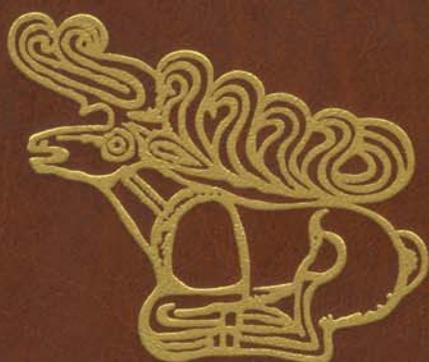


НАРОДЫ и КУЛЬТУРЫ

# Осетины



ЛУКА

# РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ  
И АНТРОПОЛОГИИ  
им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ ИНСТИТУТ  
ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ им. В.И. АБАЕВА  
ВЛАДИКАВКАЗСКОГО  
НАУЧНОГО ЦЕНТРА РАН  
И ПРАВИТЕЛЬСТВА РЕСПУБЛИКИ  
СЕВЕРНАЯ ОСЕТИЯ - АЛАНИЯ

Серия  
**«НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ»**

Основана в 1992 году

Ответственные редакторы серии:

В. А. ТИШКОВ,  
С. В. ЧЕШКО



МОСКВА  
НАУКА  
2015

# Осетины

Ответственные редакторы:

З.Б. ЦАЛЛАГОВА, Л.А. ЧИБИРОВ



Издание второе, стереотипное



МОСКВА  
НАУКА  
2015

УДК 39  
ББК 63.5(2)  
О-73

Ответственный секретарь  
серии «Народы и культуры» Л.И. МИССОНОВА

Рецензенты:  
доктор исторических наук Ю.Ю. КАРПОВ,  
доктор исторических наук Г.И. КУСОВ

**Осетины** / отв. ред. З.Б. Цаллагова, Л.А. Чибиров ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН ; Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева Владикавказского НЦ РАН и Правительства РСО – Алания. – Издание второе, стереотипное. – М. : Наука, 2015. – 605 с. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-039155-0 (в пер.).

Монография посвящена осетинам – народу, который говорит на одном из языков иранской группы индоевропейской языковой семьи и живет в самом центре Кавказа, по обе стороны Главного Кавказского хребта: в Республике Северная Осетия – Алания (Российская Федерация) и Республике Южная Осетия, а также в других регионах России и мира.

Книга содержит сведения о природно-географической среде обитания осетин, их этногенезе и этнической истории, хозяйственной деятельности, материальной и духовной культуре. Авторским коллективом освещены вопросы, раскрывающие специфику общественного и семейного быта народа, календарных праздников и обрядов, народных верований. Особое внимание уделяется богатству фольклорного наследия, народным промыслам и искусству, традициям воспитания и соционормативной культуре. Анализируются характер и направление социокультурных процессов в современном осетинском обществе, дана характеристика осетинских диаспор в мире, изложен обзор политических событий в Осетии на рубеже XX–XXI вв.

Для этнологов, историков и широкого круга читателей.

ISBN 978-5-02-039155-0 © Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева Владикавказского НЦ РАН и Правительства РСО – Алания, 2015  
© Российская академия наук и издательство «Наука», серия «Народы и культуры» (разработка, оформление), 1992 (год основания), 2015  
© Редакционно-издательское оформление. Издательство «Наука», 2015

## ПРЕДИСЛОВИЕ

**Н**аучно-издательский проект «Народы и культуры», поддерживаемый Президиумом РАН и Российским гуманитарным научным фондом, представляет очередной том – «Осетины». После ставших уже классическими трудов В.И. Абаева и Б.А. Калоева это издание, безусловно, может считаться новым этапом в развитии осетиноведения – имея в виду широту охваченного материала, разнообразие тематики, глубину анализа поставленных проблем. Книга подготовлена авторским коллективом ученых Северной Осетии и специалистов Института этнологии и антропологии РАН.

После распада СССР осетины остались самым крупным в современной России ираноязычным народом. По данным Всероссийской переписи населения 2010 г., их насчитывалось 528,5 тыс. человек. Большая их часть – почти 460 тыс. человек – проживает в Республике Северная Осетия – Алания. В Южной Осетии – около 50 тыс. осетин (данные на 2008 г.). Наиболее крупные осетинские диаспоры – в Турции, Сирии, Франции, США, Канаде. Общая численность осетин в мире составляет около 700 тыс. человек.

Осетины занимают особое место среди народов Северного Кавказа. Их предки, аланы, пришедшие сюда в начале новой эры, составили основу будущей этнической общности осетин, впитавшей многое из известной в истории кобанской археологической культуры. От этого исторического синтеза берет начало формирование осетинского этноса. Осетинская культура сложилась на основе автохтонных и привнесенных черт. В ней сочетаются иранские (скифские, сарматские, аланские) и общекавказские традиции в пище, одежде, жилище, оружии, декоративном искусстве, фольклоре, древние религиозные поверия и мифологические предания.

Осетины демонстрируют довольно редкий случай мирного сосуществования последователей двух разных мировых религий, взаимоотношения которых в других регионах мира приводили в прошлом и приводят донныне к острым и, зачастую, кровопролитным конфликтам. Преобладающая часть осетин исповедует православное христианство, но есть и немало мусульман-суннитов. Столь существенное, на первый взгляд, идеологическое различие сказывается, главным образом, только в некоторых сферах бытовой культуры – в отправлении культа, обрядах жизненного цикла. В остальном и преобладающем осетинская культура предстает некоей целостностью, и в основе этой целостности – дохристианская традиционная религия, историко-культурные память и идентичность, язык.

Отмеченный феномен в той или иной степени характерен практически для всех народов Северного Кавказа. Здесь древние традиции составляют основу социальных норм, поведения людей, их мировоззрения. Религиозный фактор – ислам (религия бóльшей части северокавказских народов) – обычно становится существенно значимым в сложные периоды истории: «Кавказская война» в XIX в., вооруженный конфликт в Чечне в новейшее время. У осетин же взаи-

моотношение христианства и ислама никогда не было причиной серьезных внутриэтнических или внешних проблем. Исход осетин вместе с сотнями тысяч представителей других северокавказских народов в Турцию и Сирию в результате Кавказской войны (мухаджирство) был обусловлен не религиозными, а социально-политическими причинами.

Этнической консолидации осетин способствовали и чисто политические факторы. Предположительно об этом можно говорить в связи с монгольским вторжением на Кавказ в XIV в., которое привело к гибели аланского государства и вытеснению алан в горные области. С уверенностью об этом можно говорить в контексте драматичных отношений с Грузией в период Гражданской войны после 1917 г. и, особенно, в 1990–2000-е годы.

В XX в. осетины как народ прошли через драматические периоды своего развития. После образования двух территориальных автономий в составе СССР (Северо-Осетинская АССР в составе РСФСР и Юго-Осетинская автономная область в составе Грузинской ССР) в рамках советской модернизации получили развитие экономика и культура осетинского народа. Сложились профессиональная литература, искусство и наука. Осетины внесли выдающийся вклад в победу советского народа в Великой Отечественной войне. В Северной Осетии в советский период была создана крупная промышленность. В сфере культуры и языка получило массовое развитие осетино-русское двуязычие.

Постсоветский период отмечен ростом интереса к народным религиозным верованиям и к истории осетин, выросло стремление к национальному самоопределению. В Южной Осетии, которая после распада СССР оказалась в составе Грузии, оформилось мощное общественное движение, а затем и вооруженное сопротивление грузинской шовинистической политике, отказавшей юго-осетинам в самоопределении. Открытое противостояние закончилось вводом 14 июля 1992 г. трехсторонних миротворческих сил и установлением относительного мира. После нападения Грузии в августе 2008 г. на Южную Осетию и на российские миротворческие силы России, оказав вооруженную защиту населения, признала независимость Республики Южная Осетия.

Особо значимая роль в создании тома принадлежит его ответственным редакторам – заведующему отделом этнологии СОИГСИ ВЦ РАН, доктору исторических наук Л.А. Чибирову и доктору педагогических наук, ведущему научному сотруднику ИЭА РАН З.Б. Цаллаговой.

Существенную помощь оказали рецензенты – доктор исторических наук, зав. отделом Кавказа Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН Ю.Ю. Карпов и доктор исторических наук, профессор СОГУ Г.И. Кусов.

Большую роль в подготовке тома сыграл постоянный коллектив сотрудников ИЭА РАН, работающий по проекту «Народы и культуры» – куратор проекта кандидат исторических наук Л.И. Миссонова, кандидат исторических наук В.В. Степанов, Е.А. Юрина и Н.В. Павлова.

Мы выражаем искреннюю благодарность заведующей редакцией истории издательства «Наука» Н.Л. Петровой, ее коллегам, редактору тома Л.В. Абрамовой.

*В.А. Тишков, С.В. Чешко*

## ВВЕДЕНИЕ

**К**ультура и история осетин, живущих в центре Кавказа, по обе стороны Главного Кавказского хребта, привлекают к себе большое внимание ученых. Это внимание обусловлено интересом к таким вопросам, как происхождение народа и его языка, который не обнаруживает историко-генеалогического родства ни с одним из соседних ему горских народов Северного Кавказа. Ученые выдвигали ряд гипотез о происхождении осетин, но лишь трудами Я. Потоцкого, Ю. Клапрота, А.М. Шегрена и, особенно В.Ф. Миллера, во второй половине XIX в. принадлежность осетинского языка к иранскому миру была установлена достаточно полно и доказательно.

В наследство от иранского мира осетинам достался не только язык, но и мифология, фольклорные образы и сюжеты, многие древние обычаи. В современном осетинском сознании «иранство» играет существенную роль в историко-культурной идентификации народа. В то же время в традиционной и современной осетинской культуре ярчайшим образом представлен кавказский этнокультурный компонент. Кавказские корни прослеживаются в формах материальной и духовной культуры (одежда, пища, жилище, семейно-бытовая и праздничная обрядность и др.). Этот симбиоз – свидетельство сложности путей этногенетического развития предков осетинского народа.

Территория Центрального Кавказа служила естественным коридором, через который проходили и частично оседали многие племена и народы древности. В их числе были ираноязычные киммерийцы, скифы, сарматы, аланы; шел процесс их смешения с местными племенами, аборигенами Центрального Кавказа, взаимовлияние и взаимопроникновение культур, в результате которых произошло формирование народности, известной с позднего Средневековья под названием осетины.

История Осетии от скифов, сарматов и алан до наших дней достаточно хорошо описана в исследованиях авторитетных ученых и базируется на достоверных источниках, свидетельствующих о том, что скифы, появившиеся на Кавказе в начале VI в. до н.э., оказали большое влияние на местное население. Они ассимилировали аборигенов, передав им не только иранский язык, но и многие черты материальной и духовной культуры. Особенно ощутимым было скифское влияние на развитие знаменитой кобанской культуры Бронзового века. В дальнейшем на Кавказ пришли сарматы – народ, близко родственник скифам по языку и культуре, который образовал во II в. до н.э. в Северном Причерноморье и на Северном Кавказе несколько племенных групп, объединенных в дальнейшем под именем аланы. В X–XIII вв. аланы создали сильное государство, история которого связана с историей осетинского народа.

Мысль об алано-осетинской преемственности, о тождестве осетин и алан, впервые высказана Ю. Клапротом в 1822 г. и была обоснована академиком

В.Ф. Миллером: «Можно теперь считать доказанным и общепринятым, – писал он, – что маленькая народность осетин представляет собою последних потомков большого иранского племени, которое в Средние века было известно как аланы, в древние – как сарматы и понтийские скифы» (Миллер, 1972. С. 16, 17).

Разделяя мнение Миллера, В.И. Абаев вместе с тем считал, что в быту и культуре осетины имеют много общего с коренными народами Кавказа, но при этом по языку, мифологии, фольклору, древним обычаям они – иранцы.

Сформулировавшись как этнос на Кавказе, осетины прошли длинную историческую дорогу, которая оказалась тернистой. Об исторических взаимоотношениях с народами Кавказа и Русью (в которых преобладали дружественные связи), свидетельствуют древнейшие армянские, грузинские, русские исторические источники. Причисленная после кончины церковью к лику святых, известная по документам попечительница строительства Дмитровского собора в г. Владимире (1197 г.) ясыня Мария, жена Всеволода III Большое Гнездо, была дочерью правителя Алании Шварна. Среди ее потомков – 13 русских православных святых, в том числе внук Александр Невский и правнук Даниил Московский. В жене армянского царя Арташеса – аланской царевне Сатиник, усматривают прообраз эпической нартской Шатаны. Династические браки между царствующими домами грузин и осетин не раз укрепляли военный союз сторон: царь Грузии Георгий I (1014–1027) был женат на осетинской царевне Альде; сын Георгия, царь Баграт IV (1027–1072), женился на сестре аланского царя Дургулея – Борене, царь Георгий III, отец Тамар, был женат на Бурдухан, дочери осетинского царя Худана. Наибольшего расцвета грузино-осетинские отношения достигли в период правления царицы Тамар (1181–1213), жены осетинского царевича Сослана-Давида из рода Царазонта, которой приписывают строительство некоторых осетинских средневековых церквей, в числе которых сохранившаяся до наших дней известная средневековая Нузальская часовня. Даром царицы является и ставшая одной из главных национальных святынь, прославившаяся в дальнейшем чудотворениями Иверская (Моздокская) икона Божьей Матери.

После вторжения гуннов на Северный Кавказ (IV в.) произошел массовый уход части северокавказских алан в Европу. Последствия татаро-монгольского вторжения, несмотря на стойкое сопротивление алан, оказались катастрофичными для Алании. Под натиском войск Тамерлана (XIV в.) часть непокоренных алан окончательно покинула северокавказскую равнину и многочисленными группами ушла в горные ущелья Центрального Кавказа, с течением времени переходя с северного склона хребта на южный. Аланы-осетины в течение почти пяти столетий жили в высокогорных ущельях Кавказа, сохранив во многом благодаря этой изолированности свои уникальные культуру, язык, традиции. Однако в первой половине XVIII в. малоземелье, суровость и ограниченность условий высокогорья остро поставили вопрос о необходимости вхождения в состав России и переселения на равнинные земли.

Последние два с половиной века история Осетии неразрывно связана с Россией. Через выборных послов – представителей различных осетинских обществ, в Санкт-Петербург было направлено соответствующее прошение на имя Императрицы Елизаветы Петровны, а в 1774 г. был принят указ о присо-

единении Осетии к Российской империи. Произошло переселение части осетин на предгорные равнины, обеспечение внешней безопасности и установление торговых отношений с Россией. В Санкт-Петербурге, Москве и других крупных городах России в последующие столетия получали образование осетинские педагоги, просветители, военачальники, священнослужители.

В этот период усилия православных российских миссий и местной духовной элиты по строительству храмов, устройству церковно-приходских школ привели к обновлению осетинского общества. Церковно-приходские школы выполняли не только миссионерскую функцию. Они способствовали распространению грамотности, духовному развитию осетинского народа, его приобщению к русской и мировой культуре. Ярким результатом миссионерской деятельности было широкое распространение женского образования в Осетии, что отличало ее от соседних мусульманских территорий.

Церковная школа, литература и поэзия (духовные стихи), а также церковная журналистика, музыка и живопись способствовали становлению осетинской светской культуры. В этом была великая миссия православия и духовных лидеров. В Осетии высоко чтут имена самоотверженных миссионеров – епископов Преосвященных Иосифа, Петра, Иоанникия, Владимира, Питирима, Антония, Феодосия, священнослужителей – А. Колиева, М. Сухиева, А. Аладжикова, А. Гатуева и др., которые оставили в память о себе осетинскую церковь и церковную службу.

Эти века стали эпохой модернизационного развития Осетии, главным итогом которого стало становление новой осетинской культуры, в том числе ее профессиональных форм. У народа появилась возможность осмысления собственной истории, самоорганизации духовной жизни, ощущение своего места в системе мировой цивилизации. Выдающуюся роль в этом сыграла осетинская литература, базирующаяся на фундаменте устного народного творчества. Начиная с Коста Хетагурова, основоположника осетинской литературы и осетинского литературного языка, художника и публициста, имя которого свято почитается в современной Осетии, осетинские писатели и поэты С. Гадиев, Б. Гуржибеков, А. Кубалов, Г. Цаголов говорили о бедах, тревогах и насущных проблемах родного народа. Драматургия Е. Бритаева и Р. Кочисовой, положившая начало осетинскому театру, освоила новую форму искусства, дав осетинскому зрителю яркие, ставшие уже классическими сценические образы, которые воплощались в игре замечательной когорты осетинских артистов: В. Тхапсаева, Е. Туменовой, А. Дзугкоевой, С. Икаевой и др. Живописное и пластическое постижение материального и духовного мира отразилось в творчестве выдающихся художников М. Туганова, А. Джанаева, С. Тавасиева, С. Санакоева, Ч. Дзанагова, Л. Гадаева, Ш. Бедоева, М. Келехсаева, В. Соскиева, М. Дзбоева и др.

Большой урон осетинской культуре был нанесен во времена репрессий 1930–1940-х годов, когда почти полностью был уничтожен цвет нации: ученые, творческая интеллигенция, священники, военные. Однако традиция воинского искусства осталась в современном осетинском сознании. В народе по-прежнему почетны воинская служба и защита Отечества. Во время Великой Отечественной войны храбро сражались десятки боевых генералов-осетин, среди которых более 60 Героев Советского Союза, в том числе дважды Герой Советского Союза, генерал армии Исса Плиев, Герои Советского

Союза – генерал армии Георгий Хетагуров, генерал-полковник Хаджи-Умар Мамсуров, генерал-майор Ибрагим Дзусов, полковник Геннадий Цоколаев, капитан 3-го ранга Константин Кочиев, капитан Алексей Остаев и многие другие.

Послевоенный период истории Осетии характеризуется бурным развитием промышленности, экономики, сельского хозяйства, культуры, образования и спорта. В столице Республики Северная Осетия – Алания, Владикавказе, четыре крупных государственных вуза, научно-исследовательские учреждения и лаборатории, в том числе девять институтов Владикавказского научного центра РАН, среди которых – Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – одно из старейших научных учреждений на Северном Кавказе, центр гуманитарной науки в Осетии, образованный на базе «Осетинского историко-филологического общества», созданного при осетинской Учительской Семинарии в 1919 г. Во Владикавказе функционируют несколько государственных театров, филармония, ряд творческих коллективов и ансамблей, в том числе известный в стране и за рубежом государственный академический ансамбль народного танца «Алан», конный театр «Нарты». Осетинская культура и искусство дали стране и миру таких известных людей, как один из лучших дирижеров мира Валерий Гергиев, первая в мире женщина-дирижер, народная артистка СССР Вероника Дударова, династии цирковых конников Тугановых, конников Кантемировых во главе с основателем российского конно-циркового искусства Алибеком Кантемировым.

В современном осетинском сознании есть две болевые точки: первая – это политическая разделенность осетинского народа на Северную и Южную Осетию; вторая болевая точка связана с нерешенностью территориального спора из-за Пригородного района между Северной Осетией и Ингушетией. Обе эти проблемы приводят к сложным политическим и социальным потрясениям. Межэтнические конфликты, связанные с территорией Пригородного района Северной Осетии, военная агрессия со стороны Грузии, которой подвергся Цхинвал 8 августа 2008 г., унесли жизни сотен мирных жителей Осетии. В результате чудовищного по своему замыслу и масштабам теракта 1–3 сентября 2004 г. в школе № 1 г. Беслана Северной Осетии погибло более 300 человек, из них 186 дети. Боль от этих жертв и потрясений заставляет думать о формах ненасильственного общежития народов в регионе и о средствах межнациональной гармонизации, которые гарантировали бы людям, безоблачное детство, спокойную старость.

Том «Осетины», как и другие книги издательского проекта «Народы и культуры», не только бытописание и фиксация форм, механизмов функционирования элементов и систем традиционной обрядности, но попытка сформулировать коллективный «портрет» народа, проследить динамику культуры этноса и убедиться, что мир, в котором жили предки осетин, не был примитивным и простым, что достойная жизнь в нем требовала от каждого члена общества определенных внутренних усилий, приложения силы воли, ума, соответствия традиционным нормам благопристойного поведения: «агъдау», «афсарм», «намыс». Многое из своей самобытной культуры народ сохранил до наших дней, ряд этнографических явлений уже вышли из обихода. Однако авторы коллективной монографии дают достаточно полное описание соот-

ветствующих фактов этнокультуры, дополняя собственный полевой и исследовательский материал архивными данными и материалами фундаментальных кавказоведческих исследований.

Благодаря усилиям дореволюционных авторов, русских ученых и осетинской интеллигенции был собран весьма обширный и обоснованный материал по этнокультурному наследию, что позволило в свое время известному кавказоведу М.О. Косвену прийти к выводу, что этнография осетин – одна из наиболее развитых отраслей всего дореволюционного этнографического кавказоведения. Правомерность этого заявления аргументируется богатой этнографической библиографией советского периода. В 30-е годы начался новый этап в этнографическом изучении осетин, появились фундаментальные исследовательские труды Г.Ф. Чурсина, Е.Г. Пчелиной, З.Н. Ванеева, Г.А. Кокиева и других, базирующиеся на обширных полевых материалах этих ученых. Во второй половине XX в. вышли обобщающие монографии А.Х. Магомедова. Фундаментальное историко-этнографическое исследование «Осетины» Б.А. Калоева выдержало три издания в издательстве «Наука» (1967, 1971, 2004 гг.), а в 1999 г. в этом же издательстве вышла его книга «Осетинские историко-этнографические этюды», в которой Б.А. Калоев обобщил материалы о происхождении и этнической истории осетин, их этногенетических и этнокультурных связях, локальных субэтнических группах. В 2008 г. было издано монографическое исследование Л.А. Чибирова «Традиционная духовная культура осетин», в последние годы опубликован целый ряд статей по различным вопросам этнологии осетин и смежным дисциплинам.

Указанные обстоятельства одновременно упрощали и усложняли задачу авторского коллектива книги «Осетины», которым надлежало представить отличное по объему и содержанию монографическое описание истории и культуры народа. В настоящей книге, наряду с углубленным описанием важнейших элементов материальной и духовной культуры, основанном на обобщении новейших полевых материалов авторов, представлен ряд разработок, о которых в ранее названных трудах упоминалось лишь вскользь: это разделы, посвященные народной музыке, орнаменту, ювелирному делу, хореографической культуре, традиционной народно-медицинской практике, генеалогии осетинских фамилий, диаспорным образованиям за пределами Осетии, этнополитическим событиям на рубеже последних тысячелетий и первом десятилетии XXI в. и др. Широта тематического охвата предмета описания сочетается с максимально возможным хронологическим его обозрением: исследователи, принимавшие участие в подготовке данного труда, стремились раскрыть все аспекты этнографии народа и показать широкую динамику этнокультурной жизни вплоть до современности. Новейшие данные отражены в разделах «Этнодемографическая характеристика», «Литература», «Театр», «Наука». «Осетины за пределами родины» и др.

Таким образом, представленная работа является новым обстоятельным исследованием различных аспектов истории и культуры осетинского народа, современного состояния этнополитических и социокультурных процессов. Разделы написаны сотрудниками Института этнологии и антропологии РАН и Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева Владикавказского научного центра РАН – авторитетными специалистами в области этнографии, истории, археологии, антропологии,

фольклористики, литературоведения, языкознания, политологии и смежных областей гуманитарного знания, представившими по соответствующим направлениям вполне объективные и взвешенные материалы. Структура книги традиционна и обусловлена логикой подачи материала, освещающего вопросы этногенеза и этнической истории, антропологического облика, демографической ситуации, социальной организации и политических институтов, материальной и духовной культуры. Этнографические сведения дополняются фотографиями, рисунками, картами.

В составлении структуры работы, размещении тематических блоков в конкретные главы, общем руководстве и редактировании книги при ее подготовке к изданию большую помощь оказал заведующий отделом народов Кавказа Института этнологии и антропологии РАН, чл.-корр. РАН С.А. Арутюнов. Весомый вклад в подготовку работы и изданию внесли директор Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО – Алания доктор исторических наук, профессор З.В. Канукова, сотрудники СОИГСИ кандидат исторических наук Л.К. Гостиева, кандидат филологических наук З.К. Кусаева, кандидат исторических наук А.В. Хубулова, стажер-исследователь И.М. Мирикова.

В книге использован иллюстративный материал преимущественно из архивов ИЭА РАН, ВНЦ РАН и Правительства РСО – Алания и личных архивов авторов статей тома «Осетины». Книга завершается подробной библиографией, по которой можно судить о становлении и развитии этнографического осетиноведения за всю его историю до наших дней, составить представление о направлениях приращения научного знания, основных центрах исследований этнологии осетин в прошлом и в настоящее время. Вместе с тем круг исследуемых проблем позволяет очертить область применения дальнейших исследовательских усилий, векторы направлений будущих научных разысканий, актуальность которых назревает: этноэкология, этноархеология, этнопедagogика, диаспорные образования осетин в стране и мире.

## ГЛАВА 1

# ОСЕТИНЫ НА ЭТНОЯЗЫКОВОЙ КАРТЕ МИРА



## ПРИРОДНО-ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ СРЕДА

**Р**еспублика Северная Осетия – Алания представляет собой горную республику, расположенную на северных склонах Главного Кавказского хребта. Несмотря на небольшие размеры территории (8000 км<sup>2</sup>), здесь наблюдается большая амплитуда высот, большое природное и этнокультурное разнообразие (Бадов, Дряев, 2003. С. 10).

РСО – Алания – единственная республика на Северном Кавказе, по которой проходят шоссейные дороги в Закавказье. Одна из них – Военно-Осетинская (Транскавказская автомагистраль) – по долине реки Ардон поднимается на Мамисонский перевал (2819 м); другая – Военно-Грузинская – проходит через Крестовый перевал (2379 м).

Рельеф Северной Осетии отличается большой сложностью и разнообразием, около 70% территории республики – горы. Горная часть рельефа занимает южную часть территории республики и состоит из пяти параллельных хребтов, протянувшихся с северо-запада на юго-восток параллельно одна к другой: Главный Кавказский (Водораздельный), Боковой, Скалистый, Пастбищный и Лесистый. Высокогорная часть Центрального Кавказа в пределах республики представлена мощными горными узлами Главного Кавказского и Бокового хребтов [наивысшие вершины Кавказского хребта: г. Лабода (4314 м), г. Бурджула (4450 м), г. Уилпата (4646 м), г. Мамисон (4360 м), г. Караугом (4364 м)].

Горные хребты с юга на север, под значительным уклоном пересекают живописные, в прошлом густонаселенные ущелья: Дарьяльское, Даргавское, Кобанское, Куртатинское, Алагирское, Касарское, Цейское, Дигорское и др. По ним и их боковым ветвям простираются русла многочисленных горных рек ледниково-снежного происхождения. Красота горной природы в сочетании с эстетикой быта и труда на протяжении многих веков являлись самыми ближайшими и доступными средствами эстетического воспитания.

Разнообразие рельефа местности создает предпосылки для различных отраслей хозяйства. Равнины очень удобны для возделывания полей, прокладки путей, сооружения оросительных каналов. На горных склонах чудесно

сочетаются тепло и влага и поэтому нигде не найти таких замечательных лугов, как в горах – влажных, напоенных нектаром, обильных растительностью, что способствует активному развитию животноводства, пчеловодства и садоводства.

Горы богаты полезными ископаемыми, имеющими большое промышленное значение. Наиболее известны свинцово-цинковые, медные, ртутные руды. По оценкам специалистов, многие месторождения еще не полностью изведаны. Большое хозяйственное значение имеют полиметаллические месторождения. В качестве редких примесей встречаются магнетит, серебро, висмут, кадмий. Месторождения и рудопроявления вольфрама и молибдена концентрируются в высокогорной зоне – Ардон-Даховской. К северной части Центрального поднятия приурочен пояс колчедано-полиметаллических месторождений.

В горной части расположены месторождения неметаллических полезных ископаемых – гранитов, мраморов, доломитов, известняков, мергелей и др. Месторождения песков, глин, песчано-гравийных материалов приурочены к равнинной части республики. Следует отметить, что полезные ископаемые Северной Осетии представляют собой сырьевую базу для развития таких отраслей промышленности, как горнодобывающая, цветная, химическая и производство стройматериалов.

Северная Осетия обладает уникальными ресурсами различных типов лечебных минеральных источников. Источники содержат важные редкие элементы, например: мышьяк, бром, йод и др.

Благодаря удобному географическому положению республики на юге России, наличию большого количества природных, исторических и архитектурных достопримечательностей, горная часть Северной Осетии обладает уникальными рекреационными ресурсами. Недаром Северная Осетия с давних времен считается важным районом для развития туризма (Бероев, 1983. С. 6).

На климат республики оказывают влияние несколько физико-географических факторов, из которых наиболее существенны следующие: рельеф, солнечная радиация и система атмосферной циркуляции. В целом климат Северной Осетии можно охарактеризовать как умеренно континентальный.

Речная сеть Северной Осетии принадлежит к бассейну реки Терек, который берет начало в ледниках горы Зилга-хох на высоте 2713 м и впадает в Каспийское море. Он имеет длину 623 км, площадь бассейна 43,2 тыс. км<sup>2</sup>. По типу водного режима все названные реки подразделяются на две группы: реки с половодьем в летнее время, в питании которых преимущественно принимают участие ледники и снега (Терек, Ардон, Урух, Фиагдон, Цейдон и др.); и реки с весенним половодьем, в которых повышается величина дождевого питания при значительной доле сезонно-снегового и грунтового (Камбилеевка, Майрамадаг, Суадаг, Садон, Урсдон и др.).

Растительный мир Северной Осетии разнообразен и очень богат. В травостое преобладают тысячелистник обыкновенный, шалфей мутовчатый, бордач, ковыль-волосатик, типчак, подорожник и др. По поймам рек узкими полосками протянулись припойменные леса с различными видами ивы, тополя, а также осины и дуба. Особенно ценны заросли облепихи. Древесная и кустарниковая растительность в лесостепной зоне представлены дубом, гра-

бом, кленом, липой, лесной грушей. В подлеске произрастают боярышник, кизил, терн и др.

Верхняя граница зоны горных лесов проходит на высоте 1600–1800 м над уровнем моря. Лесные массивы, как правило, покрывают склоны северных, северо-западных и западных экспозиций. Широко распространены дубовые, грабовые, дубово-грабовые, буковые, сосновые, сосново-березовые, еловые леса, многочисленные кустарники и травянистые растения, составляющие лесное разнотравье. Буковые леса являются преобладающими, на их долю приходится 56% покрытой лесом территории. Зона горных лугов охватывает полосу, заключенную между высотами 1600 и 3800 м, в состав луговой растительности гор входят травянистые многолетние мезофиты, которые подразделяются на высокотравье, субальпийские и альпийские луга. Для альпийского пояса характерны заросли рододендрона, альпийское разнотравье, субальпийские луга и криволесье. Для субальпийского – несколько типов растительности: плотнодерновые луга, альпийские ковры, растительность скал и осыпей.

Разнообразный растительный мир обусловил и большое многообразие животного мира. В Северной Осетии насчитывается 78 видов млекопитающих, 175 видов птиц, 16 видов пресмыкающихся, 5 видов земноводных.

Характерной чертой фауны республики является высокая степень ее эндемизма. Эндемитами являются: кавказский тур, кавказский улар, кавказский тетерев, прометеева полевка. В степной зоне обитают лисица, корсак, степной хорек, полевая мышь, тушканчик. Для лесостепной зоны характерны еж обыкновенный, малый суслик, обыкновенный хомяк, удод, стриж, воробей и др.

Довольно богатый животный мир горных лесов Северной Осетии во многих отношениях сходен с фауной лесов Средней и Восточной Европы, а также Западной Сибири. Длительное существование кавказских горно-лесных животных в изоляции от их родичей – обитателей лесов Европы и Азии – привело к обособлению многих из них в подвиды или даже виды. Здесь либо повсеместно, либо в строго определенных типах леса обитают бурый кавказский медведь, рысь, кабан, кавказский олень, зубр, косуля, куница, лесной кот. Очень редко встречается леопард, заходящий сюда с южных склонов Большого Кавказа. Орнитофауна представлена большим пестрым дятлом, зеленой пеночкой, крапивником, сойкой, кукушкой, черным дроздом, иволгой, вяхирем и др. Из хищных птиц встречаются черный коршун, канюк, ястреб, ястреб тетеревятник, ушастая сова и др.

Вследствие резкого обособления среды обитания в высокогорье широко распространены явления эндемизма во всех группах животного мира. Из крупных животных замечателен только здесь встречающийся кавказский тур.

Флора и фауна Северной Осетии находятся под охраной государства. Особо охраняемые природные территории (ООПТ) занимают немалую площадь горных территорий республики. К ООПТ РСО – Алания федерального значения относятся Северо-Осетинский государственный заповедник, национальный парк «Алания», заказник «Цейский».

Республика также богата объектами культурного наследия (памятниками археологии, истории и архитектуры), являющимися общим достоянием наро-

да, унаследованного от предков. Насчитывается около 4500 памятников археологии, истории, градостроительства, архитектуры, монументального искусства. Назначение объектов природного и культурного наследия в древние времена в основном было культовое. К ним относятся рощи, деревья, камни, курганы и др. Подавляющее большинство их относится к эпохе XV–XVIII вв. и к началу XIX в., другие – к эпохам каменного века, раннего железа, раннего средневековья.

**Республика Южная Осетия** расположена на южном склоне Главного Кавказского хребта в предгорной части Картлийской равнины. Западная граница начинается от ледников Адайы хох на севере и тянется от селения Чорчани на юге, пересекая Рачимский и Лихский (Картло-Имеретинский) хребты. На юге граница проходит по северной окраине Внутри-Карталинской равнины, начиная от селения Чорчани на западе и доходит выше селения Одзиси на востоке. На востоке граница проходит по Ломис-Адевскому хребту и Кельскому вулканическому плато до ледника Лага питии. Республика Южная Осетия на севере граничит с Республикой Северная Осетия.

По рельефу Южная Осетия представляет собой горную страну, 89% территории расположены на высоте более 1 тыс. м над уровнем моря.

Поверхность территории Южной Осетии вследствие тектонического строения и развития состоит из двух природных областей, имеющих отличный одно от другого рельеф. Первая из них – горная область в составе Южных склонов Главного Кавказского (Двалетского) хребта и хребтов, расположенных к нему поперечно.

Между ними находятся глубокие ущелья: Кударское, Синагурское, Машхарское, Кешелтское, Дзауское, Рукское, Гудисское, Зонкарское, Ксанское, Лехурское и др.

Вторая природная область – это низина, занимающая долины рек Проне, Большая и Малая Лияхви, Меджуда, Ксандон, т.е. северные окраины Картлийской равнины.

Территория Южной Осетии расположена в умеренном климатическом поясе. На него влияют географическая широта местности, местонахождение хребтов и высота местности над уровнем моря. С увеличением высоты местности зима становится более продолжительной, обильнее становится снежный покров, возрастает его устойчивость и, разумеется, продолжительность. В горах лето обычно бывает прохладным и коротким.

Горы Южной Осетии богаты полезными ископаемыми как рудными (цинк, свинец, серный колчедан, никель, ртуть, мышьяк, серебро, золото, медь), так и нерудными (барит, тальк), имеющими большое промышленное значение, а также строительными материалами (мрамор, гипс, андезит, мергель и др.), нефтью, минеральными водами и лечебными грязями.

Среди строительных материалов особое место принадлежит мрамору, который по качеству не уступает известному каррарскому, добываемому в Италии.

Большое промышленное значение имеют Квайсинское месторождение свинца и цинка, находящееся в эксплуатации с 1949 г., и месторождение талька в Знаурском районе. Другие месторождения требуют дополнительного исследования и поиска на базе современной технологии геолого-разведочных работ.

Полезные ископаемые Южной Осетии представляют собой сырьевую базу для развития таких отраслей промышленности, как горнодобывающая, металлургическая (цветная), химическая и производство стройматериалов (кирпича, бетона, цемента и др.).

Очень важным в хозяйственной жизни Южной Осетии является Рукский перевал, на высоте почти 3 тыс. м над уровнем моря, по которому проходит дорога, связывающая Южную и Северную Осетии. Горы Южной Осетии характеризуются повышенной лавинной активностью.

Территория Южной Осетии покрыта густой сетью рек. Это в основном небольшие реки и ручьи южных склонов Главного Кавказского хребта. Они вливаются в основную водную артерию Грузии – Куру. Реки Большая и Малая Лиахви, Ксандон, Прона, левые притоки реки Куры, протекающие на территории Южной Осетии, относятся к бассейну Каспийского моря. И лишь реки северо-западной части республики, где земля имеет наклон на запад, относятся к бассейну Черного моря.

Южная Осетия обладает значительными запасами подземных вод. Особую ценность представляют целебные минеральные и термальные воды, что создает благоприятные условия для развития бальнеологических курортов. Южная Осетия считается краем целебных минеральных вод, источников которых насчитывается свыше 120. Многие из них пользуются заслуженной популярностью не только у местного населения, но и далеко за пределами Южной Осетии.

Чрезвычайно богата и разнообразна растительность Южной Осетии, которая сохранялась в течение длительного геологического времени. И по сей день здесь произрастают многие редкие виды третичной и четвертичной эпох. Основным природным богатством Южной Осетии являются леса. В горах леса поднимаются до высоты 1800–1900 м. Климатические условия на южных склонах Кавказского хребта благоприятствуют произрастанию хвойных и лиственных пород. Оптимальные условия для роста древесных пород созданы на средней полосе склонов гор и ущелий. Главные лесообразующие породы здесь – дуб, бук, ольха, липа, ясень, каштан, а из хвойных пород – пихта, ель, сосна.

Вечнозеленый подлесок представлен кустарниками: лавровишней, самшитом, понтийским и кавказским рододендронами. Рядом растут ежевика, кавказская черника, малина, шиповник. В травянистом покрове преобладают влаголюбивые виды: папоротники, киркозон обыкновенный, мята, дикая кавказская лилия, белокопытник гибридный, чахоточная трава, иван-чай, астильбе, девясил высокий, левзея софлоровидная и др. В тенистых ущельях на склонах сохранились отдельные экземпляры третичного реликта – тиса ягодного.

Животный мир Южной Осетии разнообразен. Характерными представителями копытных являются туры и серны, а также олени и реже кабаны. Возле туров обычно держатся горные индейки-улары. Скалистые склоны, камнепады – место обитания горных куропаток, голубей, каменных куниц, барсуков, лисиц.

В зоне альпийских лугов, среди щебнистых осыпей, обитает крупная мышь с красивым серебристо-серым мехом. Это снежная полевка, ведущая ночной образ жизни. Здесь же обитает второй, очень редко встречающийся

грызун, – прометеева мышь, ведущая подземный образ жизни и лишенная зрения.

В зарослях рододендрона и черники встречаются кавказские тетерева. Кавказский тетерев также является эндемиком и занесен в Красную книгу как исчезающий вид. Из птиц, постоянно обитающих в горах, выделяются горные курочки (кеклики) и куропатки. Из насекомоядных птиц многочисленны горные коньки, серая славка. В ущельях гнездятся горные ласточки и белобрюхие стрижи, на склонах – стенолазы, чечевица. Реже встречаются хищные птицы: беркут, бородач, сокол, орел, сапсан, занесенные в Красную книгу.

Животный мир горно-лесной зоны представлен следующим видами: каменная куница, лесная соя, ласка, кабан, бурый медведь, олень, косуля, барсук, лисица, волк, заяц, лесная мышь, белка обитают во всей лесной зоне, но некоторые придерживаются определенных ландшафтных поясов. В зоне сосновых и березовых лесов обитают такие птицы как клест-еловик, снегирь, кавказская пеночка, поползень.

В поясе широколиственных лесов животный мир разнообразен. Из копытных отметим редко встречающихся кавказского оленя и косулю. Здесь много шакалов и лисиц. Из хищных зверей – бурый медведь, который в поисках корма поднимается до субальпийской и альпийской зон. Необходимо отметить енотовидную собаку, обитающую на отдельных участках лесной зоны, завезенную сюда когда-то с Дальнего Востока и хорошо приспособившуюся к местным природным условиям.

В зоне степей, на юге Южной Осетии, обитают полевки, зайцы, обыкновенный еж, хомяки, полевые мыши, лисицы, шакалы, ласки, енотовидные собаки. Из пернатых здесь характерны: воробей, синица, перепел, куропатка. Из хищных птиц распространен степной орел. В этой зоне часто встречаются черепаха сухопутная, ящерица; из змей – обыкновенный уж, полоз, степной удав. Реки всех природных зон богаты форелью.

Таким образом, природная среда Северной и Южной Осетии с ее отличительными чертами: преобладанием горного ландшафта, обилием источников, горными лесами, климатическими особенностями была предопределяющим фактором в жизнедеятельности осетин. Суровый климат горных ущелий способствовал укреплению в сознании осетин-горцев предписаний экологического характера, взаимовыручки, гостеприимства. Природной средой были обусловлены и разные виды труда, связанные с сельскохозяйственным производством, всецело зависящим от «капризов» природы, рельефа земли, окружающей флоры и фауны.

Традиционная экологическая этика так же, как и мораль, выполняла в жизни этноса важную функцию. Многие местные этноэкологические традиции способствовали сохранению природы гор: обожествление природных объектов (священных кустов, деревьев, рощ, камней, водных источников и др.), запрет на их использование в хозяйственных целях сохранили до нынешних времен нетронутой красоту многих природных уголков Северной и Южной Осетии. Поклонение «святым» объектам природы и связанные с ними культурные традиции и в настоящее время основополагающие в формировании экологического мышления народов Осетии. Исключительно благодаря религиозно-мистическому почитанию некоторых природных территорий до нашего времени дожили не только сами эти места, но и в значительной степени сохранился их биоресурсный потенциал.

## ИСТОРИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ

Исторический процесс на Северном Кавказе обстоятельно документирован археологическими и письменными источниками. Общая линия происхождения большинства современных горских народов достаточно аргументированно улавливается, начиная с раннежелезного века. Судя по археологическим данным, процесс этнообразования в его наиболее перспективных формах (крупные племена, союз племен, народности) протекал или был тесно связан с равнинно-степной зоной региона, с контактной зоной Степи и Гор (см. работы В.Б. Ковалевской, В.А. Кузнецова, В.Б. Виноградова и т.д.). Ход этнической истории определяли многочисленные внедрения в местную среду внешних импульсов: скифских, сармато-аланских, гуннских, болгарских, тюркских и хазарских. Таким образом, плоскостное Предкавказье являлось территорией, где происходила трансформация и синтез традиционных этнокультурных компонентов Степи и Гор, где, начиная с древних времен, наблюдалась, с одной стороны, преемственность культур, а с другой – периодичность миграций. Так как только антропологические признаки свободны от такого исторического явления, как заимствование, и потому относительно стабильны и независимы от социально-исторической обстановки, именно они могут свидетельствовать о переселении конкретных групп людей. Поэтому палеоантропологические данные особенно успешно могут быть применены в изучении взаимоотношений субстратного аборигенного и суперстратного пришлого населения в этногенетическом процессе.

Ираноязычность осетин и археологические свидетельства аланского влияния на культуру местных горских племен, с одной стороны, и антропологические особенности современных осетин, которые, напротив, сближают их с кавказоязычными соседями, – с другой, определяют всю сложность решения проблемы расо- и этногенеза осетинского народа. В этнической истории осетин выделяется несколько периодов, различающихся демографической ситуацией, территорией формирования этноса, интенсивностью интеграционных процессов. Соотношения субстратных и суперстратных элементов в формировании физического облика осетин в различные периоды этнической истории народа показывают, что процесс этнообразования не ограничивался лишь культурными контактами, а имело место и биологическое смешение.

Анализ археологически зафиксированных постоянных контактов с миром степных кочевников, скифов и сарматов свидетельствует о внедрении в горскую среду многочисленных внешних импульсов, в частности иранцев, которые в зависимости от характера взаимоотношений групп населения (торговля, военные столкновения, расселение, брачные связи) наложили тот или иной отпечаток на характер расообразования и этногенеза на Северном Кавказе. Последовательное включение в кавказскую этническую среду иранства способствовало постепенной языковой ассимиляции на территории Северной Осетии и положило начало формированию алано-осской раннефеодальной народности. Оно происходило на равнинных территориях Предкавказья в результате синтеза ираноязычного населения и местного, скорее всего относящегося к адыгскому массиву.

Большинство изученных раннесредневековых краниологических серий происходит из могильников, принадлежащих адыгским племенам и аланам,

которые широко были расселены по территории нынешних Кабарды, Черкесии и Северной Осетии (Дебец, 1948; Алексеев, 1974; Герасимова, 1997). Преобладающим краниологическим типом этого населения был европеоидный долихокранный вариант с крупными размерами мозговой коробки и узким лицом. Суммарное сопоставление по комплексу признаков, широко вошедшее в практику расового анализа, дающее возможность оценить расхождение групп по так называемым таксономическим расстояниям (в нашем случае по методу Пенроуза в редакции Кнусмана), позволяет нам определить степень морфологической специфичности изученных групп. Анализ полученных таксономических расстояний показал, что наименьшие расстояния и наибольшее количество близких связей обнаруживают в раннем Средневековье серии, связанные с аланским и адыгским этносом (Гамовское ущелье, Балабанка, Ильичево городище, Мошечая Балка, Нижний Архыз, Адиух, Казазово из Прикубанья). Почти вдвое дальше от всех прочих серий отстоит серия из Харха в Дарьяльском ущелье и серия из Эдисы из горных районов Южной Осетии. Они отличаются резко выраженной морфологической специфичностью, оценивая которую, следует признать, что горское население в конце I – начале II тысячелетия обнаруживало тот комплекс признаков, который сейчас ассоциируется с кавказским, т.е. свойственным современным осетинам. Таким образом, анализ таксономических расстояний (по Пенроузу) между краниологическими сериями с территории Северного Кавказа убедительно свидетельствует, что в антропологическом плане интеграционные процессы происходили под знаком аланской доминанты, а горское население было слабо втянуто в эти процессы.

Вторым важным моментом этно- и расогенеза осетин стали массовые миграции равнинного населения в горы после разгрома Алании Чингизидами. С середины XIII в. горные ущелья стали основной территорией формирующегося осетинского народа. XIII–XV вв., наименее документированные археологическими и письменными источниками, были эпохой социальных потрясений, разрушения устоявшихся традиций и уклада жизни, гибели огромной массы людей со всеми вытекающими отсюда последствиями для этно- и расогенеза осетин. Между тем это был период, когда, по мнению большинства исследователей, происходило оформление этнического типа и основных черт культуры и быта осетин, период формирования осетинских обществ. Именно с этого времени можно говорить об осетинах как сложившейся этнической общности со своей четко очерченной территорией, языком, экономикой и культурой (Тменов, Кузнецов, Гутнов, Тотоев, 1987).

Заселение аланами горных районов вызвало необходимость приспособления к другим физико-географическим условиям, что вызвало разнообразные адаптации, в том числе социальную, которая составляет существенную составляющую популяционного запаса адаптивной изменчивости. Проникновение аланских групп в горные районы протекало, видимо, в условиях благоприятных, поскольку наиболее ранние следы их обитания, датируемые Е.Г. Пчелиной VII–IX вв., были обнаружены в окрестностях с. Лац в Куртатинском ущелье, где уже в середине XIII в. функционирует Дзивгисская церковь, пещерная крепость и целое поселение в балке Фаскау.

Антропологически этот период представлен тремя сериями из-под скальных навесов над с. Дзивгис в Куртатинском ущелье, серией из каменных

ящиков у с. Верхний Кобан в Кобанском (Гизельдонском) ущелье, двумя сериями у с. Кели из каменных ящиков и склепов в Ассинском ущелье и двумя сериями из царциатских могильников из Рокского ущелья и ущелья Сба в верховьях р. Б. Лиахвы в Южной Осетии.

Ознакомление с материалами Дзивгисских склепов (по В.Х. Тменову) свидетельствует в пользу того, что к концу XIV – началу XV в. осетины-куртатинцы представляли собой уже вполне сформировавшееся общество (Тменов, 1985, 1989). Вместе с тем, инвентарь погребенных наряду с осетинскими вещами содержал неотдельные и неслучайные вещи, характерные для аланской культуры предмонгольского времени (Кузнецов, 1984). В.Х. Тменов и В.А. Кузнецов, исследовавшие этот памятник, делают вывод о преемственности средневековой осетинской культуры с аланской, о переселении населения в горы. Археологические данные позволяют предположить, что население Дзивгиса XIV–XV вв. формировалось за счет мощной миграции жителей аланских городищ, расположенных на левом берегу Терека, антропологически нам известных по Змейскому могильнику.

