защищать, сохранять, охранять', среднеперсидское parvar- 'питать, кормить; лелеять; выращивать, воспитывать', согдийское rǵr- 'дарить', хорезмийское rwr- 'поднимать; выращивать' и т.п. Существуют многочисленные примеры преобразования древнеиранского *raǵi- в фәл- в осетинском языке, поскольку древнеиранское *b в интервокальной позиции в осетинском регулярно переходит в v [12, 230].

Таким образом, мифологические образы, близкие осетинскому богу скотоводства Фалвара, прослеживаются в Авесте, у талышей, луров и других ираноязычных народов. Их многочисленные черты совпадают не только в силу общих функций. Например, дуализм отношений в осетинской мифологии между

покровителем мелкого рогатого скота Фалвара и покровителем крупного рогатого скота Мыкалгабыром находит точное соответствие в скотоводческих верованиях езидов, заза, таджиков, где существуют такие же пары божеств. Особые связи существуют между осетинским Фалваром и индоарийским богом Пушаном, известным уже с ведической эпохи. Пушан близок Фалвару не только как пастушеское божество, покровитель скотоводства и защитник скота, податель животного плодородия, но и как своего рода участник свадебного обряда, а именно – отправления невесты в дом жениха. Весьма схожи мифы о травме, полученной обоими богами. Оба они, несмотря на свою благостность, могут выступать противниками эпических героев в ситуации богоборчества. Эти моменты указывают на невозможность превращения христианских святых в божество Фалвара и глубокую архаичность его образа.

1. Миллер Всеволод. Осетинские этюды. Часть вторая. Исследования // Ученые записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. М.: Типография А. Иванова (бывш. Миллера), 1882. Выпуск второй. 304 с.

2. Абаев В.И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990. 640 с.

3. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л.: Издательство АН СССР, 1958. Т. I. А – К'. 656 с.

4. Дюмезиль Жорж. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1976. 273 с.

5. Магомедов А.Х. Культура и быт осетинского народа: историко-этнографическое исследование. Владикавказ: Ир, 2011. 432 с.

6. Калоев Б.А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 2004. 471 с.

7. Калоев Б.А. Скотоводство народов Северного Кавказа (с древнейших времен до начала XX века). М.: Наука, 1993. 231 с.

8. Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. 711 с.

9. Кочиев К.К. Из истории скотоводческих культов осетин. Фалвара // ИЮОНИИ. 1985. Вып. XXIX. С. 150-160.
10. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. М.: Издательство МГУ, 1982. 245 с.
11. Толстой Л. Н. Собрание сочинений в двадцати томах. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960. Том седьмой. Война и мир. 496 с.
12. Дзиццойты Ю. А. Из сакральной лексики осетинского языка // Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language. Paris – Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2019. Vol. XIV. № 1, 2. С. 221-236.
13. Дикарев Митрофан. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волості) у Вороніжчині // Материяли до українсько-руської етнології. Львів: друкарня Наукового товариства імени Шевченка, 1905. Том VI. С. 114-204.
14. Гатиев Б. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1876. Выпуск IX. С. 1-83.
15. Пчелина Е.Г. Ossetica: Избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа. Владикавказ: Золотое сечение, 2013. 330 с.
16. Осетинские нартские сказания / Перевод с осетинского и литературная обработка Ю. Либединского. М.: Советский писатель, 1949. 310 с.
17. Нарты кадджытæ / Кадджыты иугонд текст сарæзта Гуытыбаты Хъазыбег. Орджоникидзе: Ир, 1989. Фыццаг чиныг. 496 ф.
18. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдурат сарæзта Хæмыцаты Тмарæ; зонадон редактор Джыккайты Шамил. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2011. Æхсæзæм чиныг. 544 ф.
19. Дарчиев А. В. Эволюция функций божеств осетинского пантеона Фалвара и Мыкалгабыра // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусство-

ведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 12 (38): в 3-х ч. Ч. II. С. 38-45.

20. Осетинские народные сказки // Запись текстов, перевод, предисловие и примечания Г.А. Дзагурова. М.: Наука, 1973. 598 с.

21. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдурат сарæзта Хæмыцаты Тамарæ; зонадон редактор Джыккайты Шамил. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2007. Цыппæрæм чиныг. 548 ф.

22. Мамиева Н. Сатана в осетинском нартовском эпосе. Орджоникидзе: Научно-исследовательский институт при совете министров Северо-Осетинской АССР, 1971. 166 с.

23. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдурат сарæзта Хæмыцаты Тамарæ; зонадон редактор Джыккайты Шамил. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2010. Фæндзæм чиныг. 766 ф.

24. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдурат сарæзта Хæмыцаты Тамарæ; зонадон редактор Джыккайты Шамил. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2003. Фыццаг чиныг. 592 ф.

25. Памятники народного творчества осетин: Трудовая и обрядовая поэзия / Составитель Т.А. Хамицаева. Владикавказ: Ир, 1992. Т.1. 1992. 440 с.

26. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах: Научно-популярный сборник / Составление, предисловие, примечания и комментарии Л.А. Чибирова. Цхинвали: Ирыстон, 1987. Книга 3. 444 с.

27. Уарзиаты Вилен. Праздничный мир осетин. Владикавказ: СОИГСИ, 1995. 232, 214, [2] с.

28. Осетинские народные сказки / Составители С. Бритаев и Г. Калоев, предисловие Г. Калоева. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1959. 424 с.

29. Осетинские народные сказки / Составитель А.Х. Бязыров. Цхинвали: Ирыстон, 1971. 316 с.

30. Дзуцев Х. В., Смирнова Я. С. Жизнь осетинской семьи. Этносоциологический аспект. Владикавказ: Газетно-журнальная типография, 1993. 212 с.
31. Ковалевский Максим. Закон и обычай на Кавказе. М.: Типография А. И. Мамонтова, 1890. Том I. 290 с.
32. Гарданти Михал. Уадзимистæ. Дзæуæгигъæу: Ир, 2007. 415 ф.
33. Туаты Иван. Мæ уарзон Туалгом: Публицистикон уацтæ. Дзæуджыхъæу: Ир, 1999. 108 ф.
34. Авеста: Избранные гимны; Из Видевдата / Перевод с авестийского, предисловие, примечания и словарь И. Стеблин-Каменского. М: Дружба народов; КРАМДС – Ахмед Ясови, 1992. 207 с.
35. Аракелова Виктория. Сийах-Галеш – Черный пастырь (Образы духов-покровителей скота в верованиях новоиранских народов // *Iran & the Caucasus*. 1997. Vol. 1. P. 121-123.
36. Arakelova Victoria. The Siyah-Galesh and Deity Patrons of Cattle-Breeding Iranian Peoples // *Iran: Questions et connaissances. Actes du IVe congrès européen des études iraniennes, organisé par la Societas Iranologica Europaea, Paris, 6-10 septembre 1999. Louvain/Paris, Peeters/AAEI, 2003. Vol. III: Cultures et sociétés contemporaines. P. 171-176.*
37. Arakelova Victoria. The Siyāh-Gālesh and Deity Patrons of Cattle Among New Iranian Peoples // *Cahiers de Studia Iranica*. 2003. Vol. 27. P. 173-178
38. Asatrian Garnik. The Lord of Cattle in Gilan // *Iran & the Caucasus*. 2002. Vol. 6. № 1/2. P. 75-85.
39. Хедаят Садек. Нейрангистан // Переднеазиатский этнографический сборник. М.: Издательство АН СССР, 1958. Том I. С. 259-336.
40. Asatrian Garnik S., Arakelova Victoria. *The Religion of the Peacock Angel: The Yezidis and Their Spirit World*. London-New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2014. X, 157 p.
41. Эшонкулов Усмон. История земледельческой культуры Горного Согда: с древнейших времен до начала XX в. Душанбе: Деваштич, 2007. 848 с.
42. Кармышева Б.Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана.

Сталинабад: Издательство Академии наук Таджикской ССР, 1954. Вып. 1: Историко-этнографический очерк животноводства в до-революционный период. 169 с.

43. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. 337 с.

44. Литвинский Б.А. Кангюйско-сарматский фарн: (к историко-культурным связям племён Южной России и Средней Азии). Душанбе: Дониш, 1968. 199 с.

45. Борозна Н.Г. Изменения в хозяйстве узбеков долины Кафариигана // Советская этнография. 1963. № 1. С. 26-38.

46. Муродов О. Шаманский обрядовый фольклор у таджиков средней части долины Зеравшана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.: Наука, 1975. С. 94-122.

47. Ригведа. Мандалы I-IV. М.: Наука, 1989. 768 с.

48. Atkins Samuel D. Pūṣan in the Rig-Veda. Princeton: Princeton University, 1941. XVI, 102 p.

49. Ригведа. Мандалы V-VIII. М.: Наука, 1995. 745 с.

50. Dowson John. A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History, and Literature. London: Trübner & Co., 1888. XIX, 411 p.

51. Bhattacharji Sukumari. The Indian Theogony: a Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Purāṇas. New York-London: Cambridge University Press, 1970. XIII, 396 p.

52. Kramrisch S. Pūṣan // Journal of the American Oriental Society. 1961. Vol. 81. № 2. P. 104-122.

53. Keith Arthur Berriedale. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Cambridge: Harvard University Press, 1925. vols. 1. Pp. 1-312.

54. The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa. Translated into English prose from the original Sanskrit text by Pratap Chandra Roy. Calcutta Oriental Pub. Co., 1956. Vol. XI. Anusasana Parva. 404 p.

55. Махабхарата. Книга 10. Сауптикапарва. Книга 11. Стрипарва / Издание подготовили С.Л. Невелева, Я.В. Васильков. М.: Янус-К, 1998. 235 с.

56. Wilkins W.J. Hindu Mythology, Vedic, and Puranic. Calcutta: Thacker, Spink & Co., 1900. 499 p.

57. Dandekar R. N. Pūṣan, the Pastoral God of the Veda // *New Indian Antiquary*. 1942. V. 5. P. 49-66.
58. Flensburg Nils. Bidrag till Rigvedas Mytologi Om Guden Pūṣan i Rigveda // *Lunds Universitets årskrift*. 1909. T. 5. S. 1-49.
59. Шилов Ю. А. Космические тайны курганов. М.: Молодая гвардия, 1990. 270 с.
60. Machek Václav. Origin of the Gods Rudra and Pūṣan // *Archiv orientální*. 1954. T. 22. S. 544-562.
61. Griswold H. D. The Religion of the Rigveda. London-Edinburgh-Glasgow-New York-Toronto-Melbourn-Cape Town-Bombay: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1923. 392 p.
62. Atkins S. D. Puṣan in the Sāma, Yajur, and Atharva Vedas // *Journal of the American Oriental Society*. 1947. Vol. 67. № 4. P. 274-295.
63. Siecke Ernst. Pūshan im Rig-Veda: Studien zur Idee des Hirtengottes im Anschluß an die Studien über «Hermes den Mondgott». Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1914. 146 S.
64. Ригведа. Мандалы IX – X. М.: Наука, 1999. 559 с.
65. История и культура древней Индии: Тексты / Составитель А. А. Вигасин. М.: Издательство МГУ, 1990. 352 с.
66. Атхарваведа (Шаунака): в 3-х томах / Перевод с ведийского языка, вступительная статья, комментарии и приложения Т. Я. Елизаренковой. М.: Восточная литература, 2010. Том 3: Книги XIII-XIX. 231 с.
67. Махабхарата. Книга первая. Адипарва / Перевод с санскрита и комментарии В. И. Кальянова. Л.: Наука, 1950. 759 с.

II. ИСТОРИЯ

**А.Ж. Шереужев,
аспирант КБНЦ РАН
(г. Нальчик)**

СЕЛЬСОВЕТЫ В СИСТЕМЕ АДМИНИСТРАТИВНО-ТЕРРИТОРИАЛЬНОГО УСТРОЙСТВА КБАО (1922–1937 гг.)

В статье рассматриваются вопросы функционирования сельских Советов в системе административно-территориального устройства в Кабардино-Балкарской автономной области. Благодаря архивным источникам анализируются функции и задачи сельсоветов и их вовлечение в общественно-политическую жизнь Кабардино-Балкарии. Документы, выявленные в архивных фондах Центрального государственного архива Кабардино-Балкарской Республики и Центре документации новейшей истории Кабардино-Балкарской Республики, позволяют проанализировать историю вовлечения женщин в работу сельсоветов. На основе архивных документов делается вывод о том, что сельсоветы в указанный период функционировали слабо, мероприятия по их оживлению самими работниками сельсоветов не проводились.

Ключевые слова: *Сельсоветы; Кабардино-Балкария; административно-территориальное устройство; округа; районы; поселки.*

The article discusses the functioning of village councils in the system of administrative-territorial structure in the Kabardino-Balkarian Autonomous Region. Thanks to archival sources, the functions and tasks of village councils are analyzed, and their involvement in the socio-political life of Kabardino-Balkaria. Documents identified from the archival funds of the Central State Archive of the Kabardino-Balkarian Republic and the Center for Documentation of the Recent History of the Kabardino-Balkarian Republic allow us to analyze the history of the involvement of women in the work of village councils. On the basis of archival documents, it is concluded that the village councils func-

tioned poorly during the indicated period, no measures were taken to revive them by the village council workers themselves.

Keywords: Village councils; Kabardino-Balkaria; administrative and territorial structure; counties; areas; villages.

Сельские Советы, важнейшие инстанции на местах, выполняли весомую роль в административной структуре Кабардино-Балкарской автономной области (далее – КБАО). Через них проходили распоряжения вышестоящих органов власти [3].

В дореволюционное время похожую роль выполняли сборы доверенных лиц, которым общинные сходы делегировали полномочия обсуждать бытовые вопросы местной жизни [13, 90]. Эта самобытная система самоуправления начала формироваться во второй половине XIX — начале XX в. [13, 91]. В такой форме она просуществовала вплоть до начала 1930-х гг.

22 декабря 1917 г. была опубликована «Инструкция о правах и обязанностях Советов», в соответствии с которой вся исполнительная власть перешла к исполнительным комитетам. Чуть позже, 6 февраля 1918 г., приказом НКВД РСФСР такие институты местного самоуправления, как думы, земства, сельские правления и т.д. были ликвидированы [2, 155]. Все их дела были переданы новым органам власти – Советам. Сельсоветы, по сути, стали важнейшим механизмом в системе управления Советского государства. Данные изменения структуры управления были закреплены в Конституции РСФСР, принятой на Всероссийском съезде Советов в июле 1918 г.

В Нальчикском округе сельсоветы были введены в 1918 г. приказом Нальчикского окружного совета вместо сельского правления. Сельсоветы были объявлены высшей властью в селениях.

Структура сельсовета выглядела следующим образом: председатель Сельского совета, заместитель председателя и секретарь. Вместе они образовывали сельский Президиум. Как отмечает Ю.Д. Анчабадзе, «сферы полномочий Президиума не были четко определены, а потому его роль в системе сельского правления была весьма формальной, равно, как и сменившего его ис-

полкома сельского совета» [2, 155]. Избрать и переизбрать сельский Совет мог только сельский сход.

После восстановления советской власти в Кабардино-Балкарии в соответствии с постановлением Нальчикского окружного ревкома от 17 апреля 1920 г. сельские ревкомы и их комиссары были упразднены, а вместо них были созданы сельские Советы. Они состояли из председателя и двух его заместителей [14, 25]. Необходимо отметить, что, несмотря на замену сельских ревкомов на сельские Советы, их основные функции остались прежними. Руководство Советского Союза проводило все политические мероприятия в селах через сельсоветы.

Теперь поговорим непосредственно о том, как устанавливались сельские Советы в некоторых населенных пунктах Кабардино-Балкарии.

Например, 8 июля 1920 г. приказом окружного ревкома сел. Докшукино было переименовано в сел. Какун [9, 66]. В начале 1921 г. ревком в нем был заменен выборным органом власти – советом. Первыми председателями сельского исполкома Советов селения Какун были Ибрагим Кешев, Жираслан Гурфов, Хамид Берекетов [9, 66].

После восстановления советской власти в сел. Атажукино II на общем сходе было вынесено несколько предложений по переименованию села [1, 28]. По предложению «знатоков местности» Исмела Купова, Мусы Хасанова и Келемета Тезова село было переименовано в Заюково [1, 28].

Уже в сентябре 1920 г. состоялись выборы в Заюковский сельский Совет. Так, на собрании по выдвижению кандидатов в его члены, по данным Х.Ц. Абитова и Н.Х. Жилыева, присутствовало 500 жителей. Членами сельского Совета были избраны 18 человек. Председателем сельского Совета стал Мурзабек Маршенкулов, его заместителем Талустан Шигушев, а секретарем Михаил Буц. Их доверенными лицами были избраны Темиркан Бжихатлов, Дзадзу Калмыков и Жамалдин Апшев [1, 28].

В мае 1920 г. в селе Заюково была создана ячейка РКП (б), куда вошли Сет Бжихатлов, Харис Маршенкулов и Хапако Шурдумов [1, 28].

После восстановления советской власти в июне 1920 г. в сел. Кызбурун III были проведены первые выборы в сельский Совет [6, 54]. 28 апреля 1920 г. в сел. Куденетово II был образован ревком из трех человек во главе с Мазаном Пековым [4, 30]. По данным Ш.М. Ахметова, в 1921 г. председателем сельсовета сел. Чегем II был избран активный участник гражданской войны И. Шаожев [4, 30]. 8 июля 1920 г. сел. Исламово было переименовано в Верхний Курп [8, 57]. По данным А.С. Дзагалова, после установления советской власти в нем председателем исполкома был избран Хату Тумов, а секретарем — Касбулат Кишев. Позже, Хату Тумов получил новую должность в окружном исполкоме, а на руководящие должности в сельском Совете назначили Шухаиба Шумахова и Инала Добагова [8, 57].

Приведенные выше данные наглядно показывают, что после восстановления советской власти в Кабардино-Балкарии в населенных пунктах шло активное советское строительство, связанное с внедрением органов местного самоуправления. Сельские сходы продолжали играть главную роль в функционировании новой системы управления. На них принимались важные для населенных пунктов решения. Кроме того, приведенные данные показывают, что в начале 1920-х г. женщины начали активно вливаться в работу сельсоветов и даже назначаться на ответственные должности. Примером этому служит Галима Нагоева, которая была избрана председателем сельского Совета Кызбурун III.

26 января 1922 г. ВЦИК РСФСР утвердил «Положение о сельских Советах» [12, 40-47, 74, 79-82.]. Согласно этому Положению, сельсоветы должны были образовываться в населенных пунктах, которые насчитывали не менее 400 жителей. Количество депутатов в них зависело от количества жителей. На каждые 200 человек избирался 1 депутат, однако общее число депутатов не должно было быть больше 25 человек [12, 40-47, 74, 79-82.]. Кроме того, состав членов исполкома был уменьшен на одного заместителя. В его состав теперь входили три человека вместо 4-х: председатель, один заместитель и секретарь, что придавало исполкому более сбалансированный вид. Срок работы членов сельских Советов был продлен до одного года.

Важную роль в функционировании сельских Советов играли окружные партийные комитеты, которые непосредственно отвечали за работу сельских Советов. В КБАО в самом начале 1922 г. работа окружных партийных комитетов в некоторых округах не всегда шла хорошо. Так, например, 28 февраля 1922 г. на заседании областного Комитета партии КБАО обсуждался вопрос об организации работы окружных партийных Комитетов в Урванском и Мало-Кабардинском округах [16, Ф.1. Р-1. Оп. 1. Д. 9. Л. 11.]. Для его решения областной Комитет партии предложил Президиуму КБАО направить в эти округа ответственных назначенных новых секретарей для налаживания работы в этих окружных партийных комитетах [16, Ф.1. Р-1. Оп. 1. Д. 9. Л. 11.].

Серьезным препятствием для работы сельских Советов в округах являлись феодально-религиозные пережитки. В начале 1920-х гг., наряду с сельскими исполкомами, в селах функционировали шариатские суды. В Кабардино-Балкарии сельские шариатские суды были упразднены и вновь введены окружные суды с советом и особой сессией [10, 210]. Наряду с упразднением сельских шариатских судов, исполком КБАО 15 мая 1922 г. упразднил Областной совет шариатских судей и Областной шариатский суд [11, 167]. Так, из производства шариатских судов изъяты дела, которые были связаны с контрреволюцией и бандитизмом, ранее они находились в их ведении. Дела, находившиеся в производстве шариатских судов, были переданы в ведение создаваемых Народных судов [11, 167].

Несмотря на упразднение шариатских судов, многие спорные вопросы в народе продолжали решаться на основе адатов и шариата. Этот полиюридизм сохранялся в КБАО до середины 1920-х гг., после чего советская власть развернула борьбу с ними [15, 178, 179].

Активно шла борьба по ликвидации неграмотности среди женского населения. В начале 1920-х г. были организованы делегатские собрания среди горянок, главной функцией которых была организация выборов активистов женотделов. Они наблюдали за работой местных государственных и общественных структур, после чего возвращались в свой избирательный округ

и отчитывались о ходе их работы [7, 127]. Горянки, пройдя стажировку такого вида, набирались опыта для последующей общественно-политической работы.

Партийная работа на местах тормозилась из-за нехватки людей, задействованных в работе партийных организаций. От этого, в первую очередь, зависела работа окружных и сельских исполкомов. Так, этот вопрос был поднят на заседании Кабардинского областного комитета РКП (б) состоявшегося 27-29 февраля 1924 г. [16, Ф. 1. Оп. 1. Д. 19. Л. 1.]. Как отметил выступающий т. Михайлов, единственным выходом из этой ситуаций являлось развитие культурной работы среди молодежи [16, Ф. 1. Оп. 1. Д. 19. Л. 1.]. Здесь необходимо разъяснить, что под культурной работой выступающий имел в виду поднятие общего уровня образования среди партийных работников. Стоит заметить, что в приведенном документе отсутствовало постановление Кабардинского областного комитета РКП (б) по этому вопросу. Это является доказательством того, что общая модель решения этой проблемы еще не до конца была выработана. Несмотря на проблемы, поднятые на заседании Кабардинского областного комитета партии РКП (б) в этом году были и некоторые успехи. Так, например, 3 апреля 1924 г. была утверждена партийная ячейка в сел. Заюково в составе 10 человек [1, 33]. В сел. Верхний Курп в 1924 г. была образована комсомольская ячейка под руководством Каральби Шогенова [8, 63].

В 1924 г. процент неграмотных среди коммунистов удалось снизить до 57,3% [5, 40]. Все эти мероприятия, безусловно, дали свои результаты. Со временем число грамотных людей, работающих в окружных и сельских исполкомах, увеличилось.

По мере углубления советизации региона росло количество сельских Советов в населенных пунктах. Так, концу 1925 г. в КБАО количество сельсоветов выросло до 80. Количество сельсоветов в каждом из округов было следующим: Урванский – 12, Мало-Кабардинский – 13, Нагорный – 9, Баксанский – 12, Нальчикский – 10, Балкарский – 14, Прималкинский – 10 [2, 161].

