

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. 27, 2021

Владикавказ 2021

**ИЗВЕСТИЯ СОИГСИ
ШКОЛА МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ**

Научный журнал
Гуманитарные науки

Главный редактор
И. Т. Марзоев

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 ВНЦ РАН, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

I. ИСТОРИЯ

Туаллагов А.А., Туаллагова А.А. Первые сведения о купцах в Алании.....	5
Шахалиева Ф.Б. Некоторые итоги гражданской войны в Кабарде и Балкарии (1918–1920 гг.)	12
Тодоров Г. Количество советского пролетариата в годы первой пятилетки.....	23
Мисиков Х.И. Город Моздок в 1940-е годы: административно-территориальные и социально-экономические аспекты	33

II. ИСТОЧНИКИ. ИСТОРИОГРАФИЯ

Башиева Д.Х., Кузьминов П.А. Оценка «Этюдov из туземной жизни» Б.А. Шаханова	41
Сокурова С.А. Периодическая печать как особая форма исторического источника на примере газеты «Терские ведомости»	51
Шовгенова Т.А. Творчество Дмитрия Костанова в развитии адыгейской исторической прозы	57

III. АРХЕОЛОГИЯ.

ЭТНОЛОГИЯ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Кануков З.Т. Культ огня у алан и персов	62
Нагоева Л.А. Подходы и проблемы выявления древнейших этапов культуругенеза абхазо-адыгов	72

IV. ФИЛОЛОГИЯ

Сокаева Д.В., Шафаги М. Цоппай: генезис и семантика обрядовой структуры	82
Дарчиева М.В. Биоморфный код культуры в эпическом сюжете о гибели Нарта Сослана	97
Цорити Э.Ш. Различия и сходства между анатолийским и кавказским осетинским языком	111
Цагараева Е.Т. О сакральном языке осетинских молитвословий	122

V. ПОЛИТОЛОГИЯ. СОЦИОЛОГИЯ

Наниева К.Э. Осетинские традиции и обычаи как основа выживания нации в XXI веке	129
Темираева М.А. Развитие российско-иранского сотрудничества в области ядерной энергетики	140

VI. НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ

Бирагова Б.М. Популяризация науки в СОИГСИ им. В.И. Абаева: коммуникативный аспект	148
--	-----

І. ИСТОРИЯ

А. А. Туаллагов,
дин, снс Центра скифо-аланских исследований
им. В. И. Абаева

А. А. Туаллагова,
студентка Владикавказского филиала Финансового
университета при Правительстве РФ
(г. Владикавказ)

ПЕРВЫЕ СВЕДЕНИЯ О КУПЦАХ В АЛАНИИ

Статья посвящена вопросу о происхождении купцов в Алании периода существования Хазарского каганата. Следует полагать, что ими были не собственно аланы, а еврейские купцы, игравшие заметную роль, в том числе, в торговой и религиозно-государственных деятельности каганата. Отголосками такого положения могут служить некоторые лингвистические и фольклорные данные. История раннего проникновения иудейского элемента в Крым и на Кавказ свидетельствует о раннем знакомстве алан с его представителями. На территории раннесредневековой Алании могли проживать и иные представители еврейской иудейской общины, например, стеклодувы, с которыми мог появиться и рецепт «иудейского стекла» в Центральном Предкавказье. Нет должных оснований допускать вхождение в среду ранних торговцев самого аланского элемента.

Ключевые слова: аланы, торговля, письменные источники, археологические данные.

The article is devoted to the question of the merchants origin in Alania during the existence of the Khazar Kaganate. It should be assumed that they were not the Alans proper, but Jewish merchants who played a significant role, including in the trade and religious-state activities of the kaganate. Some linguistic and folklore data can serve as an echo of this situation. The history of the early penetration of the Jewish element into the Crimea and the Caucasus testifies to the early acquaintance of the Alans with its representatives. On the territory of early medieval Alania, other representatives of the Jewish

community could have lived, for example, glass blowers, with whom the recipe for «Jewish glass» could have appeared in the Central Ciscaucasia. There is no proper reason to admit that the Alanian element itself entered the early traders» milieu.

Key words: Alans, trade, written sources, archaeological data.

Известно, что в один из периодов раннего средневековья Алания входила в состав Хазарского каганата. Государственной религией каганата являлся иудаизм. Официальное принятие хазарскими правителями иудаизма, как обычно полагают, стало результатом миссионерской деятельности евреев-радонитов – купцов. Они представляли трансконтинентальную торговую еврейскую корпорацию Радония (ар-разаниййа, ар-раданиййа, ар-радханиййа, ар-рахданиййа), название которой обычно этимологизируют с персидского «знающие дорогу» [14, 280-281].

Некоторые исследователи, опираясь на данные «Кембриджского документа», полагали, что его сведения об иудаизме в Алании относились не к аланскому правителю, а к его окружению. В его число входили и купцы. Возможной причиной сближения определенных слоев аланского общества с купцами-евреями могло послужить расположение Алании на транзитных торговых путях [3, 141].

Другие специалисты полностью отрицают наличие собственно аланских купцов и полагают, что купцами в Алании были евреи-иудеи, которые и подразумевались в «аланах», якобы исповедовавших иудаизм в «Кембриджском документе». С таким положением связываются находки вещей с иудейскими надписями в аланских могильниках. Они объясняются не торговыми отношениями Хазарии и Византии, а южной малоазийской торговлей Алании, обеспечивавшей нужды еврейского населения, в первую очередь, и занимавшегося торговлей [11, 266-267; 10, 252-253].

Данные археологии также позволили полагать присутствие в Алании еврейских стеклодувов или купцов, с которыми мог появиться и рецепт «иудейского стекла» в Центральном Предкавказье. Его появление во второй половине VII в. связывают с временным захватом в 653 г. Крыма хазарами. Тогда из Херсонеса или Боспора могли уйти с хазарской армией или быть ею уведены местные ремесленники-стеклоделы или торговцы [8, 265-280].

Лингвисты обратили внимание на осетинскую лексему хъазар – «дорогой», «недешевый», «ценный», «продавец по высокой цене». Данная лексема более свойственна дигорскому диалекту осетинского языка, редко употребляясь в таком значении в иронском диалекте. Она определяется как производная от названия исторических хазар.

Полагают, что в осетинском языке слово появилось через посредничество адыгских народов, у которых къӕзэр/къӕзэр – «продающий по высокой цене», дорого запрашивающий за свои товары и неуступчивый в цене», «торгаш», «скупой», «скряга». Поводом к соответствующему развитию в восприятии названия хазар могла послужить активная торговая деятельность в Хазарии [1, 615-617; 12, 222-223]. Учитывая, что сами хазары никак не проявляли себя как торговцы, рискнем предположить, что под такими торговцами подразумевались еврейские купцы, игравшие очень заметную роль не только в торговле Хазарии, но и в ее религиозно-государственных связях.

Следует отметить, что в Закавказье отмечаются для VI-VII вв. памятники, несомненно, оставленные группами алан, нанимавшихся на персидскую службу и выполнявших наемные функции охранников на важных в военном и экономическом аспектах направлениях – Едыс, Мцхета, Жинвали, Агайани, Алеви [5, 71-81; 9, 180; 15, 222-245]. Иногда в связи с открытием указанных памятников даже осторожно допускались возможности появления в Закавказье аланских ремесленников и купцов [5, 73; 4, 90]. Однако такой допуск остался без своего фактического подтверждения.

Первое знакомство сармато-аланского населения с представителями иудаизма могло произойти очень рано. Оно тогда определялось появлением иудейских общин на Боспоре, надо полагать, в период установления в данном государстве власти Митридата Евпатора. Иудейские общины появляются в Боспорском царстве в начале нашей эры. Иудейская община, например, присутствовала в Фанагории (Азиатский Боспор, Тамань). Фанагорийская община пережила эпоху Великого переселения народов и сохранилась в период хазарского господства в Северном Причерноморье. Этнокультурное взаимодействие иудейской общины с «варварским» населением имело давние дохазарские традиции, есть основания говорить об

иудейской диаспоре в Горгии, столице Синдики, где иудейская традиция могла сказаться в сложении культа «Бога высочайшего». Иудейские центры были представлены и в Закавказье – Мцхета.

Появление иудаизма на Северном Кавказе также имело свою давнюю историю. Полагают, что впервые иудеи появились на Кавказе в правление армянского царя Тиграна II Великого (95-55 гг. до н. э.), который вывел их из Палестины. Персидский правитель Шапур II (309-379 гг.) после своего опустошительного похода в Армению периода армяно-персидской войны 359-367/368 гг. вывел в Табаристан (Персия) десятки тысяч этих еврейских колонистов.

Персидский правитель Кавад I в 527 г. начал преследования маздакитов. Его наследник Хосров I Ануширван (531-579 гг.) в первый год своего правления жестоко подавил маздакитское движение. В нем участвовали персы и евреи. Одновременно персидский правитель приступил к укреплению границ своей империи на Северном Кавказе. Особое место в оборонительной системе здесь стали играть укрепления Дербента. В русле поставленных задач также проводилась переселенческая политика, включавшая в себя и переселение побежденных маздакитов.

Данная переселенческая политика обусловила массовое появление на Северо-Восточном Кавказе персидского и еврейского населения, которое использовалось при охране и строительстве оборонительных сооружений. В сам Дербент было переселено тогда 3000 семей. Таким образом, регион был надежно закреплен за Персией. Еврейское население было распределено от Табасарана до Апшерона и небольшими группами в албанских городах к югу от Куры.

С набегом савиров в 540 г. и хазар в 589 г. связывают появление в Хазарии первых иудейских общин из числа угнанного населения. В 620-е гг. Дербент попадает под власть хазар, с чем и связывается начало проникновения иудаизма в Хазарию. Кроме того, приток евреев в Хазарию в 620-е гг. шел и из Византии, в которой началось в 628-629 гг. их преследование при императоре Ираклии (610-641 гг.). С особой строгостью преследования евреев возобновились в 723 г. при императоре Льве II Исавре (717-741 гг.).

Важно отметить, что переселение евреев произошло тогда, когда раббанитская (раввинистская) традиция еще не успела окреп-

нуть. Этим объясняются отклонения в иудейской традиции Хазарии: отсутствие традиционной замкнутости, смешанные браки, совместная с иноверцами трапеза и т. п. Принятие раббанистской традиции в Хазарии связывают с последующей реформой при правителе Обадии. Грамотные евреи могли занимать заметные позиции при дворах кагана и хазарской знати. Они составили известную часть городского населения Хазарии, повели транзитную торговлю, что отвечало экономическим интересам Хазарии и способствовало развитию ее международных связей.

Кембриджский документ содержит сведения о бегстве евреев в Хазарию из Армении или через Армению из-за их преследования идолопоклонниками. Они были там хорошо приняты, т. к. прежние беглецы и иудеи вступали в браки с хазарами, еще исповедовавшими свою традиционную религию, не имевшими царя, участвовали в их военных предприятиях и практически слились в один народ, хотя хазары тогда стали соблюдать только обычай обрезания, а часть хазар чтит субботу. После официального принятия иудаизма в Хазарию стали прибывать иудеи из Багдада, Хорасана и Византии [3, 129-131].

В целом, известные на сегодня материалы позволяют допустить достаточно раннюю возможность знакомства аланского населения с иудаизмом, что было связано с появлением еврейских общин в Крыму и на Северном Кавказе или, например, с деятельностью еврейских купцов. Следует, например, согласиться, вопреки иному мнению [2, 274], что купцы, действовавшие между Аваггией и Аланией в начале VIII в., по сообщению Феофана Исповедника, не были этническими аланами или авасгами [7, 86].

Можно, в частности, предположить, что надгробие 706 г. из Чуфут-Кале (Крым) Моисея Алани, сына Иосифа Алани [13, 361-362], принадлежало такому купцу. Показательно, что в Нартовском эпосе осетин именно еврейские купцы ведут торговлю среди нартов хорасанской тканью (персидская провинция Хорасан), что объективно связывается [6, 115-116] с отражением положения в средневековой Алании. Реконструируемое положение нуждается в дальнейшем исследовании.

1. Абаев В. И. Qazar // Абаев В. И. Избранные труды. Общее и сравнительное языкознание. Владикавказ, 1995. Т. II. С. 613-617.
2. Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Издательство «Менеджер», 2003. 608 с.
3. Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века. Научная редакция, послесловие и комментарии В.Я. Петрухина. М. – Иерусалим: ГЕШАРИМ, 1997. 239 с.
4. Гутнов Ф.Х. Воин-купец в истории Юго-Восточной Европы // Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии: V «Минаевские чтения» по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа. Тезисы докладов межрегиональной научной конференции (12-15 апреля 2001 г.). Ставрополь, 2001. С. 86-90.
5. Дзаттиаты Р.Г. Алано-сасанидские отношения по материалам археологических раскопок в Южной Осетии // Аланы и Кавказ. ALANICA – II. Владикавказ, Цхинвал, 1992. С. 71-82.
6. Дзиццойты Ю.А. Нарты и их соседи. Географические и этнические названия в Нартовском эпосе. Владикавказ: Алания, 1992. 279 с.
7. Зетейшвили С.Г. Сведения об аланах в «Хронографии» Феофана // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1975 г. М., 1976. С. 81-86.
8. Ковалевская В.Б. Возникновение местного производства стеклянных бус на Кавказе (к вопросу об алано-хазарских взаимоотношениях) // Хазары. Евреи и славяне. Иерусалим – М., 2005. Т. 16. С. 265-287.
9. Кузнецов В.А. Очерки истории алан. Владикавказ: Ир, 1992. 392 с.
10. Малахов С. Н. Алания и Византия: Источниковедческие аспекты политических и церковных связей: избранные статьи. М.: СЕМ, 2015. 372 с.
11. Цокур И. В. Северная ветвь «Великого шелкового пути» // Материалы и исследования по археологии Кубани. Краснодар, 2006. Вып. 6. С. 261-269.
12. Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. А – Н. М.: Издательство «Наука», 1977. 290 с.

13. Corpus inscriptionum Hebraicarum, enthaltend grabschriften aus der Krim und andere grab- und inschriften in alter hebräischer quadratschrift, sowie auch schriftproben uas handschriften vom IX. – XV. Jahrhundert. Gesammelt und erläutert von D. Chwolson. Mit IV photolithographischen und II ptotypiscen Tapeln nebst riner Schrifttafel von Prof. Dr. Euting. St. Petersburg, 1882. XII+524 col.

14. Pritsak O. The Khazar Kingdom's Conversation to Judaism // Harvard Ukrainian Studies. Cambridge, September 1978. Vol. II. № 3. P. 261-281.

15. Sagona A., Sagona C., Michalewicz A. Alans in the Southern Caucasus? // Eurasian Empires in Antiquity and the Early Middle Ages. Contact and Exchange between the Graeco-Roman World, Inner Asia and China. Cambridge, 2017. P. 205-250.

**Ф. Б. Шахалиева,
магистрант КБГУ им. Х. М. Бербекова
(г. Нальчик)**

НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ В КАБАРДЕ И БАЛКАРИИ (1918-1920 ГГ.)

В статье проанализированы итоги и последствия гражданской войны в Нальчикском округе, в период 1918-1920 годов, сказавшиеся на всех сферах жизни общества. Изучены события, в результате которых Нальчикский округ, являвшийся до 1917 г. важным в сельскохозяйственном отношении краем, превратился в один из отсталых районов Северного Кавказа.

Ключевые слова: гражданская война, Нальчикский округ, контрреволюционеры, оппозиция, Добровольческая армия, автономия, засуха.

In that article analyzes the results and consequences of the Civil War in the Nalchik District in 1918-1920. They affected all spheres of society. We studied the events which happened in the Nalchik District, which was an important agriculturally region until 1917, but then turned into one of the backward regions of the North Caucasus.

Keywords: The Civil war, Nalchik district, counterrevolutionaries, opposition, the Volunteer Army, autonomy, drought.

Первые месяцы существования Советской власти в Кабарде и Балкарии шла борьба с остатками оппозиции и восстановление разрушенной в годы гражданской войны экономики края.

Восстанавливались партийные организации, ликвидированные в годы гражданской войны. Партийные структуры в максимальной степени должны были приспособить свою деятельность к местным особенностям. В апреле 1920 г. для решения этой и других важных задач большевики организовали Кавказское бюро Центрального Комитета партии, во главе с Г.К. Орджоникидзе и С. М. Кировым [1, 422]. Временные организационные бюро были заменены постоянными, избранными по Уставу партии, – комитетами. К сентябрю в Нальчикском округе было организовано 62 партийные структуры РКП (б), в них насчитывалось 696 членов [2, 17-18].

После окончания гражданской войны и установления власти большевиков в Кабарде и Балкарии, управление округом осуществлялось чрезвычайными временными революционными комитетами [2, 23]. По приказу Терского революционного комитета Нальчикский окружной комитет получил разрешение назначать участковые ревкомы в селах и станицах. Участковые ревкомы были организованы во всех участках Нальчикского округа [2, 38-39].

Ревкомы Кабардино-Балкарии занимались решением таких чрезвычайно важных проблем, как обеспечение беднейшего населения продовольствием, одеждой, вопросами землеустройства и т. д. Денежные средства направлялись из центра по отделам окружного ревкома на предварительные расходы и оказание первой помощи населению [3, д. 9, л. 28].

Для борьбы с беглой оппозицией и для поддержания порядка, во всех округах и отделах Терской области в апреле 1920 г. была создана военно-народная милиция из красноармейцев, коммунистов, беспартийных и зеленоармейцев [4, 47]. Начальником Управления Нальчикской окружной народной милиции был назначен Н. Катханов [4, 23-24].

Одним из последствий гражданской войны был развал экономики региона: уничтожены десятки станиц и аулов, разрушены фабрики, заводы, сократились посевные площади, отсутствовал урожай, виды на урожай были плохие, значительно сократилось поголовье скота, народ голодал, распространялись болезни из-за отсутствия лекарств [4, 22].

В период после гражданской войны, все революционные комитеты Нальчикского округа, докладывая о положении дел на местах, писали: об очень плохом состоянии экономики края, о тяжелом положении трудового крестьянства, об острой необходимости инструкторов и лекторов, знающих местные языки [4, 23].

В годы революции, а особенно во время гражданской войны, поголовье скота в Кабарде и Балкарии сократилось в три раза (на 74%) по отношению к 1913 г. Посевная площадь в 1920 г., по сравнению с 1913 г., сократилась на 52,5% [5, с. 60]. В 1920-1922 гг., все сады, сданные в аренду, требовали капитальных работ по восстановлению [6, д. 3, л. 75-76].

Тяжелые последствия Гражданской войны усугублялись засухой

1921 г. В результате засухи в Нальчикском округе погибло 2/3 посевов. Засуха нанесла огромный урон и животноводству, дефицит корма вызвал массовый падеж скота [5, 60].

Советская администрация стала уделять большое внимание аграрному вопросу. Все сделки на землю, совершенные с 1918 г., объявлялись недействительными. В Кабарде и Балкарии с 1920-х гг. земельные участки, которыми раньше пользовались арендодолучатели, оставались в их полном распоряжении, за ними закреплялось правообладание участками, находившимися в их пользовании [1, 438-439].

Таким образом, 1 мая 1920 г. земельный отдел Нальчикского округа распорядился взять на учет все земли бывших частных собственников и распределить среди малоземельного и безземельного трудового крестьянства [2, 99-101]. Подобное решение вопроса вызвало неоднозначную реакцию и даже возмущение среди населения округа, так как при распределении земли не учитывался национальный вопрос.

Затем окружной комитет озаботился проблемой возмещения материального вреда и распределением первой помощи населению, понесшему убытки и пострадавшему в период гражданской войны. Для решения этого вопроса была создана специальная комиссия во главе с членом партии, балкарцем Магомедом Энеевым [3, д. 15, л. 1]. Комиссия возмещала понесенный материальный ущерб за счет государства [1, 442], а точнее – за счет конфискованного имущества убитых в годы гражданской войны князей, дворян и других, нежелательных для большевиков, элементов [1, 477].

Гражданская война только закончилась, и сразу же началось другое бедствие – продразверстка [7, 121]. Разверстка в Нальчикском округе была объявлена летом 1920 г. За весь 1920 год кабардинцы и балкарцы сдали государству по продразверстке 660 тыс. пудов хлеба, 12 тыс. крупного рогатого скота, 222 пуда меда, 48 тыс. пудов огородных культур и др. [2, 103, 110] Разверстка проходила довольно болезненно, фактически у людей забирали последний кусок хлеба.

Селяне под угрозой неминуемой реквизиции, пока у них были запасы продовольствия, срочно продавали продукты питания, практически даром, лишь бы не отдавать коммунистам. Весь пери-

од гражданской войны, несмотря на частые рейды, именно малые «вольные» рынки в деревнях давали шанс рабочим и их семьям не умереть от голода [8, 64].

Для преодоления кризиса в стране собравшийся на внеочередное собрание в марте 1921 года X съезд РКП (б) провозгласил переход от продразверстки к продналогу [1, 642]. Несмотря на тяжелое положение, Кабарда и Балкария и дальше оказывали значительную помощь голодающим регионам страны (Москва, Петроград, Поволжье, Ставрополь, Астраханская губерния) и в 1921 г. [9, д. 4, л. 1] и в 1922 г., а также принимали и помогали многочисленным голодающим беженцам [7, 158].

Начались работы по социалистическому землеустройству и земледелию, партийные и революционные комитеты приступили к созданию коллективных хозяйств – совхозов, колхозов, коммун, артелей [2, 105].

Одновременно происходили изменения и в промышленной сфере. С 1920 г. национализировались и восстанавливались такие промышленные предприятия округа [6, д. 1 а, л. 2], как: заводы по обработке дерева «Чинар», «Фанера», Аргуданский лесопильный завод, Нальчикская типография, крахмальный завод и др. Они стали первыми в Кабарде и Балкарии промышленными предприятиями социалистического типа. Большинство предприятий нуждались в восстановлении и капитальном ремонте [10].

В Кабарде и Балкарии начали строить такие крупные промышленные предприятия, как Нальчикская кондитерская фабрика и Нальчикский мясокомбинат; Докшукинский и Котляревский спиртовые заводы, базировавшиеся на местном природном сырье [5, 58-59].

К 1925 г. число бедных хозяйств в Кабардино-Балкарии постепенно сокращалось, а число средних увеличивалось. Посевная площадь увеличивалась, вместе с тем повышалась урожайность сельскохозяйственных культур. В 1924-1925 гг. в общественном порядке было сооружено 12 оросительных каналов, благодаря чему были орошены 13 тыс. десятин земли [11, 118-119]. С 1925 по 1928 гг. крестьяне Кабарды и Балкарии получили в кредит 2240464 руб. для закупки орудий сельскохозяйственного производства [5, 61].

Наряду с экономическими предприятиями власти, продолжалась борьба с контрреволюционными элементами, среди кабардинцев была объявлена мобилизация. Борьба с остатками контрреволюции продолжалась до конца 1920 г., после установления Советской власти [12, д. 21, л. 22]. В результате чего было уничтожено до двух тысяч контрреволюционеров [13, 353].

С 10 по 20 июля 1920 г. на выборах в Советы по округу были избраны, в основном, только большевики [1, 510]. 25 июля 1920 г. окружной съезд Советов избрал окружной исполнительный комитет вместо ревкома и выбрал делегатов на съезд Советов Терской области [4, 124-125].

31 июля 1920 г. вся власть в округе перешла к исполнительному комитету, который 1 августа приступил к своим обязанностям. На первом заседании исполком избрал президиум в составе председателя Б. Калмыкова и членов – Ф. Фадеева и А. Гемуева [4, 124-125].

В результате выборов к управлению в Кабарде и Балкарии, повсеместно пришли коммунисты, в лице местного трудового крестьянства, влившиеся в ряды большевиков, являвшиеся самыми массовыми и влиятельными организациями на местах.

Для того чтобы укрепить Советскую власть на Тереке, большевики решились на создание Автономной Советской Республики на Северном Кавказе. Центральный комитет партии, а затем Кавказское бюро ЦК РКП (б), в октябре 1920 г. приняли постановление об образовании Терской и Дагестанской автономных республик на Северном Кавказе. В конце октября 1920 г. это решение было поддержано на совещании коммунистических организаций Дона и Кавказа, проходившем во г. Владикавказ [14, 112].

Во Владикавказе 17 ноября 1920 г. открылся съезд народов Терской области [1, 417, 624]. На этом съезде, докладчиком об автономии Горской ССР выступил И. Сталин, который сказал: «...Автономия означает не отделение, а союз самоуправляющихся горских народов с народами России...» [15, 401-402]. После выступления И. Сталина и С. Кирова съезд народов Терской области провозгласил образование Горской АССР [16, 17].

II съезд Советов Нальчикского округа проходивший 26 ноября – 1 декабря 1920 года [1, 617-618] солидаризировался с решением съезда народов Терской области об образовании ГАССР, с вхожде-

нием в него Кабарды и Балкарии. II съезд избрал окружной Совет в составе 25 человек. Председателем окрисполкома был избран Б. Калмыков, а заместителем председателя Ю. Настуева [1, 619].

20 января 1921 г. ВЦИК РСФСР утвердил образование Горской АССР [1, 623-626]. Бывший Нальчикский округ был разделен на три части. В соответствии с Постановлением Центрального Исполнительного Комитета от 20 января 1921 г., в составе Горской АССР предусматривалось образование Кабардинского (северная часть бывшего Нальчикского округа) и Балкарского округов (из южной части округа). Западная часть Нальчикского округа отходила Карачаевскому округу. Административным центром Кабардинского округа оставался город Нальчик, а в Долинске расположились органы управления Балкарского округа [1, 623-626].

Образование Горской республики было политически необходимым шагом, нужным для закрепления здесь своей власти большевиками. Важным фактором являлась также необходимость сплочения разноплеменных народностей, проживающих в Горской республике.

В апреле 1921 г., после многочисленных споров, Учредительный съезд ГАСССР принял резолюцию о скорейшем проведении уравнительного землепользования и обязал Центральный Комитет и Народный комиссариат земледелия Горской республики в скорейшем времени решить злободневный земельный вопрос, существующий между округами и народностями, входящими в состав ГАСССР на уравнительных началах [17, д. 2, л. 59-61].

По принятому решению Учредительного съезда Советов Горской АССР о проведении уравнительного землепользования между народами, входящими в республику, в пользу малоземельных соседей от исторической территории Кабарды было отторгнуто 64000 дес. земли [18], территория Кабарды продолжала сокращаться. Только с 1918 по 1921 г. земельные угодья Кабарды сократились на 30%.

10-13 июня 1921 г. IV съезд Советов Кабардинского округа предложил образование автономной области [6, д. 5, л. 71]. Кабардинская советская элита считала, что Горская АССР не лучшая форма государственного устройства для кабардинцев, так как коллективно-национальный принцип управления, без учета экономических факторов, задержит их возрождение.

Исходя из этого, 1 сентября 1921 г. ВЦИК решил выделить из состава ГАССР автономную область кабардинского народа – в составе четырех округов: Баксанского, Нальчикского Урванского и Мало-Кабардинского, непосредственно связанную с РСФСР. Вся полнота власти перешла к Ревкому, ближайшей задачей которого являлся созыв I съезда Советов автономной Кабардинской области. Исполнительному Комитету области были присвоены права губернского Исполнительного Комитета [1, 687-688].

После официального создания Кабардинской АО, Балкария не могла оставаться в составе Горской республики, потому что Балкария имела выход на плоскость только через Кабарду. Эта географическая особенность предопределяла экономическую зависимость Балкарии от Кабарды, а также невозможность успешного развития первой без тесного сотрудничества с соседней братской областью.

Уже 9 декабря 1921 г. Балкарский исполнительный комитет представил доклад «О выделении Балкарского округа из Горской республики в автономную административную единицу» в Коллегию Народного комиссариата по делам национальностей. Основным тезисом доклада была тесная взаимосвязь во всех отраслях жизни общества между двумя братскими, соседними народами – Балкарии и Кабарды. При этом представитель ВЦИК В.С. Муромцев предложил рассмотреть вопрос о возможности объединения Балкарии с Кабардой, высказав мысль о том, что Балкария без Кабарды обречена на вымирание. Президиум исполнительного комитета Кабардинской АО, рассмотрев предложение В. Муромцева, посчитал объединение с Балкарией возможным. Однако балкарские руководители (М. Энеев, А. Геммуев и др.) считали объединение с Кабардой на данном этапе «нецелесообразным» [19].

Несмотря на различные позиции и противоположные мнения по рассматриваемому вопросу, 16 января 1922 г. ВЦИК постановил образовать Кабардино-Балкарскую автономную область в составе РСФСР, выделив из состава ГАССР территорию, занимаемую балкарцами, и объединив Балкарию с Кабардой». Руководитель кабардинской делегации Б. Калмыков высказался за абсолютное объединение Кабарды и Балкарии [20, 307]. Кроме того, выделение Балкарии из единой Кабардино-Балкарской автономной области потребовало бы пересмотра земельного вопроса не в пользу балкарцев.

На совместном заседании 17 августа 1922 г., Кабардинского обкома и Балкарского оргбюро РКП (б), утвердили Положение по объединению Кабарды и Балкарии. По решению Коллегии комиссариата национальностей, Положение предусматривало образование объединенного исполнительного комитета, состоящего на треть из кабардинцев, на треть из балкарцев и на треть из русских. На выборах объединенного исполкома, 6 сентября 1922 г., в составе пленума областного исполкома были выделены Большой президиум и Малый президиум. Председателем объединенного исполнительного комитета избрали Б. Калмыкова, его заместителями М. Энеева (балкарец) и Ф. Фадеева (русский), секретарем – И. Боровицкого (русский) [20, 722-723].

Началось гонение на священнослужителей, так как большевистская идеология шла в разрез с религиозным мировоззрением. В Кабарде и Балкарии к концу 1922 г. все виды шариатских судов были ликвидированы, правовые отношения впредь регулировались в рамках советской судебной-правовой системы. Священнослужители были лишены избирательных прав, религиозные школы-медресе закрыты [21, д. 1, л. 36].

Более того, местные религиозные деятели, которые с первых дней революции 1917 г. были на стороне большевиков и всячески поддерживали установление Советской власти в регионе: Н. Катханов, А. Абуков, З. Мидов, Б. Хуранов и другие были, объявлены контрреволюционерами за якобы «антисоветскую, антипартийную» деятельность и стали первыми жертвами жестокого советского репрессивного механизма [21, д. 1, л. 32, 64].

В середине 1920-х гг. большевики выселили из своих владений помещиков и землевладельцев, считая их преступниками и поработителями трудового крестьянства, незаконно захватившими многочисленные богатства, принадлежащие населению, узурпировав власть [14, 117].

Трагическим итогом Гражданской войны в Кабарде и Балкарии явилось исчезновение национальной интеллигенции. Часть общественно-политической элиты Кабарды и Балкарии, сформировавшаяся до 1917 г., была уничтожена в период революций и гражданской войны, часть была выслана или вынуждена была уехать за границу и навсегда оставить свою родину.

Последствия гражданской негативно отразились на социально-экономической и политической жизни населения Кабарды и Балкарии. Нальчикский округ, являвшийся до 1917 г. важным в сельскохозяйственном отношении краем, превратился в один из отсталых районов Северного Кавказа. Восстановление региона требовало значительных материальных и моральных сил общества и государства.

Политическую победу одержала большевистская партия ставшая главной составляющей структуры власти в регионе. Большевики, хоть и с трудом, налаживали социально-экономическую и политическую жизнь в Кабарде и Балкарии.

Образование единой автономии привело к объединению экономических ресурсов Кабарды и Балкарии, начался новый этап экономического и социально-политического развития этих народов. В новых исторических реалиях создавалась государственность Кабардино-Балкарии, вставшей на путь социалистического устройства.

1. Сообщение газеты «Известия» об учреждении Центральным комитетом РКП (б) Бюро по восстановлению Советской власти на Северном Кавказе, 4 апреля 1920 г. / Документы по истории борьбы за Советскую власть и образования автономии Кабардино-Балкарии (1917-1922 гг.) / Сост. Гугов Р.Х., Татарокова Л.Б., Улигов У.А., Шабает Д.В. Нальчик: Эльбрус, 1983. 800 с.

2. Бугай Н.Ф. Ревкомы в национальных округах Северного Кавказа за 1919-1920 гг. Нальчик: Эльбрус, 1977. 156 с.

3. ЦГА КБР. Р-108. Оп. 1. Д. 9. Л. 28.

4. Приказ Терского областного революционного комитета о создании в округах и отделах Терской области народной милиции для борьбы с бандитизмом, 18 апреля 1920 г. // 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 / Составители Л. Б. Татарокова, Р. А. Ташилова,

А. В. Грудцина, Р. Х. Гугов. Нальчик: Каб.-Балк. книжн. изд-во, 1968. 146 с.

5. Жерештиева Р. Ф. Формирование социалистического сельского хозяйства в Кабардино-Балкарии. Нальчик: Эльбрус, 1981. 92 с.

6. КБИГИ, Ф. 4. Оп. 1. Д. 3. Л. 75-76.

7. Выписка из протокола заседания Особого совещания по проведению продовольственной компании при Терисполкоме, 13 января 1921 г. / Власть и крестьянство: северокавказская деревня в 1917-1929 гг. Вып. 1: Сборник документов и материалов / Сост. Н. Д. Малиев, С. А. Хубулова, А. Т. Царикаев, М. П. Туаева. Владикавказ: СОГУ, 2005. 327 с.

8. Хазиев Р. А. «Тыловая экономика» Советской России в годы Гражданской войны: «вневоенно-коммунистические» способы хозяйствования // Россия в годы гражданской войны, 1917-1922 гг.: власть и общество по обе стороны фронта: материалы Международной научной конференции / Отв. ред. Ю. А. Петров. М.: ГЦМСИР, 2018. С. 63-66.

9. ЦДНИ КБР. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Л. 1.

10. Абазова М. В., Бечелов З. Ш. Восстановительные меры в народном хозяйстве Кабардино-Балкарии в 1920-1925 гг. // Современное общество и власть [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gmanagement.ru/index.php/ru/arxiv/2-2017r/549-abazova-122017> (дата обращения: 04.12.2019)

11. Экономическое и политическое положение Кабардино-Балкарии, 2 апреля 1925 г. // Калмыков Б. Э. Статьи и речи / Сост. Гугов Р. Х, Улигов У. А. Нальчик: Эльбрус. 1983. С. 118-119.

12. ЦГА КБР. Р-201. Оп. 1. Д. 21. Л. 22.

13. Кокиев Г. А. Борьба кабардинской бедноты за Советскую власть (1917-1921 гг.). Нальчик: Эльбрус, 1946. 318 с.

14. Джамбулатов Р. Т. Революция и Гражданская война на Тереке. (Хасав-Юртовский округ и Кизлярский отдел). Махачкала: RizoPress, 2012. 160 с.

15. Сталин И. В. Сочинения. В 13 тт. М.: ОГИЗ; Государственное издательство политической литературы, 1947. Т. 4. 478 с.

16. Материалы съездов горских народов Северного Кавказа и Дагестана 1917 г. / Сост. А. Х. Кармов. Нальчик: КБИГИ, 2014. 168 с.

17. КБИГИ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 2, Л. 59-61.

18. Кажаров А. Г. Этнотерриториальный аспект распада Горской Республики [Электронный ресурс]. URL: <http://forumkavkaz.com/index.php?topic=744.0> (дата обращения: 16.04.2016).

19. Кажаров А. Г. Становление советской автономии Кабардино-Балкарии // Научно-методический электронный журнал «Концепт». 2014. Т. 13. С. 81-85. – URL: <http://e-koncept.ru/2014/64098.htm>. Дата обращения 17.10.2018.

20. Улигов У. А. Социалистическая революция и гражданская война в Кабарде и Балкарии и создание национальной государственности кабардинского и балкарского народов (1917-1937 гг.). Нальчик: Эльбрус, 1979. 353 с.

21. КБИГИ, Ф. 2. Оп. 3. Д. 1, Л. 36.

Георги Тодоров,
аспирант Юго-Западного университета «Неофит Рильский»,
(София, Болгария)

КОЛИЧЕСТВО СОВЕТСКОГО ПРОЛЕТАРИАТА В ГОДЫ ПЕРВОЙ ПЯТИЛЕТКИ

Главная задача пятилетки заключалась в том, чтобы превратить страну из аграрно-индустриальной в индустриальную. Но к этому времени еще не были утверждены задания пятилетки. В статье говорится, что в начале пятилетки партия официально поставила перед собой цель: «ликвидация безработицы как социального явления».

Ключевые слова: пятилетка, пролетариат, план, индустриализация, безработица

The main task of the five-year plan was to transform the country from an agrarian-industrial into an industrial one. By this time the assignments of the five-year plan had not yet been approved. In this article we tell about at the beginning of the five-year plan, the political party officially set itself a purpose: «the elimination of unemployment as a social phenomenon.»

Keywords: five-year plan, proletariat, plan, industrialization, unemployment

Пролетариат – ключевой класс не только советского режима, но и всей коммунистической идеологии. Сама граница определения пролетариата достаточно расплывчата. В самом широком смысле слова – это абсолютно все работники города, в том числе учителя, бюрократы и дворники, в узком смысле слова – работники физического труда (наемные рабочие), а в сверхузком – только в тяжелой, но не и в легкой промышленности. Статистика часто не учитывает специфику терминологического охвата, что приводит к исключительному несоответствию обобщенных данных.