Рассмотрим более подробно материалы из с. Дзивгис. Морфологические особенности черепов XIII–XIV вв. из-под скальных навесов над с. Дзивгис существенно отличались от того комплекса признаков, который свойственен современным осетинам. Кроме того, черепа из двух склепов (15 и 18) отличались от третьей серии из пещерного, 21-го, склепа, такими диагностически важными признаками, как высота черепа, высота и ширина лица. Поскольку сооружение склепов связано с традициями родового строя, наблюдаемые различия можно считать особенностями родовой или семейной группы. Представление об антропологическом облике населения с. Дзивгис может быть дополнено серией из полуподземного склепа (склеп 3) из раскопок Л.К. Нечаевой XVI–XVII вв. Черепа из этого склепа типологически близки к черепам из 15 и 18 склепов, но уклоняются от типа, который свойственен современным осетинам, еще более мелкими размерами мозгового черепа, более низким лицом и высоким носом. В наибольшей степени эти черепа близки к исследованным черепам из аланских могильников, таких, как уже упоминавшиеся Балабанка, Гамовское ущелье, Архыз и Ильичевское городище (Герасимова, 1996). Таким образом, население, уже оттесненное в горы, т.е. более позднее, чем аланы, сохраняет антропологический облик, свойственный аланскому или алано-осскому этносу. Возможно, что антропологические особенности дзивгисского населения являются отражением более ранних миграционных волн, когда горское население было еще слабо втянуто в интеграционный процесс формирования осетинского народа. Некоторые особенности этих серий можно объяснить контактами с адыгскими племенами, которые издавна имели место, судя по археологическим данным (Иерусалимская, 1978, 1983), и прослеживаются на антропологических материалах из Мошевой Балки (Герасимова, 1986). Здесь, видимо, в процесс метисации алано-осского населения были втянуты и адыгские племена. Запертое в ущельях, потесненное в горы, равнинное аланское население, для того чтобы избежать катастрофических демографических последствий разгрома Алании, было вынуждено вступать в брачные контакты с адыгскими племенами, тем более что для Западной Алании контакты с адыгами уже имели некоторую традицию.

Череп из пещерного склепа обнаруживают сходство с черепами из более поздних склепов XVI–XVII вв. у с. Лац того же Куртатинского ущелья. Эти черепа в более выраженной форме обнаруживают тот вариант, что свойственен современным осетинам. Это происходило за счет усиления контактов с автохтонным горским населением, антропологические особенности которого нам известны по находкам из раннесредневековых могильников Херх и Эдиси. Эти же особенности характерны для серии из могильника Верхняя Кобан, синхронного дзивгисским, из соседнего Гизельдонского (Кобанского) ущелья (Герасимова, 1993; Тихонов, 1993). Серия происходит из каменных ящиков и достоверно, по археологическим материалам, увязывается с местным горским населением. Верхнекобанская серия характеризуется крупными размерами мозговой коробки, значительной величиной поперечного и высотного диаметров, умеренной брахикранией, широким лицом. Таким образом, средневековые осетины Гизельдонского ущелья (Верхний Кобан) обнаруживают комплекс признаков, который характерен для современных осетин.

Значит ли это, что горское население сыграло решающую роль в расо- и этногенезе осетин, а влияние аланского суперстрата проявилось лишь в победе языка и некоторых культурных новациях? Этому утверждению противоречит ряд фактов. Во-первых, анализ межгрупповой изменчивости признаков мозгового и лицевого черепа у населения этого времени по сравнению с раннесредневековым населением показывает, что изменчивость признаков здесь больше и сочетание их разнообразнее. Морфологическая специфичность серий постмонгольского времени по сравнению с ранним Средневековьем более значительна. Во-вторых, краниологические особенности населения ущелий, например, Куртатинского и Гизельдонского, в XIII–XIV и XVI–XVII вв. имеют перекрестное сходство. Так, Дзивгисские черепа из 15 и 18 склепов XIII–XIV вв. и 3 склепа XVI–XVII вв. обнаруживают сходство с черепами из склепов Джимара и Хуссар XVI–XVII вв. соседнего Гизельдонского ущелья. А серия из пещерного 21 склепа из с. Дзивгис обнаруживает сходство с раннесредневековыми сериями из Харха и Эдиси и с серией из Верхней Кобани. Наличие сетевидного сходства между сериями и уменьшение количества близких связей по сравнению с ранним Средневековьем показывают, что процесс метисации алано-осского и горского населения имел длительную протяженность и выраженную специфику в отдельных этнолокальных группах, и даже в рамках отдельных обществ, например, Куртатинского (Герасимова, 2003).

Неравномерность и специфика процесса этнической и антропологической консолидации объясняется разными причинами как внутреннего, так и внешнего характера. Немаловажную роль в интеграции горского и алано-осского массивов играло благоприятное географическое положение, а именно наличие удобных перевалов для торговых путей, пастбищ и земель для земледелия, местонахождений полезных ископаемых. Наличие этих условий способствовало активному вовлечению горского населения в процесс формирования осетинских обществ. Аланы-мигранты, по уровню социально-экономического развития стоявшие на ступеньку выше автохтонного населения, продолжали быть активным реагентом в этом процессе. Во многом консолидации, во всяком случае антропологической, способствовали, как ни странно, походы Тимура. Трагические последствия этой экспансии, вызвавшие сокра-

шение доли мужского населения, нехватку брачных партнеров и увеличение близкородственных связей, привели к усилению контактов с горским населением путем расширения круга брачных связей. Роль горских племен прослеживается на антропологических материалах позднесредневекового времени из склепов Северной Осетии. В черепных сериях возрастает процент короткоголовых и широколицых черепов, хотя в целом по признакам, характеризующим форму мозговой коробки и ширину лица, население большинства ущелий Северной Осетии продолжает сохранять антропологический тип более древнего равнинного населения, что никак не соответствует антропологическим особенностям современных осетин (Бунак, 1953; Шевченко, 1986; Герасимова, 1993).



Осетинка. XIX в.

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева

В XIX в. началось обратное переселение осетин на предкавказские равнины. К сожалению, у нас нет краниологических материалов, датированных этим временем и принадлежащих непосредственным предкам осетин. Традиционно используемый материал для расогенетических построений отстоит от нашего времени на два столетия. Речь идет о сборных сериях трех крупных этнолокальных групп – иронцев, дигорцев и туальцев, изученных в свое время В.П. Алексеевым (Алексеев, 1974). Приходится признать, что особенности этих черепов также не дают возможности связать их с современным населением Осетии. Сравнительные данные по современным осетинам, в переводе на черепные размеры, свидетельствуют, что на протяжении последних 200 лет произошло уменьшение продольного, значительное увеличение поперечного диаметров и ширины лица. Эти изменения происходили на фоне жесточайшего демографического кризиса, когда в результате «моровой язвы» население Осетии сократилось с 200 тыс. человек до 20 тыс. (История Северо-Осетинской АССР. 1987).

Переселение осетин на предгорные равнины сопровождалось ломкой устаревших патриархальных отношений, уменьшением числа кровнородственных и расширением территориальных связей. Имеются хорошо документи-



Осетинские типы (старинные открытки)

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева

рованные свидетельства тесных контактов, включая брачные, с кабардинцами, есть данные о переселении значительного числа осетинских семей в Балкарию и балкарских в Дигорию, о тесных этнокультурных контактах осетин с ингушами и браках между ними в низовьях р. Армхи (Волкова, 1974). Расширение территориальных и брачных связей фиксируется анализом таксономических расстояний между современными кавказскими группами и последовательным сравнением матриц суммарных расстояний от раннего Средневековья ко времени, близкому к современности, говорящем о незначительной морфологической специфичности сравниваемых групп. Незначительная степень морфологической специфичности современных северокавказских популяций выражается также в наличии сетевидного сходства и близких таксономических расстояниях между краниологическими сериями осетин, кабардинцев и ингушей (Алексеев, 1974; Герасимова, 1993, 1997).

Материалы из склепов Дзивгиса и каменных ящиков Верхнего Кобана являются существенным дополнением к имеющимся данным, однако основной вопрос об интенсивности взаимодействия между аланскими и горскими племенами и удельном весе каждого из племен в расо- и этногенезе осетинского народа продолжает оставаться открытым. Имеющийся палеоантропологический материал свидетельствует о преимущественном распространении на территории Северного Кавказа узколиких долихокраничных вариантов, начиная с эпохи бронзы, и о постепенном уменьшении продольного диаметра и расширении мозговой коробки и лица на территории современного существования кавкасионских групп популяций. Новые серии из Юго-Осетии и из каменных ящиков Верхнего Кобана явились существенным подтверждением идеи В.П. Алексеева о широколицистости и круглоголовости автохтонного горского населения. Однако наличие в конце I – начале II тыс. таких вариантов в могильниках автохтонного горского населения ни в коей мере не является подтверждением гипотезы консервации древнего археоморфного комплекса в условиях изоляции с древнейших времен.

Решение проблемы формирования антропологических особенностей современных осетин лежит несколько в иной области, чем проблема происхождения кавкасионского антропологического типа. С большой долей вероятности можно сказать, что преобладающим антропологическим типом населения Алании и Северной Осетии к моменту образования алано-осской народности был понтийский. Антропологические особенности погребенных в Дзивгисских склепах, датируемых временем не позднее XV в., говорят о значительном влиянии аланского компонента на формирование физиономических особенностей осетин, чему способствовали родовая экзогамия и связанное с ней продолжительное сохранение постоянного круга брачных связей. В какой же период мог столь сильно измениться физический облик, что черты, свойственные горскому населению, стали превалировать?

Видимо, это действительно произошло за последние два столетия, как и предполагали В.В. Бунак и Г.Ф. Дебец, чему способствовали два обстоятельства: разрушение патриархально-родовых отношений у осетин в связи с обратным переселением на равнины и демографическая катастрофа конца XVIII – начала XIX в. Можно предположить, что изменение круга брачных связей, продолжающееся несколько поколений, привело к сдвигу размерных характеристик черепа и лица, вызвало так называемые эпохальные измене-

ния в головном указателе (Бунак, 1953, 1980). Дополнительным фактором, вызвавшим изменения физического облика в указанном направлении, можно считать последствия демографической катастрофы, обусловившие более интенсивное вовлечение в интеграционные процессы горского населения.

В целом же можно сказать, что характер расообразования на Северном Кавказе определялся характером популяционных взаимоотношений, выражающимся в различной интенсивности брачных связей в контактной зоне Равнин и Гор в различные временные отрезки.

## ОСЕТИНСКИЙ ЯЗЫК

Осетинский язык относится к иранской группе индоевропейской семьи языков. Языки этой группы еще с VIII–VII вв. до н.э. были распространены на обширной территории, включающей нынешние Иран (Персию), Среднюю Азию, Южную Россию. «Осетинский язык является единственным остатком северо-восточной ветви иранских языков, которая зовется скифской. К скифской группе относятся многочисленные племена Средней Азии и Южной России, известные в древних источниках под названием скифов, массагетов, саков, сарматов, алан, роксолан и др. В близком родстве с этими племенами находились хорезмийцы и согдийцы» (Абаев, 1959. С. 5).

В начале нашей эры одно из скифо-сарматских племен, аланы, продвинулось на Северный Кавказ, смешавшись с местными кавказскими племенами.



Андрей Шёгрэн

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева



Всеволод Миллер

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева

Зеленчукская надпись. 941 г.

Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института.  
Дзауджикау, 1947. Т. 10.

нами. В процессе многовекового общения в фонетическом, лексическом и грамматическом строе осетинского языка появились элементы кавказских языков. Однако он сохранил свой основной лексический фонд и грамматические особенности, поэтому принадлежность его к иранской группе, несмотря на значительное своеобразие, не вызывает сомнений.

Впервые тезис о принадлежности осетинского языка к иранской группе языков обосновал в первой половине XIX в. академик А.М. Шёгрэн (*Шёгрэн*, 2010), в трудах которого было положено начало научному осетиноведению. Впоследствии Ф. Мюллер доказал родство осетинского языка с иранской ветвью индоевропейских языков, а В.Ф. Миллер и В.И. Абаев развили и окончательно закрепили это положение на основе сравнительно-исторического анализа основного лексического фонда осетинского языка (*Миллер*, 1962. С. 16, 17).

Возникновение письменности у осетин связано с распространением в VI–VII вв. христианства из Византии. Важным памятником средневековой осетинской письменности является так называемая «Зеленчукская надпись» (греческими буквами), датированная 941 г. В конце XVIII в. начался новый этап создания осетинской письменности на основе кириллицы и грузинской графики. В 1798 г. параллельно на осетинском и старославянском языках на основе церковнославянской графики был издан краткий Катехизис под названием «Начальное учение человеком, хотящим учиться книг Божественного Писания». Составителем осетинской азбуки грузинскими буквами был Иван Ялгундидзе (Габараев).

Осетинский алфавит на основе кириллицы был создан в первой половине XIX в. академиком А. Шёгреном. Пользуясь этим алфавитом, выдающийся осетинский просветитель епископ Иосиф Чепиговский осуществил перевод на осетинский язык ряда книг духовного содержания.

В 1923 г. осетинская письменность была переведена на латинскую графику, а в 1938 г. в Северной Осетии вернулись к письменности на ос-



## ИРОН АБЕВЕ.

А а, Ә ә, Б б, В в, Г г,  
Ђ ђ, Ѓ ѓ, Д д, ДС дс, Дз дз,  
Е е, З з, І і, Ј ј, К к,  
Ѕ ѕ, Q q, Л л, М м, Н н,  
О о, П п, Ї ї, Р р, С с,  
Т т, Ђ т, Ў ў, Ў ў, Ф ф,  
Х х, Ц ц, Ч ч, Ч ч,  
Ү ү.

Осетинская азбука из букваря И. Чепиговского  
Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных  
и социальных исследований им. В.И. Абаева

новых), и консонантизма (системы согласных). Сильные расхождения наблюдаются и в акцентологии. В морфологии дигорский диалект отличается наличием более архаичных форм. В лексике расхождения обусловлены двумя причинами: разной степенью сохранности в диалектах исконного иранского лексического фонда и влиянием кавказского субстрата. При этом, по сведениям М.И. Исаева, в дигорском диалекте насчитывается около 2500 слов, которых нет в иронском (Исаев, 1972. С. 20).

В обоих диалектах есть говоры. При классификации иронских говоров обычно используется территориальный принцип распределения на североиронские и югоиронские. Д.Г. Бекоев в иронском диалекте различает четыре североиронских говора: алагирский, уаллагкомский, куртатинский и двальский, а на территории Южной Осетии – три: двальский (туальский), ксанский и рокский (Бекоев, 1985). М.И. Исаев выделяет в иронском диалекте собственно иронский, туальский, джавский и ксанский говоры (Исаев, 1981. С. 13).

В современном дигорском диалекте два основных говора – дигоринский и чиколинский, основные различия между которыми сводятся к фонетическим несоответствиям.

Уаллагкомский говор многие ученые называют переходным между иронским и дигорским диалектами, так как он вобрал черты обоих диалектов. «Уаллагкомское наречие сформировалось на иронской основе, – пишет Т.Т. Камболов, – под сильным влиянием дигорского диалекта в результате определенных фонетических, морфологических и лексических изменений» (Камболов, 2006. С. 451). В целом сходство между иронским и дигорским диалектами идет преимущественно по линии иранской лексики, а расхождения – по линии неиронской.

Современный осетинский язык в обеих своих разновидностях обслуживает почти все виды национальной культуры. На нем создаются все жанры

новой русской графики, а в Южной Осетии – на основе к грузинской графики. С 1954 г. общеосетинская письменность функционирует на базе кириллицы.

В рамках единого осетинского языка развиваются два варианта литературного языка – восточный, называемый иронским, и западный, называемый дигорским. Расхождения между иронским и дигорским диалектами выявляются на всех уровнях языковой структуры. В частности, в области фонетики отмечаются различия в области и вокализма (системы гласных),

художественной литературы, выходят газеты и журналы, ведется театральная деятельность, теле- и радиовещание.

На развитие иронского литературного языка большое влияние оказало творчество таких писателей, как Коста Хетагуров, Сека Гадиев, Арсен Коцоев, Нигер (Иван Джанаев), Ельбиздико Бритаев, Дабе Мамсуров, Александр Кубалов, Кудзаг Дзесов, Цоцко Амбалов, Максим Цагараев, Гриш Плиев, Татари Епхиев, Нафи Джусойты, Шамиль Джикаев и многие другие.

Немало произведений было создано и на дигорском варианте осетинского языка писателями Бласка Гуржибековым, Созуром Баграевым, Георгием Малиевым, Тазе Бесаевым, Сулейманом Сабаевым, Русланом Бабочиевым и др.

В иронском варианте современного осетинского языка семь гласных: *a, æ, o, y, e, ы, и*. К сильным гласным относятся *a, o, y, e, и*, к слабым – *æ, ы*. В дигорском варианте гласный *ы* отсутствует.



Епископ Иосиф Чепиговский  
 Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева

Таблица 1

Гласные осетинского (иронского) языка

По месту артикуляции / По степени подъема языка	Передний ряд	Средний ряд	Задний ряд
Верхний подъём	и	ы	у
Средний подъём	е	æ	о
Нижний подъём		а	
	Нелабиализованные		Лабиализованные

Согласных фонем 29: *б, п, пь, д, т, ть, г, к, къ, гь, хь, х, в, ф, з, с, ц, цц, ць, ч, чь, дз, дж, й, у, м, н, л, р*. Глухая аффриката [цц] встречается только при удвоении, например, после преверба *ны-* (*ныццавын, ныццауын* и т.п.), перед

суффиксом *-аг* (*фыццаг, хауаццаг*) или в корне слова (*хъаццул* «одеяло»). Сонанты *й* и *у* иногда называют полугласными. Лабиальный сонант *у* [w], несмотря на графическое тождество, не следует смешивать с гласным *у* [u].

Под влиянием кавказских языков в осетинском языке появились смычно-гортанные *къ, пъ, тъ, цъ, чъ*. Увулярный согласный *хъ* больше встречается в заимствованиях из тюркских и кавказских языков, например: *хъа-ма* «кинжал», *хъадур* «фасоль», *басылыхъхъ* «башлык», *цухъхъа* «черкеска» и т.п.

Таблица 2

Согласные осетинского (иронского) языка

По месту образования			Губные		Передне-язычные	Средне-язычные	Задне-язычные	Увулярные	
			губно-губные	губно-зубные					
смычные	шумные	взрывные	звонкие	б		д		г	
			глухие	п		т		к	хъ
			смычно-гортанные	пъ		тъ		къ	
	аффрикаты	свистящие	глухие			щ			
			смычно-гортанные			цъ			
		шипящие	звонкие			дж			
			глухие			ч			
			смычно-гортанные			чъ			
		сонанты			м		н		
	щелевые	шумные	одно-фокусные	звонкие		в	дз		
глухие					ф	ц			
двух-фокусные			звонкие			з			
			глухие			с			
фрикативные		звонкие						гъ	
		глухие						х	
сонанты		серединный		у			й		
		боковой				л			
дрожащий					р				

В осетинском языке выделяется 11 частей речи: имя существительное, имя прилагательное, имя числительное, местоимение, глагол, наречие, предлог, послелог, союз, частица, междометие.

Осетинский язык не имеет различий имен по грамматическому классу или грамматическому роду; естественный пол выражается лексически (нæлгоймаг «мужчина», сылгоймаг/силгоймаг «женщина», лæппу/лæппо «мальчик», чызг/кызгæ «девочка», гал «бык», хъуг/гъог «корова» и т.п.), а также путем прибавления слов нæл «самец» и сыл/сила «самка» (нæл гæды «кот», сыл гæды «кошка»).

В осетинском (иронском) языке восемь падежей: именительный, родительный, дательный, отложительный, направительный, внешне-местный, союзный, уподобительный.

Таблица 3

Образец склонения имени существительного в иронском

Падежи	Вопросы	Единственное число	Множественное число
Именительный (номон хауæн)	кто? (чи?), что? (цы?)	лæппу, бон	лæппутæ, бонтæ
Родительный (гуырынон хауæн)	кого? (кай?), чего? (цай?), где?, в ком? (кæм?), в чем? (цæм?)	лæппуйы, боны	лæппуты, бонты
Дательный (дæттынон хауæн)	кому?, для кого? (кæмæн?), чему?, для чего? (цæмæн?)	лæппуйæн, бонæн	лæппутæн, бонтæн
Отложительный (иртæстон хауæн)	откуда?, от кого?, из кого, кем (кæмæй?), от чего?, из чего?, чем? (цæмæй?)	лæппуйæ, бонæй	лæппутæй, бонтæй
Направительный (арæзтон хауæн)	куда?, к кому?, у кого?, за кем? (кæмæ?), к чему?, у чего? (цæмæ?)	лæппумæ, бонмæ	лæппутæм, бонтæм
Внешне-местный (æддагбынатон хауæн)	на ком?, о ком? (кæуыл?), на чем?, о чем? (цæуыл?)	лæппуйыл, боныл	лæппутыл, бонтыл
Союзный (цæдисон хауæн)	с кем? (кæимæ?), с чем? (цæимæ?)	лæппуимæ, бонимæ	лæппутимæ, бонтимæ
Уподобительный (хуызæнон хауæн)	как? (куыд?), подобно кому? (кайау?), подобно чему? (цайау?)	лæппуйау, бонау	лæппутау, бонтау

В дигорском диалекте также восемь падежей: именительный, родительный, дательный, отложительный, направительный, внутренне-местный, внешне-местный, уподобительный.

В осетинском языке имеются два числа: единственное и множественное. Форма единственного числа в именительном падеже совпадает с основой.

Форма множественного числа образуется путем вставки между основой и падежным окончанием единого показателя множественности -т-: ир. *къам* – *къамтæ* (фотография – фотографии); диг. *биццеу* – *биццеутæ* (мальчик – мальчики). Имена существительные в осетинском языке имеют одно склонение с падежными окончаниями агглютинативного типа, общими для единственного и множественного числа.

И в иронском, и в дигорском вариантах между склонением имен существительных, прилагательных и числительных различий нет. Прилагательные и числительные склоняются лишь тогда, когда они употребляются самостоятельно (субстантивно). Если же они стоят при существительном в качестве определения, то они не изменяются ни по падежам, ни по числам.

Имена прилагательные делятся на качественные и относительные. Качественные прилагательные имеют три степени сравнения: положительную, сравнительную и превосходную. Сравнительная степень образуется при помощи суффикса -дæр: урс – урсдæр (белый – белее), *бæрзонд* – *бæрзонддæр* (высокий – выше), тар – тардæр (тёмный – темнее). Превосходная степень выражается описательно при помощи слов иттæг, тынг, æппæты, иууыл: тынг хорз, æппæты хуыздæр, иттæг хорз, иууыл хорз.

Имена числительные делятся на количественные – фондз (пять), *æхсæз* (шесть), *дæс* (десять) и т.д., порядковые – фæндзæм (пятый), *æхсæзæм* (шестой), *дæсæм* (десятый); разделительные – фæндзгай (по пять), *æхсæзгай* (по шесть), *дæсгай* (по десять); дробные – фондз *æхсæзæм* хайы (пять шестых).

По морфологическому составу имена числительные делятся на простые – иу (один), *дыууæ* (два), *æртæ* (три); сложные – иуæндæс (одиннадцать), *дыууадæс* (двенадцать), *æртындæс* (тринадцать) и составные – *дыууын иу* (двадцать один), *дыууын дыууæ* (двадцать два), *дыууын æртæ* (двадцать три), *сæдæ дыууын иу* (сто двадцать один).

В современном осетинском языке различаются две системы счета: десятичная и двадцатеричная. В первой, более употребительной и литературной, счет ведется десятками – *дыууын* «двадцать», *æртын* «тридцать», *цыппор* «сорок», *фæндзай* «пятьдесят», *æхсай* «шестьдесят», *æвдай* «семьдесят», *æстай* «восемьдесят», *науæдз* «девятьдесят», *сæдæ* «сто» и т.п.; единицы следуют за десятками, например: *дыууын иу* «двадцать один», *дыууын дыууæ* «двадцать два» и т.д. В двадцатеричной системе счет ведется двадцатками: *ссæдз* – «двадцать», *дыууиссæдз* – «сорок», *æртиссæдз* – «шестьдесят», *цыппарыссæдз* – «восемьдесят», *фондзыссæдз* – «сто» и т.д.

Местоимения подразделяются на девять разрядов: личные (*æз* «я», *ды* «ты», *уый* «он, она, оно», *мах* «мы», *сымах* «вы», *уыдон* «они»); возвратные (*мæхи*, *дæхи*, *йæхи*, *нахи*, *уæхи*, *сæхи* «себя»); притяжательные (*мæн* «мой», *мах* «наш» и т.д.); указательные (*а*, *ай* «этот», *уый* «тот» и т.д.); вопросительно-относительные (*чи* «кто», *цы* «что»); определительные (*алцы*, *аплцыдæр* «все», *чидæриддæр* «всякий, каждый» и т.д.); неопределенные (*исчи* «кто-нибудь», *исты* «что-нибудь», *искацы* «какой-нибудь», *чидæр* «кто-то», *цыдæр* «что-то», *кацыдæр* «какой-то»); отрицательные (*ничи* «никто», *ницы* «ничто» и т.д.); взаимное (*каæрæдзи* «друг друга»).

Наречия делятся на качественные (*тынг* «очень», *ногæй* «снова» и т.д.), количественные (*бирæ* «много», *арæх* «часто» и т.д.), обстоятельственные

(ардаѣм «сюда», ныртӕккӕ «сейчас», уалынмӕ «тем временем», уымӕн «поэтому», абон «сегодня», знон «вчера» и т.д.).

Глагол обладает категориями времени (настоящее, прошедшее и будущее), вида (совершенный и несовершенный), числа (единственное и множественное), лица (1-е, 2-е, 3-е), залога (действительный, страдательный, побудительный) и наклонения (изъявительное, повелительное, условное и желательное). К основным формам глагола относятся неопределенная форма, личные формы, причастие и деепричастие.

Существенным для системы глагола является наличие двух основ – основ настоящего времени, от которых образуются формы настоящего и будущего времени, причастия настоящего и будущего времени и деепричастие, и основы прошедшего времени, от которой образуются формы прошедшего времени. Основа прошедшего времени совпадает с причастием прошедшего времени и отличается от основы настоящего времени наличием на конце элемента -т/-д, например: уарзын «любить» – уарзт, бадын «сидеть» – бадт, уадзын «оставлять» – уагъд.

Причастие имеет три времени: настоящее (на -ӕг: мӕлӕг «умирающий»), прошедшего времени (на -т/-д: мард «умерший») и будущего времени (на -инаг: маринаг «тот, которого надо убить»). Для деепричастия характерны окончания -гӕ и -гӕйӕ: быргӕ, быргӕйӕ «ползая», бадгӕ, бадгӕйӕ «сидя».

Глагольное словообразование осуществляется в осетинском при помощи превербов (глагольных приставок), выполняющих видообразовательную и словообразовательную функции. Превербов всего восемь: а-, ба-, ӕр-, ӕрба-, ра-, ны-, фӕ-, с-, цӕ- (употребляется редко), например, для глагола цауын «идти»: ацауын «уйти», бацауын «войти», рацауын «выйти», ӕрбацауын «прийти» и т.д.

Именное словообразование осуществляется двумя продуктивными способами – при помощи суффиксов и путем словосложения. Некоторые суффиксы (-аг, -ӕг, -ӕн, -он, -дзӕг и т.д.) имеют и отглагольное, и отыменное употребление, например, суффикс -аг: даринаг (тот, кого нужно содержать) от дарын (содержать); хохаг (горный) от хох (гора).

В лексике осетинского языка (в иронском и дигорском) выделяются два основных пласта: 1) исконно осетинская лексика иранского происхождения: мад/мадӕ (мать), фыд/фидӕ (отец), стӕлы/стӕалу (звезда), уӕй/уӕйӕ (продажа) и многие другие слова, относящиеся к основному лексическому фонду; 2) заимствования из кавказских, тюркских и русского языков: чъири/къере (пирог), къаба (платье), чылауи (слива), кърандас/къариндас (карандаш), инӕлар (генерал) и т.д.

Особое место в развитии осетинского языка занимает лексикографическая деятельность.

Основы осетинской лексикографии были заложены еще в так называемый донаучный период. Именно тогда (конец XVII – начало XVIII в.) появился первый словарь Дрешера, «Афгано-дугурско-осетинский глоссарий» И.А. Гюльденштедта, словарь Ю. Клапрота.

Первым профессиональным лексикографом, введшим в научный оборот словарные богатства осетинского языка, был академик А.И. Шёгрэн. Осетинско-русский и русско-осетинский словари, вошедшие в его фунда-

ментальную «Осетинскую грамматику», охватывали основной лексический фонд осетинского языка первой половины XIX в. и послужили основой для последующего развития осетинской лексикографии.

Следующий этап осетинской лексикографии связан с именем академика Вс.Ф. Миллера, приступившего к созданию «Осетинско-русско-немецкого словаря» еще в начале исследования проблем осетинского языка. Издание словаря было осуществлено А.А. Фрейманом (I т. вышел в 1927 г., II т. в 1929 г., III т. в 1934 г.).

В 30–40-е годы XX в. был издан ряд терминологических словарей: «Русско-осетинский словарь терминов делопроизводства» (составитель – Н. Багаев, 1935 г.), «Русско-осетинский терминологический словарь по естествознанию» (составитель – Б.Г. Карсанов, 1935 г.), «Русско-осетинский терминологический словарь по физике» (составитель – Р. Гаглоев, 1936 г.), «Русско-осетинский словарь математических терминов» (составитель – Н. Тинаев, 1941 г.), «Русско-осетинский терминологический словарь по ботанике» (составитель – С. Бритаев, 1941 г.), «Русско-осетинский словарь географических терминов и названий» (составитель – Т. Дзагуров, 1941 г.), «Краткий русско-осетинский словарь лингвистических терминов» (составитель – Б. Бигулаев, 1947 г.), «Русско-осетинский и осетинско-русский словарь исторических и политических терминов» (составители – С. Абаев, Д. Хутинаев, 1950 г.).

Орфографические словари относятся к числу лексикографических изданий, наиболее широко используемых обществом. В 1937 г. впервые были разработаны и утверждены правила осетинской орфографии, а через десять лет после этого увидел свет первый «Краткий орфографический словарь осетинского языка» Н.К. Багаева. К 1956 г. правила орфографии были переработаны, получив отражение в кратком «Орфографическом словаре осетинского языка», составленном Н.Х. Кулаевым. В 1960 г. была создана очередная комиссия, задачей которой было составление новых правил орфографии. Однако работа настолько затянулась, что в 1963 г. Н.К. Багаев, не дождавшись ее итогов, выпустил свой «Орфографический словарь осетинского языка». Правила же были изданы только в 1987 г. Это был итог многолетнего и кропотливого труда многих ученых-осетиноведов по упорядочению осетинской орфографии и пунктуации. В 2002 г. вышел соответствующий новым правилам орфографии «Орфографический словарь осетинского языка» (составители – Н.К. Багаев и Х.А. Таказов). Взяв за основу словарь Н.К. Багаева, Х.А. Таказов, по сути, создал совершенно новый словарь, обозначив во всех словах ударение, значительно пополнив его словник (около 58 тыс. слов) и упорядочив в соответствии с современным уровнем лексикографии.

Важной вехой в нормализации лексического состава осетинского языка явился «Осетинско-русский словарь» под редакцией А.М. Касаева. Над словарем работали Б.Б. Бигулаев, К.Е. Гагкаев, Н.Х. Кулаев, О.Н. Туаева. Первое издание (1952 г.) включало около 20 тыс. слов, а пятое издание (2004 г.) под редакцией Т.А. Гуриева – около 30 тыс. слов.

В 2003 г. вышел «Дигорско-русский словарь», отражающий основной лексический фонд дигорского варианта осетинского языка (составитель – Ф.М. Таказов).

Вершиной осетинской лексикографии является 5-томный «Историко-этимологический словарь осетинского языка» В.И. Абаева (*Абаев*, 1958–1995), занимающий особое место в осетиноведении, иранистике и общем языкознании. Поражая своей емкостью, насыщенностью, системностью и самой технологией составления, словарь стал настольной книгой не только лингвистов, но и историков, этнографов, фольклористов, литературоведов.

Большое значение для развития осетинского языка и литературы имеют русско-осетинские словари. Первый «Русско-осетинский словарь» вышел в 1884 г., автором его был Иосиф, епископ Владикавказский. Однако в этом сугубо миссионерском издании особое место отводилось церковной лексике, в остальной же части словника встречались неточные и даже ошибочные переводы.

«Русско-осетинский словарь» В.И. Абаева, вышедший в 1950 г., содержит около 25 тыс. слов. Второе издание, исправленное и дополненное, вышло в 1970 г. под редакцией М.И. Исаева (*Русско-осетинский словарь*. 1970). Данный словарь не только способствовал сближению осетинского народа и его культуры с русским и другими народами и их культурами, но также содействовал обогащению и развитию осетинского языка под влиянием русской и интернациональной лексики.

В 1978 г. был издан «Краткий русско-осетинский словарь» З.Г. Исаевой и А.Д. Цагаевой, содержащий около 15 тыс. слов (*Исаева, Цагаева*, 1978); в 2003 г. – «Краткий русско-осетинский и осетинско-русский словарь» Т.А. Гуриева (*Гуриев*, 2003).

Антонимические словари занимают особое место в системе словарей, ориентированных на описание семантически связанных слов. В 1991 г. был издан «Словарь антонимов осетинского языка» («Ирон агвзаджы антонимты дзырдурат»), автор Е.Б. Бесолова.

Так же, как и словари антонимов, синонимические словари относятся к лексикографическим изданиям, описывающим парадигматические связи слов лексической системы. В 2003 г. вышел в свет «Школьный русско-осетинский словарь синонимов» под редакцией З.Б. Дзодзиковой.

В 2006 г. увидел свет «Школьный русско-осетинский, осетинско-русский словарь математических терминов» (автор-составитель – К.Б. Скодтаев), в котором дано толкование терминов на иронском и дигорском диалектах осетинского языка, а также на русском языке. Словарь содержит термины, необходимые для преподавания математических дисциплин в школьном курсе. По такому же типу был составлен «Русско-осетинский, осетинско-русский словарь лингвистических терминов» (автор-составитель – Л.Б. Гацалова), изданный в 2007 г.

Значительным событием в осетиноведении стала подготовка к изданию первого толкового словаря осетинского языка. В 2007 г. вышел первый том, а в 2010 г. – второй том «Толкового словаря осетинского языка» в 4-х томах под общей редакцией Н.Я. Габараева (ТСОЯ. 2007–2010).

Потребность в переводных словарях вызвана прежде всего плотным контактированием русского и осетинского языков, а в последние десятилетия явным доминированием русского языка в ситуации билингвизма, когда проблемой стало сохранение осетинского языка. В 2011 г. вышел «Большой русско-осетинский словарь» Л.Б. Гацаловой и Л.К. Парсиевой (*Гациалова*,

*Парсиева, 2011*). Словарь содержит более 60 тыс. слов и выражений и продолжает лексикографические традиции, начатые в 1950 г. В.И. Абаевым. Авторы значительно расширили словник за счет включения новых слов, значений и сочетаний, отражающих современные реалии и отвечающих нормам современного языка, максимально используя средства осетинского языка для подбора эквивалентов, вместо включения в словарь готовых заимствований из русского или через посредство русского языка. Приводя в словаре большое количество устойчивых сочетаний, наиболее употребительных в современном русском языке, составители старались найти к ним точный эквивалент в осетинском. Одним из основных достоинств «Большого русско-осетинского словаря» является то, что авторам удалось значительно пополнить словник новыми выражениями, имеющими актуальное общественно-политическое значение, а также терминами информатики, военного дела, экономики и финансов, юриспруденции и др. Строгая выдержанность в духе академических традиций лексикографии подчеркивается и тем, что каждое заглавное слово снабжено грамматическими пометами и ударением, что имеет большое значение для русско-национального словаря.

## ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Осетинский народ сформировался в результате слияния двух основных компонентов: аборигенного населения Кавказа и пришлых ираноязычных народов – скифов, сарматов и особенно алан. Осетины и их предки сыграли огромную роль в истории Кавказа и Европы, это довольно подробно и качественно описано в научной литературе. Однако проследить за демографической историей, за динамикой численности и расселения осетин очень сложно. В истории сохранились скудные и порой очень противоречивые материалы о численности и расселении осетин и их предков. Нередко такая информация выглядит фантастической.

Так, по сведению грузинского летописца XI в. Джуаншера, царь Грузии Вахтанг Горгаслан в середине V в. напал на Осетию, одержал победу и якобы захватил 1 млн 60 тыс. пленников. Из них 30 тыс. вернул осетинам для освобождения из плена своей сестры, 350 тыс. пленников обменял на грузинских пленников (один на один), 30 тыс. вернул взамен возвращения заложников и после этого у него остались 650 тыс. пленников (*Тогошвили, Хабалашвили, 1983. С. 8*).

По информации грузинского историка З. Чичинадзе, «Вахтанг собрал 100 тысяч всадников, 60 тысяч своих пеших воинов, к ним прибавилось 12 тысяч всадников, посланных Варазом Бакуром. Таким образом, у Вахтанга собралось войско из 172 тысяч воинов. По тогдашним временам это немалое войско. Если бы тогда население Осетии составляло 100 тысяч человек, как ныне\*, то Вахтанг Горгаслан не собирал бы против нее такое великое войско. Отсюда видно, что тогда осетинское население исчислялось миллионами» (*Чичинадзе, 1993. С. 61*).

---

\* Эти слова З. Чичинадзе писал в начале XX в.

Согласно грузинским историческим источникам, Баграту IV (1027–1072) шурин, осетинский царь Дургулел, дал 40 тыс. всадников для военного похода на Гянджу. Ясно, что это не вся армия осетинского царства. Военный поход с Северного Кавказа на Гянджу требовал определенного времени, в течение которого свою страну они не могли оставить без защиты (*Тогошвили, Хабалашвили, 1983. С. 11*).

По мнению В.А. Кузнецова, тот факт, что осетины монголам оказали мощное и долгое сопротивление как в 1222, так и в 1238–1239 гг., косвенно свидетельствует о многочисленности осетинского населения. Когда осетины были разгромлены, монголы пленили 30-тысячную осетинскую армию завоевывать далекую китайскую страну (*Кузнецов, 1971. С. 64*).

В результате монгольского нашествия многие области совершенно опустели. В Восточной Алании люди, бежавшие из предгорно-степных районов в горы, оказались в очень трудном экономическом положении. К горным жителям прибавилось много пришлых людей. В суровых горных условиях жить стало очень трудно.

Осетины еще не успели оправиться от нашествия монголов, как на них напал другой коварный и жестокий среднеазиатский завоеватель Тимур. Войска Тохтамыша и Тимура окончательно разгромили Осетию. Упадок Алании грузинский историк Вахушти описывает следующим образом: «Разорились и опустели города и строения их, и царство осов (алан) превратились в мтаварство – княжество, и осы стали убегать внутрь Кавказа, а большая часть страны их превратилась в пустыню».

В течение большого исторического периода с информацией о численности и расселении осетин, загнанных в горные ущелья, не стало лучше.

С 40-х годов XVIII в. Осетия становится объектом особого интереса российского руководства. С этого периода систематически появляется информация о жизни осетин и их численности. В 1742 г. грузинский архиепископ Иосиф и архимандрит Николай в своем донесении русской императрице Елизавете Петровне писали, что осетин «признаваем быть по исчислению обоих полов 200 тысяч душ». Они называли Осетию «многолюдственным краем». В 1750 г. осетинский посол в Петербурге Зураб Елиханов заявил Сенату, что Осетия может выставить 30-тысячную армию. Эти данные, безусловно, преувеличены, тем не менее они свидетельствуют о том, что еще в середине XVIII в. сравнительно небольшая территория Осетии была населена довольно густо.

К первой трети XIX в. численность населения Осетии сократилась. Это случилось в результате губительной эпидемии чумы, свирепствовавшей в Осетии с 80-х годов XVIII в. Чума, или как ее называют в документах «морская язва», продолжалась до 20-х годов XIX в. Некогда густонаселенная Осетия превратилась в страну «мертвых городов». Если источники середины XVIII в. говорят, пусть преувеличенно, но все же о населении «более двухсот тысяч душ», то в 1783 г., т.е. спустя десять лет с начала эпидемии, осетин насчитывалось 35 750 человек, в 1826 г. – 20 200, а в 1831 г. – 16 тыс. человек (*Блиев, 1970. С. 20, 21*).

Следующая информация о численности северных осетин имеется за 1852 г. В этот период осетин на Северном Кавказе насчитывалось 27 339 человек (*Берже, 1868. С. 4; Тогошвили, Хабалашвили, 1983. С. 19*). В дальнейшем

наступили более благоприятные времена для демографического развития, и численность осетин на Северном Кавказе начала увеличиваться довольно быстро – «на северном Кавказе осетинское население в 1860 г. составляло 66 126 чел., в 1880 году – 110 914 чел.» (*Магомедов*, 1968. С. 39).

Скудная и довольно противоречивая историческая информация имеется и о количестве южных осетин, которые в основном проживали в восточной части тогдашней Грузии, включая современную территорию Южной Осетии. До присоединения к России в Грузии периодически проводились учеты населения, однако из них сохранились только фрагменты.

Первый учет (перепись), который проведен в этническом разрезе, датируется 5 апреля 1770 г. По этим материалам, число осетинских семей в Грузии составляло 5460 (*Гамрекели, Цкитишвили*, 1773. С. 151). По мнению Г. Тогошвили и И. Хабалашвили, данную цифру надо увеличить минимум до 6 тыс., поскольку осетины помимо Кахети и Картли, где был проведен учет, жили и в других районах Южного Кавказа (*Тогошвили, Хабалашвили*, 1983. С. 20). По имеющейся информации, в те времена в Грузии количество членов семьи в среднем составляло пять человек. Получается, что численность южных осетин к 5 апреля 1770 г. составляла 30 тыс. человек.

Из ряда последующих источников информации, по нашему мнению, наиболее обоснованными и близкими к реальности являются данные о численности южных осетин, приведенные в трудах профессора В. Джаошвили. По его мнению, динамика осетинского народа в Грузии выглядит следующим образом:

- 1800 г. – 29,3 тыс. человек;
- 1832 г. – 32,3 тыс. человек;
- 1865 г. – 45,5 тыс. человек;
- 1886 г. – 71,0 тыс. человек (*Джаошвили*, 1984. С. 79, 112).

В российской истории впервые отвечающая всем требованиям и принципам перепись населения была проведена в 1897 г. В программе указанной переписи населения вопрос о национальной принадлежности напрямую не задавался. Вместе с тем, наличие вопроса о родном языке и вероисповедании позволяет довольно точно определить численный состав той или иной национальности. В 1897 г. 171,7 тыс. подданных Российской империи осетинский указали как родной язык.

Уровень урбанизированности осетин быстро растет. Из всех осетин, проживавших в Российской империи в 1897 г. (171,7 тыс. человек), горожанами были лишь 5,9 тыс. человек или всего 3,4%. В 1959 г. в СССР, т.е. приблизительно на той же территории, в городах проживало уже 34,9% осетин. К моменту последней Всероссийской переписи населения 2010 г. в России проживает 528,5 тыс. осетин. Из них горожане составляют 64,9%. Высок уровень урбанизированности и осетин, проживающих в Южной Осетии и Грузии.

Уровень урбанизации в свою очередь во многом зависит от демографического (в том числе миграционного) поведения населения. Демографическое поведение отдельных народов меняет численность всего населения и этнический баланс в том или ином регионе. Сказанное, естественно, относится и к осетинам.

Как было отмечено выше, в 1897 г. общая численность осетин в Российской империи составляла 171,7 тыс. человек. Из общего числа осетин Россий-

ской империи 171,1 тыс. (99,6%) проживали на Кавказе, в том числе 81,5 тыс. человек или 47,6% – в Грузии (*Джаошвили*, 1984. С. 112), а 89,6 тыс. человек (52,4%) – на Северном Кавказе. В других регионах империи осетин проживало всего 0,6 тыс. человек.

Г. Тогошвили и И. Хабалашвили ставят под сомнение реальность этой цифры. Они отмечают, что из-за малочисленности осетины во многих регионах в перечне этнических групп попадали в графу «и др.». По мнению этих ученых в таких регионах численность осетин составляла 7380 человек (*Тогошвили, Хабалашвили*, 1983. С. 30). Это означает, что в Российской империи в 1897 г. проживало 179,1 тыс. осетин.

После Октябрьской революции в стране первая перепись была проведена в 1926 г. Всего Всесоюзных переписей было шесть (если не учитывать перепись 1937 г. трагической судьбы). По материалам этих переписей можно проследить динамику численности и характер расселения осетин в Советском Союзе (табл. 1).

За весь советский период численность осетин увеличивалась во всех союзных республиках, в том числе в основных республиках их проживания – в России (в том числе в Северной Осетии) и Грузии, включая Южную Осетию. Однако этот процесс более быстрыми темпами происходил в России, в том числе в Северной Осетии, и поэтому баланс расселения осетин менялся в их пользу. Например, в 1926 г. в Грузии (вместе с Южной Осетией) проживало

*Таблица 1*  
Численность осетин в СССР (Итоги Всесоюзных переписей)

Численность осетин	Численность (тыс. чел.)					
	1926 г.	1939 г.	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.
СССР	272	355	413	488	542	598
Россия	157	196	248	313	352	402
В том числе Северная Осетия	139*	166	216	269	299	335
В других регионах России	18	30	32	44	53	67
Грузия	53	75	77	84	95	99
Южная Осетия	60	72	64	66	65	65
В других республиках СССР	2	12	24	25	30	32
<i>Удельный вес осетин среди населения СССР (%)</i>						
СССР	100	100	100	100	100	100
Россия	57,7	55,2	60,1	64,1	65,0	67,2
В том числе Северная Осетия	51,1	46,8	52,3	55,1	55,2	56,0
В других регионах России	6,6	8,4	7,8	9,0	9,8	11,2
Грузия	19,5	21,1	18,6	17,3	17,5	16,6
Южная Осетия	22,1	20,3	15,5	13,5	12,0	10,9
В других республиках СССР	0,7	3,4	5,8	5,1	5,5	5,3
* В том числе 10,8 тыс. человек во Владикавказе, который тогда был центром Горской АССР.						

41,6% их общей численности в стране, а в 1989 г. – всего 27,5%. Соотношение между численностью осетин, проживающих в указанных республиках, главным образом, менялось в результате миграции. Показатели естественного движения южных и северных осетин практически не отличались.

Миграцией надо объяснять также более быстрый рост численности осетин за пределами обеих частей Осетии. За рассмотренный период в Северной Осетии число осетин увеличилось в 2,4 раза, а в других регионах России – в 3,7.

Аналогичная ситуация складывалась и в советской Грузии. За 1926–1989 гг. численность осетин в Грузии увеличилась на 44,7%, из них в Южной Осетии – только на 7,9%, во внутренних районах Грузии – на 86,9% (за этот же период численность всего населения автономной области выросла на 13,2%).

Низкие темпы роста численности населения автономной области, в том числе осетин, объясняются интенсивным оттоком как в другие регионы Грузии, так и за пределы республики. Основные показатели социально-экономического развития, включая уровень жизни в Южной Осетии, всегда отставали от соответствующих показателей в других регионах Грузии. Это и определяло масштабы и направления миграционных потоков не в пользу автономной области.

Указанные темпы динамики численности осетинского населения в Грузии внесли соответствующие коррективы в соотношение удельного веса осетин, проживающих в Южной Осетии и в других районах республики. Если в 1926 г. в Южной Осетии проживало 53,3% всех осетин Грузии, то к 1989 г. этот показатель сократился до 39,8%. Соответственно возросла доля осетин за пределами автономной области – с 46,7 до 60,2%.

Одновременно сокращался удельный вес осетин среди всего населения Южной Осетии и, наоборот, росла доля других национальностей, а именно грузин. В 1926 г. осетины составляли 69,4% населения области, в 1989 г. сравнительно меньше – 66,2%; доля грузинского населения – соответственно 26,9 и 29,0%.

Несмотря на действие нескольких сдерживающих факторов (война, до- и послевоенные репрессии, голод 30-х годов и т.д.), темпы роста осетинского населения в первой половине анализируемого периода как в Южной Осетии, так и в других районах Грузии значительно опережали темпы 1959–1989 гг. В 1926–1959 гг. численность осетин в Грузии в среднем за год возросла на 0,7%, в том числе в Южной Осетии – на 0,2%, во внутренних районах республики – на 1,4%. Те же показатели в последний 30-летний период были значительно ниже: 0,5, 0,1, и 0,9% соответственно.

Довольно быстро увеличивалась осетинская диаспора в некоторых других советских республиках, особенно на Украине, в Казахстане и республиках Средней Азии. Например, в 1939 г. в Украине проживало 2276, а в 1989 г. уже 6345 осетин, в Казахстане соответственно – 1486 и 6345 человек, в Узбекистане – 1932 и 5823 человека, в Таджикистане – 1656 и 7861 человек, в Туркмении – 445 и 2368 человек и т.д.

Проследить за динамикой численности и расселением осетин в бывших союзных республиках после развала СССР весьма затруднительно. В большинстве этих республик в материалах переписей населения малочисленные народы вносятся в графу «другие». Статистические данные о численности осетин зафиксированы лишь в некоторых из них, и они свидетельствуют об уменьшении численности осетин.

По приблизительным оценкам, в настоящее время в бывших республиках Советского Союза (кроме России и Грузии) число осетин составляет всего 12 тыс. человек. Основной причиной уменьшения их численности является миграция на историческую родину или в Россию. Об этом свидетельствуют данные о внешних миграционных связях России, в том числе Северной Осетии. По всей вероятности, определенную роль сыграла и ассимиляция осетин в этих ныне суверенных государствах.