Что касается партийной организации и работы окркома Мало-Кабардинского округа, то этот вопрос был обсужден 2 апреля

1929 г. на заседании бюро Кабардино-Балкарского обкома ВКП (б). На нем были отмечены такие положительные моменты в работе этих организаций, как успешное проведение перевыборной кампании в сельские Советы, прошедшие при возросшей активности батрацко-бедняцких, середняцких и женских масс, укрепление авторитета партийной организации [16, Ф. 1. Оп. 1. Д. 86. Л. 4.]. Была отмечена необходимость усиления партийного руководства в работе сельсоветов для максимального оживления работы как сельсоветов, так и секций при них, а также для дальнейшего активного привлечения женских масс в перевыборные кампании сельских Советов [16, Ф. 1. Оп. 1. Д. 86. Л. 8.]. Еще раньше постановлением бюро Кабардино-Балкарского комитета ВКП (б) от 8 января 1929 г. было решено ввести одну треть женщин в областные исполнительные комитеты нового состава таких округов, как Балкарский, Нальчикский, Урванский, Баксанский и Мало-Кабардинский [16, Ф. 1. Оп. 1. Д. 86. Л. 20]. В Президиум областного комитета партии было решено ввести двух женщин [16, Ф. 1. Оп. 1. Д. 86. Л. 20.]. Привлечение женской массы населения к работе окружных и сельских исполкомов было связано с заметным ростом числа сельских Советов в области к концу 20-х гг. XX в., так как по мере их увеличения необходимо было расширение кадрового аппарата для работы в них. В конце 1920-х численность сельсоветов в области равнялась – 258 [16, Ф. 151. Оп. 1. Д. 553. Л. 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17]. По округам они были распределены следующим образом: в Мало-Кабардинском – 34, Баксанском – 20, Нагорном – 20, Прималкинском – 54, в Нальчикском – 17, Урванском – 19, Балкарском – 94 [16, Ф. 151. Оп. 1. Д. 553. Л. 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17]. Это в разы больше, чем в 1925 г. Напомним, что тогда количество сельсоветов равнялось – 80.

Относительно списка сельсоветов национальных меньшинств, проживавших в КБАО, то к 1930 г. их насчитывалось 6: Бруненталь, Гнанденбург, Кизлярский, Озрекский, Александровский, Горско-Еврейский [16, Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 684. Л. 83.]

1930-е гг. являются важным этапом в структурировании работы сельских исполкомов, так как с проведением насильственной коллективизации в селах происходили разного рода волнения. С

одной стороны, они должны были нести полную ответственность за проведение коллективизации в населенных пунктах, а с другой, обеспечивать правопорядок в них.

По архивным данным, которые были получены в Центральном государственном архиве Кабардино-Балкарской Республики, количество сельсоветов в КБАО в 1931 г. равнялось – 104 [16, Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 755. Л. 41, 41 об., 42]. По округам они были распределены следующим образом: в Балкарском – 22, в Нальчикском – 14, в Баксанском – 13, в Нагорном – 11, в Прималкинском – 12, в Мало-Кабардинском – 16, в Урванском – 16. [16, Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 755. Л. 41, 41 об., 4]. Если сравнить их количество в 1929 и 1931 гг., то увидим, что в 1929 г. количество сельсоветов было в разы больше чем в 1931 г. Увеличение количества сельсоветов можно объяснить тем, что в этот список были включены все населенные пункты округов.

За период с 1932 по 1936 г. количество сельсоветов еще более увеличилось и составило 122.

В 1932 г. сельсоветы увеличились за счет присоединения бывшего Прохладненского района [16, Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 292. Л. 7]. В 1935 г. за счет разделения Мало-Кабардинского района на два: Терский и Малгобекский [16, Ф. 1. Оп. 1. Д. 151. Л. 108]. В 1936 г. произошло разукрупнение ряда сельсоветов КБАО.

Из Средне-Балкарского сельсовета Черекского района в самостоятельный сельсовет были выделены поселки: Коспарты, Зарашки и Мукуш, которые были расположены от Средне-Балкарского сельсовета на расстоянии более 5 км., с центром в пос. Коспарты, с количеством населения 1256 человек, [16, Ф. Р-8. Оп. 1. Д. 528. Л. 50]. Из Кишпеского сельсовета Баксанского района, который был расположен от Кишпеского сельсовета на расстоянии 12 км., в самостоятельный сельсовет был выделен пос. Жилансу, с количеством населения 304 человека. Из Псыхурейского сельсовета Баксанского района в самостоятельный сельсовет были выделены хутора: Павлоградский и Лагода, которые были расположены от Псыхурейского сельсовета на расстоянии 8 км, с центром в хут. Павлоградский, с количеством населения 220 человек. Из Арикского сельсовета Терского района в само-

стоятельный сельсовет были выделены хутора: Гофнунгсфельд, Куян, расположены от Арикского сельсовета на расстоянии – 6-8 км, и предприятия МКОС и МКООС, с центром в кол. Гофнунгсфельд, с количеством населения – 1200 человек. Из Пришибского сельсовета Прималкинского района, в самостоятельный сельсовет были выделены хутора: Малкинский и Сарский, которые были расположены от Пришибского сельсовета на расстоянии – 8-10 км, с центром в хут. Малкинском, с количеством населения – 429 человек. Из Карагачского сельсовета Прималкинского района, в самостоятельный сельсовет были выделены хутора: Псыншоко и Эбен-Эцер, которые были расположены от Карагачского сельсовета на расстоянии – 6-8 км, с количеством населения – 429 человек, [16, Ф. Р-8. Оп. 1. Д. 528. Л. 50].

Анализ материала позволил выяснить, что главным критерием при разукрупнении сельсоветов являлось расстояние населенных пунктов от обслуживающих их сельских Советов. Дело в том, что в этот период населенные пункты испытывали трудности с транспортными средствами, и для того, чтобы добраться до обслуживающего населенный пункт сельсовета, требовалось много времени и сил. Разукрупнение сельсоветов являлось единственным способом решения этой проблемы. Образование новых сельсоветов также было связано с переселением части жителей селений, где проводились землеустроительные работы. Так, в 1924 г. часть жителей сел. Псыгансу были переселены в нынешнее сел. Зарагиж, и в апреле 1926 г. там был образован сельсовет.

Резюмируя вышеизложенное, приходим к выводу, что при выстраивании советской модели управления в населенных пунктах в виде сельских Советов власть столкнулась с различного рода проблемами, связанными с религиозно-феодальными пережитками, ломка которых требовала невероятных усилий со стороны советского руководства. Одной из причин ломки традиционного уклада жизни горцев было то, что советская власть стала активно вовлекать в общественно-политическую и хозяйственную жизнь страны женскую часть населения. Так, например, женщин стали активно привлекать к работе в окружных и сельских Советах. Стали открываться женские отделы, где женщины набирались

политического опыта и т.д. Помимо религиозно-феодалных пережитков, власть столкнулась еще с тем, что большая часть населения области была малограмотной, и данное обстоятельство сильно тормозило работу системы органов власти. Наряду с сельсоветами в населенных пунктах Кабардино-Балкарии в 20-30-е гг. XX в. функционировали сельские сходы. Если Советы являлись официальной властью, отвечавшей за хозяйственную и социально-политическую жизнь села, то сельские сходы – традиционной формой самоуправления. Они созывались для решения важнейших вопросов жизни села, таких, как объединение Кабарды и Балкарии в единую автономию, вопросы избрания и переизбрания сельских Советов, вопросы причисления населенных пунктов в административном и земельном отношении к другим округам и т.д. Кроме того, весомую роль в жизни населения КБАО продолжали играть служители культа, нередко мешавшие работе сельсоветов. И это продолжалась вплоть до начала 30-х гг., когда сельсоветы стали единственным властным институтом в селе. Данное обстоятельство было, в первую очередь, обусловлено проведением коллективизации. Сельсоветы несли полную ответственность за ее проведение, и поэтому вся полнота власти отошла сельсоветам.

По мере проведения советизации в сельской местности вследствие больших расстояний между селами и обслуживающими их сельсоветами количество сельсоветов было решено расширить. Вследствие этой деятельности к концу 1936 г. количество сельсоветов достигло 122. Кроме того, расширение сельсоветов было связано с расселением жителей крупных населенных пунктов на новые места, до этого не заселенных. По мере заселения новых мест руководством КБАО на этой территории устанавливался сельсовет.

1. Абитов Х.Ц., Жилыев Н.Х. Заюково. Нальчик, 1978.
2. Анчабадзе Ю.Д. Политическая культура адыгов: традиционные общественные институты и их эволюция (вторая половина XIX в. – 1920-е годы): дис. ... д-ра ист. наук: М., 2013.
3. Анчабадзе Ю.Д. Сельский сход в системе властных отношений в постреволюционном адыгском ауле (1920-е гг.) // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2011. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/selskiy-shod-v-sisteme-vlastnyh-otnosheniy-v-postrevolyutsionnom-adygskom-aule-1920-e-gg> (дата обращения: 25.11.2020).
4. Ахметов Ш.М. Чегем II. Нальчик, 2001.
5. Вопросы культурного строительства в советской Кабардино-Балкарии / Ред. кол.: Р.Х. Гугов, Г.Х. Мамбетов. Нальчик, 1984; Сабанчиев Х.М. Деятельность Кабардино-Балкарской парторганизации по осуществлению культурной революции. Нальчик, 1973.
6. Гогуюкова О.Х., Карданов А.Т. Дугулубгей. Нальчик, 2005.
7. Гукетлова Л.Х. Эмансипация женщин Кабардино-Балкарии в годы советской модернизации (1920-1930-е гг. XX.): дис. ... канд. ист. наук. Нальчик, 2012.
8. Дзагалов А.С. Исламово: забытые предки: из исторического прошлого малокабардинского селения. Нальчик, 2001.
9. Жемухов С.Н., Мусукаев А.И. История селения Кахун. Нальчик, 1998.
10. Карпов Ю.Ю. Национальная политика Советского государства на Северокавказской периферии в 20-30-е гг. XX в.: Эволюция проблем и решений. СПб., 2017.
11. Мамсиоров Х.Б. Модернизация культур Северного Кавказа в 20-е годы XX в. На материалах Адыгеи, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии. Нальчик, 2004.
12. Очерки по истории органов советской государственной власти. М., 1949.

13. Прасолов Д. М. Развитие местного самоуправления у кабардинцев и балкарцев во второй половине XIX – в начале XX вв. Нальчик: ИГИ КБНЦ РАН, 2017.

14. Революционные комитеты Кабардино-Балкарии и их деятельность по восстановлению и упрочению Советской власти и организации социалистического строительства. Декабрь 1919 г. – июль 1920 г. (Сборник документов и материалов). Нальчик, 1968.

15. Теунов М. К. Трудности введения третейских судов в Кабардино-Балкарской автономной области // Законность и правопорядок в современном обществе. Новосибирск, 2011.

16. Управление Центром документации новейшей истории Кабардино-Балкарской Республики (УЦДНИ КБР).

**Т. З. Бабаев,
мнс СОИГСИ им. В. И. Абаева
(г. Владикавказ)**

ПРИЧИНЫ И ХОД ПОДГОТОВКИ К ПРОВЕДЕНИЮ ОПЕРАЦИИ «БОЛЬШОЙ ТЕРРОР»

В статье рассмотрены причины начала «Большого террора». Осмыслено влияние приказа НКВД № 00447, являвшегося одним из основных регуляторов проведения террора конца 30-х годов. Изучено положение «Троек» в вынесении обвинительных приговоров на основе отчета прокуратуры СССР. Определена тяжесть полученного приговора в зависимости от принадлежности к определенной категории в градации обвиняемых. Рассмотрено влияние местного руководства на значительное увеличение количества репрессированных граждан.

Ключевые слова: Большой Террор, приказ НКВД №00447, Н. И. Ежов, Тройка НКВД.

The article discusses the reasons for the beginning of the «Great Terror». The influence of the NKVD order No. 00447, which was one of the main regulators of terror in the late 1930s, is understood. The position of the NKVD troiki in the imposition of convictions on the basis of the report of the Prosecutor's Office of the USSR is studied. The severity of the sentence received is determined depending on the belonging to a certain category in the gradation of the accused. The influence of the local leadership on a significant increase in the number of repressed citizens is considered.

Keywords: The Great Terror, NKVD order No. 00447, N.I. Yezhov, NKVD troika.

«Большим террором» называют репрессии 1937–1938 годов в СССР.

В рамках массовой операции было обвинено 1 млн. 600 тыс. человек. 680 тыс. расстреляно. Эти данные являются минимальной отправной точкой при подсчете жертв.

Мотивом таких действий мог стать страх приближающейся войны, желание Сталина укрепить свою власть или тоталитарный характер Советского государства.

Цель – уничтожение потенциально враждебных элементов к власти.

Большая часть репрессированных не совершали никаких преступлений и были лишены свободы или жизни незаконно.

Основные жертвы – обычные граждане Советского Союза, городские жители и крестьяне, чаще всего не имеющие нормального образования. Партийные и государственные работники составляли меньшую часть обвиненных.

Каждый день в течение двух лет расстреливали около 1000 человек.

Приказы на проведение этих акций подписывались Сталиным.

Он же назначал квоты по каждому отдельному району страны. В июльской телеграмме от Джугашвили было приказано разделять неблагонадёжные элементы на две группы. Людей, попавших в наиболее опасную группу, приказывалось расстреливать, а в менее опасную – заключать в лагерь.

Наиболее антисоветскими элементами, подлежащими уничтожению, считались члены политических партий, враждебных большевикам, бывшие царские служащие, офицеры, дворяне и священники.

Для выполнения квот по нахождению врагов советской власти отделам НКВД на местах приходилось выдумывать преступления. Так, на всей территории СССР находились шпионские организации и подпольные враждебные блоки, но это был лишь плод фантазии сотрудников НКВД.

Таким образом, были найдены 102 тысячи фиктивных польских шпионов, большинство из которых составляли неграмотные крестьяне. 100 тысяч человек оказались расстрелянными.

Повсеместно применялись пытки – чтобы заставить узников оговорить себя. Доля «признаний» доходила до 100 процентов. Сталин телеграфировал отделам НКВД о целесообразности и допустимости пыток к «злостным врагам народа».

Для вынесения приговоров были созданы спецтройки, куда входили прокурор, руководитель местного отдела НКВД и секретарь обкома.

Решения по судьбе обвиняемых выносились в течение 24 часов, причем по десяткам дел в массовом порядке в отсутствие обвиняемых и их защиты, множество «троек» выдвигало по 200-300

приговоров в день. Высшую меру наказания предписывалось проводить на месте.

Приговоренным к расстрелу запрещалось сообщать решение «троек». Жертвы узнавали о своей участи только на месте казни, например, в лесу. Способы убийства варьировались от выстрела в затылок до удушения и отрубания головы топором.

Трупы хоронили группами в заранее выбранном месте, а после часто скрывали и маскировали места захоронения.

Между отделами НКВД различных регионов проводилось «социалистическое соревнование» по количеству выявленных и уничтоженных «врагов».

После завершения массовых репрессий советское руководство перекладывало вину за уничтожение невинных на «врагов, пробравшихся внутрь НКВД».

Именно поэтому был расстрелян Ежов, главный руководитель чисток. Но по документам тех времен видно, что он получал ежедневные прямые приказы от Сталина.

Коммунистическая партия попыталась переложить вину за репрессии на сотни тысяч доносчиков, в 1939 году из-за которых гонениям подвергались невинные люди. Большинство же историков считают, что доносы не были решающим фактором, и террор был запущен Сталиным и его желанием усилить классовую борьбу.

Репрессии были прекращены так же, как и начаты – приказом Политбюро. Это еще одно доказательство, что массовое уничтожение людей было инициировано и проведено центральным аппаратом власти.

Главной особенностью советского политического террора конца 1930-х годов являлась его принципиальная иррациональность и непредсказуемость.

Репрессиям подверглись все – от дворника до партийного руководителя. Однако лишь небольшой процент репрессированных занимался какой-то нежелательной деятельностью, все остальные принадлежали к обычному законопослушному гражданскому «большинству». Так что же послужило началом данных репрессий? Ответ очевиден.

Двадцать девять лет назад, 4 июня 1992 года, в газете «Труд» публикуется Приказ НКВД СССР за №00447, утвержденный 30 июля 1937 года. Официальное название документа звучало следующим образом: «Об операции по репрессированию бывших кулаков, уголовников и других антисоветских элементов» [1, 9]. Приказ предусматривал выявление «врагов» государства, что в дальнейшем приведет к расстрелу или заключению в тюрьмы и лагеря более 1 миллиона 700 тысяч советских граждан.

Впервые оценочное мнение по поводу приказа прозвучало еще в декабре 1938 года в письме бывшего чекиста П. А. Егорова, участвовавшего в проведении операции, а затем репрессированного [2, 313-325].

Приказ НКВД № 00447 имеет основополагающее значение как источник в изучении причин трагических событий 1937-1938 годов и известных в истории нашего государства как «Большой террор». Этот приказ был издан 3 июля 1937 г.

Наркому внутренних дел Н. И. Ежову было адресовано утвержденное постановление Политбюро ЦК ВКП (б). В постановлении, в частности говорилось о том, что в стране начались репрессивные меры, объектами которых выступали уголовники, антисоветские элементы и раскулаченные лица [1, 57]. Категории граждан, в отношении которых проводились репрессии, определялись весьма размыто. В обвинении против них говорилось, что они являлись основными зачинщиками и исполнителями огромного количества преступных деяний, срывавших планы работ в сфере промышленности и сельского хозяйства. Перечни этих лиц необходимо было составить на уровне регионов. По степени тяжести нанесенного ими урона и потенциальной угрозы для государства они разделялись на две группы. Первая группа была представлена кулаками и уголовниками, вторая – менее враждебными, но представлявшими опасность лицами.

Для того, чтобы вести данные дела, пришлось вернуть к жизни уже внесших свой немалый вклад в коллективизацию и Гражданскую войну органы судебной власти в виде троек дел. В отчете Прокуратуры СССР Президиуму ЦИК СССР от 1931 г. было доложено, что формирование таких троек представляло собой край-

ную и вынужденную меру и было обусловлено, в первую очередь, необходимостью как можно скорее нанести удар по контрреволюционному движению, которое возродилось после того, как кулачество было ликвидировано как класс. Это было связано также с тем, что отправка дел в коллегию ОГПУ существенно увеличило бы продолжительность их рассмотрения [3, 232-238]. И так, за счет более оперативного рассмотрения дел самым «отличившимся» уголовникам и кулакам был вынесен приговор к расстрелу, который представлял собой высшую меру наказания. При этом менее активным, но опасным элементам (вторая группа) грозила ссылка в различные регионы России на основании указания НКВД.

В этот же день, 3 июля 1937 г., Ежов, являвшийся наркомом внутренних дел, сообщил региональным руководителям НКВД / УНКВД (в директиве №266) о том, к какому решению пришло Политбюро, и отдал приказ передать соответствующую информацию в срок до 8 июля 1937 г. Он неоднократно сам конкретизировал параметры целевой группы для планируемой операции. Один из признаков был обозначен как побег кулаков из лагерей и поселений. В частности, было приказано вести учет каждого уголовника и кулака, который вернулся, отбыв наказание, или сбежал из ссылки или лагеря и поселился в том или ином регионе [1, 58].

Огромное число беглых граждан выступило причиной того, что в 1930-х годах в Советском Союзе произошло формирование особенной категории населения, которые в источниках назывались «беглыми кулаками». В понимании Политбюро ими олицетворялась сила, способствовавшая образованию и пополнению отрядов преступников, террористов в селах и вредителей, промышленявших на стройках и в городах [4, 15].

В связи с этим эта категория выделялась органами внутренних дел особенно, что было вызвано еще и тем, что большинство таких «беглых кулаков» незаконно возвращались в родные города и настаивали на том, чтобы им вернули или возместили собственность, которую у них конфисковали в 1930-1933 гг. [1, 511]. Ежов сообщил руководителям УНКВД, что точную дату и способы осу-

ществления операции будут содержать последующие указания.

Есть основания предположить, что после 4 июля 1937 г. все без исключения подразделения НКВД в СССР незамедлительно начали искать бывших кулаков. При этом колхозы, которым были нужны рабочие руки, и региональные отделения милиции весьма неаккуратно вели учет своего населения. Кулаки, которые покинули поселения и лагеря, жили с фальшивыми паспортами в селах и, что важнее, в крупных городах. Городским подразделениям НКВД необходимо было тщательно изучить имевшиеся перечни антисоветских элементов и в срок до 6 июня выдать их областным руководителям НКВД. В этот период поступил приказ, согласно которому нельзя было передавать региональным подразделениям НКВД сведения о том, какие лица входили в первую группу. Это указывает на то, что руководство собиралось утаить весь масштаб операции от «низших» звеньев руководства. В результате этого количество жертв репрессий впоследствии возросло.

Второй по значимости в поиске сведений о врагах страны – отдел уголовного розыска. В 30-х годах у него была наработана огромная практика по учету преступных элементов в процессе зачистки Советского Союза от представлявших опасность лиц.

Невзирая на то, что процесс предварительного расследования и осуждения представляли собой компетенцию НКВД и милиции, на партийное руководство в своей области полномочий возлагалась максимальная ответственность за осуществление данной операции. Именно поэтому ЦК партии с июля 1936 г. сообщил, что очень важна бдительность каждого коммуниста на всех участках и во всех ситуациях. Имело значение, чтобы каждый большевик в сложившихся обстоятельствах умел опознать врага государства, даже если последний хорошо замаскировался [5, 95-115]. В результате весьма распространенными стали доносы. В отчетах основной массы представителей партийного руководства в регионах говорилось, что информация о численности антигосударственных элементов носит предварительный характер. Например, Н. Н. Зимин, работавший в этот период на посту первого секретаря Ярославского областного комитета,

указывал в своих отчетах, что, по его мнению, показатели отчетности были существенно преуменьшены, потому что у НКВД отсутствовали полные сведения по поводу состава криминальных элементов, трудящихся на областных фабриках. Проверка одного резинового комбината позволила установить более трехсот беглых уголовников, из которых большинство показали себя как лица, дезорганизирующие производственный процесс. То же самое было и на остальных заводах. В процессе подобной деятельности Зимин сообщал о намерении обнаруживать и проверять их, что послужит увеличению общего показателя [1, 81-82]. Этот прогноз, по причине которого последующее выявление и регистрации повлекли за собой увеличение количества репрессированных, наиболее часто содержали шифротелеграммы.

Так, в частности сделал в феврале 1938 г. нарком внутренних дел Татарской АССР В.И. Михайлов. Он с самого начала сказал о том, что партийно-советские руководители Татарии, в число которых более десяти лет входили лица из право-троцкистских и националистических организаций, не просто не противодействовали националистам и кулакам, а, напротив, всячески поддерживали их, поощряли и направляли на противостояние Советской власти. Далее, продолжал он, весьма засорёнными оставались практически все сферы экономико-политической жизнедеятельности республики. Он подчеркивал также, что осуществленных массовых репрессий оказалось в подобных обстоятельствах недостаточно. Вновь назначенный нарком просил, в связи с потребностью убрать из Татарии все активно действующие антисоветские и националистические элементы, установить верхнюю границу минимум в пять тысяч лиц [6, 116-117].

Таким образом, в начале репрессивной политики Советского государства прослеживалось намерение искоренить пережиток Российской Империи, а именно – кулаков и других служащих того времени. Но в своем стремлении угодить «центру», назначенные в период «Большого террора» региональные руководители НКВД и Политбюро начинают искать врага в любом гражданине, а также среди своих предшественников, что в дальнейшем привело

к резкому возрастанию численности репрессированных во многих областях, республиках и краях страны.