В принципе, советский пролетариат происходил в основном из деревни. Это полностью оправдано с точки зрения марксизма [1, 428]. Осуществление перехода населения из деревни в город и превращения его в рабочий класс осуществляется по двум основным каналам – индивидуальному или коллективному. Следует отметить,

что и то, и другое является в основном «добровольными выборами», за исключением случаев, когда колхозника не уведомляют и не спрашивают вовсе. Добровольная урбанизация не может быть полностью добровольной. В психологии крестьянина переезд с места рождения, села и сельского хозяйства – это не только совершенно изменяющий жизнь, но и крайне рискованный показатель.

По этой причине коллективный канал дает больше «гарантий». Многоступенчатый процесс происходит через процесс найма. Вербовка на самом деле является арендной платой со стороны фабрики [*оргнабор*] колхознику, и фабрика обязуется предоставлять жилую площадь и поддержку временному наемному пролетарию. Часто бывает, что регистрация осуществляется путем получения взятки, а сам колхозник даже не знает, что они его купили. Все в цепочке действительно довольны – вербовщик имеет ставку 10 рублей за призывника, колхоз или хотя бы администрация получает новые средства, а рабочий – «право выбора» и может кататься, а может и перебраться в город, чтобы жить лучше и легче [2, 486-490]. Большая часть арендной платы фактически не документируется, но является результатом соглашений и «социальных льгот», как записано в бюджетах, между двумя странами. Например, в 1937 году на угледобывающую промышленность было официально нанято всего 5145 человек [3, 116].

Новобранцам обещают фотографии прекрасного нового мира. Например, рекрутеры Сталинградского тракторного завода заявляют, что «уже к зиме 1931 года... каждый рабочий будет иметь отдельную квартиру... комнаты будут разделены передвижными перегородками. В социалистическом городе будут клубы, гигантские бассейны... в домах будут ваннные комнаты. Комнаты будут убираться пылесосами» [4, 85]. Они и сами знают о лучших условиях жизни в городах, о покупательной способности, о доступе к промышленным товарам, медицине и образованию.

Основным преимуществом контрактной системы для рабочих является то, что единственное наказание, которое они могут понести лично, – это просто увольнение – они не имеют никаких штрафов, и, за исключением 1933 года, могут относительно легко жить в городах с работой или без работы. Однако в случае признания договора недействительным, колхоз должен выплатить своего рода

компенсацию за невыполнение его членом своих обязательств в качестве рабочего в промышленности. Попытка коллективной ответственности за действия наемного работника в очередной раз практически подрывает колхозную систему – на этот раз ее финансы.

Так, во второй половине 1930-х годов из деревень исчезло в среднем 4 миллиона человек. Около половины из них работали в отрасли индивидуально, а другая половина проходит через рекрутеров или кадровые центры.

Число пролетариата постоянно растет, что связано с ускоренной модернизацией страны. К сожалению, даже официальная советская статистика не могла предоставить надежных и убедительных данных о численности рабочего класса, и позже исследователи также применяли свои собственные данные или расчеты.

*Численность пролетариев в советской экономике за 1931-1933 гг.
(в миллионах) [5, 174, 267].*

Сектор	(1928 г.)	1931 г.	1932 г.	1933 г. – ожидания того же года
промышленность	(3,5)	6,7	7,96 (6,8)	7,6
вкл. тяжелую промышленность	нет данных	5,5	6,3	5,9
строительство	(0,72)	2,5	3,1	2,4
транспорт	нет данных	1,9	2,2	2,1
сельское хозяйство	(2)	2,0	2,9 (3,9)	2,9
вся экономика (экономика в целом)	(11,6)	18,9 (18,7)	22,9	22,0 (15,7)

Следует отметить, что большое количество пролетариев (более 75%) в сельском хозяйстве находится в МТС, МТМ и совхозах, имеющих этот государственный статус.

По оценкам некоторых исследователей, в конце первой пятилетки только в промышленности было создано около 16-17 миллионов новых рабочих мест. Значительная часть – около 10 миллионов – несмотря на давление профсоюзов, кампании по деурбанизации и паспортизации, охватывает урбанизированных крестьян [3, 102]. «Крестьяне очень завидуют жизни рабочих, их восьмичасовому дню. И впечатление в результате работы среди них получается такое, что дай им работу всем на фабрике, заводе, не задумываясь, бросят землю и уйдут» [6, 34]. Таким образом, уже в 1932 году заня-

тость должна была превысить 35 миллионов человек, что составило бы 1/3 новообразованного пролетариата.

Рост в течение второй пятилетки в различных секторах определяется следующим образом [5, 58]:

Отрасль экономики	1932 г.	1937 г.
промышленность	7,9	10,1
строительство	2,8 (3,1)	2
железнодорожный транспорт	1,29 (2,2 – общее число)	1,5
торговля	1,4	1,9
общественное питание	0,5	0,39
банковское дело	0,12	0,19
Просвещение	1,35	2,3
искусство	0,08	0,1
здравоохранение	0,6	1,1
бюрократия	1,8	1,7
Общее число (плюс другие секторы без сел. хоз.)	17,8 (19,1)	21,28 (24,2) (27) при плане – 28,9

Интересно отметить, что, несмотря на продолжающееся значительное строительство в течение пяти лет, занятость в строительном секторе сокращается. Чаще всего – это урбанизированные крестьяне, не имеющие

квалификации и различных навыков и способные посвятить себя только «физическому труду» [7, 120-121].

Практически половина роста пролетариата обеспечивается промышленностью, которая является еще одним местом, где неквалифицированные люди могут работать без необходимой социально-образовательной основы, ¼ идет на образование, что полностью соответствует первоначальной и впоследствии перестроенной национальной политике страны [8, 231-234].

Однако умножение рабочего класса не является отчаянно преследуемой идеологической целью. Напротив. Власть подходит максимально рационально, строя этот класс. Невероятная экспансия пролетариата ложится тяжелым бременем на системы государства по его содержанию и обеспечению. Государство, помимо того, что является наемным работодателем, должно из собственного бюджета предоставлять работникам пенсии, медицинское страхование, отпуск (действительно, в конце концов, из кассы профсоюзов),

предоставлять жилье, за которое работники платят крайне низкую арендную плату, декретный отпуск [9], талоны на питание и т. д.

По этой причине государство проводит среди этого класса своего рода «чистку», подобную партийной. Здесь можно подумать о связи сегментов, подчиненных по идеологическому принципу. Основное исключение – в конце 1932-ого по 1933 год, когда в городах был освобожден растущий «балласт сельского пролетариата». Появляется и пытаются разобраться с «прибавочной рабочей силой», которая лежит на государственной зарплате [10].

С другой, чисто рентабельной экономической точки зрения, сокращение и увольнение рабочих поддерживает постоянно добываемое снижение себестоимости продукции. «Сокращение числа служащих промышленных предприятий за 9 месяцев 1933 г. составило 20%, или 109 тыс. и, кроме того, сокращено с 1-го октября 1932 г. по 1 октября 1933 г. 14%, или 90 тыс. ч. служащих трестов и объединений всех отраслей народного хозяйства» [11, 78], а в промышленности – 310 тыс. человек или 4%, в строительстве – 716 тыс. человек или 23%. Всего в 1932 году было уволено 924 тысячи рабочих или 4%! [11, 76] Себестоимость продукции впервые снизилась именно в 1933 году на –1,3% по сравнению с прошлым годом, на –4% в тяжелой промышленности, что является снижением впервые с 1929 года [11, 65]. Остается неясным, связано ли это снижение с базовыми ценами 1927/1928 годов или по сравнению с 1932 годом, где она показывает значительный рост. В конце концов, независимо от статистической величины, влияние сокращения пролетариата вряд ли приведет к значительному сокращению себестоимости продукции.

Третий эффект сокращения пролетариата допускает увеличение (согласно плану) заработной платы примерно на 10% и более и фонда заработной платы.

Несмотря на то, что первая пятилетка введена в действие, официально безработица существует. Таким образом, к концу первой пятилетки безработные составили около 500 тысяч человек, 4/5 из которых были трудоспособного возраста [3, 101]. По мнению некоторых исследователей-ревизионистов (Р. Аллен, О. Хефдинг, Каган), она конкретизирована в основном в деревне и особенно «в процессе механизации вспашки и уборки урожая еще больше увеличилась», что, учитывая слабую и ненадежную механизацию сельского

хозяйства, вероятно, является преувеличенным утверждением [12, 221].

В начале пятилетки партия официально поставила перед собой цель: «ликвидация безработицы как социального явления». Для этого существуют два канала – бюро труда и партия. Бюро по трудоустройству занимали значительное/особое место в 1920-х годах. Профсоюзы сначала нанимают своих членов [13, 153]. Другой привилегированный класс – это национальные меньшинства [*нацменвш*], по крайней мере, до середины 1930-х годов. Советский Союз был в числе первых стран, которые предоставили компенсации по безработице, но они были мизерными – 10,5-17,5 рубля в 1928 году в Казани, причем их получали примерно 1/5-1/4 всех безработных [13, 152]. Кстати, статус безработного дает множество льгот – снижение налоговой ставки, коммунальные платежи, бесплатный проезд в общественном транспорте и т. д.

Что касается партийной работы, она в основном закрыта для безработных, являющихся членами партии. Высокая самооценка членов партии вынуждает партию куда-то их установить по своим структурам: «Дай работу, я – коммунист!» [13, 156]. Проблема для них связана с причинами их безработицы, чаще всего с партийной чисткой.

Подавляющее большинство безработных погружаются в бюрократию («Наверху говорят: «Идите вниз!», а внизу посылают: «Наверх»») и отсутствие ясной и точной информации. Отношение безработных, долгое время не устраивающихся на работу, крайне негативно: «биржу труда нужно облить керосином и перебить всех служащих» [13, 159-160].

Безработица становится практически хронической. «Около 40% безработных, зарегистрированных на бирже труда в 1929 году, имели стаж безработицы от двух и более лет» [13, 161]. Большинство безработных считаются сторонниками правительства ложно безработными: «Кто попадает в далекие города из деревни, то известно: сын кулака или середняка, у которого есть средства на дорогу и может взять денег столько, что на бирже труда можно жить 3-4 месяца. А из города – нэпман или сын спекулянта. Он всюду средствами пробивает себе дорогу, и потому очень много у нас на биржах труда такого элемента, что его надо лишить всякого пособия, а поглотить

тех бедняков пролетариев, которые страдают и голодают» [6, 22]. В этом письме впечатляет продолжающаяся концепция о нэпманах, а также признание страдающих и голодающих безработных в Советском государстве – концепция, которая, однако, нацелена на будущее, когда эта проблема будет решена.

В конце 1930-х годов СНК объявляет о шоковой борьбе с безработицей. К концу года бюро по трудоустройству будут закрыты, а выплата компенсаций приостановлена. Безработица становится в основном фрикционной (т. е. когда ситуация или работа меняются по собственному желанию), она также, логически, носит сезонный характер и остается наличной, но в скрытой форме. Несмотря на отсутствие статистики с 1930 года, есть местные данные о самой безработице – в Казани на 1 декабря 1930 года было 2 тысячи безработных, на 1 января 1931 года – 3074 и на 1 апреля того же года – 1795 [13, 176]

Конституция 1936 года гарантирует право на труд во время «социалистической организации народного хозяйства, неуклонного роста производительных сил советского общества, устранения возможности хозяйственных кризисов и ликвидации безработицы» [9, 29]. Бывшим людям по-прежнему труднее найти работу, несмотря на гарантии основного закона [6, 321].

Из-за притока профсоюзы стремились ограничить доступ крестьян к промышленности и рабочим местам. Они выдвигают требование профсоюзного билета для работы на заводе. К 1929 году профсоюзы постоянно утверждают, что не бедняки (не идеологические) приехали из деревень, а бегущие и прячущиеся кулаки и бывшие люди. Ссылаясь на линию партии, они настаивают на том, что коллективизация удовлетворяет массу людей в деревнях, и что миллионам людей не следовало бы переезжать из деревни в город.

Однако наряду с безработицей возникает параллельная проблема недостатка квалифицированной рабочей силы. По мнению социальных и экономических исследователей, которые в целом признают репрессии по отношению к рабочим, значительной потребности в рабочей силе, «при этом положение пролетария абсолютно свободное, что себя уволить и перейти на другую работу» [14, 81]. Хотя А. Ноув ставит планирование выше рабочей силы [14, 70], советы придают равное значение этим двум факторам. По этой причине

государство активизирует всевозможные ускоренные курсы повышения квалификации, рабфак, ускоренный учебный процесс в школах и вузах и т. д. Более того, процесс усиливается, так как рабочие места в некотором смысле освобождаются квалифицированными рабочими, которые становятся бюрократами (т. н. [государственные] служащие). «... в период с 1930 по 1933 г. 1,5 млн рабочих стали служащими. Многие из них получали теплые места – из 861000 постов в элитной категории «ведущие кадры и специалисты» в ноябре 1933 г. около 140 тыс. были заняты рабочими, работавшими за станком в 1928 г.» [15, 95].

С другой стороны, текучесть кадров огромная.

Текучесть горняков, металлургов и машиностроителей 1931-1933 гг. в % от общей среднегодовой численности рабочих соответствующей отрасли [11, 200]:

Промышленность и динамика		1931 г.	1932 г.	1933 г.
угледобывная промышленность	поступившие	233	184 (185)	137 (129)
	уволившиеся	205	190 (188)	123 (121)
черная металлургия	поступившие	139	113	109
	уволившиеся	127	118	98
машиностроение	поступившие	113	89	86
	уволившиеся	96	100	97

Таблица показывает огромную текучесть в обоих направлениях в тяжелой промышленности. Это около и выше 100% рабочего коллектива! Это явный сигнал о неспособности нового типа работника справляться с порученной работой, независимо от самой высокой заработной платы, предлагаемой среди рабочих и крестьян, что говорит о невозможности или нежелании получать новые знания и оставаться и реализоваться в этой среде. Вероятно, стажеры не попадают в статистику. Двойные уровни на шахтах объясняются бегством сельского населения в поисках солидного дохода и спасения от голода на юге. Для них шахты рядом, не требующие забот с заселением в городе и с высоким процентом, «прогулка» (13% пред 1931 г.) [11, 54]. Это считается причиной невозможности освоения нового оборудования и, соответственно, не повышения добычи, особенно в 1933 году [10, 289].

В заключение, советы успешно создают свой рабочий класс, ис-

пользуя различные методы. Спорный с позиции историографии процесс урбанизации вполне логичен с точки зрения модернизирующих идеологических стремлений власти. Осуществление роста количества и в определенной, более спорной степени, качества советского пролетариата послужит необходимой кумулятивной базой для дальнейшего промышленного развития. Естественно, этому помогают и западные компании, фирмы, а в некоторых случаях и государственные службы. Как пишет сам исследователь советской экономики Р. Аллен: «Будущее было за городами, и, принимая решение об уходе из деревни, крестьяне это понимали» [12, 244-245].

-
1. Маркс К., Энгелс Ф. Сочинения. т. 4. София: изд. на БКП, 1957.
 2. Индустриализация СССР 1933-1937 гг. М.: Наука, 1971.
 3. Фицпатрик Ш. Сталинские крестьяне. Социальная история Советской России в 30-е годы: деревня. М.: РОССПЭН, 2001.
 4. Лебина Н. Советская повседневность: нормы и аномалии. От военного коммунизма к большому стилю. М.: Новое литературное обозрение, 2015.
 5. РГАЭ Ф. 1562, Оп. 1, Д. 755, Л. 58.
 6. Письма во власть. 1928-1939: Заявления, жалобы, доносы, письма в государственные структуры и советским вождям. М.: РОССПЭН, 2002. с. 34.
 7. Лихолат А., Кульчицкий С. Подвиг днепростроевцев // Вопросы истории. № 6, 1973.
 8. Мартин Т. Империя «положительной деятельности». Нации и национализм в СССР 1923-1939. М.: РОССПЭН, 2011.
 9. Конституция (Основной закон) СССР 1936 г. М.: Издание ЦИК СССР, 1937.
 10. Собрание законов и распоряжений Рабоче-крестьянского правительства СССР за 1933. М.: Государственное издательство «Советское законодательство», 1948.
 11. РГАЭ Ф. 1562, Оп. 1, Д. 755, Л. 78.
 12. Аллен, Р. От фермы к фабрике: новая интерпретация советской промышленной революции. М.: РОССПЭН, 2013.

13. Морозов А. «За бортом труда»: повседневная жизнь 1920-х годов глазами казанских безработных // Советская социальная политика 1920-1930-х годов: идеология и повседневность. М.: ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2007.

14. Nove A. An Economic history of the USSR 1917-1991. London: Penguin Books, 1992.

15. Холмс Л. Социальная история России 1917-41. Ростов н/Дону: Изд-во Ростовского университета, 1994.

**Х. И. Мисиков,
аспирант СОГУ им. КЛ. Хетагурова
(г. Владикавказ)**

**ГОРОД МОЗДОК В 1940-Е ГОДЫ:
АДМИНИСТРАТИВНО-ТЕРРИТОРИАЛЬНЫЕ
И СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ**

В настоящей статье исследуются административно-территориальные и социально-экономические аспекты развития города Моздок. На основе архивных материалов, опубликованных источников, автор рассматривает вопросы административно-территориального деления на Северном Кавказе в 20-40-х гг. XX века на примере города Моздок и Моздокского района. Приводятся данные обсуждения согласительной комиссии по вопросу вхождения Моздокского района и города Моздок в состав Северо-Осетинской АССР и дальнейшего его социально-экономического развития. Исследуются вопросы восстановления народного хозяйства и промышленности города Моздок и Моздокского района в годы Великой Отечественной войны.

Ключевые слова: город Моздок, Моздокский район, Великая Отечественная война, СОАССР, Ставропольский край, Президиум Верховного Совета СССР, сельские Советы.

This article examines the administrative-territorial and socio-political aspects of the Mozdok's development. The author examines the issues of administrative-territorial division in the North Caucasus in the 20-40s of the XX century using the example Mozdok town and the Mozdok region based of archival materials and published sources. The data of the discussion of the conciliation commission on the issue of joining the Mozdok region and Mozdok town to the North Ossetia ASSR and its further socio-economic development are presented. The issues of restoration of the national economy and industry of Mozdok town and the Mozdok region during the Great Patriotic War are investigated.

Keywords: City of Mozdok, Mozdok district, conciliation commission, SO-ASSR, Stavropol Territory, Presidium of the Supreme Soviet of the USSR, village councils.

Моздок имеет многовековую историю с периодами бурного роста и упадка, достижений и потерь. Основанный в 1763 году как крепость, Моздок быстро развивался и в 1785 году в документах уже значился в статусе города-крепости Кавказской военной линии.

Развиваясь и расширяясь, Моздок не утрачивал своего геополитического значения. Со строительством новой государственности, в 1923 году советский город Моздок утверждается в составе Ставропольского края.

С началом национального государственного строительства на Северном Кавказе и образованием национальных автономных областей стали возникать вопросы административно-территориального устройства. Каждая из автономных областей пыталась расширить свои территории в связи с острым вопросом малоземелья на Северном Кавказе, особенно в равнинной части. Так, образованная 7 июня 1924 года Северо-Осетинская автономная область, желая решить вопрос малоземелья путем вхождения в состав Северо-Осетинской автономной области Моздокского района с городом Моздок или части его территории обратилась в Северо-Кавказский облисполком с просьбой присоединить Моздокский район или часть его территории к Северной Осетии. При этом обращалось внимание на то обстоятельство, что по численности осетины в Моздокском районе занимали второе место после русских. Выступая на краевой административной комиссии 4 апреля 1925 г., председатель Северной Осетии Казбек Каурбекович Борукаев сказал, что «вопрос ставится лишь в плоскости разрешения земельного вопроса, чрезвычайно острого и требующего серьезного внимания <...>. Что же касается присоединения Моздокского района целиком или части его, то это необходимо в силу того, что население Северной Осетии не пойдет за пределы своей области, т. к. не будет иметь уверенности в доброжелательном отношении к себе со стороны власти Терского округа» [1,147].

Учитывая важность этого вопроса и необходимость его детальной проработки, К. Борукаев предложил создать специальную комиссию в составе трех членов от крайисполкома, одного от Терского округа и одного представителя от Северной Осетии. Однако присутствовавший на этом заседании председатель ЦИК Ингушетии Мальсагов И. Г. заявил, что «вопрос о присоединении к Северной Осетии Моздокского района затрагивает интересы не только Терского округа и Северной Осетии, но и Ингушетии, и Сунженского округа» [1,147]. Поэтому краевая административная комиссия постановила «просить автономные области – Ингушскую, Чечен-

скую, Балкарскую и Сунженский округ – дать свое заключение по затронутому вопросу», заслушать вновь и обсудить его «с участием представителей заинтересованных округов и областей». При такой постановке вопроса, когда все национальные области вдруг обнаружили свои интересы в Моздокском районе, правительство Терского округа вынуждено было доложить свою позицию и особое мнение по данному вопросу [1,147]. Так, Северо-Осетинской автономной области не удалось решить вопрос вхождения города Моздок и Моздокского района в состав Северной Осетии и вплоть до 1944 года город Моздок и Моздокский район находились в составе Ставропольского края.

С началом Великой Отечественной войны, 23 августа, гитлеровцы начали прямое наступление на Моздок силами 3-й и 13-й танковых и 111-й пехотных дивизий. Отряд майора Корнеева и курсанты Ростовского артиллерийского училища вместе с подразделениями 26-й резервной стрелковой бригады в течение трех дней вели ожесточенные бои, но под давлением превосходящих сил противника 25 августа 1942 года были вынуждены покинуть Моздок [2, 84]. Оккупация продолжалась четыре месяца. В январе 1943 года советские войска захватили мощный оплот фашистов – районный центр село Чикола, а 3 января 1943 года освободили город Моздок на моздокском направлении [2, 113]. В период оккупации Моздок сильно пострадал. Общий ущерб, причиненный фашистами экономике и промышленности города, по подсчетам районной комиссии по чрезвычайным ситуациям, составил более 81 миллиона рублей, в том числе свыше 25,5 миллиона рублей на жилищно-коммунальные услуги [3, 23]. Повторно Северо-Осетинское руководство обратилось с просьбой о включении города Моздок и Моздокского района в 1944 году. На имя И. В. Сталина из Владикавказа 27.11.1944 г. была отправлена шифрованная телеграмма от секретаря обкома ВКП (б) Северо-Осетинской АССР Н. П. Мазина и председателя Совета Народных Комиссаров Северо-Осетинской АССР К. Кулова. В телеграмме говорилось, «что более 100 лет город Моздок являлся культурным и религиозным центром для всех осетин. В самом городе Моздоке проживало до последнего времени 20-30% осетин. Вокруг Моздока и в Моздокском районе в настоящее время имеется более 16 крупных и средних осетинских населенных пунктов, в том

числе крупные населенные пункты: Веселое, Георгиевский, Осетинский, Николаевск, Чернаярская, Ново-Осетинская и др. Осетинское население Моздокского района культурно и экономически тяготеет к Северо-Осетинской АССР. Учитывая указанные обстоятельства, а также приближение новой, административной границы Северо-Осетинской АССР с городом Малгобек вплотную к Моздокскому району, а также учитывая прямую железнодорожную связь города Малгобек с Моздоком, обком ВКП (б) и Совнарком Северо-Осетинской АССР просят включить город Моздок с прилегающими к нему населенными пунктами в состав Северо-Осетинской АССР. (Секретарь обкома Северо-Осетинской АССР Мазин. Председатель Совнаркома Северо-Осетинской АССР Кулов)» [4, 82]. Вскоре был обнародован Указ Президиума Верховного Совета СССР о включении города Моздок Ставропольского края в состав Северо-Осетинской АССР: «Удовлетворить просьбу Совнаркома Северо-Осетинской АССР и обкома ВКП (б) о включении города Моздок Ставропольского края с прилегающими к нему населенными пунктами в состав Северо-Осетинской АССР.

Председатель Президиума Верховного Совета СССР – М. Калинин.

Секретарь Президиума Верховного Совета СССР – (А. Горкин)
Москва. Кремль, 1 марта 1944 г.» [5, 6].

Была создана Согласительная комиссия по вопросу передачи Моздокского района Ставропольского края в состав СО АССР и части сельских советов из состава Моздокского района Курскому району. Работа была проведена серьезная и кропотливая. Считаем возможным привести выдержки из протокола согласительной комиссии:

Протокол

Согласительной комиссии по вопросу передачи Моздокского район от Ставропольского края до Северо-Осетинской АССР и часть сельсоветов от Моздокского района до Курского района.

4-го апреля 1944 года. гор. Моздок.

Присутствовали: Председатель Исполкома Ставропольского Край-совета т. Шадрин, председатель СНК С.-О. АССР тов. Газзаев, Секретарь Моздокского РК ВКП/б/ тов. Копейка, секретарь Курско-

го РК ВКП/б/ – тов. Кузенко, Председатель Исполкома Моздокского райсовета тов. Усанов и председатель Исполкома Курского райсовета тов. Ляшенко.

В результате совместного обсуждения основных вопросов, связанных с передачей народного хозяйства района, Согласительная комиссия принимает следующие решение:

Чтобы избежать резкого нарушения установленного землепользования в притирке, колхозы переезжают на Северо-Осетинской АССР / колхозы, Павлодарский, Североосетинский и Черноярский сельские советы/, считают необходимым провести административную границу в этой части района по границам землепользования, которая была установлена в колхозах на протяжении многих лет.

Западная административная граница Моздокского района должна быть проложена по северной границе земельных участков колхоза имени Ленина и Терской свинофермы. Ленина и Терской свинофермы и вдоль западной окраины Терской свинофермы /границы показаны на прилагаемой карте/. В соответствии с вышеизложенным просить Президиум Верховного Совета СССР внести изменения в административные границы Моздокского района, установленные Указом Президиума Верховного Совета от 7 марта 1944 года, согласно схеме, показанной на карте, приложенной к протоколу. Все остальные сельские Советы, не вошедшие в состав Моздокского района в его новых границах с расположенными на них колхозами, передаются Курскому району» [6, 1].

Согласно сводным экономическим и статистическим данным к вопросу о передаче г. Моздок и прилегающих к нему населённых пунктов из Ставропольского края в состав северо-осетинской аССР зафиксировано следующее: «Границы. В соответствии с указом Президиума Верховного Совета депутатов трудящихся СССР от 7 марта 1944 года и шифрованной телеграммы марта 1944 года, в состав Северо-Осетинской АССР из Ставропольского края переходит гор. Моздок и следующие населенные пункты:

1. Черноярский сельский совет, в составе станицы Черноярская и железнодорожного поселка станции Черноярская.
2. Ново-Осетиновский сельский Совет, в составе станицы Ново-Осетинская.

3. Павлодольский сельский Совет, в составе станицы Павлодольской и хутора Стряпчий.

4. Луковский сельский Совет, в составе станицы Луковская.

5. Троицкий сельский Совет, в составе хутора Троицкого.

6. Веселовский сельский Совет, в составе хуторов Ново-Георгиевского, Веселого, Екатерининского, и рабочих поселков Осетинского, железнодорожного карьера и подсобного хозяйства Моздокской промкооперативной артели «Пищевое Объединение».

7. Терский сельский Совет, в составе станицы Терской и хутора Октябрьский.

8. Нижне-Бековический сельский Совет, в составе хутора Бековичевского и Предмостного.

С перечисленными сельскими Советами переходят в Северо-Осетинской АССР, находящиеся на их территории, следующие сельскохозяйственные, артели 1/ «Ленинский Завет», 2/ им. 12-й год.

Октябрь: 3/ им 18-парт-сессии, 4/ «Ленинский Путь», 5/ «расцвет социализма», 6/ «Пятилетка», 8/ им. Буденного, 9/ им. Павших Борцов революции», 10/ «Красная Осетия», 11/ «Заря», 12/ «Страна Советов», 13/ «Красный украинец», 14/ им. Чапаева, 15/ «Знамя Ленина». Границы отходящих населённых пунктов и колхозных земель определяются в соответствии установившимся в районе землепользованием.

Население. Количество населения, проживающего на территории района в его новых границах, исчислено по данным проведенного райинспекцией ЦСУ учета населения, по состоянию на 1-ое января 1943 года. В городе Моздок проживает – 15186 человек. На территории сельских Советов проживает – 13911 человек. Из них всего трудоспособных – 2726 человек; в том числе: мужчин – 497 человек, женщин – 1569 чел., подростков – 660 чел.

Площадь. В соответствии с принятыми границами района и установлением землепользованием-всего имеется земельной площади – 49594 гектар. В том числе: пахотоспособной – 33727 гектаров прошлых лет. Всего посевов под урожай 1944 года без многолетних трав – 16787 гектаров.

В общее количество земельной площади включены земли г. Моздок – 1783 гектара и участок «Военвед» – 4362 гектара.

Площадь лесонасаждений, остающихся в Моздокском лесхозе,

составляет – 4668,4 гектара, при общей – площади лесхозов в новых границах – 5919 гектара.

Во многом решение Президиума Верховного Совета СССР о передаче Моздокского района было продиктовано экономико-хозяйственными принципами и административно-территориальными изменениями, связанными с Указом Президиума Верховного Совета СССР «О ликвидации Чечено-Ингушской АССР и об административном устройстве ее территории» 7 марта 1944 г. Председатель Президиума Верховного Совета СССР М. Калинин, секретарь Президиума Верховного Совета СССР А. Горкин» [7, 21-24].

Решение Президиума Верховного Совета СССР о присоединении Моздок к Северной Осетии имело законную силу и подлежало немедленному исполнению. Таким образом, вопрос вхождения города Моздока и части Моздокского района был решён в пользу Северной Осетии [8, 164].

Дальнейшее хозяйственное и экономическое развитие Моздокского района проходило в составе СОАССР. К концу 1944 года в городе были полностью или частично восстановлены и введены в эксплуатацию мельница, пищекомбинат и мясокомбинат, пивоварня и винодельня, а также типография. В 1945 году пять коммерческих и кооперативных артелей произвели продукции на сумму 3,9 миллиона рублей. Городской бюджет к 1945 году составил 5,4 миллиона рублей. Это позволило финансировать деятельность городских учреждений культуры, здравоохранения и народного образования.

Восстанавливая хозяйство Моздока, трудящиеся города не забывали о своем долге перед страной и героической Красной Армией. Несмотря на материальные трудности, которые испытывали жители Моздока, как и в начале войны, они продолжали систематически помогать фронту, насколько это было возможно, до конца войны. В 1944 году рабочие и служащие 34 предприятий и учреждений города, а также многие жители приняли участие в сборе первомайских подарков воинам действующей армии. В 1943 г. трудящиеся Моздока и района собрали 520696 рублей на строительство танковой колонны «Ставропольский колхозник», 9777 рублей на авиазвено «Пионер Ставрополя», 45577 рублей на бронепоезд «Комсомолец Ставрополя», 5413 руб. – на бронепоезд «Дмитрий Донской»; в 1944 г. было собрано 334000 руб. на строительство авиаэскадрильи

«Социалистическая Осетия» и 118000 руб. – на строительство танков [8, 190].

Исходя из вышеизложенного, мы можем сказать, что восстановление народного хозяйства и экономики Моздокского района, серьезно пострадавшего в период оккупации немецкими войсками, проходило планомерно и результативно.

-
1. Город Моздок: Исторический очерк. Владикавказ, 1995. – 147 с.
 2. Худалов Т.Т. Северная Осетия в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг. – Владикавказ, 1995. – 84 с.
 3. Калоев Г.Ф. Малые города Северной Осетии. Владикавказ, 1992. – 29 с.
 4. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. ОП. 163. Д. 1398. Л. 82.
 5. Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания (ЦГА РСО-А.). Ф. 639. ОП. 2. Д. 857. Л. 6.
 6. Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания (ЦГА РСО-А.). Ф. 509. ОП. 1. Д. 9. Л. 1-13.
 7. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. Р-7523. Оп. 75. Д. 359. Л. 21-24. Копия.
 8. Город Моздок: Исторический очерк. Владикавказ, 1995. – 164 с.

II. ИСТОЧНИКИ. ИСТОРИОГРАФИЯ

Д. Х. Башиева,
студентка КБГУ им. Х. М. Бербекова

П. А. Кузьминов,
дин., профессор кафедры истории России КБГУ им. Х. М. Бербекова,
(г. Нальчик)

ОЦЕНКА «ЭТЮДОВ ИЗ ТУЗЕМНОЙ ЖИЗНИ» Б. А. ШАХАНОВА

Басият Абаевич Шаханов – известный балкарский общественный деятель конца XIX – начала XX в. Его перу принадлежит множество статей, различных документов и записок, посвящённых социально-экономической и политической жизни горцев. Он проявил себя как крупный политический деятель, писатель, публицист, активно защищающий интересы балкарского народа. Опубликованный им цикл статей в периодике Кавказа, вошедший в историю под названием «Этюды о туземной жизни», даёт ценную информацию о социально-экономической составляющей жизни горцев конца XIX – начала XX в.

Ключевые слова: Северный Кавказ, Балкария, балкарцы, Басият Шаханов, культура, просветители, общественная мысль.

Basiyat Abayevich Shakhanov- the 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. He proved himself as a major political figure, writer, publicist, actively defending the interests of the Balkar people. The series of articles published by him in the periodicals of the Caucasus, which went down in history under the title «Studies on native life», provide valuable information about the socio-economic component of the life of the mountaineers of the late XIX – early XX centuries.

Key words: North Caucasus, Balkaria, Balkars, Basiyat Shakhanov, culture, educators, public thought.

Просветительская деятельность Басията Шаханова является значимой страницей в истории и культуре балкарского народа. Поли-

тический и общественный деятель, юрист и публицист, он обладал высоким даром слова, поднимал в печати актуальные вопросы повседневной жизни горцев, суть которых важно знать нам и сейчас, в XXI веке. Его творческое наследие даёт ценную информацию о социально-экономической, политической и культурной сфере жизни горских народов Северного Кавказа.

С установлением Советской власти имя Басията Шаханова было исключено из истории народа. Богатейшее творческое наследие просветителя и защитника народа оказалось в забвении, и не потому, что он стал на сторону «белого» движения в перипетиях гражданской войны. Нет. А потому, что выбрал «третий» путь, который от беспощадной конфронтации между народами и социальными группами вел к поиску компромисса и согласия. Приняв события февраля 1917 г. за переход народов России к «народоправству» и демократии, он вошел в состав новой администрации Терской области, стал инициатором создания Союза объединенных горцев, на Первом съезде горцев Северного Кавказа и Дагестана был избран его председателем. В декабре 1917 г. по рекомендации Дагестанского социалистического блока избран комиссаром Дагестана.

Сегодня очень многие историки, политологи, социологи, граждане нашей страны считают, что перестройка 80-х гг. XX века в СССР была социальным тупиком в развитии советского общества, привела к уничтожению великого государства. Да, это так, но благодаря ей мы узнали миллионы новых фактов о событиях дореволюционной и Советской России, в том числе и имя балкарского просветителя.

С введением в научный оборот новых источников, благодаря поисковой работе краеведов и исследователей, становится значимым вклад Б. А. Шаханова в развитие общественного сознания не только кабардинцев и балкарцев, но и многих других народов Северного Кавказа. В своих статьях он затрагивал интересы многих северокавказских народов, ибо проблемы их были, в основном, схожи, и их решением в администрации Нальчикского округа и Терской области никто серьёзно не занимался.

В условиях сближения и этнокультурной интеграции народов Кавказа изучение личностей, оказавших существенное влияние на историю малых народов, анализ их творчества, является «делом чести» для современных исследователей.

Мы не первые и, хочется надеяться, не последние, кто взялся за изучение публицистического наследия Б. Шаханова. Наибольший вклад в освоение его наследия внесла Тамара Шамшудиновна Биттирова – известный писатель, журналист, заслуженный деятель науки КБР, ведущий научный сотрудник сектора балкарской литературы Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований, доктор филологических наук, которая выявила публикации просветителя в различных изданиях Северного Кавказа и опубликовала, сделав их доступными для наших современников [1]. Интересные статьи творчеству Шаханова посвятили Е. Г. Муратова [2], П. А. Кузьминов [3], М. А. Кучукова [4] и др.

«Этюды» являются определяющим циклом статей в творчестве Шаханова. С них, фактически, начался творческий путь двадцатилетнего юноши, именно они в значительной мере раскрывают трудности жизни горцев, безразличие царской администрации к отдалённым уголкам Кавказа, нежелание горцев забывать свои кодексы этикета: «адыгэ хабзе» у адыгов, «тау адет» – балкарцев и карачаевцев, «иронæгъдау» – осетин, «нохчалла» – чеченцев, «эздел» – ингушей, регулирующие правила поведения горцев и открытые для взаимодействия с другими социокультурными системами Кавказа и России. В своих статьях Басият Абаевич остро ставит перед администрацией и общественностью Терской области проблемы горцев, на первый взгляд, кажущиеся незначительными, но в совокупности весьма значимыми для жителей горных аулов.

В цикле статей освещается абречество на Кавказе, причина разбоев, проблема изучения истории горцев, проблема труднодоступности образования для массы простого народа и многое другое, причем проблемы рассматриваются не односторонне, а интернационально – с точки зрения осетин, чеченцев, народов Дагестана и Кубани.

Шаханов одним из первых обратил внимание читателей на противоречие между словами журналистов и чиновников, с одной стороны, и реальными условиями жизни горцев, с другой. «Да, нелегко живется нашему туземцу. Борьба с суровой природой, отсутствие удобных дорог, медицинской помощи, школы, незнание государственного языка – вот условия, в которые он поставлен. Много ли до сих пор занималась печать кавказским горцем? И это рядом с тол-

ками о культуре, цивилизации, гуманности и любви к ближнему, рядом с бесчисленным множеством всякого рода принципов и идей. О, культурные люди!» [1, 47] – пишет Шаханов.