Как при СССР, так и после его развала основным жизненным пространством для осетин остаются Россия (в первую очередь Северная Осетия), Грузия и Южная Осетия.

Вместе с тем ареал расселения осетин очень велик – представители малочисленного осетинского этноса в разном количестве живут без исключения во всех субъектах Российской Федерации. По данным переписи 2002 г. 97,5% осетин в России проживали в 24 субъектах Федерации.

В наибольшем количестве осетины, помимо исторической родины, проживают в соседних северокавказских регионах и крупных городах, таких как Москва и Санкт-Петербург.

Согласно итогам Всероссийской переписи 2010 г., за пределами Осетии, эти же регионы остаются основными местами расселения осетин. Например, по данным последней переписи в Москве проживает 11,3 тыс. осетин, в Кабардино-Балкарии – 9,1 тыс., в Ставропольском крае – 8,0 тыс. осетин и т.д.

Последняя перепись населения в Грузии проводилась в январе 2002 г. По данным этой переписи во внутренних районах Грузии проживало 38 028 осетин. Сюда включается численность осетин, находящихся на территории Южной Осетии, контролируемой тогда грузинскими властями. Численность осетин здесь составляла минимум 2,3 тыс. человек. Это означает, что в Грузии, без де-факто суверенных республик Абхазия и Южная Осетия, в 2002 г. было 35,7 тыс. осетин, что на 63,5% меньше, чем до начала первого грузино-осетинского конфликта.

В 1989–2002 гг. численность осетин быстрыми темпами уменьшалась в административных районах и городах Грузии (табл. 2).

Несмотря на определенные погрешности (материалах переписей несколько осетинских сел зафиксированы как грузинские и т.д.), в целом данные таблицы наглядно показывают общую тенденцию динамики осетинского населения в Грузии.

В 1989 г. в Грузии было зафиксировано 167 осетинских сел (где осетины составляли 81% и более жителей села) с общим количеством 20,7 тыс. человек. По данным переписи населения 2002 г., таких сел в Грузии было всего 37 с населением 4,2 тыс. человек, т.е. число осетинских сел и население в них за 13 лет уменьшились в несколько раз. Это – демографический результат грузино-осетинского конфликта.

По общеизвестным причинам с 1989 г. в Южной Осетии не проводилась перепись населения. Тогда в республике проживало 65 тыс. осетин. По экспертным оценкам, в настоящее время (2011 г.) в Южной Осетии численность осетин составляет приблизительно 40–42 тыс. человек, т.е. на 36–38% меньше, чем до начала грузино-осетинского конфликта.

Этнические особенности воспроизводства населения изменяют национальный состав населения страны или отдельного региона. Национальный

Таблица 2

Основные районы и города проживания осетин в Грузии\*

Города и районы Грузии	1989 г. (чел.)	2002 г. (чел.)	2002 г. к 1989 г., %
Грузия – всего	97 658	35 663	36,5
В том числе:			
г. Тбилиси	33 138	10 268	31,0
г. Рустави	5613	1410	25,1
Ахметский район	4669	1961	42,0
Лагодехский район	4515	2239	49,6
Кварельский район	1217	762	62,6
Душетский район	1814	1167	64,3
Мцхетский район	2505	1464	58,4
Боржомский район	3293	719	21,8
Тетрицкаройский район	1297	205	15,8
Горийский район	16021	5405	33,7
Каспский район	5549	3479	62,7
Карельский район	7802	2655	34,0
Хашурский район	2580	744	28,8
В других регионах республики	7645	3185	41,7
* Населенные пункты, 1991; Итоги... 2003.			

состав населения со своей стороны существенно влияет на характер их социально-экономического развития, нередко и на политические процессы.

Однако проследить за этнодемографической историей – весьма сложная проблема в виду дефицита соответствующей информации. Вместе с тем, с помощью имеющейся информации можно оценить общую тенденцию динамики демографического поведения представителей той или иной нации и, в том числе, осетин. Так, в материалах переписей возрастная структура населения, как правило, фиксируется и в этническом разрезе. Помимо других выделяется возрастная группа 0–9 лет. Численность и удельный вес населения в этой группе довольно точно характеризует уровень рождаемости в регионе или среди отдельных народов в предыдущие годы.

В расчете на 100 осетинских женщин в возрасте 20–49 лет в 1926 г. приходилось 193 ребенка в указанном возрасте.

В 1959 г. рассмотренный показатель среди осетинских женщин составлял уже 100 детей, и опережал представителей лишь пяти этнических групп. Первое место занимают чеченцы – 220 детей (2,2 раза больше, чем у осетин) и ингуши – 204 ребенка (Воспроизводство населения СССР. 1983. С. 160).

По данным переписи населения России 2002 г. данный показатель был наихудшим среди осетин по сравнению с другими коренными народами Северного Кавказа. К этому моменту удельный вес детей до 10 лет, в среднем на 100 женщин в возрасте 20–49 лет, выглядел следующим образом: осетины – 52, чеченцы – 94, кабардинцы – 58, ингуши – 95 и т.д. (Национальный состав и владение языками, гражданство. 2004. С. 181–197).

Снижение численности и удельного веса детей, естественно, способствует старению населения. Оно оценивается множеством показателей. Из них наиболее точным и распространенным является удельный вес людей от 60 лет и старше в общей численности населения. В 1926 г. этот показатель среди осетин составлял 8,6%, а в 2002 г. – 18,1%.

Соответствующие статистические данные свидетельствуют о непрерывном ухудшении показателей естественного движения осетинского населения везде, а также в Северной Осетии. Еще до начала демографического кризиса, а именно в 1991 г., общие данные естественного движения осетин выглядели следующим образом: рождаемость – 17,7 промилле, смертность – 8,7 и естественный прирост – 9,0 промилле. В дальнейшем кризис усугубился, а в 1999 г. уже была зафиксирована депопуляция осетин (когда смертность превышает рождаемость). В этом году умерло на 73 осетина больше, чем родилось. В последующие два года показатель депопуляции увеличился в несколько раз. В дальнейшем проследить за демографическим поведением отдельных народов на основе текущей статистики невозможно.

Дело в том, что с 2001 г. в России начали выдавать паспорта нового образца, где не указывается национальность владельца. Многие статистические отчеты о демографических процессах неоправданно заполняются именно на основе паспортных данных. Можно сказать, что с этого периода в России не существует текущая этнодемографическая статистика.

В Северной Осетии, так же как в целом по России, увеличивается осетинское население. Между всеобщими переписями 1970 и 2010 гг. количество осетин в России увеличилось на 168,8%. Эти темпы намного отстают от аналогичных показателей других северо-кавказских народов. Например, за этот же период численность кабардинцев возросла на 186,6%, чеченцев на – 250,2%, ингушей на – 324,7%, кумыков на – 269,1% и т.д.

Темпы роста численностей отдельных этнических групп дифференцированы и внутри Северной Осетии, что, естественно, меняет этническую структуру населения (табл. 3).

Показатели естественного движения осетинского населения Грузии характеризуются приблизительно такими же закономерностями и тенденциями, какие характерны всему населению Грузии, в том числе грузинскому населению. Однако воспроизводству осетинского населения в республике свойственны и некоторые особенности.

За 1959–1989 гг. среди осетинского населения в Грузии постепенно ухудшались все три компонента естественного движения – рождаемость, смертность и естественный прирост (табл. 4).

За 30-летний период коэффициент рождаемости среди осетинского населения в Грузии (включая Южную Осетию) снизился с 25,5 до 17,2 промилле, а показатель смертности, наоборот, повысился с 5,7 до 8,1 промилле. Такие тенденции изменения уровня рождаемости и смертности резко ухудшили коэффициент естественного прироста. Так, за 1959–1989 гг. он составил от 19,8 до 9,1 промилле, т.е. уменьшился более, чем в 2 раза.

Основной причиной ухудшения показателей естественного движения осетинского населения в Грузии является нарушение ее половозрастной структуры, так как происходил интенсивный отток молодежи, особенно из сельской местности. Немаловажную роль играло и ухудшение социально-экономических условий жизни, в результате которого в последние годы

Таблица 3

## Динамика этнической структуры населения Северной Осетии

Национальность	Год					
	1959	1970	1979	1989	2002	2010
Население – всего (тыс. чел.)	450,6	552,6	592,0	632,4	710,3	712,9
Население – всего (в %)	100	100	100	100	100	100
В том числе:						
осетины	47,8	48,7	50,5	52,9	62,7	65,1
русские	39,6	36,6	33,9	29,9	23,2	20,8
ингуши	1,4	3,3	4,0	5,2	3,0	4,0
армяне	2,7	2,4	2,2	2,2	2,4	2,3
кумыки	0,9	1,1	1,3	1,5	1,8	2,3
грузины	1,8	1,9	1,9	1,9	1,5	1,3
турки	0,3	0,3	0,3	0,3	0,3	0,5
украинцы	2,1	1,7	1,8	1,6	0,7	0,4
чеченцы	0,1	0,3	0,3	0,4	0,5	0,3
Другие националь-ности и не указав-шие националь-ность	3,3	3,7	3,8	4,1	3,9	3,0

Таблица 4

## Естественное движение осетинского населения в Грузии за 1959–1989 гг.

Год	Абсолютные данные (чел.)			На 1 тыс. чел. населения		
	Родилось	Умерло	Естественный прирост	Родилось	Умерло	Естественный прирост
1959	3601	805	2796	25,5	5,7	19,8
1970	3287	995	2292	21,9	6,6	15,3
1979	3067	1177	1890	19,1	7,3	11,8
1989	2821	1328	1493	17,2	8,1	9,1

советского периода ухудшались демографические показатели во всех регионах страны, в том числе в Грузии и в Южной Осетии.

Статистические материалы свидетельствуют о том, что численность населения Северной Осетии, начиная с конца 50-х годов до переписи населения 2002 г., увеличивалась довольно быстрыми темпами.

В 1959–1970 гг. население республики росло за счет как естественного, так и миграционного прироста. В дальнейшем, вплоть до конца 80-х годов XX в., в республике был зафиксирован довольно интенсивный отток населения, вследствие чего уменьшился темп роста общей численности населения.

Между переписями населения 1989 и 2002 гг. соотношение масштабов рождаемости и смертности уже не способствовали увеличению численности населения. Прирост населения республики был обеспечен, главным образом, в результате миграции: сначала за счет вынужденных мигрантов из

республик бывшего Советского Союза, а последние годы – за счет возвращения ингушских беженцев. В общем приросте населения удельный вес естественного движения составил всего 16,4%, остальные 83,6% – «заслуга» миграционных процессов.

С 2002 г. показатели естественного движения населения начали улучшаться, но с этого периода из республики уезжает больше людей, чем приезжает. Следовательно, постоянное население республики в последние годы возросло лишь незначительно.

Многолетнее ухудшение показателей рождаемости и смертности привело Северную Осетию к депопуляции населения, которая началась в 1996 г. И как результат – число умерших в республике превысило численность родившихся на 0,5 тыс. человек, а в 2000 г. – уже на 1,4 тыс. человек, т.е. отрицательный показатель депопуляции увеличился почти в 3 раза (табл. 5).

За десять депопуляционных лет в маленькой Осетии умерло на 8,1 тыс. человек больше, чем родилось.

Начиная с 1959 г. и вплоть до 2000 г., рождаемость в республике падала, а смертность, наоборот, возросла. Соответственно в худшую сторону менялся и показатель естественного прироста населения.

В дальнейшем показатели воспроизводства населения начали улучшаться, и в 2006 г. в Северной Осетии впервые за последние десять лет был зафиксирован прирост родившихся. И как результат – естественный прирост населения в размере 0,3 тыс. человек. В 2011 г. этот показатель уже составил 2,7 тыс. человек или 3,8 промилле. Несмотря на значительное улучшение естественного прироста, он не способствует ощутимому общему росту численности населения, поскольку с 2002 г. из республики уезжает значительно больше людей, чем приезжает.

На численность населения и трудовых ресурсов Северной Осетии, их структуру и другие социально-экономические характеристики интенсивно влияют миграционные процессы.

Исторически Северная Осетия имеет тесные миграционные связи как с другими регионами России, так и с бывшими республиками СССР. Масштабы и динамика внешнереспубликанских миграционных потоков отражены в табл. 6.

Основываясь на статистических материалах, можно сделать вывод, что четкая картина сложившейся миграционной ситуации в республике за последние 20 лет следующая: уменьшилась общая численность как прибывших, так и выбывших в другие регионы, миграционный прирост превратился в миграционную убыль, снизились общие масштабы внешнереспубликанских миграционных связей.

За анализируемый период среднегодовая численность прибывших людей в республику извне уменьшилась в 2,6 раза, а численность выбывших – только на 25,4%. В результате таких дифференцированных темпов изменения механический прирост населения превратился в миграционную убыль.

Превышение выбывающих миграционных потоков над прибывающими в республике фиксируется с 2002 г.

С этого периода до начала 2011 г., т.е. в течение девяти лет, в Северную Осетию из-за пределов ее границ на постоянное место жительства приехало 40,2 тыс. человек. Из республики за этот же период уехало 57,5 тыс. человек,

Таблица 5

Рождаемость, смертность и естественный прирост населения РСО – Алания

Год	Абсолютные данные (тыс. чел.)			На 1 тыс. чел. населения		
	число родившихся	число умерших	естественный прирост	рождаемость	смертность	естественный прирост
1959	9,4	2,8	6,6	20,6	6,1	14,5
1970	9,7	3,9	5,8	17,5	7,1	10,4
1979	10,7	5,3	5,4	17,8	8,8	9,0
1989	11,5	6,1	5,4	18,0	9,5	8,5
2000	7,2	8,6	-1,4	10,6	12,8	-2,2
2001	7,3	8,2	-0,9	10,8	12,1	-1,3
2002	7,8	8,6	-0,8	11,0	12,1	-1,1
2003	8,0	9,0	-1,0	11,3	12,7	-1,4
2004	8,0	8,8	-0,8	11,3	12,5	-1,2
2005	7,9	8,7	-0,8	11,2	12,3	-1,1
2006	8,4	8,1	0,3	12,0	11,5	0,5
2007	9,6	7,8	1,8	13,6	11,1	2,5
2008	10,0	8,0	2,0	14,2	11,4	2,8
2009	10,0	8,0	2,0	14,3	11,5	2,8
2010	10,3	7,8	2,5	14,7	11,0	3,7
2011	10,4	7,7	2,7	14,6	10,8	3,8

Таблица 6

Внешняя (для республики) миграция населения Северной Осетии

Год	Абсолютные данные (тыс. чел.)			На 1 тыс. чел. населения		
	прибыло	выбыло	сальдо миграции	прибыло	выбыло	сальдо миграции
1991–1995 всего	54,3	41,5	12,8	Нет сведений	Нет сведений	Нет сведений
1991–1995 в среднем за год	10,9	8,3	2,6	16,5	12,6	3,9
1996–2000 всего	40,6	32,4	8,2	–	–	–
1996–2000 в среднем за год	8,1	6,5	1,6	12,2	9,7	2,5
2001–2005 всего	22,9	29,3	-6,4	–	–	–
2001–2005 в среднем за год	4,6	5,9	-1,3	6,8	8,5	-1,7
2006–2010 всего	22,6	33,1	-10,5	–	–	–
2006–2010 в среднем за год	4,5	6,6	-2,1	6,4	9,4	-3,0

т.е. отрицательное миграционное сальдо составило 17,3 тыс. Это значит, что подобное влияние миграции на численность и структуру населения Северной Осетии весьма ощутимо и пока не компенсируется масштабами естественного пророста населения.

В официальной статистике довольно подробно фиксируется половозрастной состав мигрирующих людей как на уровне страны, так и на состоянии отдельного региона.

В 2010 г. среди всех зафиксированных прибывших в Северную Осетию в трудоспособном возрасте приходилось 80,7%, а среди выбывших – 81,1%. Молодежь в возрасте от 16 до 29 лет составляла 37,5 и 38,7% соответственно.

Такая возрастная структура естественно уменьшает численность трудовых ресурсов, трудовой и демографический потенциал на местах интенсивного оттока населения и, наоборот, увеличивает в регионах, где прибывающие по своим масштабам превышают выбывающие.

В миграционных потоках разным удельным весом представлены мужчины и женщины. Это также воздействует на структуру населения и трудовых ресурсов. Из всех мигрантов, зафиксированных в республике в 2010 г., мужчины составляли – 48,3%, женщины – 51,7%.

Миграционные потоки всех направлений в Северной Осетии характеризуются довольно высоким образовательным уровнем. Это означает, что отрицательное сальдо миграции снижает не только демографический, трудовой, но и интеллектуальный потенциалы республики.

Согласно соответствующей статистической информации основные характеристики демографического поведения дифференцированы по городскому и сельскому населению, по внутренним административным единицам республики. В 2010 г. показатели естественного движения в городском населении выглядели следующим образом: рождаемость 14,2%, смертность – 11,2%, естественный прирост – 3,0%. Такие же показатели среди сельского населения составляли: рождаемость – 14,9%, смертность – 10,3%, естественный прирост – 4,6%.

В Северной Осетии, как и везде, показатели рождаемости сельского населения выглядят предпочтительнее по сравнению с аналогичными данными среди городского населения.

Несмотря на регрессивные сдвиги, общие коэффициенты рождаемости и смертности в республике и в ее внутренних районах до 1990-х годов XX в. оставались довольно высокими. В дальнейшем демографическая ситуация начала быстро ухудшаться. В 2005 г. ни в одном административном районе Северной Осетии не был зафиксирован естественный прирост населения, так как умирало значительно больше людей, чем рождалось.

Как уже было отмечено, в 2006 г. в республике впервые за последние 11 лет рождаемость превысила смертность. Такое же положительное явление произошло и во внутренних регионах республики. В настоящее время во всех из них фиксируется естественный прирост населения.

Важнейшим фактором, влияющим на уровень и динамику показателей естественного движения, является возрастная структура населения. Уменьшение численности и удельного веса молодежи и, особенно молодых женщин, естественно, отрицательно влияет на уровень рождаемости. Именно данная возрастная группа женщин определяет масштабы и интенсивность рождаемости в стране или в отдельно взятом регионе. Например, в 2010 г. в Северной Осетии из общего числа родившихся детей 80,8% приходилось на женщин в возрасте 20–34 лет, на всех остальных женщин, до и после данного возраста – лишь 19,2% новорожденных (О естественном движении

Таблица 7

Динамика удельного веса молодых возрастных групп в населении Северной Осетии (1970–2010 гг.)

Возрастные группы	В % к общей численности населения				
	1970 г.	1979 г.	1989 г.	2002 г.	2010 г.
Все население	100	100	100	100	100
0–15	30,9	26,6	26,7	21,9	18,7
16–19	7,5	8,5	6,5	7,5	6,4
20–24	6,8	8,8	7,8	8,3	9,3
25–29	5,6	7,0	8,1	7,2	8,0
30–34	9,0	4,8	7,4	6,9	7,2
20–34	21,4	20,6	23,3	22,4	24,5

населения РСО – Алания в 2010 г. 2011. С. 5). Данное соотношение довольно стабильно и сохраняется уже многие годы.

В целом динамика молодых возрастных групп населения отражена в табл. 7.

На начало 2010 г. численность молодых людей, репродуктивное поведение которых главным образом определяет демографическую ситуацию (20–34 года) в республике, составляла 171,5 тыс. человек или же 24,5% от всего населения. Естественно, часть из них (не состоявшие в браке, бесплодные, овдовевшие) не участвует в увеличении рождаемости.

В конце 70-х – начале 80-х годов в Северной Осетии рождаемость была довольно высокой. В результате чего значительно возросла численность и удельный вес молодежи старше 20 лет в республике за последние годы. Вместе с тем 24,5% не является высоким удельным весом. В соседних Северо-Кавказских республиках доля молодежи среди населения более высокая.

Численность и доля молодежи дифференцированы во внутренних районах республики. Молодые люди в возрасте 20–34 года наиболее высоким удельным весом представлены во Владикавказе – 25,3%, наиболее низким – в Алагирском и Ирафском районах – 20,1 и 17,9% соответственно. Подобная ситуация безусловно отрицательно сказывается на уровне рождаемости в этих районах.

Население в возрасте 20–34 лет определяет уровень рождаемости в настоящее время. В ближайшие годы и в отдаленном будущем характер воспроизводства будет зависеть от населения, которому в данный момент меньше 20 лет. За 1970–2010 гг. численность населения в возрасте 0–19 лет уменьшилась на 23,2 тыс. человек, а их удельный вес среди всего населения упал от 38,4% до 25,1%. Это очень неблагоприятная тенденция и, несомненно, весьма отрицательно повлияет на воспроизводство населения республики.

Анализ демографической ситуации и ее факторов показывает, что низкий удельный вес молодых людей значителен, но не является основной причиной уменьшения рождаемости как в России, так и в Северной Осетии. Дело в том, что быстро меняется репродуктивное поведение молодых женщин (табл. 8).

Таблица 8

Динамика возрастных коэффициентов рождаемости в Северной Осетии

Возраст матери	Число родившихся (чел.)			
	1990 г.	1995 г.	2000 г.	2010 г.
15–19	777	817	519	513
20–24	3640	3035	2287	2885
25–29	3475	2441	2172	3277
30–34	2088	1627	1290	2167
35–39	792	688	658	1097
40–44	141	125	183	319

Возраст матери	На 1 тыс. женщин соответствующего возраста			
	1990 г.	1995 г.	2000 г.	2010 г.
15–19	30,5	34,6	20,2	21,4
20–24	156,8	129,7	96,7	98,4
25–29	138,9	100,2	90,1	119,4
30–34	81,8	59,8	51,2	84,0
35–39	37,8	26,2	23,4	44,1
40–44	10,3	5,5	6,8	12,8

В данном случае факторы и причины снижения рождаемости надо искать в социально-экономической сфере страны или региона.

В анализируемом периоде интенсивность рождаемости быстро снизилась в возрастных группах женщин до 29 лет. В этом отношении особо выделяется наиболее репродуктивно активная возрастная группа 20–24 лет. В этой группе женщин коэффициент рождаемости в течение 20 лет уменьшился с 156,8 до 98,4 рождений в расчете на 1 тыс. женщин этого возраста.

Среди женщин старше 29 лет интенсивность рождаемости, наоборот, увеличилась. За последние годы репродуктивное поведение населения в целом по стране, в том числе в Северной Осетии, меняется к лучшему. Главным образом это результат Федеральной демографической политики.

Демографические прогнозы по России в региональном разрезе постоянно предоставляются вычислительным центром Госкомстата России. По данным среднего варианта последних предпосылок численность населения Северной Осетии к началу 2031 г. составит 697 тыс. человек. Это на 2,2% меньше, чем данные переписи населения 2010 г.

Прогнозные расчеты сделаны с учетом миграции населения. В основу гипотезы среднего варианта прогноза положена идея, что в ближайшие годы в Северной Осетии будет фиксироваться положительное сальдо миграции.

Судя по сегодняшней обстановке, когда из республики уезжает больше людей, чем приезжает, вероятность реализации указанного предположения можно поставить под большое сомнение. Согласно более пессимистическому прогнозу, численность населения Северной Осетии в начале 2031 г. составит 626 тыс. человек, что на 12,1% меньше сегодняшней численности. Соответственно сократится трудовой и демографический потенциал республики.

Значительными составляющими естественного движения населения являются браки и разводы, которые не меняют численность и структуру населения непосредственно, и поэтому в научной литературе они рассматриваются как факторы, влияющие на рождаемость населения. В зависимости от интенсивности заключения и распада брачных союзов меняется уровень рождаемости.

Число и интенсивность браков в Северной Осетии постоянно уменьшается. Например, за 1979–2010 гг. коэффициент брачующихся уменьшился с 9,9 до 7,2 на 1 тыс. человек населения (табл. 9).

Сокращение интенсивности заключения браков больше чем  $\frac{1}{4}$ , естественно, отрицательно сказывается на воспроизводстве населения республики. В отличие от заключенных браков уменьшается число разводов, что является прогрессивным демографическим явлением. За рассмотренный период этот показатель снизился с 3,1 до 2,6 промилле. Брачное состояние отмечается только в материалах переписей населения. К моменту Всероссийской переписи 2010 г. был зафиксирован высокий уровень внебрачности как мужского, так и женского населения Северной Осетии (табл. 10).

Из всех мужчин в возрасте 16 лет и старше к моменту переписи населения в браке состояло 56%, аналогичный показатель среди женщин составил 47,7%, т.е. показатель брачного состояния среди мужчин значительно выше, чем среди женщин. Дифференцированные показатели по полу фиксируются и по другим характеристикам брачного состояния. А именно среди мужского населения никогда не были в браке 34,6%, а среди женщин 22,7%. Обратная картина наблюдается в показателях овдовения: среди мужчин в возрасте 16 лет и старше вдовы составили 3,8%, а среди женщин – 20,1%, т.е. почти в 6 раз больше. Эти данные лишний раз подтверждают высокую интенсивность смертности среди мужчин.

В Северной Осетии брачная структура как мужчин, так и женщин постоянно и довольно интенсивно ухудшается, о чем свидетельствуют приведенные в таблице материалы последних пяти Всеобщих переписей населения.

С точки зрения брачного состояния ситуация в республике меняется в худшую сторону. Если, например, в 1970 г. из всех мужчин в возрасте 16 лет и старше в браке состояло 65,2%, а среди женщин – 52,5%, то в 2010 г. соответственно 56% и 47,7%. Естественно и то, что прямо пропорционально меняется численность и доля людей, которые не состояли в браке. Такая тенденция весьма отрицательно влияет на уровень рождаемости.

Специальные исследования показывают, что так называемая внебрачная рождаемость не полностью компенсирует отрицательное демографическое влияние низкой официальной брачности на уровень рождаемости.

Приблизительно то же самое можно сказать и о повторном вступлении в брак. В него вступают менее половины разведенных, причем чаще всего мужчины, чем женщины. В результате среди разведенных людей, как правило, фиксируется низкий уровень рождаемости.

На общую демографическую обстановку и в первую очередь на уровень рождаемости особенно интенсивно влияет брачное состояние молодых людей в возрасте 20–34 лет. Материалы Всероссийской переписи населения 2010 г. по этим показателям пока не опубликованы. Однако данные предыдущих переписей показывают отрицательную динамику брачного состояния молодежи республики.

Таблица 9

Браки и разводы населения Северной Осетии за 1979–2010 гг.

Год	Число		На 1 тыс. чел. населения	
	браков	разводов	браков	разводов
1979	5934	1837	9,9	3,1
1989	5372	2166	8,5	3,4
2002	4430	2216	6,5	3,3
2003	4470	1837	6,3	2,6
2004	4432	1721	6,3	2,4
2005	4583	1580	6,5	2,2
2006	4804	1727	6,8	2,5
2007	5293	2075	7,5	3,0
2008	4963	1982	7,1	2,8
2009	5253	2063	7,5	2,9
2010	5072	1828	7,2	2,6

Таблица 10

Брачное состояние населения Северной Осетии в возрасте от 16 лет и старше (в %)

Год	Мужчины				Женщины			
	состояли в браке	никогда не состояли в браке	вдовы	разведенные и разошедшиеся	состояли в браке	никогда не состояли в браке	вдовы	разведенные и разошедшиеся
1979	65,0	29,9	1,9	3,0	53,0	19,7	20,4	6,7
1989	64,6	28,2	2,5	4,2	53,0	19,0	19,2	8,4
2002	55,5	35,7	3,4	4,9	48,7	22,1	19,6	9,0
2010	56,0	34,6	3,8	5,6	47,7	22,7	20,1	9,5

По статической информации переписи населения 1989 г. в Северной Осетии среди молодежи в возрасте 20–34 лет 37,8% никогда не состояли в браке. К 2002 г. приведенный показатель увеличился до 51%. В абсолютном измерении это 81,6 тыс. человек.

Из молодых людей, никогда не состоявших в браке, 49,8 тыс. составляли мужчины (61,7% мужского населения соответствующего возраста) и 31,8 тыс. женщин (40,1% всех женщин этого возраста). Это свидетельствует о том, что в воспроизводстве населения республики участвовало не 159,9 тыс. человек в возрасте 20–34 лет, а в два с лишним раза меньше – 78,3 тыс. человек. Основная часть молодежи республики, а именно 81,6 тыс. человек, практически не влияла на воспроизводство населения республики.

Процесс воспроизводства населения Южной Осетии характеризуется также ухудшающимися показателями (табл. 11).

Даже за довольно еще прогрессивными общими показателями естественного движения населения Южной Осетии 1989 г. уже чувствовалось приближение демографического кризиса.

Таблица 11

Динамика общих коэффициентов естественного движения населения Южной Осетии\*

Год	На 1 тыс. человек населения			Год	На 1 тыс. чел. населения		
	рождае- мость	смертность	естествен- ный при- рост		рождае- мость	смертность	естествен- ный при- рост
1940	25,2	4,7	20,5	1975	18,9	8,2	10,7
1950	21,2	4,8	16,4	1980	16,7	9,1	8,0
1960	23,6	5,0	18,6	1985	19,2	9,0	10,2
1970	19,0	6,9	12,1	1989	16,7	8,7	8,0

\* Численность и естественное движение населения Грузинской ССР. 1986. С. 74; Демографический ежегодник СССР. 1990. С. 152.

Он во всех сферах социально-экономической жизни, в том числе в демографии, начался в начале 90-х годов XX в. в связи с известными событиями в республике. С этого периода и вплоть до августовской войны 2008 г. республика была занята в основном вопросами физического самосохранения.

В условиях постоянных нападений и угроз со стороны Грузии слабо развивалась экономика, еще актуальные обнажились многие социально-экономические проблемы. Все отмеченное вызвало интенсивный отток населения в другие государства, в первую очередь в Россию. Малолюдность региона, и, соответственно, острейший дефицит рабочей силы во всех сферах народного хозяйства является мощным сдерживающим фактором развития республики.

Почти полностью был разрушен статистический учет, в том числе учет демографических процессов. В настоящее время неизвестна даже точная численность населения Южной Осетии. По оценкам Управления Государственной статистики РЮО в 2009 г. она составляла 49,5 тыс. человек. К моменту последней Всесоюзной переписи населения (1989 г.) в Южной Осетии проживало 98,5 тыс. человек (Национальный состав населения Грузии. 1991. С. 11).

Тем не менее необходимо отметить, что в республике постепенно налаживается демографическая статистика, предусматривается проведение переписи населения. Согласно официальной статистике, в 2001–2010 гг. в Южной Осетии родилось 4,1 тыс. человек, умерло – 6,2 тыс., естественная убыль составила минус 2,1 тыс. человек (Южная Осетия в цифрах. Цхинвал, 2009; Материалы Управления... за 2010 г.).

В 2010 г. в республике родился 271 ребенок, умерло 627 человек, естественная убыль составила 356 человек (Материалы Управления... за 2010 г.). Коэффициент рождаемости был равен 5,5 промилле, показатель смертности – 12,7 промилле, а коэффициент естественной убыли – минус 7,2 промилле. Эти показатели характеризуют весьма неблагоприятную демографическую обстановку в республике с соответствующими отрицательными последствиями.

После долгого интенсивного оттока населения из Южной Осетии с начала XXI в. наметились положительные сдвиги в этом процессе. За 2001–2010 гг. в республику извне приехало на 1170 человек больше, чем уехало. Это не масштабное, но прогрессивное явление. Положительное сальдо миграции обеспечивается за счет г. Цхинвал. В других регионах Южной Осетии по-прежнему фиксируется превышение выбывающих миграционных потоков над прибывающими.

## ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ОСЕТИН



### РАННИЕ ЭТАПЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

**П**роблема происхождения осетин была поставлена в науке еще во второй половине XVIII в. Одним из первых исследователей, изучавших данный вопрос, был И.А. Гильденштедт, ошибочно предположивший, что осетины являются «остатками древних половцев или узенов», но высказавший верное мнение об иранском происхождении осетинского языка (*Гильденштедт*, 2002. С. 234). Приблизительно в то же время историей и происхождением осетинского народа, его культурой и языком стали интересоваться Г.Ф. Миллер, Л.Л. Штедер, П.С. Паллас, Я. Рейнеггс и некоторые другие российские и европейские ученые.

В начале XIX в. польским ученым и путешественником графом Я. Потоцким, а затем французским академиком Ю. Клапротом, была выдвинута теория иранского происхождения осетин (*Гаглойти*, 1966. С. 11). Именно в работах этих исследователей впервые было высказано предположение о том, что осетины являются прямыми потомками средневековых алан (*Potocki*, 1802, 1829; *Klaproth*, 1812, 1822). Отметим, что эта версия не была единственной и не сразу получила широкое признание в ученом мире. Прусский экономист и чиновник А. Гакстгаузен, совершивший научное путешествие по России в 1843 г., высказал идею о немецком происхождении осетин, основываясь на сходстве отдельных осетинских слов и элементов материальной культуры с немецкими (*Гакстгаузен*, 1857. С. 87, 92). Эта идея была поддержана известным немецким путешественником и ботаником К. Кохом (ОГРИП., 1967. С. 263, 264). В 70-е годы XIX в. В.Б. Пфаф выдвинул теорию об участии в этногенезе осетин кроме иранских племен семитского элемента. По его мнению, «осетины никогда не были чистыми сарматами, они уже в глубочайшей древности перемешались со многими другими племенами, прежде и раньше всего с каким-то семитическим племенем» (*Пфаф*, 1870. С. 23).

Новым этапом осетиноведения можно считать труды основателя осетинского языкознания академика А.М. Шегрена, автора «Осетинской грамматики» (*Шегрен*, 1844), и исследования выдающегося русского ученого В.Ф. Миллера (1881, 1882, 1887, 1998 и др.). Именно В.Ф. Миллер провел анализ широ-

кого круга греко-римских, грузинских, армянских, русских и арабских письменных источников, этнографического, фольклорного и топонимического материала, и, главное, данных самого осетинского языка. В результате ученый пришел к выводам, что «осетины представляют собой непосредственных потомков кочевого народа аланов, упоминаемого средневековыми историками и географами на Северном Кавказе... Предки осетин входили в состав тех иранских племен, которые были известны за многие столетия до Р.Х. под именем сарматов и отчасти скифов, и занимали припонтийские и приазовские степи на протяжении от Нижнего Дуная до Волги и Урала» (Миллер, 1887. С. 39, 101).

Выводы В.Ф. Миллера о том, что «осетинский язык является непосредственным продолжателем одного из скифо-сарматских наречий» и о том, что «скифский и осетинский языки могут рассматриваться как две ступени развития одного и того же языка» к середине XX в. стали хрестоматийными (Эдельман, 1986. С. 4).

В советский период проблема происхождения осетинского народа активно разрабатывалась В.И. Абаевым, З.Н. Ваневым, Е.И. Крупновым, В.А. Кузнецовым, Ю.С. Гаглойти и др. В.И. Абаев впервые применил к языку осетин понятие субстрата, установив кавказское влияние в основных областях осетинского языка: в фонетике, синтаксисе и лексике. Эти органические явления, по мнению В.И. Абаева, не могли быть результатом простых заимствований, но свидетельствуют в пользу длительных контактов североиранских предков осетин с кавказскими племенами. Теория прямой генетической преемственности современных осетин от скифов, сарматов и алан в том виде, в каком ее сформулировал В.Ф. Миллер, была поддержана далеко не всеми исследователями советского периода. Так, известный археолог-кавказовед Е.И. Крупнов писал: «Не отрицая определенного и даже значительного вклада иранства в процесс формирования осетинского этноса, ведущее место в этногенезе осетин следует отнести кавказской аборигенной общественной среде. Определенная ее часть в центральной части Северного Кавказа, на протяжении веков развивая свою самобытную культуру и во многом сохраняя существо кавказского этноса на определенном этапе, сменила свой кавказский язык на иранский. Это и определило современное состояние осетинского народа. Именно поэтому современные осетины и являются истинными кавказцами по происхождению, внешнему облику и культуре... и иранцами по языку» (Происхождение осетинского народа., 1967. С. 41). Данная идея, восходящая к теоретическим разработкам Н.Я. Марра (Марр, 1918), была развита в положение об «ираноязычной автохтонности» осетин. При этом «автохтонность» понималась, в основном, как результат исключительно языковой ассимиляции, механического усвоения какой-то частью кавказских племен языка скифо-сармато-алан.

Существует, однако, и диаметрально противоположная точка зрения. В наиболее аргументированном виде она была сформулирована югоосетинским историком Ю.С. Гаглойти (Гаглойти, 1966). По его мнению, этническую основу осетинского народа составили ираноязычные кочевники, ассимилировавшие местное кавказское население. Быстрой ассимиляции, как считает автор, способствовало то, что среди кавказских автохтонных племен имелись носители североиранских языков.

По мнению Б.А. Калоева, «этот важнейший вопрос этногенеза осетин остается до сих пор неясным и требует дальнейшего исследования, с привлечением широкого круга специалистов всех смежных дисциплин, и прежде всего археологов, этнографов, лингвистов и антропологов... Этнографический и фольклорный материал не дает пока возможности определить преобладающую роль какого-либо из двух компонентов в формировании осетинской народности. В любой области материальной и духовной культуры осетин встречаются и кавказские, и иранские черты, причем в одних случаях преобладают кавказские (жилище), в других – иранские (одежда)» (Калоев, 2004. С. 74).

Дальнейший научный поиск, несомненно, прольет свет на спорные страницы древней истории осетинского народа. Особое место здесь будет иметь археологическое изучение Осетии.

Вероятно, самой известной из археологических культур Осетии и Кавказа в целом является кобанская позднебронзовая культура, носители которой сыграли важную роль в раннем этапе этногенеза осетин. Она получила свое название по месту открытия первого крупного могильника, случайно обнаруженного в 1869 г. в результате паводка у с. Уаллаг (Верхний) Кобан в Северной Осетии. Кобанские племена занимали горные ущелья и предгорные долины Центрального Кавказа по обе стороны Главного Кавказского хребта. На сегодняшний день известно около 500 памятников кобанской культуры в более чем 150 пунктах Кавказа. Традиционно выделяют три локальных варианта названной культуры – осетинский, кабардино-пятигорский и вайнахский (центральный, западный и восточный). Самые ранние памятники культуры зафиксированы в центре ареала, на территории севера и юга Осетии. Отсюда кобанцы, как полагают исследователи, распространились позднее в западном и восточном направлениях.

На протяжении многих лет некоторые споры исследователей вызывает проблема хронологии кобанской культуры. В целом ее наиболее древний центральный вариант в настоящее время можно представить следующим образом: XIV–XIII вв. до н.э. – период формирования и становления основных признаков культуры на основе достижений бронзового века Кавказа, Юго-Восточной Европы и Передней Азии. XII–X в. до н.э. – классический период, расцвет культуры. Время с IX по VII в. до н.э. – этап перехода от бронзового к железному веку и появления в культуре скифских элементов. В позднекобанский период, с VI по IV в. до н.э., происходит определенное переформливание культуры в результате тесных контактов и смешения кобанцев со скифами.

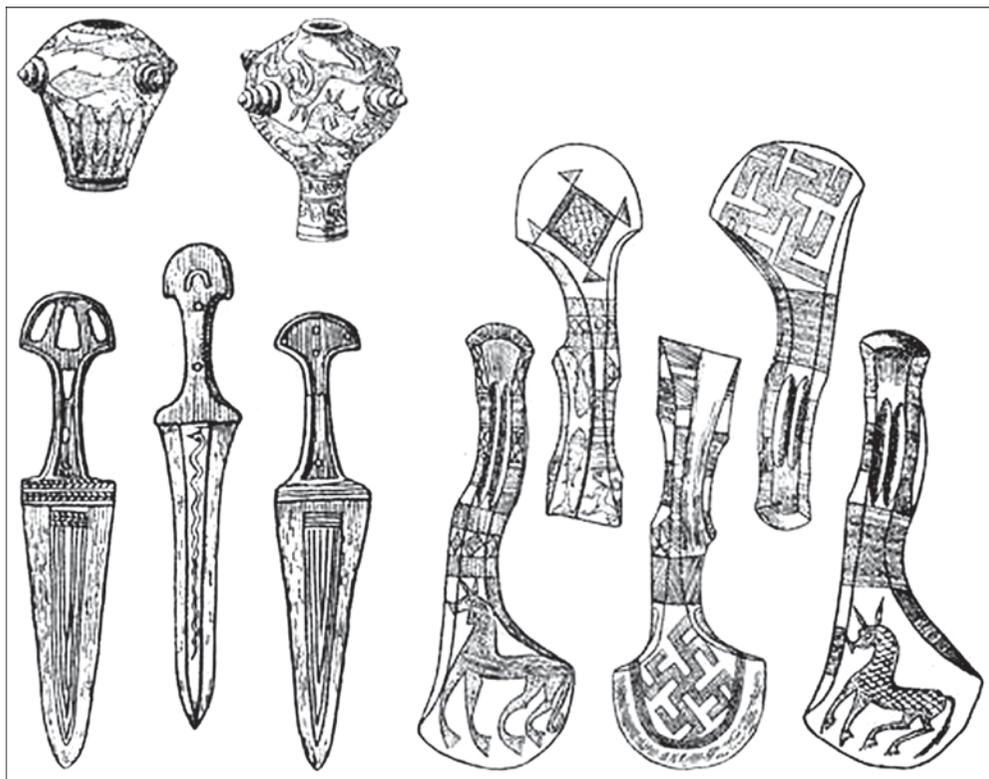
Господствующим типом хозяйства кобанцев было отгонно-пастбищное скотоводство с постоянно действующим циклом сезонного перегона скота из высокогорий на равнину и обратно. Эта система и сегодня широко практикуется на Кавказе. Судя по археологическим материалам, в горных районах кобанцы предпочитали держать овец, а на равнине – крупный рогатый скот. Разводили также домашнюю птицу, буйволов, лошадей. Хорошо знакомы были кобанцы и с пашенным земледелием. Свидетельством его широкого распространения в горах Осетии являются искусственные террасы, время сооружения которых относится к эпохе бронзы. Выращивали пшеницу, ячмень, просо, рожь, гречиху. Важное место в хозяйственной жизни кобанских племен продолжали занимать охота, собирательство и рыболовство.

Отличительной особенностью кобанской культуры является высокий уровень металлообработки, в частности, технологии и техники обработки бронзы, сурьмы, серебра. Изящные и причудливые формы украшений, оружия и культовых предметов демонстрируют тонкий эстетический вкус древних кобанских мастеров, глубокое знание ими разнообразных приемовковки, литья, обработки и декорирования поверхности изделий. Бронзовые изделия кобанцев поражают совершенством стилизации, тонким чувством формы, богатством и сложностью орнамента.

Многочисленные находки различных предметов вооружения в кобанских погребениях (навершия булав, боевые топоры, мечи, кинжалы, наконечники копий и стрел) говорят о военной активности кобанцев и большой роли военного дела в их жизни.

Кобанцы активно общались как с кавказскими соседями, так и с племенами Крыма, Северного Причерноморья, Передней Азии. Отмечены связи кобанской культуры с другими высокоразвитыми центрами бронзовой металлургии – Луристанским (Западный Иран) и Карпато-Дунайским (Австрия, Богемия, Бавария).

Традиции кобанского искусства отчетливо прослеживаются как в культуре средневековой Алании, так и в осетинском прикладном искусстве. Установлено, что многие зооморфные и геометрические мотивы орнамента осетин-



Бронзовые топоры, кинжалы и навершия булав из Тлийского могильника  
Из кн.: *Техов Б.* Центральный Кавказ в XVI–X вв. до н.э. М., 1971

ских вышивок и декор предметов домашнего быта восходят к орнаментике предметов кобанской культуры (*Берладина, 1958; Калоев, 1999. С. 30*).

Духовный мир осетин, их древние религиозные верования также несут в себе наследие древних кобанцев. Достаточно отметить, что владыка диких зверей и покровитель охоты Афсати, культ которого восходит к кобанской эпохе, являлся одним из самых популярных у осетин представителей небесного пантеона (*Калоев, 2004. С. 75*).

Как уже отмечалось, второй важной составляющей в формировании осетинского этноса были ираноязычные кочевники, населявшие в древности огромные пространства евразийского степного пояса. Первыми из них оказались на Кавказе киммерийцы. Со второй половины VIII в. до н.э. они вторгаются в Закавказье.

В VII в. до н.э. начинается активное проникновение на Кавказ скифов, связанное прежде всего с их походами в Переднюю Азию.

Можно предположить, что скифы закрепили за собой ряд стратегически важных перевальных пунктов, постепенно оседая на территории Центрального Кавказа и вступая в теснейшие культурные контакты с кобанскими племенами. Это также подтверждается археологическими материалами. В памятниках кобанцев встречаются многочисленные элементы скифской культуры (*Ростунов, Березин, 2007. С. 7*).

Из скифских памятников равнинной зоны на Северном Кавказе особо выделяется Моздокский могильник, исследованный Б.Б. Пиотровским в 1935 г. В нем зафиксированы захоронения, совершенные по скифскому обряду и содержавшие типичную для скифов керамику (*Иессен, 1940*).

Эти находки, как и многие другие археологические материалы, свидетельствуют о масштабах скифской колонизации и прочном оседании скифов в среде кобанских племен. Осязаемым результатом этого процесса является наличие в традиционной осетинской культуре черт глубокого архаизма, восходящих к скифскому быту (*Чибиров, 1984; Калоев, 1999. С. 37–55*).

В IV–III вв. до н.э. скифов сменяет новая волна кочевников, которые «опустошили значительную часть Скифии и, поголовно истребляя побежденных, превратили большую часть страны в пустыню» (*Диодор Сицилийский, II, XLIII, 7*). Они, как и скифы, пришли с востока и получили у античных авторов общее наименование «савроматы» или позднее «сарматы».

Из археологических памятников сарматской культуры в Осетии следует выделить значительное количество курганов в Моздокском районе, исследованных в 80-е годы XX в., но до сих пор в большинстве своем не опубликованных. Сарматские комплексы из степной зоны Северной Осетии интерпретируются как памятники сиракского племенного союза (*Ростунов, Березин, 2007. С. 11, 12*). Кроме того, около 200 сарматских погребений зафиксировано в курганах Заманкульского могильника, исследованных В.Л. Ростуновым (*Ростунов, Березин, 2007. С. 13–24*).

В центральной части Северного Кавказа сарматы, вероятно, имели численное превосходство над местными племенами и ассимилировали их. Кобано-скифское население Центрального Кавказа вошло в состав сарматских племенных союзов. Аорсы и сираки, населявшие эту территорию, по мнению некоторых исследователей, составили основу средневековых северокавказских алан (*Гаглойти, 1966. С. 229*) и поздних осетин (*Калоев, 2004. С. 77*).



Серебряная скифская чаша из кургана Солоха IV в. до н.э.  
Из кн.: *Артамонов М.И.* Сокровища скифских курганов. Л., 1965



Серебряная скифская чаша из кургана Гайматова Могила IV в. до н.э.  
Из кн.: *Артамонов М.И.* Сокровища скифских курганов. Л., 1965

В I в. н.э. на довольно обширном пространстве от Приаралья до Дуная на историческую арену выходит новый североиранский этнос – аланы. Несмотря на более чем 200-летнее их научное изучение, многие проблемы аланской истории пока далеки от окончательного разрешения. Так, предметом многолетних научных споров является вопрос о раннем этапе этногенеза алан (Гутнов, 2001. С. 53–104; Скрипкин, 2001). Весьма условно все эти версии можно объединить в две большие группы, получившие название автохтонистской и миграционной.

Сторонники первой концепции считают алан исконно кавказским народом, сформировавшимся на основе сарматских или позднескифских племен с той или иной долей участия неиранского кавказского субстрата. Наиболее последовательно идею местного сарматского происхождения алан уже многие годы отстаивает Ю.С. Гаглойти. Особую роль в аланском этногенезе он отводит аорсам, считая, что аланы изначально входили в состав аорского племенного объединения. В дальнейшем в результате перегруппировки племен лидирующее положение на Северном Кавказе занимают аланы, после чего имена аорсов, сираков, аланорсов пропадают со страниц письменных источников, а сохраняются только этнонимы «роксоланы» и «языги» как разновидности названия аланов (Гаглойти, 1966. С. 61–67; Гаглойти, 1992; Гаглойти, 1995). Доминирующую роль аорсов в формировании северокавказских алан признает и В.А. Кузнецов. При этом ученый отмечает, что «какая-то часть аорсов входила в массагетскую конфедерацию» (Кузнецов, 1992. С. 13), тем самым соглашаясь с фактом участия в аланском этногенезе центральноазиатских племен сако-массагетского круга. «Есть основания говорить о том, что аланское племенное объединение Кавказа сложилось на основе двух ираноязычных групп – сармато-аорсов Поволжья – Южного Приуралья и массагетов Средней Азии» (Кузнецов, 1992. С. 29).

«Миграционисты» полагают, что аланы являются пришельцами с востока, из Центральной Азии, или даже Южной Сибири (Керефов, 1988; Раев, 1989; Скрипкин, 1990; Яценко, 1993; Габуев, 1999; Цуциев, 1999). Отметим, что научные позиции «миграционистов» существенно укрепились в 80–90-е годы XX в., когда были открыты и исследованы многочисленные кочевнические памятники I–II вв. н.э. (в том числе исключительно богатые захоронения вождей на Нижнем Дону).