1. Юнге Марк, Бордюгов Геннадий, Бинер Рольф. Вертикаль большого террора. История операции по приказу НКВД № 00447/. – М.: Новый Хронограф; АИРО-XXI, 2008.

2. Письмо бывшего чекиста, заключенного Усть-Выемского ИТЛ П. А. Егорова И. В. Сталину с просьбой о помиловании // История Сталинского ГУЛАГа. Конец 1920-х – первая половина 1950-х годов. Т.1: Массовые репрессии в СССР / Сост. Н. Верт, С. В. Мироненко. – М., 2004.

3. Из отчета Прокуратуры СССР Президиуму ЦИК СССР о надзоре за органами ОГПУ за 1931 г. Декабрь 1931 // Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание. Документы и материалы в 5 тт. 1927-1939. Т.3: Конец 1930-1933 / Под ред. В. Данилова, Р. Маннинг, Н. Охотина. – М., 2001.

4. Данилов В. П. Советская деревня в годы «Большого террора» // Трагедия советской деревни. Т.5. Кн.1. – М., 2001.

5. Закрытое письмо ЦК ВКП (б) «О террористической деятельности троцкистско-зиновьевского контрреволюционного блока», 29 июля 1936 г. // Известия ЦК КПСС. 1989. №8.

6. Степанов А. Ф. Расстрел по лимиту. Из истории политических репрессий в ТАССР в годы «ежовщины». – Казань, 1999.

С. А. Секинаев,
аспирант СОИГСИ им. В. И. Абаева
(г. Владикавказ)

ОБ ОРГАНИЗАЦИИ ПАРТИЗАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ НА ВРЕМЕННО ОККУПИРОВАННОЙ ТЕРРИТОРИИ СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ

В статье проанализирована организация партизанского движения на территории Северной Осетии. Показан ход деятельности партизанских отрядов на оккупированной территории. Подвиг народов в годы Великой Отечественной войны неоспорим. Народы Северной Осетии проявили в годы войны героизм, самоотверженность и высокую трудовую активность. Одной из форм вооруженной борьбы против врага стало партизанское движение. В отряды партизан шли рабочие, колхозники, служащие, научные работники. К партизанам пришли командиры, политработники и бойцы Красной Армии. Ряд партизанских отрядов региона были сформированы на базе истребительных батальонов РККА. Был сделан вывод об огромном вкладе партизан в победу над немецкой армией в ходе битвы за Кавказ.

Ключевые слова: партизаны, Осетия, ВОВ, оккупанты, штаб, боевые действия, партизанские отряды.

The article analyzes the organization of the partisan movement in the territory of North Ossetia. The course of activity of partisan detachments in the occupied territory is shown. The feat of the peoples during the Great Patriotic War is undeniable. The peoples of North Ossetia showed heroism, selflessness and high labor activity during the war. One of the forms of armed struggle against the enemy was the partisan movement. The partisan detachments included workers, collective farmers, employees, and scientists. The partisans were joined by commanders, political workers, and Red Army soldiers. A number of partisan detachments of the region were formed on the basis of the fighter battalions of the Red Army. It was concluded that the partisans made a huge contribution to the victory over the German army during the battle for the Caucasus.

Keywords: partisans, Ossetia, the second world war, the invaders, the headquarters of the fighting, guerrilla.

Важную роль в борьбе против немецко-фашистских захватчиков сыграли события, проходившие в тылу немцев. Верховное руководство СССР с самого начала вступления немцев на терри-

торию нашей страны придало партизанскому движению целенаправленный и организованный характер.

В самом начале противостояния немецко-фашистским захватчикам в августе 1942 г. Северо-Осетинским обкомом ВКП (б) было сформировано девять партизанских отрядов, в которые вошли почти 360 партизан. В начале декабря насчитывалось уже 11 таких отрядов. В них в борьбе с врагом участвовало свыше тысячи человек. Этот период был ознаменован также формированием Объединенного республиканского штаба по руководству движением партизан. Он был возглавлен секретарями обкома партии А. Газзаевым, который стал начальником, Н. Мазиним, А. Мамсуровым, назначенным комиссаром, председателем Совнаркома, членом Военного совета 9-й армии К. Куловым, а также Наркомом внутренних дел Северной Осетии Б. Тегкаевым [1, 180-181].

На временно оккупированной территории страны все шире и шире разворачивалась партизанская война. Необходимо было координировать действия многочисленных партизанских соединений, отрядов и групп, согласовывать их действия с планами и действиями частей Красной Армии, помогать партизанам опытными кадрами, вооружением и материально-техническими средствами. Общее оперативное руководство партизанским движением в Северо-Осетинской АССР осуществлял Южный штаб партизанского движения, созданный ЦК ВКП (б) 3 августа 1942 года при Военном совете Северо-Кавказского фронта. Летом 1942 года начальником штаба становится полковник Х.-У. Мамсуров, затем он был назначен заместителем начальника Центрального штаба партизанского движения [2, 109]. Мамсуров использовал свой богатый опыт и знания для улучшения руководства партизанским движением: готовил кадры руководителей для подпольной работы, вылетал непосредственно в соединения и отряды, располагавшиеся в глубоком тылу врага, чтобы координировать действия партизан, согласовывал их с планами и действиями частей Красной Армии, помогал партизанам опытными кадрами, вооружением и материально-техническими средствами.

Организацию и проведение важнейших операций Х.-У. Мамсуров возглавлял сам. В Северной Осетии партизанское движение

формировалось очень тщательно. Первым в военных действиях принял участие отряд партизан под названием «Терек». С 6 августа 1942 г. во главе отряда стоял штаб партизанского движения под руководством М. А. Сулова. Партизанские отряды во всех районах республики были приведены в состояние повышенной боевой готовности. Орджоникидзевским комитетом обороны для каждого партизанского отряда было установлено место дислокации, а также радиус действия. Партизанские отряды располагались главным образом в предгорных и горно-лесистых районах Северной Осетии. Места, в которых они дислоцировались, были известны лишь командирам, комиссарам и узкому кругу лиц, занимавшихся доставкой лекарств и провизии. Северо-Осетинским обкомом ВКП (б), Южным штабом партизанского движения, штабами 37-й и 9-й армий, штабом объединенных партизанских отрядов, Орджоникидзевским комитетом обороны производились контроль и координация действий партизан. Они предоставляли отрядам свежие данные, газеты и листовки, чтобы те распространяли их среди людей, живущих на территориях, оккупированных фашистами. Отряды партизан, располагавшихся в Дигорском, Кировском и Махческом районах во главе с А. Д. Лековым, напали на фашистов неподалеку от Хусфарака, нанеся последним существенные потери. Из-за действий фашистов перестал функционировать Хусфарацкий лесозавод, был разбит станковый пулемет с расчетом, произошли также обрывы телефонной связи [3, 288].

Североосетинские партизаны вынуждены были проводить военные действия в полковом и дивизионном тылу врага. Нередко им приходилось выходить и на передовую вместе с красноармейскими подразделениями. В течение более чем 50 суток военных действий в тылу противника североосетинским партизанам, которым помогали местные жители и подпольщики, удалось провести ряд успешных боев. Ими устраивались также засады, были проведены не менее удачные разведывательные операции, в результате которых убитыми числились свыше двухсот и ранеными – почти 60 фашистов. Партизаны успешно уничтожали также военную технику врага. Все отряды находились в постоянном взаимодействии друг с другом, однако за каждым из них были закреп-

плены определенные объекты. Партизаны сражались с оккупантами бок о бок с бойцами Красной Армии. Боевые действия проходили прямо на линии фронта. Их дерзкие и смелые действия наносили существенный урон немецким оккупантам. Наиболее масштабным можно назвать Орджоникидзевский отряд партизан. Он находился под руководством Дзарахмета Мулухова и комиссара Кильцико Каргиева. Местом расположения штаба этого отряда было маленькое горное селение Хидикус. Зоной действия партизан стали такие села, как Суадаг, Нижняя и Верхняя Саниба, Хаталдон, Дзуарикау и окрестная территория. Руководители партизанского отряда постоянно находились на связи с 351-й стрелковой дивизией и ее подразделениями. Одно из подразделений после получения разведывательных данных начало бой с немцами между Нижней Санибой и Гизелью. В течение первых же минут боя красноармейцам удалось уничтожить четыре танка и еще двенадцать танков были вынуждены сдать свои позиции. Отряд провел два боя, 8 разведывательных операций, участвовал в 7 засадах, в результате которых было убито и ранено 95 гитлеровцев, повреждены линии связи немцев, уничтожен транспорт противника. Командир дивизии обратился с благодарственным письмом в республиканский штаб партизанского движения, сообщив, что разведданные Орджоникидзевского отряда оказали воинам неоценимую помощь [4, 749].

В числе партизанских отрядов участвовало большое количество работников милиции и НКВД. Так, в состав партизанского отряда «Терек» главным образом входили работники НКВД и милиции по Моздокскому району. Отряд находился под управлением начальника РО НКВД П. Т. Близняка, а также бывшего начальника отделения уголовного розыска В. В. Попова. За успешно проведенные боевые действия в ходе партизанских движений их представили к медалям и орденам, среди которых – медаль «Партизану Отечественной войны I степени» [5,2].

Смертью храбрых в борьбе с фашистскими захватчиками в сентябре 1942 года погибли сотрудники Моздокской милиции В. Дымов и И. Панихида. Партизаны Дигорского, Кировского, Дарг-Кохского и Правобережного районов провели ряд успеш-

ных совместных операций в тылу фашистских войск, проявляя мужество и героизм.

В истории партизанских отрядов республики следует выделить один эпизод. В роли главных действующих лиц этого эпизода выступали партизаны, проживавшие в Дигоре – Г. Бердиев и Д. Созаев. Они решили провести по секретному маршруту бойцов разведывательного батальона НКВД, которым было поручено исключительно важное боевое задание. Поход был чрезвычайно трудным и опасным, так как отряд столкнулся лицом к лицу с врагом, во много раз превосходящим этот отряд по силе. Бердиев и Созаев проявили всю свою отвагу и мужество. Они смогли уничтожить нескольких немецких солдат и офицеров, захватили также пленных и привели их в штаб. В ходе одного из сражений в конце декабря 1942 г. Бердиеву удалось уничтожить нескольких фашистов, однако это стоило ему жизни. Его похоронили с почестями посреди леса, но когда войскам удалось освободить Дигору от оккупантов, Бердиева перезахоронили на кладбище. Герой получил посмертную награду: орден Красной Звезды.

В районе сел. Суадаг героически погиб в бою начальник разведки партизанского отряда Алагирского района оперуполномоченный Дарг-Кохского РО НКВД старший лейтенант Хаджимусса Дзибиртович Дзабиев. Посмертно он был награжден орденом Отечественной войны 1 степени.

О бесстрашии еще одного из осетинских партизан в борьбе против немецко-фашистских захватчиков, Гамате Ботоеве из Ардона, рассказала газета «Социалистическая Осетия» от 28 января 1943 года. Отправив свою семью подальше от немцев в тыл, он сам должен был уйти в лес к партизанам. Гамат решил перед дорогой немного отдохнуть, чтобы со свежими силами двинуться в путь, заснул и проснулся от шума и лязга железа. Он схватился за автомат, но выйти из дома было нелегко. «Авось выберусь, а нет – живым не дамся». А враги уже стояли под окнами. Тогда Гамат выстрелил и одного за другим свалил двух гитлеровцев, но его самого ранили в руку. Превозмогая боль, он нажал на курок и свалил еще одного солдата. Он хотел скрыться, убегая, отстреливался, но враги преследовали его и убили. Две недели тело ле-

жало на земле – немцы не разрешали его хоронить. Но соседи ночью, тайком, пробрались, выкопали могилу и, рискуя жизнью, похоронили Ботоева [6, 3].

Опытный военный, уроженец сел. Майрамадаг, Туган Дзуцев возглавил партизанское движение. Его отряд состоял из женщин и пожилых мужчин, владевших оружием. По заданию Владикавказского комитета обороны партизаны выполняли важные разведывательные задания в районе селений Кодахджин, Дзуарикау, Рассвет, Гизель. В 1942 году немцы тяжело ранили отважного партизанского командира на окраине с. Н. Саниба. Два дня боролись врачи за жизнь Тугана Дзуцева, но спасти его не удалось. Похоронили героя во дворе школы вместе с погибшими курсантами мореходных училищ, защищавших Майрамадаг.

Яркую страницу в истории борьбы с немецкими фашистами вписали и партизанки Северной Осетии. Когда немцы оккупировали Осетию, многие женщины и девушки ушли в партизанские отряды. Одной из отважных партизанок была Сырма Богова – пожилая женщина, участница гражданской войны. Как-то необходимо было перейти линию фронта и передать командованию ценные сведения. Сырма вызвалась передать эти сведения и с риском для жизни выполнила важное поручение командира. Так она несколько раз переходила линию фронта. Бывалые солдаты были поражены невероятной выносливостью этой женщины. Она оставалась на передовой до тех пор, пока войска не освободили ее родное сел. Ногкау. Народ никогда не забудет и другую бесстрашную партизанку – разведчицу, депутата Урсдонского сельсовета Надежду Гатееву. Схваченная фашистами, она стойко перенесла все пытки. Немцы расстреляли ее, так и не узнав у нее сведений о партизанах.

Когда немецкие солдаты захватили Алагир, они арестовали, замучили многих жителей. Несмотря на тяжелое положение населения, беспокойно в Алагире жилось и оккупантам. В лесах действовал партизанский отряд численностью до 40 человек. Командиром отряда был Иван Хасакоевич Бтемиров, заместителем – старший лейтенант Ислам Бокоев. Отряд был сконцентрирован в районе сел. Зилахар. Позже к нему присоединилась группа из

Садонского района под командованием старшего лейтенанта В.И. Кобесова. Партизанским отрядом были разведаны силы, техника, места размещения фашистских комендатур, выявлены предатели. Партизаны проводили разведывательные операции, участвовали в боях с фашистами [7,239].

1 декабря 1942 г. совместную группу, в которую входили партизаны из Правобережного, Дарг-Кохского, Алагирского районов, направили на выполнение задания в район села Кабагатдон. Партизаны натолкнулись на роту СС, которым было дано задание по уничтожению отряда партизан. Отряд начал бой, длившийся более двух часов. В результате партизаны полностью разгромили роту СС.

Отряд Ардонского района располагался в селении Унал, действовал в Ардоне, Хаталдоне, Суадаге, Бираганге. Партизаны действовали под руководством Бушки Хоранова, комиссара Федора Кондратьева, начальника штаба – старшего лейтенанта Шаповалова. В ходе военных действий партизанам удалось осуществить 6 разведывательных операций. Ими было организовано множество засад, задержек предателей и обезвреживание 3 диверсантов. Партизаны предоставляли ценную информацию о враге руководителям штабов 351-й стрелковой дивизии, а также 37-й армии [8,71].

Во главе объединенного отряда Дарг-Кохского района, включавшего в себя также партизан Правобережного района, стоял Е.Б. Кучиев. В роли комиссара отряда выступал В.Ф. Хозиев. Партизаны осуществляли свою деятельность в районе селений Алагир, Црау и Суадаг. В период с 1 ноября по 7 декабря 1942 г. партизанами данного отряда было осуществлено пять военных операций, в ходе которых удалось уничтожить 24 и ранить 9 немецких солдат и офицеров, ими были взяты в плен два предателя.

Правительство Советского Союза вместе с Коммунистической партией дали высокую оценку храбрости и решительности партизанских отрядов. Более 127 тысяч партизан получили медаль «Партизану Отечественной войны». Самые отличившиеся партизаны получили 184 тыс. орденов и медалей. 190 партизанам было присвоено звание «Герой Советского Союза». Командирам парти-

занских частей С. А. Ковпаку и А. Ф. Федорову эта самая высокая награда была вручена дважды [9,237].

Действия партизан Северной Осетии получили высокую оценку Северо-Осетинского обкома ВКП (б). Правительство Союза ССР за мужество и отвагу в борьбе с оккупантами наградило партизан Северной Осетии орденами и медалями. Практически все партизаны были удостоились медали «За оборону Кавказа».

1. Центр историко-политической документации «Государственный архив новейшей истории Республики Северная Осетия-Алания» (Центр ИПД ГАНИ РСО-А). Ф.3. ОП.1. Д.15. ЛЛ.180, 181.

2. Худалов Т.Т. Северная Осетия в Великой Отечественной войне. Владикавказ, 1992.

3. Магомедов А. А. Разгром немцев под Владикавказом. Владикавказ, 2015.

4. Магомедов А. А. Разгром немцев под Владикавказом. Владикавказ, 2008.

5. Газета «Моздокский вестник», 6 января 2020. №18.

6. Газета «Социалистическая Осетия», 28 января 1943.

7. Северо-Осетинская партийная организация в годы Великой Отечественной войны. Орджоникидзе, 1968.

8. Тедтоев А. А. Защищая Отечество свое. Орджоникидзе, 1977.

9. «Память о пережитом. Сборник документов и материалов». Владикавказ, 2020.

III. ИСТОЧНИКИ. ИСТОРИОГРАФИЯ

Д.Х. Башиева,
студентка 2 курса КБГУ им Х.М. Бербекова
(г. Нальчик)

Научный руководитель:
П.А. Кузьминов
доктор исторических наук, профессор кафедры истории России
КБГУ им Х.М. Бербекова
(г. Нальчик)

ЗЕМЕЛЬНЫЙ ВОПРОС В РАБОТАХ Б. ШАХАНОВА

Басият Абаевич Шаханов – известный балкарский общественный деятель конца XIX – начала XX вв. Его перу принадлежит множество статей, различных документов и записок, посвящённых социально-экономической и политической жизни горцев. Его имя по праву занимает одно из ведущих мест в ряду представителей северокавказской интеллигенции. Шаханов проявил себя не только как общественно-политический деятель и публицист, но и прославился среди горцев как юрист, защищавший их интересы. Сильное обезземеливание крестьян на Северном Кавказе было изучено с различных аспектов.

Ключевые слова: земельный вопрос, Северный Кавказ, Басият Шаханов, Абрамовская комиссия, балкарцы.

Basiyat Abayevich Shakhanov-a well-known Balkar public figure of the late XIX-early XX centuries. He wrote many articles, various documents and notes on the socio-economic and political life of the highlanders. His name rightfully occupies one of the leading places among the representatives of the North Caucasian intelligentsia. Shakhanov proved himself not only as a public and political figure and publicist, but also became famous among the mountaineers as a lawyer defending their interests. The strong de-landization of the peasants in the North Caucasus has been studied from various aspects

Key words: the land question, North Caucasus, Basiyat Shakhanov, commission of Abramov, balkarians.

Испокон веков балкарцы живут в горах, вся их жизнь связана с ними – в горах они пасли свои стада, камни гор служили материалом для построек, а горы – крепостями, защищающими их от врагов. Однако не только балкарцы, но и большинство горцев Северного Кавказа жили в условиях малоземелья. Решение земельного вопроса всегда являлось актуальной проблемой в горных местностях. Эта тема проходит красной нитью в работах Шаханова. Окружающую его действительность он видит и отражает в своих работах критично – «темнота» большинства массы горцев, безземелье, безграмотность, экономическая отсталость народов Северного Кавказа. В таких условиях Шаханов не мог оставаться в стороне и молчать.

Чтобы понять отношение публициста к земельному вопросу, было изучено творческое наследие самого Басията Шаханова, опубликованное в многочисленных изданиях Кавказа в конце XIX – начале XX вв. и возвращенное нам замечательным ученым – Т.Ш. Биттировой, доктором филологических наук, заслуженным деятелем науки КБР, вернувшей из небытия имя этого человека. Именно она внесла наибольший вклад в освоение его наследия, выявила публикации просветителя в различных изданиях Северного Кавказа и опубликовала, сделав доступными для наших современников [1]. Интересные статьи творчеству Шаханова посвятили П.А. Кузьминов [2], Е.Г. Муратова [3, 4], М.А. Кучукова [5] и др.

Особую остроту земельный вопрос приобрёл после проведения крестьянской реформы в 60-х гг. XIX в., когда зависимые крестьяне за свою свободу должны были отдать своим таубиям (князьям) огромный денежный выкуп, половину движимого имущества и всю землю.

В результате почти вся земля оказалась в руках богатого меньшинства – феодальной элиты балкарского народа. Представители высших сословий, забрав у обедневших крестьян их земли за предоставление социальной свободы, сдавали их тем же крестьянам в аренду под большой процент. Проблема землевладения и землепользования стала главной в балкарских обществах.

Прочитав в печати предложение господина Карцова, как легко решить вопрос об искоренении абреков на Кавказе, Шаханов написал статью «По поводу одного удивительного проекта» [1, 42]. Это одна из первых его статей, написанная в 1899 г., в ней Басият Абаевич прокомментировал удивительное предложение Карцова – переселить горцев в Туркестан для искоренения абречества. По стилю письма и слогу видно, как раздосадован и, возможно, даже зол автор статьи (Шаханов). «Знает ли Карцов, как привязан туземец к своей родине? Известно ли автору этого проекта, что десятина земли в горах ценится в 2-3 тысячи рублей, и что горцы предпочитают свои жалкие клочки – десяткам десятин удобной земли?» – спрашивает Шаханов. Эти строки показывают абсурдность предложения Карцова и объясняют позицию Шаханова в вопросе малоземелья.

В статье «Ещё переселение» он вновь поднимает тему малоземелья [1, 45]. Шаханов отвечает неизвестному автору другого «проекта», который предлагает переселить русских из малоземельных губерний в Терскую область, предполагая, что это «вне-сёт струю цивилизации» в горскую среду. Доказывая абсурдность предложения, Басият объясняет положение земельного вопроса в горах, доказывает, что излишка земли для переселения русских просто-напросто нет. «Треть области занята горной полосой. Земли пахотной, удобной – там нет вовсе. Есть какие-то клочки, обложенные камнями и загороженные. Каждый такой клочок имеет свою историю. Наивно было бы предполагать, что эта игрушечная пашня в состоянии прокормить своих владельцев...» [1, 46]. Из этого отрывка ясно, что земля для скотовода, хлебопашца есть всё – главный объект интересов и споров, единственный источник дохода.

Для подтверждения своих слов Шаханов приводит отрывок из военно-статистического описания Терской области, в котором идёт речь о мизерном количестве земли чеченцев Грозненского округа. «Надел чеченцев (4,5 д.) автор цитируемой книги считает малым, признавая достаточными (4,5-6,3 дес.) наделы плоскостных осетин и кумыков и более чем достаточными наделы одних лишь кабардинцев (6,3 дес. на душу). Вот в каких условиях

находится землевладение на плоскости» [1, 47], – комментирует публицист, имея в виду, что на плоскости положение не менее бедственное, чем на горной полосе. Ссылаясь на официальные источники, Шаханов-Джанхотов (под этой двойной фамилией он публиковал свои статьи в газете «Казбек») доказывал, что по количеству надельной земли «чеченцы Грозненского округа стоят ниже беднейших крестьян Европейской России, что ее недостаточно у осетин, кумыков и даже кабардинцев» [1, 47]. А поскольку основы землевладения на Северном Кавказе были законодательно установлены в 60-е гг. XIX в., то в тяжелом положении крестьян виновна, можно сделать вывод, администрация, узаконившая малоземелье горцев [2, 142-143].