Чтобы не быть похожим на этих «культурных», но ничего полезного не делающих для своих народов, людей, Шаханов поставил задачу – оказать помощь балкарскому народу через разъяснение непонятных законов, защищать попавших в беду неграмотных крестьян. Это центральная тема его статей. В них – открытая боль как за свой народ, так и за все народы Северного Кавказа, которые в силу неграмотности не могли улучшить условия жизни.

Окружающую 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, молчать, как будто это его не касалось. Он с горечью писал о том, что защищать свои права горцы так и не научились: «Лишь маленькая горсть балкарцев в 20-30 человек знает по-русски, а все остальные жалуются, подают бумаги на родном языке и, как дитё, недоумевают потом, когда оказывается, что вышло совсем не то, чего оно желало...» [1, 33].

«Этюды...», как и большинство статей Шаханова, были написаны в полемическом жанре. В каждом очерке/этюде сделан социальный анализ окружающей действительности, который, как правило, подкреплен иллюстрацией повседневной жизни публициста, наполненной бедностью и горем. Осветив безысходное положение горцев, он одним из немногих в подцензурной печати ставит вопрос о необходимости преобразований в горах.

«Этюд...» в целом семнадцать, но пять из них так и не увидели свет. Каждый этюд – это статья, композиционно состоящая из двух частей. Первая часть – это публицистический очерк (тематически этюды существенно отличаются), вторая – рассказ-картинка горского быта [1, 29].

Этюды, как и другие полемические заметки, Шаханов публиковал в основном, в либеральных газетах Кавказа: газета «Казбек» издавалась в г. Владикавказ, «Каспий» и «Приазовский край» – в Баку. Первый номер «Казбека» вышел в свет 23 декабря 1895 г., последний (№ 2425-й) – 19 февраля 1906 г., в условиях нарастающего обще-

ственного движения в годы первой русской революции. Закрывая по распоряжению начальника Терской области «впредь до снятия с области военного положения», газета под новым названием «Терек» вышла 22 февраля 1906 г. [5, 27-28]. Это характеризует издателя газеты С. И. Казарова как «пробивного» человека, с другой стороны, газета, видимо, пользовалась большой популярностью в области и опираясь на поддержку общества, он легко решил проблему её переименования.

Газета «Казбек», как видно из ее содержания, отстаивала либерально-демократические ценности. В ней публиковались известные в то время публицисты: Г.М. Цаголову принадлежат статьи: «Интеллигенция и деревня», «Одна из задач горской интеллигенции», «Сеятели просвещения среди горцев», «Чего ждать?», «Мечь певца»; Коста Хетагурову – «Избави бог и нас от таких судей», «Пути сообщения в горной полосе Кавказа»; К. Дигурову – «Сила и значение общественного голоса»; В. Дубянскому – «К вопросу о малоземелье», «Инспекция в университетах» и др. В этом ряду защитников народа стоит и наш земляк, Б. Шаханов.

В I этюде Басият Абаевич говорит о том, что туземцы упорно молчат, и просит их писать о себе, актуализировать свои проблемы в областной или краевой печати, чтобы администрация и общество узнали о них, а значит, вынуждены будут реагировать на озвученную информацию. Шаханов считает, что о горцах сложилось предвзятое мнение, поскольку они не изучают свою историю, мифологию, культуру, у них нет историков и писателей. В качестве примера автор рассказывает про «книжонку о чеченцах», в которой чеченцы предстают в глазах читателя как не похожие на людей существа, не способные на дружбу и любовь, и экстраполирует свое мнение на все народы Кавказа.

В ответ публицист делится удивительным случаем, произошедшим в горах Баксана. Молодой горец, таубий (князь) Измаил Урусбиев, нечаянно застрелил из ружья своего двоюродного брата и так был поражён этой смертью, что тут же покончил с собой. Эта история идёт вразрез с информацией в «книжонке о чеченцах». Оказывается, в горах Кавказа таких жертвенных поступков немало, когда «под черкеской бьётся горячее, благородное сердце!» «Мы молчим, и жизнь наша иллюстрируется лишь теми небольшими объявлени-

ями, которые десятками попадают на последних страницах официальных газет...», – выражает своё недоумение Басият Абаевич [1, 51-54].

II этюд, к сожалению, был утерян или не опубликован.

Помимо многих волнующих общество вопросов: народного образования, просветительской деятельности, абречества, поднимаемых в прессе, публицист настойчиво ставит земельный вопрос – с III-го «Этюда», начинается его полемика с Н.П. Тульчинским – старшим землемером Межевого управления Терской области, который в ряде статей обрисовал страшное малоземелье 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» [1, 55, 56].

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 [1, с. 67]. Шаханов категорически отрицает возможность такого варианта решения аграрного вопроса в горах. «Отчуждение это явится актом крайней несправедливости, если произойдет без всякого вознаграждения её теперешних владельцев», – пишет автор уже в VII этюде, продолжая обсуждение земельного вопроса, подчеркивает принципиальный вопрос землевладения – право владения собственностью, но делает оговорку, что всегда поддерживал «массы в горах» [1, 68]. Позиция публициста объясняется просто: ведь он сам был сыном таубия и унаследовал от отца определенные земельные участки в горах.

Обращаясь к данным, приведенным Тульчинским, он заметил, что из полутора миллионов рублей, полученных балкарскими феодалами за освобождение зависимых крестьян в 1866-1867 гг., около миллиона составила стоимость перешедшей к ним земли: «Что бы вышло, 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» [3, 142].

Для принципиального решения аграрного вопроса в Нагорной полосе Терской области 18 апреля 1906 г. была создана комиссия под председательством юрисконсульта при военно-окружном совете, действительного статского советника И.Г. Абрамова в Тифлисе. Комиссия должна была тщательно изучить формы землепользования и землевладения и провести землеустройство населения. В 1908 г. Абрамовская комиссия завершила свою работу, ее материалы были опубликованы и вызвали массу критических замечаний.

Проработав материалы комиссии, 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]. Обширный документ верно отражает исторические и общественно-политические взгляды составителя.

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.» [2, 66].

Земельный вопрос, затронутый Шахановым в III этюде и продолженный им в VII, тянется длинной цепочкой не только в этюдах, судьбе публициста, но и, что самое страшное, в жизни десятков тысяч горцев, вынужденных жить в условиях острого безземелья.

В IV этюде автор продолжает тему, затронутую в I статье. Шаханов отмечает, что, наконец, в печати появилась статья горца. Статья, прокомментированная публицистом, называлась «Последствия калыма», но она была раскритикована Шахановым, потому что автор,

говоря о вредности калыма, «забыл обратить внимание на то, что делается вокруг него, и что делает он сам». Учитывая, что автор – учитель, как отмечает Шаханов, он мог бы «наложить на учеников обязанность принести посильную пользу своему (осетинскому) народу, как приносит её он, учитель» [1, 58].

V этюд продолжает размышления I и IV – автор рассматривает 2 письма, которые получил от жителей Центрального Кавказа, и они вызывают у него чувства, похожие на испытанные при рассмотрении статьи «Последствия калыма» [1, 60].

VI этюде автор обращает внимание читателей на древнеосетинскую поэму «Алгузиани» [1, 63]. Рукопись поэмы имела особую ценность для осетинского народа, но была утеряна. Потеря значимого источника по истории осетинского народа заставила Шаханова ещё раз заострить внимание читателей на необходимости сохранения и изучения исторического наследия горских народов.

Особо выделим IX этюд. В горах категорически не хватало образованных людей, способных изменить жизнь сотен односельчан, родственников, друзей. Для изменения ритма традиционного общества нужно было, по мнению просветителя, всего-то вернуться домой после обучения и работать во благо своего народа. Но этого не происходило – именно об этом говорит Шаханов и призывает грамотную молодежь возвращаться в родные аулы, после завершения курсов обучения [1, 70-73]. Для полного осознания проблемы Басият Абаевич рассказывает историю, свидетелем которой случайно стал. Беседовали два мальчика – Кучук и Ибрагим. Ибрагим был сыном зажиточной семьи, обучался в гимназии; а Кучук – бедняк, нелёгкое положение которого было видно по внешнему виду. Кучук огорчённо говорил, что «Друг их забудет, как и многие другие односельчане, станет офицером или доктором, будет получать хорошее жалование и не возвратится в живописный горный край своего детства. «Этот разговор, наполненный печальными ожиданиями бедного мальчика, затронул меня до глубины души. Такие ситуации случались нередко – осознав прелести жизни в городах, молодые люди часто устремлялись туда без обратной дороги домой». Шаханов, прекрасно понимая это, старается расписать всё в своих статьях, пытается достучаться до сердец читателей.

Огромной проблемой в горах было отсутствие качественной медицинской помощи, и не только в аулах, но и в поселках, и в небольших городах Кавказа. Эту проблему Шаханов раскрывает в XII этюде [1, 75-77].

Все остальные этюды, за исключением X, XIII, XV и XVII, которые еще не выявлены исследователями, то ли потому, что их не пропустила цензура, то ли они опубликованы в других газетах под иным псевдонимом, также посвящены социальным и духовным проблемам горцев – образованию, здравоохранению проблеме ложных жизненных ценностей и др. Басият Абаевич искренне призывает читателей к сохранению традиций, исторических памятников, к улучшению медицины, к получению хотя бы начального образования. В его статьях явно кроется подтекст «где родился – там и пригодился», ибо он часто подчёркивает то, что молодые люди, отправляясь на обучение за пределы «своих гор», забывают своих стариков, односельчан, и не оказывают им необходимой помощи. В «Этюдах о туземной жизни» отражена вся широта души публициста, его интернационализм, любовь к своему народу.

«Этюды из туземной жизни» Б. Шаханова явились событием в жизни интеллигенции Северного Кавказа, благодаря актуальности поднимаемых проблем, силе авторской позиции и страстности авторского призыва», – отмечает Т. Биттирова [1, 27].

Басият Шаханов был яркой личностью своего времени, борцом за справедливость, бунтарём против царского произвола. Его публицистическое наследие – это пример борьбы за интересы народа. Да, он был представителем древнего княжеского рода, но главным для него была все-таки не защита сословных прав и привилегий, а торжество гражданского начала: «Не знаем мы иной аристократии, кроме аристократии ума, таланта, порядочности и личных заслуг!» – подчеркивал Басият Абаевич и был, несомненно, прав, ведь это выражение актуально до сих пор, спустя столетие после его смерти.

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

2. Муратова Е. Г. Материалы Абрамовской комиссии и Басият Шаханов: спор о земле в начале XX в. // Сборник научных трудов третьих Международных Усмановских чтений. 2016. С. 66-68.

3. 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.

4. М. А. Кучукова, П. А. Кузьминов. 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.

5. Хорув Ю. В. История в печатной строке: Справочник периодических изданий на Тереке (1863-1917 гг.) Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2003. – 126 с.

С. А. Сокурова,
аспирант КБГУ им Х. М. Бербекова
(г. Нальчик)

ПЕРИОДИЧЕСКАЯ ПЕЧАТЬ КАК ОСОБАЯ ФОРМА
ИСТОРИЧЕСКОГО ИСТОЧНИКА НА ПРИМЕРЕ ГАЗЕТЫ
«ТЕРСКИЕ ВЕДОМОСТИ»

Среди источников периодической печати особое место занимает газета «Терские ведомости», в которой публиковался разнообразный материал о жизни, быте, истории народов Терской области. На ее страницах размещались 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.

The periodical newspaper «Terskiye Vedomosti» occupies a special place among the sources of the press of this period. 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.

Keywords: periodical press, Terskiye Vedomosti, historical source, modernization.

Вопросы, которые исследователь задает источникам, предопределяют ответы, но зачастую они весьма далеки от того, что можно было бы назвать объективной истиной. Так почему же ученые продолжают стремиться к поиску новых источников познания прошлого и новому осмыслению их содержания? Ю. А. Русина пишет, что одним из главных признаков периодической печати, определяющих ее видовую особенность, является активность поведения прессы в обществе. Именно это характерная черта позволяет называть ее «четвертой властью» [1, 157].

Периодическая печать занимает особое место в многоликом корпусе исторических источников. Внешняя форма и внутреннее

содержание печатных изданий отличаются богатством оттенков, сюжетов, зарисовок, каждая из которых обращена к читателю. Множество 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 [2, 45]. Вопрос для кавказоведения спорный, а потому требует широкого обсуждения.

Газета – зеркало повседневной, «ежедневной, еженедельной» истории. Ее материалы обширны и разнообразны, поэтому должны широко использоваться представителями гуманитарных наук, поскольку этот вид исторических источников содержит в себе информацию, затрагивающую все стороны общества. На страницах газеты журналисты, учителя, обыватели, жители области или ее гости, представляющие разные социальные слои общества, высказывают свое мнение по тому или иному вопросу.

Научная работа с подобным нарративом представляет определенные сложности. Это связано со дискуссионным статусом периодических изданий как формы фиксации исторических событий. Отличительной чертой подобного рода материалов является то, что они создаются в определенных социально-экономических и политических условиях, с конкретными практическими целями, и направлены на информирование общества размышлениями интеллектуалов, популяризацию образования, искусства, народных обычаев. При работе с подобным видом источников очень важно учитывать условия и обстоятельства их.

Структура «Терских ведомостей» имела форму типичного провинциального издания того времени. Она делилась на две части – официальную и неофициальную. Нас интересует именно «Неофициальная часть», которая представляет для научного сообщества особый интерес ввиду того, что она являлась «платформой» для гражданского диалога народов Северного Кавказа. На страницах «Неофициальной части» появлялись интересные материалы этнографического, культурно-исторического и статистического характера, в которых отражены особые представления народов о своем прошлом и настоящем.

Исследуемая нами «Неофициальная часть» Терских ведомостей была разделена на несколько рубрик: «Телеграммы», «О происше-

ствиях по области», «Объявления», «Разные известия», «Криминальная хроника», «Письма в редакцию» и др. Каждый из разделов наполнялся конкретным материалом, фиксирующим событийный ряд горской жизни.

История повседневности использует материалы социологии, исторической демографии, антропологии, социальной психологии, культурологии. Значительная часть исследований основывается на методе микроанализа. Газеты – это особенный формат исторических источников, который рассказывает о событиях. В них находят свое отражение ежедневные события и явления, которые формируют реальный мир людей.

Огромный пласт источников, который можно обнаружить на страницах региональной газеты, посвящен повседневной жизни горцев, их нелегкому труду, тяжелым условиям жизни, несправедливой системе управления и суда, угнетающей людей труда.

«История повседневности» – одно из приоритетных направлений современных научных исследований в самых разных отраслях. Ученые, занимающиеся повседневностью, найдут в газете бесконечное число добротных публикаций, отражающих эту сторону жизни горского общества. К примеру, письма в редакцию «Терских ведомостей» обычных людей рассказывают нам очень личные, максимально точные сюжеты «своей» жизни, в которых внимательный исследователь найдет бесценные факты о жизни горцев второй половины XIX – начала XX века. Озвученные на страницах областной печати, они превращаются в типичные картины жизни многотысячной аудитории. Подобные статьи, переполненные деталями аульской или городской жизни, наполненные личным восприятием происходящих событий, могут послужить источником для реконструкции картины мира и повседневности человека на Северном Кавказе. К сожалению, несмотря на обилие богатейшего материала на страницах «Терских ведомостей» и других изданий Северного Кавказа, этот круг исследователей крайне узок, хотя в ряде работ П. А. Кузьмина, И. С. Тахушевой, Х. Р. Никаева и других дан предварительный анализ источников периодической печати [3].

В опубликованных редакцией письмах люди пишут о том, что их больше всего волнует в конкретный момент, и это действительно уникальные источники личного происхождения. Некоторые ру-

брики являются идеальной площадкой для изучения истории повседневности, к примеру, рубрика «Письма в редакцию», или криминальная хроника. История повседневности как особое течение исследовательской мысли, сформировалось во второй половине XX века в процессе становления «новой истории». В рамках этого направления ведутся исследования условий жизни и труда, формы брачных и семейных отношений, религиозные предпочтения, формы землевладения и землепользования, трансформации социальных отношений в пореформенный период Северного Кавказа. История повседневности – это история «обычных людей», тех, кто стоит «за кадром», но обеспечивает общество материальными благами. Данное течение противопоставило себя традиционной истории, в которой объектив направлен на место личности в контексте глобальных событий. История повседневности смещает угол зрения и направляет его на, казалось бы, незначительные события и явления. Быт, рутина, жизнь обыкновенного человека ставятся исследователями данного направления истории на первое место. Например, на страницах «Терских ведомостей» рассказывается о стоимости пчелиных кадок, и сколько можно заработать на производстве меда [4, 3]. Или, к примеру, в материалах статьи рассуждают о способах увеличения притока воды в Курском канале. Такие короткие заметки отражают проникновение товарно-денежных отношений в толщу горской жизни, подсказывают варианты модернизации конкретного хозяйства и возможностей его развития [5, 3].

Пореформенные преобразования на Северном Кавказе сделали «Терские ведомости» носителем оперативной экономической информации, частью новой капиталистической хозяйственной системы. Самая актуальная информация появлялась на страницах газеты и находила отклик среди ее подписчиков. В газете публиковались письма и обращения граждан, советы от специалистов разных отраслей, заметки и реклама. Все это отражает степень экономического развития региона. На странице газеты разворачивается общественный диалог. С. А. Айларова справедливо относит периодическую печать к элементам формирующего гражданского общества и рассматривает «Терские ведомости» как площадку для выражения мнений различных слоев населения [6, 44].

Являясь региональным изданием, газета собирала и публикова-

ла материал об экономических новшествах, пробивающих дорогу в патриархальном традиционном обществе, пропагандировала, призывала к их освоению. Ведь фокус внимания редакции был направлен в первую очередь на жизнь людей в регионе. Взгляд на жизнь горского общества, максимально приближенный к реальной жизни и запечатленный на страницах издания, позволяет нам рассматривать публикуемые материалы в газете как бесценный источник исследования региональной истории. Газета предлагает своеобразное «фото» того времени: «здесь и сейчас», для нее интересны события, которые обсуждаются, которые находятся «на повестке дня» и в то же время формируют ее. Если проводить аналогии, то еженедельная газета того времени была своеобразной «социальной сетью», в которой находили свое отражение значимые события и явления общества.

Одной из приоритетных задач современного кавказоведения является систематизация материалов, печатавшихся на страницах газеты и требующих вдумчивого исследования.

История возникновения и становления периодической печати на Северном Кавказе имеет огромную ценность для исторической науки и для кавказоведения, в частности. Это необъятный пласт источников по этнографической, социально-экономической, культурно-общественной жизни народов Северного Кавказа. В обществе, а значит, и периодической печати, происходила борьба со старым укладом, формировался новый облик Кавказа, который находился под властью российской администрации. Традиционный уклад жизни горцев вступал в противоборство с попытками реформирования и модернизации. Периодическая печать отражала все эти важнейшие социально-экономические процессы.

1. Русина Ю. А. Источниковедение новейшей истории России. Екатеринбург: Изд-во Юрайт, 2015. 236 с.

2. Рынков В. М. Периодическая печать: место в системе исторических источников // Отечественные архивы. 2010. № 3.

3. Кузьминов П. А. Дореволюционная историография крестьян-

ской реформы на Северном Кавказе // Кавказский сборник / Под ред. В.В. Дегоева. М., 2008. Т. 5. С. 166-200.

Кузьминов П.А. Особенности историографического анализа в квалификационных работах // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. Владикавказ, 2013. Вып. 10. С. 16-30.

Кузьминов П.А. Факторы сближения и отталкивания цивилизаций в Северо-Кавказском регионе // Право кавказской цивилизации: истоки, особенности, мировое значение (К 150-летию Кавказской войны): материалы IV Международной научно-практической конференции. Нальчик, 21-23 мая 2014 г. / Отв. ред. и сост. Д.Ю. Шапсугов. Россон-на-Дону, 2015. С. 73-79.

Кузьминов П. А., Тахушева И.С. Кавказ в редакционной политике журнала «Отечественные записки» (1818-1867 гг.) // Научная мысль Кавказа. 2016. № 4; Никаев Х.Р. Материалы периодической печати как исторический

источник // Социально-гуманитарные знания. 2013. № 9. С. 73-80.

4. Венеровский А. К развитию пчеловодства... // Терские ведомости: 1870. № 2.

5. Записка о Курском канале // Терские ведомости. 1870. № 2.

6. Айларова С.А., Бузарова И.В. «Приметы модернизации: хозяйственно-экономическое развитие Северного Кавказа по материалам неофициальной части «Терских ведомостей» 60-70 гг. XIX века // Известия СОИГСИ. 2016. № 20. С.

**Т. А. Шовгенова,
кфн, внс АРИГИ им. Т. М. Керашева
(г. Майкоп)**

ТВОРЧЕСТВО ДМИТРИЯ КОСТАНОВА В РАЗВИТИИ АДЫГЕЙСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРОЗЫ

В статье характеризуется творчество писателя с определенным его интересом к прошлому народа. В ней анализируется историческая проза Костанова, в основном дилогия «Мос Шовгенов», в которой художник с глубоким знанием прослеживает коренные сдвиги в жизни, быту и сознании трудящихся адыгов. Сделан вывод о месте творчества писателя в развитии национальной литературы.

Ключевые слова: историческая проза, дилогия, творчество, революционные преобразования, герой.

In this article describes the work of the writer with the definition of his interest in the past of the people. It analyzes the historical prose of Kostanov, mainly the dilogy «Mos Shovgenov», in which the artist, with deep knowledge, traces the fundamental changes in the life, everyday life and consciousness of Adygs working. The conclusion is made about the place of the writer's creativity in the development of national literature.

Key words: historical prose, dilogy, creativity, revolutionary transformations, hero.

Наблюдения над основными закономерностями и тенденциями развития адыгейской литературы XX века в плане жанрово-тематической направленности позволяют говорить об утверждении в ней исторической темы. Вообще, в понятие «историческое» вкладывается многое. Обращаясь к прошедшему, люди начали понимать, что «история – это процесс, ведущий к качественным изменениям, что в прошлые эпохи люди обладали другими взглядами, руководствовались иной моралью, жили в другой обстановке» [1, 3]. Процесс художественного освоения прошлого показывает идейные и эстетические уровни развития литературы.

В адыгейской литературе в 70-80-е годы данная тематическая направленность получила громкое звучание. По творчеству Дмитрия Костанова показательна дилогия «Мос Шовгенов». В развитии интересов писателя к истории определяющую роль сыграл революционный 1917 год. Это историческое событие пробудило в писателе

стремление осмыслить исторические судьбы родины, обострило его раздумья над прошлым. Первая книга диалогии вышла в 1970, вторая – в 1974 году.

Дмитрий Костанов не принадлежал к числу писателей, работавших только в области исторической прозы. Многие его произведения посвящены событиям и людям современной ему эпохи. Однако и в них встречаются исторические экскурсы, упоминания, возникающие как бы в порядке беглых живых ассоциаций.

Еще в первые годы после войны в своей статье «Дорогой правды» (1947) Д. Костанов призывал к разработке историко-революционной темы в национальной литературе. «Наши писатели и поэты обязаны поведать народу героическую правду о Мосе Шовгенове и его соратнице и супруге, которые отдали свои жизни за счастливое наше сегодня» [2, 98-99], – писал он. Абу Схалыхо, скрупулезно изучавший жизненный и творческий путь писателя, отмечает, что еще в 1937 году Костановым был написан рассказ «Гибель комиссара». По оценке одного ленинградского писателя, в произведении намечалась романная ситуация. Его оценка еще больше воодушевила молодого художника слова, и он всерьез занялся собиранием материалов о Мосе Шовгенове. Он по возможности посетил места, где бывал герой, знакомился с людьми, знавшими его. Осуществлению цели помешала Великая Отечественная война. О том, что писатель был полностью «поглощен» мечтой написать значимое произведение о Шовгенове, свидетельствует тот факт, что ушел на войну с собранными материалами, хронологической таблицей, записями о славном сыне народа.

Проблема личности и народа, массы и одного человека в исторических событиях – одна из ключевых в диалогии Костанова. В ней она последовательно развита во всех частях, ее решение определяет логику исторической и художественной мысли писателя.

Роман посвящен установлению советской власти в Адыгее и на Кубани, формированию революционного мировоззрения Моса Шовгенова. В основе произведения лежат подлинные исторические события, рассказывающие о гражданской войне, о национальных и классовых противоречиях. В нем Костанов рисует крупным планом образы основных действующих лиц и через их взаимоотношения воссоздает широкие картины прошлого. В них он отобразил многие пласты жизни народа.

Композицию романа составляют главы, в которых последовательно изложена судьба Моса Шовгенова. И каждая из них выступает как отдельный рассказ об определенном этапе его жизни: («Дунаит1у» («Два мира»), «Гъогупэ» («Начало пути»), «К1ымаф» («Зима»), «Гупшысэ лъагъохэр» («Тропы мыслей», «Гъэтхпэ» («Начало весны», «Дунаик1эм икъызэ1ух» («Рождение нового мира»). Подлинные факты истории, главнейшие события эпохи образуют основу сюжета в романе. На них, как на опорных пунктах, строится повествование в его широком движении.

Мос Шовгенов вошел в историю Адыгеи как один из первых большевиков, проводивших большую работу в селах и аулах Адыгеи по подготовке к завоеванию Советской власти. Он сформировался под влиянием условий революционной реальности. Активная личность, полная энергии революционного переворота, ориентирована на подчинение личных запросов коллективным интересам. Отец Моса, несмотря на свое положение, старался делать все, чтобы сын стал грамотным. Выбиться «в люди» Хакар понимал, как занять пост писаря в аульском управлении, а если особенно повезет, то и приказчиком стать. Он знал, каким путем и какой ценой устраивало свое благополучие большинство приказчиков. Сам он никого никогда не обманывал, не делал зла никому.

Писатель вводит в роман целую галерею народных образов, рисует участников революционной борьбы, прослеживает сложные процессы в сознании людей, решительно вставших на путь революционной борьбы. Один из ярких образов – Виктор Игнатьевич Лунин, ставший на путь активной борьбы с самодержавием. И в судьбе Шовгенова он сыграл немаловажную роль – «пути революционного демократа, сподвижника Чернышевского и вступающего в жизнь черкеса» вовремя сошлись. Именно в продолжительной совместной работе Моса с ним и с русскими рабочими – истоки его прочного, непоколебимого интернационализма.

Стремясь полнее воссоздать общую картину эпохи, Дмитрий Костанов в своей дилогии вводит немало штрихов, деталей, эпизодов из народной жизни, свободно вплетая их в свое изложение. Наиболее запоминающим является эпизод торговли в магазине «Братья Алавердовы:

«Арам прошептал Мосу на ухо отмерить ткань покупателю «как

положено», однако он по совести все сделал. Как только вышла из магазина женщина, Арам начал кричать:

– Струсил, мерзавец? Я в оба смотрел. Ты ж, подлец, ему отмерил девять тюленька в тюленьку.

– Да ведь он и просил девять, – ответил Мос, словно не понимая существа претензии.

– Чему же мы тебя учили? – разъярился старший.

Мос стоял молча. Когда он поднял глаза, его лицо озарилось твердой решимостью.

– Фокусы показывать могу, – дивясь своей смелости, объявил он. – А обворовывать не буду (Дословный перевод. – Ш. Т.) [3, 167-168].

В общем служба в мануфактурном магазине была недолгой, не более года.

Главный герой вступает в сложные отношения со старыми знакомыми и новыми людьми разных классов. Пытливый, любознательный юноша внимательно приглядывался к окружающим, сталкивался с противоречиями, с бьющей в глаза несправедливостью.

То, что главным героем романа является сам Мос Шовгенов, отнюдь не приводит к подавлению его фигурой окружающего, его биографией – всего сюжетного содержания произведения. Основные вехи его жизни и исторической деятельности, действительно, занимают решающую роль в произведении, оказываются направляющими в движении сюжета, но нередко его видим и на втором плане повествования. В таких эпизодах появление народа на первый план характеризует эпоху. Как пишут Л. Ю. Плескачевский, А. И. Шеуджен, «...Моса постоянно тянуло к людям, которых местная знать презрительно именovala «чумазыми» – к рабочим местных предприятий, к умельцам, превращавшим куски металла в красивые полезные вещи» [4, 39-40]. Наличие целой галереи людей вокруг революционера, его отношение к ним делают образ самого героя более ярким. Писатель владеет психологическим анализом, подачей характеров. Он проникновенно воспроизводит духовную атмосферу времени, напряженное ожидание конца жизни старых отношений и утверждение справедливости.

В диалогии переплетаются многие нити истории, через которые можно проследить этнографические ценности, получить богатую

фольклорную информацию. Например, толкование сна:

- Сны видел...
- Пусть будут к добру, что ты такое видел?
- К добру ли?! Знал бы что видел, пережил.
- Что бы не видел, пусть будет все к добру!
- Будто мне поручили убить царя и я, тихонько пробравшись к нему, лишил его жизни.

– Да, тревожный сон, – сказал Саша всерьез... Стоит мне увидеть кровь, я попадаю в неприятные, тревожные ситуации... [3, 270]. Такие, на первый взгляд, незначительные элементы играют немаловажную роль в представлении национального менталитета, психологии.

Бесспорно, что Д. Костанов как художник сыграл большую роль в развитии исторического жанра в адыгейской литературе. Для воплощения своего понимания, видения истории ему были тесны рамки не только рассказа, повести, но и одного романа. Задуманная идея о революционере с обозрением жизни во времени и пространстве вылилась в масштабный жанр – дилогию. Произведение заняло достойное место в адыгейской литературе.

1. Андреев Ю. А. Русский советский исторический роман 20-30-е годы. М., 1962.

2. Костанов Д. Г. Шъыпкъагъэм илъагъу // Зэкъошныгъ. 1947, №1. (Дорогой правды // Дружба, 1974, №1).

3. Костанов Д. Г. Мос Шовгенов (на адыг. яз.). Майкоп, 1970. Кн. 1.

4. Плескачевский Л. Ю., Шеуджен А. И. Мос Шовгенов. Документальная повесть. Майкоп, 1958.

III. АРХЕОЛОГИЯ. ЭТНОЛОГИЯ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ

**З. Т. Кануков,
аспирант СОИГСИ им. В. И. Абаева
(г. Владикавказ)**

КУЛЬТ ОГНЯ У АЛАН И ПЕРСОВ

В статье рассмотрены и проанализированы культурно-религиозные параллели между средневековыми аланами (осетинами) и персами, в частности – культ огня, который имел особое значение в среде ираноязычных племен. Изучение подобных вопросов в сфере культуры двух народов поможет пролить свет на историко-культурное взаимодействие давно минувших веков, а также прояснить и, возможно, дать ответы на некоторые вопросы относительно общего далекого прошлого современных осетин и персов.

Ключевые слова: культ огня, очаг, погребальные обряды.

The author analyzes the cultural and religious parallels between the medieval Alans (Ossetians) and the Persians, in particular – the cult of fire, which had a special meaning among the Iranian-speaking tribes. The study of such issues in the cultural sphere of the two peoples will help shed light on the historical and cultural interaction of the past centuries, as well as clarify and, possibly, provide answers to some questions regarding the common distant past of modern Ossetians and Persians.

Keywords: cult of fire, hearth, funeral rites

Освоение огня в каменном веке стало переломным моментом в истории человечества. Первые случаи использования огня относятся к периоду около 1,5 млн. лет назад и носят ограниченный характер. Изначально это был огонь, полученный не самостоятельно, а, например, от природных пожаров и поддерживаемый людьми искусственно. Начало же массового использования огня началось приблизительно 450 тыс. лет назад и связано с освоением навыков добычи [1, 1-26].

Освоение огня позволило людям готовить на нем пищу, в том числе мясную, получать за счет этого больше белка и прочих питательных элементов, необходимых для роста и развития человеческого организма.

Доподлинно известно, что огонь со временем стал для людей нечто большим, чем просто инструмент для приготовления пищи: он защищал их от хищников, освещал жилище по ночам, согревал в холодную погоду. Достаточно быстро он приобрел культовое значение и стал объектом поклонения, использовался при различных религиозных ритуалах.

В среде ираноязычных племен культ огня всегда занимал особое место. Так, например, еще у племен ямной археологической культуры бытовала традиция использования красной охры в погребальной практике. Ямники, в свою очередь, многими исследователями считаются предками индоиранских народов [2, 209]. Отличительной (но не уникальной) чертой племен ямной культуры являлось окрашивание умерших красной охрой (чаще всего ступни и кисти рук). Даже сегодня некоторые ученые данную археологическую общность называют «культурой скорченных и окрашенных костяков» или же «культурой охровых погребений». По мнению части исследователей, красная охра олицетворяла огонь [3, 182].

Культ огня отчетливо прослеживается у персов. Зороастрийцы называли огонь словом «*атар*», у брахманов это слово произносится как «*агни*», в латинском «*игнис*», в русском «*огонь*», в осетинском же «*арт*» [4, 69-70].

Античные персы традиционно совершали приношения огню. Как писал Геродот: «Что до обычаев персов, то я могу сообщить о них вот что. Воздвигать статуи, храмы и алтари [богам] у персов не принято. Тех же, кто это делает, они считаю глупцами, потому, мне думается, что вовсе не считают богов человекоподобными существами, как делают эллины. Так, Зевсу они обычно приносят жертвы на вершинах гор, и весь небесный свод называют Зевсом. Совершают они жертвоприношения также солнцу, луне, огню, воде и ветрам. Первоначально они приносили жертвы только этим одним божествам, затем от ассирийцев и арабов персы научились почитать Уранию (Ассирийцы называют Афродиту Милиттой, арабы – Алилат, а персы – Митра) [5, 131].

Примечательно, что ираноязычные скифы, внесшие весомый вклад в этногенез осетинского народа, так же, как и персы, практически не имели традиции строить храмы и алтари:

«Что же до скифских обычаев, то они таковы. Скифы почитают только следующих богов. Прежде всего – Гестию, затем Зевса и Гею (Гея у них считается супругой Зевса); после них Аполлона и Афродиту Небесную, Геракла и Ареса. Этих богов признают все скифы, а так называемые царские скифы приносят жертвы еще и Посейдону. На скифском языке Гестия называется Табити, Зевс (и, по-моему, совершенно правильно) – Папай, Гея – Апи, Аполлон – Гойтосир, Афродита Небесная – Аргимпаса, Посейдон – Фагимасад. У скифов не в обычае воздвигать кумиры, алтари и храмы богам, кроме Ареса. Ему они строят такие сооружения» [5, 59].

Обозначение персидских и скифских богов традиционно греческими именами может показаться странным, но в реальности в этом нет ничего удивительного, ведь, во-первых, и греки, и персы, и скифы являются индоевропейцами и, как следствие, имеют в основе общие религиозные представления; во-вторых, Геродот рассматривал иранские религиозные традиции через призму греческой культуры, но в случае со скифами не забывал упомянуть и собственно скифские наименования божеств.

Особое внимание в скифском пантеоне в нашем случае заслуживает Табити, которая соотносится Геродотом с греческой Гестией. Последняя, в свою очередь, является богиней очага, а очаг есть «место огня» в доме. На нем готовят пищу, он согревает в холодное время года.

У поздних осетин покровителем домашнего очага и надочажной цепи являлся Сафа. В. И. Абаев выводил имя Сафа от Святого Саввы Священного [6, 9-10]. Б. А. Алборов выводит этот теоним из названия ассирийских божеств огня «Савула» [7, 110].

В мифолого-религиозной системе индоариев и иранцев Сафа близок к ведийскому Рудне, который является божеством грома и молнии. Эпитетом Рудны является Шива, что с древнеиндийского переводится как «благой, приносящий счастье» [8, 341]. Но, тем не менее, у слова Сафа до сих пор нет ясной этимологии.

Одним из первых, кто еще в XIX веке описал значения и свойства духа Сафа, был В. Ф. Миллер:

«Этого духа осетины считают покровителем цепи и домашнего очага. По словам г. Гатиева, Сафа дал первый образец для существующих на земле цепей и продолжает творить их на небе и в настоящее время. В очень еще недавнее время, по замечанию г. Шанаева, осетины, укладывая своих детей, поручали их покровительству Сафы. Поглаживая голову ребенка и обводя рукою цепь у очага, они произносили слова: «Сафа, помилуй моих бедных детей, укрепи их жизнь твоей твердой силой навсегда, храни их от нечистых и злых сил». Чтобы предохранить здоровье детей, им изготавливались амулеты в честь Сафы. На третий день великого поста, в среду, давали кузнецу раскаливать самые мелкие прутики железа; эти кусочки зашивали вместе с лоскутом сукна или шелковой материи, кусочком ваты и воробьиным пометом и заставляли детей носить на шее. Имя Сафы поминали при присяге: принося присягу, осетин становится перед очагом и, держась за цепь, говорит: «Клянусь этим причистым золотом Сафы!»; трогать цепь нечистыми руками считается грехом; за это Сафа может послать на детей кожную болезнь. При брачном обряде шафер обводит невесту вокруг очага и поручает ее покровительству Сафа» [9, 432-433].

Хранительницей очага у осетин традиционно была женщина. Когда молодая девушка выходила замуж, она проходила обряд приобщения к новому очагу. Как писал А.Х. Магомедов, «осетины, все до единого, придерживаются своей древней языческой традиции, заключающейся в том, что девушка, вступившая в брак, в доме своих родителей прощалась и порывала связь с домашним очагом, а в доме мужа она приобщалась к культу домашнего очага своей новой семьи» [10, 251-252].