Кроме того, отметим наличие «пограничных» версий, как, например, высказанная Л.А. Мацулевичем идея о существовании двух районов формирования алан: «сарматское военно-демократическое объединение» с центром в Подонье – Прикубанье и «сарматизированная дахо-массагетская, сакская среда» Хорезма и Сырдарьи (Мацулевич, 1947. С. 140–143). Есть также гипотеза, что изначально термин «аланы» был не этническим, а социальным, обозначавшим военную, дружинную прослойку различных сарматских племен, подчиняющуюся строгой дисциплине и нормам родового общества (Наглер, Читирова, 1985).

Несмотря на обилие и подчас взаимную противоречивость версий происхождения аланского этноса, мы можем уверенно говорить об аланах как жителях Кавказа с середины I в. н.э. Именно с этого времени они фиксируются в письменных источниках и археологических материалах региона. Аланы начинают активно вмешиваться в закавказские дела Рима и Парфии, совершая

масштабные военные походы на территорию Армении, Мидии-Атропатены и Албании. Как и скифы, аланы регулярно использовали для набегов Дербентский проход и перевалы Большого Кавказа.

С первых веков н.э. в Центральном Предкавказье возникают многочисленные укрепленные «земляные» городища алан, которые становятся центрами торговли, ремесла и политической жизни. Близкие по конструкции городища открыты в долинах рек Терек, Сунжа, Кума. Массовое появление таких городищ говорит о быстром развитии у алан новых форм хозяйствования и становлении политических институтов.

Отметим также, что ко II в. н.э. относится первое упоминание топонима Алания в письменных источниках (*Лукиан. Токсарид*, 60), что свидетельствует об оформлении нового политического объединения, во главе которого стали аланы. Вероятно, именно об этом процессе писал несколько позднее Аммиан Марцеллин в своем известном этнографическом пассаже об аланах: «Мало-помалу они подчинили себе в многочисленных победах соседние народы и распространили на них свое имя, как сделали это персы... Аланы, разделенные по двум частям света, раздроблены на множество племен, перечислять которые я не считаю нужным. Хотя они кочуют как номады, на громадном пространстве на далеком друг от друга расстоянии, но с течением времени они объединились под одним именем и все зовутся аланами вследствие единообразия обычаев, дикого образа жизни и одинаковости вооружения» (*Марцеллин, XXXI, 2, 12–17*).

Политическое, экономическое и культурное развитие Алании, фиксируемое в первые века н.э., было прервано появлением из глубин Азии гуннов – тюркоязычных кочевников, форсировавших в 372 г. Волгу и вторгшихся на земли, населенные аланами. «Гунны, пройдя через земли аланов, которые граничат с гревтунгами и обычно называются танаитами, произвели у них страшное истребление и опустошение, а с уцелевшими заключили союз и присоединили их к себе», свидетельствует современник событий Марцеллин (*Марцеллин, XXXI, 3, 1*).

Нашествие гуннов вызвало волну аланской миграции в самые труднодоступные горные районы и заселение обоих склонов Главного Кавказского хребта. Вторжение гуннов бесспорно изменило политическую ситуацию в Центральном Предкавказье, подорвав аланскую гегемонию в регионе. Однако археологические находки из хорошо исследованного Брутского могильника IV–VII вв. позволяют полагать, что «значительная часть аланского населения оставалась на своих прежних местах и играла заметную роль... Причем, материалы погребений, даже с учетом их массового ограбления, указывают на сохранение аланской знатью своего высокого социального и имущественного положения» (*Туаллагов, 2007. С. 77*).

Археологические находки, обнаруженные на территории Осетии и датированные периодом раннего Средневековья показывают, что основной тенденцией «генерального этнического процесса» было «взаимодействие и интеграция ираноязычного аланского и кавказоязычного аборигенного населения. В результате указанного процесса формируется этническое ядро современного осетинского народа с его североиранским аланским языком и кавказионским антропологическим типом при наличии тех и других традиций в материальной и духовной культуре» (*Ковалевская, Кузнецов, 2007. С. 197*).

Археологические материалы подтверждаются сведениями письменных источников. На основе анализа данных лингвистики каталонский ученый А. Алемань пришел к выводу: «На Центральном Кавказе по настоящее время живет единственный народ, который, по всем имеющимся у нас данным, происходит от средневековых аланов – это осетины» (Алемань, 2003. С. 32).

## СРЕДНЕВЕКОВАЯ АЛАНИЯ В IV–XIV ВЕКАХ

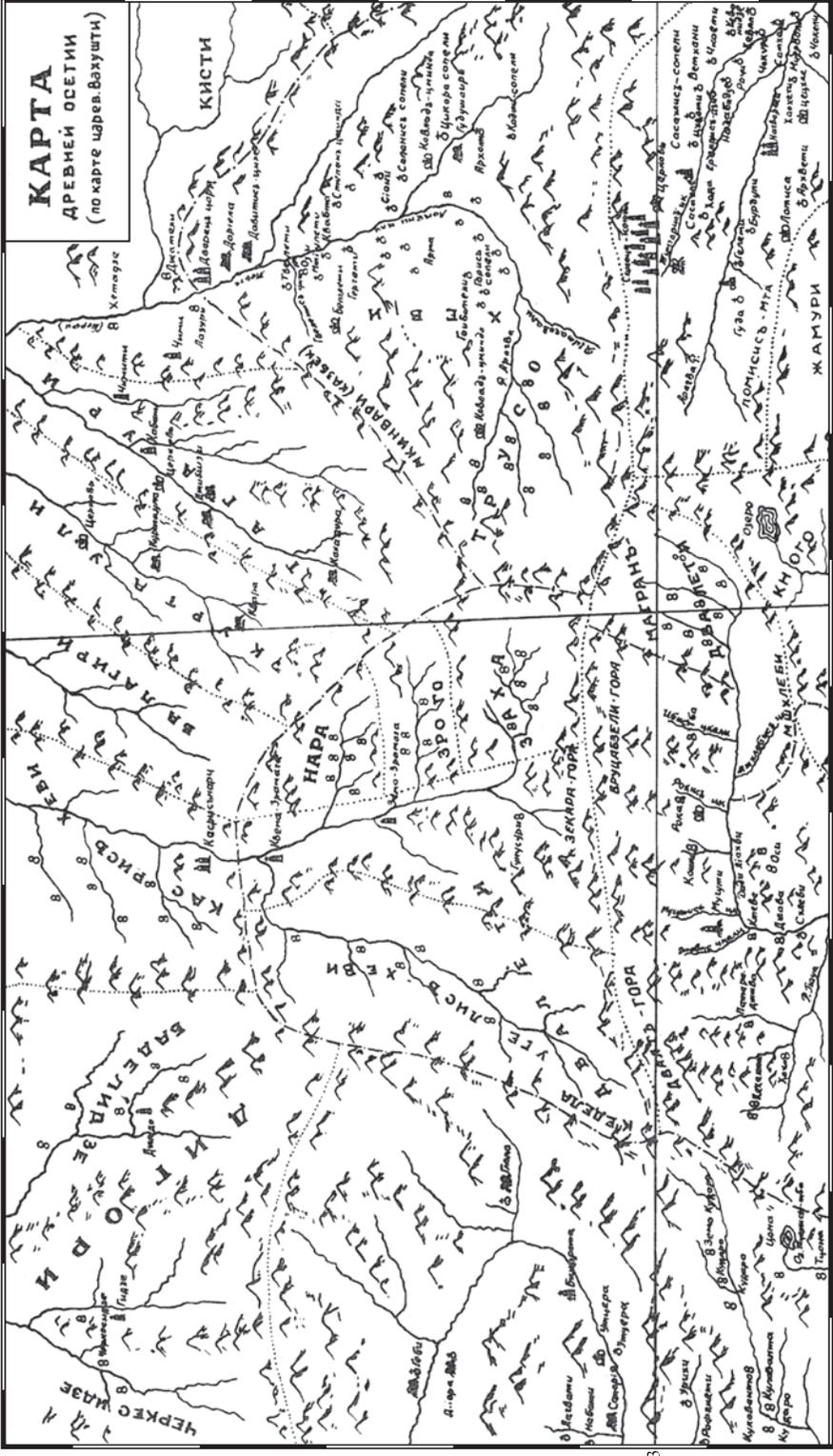
Приток ираноязычного населения в район Предкавказья, в том числе к востоку от Сунжи, изменил этническую карту региона, в котором аланы, согласно исследованию А.В. Гадло, в конце IV – начале V в. подразделялись на три группировки: маскуты приморской части Дагестана; аланы-овсы Центрального Кавказа, идентифицируемые с «соросгами» Приска; басылы (басиани грузинских источников), жившие в области Басиани на территории современной Балкарии, к западу от Дигории (Гадло, 1979. С. 50, 51, 67, 68). Интересным памятником алан первой половины I-го тысячелетия является Зильгинское городище, расположенное на равнине, недалеко от Владикавказ. Вокруг цитадели центрическими полукольцами располагались отделенные одно от другого глубокими рвами части города, имевшие значительный культурный слой.

Социальная структура аланских социумов представлена в работах армянских авторов V в. и памятниках агиографической литературы. В «Мученичестве Воскянов», «Мученичестве Сукиасянов», «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци и других встречаются «цари» алан начала н.э. Однако они упоминаются во множественном числе даже в описаниях одного и того же социума, что свидетельствует о довольно широком содержании данного термина.

Сравнивая характер общественного строя дарьяльских алан начала н.э. и периода Великого переселения народов, можно заметить определенную разницу. Если в начале н.э. аланы Ардоза (Владикавказской равнины) состояли из отдельных племен, то к середине I-го тысячелетия восточные аланы стали относительно консолидированной общностью, во главе которой стоял один «царь» (скорее всего вождь конфедерации восточных алан). Именно поэтому главу дарьяльских алан армянские источники ставят в один ряд с собственным «царем», «царями» абхазов, грузин; и выше «начальников своих, князей и владетелей народов».

В VII–VIII вв. в общественном устройстве алан произошли определенные перемены. Изучение аланских поселений и сельскохозяйственных угодий вокруг них, особенностей строительной техники и систем землепользования показывает, что «аланы хорошо адаптировались к особенностям предгорного ландшафта» (Аржанцева и др., 2004. С. 7, 8).

Судя по археологическим материалам, общества, оставившие могильники Закубанья, в имущественном отношении были достаточно однородными. Однако небольшая группа (около 10%) погребений принадлежит лицам с относительно высоким социальным статусом. Среди захоронений отчетливо выделяется элитная группа – «всадническая аристократия (военачальники)» (Джигунова, 2004. С. 68, 69).



Карта древней Осетии царевича Вахушти  
 В кн.: География Грузии. Тифлис, 1904

Целая группа аланских раннесредневековых катакомбных могильников находится в горной полосе Северной Осетии – Архон, Верхний Садон, Галиат, Камунта, Кумбулта, Ход. В числе сопровождающего инвентаря – оружие, детали конского снаряжения, поясная гарнитура геральдического стиля, кавказские фибулы шарнирной конструкции, зеркала, каменные, стеклянные и полихромные бусины, большое количество золотых и серебряных украшений, туалетные принадлежности и т.д. (Кадзаева, 2004. С. 87, 88).

К описываемому периоду относят и функционирование таможенной заставы «Зилын дуар» (Кривые ворота) в 2–3 км к югу от пос. Бурон, на левом берегу Ардона – комплекса из заградительных сооружений, подпорных стен и боевой башни, перекрывавших древнюю дорогу. Свое название застава получила из-за кривого, невысокого прохода, в случае нападения становившегося непреодолимым препятствием для противника (Тменов, 1996. С. 62, 63).

Можно предположить, что какая-то часть богатых погребений ранне-средневекового аланского катакомбного могильника возле с. Верхний Садон связана с аланской знатью разных рангов, осуществлявших контроль над таможенными заставами на важнейшей в военном и торговом отношениях дороге. Подтверждает это и наличие в садонском могильнике византийского импорта и монет. Показательно и наличие в могилах большого количества серебряных предметов местного изготовления – свидетельство разработки садонских серебряно-свинцовых руд в раннем Средневековье (Кадзаева, 2004. С. 88).

Анализ восточных источников (Масуди, Ибн Рустэ, «Худу ал-Алам»), привел Е. Сциманского к выводу о наличии золотых и медных рудников недалеко от мощной горной крепости, которую каждый день охраняли 1 тыс. воинов (Szymanski, 1988. P. 305. F. 6). В эпитафии начала XIV в. на стене Нузальской часовни говорится: «Руды золота и серебра имею в таком изобилии, как вода» (Гутнов, 1993. С. 72).

**Формирование раннеклассового общества.** Участие алан в локальных и региональных войнах способствовало обособлению военной аристократии. Профессиональные конные воины второй половины I-го тысячелетия имели особый социальный статус. Маркером наиболее богатых погребений служит многообразие форм украшений, предметов вооружения, изделий из золота и серебра, стеклянной посуды и т.д.

Укрепление позиций военной аристократии в аланском обществе привело в VIII в. к возникновению дружинного культа. Символами «царской дружины – аланской гвардии» были находимые археологами амулеты в виде коня и всадника (Ковалевская, 1978. С. 117–120). Таким образом, к концу I-го тысячелетия у алан оформилась новая, военная по происхождению аристократия, стремившаяся к усилению и захвату власти в конфедерации. В борьбе со старой родоплеменной знатью военная элита опиралась на силу мировых религий и помощь соседних стран с развитой классовой структурой.

Алания X в. предстает сильным государством с единоличной властью, именуемой источниками «царской». В документах еврейско-хазарской переписки той поры говорится, что «царство алан сильнее и более жестоко, чем все [другие] народы, которые окружают нас» (Глоб, Прицак 1997. С. 140, 141). Масуди также отметил мощь Алании. «Царь алан имеет 30 000 всадников. Он могуществен, очень силен и влиятелен среди [других?] царей. Его

царство состоит из непрерывной серии поселений; когда [в одном из них] прокричат петухи, ему отвечают в других частях царства ввиду чересполосицы и смежности поселений» (*Minorsky*, 1958. P. 157).

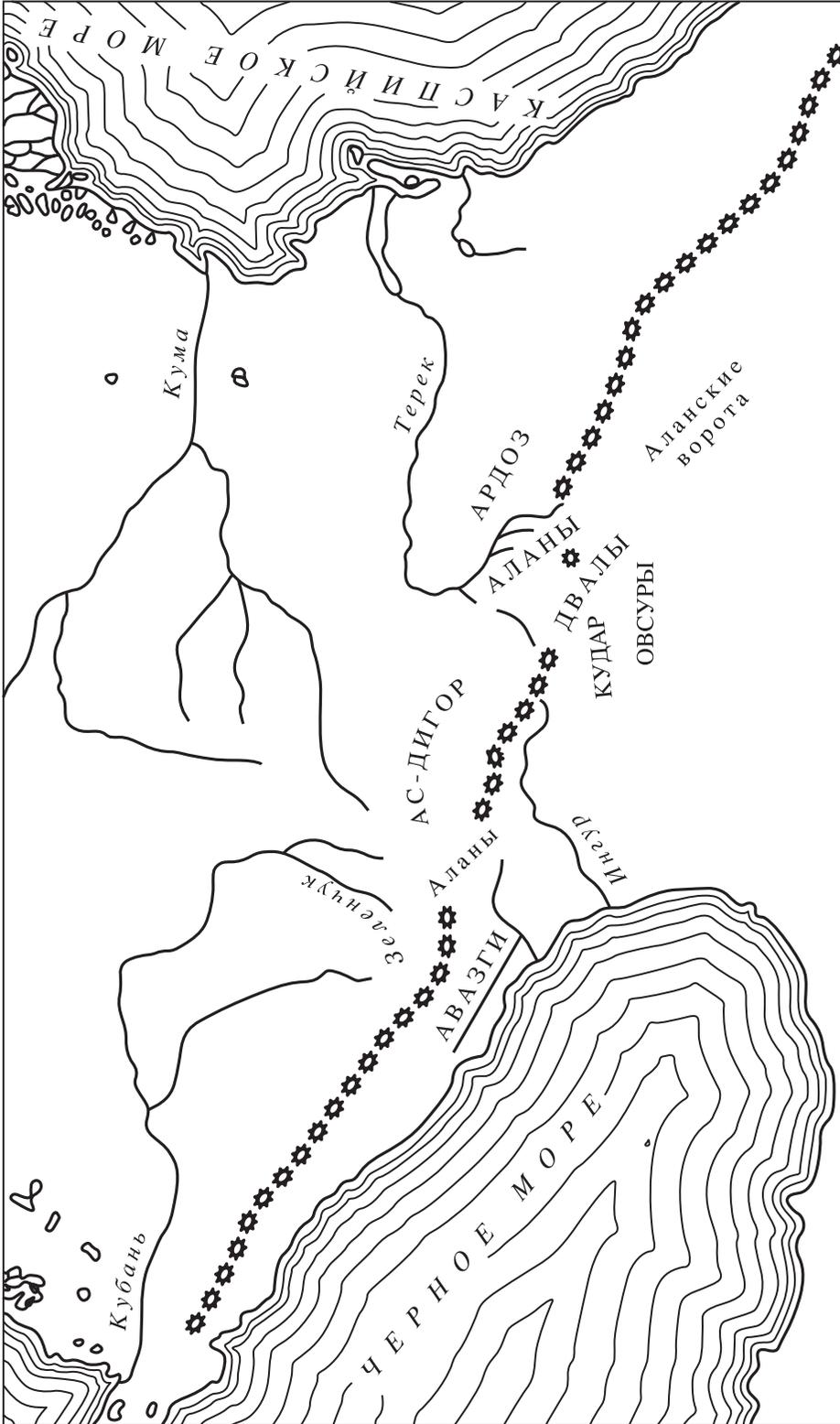
Важную роль Алании в международных делах отметил Константин Багрянородный. «(Знай), что девять Климатов Хазарии прилегают к Алании и может алан, если, конечно, хочет, грабить их отселе и причинять великий ущерб и бедствия хазарам, ... [Знай], что эксусиократор Алании не живет в мире с хазарами, но более предпочтительной считает дружбу василевса ромеев, он может сильно вредить им, и подстерегая на путях, и нападая на идущих без охраны при переходах к Саркелу, к Климатам и к Херсону. Если этот эксусиократор постарается препятствовать хазарам, то длительным и глубоким миром пользуются и Херсон, и Климаты, ...» (*Багрянородный*, 1989. С. 53).

В том же документе хорошо осведомленный о социальной структуре Алании рубежа IX–X вв. Константин Багрянородный говорит об «эксусиократоре» Алании и «архонте Асии» (*Багрянородный*. С. 51–53), контролировавшим Дарьяльский проход. Первый социальный термин М.В. Бибииков выводит из древнегреческого *эксусия* «власть» + *кратер* «владеть», «иметь». Этот византийский титул «употреблялся применительно как к могущественным Фатимидам, так и к аланам и авасгам – вассалам Византии» (*Бибииков*, 1999. С. 332. Примеч. 2). А. Алемань отмечает, что «титул *эксусиократора*, специально для правителя Алании, должен был существовать, по крайней мере, между X–XII вв., поскольку в 1107–1108 гг. его все еще носил алан Росмик». Эксусиократор Алании являлся «единственным правителем на Кавказе, который не получает от императора *повелений*; к нему обращаются как к независимо-му государю» (*Алемань*, 2003. С. 242, 243).

Упоминание Константином Багрянородным «эксусиократора Алании» и «архонта Асии» некоторые исследователи трактуют как наличие «наряду с чисто официально-государственным титулом эксусиократора Алании», понятия *архонт*, «целиком связанного с родовым строем», – «старейшина асов» (*Кузнецов*, 1971. С. 233). Возражая против данной трактовки, М.В. Бибииков отметил и другие значения титула «архонт»: им обозначались феодалы и чиновники Византии, чужеземные правители (*Бибииков*, 1999. С. 290, 291). В X–XI вв. византийский термин «архонт» обозначал знатных персон, занимавших высокую должность (глава провинции, воинского подразделения, административного учреждения), не имевших должностей богачей, а также чужеземных правителей (болгарских царей, русских князей, вождей кочевников и т.п.) (*Багрянородный*, 1989. С. 291. Примеч. 10).

Итак, специалисты в эксусиократоре единодушно видят царя Алании; «архонтом Асии» источники чаще всего называют аланского владельца, контролировавшего Дарьяльский проход (*Бибииков*, 1982. С. 143). Отношения эксусиократора Алании и архонта Ирхана напоминают отношения великого князя и местных князей Киевской Руси X в. Причем, эксусиократор Алании и великий князь киевский (*Новосельцев*, 1986. С. 40) – это еще не самодержавные монархи, а государи, правившие в согласии с элитой своих обществ.

**Алания первых веков II-го тысячелетия.** В этот период Алания достигла наибольшего расцвета своей культуры и военного могущества. Мощная армия привлекала внимание многих царей и императоров. Так, аланский отряд находился в составе византийских войск, которые в царствование



Области Алании и территориально-племенные группы алан  
 В кн.: Кузнецов В.А. Алания в X–XIII вв. Орджоникидзе, 1971

Михаила VII находились в Малой Азии. Тот же император для войны на восточной границе нанял 6 тыс. алан. В конце XII в. при императоре Исааке Ангеле аланы вновь сражались под византийскими знаменами. Так, Никита Хониат поведал о гибели отряда алан в 1189 г. в столкновении с крестоносцами близ Филиппополя. Связи Византии с Аланией укрепились в царствование Дургулеля Великого.

О теснейших связях Алании с соседней Грузией можно судить по большому количеству междинастических браков. Так, женой грузинского царя Георгия III и матерью знаменитой царицы Тамар была Бурдухан, дочь осетинского правителя Худдана. При Тамар (1181–1213), которая была женой осетинского царевича Давида – Сослана, осетино-грузинские отношения достигли расцвета.

Говоря о славяно-аланских связях, Г.В. Вернадский в истории ранних славян огромную роль отводил Кавказу. Из «коренных племен Северного Кавказа», являющихся «особенно важными для изучающего русскую историю», исследователь выделил осетин (алан) «из-за их ранних и близких связей с русскими». Аланы «занимали значительную часть южнорусских степей, а также приазовскую и северокавказскую территории». Роксаланы «играли огромную роль в консолидации и объединении антов и других южнорусских племен. Вероятно, правящий класс у антов был аланского происхождения» (Вернадский, 1996а. С. 375, 376).

Аланы принимали участие в военных операциях славян на Северном Кавказе. Согласно арабским источникам, в 333 г. х. (944/5 гг.) аланы и лакцы были союзниками русов в их походе на каспийский город Бердаа.

По свидетельству «Повести временных лет», Святослав во время своего кавказского похода 965 г. столкнулся с ясами. Согласно Новгородской первой летописи, Святослав «ясы победы и касоги и приведе Киеву». Эту версию поддержал В.Н. Татищев. Патриаршая летопись относительно ясов повторяет: «...и приведе к Киеву». Версия о переселении ясов на Русь представляется вероятной. Как подчеркивает А.Н. Сахаров, учитывая заключенный прежде союз между аланами и Русью во время похода на Бердаа, сокрушение Хазарии – противника алан, попытку урегулировать отношения с населением Северного Кавказа политическими методами, можно предположить, что в преддверии похода на Дунай Святослав привел в Киев не поселенцев, а отряды ясов и касогов (Сахаров, 1991). В связи с этим повышенный интерес вызывают археологические находки в самом Киеве – погребения аланского типа в катакомбах.

В первой трети XI в. Ярослав значительную группу алан поселил на р. Рось, где незадолго до этого были основаны города Корсунь, Богуслав, Юрьев. В аналогичных случаях князья поступали так постоянно. Таким путем Русь стремилась обезопасить свои южные рубежи от набегов кочевников. Ряд археологов предполагает связь некоторых курганных захоронений XI–XIII вв., обнаруженных у с. Яблоневка в Поросье, с аланами; выявленный инвентарь находит прямые аналогии в Змейском аланском катакомбном могильнике в Северной Осетии.

Укреплению славяно-аланских связей содействовали династические браки, в рассматриваемый период ставшие обычным делом. Матримониальные связи одной только династии Рюриковичей с кавказскими родами насчи-

тывают семь известных на сегодня брачных союзов, в том числе два грузинских и пять яских (аланских/осетинских). Обращает на себя внимание то обстоятельство, что все «кавказские» браки Рюриковичей концентрируются в довольно близком окружении родственников.

Маркером длительных связей Киевской Руси и Алании являются многочисленные археологические находки, обнаруженные на Северном Кавказе. Только за последние годы на Развальском городище (на севере Пятигорья) обнаружены десятки древнерусских предметов XI–XIII вв., изготовленных славянскими ремесленниками. Среди находок – детали от крестов-складней. Время и обстоятельства появления крестов-складней на аланском городище на горе Развалка одни археологи объясняют политическими и экономическими связями Руси и Алании, а другие – присутствием здесь русских пленников татаро-монголов (*Рудницкий*, 2001. С. 115, 116).

**Аланы и татаро-монголы.** В 1237 г. монголы вторглись на Северо-Западный Кавказ, где нанесли поражение адыгам. Поход монголов против алан продолжался с сентября 1238 г. по сентябрь 1239 г. Зимой они приступили к осаде столицы Алании г. Магаса. Подробности битвы за Магас оставили Джувейни, Рашид-ад-дин и Шериф ад-дин. После длительной осады (согласно Рашид-ад-дину, осада длилась месяц и 15 дней; китайская хроника указывает другой срок – три месяца) и штурма с применением стенобитных машин, от Магаса осталось «только имя его» (*Тизенгаузен*, 1941. С. 23, 145).

Летом 1240 г. чингизиды в основном закончили покорение Северного Кавказа. Феодалная раздробленность не позволила ни одному этносу выста-



Бурдухан – мать царицы Тамар. Худ. Г. Котаев

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева



Иверская (Моздокская) Божья Матерь. Икона. Аланский Свято-Успенский мужской монастырь. Селение Хиндикус  
Фото Л.К. Гостиной, 2012 г.

вить объединенное войско. Монголы умело пользовались отсутствием взаимовыручки среди горской знати; некоторые феодалы ради сохранения своих привилегий переметнулись на сторону врага. Но чингизиды так и не смогли подчинить горную зону своему влиянию. Население горной и предгорной зон Алании продолжало оказывать сопротивление захватчикам. Монголы неоднократно вынуждены были посылать сюда карательные отряды. В 1247–1248 гг. татаро-монголы вновь нанесли аланам чувствительное поражение (*Гаджиев*, 1979. С. 43). Однако, как и прежде, аланы, а также черкесы и лезгины не покорились татаро-монголам (*Пауцто*, 1970. С. 208, 209).

В 1253–1254 гг. через Степное Предкавказье проследовал Вильгельм де Рубрук. Он, как и П. Карпини, обратил внимание на упорное сопротивление,

оказываемое горцами завоевателям. В частности, Рубрук писал: «...черкесы и аланы или аас, которые исповедуют христианскую веру и все еще борются против татар. За ними, вблизи моря... находятся некто сарацины, именуемые лесгами, которые равным образом не подчинены татарам... Аланы на этих горах, – продолжал он далее, – все еще не покорены, так что из каждого десятка людей Сартаха двоим надлежало караулить горные ущелья, чтобы эти аланы не выходили из гор для похищения их стад на равнине» (*Лавров*, 1965. С. 17, 19).

Всякое мало-мальски широкое выступление алан монголы жестоко подавляли. Крупное восстание вспыхнуло в аланском городе Дедякове. Единственное известие об этом содержится в Воскресенской летописи. «В лето 6785 (1277)» пришли в Орду князь Борис Ростовский с братом Глебом и сыном Михаилом, князь Федор Ярославский. Князья с ханом «Менгутемиром поидоша на войну на ясы, и приступиша рустии князя ко ясскому городу ко славному Дедякову, и взяша его месяца февраля 8» (*Лавров*, 1965. С. 35, 36).

**Аланы и Тимур.** Окончательно разгромил равнинных алан Тимур. Свой Кавказский поход он начал с западных областей региона. Затем Тимур повернул в землю алан, во владения Буриберди и Буракана. «В горных укреплениях и защищенных ущельях у него было много стычек... разорили их крепости», захватив несметную добычу (*Тизенгаузен*, 1941. С. 181). С этим походом связывается разрушение христианских храмов и гибель аланской епархии.

Вернувшись к обозу и дав воинам передохнуть несколько дней, Тимур пошел против других аланских князей – Кулу и Тауса. Э.В. Ртвеладзе обратил внимание на связь указанных районов с «областью Иркувун». Исследователь, разбив термин «Иркувун» на составные части, выводит их из самоназвания осетин «ирон» и осетинского слова хъау «селение». В конечном итоге этноним переводится как Иронские селения, в данном случае он имеет значение – область проживания осетин. Следовательно, владения Кулу и Тауса находились в горной Осетии. Э.В. Ртвеладзе допускает вероятность их локализации в Куртатинском ущелье. Исследователь не сомневается в том, что бытующие в Осетии предания о Тимуре (Осетинское..., 1961. Т. I. С. 463, 464, 552–556; Памятники... Вып. 1. С. 81–83; *Хамицаева*, 1973. С. 68–81) являются отражением действительного пребывания здесь его воинов (*Ртвеладзе*, 1976. С. 114, 115).

Крепости области «Иркувун» располагались на вершинах гор. По свидетельству средневековых хронистов, пройти к ним было чрезвычайно трудно. Укрепления находились на такой высоте, что «у смотревшего мутился глаз и шапка валилась с головы, в особенности крепость Тауса, которая лежала на третьем уступе горы, как гнездо хищной птицы, на такой вышине, что пущенная стрела не долетала до нее». Защитники укрепления сражались мужественно, истребив немало нападавших, но силы оказались неравными. Ворвавшись в крепость, воины Тимура «умервили множество людей из племени Иркувун, которые были в ней» (*Тизенгаузен*, 1941. С. 122, 181, 182).

Далее Тимур решил идти на крепость Пулада. Поводом для выступления против этого аланского владельца послужил его отказ выдать Утурку, одного из старших эмиров Джучиева улуса, полководца Тохтамыша, скрывавшегося после битвы на Тереке у Пулада в крепости Капчигай (*Тизенгаузен*. С. 123).

Анализ маршрутов походов Тимура привел Х.А. Хизриева к предположению о локализации крепости Капчигай в районе современного города Владикавказа. Дальнейшие военные действия протекали «в начале Дарьяльского ущелья (бывшее там поселение по тюркски называлось Капкай, Капчигай)» (Хизриев, 1982. С. 12).

Быстрым маршем Тимур подошел к крепости. Капчигай находился в труднодоступных местах; «тамошние жители, заняв вход в ущелье и отрекшись от жизни, отчаянно начали сражаться». «После многих усилий» Тимур штурмом овладел крепостью, захватил большую добычу и сжег «дома их».

Походы Тимура нанесли страшный удар по аланам, которые вынуждены были мигрировать в горы.

## ОСЕТИЯ В XV–XVIII ВЕКАХ

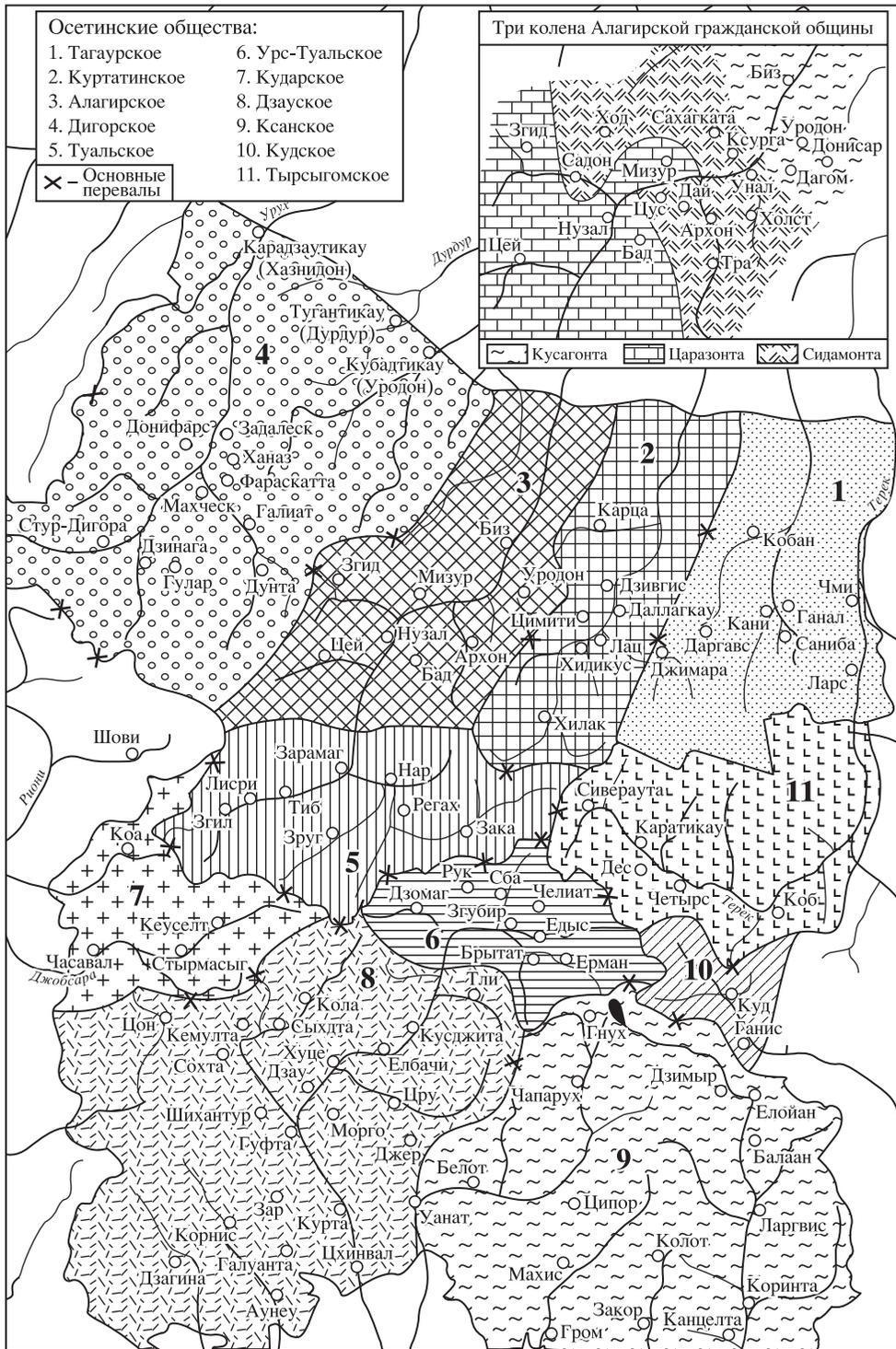
Походы чингисидов нанесли сильный удар по народам Кавказа. Особенно тяжелыми их последствия оказались для алан. В конечном итоге, по справедливой оценке М. Меховского, равнинная Алания стала «пустыней без владельцев» (Меховский, 1936. С. 32). Аланы потеряли равнинные земли – мощную производственную базу. Значительная доля равнинных алан ушла в ущелья Центрального Кавказа. Население, сконцентрированное в горах, не могло обеспечить себя хотя бы скудными средствами жизни и часть его двинулась на юг, к своим соплеменникам.

**Социальные процессы алан Закавказья.** В золотоордынский период в нагорной полосе Центрального Закавказья уже существовало компактное поселение овсов, в среду которых с севера просачивались все новые группы эмигрантов. Эти процессы вызвали дальнейшее продвижение овсов в различные районы Картли.

Часть военной аристократии алан влилась в феодальную элиту Грузии и составила ее значительный слой. Так, в хронике «Памятник эриставов», созданной в промежутке между 1405/6–1410 гг. в Ларгвисском монастыре Григолом Бандадзе отражена история возвышения аланской знати Бибилури из рода Сидамонта. Поселившись в Закавказье после татаро-монгольского нашествия, члены рода Сидамонта стали эристами Ксани и Арагви (Какабадзе, 1970. С. 1–6; Памятник эриставов. 1979. С. 11–13).

Судя по фольклорным памятникам и хронике ксанских эриставов, в Туалгоме в XIII в. феодальные отношения еще не утвердились. Но в XIV в. источники отмечают здесь владельцев Сунгу и Амсаджана. Так, грузинская родовая хроника ксанских эриставов описывает поход Вишела III в аул Мна Трусовского ущелья: «И была битва жестокая, ибо люди те были ловкими воинами, храбрыми и богатырями, и полностью в доспехах. И было [пущено] множество стрел, подобно дождю частому, и [брошено] множество камней, подобно граду, и скатываемых [камней] в неисчислимом множестве. Тогда были убиты от большого числа стрел *главы* и богатыри страны их: Сунгу, Параджан, Амсаджан, Бакатар и многие другие» (Памятник эриставов. 1979. С. 27, 34).

В конце XIII в. в Грузии разгорелась острая борьба за престол между Давидом VI и Вахтангом IV. Грузинский «Хронограф» XIV в. в связи с этим «царевича овского» Фареджана причисляет к активным сторонникам Давида.



Осетинские общества XV – начала XVIII в.  
 В кн.: История Осетии. Владикавказ, 2000. С. 133

Во многом благодаря его поддержке – «Фареджан также *весьма* содействовал Давиду» – последний утвердился на престоле. Преемник Фареджана, Багатар, стал поддерживать Вахтанга. Это послужило причиной гибели Фареджана. По сведениям А. Головина, монголы вынудили Давида VI пойти с ними в поход на город Тонгузала. После месячной осады город был взят; так как в нем находился Фареджан, «сын царя осетинского», то «Осетины ожесточились, начали грабить Карталинию и убивать жителей, взяли город Гори и укрепились в нем» (Головин, 1852. С. 342–381). Багатар «разорил Картли, Триалети, сгонял с вотчин азнауров и были беды великие среди жителей Картлийских». Он же захватил крепость Дзами в ущелье внутренней Грузии. В начале XIV в. овсы, по словам летописца, стали наиболее активной силой, выступающей против Давида. В целом, отмечает Г.В. Цулая, источники свидетельствуют «о больших возможностях овско-аланского элемента в Грузии как в политической, так и в экономической сфере» (Цулая, 1980. С. 202, 203, 208. Примеч. 58). Вахтанг щедро награждал Багатара и его князей за помощь. Именно в это время оформился союз Багатара с ксанским эриставом Шалвой, скрепленный браком последнего с дочерью царя овсов».

Однако вскоре «тройственный» союз (царя Грузии, алан Багатара и алан ксанского эристава) распался. С ослаблением позиций монголов в Грузии, усилением царской власти, непокорность и своеволие овсов в Картли (по летописи: «...весьма возвеличился мтавар Багатар овский») превратилось в серьезную преграду для экономического развития и стабилизации политической обстановки. Феодалная знать Грузии стремилась положить конец своеволию аланской аристократии. Тавады осадили крепость Дзами в Шида-Картли. В начале XIV в. Георгий V Блистательный (1314–1346), возглавив феодалов, обложил Гори и после трехмесячной осады взял город.

Последующие эриставы нередко воевали со своими соплеменниками. В хронике ксанских эриставов часто встречаются сообщения о братоубийственных столкновениях между соседними обществами (Памятник эриставов. 1979).

**Формирование «демократических» обществ Центральной Осетии (XIV–XV вв).** Образование средневековых горных осетинских обществ связано, как правило, с появлением в ущельях Кавказа аланских аристократов, вытесненных с равнины татаро-монголами и Тимуром. На территории Осетии в золотоордынский период имели место два типа синтеза: 1) столкновение общинных и феодальных структур (тип, характерный для Алагирского ущелья и Туалгома); 2) взаимодействие раннеклассовых социальных организмов и феодальной системы равнинных алан.

В связи с формированием границ социумов Центральной Осетии большой интерес представляет указание фольклорной традиции алагирцев на «нузальскую резиденцию царя алан». Однако нузальские историко-архитектурные памятники имели чисто военное назначение и не приспособлены для постоянного проживания в них больших коллективов. Скорее всего рассматриваемый фрагмент предания является фольклорным отражением действительного пребывания в Нузале какого-то представителя царского дома Алании, возможно, Багатара, жившего на рубеже XIII–XIV вв. Во всяком случае, по устной традиции, вся «местность Нузальского и Касарского ущелий» связана с ним. Ему, очевидно, посвящена и эпитафия в широко известной Нузальской

часовне. Выявлено несколько ее версий. Два варианта (1830 и 1838 г.) опубликовал М. Броссе; и оба на французском языке. Одним из первых русский перевод надписи привел А. Головин (*Головин*, 1852. С. 450).

В делах «Комиссии для разбора сословных прав горцев Кубанской и Терской областей» сохранился документ, датированный августом 1860 г. и сохранивший «надпись на Нузальской Царазонской церкви». Надпись представляет собой девять четверостиший на грузинском языке с синхронным переводом на русский:

- |  |   |   |
|--|---|---|
| 1. Нас было 9 братьев Царазоновы-Цахиловы: Ос-Багатар, Давид и Сослан с 4-мя царствами борющиесяся | 2. Фидарос, Доладороз, Сокур-Георгий, с презрением на врагов взирающие  | 3. Братья наши Исаак, Романоз и Басил сделались добрыми рабами Христа |
| 4. Мы содержали в 4-х углах узкие проходы дорог  | 5. В Касаре имели укрепление сабаж (заставу), здесь содержу двери моста, о будущем обнадежен, в настоящем благополучен              | 6. Руды золота и серебра имею в таком изобилии, как вода              |
| 7. Покорил Кавказцев, противостоял 4-м царствам ( народам)   | 8. У грузинского Батони князя похитил сестру, не оставил своего рода; постиг меня, клятвою обманул, наложил на себя вину мою (грех) | 9. Багатар утонул в воде войско осетин истреблено».                   |

Помимо надписей внимание исследователей привлекли остатки древней фресковой живописи. По предположению В.А. Кузнецова, на стенах церкви изображены четыре портрета священнослужителей из местного осетинского населения. Имена трех из них установлены по надписям Романоз, Басили и Сокур.

Что касается времени постройки Нузальской часовни, то анализ ее раствора позволил специалистам назвать конкретную дату – 1273 г. (*Наглер*, 1986. С. 28).

В общих чертах реконструируется и история формирования Куртатинского общества. После татаро-монгольского нашествия сведения о равнинных аланах, укрывшихся в ущельях как к югу, так и к северу от Главного Кавказского хребта, зафиксировали летописцы Тимура. Интересны данные об аланских князьях Кулу и Таусе, чьи владения находились в зоне Центрального Кавказа. В.Б. Пфаф и М. Джанашвили обратили внимание на связь княжеств Кулу и Тауса с «областью Иркувун» (*Пфаф*, 1871. С. 65, 66). Еще раньше турецкий путешественник Э. Челеби отметил «область Иритав» на Центральном Кавказе (*Челеби*, 1979. С. 93).

В Куртатинском ущелье обнаружены следы многих средневековых укреплений, в том числе у селения Гули, название которого созвучно с крепостью Кулу, упоминаемой в персидских источниках. Если куратинское селение Гули – владение Кулу, то крепость Тауса должна находиться где-то рядом. Это может быть Дзвгисское наскальное укрепление, расположенное в 2–3 км от Гули. В древности Дзвгис представлял собой важный стратегический пункт, защита которого была заботой всего населения ущелья (*Жокиев*, 1935. С. 234). Описание крепости Тауса, находившейся «на третьем уступе горы», напоми-

нает оборонительный комплекс «Дзвгисы фидар». В него входили основное крепостное сооружение, закрывавшее вход в пещеру, и шесть наскальных башен. Каждая из них представляла собой самостоятельный очаг обороны, однако они были связаны одна с другой высеченными в скалах тропками (Тменов, 1996. С. 67).

В ходе раскопок 1982 г. В.А. Кузнецов и В.Х. Тменов собрали богатый материал XIV–XV вв. Археологи обследовали храм, кладбище, культовые памятники и пришли к выводу, что в Дзвгисе обитали аланы-овсы, укрывшиеся здесь в середине XIII в. от татаро-монгольских завоевателей.

Ценные сведения сохранились в летописях и так называемых списках российских посольств на Кавказ. Так, в «Никоновской» летописи привлекает сюжет о пребывании на Северном Кавказе осенью 1565 г. отряда (500 стрельцов и 500 казаков) Григория Плещеева. Отряд был послан Иваном Грозным на помощь отцу его жены Марии – кабардинскому князю Темрюку. При помощи русских войск Темрюк «воевал Шепшуковы улусы да воевал Татцкие земли близ Скинских городков и взяли три городки: Мохань, город Енгирь, Каван и мирзу Телишку убили и людей многих побили» (Кушева, 1950. С. 276). Е.Н. Кушева в названии городка «Каван» видела осетинский аул Кобан в Тагаурии, а в «Сонских кабаках» – сванов (Кучиева, 1950. С. 276). Вероятной представляется гипотеза Л.И. Лаврова, усмотревшего в «Татских землях» искаженное название Куртатинского ущелья (Лавров, 1982. С. 206). «Скинские городки» расположены рядом с «Татцкой землей». Первое наименование В.Б. Виноградову и Т.С. Магомадовой представляется производным от названия «Лескенские». Действительно, на р. Лескен существует несколько одноименных аулов, а само слово имеет ираноязычную основу. Следовательно, «Скинские городки» могли локализоваться в Дигорском обществе. Термин «Каван» скорее всего аул Кабановых – Кабантикау на р. Лескен, недалеко от входа в Дигорское ущелье. Название «Мохань» В.Б. Виноградов и Т.С. Магомадова считают искаженным осетинским «махон» – *наш*. Возможно, это наименование аула на границе с кабардинцами. «Енгирь» может происходить от дигорского «янгера» – угроза. Такое «пугающее» название логично для населенного пункта в пограничной зоне (Виноградов, Магомадова, 1981. С. 48).

В дореволюционной литературе внутри Куртатии выделяли Цимитинское общество, цимитинских старшин. Советские историки, исходя из методологических установок так называемой пятичленной схемы социально-экономических формаций, общественное развитие куртатинцев определяли как феодальное. Но феодализм прослеживается не во всех районах Куртатии.

Старшины аулов, расположенных в полосе «Белых» гор, являлись собственниками относительно больших участков пашни, пастбищных и сенокосных земель. В прошении Есиевых и Тезиевых в комитет Кундухова говорится, что эти две фамилии «вместе с другими фамилиями куртатинскими владели землями» в горах и отдельно в долине Карца, где каждая из двух фамилий имела по аулу. Крестьяне называли их «своими алдарами, платили ... подать со всего, что имели». Если кому-нибудь из феодалов приходилось платить за кровь, то крестьяне вносили в уплату «кто вола, кто корову, кто ружье, кто медный котел и т.п.». В стычках с соседними феодалами подвластные Есиевых и Тезиевых выступали на стороне своих узданлагов (ЦГА РСФСР – А. Ф. 291. Оп. 1. Д. 34. Л. 14, 15об.).

**Общества Западной Осетии.** Второй тип синтеза – взаимодействие феодализирующихся (горных) и феодальных (равнинных аланских) социальных – наиболее отчетливо прослеживается на примере Западной Осетии: Стыр-Дигории, Тапан-Дигории и Донифарса. Определенную информацию об этом процессе несут генеалогические предания.

В связи с рассматриваемым вопросом представляет интерес социальный термин *царгасата*; специалисты справедливо выводят его из осетинского *царгас* «орел». Согласно устной традиции, Царгас обосновался в Дигории раньше Бадела. Данное указание фольклорных памятников дало В.Б. Пфафу повод для интересного предположения: «До пришествия бадилатов Дигория, вероятно, состояла в зависимости от другой владетельной фамилии из сословия царгасатов».

Для реконструкции процесса становления привилегий феодалов Стыр-Дигории немаловажное значение имеет информация, синтезированная в художественно-историческом образе Бадела родословных феодалов Западной Осетии. По одной из версий, Бадел и его брат, родоначальник балкарских таубиев Басиат, в далеком прошлом пришли из-за моря, из Маджарии. В.Ф. Миллер и М.М. Ковалевский убедительно связали топоним с городом Маджары, развалины которого они отметили у ст. Просковья Ново-Григорьевского уезда Ставропольской губернии (современный Буденовск).

В балкарских преданиях о происхождении таубиев говорится, что отец Басиата и Бадела жил при Джанибек-хане маджарском, правившим до 1357 г. Причиной ухода Бадела и Басиата из Маджар могло стать поражение золотоордынцев в битве 1395 г. с Тимуром. После разгрома Тохтамыша маджарские аланы отступили в горы. Появление эмигрантов привело к столкновению двух групп социальных верхов. Это событие нашло отражение в «Песне об Айдаруке», возникновение которой фольклористы относят к рубежу XV–XVI вв. (Хамицаева, 1973. С. 66–156). Основная сюжетная линия данного памятника – узурпация власти Баделом, оттеснившим на второй план Айдарука Кабанова (ЦГП РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 10. Св. 2. Л. 64–64об.).