По словам Шаханова, приведенные данные относятся к 1888 году, а к моменту написания статьи (1899) народонаселение области увеличилось, таким образом, к этому моменту «положение крестьянского землевладения уже граничило с нуждой». Басият Абаевич настолько точно иллюстрирует состояние горского землевладельца, что вопрос о переселении русских крестьян на территорию Терской области отпадает сам собой, поскольку здесь царит малоземелье, а иногда – полное отсутствие земли.

Социально-экономическое и культурное развитие северокавказских народов было связано с влиянием модернизационных процессов, протекающих в России. Изучение земельного вопроса, его решение в этих условиях было крайне необходимо. В публицистике Шаханова освещены не только нужды родного балкарского народа, но и социальные проблемы чеченцев, осетин, народов Дагестана. Защищая интересы горцев, он подчеркивает необходимость ликвидации старых феодальных порядков, царящих в горах даже после отмены крепостного права.

Особое место в творчестве Шаханова занимают «Этюды из туземной жизни» [1, 51]. Помимо волнующих вопросов народного образования, просветительской деятельности, проблемы абречества, в этой серии статей публицист настойчиво поднимает земельный вопрос.

С III-го «Этюда» начинается его полемика с Н. П. Тульчинским – старшим землемером Межевого управления Терской области,

который в ряде статей осветил земельный вопрос в Нагорной полосе Терской области. Шаханов отмечает профессионализм автора и подчеркивает, что «до сих пор земельным вопросом если и занимались, то под сурдинку, и труд г. Тульчинского является первым опытом обсуждения его в печати. Труд Тульчинского серьёзный, и отвечать ему надо серьёзно, а для этого следует подождать, по крайней мере, той части Материалов, которая касается горских обществ Кабарды» [1, 55-56], – пишет автор «Этюда».

Тульчинский, по словам Шаханова, охарактеризовал решение поземельного вопроса в горах следующим образом: земли, которые находятся во владении таубиев, надо конфисковать и отдать в общее пользование. А почему так следует сделать – потому, что таубии, якобы, захватили эти земли и к тому же в придачу получили при освобождении крестьян довольно высокое вознаграждение [1, 67].

Шаханов категорически отрицает такой вариант решения аграрного вопроса в горах. Его возмущение вызвало предложение Тульчинского конфисковать земли, полученные таубиями за освобождение зависимых крестьян. «Отчуждение это явится актом крайней несправедливости, если произойдет без всякого вознаграждения её теперешних владельцев». Позиция публициста объясняется просто, ведь он сам был сыном таубия и наследовал от отца определенные земельные наделы в горах. Басият Абаевич объясняет захват крестьянских земель тем, что это совершилось ещё «в конце прошлого столетия, а для большинства земель этот момент отодвигается в глубь веков» [1, 68], публицист ещё раз подчёркивает в конце статьи то, что всегда поддерживал «массы в горах».

С течением времени земельный вопрос в Нагорной полосе настолько обострился, что ряд чиновников предложили считать эти земли владением казны. Ситуация осложнялась тем, что эти земли не были юридически оформлены и не понятно было, кому они принадлежат на самом деле. Землевладельцы требовали признания их прав на участки, находящиеся в их собственности на основе норм обычного права балкарцев – тау адет.

Изучив тему, Шаханов опубликовал «Заметку по поводу статей Н. Тульчинского» [1, 122]. Тульчинский настаивал на том, что значительная часть земли в горских обществах перешла к знати в ходе крестьянской реформы (1866-1867 гг.) за предоставление зависимым крестьянам свободы. Шаханов не согласился с такой трактовкой крестьянской реформы в Балкарии. Обращаясь к данным, приведенным Тульчинским, он заметил, что из полутора миллионов рублей, полученных балкарскими феодалами, около миллиона составила стоимость перешедшей к ним земли: «Что вышло бы, если бы теперь эти земли признать общественными? Не явилось бы это равносильным принудительному освобождению зависимых классов почти без вознаграждения их владельцев? Считает ли эту меру г. Тульчинский отвечающей требованиям справедливости?» [1, 67]. Тульчинский не оставил этот вопрос без ответа, заявив, что, да, действительно, это было бы справедливым решением: «Ведь и в этом случае за каждого освобожденного балкарские феодалы получили бы по 130 руб., в то время, как в Кабарде в среднем 125 руб., а в других районах еще меньше» [2, 142].

Для принципиального решения аграрного вопроса в Нагорной полосе Терской области 18 апреля 1906 г. была создана комиссия под председательством юрисконсульта при военном окружном совете, действительного статского советника И.Г. Абрамова в Тифлисе. Комиссия должна была тщательно изучить формы землепользования и землевладения и провести землеустройство населения.

Но Басият Абаевич полагал, что для решения вопроса лучше будет создать комиссию из знатоков края и решить всё на месте.

В 1908 г. Абрамовская комиссия завершила свою работу, ее материалы были опубликованы и вызвали массу критических замечаний. Проект комиссии не предусматривал признания права частной собственности за землевладельцами, ограничивал размеры «потомственного» землевладения, с которым не могли согласиться балкарские землевладельцы.

Шаханов подготовил обширную записку «Возражения Абрамовской комиссии», в которой проанализировал результаты

работы комиссии. В документе детально освещено право собственности, право владения, право пользования и право распоряжения в горах на основе норм обычного права [1, 137-143]. Анализ проекта Абрамовской комиссии был дан с точки зрения землевладельца-горца, опиравшегося на нормы «тау адет» и законенного права давности. Обширный документ точно отражает исторические и общественно-политические взгляды составителя. По данным исследователей, в работе над протестом были использованы его публикации с 1901 г. в газетах «Казбек», «Каспий», «Приазовский край», включая полемику с Н. Тульчинским в газете «Казбек» [3].

В представленной записке Шаханов охарактеризовал такие, недостаточно известные комиссии, поземельные институты, как 1) бегенда, 2) аренда, 3) выдел наследства, 4) дар, 5) плата за кровь, 6) калым, 7) продажа, 8) переход по договору, 9) товарищество «нёгер» [1, 143]. Е. Г. Муратова выделяет ещё один поземельный институт – «эмчеклик» – и отмечает, что «они (поземельные институты) сложились давно, но на протяжении XIX столетия, под воздействием модернизационных процессов, трансформировались и наполнялись новым содержанием» [4]. Публичный анализ этих институтов был крайне важен, так как помогал понять суть земельной собственности в горах. Басият Абаевич, по крупицам собрав информацию об этих институтах, привёл подробные сведения о каждом из них.

В заключении записки он подчеркнул: «1) Все земли, находящиеся в пяти горских обществах Нальчикского округа... составляют... неотъемлемую собственность их владельцев, безотносительно к месту теперешнего жительства этих владельцев. 2) Земли, указанные в п. 2 означенного проекта и состоящие ныне в обладании пяти горских обществ как лиц юридических, составляют собственность этих обществ. 3)... ни одна пядь земли в наших горах не может быть признана казенной. 4) Общий дух составленных комиссией «проектов» идет вразрез с той аграрной политикой, которой придерживается русское правительство с момента опубликования Именного Высочайшего указа 9 ноября 1906 г.» [3, 66].

После серьёзной критики результатов Абрамовской комиссии, которую Шаханов подкрепил точными аргументами, в 1911 г. он подготовил ещё один проект о землеустройстве горского населения Нагорной полосы Терской области, в котором предлагал узаконить земли в собственность землевладельцев.

Таким образом, анализ статей Басията Шаханова по земельному вопросу свидетельствует, что он пытался облегчить жизнь простых крестьян-горцев. Его публицистическое наследие – это пример борьбы за интересы народа.

1. Шаханов Б.А. Избранная публицистика / Сост. Биттирова Т.Ш. – Нальчик: «Эльбрус», 1991. – 288 с.

2. Кузьминов П.А. Эпоха реформ 50-70-х годов XIX века у народов Северного Кавказа в дореволюционном кавказоведении. Нальчик: Каб-Балк. ун-т, 2009. – 236 с.

3. Муратова Е.Г. Материалы Абрамовской комиссии и Басият Шаханов: спор о земле в начале XX вв. // Сборник научных трудов третьих Международных Усмановских чтений. Уфа: Башкирский государственный ун-т, 2016. – С. 66-68.

4. Муратова Е.Г. Поземельные отношения у балкарцев во 2-ой пол XIX – начале XX вв. // Этнографическое обозрение. № 3, 2007. С. 147-156.

5. Кучукова М.А., Кузьминов П.А. Политическая и общественная деятельность Басията Шаханова // «Россия и Северный Кавказ: диалог народов, культур, государств» (Грозный, 2018). Всероссийская научно-практическая конференция молодых ученых, аспирантов, магистров и студентов «Россия и Северный Кавказ: диалог народов, культур, государств», 4-5 декабря 2018 года, г. Грозный: Материалы / Отв. ред. М.Р. Нахаев. Грозный: ФГБОУ ВО «Чеченский государственный университет», 2018. – С. 229-232.

**С. А. Сокурова,
аспирант КБГУ им. Беребекова
(г. Нальчик)**

**АДИЛЬ-ГИРЕЙ КЕШЕВ – РЕДАКТОР
«ТЕРСКИХ ВЕДОМОСТЕЙ». ОСНОВНЫЕ ЦЕЛИ И ЗАДАЧИ
ИЗДАНИЯ ОФИЦИАЛЬНОЙ ГАЗЕТЫ
ТЕРСКОЙ ОБЛАСТИ**

В статье рассматривается газета «Терские ведомости» как один из важнейших источников социально-экономических и статистических сведений о Северном Кавказе. На страницах периодического издания находили отражение хозяйственно-экономические и общественно-культурные процессы в регионе. Утверждается, что газета в этот период становится важнейшей площадкой для общественных дискуссий по самым актуальным вопросам.

Среди источников периодической печати этого периода особое место занимает газета «Терские ведомости». Это издание являлось важнейшим источником по истории Терской области и народов, проживавших в ней. На страницах «Ведомостей» публиковались как материалы официального содержания (правительственные указы, акты, социально-экономическая статистика), так и имевшие культурное значение исторические статьи, этнографические заметки, художественные произведения.

Ключевые слова: *периодическая печать, Терские ведомости, исторический источник, модернизация.*

Among the sources of the periodical press of this period the newspaper «Terskiye Vedomosti» occupies a special place. This edition was the most important source on the history of the Terek region and the peoples who lived in it. Not only official materials (government decrees, acts, socio-economic statistics), but also materials with social and cultural significance (historical articles, ethnographic notes, and works of art) were published on the pages of Vedomosti.

The article considers the newspaper «Terskiye Vedomosti» as one of the most important sources of socio-economic and statistical information about the North Caucasus. The pages of the periodical reflected economic, social and cultural processes in the region. It is stated that the newspaper during this period becomes the most important platform for public discussions on the most pressing issues.

Keywords: *periodical press, Terskiy Vedomosti, historical source, modernization.*

Газета «Терские ведомости» – признанный общественно-культурный феномен в публицистике Северного Кавказа во второй половине XIX века. Издание занимает особое место среди источников по истории народов Северного Кавказа и естественно, нуждается в комплексной научной рефлексии.

Статьи в неофициальной части газеты «Терские ведомости» отличались богатым разнообразием. Этот раздел газеты превратился в некотором смысле в зеркало эпохи, в котором нашли свое непосредственное отражение не только противоречия эпохи, но и хозяйственная, общественно-культурная ситуация в Терской области во второй половине XIX в. – начале XX в. Главным редактором этого раздела являлся адыгский просветитель и писатель Адиль-Гирей Кешев. Он был редактором неофициальной части «Терских ведомостей» до 1870 года. Р.Х. Хашхожева о публицистической деятельности Адиль-Гирея Кешева в предисловии к «Запискам черкеса» пишет, что публицистическая и редакторская деятельность А.Г. Кешева расширяют наши представления о его политических и гражданских позициях, роли и значении в просветительском движении горских народов [1].

Терская область была образована в 1860 году указом императора Александра II. Газета «Терские ведомости» была учреждена в 1868 году и стала основным источником официальной информации о жизни региона. В Терскую область того периода входили территория современной Кабардино-Балкарии, Северной Осетии и Чечено-Ингушетии; в состав входила также часть Ставропольской губернии с городами Пятигорск, Кисловодск, Минеральные Воды, Ессентуки, Железноводск, а также Хасавюртовский округ Дагестана. Страницы этой газеты стали важнейшим источником хозяйственно-экономической и культурной жизни народов, населявших этот административный регион Российской Империи.

Газета печаталась в типографии Канцелярии начальника г. Владикавказа. Открытие газеты и назначение редактором представителя местной интеллигенции имело определенные цели. Пожалуй, слова И.Л. Андронникова о деятельности адыгского просветителя наиболее точно описывают критерии, которыми руководствовались учредители газеты при выборе редактора:

«Великолепным русским языком, в лучших традициях русской реалистической прозы, с тончайшим знанием истории, нравов, обычаев адыгских народов, решительно отказавшись от романтически приподнятого изображения Кавказа, автор описывал молодого горца, получившего образование в России и вернувшегося на родину, чтобы нести просвещение черкесам» [2].

Газета должна была стать официальным источником информации для жителей региона. На её страницах разворачивалась широкая общественная дискуссия. С.А. Айларова относит периодическую печать к элементам, формирующим гражданское общество и рассматривает «Терские ведомости» как площадку для выражения мнений различных слоев населения [3]. Конечно, газета как официальная правительственная газета, печатавшаяся в канцелярии начальника Терской области должна, была соответствовать определенным государственным интересам, и не удивительно, что она подвергалась цензуре. На страницах газеты мы видим пометку в левом углу «Дозволено цензурою». Без этой пометки, конечно же, не обходилось ни одно официальное печатное издание. История цензурного законодательства в России в этот период заслуживает отдельного крупного исследования. Цензура и цензурное законодательство в России XIX века – это уникальный культурно-исторический феномен, который оказывал немалое влияние не только на облик, содержание и развитие периодической печати в этот период, но и на все культурное пространство России в целом. И на это мы не можем не обращать внимание при работе с подобными специфическими источниками.

Цензура оказывает существенное влияние на формирование газеты, ее содержание и объективность. Но влияние это порой принимало весьма необычные формы. «Битие» культуры властью, цензурный гнет способствовали росту самосознания русской культуры в целом», – делает вывод И.М. Чирскова. По её мнению говорит что в борьбе с цензурой русская литература оттачивала язык общения с читателем, научившись выражаться емко, иносказательно и многозначительно [4]. То же самое можно сказать и про периодическую печать, в которой наблюдались подобные процессы.

Для каждого вида исторического источника информации существуют определенные инструменты и способы извлечения необходимой информации. Это – сложный и противоречивый процесс, который требует довольно серьезного погружения в методологию научного исследования. А в работе с периодической литературой эта работа становится, с одной стороны, намного сложнее, а с другой – увлекательнее. Ведь на страницах подобного вида источника публиковались интересные материалы, касающиеся самых разных сторон жизни общества. Ученые ведут дискуссии по вопросам типологии этого вида источника.

Адиль-Гирей Кешев как первый редактор неофициальной части газеты, формировал на протяжении нескольких лет «лицо» главного печатного органа области и его основные направления. Сложно переоценить значение первого редактора. Особенно для той части газеты, которая отвечает за общественно-культурную повестку. Главный редактор формулирует задачи, отбирает материал для публикации. В неофициальной части «Терских ведомостей» публиковались административные и политические телеграммы, внутренние известия и корреспонденции из разных мест области, статьи по географии, истории, этнографии, статистике и пр., а также частные объявления. В первом издании областной газеты в «Неофициальной части» вышла статья под названием «Несколько слов о значении издания «Терских ведомостей» [5].

Периодическая литература в корпусе исторических источников имеет несколько обособленный статус. Внешняя форма и внутреннее содержание печатных изданий отличалось богатым разнообразием. Множество дискуссионных вопросов связано с видовой классификацией этого источника. В. Рынков высказывает интересную мысль, что периодика не является видом исторических источников, а напротив, сама может содержать в себе все виды источников. Научная работа с подобным нарративом представляет определенные сложности. Это связано со спорным статусом периодических изданий как формы фиксации исторических событий.

О.И. Лепилкина в своем исследовании «Губернских ведомо-

стей» говорит о том, что это издание хотя и являлось первым в провинциальной журналистике, тем не менее не отличалось типологической спецификой и повторяла уже существующий формат московской государственной прессы [6]. Типообразующим признаком изданий следует считать утвержденную правительством «Положение о порядке производства дел в губернских правлениях» (1837 г.), которое регламентировало структуру «губернских ведомостей», где должно было быть две части: официальная (общий и местный отделы) и неофициальная, и содержание последней. По этому принципу создавались и «Терские ведомости. Газета, учрежденная администрацией Терской области, высказывала определенную позицию по отношению к событиям в регионе.

Само появление официального источника информации, которое выполняло функции дискуссионной площадки по общественно-культурным и хозяйственно-экономическим вопросам – знаменовало наступление нового этапа в процессе вовлечения Терской области как административной единицы в культурное пространство Российской Империи. Личность Адиль-Гирея Кешева, который окончил Петербургское учебное заведение, олицетворяла тот самый образ просвещенного горца, знающего русский язык, и являющегося носителем традиционной культуры своего народа. Назначение его на пост редактора несло символический смысл и олицетворяло ценности царской администрации на «новом этапе» взаимоотношений с Северо-Кавказским регионом.

Когда завершились военные действия, и царская власть установила военный и административный контроль, начался новый период. Перед администрацией в лице начальника М.Т. Лорис-Меликова стояли задачи культурно-просветительской «колониализации», вовлечение народов Северного Кавказа в русло общественно-культурной парадигмы царской России. В 1867 именно М.Т. Лорис-Меликов ходатайствовал об учреждении во Владикавказе газеты, которая впоследствии стала главным печатным органом области на полвека. Терская область в это время включала в себя нынешние Северную Осетию, Ингушетию, Чечню, се-

вер Дагестана, Кабардино-Балкарию, Карачаево-Черкесию и юг Ставропольского края («Терские ведомости: из XIX в XXI века»).

Первый номер Газеты «Терские ведомости» вышел в 1868 году в понедельник, 1 января. Газета просуществовала до 1917 года. В первый год издания выходила раз в неделю, Позже, два раза в неделю. Факт увеличения количества номеров говорит о востребованности общественностью именно этого источника информации.

Источник по теме, на который стоит обратить особое внимание – статья «Несколько слов о значении издания «Терских ведомостей», которая появилась в самом первом номере газеты 1 января 1968 года. В русле имперской риторики в ней подводятся некоторые важные итоги и намечаются цели и задачи издания официальной газеты в Терской области. В ней отмечается, что в Терской области наступает новый этап мирного и поступательного развития, и издание газеты должно сыграть в этом важную роль.

В статье говорится о том, что многие стороны жизни региона и народы, населяющие ее, требуют тщательного изучения. История и культура, а также социально-экономические особенности нуждаются в комплексном исследовании. Зарождение торговли и промышленности совпало с периодом мирного труда, и у региона большой модернизационный потенциал.

История возникновения и становления периодической печати на Северном Кавказе имеет огромную ценность для исторической науки и для кавказологии в частности. Это необъятный пласт источников по этнографической, социально-экономической, культурно-общественной жизни народов Северного Кавказа. Несомненно, появление официального печатного издания в регионе – это проявление культурного развития Терской области.

1. Хашхожева Р.Х. Предисловие. Каламбий (Адиль-Гирей Кешев). Записки черкеса. Повести, рассказы, очерки, статьи, письма. Нальчик: Эльбрус. 1988.

2. Андроников И.Л. Культурология и др. Избранные произведения в двух томах (том 1), С. 119

3. Айларова С. А. Хозяйственно-экономическая проблематика на страницах «терских ведомостей» (60-70 – е гг. XIX в.).

4. Чирскова И. М. Цензура как историко-культурный феномен в России XIX века // Вестник РГГУ. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2008. С. 120.

5. Несколько слов о значении издания «Терских ведомостей». Терские ведомости. Неофициальная часть., 1968. № 1.

6. Лепилкина О.И. Губернские ведомости как типичный пример провинциальной прессы.

IV. АРХЕОЛОГИЯ. ЭТНОЛОГИЯ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ

В. В. Штыбин,
независимый исследователь,
магистр исторических наук (КубГУ, 2020),
(г. Краснодар)

ВЛИЯНИЕ КАТОЛИЦИЗМА НА ТРАДИЦИОННУЮ ФОРМУ МОЛИТВЕННЫХ КРЕСТОВ ПРИЧЕРНОМОРСКИХ АДЫГОВ-ШАПСУГОВ

Науке известен ряд традиционных культовых практик причерноморских адыгов-шапсугов, которые подверглись гибридизации со стороны авраамических религий и сохранились, либо исчезли к настоящему времени. Особенно выделяются среди элементов этих культов деревянные кресты-джоры в священных рощах. Наличие возможного католического (францисканского) следа в использовании Т и Y-образных крестов для моления в них, а также наличие этих знаков в символике соседних народов – осетин и абхазов, определяется совпадением хронологических рамок и общего смыслового содержания этих символов внутри короткого периода влияния францисканского ордена на Северном Кавказе в XIII-XIV веках и в местных культовых практиках. Данное исследование посвящено постановке вопроса для обоснования гипотезы католического влияния на локальные культы, отраженное в символике Т и Y-крестов-джоров.

Ключевые слова: адыги, черкесы, Кавказ, культы, традиции, обряды, кресты, джоры, католичество, францисканцы, Генуя, генуэзцы, Каффа, верования, религия, причерноморские адыги-шапсуги.

Science knows a number of traditional cult practices of the Black Sea Adygs-Shapsugs, which underwent hybridization by the Abrahamic religions and have survived or disappeared to the present time. Among the elements of these cults, wooden crosses-"jors" in sacred groves stand out especially. The presence of a possible Catholic (Franciscan) trace in the use of T and Y-shaped crosses for praying in them, as well as the presence of these signs in

the symbolism of neighboring peoples – Ossetians and Abkhaz, is determined by the coincidence of the chronological framework and the general semantic content of these symbols within a short period of influence of the Franciscan order in the North Caucasus in the XIII-XIV centuries and in local cult practices. This study is devoted to posing a question to substantiate the hypothesis of Catholic influence on local cults, reflected in the symbolism of T and Y-crosses-“jors”.

Keywords: *Adygs, Circassians, Caucasus, cults, traditions, rituals, crosses, jors, Catholicism, Franciscans, Genoa, Genoese, Kaffa, beliefs, religion, Black Sea Adygs-Shapsugs.*

О том, что черкесские (адыгские) культовые традиционные практики имеют гибридную природу, исследователи и наблюдатели писали давно, преимущественно отмечая влияние на них христианской религии [1, с. 31-32; 2, с. 65-66].

Кресты-джоры внутри таких практик отмечались наблюдателями и исследователями с XVI по первую половину XX веков. Чаще всего это были Т-образные («Антониевы\Египетские\Тау») трёхконечные деревянные кресты, классические латинские и православные лапчатые, которые прислоняли к дереву, либо металлические кресты, висевшие на ветвях деревьев. «Джоры» обычно ставили под священными деревьями, в домах, у дорог, источников и на могилах [3, с. 409; 4, с. 84, 6, с. 200-201; 7, с. 41-43].

Существует некоторое противоречие в трактовке крестов-джоров. Например, путешественник Тебу де Мариньи описывает их, как трехконечные Т-образные кресты в то время, как на созданных им в 1820-е годы картинах видны кресты, похожие на византийско-кавказский тип – длинная центральная часть с острым основанием и с трёхконечным перекрестьем, имеющим овальные расширенные ветви [8, с. 10; 9, с. 59-63].