У древних персов, так же, как и у осетин, культ очага имел особое значение. Персы точно так же старались поддерживать огонь в очаге всегда горящим и так же, как и осетины, при переселении горящие угли из старого очага забирали с собой и с их помощью разжигали огонь в своем новом доме. Более того, персы даже совершали приношения огню в очаге, состоящие из трех элементов. «Эти приношения состояли из сухих чистых дров, благовоний (сухих листьев или трав) и небольшого количества животного жира. Этот третий компонент приношения и считали обычно специальным возлиянием – заотрой для огня. Таким образом, огонь, так же, как и вода, на-

бирался сил с помощью двух приношений от растительного царства и одного от царства животных. Топливо и благовония приносили, вероятно, три раза в день, во время, предназначенное для молитв (на рассвете, в полдень и на закате). Возлияния жира совершали, видимо, тогда, когда в доме готовили мясо – огонь получал, таким образом, свою долю. От жира огонь горел ярче, растопившись, жир заставлял пламя вспыхивать» [11, 8]. Традиция приношения огню жира особенно интересна для нас, и мы обозначим ее чуть позже.

Начиная с I в н. э. постоянные наслоения кочевников с севера в симбиозе с автохтонными северокавказскими племенами, потомками кобанской культуры, привели к формированию северокавказского аланского этноса, позже приобретшего свою собственную государственность. Алания занимала территории, достаточно выгодные для осуществления международной торговли. Данный фактор способствовал обогащению государства и, как следствие, росту городского населения, ведь город есть нечто иное, как место концентрации экономических ресурсов.

Период X-XII вв. – это время христианизации Алании со стороны Византийской империи. На территории Аланского государства было сооружено множество христианских храмов и часовен, многие из которых сохранились и до наших дней. Но, как известно, переход от одной религии к другой не бывает единовременным. Более того, языческие верования, как показывает практика, никуда не уходят, а продолжают существовать внутри уже христианизированного общества в купированном виде. В Алании же процесс христианизации, как показывает археология и исследования традиционных верований осетин, имел весьма ограниченный успех. Еще в X веке персидский автор Ибн Русте сообщает нам: «Аланский царь – христианин в сердце, но весь народ его царства – язычники, поклоняющиеся идолам» [12, 342-344]. О смешанном (христианском и языческом) характере населения сообщают и более поздние авторы XIII века, такие, как монах Юлиан Венгерский. Археология во многом подтверждает слова средневековых авторов.

Рассмотрим этот вопрос на примере Нижне-Архызского городища. Среди множества церквей и часовен, сконцентрированных вокруг городища, археологами было обнаружено и несколько языческих святилищ. Среди них особый интерес для нас представляет

круглоплановое сооружение диаметром около 88 м, вынесенное за черту городища. По мнению В. А. Кузнецова, данный «цирк» являлся основным для жителей города и прилегающих селений языческим святилищем огня. Об этом свидетельствуют выявленные археологами древесные угольки и комочки реальгара (вернее, его имитации из красной глины), которые у сарматских и савроматских племен были тесно связаны с культом огня. Форма же святилища является олицетворением солнечного диска [13, 106-112].

Наличие «храмов огня» известно также и у персов, начиная с IV в. до н. э. Изначально, как уже было сказано, персы не имели традиции строить храмы и алтари, поэтому священный огонь помещался на специальную высокую подставку и хранился лишь во дворцах, являясь, по-видимому, помимо всего прочего, и символом власти и величия правителя. Первые храмовые сооружения у персов появляются в период правления Артаксеркса II и были построены в честь Анахиты, которая, по древнеиранским верованиям, известна нам как богиня воды и плодородия. В тот же период, но несколько позже, появляется традиция строительства храмов для огня как символа поклонения у зороастрийцев. Священный огонь помещался на специальные подставки, похожие на алтари, и поддерживался постоянно. Храм огня у персов назывался просто «местом огня» «домом огня», а некое подобие алтаря, на котором он горел, «подставкой для огня». Тогда же у персов появилась традиция династийного огня для каждого нового правителя, приходящего к власти. Во многом и храмовый огонь, и царский совмещали те же черты, что и огонь очага. Они получали точно такие же приношения во время совершения пяти ежедневных молитв в виде сухих дров и благовоний, а также подношения в виде животного жира. Известно о двух видах огней в позднеахеменидский период. Первый тип – так называемые «Победные огни», являлись символом непрерывной борьбы со злом. Они зажигались от горящих углей множества священных огней, которые были очищены во время различных ритуалов. Второй тип – это «Огонь огней» (меньший по значимости), который зажигался от углей домашних очагов. Второй тип огня получил большое распространение, а храмы, воздвигнутые в его честь, стали неким подобием христианских приходских церквей [11, 45-48].

Разумеется, строительство и содержание подобных храмовых сооружений требовало немалых материальных затрат, поэтому можно смело предположить, что подобный «огненный культ» занимал значимое место в религиозных воззрениях персов. В противном случае все траты были бы совершенно не оправданны. Более того, храмовая традиция требовала создания определенной управленческой системы, а также аппарата служителей культа, которые бы проводили определенные ритуалы. В случае с зороастрийцами роль жрецов храмов огня выполняли маги. Они же, по имеющимся данным, возможно, выполняли и некоторые административные функции [14, 317].

В сасанидский период нам известно о трех великих священных огнях. Они, судя по всему, являлись отражением трехкастового деления общества, свойственного индоиранцам. Огонь Адур-Гушнасп, горящий в Мидии, принадлежал воинам. Огонь Адур-Фарнбаг в Парсе относился к жрецам. Огонь Адур-Бурзен-Михр – земледельцам и скотоводам [11,85-86].

Существует еще одна сфера, в которой культ огня занимает значимое место – это погребальные ритуалы. Согласно зороастрийской погребальной традиции, которая построена на базе древнеиранских религиозных представлений, душа умершего человека в течение трех дней и трех ночей сидит у того места, где была голова покойника. Там же, в течение этого же срока, горел огонь, защищающий душу праведника от демона Визарша, который пытался накинуть петлю на шею и утянуть душу в ад [15, 47]. С целью защиты от демонов огонь также поддерживался и в помещении умирающего. Его тоже ограждали виноградной лозой, чтобы оградить от злых дэйвов [16, 45-46].

Есть еще один интересный момент в зороастрийских погребальных обычаях, приводимый в VIII фрагменте «Видевдат». Он касается некоторых моментов в погребальной практике персов:

[4] «О Создатель плотского мира, праведный! Если в маздаяснийском доме умрет человек или собака, [когда] начнется дождь ли, снег ли, буря ли, темень ли, или наступление дней, [когда] скот в укрытиях, люди в укрытиях, что тогда делать маздаяснийцам?»

[5] «И сказал Ахура Мазда: «Где в этом доме маздаяснийском более всего земля наичистейшая, земля наисухая, чтобы меньше всего

тем путем проходили мелкий и крупный скот, огонь Ахура Мазды, барсман, по Истине простертый, мужи праведные».

[6] «О Создатель плотского мира, праведный! Как далеко от огня, как далеко от воды, как далеко от барсмана простертого, как далеко от мужей праведных?»

[7] «И сказал Ахура Мазда: «На тридцать шагов от огня, на тридцать шагов от воды, на тридцать шагов от барсмана простертого, на тридцать шагов от мужей праведных».

[8] «И вот тогда пусть маздаяснийцы яму выкопают здесь, в этой земле, [глубиной] в полноги – в твердой, в полчеловека – в мягкой; на это место пусть принесут золы или [сухого] навоза, а сверху нанесут кирпича или камня, или сухой глины, или сора».

[9] «Здесь пусть положат бесчувственное тело на две ли ночи, на три ли ночи, на месяц ли, – на все время, пока не прилетят птицы, не произрастут растения, не растекутся лужи, ветер не высушит землю».

[10] «И вот когда прилетят птицы, произрастут растения, растекутся лужи, ветер высушит землю, тогда пусть маздаяснийцы в этом доме брешь прорежут. Двое мужчин [из] проворных, умелых – нагие, неодетые, должны, закрепив труп на глиняном кирпиче, положить его на известь, в такое место, где будет наверняка признано, [что есть] пожирающие трупы собаки, и пожирающие трупы птицы» [15, 56-57].

Тут особый интерес для нас представляет обычай помещать золу в яму для временного хранения трупа. Его значение для нас не совсем ясно, но, вероятно он связан с аланской традицией – класть древесные угольки в погребения. Обычай этот у алан был распространен повсеместно. И в первом, и во втором случае данная традиция может быть связана с представлениями об очищающих и защитных свойствах огня. Осетины и по сей день сохранили обычай разжигания костра на могиле. Также с помощью огня очищалось и само место погребения. Нечто подобное несет и традиция сжигания пороха на груди покойника, которая до сих пор сохранилась у осетин в видоизмененной форме. Более того, у современных осетин до сих пор сохранилась практика разжигания костра у могилы недавно умершего (на второй день), в течение от одного до трех дней. Делалось это для того, чтобы согреть умершего и, возможно, чтобы защитить его от нечистых сил [17, 67-69].

Сохранился до наших дней у осетин и такой обычай, как «*Хъæбынгæнæн*», который, наверняка, существовал и в аланский период. На третий день после Нового года семья, у которой в ушедшем году кто-либо умер, разводила огонь в центре села (в наше время часто делается в общем дворе, либо у дома). Все мужчины с округи приходили и бросали дрова в костер. Делалось это для того, чтобы согреть умершего в «истинном мире» [18, 75].

У осетин сохранилась также практика приношения жира в качестве возлияния поминальным кострам, что является явной параллелью с персидской традицией приношения заотры очагу.

У зороастрийцев же была традиция поминания предков до и после Нового года. Огонь разжигался на крыше дома вечером в последний день уходящего года и оставлялся горящим до самого рассвета. На крыше также ставились ритуальная еда и питье, и, помимо этого, сосуды с водой, цветами и ветвями тамариска. В кувшины с водой бросали листья молодого дерева. Ритуалы проводились под распевание авестийских гимнов. Это символизировало поминание душ предков. На заре, вслед за самым уважаемым мобедом, зороастрийцы разжигали огонь в четырех углах крыши своих домов. Все это символизировало наступление Нового года. После определенных молитв, с восходом солнца, начинается празднование Навруза. Если в семье в ушедшем году кто-либо умер, то во время новогоднего празднества его обязательно поминали. Также во время празднования на улице разводился костер. Молодежь прыгала через него, очищаясь таким образом от скверны [16, 59-61].

Таким образом, мы можем заключить, что культ огня на протяжении всего исторического периода занимал немаловажную роль в религиозных традициях алан и персов, а многие отголоски этого культа сохранились до наших дней у современных потомков этих народов.

1. Steven R. James. Hominid Use of Fire in the Lower and Middle Pleistocene: A Review of the Evidence // Current Anthropology (University of Chicago Press). Chicago, 1989.

2. Вигасин А. А. Большая Российская энциклопедия. М., 2005.
3. Городцов В. А. Результаты археологических исследований в Изюминском уезде Харьковской губернии. М., 1901.
4. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. Москва-Ленинград, 1958.
5. Геродот. История. Санкт-Петербург, 2015.
6. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III. Москва-Ленинград, 1979.
7. Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии. Орджоникидзе, 1979.
8. Газданова В. С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ, 2007.
9. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.
10. Магомедов А. Х. Культура и быт осетинского народа. Владикавказ, 2011.
11. Бойс Мэри. Зороастрийцы. Верования и обычаи. Санкт-Петербург, 1994.
12. Алемань Агусты. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003.
13. Кузнецов В. А. Нижний Архыз в X-XII вв. Ставрополь, 1993.
14. Дандамаев Н. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. М., 1980.
15. Мейтарчян М. Б. Погребальные обряды зороастрийцев. Санкт-Петербург, 2001.
16. Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране. М., 1982.
17. Яценко С. А. Сарматские погребальные ритуалы и осетинская этнография // Российская археология. М., 1998. Вып. №3.
18. Гаглоева З. Д. Культ мертвых у осетин // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института АН Грузии. Тбилиси, 1974. Вып. XVIII.

Л. А. Нагоева,
мнс Научно-инновационного центра КБНЦ РАН
(г. Нальчик)

ПОДХОДЫ И ПРОБЛЕМЫ ВЫЯВЛЕНИЯ ДРЕВНЕЙШИХ ЭТАПОВ КУЛЬТУРОГЕНЕЗА АБХАЗО-АДЫГОВ

Целью данной статьи является рассмотрение проблем выявления и интерпретации древнейших этапов культурогенеза абхазо-адыгов, а также наиболее эффективных современных подходов в культурологии, позволяющих реконструировать древний период. Рассматривается разница между археологической интерпретацией элементов культуры и культурологической. Одним из альтернативных подходов к изучению генезиса культуры абхазо-адыгов предлагается культурогенетический метод В. И. Кондакова, показывающий, что история культуры сводится к «иерархии смыслов», при этом исследователь должен учитывать и вариативность исторического развития при обращении к культурному наследию. Данный метод помогает соединить в одно целое разновидности памятников, которые невозможно фиксировать по хронологическим историко-культурным признакам.

Ключевые слова: абхазо-адыги, культурогенез, культурологические методы, реконструкция, древний период, археологический памятник.

The purpose of this article is to consider the problems of identifying and interpreting the most ancient stages of cultural genesis of the Abkhaz and as well as the most effective modern approaches in cultural studies, allowing to reconstruct the ancient period. The difference between the archaeological interpretation of the elements of culture and the cultural one is considered. One of the alternative approaches to the study of the genesis of the culture of the Abkhaz and Adygs is proposed cultural genetic. One of the alternative approaches to the study of cultural genesis of the Abkhaz and Adygs is proposed by Kondakov V.I.. He explored the history of culture is reduced to a «hierarchy of meanings», while the researcher must also take into account the variability of historical development when referring to cultural heritage. This method unites in one whole the varieties of monuments that cannot be fixed by chronological historical and cultural characteristics.

Keywords: Abkhaz and Adygs, cultural genesis, scientific method of cultural studies, reconstruction, ancient stage, archeology artifact.

В отечественной культурологии, у истоков актуализации проблемы генезиса культуры, стоят Н. Я. Марр и О. М. Фрейденберг, которые еще в начале XX в., смогли сформировать отдельное исследо-

вательское направление внутри культурологии, в рамках которого изучались закономерности зарождения культуры, культурные формы, исследование очагов культуры и другие вопросы. О.М. Фрейдберг в своих исследованиях удалось подойти к мысли о том, что «генетическая основа» культуры не проходит бесследно, а существует некая преемственность и сосуществование первоначальных смыслов культуры с новыми факторами и смыслами [1].

Второй период изучения культурогенетических вопросов приходится на начало 1970-х гг. и связан с именами А.П. Окладникова и Э.С. Маркаряна, выдвигавшего в качестве основного движущего механизма культурогенеза взаимодействие традиций и инноваций [2].

Третий важный период в становлении культурогенетики как самостоятельной дисциплины в рамках культурологии связан с именем российского культуролога А.Я. Флиера. Основным тезисом Андрея Яковлевича, подхваченным другими исследователями для дальнейших разработок, было новое осмысление культурогенеза как не однократного явления происхождения культуры, а «процесса постоянного порождения новых культурных форм и систем» [3, 366].

При изучении ранних этапов культурогенеза практически любого народа с древней историей возрастает роль археологического материала, так как возраст изучаемых культурных форм порой уходит в такую древность, в которой самым достоверным материалом, а порой и единственным, оказываются археологические изыскания. При этом, нельзя игнорировать различное понимание таких фундаментальных категорий, как «культура» и «культурогенез» в рамках археологии и культурологии. А.В. Бондарев пишет, что в археологии чаще всего под культурогенезом подразумевают процесс зарождения культуры, тогда как содержательный аспект культурогенеза гораздо шире, и предлагает разграничивать понятия культурогенеза и культурогонии [4].

Связь археологии с культурологией кажется очевидной на первый взгляд, так как археология отражает в первую очередь историю материальной культуры общества на разных этапах существования. Однако, с развитием культурологии и ее теоретических проблем, эта связь начала носить более разноплановый и опосредованный

характер, на интерпретационном уровне требующая более тщательного уточнения тех или иных производных терминов. К примеру, эта многоплановая связь очень четко прослеживается при употреблении понятия «культура», когда ракурс исследования определяет качественное содержание понятия. И в той и в другой науке оно является фундаментальным понятием, однако как явление предстает в различных по объему и содержанию формах. В отличие от культурологии, где культура отражает базовую философскую категорию, с археологической точки зрения понятию культуры имманентны узко специфические коннотации. Она является необходимой для археологических процедур категорией, подразумевающей те или иные общие черты или характеристики археологических памятников, по которым впоследствии и складывается само понятие «археологической культуры», отражающей те или иные общие черты найденного материала. В данном контексте понятие культуры сужается до функции или «признака» как одной локально-материальной общности (к примеру, культура воронковидных кубков), так и определения целой эпохи (таких, как олдувайская, ашельская и др.).

Одним из первых, кто в отечественной науке обратился к изучению культурологических парадигм археологических исследований, является В.М. Массон. Будучи археологом, ученый рассматривал культуру как фундаментальное понятие в археологии, со временем все больше увлекаясь культурогенетическими исследованиями наряду с археологией. По его мнению, археологические материалы являются основой для изучения не только истоков культуры, но и различных феноменов культурного наследия [5]. Основным вкладом В.М. Массона в культурологию, по нашему мнению, стало развитие идеи многолинейной эволюции, разработанную им в конце 1960-х гг., когда он начал аргументировать в своих трудах различные траектории развития неолитической и городской революции [6].

В культурологической теории предметная деятельность общества слита воедино с системой регулятивов человеческой деятельности, а также с духовной и художественной жизнью общества. Однако по мере развития культурологии, материалистической интерпретации культуры придавали различную степень значимости. Советские культурологи В.Е. Давидович и Ю.А. Жданов [7, 28] выделяют три уровня или три морфологических слоя культуры: мате-

риальная культура (преобразовательная, практически-предметная деятельность), духовная культура и художественная [7, 194-206]. Деятельностный или технологический подход представлен так же в трудах отечественного культуролога Э.С. Маркаряна [8], по чьему мнению культура – это «специфический способ человеческой деятельности, включающий в себя чрезвычайно сложную и многогранную систему внебиологически выработанных механизмов, благодаря которым стимулируется, программируется, координируется и реализуется активность людей в обществе» [9, 85].

Не вдаваясь в подробности культурологических разработок, стоит отметить, что понятие культуры с позиции исторического материализма является фундаментальной категорией [10, 13]. Исторический процесс как предмет изучения невозможен без культурологических срезов или культурных типов, определяющих эпоху в целом (первобытная эпоха, рабовладельчество и т. д.). Однако в культурологии эпохальный тип культуры имеет куда более широкую трактовку, начиная с социально-экономического подтекста (культуры первобытной эпохи, эпохи рабовладельческих обществ и т. д.), заканчивая особым типом мышления и художественного формообразования (эпоха Ренессанса, эпоха Просвещения и т. д.).

Другой тип культуры, имеющий место как в культурологии, так и в археологии, это региональный тип культуры. И в той, и в другой науке он обуславливается географическими рамками, в пределах которых та или иная культура имеет общие черты формопроявления. Национальное или этническое единство носителей данного типа культуры является необязательным условием. Проще говоря, в археологическом ракурсе региональный тип культуры подразумевает общность материального формопроявления культуры, ограниченной пространственно-временными рамками и определяемой спецификой и оригинальностью материала. Либо это может быть один культурный регион, включающий в себя несколько археологических культур (блок культур), близких и стабильных по набору специфических памятников. В культурологической интерпретации набор факторов, определяющих региональный тип, представляется гораздо шире. К примеру, противопоставление региональных типов «Восток-Запад» определяется культурфилософскими и мировоззренческими установками регионов, другими словами: духовным

вкладом в мировую культуру и цивилизации. В рамках кавказских исследований это особенно актуальный вопрос, так как, зачастую, этноцентристский подход перекрывает региональный подход и исследование вклада в мировую культуру локальной цивилизации. Новую методологию, соответствующую общей тенденции макроисторических парадигм, предлагает Х.Г. Тхагапсоев, выдвигая в качестве основной проблемы региональной истории и культурологии выявление и идентификацию локальных цивилизаций, с которыми сопряжены этнические территории. В данном случае речь о «кавказской цивилизации», признание которой способствовало бы преодолению этноцентризма в исследованиях [11].

Несмотря на то, что у археологии, как у полноценной дисциплины, свой собственный объект исследования, в англоязычных странах ее относят к культурологическим наукам. Помимо географических рамок, археология и культурология преследуют еще концепцию времени. И в той, и в другой дисциплине важное значение имеет периодизация изучаемого объекта. В археологии первой универсальной периодизацией стала так называемая «система трех веков», предложенная директором Датского национального музея древностей К. Томсеном. При исследовании различного археологического материала он пришел к гипотезе о различных стадиях развития человечества, в основу которой положен технологический критерий: от каменного века к бронзовому, от бронзы к железу. Со временем его периодизация усложнилась, и претерпела несколько волн критики, однако, отталкиваясь от технологического критерия, остается актуальной и необратимой во времени, несмотря на различные исключения [12].

В археологии понятие археологической культуры имеет четкую привязку к общности материальных памятников и их особенностям, ареалу распространения и другим факторам, не обязательно принадлежащим единому обществу. Некоторые профессиональные археологи отказываются от термина «археологическая культура» в силу размытости понятия и используют термин «археологический горизонт». В данной же работе акцент идет на те особенности найденного материала, которые привязываются к единой материальной, духовной, а также языковой общности исследуемого объекта.

Культурные и археологические артефакты, помимо знаний о технологических процессах, экономическом развитии и социальной структуре, дают представление и о духовной сфере исследуемого объекта. Если эти данные сопоставить с современными этническими элементами возможных потомков культуры, выявляется более полная картина исследуемого объекта. Следует отметить, что этническая и археологическая культура теоретически мало связаны между собой, а в большинстве случаев практически не связаны. Археологическая культура понятие более широкого плана и не отталкивается от этнического единства исследуемого общества. Однако археологическая культура, как правило, всегда отражает представление о древней ячейке материальной культуры, за которой может стоять отдельное общество или народ.

Другими словами, для культурологической трактовки обязательным предварительным этапом является археологическая интерпретация. Однако уже на уровне археологической систематизации культурологический подход имеет большое значение, так как понятие культуры следует за понятиями типа и признака. Устойчивое сочетание типов дает характеристику уже целой культуре [13].

Как указывалось выше, в обращении часто смешивают понятия «этнокультурная» и «культурная общность», тогда как в археологии это недопустимо, и понятие «культурная общность» не может быть подменено «этнокультурной», так как изучение носителей культуры не есть главная исследовательская задача археолога. Однако археологические материалы всегда изобилуют обширной информацией для воссоздания образа жизни и картины мира древних обществ и культуры в целом. Изучение материальной культуры, а именно культуры повседневности, дает представление о поселениях в целом, жилищах, пище, одежде, за которым следует представление о духовной составляющей культуры. В данном случае культурогенетический подход позволяет осветить динамику культуры и его содержание. В основе данного подхода лежит исследование взаимодействия старого и нового в материальном, а также духовном пластах культуры, то есть соотношение традиций и инноваций. Традиция в культурологическом ракурсе имеет огромное значение для восстановления культурно-исторической реальности изучаемого объекта. Археологический же подход позволяет проследить

предметную сторону традиций и инноваций и установить четкую пространственно-временную границу этих явлений [13, 38-42]. Археологические материалы также дают возможность проследить трансформации инноваций от их стереотипизации до внедрения в систему культуры и традиционализации. Важность культурологического подхода возрастает при анализе типов артефактов и их смене, однако такая интерпретация не является абстрактной и теоретической, а происходит с учетом всего археологического материала и другими явлениями.

Процесс смены артефактов отражает не только материальный прогресс, но и многие другие культурные процессы и явления, в том числе и аккультурацию, и культурную диффузию, социальную иерархию, производственный потенциал, традиционную систему взглядов, мифо-религиозный уровень общества и многое другое.

Подобный формационный подход хорош в прослеживании последовательности этапов, их пространственно-временных границ, однако утрачивается понимание взаимодействия культурных смыслов, механизма динамики культурного наследия.

В. И. Кондаков предлагает архитектурный подход как альтернативный формационному, показывая, как история культуры сводится к «иерархии смыслов», при этом исследователь должен учитывать и вариативность культурно-исторического развития, в том числе и при обращении к культурному наследию. По мнению ученого, культурная память постоянно «трансформирует свой текст и контекст, в качестве которого (контекста) выступает интерпретируемое так или иначе культурное наследие – «дрейф» прежних культурных смыслов и значений, сопровождающих современные культурные процессы научного или художественного творчества, религии, политики, философии, средств массовой коммуникации и т. п.» [14].

Если говорить о проблемах выявления ранних этапов культурогенеза абхазо-адыгов, то мы сталкиваемся с тем, что в рамках представленных подходов необходимо коснуться разновидности артефактов и комплексов, несущих в себе одновременное воздействие этапов истории и являющихся многослойными. Такие памятники невозможно, с точки зрения культуры, фиксировать по определенным хронологическим и историко-культурным признакам, так как про-

цесс их видоизменения носил длительный характер. Показательными для нашего исследования являются культурные трансформации, имевшие место в эпоху палеометалла в поясе земледельческо-скотоводческих культур, в частности, на Западном Кавказе. Развитие металлургии и металлообработки, ее дифференциация. Все это привело к появлению специализированной деятельности кузнецов, ювелиров, оружейников, литейщиков и других мастеров. В то же время, необходимость обмена и усиление связей способствовало изменению темпов распространения информации. Происходит огромный скачок в развитии знаковой формы коммуникации, где важную роль приобретают символы. Культовые предметы приобретали культурно-транслирующие функции, превращая индивидуальный опыт в социальный. Однако, на протяжении тысячелетий смысл знаков (к примеру – тамги) менялся от сакрального к светскому и обратно, подчас в культурной памяти стирался первоначальный смысл символов, вплетаясь в культурную парадигму последующих этапов и инноваций как явление низшего порядка (по И. В. Кондакову).

Формирование инноваций не всегда сопряжено было с заимствованием, а зачастую имело и форму спонтанной трансформации (изобретение) [15]. К примеру, по мнению И. М. Дьяконова, графические знаковые системы являются универсальными для всей человеческой культуры, и словесно-слоговое письмо было изобретено не раз в истории человечества [16, 6].

Путем восстановления культурной картины столь давнего прошлого является исследование реминисценций культурной памяти общества, культурного наследия, а также его трансформаций. Реминисценция позволяет восстановить культурную связь времен с помощью культурно-исторической памяти [16, 215-220]. Под культурно-историческими реминисценциями мы подразумеваем отдельные элементы современной абхазо-адыгской культуры, восходящие к культурным праобразам протокультуры, имеющих хронологическую и культурную преемственность. Реминисцентный анализ данных элементов позволяет проследить глубину культурно-исторических связей исследуемых элементов традиционной культуры.

Для восстановления тех или иных культурных реминисценций требуется анализ археологических, исторических, этнологических,

лингвистических материалов с привлечением новейших данных генетического материала абхазо-адыгских народов. К сожалению, таковых данных не так много, и многие исследования еще находятся на промежуточной стадии. Однако, как нам кажется, уже сегодня можно пересматривать коренные, устоявшиеся методы реконструкции раннего, этногенеза данных народов. Это необходимо для более объективной характеристики современных элементов культуры абхазо-адыгов и правильной исторической ретроспективы.

-
1. Фрейденберг О. М. Система литературного сюжета // Монтаж: Литература. Искусство. Театр. Кино. М., 1988.
 2. Маркарян Э. С. О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван: Изд-во Акад. наука Армянской ССР, 1973.
 3. Флиер А. Я. Культурогенез. Монография. М.: РИК, 1995. 128 с.
 4. Бондарев А. В.: 1) К проблеме определения содержательных границ отечественной культурогенетики // Культурогенетические исследования 2008. СПб.: Астерион, 2008. С. 54; 2) Культурогония и культурогенез: к проблеме содержательного разграничения // «Номо Eurasicus» у врат искусства: сборник научных трудов / Отв. ред. Е. А. Окладникова. СПб.: Астерион, 2009. С. 227-245.
 5. Массон В. М. Вопросы культурного наследия / Ашхабад, 2002. 48 с.
 6. Массон В. М., Пугаченкова Г. А. Поселение Джейтун (Проблема становления производящей экономики) // Материалы и исследования по археологии СССР. № 180. Л.: Наука, 1971. 208 с.
 7. Давидович В. Е. Сущность культуры / В. Е. Давидович, Ю. А. Жданов; Отв. ред. Е. Я. Режабек. Ростов н/Д: РГУ, 1979. 264 с.
 8. Макарян Э. С. Теория культуры и современная наука. М.: Мысль, 1983. 284 с.
 9. Маркарян Э. С. Системное исследование человеческой деятельности // Вопр. философии. – 1972. № 10. С. 77-86.
 10. Межуев В. М. Культура и история. М.: Политиздат, 1977. – 199 с.
 11. Тхагапсоев Х. Г., Идрисова М. З. Концепция локальной цивили-

зации в методологии этнической историографии // Научная мысль Кавказа. №.1 (53) Ростов- на-Дону. 2008. С. 3-14.

12. Klindt-Jensen O. A history of Scandinavian archaeology. London, 1975. Vol. 132, No. 1, pp. 375-377.

13. Бочкарёв В.С. К вопросу о системе основных археологических понятий // Предмет и объект археологии и вопросы методики археологических исследований. Л., 1975. С. 34-42.

14. Кондаков И. В. Архитоника культурного наследия // Культурогенез и культурное наследие / Науч. ред. и сост. А. В. Бондарев. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014. С. 533-539.

15. Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской цивилизации. Формирование основ материальной культуры и этноса. М.: Наука, 1976. – 362 с.

16. Дьяконов И.М. Языки Древней Передней Азии. М.: Наука, 1967. 492 с.

IV. ФИЛОЛОГИЯ

Д. В. Сокаева
дфн, внс СОИГСИ им. В. И. Абаева,
(г. Владикавказ)

Марьям Шафаги,
доцент кафедры русского языка университета
им. Алламе Табатабаи, (Тегеран, Иран)

ЦОППАЙ: ГЕНЕЗИС И СЕМАНТИКА ОБРЯДОВОЙ СТРУКТУРЫ¹

«Цоппай» – древний осетинский обряд по поводу удара молнии. Центром такого сакрального пространства каждый раз становится человек или дерево, в которое ударила молния. Для выяснения генезиса и семантики обрядовой структуры феномена «Цоппай» мифолого-религиозной системы осетинских традиционных верований нами были привлечены источники различного характера и не только осетин. Обряд «Цоппай» является ярким примером того, как окказиональная причина, в данном случае природная (молния), организует сакральное пространство реального мира. Как правило, в текстах фольклора, связанных со священным убийством человека Небом/Громовержца играют важную роль железо и железные предметы. Символическая наполненность предметов из железа, особенно оружия (мечей), проявлена и в других обрядах осетин, что очевидным образом отсылает нас к скифо-сармато-аланскому прошлому. В современное время фольклористы и этнографы фиксируют также обряды «Цоппай», поэтому у исследователей есть возможность проследить динамику интересующего нас обряда с момента первой его фиксации. А возникающие спорадически новые моменты обряда могут уточнить/обогащить семантику его элементов (слова, действия). Круговые танцы с корнем sori- в названии есть у других иранских народов, например, курдов.

Ключевые слова: иранские народы, осетины, курды, Иран, Шехр-Пир, сакральный центр, обряд, танец, железо, повествование, легенда

«Tsoppai» is an ancient Ossetian rite about a lightning strike. Each time, the center of such a sacred space is a person or a tree that has been struck by lightning. To elucidate the genesis and semantics of the ritual structure of the «Tsoppai» phenomenon of the mythological and religious system of

¹ Данная статья есть результат научного международного проекта: «Образы и символы осетинской мифологии: история и современность (Images and symbols of Ossetian mythology: History and Present)».

Ossetian traditional beliefs, we used sources of various nature and not only Ossetians. The «Tsoppai» rite is a vivid example of how an occasional reason, in this case, a natural one (lightning), organizes the sacred space of the real world. As a rule, in the texts of folklore associated with the sacred murder of a person by Heaven / Thunder God, iron and iron objects play an important role. The symbolic fullness of objects made of iron, especially weapons (swords), is also manifested in other rituals of the Ossetians, which obviously refers us to the Scythian-Sarmatian-Alanian past. In modern times, folklorists and ethnographers also record the «Tsoppai» rituals, so researchers have the opportunity to trace the dynamics of the rite of interest to us from the moment the ritual was first recorded. And sporadically new moments of the rite can clarify / enrich the semantics of its elements (words, actions). Other Iranian peoples, for example, the Kurds, have circular dances with the copi- root in the name.

Key words: *Iranian peoples, Ossetians, Kurds, sacral center, rite, dance, iron, narration, legend*

Обряд «Похороны убитого молнией», называемый у осетин «Цоппай», фиксируется фольклористами и этнографами с XVIII века, но и в современное время отправляются обряды, связанные с идеей моления Небу. Удар молнии в дерево, человека, место, после чего исполняются ритуальные действия «Цоппай» – это окказиональная причина необходимости провести обряд, она всегда неожиданна [1].

В «Дневнике путешествия в 1781 году от пограничной крепости Моздок во внутренние области Кавказа» немецкий подполковник Штедер описывает интересующий нас обряд так: «Они хотят называться христианами и имеют некоторое знакомство с христианскими верованиями, например с великим постом и почитанием св. Георгия и Ильи, но все это вперемешку с суевериями. Пример таких суеверий я увидел при моем возвращении в Кубати. Сильная гроза, часто наблюдавшаяся в предгорьях, погнала работавших в полях женщин в селения и в 50 шагах от моей палатки убила молодую женщину. После удара те, которые с ней шли, издали крик радости, стали петь и танцевать вокруг убитой. Все полевые работники, так же как и все жители селения, собрались вокруг танцующего круга, невзирая на то, что гроза продолжала бушевать. Их единственным напевом был: «О Елаи! Ельдаер чоппей» <...> (К убитой подходит уцелевший после удара молнии юноша и, будучи в экстазе, сообщает собравшимся, что он видит у Ильи) <...> Самым значительным был приказ

поддерживать огонь в течение 8 дней около трупа и воздержание от всяких работ и ремесел. Были собраны подарки, убитая была положена в гроб и выставлена в течение 8 дней на подмостках. На восьмой день ее положили в новую арбу (телегу), которую должны были везти пара быков с белыми пятнами <...> Гроб был поставлен, наконец, на телегу, запряженную быками, и им позволили идти, куда они хотели; где ни сами останутся, и должна была быть похорона на убитая» [2, 54-56].

В современный период времени мы можем также фиксировать обряды «Цоппай», поэтому целесообразно не только проследить динамику существования обряда «Цоппай» на протяжении около полутора веков (с момента первой фиксации обряда), но и с помощью возникающих спорадически новых моментов проведения обряда прояснить семантику его элементов (слова, действия).

Приводим современный устный рассказ о «Цоппай» К. Алдатова, записанный в с. Гизель в 1998 г. В. Газдановой, О. Джанаевой и автором статьи: «Цоппай исполняли в честь того, кого ударила молния. Вот, например, когда ударило Дигурова Габола, ... при нашей памяти. После войны. Вон там он был сторожем, Дигуров Габола. Дождь начался, у него там была сторожка, он был сторожем и на верх сторожки он закинул косу, косу, а верхний [Уацилла. – Д. С.], он связан с железом, и когда, громыхая приблизился Тбау Уацилла, он туда "рапп"», и сторожка загорелась. И в ней он сгорел дотла. Люди: "Караул, караул!". Мы тоже были поражены, пацаны; и на этом месте исполняют цоппай, и мужчины, и женщины, друг за друга (держатся) и таким образом исполняют цоппай:

«Цоппай Комгарона,
Цоппай вашего покровителя,
Цоппай алдара».

Одни поют, а другие:

«Эй, эй, да будет с нами благодать нашего покровителя,
Ой, Табу Покровителю болезней,
Эй, эй, благодать нашего покровителя...»

Плакать не разрешалось. Жена погибшего радовалась, танцевала, плакать, мол, нельзя. Зури, Зури (жена погибшего); а на второй день (устроили) кувд на поляне перед воротами их дома. «Аллах,

Вселенная сотряслась!» – и как начали исполнять цоппай. Вот как симд танцуют, мужской симд. Женщины отдельно.

«Эй, табу, моему большому Богу,
Эй-эй, да будет с нами благодать нашего покровителя,
Табу-табу, Покровителю болезней,
Эй-эй, да будет с нами благодать нашего покровителя,
Табу-табу, нашему большому повелителю,
эй-эй, да будет с нами благодать нашего покровителя.
Эй-эй...»».

Жена К. Алдатова пояснила, что обрядовым действием руководил мужчина в центре и пел: «Цоппай, цоппай, цоппай, Габола». Во время обряда вспоминают и других жертв молнии.... «На месте, где (небо) ударило, сооружают постройку, там строят из камня склеп. И что еще от него осталось, дожди и т. д. разрушили его», – добавил К. Алдатов [3].

Рассказчик К. Алдатов выделяет железную часть косы как причину попадания молнии в сторожку и ее возгорания. В индоевропейской мифологии и осетинской как ее части, причем сохранившей многие ее архаичные черты, железо тесно связано с Громовержцем. Поэтому и другие осетинские обряды, связанные с Громовержцем Уацилла (Елия), Небом как таковым, сопровождаются действиями с железными/ стальными предметами: ножницами, иглами (женщины); ножом, кинжалом, саблей, ружьем (мужчины); острой частью плуга, простым куском железа, гвоздем, металлическим блеском, со всем стальным, извлеченным из недр Земли (крестьяне, занимающиеся сельским хозяйством), как в обряде «Цæндон-уæндон», зафиксированном М. Гардановым [4, л. 97-105].