**Тагаурское общество.** Название трех средневековых обществ Осетии – Дигорское, Алагирское и Куртатинское – связано с одноименным названием ущелий. В то время как название социума восточных осетин – Тагаурское – связано с социальным термином, обозначающим сословие феодалов – тагиата. Восточное общество осетин состояло из населенных пунктов Дарьяльского, Кобанского и Даргавского ущелий.

Отметим еще одно важное обстоятельство. Непременным предметом в наборе инсигний армянских царей была корона, называемая словом *таг*. А одним из основных терминов, обозначающих царский титул, являлось слово *таговор*. Этимология последнего термина прозрачна: *таговор* «венценосец, царь» восходит к *таг* «венец», «корона». Существует гипотеза, согласно которой *таговор* – «довольно обычное наименование у мусульманских авторов восточных христианских государей вплоть до византийских императоров включительно» (Миклухо-Маклай, 1954. С. 204. Примеч. 10). Царю Армении Смбату I Багратуни этот титул пожаловал византийский император.

Учитывая длительные, оживленные армяно-аланские связи, можно предположить возможность заимствования князьями Восточной (Дарьяльской) Алании социального термина тагиата [«венценосцы»] именно из Армении.

Исходя из изложенного, формирование высшего сословия Восточной Осетии тагиатов, следует скорее всего отнести к периоду до татаро-монгольского нашествия.

**Осетия в XVI–XVII вв.** Во второй половине XVI в. через Осетию пролегали маршруты русских посольств в Закавказье. Осетины оказывали послам России всемерную помощь (*Полиевктов*, 1932. С. 29). Например, владелец Ларса Салтан оказал большую помощь посольствам Родиона Биркина (1587 г.) и Семена Звенигородского (1589 г.). В статейном списке Звенигородского сохранились интересные сведения о Салтане. 25 сентября 1589 г. российское посольство прибыло в Ларс. «Салтан-мирза вышел к послам ко князю Семену да к диаку Торху пеш, а с ним его человек з 10. А говорил: преж сего государевы посланники Родивон Биркин да Петр Пивов шли в Грузинские земли шли на мой же кабак, и яз государю служил, посланников его Родиона да Петра через свою землю провожал и дорогу им куда легче идти указывал и людей своих до Грузинские земли провожати их посылал...» (*Белокуров*, 1889. С. 150–154).

В августе 1604 г. Дарьяльским путем в Грузию воспользовалось посольство М.И. Татищева. Осетинский «старшина» высокогорного аула Джимара Берозов обеспечил членам посольства безопасный проезд, кров и пищу (КРО. С. 454, 457).

В начале XVII в. отношения между царем Грузии Александром и эриставом обострились. Как выяснили члены посольства М.И. Татищева (1604–1605 гг.), за старшего сына эристава вышла замуж дочь Юрия. «А с Олександром, государь, царем Аристов княз в миру ж и сын Аристовов тово для веры у Александра царя» живет (КРО. С. 457). Как видно, несмотря на династический брак, отношения между Александром и эриставом не были столь радужными, если один из наследников эристава находился у царя, по сути, на положении заложника.

По свидетельству капуцинского монаха Диониджо Карло, прибывшего в Тифлис в 1681 г., Георгий XI «своего единственного сына женил на дочери осетинского мтавара. Осетины гордый народ, живут обособленно... Благодаря этой женитьбе Георгий в нужное время найдет там убежище и окажет сопротивление персам» (История. 1987. С. 159).

**Осетия в XVIII в.** Выяснение характера общественного строя Северной Осетии началось с момента ее включения в сферу внешней политики России, т.е. с 40-х годов XVIII в., когда «зело потребно стало достаточно ведать о народах, находящихся около границ российских», в том числе и об осетинах. Сведения о них собирались посредством опросов кабардинских и кумыкских владельцев, «Записок» членов Осетинской духовной комиссии. В то время выяснили, что «у некоторых из них (осетин. – *Ф.Г.*) свои малые владельцы, а у иных старшины для управления имеются» (РОО. 1984. С. 43). Путешественники последней трети XVIII в. отметили, что у осетин «имеется слабое дворянство», а крестьянство стоит «под главенством князей или избранных старейшин» (*Rommel*, 1808. S. 54). Путешественники отметили также разницу в социальном устройстве осетинских обществ, за одними из которых закреплялось наименование «аристократические», за другими – «демократические» или «республиканские».

К «аристократическим» обществам относились Дигория и Тагаурия; характер их социального строя не вызывал принципиальных споров у

большинства дореволюционных и советских историков – исследователи сходились во мнении, что данные общества по своей природе являлись феодальными. Что касается «демократических» обществ, Алагирского и Куртатинского, то здесь в литературе до сих пор нет ни полной ясности, ни единства взглядов. Наиболее распространенными точками зрения на социальный строй «демократических» обществ являются три – считалось, что они находились:

- 1) на стадии патриархально-родового строя,
- 2) прошли стадию генезиса феодализма,
- 3) находились на этапе развития феодальных отношений.

Одной из характерных черт социумов Северного Кавказа, особенно так называемых вольных обществ, в XVIII в. было оживление позднепотестарных традиций, «превращение некоторых черт военной организации в принципы общественной жизни» (Магомедов, 1988. С. 42). В частности, речь идет о возрождении (или, в других случаях, развитии) мужских союзов, с характерными для них ритуалами и особыми нормами поведения. Примечательно в этом плане наблюдение монаха Доминиканского ордена Д. де Люкка, побывавшего в 1625 г. у черкесов: «Кроме войны, всецело их занимающей, они не знают другого занятия... На пирах не предлагают молодым людям пить до тех пор, пока последние не совершат какого-нибудь ловкого воровства или какого-нибудь важного убийства» (АБКНКА. С. 72).

Условия жизни средневековых осетин, военизированный быт способствовали сохранению в их среде (конечно, в измененном виде) тех же установок, что способствовали в древности возникновению особых отрядов молодых воинов. Среди основных занятий осетинских мужчин Штедер в 1781 г. выделил охоту и войну. «Юноша доказывает свои способности воровскими набегами; даже грабеж на большой дороге укрепляет его славу, а смерть придает ему вид героя». Нередко юноши объединялись в отряды; один из таких отрядов в 30 человек Штедер не только встретил, но и провел среди них несколько дней (Steder, 1797. S. 64, 68, 117).

Социальный строй «демократических племен» претерпел некоторые изменения. В частности, в позднем Средневековье определенные перемены претерпели аграрные порядки. В некоторых районах «демократических» обществ Осетии к XVIII в. «сильные» фамилии сосредоточили в своих руках существенную часть общественных богатств. Им принадлежали лучшие нивы, луга, пастбища. Земельная собственность крестьян по количеству и качеству уступала владениям «сильных» (Хетагуров, 1961. С. 319). В «демократических племенах» удельный вес домениального хозяйства (там, где оно прослеживается) было значительно ниже удельного веса мелкокрестьянского хозяйства. При отсутствии массовых статистических данных по этому вопросу достаточно надежным материалом служит топонимическая номенклатура. На примере Осетии она дает такую картину соотношения феодальной и непривилегированной собственности (Цагаева А.Дз. Топонимия Северной Осетии. Орджоникидзе, 1975. Ч. II).

Общество	Луга	Пашни	Пастбища
Алагирское («демократическое»)	1:19	1:29	1:22
Дигорское («аристократическое»)	1:7	7:10	1:6

Приведенное соотношение можно рассматривать как случайную выборку, ибо сохранность топонимов, дошедших до нас, носит непреднамеренный, случайный характер. Следует также учитывать незначительный размер крестьянских участков, явно уступавших владениям феодалов. В целом по Осетии в крестьянских дворах в середине XIX в. (с учетом равнинных сел) на душу м.п. приходилось от  $\frac{1}{4}$  до  $\frac{1}{2}$  десятины (Размеры... 1881. № 19; Максимов, 1892. С. 3; Городецкий, 1908. С. 9). Примерно такая же картина наблюдалась и у других народов. «Округляя» тенденции развития аграрных отношений в двух группах горских обществ, можно сделать следующий вывод: в одних районах вотчина практически совпадала с общиной, в других – сельский мир довольно успешно противостоял натиску владельцев и большинство дворов находилось вне домениального хозяйства.

Таким образом, в «аристократических» обществах вотчина поглотила почти всю общину и практически все крестьяне находились в той или иной степени зависимости от феодала. Поэтому генезис феодализма в «аристократических» обществах можно, видимо, считать законченным, в то время как в части «демократических племен» он продолжался. Некоторые «вольные» общества находились на стадии раннеклассовых или позднепотестарных обществ.

## СЕВЕРНАЯ И ЮЖНАЯ ОСЕТИЯ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

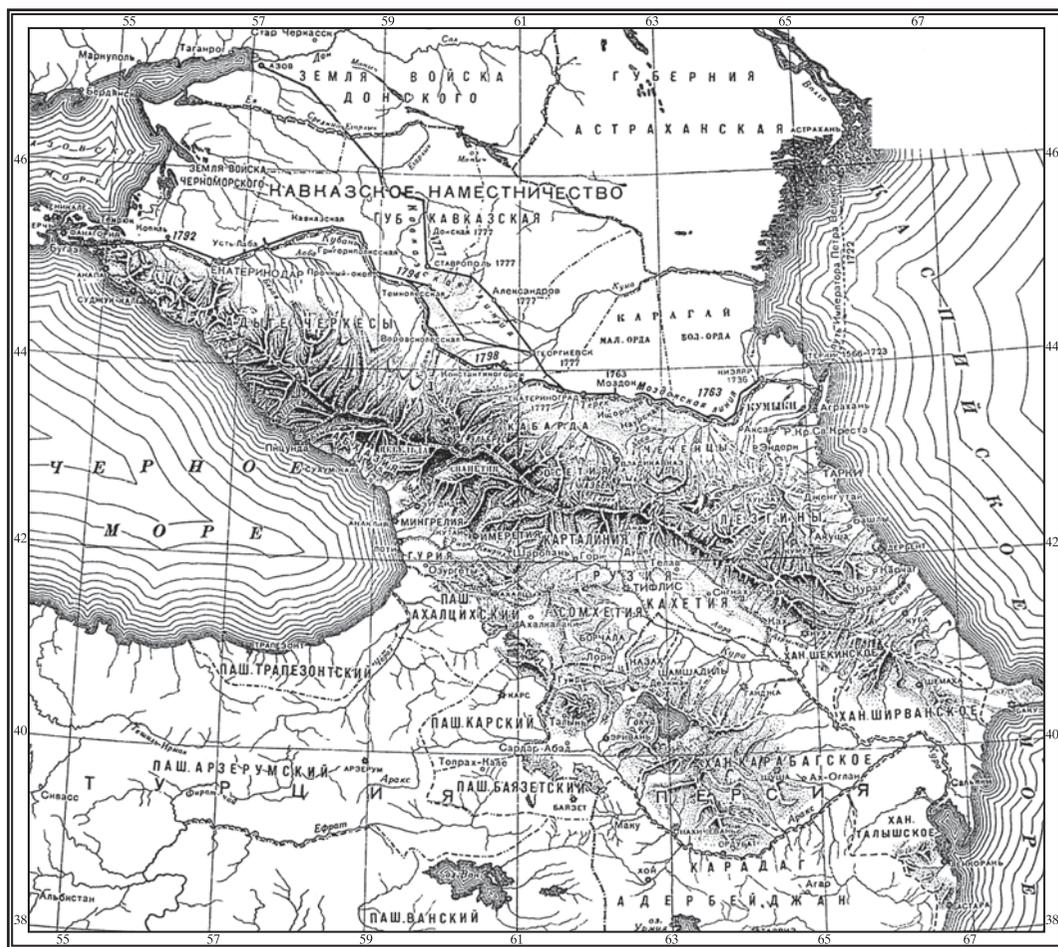
В начале XIX в. по обеим сторонам Центральной части Главного Кавказского хребта проживали осетины. На севере они разделялись на отдельные общества: Тагаурское, Куртатинское, Алагирское и Дигорское. Восточную часть Северной Осетии, бассейн реки Терека, Гизельдона и Геналдона занимало Тагаурское общество, которое в 1812 г. состояло из 20 аулов (1150 дворов). Вся власть в этих аулах принадлежала Тагиатским фамилиям: Тулатовым, Кундуховым, Мамсуровым, Алдатовым, Тхостовым, Есеновым, Кануковым, Шанаевым, Дударовым, Джантиевым.

В восточной же части Северной Осетии в бассейне реки Фиагдон и его притоков располагалось Куртатинское общество, состоявшее в 1812 г. из 780 дворов. Внутреннее управление в Куртатинском обществе было сосредоточено в руках феодалов – тауби: Арислановых, Ботоевых, Борсиевых и др.

Бассейн реки Ардон и его притоков Мамисон, Нардон, Адайкомдон и Цимидон занимало Алагирское общество, которое объединяло более 31 аула, где размещалось более 668 дворов. Политическая власть находилась в руках «сильных» фамилий («стыр» или «тыхджын мыггаг»).

В ущелье западной части Северной Осетии было расположено Дигорское общество, которое было разделено на ряд феодальных обществ: Донифарское, Стыр Дигорское и Тапан-Дигорское. Во всех этих обществах насчитывалось более 500 дворов или 5 тыс. человек. Экономическая и политическая власть здесь принадлежала феодальным баделятским фамилиям: Тугановым, Кубатиевым, Каражаевым, Абисаловым, Кабановым, Чегемовым, Бетуевым.

В начале XIX в. часть осетинского населения переселилась с гор в район Моздока и на Владикавказскую равнину. Заселение равнины было осуществлением вековой мечты осетинского народа о плодородных землях, облегчило



Кавказ 1801 г.

В кн.: Акты Кавказской Археографической Комиссии. Тифлис, с 1866 по 1904 г.

мирное общение с русскими и кабардинцами. Постоянно общаясь с русским населением на плоскости, осетины стали перенимать от них более эффективную технику земледелия, стали высевать новые сельскохозяйственные культуры (гречиху, рожь, пшеницу, подсолнух). Изменения происходили и в быту осетин. В их домах стали появляться русская печь, железная кровать, высокий стол, стулья, самовар, фарфоровая и фаянсовая посуда, зеркала, часы, керосиновая лампа и другие предметы домашнего обихода.

С переселением на равнину и ее хозяйственным освоением сложилась территория Северной Осетии, создавалась в рамках феодального хозяйства экономическая общность осетин.

В 1801 г. произошло присоединение Восточной Грузии к России, в результате которого территория Южной Осетии также оказалась в пределах Российской империи. На землях, принадлежавших грузинским князьям Мачабели и Эристави-Ксанским, было 58 осетинских селений с 1137 крестьянскими дворами, в которых проживало 7939 человек (Очерки... 1985. С. 169).

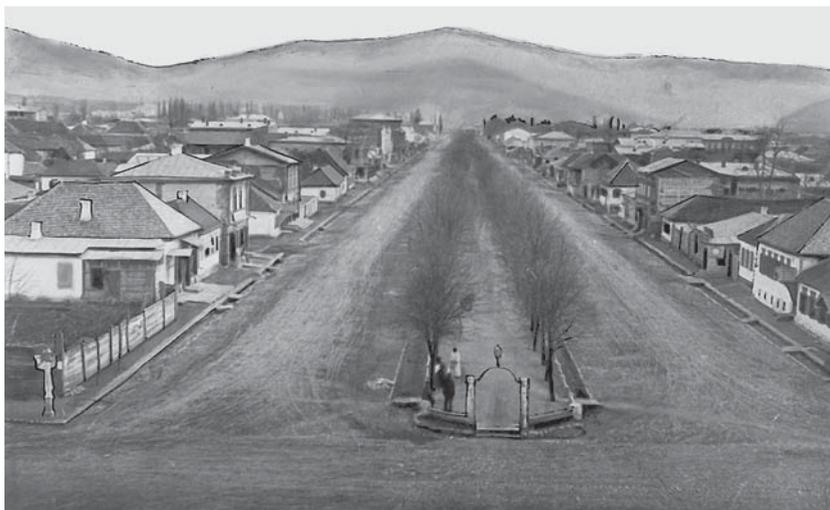
Крестьяне Южной Осетии жили отдельными общинно-родовыми или соседскими селениями, в которых насчитывалось от 10 до 40 дворов. Земельные участки находились в собственности отдельных семей, а пастбищами и лесными угодьями пользовались сообща. Крестьяне испытывали недостаток в земле. Лишь 10,2% крестьян более или менее были обеспечены землей, остальная масса вовсе не имела земли. Они могли обменивать хлеб лишь на продукты животноводства, домашние изделия или же идти на заработки.

С присоединением к России и распространением христианства в Северной Осетии появились первые школы, где изучался быт, язык, история осетин, природные богатства. Еще в конце XVIII в. были напечатаны первые книги на осетинском языке, в основу которого была положена русская графика. В этот период закончился процесс формирования осетин как народа, прерванный монголо-татарским нашествием и феодальной раздробленностью.

Колониальная политика царизма, развитие феодальных отношений вызвали стихийные выступления крестьян Северной Осетии (1802, 1804, 1830 гг.). Подавив их, царизм с 30-х годов вводит в Северной Осетии колониальное управление. К середине XIX в. борьба крестьян усилилась (волнения 1840, 1841, 1843 гг. и др.). В этих условиях в связи с падением крепостного права в России, в Северной Осетии в 50–60-е годы *фарсаглаги* и *адамихаты* – основная масса крестьян – были наделены землей и освобождены от личной феодальной зависимости. В 1867 г. освобождены за выкуп без земли *кавдасарды* и рабы. В 70-х годах были проведены административные и судебные реформы с сохранением элементов военного управления. В 1860 г. крепость Владикавказ (основана в 1784 г.) преобразована в город. Северная Осетия (Военно-Осетинский округ) вошла в созданную в 1861 г. Терскую область с административным центром во Владикавказе.

Колониальная политика русского царизма и гнет крепостничества вызвали в Южной Осетии вооруженные выступления крестьян в 1804, 1810, 1830, 1840 и 1850 гг. В 1830 г. в Южную Осетию для подавления восставших, не желавших подчиняться грузинским помещикам, был направлен воинский отряд под командованием генерала П.Я. Ренненкампа. Он пригрозил взбунтовавшимся, что истребит их «как врагов общего спокойствия», если они не успокоятся. В ответ юго-осетинские крестьяне оказали упорное сопротивление царскому генералу. В рядах непокорных сражались и женщины. Очевидцы рассказывали, что повстанцы применяли не только оружие, но и забрасывали камнями, которые «увлекали за собою другие камни.., производили на солдат более сильное впечатление, чем град пуль, которыми они были время от времени осыпаны. Случалось, что большие камни разрывали надвое даже лошадей...» (Ванеев, 1956. С. 192). Крестьяне Южной Осетии вели отчаянную борьбу с экспедицией. Центр повстанцев в 1850 г. находился в селе Рук, руководил ими Махамат Томаев, который был в прошлом военным и смог придать восстанию организованный характер. На Рукском перевале произошли бои между крестьянами и карательными войсками. После ожесточенного сражения повстанцам пришлось покориться. Было взято в плен 118 человек, часть из них подверглась жестоким наказаниям, остальные были сосланы в Сибирь.

В 1864 г. в Южной Осетии отменено крепостное право, но крестьяне продолжали выполнять феодальные повинности. В селах усилилось расслоение крестьянства. Многие из них уходили на заработки в промышленные центры



Старый Владикавказ. Так выглядел Центральный проспект в 1860 г.  
Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева

и включались в классовую борьбу. С конца XIX в. освободительное движение в Южной Осетии проходило под непосредственным воздействием общероссийской борьбы рабочего класса.

В конце 50-х годов XIX в. среди горцев Северного Кавказа началось движение за уход в османские владения. Горские феодалы уезжали и увозили с собой зависимых крестьян. Неблаговидную роль в переселении горцев Северного Кавказа в Турцию сыграл генерал-майор Мусса Кундухов.

Переселенцы оказались в тяжелом положении. В 1863 г. делегаты от 100 осетинских дворов, переселившихся в Турцию, обратились к русским властям с просьбой разрешить им вернуться на Кавказ.

Передовые представители горской интеллигенции резко осуждали переселение горцев в Турцию. Осетинский писатель И. Кануков разоблачал царских агентов, которые вербовали население к переселению, утверждая, что «теперь нечего делать здесь, будут нас здесь притеснять, а в Стамбуле нет». Первый осетинский поэт Темирболат Мамсуров в своих произведениях описывал тяжелые картины из жизни переселенцев. «Мы и на родине счастья не знали, на чужбине попали в невыносимые условия», – писал он.

В пореформенный период, особенно после окончания строительства Владикавказской железной дороги в 1875 г., Северная Осетия встала на путь капиталистического развития. Еще в 1823 г. в Моздоке, за семь лет до того, как немецкий ученый Рейхенбах получил в лаборатории керосин из нефти, моздокчанин Василий Дубинин изобрел аппарат для перегонки нефти. Василий, Макар и Герасим Дубинины покупали нефть у добытчиков, которые доставляли ее из нефтяных колодцев вблизи крепости Грозный. Братья в своем прошении на имя наместника Кавказа кн. М.С. Воронцова сообщали, что они получили «белую, никому раньше не известную» нефть. Василий, старший из братьев, которому принадлежала честь открытия керосинового производства,

был награжден серебряной медалью на Владимирской ленте. Очищенную «белую нефть» вывозили на Нижегородскую ярмарку и в Москву «на продажу купцам и аптекам» (Город Моздок. 1995. С. 63).

С середины XIX в. развивалась горнозаводская промышленность (Садонские рудники, Алагирский серебро-свинцово-цинковый завод, Мизурская обогатительная фабрика), появились винокуренные, пивоваренные заводы, вальцовые мельницы, кирпично-черепичные, лесопильные заводы, типографии и др. Возник рабочий класс. С 60-х годов формировались кадры рабочих-осетин. В 90-х годах на базе предприятий цветной металлургии возникли акционерные общества «Алагир», Терское горнопромышленное общество «Вельмонталь». Значительные изменения произошли в сельском хозяйстве Северной Осетии. С 80-х годов быстро росло производство кукурузы на продажу, возделывались ранее малоизвестные картофель, подсолнух, появилось садоводство. Горские пчеловоды заимствовали у русских соседей умение строить деревянные ульи (вместо плетеных сапеток). Улучшалась техника пчеловодства. Для выкачивания меда уже не применяли выкуривания пчел серой, сохраняя, таким способом, пчелиные семьи.

В предгорных районах внедряется железный плуг, бороны, косилки и другие сельскохозяйственные орудия. Возникают рынки, торговые заведения, банки и другие кредитные учреждения в сельской местности. Наряду с цветными металлами из Северной Осетии вывозятся кукуруза, картофель, шерсть, древесина. Несмотря на возникновение в Северной Осетии социальной прослойки местной буржуазии, капиталистические отношения здесь не стали господствующими.

В конце XIX – начале XX в. новые хозяйственные явления в Осетии были гораздо заметнее, чем в других регионах Северного Кавказа. А. Ардасенов писал, что «под влиянием духа времени горцы делают более подвижными. Горец оказался перед выбором: вечно быть в хвосте, составляя простое декоративное дополнение, или двигаться без цели и смысла...» (Ардасенов, 1997. С. 109). Увлекаемое капиталистическим рынком крестьянство подстраивалось к его потребностям, развивая подчас такие отрасли, которых не было в традиционном сельском хозяйстве Северного Кавказа.

Основным направлением развития края стало зерновое хозяйство. К примеру, торговля кукурузой в Осетии достигла таких масштабов, что даже была организована предпринимательская фирма «Татартуп» (Кучиев, 1989. С. 30). Второе место среди выращиваемых зерновых культур занимала пшеница. Постепенно сельское хозяйство начинает оснащаться более усовершенствованной техникой. Так, с 1910 по 1917 г. в Северной Осетии было закуплено 4640 железных плугов, 132 жнейки, 73 сенокосилки (Дзокаев, 1948. С. 30, 31). Наряду с традиционными культурами осетины стали практиковаться в выращивании новых незерновых видов: картофеля, винограда, овощей и фруктов.

Вторым по значению традиционным занятием крестьянства оставалось животноводство. В Осетии предпочтение отдавалось молочно-мясному направлению. В структуре стада поголовье молочных коров составляло в начале XX в. 43,8%. Однако в горах рентабельнее было выращивать мелкий скот, здесь он составлял 63,5%. Овца считалась мерилom устойчивости горского хозяйства. По данным сельскохозяйственной переписи 1917 г., в Терской области насчитывалось около 2 млн голов мелкого скота.

В процессе развития капиталистического сельского хозяйства происходило формирование торгово-промышленной буржуазии – нового социального

слоя, характерного для капиталистического общества. Образование буржуазной собственности на землю, сосредоточение ее в руках русской и местной буржуазии явилось непосредственным результатом развития капитализма «вширь» и складывания капиталистических отношений.

Частное землевладение на Кавказе имело определенную специфику. Крупные участки по несколько тысяч десятин были розданы горским феодалам, перешедшим на службу царю. В структуре поземельной собственности Осетии частновладельческий фонд составил около 10%. Однако не только пожалованные земли составляли собственность помещиков. В материалах Абрамовской поземельной комиссии было отмечено, что «высшие сословия претендуют на более или менее обширные земельные пространства» (ЦГА РСФСР – А. Ф. 270. Оп. 1. Л. 8) путем захвата участков свободных, а также общинных земель. Так, «почетный гражданин» Туганов из Владикавказского округа отсудил в свою пользу земельный надел сел Разбун и Дур-Дур. Однако в условиях перехода на новые методы хозяйствования шел процесс ликвидации малопродуктивных помещичьих хозяйств, что приводило к распродаже и сдаче в аренду больших земельных участков. Накануне революции 1917 г. в Осетии оставалось в собственности помещиков не более 1800 дес.

Наряду с указанными источниками образования частновладельческого фонда имелись и специфические. Наиболее наглядно эти особенности проявились в Нагорной полосе. В отличие от равнинной Осетии, где господствовала общинно-передельная форма землепользования, в горной полосе пашенная земля являлась собственностью ее создателей, эти участки появились благодаря работоспособности поколений одной семьи. Современники обращали внимание на трудности, сопутствовавшие созданию этих участков: «Если бы была возможность вычислить труд, потраченный ими для завоевания участка пахоты, то получилась бы поистине грандиозная цифра его стоимости ... никто не вправе претендовать на такие участки» (ЦГА РСФСР – А. Ф. 11. Оп. 11. Л. 11). В горной Осетии в подворно-наследственной собственности было 34 168 дес. Следует отметить, что крестьянская собственность в общей массе частного владения была незначительна, например, 2754 хозяина владели всего 5% частной земли региона.

Более 80% всей земли Осетии было сосредоточено в наделной собственности. Хозяйственные возможности крестьян были различны. Так, в горной Осетии средний двор имел 0,8 дес.: «Трудно себе представить более худшие условия, какие имеются налицо в Нагорной полосе области... Кусочки пахотной земли, чрезвычайными усилиями человека обращенные в культурную землю, недостаточны для прокормления семьи... Здесь каторжный труд, отчаянная борьба человека с природой...» (Калоев, 1981. С. 37). В начале XX в. продолжился процесс расслоения и разложения крестьянства. В равнинной части Осетии к 1917 г. было около 38% хозяйств бедноты, 47% – середняков, остальные – зажиточные и кулаки. В горных районах к началу века усилился процесс пауперизации, в результате чего социальная градация проявилась еще сильнее: бедняцких хозяйств было примерно 72%, кулацких – 7%. Появилось такое уродливое явление осетинской действительности кануна революции, как «временнопроживающие», т.е. люди, лишенные помощи и защиты со стороны государства. В начале XX в. в Терской области насчитывалось примерно 2309 дворов временнопроживающих.

В этот период использование наемной силы стало массовым явлением. Число наемных работников увеличивалось как за счет местной бедноты, так и пришлых из центральных губерний страны. По переписи 1916 г. в Терской области насчитывалось свыше 20 тыс. сельскохозяйственных рабочих. Однако местное сельскохозяйственное производство не могло использовать всю имеющуюся рабочую силу. Многие отправлялись на поиски заработка в города, уезжали в Америку, Канаду в качестве отходников.

Оставаясь крупной аграрной территорией, Осетия в начале XX в. становится бурно развивающимся капиталистическим производством. Само строительство Владикавказской железной дороги породило новые экономические и технические потребности. Необходимо было производить строительные материалы: шпалы, рельсы, цемент и проч. Везти их из Центральной России было невыгодно, поэтому появилась необходимость в развитии обрабатывающей промышленности. Начался переток капиталов из европейской части страны на Кавказ. Сюда стало выгоднее делать вложения, так как прибыль на инвестиции была значительно выше.

Капитализация экономики обусловила появление новых акционерных компаний. Часть из них имели местное происхождение, другие создавались предпринимателями из европейской части России и других стран. Значительная роль в развитии местной промышленности в начале XX в. принадлежала иностранному капиталу, приток которого определялся как нехваткой внутренних ресурсов для промышленных инвестиций, так и заинтересованностью зарубежных предпринимателей. Иностранный капитал, прежде всего бельгийский, получал огромные прибыли в металлургической, горнодобывающей промышленности. Так, в цветной металлургии практически 90% принадлежало иностранным инвесторам. Оценивая роль иностранного капитала в развитии промышленности Осетии, нужно исходить из того, что он не осуществлял самостоятельной экономической политики, как раз приводящей к формированию иностранной зависимости.

Начало XX в. было отмечено экономическим кризисом и депрессией в российской экономике, которые способствовали развитию концентрации и монополизации промышленности. На рубеже XIX–XX вв. в Северной Осетии были созданы акционерные общества «Горнопромышленное и химическое общество «Алагир»», «Терское акционерное общество», «Французское общество», «Терское горнопромышленное общество Булатова», «Общество Вельмонталь». В рудниках Осетии добывалась  $\frac{1}{5}$  часть цинка и серебра России (Кучиев, 2011. С. 7).

В 1902 г. во Владикавказе был построен завод по переработке серебряно-свинцовой руды. Кроме того, в начале XX в. были пущены железнодорожные мастерские, Бесланский завод сушки кукурузы, Дарг-Кохский крахмальный завод. Крупным транспортным монополистом являлась Владикавказская железная дорога. В этот период активизируется и предпринимательская деятельность. В истории экономического развития региона известно имя местного предпринимателя Б. Канукова, который вложил свои средства в разработку Холстинского свинцового рудника.

В то же время в экономике Осетии примерно 20% составляла доля мелкой промышленности, предприятия которой в основном были представлены небольшими кустарными мастерскими (кожевенными, мукомольными, кирпично-черепичными). Это свидетельствовало все еще о недостаточном



Старый Владикавказ. Рис. А. Дьяконова

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева

развитии крупной фабрично-заводской индустрии, что поддерживало постоянный спрос на изделия кустарей и ремесленников.

Последующий рост промышленности приводил к значительному увеличению численности осетинских пролетариев. Только на крупных предприятиях Владикавказа трудилось свыше 1500 человек, а накануне Первой русской революции в Северной Осетии было свыше 3500 рабочих (*Тедтоев, Цгоев, Кокаев, 1987. С. 4*). По мнению В.Д. Кучиева, «проникновение “импортного” и развитие местного капитализма привели к формированию национального рабочего класса... Но формирование рабочего класса как в Южной, так и Северной Осетии имело свои особенности: он формировался как в самой Осетии, так и за ее пределами...» (*Кучиев, 2011. С. 10*). На многих предприятиях продолжительность рабочего дня составляла 11,5 час. В особо тяжелых условиях трудились рабочие на Мизурской обогатительной фабрике. Рабочие Садона, писал народный поэт Осетии К. Хетагуров, не имели «скольконибудь сносных казарм, ни общей столовой, пища отвратительная, продают рабочим что попало, включительно до дохлятины, нет никакой медицинской помощи, нет никакого санитарного надзора» (*Хетагуров, 1960. С. 96–112*).

Итак, капиталистическая модернизация привела в Осетии к существенным последствиям в организации производства, социальной структуре населения.

В 70–80-х годах колониальный режим, гнет местных землевладельцев вызывали в Северной Осетии выступления крестьян (в селениях Стыр Дигории, Ольгинском, Христиановском, Батакоюрте и др.). Действовали кружки

народников. С 80-х годов началась общественно-политическая деятельность великого народного поэта Осетии, революционера-демократа Коста Хетагурова. В своих произведениях поэт отображал жизнь трудового народа, тяжелое экономическое положение родины.

Цепью железной нам тело сковали,  
Мертвым покоя в земле не дают,  
Край наш поруган, и с гор нас прогнали,  
Всех нас позорят и розгами бьют!

В интересах укрепления колониального управления, в условиях роста буржуазных отношений в Северной Осетии были открыты школы, почта, телеграф и другие учреждения, способствующие объективному развитию культуры. Серьезный вклад в изучение языка, истории, этнографии, археологии Северной Осетии внесли русские ученые А.М. Шегрен, В.Ф. Миллер, М.М. Ковалевский, П.С. Уварова, В.В. Латышев, Ю.А. Кулаковский и другие, а также осетинская интеллигенция второй половины XIX в.: И. Кануков, братья Дз. и А. Шанаевы, А. Ардасенов, А. Гасиев, С. Туккаев, А. Медоев, Х. Уруймагов, Г. Цаголов, Г. Дзасохов и др. В работах К.Л. Хетагурова, Г.М. Цаголова, А.Г. Ардасенова, М.К. Гарданова разрабатывались различные проблемы истории, этнографии и экономики родного края.

Большой вклад в изучение этнической истории осетинского народа внес К.Л. Хетагуров, который в своей работе «Быт горских осетин» описал свои наблюдения и аналитические рассуждения о происхождении осетин, прогрессивном значении присоединения осетин к России, земельном вопросе, нравственной культуре осетин и ценности этнического культурного наследия.

В исследовании А.Г. Ардасенова «Переходное состояние горцев Северного Кавказа» убедительно показаны социально-экономические изменения, происшедшие в жизни горцев Северного Кавказа в конце XIX в.

По сей день актуальны вопросы изучения социально-экономической жизни Осетии в трудах Г.М. Цаголова «Край беспросветной нужды» (Владикавказ, 1912), М.К. Гарданова «Социально-экономические очерки (Современная Северная Осетия)» (Владикавказ, 1908).

С конца XIX в. освободительное движение в Северной Осетии проходило под знаком общероссийской борьбы рабочего класса. В 1897 г. состоялась забастовка русских и осетинских рабочих Садона, в 1901–1902 гг. – восстание крестьян в селениях Гизель и Дур-Дур. К середине 1904 г. во Владикавказе сформировалась социал-демократическая организация, в которую входила группа осетин. Организацией руководили Кавказский союзный и Терско-Дагестанский комитеты РСДРП.

В феврале-марте 1905 г., с началом Первой революции в России, бастовали шахтеры Садона, в мае прошла всеобщая стачка рабочих, служащих и учащихся Владикавказа, носившая политический характер. Аграрное движение вылилось в декабре 1905 г. в вооруженное восстание в Алагире, Садоне, Фаснале. Тогда же восстал Осетинский конный дивизион. В июне 1906 г. вспыхнул бунт в артиллерийском лагере под Владикавказом. В августе 1914 г. началась Первая мировая война.

Горские крестьяне отнеслись к войне резко отрицательно. Война пагубно отразилась на основной отрасли экономики – сельском хозяйстве. В Северной Осетии посевная площадь сократилась на 44%. Поголовье лошадей умень-

шилось к концу 1916 г. на 20%, крупного рогатого скота на 26,7, а овец и коз на 47%. В период войны возросли налоги с населения. Вся сумма налоговых платежей увеличилась с 270 тыс. руб. в 1913 г. до 535 тыс. руб. в 1916 г.

Крестьяне не желали воевать за царя и они в массовом порядке уходили из армии, дезертировали. Начальник Владикавказского округа 28 мая 1916 г. писал: «Со сборного пункта самовольно выбыли по домам». Он имел в виду новобранцев селений Тулатово, Шанаево, Дарг-Кох, Хумалаг, Заманкул, Эльхотово, Ольгинское, Новый Алагир, Христиановское, Салугардан, Ардон и др. Открытым проявлением отрицательного отношения осетинских трудящихся к войне явилось восстание Осетинской пешей бригады в августе 1916 г., разгромленное царскими войсками.

С конца XIX в. освободительное движение в Южной Осетии проходило под непосредственным влиянием общероссийской борьбы рабочего класса. В 1905 г. здесь создавались крестьянские революционные комитеты. Эти комитеты выполняли функции местного самоуправления: реквизиция земли у помещиков и раздача ее крестьянам, решали вопросы пользования лесами и пастбищами. Понимая серьезность положения, наместник Кавказа Воронцов-Дашков принимал все меры для подавления революционного движения осетинских крестьян.



Коста Хетагуров. Фото 1899 г.

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева

## ИСТОРИЯ СОВЕТСКИХ ОСЕТИНСКИХ АВТНОМИЙ

После Февральской революции 1917 г. на местах стала формироваться новая система власти и управления, которая имела существенные специфические особенности в Терской области и в Северной Осетии, как ее состав-

ляющей. Наряду с сохранявшейся должностью начальника Терской области, в марте 1917 г. было избрано Терское Войсковое правительство во главе с атаманом М.А. Карауловым. 5 марта 1917 г. во Владикавказе был образован областной гражданский, а вслед за ним и окружные комитеты. Комиссаром Владикавказского (Осетинского) округа был назначен С. Такоев. В состав гражданских комитетов входили представители разных учреждений и организаций, обладавшие реальной экономической и политической властью. Наряду с этим функционировали советы рабочих и солдатских депутатов, ставшие низовыми демократическими организациями. В сельских районах создавались крестьянские организации, но недостаточная организованность и низкая политическая активность сельских тружеников сильно сказывались на результатах, кроме того численность радикальных большевиков в этих советах была невелика.

Нарастанию революционных событий в Северной Осетии способствовали две противоположные политические силы: «Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана» (май 1917 г.) и осетинская революционно-демократическая партия «Кермен» (июль 1917 г.). Первый (в ЦК входили нефтепромышленник Т. Чермоев, князь Р. Капланов, коннозаводчик П. Коцев, городской голова Владикавказ Г.В. Баев и др.) претендовал на власть в национальных районах всего Кавказа. В конце 1917 г. примкнул к антинародному «Юго-Восточному союзу казачьих войск, горцев Кавказа и вольных народов степей» и повел борьбу за отделение от РСФСР.

Созданная в этот период Н. Кесаевым, Д. Гибизовым, Т. Созаевым, А. Гостиевым партия «Кермен» призвана была поднимать уровень политической культуры осетинского крестьянства, отстаивать интересы трудового народа (Кучиев, 2011. С. 79).

В августе 1917 г. в с. Ортеви был организован «Союз революционного трудового крестьянства». В марте 1918 г. осетинские и грузинские крестьяне под руководством «Союза революционного трудового крестьянства» выступили против меньшевиков. Повстанцы заняли Цхинвал, но превосходящие силы буржуазного меньшевистского правительства вынудили их отступить.

Своеобразным проявлением жизненно важных вопросов национальной жизни в этот период стали съезды осетинского народа, собиравшие представителей не только Северной, но Южной Осетии, а также Кубанской области. Уже на первом съезде (июль 1917 г.) было заявлено о необходимости объединения Северной и Южной Осетии в единое государственное образование: «Учреждаемый во Владикавказе Осетинский национальный совет имеет своей целью объединить всех осетин, признающих необходимость взаимного сближения между собой на экономической почве при полном уважении их политических воззрений... Деятельность совета распространяется на всю Осетию, как на Северную, так и на Южную» (ЦГА РСФСР – А. Ф. 224. Л. 6). На втором съезде (ноябрь 1917 г.) было принято Положение об Осетинском национальном Совете – высшем органе власти на территории Осетии, председателем которого стал писатель, драматург Е. Бритаев. Известные революционные деятели К. Бутаев, С. Такоев, С. Мамсуров, Ц. Гадиев вошли в социалистический блок в Совете. Таким образом, в регионе шел процесс формирования взаимоисключающих систем органов власти и управления, сохранялись прежние разногласия и были сильны сепаратистские настроения.

Благодаря стараниям местных демократических сил 25 февраля 1918 г. в Моздоке был открыт первый съезд народов Терека, которому, наряду с другими вопросами, предстояло решить этнополитические и социально-правовые вопросы. С этой целью был создан Терский народный совет, имевший широкую национальную и социальную базу. Эта линия была продолжена на Пятигорском съезде народов Терека (март 1918 г.): была признана власть СНК РСФСР и создана Терская Народная Республика с новой вертикалью власти. Многие рассматривали это событие как реальную основу для сохранения межнационального мира, а также как неразрывную связь с Советской Россией (Съезды. 1977. С. 334).

В обстановке острой классовой и межнациональной борьбы новые государственные структуры проводили сложные социально-экономические преобразования в налаживании хозяйственной жизни. Аграрный курс, взятый на Грозненском съезде народов Терека (май 1918 г.), вел к постепенному совершенствованию землепользования. В Осетии было передано крестьянам 430 тыс. дес. земли, часть из которых высвободилась в результате насильственного выселения жителей четырех станиц. Это снова вызвало большую напряженность во взаимоотношениях с казачеством. Закономерный ход классовых и политических антагонизмов в конце июня 1918 г. вылился в белоказачий мятеж под руководством меньшевика Г. Бичерахова. Хорошо организованные отряды бичераховцев из г. Моздок повели наступление на Владикавказ. Положение Терской республики было тяжелым еще и потому, что с севера надвигались войска Деникина, в Грузию вступили германские войска, т.е. республике угрожала блокада. Несмотря на усилия большевиков, 5–6 августа вооруженные отряды бичераховцев, к которым примкнули казаки станиц Ардонской, Архонской, Тарской, Сунженской и часть крестьян осетинских селений Гизель, Ольгинское, ворвались на улицы Владикавказа. В городе начались массовые казни, аресты мирного населения: погибли керменист Н. Кесаев, председатель совета депутатов Ф. Камалов, члены исполкома И. Никитин, Ф. Серобабов, С. Шмулевич, Г. Огнев и др. Упорное сопротивление повстанцам оказали отряды рабочей самообороны городских слободок, китайский революционный батальон, осетинские керменисты, отряд под командованием Левандовского. И после кровопролитных 12-дневных боев 18 августа 1918 г. город был освобожден от повстанцев.

Однако в конце 1918 г. к границам Терской республики стали приближаться войска под командованием Деникина. Части 11-й Красной армии, под натиском превосходящих сил, отошли в Закавказье. В конце января 1919 г. армия Деникина вступила на территорию Осетии. На своем пути захватчики встречали героическое сопротивление населения. В народной памяти осталась оборона с. Христиановского, которой руководил Реввоенсовет Осетии. В защите села принимали участие местные жители, отряды керменистов, а также казаки станицы Николаевской под предводительством М. Легейдо и И. Жайло.

Не менее драматично революционные события проходили в южной части Осетии, где классовые антагонизмы сочетались с национально-освободительным движением против грузинских помещиков. В результате победы пролетарской революции 1917 г. в Петрограде и в Грузии установилось двоевластие: с одной стороны, Особый Закавказский Комитет – орган времен-

ного правительства России по управлению Закавказьем, и советы рабочих и солдатских депутатов – с другой. Проводимая ОЗАКОМом политика была непоследовательной, националистическая направленность ее не вызывала сомнений. 22 апреля 1918 г. Закавказский Сейм заявил об отделении от России и формировании своей государственности. Население Южной Осетии выразило свое несогласие. Организующим центром в начальный период революции выступили Юго-Осетинский национальный Совет (Г. Гаглоев) и «Союз революционного трудового крестьянства» (Г. Кулумбегов), стоявшие на демократических позициях (Борьба трудящихся. 1960. С. 11). Противостояние грузинских регулярных частей и повстанцев продолжалось с 1918 по 1921 г. и носило кровавый характер. Грузинское правительство направило в феврале 1918 г. в Южную Осетию вооруженный отряд под командованием К. Казишвили, наделив последнего чрезвычайными полномочиями. Несмотря на героическое сопротивление осетинского крестьянства, правительство Грузии приняло решение о разоружении осетинских сел Ередви, Ванати, Корнис, Джава. Исполнительный комитет Союза обратился к правительственным войскам с листовкой, в которой было твердо заявлено: «Мы вам не угрожаем: это низко. Но мы дали друг другу клятву требовать исполнения завоеваний Октябрьской революции. Нам винтовки дала Советская Россия и мы можем отдать их только Советской власти» (Цховребов, 1989. С. 53, 54).

Во второй половине 1918 г. в политическую борьбу включается созданный в июне Юго-Осетинский окружной комитет РКП(б) во главе с В. Санакоевым. В сентябре 1919 г. окружком принял решение о всеобщем вооруженном восстании по всей Грузии. Однако план был раскрыт, последовали аресты активных участников, окружком принял решение о приостановлении восстания (Юго-Осетинская автономная область. 1962. С. 17). Однако ввиду слабой связи между отдельными районами, в Хашурском – крестьяне выступили под предводительством З. Айдарова. Силы были неравны, крестьяне потерпели поражение, в бою погиб и З. Айдаров. Под натиском карательных войск повстанцы вынуждены были уйти через перевал в Терскую область.

30 июля 1918 г. в с. Джава создано Юго-Осетинское организационное бюро РКП(б), возглавившее борьбу трудящихся Южной Осетии против меньшевистского правительства Грузии. В октябре 1919 г. в ряде районов Южной Осетии произошли вооруженные восстания. В Рокском районе 23 октября восставшие провозгласили советскую власть и двинулись на Цхинвали. Однако восстание было подавлено. Повстанцы перешли в Северную Осетию и здесь продолжали борьбу с контрреволюцией на Северном Кавказе.

23 марта 1920 г. создан Ревком Южной Осетии, который должен был вести подготовку к новому восстанию. 8 июня 1920 г. была провозглашена советская власть в Южной Осетии. Вскоре меньшевистские войска вновь перешли в контрнаступление против повстанцев, часть из которых вынуждена была покинуть свои земли и перейти в Северную Осетию. Нежелание правительства Жордания предоставить Южной Осетии право на самоопределение привело к осложнению обстановки. Репрессии против жителей Южной Осетии привели к тому, что около 5 тыс. погибло, несколько тысяч человек в спешке мигрировали в Северную Осетию: «Беженцы, теснимые грузинскими войсками, хлынули волной по разным дорогам по направлению  $\langle$ в $\rangle$  Алагир (значительная часть – это те, которые успели захватить с собой кое-что, оста-

лись в лесах, в ожидании исхода. Другая же часть – это те, которые не имели почти ничего, спустились на плоскость, надеясь на скорую помощь со стороны властей...). Положение беженцев весьма ужасное. Холера, тиф, голод настолько истощили их, что каждый из них выглядит с животным страхом, в самом Алагире и Салугардане (беженцы) расположены или на дворе или в полуразрушенных домах...» (ЦГА РСО – А. ФР. 36. Л. 101). Спешно на территории Северной Осетии выделялись земельные наделы для беженцев: «Беженцы, имеющие при себе скот, размещаются в первую очередь в горах: в Куртатинском, Заккинском и других ущельях; остальные размещаются: первая группа в 10 тыс. человек – в Алагире, Ардоне, Кадгароне, а остальные – в Гизели, Хумалаге, Дарг-Кохе и Ольгинском. Общее руководство устройством беженцев на местах поручается местным ревкомам с участием представителей беженцев» (ЦГА РСО–А. ФР. 36. Л. 201). Так, в 1920 г. было образовано селение Ногир с населением 2970 человек (Баев, 1926. С. 278).

25 февраля 1921 г. при поддержке отрядов Красной армии Грузия стала советской, 5 марта советская власть была окончательно провозглашена и в Южной Осетии, часть беженцев-осетин вернулась в родные места.

Окончание гражданской войны было связано с активными административно-территориальными преобразованиями. Национально-государственное строительство на севере и юге Осетии в 1920-е годы проходило по-разному. 20 апреля 1922 г. была образована Юго-Осетинская автономная область, которая входила в состав ГССР, и через нее – в Закавказскую Федерацию. Политические и идеологические интриги внешнего и внутреннего свойства, в которые оказалась вовлеченной РСФСР в начале 1920-х годов, привели к закреплению под юрисдикцией Грузии Южной Осетии, невзирая на набиравшее силу движение за воссоединение двух частей одного народа. Северная Осетия с 1921 по 1924 г. входила в состав Горской АССР. После ее распада 7 июля 1924 г. была создана Северо-Осетинская автономная область, которая до 1930 г. входила в состав Северо-Кавказского края с центром в Ростове-на-Дону. 5 декабря 1936 г. автономная область преобразована в Северо-Осетинскую АССР, входившую в состав РСФСР. В первой половине 30-х годов вопрос об объединении Северной и Южной Осетии несколько раз ставился и обсуждался на высшем уровне властных структур СССР (ЦДНИРО. Ф. 7. Л. 20, 21). Национально-территориальное размежевание, проведенное в 1920-е годы большевиками на Кавказе, пренебрежение этнонациональными интересами явилось той миной замедленного действия, которая пришла в движение в конце XX в.