По описанию Леонида Люлье, единственный символ предмета поклонения черкесов (адыгов) «есть деревянный крест особой формы, в виде буквы Т, прислоненный к дереву, около которого лежат другие подобные кресты, истлевшие от времени» [10, с. 25]. Спенсер в своем дневнике описывает ассамблею черкесов (адыгов), которые собирались вокруг «этого символа христианства»: «разрушающиеся останки древнеримского кре-

ста, грубо вырезанного из дерева, напротив которого восседали главные вожди на собрании черкесских князей» [8, с. 59-62; 11, с. 51].



Рисунок 1. «Моление перед крестом». Тебу де Мариньи, 1820-е гг. [3, с. 408]

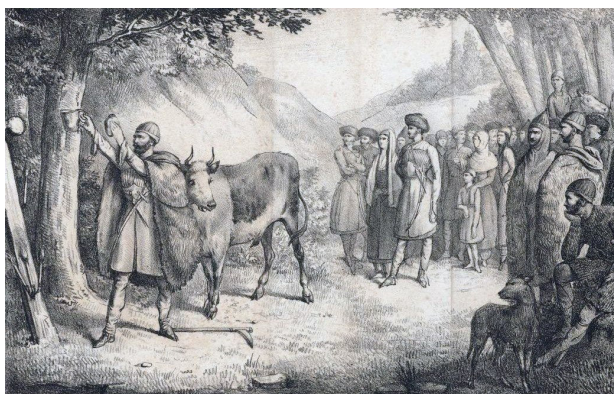


Рисунок 2. «Жертвоприношение у черкесов». Тебу де Мариньи, 1820-е гг. [3, с. 408]

Металлические кресты такой формы встречаются на Северном Кавказе, и исследователи относят их к пику христианской проповеди в X-XII веках или её затухания в XIII-XIV веках в синкретических формах. Кресты находили в местности пограничной между Краснодарским краем и Республикой Карачаево-Черкесия, в районах Сочи и долины реки Белой в Республике Адыгея [12, с. 22-23]. Иной формы крест из долины реки Сочи встречается на рисунке Джеймса Белла.



Рисунок 3. «Древний крест, висящий на дереве на возвышенностях Соли\Сочи». Дж. Белл. 1838 г. [3, с. 416]

На нём изображен священный дуб общины Саше на холме над рекой Сочи, на котором висит металлический крест в треугольной рамке и с жертвенными крюками на нижней подвеске. Крест внутри рамки напоминает пластинчатые железные кресты из Сочинских находок, похожие на греческий или юстинианов крест [12, с. 28]. Классический византийский четырехконечный крест с узкой горизонтальной перекладиной и греческими письменами на нём виден на рисунке Джеймса Белла из долины реки Сукко, где черкесы (адыги) отдыхают у его подножия.

В этих крестах видно влияние византийской церкви, как напрямую в районе Анапы, так и косвенно через епархии в Алании и Абхазии в районе Сочи. Известно о наличии в долине Сукко ещё двух каменных крестов, следы которых были видны еще в конце XIX века, и которые ученые датируют XIV-XV веками, а также у хутора Уташ и в окрестностях Анапы, датированные VIII-X веками [14, с. 35-37].



Рисунок 4. «Греческий крест над горной долиной Суква». Дж. Белл, 1838 г. [13, с. 116]

Наблюдатели в прошлом отмечали, что кресты вешали на деревьях, которые высаживали рядом с церквями, после чего такие деревья называли «Древом Господним». Кроме креста на деревьях висели головы животных и различные символы. Таким образом храм становился святым местом лишь при наличии рядом с ним священного дерева. Примечательно также, что рядом с этой сакральной территорией в землю втыкались деревянные шесты, наподобие пастырских жезлов, называемые «тапши». Перед ними снимали шапку, поклонялись и молились. Со временем термин «тапши» перерос в «тххашь», которым, по словам Султан Хан-Гирея, обозначали территориальную общину со своим управлени-

ем и судом, что приблизительно равнялось понятию прихода, где место церкви заменяла священная роща. Исследователи предполагают, что слово «тапши» может быть производным от латинского «daps, dapis» – торжественной, культовой трапезы [7, с. 11-12, 19-20].

Исследователи предпочитают видеть в Т-образных крестах устаревшую или редуцированную форму византийского креста, либо вовсе не считают поздние кресты христианскими и видят в них древний фетиш [3, с. 106, 407; 6, с. 200, 209; 15, с. 347]. Безусловно, версия о фетише имеет право на существование, поскольку в древности встречается немало следов Т-образной символики, связанной с идеей мирового древа. Мы не можем подтвердить или опровергнуть такое мнение, поскольку не располагаем достаточной информацией о распространении такой символики на Кавказе, за исключением крестов, похожих на греческий или юстинианов крест у меотов и зихов в дохристианские времена [2, с. 104-106, 186-187; 3, с. 400]. Тем не менее, такое мнение, помимо явного влияния идеологии атеизма, страдает упущениями [2, с. 106; 15, с. 340; 16, с. 111].

Со своей стороны, мы предполагаем иную версию происхождения Тау-креста у черкесов (адыгов), которая в научных трудах сегодня не представлена. В российском кавказоведении принято считать, что католическая вера оставила мало следов в культуре черкесов (адыгов). В то же время, имеются свидетельства францисканца Д'Асколли XVI века, в которых он говорит о черкесах (адыгах), как плохих христианах, которые знакомы с молитвой «Отче наш» в латинском её исполнении [17, с. 45-49]. Обычно христианские следы в культовой практике и описании божеств\духов трактуются как следствие влияния греческой византийской церкви, но ряд элементов встречаются и в католической и в православной версиях христианства, как, например, образ Девы Марии\Святой Марии, или молитва «Отче наш».

Можно предположить, что активное распространение православия до прихода генуэзцев-католиков в XIII веке сыграло на руку католическим миссионерам, которые воспользовались плохим пониманием христианских течений в тех общинах, которые

оставались православными поверхностно, чтобы произвести успешную подмену учения. В иных случаях католики натывались на сопротивление [18, с. 107].

Обратим внимание на часто упоминаемые Т-образные кресты. Можно предположить влияние первых христиан на появление такой формы креста у предков черкесов (адыгов), либо его переосмысление, но есть более близкая по времени и смыслу версия. С первой половины по середину XIV века в генуэзских колониях Тамани и Крыма вёл католическую проповедь архиепископ Иоанн Зихский – представитель ордена францисканцев, католического нищенствующего монашеского ордена, основанного святым Франциском Ассизским близ Сполето (Италия) в 1208 году с целью проповеди в народе апостольской бедности, аскетизма и любви к ближнему [19; 20, с. 20-21].

В середине XIV века в Матрахе (Тамани) появилась католическая епархия, получившая название по итальянскому названию города Матрегской и расширившая пределы уже основанной в Крыму Папой Римским Иоанном XXII Каффской епархии в 1320 году. Первым архиепископом Матреги стал францисканец Иоанн, черкес (адыг\зих) по происхождению, который, будучи простым невольником в Италии, принял католичество и был освящен в сан лично Папой Римским Климентом VI в 1346 (или 1349) году в Авиньоне. В то время в Зихии (Черкесии) уже действовали архиепископ и два доминиканских епископа от Каффской епархии, успешно обратившие в католичество зихского князя Верзахта и Керченского (Воспоро) начальника черкеса (адыга) Миллена, которые в свою очередь распространяли католичество среди соседей и подданных. В Кафе и Копе работали монастыри и миссионерские школы. Распространению католичества помогал запрет грекам (православным) держать рабов, перешедших в католическую веру. Известно, что рабов этих порой заставляли менять веру насильно [2, с. 93; 4, с. 81; 6, с. 31-32; 16, с. 177].

Францисканцы занимались проповедью католической религии на Северном Кавказе, включая общества черкесов (адыгов) [21, с. 266-275]. И Тау-крест по сей день считается одним из клю-

чевых символов этого ордена. Для самого святого Франциска древний знак «тау» имел особую силу [22]. Более того, Тау-крест обязательно должен быть деревянным, поскольку, по мнению францисканцев, дерево напоминает о хрупкости нашей жизни и о той нищете перед Богом, которая позволяет войти в Царство Небесное [23]. Биограф Франциска Ассизского, Фома Челанский, отразил новизну духовных качеств Франциска: его нищету, простоту, милосердие к беднякам, любовь к природе [24, с. 3-5]. Последнее, возможно, послужило основанием для сближения францисканской идеологии с черкесским (адыгским) природным мировоззрением.

Учитывая принадлежность Иоанна Зихского к францисканскому ордену в период наивысшего пика католического влияния в Черкесии\Зихии, можно предположить, что благодаря влиянию францисканцев в XIV веке среди предков причерноморских черкесов (адыгов), имевших с гемузцами крепкие связи, появился Т-образный крест. Такая форма францисканского креста была знакома европейским путешественникам более, чем старые версии византийских крестов. Последние вызывали в них больший интерес своим экзотическим для европейца видом и потому оказались отображены на рисунках в отличие от привычных «Т-образных латинских крестов».

Косвенным подтверждением теории францисканского влияния могут быть два экспоната из коллекции Российского этнографического музея: «Крест-джор 8761-6555» (высота 230 см; ширина между рогульками – 40 см.) и «Крест-джор 8761-6556» (высота 196 см; ширина между рогульками – 79 см.)¹. Они представляют собой трехконечные вилкообразные кресты неправильной формы, с двумя заостренными отростками, направленными строго вверх в первом случае, и неровно вверх (правый отросток), вверх и влево (левый отросток) с сильным искажением в левую сторону к окончанию, во втором.

¹ Фонд РЭМ № И-2197.



Фотография 2 – Крест-джор 8761-6555; Фотография 3 – Крест-джор 8761-6556. Коллекция РЭМ.

Их создавали высотой в человеческий рост или выше, всем обществом, в конце хозяйственного года, во время эпидемии, в честь первого участия юноши в общественной молитве или в честь родового покровителя на семейном уровне [15, с. 347]. Получался своего рода вилкообразный Y-знак, прислонив который к дереву можно получить крест с двумя кривыми перекладинами вверх, наподобие куриной лапы. Можно было бы увидеть в них обычные сельскохозяйственные вилы, но типичные черкесские (адыгские) вилы имеют правильную форму и слегка выгнутые кверху концы. К тому же оба экспоната были найдены экспедицией Евгения Шиллинга в 1930 году в ауле Хаджико, где им их передал местный житель. Они обозначены как «джюоры», которые «раньше стояли в священной роще, и перед ними проводились молитвы», но потом житель аула «спрятал их, опасаясь уничтожения». Согласно описи КП РЭМ, кресты «джюоры» 6555Д и 6556Д относятся к первой половине XIX века, их передали музею в 1948 году в составе собрания бывшего МН СССР. Леонид Лавров

также упоминает, что это последние сохранившиеся «джюоры», привезённые экспедицией Шиллинга, и четко отличает их от вил. Сам Шиллинг считал, что именно трехконечные кресты были наиболее распространены в черкесской (адыгской) среде. Причем, со слов сотрудников «Кунсткамеры», в описи музея указано, что Шиллингом в том же месте были найдены и четырехконечные кресты, однако до конца подтвердить эту информацию не удалось из-за отказа главного хранителя музея в сотрудничестве [5, с. 94-95; 6, с. 200; 15, с. 347].

Вилкообразная форма креста также известна давно и связана с дохристианским языческим фетишем, распространенным на территориях Европы и Ближнего Востока. Сегодня такие кресты известны как «готический вилообразный крест»¹ в немецкой традиции или просто «вилкообразный крест» в форме латинской буквы Y, имеющий также названия «разветвленный крест», «воровской крест», «крест-ипсилон», «Y-крест» или *Crucifixus Dolorosus* [25]. Вилообразный крест сегодня можно увидеть в Капитолии Святой Марии города Кёльн и Церкви Святого Ламберта в городе Косфельд, Германия. В своё время такая география его распространения дала повод для исследователей говорить о нём, как об исключительно немецком явлении, связанном с влиянием идей «германского духа» в религиозном искусстве, но последующие исследования опровергли эту теорию [26, Pp. 4, 161].

Специалисты высказывают мнение, что оригиналом для креста, особенно его выкрашенной в зеленый цвет вариации, послужила языческая идея Древа Жизни, которая очень перекликается с аналогичным образом черкесской (адыгской) мифологии [26, p. 2; 27, с. 164-165]. Крест имел широкое распространение в церквях, относящихся к францисканскому и доминиканскому ордену (и в некоторых обычных) в Италии, Испании, Германии и Англии в период с XI по начало XV веков с пиком распространения на рубеже XIII и XIV веков, в то же время, когда францисканцы вели широкую пропаганду католичества на Северном Кавказе через генуэзские фактории на Черноморском побережье.

¹ нем. «Gabelkreuz», «Mystikerkruzifix», «Gabelkruzifix», «Schächerkreuz», «Pestkreuz».

К началу XV века Y-крест вышел из употребления везде, кроме редких церквей Германии, по причине слишком реалистичного и страшного изображения предсмертных мук Иисуса Христа на кресте, которые пугали прихожан [25; 26, Рр. 3-6]. Даже после исчезновения Y-крестов из общей религиозной культовой практики, след связанной с ними идеи сопровождал христианские движения Западной Европы вплоть до позднего Средневековья [26, Рр. 75, 155].



Фотография 5. Вилкообразный крест. Церковь Святой Марии Капитолийской. Кёльн, Германия [25]

Необычное применение Y-креста встречалось у осетин в Южной Осетии, где подобные рогульки в одной из вариаций применялись в обрядах избавления от оспы. Рогульку ставили в изго-

ловье больного с тремя молитвенными лепешками «чирита», и после его выздоровления или смерти рогульку относили в священную рощу и втыкали в ветки дерева [15, с. 346-347]. Можно предположить, что это следствие влияния католической епархии в Жулате, которая, по словам И. Шительбергера, находилась в Кабарде, содержала обширную общину со своим епископом и занималась активной миссионерской деятельностью [6, с. 31].

Известен такой ритуал без рогул и у черкесов (адыгов), и у абхазов [6, с. 201-202], но рогульки у последних встречаются в несколько иной смысловой форме. В абхазских культовых местах – священных рощах, алтарях старых церквей, ацангуарах ученые нашли массу разнообразных наконечников стрел, имеющих форму двурогих рогул, называемых «абырзал» или «афырхы» [28, с. 11-12]. Обычно их оставляли в жертвенниках в культовых местах, но в недавнем прошлом современники отмечали, что у абхазов имеется ритуал, когда потерпевшие от воровства, кражи или иного преступления приходили в Илорскую церковь с раздвоенной стрелой, которую с проклятием на обидчика втыкали в стену. Обычно такое проклятие сопровождалось фразой: «как этой стрелой всемогущий Афы раздробляет деревья-гиганты в щепки, так да раздробит святой Георгий голову вора (обидчика)». Встречаются также и трехрогие стрелы [28, с. 13]. В абхазской традиционной вере Афы соответствует божество\дух грома, аналогичный Шибле адыгов (черкесов). В этом ритуале мы видим сразу две параллели. Во-первых, схожесть форм с осетинским обрядом, имеющую разное смысловое наполнение – осетины втыкают рогульку в дерево, чтобы вернуть её божеству\духу, абхазы для проклятия. Во-вторых, как и у черкесов (адыгов) абхазский вариант глубоко связан с образом божества\духа грома и связанными с ним культовыми местами, в которых черкесы (адыги) ставили Т и Y-кресты.

В Абхазии некоторые найденные археологами двурогие стрелы датируются II-IV веком нашей эры, а самый старый бронзовый наконечник относится к IX веку до нашей эры [28, с. 11]. Проведенные археологами исследования трансформации формы двурогих абхазских стрел в исторической динамике

ке показали, что ассоциация двурогих стрел с божеством\духом Афы (а ещё позже со Святым Георгием) произошла лишь в позднем средневековье и привела к увеличению размеров наконечников до двух метров, явно напоминающей по размерам и форме вышеупомянутые деревянные Y-кресты из Хаджико («джоры») [28, с. 12-13]. То есть, мы можем заметить явную гибридизацию культа, связанного с конкретным предметом под влиянием извне.

Таким образом, мы можем отметить ряд культовых практик у причерноморских адыгов-шапсугов, которые подверглись гибридизации со стороны авраамических религий. Отдельные элементы оказались адаптированы в культовые практики, среди которых особенно выделяются деревянные кресты-джоры. Наличие возможного католического следа в использовании T и Y-образных крестов для моления в священных рощах, и в символике соседних народов – осетин и абхазов, определяется совпадением хронологических рамок и общего смыслового содержания этих символов внутри короткого периода влияния францисканского ордена на Северном Кавказе в XIII-XIV веках и в местных культовых практиках. Малая выборка материальных данных не позволяет нам полноценно говорить о влиянии католического францисканского ордена на появление на Северном Кавказе такой формы креста сразу у нескольких народов. Поэтому данная гипотеза в настоящее время может быть лишь поставлена, но является перспективной для будущего её подтверждения или опровержения.

1. Сивер А. В. Шапсуги. Нальчик, 2002.
2. Чамокова С. Т. Религиозные верования адыгов: генезис, динамика развития IV-XVI вв. (историко-социологический аспект). Майкоп, 2013.
3. Шортанов А. Т. Адыгская (черкесская) мифология и культуры. Нальчик, 2016.
4. Остапенко Р. А. Элементы христианства в культуре адыгов по данным этнографических, лингвистических и археологических источников. Краснодар, 2019.
5. Ботяков Ю. М. Архивные и иллюстративные материалы Е. М. Шиллинга по традиционным верованиям адыгов из собрания МАЭ // Культурное наследие народов Центральной Азии, Казахстана и Кавказа. СПб., 2006. Т. 52.
6. Лавров Л. И. Избранные труды по культуре абазин, адыгов, карачаевцев, балкарцев. Нальчик, 2009.
7. Святителища абхазов и святые места адыгов: сравнительно-типологическое исследование: монография. Майкоп, 2015.
8. Народы Кавказа/Под ред. Косвена М. О., Лаврова Л. И., Нерсесова Г. А., Хашаева Х. О. М., 1960. Том 1.
9. Хлудова Л. Н. Христианские памятники Северного Кавказа в графике и живописи конца XVIII-XIX вв. (к постановке проблемы) // Альманах «Теодицея»: Сборник статей. Пятигорск, 2010. № 1.
10. Люлье Л. Я. Черкесия. Историко-этнографические статьи // Материалы для истории черкесского народа. Краснодар, 1927. Выпуск 4.
11. Спенсер Э. Описание поездок по Западному Кавказу в 1836 году. Нальчик, 2008.
12. Василенко Д. Э., Пяньков А. В., Хушт М. А. К вопросу о типологии и времени бытования железных крестов византийско-кавказского типа // Православие в истории и культуре Северного Кавказа: вопросы источниковедения и историографии. Материалы VII Международных Свято-Игнатиевских чтений. Выпуск I: сборник статей. Ставрополь, 2017.

13. Белл Дж. Дневник пребывания в Черкесии. Нальчик, 2016. Т.2.
14. Новичихин А.М. Каменные кресты долины Сукко // Черноморский исторический журнал «Аргонавт»: Сборник статей. Новороссийск, 2008. №1 (5).
15. Гревенс Н.Н. Культурные предметы адыгейцев и осетин // Ежегодник музея истории религии и атеизма. О преодолении религии в СССР: Сборник научных трудов. М., СПб., 1961. Выпуск V.
16. Хотко С.Х. Черкесия: генезис, этнополитические связи со странами Восточной Европы и Ближнего Востока (XIII-XVI вв.). Майкоп, 2017. 544 с.
17. Д'Асколи Э.Д. Описание Черного моря и Тартарии // Кавказ: европейские дневники XIII-XVIII веков. Нальчик, 2010. Выпуск III.
18. Невская Т.А. Европейские авторы XIII-XVIII вв. о христианстве у народов Северного Кавказа // Православие в истории и культуре Северного Кавказа: вопросы источниковедения и историографии. Материалы VII Международных Свято-Игнатиевских чтений: Сборник статей., 2017. Выпуск I.
19. Францисканцы // Католическая Россия. Азбука католицизма. Католицизм от А до Я. URL: <http://catholic.ru/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=463> (дата обращения: 01.02.2021).
20. Сайко А.К. Становление основных идеологических течений ордена францисканцев (XIII в.) // Высшая школа экономики. Раскрытие научной новизны исследований. Уфа, 2015.
21. Садченко В.Н. Из истории христианского миссионерства на Северном Кавказе до начала двадцатого века (католические, протестантские и восточнохристианские миссии) // Вестник Ставропольского государственного педагогического института: Сборник статей. Ставрополь, 2011. Том 1.
22. О тау короткой строкой // Рускаталик. 2017. URL: <http://xn--80aqecdrilg.xn--p1ai/o-tau/> (дата обращения: 01.02.2021).
23. Франциск Ассизский // Википедия. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Франциск_Ассизский (дата обращения: 01.02.2021).
24. Дусаева Э.М. Складывание францисканской историогра-

фии // Гуманитарные науки. Ученые записки Казанского университета: Сборник статей. Казань, 2009. Том 151, книга 2.

25. Forked Cross // Wikipedia. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Forked_cross (дата обращения: 01.02.2021).

26. Raucher M.D. Blood on the Cross: The Crucifixus Dolorosus and Violence in Italian Medieval art: A dissertation submitted in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Baltimore, Maryland, 2015.

27. Кук А. С. Священное дерево в мифопоэтических воззрениях адыгов // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение: Сборник статей. Майкоп, 2013. Выпуск 2 (121).

28. Ахба Д. В., Счастный Д. А., Капба Т. О. Трансформация двурогих наконечников стрел из Абхазии // VI «Анфимовские чтения» по археологии Западного Кавказа: Сборник научных трудов. Краснодар, 2016.

V. ФИЛОЛОГИЯ

**И. А. Кодзати,
нс отдела традиционной культуры и фольклора,
Институт истории и археологии РСО-А
(г. Владикавказ)**

МОРАЛЬНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ БИНАРНЫХ ОППОЗИЦИЙ ХОРЗ / ЁВЗЁР В ОСЕТИНСКОЙ ПАРЕМИОЛОГИИ

В статье рассматривается содержание концептов «хорз» и «ёвзёр» в осетинском культурном пространстве, основанное на представлениях осетинского народа и нашедшее выражение в пословицах и поговорках. Выделяются характерные особенности концептуального поля слова, их связь с осетинской языковой картиной мира и ментальностью осетинского народа.

***Ключевые слова:** осетинская языковая картина мира, концептуальное поле слова, добро, зло, паремия, нормы поведения.*

Статья посвящена необходимости изучения пословично-поговорочного фонда осетинского народа, сокровищницы народной мудрости, в которой нашли отражение различные стороны традиционной культуры осетин. Изречение становилось пословицей, когда согласовывалось с образом жизни и мыслями целого народа, отвечало его национальному духу. Как отмечает А. Вежбицкая, «...они отражают и передают образ жизни и образ мышления, характерный для некоторого данного общества (или языковой общности), и что они представляют собою бесценные ключи к пониманию культуры» [1,18].

Поскольку и пословицы, и поговорки появились давно, в них отражается суть таких извечных понятий, как «добро» и

«зло», вечные и неразделимые понятия, представляющие собой как бы две стороны одной медали, без четких границ между ними. С древнейших времен эти философские и этические категории истолковывались как две силы, господствующие над миром.