В другом тексте повествования об обряде «Цоппай» говорится: «Уыдысты, стæй ныртæккæ дæр сты, фæлæ раст зæгъгæйæ æртæккæйы адæмы бирæ хабæрттæ нæ уырнынц. Куы сын фæдзурай, уæддæр сæм мæнæ хынджылæджы хуызæн кæсынц. Æз мæхæдæг æрыгон уыдтæн, æхсæзæм къласы ахуыр кодтон, быдырдзæутæ быдырмæ куыд нæ цыдысты, Дыгуры Габола, уый уыдис бригадир, «мæ адæмыл æрзылди», мæ сæ быдырмæ акодта. Быдыры фæкуыстой сихортæм, рæстæг æвиппайды аивта, «мæ ахæм тыхджын уарын рæцыди, ахæм, «мæ адæм лыгъдысты быдырæй, фæлæ уым чи куыста,

уыдонæн цæмæндæр ралидзын сæ бон нæ баци, арв æрцавта бригадиры, Дыгуры Габолайы, кусаг, стæй куыстуарзаг лæг уыди, дыууæ фырты йын, ус, æмæ уый дæр уыдис быдыры. Арв æй куы «рцавта, уæд саусыгъд баци, æмæ быдыры кусынмæ чи нæ уыди, уыцы адæм дæр æй куы фехъуыстой, уæд иууылдæр згъордтой уырдаем, æрвдзæф Габолайы уынынмæ. «Мæ ма дзы цы федтаиккой, басыгъди. Æппынфæстаг – басыгъди, æмæ сфæнд кодтой уæлмæрдмæ йæ бахæссæм, хæдзармæ ма дзы цы хæссæм, мах дæр хистæрты фæстæ згъордтам, «мæ куы зæгъын, æз æхсæзæм къласы ахуыр кодтон», мæ уæдæй нырмæ цас рацыд, ныр мыл æвдай фондз азы цæуы, 'мæ куы бацыдыстæм, уæд мæм диссаг куыд нæ фæкаст, се'ппæт дæр уыдысты бæгъæввад, сылгоймæгтæ дæр, нæлгоймæгтæ дæр æмæ цоппай кодтой, цоппай, зæгъгæ, гъер æрхъуыды кæ, æрыгон сывæллæттæ цоппайæн цы «мбæрстой, фæлæ йæ алыварс афтæ: «Цоппай, цоппай, Уациллайæн табу, йæ фыдбылызтæй нæ фæирвæзын кæнæд», – афтæ ныхас кодтой.

– Зæххы йæ нæ баныгæдтой – Н. Н.

–Нæ йæ баныгæдтой зæххы уæд. 'Мæ куы сфæнд кодтой, уæлмæрдмæ йæ ахæссæм, зæгъгæ, уæд ыл цыма мæнæ исчи фæтæген бакалдта, афтæ æвиппайды ссыгъди, стæй та фæстæмæ, йæ уæд загътой, Уацилла йын кæм сныв кодта, уыцы ран æй уадзæм, æмæ ахуыссыди, æмæ йæ алыварс зылынц, фæндыр дæр райстой, æмæ дзы афтæ исты цагъд нæ, фæлæ æрмæстдæр дзы йæ зæлтæ цыдысты, фæндыры зæлтæ, афтæмæй æртæ хатты сфæнд кодтой йæ рахæссын уæлмæрдмæ. 'Мæ та иу фæстæмæ ногæй ссыгъди. Уæд уже хистæртæ, хистæр лæгтæ чи уыдысты, стæй сылгоймæгтæ, уыдон загътой, раз уырдаем сфæнд кодтам, уæлмæрдмæ йын нæй хæссæн, уайтагъд фæстæмæ ссудзы, зæгъгæ, уæд æй ныууадзæм. Рухс Уацилла йын æвæццæгæн йахæм суд ыскодта, ахæм ныв скодта, æмæ йæ ам уадзæм. Йемæ йæ уæд афтæмæй ныууагътой. Гъемæ уæд иууылдæр рацыдыстæм, уым ма дзы ас адæмтæй чидæртæ баззадысты, æхсæвы йæ уæддæр афтæ иунæгæй нæ ныууагътой. Гъер цæй тыххæй, уымæн гъер, кæй зæгъын æй хъæуы, мах цы зыдтам, гъестæй уыцы ран сарæзтой памятник, цыртдзæвæн. Æмæ 'гъеуæдæй абонмæ Дыгурмæ уыцы æрвдзавды бæрæгбон у стыр бæрæгбоныл нымад.

– 'Мæ йын зæппадз нæ сарæзтой? – Д. С.

Уый зæппадз у. Уый ын сарæзтой æмæ абон дæр, гъеныр хистæр кæд нал и, уæддæр чындытæ, кæстæртæ æмæ йæ уыдон кæронмæ хæццæ кæнынц сæ кадджын бæрæгбон. Æмæ хонынц Уациллайæн йæ æрвдзавды бæрæгбон. (Исп. Базоева-Накусова Тамара, 05.04.06 в доме Базоевых в с. Гизель, зап. Накусова Н. Архив Д. В. Сокаевой) [5, 119-120] // «Были, и сейчас есть, но, честно говоря, нынешние люди не верят во многие вещи. Когда им говоришь (об этом), они на это реагируют как на шутовство. Я сама маленькая была, училась в шестом классе, те, которые работали в поле – ходили в поле. Они проработали в поле до обеда – погода резко изменилась: пошел такой сильный дождь, что люди бежали с поля, но те, которые работали (в бригаде Габола), почему-то не смогли убежать, и небо (молния) ударило в бригадира. Дигуров Габола был работающим и работающим мужчиной, у него два сына, жена, и она была тогда в поле. Когда его ударила молния, то он сгорел дотла, и те, которые не были в поле, когда услышали (эту новость), то побежали в поле, чтобы увидеть убитого молнией Габола. Но что бы они еще увидели? – сгорел. Сгорел, и (сельчане) решили отнести его останки на кладбище, мол, что его еще нести домой, мы тоже бежали за взрослыми, и я же, говорю, училась в шестом классе, сколько лет прошло с тех пор, сейчас мне 75 лет; и когда мы пришли (на место гибели Габола), это ли не чудо, все были босиком, и женщины, и мужчины, и они исполняли «цоппай», подумай, что могли понимать дети про «цоппай», но вокруг него (ходили и пели): «Цоппай, Цоппай! Табу, Уацилла, да охраняй нас (Хуыцау) от его бед!», – такие слова произносили.

–Его не похоронили в земле? – Н. Н.

– Не похоронили его в земле тогда. Когда они собрались это сделать, мол, отнесем на кладбище, то как-будто на него вылили керосин, он внезапно загорелся, потом опять, и тогда сказали, что там, где Уацилла придумал ему такую судьбу, там его и оставим: тогда он перестал гореть, и вокруг него ходят, взяли гармошку и не играют какую-то определенную мелодию, а просто извлекают звуки– вот так три раза они хотели его нести на кладбище, и три раза он загорался. И тогда старшие, старшие мужчины и женщины, они сказали, мол, раз мы решили туда (на место удара молнии его нести), то на кладбище его нести нельзя, он сразу загорается – оставим его. Светлый Уацилла, значит, такой суд свершил, такую судьбу придумал, что

оставим его здесь. Оставили его на этом месте. Все ушли, остались только старшие, и ночью его не оставили там одного. О чем я. То, что мы знали. Затем там поставили памятник, цырт. С тех пор с того дня для Дигуровых это Праздник удара молнии, и он очень важный.

–Ему склеп не соорудили? – Д. С.

– Это и есть склеп. Ему построили склеп, и если сегодня нет уже старших, то невестки, младшие – они отмечают этот праздник и называют «Праздник небесного удара Уацилла» (перевод Д. В. Сокаевой).

Необходимо отметить разницу в субэтнических традициях иронцев и дигорцев в том, что сакральный персонаж Громовержец в дигорской традиции имеет несколько имен. Например, в легендах (фабулатах), зафиксированных Г. А. Дзагуровым (он является примером для всех фольклористов), фигурируют два самостоятельных персонажа – Елиа и Хуари-Уацелиа. Ряд исследователей считает, что они являются вариантами одного и того же сакрального образа Громовержца осетинской традиционной веры. Но в осетинской (дигорской) традиции зафиксировано разделение «полномочий» Елиа и Уацилла: Уацилла – покровитель урожая, Елиа – Бог-громовержец. Например, в этиологической легенде «Елиай фурт (Сын Елиа)» назидательного характера говорится о том, как был установлен новый жизненный уклад, при котором нельзя не работать (Исп. Сабе Медоев 05.04.1909 г. в с. Христиановском, зап. Г. А. Дзагуров); [6, л. 135-136; 7, л. 122-123]. Данный порядок был установлен сакральными образами осетинской традиционной веры.

Другие исследователи и сами рассказчики устных рассказов о святилищах считают, что Елиа и Уацилла являются вариантами имени одного и того же сакрального образа. Легенда «Елиай фурт (Сын Елиа)» проясняет семантику сакральных образов осетинской традиционной веры и персонажей осетинского фольклора.

Содержание этой легенды повествует о том, что у Елиа был гордый сын, который не работал (не занимался земледелием), и вообще ничего не делал: Елиа очень огорчился. Он пожаловался Хуари-Уацелиа, мол, что его сын не работает, не думает о пахоте и о сене, только бродит, и он не знает, что с ним делать. Хуари-Уацелиа просит Елиа прислать к нему сына на место пахоты. Хуари-Уацелиа пахал плугом в короткой черкеске на восьми быках, рожденных в

неделю Тотура. Сын Елиа поздоровался с ним «Возрадуйся!», а тот ему отвечает, что, мол, он, который пашет рожденными в неделю Тотура белорогими черными быками, возрадуется, несомненно, ведь он не бродит, подобно сыну Елиа, без пашни, без сена! Сын Елиа рассердился и пытался догнать Хуари-Уацелиа и за три дня ему это не удалось. Затем в Нарте (Стране Нартов) устраивали пир, и Хуари-Уацелиа сам устраивал пир и послал приглашение ангелам. Елиа попросил своего сына отправиться на пир. Сын послушался отца, сел на своего коня и отправился на пир. Прибыл и говорит им, мол, пусть ваш пир будет угоден Хуыцау! Хуари-Уацелиа с бокалом дает и сыну Елиа бокал и говорит, что, действительно этот пир угоден Хуыцау, а он (сын Елиа) до этого пира мешал пахарю работать. И если бы он (Хуари-Уацелиа) не вырастил урожай, то не смог бы сейчас устроить пир. Так сын Елиа узнал, что пахарь в короткой черкеске был Хуари-Уацелиа. С того времени тот, кто не пахал, кто не косил, все стали работать.

Если мы будем считать имя «Елиа» вариантом имени Уацилла, то это сакральный образ мифолого-религиозной системы осетинских (дигорских) традиционных верований, подчиненный Хуыцау. В данной легенде Елиа и Хуари-Уацелиа – функционально различные персонажи, каждый со своей ролью в повествовании. Елиа обращается к Хуари-Уацелиа для того, чтобы решить вопрос, связанный с земледельческим трудом.

По своей жанровой принадлежности комментируемый текст является легендой (фабулатом), так как ее персонажи являются сакральными образами осетинской традиционной веры. Легенда имеет назидательный и этиологический характер, поскольку в ней рассказывается об установлении нового жизненного уклада, при котором нельзя не работать.

Факт функционального и семантического разделения отмечает Т.А. Хамицаева, и в осетинской (дигорской) обрядности на них были возложены различные функции: «Семья собиралась вокруг накрытого стола, хозяин дома с треугольным пирогом (сафсат) в одной руке, с чашей пива в другой произносил молитвословие, в котором вначале славил бога, затем обращался с просьбой о хорошем урожае к боже-ствам: Уацилла – покровителю урожая, Елиа – богу-громовержцу, Хуарелдару – духу-покровителю злаковых растений» [8, 185-186].

В разных жанрах осетинского (дигорского) фольклора фигурируют его образ и образ святилищ, посвященных ему. В устном рассказе об обряде вызывания дождя современного осетинского (дигорского) фольклора рассказчиком Мысаби Байсангуровым перечисляются названия таких святилищ в Дигорском ущелье Северной Осетии: «...уациллатан (множественное обозначение осетинского Громовержца Уацилла. – Д. С.) молились во многих местах... вот тебе Камынты Уацилла... выше его Мастынонух, Елия Мастунонуха, здесь – Халханыг, а здесь – Елия Мастунонуха... Вот прямо пойдешь и (увидишь) Ханаза Уацилла... Еще прямо пройдешь – Елия Ахсауа, молятся также Самцу Фаснала, но основное (святилище) – посвящено елиям, а вон там ущелье елиев, и... ему режут козленка. И его (?) туда несет, и из его шкуры делают флаг. Из шкуры козленка делают что-то, похожее на флаг. Если можно, то белый» (Исп. Байсангуров М. (1931 г. р.), родом из с. Думта, 05.07. 2000 г. в с. Думта зап. Д. В. Сокаева, Ф. М. Таказов [3]. В приведенном отрывке из устного рассказа Мысаби Байсангурова Уацилла и Елия фигурируют одновременно: рассказчик считает их одним образом. Одним образом с разными вариантами названия их считали Гатиев Б. [9, 29], В. Ф. Миллер [10, 424-426], В. И. Абаев [11, 314-316]. В. С. Уарзиати [12] и Г. А. Дзагуров также считают Уацилла и Елия одним и тем же образом. В комментарии к сказке «Бог, Хуари-Уацелла, Уасгерги и бедняк» Г. А. Дзагуров пишет: «Уацелла, Хуари-Уацелла, Елия (диг.), Уацилла, Хоры-Уацилла (ирон.) – в осетинской мифологии божество плодородия, урожая, грома» [13, 469-476].

А. А. Туаллагов приводит следующие названия опять же одного из «главных высших духов», Уацилла: Уачилла, Уацелиа, Уацелла, Уацелла, Елия, Уорс Елия

[14, 233], то есть считает эти имена вариантами названий одного сакрального персонажа, осетинского Громовержца.

В иронской среде также встречается сакральный персонаж Елия, наряду с

Уацилла, но очень редко. Например, песни, посвященные Елия, были записаны в 1937 г. Е. Е. Бараковой в с. Цамад [12].

Необходимо отметить, что некоторые исследователи считают название обряда «Цоппай» именем сакрального персонажа, которому этот обряд бывает посвящен. К. Е. Гагкаев также добавляет к именам

Уацилла и Елиа «Цоппай» и говорит о «тройном обозначении этого верховного божества» [15, 121-122]. Именно так именовали древнего Громовержца не только осетины, поскольку такой обряд проводится также проживающими на Северном Кавказе балкарцами и карачаевцами, кабардинцами.

Болгарская исследовательница Р.Г. Нейкова приводит в приложении к своей статье слова, которые сопровождали обрядовый танец «Шыбле удж», круговой танец вокруг убитого молнией моздокские кабардинцы:

«Все: О, Ела, о Ела, Ела-Цопай!

Солист: Ела Ирие...

Все: О, Ела, о Ела-Цопай (Этот припев повторяется после каждого куплета солирующего голоса (къыхэзыдзэм). – Р. Н.)

Солист: Ела могучий... / Ела грозный... / Ела, не знающий равных... / Елу славьте! Ела тучей бурой... / Надвинулся... / У околиц разразился... / Дороги края разворотил... / Детей вздрогнуть заставил. / Отчаявшиеся возрадуются... / Проса урожай обильный он пошлет... / Так что и волы старые будут падать.../ Волы молодые реветь будут./ Проса сноп – мата (плетенная корзина) зерна! / В одной мате – воз зерна! / Ела, [это] Каншаовы.../ Ела, [это] корова белолобая.../ Из четырех сосцов [которой] .../ Молоко текло. / Ела, [порадивший] Сондака.../ Ела, [порадивший] дерево большое.../ Водой облейте, водой облейте!/ Воду несите, облейте! / Старух водой обольем! / Водой облейте! / Ела, [порадивший] Фатиму! / Проса урожай обильный пошлет!» (Исп. сестры: Т.В. Цикишева (солистка), род. 1901 г.; К. В. Ляпина (подпевка), род. 1913 г., зап. в 1968 г. на х. Соколов (Курский район, Ставропольский край) З. П. Кардангушев) [16, 44].

В.И. Абаев в «Историко-этимологическом словаре осетинского народа» дает подробное описание обряда, но воздерживается от объяснения происхождения слова «цоппай» [11, 316]. Но оно этимологизируется на данный момент времени, в частности, Ю.А. Дзиццойты: связывается с древнеиндийским словом «śorati» (двигается, шевелится) [17, 92-93; 18, 173-178].

Есть тип курдского танца «Чупи», руководителем которого называют «голова-тягающий-чупи» سرچو کاش sar-chupî-kash (sar-chupî-kash). Как пишет Лейла Карами Вармазани, он держит в одной руке

платок, а через другую руку держит руку другого танцора, который стоит рядом с ним. Кругловой танец передает мысль о вращении 12-ти планет вокруг солнца. Все танцоры танцуют вокруг дервиша. И дервиш играет роль солнца. В менталитете народов древних народов круг означает «охрану», «стража», «защиту», «прикрытие». Поэтому многие города по всему миру построены в образе круга» [19, 148-150].

История курдского танца (Ha-Ipareka), одним из типов которого является танец «Чупи» и который исполняется во всех курдских регионах Ирана, Ирака, Сирии, Турции и северного Хорасана, описана исследователями. Ha-Ipareka означает прыжки вверх и танцы. Слово «Ha-Ipareka» происходит от инфинитивной формы Ha-Ipareki, что означает «прыгать». Его танцевали во время сбора урожая, церемонии похорон, стихийных бедствий. Его круговой рисунок напоминает нам картину неба, и подъем руки в сторону неба показывает соединение с ним [20].

Также следует отметить, что курдские ритмические движения являются полностью ритуальными движениями и имеют корни в религиозной и социальной основе индоиранских и зороастрийских традиций. Для всех курдских танцов характерны следующие одинаковые моменты: платок в руке первого и последнего человека (знак равенства для всех членов группы); – исполнители танца держат друг друга за руки (знак группового единства); присутствие женщин в танце является признаком братства и сестринства между всеми мужчинами и женщинами, а также социальной роли женщин в группе; удар ногой по земле является угрозой для нападающего и относится к земле, которая считается родиной группы; возглас «ура» и коллективный возглас имеют смысл напугать врага; момент «сидения» во время танца означает побуждение врага сдаться; действие «поднять голову» означает обращение за помощью к чистому Богу; если вы посмотрите на кольцо издали и увидите [21].

В. Никитин также обратил особое внимание на существование этого танца у курдов: «У курдов есть один особенный, именуемый чопи, танец в кругу с подпрыгиванием. Тот, кто ведет танец, держит в одной руке платок, а другой увлекает по кругу взявшихся за руки танцоров. Однажды этот танец был дан в честь Минорского у одного богатого курда. Как только раздалась звуки зурны (кларнета)

в сопровождении барабана, все женщины деревни за пять минут приоделись и заняли места среди мужчин, грузно, но с увлечением притоптывая до самого вечера» [22, 165].

Считают, что истоки этих танцев восходят ко II и III тысячелетиям до нашей эры, но нет конкретной даты и того, как они были созданы. В городе Шехр-Пир (небольшой город на юге Ирана; провинция Фарс, находится в горной местности юго-восточного Загроса) нашли надпись на фрагменте керамики, которая относится к III тысячелетию до нашей эры. На этой надписи изображены люди, которые совершают ритмичные движения. Эта древний рисунок является важным документом для изучения истории курдского танца (рис. 1, 2, 3)¹ [23].



рис. 1.

Не случайно Ю. А. Дзиццойты считает, что общей осетино-курдско-персидской изоглоссой является название ритуального танца в этих языках: осетинское «цоппай» (обрядовый танец вокруг пораженного молнией); курдское *şõrı*, *şîrı* (массовый танец, участники которого танцуют, взявшись за руки, образуя круг или полукруг) и *şamağ-şõrı* (траурный групповой танец, исполняемый вокруг тела умершего женщинами и мужчинами); персидское *şîrı* (танец с платками, распространенный в Западной части Ирана, исполняется мужчинами и женщинами, ставшими в круг) [18, 173]. Ю. А. Дзиццойты объясняет причину распространения этого названия тем, что скифский язык «повлиял и на персидский, и на курдский, причем территория, на которой засвидетельствованы скифы, приближи-

¹ Благодарим за помощь Вахида Азади (Vahid Azadi, Phd Student in Archaeology from Mohaghegh Ardabili University, Iran).

тельно совпадает с изоглоссой *šōrí/čūrí*. Учитывая это, необходимо сделать вывод о скифском происхождении рассматриваемого слова в протокурдском и протоперсидском языках» [18, 175].



Рис. 2

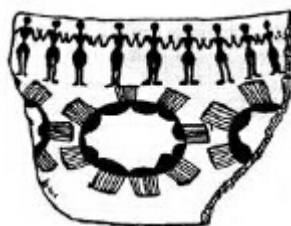


Рис. 3

«Цоппай» – древний осетинский обряд по поводу удара молнии, имеющий строгую драматургию, которая включает в себя обязательные элементы. Обряд «Цоппай» по своей первоначальной причине (удару молнии в человека/дерево) является окказиональным, но в последующие разы он исполняется по инерции/ в память о случившемся неоднократно. Обряд «Цоппай» характеризуется символикой железа и железных предметов, она проявлена и в других обрядах осетин, остатках скифо-сармато-аланского прошлого осетинского народа. Современные версии обряда «Цоппай» позволяют проследить его динамику во времени и уточнить семантику его элементов. Сравнение с курдским ритуальным танцем «Чупи» подтверждает положение Ю. А. Дзицойты об общей осетино-курдско-персидской изоглоссе – названии рассматриваемого обрядового танца.

1. Сокаева Д.В. Обозначение сакрального центра в осетинском обряде и несказочной прозе (устные рассказы) // Вестник ЧелГУ. 2010. № 17 (198). Вып. 44.
2. Штедер А.О. Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году // Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1967.
3. Архив автора статьи.
4. Гарданов М. К. Нравы и обычаи дигорцев // Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева (НА СОИГСИ). П. 51, № 163-1.
5. Сокаева Д.В. Культурная основа осетинского фольклора: экспериментальное исследование на материале несказочной прозы. Владикавказ, 2014. – 168 с.
6. Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. Записи 1905, 1909, 1910, 1911 и 1912 годов от Медоевых Сабе и Базже и др. // НА СОИГСИ. Фонд Г.А. Дзагурова. Опись 1. Дело 1.
7. Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. Записи 1905, 1909, 1910, 1911 и 1912 годов от Медоевых Сабе и Базже и др. // НА СОИГСИ. Фонд Г.А. Дзагурова. Опись 1. Дело 2.
8. Хамицаева Т.А. Календарные обряды и обрядовая поэзия осетин весенне-летнего цикла // Вопросы осетинской литературы и фольклора. Орджоникидзе, 1988.
9. Гатиев Б. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. IX, Тифлис: Типография главного управления наместника кавказского, 1876. Отд. III. С. 1-83.
10. Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных исследований, 1992. – 713 с.
11. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1958. Т. 1. – 655 с.
12. Уарзиати В.С. Праздничный мир осетин. Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных исследований, 1995. – 232/214 с.

13. Осетинские народные сказки. Запись текстов, перевод, предисловие и примечания Г. А. Дзагурова. М., 1973. –598 с.
14. Туаллагов А. А. В. Ф. Миллер и осетиноведение. Владикавказ, 2010. –433 с.
15. Гагкаев К. Е. Сущность религии осетин. История, пережитки // НА СОИГСИ. Ф. К. Е. Гагкаева. Оп. 1. Д. 7.
16. Нейкова Р.Г. Калуш и Чопа/ Цоппай. Балкано-кавказские параллели// Известия СОИГСИ. №23 (62). 2017. С. 21-45.
17. Дзиццойты Ю. Ирон æвзаджы æвæрæнтæй (Из сокровищницы осетинского языка) // Фидиуæг (Глашатай). №9. 1989.
18. Дзиццойты Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал: Полиграфическое производственное объединение, 2003. – 223 с.
19. Камири-Вармазани Лейла. Ха-лпарека // Журнал Рудаки. № 24. 2008. С. 148-150 (ی کدور له جم. ی کر هپل هه. ین ازامرو ی مرک ال، 1387، 148-150 صص، 24 هرامش).
20. Хадж-амини Бахман. Ха- лпарека // Журнал Музыка (Махур). № 11. 2003. С. 12-32. (یق ی سوم ی هم ان لصف، ی کر هپل هه. نم هب، ین یم ا ج ا ح. 12 ات 32 ص: 1382، 11 هرامش، روهام).
21. Eliadeh Mircha. Resaleh dar tarikh-e adian. Пер. Jalal Sattari. Изд-во: Suroush. Tehran. 1993. (ن اید ا خیرات رد له اسر 1372: اچری م -هدای ل). (نارهت، ش ورس تراشتنا. یراتس ل ال ج).
22. Никитин В. Курды. Пер. с фр. И. О. Фаризова, М.: Прогресс, 1964. – 431 с.
23. Сайт «Информационное агентство Исламской республики <https://yandex.ru/search/?text=itna.ir%2Fnews%2F&lr=33&clid=2270453&win=342>

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

БИОМОРФНЫЙ КОД КУЛЬТУРЫ В ЭПИЧЕСКОМ СЮЖЕТЕ О ГИБЕЛИ НАРТА СОСЛАНА

Животный и растительный мир являются неотъемлемой частью любой культуры. Образы растений и животных приобретают особое смысловое и символическое наполнение в фольклорных текстах, проявляя ассоциативные связи в системе языка, посредством чего формируется этнический культурный код и воссоздается уникальная фольклорная картина мира. Цель исследования – рассмотрение образов биоморфного кода культуры в сюжете о гибели Нарта Сослана, выявление их символической составляющей и мифологической насыщенности. Сюжет примечателен тем, что отягощен этимологической составляющей: Сослан благословляет (арфæ кæны) или проклинает (æлгъиты) растения и животных в зависимости от их участия в его борьбе с колесом Барсага. Представления о счастливых и несчастливых деревьях весьма древние и формировались под влиянием внешних факторов и многолетних наблюдений. Очевидно, оппозиция благословенный – проклятый соответствовала существовавшим у предков осетин архаическим воззрениям и системе ценностей и нашла отражение в традиционной культуре и фольклоре.

Ключевые слова: фольклорная картина мира, биоморфный код культуры, «Кадаги о Нартах», эпос, сюжет, Сослан.

Fauna and flora are an integral part of any culture. The images of plants and animals acquire a special semantic and symbolic content in folklore texts, showing associative connections in the language system, through which an ethnic cultural code is formed and a unique folklore picture of the world is recreated. The purpose of the study is to consider the images of the biomorphic code of culture in the plot about Nart Soslan's death, to identify their symbolic component and mythological richness. The plot is notable for etiological component: Soslan blesses (arfæ kænyn) or curses (ælgityn) plants and animals, depending on their participation in his struggle with the Barsag Wheel. The concept of happy and unlucky trees is very ancient and was formed under the influence of external factors and long-term observations. Obviously, the opposition blessed – damned corresponded to the archaic views and system of values that existed among the ancestors of the Ossetians and was reflected in traditional culture and folklore.

Keywords: folklore picture of the world, biomorphic code of culture, «Kadags about Narta», epos, plot, Soslan.

Один из базовых культурных кодов – биоморфный. В контексте рассмотрения национальных культур он пересекается с понятием этнического культурного кода, состоящего из совокупности знаний о культуре той или иной языковой общности. Включенные в эпический фольклор зоонимы и фитонимы являются единицами биоморфного кода культуры и при этом содержат черты этнического кода, чем обуславливается проявляемый к ним интерес.

Кадаг о смерти Нарта Сослана (Сосрыко / Созырыко) насчитывает более 35 вариантов, три из которых записаны в 1953, 1967 и 1986 гг. соответственно, остальные – до 1941 г. включительно. Примечателен рассматриваемый сюжет тем, что в его кульминации упоминаются фитоморфные образы, а в финале – зооморфные (птицы и животные), раскрывая в наивысшей полноте и многообразии биоморфный код культуры в рамках сюжетной единицы. Кроме того, сюжет о гибели Сослана дает яркие примеры оппозиции благословенных и проклятых животных и растений (деревьев и кустарников). В исследовании ставится цель: выявить и описать семантику и особенности функционирования зооморфных и фитоморфных образов. Для наглядности составлена сводная таблица вариантов сюжета о гибели Сослана, где приводятся название кадага, год фиксации; по двум колонкам распределены фитоморфные и зооморфные образы (некоторые с указанием исполняемых функций), снабженные знаками «+» и «-» в соответствии с оценкой, данной им героем.

Напомним ключевые узлы сюжета:

- встреча Сослана с дочерью Солнца;
- дочь Солнца обижена и насылает на героя Колесо Барсага;
- первая встреча Сослана с Колесом Барсага, его возвращение к хозяину, встреча с Сырдоном;
 - вторая встреча и погоня за Колесом, обращение к деревьям, кустарникам;
 - отсечение Сослану ног, его общение с Сырдоном, дарение коня;
 - разговор Сослана со зверями и птицами;
 - погребение Сослана;
 - месть Нартов за гибель Сослана.

В русскоязычном переводе кадага «Смерть Сосрыко», впервые опубликованном в «Сборнике сведений о кавказских горцах» [1, 9-12], а затем в академическом издании «Нарты. Осетинский геро-

ический эпос» [2, 174-176] и во второй книге семитомного издания «Нарты кадджытæ» [3, 766-769], действия разворачиваются со сцены охоты на оленя, который оказывается красавицей Агундой. Оскорбленная невниманием героя, она насыпает на Сосрыко Колесо Балсага. Нарт погнался за колесом: «Под ольховым деревом Сосрыко стал догонять его. Он бросал в [Колесо] ольховые деревья, которые, ударяясь об него, рассыпались золой. Таким образом, Сосрыко не мог поймать его. Оттуда он погнался [Колесо] далее. На опушке леса, под березой, Сосрыко стал опять догонять его. Он вырвал одну березу и бросил ее в Балсагово Колесо. Дерево, обвинившись кругом, остановило его» [3, 767]. Так, в погоне за Колесом Сослану встречаются **ольха и береза**.

Ольха фæрв / диг. фæруæ и «ольховник», фæрвбын / диг. фæрбун «ольховая роща» В.И. Абаевым сопоставляется с др. в. нем. fēlawā «ива», а его идеосемантика возводится к значению «влага», «болото» [4, 455-456]. По сообщению Роберта Грейвса, в средневековой Ирландии существовало несколько систем классификации деревьев. Согласно одной из них, деревья делятся на четыре категории соответственно наказанию, полагавшемуся за незаконную вырубку, и строгость наказания уменьшалась от первой к четвертой категории. Так, ольха «fearn» (ср. осет. færv) была первым деревом во II категории [5, 257], а, согласно пальцевому алфавиту, соотносилась с безымянным пальцем [5, 253]. Еще одна классификация включает ольху в число восьми деревьев-вождей: fern (ольха), dur (дуб), coll (орех), tuin (виноград), gort (плющ), straif (терн), onn (дрок), or (вереск) [5, 259], в Битве деревьев ольха сражается в переднем ряду.

Что касается березы, у славян она считалась символом весны, чистоты и света, была священным деревом в языческой Руси; почиталась как женский символ во время весеннего праздника Семика, во время которого в селение вносили распустившееся дерево, а девушки надевали венки из зелени [6, 169]. Образ русской березы воспевался как в фольклорных, так и в литературных произведениях.

В упомянутом алфавите деревьев («Beth-Luis-Nion») – уникальной реликвии культуры друидов – береза «beth» является обозначением буквы «В» и первым деревом в алфавите. В средневековой Европе березовые ветви использовались в различных очистительных ритуалах. Береза считалась деревом начала, потому как в Англии,

например, она распускается раньше остальных, а в Скандинавии по первым листочкам березы определяли начало сельскохозяйственного года [5, 210].

Осетинское бæрз (ир.) / бæрзæ (диг.) восходит, согласно В.И. Абаеву, к *barza-, индоевропейскому *bhr̥ǵo-, семантически связанному с понятием «свет», «сиять» [7, 127; 8, 127]. Помимо березы, к индоевропейскому слою языка В.И. Абаев относил названия ивы (хæрис), ольхи (фæрв), ильмы (тæлм), а также дуба (тулдз), ясеня (кæрз), бука (кæрз) и сосны (нæзы) [7, 253-254].

В кадаге «Смерть Сосрыко» перед умирающим героем появляются различные звери и птицы, которым он предлагает отведать его мяса. Появившийся **волк** отказался от предложения героя, на что тот ответил ему: «Так, когда будешь бросаться на стадо, да будет с тобою моя храбрость, а когда будешь убегать от стада, да будет с тобой твое же сердечное свойство» [3, 767]. Отказывается и **сова**, которой Сосрыко также высказал благопожелание: «Да приобретешь свойство взора моего!» [3, 768]. **Ворону** за отказ поклевать его мяса Сосрыко пожелал не стареть никогда: «Теперь и говорят, что ворон не стареет, а смерти подвержен» [3, 768]. Далее Сосрыко просит пролетающую мимо **ласточку** сообщить Нартам о случившемся. Ласточка согласилась, не медля, и герой пожелал ей быть любимицей людей. Орнитоморфные образы, упомянутые в данном тексте, были проанализированы нами в другой работе [9, 56, 58].

Второй текст также опубликован в переводе на русский язык, впервые – в «Памятниках народного творчества осетин» [10, 41-51]. Он представляет собой контаминацию двух сюжетных линий: женитьба и гибель Сослана (Сосырыко). Биоморфные образы присутствуют в обеих линиях. Убегая от преследований Сосырыко, Колесо Барсага сворачивает в лес. Сосырыко обращается к **чинаре**, а затем **ольхе** с просьбой остановить колесо. За отказ он проклинает их: «Чинара, будь для работы людям не трудным деревом!»; «Так будь же хуже и малоценнее всех пород деревьев!» [3, 778]. Чинаре и ольхе противопоставляется **береза**, остановившая своими широкими ветвями Барсагово Колесо. Нарт желает ей: «Да будь лучшим [деревом] между всеми породами деревьев и будь любима людьми!» [3, 778]. Здесь же наблюдаются черты этиологического мифа: «Оттого чинара [и] добывается без большого труда. <...> Оттого стала ольха

малоценнее всех деревьев. <...> Оттого березу очень любят люди и стараются разводить ее» [3, 778]. Что касается зооморфных образов, в данном кадаге фигурируют **ворон** и **ласточка**, которых умирающий герой просит сообщить нартам о случившемся, ворон отказывается, соглашается ласточка. Ворону он желает быть ненавистной людям птицей, ласточке – быть навсегда любимой людьми [3, 781].

Кадаг «Нарты Созырыхъо» («Нарт Созырыко») также включает две сюжетные линии и интересен некоторыми особенностями в части содержащихся в нем биоморфизмов. Сырдон нанимает Колесо Малсага (Малсæджы Цалх) за **двенадцать коров** («...Гæтæджы фырт гæды Сырдон дыууадæс хъугæй баххуырта Малсæджы Цалхы» [3, 589]). Для сравнения, в кадаге «Как Созырыко женился на дочери Солнца и как он умер» дочь Солнца нанимает его за ту же плату. Настигая Колесо, Созырыко обращается к **ольхе** с просьбой задержать его врага. Отказавшуюся ольху Созырыко прокликает: Хъæды дæ гæбæрдæрæй Хуыцау фæцæрын кæнæд! [3, 589] «Да будешь жить ты в лесу паршивее всех!». Так же повел себя **бук / чинара** (тæрс); и это дерево проклято им: Хуыцау дæ адæмæн æнцонгуыст фæкæнæд! [3, 590] «Пусть людям будет легко тебя обрабатывать / валить тебя». **Береза**, задержавшая Колесо по просьбе Созырыко, получает его благословение: ...дæ уис дын адæм физонæджы уæхстæн куыд агурой, – бæрзæн арфæ кæны Созырыхъо, – дæ бын сызгæрин æмæ æвзист куыд фесты, Хуыцауы афтæ бафæндæд! [3, 590] «...пусть ветвь твою люди ищут для того, чтобы сделать шампур для жарки жертвенного мяса, – пожелал Созырыко березе, – пусть Хуыцау захочет, чтобы под тобой было устлано серебром и железом». После того, как Колесо отсекает ноги Созырыко, он просит пролетающего над ним **орла** сообщить нартам о произошедшем, тот отказывается, соглашается **ласточка**, с которой герой общается на хатиагском языке. В данном тексте появляются и другие зооморфные образы. Желая отомстить скрывшемуся в море Колесу, друзья Созырыко, Хъайтар и Битар преследуют его верхом. Хъайтар просит у Всевышнего превратить его, вместе с **конем**, в камень до тех пор, пока Колесо не выйдет на сушу. Битар же взмолился: Хуыцæутты Хуыцау, цалынмæ Малсæджы Цалх денджызы уа, уалынмæ мын мæ бæх кæф фестын кæн [3, 593] «Всевышний, до тех пор, пока Колесо Малсага будет в море, преврати моего коня в большую рыбу». **Конь** Битара превратился в **рыбу**,

и Битар верхом на ней поплыл вслед за Колесом. В это время Созырыко готовится войти в Дзэнаэт (Рай), оттуда выходит к нему в числе прочих **бык** (Мæгуыр лæджы гал та йæм рацыд Мæрдтæй [3, 593]), но, услышав его рассказ о том, за что он удостоен места в раю, Созырыко отказывается идти в его сопровождении. В завершение упоминается, что **коня** Созырыко Хамыц и Уырызмаг отдали Сырдо-ну. Эта часть кадага перекликается с рассмотренным выше вариантом «Как Сосырыко женился на дочери Солнца и как он умер», с тем лишь отличием, что Битар и Кайтар названы сказителем сыновьями Сосырыко, а также конкретизируется название рыбы – **кит**: «О Бог богов! – говорит он, – пока я не отомщу Барсагову Колесу за кровь своего отца, до того чтобы кит служил у меня конем!» [3, 781].