Наряду с проблемами национального определения, руководство страны решало вопросы возрождения народного хозяйства, истощенного в ходе мировой и гражданской войн. Она должна была совершить беспрецедентный прорыв от аграрного общества к индустриальному. В меньшей степени это касалось и национальных окраин. Сельское хозяйство Северной Осетии после гражданской войны находилось в состоянии коллапса. Катастрофически сокращались пахотные земли, не хватало инвентаря, рабочей силы. Естественный прирост населения, несмотря на традиционно высокую рождаемость, снизился до 25,2%. Установлено, что при самых приблизительных подсчетах, потери в военных сражениях гражданской войны на территории Терской области составили около 5 тыс. человек (Хубулова, 2002. С. 124).

Курс на осуществление новой экономической политики (нэп), провозглашенный в марте 1921 г. X съездом партии большевиков, внес изменения принципиального характера в экономическую жизнь страны и ее регионов. Замена продразверстки продналогом в Северной Осетии отчасти успокоило хлеборобов, постепенно облегчало положение крестьянства. В 1921 г. Горской республике было отпущено государством 140 тыс. пудов пшеницы, 60 тыс. пудов ячменя, 50 тыс. пудов проса (Шотаев, 1974. С. 128, 152). В том же году сельское хозяйство пополнилось 5500 плугами, 700 боронами, 120 сенокосилками. За трудовыми коллективами оставались земли, которыми они пользовались. На территории Осетинского округа сооружались оросительные каналы.

Переход к нэпу, ввод в действие Земельного кодекса РСФСР сняли остроту земельного вопроса в Северной Осетии. Важным средством подъема и вовлечения в социалистическое строительство сельских тружеников являлась земельная реформа, которая создавала благоприятные условия для хозяйствования в интересах трудовых слоев крестьянства. Решение аграрного вопроса в Осетии происходило прежде всего за счет уплотнения казачьих станиц и богатых осетинских сел. Площадь трудового землепользования по сравнению с дореволюционным временем увеличилась от 2,9 га до 3,5. Село постепенно осередничивалось: в 1927 г. бедняков стало 35,2%, середняков – 58,4%, кулаков – 6,4% (Краткий справочник. 1927. С. 63).

Земельная реформа предполагала также переселение с гор на равнинные земли тысяч крестьянских дворов. К выселенцам с горных сел (к 1923 г. их было уже 26 тыс. человек) нужно добавить переселенцев из Кабарды (около 17 тыс. человек), беженцев из Южной Осетии (почти 20 тыс. человек), чье землеустройство нужно было решать незамедлительно. В 1923 г. переселенческий земельный фонд составлял 28 434 дес. С 1927 г. в Северной Осетии приступили к землеустроительным работам в горах. Их проведению предшествовала подготовительная работа, на эти нужды был выделен кредит в размере 41 тыс. руб. Только в Осетии в первой половине 1920-х годов было основано 12 новых сел с населением в 17 тыс. человек (Фарн, Коста, Кирово, Мостиздах и др.). Так, с. Ногир, разместившееся на землях бывшего артоплигона, обживалось беженцами из Южной Осетии, с. Бухарино стало второй родиной для выселенцев из Мамисонского, Зарамагского и Зругского ущелий (ЦГА РСО – А. ФР. 50. Л. 92). Главная политическая цель земельной реформы заключалась в фактическом осуществлении прав населения на землю, уравнении фактического землепользования крестьянина и казака. Кроме того, сотни горцев, разместившихся на равнине, получили возможность культурного роста.

Вместе с тем земельная реформа вскрыла ряд проблем, вызвавших межнациональное противостояние. Вопрос о выселении сунженских станиц потребовал незамедлительного вмешательства Центра. Земельный вопрос рекомендовалось решать не путем выселения казачьих станиц, а посредством их уплотнения, проведения уравнительного землепользования, а также путем «отчуждения» излишков казачьих земель для постоянного наделения безземельных горцев (ЦГА ИПД РСО–А. ФР. 4. Л. 4).

К началу 1925 г. в Северной Осетии было создано 28 коллективных хозяйств. Рост колхозного движения к 1929 г. был очевиден, этому способство-

вало развитие кооперации, усиливающаяся материально-техническая помощь коллективным хозяйствам. Весной 1931 г. приступили к созданию колхозов в нагорной полосе. В марте 1931 г. были разработаны и утверждены принципы хозяйственного землеустройства в нагорной полосе. Здесь создавались не сельскохозяйственные артели, а животноводческие хозяйства, объединявшие главным образом середняков. Число кулацких хозяйств в нагорной полосе, по самым оптимистическим подсчетам, составляло около 2%, середняков – 18%. На животноводческие хозяйства нагорной полосы приходилась вся тяжесть мясозаготовок. Бедняцкие хозяйства от сдачи мясозаготовок освобождались. Чтобы добиться безусловного выполнения плана мясозаготовок, местные власти в принудительном порядке стали переводить животноводческие товарищества на устав сельхозартели, который предполагал обобществление скота и земли.

Процессы коллективизации сельского хозяйства проходили и в Южной Осетии. К 1932 г. в области насчитывалось 185 сельхозартелей, 175 коммун, объединявших около 6 тыс. крестьян (1,7%) (Развитие... 1962. С. 227). Оснащение сельского хозяйства области было неблагополучным: колхозы имели всего 2 трактора, 20 плугов, 5 сеялок.

Первые коллективные хозяйства объединяли, как правило, не более 10 семей. Это были в основном бедняцкие, реже середняцкие хозяйства, плохо обеспеченные сельхозинвентарем, семенным материалом, тягловой силой и техникой, они производили незначительную часть товарной продукции. Сокращение сроков реализации плана коллективизации на протяжении осени 1928 – лета 1929 г. объяснялось возросшими темпами коллективизации весной-летом 1929 г. К июню 1929 г. в колхозы было вовлечено столько крестьянских хозяйств, сколько планировалось на конец пятилетки. Определиться в форме колхозного движения – сельскохозяйственной артели – на местах столкнулись с проблемой обобществления.

Проведение массовой коллективизации в области было воспринято крестьянством неоднозначно, насильственное кооперирование и массовое раскулачивание, начавшиеся в конце 1929 г., вызвали недовольство и сопротивление широких масс крестьян. Выступления крестьянства Осетии были направлены против вмешательства со стороны власти на социальное пространство жителей села. На местах непродуманная государственная политика обычно приводила к классовой (а в Южной Осетии еще и национальной) дискриминации крестьян. Коллективизация и раскулачивание явились частью неизбежного процесса раскрестьянивания. Этим обусловлена их историческая необходимость.

Промышленность носила подчиненный по отношению к сельскому хозяйству характер. Исключение составляла горнорудная и цветная металлургия (Садонские горно-рудные месторождения и завод «Кавцинк»). Основными отраслями промышленности продолжали оставаться мукомольная, маслособойная, мыловаренная. К концу 30-х годов в г. Орджоникидзе насчитывалось свыше 200 предприятий (История Владикавказа. 1991. С. 591). Южную Осетию программа индустриализации затронула в меньшей степени. В регионе основные средства вкладывались в развитие местной промышленности: были построены предприятия, производившие мебель, кирпич, черепицу, известь. В годы довоенных пятилеток созданы также предприятия по

переработке горных пород – мрамора и талька. Коренная реконструкция была проведена на крахмальном заводе в Беслане, по новизне техники и мощности производства занимавшем второе место в мире.

На реконструкцию деревообрабатывающих заводов «Катушка», «Алагир», «Гизель» было выделено свыше 400 тыс. руб. На Садонских рудниках и заводе «Кавцинк» было обновлено оборудование. Ряд государственных предприятий имел значительный потенциал. Это, например, заводы «Электрощинк», «Стеклотара», Бесланский маисовый комбинат в результате реконструкции стали выпускать продукцию высокого качества, получая заказы со всего СССР.

Остро стал вопрос об электрификации края. К 1940 г. численность электростанций на территории Северной Осетии увеличилась в 10 раз по сравнению с 1913 г. Вводимые в эксплуатацию гидроэлектростанции имели не только возможность удовлетворять местные нужды, но и осуществлялась широкая интеграция. К концу 30-х годов только в г. Орджоникидзе насчитывалось восемь электростанций с производительностью 4467 тыс. квт/ч. Осенью 1927 г. началось строительство Гизельдон ГЭС мощностью 22,3 тыс. квт/ч, которая должна была снабжать энергией не только Владикавказ и окрестные села, но и Грозненские нефтяные промыслы. В годы довоенных пятилеток были построены в ЮОАО Цхинвальская и Кехвская малые гидроэлектростанции.

Бурный рост местной индустрии привел к увеличению численности рабочего класса. Достаточно сказать, что во второй половине 20-х годов численность рабочих на предприятиях г. Владикавказа возросла в 4 раза, достигнув 10 551 человека. Важное значение не только для экономики, но и социокультурного развития народов северной и южной частей Осетии имела реконструкция Военно-Осетинской дороги.

Начавшаяся в 1920-е годы культурная революция ставила несколько задач, в том числе ликвидацию неграмотности среди населения. Работа эта началась после принятия 26 декабря 1919 г. декрета «О ликвидации неграмотности». Он обязывал все население страны от 8 до 50 лет обучаться грамоте на русском и родном языках. Как свидетельствуют архивные материалы, в конце 1921 г. во Владикавказском (Осетинском) округе функционировало 90 ликпунктов, а в городе Владикавказе – 43. В них обучалось 2155 человек (ЦГА РСФСР – А. ФР. 36. Л. 271). Через год их численность возросла: во Владикавказе – на 20 школ, а в Северной Осетии – на 13. Однако эта работа осложнялась недостатком финансовых средств. К примеру, в 1923 г. расходы на народное образование составили лишь 2%.

В целом ликвидация неграмотности и развитие школьного обучения проходили успешно. Так, в 1929 г. 65% населения Осетии овладели грамотой. В 1930 г. было введено всеобщее обязательное начальное обучение. Если в 1925 г. в Северной Осетии насчитывалось 77 школ всеобщего обучения и в них обучалось около 12 тыс. учащихся, то к середине 30-х годов в 164 школах получали образование свыше 42 тыс. учащихся. Важной составной частью культурного строительства стала организация широкой сети библиотек, которые были бесплатными и общедоступными. В конце 30-х годов в Северной Осетии насчитывалось 124 библиотек и изб-читален, в Южной – 18. За предвоенное время значительно повысился культурный уровень населения (78% на-

селения Осетии стали грамотными), была осуществлена радиофикация края, неуклонно росли тиражи газет и журналов. В первой половине 20-х годов во Владикавказе выходили газеты «Коммунист», «Горская беднота», «Власть труда», «Растдзинад», журнал «Горский коммунист».

Преобразования коснулись и высшей школы. Были введены новые правила приема в вузы. Зачисление студентов проводилось без экзаменов и без документов о среднем образовании. Преимущество при поступлении отдавалось молодежи из рабоче-крестьянской среды. 5 октября 1918 г. был открыт политехнический институт, первый прием составил 875 студентов. В 1923 г. агрономический факультет вуза выпустил первых специалистов сельского хозяйства для области. В 1920 г. во Владикавказе был открыт второй вуз – Терский институт народного образования, позже преобразованный в Горский педагогический институт. На базе этого вуза в 1932 г. был создан Осетинский педагогический институт с отделениями: дошкольным, школ первой ступени, школ второй ступени, трудовых процессов. Позже при институте были созданы лингвистические национальные отделения: осетинское, чечено-ингушское и адыгейское. В 1931 г. состоялось открытие Северо-Кавказского горно-металлургического института, который стал готовить кадры для металлургических предприятий страны. В 1939 г. в г. Орджоникидзе состоялся первый прием студентов в медицинский институт. Накануне Великой Отечественной войны в четырех вузах республики обучалось 3226 учащихся, из которых осетины составили 46%. В вузах работала блестящая плеяда ученых: В.И. Пожидаев, В.Ф. Раздорский, И.С. Грабовский, С.А. Гатуев, Б.А. Алборов, М.А. Мисиков и др. Юго-Осетинский педагогический институт, открытый в 1932 г., вместе с функционировавшим в автономии педагогическим техникумом осуществлял подготовку педагогических кадров для области.

Кадры готовились и за пределами Северной Осетии. Так, представительство Северо-Осетинской АО забронировало на 1925 г. только в вузах Москвы свыше 1500 мест для студентов, командированных из автономной области. К примеру, по командировке Северо-Осетинского Наробраза в престижном питерском вузе обучался всемирно известный лингвист В.И. Абаев.

В результате преобразования Историко-филологического общества (созданного по инициативе Б.А. Алборова, Г.А. Дзагурова) в 1925 г. во Владикавказе возник научно-исследовательский институт, задачей которого являлось «изучение Осетии по трем направлениям: 1) естественно-историческое, 2) экономическое, 3) общественно-историческое» (Культурное строительство. С. 191). В результате преобразования аналогичного научно-литературного общества, в 1927 г. в Цхинвали был открыт Юго-Осетинский научно-исследовательский институт краеведения. В институтах активно изучались проблемы языка, литературы, экономики и истории края. Ученые институтов собирали образцы устного народного творчества, осуществляли охрану памятников материальной культуры.

Советская власть проявила крайнюю заинтересованность в развитии искусства народов СССР. Идеологическая функция искусства воспринималась как доминирующая. В 20-е годы наряду с существовавшими коллективами художников появилось новое поколение художественной интеллигенции. Скульпторы и художники С. Тавасиев, М. Туганов, Д. Дзантиев, И. Дзантиев, С. Едзиев, С. Санакоев, В. Кокоев и другие своим творчеством способство-

вали превращению осетинского искусства в силу, способную сформировать высокие эстетические чувства. Государственные ансамбли песни и пляски Северной и Южной Осетии добились больших успехов в деле пропаганды народного музыкального и хореографического творчества.

В деле культурного и национального развития осетин большое значение имела культурно-просветительная работа в обеих частях Осетии. Поскольку стоящие перед ними задачи были одни и те же, требовались согласованные действия. В 1924 г. на проходившем в Цхинвале объединенном съезде учителей был поставлен вопрос о коренизации школы. На этом высоком форуме было принято постановление, в котором было отмечено: «В целях культурного преуспевания осетинского народа признать целесообразным создание единого литературного языка для всех ветвей осетинского народа» (ЦГА РСФСР – А. Ф. 50. Л. 29). Однако претворение в жизнь этого проекта встретило определенные политико-идеологические препятствия. Так, в 1923 г. осетинский алфавит был переведен на латинскую основу. В Южной Осетии грузинское руководство отказалось от этой реформы и навязало населению грузинскую графику, лишив тем самым осетин возможности читать произведения своих северных земляков. Это на долгие годы вбило клин между двумя ветвями одного народа: культурное развитие осетин, оказавшихся заложниками политических игр, искусственно было заторможено.

Таким образом, в 1920–1930-е годы проявились две тенденции в культурном строительстве: с одной стороны, его демократизация, с другой – усиление государственного контроля и влияние националистических тенденций. К концу 30-х годов стала усиливаться политизация культурной жизни. В обществе формировался своеобразный, пронизанный острым «классовым чутьем» подход к оценке художественных произведений, событий в мире искусства. Свидетельством тому – призывы к борьбе против «правой опасности» в искусстве. В 1930-х годах в Осетии, как в целом по стране, стали преобладать более или менее завершенные формы нового общественного устройства.

Известие о начале Великой Отечественной войны всколыхнуло все население Осетии. В первый же день руководство республики приняло решение о подготовке оборонительных сооружений: было начато строительство глубоко эшелонированной линии по берегам рек Терек–Баксан, в предгорьях и на перевалах Главного Кавказского хребта, в котором приняло участие свыше 30 тыс. уроженцев Северной Осетии. 25 октября был образован Орджоникидзеветский (Владикавказский) Комитет обороны. Создавались истребительные батальоны, отряды МПВО, два полка народного ополчения. Только в первые месяцы войны через военкоматы на фронт было призвано более 40 тыс. человек из СО АССР. В результате мобилизации, объявленной 23 июня 1941 г. в ЮОАО, добровольцами на фронт ушли 893 человека (Юго-Осетия. 1963. С. 5).

Всеобщий народный порыв стал приметой военного времени. Народы Осетии гордятся полководцами, офицерами и солдатами, которые проявили мужество на полях Великой Отечественной войны.

Дважды Герой Советского Союза, Герой Монгольской Народной Республики Исса Александрович Плиев прошел путь от рядового бойца до прославленного полковника. Боевые операции, в которых принимал участие

Хаджи-Умар Джиорович Мамсуров  
(1903–1968), Герой Советского  
Союза, генерал-полковник,  
зам. начальника Главного  
разведывательного управления  
Фото из личного архива  
З.Х. Мамсуровой



Памятник братьям Газдановым  
Фото З.Б. Цаллаговой, 2012 г.





Геннадий Дмитриевич Цоколаев,  
Герой Советского Союза, летчик  
Фото из личного архива Ф.Г. Цоколаевой, 1962 г.

И. Плиев (под Москвой, Сталинградом, Одессой, в Белоруссии, Румынии, Венгрии, Чехословакии, Маньчжурии) вошли в историю Великой Отечественной войны. В годы войны проявился военный талант Хаджи-Умара Джиоровича Мамсурова, который 15-летним юношей вступил в Красную армию. Имея за плечами опыт боевых действий в годы гражданской войны в Испании, где Х. Мамсуров находился в качестве советника (он стал прообразом главного героя романа Э. Хемингуэя «По ком звонит колокол») и проявил блестящие организаторские способности в развитии партизанского движения. В годы Великой Отечественной войны прославленный генерал-полковник командовал крупными кавалерийскими соединениями: за отвагу и мужество награжден тремя орденами Ленина и пятью орденами Красного Знамени, в мае 1945 г. ему присвоено звание Героя Советского Союза.

Навсегда останутся в народной памяти ратные подвиги семи братьев

ев Газдановых, Кобегкаевых, шести братьев Темировых, Хестановых, сложивших головы на поле брани. В боях с немецко-фашистскими захватчиками четыре уроженца Северной Осетии повторили подвиг А. Матросова (в том числе Л. Дзотов, А. Калоев), двое повторили подвиг Н. Гастелло (Л. Акоев, Г. Джанаев), свыше 60 тыс. сынов и дочерей Северной Осетии в годы Великой Отечественной войны награждены орденами и медалями Советского Союза (Худалов, 1992. С. 262–264).

В воздушных боях отличились А.Е. Остаев, В. Чочиев, И.М. Дзусов, Г.Д. Цоколаев, Т.К. Джигоев, В.Т. Корнаев, М.Д. Сабаев, Г.В. Хетагуров, В.Д. Цалиев, Х.А. Кубалов, М.В. Шанаев, В.В. Царукаев, В.П. Солтанов, Т.Т. Созиев, С.В. Бицаев, М.Х. Мильдзихова, И.К. Даурова и др.

В ходе боев в небе над Северной Осетией покрыл себя славой летчик В.С. Зангиев, в неравном бою с вражеской эскадрильей сбивший два «мессершмидта». Из своего горящего самолета Зангиев выбросился с парашютом. Плененный, он подвергся издевательствам, затем был заживо закопан недалеко от селения Хаталдон. Лишь благодаря местному населению герою удалось не только выжить, но и вновь встать в ряды защитников Родины, штурмовать Берлин.

Командир отряда торпедных катеров Черноморского флота капитан-лейтенант Кочиев К.Г., уроженец с.Тонтобет Джавского района Южной Осетии, совершил более 200 выходов в море, уничтожил подводную лодку, три транс-

порта общим водоизмещением 7 тыс. т, десять самоходных барж и другие боевые средства противника. Получил звание Героя Советского Союза 16 мая 1944 г. Командир подводной лодки М-117 Герой Советского Союза А.Н. Кесаев, уроженец с. Дигора Северной Осетии, принимал участие в обороне Севастополя и Одессы, уничтожал вражеские суда.

Ахсарову Энверу Бимболатовичу, уроженцу сел. Зилга Северной Осетии, командиру 227 стрелкового полка, 183-й дивизии Воронежского фронта 4 января 1944 г. за умелое руководство действиями полка и уничтожение живой силы и техники противника в районе г. Харьков посмертно присвоено звание Героя Советского Союза. Рассказав о подвиге Героя Советского Союза Ахсарова, писатель Всеволод Земной во фронтовой газете писал: «Прохожий! Откуда бы ты ни шел, куда бы ты не направлялся, – остановись у могилы героя! Конник! Как бы ты не мчался, куда бы тебя не нес твой конь – спешишь у могилы героя!».

Батарея А.А. Гагкаева, уроженца селения Кадгарон Северной Осетии, в сражении у села Яковлево на Орловско-Курской дуге отразила несколько атак противника, после третьей атаки все орудия были выведены из строя, и батарея была окружена, но оставшиеся в живых батарейцы во главе со смертельно раненым командиром А.А. Гагкаевым, продолжали отбиваться от наседавших гитлеровцев. 6 мая 1945 г. старшему лейтенанту Алихану Гагкаеву посмертно присвоено звание Героя Советского Союза.

Однако не только на фронте ковалась Победа. Промышленность и сельское хозяйство Осетии спешно перестраивались на оборонные нужды. Предприятиями г. Орджоникидзе было поставлено фронту 17 тыс. минометов, 50 тыс. мин, 164 тыс. снарядов, 114 тыс. гранат, 69 тыс. кавалерийских сабель, большое количество противотанковых мин. За годы войны колхозы республики сдали государству и в фонд Красной армии зерновых культур 114 244 т, картофеля – 36 190 т, мяса – 9744 т. В этих же целях был организован сбор денежных средств, и было перечислено свыше 170 млн руб. В годы войны население республики приобретало военные займы. Многие патриоты внесли большие денежные суммы. Молодежь Цхинвальского лесокombината выступила инициатором сбора средств для танковой колонны «Комсомолец Юго-Осетии».

В начале ноября 1942 г. над столицей Северной Осетии нависла смертельная опасность, Орджоникидзе был объявлен на осадном положении. На подступах к городу начались кровопролитные сражения, была разгромлена 13-я немецкая танковая дивизия, полк «Бранденбург», 45-й велобатальон, 7-й саперный батальон, 1-я немецкая горнострелковая дивизия и 33-й батальон. В результате героических боев враг был разгромлен. Осетинский народ помнит имена своих многочисленных защитников, в том числе летчиков – Героев Советского Союза Самсона Мкртумяна, Кубады Карданова, Дмитрия Сигова, Александра Бардеева; закрывшего своим телом амбразуру вражеской огневой точки сибиряка Петра Барбашева, которому посмертно присвоено звание Героя Советского Союза; роту морской пехоты М. Туниева, которая в районе с. Майрамадаг героически боролась с численно превосходившим врагом; братьев Д. и И. Остапенко, в одном бою уничтоживших 20 танков.

Несмотря на героическое сопротивление Красной армии, часть территории Осетии оказалась во временной оккупации. Устанавливая в Осетии



Алихан Андреевич Гагкаев (1917–1943), лейтенант, Герой Советского Союза  
Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева

свой новый режим, фашисты рассчитывали на поддержку населения. Но надежды их не оправдались. Так, учительнице из Алагира Чабахан Басиевой оккупационные власти предложили сотрудничество в издаваемой ими газете. Но она отказалась. В начале декабря 1942 г. Чабахан, ее мать и брат были расстреляны. За отвагу и мужество в борьбе с фашистскими захватчиками Ч.М. Басиева награждена орденом Отечественной войны 1-й степени (посмертно). Свой вклад в победу внесли и партизаны Осетии. Партизанские отряды Даргкохского и Алагирского районов вступили в неравный бой с группой СС и уничтожили до 40 вражеских солдат и офицеров. 7 декабря 1942 г. партизаны Дигорского и Кировского районов в местности Хусфарак напали на вражескую заставу и уничтожили ее. Партизанский отряд Моздокского района успешно вел борьбу с неприятельскими войсками. Десятки участников партизанского движения и подполья в Северной Осетии, такие как Г. Ботоев, Г. Бердиев, Е. Кучиев,

Г. Бзыков, за свою доблесть и мужество, проявленные в тылу врага, были награждены высокими правительственными наградами.

2 декабря 1942 г. советские войска начали генеральное наступление на Северном Кавказе. Были освобождены Кадгарон, Алагир, Дигора, Дур-Дур. 3 января 1943 г. советские войска с боями прорвали неприятельскую оборону в районе г. Моздока. 1 января 1943 г. в столице освобожденной Северной Осетии состоялся многотысячный митинг победителей. В ходе тяжелых сражений удалось не допустить прорыва немецко-фашистских войск в Закавказье.

Практически сразу после освобождения республики от захватчиков началось восстановление всего того, что было разрушено во время боевых действий. Ущерб, нанесенный оккупантами экономике республики, составил свыше 1,4 млрд руб., число действующих предприятий сократилось на  $\frac{1}{3}$  выпуск валовой продукции упал наполовину (История Дона. С. 242). Несмотря на тяжелые условия, ударными темпами шло восстановление промышленности. К 1944 г. удалось наладить работу предприятий республики.

Еще более сложным было положение на селе. Несмотря на помощь центра, техники не хватало, тем не менее благодаря энтузиазму колхозников удалось выполнить плановые задания. Несмотря на сильную засуху 1946 г., план сдачи зерна государству был выполнен на 100,8%. Посевные площади увеличи-



Тимофей Тимофеевич Тетдоев, генерал-майор, доктор военных наук, профессор, зав. кафедрой Академии им. Фрунзе  
Фото из личного архива Б.Б. Тетдоевой, 1960 г.



Ст. лейтенант связи Езетхан Бимболатовна Хабицева в день своего рождения (23 года). Берлин, 1 июля 1945 г.  
Фото из личного архива Л.Ю. Мерденовой, 1945 г.

чилились на 15,6 тыс. га, а валовые сборы зерновых культур – на 2,3 млн пудов зерна.

Промышленное развитие Северной Осетии в указанные годы тоже отличалось определенным ростом. Например, за 1950-е годы цветная промышленность выросла в 2 раза, машиностроительная, химическая – в 3 раза. Были построены новые промышленные объекты: ЭзминГЭС, Алагирский цементный завод, Бесланский щебеночный завод. К середине 1960-х годов численность рабочих и служащих промышленных предприятий СО АССР составила 139,8 тыс. человек. В этот же период промышленность Южной Осетии получила некоторый импульс. Были построены Квайсинское рудоуправление, Цхинвальский завод «Электровибромашина», Цхинвальский пивоваренный завод, швейная фабрика. Численность рабочих и инженерно-технического персонала на предприятиях ЮО АО к началу 60-х годов составила 3143 человека.

Абсолютная численность населения СО АССР росла. Прирост населения в первые десятилетия после войны осуществлялся как за счет высокой рождаемости, так и активной миграции, что приводило к изменению демографической картины. Так, в 1926 г. население республики составляло около 152 тыс. человек, в 1959 г. – 454 тыс., в 1979 г. – 592 тыс. Причем в конце 80-х – 1990-е годы наблюдается спад рождаемости, численность населения

СО АССР увеличивалась за счет интенсивной миграции из Средней Азии, Чечни, Грузии.

В планах развития народного хозяйства СССР второй половины XX в. ставилась задача повышения уровня сельскохозяйственного производства. СО АССР, как сельскохозяйственный район, внесла свой посильный вклад в ее решение. К середине 60-х годов тракторный парк колхозов составлял 1730 единиц, 371 зерновой и 261 кукурузоуборочный комбайн. В начале 1970-х годов объем валовой продукции сельского хозяйства исчислялся в 136,9 млн руб. В это время главное внимание в аграрной политике уделялось укреплению сельскохозяйственной артели. В республике появились колхозы-миллионеры, которые добивались высоких показателей – колхозы им. К. Маркса и Ленина Кировского района, колхоз им. Цаголова Дигорского района. В Южной Осетии передовые колхозы – Ередвский, Хетагуровский, Цинагарский – в 60-е годы получали с гектара в среднем по 34 центнера кукурузы (Юго-Осетинская. С. 50).

В послевоенные годы значительные средства выделялись и в сферу образования. В середине 80-х годов в СО АССР действовало 238 школ, 13 средних специальных учебных заведений, 18 ПТУ, 4 вуза, среди которых большую роль в подготовке кадров принадлежала СОГУ им. К. Хетагурова (Культурное строительство. С. 62).

В начале 50-х годов в Южной Осетии насчитывалось 385 общеобразовательных школ с 24 300 учащимися.

С конца 70-х годов экономика медленно погружалась в состояние кризиса. Об этом свидетельствовало падение темпов промышленного производства, производительности труда. Все явственнее обозначались проблемы, требовавшие безотлагательного решения. В экономике и социокультурной жизни Осетии, как и всей страны, стали отчетливо проявляться застойные явления.

Важным фактором, подчеркивающим кризис ситуации в стране, было нарастание недоверия к советским и партийным органам. Отчетливо это проявилось и в период октябрьских событий 1981 г. в столице СО АССР – г. Владикавказ и Пригородном районе. Возмущенные бездеятельностью и попустительством местных властей в отношении растущей коррупции и преступности, экстремизма и национализма, митингующие перешли к открытому протесту, что в условиях хорошо отлаженной системы командно-административного давления вызвало растерянность и замешательство в партийной номенклатуре. Участники событий были разогнаны, часть подвергнута административному задержанию, произошли кадровые перемещения, однако аналитического рассмотрения причин, лежащих в основе такого массового народного возмущения, не произошло.

Не менее драматично складывалась общественно-политическая ситуация и в Южной Осетии, население которой систематически подвергалось национальной дискриминации со стороны грузинского руководства: насильственной грузинизации осетин, финансированию по остаточному принципу, культурной экспансии, что неизбежно приводило к вынужденной ассимиляции осетин. Все это создавало почву для роста недовольства, подогревало межнациональные разногласия.

Начавшаяся перестройка не могла, не затрагивая глубинных причин деструктивных процессов, изменить ситуацию в лучшую сторону. Летом 1988 –

осенью 1990 г. начинается либерализация политической системы при явном отставании и торможении хозяйственных реформ в республике. С осени 1990 г. резко обостряется хозяйственный кризис в стране и, естественно, в республике: ощущается нехватка товаров повседневного спроса, вводится талонная система. Ввиду сильной централизации власти и слабости оппозиции, в Осетии преобразования идут медленнее столичных. В это время по-прежнему консервативная, рассудительная Осетия медленнее, чем другие регионы, расстается с привычным порядком вещей, с устоявшейся политической системой. Политическое сознание жителей в постсоветский период отличается крайней противоречивостью.

## ПОСТСОВЕТСКАЯ ЭТНОПОЛИТИКА

**Конституционно-правовые основы.** Постсоветская трансформация политических институтов в республике целиком соответствует общероссийским процессам, которые привели сначала к возникновению многопартийных систем в качестве высших представительных и законодательных органов власти в российских регионах, а затем – после формирования в стране президентской республики – к появлению института глав регионов (президентов республик и губернаторов областей/краев), выступающих в качестве высших должностных лиц в регионах России и, соответственно, возглавляющих исполнительную власть на региональном уровне.

Конституция Республики Северная Осетия – Алания, принятая Верховным Советом Республики Северная Осетия 12 ноября 1994 г. и впоследствии претерпевшая ряд изменений и дополнений, провозглашает, что Республика Северная Осетия – Алания есть демократическое правовое государство, выражающее волю и интересы его многонационального народа. Государственную власть в республике осуществляют Парламент РСО – Алания, Глава РСО – Алания, Правительство РСО – Алания, суды РСО – Алания и иные органы государственной власти РСО – Алания. В качестве государственных языков в республике Конституцией определены русский и осетинский. В ст. 16 Конституции РСО – Алания отмечается, что РСО – Алания строит свои отношения с Республикой Южная Осетия на основе этнического, национального, историко-территориального единства, социально-экономической и культурной интеграции.

Подписание Северной Осетией в числе первых Договора о разграничении предметов ведения и полномочий между центром и регионом А.Х. Галазов, Председатель Верховного Совета СО АССР в 1990–1994 гг. и Президент РСО – Алания в 1994–1998 гг., объясняет тем, что Договор давал возможность привлечь внимание Центра к проблемам республики и оптимизировать взаимодействие федеральных и республиканских органов исполнительной власти (Галазов, 2002. С. 581, 582). Договор «О разграничении предметов ведения и полномочий между органами государственной власти Российской Федерации и органами государственной власти Республики Северная Осетия – Алания» был подписан 23 марта 1995 г. В число принятых двусторонних актов вошли соглашения о разграничении полномочий в области природопользования



Подписание договора между Правительством РСО – Алания и РЮО. Ноябрь, 1996 г.  
Из личного архива Л. Чибирова

и охраны окружающей среды, внешнеэкономических связей, санаторно-курортного лечения и др.

Динамика этнополитических процессов в Северной Осетии детерминирована действиями федерального центра, которые стали началом нового периода российской политики на Северном Кавказе. Как известно, в 2000 г. федеральной властью было инициировано проведение административно-правовой реформы, основной задачей которой являлось укрепление вертикали власти. На Северном Кавказе одним из главных приоритетов стратегии укрепления вертикали власти явилось обеспечение в национально-территориальных субъектах Северного Кавказа положений Конституции Российской Федерации и других федеральных законов в сфере федерального строительства и федерализма. В Северной Осетии к этому времени сложился достаточно объемный блок нормативно-правовых актов, противоречащих федеральному законодательству. 22 июня 2000 г. Парламент Северной Осетии принял Конституционный Закон Республики Северная Осетия – Алания «О внесении изменений и дополнений в Конституцию Республики Северная Осетия – Алания». В Конституционном Законе предлагалось внести почти 60 дополнений и изменений в Конституцию Северной Осетии, принятую в 1994 г. В этнополитической сфере к нормативно-правовым положениям, которые противоречили федеральному законодательству, была отнесена ст. 61 Конституции Северной Осетии, в которой провозглашалось: «Республика Северная Осетия – Алания – суверенное государство, добровольно входящее в состав Российской Федерации». В результате поправок из данной статьи было исключено слово

*суверенное*. Правовая ситуация в республике в первом десятилетии XXI в. формировалась и развивалась в общероссийском русле.

Осевой вектор развития отношения «Центр – Республика Северная Осетия – Алания» в 2000-е годы был детерминирован процессом создания федеральных округов и института полномочных представителей Президента РФ в округах в целях осуществления административного регулирования и контроля политико-экономической ситуации в регионах. Вхождение республики в состав Южного федерального округа (2000 г.), а впоследствии Северо-Кавказского федерального округа (2010 г.) и федеративная реформа потребовали приведения законодательства субъекта Федерации в соответствие с Конституцией РФ, исключения понятия «суверенитет» из Конституции РСО – Алания и корректировки всех выявленных примеров несоответствия федеральному законодательству.

Финансово-экономическое измерение федерализма, задающее распределение финансовых и экономических возможностей между центром и регионами, проявилось в течение рассматриваемого периода в высоком уровне дотационности республиканского бюджета. Основным инструментом выравнивания бюджетной обеспеченности в 2000-е годы являлся Фонд финансовой поддержки регионов РФ (ФФПР). Статус высокодотационного субъекта Федерации получал, если, в частности, в соответствии с ФЗ «О федеральном бюджете на 2003 год» отношение объема выделяемых ему средств ФФПР к его консолидированному бюджету было свыше 25% за два последние года. Уровень дотационности Северной Осетии с 2002 г. в течение восьми лет снизился на 10%, но все еще оставался в 2009 г. достаточно высоким. Доля трансфертов из федерального бюджета в доходах консолидированного бюджета РСО – Алания в 2008–2009 гг. снизилась с 72% до 67% (Северный Кавказ. 2011. С. 29). Количество реализуемых Федеральных целевых программ в разные годы в Северной Осетии варьировалось от 29 в 2003 г. до 21 в 2010 г. Объем средств из всех источников финансирования ФЦП в 2003 г. составил 3810,4 млн руб., в том числе из федерального бюджета было привлечено 1557,2 млн руб., в посткризисном 2009 г. – 3021 млн руб., в том числе из федерального бюджета – 2483,8 млн руб. Устойчивая финансовая помощь центра и экономический рост в республике, положительная динамика валового регионального продукта в 2000–2009 гг. тем не менее не смогли переломить тенденцию отставания душевого ВРП в Северной Осетии от среднероссийского показателя на 60–70%. Соглашения о торгово-экономическом, научно-техническом и культурном сотрудничестве, подписанные руководителями Северной Осетии и северо-кавказских республик, содействовали экономической и культурной интеграции Северо-Кавказского региона. В 1995 г. были заключены Соглашения с Кабардино-Балкарской Республикой, Республикой Дагестан, Карачаево-Черкесской Республикой, в 1996 г. – с Чеченской Республикой, в 2002 г. – с Республикой Ингушетией (<http://economyrso.ru/foreign-economic-activity/interregional-cooperation>). С образованием Северо-Кавказского федерального округа процессы региональной интеграции получили новый импульс.

Объединение северокавказских субъектов в единое административное пространство имеет безусловные плюсы. В СКФО начат такой масштабный проект, как строительство туристического кластера, обещающий принести

стране огромные экономические и политические дивиденды, в том числе решить проблему трудоустройства жителей региона (Северный Кавказ в национальной стратегии России. 2008. С. 150). В рамках амбициозной Стратегии социально-экономического развития СКФО до 2025 г. в Северной Осетии планируются проекты, реализация которых во многом будет определяться траекторией отношений «центр–республика». Создание отдельного федерального округа усилило внимание федерального центра к актуальным проблемам Северного Кавказа (*Аствацатурова, Тишков, Хонерская, 2010. С. 220*). Хочется верить, что грамотная и хорошо продуманная стратегия федерального центра вытеснит сиюминутные и локальные решения. Важно отметить, что создание СКФО сфокусировало усилия по укреплению мира и стабильности в регионе, **позволило применить новые подходы к решению существующих в регионе проблем и стабилизировать общественно-политическую и экономическую ситуацию.**

**Этнополитическая ситуация в постсоветский период.** Этнополитическая ситуация в Северной Осетии и политическое поле отношений «Москва – Владикавказ» в начале 90-х годов определялись функцией многих переменных, прежде всего сочетанием двух этнополитических конфликтов (*осетино-грузинского и осетино-ингушского*).

Российское руководство всегда оказывало поддержку народу Южной Осетии. После распада СССР Южная Осетия приняла Декларацию о государственном суверенитете, провела референдум о независимости и присоединении к России, а 29 мая 1992 г. Верховный Совет РЮО провозгласил Акт о государственной независимости Республики Южной Осетии. Российское руководство в ответ на просьбы Южной Осетии предприняло внешнеполитические усилия по достижению договоренностей с грузинской стороной о прекращении вооруженного конфликта в Южной Осетии. В июле 1992 г., в соответствии с Сочинскими соглашениями от 24 июня 1992 г. между Россией и Грузией, на территорию бывшей автономии были введены Смешанные силы по поддержанию мира (ССПМ), состоящие из российского, грузинского и осетинского миротворческих батальонов (*Дипломатический Вестник. 1992. № 13–14. С. 31*).

С самого начала конфликта до его исхода решающую роль в урегулировании ситуации в Южной Осетии сыграла Российская Федерация. Активное участие в этом процессе приняла Республика Северная Осетия – Алания, в деятельности которой можно выделить несколько этапов.

Первый этап (1993 – начало 1998 г.) был связан с именем президента А.Х. Галазова. В марте 1993 г. Верховный Совет РСО – Алания признал «Акт о независимости Республики Южная Осетия» и утвердил концепцию социально-экономической и культурной интеграции. В том же году состоялся 11-й съезд осетинского народа. Он выработал стратегию национального развития, а избранное на форуме правление «Стыр Ныхас» поставило целью объединение Осетии в составе РФ.

В мае 1996 г. в Кремле представителями РФ, Грузии, Северной и Южной Осетии был подписан важный документ – Меморандум «О мерах по обеспечению безопасности между сторонами в грузино-осетинском конфликте». Тем самым был сделан шаг к мирному урегулированию грузино-осетинского конфликта и положено начало переговорного процесса. Заслуживает внима-

ния и официальная встреча делегации Верховных Советов Северной и Южной Осетии (1995 г.), на которой был создан постоянно действующий межпарламентский консультационный совет (по пять человек с каждой стороны во главе со спикерами). В 1996 г. образовался совместный Комитет по делам молодежи, тогда же был подписан договор о дружбе и сотрудничестве между двумя осетинскими столицами – Владикавказом и Цхинвалом, а 9 ноября 1996 г. состоялось подписание Договора о дружбе и сотрудничестве между правительствами РСО – Алания и РЮО.

Второй этап (1998–2003 гг.) связан с избранием в 1998 г. Президентом РСО – Алания А.С. Дзасохова. Вновь избранное североосетинское руководство постаралось отойти от максималистских установок предшествующего руководства Северной Осетии и сделало упор на развитие торгово-экономического сотрудничества между Грузией, Северной Осетией и Южной Осетией. В 2000 г. было подписано российско-грузинское межправительственное Соглашение о взаимодействии, восстановлении экономики в зоне грузино-осетинского конфликта и о возвращении беженцев. В апреле 2001 г. во Владикавказе состоялось 11-е заседание СКК, на котором обсуждались вопросы восстановления экономики в зоне конфликта, возвращения беженцев и вынужденно перемещенных лиц в места прежнего проживания, деятельности Смешанных сил по поддержанию мира, взаимодействия правоохранительных органов в борьбе с организованной преступностью. УВКБ ООН и Еврокомиссия, впервые участвовавшая в переговорах, высказали готовность подключить к восстановлению Южной Осетии международных доноров, спонсоров и частных инвесторов. При обсуждении экономических вопросов рассматривалась идея финансирования восстановления региона за счет создания здесь свободной экономической зоны. В 2002 г. Президент Северной Осетии А. Дзасохов в интервью корреспонденту «Независимой газеты» заявил, что «мы удовлетворены тем, что восстановились связи между Северной и Южной Осетией, хорошими стали дороги, налицо информационная открытость, мы широко распахнули двери образовательных учреждений для жителей Южной Осетии. Словом, мы видим себя единым народом. И заикливаться на процедурных вопросах сегодня мы не собираемся ни на Севере и ни на Юге. Отстаивать же возможность существования постоянных связей между нами мы будем всегда» (НГ. 2002. 28.06.). Поступательное движение мирного процесса давало возможность для формирования и функционирования югоосетинских властных институтов в относительно мирных условиях (Маркедонов, 2012. С. 98). Следует отметить, что такая позиция не поддерживалась многими представителями общественности Южной и Северной Осетии, которые не разделяли оптимизма по поводу мирного разрешения конфликта.

Сворачивание мирного процесса урегулирования грузино-осетинского конфликта пришлось на 2004 г. и во многом связано было с приходом к власти в Грузии в январе 2004 г. М. Саакашвили, который победил в президентских выборах на основе мобилизации этнополитического ресурса. Одним из основных тезисов его президентской кампании была идея воссоздания единой Грузии и реванш за «национальные унижения» в Южной Осетии и Абхазии в период правления Э. Шеварднадзе. С этого момента можно говорить о формировании третьего этапа (2004–2008 гг.) в деятельности северо-осетинского руководства в отношении грузино-осетинского конфликта. Основным вопро-

сом для северо-осетинского руководства в юго-осетинском направлении становится вопрос безопасности и политического выживания Южной Осетии. В сложившихся неблагоприятных условиях для Южной Осетии, в Северной Осетии популярным становится тезис «осетинская нация – разделенная нация». Логическим завершением данного этапа становится августовская «пятидневная война» 2008 г. В начале 2009 г. во Владикавказе прошло объединенное заседание представителей парламентов Северной и Южной Осетии, руководителей республик и общественности. На заседании глава Республики Северная Осетия – Алания Т. Мамсуров выступил с программной речью, в которой подчеркнул, что «Республика Южная Осетия состоялась... Объединение нашего (осетинского) народа неизбежно». В настоящее время Южная Осетия – это самостоятельное, частично признанное государство. По официальным данным население ЮОП примерно составляет – 72 тыс. человек, из них осетин – 64,3%, грузин – 25% (Роцин, 2011; Маркедонов, 2012. С. 84).

Выстраивание стратегий взаимодействий в рамках осетино-грузинского конфликта было обусловлено наличием на территории Северной Осетии большого количества беженцев – свыше 38 тыс., основную часть которых составляли беженцы из внутренних районов Грузии – 28,5 тыс. человек или 75%, и около 1 тыс. человек (2,6%) – беженцы из Южной Осетии (Дзадзиев, 1998. С. 42). К тому же в качестве граждан РФ к этому времени легализовались 49,1 тыс. человек или 30% осетинского населения, ранее проживавшего в Грузии (Дзадзиев, 1998. С. 44). В 2011 г. на регистрационном учете в УФМС России по РСО – Алания состояло 9616 вынужденных переселенцев и 33 беженца, всего 9649 человек (Аналитический обзор... С. 23). Такое количество беженцев и вынужденных переселенцев определило и одну из основных проблем прошедшего десятилетия – интеграцию беженцев и вынужденных переселенцев-осетин из Южной Осетии и Грузии в северо-осетинское этнополитическое пространство. Процессы интеграции протекали достаточно сложно по нескольким причинам. Беженцы и переселенцы – это проблема, связанная с созданием новых рабочих мест, жилищного обустройства, медицинского обслуживания, пенсионного обеспечения и т.д. Кроме того, беженцы и вынужденные переселенцы в большинстве являлись представителями аграрной культуры, во Владикавказе они столкнулись с массой проблем, типичных для мигрантов, пытающихся адаптироваться к городской среде. В ходе адаптации южан к новой среде обитания обнаружились этнокультурные отличия в быту, в поведенческих формах. Поскольку беженцы осваивали рынок как свою нишу в экономике республики, с их появлением связывались все негативные явления рынка, прежде всего рост цен. На отношении к южанам сказывалась и конкуренция в предпринимательской среде. Однако за прошедшее 20-летие адаптационные и интеграционные процессы успешно преодолены: разрешались социальные проблемы, происходила нивелировка культурных отличий, заключались браки и укреплялись родственные связи, южане интегрированы во все сферы жизнедеятельности республики. Мощную интегрирующую роль сыграли внешние вызовы – осетино-ингушский конфликт и война в Южной Осетии, которые проявили приоритет единства народа над вторичными факторами.

В постсоветском этнополитическом пространстве Северной Осетии параллельно с осетино-грузинскими отношениями доминантой оставались и

осетино-ингушские отношения. Северная Осетия оказалась первым субъектом Российской Федерации, на территории которого произошел вооруженный межэтнический конфликт. В самый сложный период осетино-грузинского конфликта соседняя Ингушетия заявила о своих территориальных притязаниях на Пригородный район и правобережную часть Владикавказа. 30–31 октября 1992 г. ряд населенных пунктов Пригородного района Северной Осетии и пригородов Владикавказа были захвачены вооруженными группами, прибывшими с территории Ингушетии. Началось столкновение этих групп с органами правопорядка Северной Осетии и осетинскими отрядами самообороны. 2 ноября на части территории Северной Осетии и Ингушетии Указом Президента РФ было введено чрезвычайное положение, а 3–4 октября в зону конфликта были введены части федеральных войск (Российский Кавказ. 2007. С. 138).

Результатами вооруженного противостояния стали сотни погибших и тысячи раненых, разрушение объектов социальной инфраструктуры и частных домовладений, вынужденный уход большинства ингушского населения Северной Осетии (более 32 тыс. человек из сел Пригородного района и г. Владикавказ), взаимная изоляция Северной Осетии и Ингушетии. О масштабности конфликта свидетельствуют и численность разрушенных строений – 4135 объектов жилья, соцкультбыта и коммунального назначения (Деятельность представительства... 1999. Вып. 6. С. 59). Число погибших и раненых исчисляется сотнями (Путь к примирению... 1994. Вып. 2. С. 157, 158). Конфликт стал следствием многочисленных административно-территориальных преобразований как досоветского, так и советского периодов. Радикализация кризиса вокруг Пригородного района в постсоветский период связана с принятием Закона РСФСР «О реабилитации репрессированных народов», который был принят 26 апреля 1991 г. Принятие Закона, включавшего статьи о «территориальной реабилитации» (3, 6, 7), явилось фатальной ошибкой российского руководства того периода в управленческой стратегии на Северном Кавказе (Тишков, 1997. С. 397; Здравомыслов, 1998. С. 27; Маркедонов, 2011).

В течение всего постсоветского периода осетино-ингушские отношения оставались достаточно сложными. Взаимодействие руководства Северной Осетии с официальными властями Ингушетии в этот период было направлено на решение проблем, существующих в этнополитическом пространстве двух республик – обеспечение безопасности и предотвращение терактов, возвращение вынужденных переселенцев-ингушей к местам прежнего проживания в Северной Осетии. В процессе перехода из одной, чрезвычайной, стадии конфликта в другую, постконфликтную, центр использовал ряд государственных структур, созданных по Указам Президента РФ: Временная администрация, Временный государственный комитет, соединенное представительство Президента РФ в республиках Северная Осетия и Ингушетия. Общими усилиями федерального центра, властей Северной Осетии и Ингушетии, некоторых общественных организаций стали предприниматься попытки урегулирования конфликта (Дзадзиев, 2002. С. 276–288).