Концепты *добро* и *зло* весьма распространены и в осетинской картине мира, находясь в постоянном и неустрашимом единоборстве.

В современном осетинском языке слово *хорз* / *д. хуарз* *син. дзæбæх* имеет значения: 'хороший', 'бравый', 'хорошо', 'добро', 'благо'. В «Осетинско-русско-немецком словаре» В. Ф. Миллер лексему иллюстрирует следующими контекстами: *Хорз ма ракæн, æмæ фыд ма ссарай* 'Не делай добра, и не обретишь зла'. *Ацы мæнг дунейы хорз усæй хуыздæр нæй* 'В этом («ложном») мире нет лучшего блага, чем хорошая жена'. *Цæмæй дын фиддзыстæм дæ хæрзтæ?* 'Чем мы заплатим тебе за твои заслуги?' [2, 1575].

В. И. Абаев возводит осетинское **хорз* к 1. др. иран. **hwarza*- или **hwarzu*- 'сладкий'..., семантическое движение: 'сладкий' š 'приятный' š 'хороший'; 2. к ав. *hvarəz*- (*hu-warz*- = гр. *εν-εργέτης* 'благодетельный') [3, 218]. Производное от слова *хорз* – «*хорздзинад*» / *д. хуарздзинадæ* 'добро', 'добродетель', 'достоинство': *Лæггæн хорздзинад йæхицæй цæуы* 'Все доброе в человеке идет от него' [4, 194]; *Хорздзинад сырдаг дæр нæ рох кæны* 'Доброта и зверем не забывается' [4, 196].

Для каждой культуры существуют обязательные нравственные нормы морали. Рассмотрим моральные качества, нормы поведения (*æгъдау*), связанные с этими категориями, которые традиционно почитались у осетин.

Осетины верили: добро существует, его нужно искать, оно достается тяжело. Никогда не бывает больших дел без больших трудностей. Но хорошему нет цены: *Хорз зæххыл ис æмæ йæ сис* 'Добро находится на земле, и подыми его'; *Чи цы фæцагуры хорзæй, æвзæрæй, уый ссары* 'Кто что ищет хорошее, плохое, то и находит'; *Фароны хорз ацы азæн дæр æххуыс у* 'Прошлогднее добро и в этом году сгодится'; *Хорз зынаг у* 'Все хорошее дается трудно'; *Хорзæн аргъ нæй* 'Хорошему нет цены' [4, 204].

Добродетель приобретается не убеждением, уговорами, не втолковыванием, как надлежит поступать, а благодаря настойчивому труду, привычке к благим деяниям. Нравственные и порочные навыки закладываются в детстве и закрепляются благоприятным окружением. Человек может укротить и исправить себя, становясь лучше, добрее, милостивее, – учит народная мудрость: *Лæг кæнгæйæ дæр у: дæхи схорз кæн* 'Человек делает себя сам: сделай себя лучше'; *Хорзæй дæр æмæ æвзæрæй дæр лæджы бон бирæ у* 'Человеку под силу многое: и хорошее, и плохое'; *Хорз цы кæна – йæхицæн* 'Кто что делает – для себя' [4, 196].

Делать безгранично добро, доставлять счастье ближнему (осетинская традиция взаимопомощи – *зуу*: трудовая, праздничная, траурная и т. д.), было неписанным законом наших предков, смыслом их жизни, в конечном счете, спасением народа. Приведём примеры: *Чи цы бакодта – хорзæй дæр, æвзæрæй дæр – уыдон сом рабæрæг уыдзысты* 'Кто что сделал – и хорошего, и плохого – определится в будущем' [4, 199]; *Хорзæн кæрон нæй* 'Нет конца добру (добрым делам)' [4, с. 205]; *Хуарз ракæнæ æма хуарз иссерæ!* 'Сделай добро – и добро найдешь!' [5, 36].

Народная мудрость утверждает: *Хорзæн йæ гакк – йæ уæлæ* 'Отличительные черты хорошего (человека) всегда видны по нему'; *Хорзы алчидæр зоны* 'Хорошего все знают'; *Хорзы кой дæрдмæ хъуысы* 'Слава добряка далеко слышна'; *Хорз лæг дзыхъ-хъæй дæр зыны* 'Хорошего человека и из ямы видно'; *Хорз адæй-магæн зæлдаг – йæ ныхас, зæлдаг – йæ кæлмæрзæн, зæлдаг – йæ сæрбæттæн* 'У хорошего человека шелковое – его слово, шелковый – его платок, и шелковая – его косынка' [4, 202].

Пословица призывает делать хорошее тем, кто понимает добро, и предупреждает: грех делать добро тому, кто неблагодарен, кто не понимает хорошего. Не знающий меры может пострадать от этого – наблюдение народного ума: *Дæ хорз фæуинаг дын чи 'мбара, уымæн æй фæу* 'Делай добро тому, кто понимает хорошее'; *Хорзы дын чи бацæуа, уымæн æй хорзæй бафид* 'Плати добром за добро'; *Æгæр хорз дæр хорз нæу* 'Слишком хорошо тоже нехорошо'; *Æппæт адæмæн хæрзты нæ бацæудзынæ* 'Невозможно уго-

дить всему народу'; *Æгæргæнæг æгæр кæны* 'Не знающий меры страдает от этого' [4, 150].

Народная мудрость предостерегает, что часто на добро отвечают злом, черной неблагодарностью: *Ирон лæггæн хорз ма фæу: тагъд дын æй ферох кæндзæн, фæлæ йæ чысыл фæхъ-ыгдæрдтай, зæгъгæ, – нал дын æй ферох кæндзæн* 'Не делай осетину добро: очень быстро забудет хорошее, но никогда не забудет, если чуточку заденешь его' [4, 197]; *Хуарз кæнæ – æма дин фуди бæсти* 'Делай добро, а тебе за это зло'; *Хуарз кæнæ æма фуд йерæ!* 'Делай добро – и будешь получать зло!'; *Хуæргæнæг хуарз нæ йеруй* 'Делающий добро добра не получает'; *Берæгъæн хуарз уо, йе ба дæ бахуæра* 'Сделай волку добро, а он тебя съест'; *Хуарзгæнæг хуарз кæми иссердта, уордæмæ мæ фæххонæ!* 'Позови меня туда, где сделавший доброе получил добро!' [5, 40].

Следующие примеры народных речений не оставляют и доли сомнения, что все сказанное в них – неопровержимая истина.

В общественном сознании народа *достойный* человек – скромный, воздержанный, стыдливый, непоколебимый, бесхитростный, благородный, знающий себе цену, неизменный, верный себе. И всё же в *хорошем* ценилось, прежде всего, стремление помочь другим, пожертвовать собой ради других, жить ради близких или родного края. Ср.:

Хорз алцæмæй дæр нымд кæны 'Достойный всегда скромен'; *Хорз йæхицæй не 'ппæлы* 'Хороший не хвастается' [4, 220]; *Хорз йæ сæр сæрмæ хæссы* 'Хороший всегда сохраняет достоинство'; *Хорз йæхицæн аргъ кæнын зоны* 'Хороший знает себе цену'; *Хорз йæхи цæсты не 'фтауы* 'Достойный не роняет себя в глазах окружающих'; *Хорз йæ сæрмæ æвзæр митæ нæ хæссы* 'Хороший брезгует дурными поступками'; *Хорз йе 'взæры не 'ппары* 'Хороший своего дурного не выбрасывает'; *Хорз лæг зæрондæй дæр хорз у* 'Хороший человек и в старости хорош' [4, 204].

У хорошего отца потомство ему под стать. «Сохранять лицо», заботиться о достоинстве и о своем добром имени, – это щедрое наследство от отца: *Хорз лæггæн йæ зæнæг – йæхимæ гæсгæ* 'У хорошего человека и дети под стать ему' [4, 204]; *Хорз лæппу йæ мад*

æмæ йæ фыды нæ фелгъитын кæндзæн 'Хороший юноша не даст обругать свою мать и своего отца' [4, 27].

Пословицы хорошо отображают, насколько значима и важна была в прошлом роль общества в жизни осетина, контролируя поведение людей с помощью общественных норм и морали. Достоянный член общества работал не только для своей семьи, дома, а помогал, приносил пользу односельчанам, целому селению своим умом, отвагой, благородством. Хороший мужчина – так называемый человек селения (*хъæуы лæг*), человек ущелья (*комы лæг*), человек народа (*адæмы лæг*).

Хорз адæмæн иумæйаг у 'Хороший человек – человек общественный'; *Хуарз лæг адæми (адæмæн йеумæйаг) лæг æй* 'Хороший человек принадлежит всему народу'; *Хъуамæ адæмæн ахæм хæрзты бацæуай, æмæ дæ сæ зæрдæйы рох куыннæуал кæной* 'Ты должен сделать людям столько добра, чтобы они тебя никогда не забыли'; *Хорз ракæ æмæ уæд адæмы дæ* 'Сделай добро – и ты всенародный (заслужишь любовь народа)' [4, 194].

В последующих пословицах смерть хорошего человека приравнивалась к потере целого села, так как он был мужем целого селения, а плохой – умирал лишь для своего дома: *Хорз амæлыны бæсты фæлтау æвзæртæй фондзыссæдзы амæлæд!* 'Пусть лучше умрут сто никчемных, чем один хороший человек'; *Хорз лæджы мард – хъæуы мард* 'Смерть хорошего человека – смерть целого села'; *Хорз лæджы зиан – адæмы зиан у* 'Смерть хорошего человека – горе всего народа' [4, 204].

Добрая слава остается и после смерти: живет дело и память о человеке: *Хорз лæгæн мæлæн нæй* 'Хороший человек не умирает'; *Хорз лæгæн йæ хъуыддаг нæ мæлы* 'Дело хорошего человека не умирает'; *Хорз лæгæн йæ кой нæ сæфы* 'Молва (слава) о хорошем человеке не пропадает'; *Хорз лæгæн йæ кад йемæ нæ ныгæныц* 'Славу хорошего человека с ним не хоронят'; *Хорз мæрдтæй дæр ауды* 'Хороший и после смерти помогает живым'; *Хорз йæ фарн мæрдтæм нæ хæссы* 'Хороший человек не забирает фарн с собой в могилу' [4, 204-205].

В языковой картине мира, как известно, закрепляется общественно-исторический опыт народа, что мотивирует её связь с

концептуальной картиной мира этноса. Еще в древности была глубоко осмыслена идея: не узнавший и не переживший зла, не может творить по-настоящему деятельное добро. Часто в осетинской языковой картине мира эти понятия противопоставляются друг другу, воспринимаются как две враждующие стороны, встречаются вместе как антонимы. Суть добра и зла в осетинских пословицах и поговорках тесно взаимосвязана. «'Добро' и 'зло' – понятия абстрактные. Но формируются они на базе вполне конкретных образов, впечатлений, ощущений. Любое приятное качество может быть обобщено до уровня 'хорошего' вообще, а любое неприятное – до уровня 'дурного'» [3, 218].

Добро ассоциируется со светом, радостью, надеждой, праздником, изобилием, достатком, зарождающейся жизнью, добросердечностью, созидющим началом, гармонией, благословением, божественными силами. Зло же, напротив, – с печалью, безнадежностью, злословием, расточительностью, проклятиями, демоническими силами, смертью.

В осетинском языке зафиксировано немало пословиц, где добру противопоставляется зло: *Хорз хæдзардар, æвзæр бынхор* 'Хороший – кормилец, плохой – транжира'; *Хорз хæрзты агур, æвзæр – æвзæрты* 'Хороший ищет хороших, плохой – плохих'; *Хорз хæрзтæй æппæлы, æвзæр – æвзæртæй* 'Хороший хвалит хороших, плохой – плохих'; *Адæмы æвзæртæ кæддæриддæр хæрзты фыдгой фæкæнынц* 'Худшие всегда клеветают на лучших'; *Хорз арфæйаг, æвзæр – æлгыстаг* 'Хороший достоин благодарности, плохой заслуживает проклятий'; *Хорз цины хос, æвзæр – масты хос* 'Хороший – лекарство для радости, плохой – для печали'; *Хорз – ныфсдæттæг, æвзæр – ныфссæттæг* 'Хороший – подает надежду, плохой – убивает ее'; *Хорзæн бын ма скæн, æвзæрæн бын ма ныуадз* 'Хорошему наследства не делай (он сам наживет наследство), дурному наследство не оставляй (он его промотает)' [4, 211]; *Дуйней хуæрзтæй дæр зæрди хуарз хуæздæр æй* 'Лучше всей доброты на свете доброе сердце' [5, 56];

Концептуальное поле бинарных оппозиции добро / зло в пословицах осетинского народа сложилось на основе культурологического, психологического и нравственного пластов.

Удивительно точно передает народная мысль, что сущность добра и зла познается в их единстве, одно через другое. *Хуарз æма фуд æнсувæртæ 'нцæ* 'Хорошо и плохо – братья' [5, 55]; *Уымæн хорзæй, фыдæй хъауджыдæр нæй* 'Для него нет разницы между добром и злом'; *Хорз æмæ æвзæраен сæ хъустыл гаччытæ нæй* 'Ни у хорошего, ни у плохого нет меток на ушах' [4, 283].

Семантика понятия «*æвзæр*» / *д.* «*лæгъуз*» 'плохой', 'дурной', 'зло', 'беда', 'плохо'; *син.* «*æвзæрдзинад*» 'порок', 'скверность'. Для понятия 'дурной', 'зло', 'беда' в осетинском языке ещё бытует «*фыд*», *д.* «*фуд*», восходящий к иран. **puta-*, прош. прич. и, стало быть, значит собственно 'гнилой' > от *pu-* 'гнить'. Такая идеосемантика находит подкрепление и в том, что глагол *fawun* 'хулить', 'порицать' также связывается с *pu-*, *rav-* 'гнить', 'гноить' [6, 489-490]. *Æвзæр* – *фыд* – это синонимичные понятия, которые формируют одинаковые реализации концепта «зло» как в традиционной культуре (в лингвофольклорных единицах – паремиях), так и в современной языковой картине мира: *Æвзæр фæлывдæй архайы* 'Никчемный коварством действует'; *Æвзæр тæппуд у* 'Дурной – труслив'; *Æвзæр йæ удæн тæрсы* 'Плохой – малодушен'; *Æвзæр – æгад* 'Плохой – бесчестен'; *Æвзæр – фидиссаг* 'Плохой – достоин порицания, (насмешек)'; *Æвзæр – æлгъыстаг* 'Плохой – проклинаем'; *Æвзæр худаг у* 'Плохой – склонен насмехаться'; *Æвзæр – хиппæлой* 'Плохой – бахвал'; *Æвзæр тагъд зæронд кæны* 'Плохой рано старится'; *Æвзæры тугисæг дæр нæ мары* 'Дурного даже кровник не убивает'; *Æвзæры фарсмæ дæ мард дæр ма баныгæн* 'Не хорони своего усопшего возле плохого человека'; *Æвзæртæ кæрæдзийы тагъддæр ссарынц* 'Скверные люди быстрее друг друга находят'; *Æвзæр йæ рæдыдтæ нæ хаты* 'Плохой не видит своих ошибок'; *Фыдбон æмæ фыдлæг бирæ нæ хæссынц* 'Дурная погода и дурной человек долго не протянут' [4, 201].

Каждый народ имеет свой уровень культуры, темперамент, психологию, свой нрав и привычки. Традиции, по которым жили предки, нашли свое отражение в пословицах и поговорках, став важнейшими средствами межпоколенной преемственности.

Любой этнос обладает комплексом обычаев и законов, укладом жизни, хранимых и освящённых традицией, что отличает его от других народов: *алкæмæн йе 'гъдау йæ гакк у кæддæриддæр* 'для каждого его обычай (нрав, нормы поведения) всегда является его отличительной чертой', – читаем у Коста Хетагурова (7, 166). В данных строках наш великий поэт говорит об отдельной личности, но то же самое можно сказать и о всей нации.

Со временем меняются представления о добре и зле, – так заметно меняются, что зачастую противоречат одно другому: «...весь XIX век в общественном сознании осетин прошел под знаменем борьбы за достоинство и благородство...» [8, 88], а сегодня на первый план «выдвинулись» такие качества, как деловитость и предприимчивость. То, к чему призывала древняя мудрость, то, что ценил и прославлял наш народ, то, что было важно для осетина в прошлом, нормы и правила поведения, которыми мы гордились, те нравственные качества, которые традиционно почитались, хочется пронести дальше через века. И я обращаюсь к Всевышнему пришедшими от предков короткими фразами: *Хорзæй хуыздæр хæрзтæ ныл æрцæуæд! Хуыцау, нæртон лæджы ма фесаф!*

1. Вежбицкая Анна. Понимание культур через посредство ключевых слов / Пер. с англ. А.Д. Шмелева. – М.: Языки славянской культуры, 2001. 288 с.

2. Миллер Вс. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. – Л.: Издательство АН СССР, 1934. Т. III. 1730 с.

3. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – Л.: Наука, 1989. Т. IV. 326 с.

4. Ирон æмбисæндтæ / Æрæмбырд сæ скодта æмæ чиныг сарæзта Гуытъяаты Хъазыбег. Дзæуджыхъæу, 1976. 352 ф. (на осет. яз.).

5. Осетинские (дигорские) народные изречения / Из собрания Г. А. Дзагурова; 2-е изд., испр.; СОИГСИ, Сев.-Осет. респ. общ. организация любителей книги «Книга-Центр», ГУ Художественный

музей им. М. Туганова. – Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева, 2011. 376 с. (на осет. яз.).

6. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1958. Т. I. 656 с.

7. Хетæгкаты Къ. Ирон фæндыр. Дзæуджыхъæу: Ир, 2012. 271 ф.

8. Газданова В.С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. – Владикавказ: РИО СОИГСИ, 2007. 438 с.

Л. В. Дзассохова,
нс ЮОНИИ им. З. Н. Ванеева
(г. Цхинвал)

ИМПЕРАТИВНЫЕ КОНСТРУКЦИИ ОТРИЦАНИЯ (НА МАТЕРИАЛЕ ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКА)

Императив в осетинском отрицании – актуальная тема для исследования. В широком понимании, повеление может означать побуждение что-то сделать, либо запрещение. Это сообщение о желании говорящего, чтобы адресат выполнил определенное действие. Значением повелительного наклонения является значение побуждения, представление действия как требуемого. Императив может быть выражен прямым и косвенным способом в зависимости от ситуации речи. Так как не прямые употребления императивных форм не имеют императивной семантики, они не могут определяться как повеления.

Императив имеет как утвердительную, так и отрицательную форму. В статье рассматриваются типы побуждения в отрицательных конструкциях осетинского языка, а также особенности употребления форм императива в грамматической системе языка и в разговорной речи.

Ключевые слова: осетинский язык императив, отрицание, , частицы, категории, семантика.

The imperative in Ossetian negation is a topic for research. In a broad sense, a command can mean an urge to do something, or a prohibition. This is a message about the speaker's desire for the recipient to perform a certain action. The meaning of the imperative mood is the meaning of the urge, the representation of the action as required. The article deals with the types of motivation in the negative constructions of the Ossetian language. The imperative can be expressed directly and indirectly, depending on the situation of speech. Since indirect uses of imperative forms do not have imperative semantics, they cannot be defined as commands.

Keywords: Ossetian language imperative, negation, , particles, categories, semantics.

Императив является особой формой коммуникации, при которой говорящий выражает свою волю для воздействия на адресата. В системе глагольных наклонений повелительное наклонение занимает особое положение. Особенности императивных кон-

струкций в их грамматических, семантических, типологических аспектах, а также правила их функционирования в речи описаны во множестве исследований. Изучением императива занимались А. М. Пешковский, А. А. Шахматов, В. В. Виноградов, П. А. Лекант, С. Храковский, А. П. Володин, Е. И. Беляева, Й. Крекич, А. В. Бондарко, Л. А. Бирюлин, М. А. Безяева, Л. А. Сергиевская, А. В. Немешайлова, И. М. Кобозева, А. Н. Баранов и др.

Императивными конструкциями в осетинском языке занимались А. Ахвледиани, В. И. Абаев, Н. К. Багаев, Х. А. Таказов, Т. Т. Камболов. По данной проблеме особо стоит подчеркнуть исследования А. П. Выдрина.

Однако работы по проблемам императива, на наш взгляд, так и не дали полного его описания в грамматической системе, как в разговорной речи, так и в лингвистике осетинского языка. Классификация побудительных выражений в осетинском языке имеет множество вариантов, поэтому есть необходимость в дальнейшей разработке вопроса.

По нашему мнению, в осетинском языке значение *волеизъявления* шире, чем побуждения. Каждое побуждение – волеизъявление, но не каждое волеизъявление выражает побуждение. Например, говорящий может выразить своё желание, стремление в форме сообщения:

Демаæ маæ аныхас кæнын фæнды/Я хочу с тобой поговорить;
Аулæфин абон/Я бы сегодня отдохнул.

На примере данных предложений мы видим, что в обеих коммуникативных ситуациях говорящий выражает свое пожелание. В первом предложении он ждет ответа от адресата. Во втором предложении – это выражение пожелания без ожидания или необходимости разрешения. Ср. определение: «Предложения, в которых выражены различные оттенки волеизъявления (приказ, совет, предостережение, протест и т.д.) называются побудительными» [1, с.75].

Считается, что интонация является важнейшим элементом побудительных предложений. По грамматической конструкции предложение может соответствовать повествовательному, хотя побудительная интонация придает совершенно иной окрас. На-

пример, *Алчидæр цæуы*/ Каждый идет. Если данное выражение воспринимать как сообщение о факте, тогда оно повествовательное, но при обращении к адресату с повелительной интонацией предложение становится побудительным. Заметим, что данное утверждение является верным только для предложений без формального выражения императива.

Не секрет, что в письменной речи осетинского языка характер интонации можно определить только приблизительно, что часто затрудняет исследование побудительных предложений. Исходя из этого, и виды предложений определяются по косвенным показателям, – этим объясняется неизбежность субъективизма в данном вопросе.

Различные значения побудительных предложений в осетинском языке могут быть выяснены из описания отношений между людьми и конкретной ситуацией. В художественной литературе большое значение имеют авторские замечания, т.е. комментарии автора, уточняющие и определяющие особенности коммуникативной ситуации.

Известно, что побуждение может быть в таких формах, как *приказание, распоряжение, просьба, совет, предложение, приглашение, пожелание, мольба, требование, призыв, запрещение, предостережение* [2, с. 58]. По тому, какие оттенки волеизъявления выражают, побудительные предложения в осетинском языке, делятся на приказ, предупреждение, угроза, призыв, просьба, мольба, повеление, увещание [1, с.77].

Побуждение наиболее отчетливо передается при помощи форм повелительного наклонения. Что же касается других глагольных форм, то в определённых условиях они могут представляться как сказуемые побудительных предложений и выражать некоторые оттенки побуждения. Тем не менее, они всего лишь выступают как эквиваленты повелительного наклонения. Речевой акт побуждения реализуется в самых разных сферах нашей жизни, однако в большей части имеет место в диалогической речи.

Используется акт побуждения как в письменной, так и в разговорной речи на основе императивного сказуемого. Такие выска-

звания представляются в устной и в письменной форме, однако конструкции этих предложений различны.