Рассмотрим дигорский кадаг «Сослани мæлæт æма Ойнони цалх» («Смерть Сослана и колесо Ойнона»), записанный в 1903 г. Из фитоморфных образов в данном тексте фигурируют фæрвæ (ольха), фатхæдæ (граб), æхсæрæ (лесной орех), хумæллæг (хмель). Еще одна особенность данного текста в том, что упоминаются не отдельные деревья, а заросли (фæрвбун, фатхæдбун, æхсæрбун). Уордигæй ба æхсæрбунмæ ратухстæй. Уоми ба и цилпæ хумæллæги хæццæ исеу æй, æма Цалхбæл тухсун райдæдта, «ма «й Сослан байафта [3, 596] «Оттуда оно попало в орешник. Там заросли переплелись с густым хмелем, Колесо начало в них путаться, и Сослан нагнал его». Все растения получают от Сослана благословение или проклятие. Так, ольху он проклинает: Ке лæг лæгъуз, ке гал лæгъуз, уой хай фæууо! «Пусть будешь ты долей того, у кого работник плохой, у кого бык плохой!», и грабу достается: Арти басодзунмæ дæ куд агоронцæ, уотæ дæ Хуцау искæнæд! [3, 596] «Пусть по воле Бога люди ищут тебя, чтобы развести огонь!». Орешнику и хмелю желает быть лекарством для людей.

Понятие благословения, а, следовательно, и представления о благословенных растениях, присущи христианству. Например, в Польше распространен библейский сюжет о бегстве св. семейства от Ирода, в котором упоминаются несколько деревьев. В.В. Усачев отмечает, что Богородица благословила орешник за то, что он опустил свои ветви и укрыл ее от преследователей. Считается, что поэтому в место произрастания орешника не ударяет молния, и его ветви держат в доме для защиты от молнии [11, 133]. Вариант легенды

о бегстве св. семейства в Египет зафиксирован у словаков в области Высоких Татр. В пути беглецов настигла гроза, «они хотели спрятаться под осиной, но осина их не приняла, она подняла свои ветки, и беглецы намокли. Они переместились под орешник, который раскинул свои ветки над ними» [11, 133]. Богородица благословила лещину, пожелав ей быть плодовитым; лещина с тех пор считается у словаков счастливым деревом. Таковы и представления о лещине у поляков, болгар, македонцев, сербов и других славянских народов. В данном сюжете в польских народных преданиях иногда вместо лещины упоминаются береза, давшая тень и прохладу св. семейству во время бегства, а также бук и боярышник. Считается, что береза обладает мощной защитной силой [11, 137-138].

В рассматриваемом тексте «Нартиады» умирающий Сослан приглашает отведать его плоти и крови **вóрона, лису и волка**. Первые соглашаются, и тогда герой желает ворону проклинать людей с утра до вечера, но чтобы проклятия его никогда не сбывались, а сам он не знал покоя по ночам; лисе желает быть преследуемой людьми из-за шкуры, но чтобы мясо ее не было пригодным даже для собак [3, 597-598]. Отказавшийся от угощения волк услышал благопожелание иметь во время нападения храбрость Сослана, а при отступлении – осторожность, присущую незасватанной девушке. Помимо указанных зооморфных образов, в данном варианте фигурируют **конь** Сослана, доставшийся после его смерти Сырдону, и **бугай** (Нарти устур богъа), с помощью которого Йерахцау, сын Деденага, нашел Колесо Ойнона на кладбище и отомстил ему за гибель Сослана. В другом варианте тот же персонаж – сын Деденага Арахцау обнаруживает Колесо на старом кладбище с помощью двух одинаковых запряженных **черных бычков** (дыууæ æмхуызон сау уæныджы) [3, 645]. О сыне Деденага Ерахцау в вариативном тексте говорится: Къæсибадæг уосæ ба ин загъта, богъа афæй исхæссæ, уæдтай рауадзæ, дæхуæдæгга уой фæдбæл хæтæ, æма дин æй йе иссердзæнæй, зæгъгæ [3, 665] ‘Къæсибадæг уосæ (ведунья) сказала ему, чтобы он год откармливал бугая, потом выпустил его, а сам шел за ним следом, и он, мол, найдет для тебя [Колесо]’.

Похожие фитоморфные образы встречаются в другом дигорском варианте – «Нарти Сослан» (1912 г.). Здесь также **ольховая роща** (фæруæ бæлæстæ), **буковая роща / заросли чинары** (тæрсæ

бæлæстæ), остановившие Колесо, и **орешник, оплетенный хмелем**: Æхсæрбун гъæди æхсæрæбæл хумæллæг истухстæй, æма ин уой пихси ледзæн нæбал адтæй Цалхæн... [3, 618] «В орешнике хмель оплел лесной орех, и в этих зарослях Колесу уже нельзя было убежать...». Отметим, что в русской фольклорной традиции хмель ассоциировался с опьянением, часто встречаясь в хороводных, плясовых и солдатских песнях [12, 185]. Помимо этого, свойства растения – жизнеспособность, буйный рост, устойчивость к погодным условиям – способствовали укоренению представлений о нем как о символе жизненной силы и плодородия, связав его с идеей счастливого супружества. Хмель является и одним из обязательных элементов традиционного венка у славянских народов, символизируя мудрость, гибкость.

Из зооморфных образов обобщенно упоминаются птицы (мæргътæ), волки (берæгътæ) и лисы (робæстæ), скорбящие о том, что Сослан умирает.

Несколько отличается от перечисленных вариантов кадаг «Нарты Сосланы мæлæт» («Смерть Нарта Сослана»). В мотиве преследования Сосланом Колеса Барсага упоминаются фæрвхъæд (**ольховая роща**), тæрсхъæд (**буковый лес, чинара**), æхсæрхъæд (**орешник**) и бæрзхъæд (**березовая роща**). Примечательным в данном варианте является то, что все виды деревьев откликаются на просьбу Сослана, стараясь задержать Колесо, и каждому из них герой высказывает благопожелания. То же касается и встречающихся в кадаге зооморфных образов: добрых пожеланий удостоиваются бирæгъ (**волк**), рувас (**лиса**), сынт (**вóрон**); и только халон (**ворона**) согласилась поклевать плоти Сослана, и была проклята им.

В кадаге «Созырыхъойы мæлæт» нет присущих остальным вариантам фитоморфных образов, а из зооморфных упоминаются также не типичные уыг (**филин**) и тæрхъус (**заяц**), получившие, соответственно его благопожелания: Мæ цæстæнгас – дæ хай! [3, 607] «Свойство взора моего пусть будет твоим»; Мæ уæраджы ныфс та дæ хай! [3, 607] «А сила моего колена – твоя!».

Сводная таблица наиболее полных вариантов сюжета
о гибели Сослана

№№	Текст (год записи)	Фитоморфные образы	Зооморфные образы, их функции
1	Смерть Сосрыко (1871 г.)	ольха – береза +	волк + сова + ворон + ласточка (вестница) + (белый олень – дочь Солнца Агун- да; конь Сосрыко)
2	Как Сосырыко женился на доче- ри Солнца и как он умер (1925 г.)	чинара – ольха – береза +	ворон – ласточка (вестница) + (за 12 коров дочь Солнца нани- мает Барсагово Колесо; золото- шерстная лань – дочь Солнца; цæдисы гал, вышедший из цар- ства мертвых, чтобы сопроводить Сосырыко; конь Сосырыко до- стался Сырдону)
3	Нарты Сосы- рыхъо (1924 г.)	фæрв (ольха) – тæрс (бук, чинара) – бæрз (береза) +	хъæуаз – (лань) цæргæс (орел) – зæрватыкк (ласточка) + (за 12 коров Сырдон нанимает колесо Малсæджы Цалх;)
4	Сослани мæлæт æма Ойнони цалх (1903 г.)	фæрвбун (ольховая роща) – фатхæдæ (граб) – æхсæрæ (орех лес- ной), хумæллæг (хмель) +	(уорс гъæуанз / белая лань) халон (ворон) – робас (лиса) – берæгъ (волк) + (на коне Сослана Сырдон отпра- вляется с сообщением к Нартам; с помощью бугая – богъа Йерахцау нашел Колесо и отомстил ему за гибель Сослана)
5	Нарты Сосланы мæлæт (1942 г.)	фæрвхъæд (ольхов- ник) + тæрсхъæд (буковый лес, чинара) + æхсæрхъæд (ореш- ник) + бæрзхъæд (березо- вая роща) +	бирæгъ (волк) + рувас (лиса) + сынт (ворон) + халон (ворона) –
6	Сосырыхъойы мæлæт (1923 г.)		уыг + тæрхъус + (конь Сослана достается Сырдо- ну)

7	С о з ы р ы х ь о Мæрдтæм куыд бацыд, уыцы та- урæгъ (1927 г.)	фæрв бæлас (оль- ха) – бæрз (береза), хуымæллæг (хмель) +	(зыгъар саг / олень с белым пят- ном на лбу – дочь Солнца; в каче- стве калыма семь уаигов просят у Сослана сто оленей, сто косуль и сто туров) зæрватыкк (ласточка) +
8	Нарти Сослан (1912 г.)	фæрбун / фæруæ бæлæстæ (ольховая роща) – тæрсæ бæлæстæ (буковые деревья / чинара) – æхсæрæ, хумæл- лæг +	(сау робас / черная лиса – дочь Солнца) мæргътæ (птицы) берæгътæ (волки) робæстæ (лисы)
9	Сослан æма Руймони Цалх (1941 г.)	сосхъæдæ бæласæмæ (липа мелколистная) – фæрæ бæласæ (ольха) – тæрсæ (бук, чина- ра) + хумæллæг +	берæгъ (волк) + хой (коршун-стервятник) + робас (лиса) – (конь Сослана достается Сырдо- ну)
10	Нарты Сослан (1940 г.)	фатхъæд (граб) –	(сыгъзæрин рувас / золотая лиса – дочь Барсага; конь Сослана достается Сырдону, а затем – сыну Деренага Арахцау, отомстившему за смерть Сослана; с помощью двух одинаковых черных бычков Арахцау обнаружил Колесо Уой- нона)
11	Нæртон Сослан (1923 г.)	фæдæгъдджын / фæдæгъд (заросли бузины) – æхсæрбын / æхсæр (орешник, лесной орех) + тæрс (бук, чинара) – бæрз (береза) +	(хъуаз / саг – дочь Солнца) сынт (ворон) + бирæгъ (волк) + рувас (лиса) – (конь Сослана достается Сырдо- ну)
12	Нарти Сослан æма Курдалæго- ни кизгæ (1941 г.)	фæруæ гъæд (оль- ховая роща) – æхсæрæ гъæдæ (орешник), хумæл- лæг (хмель) +	(в облике зайца появляется дочь Курдалагона) робас (лиса) – берæгъ (волк) + синт (ворон) + (конь Сослана достается Сырдо- ну)

13	Сослан Уйнони (1941 г.)	æма Цалх	фæруæ гъæдæ (ольховая роцца) – сосхъæд (липа мел- колистная) – тæрсæ гъæдæ (бу- ковая роцца / зарос- ли чинары) + æхсæрæ къотæртæ (кусты лесного ореха), хумæллæг (хмель) +	(тæрхъос / заяц – дочь небесного Сафа) берæгъ (волк) + хой (коршун-стервятник) + робас (лиса) – (сын Деденага Ерахцау с помо- щью бугая / богъа находит Колесо на старом кладбище)
14	Нарти адзали бæл куд ранæх- стæрæй (1941 г.)	Сослан фæндаг- бæл куд ранæх- стæрæй (1941 г.)	гъæди къох (лесная роцца, где скрывает- ся лиса) фæрбун (заросли ольхи) – тæрсбун (буковая роцца / заросли чи- нары) +	(робас – небесная девушка в об- лике лисы) берæгъ (волк) + робас (лиса) – хой (коршун-стервятник) + (конь Сослана достается Сырдо- ну; в ишака превращается поло- вина Колеса Уайнона после рас- правы над ним сына Деденага Ерахцау)

В дигорском тексте «Сослан æма Руймони Цалх» (1941 г.) вместо привычных форм раарфæ кодта (высказал благопожелание) и ралгъыста (проклял) используется искувта (вознес молитву): Сослан **искувта** хумæллæгæн: – Хуцау дæ уæхæн фестун кæнæд, æма дæ адæм кувддагæн куд агорунцæ! [3, 640] «Сослан вознес молитву в честь **хмеля**: – Пусть Бог сделает тебя таковым, чтобы люди искали тебя для молитвы». А к **лисе** обращается: Гъе, гиаур, мæ хъиамæттæ дин ма схæлар уæнтæ! – исинкувта. – Хуцау дæ уæхæн фестун кæнæд, æма дæ фид бахуæрунмæ куд нæ бæзза, фал дæ адæм дæ цармæ гæсгæ куд сорунцæ [3, 641] «Э, проклятая, пусть мои страдания не будут тебе впрок! – взмолился. – Пусть Бог сделает так, чтобы мясо твое было непригодным для пищи, но чтобы люди преследовали тебя за твою шкуру».

Еще один текст, лишенный фитоморфных образов, «Нæртон Сослан» («Нартовский Сослан», 1923 г.). Из орнитоморфных образов здесь в положительном ключе упоминается сынт (**вóрон**), горевавший над Сосланом, из зооморфных – бирæгъ (**волк**). В **лису**, осмелившуюся подойти и лизнуть кровь, Сослан метнул свой нож и задел кончик ее хвоста. С тех пор, согласно кадагу, у лисы кончик хвоста

белый [3, 647]. **Конь** Сослана достается Сырдону, как и в других вариантах. А отомстить за смерть Сослана берется Батрадз, которому пастух сообщает, что нартовский **бугай** (богъа) каждый день рвется к склепу и начинает там реветь, мычать. Батрадз зарезал быка, надел его шкуру и, мыча, подошел к склепу. Колесо проворчало, что бык не дает ему покоя, так Батрадз обнаружил его, но пока он выбирался из бычьей шкуры, Колесо выскочило из гробницы и пустилось наутек. В отличие от остальных вариантов, в данном тексте Батрадз преследует Колесо Балсага и обращается за помощью к деревьям. Колесо влетело в **заросли бузины** (фæдæгъдджын), а затем и **бука / чинары** (тæрсбын), которые не остановили его, и Батрадз проклял бузину (Бæлас макуы суы, дæ иу фарс-иу хус кæнæд! [3, 649] «Не стань же никогда деревом, пусть одна твоя сторона сохнет!») и чинару (Тæрсбын æй ницы бæрæг баурæдта, æмæ йæ ралгъыста Батрадз, гуыппы тыххæй дæ калæнт, зæгъгæ [3, 649] «Заросли чинары не остановили Колесо, и Батрадз проклял ее, пусть, мол, ради шума тебя валят»). **Лесному ореху** (æхсæр), пытавшемуся помочь Батрадзу, герой пожелал, чтобы его ветви использовались для приготовления ритуального шашлыка (физонæг), то же самое он пожелал остановившей Колесо **березе** (бæрз). В приведенном кадаге, в отличие от других текстов, фитоморфные образы упоминаются после зооморфных. Кроме того, это единственный вариант анализируемого сюжета, где упоминается бузина.

Таким образом, рассмотренный сюжет отличается насыщенностью биоморфизмами, имеет черты этиологического мифа. Деревья и кустарники, благословленные Сосланом, наделяются положительной семантикой и символикой, в то время как проклятые им наделяются противоположными свойствами, считаясь бесполезными для людей. Наивысшей благодарностью героя является пожелание деревьям (березе, орешнику или кустарнику хмеля) быть использованными во время кувда, традиционной ритуальной молитвы. Например, березе¹ Сослан желает, чтобы ее ветви люди использовали

¹ В осетинской фольклорной традиции встречается волшебный березовый прут, приносящий своему хозяину достаток, обилие домашнего скота (См.: Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Цыппæрæм чиныг. Дзæуджыхъæу: Гаситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфон куыстуат, 2007. С. 376, 513. (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 4. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2007. С. 376, 513).

для ритуальной жарки мяса (физонæг), а хмелю – быть востребованным для куывддаг (ритуального напитка, чаще пива, используемого во время моления). В оппозиции благословенный – проклятый фитонимы различаются по признаку полезности – бесполезности, а также востребованности во время ритуала в сакральное (в противовес профанному) время. Данная система разделения вписывается в архаическую систему ценностей, основанную на бинарных оппозициях (свой – чужой, добрый – злой).

Среди наиболее часто упоминаемых зооморфных образов встречаются волк, лиса, реже – заяц. Волк и заяц, отказавшись от предложения, получают благопожелания Сослана. Лису, согласившуюся отведать его плоти, Сослан проклиная, желая ей быть преследуемой людьми ради ее шкуры, но чтобы мясо ее не было пригодным в пищу не то что для людей, но даже для собак.

Конь Сослана фигурирует в связи с образом появившегося рядом с умирающим героем Сырдона и подвергается избиению колючками (либо Сырдон подкладывает колючки под седло) на глазах у хозяина. В эпическом контексте фитоморфизм «сындз» (ир.) / «синдзæ» (диг.) – тёрн, терновник, слива колючая проанализирован нами в связи с сюжетом о мести Батраза за своего отца Хамыца [13, 15-17].

Дочь Солнца принимает облик оленя или золотой / черной лисы. По заячьим следам, переходящим в человеческие, Сослан обнаруживает дочерей других небожителей – Куырдалагона, Сафа, Барсага, при этом зооморфный образ не является герою, есть лишь упоминание о заячьих следах.

1. Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. V, 1871 г.

2. Нарты. Осетинский героический эпос. Книга 2. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. – 492 с.

3. 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.)

4. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М. – Л.: Издательство Академии наук СССР, 1958. 656 с.
5. Грейвс Роберт. Белая Богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии / Пер. с англ. Л. И. Володарской. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 656 с.
6. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х тт. / Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Советская Энциклопедия, 1991. Т. 1. 671 с.
7. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М. – Л.: Издательство Академии наук СССР, 1958. 656 с.
8. Расторгуева В.С., Эдельман Д.И. Этимологический словарь иранских языков. Т. 2. М.: Восточная литература, 2003. 502 с.
9. Дарчиева М.В. Орнитоморфная символика в осетинских «Кадагах о Нартах» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова. Серия «Эпосоведение». Вып. 4 (20). С. 50-61.
10. Памятники народного творчества осетин. Вып. I. Владикавказ, 1925. 123 с.
11. Усачёва В.В. Судьба благословенных и проклятых деревьев в традиционной культуре славян // Этноботаника: растения в языке и культуре / Отв. ред. В. Б. Колосова, А. Б. Ипполитова. СПб.: Наука, 2010. (ACTA LINGUISTICA PETROPOLITANA. Труды Института лингвистических исследований РАН / Отв. ред. Н. Н. Казанский. Т. VI. Ч. 1). С. 130-163.
12. Шарафадина К.И. Флористическая «загадка» А. Н. Островского, или Этноботаническая интерпретация «венка Весны для Снегурочки» // Этноботаника: растения в языке и культуре / Отв. ред. В. Б. Колосова, А. Б. Ипполитова. СПб.: Наука, 2010. (ACTA LINGUISTICA PETROPOLITANA. Труды Института лингвистических исследований РАН / Отв. ред. Н. Н. Казанский. Т. VI. Ч. 1). С. 164-189.
13. Дарчиева М.В. Фитонимы в сюжете о мести Батрадза // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. Вып. 25. 2021. С. 5-19.

**Э. Ш. Цорити,
аспирант
Франкфуртский университет им. Иоганна Вольфганга Гёте
(Германия)**

THE DIFFERENCES AND SIMILARITIES OF ANATOLIAN AND CAUCASIAN OSSETIC

Up to this day, the Ossetian diaspora that had left their homeland in the second half of the 19th century managed to keep their language alive. A part of this diaspora is settled in today's Turkey and passed their language orally since they have no writing tradition. Ossetic speakers are usually bilingual; speakers of Anatolian Ossetic have been influenced by Turkish whereas Ossetic speakers from the Republic of North Ossetia-Alania have been influenced by Russian. This influence includes e. g. borrowed words, mainly those designating inventions of the past century. Except for borrowed words, there are also slight grammatical differences between Anatolian Ossetic and Caucasian Ossetic. In spite of the differences, Ossetian speakers from these two regions can still communicate with each other and the varieties are mutually intelligible. This paper will discuss my observations of the differences and similarities of Anatolian and Caucasian Ossetic. Further, it will provide information about the less studied Anatolian Ossetic varieties.

Keywords: *anatolian ossetic, language contact, diaspora language, dialectology*

РАЗЛИЧИЯ И СХОДСТВА МЕЖДУ АНАТОЛИЙСКИМ И КАВКАЗСКИМ ОСЕТИНСКИМ ЯЗЫКОМ

До сегодняшнего дня осетинская диаспора, покинувшая родину во второй половине XIX века, сумела сохранить свой язык. Часть этой диаспоры поселилась на территории современной Турции и передавала свой язык устно, поскольку письменности у них не было. Носители осетинского языка обычно двуязычны; носители анатолийского осетинского языка подверглись влиянию турецкого языка, в то время как носители осетинского языка из Республики Северная Осетия-Алания подверглись влиянию русского языка. Это влияние включает, например, заимствованные слова, в основном те, которые обозначают изобретения прошлого века. Кроме заимствованных слов, существуют также небольшие грамматические различия между анатолийским осетинским и кавказским осетинским языками. Несмотря на эти различия, носители осетинского языка из этих двух регионов все еще могут общаться, и язык является понятным. В данной статье

будут рассмотрены мои наблюдения о различиях и сходствах анатолийского и кавказского осетинского языков. Кроме того, будет представлена информация о менее изученных разновидностях анатолийского осетинского языка.

***Ключевые слова:** анатолийский осетин, языковой контакт, язык диаспоры, диалектология*

After a number of Ossetians joined the muhajir-movement and left the Caucasus due to various reasons, an Ossetian diaspora emerged in regions of the former Ottoman Empire in today's Republic of Turkey.¹ The number of these muhajirs is vague; it reaches from 20.000 up to 30.000 but there are no official statistics. The main reason for this is the close contact of the Ossetians to other muhajirs from the Caucasus, mainly Circassians. Additionally, peoples from the North Caucasus are designated by the collective term Circassian in Turkey and many Ossetians, adapting to this term, call themselves «Çerkes». A very small number of Ossetian muhajirs can even be found in Syria and Jordania. However, even less is known about those Ossetians. Hence, the current paper will only deal with the Anatolian Ossetians.

Fridrik Thordarson was the first linguist to visit the Ossetians in Anatolia and to research their language. He visited the village Yeniköy in the Vilayet of Sivas, a monoethnic Ossetian village at that time which is not inhabited by Ossetians anymore. He went there in July 1966 and had to quit his visit due to political reasons of that time. Since Yeniköy's inhabitants were Iron-Ossetic speakers only, F. Thordarson assumed that the «language of all the Ossetic settlements of Anatolia belongs to the Iron group of dialects, even if it is not always in compliance with the standard literary idiom» (1971: 146-147). However, according to F. Thordarson he received this information by his informants who told him «that the language was the same everywhere» (ibid. 147). Only at the end of his paper he added a short note saying that he had «learned that there probably exists – or until recently has existed – a small Digor settlement in the vicinity of Kars» (ibid. 167). In his research, Thordarson describes the language situation in Yeniköy as follows:

«Only with the old generation is the Ossetic language still in daily

¹ For more information on the migration of Ossetians from the Caucasus to Turkey, see e. g. Georgi Chochiev (2015) Evolution of a North Caucasian Community in Late Ottoman and Republican Turkey: The Case of Anatolian Ossetians.

use. The young people are as a rule better acquainted with Turkish; some of them do not even know Ossetic. The children, I was told, are now only taught to speak Turkish. The Ossetic speaking part of the population is of course bilinguals, using Turkish at least as a secondary language. If the situation is the same in the other Ossetic settlements of Turkey, and that seems to be probable, it is only a question of a few decades until the Ossetic language has totally disappeared from Asia Minor.»

(F. Thordarson 171: 146)

Another remarkable work about Ossetians, that includes Anatolian Ossetians as well, is Konak (2007). In his non-scientific work, Konak gives an overview of Ossetian traditions, history and partly language.

In the past decades, the ties between Anatolian Ossetians and Caucasian Ossetians has become stronger; research groups from North Ossetia-Alania visited the diaspora¹ and Ossetians from the diaspora travelled to the Caucasus more frequently.² Further, textbooks for both Ossetian varieties are translated into Turkish to make them accessible for the diaspora.³ These interactions might lead to preserve Anatolian Ossetic for a few more decades.

Unfortunately, F. Thordarson's presumption that the language would disappear in a few decades was not quite wrong when taking a look at today's language situation of Anatolian Ossetians; from approximately 32 Ossetian villages⁴ of the past century, only three mainly monoethnic villages remain.⁵ Ossetic has become a heritage language among the younger generation and only children that are born and raised in the village speak the language.

Until today, Anatolian Ossetic is an orally passed language and

¹ For example the «expedition to Turkey for the purpose of a comprehensive study of the Anatolian Ossetians (ethnography, language, folklore)» in 2013, organised and carried out by scholars from SOIGSI (North Ossetian Institute für Humanitarian and Social Research).

² A considerable number of visits took place as part of a cultural program organised by the Ministry of National Relations of North Ossetia-Alania.

³ Another recent research on Anatolian Ossetic is Pastor, Dorian: «Notes on «Poyrazlı», a Turkish-Ossetian Mixed Language.» (Unpublished manuscript).

⁴ cf. Duman, Elbegtı Murat & Şahingöz, Tsoriti Emine (2021): Oset Kültür Yıllığı 1. (To appear in print).

⁵ All three villages are in Yozgat; the biggest one, Poyrazlı (39°22'57.4» N 35°07'14.6» E), is a Digor village, the other two Boyalık (39°53'04.8» N 35°45'15.2» E) and Karabacak (39°29'04.2» N 35°11'28.0» E) are Iron villages.

the orthography is not standardized.¹ There have been attempts to introduce an alphabet by Özkan Temurlenk and Irme Temurlenk² (2009). But these approaches did not achieve an effect and Anatolian Ossetic still has no standardized writing system.

A code-switching phenomenon often takes place with people with whom the speaker has more than one common language. In this case, both participants in the conversation switch back and forth between the commonly known languages.

According to Georg Schmidt-Rohr (1932) and later Joshua Fishman (1972), code-switching stands in relation to factors which include several domains, i. a. family, friendship, religion and others.

G. Schmidt-Rohr differs between the contact of two dialects («Mundart neben Mundart»), dialect and standard language («Mundart neben Hochsprache»), large language and small language («Großsprache neben Kleinsprache»), and large language and another large language («Großsprache neben Großsprache») (1932: 182). He further elaborates that it is also significant to classify the role of the language in one's life. Hereby, he counts up to nine different domains, which include family, street and playground, school, church, literature, newspaper, military, tribunal and administration (ibid. 183). These domains were adapted by J. Fishman as the «nine domains of language».

These domains must be separated for Anatolian Ossetic; Ossetians living in the village tend to use the language more frequently than Ossetians living in the city. Ossetians living in big cities have established cultural associations where they come together to keep their ties. However, my observation shows that even in these associations, Ossetic is not the common language. Elders might speak Ossetic when they see each other during meetings organised by these associations. But, as mentioned above, the younger generation, that was born and raised in the cities, does not make use of the language at all. Hence, I did not find

¹ The oldest Anatolian Ossetian manuscript is from 1949 and was written by Batarti Hacimurat who left the Caucasus during the revolution and fled to Turkey and migrated to the Digor village Poyrazlı before he moved to the vilayet of Çorum. The manuscript is written in Arabic script. An article that analyses this manuscript is soon to appear.

² Mamsyraty Özkan Temurlenk and his daughter, Mamsyraty Irme Temurlenk, have worked on numerous non-scientific papers and books including a phraseological dictionary (2011) and an Iron-Turkish dictionary (2016). None of their work has been published. I want to thank Mamsyraty Özkan for sending me their work.

it necessary to include the cultural association as an additional domain to the table below:

Table 1: Nine Domains of Language for Anatolian Ossetic

Nine Domains of Language			
	Village	City	
Family	Turkish, Ossetic	Turkish, Ossetic	
Street and Playground	Turkish, Ossetic	Turkish	
School	Turkish	Turkish	
Religious Building	Turkish, (Ossetic)	Turkish	
Literature	Turkish	Turkish	
Newspaper	Turkish, (Ossetic)	Turkish, (Ossetic)	
Military	Turkish	Turkish	
Tribunal	Turkish	Turkish	
Administration	Turkish	Turkish	

As shown in the table, there remain only a few domains where Anatolian Ossetic is spoken, most of them being community related. Naturally, administrative matters as well as military and tribunal related issues all are in Turkish. Anatolian Ossetic does not only lack the vocabulary for these related matters, but as citizens of Turkey, these domains all take place in Turkish. A newspaper for Caucasian *muhajirs* in Turkey named *Jineps* appears weekly in Turkish and includes news related to the Caucasus. Once a month, they print an issue in Abkhazian, Circassian, Chechnian and Ossetic. However, these issues are all printed in Cyrillic script and are hence not accessible to everybody from the diaspora. Therefore, in the table, Ossetic is put in brackets for the newspaper domain.

This chapter will elaborate the properties of Anatolian Ossetic (AO) and compare them with Caucasian Ossetic (CO). For this purpose, the phonetic attributes will be illustrated for a dialectal classification of Anatolian Digor and Iron. Further, morphological issues including the nominal cases and grammatical tenses will be discussed. Finally lexical differences will be thematized.

As mentioned above, Digor as well as Iron are spoken in Anatolia. Digor-Ossetic in North Ossetia-Alania is mainly spoken in the districts of Digora (DD) and Iraf (ID). There are slight differences between DD and ID related to phonetic environments of Cyrillic *с, з, ц* and *дз*. Whenever an /e/ or /i/ follows one of these consonants in the same or adjacent

following syllable, they shift from alveolar position to post-alveolar position in ID:

Table 2: Articulation shift of Iraf-Digor in e/i-environments

Iraf Digor	с	з	ц	дз
any other environment	уосæ /wosæ/ «woman»	гъазт /ğazt/ «game»	цуннар /cupnar/ «four»	дзорун /dzorun/ «speak» (INF)
before /e/ or /i/	уоститæ /woštītæ/ «women»	гъазтитæ /ğaztītæ/ «games»	биццеу /biččew/ «boy»	кæндзинан /kændžinan/ «we will do»

In DD, these consonants are pronounced slightly palatalized in these environments and can be described as medium sibilants. Anatolian Digor (AD) speakers all speak the ID subdialect and follow the e/i-rule without exception.

Iron subdialects of North Ossetia-Alania only have slight differences and hence will be treated as a single subdialect (NI). Nonetheless, there are bigger differences between Iron spoken in North Ossetia and Iron spoken in South Ossetia; the latter one can be divided into two subgroups, namely Qudar (QI) and Čisaj (ČI). To elaborate the subdialects of these subdialects of Iron-Ossetic, the four consonants that were mentioned above can be used once again:

Table 3.1: Differences of Iron Subdialects

Cyrillic	NI	QI	ČI
с	/š/	/s/	/s/
з	/ž/	/z/	/z/
ц	/s/	/š/	/c/
дз	/z/	/ž/	/dz/

As shown in table 3, there are slight differences between the Iron subdialects, too. It is easily possible to classify an Iron speaker by the way they pronounce these four consonants:

Table 3.2: Differences of Iron Subdialects

Cyrillic	NI	QI	ČI
чызг	/čyžg/	/čygz/	/čygz/
стырзæрдæдзинад	/štyržærdæzinad/	/styzærdæzinad/	/štyrærdæzinad/

рацц	/rasu/	/rašu/	/racu/
дзул	/zul/	/žul/	/dzul/

In contrast to the Digor subdialects, the pronunciation in Iron does not depend on the environment. Another distinction is the pronunciation of the vowels /æ/ and /a/; the former one is more fronted in the southern subdialects and pronounced as [æ] whereas it is rather an [ɐ] in the north, and the latter one is a back open [ɑ] whereas it is an [a] in the north. Anatolian Iron (AI) speakers all speak the NI subdialect with the only difference that they pronounce the /æ/ as [ɛ].

Naturally AO was influenced by Turkish while CO was influenced by Russian. This paper will not elaborate all influences. And yet, a noteworthy influence that F. Thordarson already noticed is the usage of epenthetic vowels in AI that facilitate the pronunciation of consonant clusters in word initial position: NI *štong* vs AI *yštong* «hungry», NI *yškæryn* vs AI *škæryn* «to do» (F. Thordarson 1971: 150). F. Thordarson also notices some cases where the vowel is inserted between the consonants: NI *šmag* vs AI *šymag* «smell».

The case systems of AO and CO correspond to each other; Digor has eight cases and Iron has nine cases; F. Thordarson was not able to encounter the Adessive and Essive «due to coincidence and the incompleteness of the material» (1971: 151). Still, these two cases can be encountered in AI. Consequently, there is no difference in the case system with CO.

Nonetheless, there are some minor differences in the verbal morphology. Ossetic is described to have three grammatical tenses: present, past, and future tense.

Table 4: Three Grammatical Tenses of Ossetic

1 st person	Present Tense	Past Tense	Future Tense
Digor-Ossetic	PRS – <i>un</i>	PST – <i>ton</i>	PRS – <i>dzææn</i>
Iron-Ossetic	PRS – <i>yn</i>	PST – <i>tyn</i>	PRS – <i>dzyštæm</i>

These tenses are similarly used in AO with the only distinction that the future tense is more frequently expressed periphrastically with the participle *-inag* and the inflected copula form: AD *kænujnag dæn* | AI *kæninag dæn* «I am about to do» = «I will do.» F. Thordarson also noticed this preference of AO speakers. Both future forms are comprehensible

in Anatolia as well as in the Caucasus. The periphrastic future however seems to imply a high possibility of a futuristic action (equals the Turkish participle¹ *-Xr*,² e. g. *giderim* «I will go») while the synthetic future stands a certain action (equals the Turkish future – (y) *AçAk*, e. g. *gideceğim* «I will go»).

A further peculiarity of AO is the code-switching that can even be word-internal in some cases. The most frequent mixtures are compound verbs and copula constructions with either the nominal or verbal element being Turkish and the other one being Ossetian. An Ossetian preverb can be added to these constructions even when they have a Turkish word as a nominal element.

(1) Anatolian Digor

<i>Wædta</i>	<i>Ali-ji</i>	<i>xæccæ</i>	<i>jewmæ</i>	<i>æS-evlen-miŝ</i>	<i>dæn</i>
CONJ	PN-GEN. SG	with	together	PV-marry-IMPRF	COP. 1SG. PL

«Then I married Ali.» (lit. «Then I [got] married with Ali together»)

(2) Anatolian Digor

<i>Næ</i>	<i>firma</i>	<i>æS-iflas</i>	<i>kod-ta</i>	« <i>ma</i>
CLIT. 1PL. GEN	company	PV-insolvency	do. PST-3SG. PST	CONJ

<i>min</i>	<i>mæ</i>	<i>čykyŝ</i>	<i>dær</i>	<i>ra-ward-toncæ</i>
CLIT. 1SG. DAT	CLIT. 1SG. GEN	dismissal	CONJ	PV-give. PST-3PL. PST

«Our company went bankrupt and they dismissed me (lit. gave me my dismissal).»

Example (1) shows a copula construction (*æS-evlenmiŝ dæn*), and example (2) shows a compound verb (*firma æS-iflas kodta*), marked bold in the example above. In both constructions, the same preverb is added to the Turkish nominal element. The phraseology is adapted from Turkish as well (underlined in the examples); *Aliji xæccæ jewmæ æS-evlenmiŝ dæn* from Turkish *Aliyle evlendim* lit. «I married with Ali» instead

¹ The participle and aorist in Turkish are formed by the same suffix. The aorist has more than one function and can express a conjunctive meaning or is used to designate a repetitive action. These meanings also resonate whenever the aorist is used.

² Most suffixes in Turkish have different forms depending on the vowel of the adjacent syllable before the suffix. The capital *x* in the suffix formula stands for the big vowel harmony, meaning that *-Xr* can be realised as *-er*, *-ar*, *-ır*, *-ür*. Capital *a* designates the small vowel harmony, e. g. – (y) *AçAk* can be found as – (y) *ecek*, – (y) *acak*.

of *kindzi cæwun* lit. «go as a bride» (for women) and *kindzi ærxonun* lit. «take a bride» (for men), *firma æs-iflas kodta* from Turkish *firma iflas etti* lit. «the company made insolvency» instead of *ærbamægur æj¹* lit. «is impoverished», and *mæ čykyš rawardtoncæ* from Turkish *çıkışımı verdiler* lit. «they gave me my dismissal» instead of *kustæj racox kænun* lit. «dismiss from work». These phraseological differences go hand in hand with language contact and will be further discussed in the following chapter.