Начало переговорному процессу было положено подписанными в Кисловодске в январе 1993 г. соглашениями. С этого времени начался первый этап переговорного процесса, соответствующий периоду действия чрезвычайного положения (ноябрь 1992 – февраль 1995 г.). Непримируемость пере-

говаривающихся сторон по наиболее болезненному вопросу – территориальному – показала бесперспективность этого пути. Поэтому в последующих переговорах была предпринята попытка отделить «территориальный» вопрос от проблемы возвращения беженцев и вынужденных переселенцев. Несмотря на очевидный дипломатический успех, отход от конфронтационных установок, сохранялась высокая напряженность. Требования руководства Ингушетии о введении в Пригородном районе прямого федерального управления, заявление вице-спикера ГД РФ М. Гуцериева о «восстановлении территориальной целостности Ингушетии», террористический акт во Владикавказе (март 1999 г.) усугубляли негативные настроения (Сеть этнологического мониторинга... 1999. С. 51, 52). Возвращение ингушей в места прежнего проживания началось с августа 1994 г. В процессе взаимодействия временных государственных структур с республиканскими органами власти возникала напряженность, вызванная несовпадением их ролевых статусов. Федеральный центр настаивал на ускорении процесса возвращения беженцев, а руководство Северной Осетии – на необходимости предварительной подготовки необходимых для этого условий. Федеральные власти, руководство Ингушетии, многие общественные деятели, ученые критиковали политику президента А.Х. Галазова, направленную на торможение процесса возвращения беженцев. Впрочем, в республике сложилось твердое убеждение в правильности его действий, позволивших избежать новых жертв с обеих сторон. К 2000 г. вернулось свыше 16,3 тыс. человек (Сеть этнологического мониторинга... 2000. С. 40). В этот период устанавливались контакты между двумя республиками: правительственными ведомствами, местными сельскими администрациями, гражданскими объединениями. Осенью 2002 г. подписывается Соглашение о добрососедстве и сотрудничестве между Северной Осетией и Ингушетией. Действует Комплексная миротворческая программа Института «Открытое общество» и Кавказского совета по беженцам: проводились «круглые столы» ученых, журналистов обеих республик, семинары-тренинги и пр. (Сеть этнологического мониторинга... 2002. С. 62, 63).

Однако сохранение территориальных притязаний, взаимное отчуждение и негативный настрой вовсе не способствовали налаживанию межэтнических контактов. Миротворческий процесс был значительно осложнен в результате общерегионального кризиса с эпицентром на территории Чеченской Республики, военных кампаний федеральных сил против сепаратизма и религиозно-политического экстремизма (в 1994–1996 и 1999–2003 гг.), последствиями конфликта, главным из которых становится террористическая война экстремистского подполья. Уровень урегулирования осетино-ингушского конфликта значительно снизился к 2003 г., когда на территории Ингушетии развернулась диверсионно-террористическая активность против федеральных и местных властей, гражданского населения. На территории Северной Осетии был совершен целый ряд террористических актов. Только за период с 1995 по 2005 г. в республике произошло 96 диверсионно-террористических акций (Койбаев, Курбанов, 2010. С. 71). Наиболее масштабный террористический акт – захват заложников в школе № 1 г. Беслан 1–3 сентября 2004 г., в результате которого погибли 334 человека, из них – 186 детей (Профилактика экстремизма, терроризма, национальной и религиозной вражды в Северо-Кавказском и Южном федеральных округах. 2012. С. 288). Эти события

стали трагедией не только для Северной Осетии, но и для всей страны. Только настойчивыми усилиями федеральных и местных властей, гражданской волей большинства населения угроза масштабной дестабилизации в регионе была все же отражена.

Проблема обеспечения безопасности и предотвращения терактов являлась наиболее актуальной и трудно решаемой. Провокации со стороны незаконных вооруженных формирований продолжались. Всякий раз, когда Верховным судом РСО – Алания устанавливались имена исполнителей террористических актов – представителей соседней республики, к сожалению, усугублялись негативные настроения<sup>1</sup> и осложнялся процесс возвращения вынужденных переселенцев в Пригородный район Северной Осетии. Однако с середины 2000-х годов наблюдается определенная активизация контактов как между республиканскими политическими элитами, так и на уровне общественных организаций Северной Осетии и Ингушетии (Бюллетень сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. 2005. № 62. С. 52). По мнению осетинских экспертов, с приходом нового руководства Ингушетии наметились трезвые подходы к развитию отношений между двумя народами. Устанавливаются контакты в сфере культуры, молодежной политики и др.

В целом в 2005–2012 гг. удалось ослабить или преодолеть многие проблемы, возникшие в результате трагических событий 1992 г. Восстановлена значительная часть объектов социальной инфраструктуры в пострадавших селах Пригородного района, восстановлены или отстроены заново тысячи частных домовладений. Достигнут определенный прогресс в налаживании двусторонних отношений. В декабре 2009 г. глава РСО – Алания Т.Дз. Мамсуров и президент Ингушетии Юнус-Бек Евкуров подписали Соглашение о развитии добрососедских отношений, которое явилось прорывом в двусторонних отношениях. Впервые после трагических событий 1992 г. в официальном документе был зафиксирован отказ Ингушетии от притязаний на Пригородный район, а ингушские переселенцы получили право вернуться в места своего прежнего проживания (Маркедонов, 2009. С. 77). К концу 2000-х годов в Северную Осетию в общей сложности вернулось – 25 810 человек ингушских вынужденных переселенцев (Дунаев, 2010).

Об определенной стабилизации межэтнических отношений в республике говорят и результаты мониторинговых социологических исследований, регулярно проводимых Северо-Осетинским институтом гуманитарных и социальных исследований<sup>2</sup>. Если в 1994 г. большая часть респондентов (68,8%)

---

<sup>1</sup> Среди осужденных – главарь и члены банды «Магас», орудовавшей на территории Назрановского района Ингушетии. Группировка входила в состав преступного сообщества «Вилайят Галгайче».

<sup>2</sup> Объемы основных выборок в исследованиях определяются аналитическими требованиями и временными возможностями проектов и составляли соответственно 1000 и 1200 человек. Эти объемы выборки определили величину случайной погрешности в пределах 3%. Основой выборок в исследованиях стали данные Всесоюзной переписи населения 1989 г., а также данные Всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг. по численности, половозрастному составу населения отдельных национальностей, городских и сельских поселений Северной Осетии. Методы построения выборок и единство инструментария при повторных исследованиях позволяют обеспечивать панельный характер исследований и сопоставимость результатов, полученных в разные годы.

считала, что межнациональные отношения в республике напряженные, и только 13,6% опрошенных рассматривали межнациональные отношения как стабильные, то спустя 15 лет после окончания вооруженной фазы осетино-ингушского конфликта в 2007 г. количество опрошиваемых, оценивающих межэтническую ситуацию как напряженную, сократилось до 31,8%, и возросло число людей, которые рассматривали межэтнические отношения в республике как стабильные – 39,5%. В 2012 г., по результатам социологического исследования, 50,4% респондентов считают, что межэтнические отношения в республике стабильны (без напряженности); 7,1% опрошенных оценивают данные отношения как напряженные.

**Этноконфессиональная ситуация в постсоветское время.** В Северной Осетии в 2001 г. Минюстом Республики Северная Осетия – Алания были зарегистрированы 62 религиозные организации различного толка, из которых 15 – православных, 8 – исламских, 10 – «Свидетели Иеговы», 8 – баптистские, 4 – христиане веры евангельской (ХВЕ), 2 – католические и др. По данным на 2003 г. количество зарегистрированных религиозных организаций в РСО – Алания выросло до 70. А в 2006 г. их число возросло до 75 (*Роцин, Дзеранов и др., 2008*). В настоящее время в Северной Осетии зарегистрировано, по данным Министерства общественных и внешних связей Республики Северная Осетия–Алания, более 520 общественных объединений, среди которых 84 – религиозные организации (24 православных, 22 мусульманских, 8 евангельских христиан-баптистов и другие общины). Расширение конфессионального пространства идет в основном за счет появления новых мусульманских и протестантских номинаций.

К приверженцам христианства причисляют 70–80% верующего населения Северной Осетии. В основном это христиане православного толка: русские, грузины, украинцы, греки, осетины ( $\frac{3}{4}$  осетин считают себя христианами) и представители других этнических групп. В республике отмечается значительное число представителей армяно-григорианского вероисповедания, прежде всего армяне, но есть и русские, и грузины. В республике проживают также представители протестантских конфессий.

Наиболее многочисленной конфессией является православие, в республике 14 действующих храмов. Еще несколько лет назад РЦП упрекали в пассивности, неоперативном реагировании на вызовы времени, слабой работе с прихожанами, особенно с молодежью. Но после восстановления Владикавказской епархии РЦП активизировала свою деятельность: оптимизирует кадровый состав, координирует работу прихожан по восстановлению и строительству храмов, выпускает свою газету «Православная Осетия», совместно с Северо-Осетинским институтом гуманитарных и социальных исследований основала научную серию «Кавказ христианский», готовит запуск православного ТВ канала, проводит богослужения на осетинском языке. Во Владикавказе открыта православная гимназия, начала работу духовная семинария (Северный Кавказ: взгляд изнутри. 2012. С. 88).

Данные по численности мусульман, проживающих в Северной Осетии, существенно разнятся – от 10% до 40%. При этом необходимо отметить, что в настоящее время наблюдается тенденция к увеличению числа верующих, исповедующих ислам в Северной Осетии, прежде всего осетин. Основная часть мусульман республики является приверженцами ислама суннитского направ-

ления. Это – ингуши, народы Дагестана, чеченцы, татары, кабардинцы, осетины (порядка 20–25% их численности) (Дзадзиев, 2006. С. 227). Азербайджанское население Северной Осетии исповедует ислам шиитского толка.

Разнообразие исповедуемых населением различных форм религии всегда было типичным явлением для Северной Осетии. Основой данного феномена является полиэтнический состав населения республики, но необходимо также отметить, что конфессиональные различия в Северной Осетии характерны и для единой этнической группы – осетин. Среди осетин есть представители как православного, так и мусульманского вероисповедания.

Особенностью духовной истории осетин является сохранение традиций исконной народной веры, которая существует параллельно с христианством и исламом, и выполняет очевидную интегрирующую функцию. Осетинская религиозная традиция, уходящая корнями в индоевропейскую древность, прошла длительный путь развития и к моменту распространения мировых религий была настолько близка к единобожию, что гармонично совместила их с собственным исконным представлением о Едином Боге. Наличие в Осетии культовых мест, в частности святых рощ, не следует объяснять возрождением «язычества»: паломники возносят свои молитвы не к рощам и отдельным кустам, деревьям и камням, а к Единому Богу (*Иунаг Хуыцау*), Большому Богу (*Стыр Хуыцау*), о чем свидетельствует и анализ текстов молитвословий, относящихся к разным историческим периодам. Традиционных осетинских верований придерживается и значительная часть южных осетин, святилища и молельни есть в разных селах. Примечательно, что в процессе их восстановления важную роль играет северо-осетинская общественная организация «Реком», имеющая опыт реставрации культовых мест. Особенно активно процесс возрождения традиционной веры протекает в Северной Осетии (Роцин, 2011. С. 148).

Конфессиональный кризис прошедшей эпохи выразился в высокой волне сектантства. В новых условиях эта волна спадает, традиционные конфессии возвращают свою паству. Многие из тех, кто еще 10–15 лет назад становился легкой добычей случайных уличных «проповедников» сегодня приходят, главным образом, в православную церковь (Бзаров. ИА REGNUM.<http://region15.ru>).

Такое сочетание различных конфессий в рамках одного этноса, при наличии других этнических групп с их вероисповеданиями, объясняет традиционную толерантность в вопросах веры.

Вместе с тем последнее время проявилась настороженность в отношении «новых» мусульман. Как отмечают исследователи, «выросло число прозелитов, в ислам обращаются русские по национальности и южные осетины, которые в этой религии находят ответы на свои духовные вопросы» (Северный Кавказ. 2012. С. 87). В республике нет заметного противостояния между традиционным и «новым» исламом, но печальный опыт соседних республик, убийство народного поэта Шамиля Джигкаева, активная культурно-просветительская деятельность ДУМСО, а также необычные визуальные проявления «нового» ислама – хиджабы и никабы у женщин, бороды у мужчин – вызывают определенную настороженность.

**Этнокультурные процессы в РСО – А.** Все проблемы постсоветского периода в Северной Осетии были обусловлены внешними факторами, в республике

Таблица

Этнический состав населения Республики Северная Осетия – Алания  
по данным ВПН 2002 и 2010 гг.

Этнический состав населения	Количество по годам:		Национальная принадлежность по годам, %	
	2002	2010	2002	2010
Все население	710 275	712 980	–	–
в том числе указавшие национальную принадлежность	706 992	706 423	100	100
осетины	445 310	459 688	63	65,1
русские	164 734	147 090	23,3	20,8
ингуши	21 442	28 336	3	4
армяне	17 147	16 235	2,4	2,3
кумыки	12 659	16 092	1,8	2,3
грузины	10 803	9095	1,5	1,3
турки	2835	3383	0,4	0,5
украинцы	5198	3251	0,8	0,4
чеченцы	3383	2264	0,5	0,3
другие национальности	23 481	20 989	3,3	3
не указавшие национальную принадлежность в переписном листе и лица, по которым сведения получены из административных источников	3283	6557	–	–

не было внутренних конфликтов. Более того, в сложных условиях обострения межэтнических противоречий проявился мощный стабилизирующий и миротворческий ресурс, основанный на полиэтничности и поликонфессиональности республики, единении народов разных вероисповеданий и культур, на протяжении нескольких веков живущих в мире и согласии. В республике проживают представители 95 национальностей (*Касаев, Фраев, 2008*).

За межпереписной период изменения в национальном составе обусловлены действием трех факторов. Первый – связан с различиями в естественном воспроизводстве. Второй – это процессы во внешней для региона миграции. Третий – связан с процессами смены этнического самосознания под влиянием смешанных браков и других факторов. Этнополитическая ситуация в республике, а также причины социально-экономического характера обусловили отток из Северной Осетии представителей практически всех этносов республики, основная часть которых мигрировала в Москву, Санкт-Петербург, реже – Краснодарский край.

Постоянное население республики в межпереписной период (с 2002 по 2010 г.) выросло на 2705 тыс. человек. При этом наблюдается низкий естественный прирост (15,5) и высокая миграция. Так, в 2010 г. в республику въехало более 7 тыс. человек, покинуло – более 10 тыс. При этом в республику прибывают иммигранты из постсоветского пространства. Внутренняя миграция – 3 тыс. человек, сальдо выезда в другие регионы России – 4196 человек (Северный Кавказ. Взгляд изнутри. 2012. С. 92). Северная Осетия привлекательна для иммигрантов с Южного Кавказа – осетин, вынужденных бежать

из Грузии, а также возвратившихся на родину из Центральной Азии. Процент русских в Северной Осетии сейчас меньше, чем был в 1926 г. (23,8% по сравнению с 20,8%). Численность русского населения достигла своего пика в 1970 г. и затем снижалась следующим образом: 1970 г. – 202 367 (36,6%), 1979 г. – 200 962 (33,9%), 1989 г. – 189 159 (29,9%), 2002 г. – 164 734 (23,2%), 2010 г. – 147 090 (20,8%) (Северный Кавказ. Взгляд изнутри. С. 92). В результате воздействия указанных факторов численность осетин, проживающих в республике, возросла на 3,2% и доля его в общей численности стала больше на 2,1%-ных пункта. Возросла также численность ингушей (32,2%), кумыков (27,1%), турок (19,3%). В то же время в республике наблюдается уменьшение численности армян (5,3%), грузин (15,8%). Основными причинами эмиграции для населения республики, независимо от национальной принадлежности, стало отсутствие личной безопасности в 1990-е годы, экономические и социальные проблемы, а для русских – упадок промышленности, где они в основном были заняты. В миграционный отток из Северной Осетии вовлечены представители практически всех этнических групп, проживающих в Северной Осетии. Однако необходимо отметить, что социально-экономические и политические тенденции последних десятилетий способствовали миграционному оттоку и определенной части осетинского населения, особенно молодежи. Поступая на учебу в высшие учебные заведения за пределами Северной Осетии, прежде всего в Москве и Санкт-Петербурге, осетинская молодежь после окончания учебы чаще всего не возвращается в республику. Уезжает из Северной Осетии и молодежь, получившая высшее образование в республике, надеясь найти для себя наиболее приемлемые условия работы. Проблемы интеграции осетин в мегаполисах практически не существует по нескольким причинам: отсутствие языкового барьера, высокий образовательный уровень (занятость в сфере науки, культуры, образования, спорта, серьезного бизнеса и др.), отсутствие коллективных адаптационных практик.

В конце XX в. северо-осетинским руководством был заявлен многообещающий и перспективный проект – «многонациональный народ Северной Осетии», претендовавший на формирование в Северной Осетии единой гражданской целостности. В этот период в республике были созданы национально-культурные общества – славянского, армянского, грузинского, азербайджанского, греческого и т.д. землячеств, объединенные в республиканское межнациональное движение «Наша Осетия». Межнациональное движение «Наша Осетия» во второй половине 2000-х годов объединяло в своих рядах 29 национально-культурных центров (Аналитический вестник... 2007. С. 5). Среди них Армянское культурно-благотворительное общество «Эребуни», Еврейское культурно-просветительское и творческое общество «Шолом», Греческое общество «Прометей», Грузинское национально-культурное общество «Эртоба», Азербайджанский национально-культурный центр «Азери», Татарское национально-культурное общество имени Г. Тукая, республиканская общественная организация славян «Русь», национально-культурный центр «Дагестан», Союз поляков Северной Осетии «Дом польский», Немецкий культурный центр, Финский национально-культурный центр «Суомайлайнэн», Кабардино-Балкарский национально-культурный центр «Намыс», Украинское национальное общество, Ингушский национально-культурный центр «Даймохк», Ассирийское культурно-благотворительное общество

«Ниневия», Башкирское национально-культурное общество, Общество турков-месхетинцев «Ватан», Корейский национально-культурный центр «Самчерни» и др. Филиалы или отделения этих обществ действуют во многих районах республики, в частности, в Моздокском районе успешно работают отделения славянского, армянского, кумыкского, кабардинского, чеченского, корейского, турецкого союзов. Представители разных национальностей, живущих в Осетии, сохраняют и развивают свою национальную культуру и язык. Общая численность представителей различных этнических групп, входящих в это движение, в настоящее время превышает 5500 человек (Аналитический вестник Совета Федерации РФ. 2007. С. 5). Движение стало гибким инструментом гармоничного сочетания интересов различных этнических общностей, сохранения уникального климата межнационального общения. В самых сложных ситуациях «Наша Осетия» выступала с миротворческими инициативами, проявляла высокий уровень народной дипломатии.

С 2007 г. ежегодно правительство РСО – А принимало программы развития и гармонизации межнациональных отношений, направленные на повышение роли национально-культурных объединений в реализации социально значимых проектов, на эффективное функционирование структур гражданского общества. Значительно возросло внимание к проектам развития осетинского языка и осетинской национальной культуры.

По Конституции РСО – А, всем народам, проживающим на территории республики, гарантируется право на сохранение родного языка и создание условий для его изучения, а осетинский язык (иронский и дигорский диалекты) является основой национального самосознания осетинского народа. На дигорском диалекте существуют литературная традиция, выходит газета «Дигорæ» и литературный журнал «Ирæф», работает Дигорский драматический театр.

В республике разработана, и после долгих обсуждений, поэтапно внедряется образовательная система нового поколения. Концепция осетинского национального образования строится на принципах полилингвальности и поликультурности, по схеме «Осетия – Россия – мир» (от местного к общему) и призвана обеспечить приобщение учащихся к родному языку (в том числе к его дигорскому варианту) и культуре, к российской, а через нее – мировой культуре. Перспективы этого начинания могут быть связаны с гармоничным сочетанием общегосударственных и национально-региональных интересов.

## ГЛАВА 3

# КУЛЬТУРА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ



## ЗЕМЛЕДЕЛИЕ И СКОТОВОДСТВО

Главными занятиями древнего населения Осетии были земледелие и скотоводство. Земледелие на Северном Кавказе, в том числе в Осетии, известно со второй половины III тыс. до н.э. – начала II тыс. до н.э. Это подтверждается множеством археологических находок в виде сельскохозяйственных орудий, кремневых вкладышей, зернотерок, каменных жерновов, изготовленных из твердых пород камня (Формозов, 1965; Мунчаев, 1975).

В конце III – начале II тыс. до н.э. на Северном Кавказе в земледелии использовались металлические орудия труда. Археологическими раскопками установлено два крупных очага металлургии в этом районе – Кобанский и Прикубанский (Иессен, 1951). Хотя появление металлических орудий у северо-кавказских племен способствовало развитию производительных сил, оно все же не изменило характера земледелия, которое по-прежнему оставалось мотыжным. Переход к плужному земледелию на Северном Кавказе произошел только в I тыс. до н.э., когда появилось железо, вытеснившее все остальные металлы в хозяйстве местных племен (Калоев, 1981. С. 79; Анфимов, 1951. С. 148).

Достаточно информативен межкультурный сопоставительный анализ пахотных орудий. К примеру, грядильные рала, использовавшиеся на Северном Кавказе, в Италии, Греции и Северном Причерноморье, обнаруживают поразительное типологическое сходство (Краснов, 1975. С. 122, 123, 173–181). Предположение о заимствовании пахотных орудий еще скифскими земледельцами отчасти подтверждается Геродотом в сюжете о появлении у скифов чудесных предметов, один из которых «золотой плуг», по легенде упавший с неба на скифскую землю вместе с золотыми ярмом, секирой и чашей. По словам Геродота, все эти «священные золотые предметы скифские цари тщательно охраняли и с благоговением почитали их, принося ежегодно богатые жертвы» (Геродот, 1972. IV. 5).

Вслед за М. Ростовцевым (Ростовцев, 1918. С. 76) В.И. Абаев, на основании анализа языкового материала, пришел к выводу, что «скифы учились земледелию у европейских народов», доказательством тому является

отсутствие в осетинском языке аутентичной, специализированной земледельческой терминологии. Исключение составляет название проса – *йæу*, которое можно было бы с уверенностью возвести к общеиранскому и общеарийскому лингво-культурному фонду. Подобные термины имеют соответствия в европейских языках: *хсырф* – серп (в славянских и балтийских), *фсир* – колос (в германских), *фсонз* – ярмо (в балтийском, германском и, может быть, в латинском). Название же пахотного орудия *дзывыр* В.И. Абаев выводит из новогреческого языка, считая, что с этим орудием «скифы познакомились там же, где и вообще с культурой земледелия, – в Восточной Европе» (Абаев, 1965. С. 23, 143). В пользу этой гипотезы свидетельствуют и разнообразные археологические находки скифо-сарматской эпохи на Северном Кавказе (Калоев, 1981. С. 8, 9).

В целом же высокий уровень развития земледелия на Северном Кавказе в скифо-сарматскую эпоху подтверждается многочисленными находками большого количества жерновов для ручных мельниц, зерновых ям, глиняных сосудов, служивших для хранения зерна.

Что касается средневековой аланской эпохи, правомерно утверждение о небывалом скачке земледелия, в первую очередь в предгорьях и на равнине края. Наиболее ярко это иллюстрируется археологическими находками в аланских поселениях верховьев Кубани. Мельничные жернова, зерновые ямы, жатвенные орудия и, что очень важно, плужный нож из Адиюха (IX–XII вв.) доказывают применение аланами в этот период, наряду с легким горным пахотным орудием, тяжелого передкового плуга (Минаева, 1953. С. 110, 119; Минаева, 1960. С. 269, 270; Калоев, 1981. С. 17–20). О высоком уровне развития земледелия свидетельствуют также остатки пшеницы, ячменя и проса, найденные в хозяйственных ямах на аланских городищах: Змейском, Верхнем Джулате, Адиюхе и в других местах Прикубанья.

**Земледелие.** В первой половине XIX в., после переселения значительного количества северных осетин на равнину, малоземелье по-прежнему оставалось характерным явлением для всей горной Осетии. В результате естественного увеличения численности горских общин земли на душу населения с каждым годом становилось меньше. Средний надел пахотной земли на двор во многих селах Дигории, Алагирского ущелья, Центральной и Южной Осетии составлял не более 0,54 дес., а в некоторых приходах, по обследованию М.З. Кипиани, в 1883 г. пахотной земли на семью было еще меньше. В Нузальском приходе, например, более  $\frac{2}{3}$  семейств располагали участками менее 0,5 дес. В Садонском приходе размер надела составлял 0,33 дес., в Галиатском – 0,3, в Дагомском – 0,27 дес. (Кипиани, 1884. С. 32–40).

Во многих районах Южной Осетии земельный надел на душу составлял в среднем 0,11–0,16 дес. Как в горах, так и на равнине было много безземельных крестьян, существовавших за счет аренды земли. Таких семейств в Даргавском ущелье до революции было 69 из 389, т.е. около 18%, в Галиатском приходе – 13 из 318 (более 6%), в Махчесском – 9 из 245 (около 3%), в Дагомском – 10 семейств из 213 (более 4%) (Максимов, 1892. С. 25, 30, 31).

Территория горной Осетии, находящаяся в зоне ледников Главного Кавказского хребта, отличалась не только исключительным малоземельем, но и суровым климатом, особенно в высокогорных районах. Почти единственным хлебным злаком там был ячмень. Но даже эта морозоустойчивая культура

часто не успевала созреть и погибала от ранних морозов и снегопада. В отличие от гор Дагестана и Западного Кавказа, в горной Осетии почти не было развито садоводство и огородничество (*Хашаев*, 1961; *Гарданов*, 1967).

Малоземелье и безземелье в горах являлись главной причиной высокой стоимости земельных участков. Все пахотные участки делились на две категории: *хъугом* (большой участок пахотной земли) и *кӑрон заххытæ* (окраинные земли). Особенно высоко ценились хъугом, которые расположены были близко к жилью и имели более плодородную почву и давали высокие урожаи. Такую землю, по-видимому, имели в виду исследователи XIX – начала XX в., когда отмечали, что в горной Осетии «возделанная земля столь дорога, что место, на которое может лечь бык, стоит быка». Они же отмечали, что стоимость клочка плодородной пахотной земли достигала в XIX – начале XX в. баснословной цены – 400, 600 и даже 1 тыс. руб. (*Кипиани*, 1884. С. 32, 35; *Максимов*, 1892. С. 25).

Большие плодородные участки легче было обработать, удобрить; здесь возделывали наиболее урожайные в горах культуры – ячмень и пшеницу. Такой участок часто служил платой при кровной мести, иногда он шел в счет калыма, продать его можно было только с согласия родственников. Окраинные земли были худшей категории, поскольку находились вдали от населенных пунктов и давали плохие урожаи. На них обычно возделывались второстепенные культуры. Для определения размера пахотной земли в горах служил так называемый *бонгонд* (участок, вспаханный за день).

Огромные пастбищные угодья, лучшие пахотные и сенокосные участки в горах Дигории, в Куртатинском и Тагаурском обществах, а также в равнинной полосе Северной Осетии являлись собственностью феодалов и богатых овецодов, сдававших их крестьянам за арендную плату (*Калоев*, 1962. С. 76). Аналогичным было положение в Южной Осетии, где почти вся земля, особенно в низменной полосе области, принадлежала грузинским князьям.

Во второй половине XIX в. из-за малоземелья происходило массовое переселение осетин в Грузию и в равнинные селения Северной Осетии, где их называли «временнопроживающие». Эта большая категория крестьян не имела права пользоваться даже общественными выгонами (*Тедтоев*, 1952).

Хотя земельный голод был характерен как для горной, так и для равнинной Осетии, формы землевладения и землепользования в этих районах имели существенные различия. В горах пахотные и сенокосные угодья издавна являлись частной собственностью отдельных крестьян, передававших их по наследству. Лишь пастбища и леса находились в общем пользовании сельской общины. На равнине, вплоть до советизации края, существовало в основном общинное землевладение. Вся земля – пахотная, сенокосная, выгон и лес – принадлежала обществу. Пахотные и сенокосные земли подвергались ежегодному переделу. В некоторых районах он производился через несколько лет. Перед началом пахоты на общем сходе села выделяли от каждого квартала, который составлял 10–12 домов, населенных зачастую членами родственной группы, по 1–2 представителя – *заххуарджытæ*, которые по жребию распределяли весь пахотный земельный фонд между кварталами, а затем эти участки делились между жителями кварталов по числу дворов (хозяйств).

Наиболее распространенной формой землепользования была аренда, к которой прибегало подавляющее большинство горцев, так как хлеба с

их собственных участков хватало в лучшем случае на полгода. По данным М.В. Рклицкого, жители горной полосы Северной Осетии вынуждены были арендовать на равнине 2,5 тыс. дес. пахотной земли и 1 тыс. дес. сенокосной земли, а жители равнинной – 10 тыс. дес. и 3,7 тыс. дес. соответственно (Рклицкий, 1926. С. 182).

В горах за арендный участок пахотной земли хозяину полагалась половина урожая. Такая форма аренды называлась *хаддзон*. На равнине арендная плата все время росла. Так, если в середине XIX в. арендная плата за десятину земли под кукурузу равнялась 1–2 руб., то в конце столетия она достигла 10–12 руб. (Датиев, 1902. № 133).

Из хлебных злаков осетинам с давних пор известны просо – *йæу*, ячмень – *хор*, *хъæбар хор*, пшеница – *манæу*. Определенный интерес представляет происхождение этих названий, во многом восходящих к древнеиранскому миру (Абаев, 1949. С. 59). Все указанные культурные растения возделывались и предками осетин, о чем свидетельствуют данные археологии и осетинского фольклора (Крупнов, 1960. С. 314). В высокогорных районах из-за сурового климата успевал созревать только ячмень четырехрядный – *сиск*. В более низких местах возделывали двухрядный ячмень – *хъуыдалы*. Путешественник Клапрот, побывавший в Осетии в начале XIX в., писал: «Жители селений, расположенных в предгорьях, имеющие поля на равнинах, не сеют ни овса, ни ячменя, но немного пшеницы, большое количество проса» (Клапрот, 1967. С. 45).

Важным событием в жизни осетин было появление в XIX в. кукурузы, которая «поразила их своим необычайным для злаков видом и была названа нарт-хор (хлеб нартов)» (Абаев, 1949. С. 59). Несмотря на позднее знакомство осетин с этой культурой (Калоев, 1981. С. 95–100), она нашла отражение в фольклоре. Уже в начале XIX в. кукуруза возделывалась осетинами в предгорьях Северной Осетии (Материалы... 1950. С. 70–74).

Новыми для осетин хлебными злаками были также рожь и гречиха, заимствованные во второй половине XIX в. у русского казачьего населения. Об этом свидетельствуют их русские названия: *крупна* (гречиха), *хлепа* (хлеб, рожь); имеется и второе название этой культуры – *сылманæу* (женская пшеница).

Рожь, получившая широкое распространение в высокогорных районах Осетии, почти не встречалась на равнинных землях; ее сеяли, судя по материалам «Ведомостей о посеве и урожаях за 1897 год», в горах Архонского, Нузальского, Тибского и других приходов.

На равнинной полосе Северной Осетии возделывали преимущественно пшеницу, ячмень, просо. Во второй половине XIX в. здесь началось массовое выращивание кукурузы. В этот период в условиях развивавшихся товарно-денежных отношений кукуруза становится главной товарной культурой. Почва и климат Владикавказской равнины были особенно благоприятны для ее распространения. Как правило, кукуруза хорошо закупалась на местах приезжими скупщиками и вывозилась в крупные города Центральной России как сырье для винокуренных заводов.

В начале XX в. кукурузу стали выращивать также и в некоторых горных районах Северной Осетии, например, в нижних селах Алагирского, Куртатинского и Тагаурского обществ. Кукуруза быстро завоевала большие посев-

ные площади в Северной и Южной Осетии. Наряду с кавказскими сортами здесь появились французские, чилийские, канадские и другие сорта кукурузы, которые завезли на родину осетинские отходники.

В равнинной полосе Осетии в XIX в. господствовала переложно-залежная система земледелия, при которой поле обрабатывалось подряд 8–10 лет, а затем его оставляли под залежь (*Медоев*, 1899. № 92–94). С 80-х годов XIX в. от этой примитивной системы земледелия постепенно стали переходить к паровой; при этом срок отдыха земли под паром уменьшался до года. В горной полосе существовала в основном беспаровая обработка почвы, что объяснялось малоземельем. Только некоторые горцы, владевшие значительными земельными участками, могли применять систему земледелия с трехпольным севооборотом.

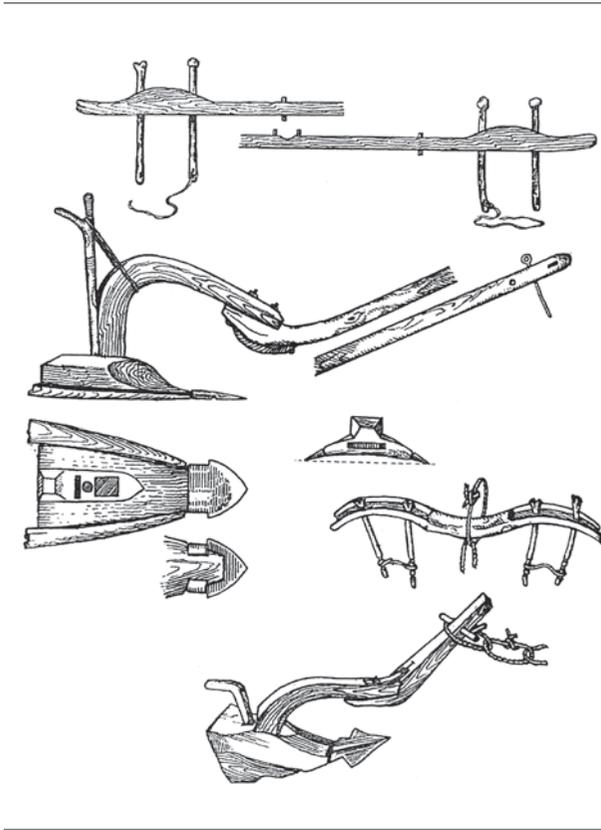
В высокогорных районах земля требовала ежегодного удобрения. Мерой удобрения являлась большая корзина. «Навоз для удобрения полей, – говорится в трудах абрамовской Комиссии по исследованию землепользования в горах, – возят в особых корзинах – *куыф*, помещенных на арбу или сани» (Труды... 1908. С. 105).

В низменных селах Куртатинского и Тагаурского обществ, а также в ряде мест Южной Осетии пахотные участки, отличавшиеся большим плодородием, удобряли каждые 2–3 года. Особое внимание обращалось на подкормку земель первой категории – хъугом, дававших высокие урожаи. Равнинные осетины совсем не удобряли своих участков; не было знакомо им и поливное земледелие, хотя засухи случались нередко.

Географические условия (особенно рельеф местности) определяли основные типы земледельческих орудий. Наиболее древним и распространенным видом пахотного орудия в горах до недавнего времени был вполне совершенный для этих мест *дзывыр* (*дзыбыр*). Время появления этого орудия археологи датируют первой половиной I тыс. до н.э. (*Крупнов*, 1960; *Крупнов*, 1949). По своему названию осетинский дзывыр восходит к древнеиранскому, а его появление относится, по-видимому, к VII–VI вв. до н.э. и связано со скифской колонизацией Центрального Кавказа. Как убедительно показал В.И. Абаев, скифы познакомились с этим видом пахотного орудия, как и со многими видами земледельческих культур, в Восточной Европе. Здесь же они усвоили у соседей современные осетинские названия ярма – *фсонз* и штифта – *стивз*, скрепляющего ярмо с дышлом (*Абаев*, 1965. С. 143).

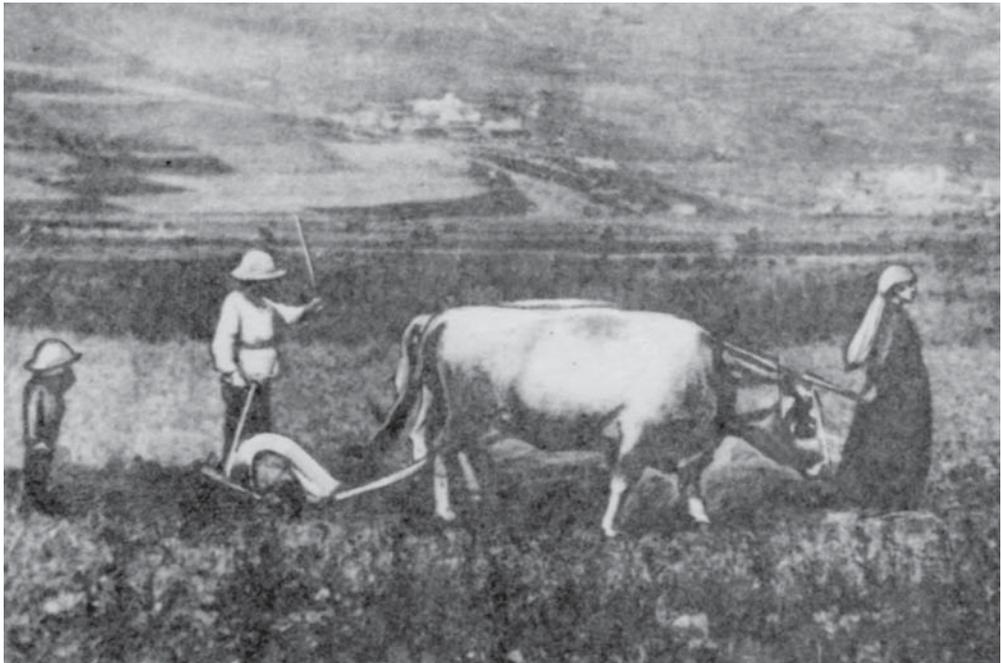
Примечательно, что при раскопках аланских памятников на территории Северного Кавказа был обнаружен железный лемех, сходный с лемехом горского орудия. Это свидетельствует о том, что, во-первых, дзывыр, несомненно, был одним из главных пахотных орудий у алан-осетин; во-вторых, что им обрабатывали землю не только горцы, но и жители равнинных селений Центрального Предкавказья (*Гарданов*, 1925. С. 100).

Можно полагать, что дзывыр перешел к осетинам от алан. Наличие почти такого же орудия у балкарцев и карачаевцев и общие для всех названия его частей – *глуш* (рукоятка), *гино* (грядиль), *дзыргъа* (резак) могут служить ярким подтверждением этого. Горное орудие, имевшее близкие аналогии с дзывыром, было широко распространено и у других горцев Северного Кавказа. Дзывыр, который вспахивал неглубоко, был приспособлен к природным условиям гор с их тонкослойными, часто искусственно созданными почвами.



Горное пахотное орудие  
 Научный архив Института этнологии  
 и антропологии Российской академии  
 наук. Коллекция Б.А. Калоева

Пахота в горах сохой. Фото 1928 г.  
 Из кн.: Калоев Б.А. Осетины. М.,  
 1971



Им можно было вспахать в день не более половины десятины. Дзывыр легкий, и пахарь, отправляясь на работу, клал его на ярмо, в которое впрягалась пара волов. Обслуживался он двумя лицами: один был опытный плугарь – *дзывыр дарæг*, другой – поводырь – *сæрыл хæцæг*, обычно подросток или женщина. Дзывыр состоял из следующих частей: лемеха – *æвсæн*, подошвы – *фæйнæг*, стойки – *гинон*, рукоятки – *глуш*, дышла – *арм*, штифта – стивз. Все они делались самими крестьянами, только лемех изготовлялся местными кузнецами из привозного железа.

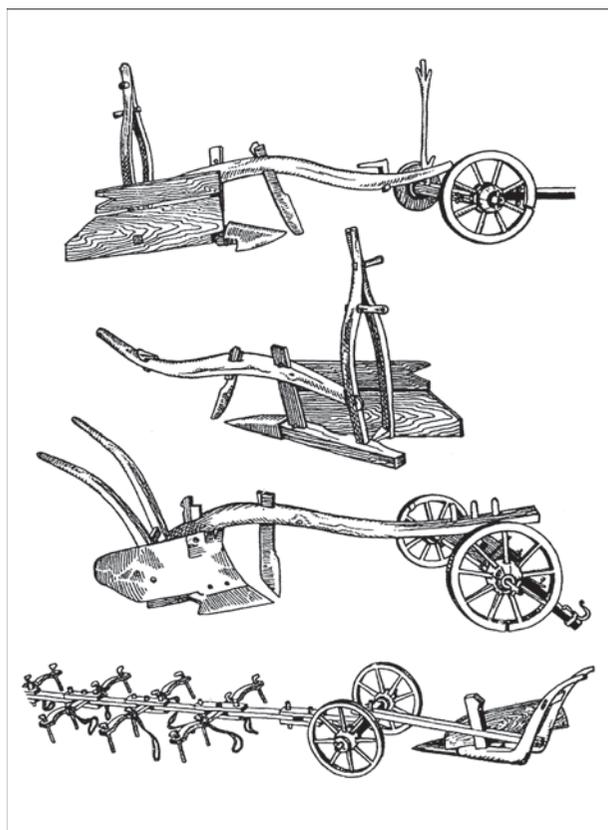
В низменных районах горной Осетии наряду с дзывыром употребляли и деревянный плуг – *гутон* – небольшого размера, имевший резак – *дзыргъа* и требовавший 2–3 пары волов. Появление плуга у осетин относится к средневековой аланской эпохе, о чем, например, свидетельствует находка плужного ножа в городище Адиух (*Минаева*, 1965. С. 64). Вероятно, этот плуг был аналогичен древнежнорусскому плугу, датируемому археологами VIII–IX вв. (Возникновение... 1964. С. 180). При обработке земли на равнине жители не могли обойтись без подобного рода тяжелого передкового пахотного орудия, получившего, по-видимому, тогда же широкое распространение по всему Кавказу.

Во всяком случае после монгольского нашествия и оттеснения алан-осетин в горы деревянный плуг еще сохранился на Северном Кавказе у равнинных жителей – адыгов (*Калоев*, 1964), от которых дальнейшее заимствование перешло к соседним народам (осетинам, ингушам, чеченцам), обосновавшимся на равнине в XVI–XIX вв. Деревянным плугом пользовались почти до конца XIX в.

В предгорных и степных районах Осетии, где выращивались основные хлебные культуры, земледельческие орудия труда постепенно совершенствовались. Почти до конца XIX в. земля у равнинных осетин обрабатывалась главным образом тяжелым деревянным плугом смешанного южнорусско-грузинского типа. Этот плуг, имевший широкое применение также у других горцев и русского населения, требовал от 4 до 6 пар волов, одного плугаря и трех погонщиков. Такой плуг пахал на глубину 5–7 вершков и вспахивал в день по полдесятины. Погонщиками обычно были подростки, каждый из них, сидя на ярме, погонял две пары волов.

В 90-х годах XIX в. во многих селах Северной Осетии появились тяжелые передковые плуги с цилиндрическим отвалом, завезенные сюда немецкими колонистами. Осетины называли его *немыцаг гутон* (немецкий плуг). В него впрягали не менее 4–5 пар волов. Применение этого плуга, производившего глубокую вспашку (на глубину 22–25 см), значительно увеличивало урожайность. Части такого плуга в 1962 г. были найдены автором этих строк в окрестностях с. Ольгинское и доставлены в Музей краеведения Северной Осетии.

Пахота в горах начиналась с очистки пахотных участков от камней, нанесенных зимними снежными обвалами и дождевой водой и их обильного удобрения. Подавляющее большинство крестьян в горах и на равнине вынуждено было прибегать к супряге (*æмцæдис* или *галæмбал*). Не имея необходимой тягловой силы, родственные и соседние дворы объединяли свой скот и сельскохозяйственный инвентарь и работали вместе в течение определенного периода. Заранее оговаривались размеры площади, вспахиваемой каждым



Тяжелые деревянные передковые плуги

Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Коллекция Б.А. Калоева

Весенняя обработка почвы.  
Селение Архон Алагирского ущелья

Фото Б.А. Калоева, 1963 г.

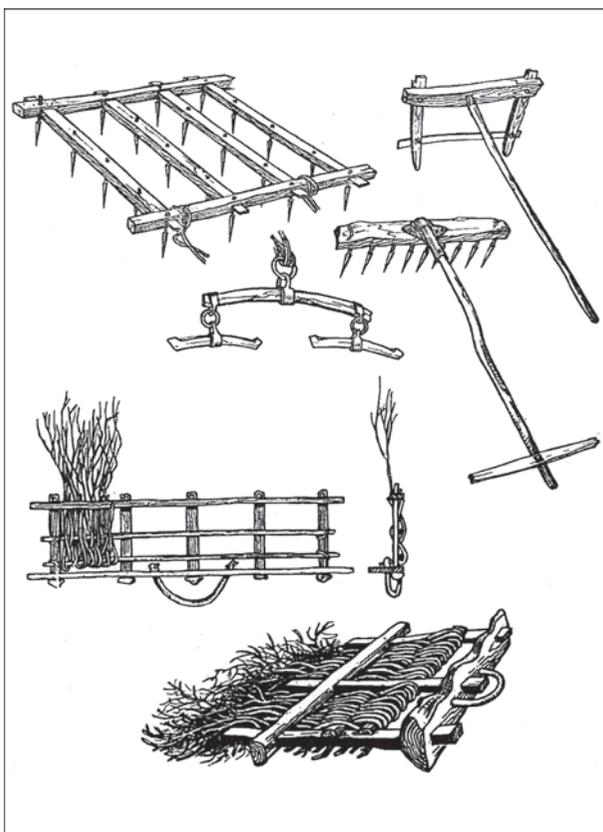


входящим в супругу, степень и форма его участия в работе. Выход в поле совершали совместно все члены общества на второй день после сельскохозяйственного праздника в честь Хорыбон.

Проведение первой борозды поручалось здесь же на общественном пиршестве наиболее опытному пахарю – удачливому человеку со счастливой судьбой (*амонджын*), чье присутствие в поле якобы могло способствовать получению обильного урожая. Из-за примитивной техники пахота была наиболее трудоемкой и продолжительной земледельческой работой, особенно у равнинных осетин, имевших большие площади пахотной земли.

Посев производился вручную, а боронование – бороной (*адæг*) общекавказского типа, представляющей собой плетенку из хвороста, прикрепленную к деревянной жерди. Чтобы лучше уровнять землю, на борону клали камень или сажали мальчика. Такая борона была пригодна для неглубоких горных почв. Равнинные осетины использовали квадратную деревянную борону с деревянными, а позже – железными зубьями. Через месяц после боронования начиналась прополка засеянных полей. Это была очень тяжелая и кропотливая работа, требовавшая участия как мужчин, так и женщин. Для прополки и окучевания кукурузы употребляли ручную мотыгу – *рувæн*.