Грамматическое ядро сферы императива составляет система повелительного наклонения: парадигма глагольных форм, служащих для побуждения (*кæн (кæнут), араз (ут)/ делай (те), уадз æмæ кæнæд (кæнæнт)/ пусть делает (ют), скæнæм (ут)/ сделаем (те), æри æмæ скæнæм/ давай (те) делать и др.* [3, с. 313]. Периферия императива – все другие средства повелений: инфинитив, наречие, существительное, междометие.

Наиболее существенным признаком побуждения является отношение говорящего к действию. При рассмотрении средств выражения побуждения выясняется, что они разделяются на два типа: прямые и косвенные. Первый тип – конструкции, которые всегда при всех условиях являются побудительными, второй тип – конструкции, зависящие от ситуации, они могут быть побудительными или непобудительными.

В данной работе прямым речевым актом считается такой речевой акт, когда императивная семантика выступает как категориальное значение особых морфологических и синтаксических форм.

Цу, мæ зæрдæ, фæлæ-уу тагъддæр раздæх!/ Иди, душа моя, но возвращайся быстрее!

Косвенным – когда императивный смысл передаётся посредством формы с иным (неимперативным) основным значением в особых условиях функционирования данной формы или конструкции. Императивный смысл может выражаться, например:

– через вопрос:

Нæ мын æрбахæссис чиныг?/ Не принесешь ли мне книгу?;

– через желательное наклонение:

Куы йæм байхъусис! Если бы ты его послушал!;

– через индикативность будущего времени:

Фæцæудзынæ авд хохы сæрты æмæ ссардзынæ амал!/ Перейдешь через семь гор и найдешь способ!

Императивный смысл может выражаться также имплицитно:

Дада, хæдзармæ мæ фæнды/ Дедушка, я хочу домой = Дада, цом хæдзармæ!/ Дедушка, пошли домой!

Формально такой императив не выражен.

Выражение императива в осетинском отрицании исследовалось многими лингвистами. В широком понимании повеление может означать побуждение что-то сделать, либо запрещение. «Императив, или побуждение, – это сообщение о желании говорящего, чтобы адресат выполнил определенное действие, и попытка каузировать его выполнение адресатом» [4, с. 22]. И ещё заметим, что категориальным значением повелительного наклонения является представление действия как требуемого, к которому побуждает кого-л. говорящий [5, с. 620].

Есть мнение, что императив может иметь и непрямую семантику. «Непрямыми» считаются конструкции, не содержащие повеление:

Алчидæр уæ 'нæниз уæнт/ Будьте все здоровы.

Туда же относят конструкции, выражающие долженствование:
Ме 'мбæлттæ балцмæ ацыдысты, ды та – хæдзары бад!/ Мои друзья пошли в поход, а ты – сиди дома!

То же можно сказать и о некоторых формах условного типа:

Дæ гæрзтæ сцæттæ кæн æмæ раздæр ацæуай/ Приготовь свои вещи и уйдешь раньше.

Некоторые лингвисты констатируют, что вышеперечисленные типы конструкций можно отнести к категории императивных высказываний [6, с. 201]. Однако есть противоположная точка зрения, в которой утверждается, что при непрямом употреблении императивная форма не несет императивной семантики; ср.: «... мы скептически относимся к попыткам выделить у императива такое общее значение, которое было бы ему свойственно как при прямых, так и не прямых употреблениях» [7, с. 112].

В речи мы встречаем эмоционально-окрашенные вопросительно-побудительные высказывания, которые отражают недовольство, раздражение, негодование говорящего к адресату:

Бакусдзынæ, æви нæ?/ Ты поработаешь или нет?;

Нæ банцайдзыстут хъæлæба?/ Вы прекратите шуметь?.

Такие высказывания часто выражают *требование* или *приказание*.

Выбор косвенной формы может определяться объективны-

ми причинами: побуждение адресата к действию, не входящему в его обязанности, при этом употребляется только вопросительно-побудительное, а не прямое побудительное высказывание:

Бахатыр кæн, фæлæ мæм нæ фæжæсис?/Извините, не могли бы Вы мне помочь?

Если же речь идет о действиях, входящих в обязанности исполнителя, говорящий использует прямые способы побуждения:

Табуафси, дыууæ чиныг ма мын радтут!/Дайте мне две книги, пожалуйста!

Безусловно, каждая точка зрения по данному вопросу имеет место быть. Однако, изучив все стороны, мы пришли к выводу, что, так как не прямые употребления императивных форм не имеют императивной семантики, они не могут определяться как повеления.

Императив имеет как утвердительную, так и отрицательную форму. «Не желая исполнения действия, которое в момент речи либо не исполняется, либо исполняется, говорящий сообщает слушающему и пытается осуществить неисполнение действия самим фактом этого сообщения» [8, с. 7]. Н. К. Багаев называет такие предложения побудительно-отрицательными: «Побудительно-отрицательные предложения выражают запрещение и пожелание. Конструктивно отличаются тем, что отрицание в них бывает выражено отрицательными частицами *ма, мауал...*» [9, с. 79].

Макæ, ма мæм ныктул, Уæлæ стъалы, дæ цæст... (Б. Г., с. 31)/Не надо, не подмигивай мне, звездочка, своим глазом...;

Мæ мастæн маст исын, ма мæ бамбæхс! (Н. К., с. 13)/Я должен отомстить за свое горе, не прячь меня!

В осетинском языке отрицательное повеление передается формой императива и отрицательной частицей *ма* (или составными частицами, содержащими в себе частицу *ма*, например, *мауал* «больше не», *мачи* «никто» и др.), причём отрицательные частицы при глаголе бывают двух видов: *нæ* и *ма*... При сослагательном наклонении – то *нæ*, то *ма*. При повелительном – только *ма* перед формами повелительного наклонения и выражает категорический запрет [11, с. 257].

В осетинском языке отрицание **ма** всегда используется в императиве, в то время, как в конъюнктиве и контрфактиве может применяться как отрицание **нæ**, так и **ма**. В главной части предложения с глаголом в конъюнктиве отрицание **ма** употребляется только при выражении конъюнктивом близких к императивным значений [12, с. 10].

При глаголах сослагательного и повелительного наклонений осетинский язык широко использует частицу **ма**, которая придает глаголам в повелительном и сослагательном наклонениях значение отрицания [11, с. 316; 13, с. 35].

Одним из видов конструкций, содержащих в себе элементы повеления, является **пожелание**:

Ныфс, æнустæм дын ма уæд мæлæн! (Б. Г., с. 18)/Надежда, не умирай вовек!

Фæлæ ма бафт сау æнкъард хъуыдытыл, Ма мæт кæн, дæ риуæй сагъæс асур. (Б. Г., с. 20)/Но не надо увлекаться печальными мыслями, не переживай, прогони грустные думы из груди;

Карды цæфæй лыг ма кæной, бандидзæм. Фаты нæмыг цæ ма хиза, бандидзæм (Н. К., с.с.15)/Пусть не режет их удар ножа, будем едины. Пусть не вонзается в них стрела, будем едины;

– *Фæсмон ма фæкæ дæ лæггадыл, – загъта лæппу, – алас адæг дæхицæн* (Н. К., с.18)/Не сожалей о своей услуге, – сказал мальчик, – забери деревянную борону себе.

В следующем предложении отрицательная частица **ма** выражает запрет:

– *Уæ, ма мæ хъыгдар! Мæ уд мæ хъуырмаæ у* (Н. К., с. 19)/Не мешай мне! Моя душа смятенна.

Данная частица может придавать высказыванию значение **напутствия** или **наказа**:

– *Кæмдæриддæр мæ æрæййафай, уым-иу дæ гæрзтæ ма аздах!* (Н. К., с. 160)/Где бы он не настиг меня, не возвращай свое оружие;

– *Цæуæт дзы рацæуæд, фæлæ йæ мады ‘хсыры хъæстæ ма фæуæд, – дзуры дыккаг зæд.* (Н. К., с.164)/Пусть родится потомок, но не познает материнского молока, – сказал второй ангел;

Æхсæв дыл хуыссæг ма хæцæд, бон та æрынцой ма зон! (Н. К., с.167)/Пусть ночью ты сна не знаешь, а днем покоя, – в этом слу-

чае конструкция, в зависимости от речевой ситуации, выражает напутствие, больше похожее на **проклятие**.

Иногда эта частица выражает **просьбу**:

Ма маэ ахæр – æз ам дæн! (НК, т. IV, с. 229)/ Не ешь меня – я здесь!; *Ма, маэ къона, ма ку, сырð хъæддаг мыййаг куы нæ дæн...* (Ш. Р., с. 43)/ Нет, моя радость, не плачь, я же не дикий зверь...

Æрмæст маэ маргæ ма акæн. (Н. К., с. 15)/ Только не убивай меня;

Хуыцау, куыд мын æй саккаг кодтай, уым мын æй мауал айс (НК, т. III, с. 69)/ Бог, Ты мне его даровал и не отними больше.

Частица **ма** может иметь также значение **долженствования**:

Хуыцау дын æй ма ныббарæд, уайтагъддæр æй зыдтон (НК, т. IV, с. 169)/ Пусть Господь не простит тебе, я знала это (что так произойдет).

Стоит отметить, что для отрицательной частицы в индикативе **нæ (нæуал)**/ «не, (больше не)» возможна краткая форма: **нал** «больше не». Императивная отрицательная частица **мауал** краткой формы не имеет.

Таким образом, можем заключить, что императив в осетинском языке имеет особую форму выражения, что же касается императива в отрицании, то для данного явления в языке есть определенная частица, отличающаяся от отрицания в индикативе и оптативе, и это частица **ма (мауал)**/ «не (больше не)».

В заключение заметим, что в русском языке для императивного отрицания определенной, отличной от форм, например, индикатива, формально выраженной частицы, как в осетинском языке, нет.

Б. Г. – *Бестауты Гуæргы. Уацмыстæ. 1-аг том. – Дзæуджыхъæу: Ир, 2003. – 416 с.*

ШР – *Руставели Шота. Стайы цармдарæг. – Цхинвал, 1986. – 277 с.*

НК – *Нарты кадджытæ / Джыккайтæ Ш. ред., Т. I-IV. – Дзæуджыхъæу. – 2003-2007.*

1. Грамматика осетинского языка. Синтаксис /Под ред. Г.С. Ахвледиани. Орджоникидзе, 1969. т. II. – 388 с.
2. Петрова, Е.Б. Каталогизация побудительных речевых актов в лингвистической прагматике // Вестник Воронежского государственного университета. Серия Лингвистика и межкультурная коммуникация. Воронеж, 2008. № 3. – С. 124-133.
3. Апресян Ю.Д. Лексическая семантика. 2-е изд.: М.: Языки русской культуры; Восточная литература, 1995. –196 с.
4. Шведова Н.Ю. Русская грамматика. Синтаксис. М., 1980. Т. 2. – 710 с.
5. Перцов Н.В. Инварианты в русском словоизменении. М.: Языки русской культуры, 2001.
6. Муравицкая М.П. Полисемия императива // Математическая лингвистика. I. Киев: Изд-во Киевского университета, 1973. – С. 50-60.
7. Бирюлин Л.А., Храковский В.С. Повелительные предложения: проблемы теории. М., 1992. – С. 5-49.
8. Багаев Н.К. Современный осетинский язык. Синтаксис. Орджоникидзе, 1982. Т. II. – 496с.
9. Абаев В.И. Грамматический очерк осетинского языка. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1959. – 168 с.
10. Выдрин А.П. Грамматические средства выражения повеления в осетинском языке // Acta Linguistica Petropolitana. Труды ИЛИ РАН / Отв. ред. Н.Н. Казанский. Т. 7. Ч. 1. СПб: Наука, 2011. С. 169-200.
11. Гагкаев К.Е. Синтаксис осетинского языка. Орджоникидзе, 1956. 276 с.

А. А. Хурумова,
аспирант СОИГСИ им. В. И. Абаева
(г. Владикавказ)

БОГАТЫРСКАЯ СКАЗКА: ОСЕТИНСКАЯ И РУССКАЯ В СРАВНИТЕЛЬНОМ АСПЕКТЕ

*Универсальность сказки, ее, так сказать, повсюдность,
столь же поразительна, как и ее бессмертие.*

В. Я. Пропп

Статья посвящена разновидности осетинской волшебной сказки — богатырской сказке. На основе конкретных текстов сюжетов 301 «Победитель уџига» и 301+530А «Æцæг Фæныкгуыз» дается характеристика осетинской богатырской сказке. В анализируемых текстах сюжеты, герои и образы сравниваются с аналогичными сюжетами, героями и образами русских сказок.

Ключевые слова: осетинская волшебная сказка, осетинская богатырская сказка, русская богатырская сказка, образ, символ, сюжет, уаиг (великан), конь.

В отечественной гуманитарной науке отсутствует монографическое исследование по осетинской богатырской сказке, и это несмотря на то, что издревле индоевропейский ираноязычный осетинский народ в устном творчестве богат произведениями богатырской тематики. По существу, богатырской темой пронизаны легенды, сказания и предания осетинского народа, и, конечно же, героический Нартовский эпос.

По В. Я. Проппу, для волшебных сказок характерны два вида построения сюжета: 1) конфликт разрешается по схеме «борьба-победа»; 2) конфликт разрешается по схеме «задача-решение». Богатырская сказка относится к той разновидности сказок, в текстах которой конфликт разрешается по схеме «борьба-победа» [1].

А. А. Бурькин пишет: «...богатырская сказка в целом сохраняет структуру волшебной сказки, определяемую по пропповским функциям» [2, 135].

Такие исследователи, как В. М. Жирмунский, Е. М. Мелетинский и др., утверждают, что богатырская сказка в отдельных примерах является собой результат позднейшей трансформации эпических форм, обусловленной ослаблением позиции эпоса в традиции, или «...позднейшее сказочное переложение эпических сюжетов» [3, 36].

Мифолог Е. М. Мелетинский пишет: «...богатырская сказка – это также еще не героический эпос, поскольку общественное, коллективистское значение подвига богатыря ограничено выполнением им в индивидуальном деянии общественных родовых норм. В ней отсутствует настоящий эпический фон, изображение общенародных судеб» [4, 31, 91].

Исследователь богатырской сказки С. Ю. Неклюдов предлагает иное решение: дифференцировать богатырскую сказку, которая предшествует классическому героическому эпосу, и «позднейшую сказку об эпических богатырях», которую можно рассматривать как одну из завершающих ступеней эволюции эпоса [5, 82].

Адыгский фольклорист М. А. Бухуров дает следующее определение богатырской сказке: «Богатырской сказкой мы называем прозаические эпические художественные произведения, основанные на нарочитом вымысле, где главным героем является богатырь, достигающий сказочной цели, благодаря, прежде всего физической силе. Роль богатырского коня, оружия и других чудесных предметов оценивается как подчиненная и второстепенная по отношению к физической силе героя, что является существенным атрибутивным свойством» [6, 31].

Калмыцкий исследователь богатырской сказки Ц. Б. Селеева акцентирует внимание на функциях героя, связанных с решением трудной задачи посредством волшебных средств или чудесных помощников. Чаще всего «трудная задача» состоит в добыче этих самых чудесных средств и предметов. Между тем функции героя богатырской сказки сосредоточены на интересах семьи, рода и связаны «со стремлением к гармонизации миропорядка, с подавлением хтонических и демонических сил, с организацией ряда социальных институтов и т. д.» [7, 29; 119].

Рабочая гипотеза нашего исследования: если в осетинской сказке есть эпизод борьбы с уаигами (великанами), если богатырь имеет верного говорящего или не говорящего коня, с помощью которого герой преодолевает трудности, совершает подвиги и добивается намеченной цели, – это богатырская сказка. Происхождение героя может быть обычным («Ацаг Фаныкгуз», т.е. «сидящий в золе») и чудесным («Победитель Уаига»). По своей образной системе персонажей богатырская сказка схожа с былиной и эпосом. Главное отличие богатырской сказки от былины и эпоса это то, что богатырская сказка не имеет в своей первооснове описание исторических событий и описание внешности главного героя.

В сюжете осетинской богатырской сказки «Ацаг Фаныкгуыз» (Æцæг Фæныкгуз, исп. Бегизов Л., 13.04.1940 г. в с. Едыс зап. Бегизов Д.) [8, 111-112] герой проходит испытания, сражается с уаигами, получает волшебные средства, с помощью которых преодолевает препятствия и добывает себе жену. Краткое содержание сказки:

1. Жили три брата. Когда умер отец, братьям нужно было трое суток охранять могилу. Старшие братья засыпали у могилы, не исполнив своего долга. Младший брат, Ацаг, подкрадывался тайком и на протяжении трех дней каждую ночь вел схватку с тремя уаигами и одерживал победу, пряча вещи и коней уаигов.

2. Однажды алдар объявил, что отдаст в жены свою дочь тому богатырю, который дотянется до семиярусной башни, где будет находиться его дочь, выкрадет платок и кольцо с ее рук.

3. Ни один конь не мог допрыгнуть до цели. На протяжении трех дней Ацаг ежедневно делал попытки выкрасть платок и кольцо из рук девушки. В первый день оседлал черную лошадь уаига, но она достигла лишь середины яруса башни. Ацаг молча возвращался домой, спрятав вещи и коня. На второй день оседлал красного коня, но коню осталось преодолеть расстояние вытянутой руки. Ацаг вновь вернулся домой, никем не узнанным. На третий день оседлал белого коня. Конь допрыгнул до девушки, Ацаг выкрал из рук платок и кольцо, вернулся домой к своей печи, пожелав оставить свои подвиги в тайне.

4. Три дня алдар не мог найти жениха, выкравшего из рук дочери платок и кольцо. Затем братья Ацага сказали, что есть еще один мужчина, который не встает из-за печи, – это их брат. Ацаг рассказал о своих подвигах матери и братьям. Братья оседлали коней уаигов. Старший – черного коня, средний – красного, а Ацаг на белом коне поехали к алдару сватать его дочь.

5. Сыграли свадьбу, вернулись домой, вскоре старшие братья тоже женились, и семьи остались жить вместе, в отчем доме.

Другая богатырская сказка, «Победитель Уаига» (Ужйыгсæтæг. 81-аздыд Аслæмырзаты Магда Ёзойы чызджы ныхæстæй Чермены 12 ноябры 1966 азы ныффыста Цагъаты А.Дз./ по рассказу 81-летней Асламурзаевой Магды Азоевны в Чермене 12 ноября 1966 года записала Цагаева А.Дз.) [9] – о юноше, рожденном чудесным образом, который отправляется на поиски своих братьев, сражается с семиголовым уаигом, проявляет мужество, отвагу, смелость и смекалку.

Краткое содержание сказки:

1. Семь братьев пошли воевать с уаигом. Легли спать в яслях, а утром уаиг их съел.

2. Когда братья не вернулись, скорбящие родители сожгли все вещи своих сыновей, и дым дошел до Хуыцау. Чтоб узнать, какое горе произошло в семье, Хуыцау прислал сначала ворона, но ворон вернулся обратно, не узнав причины. Затем отправил синицу, и синица все разузнала.

3. Хуыцау отправил через синицу яблоко, которое должны были съесть родители, чтоб у них родился еще один сын.

4. Родители съели яблоко, и родился сын необыкновенной силы.

5. Герой сказки отправился на поиски своих братьев.

6. Герой нашел уаига и подкинул кинжал в ветви яблони, и с яблони упали вещи братьев. Герой срубает шесть голов уаига, обещает оставить седьмую голову, если он скажет, где братья. Уаиг показал местонахождение братьев, и герой отрубил ему седьмую голову.

7. Голова уаига покатила и показала герою место, где жили семь красивых девиц. Герой женил братьев на этих девицах.

8. По дороге домой братья, чтобы не быть опозоренными, пошли на хитрость: выкопали яму, в которую угодил герой, и закидали ее камнями.

9. Конь, оставшийся рядом, просил пробегающих неподалеку зайца, лису и волка о помощи, чтоб они вытащили камни, взамен конь обещал им часть от своего бедра. Звери помогли, но обещанной оплаты не получили.

10. Герой выбрался из ямы и вернулся домой, где его как раз поминали. Тогда герой, чтоб доказать свою правоту, взмолился Хуыцау со словами, что если он по отношению к братьям в чем-либо поступил вероломно, то пусть Хуыцау их обратит в ослов и ослиц. Братья обратились в ослов и ослиц, а герой до сегодняшних дней их запрягает.

В осетинской волшебной сказке богатырь имеет верного и умного коня, который помогает герою в сложных сказочных ситуациях. В сказке «Ацаг Фаныкгуз» главному герою преодолеть препятствия и жениться на дочери алдара помогают кони убитых уаигов: «Конь с первого рывка допрыгнул до седьмого яруса, и Ацаг выкрал с руки дочери короля платок с кольцом и ускакал».

В сказке «Победитель уаига» говорящий конь помогает богатырю выбраться из ямы, заброшенной камнями, в которую попал из-за предательства старших семерых братьев. Конь, который остался рядом, просил пробегающих неподалеку диких животных – зайца, лису и волка о помощи, чтоб вытащили камни, взамен конь обещал отдать часть от своего бедра — ровно столько, сколько сможет съесть каждый зверь.

Осетинский язык относится к индоевропейской семье языков, поэтому сюжеты, образы героев, мотивы сказок можно сравнить с русскими народными сказками.

В Указателе сюжетов осетинской волшебной сказки (УОВС) под номером № 301 [10] указаны различные версии сюжетных линий встречи и борьбы с уаигом. В осетинской сказке «Ацаг Фаныкгуз», помимо сюжета борьбы с уаигом, присутствует и другой элемент по СУС [11], УОВС № 530 А. Сивка-Бурка: младший брат (дурак) получает чудесного коня, с помощью которого доскакивает до царевны и становится ее мужем.

Рассмотрим некоторые символы и образы двух осетинских сказок «Ацаг Фаныкгуыз», «Победитель Уаига» и символы и образы русской волшебной сказки.

Например, в сказке «Ацаг Фаныкгуыз» младшего из троих братьев слушатель представляет безвольным, ленивым юношей, которому ничего нельзя доверить. Поэтому его и прозвали говорящим прозвищем, которое буквально означает «сидящий в золе». В русской волшебной сказке таким является Емеля, который также сидит у огня, то есть, на печи, или третий сын Иван-дурак из сказки «Сивко-Бурко»: «Жил-был старик; у него было три сына, третий – от Иван-дурак, ничего не делал, только на печи в углу сидел» [12, 5-10].

В предшествующие культурно-исторические эпохи и по настоящее время огонь у осетин и славян считается символом домашнего очага, стабильности, тепла, изобилия и силы.

Рождение главного героя чудесным образом – черта и осетинской, и русской сказки. В сказке «Победитель Уаига» главный герой-богатырь рождается чудесным образом, помощником в рождении становится Хуыцау, отправивший через синицу яблоко, съев которое у мужа и жены рождается чудесный сын, который: 1) растет не по дням, а по часам, 2) обладает необыкновенной силой.

В русской былине «Алеша Попович» богатырь Алеша также растет не по дням, а по часам: «стали Алешу кормить-поить: у кого недельный, он денной такой; у новых годовой, Алеша недельный такой» [13, 362-364]. (Былина – устное народное творчество. С богатырскими сказками, былину объединяет то, что они описывают подвиги героя-богатыря, также вымышленные магические сюжеты, в которых могут появляться говорящие животные и фантастические персонажи).

Общий символ осетинской и русской волшебной сказки – яблоко/яблоня. Яблоко выступает в сказках как символ плодородия, знания, мудрости, но, вместе с тем, обманчивости и смерти.