Sometimes a double plural marking can be encountered in AO where the Ossetian plural suffix *-tæ* is followed by the Turkish plural suffix *-lar*, e. g. *kizguttæ-lar* «girls.» This double plural marking is very rare, and the single plural marked forms (cf. *kizguttæ*) are used more frequently.

Another property that F. Thordarson noticed, are the numerals; CO mainly uses a decimal system but is also aware of the vigesimal system. AO on the other hand only makes use of the vigesimal system and is not aware of the decimal system, most likely because it has been introduced to the language in the past century.

In the past century and a half, new terms have emerged from the introduction of new inventions, political systems and other factors. Instead of creating new words for these findings, Ossetic adopted the terms from the dominant contact languages Turkish and Russian. These loan words are the only factor that appears to be problematic in the communication between AO and CO speakers. For example, the word for *train* has no Ossetian equivalent and hence AO uses the Turkish word *tren*, and CO uses the Russian word *poezd*. Some verbs also received new meanings and are used in previously unusual environments. The Turkish verb *aramak* means «to search sth.» but is also used in the meaning of «to call sb. (by phone).» Hence, AO speakers usually use the Ossetian word *bajagorun* «to search» in phrases such as *mæ fidi bajagorun* «I am calling my father (lit. I am searching for my father).» However, in CO the verb *dzorun* is used in this context, e. g. *dæ fidæ dæmæ dzoruj* «your father is calling you (lit. your father is talking to you).»

¹ According to Tamerlan A. Guriev's dictionary (2013) there are several ways to express the insolvency (the lexeme on the left of the hyphen stands for Iron, the one on the right for Digor): *adzællag wævyn* | *ædzællag un*, *acaræftyd wævyn* | *bacaræftud un*, *ærbabyn wævyn* | *ærbabun un*, *ærbamægwyr wævyn* | *ærbamægur un*, *nizzawwat wævyn* | *nizzawwat un* etc. These constructions have slight differences in their semantics which will not further be discussed in this paper.

Similarly, the verb *arġawun* is used in Digor for the expression «to read (e. g. a book) » while the verb *kæsun* (lit. «to look») is used in Iron.¹ In Turkish, *okumak* means «to read» but is also used to indicate that somebody studies at school or university; *okuyorum* (1SG. PRS) implies at the same time that one is a student. This phraseology can be found in AD, too, and *arġawun* can be used as *üniversiteji arġawun* «I study at the university.» To express that sb. is a student, the verb *axur kænun* «to learn» is used in CO. This verb is known in AO as well but not used very prevalently.

Apart from the borrowed words and phraseology, some words have undergone a change in semantics. For example, in AO the word *wærdun* «cart» has become a term for cars. In Ossetia, *wærdun* is only used as «cart» and the car is called *mašina* (Russian loan word). In AO the word *činyg* | *kiwnugæ* means «letter» whereas it means «book» in CO the Russian borrowing *pis'mo* for «letter.» Nevertheless, as can be seen in Ossetian literature from the past century, the word *činyg* has been used as «letter» too, as for example in the Iron translation of Shota Rustaveli's poem «The Knight in the Panther's Skin.»²

In consideration of the above exemplified peculiarities of Anatolian Ossetic it is possible to say that the similarities outweigh the differences with Caucasian Ossetic. Digor speakers from Anatolia all speak the Iraf variety whereas the Iron speakers speak the North Ossetian Iron variety. The Turkish and Russian influence might be the biggest factor that changed both varieties. Newly introduced terms and phrases appear to be the only visible difference. Except for the borrowed words and phrases of these two contact languages, there has been no immense language change when it comes to phonetics and morphology; preverbs and a copula have not been lost in Anatolian Ossetic even though Turkish neither has preverbs nor a copula and Russian is lacking the latter one.

The analytic future is more frequent in Anatolian Ossetic but is still comprehensible for Caucasian Ossetic speakers and might have become more popular due to aspectuality and since Turkish also differentiates between two future tenses. Code-switching is a common thing to encounter and can even be word internal. However, this usually happens

¹ While the verb *arġawun* is used in Digor for all kinds of writings, it is rather used for holy books in Iron.

² Bestawty Giwærgi (1986): *Stajy Carm Daræg*.

when a compound verb has a nominal element borrowed from Turkish and receives a preverb.

Anatolian Ossetic is a language that was spoken among family members and people from the same village. But more and more people from the younger generation are not able to communicate in Ossetic anymore, let alone understand it. Therefore, Anatolian Ossetic is highly endangered and might disappear in a few decades when the L1 speakers of Anatolian Ossetic are not alive anymore.

1. Chochiev, G. (2015): «Evolution of a North Caucasian Community in Late Ottoman and Republican Turkey: The Case of Anatolian Ossetians.» In Anthony Gorman and Sossie Kasbarian (ed.): *Diasporas of the modern Middle-East*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 101-137.

2. Duman, Elbegıt M. & Şahingöz, Tsoriti E. (ed.) (2021): «Oset Kültür Yıllığı 1.» Sardamond. (To appear in print)

3. Fishman, J. A. (1972). *Language in sociocultural change*, (ed.: Dil, Anwar S.). California: Stanford University Press.

4. Guriev, T. A. (2013). *Ossetic-Russian-English Dictionary*. Vladikavkaz. Jineps Gazetesi («Jineps Newspaper») (2021). URL <https://jinepsgazetesi.com/>

5. Konak, Y. (2007). *Osetya ve Asetinler*. Cem Ofset Matbaacılık San. A. Ş.

6. Pastor, D. (2021): «Notes on «Poyrazlı», a Turkish-Ossetian Mixed Language.» Unpublished manuscript.

7. Schmidt-Rohr, G. (1932). *Die Sprache als Bildnerin der Völker*. Jena: Eugen Diedrichs.

8. Takazov, F. M. (2015): *Digorsko-Russkij Slovar*. Vladikavkaz.

9. Temurlenk, Mamşıratı Ö. & Temurlenk Mamşıratı I. (2009): *Alanca-Osetçe-İronca Alfabe ve Dil Bilgisi-1*. Ankara. Not Published. (2011): *Alan/Osetçe-Türkçe Pratik Konuşma Kılavuzu*. Ankara. Not Published.

(2016): *Alanca (Osetçe-İronca) – Türkçe Sözlük ve İmla Klavuzu*. Ankara. Not Published.

10. Thordarson, F. (1971): «Some Notes on Anatolian Ossetic.» In: *Acta Orientalia Universitas Osloensis* (33). Oslo, 145-167.

**Е. Т. Цагараева,
аспирант СОИГСИ им. В. И. Абаева
(г. Владикавказ)**

О САКРАЛЬНОМ ЯЗЫКЕ ОСЕТИНСКИХ МОЛИТВОСЛОВИЙ

В статье о сакральном языке осетинских молитвословий рассматриваются тексты молитвословий как инструменты познания мироздания, закрепившегося в осетинской культуре. С помощью раскрытия значений слов, встречающихся наиболее часто в молитвах, прослеживается связь с древними текстами; выявляются общие мифологические модели ведических ариев, скифов, алан и осетин при изучении текстов молитвословий.

Ключевые слова: осетинский язык, молитвословия, сакральный, мироздание, оммэн.

An article is about the sacred language of Ossetian prayers. It examines the texts of prayers as an instruments of the universe's cognition, entrenched in the Ossetian culture. By revealing the meanings of the words most often for prayers, a connection with ancient texts is traced. Also, when studying prayers, the common mythological models of the Vedic Aryans, Scythians and Ossetians are revealed.

Keywords: prayers, sacred, universe, ommen.

Вполне обоснованно утверждение, что каждое слово несет в себе определенную энергетику, имеет свое значение. Более того, древние тексты сохранили в себе формулы, одухотворяющие человека, раскрывающие знания о мироздании. В осетинском языке такими текстами являются молитвословия, носящие сакральный характер.

Понятие «сакральность» толкуется словарями как «святое, священное», а также состояние сознания, принципиально отличающееся от обыденной реальности [1, 253]. Само слово «sacrum» – заимствование из латинского языка, букв. означает «священная кость», причём во многих языках эта семантика заложена в семантическом строе слова. Для сравнения: лексемы лат. sacer, древнеевр. gadosh связаны со значениями «отделенность», «сокрытость», «неприкосновенность» [1, 254].

Словосочетание «сакральный язык» применимо к латинскому,

санскриту, древнееврейскому и церковнославянскому языкам. Сакральные языки существуют практически у каждого народа, независимо от уровня их развития, характера религиозных воззрений, их истории и образа жизни.

В лингвокультуре устойчиво закрепилось понимание того, что работа с языком затрагивает глубинные слои человеческого подсознания, а это поможет обнаружить сакральные знания прошлого. Попытаемся раскрыть данное положение.

Примечательно, что язык осетин сохранил элементы архаичности и на современном этапе его развития, в частности в таком самостоятельном жанре обрядовой поэзии осетин, как молитвословия. Они «сопровождают разные обряды, и то из них, которое произносится, например, в празднование какого-нибудь местного дзуара (божества, святого), не может быть произнесено во время свадьбы или поминок» [2, 14].

В молитвословиях осетины обращаются, прежде всего, к Единому Богу – *Иунæг Хуыцау*, или к *хуыцæутты Хуыцау* – Богу богов. *Хуыцау* осетин, по В. И. Абаеву, не участвует непосредственно в делах на земле, что позволяет определить его как *deus otiosus*, то есть «Бог отдыхающий, отстранившийся» [3, 255]. К нему обращаются в молитвах с помощью постоянных эпитетов, которые выражают присущие ему свойства. Устойчивое словосочетание *Иунæг Кадджын Хуыцау* («Единый Досточтимый Господь») является одним из главных обращений у осетин, что ярко отражает их мировоззрение.

Наряду с этим часта в обращении к Богу формула *Хуыцæутты Хуыцау* «Бог богов», которая, по мнению Ж. Дюмезиля, указывает на многобожие. Эпитет *цътджын* «достославный» также используется в привязке к *Хуыцау*: подчёркивает почитание и поклонение в обращениях к Богу [4].

Молитвословия отличаются последовательным единобожием и глубокой архаичностью, строятся по строго определенному канону с соблюдением иерархии; они вариативны; «произносящий» знает, с чего надо начинать и чем завершить.

Структура молитвословий – классическая. Они начинаются с обращения к Богу с означенными эпитетами; затем упоминаются наиболее почитаемые в местности дзуар-ы. Были зафиксированы тексты, в которых *кувæг* (молящийся) обращался к шестнадцати

Уастырджи «и просил каждого о тех милостях, которыми он веда-ет» [2, 15].

К текстам молитвословий применяют первичную и очень простую классификацию, в которой отражается их разделение на общие и частные. Общая молитва обращена к *Хуыцау* и подчиненным ему сакральным образам; построена на принципе перечисления. Что же касается частных молитв, то в них *кувæг* (молящийся) обращается к конкретному сакральному персонажу, без перечисления других; такая молитва, как правило, начинается с обращения к *Хуыцау*, а затем к определенному сакральному лицу [5, 351-357]. Ср. *Зæронд куывд*. – «Старинная молитва»:

Хуыцау, ахъаз бакæн!

Хуыцау, ратт дæ зæдты хорзæх!

Хуыцау, ратт дæхи хорзæх!

Уæларв дæ дзорттæн барст фод,

Зæххыл та дæ кувæндæттæн,

Æмæ дæм дзæбæхæй хæццæ кæнæд дæ куывд.

Аларды, дæуæн дæр æхцон фод!

Реком, дæуæн дæр нæ уæд дæ хорзæх!

Бынаты хицау, нæ бынæтты нын ратт хорз, æнæниз цард!

Мады Майрæм, фыдæлтты кувæндонæй баззадтæ,

Фыдæлтты амондæй нæ æнæ хай ма фæкæ!

Кæмæн кæй радтай, уый – цæринаг.

Мыкалгабыр, дæуæн дæр нæ кувинаг барст фод!

Фыдбылыз дард акæн, амонд – хæстæг.

Бæркаддæттæг дæ æмæ нын нæ куысты бирæ бæркад ратт.

Сау Уастырджи, дæ бынты цæугæйæ нæ бахъахъхъæ дæ саха, дæ зæй, дæ дурæй.

Нары хохы Уастырджи, дæ бон бирæ у æмæ нын ахъазгæнæг у!

Зæрæмæджы Саниба, дæуæн дæр нæ кувинаг барст фод!

Къасарайы Мыкалгабыр, дæ бынты æнкъардæй куы ацæуæм,

Уæд нæ-иу фæстæмæ хъæлдзæггæй æрбауадз.

Ныхасы Уастырджийæн дæр барст фод!

Тлийы фæсвæд дзуарæн дæр барст фод!

Тибы Таранджелозæн æхцон фод!

Сатъаты Уастырджийæн дæр табу фод!

*Абайты комы авд дзуарæн дæр барст фод,
Сæ бынты дзæбæхæй куыд цæуæм,
Ахæм ахъаз нын бакæнæнт!
Кæмæн скуывтам, се «ппæты хорзæх уæд ацы адæмы!» [2, 56-57].*

Последовательность в традиционных осетинских молитвословиях, а также формулировки сохранились и до наших дней, что, безусловно, свидетельствует об устойчивости жанра обрядовой поэзии осетин [6, 47]. Вместе с просьбами молящиеся проявляют высшую степень уважения и благоговения с помощью постановки слов в тексте. Устойчивые формулы в нем – «*табу фод (фæуæд)*», «*барст фод*» – указывают на древность, каноничность.

Заметим, что в осетинских молитвах сохраняется сочетание дыхательного, ментального (осознанность) и вербального режимов. Молящийся (кувæг) произносит в определенной рецитации, с учетом соответствующего дыхательного ритма, позволяющего создать определенный поток у присутствующих при совершении действия. Вероятно, сокращение слова «*фæуæд*» на «*фод*» в приведенном выше молитвословии обусловлено необходимостью сохранить особую ритмику при обращении к

Хуыцау и созданным им ангелам (зэдам) и покровителям (дауагам).

В следующем молитвословии *Ноггуыр д лæппуйы куывд* «Оммен» произносится мужчинами-участниками в конце логически завершенных предложений:

Уæ Хуыцау, табу Дæуæн!

– **Оммен**, Хуыцау!

– *Хуыцау, адæмы дæр æмæ зæдты дæр Ды сфæлдыстай,*

Æмæ дын Де сконд зæдтимæ нæ куывд барст уæд!

– **Оммен**, Хуыцау!

– *Хуыцау, абон цы сабийы тыххæй кувæм, уый амондджын фæкæн!*

Æххæст лæг куыд суа,

Ирыстонæн фæзминаг куыд уа,

Йæ мад æмæ йæ фыды куыд никуы ферох кæна!

– **Оммен**, Хуыцау!

– *Уастырджи, табу, дæумæ дæр кувæм!*

- *Оммен, Хуыцау!*
- *Байраджы – бæхгæнæг, лæппуы – лæггæнæг Уастырджи,*
Ацы саби амондджын угд!
- Нæртон гуырд æй фæкæн тых æмæ зондæй, ныфс æмæ хъаруйæ!*
- *Оммен, Хуыцау!..*

По мнению В. И. Абаева, слово восходит к греческому *amēn* < ἀμήν «воистину», с закономерным переходом а→о перед м, заимствованному из древнееврейского языка [7, 227]. Слово «амён» представляет собой акrostих фразы «Эль мелех нээман» – «Бог – верный Царь». Обычно в молитвах и псалмах «Оммен», или «Аминь» (от арамейского «правда» («да будет так всегда»)) завершают тексты, тем самым указывая на истинное подтверждение произнесенного [8].

В осетинских традициях «Оммен» также является словом-согласием, которое произносят младшие после каждого логически завершеного обращения старейшины к Хуыцау «Богу» и дзуар-ам «ангелам».

По утверждению Х. Ф. Цгоева, «оммен» с одним «м» в латинском языке выражает благое намерение, которому суждено сбыться [4, 361]. В словаре санскритских терминов слово «Ом» трактуется как изначальный звук; выраженный звуком символ брахмана (санскр. *brahman*, первоначально «молитва», «молитвенная формула») – Абсолюта, из которого произошла вся Вселенная. Х. Ф. Цгоев также связывает «Ом» со Вселенским фарном, этимологию которого В. И. Абаев возводит к иран. **hvarnah-* от *hvar-* «солнце» [9, 421-422].

Композиционное построение текстов, поэтическое оформление и архитектура, рецитация и мн. др. возводят молитвословия в разряд высокохудожественных произведений.

В молитвословиях выявляются также религиозно-мифологические модели религиозных представлений осетин. Проиллюстрируем словами В. С. Газдановой, пишущей о том, что еще исследователи выявили в работах Геродота по описанию скифской религиозной системы две религиозно-мифологические модели: «семибожный трафарет» (В. И. Абаев) и вертикальная троичная структура мира (Д. С. Раевский). Они являются частными случаями общеарийских религиозных моделей и встречаются как в «Ригведе», так и в религиозных представлениях осетин» [10, 150]. «Семибожный трафарет»,

по заключению В.С. Газдановой, является «устойчивой моделью осетинских молитвословий и песен» [10, 152].

Отмечаем, что молитвословия являются прекрасным материалом для реконструкции трехфункциональной модели в религии осетин [11; 12].

Следовательно, осетинские молитвословия передают не только сакральную направленность жанра, способность резонансно воздействовать на физическое и духовное состояние человека, но и отражают мировоззрение, являясь источником знаний осетинской мифологии.

1. Большой толковый словарь по культурологии / Б. И. Кононенко. М.: Вече АСТ, 2003. 509 с.

2. Памятники народного творчества осетин (ПНТО) / Сост. Т. А. Хамцаева. Владикавказ: Ир, 1992. 440 с.

3. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка: в 5-ти тт. Л.: Наука, 1989. Т. IV. 326 с.

4. Цгоев Х.Ф. Словарь осетинской мифологии и уклада жизни. – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2015. 599 с.

5. Сокаева Д.В. Осетинская традиционная молитва: характеристика жанра // IV Всероссийский конгресс фольклористов. Народная вера и верования: официальная доктрина и народные толкования Том II. М., 2019.

6. Дарчиев А.В. Ранний памятник осетинского языка: текст молитвословия первой трети XIX века // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. №5 (23). Ч. 1.

7. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка: в 5-ти тт. Л., 1973. Т. II. 448 с.

8. Бесолова Е.Б. Проект «Алания от А до Я». ОММЕН // Газета «Северная Осетия», 10.06.2020.

9. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка: в 5-ти тт. М.-Л., 1958. Т. I. 655 с.

10. Газданова В.С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ, 2018. 440 с.

11. Салбиев Т.К. Скифо-сарматское ядро осетинской религиозно-мифологической системы (культ огня) // Nartamongæ. Журнал алано-осетинских исследований: эпос, мифология, язык, история. Владикавказ, 2019. С. 250.

12. Бесолова Е.Б. Язык фольклора: специфика мышления и концептуализация символов. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2015. 176 с.

II. ПОЛИТОЛОГИЯ. СОЦИОЛОГИЯ

**К.Э. Наниева,
студентка СОГУ им. К.Л. Хетагурова
(г. Владикавказ)**

ОСЕТИНСКИЕ ТРАДИЦИИ И ОБЫЧАИ КАК ОСНОВА ВЫЖИВАНИЯ НАЦИИ В XXI ВЕКЕ

Данная статья посвящена проблемам сохранения, развития и возрождения осетинских традиций и обычаев в современных условиях глобализации.

Результаты переписи населения свидетельствуют о том, что у осетин самая низкая рождаемость среди кавказских народов, самая высокая смертность и самая короткая продолжительность жизни. Таким образом, осетины как нация находятся на грани вымирания. И вряд ли ещё есть что-то такое, что могло бы их от этого спасти.

Однако гипотеза исследования заключается в предположении того, что осмысленное соблюдение национальных традиций и обычаев может служить основой выживания и сохранения осетинского этноса. И основная задача сегодня выявить влияние национальных традиций и обычаев на уровень сплочённости и самосохранительное поведение осетинского народа.

Традиционная культура, являясь корневой основой многовековой культуры народов России, сохраняет свою жизнеспособность, систему духовных ценностей народа, направленных на формирование патриотизма, воспитание всесторонне развитого, национально ориентированного человека. Процессы же глобализации унифицируют культуры разных народов, навязывая единые стандарты жизнедеятельности и размывая национальные традиции и обычаи.

Всякий народ, заботящийся о будущем, бережет свои обычаи, сохраняя исторические традиции и используя богатейший опыт предыдущих поколений. Мы сохраним свою культуру, если она будет частью нашей повседневной жизни, а не книжной и музейной историей. В этой связи важность данной темы также приобретает все более острый характер.

Ключевые слова: осетины, традиции, обычаи, выживание, культура, этнос, вымирание.

This article is devoted to the problems of preservation, development and revival of Ossetian traditions and customs in the modern conditions of globalization.

The results of the population census indicate that Ossetians have the lowest birth rate among the Caucasian peoples, the highest mortality rate and the shortest life expectancy. Thus, the Ossetians as a nation are on the verge of extinction. And there is hardly anything else that could save them from this.

However, the hypothesis of the study is the assumption that meaningful observance of national traditions and customs can serve as the basis for the survival and preservation of the Ossetian ethnic group. In addition, the main task today is to identify the influence of national traditions and customs on the level of cohesion and self-preserving behavior of the Ossetian people.

Traditional culture, being the root basis of the centuries-old culture of the peoples of Russia, retains its vitality, the system of spiritual values of the people, aimed at the formation of patriotism, the upbringing of a comprehensively developed, nationally oriented person. The processes of globalization unify the cultures of different peoples, imposing uniform standards of life and blurring national traditions and customs.

Every nation that cares about the future protects its customs, preserving historical traditions and using the rich experience of previous generations. We will preserve our culture if it is part of our daily life, and not a book and museum history. In this regard, the importance of this topic is also becoming increasingly acute

Keywords: *traditions, customs, Ossetians, survival, culture, ethnos, extinction.*

В настоящее время проблемы сохранения, развития и возрождения традиционных народных культур приобретают все большую значимость. Особую актуальность данная тематика приняла после распада Советского союза, когда на осколках некогда мощного государства начали активизироваться межнациональные конфликты, большинство из которых переросло в полномасштабные боевые действия. Эти процессы непосредственно и очень болезненно затронули Северную и, особенно Южную Осетию. Они оказались ареной кровопролитных войн, унесших жизни многих людей, разрушивших социально-экономическую инфраструктуру и навсегда искалечивших судьбы мирных жителей, оказавшихся в зоне вооружённого противостояния.

Изучение происхождения, истории, традиций, обычаев и быта осетин, их материальной и духовной культуры, религиозных

убеждений, – необходимо и не может игнорироваться, так как связано с практическими потребностями общества.

Тематика традиций и обычаев всегда вызывали интерес не только осетинских просветителей, писателей, художников, мыслителей (К.Л. Хетагуров, М.С. Туганов, С. Гадиев, Д.Т. Шанаев, Х.К. Цаллаев, Л.А. Чибиров и др.), но и мировых учёных, исследователей-кавказоведов (В.Ф. Миллер, М. М. Ковалевский, Ж. Дюмезиль, А. М. Шёгрэн, А. Алемань, Ф. С. Красильников, А. Дирр, В. Б. Пфаф и др.).

Традиции (от лат. *traditio* «предание») – это исторически сложившиеся, закрепившиеся и передаваемые из поколения в поколение представления о формах поведения, взгляды, привычки, навыки. Традиции выступают одним из регуляторов общественных отношений.

Обычай – стереотипный способ поведения, иначе говоря, содержание поведенческой нормы, которое воспроизводится в данном обществе по установленному поводу в определенное время и в определённом месте. Обычай становится всеобщим в результате многократного повторения. Обычай является одним из важных составных структурных элементов традиций.

Традиции и обычаи воистину созданы творческим гением народа, близки и дороги ему, веками и даже тысячелетиями служили и служат людям. У осетинского народа существует немало древнейших, но значимых и по сей день национальных традиций и обычаев. Их исполнение позволяло осетинам всегда находиться в таинственной и неразрывной связи с высшими силами, в единстве и гармонии с природой, оставаясь надежным и крепким звеном бесконечной цепи мироздания. У осетин существуют свои, особые нормы поведения, построенные всецело и абсолютно на уважении, на почитании не только старших, как и у многих других народов Кавказа, но и к женщине, к младшим, – вообще, на уважении человека к человеку.

У осетин уважение к старшим проявлялось во всех случаях жизни, как во внутрисемейных отношениях, так и в обществе. Из многочисленных свидетельств об этом путешественников и исследователей дореволюционного быта осетин приведем лишь слова Н. Ф. Дубровина, который подчеркивает наиболее характерные черты этого обычая. «Основую семейного быта осетин, – пишет он, – служит

уважение к старикам и вообще к людям пожилых лет. Уважение это простирается до того, что каждый считает непременно своею обязанностью вставать при входе старшего и приветствовать его, хотя бы он был и низшего происхождения. Учивость эта, никогда не нарушаемая, соблюдается в семействе с особою строгостью».

При стариках младшие по возрасту не смели сидеть и, пока присутствовали старшие, стояли. Не принимали они участия и в общем разговоре, если только к ним не обращались старшие. Младшие без совета со старшим не делали ни одно дело. До сих пор у осетин существует поговорка: «*Зæрондæн йæ фындз амæрз, æмæ йæ зондæй бафæрс*» (Вытри старику нос и спроси у него совета). Знаки внимания старшему в одинаковой степени оказывали и вне дома – на улице, на «ныхасе». Когда старик проходил по улице, все сидящие около своих домов или на «ныхасе» вставали и приветствовали его. Уважение к старшим проявлялось и в том, что им оказывалось предпочтение в примирении кровников, в сватовстве; их авторитет в разрешении спорных вопросов был велик.

Крайне недопустимы были в присутствии старших развязность, проявление невоспитанности, несдержанность со стороны младших, употребление ими алкогольных напитков, курение и другое. Не только в рамках семьи, но и за ее пределами, в сельском обществе, молодежь испытывала строгий контроль со стороны старших. Не только дед, отец и старший брат, но и любой старший на селе обязан был призвать к порядку нарушившего сложившиеся нормы приличия.

Но, требуя этого, старший сам стремился быть безупречным. И, действительно, по сложившимся в обществе правилам морали старшие всегда служили примером для младших. Это требование соблюдалось в среде осетинского трудового населения настолько неукоснительно, что существовал и особый этикет обращения старшего к младшему, правила поведения в обществе, где присутствовала молодежь.

Существовали также строго размеренные правила ведения разговора, которые требовали особенной осторожности и такта. Этикет предусматривал отдельные фразы приветствия женщин мужчинами (первыми приветствуют мужчины), ответные слова женщин, приветствия старшими младших и так далее. Все эти приветствия

произносились без лишних слов и манер, в скромной и непременно вежливой форме.

Каждое поколение, пока оно юное, учится, растет и выходит на широкую дорогу жизни именно потому, что все условия, необходимые для этого, создали своей деятельностью предыдущие поколения. Младшие перенимают положительный жизненный опыт, мудрость и знания старших, которые они накопили за свою сравнительно долгую жизнь.

Таким образом, традиция – это то, что делает человека звеном в цепи поколений, то, что выражает его пребывание в историческом времени, присутствие в «настоящем» как звене, соединяющем прошлое и будущее. Поэтому традиции, чаще всего, следует рассматривать как нечто прогрессивное. Несколько по-другому обстоит дело с обычаем, который характеризуется наличием элементов консерватизма.

Тем не менее, категории «традиция» и «обычай» подвижны и динамичны, как сама общественная жизнь. Они возникают, вызываются жизненными потребностями, развиваются и изменяются с изменением этих же потребностей. Старые обычаи осетин должны наполняться новым содержанием и развиваться на здоровой моральной основе.

Любые народные традиции и нормы поведения, проходя через столетия, а зачастую и тысячелетия, в определённой степени трансформируются и отчасти приспособляются к условиям нового времени. Некоторые традиции, часто не самые худшие, не вписывающиеся в реалии сегодняшней жизни, безвозвратно уходят в прошлое. Но есть ещё одна тенденция, наблюдаемая сегодня повсеместно – традиция сохраняется, но со временем покрывается вредным налётом, который искажает саму её суть и значение. И тогда теряется её былая красота и глубокий внутренний смысл.

Человек обращается к этническим ценностям, дающим возможность вновь ощутить себя частью некоего целого, найти психологическую поддержку в традиционной культуре своего народа. Большинство из нас перестало замечать этого, но наш осетинский быт и общественные взаимоотношения за последние три-четыре десятилетия изменились настолько, что сторонний наблюдатель может схватиться за голову: «Это сумасшествие или самоубийство!»

Для выявления влияния национальных традиций и обычаев на уровень сплочённости и самосохранительное поведение осетинского народа было проведено социологическое исследование. В качестве основного метода выбрано анкетирование, посредством которого были опрошены мужчины и женщины нашей республики в возрасте от 25 до 82 лет. Мною намеренно было сделано такое ограничение – «возраст не менее 25 лет» – с целью проведения анкетирования среди лиц с уже сформировавшимися жизненными взглядами и устойчивым личным мнением. В опросе приняли участие 207 человек. Это жители не только столицы нашей республики города Владикавказ, но и других населённых пунктов (городов Беслан, Алагир, с. Гизель, ст. Архонская, с. Фарн, с. Сунжа, с. Октябрьское, с. Хумалаг).

Выявлено, что этико-поведенческий кодекс «æгъдау» знаком 100% респондентов, хотя справедливости ради надо заметить, что масштабное ценностное понятие «ирондзинад», которое в дословном переводе означает «осетинство», или «осетинский порядок» – в определенных случаях вызывало сложности в объяснении, своеобразное понимание, и даже некоторую путаницу или смешение обоих терминов. И все же это носит не столь существенный характер.

Около половины опрошенных – 101 человек – заявили, что они свободно владеют родным языком, им нравятся национальные обычаи и традиции, что в основном они стараются их соблюдать, а также пытаются расширить свои познания в этой сфере. Однако наряду с этим приходится констатировать и такой факт: 48% респондентов высказали мнение о том, что осетинские традиции и обычаи уходят в прошлое, что соблюдаются они формально, и уже давно в большей степени существуют лишь в виде декораций, что, якобы, в современном мире глобализации и IT-технологий древние традиции и обычаи совершенно ни к чему. Были и те, кто плохо знаком с осетинскими традициями и обычаями, или относится к ним равнодушно (3%).

Как выяснилось, 63% респондентам известно, что осетины как нация исчезают. Считаю, что это довольно внушительный процент, но при этом, зная о таких страшных фактах, мы все вместе практически бездействуем и готовы смириться с таким положением дел. Так-

же обращает на себя внимание тот факт, что почти четверть принявших участие в исследовании, не считает, что нашему народу грозит вымирание. А вместе с теми 13%, кто затрудняется ответить, – они составляют уже 37%. Если говорить прямо, такая категория людей и не желает этого знать, их это абсолютно не волнует, они и не хотят задумываться о будущем нации, к которой принадлежат.

С большим сожалением восприняла следующий факт: соблюдение осетинских традиций и обычаев – главная опора для сохранения осетинской нации, – таково мнение лишь 29% опрошенных. Таким образом, менее трети респондентов считает, что традиционная осетинская культура сегодня уже не способна спасти нашу этническую самоидентификацию. Ответы на вопрос именно этого пункта исследования меня удивили и даже разочаровали.

19% респондентов не хотят вносить личный вклад в сохранение культуры и считает, что это бесполезное времяпрепровождение, также бессмысленные траты денег, сил и энергии. Остальные, хотя и в разной степени и с различными оговорками, но всё же готовы к этому.

Если говорить откровенно, то не ожидала получить такие результаты исследования. Ибо была убеждена, что итоги анкетирования обязательно подтвердят моё мнение, которое вынесено в тему научной статьи. Однако этого не произошло, наоборот, значительная часть общества не считает, что наши этнические образы и идеалы являются основой для выживания нации. Несмотря на это, глубоко убеждена, что если мы сумеем решить проблему сохранения самобытности, многовековых традиций и обычаев, то в этом случае Осетия и осетины будут иметь будущее.

Когда-то великий Коста Леванович Хетагуров в своем стихотворении «Зима» писал:

*Грозят нашим саклям
Обвалы с вершин.
Как предки, мы гибнем
От грозных лавин.*

Конечно, мир, в котором мы живём, уже не тот, что был раньше. Общественная жизнь, человеческие потребности изменяются и развиваются, а вместе с ними претерпевают изменения такие ка-

тегории, как «традиция», «обычай», «обряд». Я прекрасно осознаю и то, что наши традиции и обычаи могут обнаруживать в себе немало отжившего, устаревшего, того вредного и ненужного, что сегодня уже никак не связано с духовной стороной жизни людей. Вот почему считаю, что основным критерием приемлемости обычаев для современности должны быть их воспитательная значимость, эстетическое содержание, прогрессивный и общечеловеческий характер. Основная мысль моей работы – это осознание и возрождение таких компонентов культуры нашего народа, которые определяют нравственное самосознание осетин, которые сохранили свою жизненную силу, которые составляют символ этнической принадлежности, которые помогут восстановить единое духовное пространство нации.

Несмотря на итоги исследования, всё же уверена в том, что, если мы будем чтить свои обычаи и традиции, будем более требовательны к себе и к окружающим в вопросах их осмысления, правильного практического применения, то тогда:

1) избежим угрозы разобщённости осетинского общества, (с таким мнением я часто сталкивалась в ходе исследования), несмотря на различные религиозные воззрения (традиционная осетинская религия, христианство, ислам, их ответвления и секты), так как из поколения в поколение передавалось уважительное отношение ко всем религиям: «Неважно как ты обращаешься к Богу, главное – насколько искренна твоя вера!». Мы достигнем большего единства и сплочённости, о необходимости которых говорил царь Скифии Скилур ещё в V веке до нашей эры. Мы осознаем истинный, глубоко философский смысл массового народного танца «Симд», танцевальные движения которого олицетворяли дух единения и согласия всего народа;

2) осетинская семья прекратит деградировать, у неё, как и в прежние времена, появится высокий социальный статус, престиж и общественная значимость. Каждый осознает специфические мужские и женские роли. Семья в Осетии, как и 100 лет назад, станет многодетной (5-8 детей в идеале). Святая обязанность отца семейства – воспитание детей в духе аланской этики;

3) соблюдение даже самых элементарных правил осетинского этикета позволит колоссально сократить число жертв и несчастий,

особенно в самом цветущем возрасте, – при так называемых «разборках», в дорожно-транспортных происшествиях, а также бытовых и уличных конфликтах;

4) резко сократятся, а возможно, и исчезнут полностью такие явления, как пьянство, наркомания, проституция, потому что понятие «*ирондзинад*» – «осетинский порядок» – абсолютно не допускает недостойного поведения. Каждый должен понимать, что, согласно законам предков, осетин не имеет права на недостойное поведение. А слова известного поэта Сека Гадиева лишь подтверждают:

*«Мæлæтæй нæ тæрсын,
Иу хатт у нæ хæсс,
Фæлæ дын фæдзæхсын –
Худинагæй тæрс...»*

наши парни будут больше работать над своим физическим и духовным совершенствованием, так как высшая заповедь предков гласит: «Величие осетина измеряется мужеством, силой воли, отвагой и доблестным трудом». А наши девушки будут больше беречь свою честь. Новые времена ещё выше подняли истинную ценность девичьей скромности, честности и красоты;

5) мы, как и наши прадеды, станем более сдержаны и дисциплинированы, умерены в еде и питье, а это – меньше болезней и недугований, здоровый образ жизни, больше сил и энергии на созидание, а не на потребление. Недаром исследователь Ф. Красильников отмечал: «Обжорство считается большим позором, малейший намёк на страдания голодом – высшим бесстыдством. Словом, осетины воздержаны и выносливы»;

б) возродится широко известный в прошлом и так необходимый в настоящем обычай взаимопомощи «*Зиу*». В этом обычае выражались чувства коллективизма, товарищеская солидарность крестьян-тружеников. «*Зиу*» использовали для помощи вдовам, сиротам, больным, старым, прибегали к нему, чтобы выручить друг друга в беде, в любом виде оказать бескорыстное содействие нуждающимся в поддержке.

XXI век – это столетие, в котором обильно происходят и, скорее всего, будут происходить и далее масштабные потрясения в виде конфликтов и войн, экологических бедствий, политических и эко-

номических кризисов, различных вирусных эпидемий и пандемий. В таких условиях, да еще и для такого малочисленного, к тому же религиозно-разрозненного народа, имеющего наряду с великими национальными достижениями, к сожалению, и катастрофические национальные потери, – единственным средством для выживания в таком мире может быть лишь опора на собственный дух, собственную историю, собственную национальную культуру. Я уверена, что у осетинской нации сегодня другого пути нет. Раз уж так получилось, что мы родились и живём на древней земле Иристана, то просто обязаны обратиться к своим корням, к своим истокам, ко всему тому, что считается непреходящими вечными национальными ценностями. Конечно, для этого необходимы усилия. Усилия не только физические, но, в первую очередь, духовные. Таких усилий требует от нас осознание долга перед прежде жившими поколениями и теми, кто придёт после нас.

Понимая всё это, разве не должны мы услышать обращенный к нашим сердцам призыв-предостережение из глубины веков? Считаю, что мы должны преклонить слух к этому призыву. Иначе величественный зов несгибаемых предков уже совсем скоро превратится в безнадежный пронзительный стон. Я верю, что все вместе мы этого не допустим, и настоящим истинно осетинским чудом станет возрождение Алании.

1. Агнаев Гастан. Осетинские обычаи. Владикавказ: «Урсдон», 1999. 172 с.