Яблоня встречается в сюжете, где герой-богатырь сказки «Победитель уаига», отправившись на поиски потерявшихся братьев, приходит к дому уаига, где уаиг дает задание герою подкинуть

кинжал вверх. Богатырь подкидывает кинжал к ветвям яблони, и с яблони подаются вещи братьев, на поиски которых пошел герой. Яблоня явилась вестником того, что братья живы. В сражении герой срубает седьмую голову уаигу, не сдержав обещание оставить последнюю взамен на указание уаигом на местоположение семи братьев. Здесь яблоня предвещает обман и смерть.

В сказке «Гуси-лебеди» [13, 147-148], которая не является богатырской сказкой, ветви яблони укрывают Аленушку и брата Иванушку от гусей-лебедей, то есть яблоня выступает как символ защиты и помощи. В сказке «Иван-царевич и Серый Волк» [12, 331-343] яблоко – символ помощи и защиты: «прилетела Жар-птица клевать золотые яблоки». В другой сказке, «Сказке о молодце-удальце, молодильных яблоках и живой воде», яблоко обладает свойствами омоложения, поворачивание времени вспять: «Удалец видит, что отец его от того яблока помолодел» [12, 349-374]. И Афанасьев А. Н. писал, что образ «золотого яблока» представляет собой символ молодости, вечной жизни и красоты, а также символ брака, райских плодов и сравнивал яблоню с райским деревом, деревом жизни [14, 287].

Если в осетинской богатырской сказке герой сражается с уаигами, то в русских богатырских сказках богатырь ведет борьбу с трех-, семи- или девятиглавым змеем и одерживает победу. Пример самых распространенных сюжетов богатырских сказок, где идет борьба богатыря со змеем:

1. «О трех богатырях – Вечернике, Полуношнике и Световике» (Записал Н. М. Хадзинский от Антона Игнатьевича Кошкарова (Антон Чирошник), с. Кимильтей Тулунского р-на Иркутской обл., 1925 г.) [15, 83-113]. Сказка представляет мастерское переплетение сюжетов типа «Бой на калиновом мосту» (АА, №300 В) [16]; «Три царства» (АА, № 301 А).

2. «Богатырь Кожемяка» (Записали Т. Леонова и О. Свешникова от колхозника А. К. Куликова, 50 лет, с. Тарбажино Большеуковского р-на Омской обл. Василенко) [15, 83-85]. В основе сказки о змееборце (АА, №300А) известное предание о Кожемяке – победителе печенежского великана.

3. «Иван, Кобыльников сын» (Записал А. А. Макаренко от

Е. М. Кокорина (Чимы) [17, 224-236]. Точного соответствия сказке в Указателе нет, хотя основные архаические мотивы – рождение героя от животного (от съеденной рыбы) – в русском эпосе распространены. В сказке частично распространены сюжеты о змееборстве и о двух братьях (АА, № 303).

4. «Сказка про Ивана-царевича» (Записана в г. Сургут Тюменской области в 90-е годы. Сведений ни о сказочнике, ни о собирателе нет) [18, 860-861]. Текст представляет собой сокращенный пересказ интересной сказки, соединившей в себе, наряду с основным сюжетом «Победитель змея» (АА, № 300А), отдельные моменты из других сюжетов.

Заключение: для осетинской богатырской сказки характерна борьба с уаигами (великанами), главный герой добивается цели благодаря смекалке, отваге, мужеству и верным помощникам. Рождение героя может быть обычным и чудесным. Также Осетинские богатырские сказки целесообразно сравнивать с русскими богатырскими сказками.

1. Пропп В.Я. Морфология <волшебной> сказки. Исторические корни волшебной сказки // Собрание трудов В.Я. Проппа. Комментарии Е.М. Мелетинского, А.В. Рафаевой. Составление, научная редакция, текстологический комментарий И.В. Пешкова. М.: Издательство «Лабиринт», 1998.

2. Бурыкин А. А. Критерии характеристики жанра богатырской сказки и основные отличия богатырских сказок от образцов эпоса. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/kriterii-harakteristiki-zhanra-bogatyrskoy-skazki-i-osnovnye-otlichiya-bogatyrskih-skazok-ot-obraztsov-eposa> (дата обращения 09.12.2020).

3. Функ Д. А. Миры шаманов и сказителей. М.: Наука, 2005.

4. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: ГРВЛ, 2004.

5. Неклюдов С. Ю. Богатырская сказка. Тематический диапазон

и сюжетная структура // Проблемы фольклора. М.: Наука, 1975. С. 82-88.

6. Бухуров М.Ф. Адыгская богатырская сказка. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://netess.ru/3filologiya/505172-1-adig-skaaya-bogatirskaya-skazka.php> (дата обращения 10.01.2021).

7. Селеева Ц.Б. Структура калмыцких богатырских сказок в свете морфологической теории В.Я. Проппа. [Электронный ресурс]. Режим доступа:

<https://cyberleninka.ru/article/n/struktura-kalmytskih-bogatyrskih-skazok-v-svete-morfologicheskoy-teorii-v-ya-proppa> (дата обращения 23.12.2020).

8. Бегизов Д. Осетинские сказки и легенды. Цхинвал, 1957 (ИАДХ).

9. НА СОИГСИ. Ф.ф., д.394, п.144, л.308-312.

10. Сокаева Д.В. Указатель осетинских волшебных сказок по системе Аарне-Андреева. Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2004. (УОВС).

11. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка // Составители: Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Ленинград: Наука, 1979.

12. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. М.: Наука, 1984-1985. (Серия «Литературные памятники»). Т. 2. 1985.

13. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. М.: Наука, 1984-1985. (Серия «Литературные памятники»). Т. 1. 1984.

14. Афанасьев А.Н. Поэтическое воззрение славян на природу. М.: Наука, 2000.

15. Матвеева Р.П. Русские народные сказки Сибири о богатырях. Новосибирск: Наука, 1979.

16. Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л.: Издание ГРГО, 1929 (АА).

17. Русская сказка. Избранные мастера. В 2-х томах. 1 т., М.-Л.: Academia, 1932.

18. Смирнов А.М. Сборник великорусских сказок. Петроград, 1917, II.

VI. ПОЛИТОЛОГИЯ. СОЦИОЛОГИЯ

**Б. А. Карабугати,
магистр СОГУ им. К. Л. Хетагурова
(г. Владикавказ)**

ТАНКЕРНАЯ ВОЙНА В ПЕРСИДСКОМ ЗАЛИВЕ (80-е гг. XX в.) И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА МНЕНИЕ МЕЖДУНАРОДНОГО СООБЩЕСТВА О ИРАНО-ИРАКСКОМ КОНФЛИКТЕ

Во второй половине XX века, до начала войны, отношения Ирана и Ирака претерпевали значительные трансформации: от участия в одном военном блоке (Багдадский пакт) до напряжения отношений, вплоть до продвижения к границам войск. Иран и Ирак имели весьма серьезные разногласия: территориальный спор, религиозные расхождения, курдская проблема, проблема ущемления шиитов на юге Ирака и др. Однако до сколько-нибудь серьезных вооруженных столкновений дело не доходило. В 1975 году в Алжире было подписано ирано-иракское соглашение, которое разрешило межгосударственный территориальный спор. Кроме того, из Ирака был выслан аятолла Хомейни, который долгое время жил в Кербеле и являлся главным идеологом и вождем оппозиции шахскому режиму.

Ключевые слова: ирано-иракская война, первая война в Персидском заливе, первая война в заливе, танкерная война.

Keywords: Iran-Iraq War, First Gulf War, First Gulf War, Tanker War.

Война между Ираном и Ираком, длившаяся большую часть 80-х годов, была одним из самых кровопролитных конфликтов конца XX-го века. Потери обеих армий исчислялись сотнями тысяч. Временами зоны боевых действий имели более чем мимолетное сходство с полями сражений первой мировой войны, с противоборствующими траншейными системами, выстроенными вдоль миль фронта, массированными атаками пехоты, продвигавшейся вперед сверху, и атаками химического оружия, увеличивающи-

мися методами как нападения, так и обороны. Это была в основном крупномасштабная сухопутная война, с военно-морскими операциями решительно подчиненной области операций.

Тем не менее, именно военно-морской аспект войны – в частности решение обеих сторон атаковать вражеские торговые суда – наиболее резонирует сегодня, когда напряженность между Ираном и США и их союзниками в регионе вновь начинает обостряться.

Нападения Ирана и Ирака на торговые суда друг друга и, в частности, на нефтяные танкеры стали известны как танкерная война. Это было самое продолжительное нападение на торговое судоходство со времен второй мировой войны, в результате которого погибло более 400 гражданских моряков, были повреждены сотни торговых судов и понесены значительные экономические потери. Его более широкое значение заключалось в опасности, которую такие нападения представляли для международной экономики, критически зависящей от экспорта нефти из Персидского залива через Ормузский пролив. Не менее значительным был потенциал эскалации танкерной войны, поскольку в конфликт были вовлечены внешние силы с намерением обеспечить свободу судоходства.

С самого начала военных действий в 1981 году и до 1983 года иракские противолодочные удары наносились периодически и в основном были нацелены на иранские корабли в северном заливе. В этих операциях иракские ВВС использовали МиГ-23, Мираж F-1 и вертолеты Super Frelon, вооруженные противокорабельными крылатыми ракетами Exocet. В той мере, в какой операции по борьбе с судоходством отражали более широкое стратегическое мышление Ирака, эти операции были направлены на поддержку сухопутных операций на более широком театре военных действий. Тем не менее, суда под международным флагом также оказались втянутыми в конфликт, и в мае 1982 года «Атлас-1», турецкий нефтяной танкер, загружавший иранскую нефть на острове Харг, стал первым танкером, пострадавшим в войне [1, 82-87].

В 1984 году решение Франции о поставке самолетов Super Etendard позволило Багдаду увеличить дальность своих проти-

володочных ударов «Экзосет», а также начать активизацию операций против объектов экспорта иранской нефти. Эскалация иракской борьбы с судоходством совпала с угасанием их надежд на легкую победу над революционным режимом в Тегеране. Возникшая тупиковая ситуация и истощение сил на суше против потенциально более сильного противника означали, что иракцы были вынуждены прибегнуть к более косвенным операциям. В феврале 1985 года либерийский танкер «Нептуния» был сбит иракским «Экзосетом» и стал первым танкером, затонувшим в результате ракетного удара.

Хотя вес иракских усилий всегда оставался наземным, эти удары против судоходства, особенно по иранским нефтяным танкерам и связанным с ними объектам, рассматривались как средство оказания экономического давления на иранский режим. Иракцы, возможно, также рассчитали, что, атаковав эту жизненно важную иранскую линию снабжения, они вынудят иранскую эскалацию в натуре, что в конечном итоге приведет к международному вмешательству, направленному на защиту морской свободы. Региональное и международное вмешательство рассматривалось Саддамом Хусейном как единственное средство защиты своего правления от все более возрождающегося Ирана [2].

В 1984 году Иран действительно начал реагировать на эту иракскую эскалацию своими собственными нападениями на торговые суда, связанные с Ираком, включая государства Персидского залива, и другие международные суда под флагом. Иранская стратегия была направлена на то, чтобы наказать Ирак и его союзников в Персидском заливе и в то же время заставить Ирак отказаться от своей кампании против судоходства [3, 56].

Не имея сложных систем «Экзосет», иранцы полагались на ряд меньших по грузоподъемности орудий, таких, как «12с» и «Маверикс». Большие размеры нефтяных танкеров позволяли таким судам в целом выдерживать иранские удары (большинство из них не тонуло), но жилые блоки оказывались уязвимыми и при нападении приводили к жертвам среди моряков. Только в 1987 году иранцы начали развертывать эффективную специализирован-

ную противокорабельную ракету в виде китайской ракеты CSSC-2 Silkworm.

По мере того, как Иран наращивал свои возможности и расширял свои цели, международные морские перевозки начали ощущать последствия. Особенно сильно пострадали соседи Ирака по персидскому заливу, чьи суда страдали от иранских нападений. Кувейтские власти чувствовали себя особенно уязвимыми и призвали международное сообщество переоборудовать кувейтские суда в качестве сдерживающего фактора для иранских ударов. В то время, как западные страны сначала уклонялись от ответа, нападение на международные морские перевозки и опасность действий Ирана, вызвавших потенциальное закрытие Ормузского пролива, в конечном итоге привели к военно-морской интервенции США в 1987 году [4, 28].

Военно-морское вмешательство США в воды Персидского залива таило в себе свои опасности. Еще до начала учений по перестановке флагов, в ходе которых кувейтские корабли были переставлены в качестве американских судов и сопровождались вверх и вниз по заливу американскими военно-морскими силами, американские войска уже понесли потери. В мае 1987 года управляемый ракетный фрегат USS Stark получил 37 погибших, по-видимому, в результате случайного иракского удара «Экзосет». По иронии судьбы именно иракская атака на американский эсминец «Старк» помогла Вашингтону ввести свои военно-морские силы в Персидский залив, чтобы защитить международное судоходство от иранских ударов [4, 39].

Американское вмешательство, в конечном счете, помогло сдержать иранскую антисудоходную деятельность, обеспечило свободу передвижения международных судов в Персидском заливе и, в конечном итоге, также усилило давление на Тегеран, чтобы он стремился к миру со своим соседом. Примечательно, что участие США не оставалось без сопротивления со стороны иранцев, и применение противотанковых мин первоначально оказалось особым вызовом американским силам. На этом этапе войны произошли столкновения между американскими и иранскими войсками, в том числе минирование американского эсмин-

ца «Сэмюэл Б. Робертс», потопление американскими войсками иранских фрегатов и случайное сбитие иранского гражданского авиалайнера. Эти инциденты всегда чреваты более широкой эскалацией, но, в конце концов, конфликт удалось сдержать.

Изменение баланса сил в Персидском заливе в результате вмешательства США стало одной из причин, заставивших Иран прекратить военные действия в 1988 году [5,45].

Таким образом, танкерная война не привела к закрытию Ормузского пролива, не оказала существенного влияния на экспорт нефти из Персидского залива и не привела к устойчивому росту цен на нефть.

После этих сражений в 80-х годах XX в. Иранская революционная гвардия вложила значительные средства в целый ряд противолодочных средств, включая небольшие подводные лодки, мины, противолодочное вооружение и большое количество быстроходных ударных катеров, ориентированных на тактику роевания. Угроза международному судоходству и свободе передвижения через Ормузский пролив сохраняется постоянно. Однако перед лицом целенаправленных контрмер США и международного сообщества способность Ирана закрыть проливы на длительный период времени остается сомнительной.

1. Kenneth M. Pollack. *Arabs at War: Military Effectiveness, 1948-1991*. – University of Nebraska Press, 2004.

2. Berridge W.J. *Civil Uprisings in Modern Sudan: The 'Khartoum Springs' of 1964 and 1985*. Bloomsbury Publishing, 2015.

3. Friedman, Alan. *Spider's Web: The Secret History of How the White House Illegally Armed Iraq*, Bantam Books, 1993.

4. Metz, Helen Chapin, ed. (1988), «The Soviet Union», *Iraq: a Country Study*, Library of Congress Country Studies.

5. Entessar, Nader. *Kurdish Politics in the Middle East*. Rowman & Littlefield, 2010.

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ

Б. М. Бирагова,
кандидат политических наук, нс
СОИГСИ им. В. И. Абаева
(г. Владикавказ)

МЕЖДУНАРОДНАЯ ШКОЛА-КОНФЕРЕНЦИЯ «КАВКАЗ В ЕГО ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ: ИСТОРИЯ, АРХЕОЛОГИЯ, КУЛЬТУРА» В СОИГСИ

В статье представлен отчет о Международной школе-конференции «Кавказ в его прошлом и настоящем: история, археология, культура», состоявшейся 10-11 февраля 2021 года в формате видеоконференции в Северо-Осетинском институте гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева в рамках празднования Дня российской науки и 105-летия со дня рождения крупного этнолога-кавказоведа, доктора исторических наук Бориса Александровича Калоева (1916-2006).

Ключевые слова: международная конференция, Б. А. Калоев, День российской науки, молодые ученые, кавказоведение.

The article presents a report on the International School-Conference «The Caucasus in its Past and Present: History, Archeology, Culture», held online on February 10-11, 2021 at the V.I. Abaev North-Ossetian Institute of Humanitarian and Social Studies as part of the celebration of the Day of Russian Science and the 105th anniversary of the birth of Boris Aleksandrovich Kaloyev (1916-2006), D. Sc. (History), a major ethnologist, specialist on the history of the Caucasus region.

Key words: international conference, «The Caucasus in its Past and Present: History, Archeology, Culture», B. A. Kaloyev, the Day of Russian Science, young scientists, Caucasian studies.

10-11 февраля в СОИГСИ в формате видеоконференции состоялась ежегодная Международная школа-конференция «Кавказ в его прошлом и настоящем: история, археология, культура».

«Кавказ в его прошлом и настоящем: история, археология,

культура» – один из флагманских научных форумов Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева. Миссия форума – интеграция научной молодежи Северного Кавказа – молодых ученых, аспирантов, студентов, которые получают возможность познакомиться друг с другом и представить свои исследования по широкому спектру актуальных проблем кавказоведения: от этногенетических и этнокультурных процессов в эпоху древности и Средневековья до современных политических, общественных и культурных трансформаций на территории Северного Кавказа. Программа форума включает в себя секционные заседания, лекции и мастер-классы ведущих ученых-кавказоведов, круглые столы, тематические выставки.

Форум приурочен ко Дню российской академической науки и 105-летию со дня рождения крупного этнолога-кавказоведа, доктора исторических наук Бориса Александровича Калоева.

Борис Александрович Калоев (1916-2006) – выдающийся советский и российский этнограф, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник сектора Кавказа Института этнографии АН СССР, заслуженный деятель науки Республики Северная Осетия-Алания и Республики Южная Осетия. Автор 14 монографий, более 150 статей и очерков по истории, этнографии и культуре осетин и других народов Северного Кавказа. Б.А. Калоев был опытным полевым исследователем, в течение ряда лет возглавлял историко-этнографические экспедиции на Северном Кавказе: Дагестанскую, Адыгейскую, Чеченскую, Ингушскую и др. Книжный фонд Б.А. Калоева, насчитывающий несколько тысяч единиц, был передан в дар Научной библиотеке СОИГСИ им. В.И. Абаева.

Соорганизатором Международной школы-конференции «Кавказ в его прошлом и настоящем: история, археология, культура» выступил Северо-Осетинский государственный университет им. К.Л. Хетагурова.

Конференцию открыли словами приветствия ректор Северо-Осетинского государственного университета, доктор экономических наук, профессор Алан Урузмагович Огоев и директор

Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований, доктор исторических наук, профессор Залина Владимировна Канукова.

А. У. Огоев отметил, что Международная школа-конференция СОИГСИ символично открыла календарь знаковых научных событий Северной Осетии 2021 года, объявленного Президентом РФ В.В. Путиным Годом науки и технологий. Ректор пожелал участникам форума успехов и подчеркнул, что Международная школа-конференция СОИГСИ – это уникальная площадка, на которой состоявшиеся ученые делятся опытом, а молодые исследователи получают возможность знакомиться и апробировать свои достижения.

З.В. Канукова подчеркнула, что в последние годы молодежь является приоритетом государственной политики в области науки:

– Об этом красноречиво свидетельствуют премии молодым ученым, многочисленные конкурсы грантов и другие меры поддержки. В частности в рамках реализации Приказа Министерства труда и социальной защиты Российской Федерации и Министерства науки и высшего образования Российской Федерации «Об утверждении Комплекса мер по содействию трудоустройству граждан, завершивших обучение по основным образовательным программам высшего образования в 2020 году, в том числе в образовательные организации высшего образования и научные организации», мы получили финансирование на трудоустройство выпускников 2020 года. Долго выбирать кандидатов нам не пришлось: не без гордости хотим проинформировать, что на данный момент трое выпускников Школы-конференции являются научными сотрудниками СОИГСИ, – рассказала З.В. Канукова.

З.В. Канукова также отметила, что география Школы-конференции расширяется: в этом году к участникам из республик СКФО, Республики Южная Осетия и российских городов присоединилась молодая преподаватель из Узбекистана.

– Особо хотим поблагодарить наших постоянных участников: всегда отличаются хорошей профессиональной подготовкой студенты под руководством доктора исторических наук, профессора Кабардино-Балкарского государственного университета им.

Х. М. Бербекова Петра Абрамовича Кузьминова, студенты исторического факультета Чеченского государственного университета под руководством декана факультета Зары Алаудиновны Гелатовой и профессора Бирлант Борз-Алиевны Абдулвахабовой.

В этом году наша Школа-конференция посвящена памяти выдающегося ученого-кавказоведа, этнографа Бориса Александровича Калоева, который был первым, кто оставил обобщающие труды по истории и культуре не только осетинского народа, но и многих других народов Кавказа. Связи кавказских народов настолько обширны и уникальны, что нам мало изучать свою историю, надо тщательно изучать историю друг друга, чтобы вместе двигаться вперед и достойно отвечать на вызовы времени. Миссию Школы-конференции мы видим в том, чтобы научная молодежь Кавказа активнее общалась, делилась опытом, – подчеркнула З. В. Канукова.



В ходе пленарного заседания был заслушан доклад старшего научного сотрудника отдела этнологии СОИГСИ, кандидата исторических наук, ученицы Б. А. Калоева Ларисы Казбековны Гостиевой «Вклад Б. А. Калоева в развитие этнографического кавказо-

ведения».

Работа Школы-конференции продолжилась в формате сессий: «Северный Кавказ в эпоху Древности и Средневековья» (руководитель – кин, доцент Б. Б.-А. Абдулвахабова); «Северный Кавказ в период общественных трансформаций XIX-XX вв.» (руководитель – дин, профессор П. А. Кузьминов); «Современные социально-политические и культурные процессы на Северном Кавказе» (руководитель – кэн М. Р. Кулова).

11 февраля Международная школа-конференция «Кавказ в его прошлом и настоящем: история, археология, культура», посвященная Дню российской академической науки и 105-летию со дня рождения крупного этнолога-кавказоведа, доктора исторических наук Бориса Александровича Калоева, продолжила работу.

Были заслушаны научные сообщения в рамках сессий: «Северный Кавказ в эпоху Древности и Средневековья» (руководитель – кин, доцент Б. Б.-А. Абдулвахабова); «Северный Кавказ в период общественных трансформаций XIX-XX вв.» (руководитель – дин, профессор П. А. Кузьминов); «Современные социально-политические и культурные процессы на Северном Кавказе» (руководитель – кэн М. Р. Кулова).



По итогам Международной школы-конференции «Кавказ в

его прошлом и настоящем: история, археология, культура» доклады, прошедшие рецензирование экспертным жюри, войдут в очередные номера научного журнала «Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых» (РИНЦ).

ИЗВЕСТИЯ СОИГСИ. ШКОЛА МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ

ВЫП. 25, 2021

Научный журнал

Технический редактор — *Е.Н. Маслов*

Компьютерная верстка — *А.В. Черная*

Дизайн — *Е.Н. Макарова*

Подписано в печать 15.03.2021.

Формат бумаги 70×108 1/16. Бум. 80 гр.

Печать цифровая. Гарнитура шрифта «Myriad»

Усл.п.л. 12,5. Тираж 100 экз. Заказ 29.

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