2. Каберты Н.Г. Современная демографическая обстановка и основные тенденции её изменения в Северной Осетии // Вестник Института цивилизации. 2017. № 7.

3. Каберты Н.Г. Перспективы изменения показателей рождаемости и смертности населения Северной Осетии // Вестник Северо-Осетинского государственного университета имени К. Л. Хетагурова. 2012. № 4.

4. Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ: Ир, 2008. 599 с.

5. Магомедов А.Х. Культура и быт осетинского народа: историко-этнографическое исследование. Владикавказ: Ир, 2011. 432 с.
6. Хадикова А.Х. Этнические образы и традиционные модели поведения осетин. Владикавказ, 2015. 432 с.
7. Газданова В.С. Традиционная культура осетин: Учеб. для 8-9кл. общеобразоват. учреждений. Науч. ред. Р.С. Бзаров. Владикавказ: Сем, 2005. 192 с.
8. Дзуцев Х.В. Эволюция осетинской семьи и межсемейных отношений: этносоциологический анализ. Владикавказ, 1988. 265 с.
9. Тайсаев К.У. Модернизация традиционного быта осетин в XIX веке. Владикавказ, 2008. 163 с.
10. Цаллаев Х.К. Традиции и обычаи осетин. Владикавказ, 1993. 58 с.
11. Гостиев К.И. Новые обряды – в жизнь! – Орджоникидзе: Ир, 1985. 48 с.

**М. А. Темираева,
магистрант СОГУ им. К.Л. Хетагурова
(г. Владикавказ)**

РАЗВИТИЕ РОССИЙСКО-ИРАНСКОГО СОТРУДНИЧЕСТВА В ОБЛАСТИ ЯДЕРНОЙ ЭНЕРГЕТИКИ

Целью данной статьи является анализ последовательности развития российско-иранского сотрудничества в области атомной энергетики со второй половины XX века до наших дней. Исламская Республика Иран (ИРИ) воспринимается Россией как важный региональный партнер, взаимодействие с которым может решить важные международные проблемы. Несмотря на множество противоречий, существующих между Российской Федерацией и Ираном, отношения в области атомных технологий создают основы для более тесного межгосударственного взаимодействия. Одной из задач данного исследования является стремление доказать важность стратегического партнёрства между странами. Следует отметить, что Россия выступает основным партнером Ирана в осуществлении ее ядерной программы. В результате проведенной исследовательской работы следует вывод: несмотря на то, что складывающаяся ситуация вокруг иранского атома создаёт ряд трудностей в вопросе двустороннего взаимодействия Российская Федерация продолжает поставлять ИРИ ядерное топливо для Бушерской атомной электростанции – главного энергетического проекта России в Иране.

Ключевые слова: ядерная программа Ирана, Русско-иранские отношения, ядерная энергетика, Бушерская АЭС, ДНЯО, сотрудничество.

The purpose of this article is to analyze development stages of Russian-Iranian nuclear cooperation since the second half of the 20th century to the present day. Iran is considered an important regional partner by Russia. Their current engagement can solve important international problems. However, despite a number of Russian-Iranian contradictions in the nuclear technology, both are concerned about making inter-state relations more firmly. Much attention is given to the study of the strategic partnership between countries. It should be noted that Russia is the main partner of Iran in the implementation of its nuclear program. This paper has clearly shown that despite the emergent situation around Iranian atomic program, Russia still supply the nuclear fuel to Iranian Bushehr nuclear power station. which is the most important Russian project in Iran.

Keywords: Iran's nuclear program, Russian-Iranian relations, nuclear energy, Bushehr Nuclear Power Plant, Non-Proliferation Treaty, cooperation.

На сегодняшний день во внешнеполитическом курсе Исламской Республики Иран одним из основных направлений являются отношения с Российской Федерацией. В свою очередь, Иран выступает важным региональным партнером России, сотрудничество с которым, возможно, создает условия стабильности на Ближневосточном регионе.

Необходимо отметить, что последовательное развитие отношений между странами прошло несколько этапов. С пятидесятых годов XX века до революции 1979 года, отношения между Советским Союзом и Ираном, как отметил С. Н. Саруханян, «<...>имели рамочное развитие» [1, 73]. Основными направлениями межгосударственного взаимодействия были сферы экономики и торговли. Проводимая шахом Мохаммедом Резой Пехлеви внутренняя политика социально-экономических преобразований создавала необходимость уделять особое внимание отношениям с Советской Россией. Ориентация внешнеполитического и внешнеэкономического курса страны на поиск партнеров среди социалистических государств была обусловлена фактом отсутствия особой поддержки США по развитию тяжелой промышленности. Так, в 1963 году между Москвой и Тегераном был подписан документ, содержащий в себе положения относительно экономического и технического сотрудничества между государствами. Одним из главных достижений данного соглашения являлась, выгодная для обеих стран, договоренность о строительстве крупных промышленных объектов, таких, как гидроэлектростанций, водохранилищ, в том числе гидротехнических сооружений на р. Аракс. В последующих 1966 и 1967 годах подписание аналогичных соглашений способствовало развитию отношений между СССР и Ираном в области экономики.

События, происходившие в 1979 году в Иране, задали новый вектор развития для всего Ближневосточного региона. Первое десятилетие после Исламской революции можно характеризовать как период осложнения в советско-иранских отношениях, чему способствовала война в Афганистане, а также антисоветские лозунги, которыми апеллировала новая власть Ирана.

Период времени с 1989 года вплоть до наших дней – характеризуется принципиальным улучшением советско-иранских, а в последующем, российско-иранских отношений. В июне 1989 года состоял-

ся визит спикера меджлиса (однопалатного парламента ИРИ) и будущего президента Ирана Хашеми-Рафсанджани в Москву. Данное событие завершилось подписанием двух важнейших документов: Декларации о принципах отношений и дружественного сотрудничества между СССР и ИРИ; Долгосрочной программы торгово-экономического и научно-технического сотрудничества между СССР и ИРИ на период до 2000 года [1, 73], что определило внешнеполитический курс обеих стран на следующее десятилетие. Были созданы основы двухстороннего ядерного сотрудничества, предполагавшие обоюдное стремление СССР и Исламской Республики Иран использования достижений атомной энергетики в мирных целях [2].

Одновременно с этим предпринимались попытки налаживания переговорного процесса касательно вопроса подписания контракта, по которому российская сторона получила бы право на строительство технического объекта, а именно – атомной электростанции. В 1992 году между Россией и Ираном было подписано соглашение «Об использовании атомной энергетики в мирных целях». Данным соглашением были достигнуты успехи в вопросе мирного использования атома, а также оговорены принципы сотрудничества между сторонами в области атомной энергетики. Одной из важнейших статей документа (статья пятая) определялось, что «ядерные и неядерные материалы и оборудование, произведенные на их основе или с помощью» [3], не будут использоваться в военных целях, при этом они состоят под гарантиями Международной организации по атомной энергии, а также обеспечиваются мерами физической защиты на уровне рекомендаций.

Спустя некоторое время были осуществлены два важнейших направления ядерного сотрудничества: строительство энергетических реакторов и обучение иранских национальных кадров для работы на Бушерской АЭС. К 1995 году страны пришли к подписанию соглашения о завершении строительства первого энергоблока. Сроки завершения строительства были определены 1999 годом, однако в силу ряда обстоятельств технического характера, а также достаточного сложного вопроса дальнейшей судьбы отработанного ядерного топлива, дата была перенесена на 2007 год. Необходимо отметить, что вопрос ввода в эксплуатацию первого блока атомной электростанции в последующем откладывались еще 5 раз.

Физический пуск АЭС состоялся 21 августа 2010 и проходил под контролем инспекторов МАГАТЭ. Непосредственно подсоединение к национальной сети атомной электростанции «Бушер» произошло 4 сентября 2011 года [4].

Как отмечает Севак Саруханян, с самого начала изучения истории сотрудничества России и Ирана в области ядерной энергетики, российская политика конца 20 века не отличалась целостным подходом по отношению ко всем международным вопросам. В формировании внешнеполитического курса страны было вовлечено слишком большое количество групп интересов [5]. Несогласованность позиций российских политиков отрицательным образом сказывалась на российско-иранском межгосударственном диалоге, что порождало неопределенность.

В результате переговоров 5 января 1995 года В. Н. Михайловым и Резой Амроллахи был подписан документ, положения которого подверглись острой критике на Западе. На состоявшемся в мае 1995 года русско-американском саммите США заявили, что реализация протокола способствует созданию атомного оружия Исламской Республикой Иран. Впоследствии стало ясно, что ни один из главных органов государственного управления Российской Федерации, отвечающих за внешнюю политику, не был ознакомлен с текстом подписанного протокола, более того – «поставка российских технологий двойного назначения в ИРИ удивила» руководителей вышеупомянутых ведомств [1, 99]. Именно в данном вопросе проявилась несогласованность позиций российских структур государственного управления. Следует отметить, что и В. Н. Михайлов и Е. О. Адамов стремились пойти намного дальше в деле сотрудничества с Ираном, нежели строительство АЭС в Бушере. По мнению С. Н. Саруханяна, стремление В. Н. Михайлова развивать отношения с ИРИ в ядерной области было вызвано желанием помочь атомной отрасли России выжить в сложившихся условиях: «<...>Такая политика могла бы быть обозначена корректным термином «защита корпоративных интересов», если бы не относилась к сфере ядерного распространения» [1, 99].

В 1996 году министром иностранных дел Российской Федерации был назначен М. Е. Примаков. Несмотря на то, что время пребывания на должности Максима Евгеньевича характеризуется укреплением

и развитием русско-иранских отношений, период с 1996 по 1998 год в то же время отмечен противоречивостью и несогласованностью позиций МИД и МО Российской Федерации. Так, показательна ситуация, при которой достаточно удачный визита М.Е. Примакова в Иран в 1996 году одновременно сопровождался официальным заявлением министра обороны Российской Федерации о том, что «Иран – потенциальная угроза для России».

Разброс мнений серьезно осложнял политику России на всем Ближнем Востоке. Данные обстоятельства указывали на конкретные проблемы государственного управления в России. Ситуация меняется с приходом к власти в марте 2000 года В.В. Путина. Отношения с Ираном с данного момента контролировалась непосредственно главой государства и Министерством иностранных дел.

В 2004 году произошел ряд изменений в системе государственного управления. За ядерную энергетику, касающейся оборонного комплекса, напрямую стало отвечать Министерство обороны, что создавало юридическую основу невозможности принятия единоличных решений по данному вопросу со стороны руководителей ФААЭ.

Дальнейшая политика России в отношении Исламской Республики Иран определялась приоритетом внутривнутриполитических задач. Это предполагало создание стабильных внешних условий по периметру границ, построения справедливого и демократического миропорядка, для чего требовалось неукоснительного соблюдения норм международного права. Главную роль в решении международных проблем, касающихся распространения оружия массового уничтожения, Россия отводила Организации Объединенных Наций и ее Совету Безопасности.

Ситуация, складывающаяся вокруг Иранской ядерной программы, служила отягчающим фактором развития российско-иранского сотрудничества. Россия признавала право ИРИ на доступ и мирное использование ядерной энергетики, но в то же время однозначно высказывалась против появления ядерного оружия.

Следует отметить, что существовал ряд факторов, влиявших на политику Российской Федерации в отношении иранского атома. Один из них – географическая близость Ирана к государственным границам России. Появление ядерного оружия массового уничто-

жения у государств, расположенных по периметру от границ РФ, может создать прямую угрозу национальной безопасности страны. Так, решение «иранского вопроса» в начале 21 века Россия видела в действиях неконфронтационного характера с применением исключительно политико-дипломатических средств. Другим обстоятельством, оказывающим влияние на политику РФ в отношении Ирана, является тот факт, что с начала 2000-ых гг. ИРИ выступает крупным торгово-экономическим партнером России, без которого невозможно было бы решить важные международные проблемы.

Между тем, в 2002 г. Соединенные Штаты Америки обнародовали снимки, сделанные со спутника, на которых были зафиксированы объекты ядерной инфраструктуры на территории ИРИ, не поставленные под гарантии Международного агентства по атомной энергии. Данный факт поставил под сомнение, соблюдает ли Иранская сторона свои обязательства по Договору о нераспространении ядерного оружия [6, 17]. Несмотря на данные обстоятельства, 15 ноября 2004 года в Париже было заключено двухстороннее Предварительное соглашение по Иранской ядерной программе между Великобританией, Францией, Германией и ИРИ. Ситуация изменилась в 2005 году после того, как победу на президентских выборах в ИРИ одержал М. Ахмадинежад. Все ранее достигнутые договоренности по иранскому атому были отменены, а работы по обогащению урана возобновились. В 2006 году Иран объявил о намерении вернуться к полномасштабным исследованиям в области использования атомной энергии, после чего странами Евросоюза и США было принято решение о необходимости «переноса «иранского досье» в СБ ООН» что и было реализовано в марте 2006 года [6, 18].

В данных обстоятельствах Москвой был предложен свой вариант решения «иранского вопроса», который заключался в возможном создании на территории ядерных держав, особой системы центров по предоставлению услуг ядерного топливного цикла. Следует отметить, что Ираном данное предложение было отклонено, в результате чего позиция России по «иранскому досье» стала сближаться с позицией европейских стран. К декабрю 2006 года ситуация по данному вопросу полностью перешла в санкционную плоскость.

Между тем Российская Федерация 25 апреля 2007 года объявила о стремлении наращивать долю ядерной энергетики внутри страны

за счет строительства новых атомных электростанций, тем самым обеспечив Росатому стабильный доход. Как отметил С. Н. Саруханян, «<..>появление государственных заказов на строительство АЭС на российской территории и для российской энергетики уменьшили особую заинтересованность Росатома и самой Российской Федерации в сохранении любой ценой высокого уровня сотрудничества с Ираном в ядерной сфере, что определенным образом «развязывает руки» российской стороны <...>» [1, 107].

14 июля 2015 года между Исламской Республикой Иран и «шестеркой» стран в составе Великобритании, Китая, России, США, Франции, а также Германии был подписан Совместный всеобъемлющий план действий по иранской ядерной программе (СВПД), заключение которого ознаменовало собой окончание кризиса. Следует отметить, что с приходом к власти в США республиканца Дональда Трампа внешняя политика Штатов изменяется в сторону нарастания конфронтации с Ираном. В сентябре 2017 года Дональд Трамп назвал СВПД «худшей сделкой в истории США», а Иран – «страной-изгоем, которая экспортирует насилие, кровопролитие и хаос» [7].

5 января 2020 года Иран принял решение о продолжении приостановления добровольных обязательств, вытекающих из СВПД. Несмотря на это, Россия заявила о намерении сохранения полной приверженности ядерной сделке и призывала к этому остальных участников. По сообщению посла РФ в Тегеране Левана Джагаряна, «на 8 февраля 2021 года Россия поставляет Ирану только ядерное топливо для АЭС «Бушер», при этом взаимодействие с ИРИ по другим направлениям, связанным с тематикой ядерной энергетики, не осуществляется».

Следует отметить, что Россия в вопросе решения «иранской ядерной проблемы» оказалась в сложной ситуации. На протяжении всего периода взаимодействия в области ядерной энергетики Россия стремилась сохранить экономическое и геополитическое партнерство с Ираном. В то же время Москва преследовала цель не допустить распространение ядерного оружия массового уничтожения, что являлось сдерживающим фактором в сотрудничестве между Россией и Ираном.

1. Саруханян С. Н. Ядерный фактор в российско-иранских отношениях. М., 2007.
2. Долгосрочная программа торгово-экономического и научно-технического сотрудничества между Союзом Советских Социалистических Республик и Исламской Республикой Иран на период до 2000 года. Москва, 22 июня 1989 г. Доступ из СПС «ГАРАНТ» (дата обращения: 30.05.2021).
3. Соглашение между Правительством Российской Федерации и Правительством Исламской Республики Иран о сотрудничестве в области мирного использования атомной энергии. 28 августа 1992 г. https://www.mid.ru/foreign_policy/international_contracts/2_contract/-/storage-viewer/bilateral/page-434/55237
4. Первая иранская АЭС «Бушер» подключена к электросети. [РИА НОВОСТИ] 04.09.2011. // <https://ria.ru/20110904/429729035.html#>
5. Саруханян С. Н. Ядерная программа Ирана и российско-иранские отношения. Российско-иранское сотрудничество в области ядерной энергетики // <http://rossiyanavsegda.ru/read/2458/>
6. Юрченко В. Н. Иранская ядерная программа в российско-американских отношениях (2001–2008 гг.): Автореф. Дисс... канд. ист. наук. Тюмень, 2010.
7. История иранской ядерной сделки. [ТАСС] 6.01.2020. // <https://tass.ru/info/7471285>

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ

Б. М. Бирагова,
кпн, нс
СОИГСИ им. В. И. Абаева
(г. Владикавказ)

ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ НАУКИ В СОИГСИ ИМ. В. И. АБАЕВА: КОММУНИКАТИВНЫЙ АСПЕКТ

В статье рассматривается научно-популяризаторская деятельность Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева (СОИГСИ), основные направления этой деятельности, реализуемые проекты и их социальные (коммуникативные) эффекты. Популяризация науки рассмотрена в рамках коммуникативного метода: как социальный феномен, как форма научной коммуникации и как один из видов деятельности научной организации на примере СОИГСИ – ведущего центра гуманитарных и социальных наук на Северном Кавказе. На конкретном эмпирическом материале обоснованы роль и функции популяризации науки как важнейшего элемента в коммуникативной цепи – наука (научная организация) – общество.

Ключевые слова: популяризация науки, Российская академия наук (РАН), Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева (СОИГСИ), научно-популярный проект, научная коммуникация, научная журналистика, коммуникативный метод, информационное общество.

The article examines the science popularization activities of the V. I. Abaev North-Ossetian Institute of Humanitarian and Social Studies (IHSS), the main directions of this activity, ongoing projects and their social (communicative) effects. The popularization of science is considered within the framework of the communicative approach: as a social phenomenon, as a form of scientific communication and as one of the activities of a scientific organization on the example of S. IN AND. Abaev – the leading center of the humanities and social sciences in the North Caucasus. The role and functions of popularizing science as an essential element in the communication chain – science (scientific organization) – society are substantiated on specific empirical material.

Key words: science popularization, The Russian Academy of Sciences

(RAS), the V.I. Abaev North-Ossetian Institute of Humanitarian and Social Studies (IHSS), popular science project, scientific communication, science journalism, communicative method, information society.

Популяризация науки – социальный феномен, который в настоящее время существенно трансформируется и актуализируется в контексте «информационного общества».

Популяризация науки (научная популяризация) определяется в научном дискурсе как:

1) «процесс распространения научных знаний в современной и доступной для широкого круга людей форме», «стимуляция интереса к истории науки и стремление сделать научную информацию широко известной» [1];

2) «перевод» научных специализированных знаний на язык неподготовленного или малоподготовленного читателя» [2];

3) «превращение скучных научных данных в интересную и понятную большинству информацию» [3].

Данные определения в большой степени отвечают концепции «информационного общества» как «общества знания» и доступности информации, в котором огромный потенциал науки – искусства, литературы, медицинские и социальные услуги и т. д. становится доступным широким аудиториям в интерактивном режиме [4, 17].

В уставе Российской академии наук, высшего научного учреждения России, утвержденном постановлением Правительства Российской Федерации от 27 июня 2014 г. N 589, среди основных задач обозначены «популяризация и пропаганда науки, научных знаний, достижений науки и техники» (пункт 13, подпункт «з»). Для реализации этой задачи РАН выполняет следующие основные виды деятельности в пределах государственного задания: участвует в разработке, обеспечении и реализации программ популяризации и пропаганды науки, научных знаний, достижений науки и техники, программ поддержки научно-технического творчества среди детей и молодежи (пункт 14, подпункт «ж (1)»); организует культурно-массовые, научные и иные мероприятия, направленные на популяризацию и пропаганду науки, научных знаний, достижений науки и техники, а также участвует в них (пункт 14, подпункт «м (1)») [5].

В 2019 году создана Комиссия РАН по популяризации науки «для содействия Российской академии наук в реализации задач по распространению научных знаний, повышению престижа науки и популяризации достижений науки и техники. Основным приоритетом работы Комиссии является экспертная, методическая, организационная и техническая поддержка научно-просветительских проектов, в том числе организация конкурсов на создание научно-популярных произведений. Важнейшим направлением деятельности Комиссии является координация усилий по научному просвещению и пропаганде научных знаний в масштабах страны с привлечением сил и возможностей научно-исследовательских учреждений, вузов, промышленно-технологических организаций, а также сообщества популяризаторов науки и научных фондов. Деятельность Комиссии нацелена на формирование в общественном мнении представления о научной картине окружающего мира как неотъемлемой части общей культуры, разъяснение обществу роли науки в современном мире и её влияния на жизнь людей, на повышение престижа и социальной привлекательности научно-исследовательской работы, повышение уровня естественно-научного и гуманитарного образования выпускников школ и вузов» [6].

В задачи Комиссии РАН по популяризации науки входят:

- 1) поддержка научно-популярных журналов и издательской деятельности;
- 2) награды за достижения в области популяризации науки (здесь, в частности, следует упомянуть ежегодный Конкурс РАН на соискание премии за лучшие работы по популяризации науки);
- 3) работа со школьниками и учащимися;
- 4) взаимодействие со средствами массовой информации;
- 5) поддержка научно-просветительских мероприятий в регионах;
- 6) взаимодействие с сотрудниками исследовательских институтов и университетов;
- 7) международное сотрудничество;
- 8) теория и методология популяризации;
- 9) работа с госкорпорациями и бизнес-структурами;
- 10) организация публичного лектория под эгидой РАН.

Глава Комиссии РАН по популяризации науки, вице-президент

РАН академик Алексей Хохлов оценивает популяризацию науки как «обязанность ученого»: «Не только делать открытия и получать новые научные результаты, но и рассказывать об этих результатах доступным языком для людей, не связанных с наукой. Во-первых, это определенная ответственность ученого – объяснять, чем он занимается, и какая от этих занятий польза, потому что ученые финансируются налогоплательщиками. Во-вторых, наука должна постоянно воспроизводиться, для существования науки важно, чтобы в нее приходили новые люди. А чтобы новые люди пришли в науку, необходимо их зажечь интересом к науке. И это нельзя сделать сразу, излагая научные результаты самого высокого уровня. Сначала людей нужно к этому подготовить – обучить, помочь им сделать первые шаги в науке и в познании мира. Для этого популяризация науки очень важна» [7].

С этой позицией согласен руководитель дирекции популяризации Фонда инфраструктурных и образовательных программ Сергей Филиппов, который в интервью «Российской газете» подчеркнул, что «наука просто обязана быть открытой, понятной и доступной для широких масс, не прятаться за дверьми кабинетов и университетских аудиторий, а идти в люди, говорить с ними на понятном и доступном языке» [8].

Одним из самых масштабных российских проектов в области популяризации науки и технологии является Всероссийский фестиваль науки, проводимый с 2006 года Министерством образования и науки РФ, Правительством Москвы, МГУ имени М. В. Ломоносова. Цель Всероссийского фестиваля науки – популяризация фундаментальных знаний, формирование диалога между наукой и обществом, развитие интереса у школьников и молодежи к поисковой, проектной и исследовательской деятельности. Мероприятия ВФН проходят на площадках вузов, академических институтов, государственных научных центров, наукоградов, музеев, исследовательских и инновационных центров в различных регионах-участниках. В программу ВФН традиционно входят: открытые научно-популярные лекции ведущих ученых; выставки научно-технических и инновационных достижений; интерактивные выставки, демонстрация техники; тематические экскурсии по музеям, библиотекам, научным лабораториям; демонстрация научно-популярных фильмов; зани-

мательные научные эксперименты, познавательные игры, конкурсы и интеллектуальные соревнования; конференции и олимпиады; культурно-просветительские мероприятия. Мероприятия фестиваля ежегодно посещают несколько миллионов посетителей [9].

Постоянный участник Владикавказской региональной площадки Всероссийского фестиваля науки Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиал Федерального государственного бюджетного учреждения науки Федерального научного центра Владикавказский научный центр РАН. Опираясь на ключевые позиции научно-популяризаторской деятельности Российской академии наук, СОИГСИ как ведущий центр гуманитарных и социальных наук на Северном Кавказе, сотрудничающий с крупнейшими научными и образовательными центрами России, ближнего и дальнего зарубежья, уделяет особое внимание популяризации науки в регионе.

В Положении о Северо-Осетинском институте гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиале ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр Российской академии наук» среди ключевых направлений деятельности указано «осуществление деятельности по содействию пропаганде и распространению научных знаний в регионе» (пункт 2.2.11) [10].

В условиях глобализации и модернизационных трансформаций традиционное северокавказское общество переживает ренессанс этнического самосознания и духовной культуры. Директор СОИГСИ им. В. И. Абаева, доктор исторических наук, профессор З. В. Канукова в ходе своего доклада на научной сессии Научного совета РАН по комплексным проблемам этничности и межнациональных отношений 24 марта 2021 г. отметила: «Наблюдается процесс выхода историко-культурной тематики за научные рамки, и перемещения ее в общественно-политическую жизнь. Во всех дискурсах очень активно звучит вопрос: «А где историки?! А почему молчат ученые?!». Ученые отсылают к своим трудам, но этого совершенно недостаточно, потому что участников дискуссии значительно больше, чем тех, кто действительно способен прочитать и понять научный текст. Поэтому в институте мы решили, что важной составляющей нашей работы должно быть просветительство и научно-популярные проекты, которые бы обоснованно противостояли

историческим и культурным фальсификациям, откровенным лженаучным исследованиям» [11].

Очевидно, что З. В. Канукова актуализирует необходимость налаживания в северокавказском регионе научной коммуникации – процессов и механизмов продвижения научных идей внутри научного сообщества (внутренняя) и за его пределами, то есть в обществе (внешняя) – в рамках взаимодействия научного сообщества с широкой аудиторией, трансляции научного знания в массовое сознание, то есть популяризации науки [12, 278-284]. Таким образом, популяризация науки является формой, механизмом научной коммуникации для распространения научных знаний об окружающей действительности посредством различных каналов, средств, форм и институтов коммуникации [13].

Следует также отметить, что сегодня «происходит «профессионализация» научно-популяризаторской деятельности: появляются специалисты по научной коммуникации, а в 2016 году в России была создана профильная Ассоциация коммуникаторов в сфере науки и образования (АКСОН)» [14]. Пользуются популярностью специализированные научные сайты и агрегаторы научных новостей, такие, как EurekAlert, Постнаука, Индикатор, Арзамас и т. д.

В этой связи можно выделить минимум три группы специалистов – участников научной коммуникации:

1. Ученые-популяризаторы, которые рассказывают о своих исследованиях на страницах научно-популярных журналов и книг, в СМИ и социальных сетях.

2. Научные журналисты, которые пишут о научных исследованиях, читают академические статьи, берут комментарии у специалистов.

3. Научные коммуникаторы – сотрудники пресс-службы, специалисты PR и медиарилейшнз, «которые соединяют мир ученых и медиа» [14].

Все три звена успешно задействованы в научно-популяризаторской деятельности СОИГСИ: ученые СОИГСИ являются постоянными участниками различных медийных проектов, посвященных научной и общественной проблематике, в региональных и федеральных СМИ; институт представлен на официальном сайте и в популярных социальных сетях (Фэйсбук, ВКонтакте, Инстаграм); в институте

функционирует пресс-служба, осуществляющая весь спектр связей с общественностью и медиарилейшнз, включая непрерывную коммуникацию с пулом научных журналистов. Существенно расширило научно-популяризаторские возможности СОИГСИ использование платформы «ZOOM».

Приведем описание некоторых актуальных научно-популярных проектов СОИГСИ:

1. **«Молодежь и наука».** Школьники и студенты республики получают возможность посетить историческое здание СОИГСИ, отмечавшего в 2019 году 100-летний юбилей, а также послушать лекции ведущих ученых института. Как отмечает Э. Ш. Гутиева, руководитель научно-образовательного центра «Гуманитарий» СОИГСИ, куратор проекта «Молодежь и наука», «СОИГСИ периодически проводит дни открытых дверей, выставки научных изданий, наша деятельность регулярно освещается в прессе и социальных сетях. Однако мы посчитали, что этого недостаточно для популяризации гуманитарной науки среди молодежи. Школьникам наука кажется чем-то сложным и недостижимым. Наша задача в рамках этого научно-образовательного проекта – дать заинтересованной молодежи возможность понять, как осуществляется научно-исследовательская работа, и как устроена научная организация изнутри» [15].

2. **«Редкая книга».** По итогам конкурса 2015 года на получение грантов Президента Российской Федерации для поддержки творческих проектов общенационального значения в области культуры и искусства (присуждаются ежегодно в соответствии с Указом Президента Российской Федерации от 1 июля 1996 г. N 1010 «О мерах по усилению государственной поддержки культуры и искусства в Российской Федерации») СОИГСИ им. В. И. Абаева вошел в число победителей с проектом «Редкая книга: инновационные методы сохранения и популяризации». Проект нацелен на решение важнейшей задачи введения редкой литературы в мировой информационный, научный и культурный оборот. В рамках реализации проекта на средства гранта осуществляются: оцифровка раритетных и особо ценных книг, собранных за 100-летнюю историю научной библиотекой СОИГСИ; создание фонда электронных изданий и формирование справочного аппарата с максимально полным описанием старопечатных книг (включая пометки владельца коллекции, авто-

графы, сохранность документа, экслибрисы, пометки автора и т. д.) с помощью интегрированной расширяемой библиотечно-информационной системы – ИРБИС, позволяющей успешно автоматизировать все традиционные технологии научной библиотеки; организация рационального хранения и использования фондов микроносителей; регистрация и публикация электронных копий в информационных ресурсах. В настоящее время на электронные носители переведены более 150 книг. Среди оцифрованных раритетов – первая осетинская печатная книга «Начальное учение человеком, хотящим учиться книг божественного писания» (1798), первая «Осетинская грамматика» А. Шегрена (1844), «Сказания о Нартах», изданные в Берлине в 1924 году. Все оцифрованные экземпляры размещены на официальном сайте СОИГСИ [16].

3. **«Эксперто. Зерна знаний»** – совместный проект СОИГСИ и Национальной телекомпании «Осетия-Ирыстон», в рамках которого был создан цикл передач по обширной осетиноведческой тематике [17].

4. **«Тропами Алании»** – совместный проект СОИГСИ и Медиа-группы «Ярче», цикл документальных фильмов, в которых ученые СОИГСИ рассказывают, как создавался Нартовский эпос, и какое влияние он оказал на все сферы жизни осетин [18].

5. **«Алания от А до Я»** – совместный научно-популярный проект СОИГСИ и главной республиканской газеты «Северная Осетия» (с 2017 года), в рамках которого состоялось успешное сотрудничество ученых и средств массовой информации в деле популяризации науки, распространения фундаментальных знаний об истории, этногенезе, национальной культуре, обычаях и традициях осетин на доступном и понятном любому поколению языке. Аудитория ближе познакомилась с ведущими учеными-нартоведами и алановедами через цикл научно-популярных статей, посвященных обширной проблематике (история, археология, фольклор, этнология, генеалогия) богатейшего скифо-сармато-аланского наследия. Проект получил высокую оценку экспертов и полюбился читателям газеты. Очередные публикации оперативно появляются на официальном сайте газеты «Северная Осетия» в рубрике «Алания от А до Я», на официальном сайте СОИГСИ [www. soigsi. com](http://www.soigsi.com) в разделе «Проект «Алания от А до Я», на страничках газеты и института

в социальных сетях, что позволяет ознакомить с проектом огромную аудиторию друзей и партнеров института в других городах России, в ближнем и дальнем зарубежье, включая осетинские диаспоры, всегда проявляющих неподдельный интерес к истории и культуре своего народа [19].

Таким образом, популяризация науки в Северо-Осетинском институте гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева рассмотрена в рамках коммуникативного метода: как социальный феномен, как форма научной коммуникации и как один из неотъемлемых направлений деятельности современной научной организации, отвечающей вызовам «информационного общества».

Заметим, что научно-популярные проекты института одновременно нацелены на популяризацию гуманитарной науки и богатейшего культурного наследия осетин, выполняя целый ряд функций: научно-просветительскую (научно-образовательную), информационно-коммуникационную, интеграционную, регулятивную, культуροформирующую, экспертно-консультативную, имиджевую и др. с учетом специфики СОИГСИ как научного центра кавказоведения и осетиноведения.

1. Ильина И. Н. Популяризация российской науки и культуры (Наука и СМИ) // Документальное наследие России: теория и практика сохранения и использования научных фондов. М.: 2013. №15. С. 307.

2. Популяризация науки. [Электронный ресурс]. URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/597719#cite_note-1 (дата обращения: 01.09.2021).

3. Самсонов А.Л. Экология чтения и роль научной популяризации. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gpntb.ru/libcom7/disk/8.pdf> (дата обращения: 01.09.2021).

4. Мелюхин И.С. Информационное общество: истоки, проблемы, тенденции развития. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1999. С. 17.

5. Устав федерального государственного бюджетного учреждения «Российская академия наук». [Электронный ресурс]. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_164967/ec919323708

8b193340fd47e43724a2e3bc8de64/ (дата обращения: 01.09.2021).

6. Российская академия наук. Официальный сайт. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ras.ru/popularization.aspx>

7. «Я считаю, что популяризация науки – это обязанность ученого». Алексей Хохлов о том, какое место в жизни ученого должна занимать популяризация, и о популяризаторах, не являющихся учеными. [Электронный ресурс]. URL: <https://nauka.tass.ru/lyudi-iveschi/6816056> (дата обращения: 01.09.2021).

8. Мамонова Е. Ученый идет в бар. Почему важно популяризовать науку // Российская газета. [Электронный ресурс]. URL: <https://rg.ru/2020/12/22/pochemu-vazhno-popularizirovat-nauku.html> (дата обращения: 01.09.2021).

9. Всероссийский фестиваль науки. Официальный сайт. [Электронный ресурс]. URL: <https://festivalnauki.ru/city/moskva/> (дата обращения: 01.09.2021).

10. Положение о Северо-Осетинском институте гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиале ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр Российской академии наук». [Электронный ресурс]. URL: <http://soigsi.com/index.php/dokumenty/454-polozhenie-o-severo-osetinskom-institute-gumanitarnykh-i-sotsialnykh-issledovanij-im-v-i-abaeva-filiale-fgbun-fnts-vladikavkazskij-nauchnyj-tsentr-rossijskoj-akademii-nauk> (дата обращения: 01.09.2021).

11. Канукова З. В.: «Важной составляющей нашей работы должно быть просветительство и научно-популярные проекты, которые бы обоснованно противостояли историческим и культурным фальсификациям, откровенным лженаучным исследованиям» [Электронный ресурс]. URL: <http://soigsi.com/index.php/1494-31-03-2021-zv-kanukova-vazhnoj-sostavlyayushchej-nashej-raboty-dolzno-byt-prosvetitelstvo-i-nauchno-populyarnye-proekty-kotorye-by-obosnovanno-protivostoyali-istoricheskim-i-kulturnym-falsifikatsiyam-otkrovennym-lzhenauchnym-issledovaniyam> (дата обращения: 01.09.2021).

12. Медведева С. М. От научного творчества к популяризации науки: теоретическая модель научной коммуникации // Вестник МГИМО – Университета. М., 2014. № 4 (37). С. 278-284.

13. Решетникова Е. В. Научные коммуникации: эволюция

форм, принципов организации. [Электронный ресурс]. URL: <https://sibsutis.ru/upload/publications/9b3/ухofvwfphpуfwz%20nlcieeuзqkvzohdcsxzhcvdi.pdf> (дата обращения: 01.09.2021).

14. Как науку делают популярной. О популяризации науки во ВШЭ. [Электронный ресурс]. URL: <https://okna.hse.ru/news/364415684.html> (дата обращения: 01.09.2021).

15. Молодежь и наука. [Электронный ресурс]. URL: <http://soigsi.com/index.php/571-22-12-2016-molodezh-i-nauka> (дата обращения: 01.09.2021).

16. Проект «Редкая книга». [Электронный ресурс]. URL: <http://soigsi.com/index.php/proekt-redkaya-kniga-grant-prezidenta-rf> (дата обращения: 01.09.2021).

17. Эксперто. Зерна знаний. [Электронный ресурс]. URL: <https://iryston.tv/teleproject/eksperto-zerna-znaniy/> (дата обращения: 01.09.2021).

18. Тропами Алании. Осетинский эпос Нарты. [Электронный ресурс]. URL: <https://youtu.be/XneE4z93jLk> (дата обращения: 01.09.2021).

19. Проект «Алания от А до Я» продолжается... [Электронный ресурс]. URL: <http://soigsi.com/index.php/1340-29-07-2020-proekt-alaniya-ot-a-do-ya-prodolzhaetsya> (дата обращения: 01.09.2021).

ИЗВЕСТИЯ СОИГСИ. ШКОЛА МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ

ВЫП. 27, 2021

Научный журнал

Технический редактор — *Е.Н. Маслов*
Компьютерная верстка — *А.В. Черная*
Дизайн — *Е.Н. Макарова*

Подписано в печать 16.06.2021.
Формат бумаги 70×108 ¹/₁₆. Бум. 80 гр.
Печать цифровая. Гарнитура шрифта «Myriad»
Усл.п.л. 8,2. Тираж 100 экз. Заказ ???.

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

362040, PCO-A, г. Владикавказ, пр. Мира, 10

Отпечатано ИП Цопановой А.Ю.
362002, PCO-A, г. Владикавказ, пер. Павловский, 3
e-mail: rio-soigsi@mail.ru