Уборка хлебов производилась при помощи небольшого серпа с зубчатым краем *æхсырф*. Наряду с этим серпом, в Центральной и Южной Осетии, так же как и в других областях Северного Кавказа, большое распространение до сих пор имеет грузинский серп – *ламган* с большим радиусом и острым зубчатым лезвием. Каждый жнец сжатый хлеб вязал в снопы. Для перевязи – *куырисбæттæн* он вырывал пучок хлебных колосьев с корнями, сбивал с них землю, делил пополам для узла, перекрещивал со стороны корневищ и клал на них три обхвата колосьев – *дæстæг*. Каждый сноп обычно состоял из трех *дæстæг*. Для предохранения урожая от дождей и росы снопы складывали на крестцы – *угæстæ* по 7 снопов. Обычно десять крестцов составляли единицу

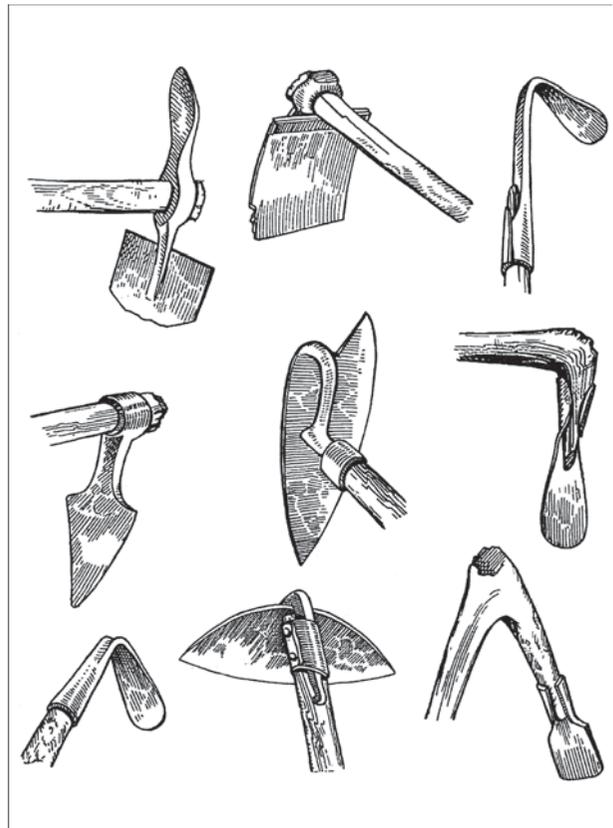


Бороны

Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Коллекция Б.А. Калоева

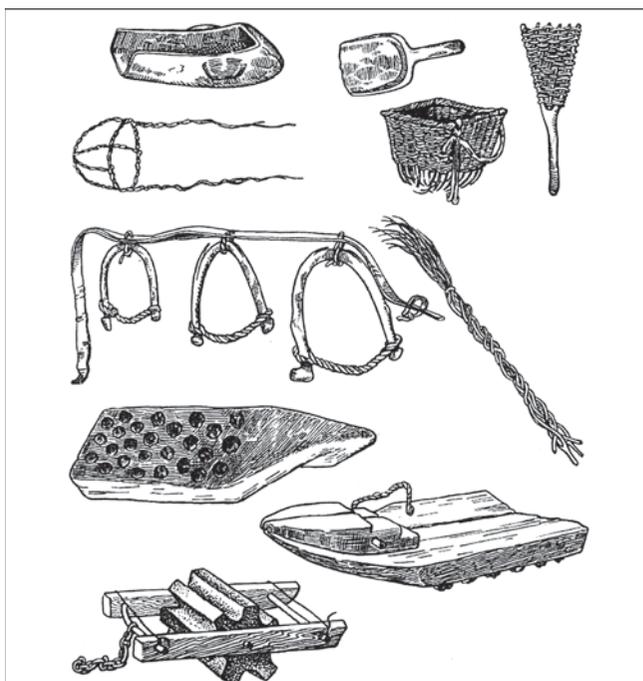


Осетинка с мотыгой. Худ. М. Туганов  
Из кн.: *Хаким М. Махарбек Туганов* – народный художник Осетии. Орджоникидзе, 1962



Мотыги  
Научный архив Института этнологии  
и антропологии Российской академии  
наук. Коллекция Б.А. Калоева

Орудие молотьбы и веяния  
Из кн.: *Калоев Б.А.* Материальная культура и прикладное искусство осетин. М., 1973

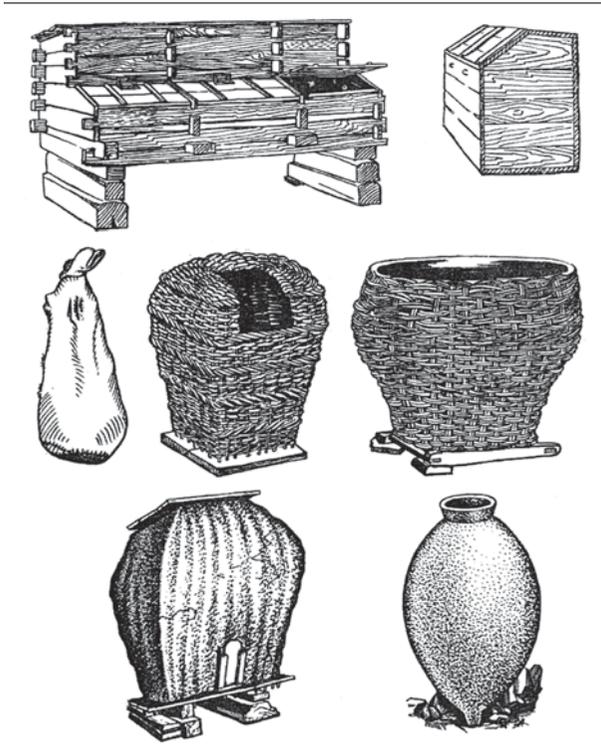


Очищение зерна на гумне.  
30-е годы XIX в.  
Фото из личного архива  
Л. Чибирова



как для транспортировки, так и для подсчета урожая с одного участка. Каждый хозяин знал, сколько «саней» хлеба дает тот или иной участок.

Высохший хлеб перевозили на ток, составлявший часто собственность нескольких разделившихся братьев или членов патронимии, затем производили молотьбу. Северные осетины, поселившиеся на равнине, сохранили свой древний горский способ молотьбы с помощью скота, известный также многим другим народам Кавказа. Впоследствии моздокские осетины восприняли от русского казачьего населения способ молотьбы посредством 6–8-гранных каменных и деревянных катков.



Амбары и саетки (емкости для хранения зерна)

Из кн.: Калоев Б.А. Материальная культура и прикладное искусство осетин. М., 1973



Помещение для хранения кукурузы

Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Коллекция Б.А. Калоева

С конца XIX в. богатые осетины на равнине стали пользоваться конной молотилкой – *бæхты машинæ*, в которую запрягали 6–8 лошадей; позже появились паровые молотилки. Однако в горной Осетии почти до завершения коллективизации молотью производили при помощи скота. Это происходило так: связывали в ряд от 6 до 10 коров, а иногда и быков, конец веревки прикрепляли к столбу, находившемуся в центре тока. Ближе к столбу обычно привязывали более спокойную корову, которая медленно двигалась вокруг столба. В предгорных районах Южной Осетии широкое распространение получила грузинская молотильная доска – *чеури*, состоящая из прямоугольной деревянной основы и кремневых вкладок, вставленных в нижнюю поверхность доски.

Вейние зерна требовало также большого труда и времени. При выполнении этой работы применялись разнообразные орудия: деревянная лопата – *фыйаг*, плетеный совок – *кæфой*, крупное решето – *цахуи*, мелкое решето – *сыхырна*. После окончания вейния лучшее зерно откладывали на семена, остальное распределялось на несколько частей: на питание семьи, на поминки, на проведение праздников в честь общих и родовых покровителей, на свадьбу и т.д. Зерно хранилось в плетеных корзинах – *къуту* разной формы и величины, обмазанных внутри глиной, а также в деревянных ящиках – *хордон*. В старину для хранения зерна, как уже упоминалось, широко использовали также земляные ямы – *уæрм*.

Сельскохозяйственные работы у равнинных осетин завершались уборкой кукурузы.

**Скотоводство.** Скотоводство являлось более древним, чем земледелие, занятием северокавказских племен. По археологическим данным его зарождение на Северном Кавказе относится к раннему неолитическому времени (Формозов, 1962. С. 14, 28; Формозов, 1971. С. 112, 114). Первыми одомашненными животными были быки, коровы, свиньи и овцы.

Скотоводство являлось второй основной отраслью хозяйства осетин. Как и земледелие, оно относилось к наиболее древним занятиям осетин и их предков. Выработанные веками самобытные приемы и навыки ведения скотоводческого хозяйства сохранились до наших дней.

Разведение мелкого и крупного рогатого скота было главнейшим занятием древних кобанцев и ираноязычных скифо-сармато-аланских племен, обитавших в центральной части Северного Кавказа. Среди предметов, найденных в кобанских могильниках, имеется множество бронзовых фигурок овец и коз в виде подвесок, а также изображения животных на бронзовых топориках. Очень часто на верхней части рукоятки топорика встречаются украшения в виде головки барана, что говорит о наличии культа барана у древних кобанцев, затем воспринятого аланами-осетинами.

Скифская эпоха на Северном Кавказе характеризуется дальнейшим развитием скотоводства, появлением новых видов животных – лошадей, ослов, широко используемых в хозяйстве. О широком развитии скотоводства свидетельствуют также находки множества костей баранов, коров, лошадей и свиней в скифских городищах Северного Кавказа, датируемых VII–IV вв. до н.э. Об этом же говорят и данные языкознания. По мнению В.И. Абаева, почти все осетинские слова, связанные со скотоводством, за небольшим исключением, восходят к древне-иранскому языку. В осетинском языке,

например, пастух называется *фиййау*, что означает «стеречь», «пасти» (Абаев, 1949. С. 56, 57).

Разведением здесь лошадей и табунным коневодством местные племена обязаны прежде всего скифам, а затем сарматам и аланам. Аммиан Марцеллин (IV в.), характеризуя быт алан, особо отмечал, что они из всех животных наибольшее влияние уделяли уходу за лошадьми. «Молодежь, – пишет он, – с раннего детства сроднилась с верховою ездою, считая позором ходить пешком» (Марцеллин, 1906–1908. С. 69). Общеизвестно неоднократное пребывание аланских конных соединений на службе у римской армии.

Занимая обширные просторы Северного Кавказа, аланы не ограничивались только коневодством, они разводили также разнообразный мелкий и крупный скот, тем самым обеспечивая себя продуктами и сырьем для развития домашних промыслов.

Овцеводство, по-видимому, всегда было наиболее развитой отраслью скотоводства. Это подтверждается не только археологическими находками, но и данными осетинского фольклора и мифологии. В осетинском пантеоне имелось специальное божество *Фалваера* – покровитель овец, почитавшееся до недавнего времени. Археологические раскопки показывают, что овцеводство в горах составляло главное занятие предков осетин и в более позднюю эпоху.

Известно также, что система отгонного овцеводства, возникшая в горах Центрального Кавказа в середине III тыс. до н.э. (Крупнов, 1960. С. 307), имела широкое развитие и у алан-осетин в период Средневековья. Аланская знать разводила в большом количестве не только крупный рогатый скот и лошадей, но и овец, содержавшихся летом в горах, а зимой в Прикумских малоснежных степях (Артамонов, 1962. С. 363). В осетинских нартовских сказаниях часто упоминаются отары «черных овец», «множество одинаковых коней серой масти» и т.д. (Осетинские... 1948. С. 302).

После оттеснения осетин-алан в горы хозяйство их пришло в упадок, исчезла система отгонного скотоводства и коневодства, но в горах еще сохранились некоторые прежние породы крупного рогатого скота и овец. Возможно, что современные породы осетинской овцы и осетинской коровы происходят от средневековых аланских пород.

Многие авторы отмечали достоинства осетинской овцы. Она отличалась выносливостью, неприхотливостью, славилась вкусным мясом и мягкой шерстью, преимущественно черно-бурого цвета. Разведение осетинами черно-бурых овец В.Н.Гаевский объяснял тем, что из шерсти такого окраса осетинки изготавливали превосходные сукна, известные на Кавказе под названием «осетинские сукна», а также бурки, башлыки и пр. Оценивая в целом осетинскую овцу, ее отличие от других пород овец, разводившихся соседними горцами, он писал: «Осетинская порода овец горная в полном смысле слова; для нее доступны самые крутые и возвышенные пастбища, на которых у непривычного человека несомненно закружится голова» (Гаевский, 1887. С. 281). Кроме осетинской породы овец, во многих районах Осетии издавна распространена карачаевская. Однако по мнению некоторых исследователей (Рчеулишвили, 1953), эта порода не отличалась существенно от осетинской овцы и составляла, по-видимому, ее разновидность. В начале XX в., и особенно после революции (до коллективизации), значительное распростра-

нение в Центральной и Южной Осетии получила тушинская порода овец, характеризующаяся высоким качеством мяса и белой грубой шерстью (*Чеботарев, 1951*).

Из-за ограниченности летних пастбищ и при полном отсутствии зимних, в горах овцеводство, хоть и являлось здесь главной отраслью хозяйства, но не могло по-настоящему развиваться. Еще Вахушти отмечал, что осетины «не держат более 20–40–100 овец» (*Вахушти, 1904. С. 140*).

С переселением на равнину у осетин возрождается отгонная система скотоводства. С этого времени в горах и на равнине отмечается рост поголовья овец и других видов скота. Однако развитие овцеводства в основном происходит только во второй половине XIX – начале XX в., когда оно приобретает товарное значение (*Материалы... 1951. С. 62*). О неравномерном распределении поголовья овец в некоторых обществах Осетии можно судить по данным 1873 г.: в Алагирском обществе насчитывалось 38 842 овцы, в Нарском – 8716 овец, в Дигорском – 49 178, а в Мамисонском ущелье – всего 2136 овец (*Материалы... С. 194*). Такое неравномерное распределение поголовья объяснялось отсутствием в отдельных ущельях пастбищных угодий и зажиточных хозяйств.

Овец разводили не только в горах, но и на равнине, где горцы твердо сохраняли традиции этой отрасли хозяйства (*Рклицкый, 1926. С. 196*). В Южной Осетии овцеводство преобладало в основном в высокогорных районах. До завершения коллективизации огромное количество отар принадлежало кулацким и зажиточным хозяйствам, а основная масса крестьян владела немногочисленным поголовьем или не имела его вовсе.

В Дигорском, Куртатинском и Тагаурском обществах лучшие пастбищные угодья до революции принадлежали феодалам и зажиточным крестьянам, сдававшим их в аренду. Большое количество летних пастбищ располагалось также в Центральной Осетии, куда перегоняли овец из многих районов Северной Осетии, в том числе из ее равнинных сел.

Уход за овцами, как и их весенняя и осенняя стрижка, считались обязанностью мужчин. Овец стригли длинными самодельными ножницами общекавказского типа, позже стали использовать фабричные.

Шерсть в хозяйстве Осетии всегда имела товарное значение. Ее продавали или обменивали на зерно, ткани и другие товары. Шерсть шла также на потребности семьи: из нее изготавливали сукно, валяли бурки и войлок, вязали платки и чулки и т.д.

У северных осетин доение овец и приготовление из овечьего молока сыра входили в обязанность мужчин. В Центральной и Южной Осетии все молочные продукты, в том числе овечий сыр, готовили только женщины. Овец доили в загоне утром и вечером в небольшие самодельные деревянные ведра.

На высокогорных пастбищах овцы оставались почти до конца сентября. С наступлением холодов и выпадением первого снега их перегоняли сначала в долины, а затем в предгорные районы, где в это время начинается осенний рост трав. Все зимние пастбища Осетии находились в предгорье и в степной полосе Осетии. На зимних пастбищах обычно происходил окот, считавшийся одним из самых ответственных периодов скотоводческого календаря. Он начинался ранней весной и продолжался почти до мая. С 1898 г. отары стали перегоняться, особенно из Центральной и Южной Осетии, в моздокские и

кизлярские степи. В Южной Осетии частично практиковался перегон овец в долины Грузии (Гаглоева, 1963).

Довольно распространенным явлением на Кавказе было разведение коз, которых содержали вместе с овцами. Их количество, как правило, было минимальным, вследствие их малой продуктивности и уязвимости в морозных условиях высокогорных районов. Исключение составляли некоторые селения Алагирского (Мизур, Ход, Нузал и др.) и Дигорского (Донифарс, Задалеск, Нар и др.) ущелий, где нередко разведению коз отдавали предпочтение (Материалы... 1950. С. 105–107). Объясняется это тем, что скалистые и труднопроходимые горы были доступны только этим животным, их выпасали здесь почти круглый год обычно под присмотром мальчиков-подростков.

До коллективизации в этих районах разводили преимущественно коз молочной породы. По надою молока они часто не уступали горной корове, давали также шерсть и пух. Из козьей шерсти изготовляли грубую ткань – *хъисын*, плели веревки – *хъисбандан*, а из пуха делали головные платки и очень дорогое сукно, шедшее на черкеску и башлыки. Широкое применение находили и козьи шкуры. Из них делали мешки (*къаесса*), пастушьи сумки, заплечные мешки – *дзакъул*, бурдюки – *лалым*, *тичъи*.

В хозяйственной жизни осетин важную роль играл крупный рогатый скот, без которого горец не мог существовать. Корова – это молоко, мясо; вол, бык – тягловая сила, мерило стоимости и эквивалент обмена. Осетины разводили коров исключительно местной горной породы, отличавшейся низкорослостью и малой продуктивностью (не более 5–7 л молока в день), но в то же время они были очень выносливы и легко переносили трудности, связанные с местными природными условиями (Потанов, 1927).

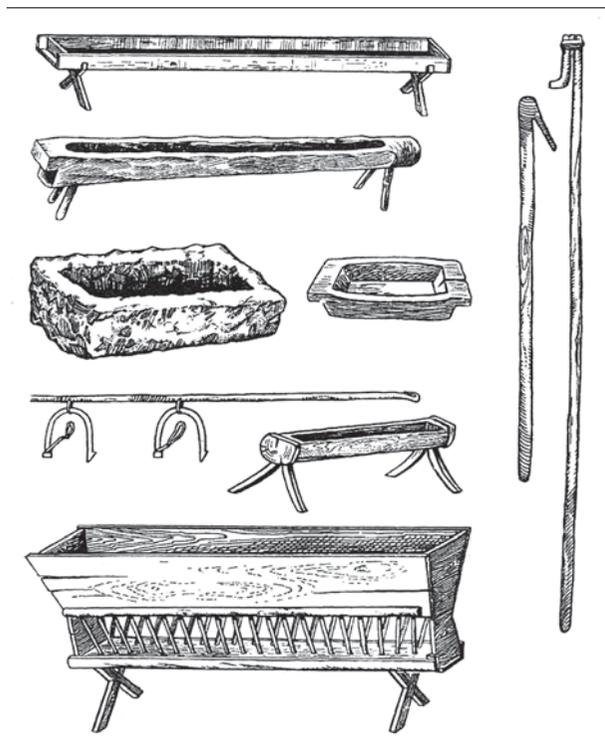
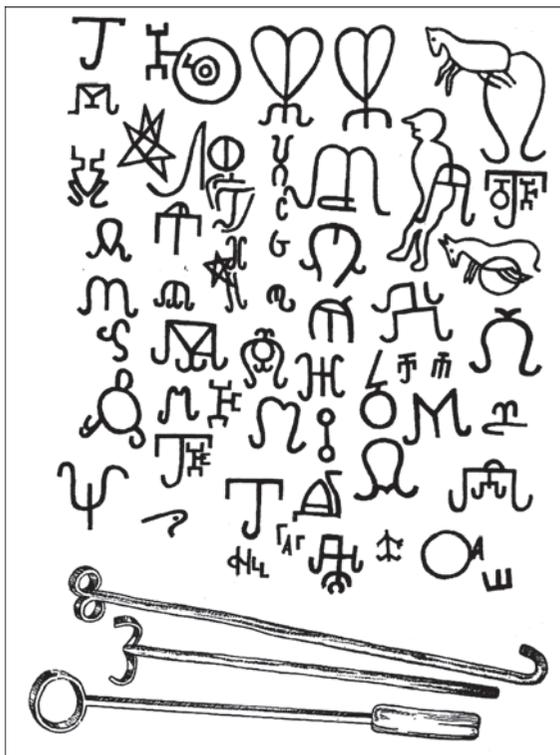
После переселения на равнину и установления более широких связей с соседними народами у осетин появились новые виды домашних животных: буйволы, красностепная порода коров и карачаевские волю. Буйволиц держали исключительно как молочный скот (Материалы... 1950; и др.), молоко этих животных ценилось из-за высокой жирности и отличных вкусовых качеств. В Южной Осетии буйволиц нередко использовали наряду с буйволами в качестве тягловой силы.

Характер содержания скота в горах и на равнине во многом отличался в силу разных климатических условий. Так, если в предгорье и на равнине выпас крупного рогатого скота не прекращался круглый год, то в высокогорных районах, наоборот, около семи месяцев в году скот находился на стойловом содержании. В соответствии с этим определялась и разница в заготовке кормов, в сроках найма пастухов и в уходе за скотиной. В горах общественно-го пастуха нанимали только на летний сезон, в то время как на равнине его брали обычно на год. Он получал определенную плату натурой или деньгами за каждое животное. Если пастух бывал из пришлых, то каждый по очереди предоставлял ему еду. У хозяев, имевших больше скота, он жил дольше. Все условия, связанные с наймом общественно-го пастуха, оговаривались заранее.

В скотоводческом хозяйстве Осетии существовали различные формы найма работников, широко использовавшиеся более зажиточными крестьянами: *ласкъдзаран* – наем бедняка в качестве батрака в кулацкое хозяйство, когда он жил в доме кулака или на его кошах, получая за это питание и оговоренную плату; *уарга ласкъ* – пастух брал отару под свою ответственность на

Тамги и клейма

Научный архив Института этнологии  
и антропологии Российской академии  
наук. Коллекция Б.А. Калоева



Предметы, связанные с животно-  
водством

Научный архив Института этнологии  
и антропологии Российской академии  
наук. Коллекция Б.А. Калоева

несколько лет с правом на часть приплода; *æфстау лæскъ* – бедняк брал овец в долг с обязательством вернуть их в условленное время с приплодом, определенную долю которого оставлял себе.

В зимнее время скотина в горах содержалась в хлеву – *скъæт*, который представлял собой темное помещение, находящееся обычно на нижнем этаже жилого дома. Здесь скот, как правило, размещали строго по возрасту и полу и непременно держали на привязи. Продолжительность зимы и ограниченность запасов кормов вынуждали горцев придерживаться строго кормового режима, что нередко приводило к истощению и падежу животных. Кормили скотину небольшими порциями сеном, смешанного с соломой два раза в день – утром и вечером. В полдень обычно скотине устраивали водопой. У равнинных осетин содержание скота было делом более простым – животные паслись круглый год на пастбище, а в зимние месяцы еще и подкармливались дополнительно. Хлев был более просторным, чем в горах, и строили его поодаль от жилых помещений.

Характеризуя особенности скотоводства у осетин, нельзя не упомянуть и о разведении лошадей – занятии, имеющем давние традиции в хозяйственной жизни народа. Лошадь пользовалась у осетин большой любовью. Об этом свидетельствуют, в частности, такие обряды как посвящение коня покойнику и скачки в память об умершем. Лошадь окружали особенной заботой: ее ежедневно чистили, мыли и строго следили за тем, чтобы она была вовремя накормлена и напоена. Разводили преимущественно лошадей местной горской породы. Ю. Клапрот, побывавший в начале XIX в. в Осетии, отмечал: «Лошади осетин невелики, но ноги у них настолько сильны, что нет необходимости их подковывать. Они превосходны для переходов через горы, очень выносливы» (*Клапрот*, 1967. С. 156). «Можно только удивляться, – добавляет В.Б. Пфаф, изучавший много лет горную Осетию, – необыкновенному проворству, силе и ловкости этих прекрасных горских лошадей» (*Пфаф*, 1871. С. 152).

Предки осетин – аланы, являлись прекрасными конниками. Они разводили большие табуны лошадей (о чем свидетельствуют, в частности, арабские источники и данные осетинского фольклора). Превосходные качества аланского коня, коня-«воина», ярко отражены в нартовских сказаниях. В одном из них повествуется о том, как нарты, переживая суровую зиму, особенно боялись за своих коней: «Что будем делать мы, если падут наши кони? Ведь человек без коня, все равно, что птица без крыльев» (Осетинские... 1948. С. 156). Сами нарты представляли собой конную дружину: конь у них неразлучный спутник героя, советчик и соучастник во всех важнейших деяниях. В эпосе встречается несколько имен выдающихся коней, славившихся своими подвигами и обладающих необычайной силой и ловкостью. Это конь старейшего нарта Уырызмага – Пегий Арфан, конь знаменитого Хамыца – Дур-Дур, конь безымянного сына Уырызмага – Алас, а также легендарный скакун – Афсург, не знавший себе равного; на них герои молниеносно спускались с неба и так же поднимались обратно.

До второй половины XIX в. коня использовали в горах не только как верховое животное, но и как вьючное. Однако во многих районах горной Осетии из-за климатических условий лошадь все же не имела большого распространения. В Центральной Осетии, например, где зима продолжительная и

с большим количеством снега, этих животных было немного. В этот период года кони почти не использовались в хозяйстве.

В конце XIX – начале XX в. хозяйственное значение лошадей возросло: их стали впрягать в арбу и плуг. Постепенно лошади стали вытеснять волов. Примечательно, что вплоть до начала коллективизации животные активно использовались для перевозки руды на арбах и бричках из Садона до станции Дарг-Кох, а также в извозе по городам Северного Кавказа и Грузии. Примерно с 90-х годов XIX в. осетины начали разводить, наряду с верховыми и вьючными, рабочих лошадей – *уардоны бах*. В кулацких и зажиточных хозяйствах держали в основном кабардинскую породу лошадей. Особенно славилась шолохо – порода лошадей по имени князя Малой Кабарды (XVII в.) Шолоха (Шавлоха). Лошади этой породы очень высоко ценились. Они могли быть достоянием только горской аристократической верхушки и богатых крестьян. Это была верховая скаковая лошадь, бурой или белой масти, ее копыта были цельными, без заднего разреза. Лошадь эта воспета во многих песнях и сказаниях горцев, в том числе осетин.

Значительную роль в хозяйстве осетин играли ослы и мулы, использовавшиеся в качестве вьючных животных в горах. Мулов в основном держали в Дигории. Более широкое распространение имели ослы, отличавшиеся выносливостью и неприхотливостью. На них через труднодоступные тропы и перевалы перевозили большие тяжести. Несмотря на эти достоинства, в некоторых районах Осетии в силу религиозных причин ослов не держали, считая их нечистыми животными, и боясь, как бы они не осквернили места общих и родовых культов.

В некоторых горных районах лошади, ослы и мулы вообще отсутствовали из-за недостатка кормов. По словам стариков, на содержание одного животного в течение зимних месяцев требовалось 14 копен сена и почти столько же соломы. Их мог обеспечить не всякий хозяин, тем более, что эти животные в высокогорных районах зимой в хозяйстве почти не использовались. Гораздо выгоднее было держать 6–7 голов овец, которым требовалось такое же количество корма.

Заготовка сена в горах была одним из важных видов сельскохозяйственных работ у осетин. Она проводилась в основном мужчинами, обычно объединявшимися при сенокосе в группы. Участие женщин ограничивалось сбором сена и его скирдованием. В силу географических особенностей сенокос в горах до сих пор производится вручную. Главным орудием труда по-прежнему является коса фабричного производства. В конце XIX в. она пришла на смену осетинской самодельной косе – *ирон цаваг*, представлявшей собой кусок прямого, остро отточенного железа с плоскими лезвиями с обеих сторон, который прикреплялся к кривой короткой рукоятке. Подобные орудия не встречались в других районах Кавказа. Оригинальным устройством отличаются осетинские деревянные грабли, употребляемые и сейчас для сбора сена; они имеют от 8 до 12 зубьев, вращающихся в гнездах. Благодаря такой подвижности эти зубья прочны. Существование исстари этих видов орудий у балкарцев и карачаевцев и отсутствие таковых у других соседей осетин, несомненно, свидетельствуют о том, что они являются культурным наследием алан в сфере жизнеобеспечения осетин, балкарцев и карачаевцев.



Орудие косьбы и уборки сена

Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Коллекция Б.А. Калоева

Косовица в горах. Худ. В. Лермонтов

Из кн.: *Уарзиати В.С.* Избранные труды. Владикавказ, 2007. Т. 1

После просушки сено складывали в особые плетенки – *махъи*, встречаемые и у соседей-горцев. Такие плетенки делают из 3–4 березовых веток, скрепленных в форме веера. Сложенная на нем копка привязывается крест-накрест веревкой, скрученной обычно из мягкой горной травы – *фасал*. Копны сначала собирают на лугу, а затем, после выпадения снега, перевозят ближе к селам.

## ОБРАБОТКА МОЛОЧНЫХ ПРОДУКТОВ

Способы обработки молочных продуктов у осетин сложились в непосредственной связи со скотоводческим направлением хозяйства. Как следует из официальных данных, по овцеводству Терская область занимала первое место в Европейской России и на Кавказе (*Аликов*, 1914. С. 42). В 90-х го-

дах XIX в. в Осетии на 100 душ населения приходилось в среднем 223 овцы (Максимов, 1892. С. 51). В Южной Осетии, по данным 1917 г., число овец, приходившееся в среднем на 1 двор составляло 7,1, а в скотоводческом Рокском районе – 20,7 (Приходько, 1925. С. 72). Крупного рогатого скота было гораздо меньше. В то же время, по словам исследователей, «сравнивая количество крупного рогатого скота, имеющегося у осетин, с таковыми же у других народностей России, нельзя не отметить, что осетины в этом отношении стоят для многих почти на недосыгаемой высоте» (Максимов, 1892. С. 51).

В крупных скотоводческих хозяйствах нагорной части Осетии, покрытой альпийскими лугами, где преобладал мелкий рогатый скот, овечьи отары включали до 15% коз. На равнине крупного рогатого скота было почти в 2 раза больше мелкого. Во многих селах равнинной Осетии в стаде с крупным рогатым скотом содержали и буйволиц.

Осетинская порода овец отличается весьма высокой удойностью: за лактационный период (около 3 месяцев) овца дает до 60 л молока (Дзанагов, 1926. С. 113), которое при этом отличается высоким процентом жирности и хорошими вкусовыми качествами (Геевский, 1887. С. 269). А о том, как ценилась удойность низкорослых осетинских коров упоминает поговорка: «Пусть меня лягнет такая корова, которая в удой дает ведро молока». Молочное направление преобладало над мясным. Основным питанием осетин были разнообразные молочные продукты, многие из которых получили известность за пределами Осетии.

Традиции осетин в обработке молочных продуктов имеют глубокие корни, на что указывают лингвистические данные. Происхождение большинства названий молочных продуктов иранское: молоко – *ахыр*, сыр – *цыхт*, свежий сыр – *гумбыл*, масло топленое – *царв*, кефир – *къапы мисын*, пахта – *мисын*. Свежее молоко в пищу употребляли мало, но на нем готовили молочные и молочно-овощные супы, каши. В основном же из молока делали сычужный сыр, кефир, топленое масло.

Осетинские сыры славились прекрасными вкусовыми качествами, что объясняется не только многовековыми традициями их приготовления, составом, но также и тем, что животные паслись на превосходных альпийских лугах, растительность которых придавала особый аромат молоку и молочным продуктам.

На пастбищах доением овец и приготовлением сыра занимались пастухи – мужчины. Если же пастбище находилось недалеко от села, то мужчины приносили туда молоко в заплечных высоких деревянных сосудах – *къуыстил*, и тогда сыр делали «исключительно женщины» (Максимов, 1892. С.59).

Осетинский сыр – *цыхт* из смешанного овечье-коровьего молока с добавлением козьего и буйволиного относится к сычужным сырам. Вероятно, это древний способ приготовления сыра, так как слова *ахсаен* (второй желудок с сычужным ферментом) и *ахсын* (букв. – ловить, вылавливать творожистую массу из сыворотки), возможно, восходят к иранским истокам (Абаев, 1958. С. 91–93).

Закваской для сыра служит сычуг – второй желудок животного. В Осетии для получения сычуга используют желудки любых животных. Считается, что лучше всего для квашения подходит сычужный фермент молодняка, питаю-

щегося одним молоком (*Калантар*, 1894. № 19. С. 346). Именно сычуг сосунков, как правило, применяли сыроделы.

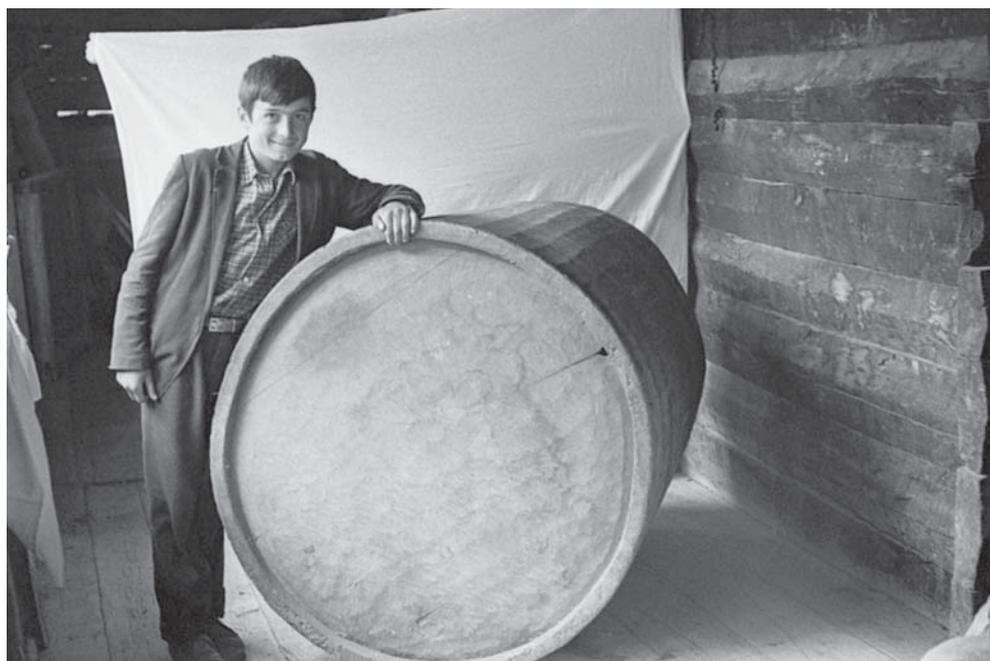
Когда осетинские сычужные сыры сделаны из овечьего молока, это – *фысы цыхт*, из коровьего – *хъуджи цыхт*. По консистенции они делятся на только что створожившиеся – *гуымбыл*, свежие – *ногахст цыхт* и на твердые сыры – *хъæбар цыхт*. Малосольные сыры – *ардæгсæрст цыхт* предназначены к употреблению в ближайшее время, их не выдерживают и лишь немного подсаливают. Из сыворотки делают сывороточный сыр – *сылыдзыхт*, *сылыконд цыхт* или *сулугуни*.

Особенность осетинского сычужного сыра, так же как и других кавказских сыров (тушинского, чанаха), его последующее хранение и созревание в рассоле. Рассолы готовят на воде и на сыворотке. В сывороточном рассоле 1–2 дня хранится свежий сыр, который используют для пирогов – *хуырхы цыхт*, а также малосольный. Сыры в таком рассоле отличаются особо приятным вкусом. Эту сыворотку также использовали в пищу как самостоятельное блюдо, употребляемое с хлебом, и как приправу – *тагъдзæхтон* к мясным блюдам.

Рассол почти повсеместно в Осетии приготавливали на речной некипяченой воде – *суары цахдон*. Воду набирали на рассвете, пока она чистая и холодная – *саууон дон*. Соль клали из расчета 6 кг на 100 л воды и отстаивали рассол в течение 4–5 дней. Насыщенность рассола проверяли сырым яйцом или сырой картофелиной размером с яйцо, погружая их в жидкость. Для больших кругов сыра рассол делали крепче – яйцо должно было всплыть над поверхностью рассола наполовину, для маленьких сыров – лишь слегка выступать. В окрестностях Коб соль предварительно выпаривают и сушат (*Калантар*, 1901. № 401. С. 602).

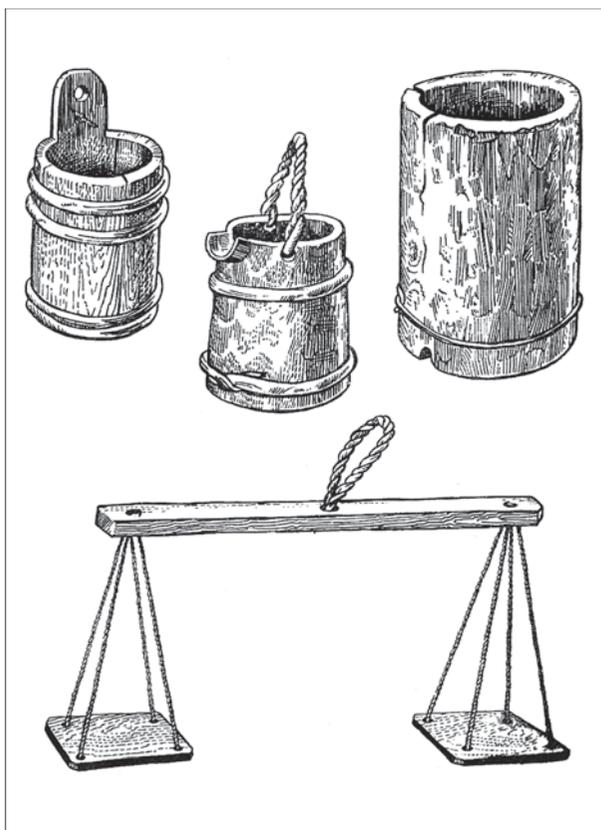
Рассольные сыры хранят длительное время в кадках – *хæндыг*. Так же *хæндыг* или *хæндыгыстон* назывался и сыр в рассоле, помещенный в кадки. У владельцев крупных стад овец кадки вмещали 20–25 пудов сыра. Такие деревянные бочки выдалбливали из цельного ствола липы *сусхъæд*, у которой мягкая древесина, не дающая привкус сыру, или использовали естественную полость в стволе. Снаружи такую бочку часто не обтесывали, но внутреннюю – выжигали и тщательно обрабатывали долотом. Днище вставляли со стороны более широкой верхней части бочки и не до самого основания так, чтобы ниже днища *хæндыг* можно было зажать деревянным обручем. Сыры тщательно укладывали в кадку и заливали процеженным рассолом, где они могли храниться год и более (*Габиева*, 1972. С. 95).

Одной из разновидностей сыров были так называемые тощие сыры – *сылыконд цыхт* или *сулугуни* (в дигорском диалекте), сделанные из сыворотки *сылы*, оставшейся после приготовления сыра. Для его производства используют сыворотку, собранную за несколько дней, которую уваривают на медленном огне. Всплывшую творожистую массу вычерпывают, скручивая слоями, тщательно отделяют от сыворотки, солят. Этот способ приготовления сыра получил широкую известность под осетинским названием *сулугуни*, означающим в переводе с дигорского диалекта осетинского языка «сделанный из сыворотки» (*Абаев*, 1956. С. 440). Технология приготовления осетинского сыра *сулугуни*, приготавливаемого только из цельного молока,



Бочка для сыра. Селение Касаг-  
джин (Южная Осетия)

Фото О. Габуевой, 1972 г.



Мера весов

Научный архив Института этнологии  
и антропологии Российской академии  
наук. Коллекция Б.А. Калоева

как и его название, уже в начале XX в. была перенята грузинами и сыр широко вошел в их рацион.

Уже с середины XIX в. осетинский сыр завоевывает себе прочный и широкий рынок и привлекает интерес к нему сыроваров и предпринимателей. Он «стал как бы задавать тон местному сыроварению» (Описание Кавказской выставки... 1893. С. 144). В Нальчикском округе и в Пятигорском отделе были открыты заводы по производству осетинского «кобийского» сыра. И хотя качество этого сыра, изготовляемого лишь из коровьего молока, уступало овечьё-коровьим сырам, отмечалось, что предпринимателям «не приходится жаловаться на отсутствие сбыта» (Аликов, 1914. С. 59).

В Грузии частные предприниматели также начинают изготавливать осетинский сыр для рынка. Евсей Бандур из села Бакуриани Боржомского «имения» стал поставлять на рынок около 100 пудов осетинского сыра, изготовленного из смешанного овечьё-коровьего молока (Описание Кавказской выставки... 1893. С. 145). В 50-х годах XIX в. в Закавказье был выработан особый сорт сыра, получивший название «чанах-панир», также получивший известность на Кавказе. Но «особенность» его заключалась лишь в более тщательном, «опрятном» приготовлении осетинского способа сыроварения (КСХ. Тифлис, 1901. № 407. С. 701; *Калантар*, 1901. № 400. С. 603).

Заинтересовавшись осетинским сыром, гигиеническая лаборатория проф. А.П. Доброславина при Военно-медицинской академии в Петербурге в 1884 г. произвела анализ двух его образцов. Анализ показал, что «сыр богат азотистыми веществами и содержанием жира» и «может считаться очень хорошим пищевым продуктом» (Лунский, 1884. С. 54, 55). Исследователи отмечали, что «хорошая усвояемость осетинского сыра, равная свежему молоку, количество в нем белковых веществ, высокая калорийность ставит его даже выше мяса и яиц» (*Калантар*, 1923. С. 5; *Малушко, Николаев*, 1960. С. 4). Так что у осетин, при всей скудости и однообразии их пищи, был в каждодневном рационе очень питательный продукт.

По инициативе «отца отечественного сыроварения» Н.В. Верещагина в Евдокимовской школе молочного хозяйства Министерства государственных имуществ были произведены опыты с осетинскими сырами различной выдержки из села Коб и сел Трусовского ущелья по образцам европейских. В результате сыр «приобрел пикантность и вкус вызревшего (в европейском смысле) сыра» (*Калантар*, 1901. № 401. С. 603; Описание Кавказской выставки... 1893. С. 148).

На Кавказской выставке сельского хозяйства и промышленности, открывшейся в Тифлисе в 1889 г., были представлены осетинские сыры из селения Коби и сел Горийского уезда в «формах бакштейн», сохраняемые «на манер французского рокфора», отличавшиеся оригинальным вкусом (Путеводитель... 1889. С. 55; *Калантар*, 1896. № 148. С. 257).

С конца XIX в. осетинский «кобийский» сыр, как и масло, поступает на рынки. В равнинных селах Осетии его обменивали на зерно. Занимая первое место среди туземных сыров, осетинский сыр ценился наравне с честером – дорогим европейским сыром (*Джибило*, 1903. № 244).

В производстве сыра на продажу специализировались крупные овцеводческие хозяйства, которые поставляли на рынок до 300 пудов сыра, 200–300 кг масла в год. К концу XIX в. «в горах в 100 наиболее мощных хозяйствах,

составлявших всего 1% населения горных районов, находилось в собственности 180 796 овец и коз, т.е. в среднем на одно хозяйство по 1800 и более голов» (История Северо-Осетинской АССР. 1959. С. 206). Наиболее крупными овцеводами из Наро-Мамисонской котловины, Закинского, Хилакского, Трусовского ущелий, имевшими по 3–4 тыс. овец были Кесаевы, Сикоевы, Цогоевы, Гутиевы, Андиевы, Томаевы, Цаболовы, Абаевы, Агаевы. В 100 наиболее крупных хозяйствах Осетии производилось 67,5 тыс. пудов сыра, который в основном шел на рынок (Дзанагов, 1926. С. 113).

Любимым молочным продуктом у осетин является *къапы мисын*, ставший известным с 1880-х годов в России под названием «кефир». В отличие от простокваши или мацони, окисление молока проходит под воздействием особых клеток грибка *къапы* в виде зерен, которому позже было дано название «*torula kefirii*» (Волков, 1929. С. 57). Кефир считается целебным напитком. В Осетии он был распространен повсеместно. В Дигории *къапы мисын* – основной пищевой продукт, что было замечено К.Ф. Ганом в 1898 г.: «Главную пищу составляют: чурек, затем молоко и сыр, а прежде всего прекрасный кефир» (Ганн, 1898. С. 32). Кефир там приготавливали в каждом доме, владели навыками по выращиванию и хранению кефирного зерна, знали и способ его получения. В Центральной и Восточной Осетии кефир делали из зерен, покупаемых в Дигории.

Способ получения самих кефирных зерен держался в строжайшем секрете, они передавались лишь в готовом виде, приносимые в бурдюках с горных пастбищ. А у карачаевцев, где кефир также был распространен, зерна нельзя было ни продавать, ни передавать: «Даже дочери при выходе замуж как бы тоже воруют себе, т.е. берут незаметно в отсутствие домашних» (Атманский, 1909. С. 21).

Кефир считался не только питательным, но и целебным продуктом. Осетины считали, что кефир исцеляет от общей слабости, от желудочных заболеваний и от туберкулеза. С.В. Кокиев отмечал, что кефиром «успешно лечивают чахоточных, слабогрудых, малокровных» (Кокиев, 1885. С. 99). На летний период на высокогорные пастбища приезжали туберкулезные больные пить кефир.

В 1883 г. врач Дмитриев выяснил, что кефир целебен. Он возбуждает аппетит, утоляет жажду, улучшает работу желудка, кишечника, почек, повышает общий тонус организма (Кишкин, 1971. № 2. С. 29). Изготовлением кефира стали заниматься частные предприниматели. С 1884 г. его изготавливали в Тифлисе (Калантар, 1901. № 400. С. 585). К 1900 г. приготовление кефира стало «регулировано и усовершенствовано настолько, что принадлежит к установившимся производствам» (Калантар, 1901. № 407. С. 700).

Московские заводчики также делали попытки достать кефирные зерна. Сыродел Ирина Тихоновна Сахарова (1888 – после 1973 г.), работавшая у московского заводчика Н.Н. Бландова, добыла кефирный грибок в 1903 г. Она писала, что в районе Кисловодска Н.Н. Бландов владел 12 заводами, где производили и «кобийский» сыр. Молоко покупали у «осетинского князя Бек Мурзы». У него же при участии И.Т. Сахаровой «выкрали» кефирный грибок. И уже в 1908–1909 гг. первый кефир поступил в Боткинскую больницу.

Повсеместно в Осетии приготавливали *туаг ахсыр* – кислое молоко. Для его приготовления кипяченое молоко остужали до температуры парного и

заквашивали сметаной. Подобный способ квашения молока широко распространен у других народов Кавказа, только квасят не сметаной, а, в отличие от осетин, кислым молоком. У карачаевцев оно известно под названием «айран» и является наиболее употребительной пищей (Атманский, 1909. С. 18), у адыгейцев таким же способом готовят «щхыу» (Сергеева, 1964. С. 10).

Другой вид кислого молока – *фых мисын, фыцга мисын* также готовят из кипяченого молока. При кипячении на ведро молока кладут чайное блюдце кукурузной муки крупного помола или рис. В остывшую массу добавляют стакан сливок или свежий сывороточный сыр – *хуырхы цыхт* и стакан сметаны. На следующий день сытное, кисловатое по вкусу, напоминающее кефир блюдо готово.

Важнейшим молочным продуктом и наиболее распространенным у осетин после сыра было топленое масло – *царв*. Масло сбивают весной и с конца лета, чаще из коровьего молока. В горных районах делали масло и из овечьего молока. Масло из коровьего молока ценится выше, оно было крупчатое – *дарзаг*, желтее цветом, нежнее на вкус. Масло из овечьего молока белее, жирнее, более плотное. Выход масла из овечьего молока несколько больший. Сезонность в приготовлении масла зависит от жирности молока. С конца марта, в апреле, когда подножного корма еще нет, животные питаются сеном, соломой. Такой корм дает молоко в небольшом количестве, но более густое. Такое же насыщенное жирами молоко бывает к концу лактационного периода, осенью, из овечьего молока – в августе, из коровьего – с конца августа до конца ноября. Не сбивают масло летом, так как оно тает, не успевая выделиться из пахты (Габуева, 1972. С. 95).

Масло осетины приготовляли из сливок, сметаны и цельного скисшего молока. Чаще всего сбивали масло из самопроизвольно скисшего цельного молока – *хадахст ахсыр*, собранного за 2–3 дня. В высокогорных, более холодных районах, молоко собирают 6–7 дней и добавляют в него сливки. Из сливок *ахсырысартæ* масло делали весь дойный период в хозяйствах, где сыроварение не получило большого развития. К сливкам часто прибавляли последнюю часть удоя молока – *фæсдуцæнтæ* (Магомедов, 1968. С. 97). Масло делали и из сывороточной сметаны.

В.И. Абаев описывает процесс приготовления масла у осетин, приводя сообщения Геродота и Гиппократов о приготовлении масла у скифов, и отмечает: «Описанная у Геродота и Гиппократов техника изготовления масла до сих пор бытует у осетин. Молоко наливается в сосуд из выдолбленного дерева, отверстие плотно закрывается куском кожи; затем сосуд кладется на специальные качающиеся салазки *къæрæби* и качается до тех пор, пока масло не отделится и не всплывет наверх» (Абаев, 1958. С. 290, 291). Маслобойка – полый сосуд, перетянутый деревянными обручами – *талы*, с небольшим отверстием – *ком*, через которое время от времени выпускаются газы, образующиеся при сбивании масла. Отверстие плотно закрывается пробкой – *къæрмаг*. Подобный способ приготовления масла не был известен другим народам Кавказа (Гакстгаузен, 1857. С. 86).

В Южной Осетии, Трусковском и Дарьяльском ущельях масло сбивали в деревянной маслобойке, подвешенной на веревках к потолочным балкам. Сидя покачивали маслобойку. Такой способ получения масла в начале XX в. стал распространяться и в Закавказье, где деревянная маслобойка стала



вытеснять глиняные (*Калантар*, 1901. № 400. С. 588). На пастбищах скотоводы получали масло путем непрерывного взбалтывания молока в бурдюке (*Магомедов*, 1968. С. 97).

Масло несколько раз тщательно промывается холодной водой, чтобы отделить его от пахты, что улучшает вкус, твердость, запах, да и вид масла. Его употребляли в перетопленном виде и, очень редко, в свежем. У сливочного масла в осетинском языке даже нет оригинального названия, существующее название заимствовано из грузинского – *гарачьи* (*Абаев*, 1958. С. 291).

Масло, сбитое из первых надоев, в небольшом количестве оставляют до Нового года. Из этого масла две части предназначают для домашнего – *Бынаыхицауаен*, а одну часть для чертей – *хейраеджытаен*. Перед Новым годом справляли праздник *Комузан*, пекли пироги с сыром, обильно сдобренным топленным маслом, готовили кашу – *дзыгка* из крупы, сваренной на расплавленном сыре, или в масле – *царвахсидаен* и др. Этим ублажали домашнего. В «Ночь чертей» – *Хейраеджыты ахсав* только это масло – *хейраеджыты царв* использовали для новогодних пирогов и других блюд (*Гаглыева*, 1963. С. 277).

## НАРОДНЫЕ ПРОМЫСЛЫ И ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ РЕМЕСЛА

Своеобразие художественной культуры осетин порождено природными условиями их обитания: доступные материалы – рудные металлы, камень и дерево – составляли естественную основу для формирования местных технологических и художественных традиций. Легко просматривается также зависимость традиционных ремесел от основных хозяйственных занятий народа – земледелия и скотоводства.

Металлообработка (*згъартыл бакуыст*) была одним из древнейших и широко распространенных занятий осетин. Мастера работали с разными материалами – железом (*афсаен*), медью (*архуы*), свинцом (*зды*) и серебром (*авзист*), золотом (*сызгъарин*).

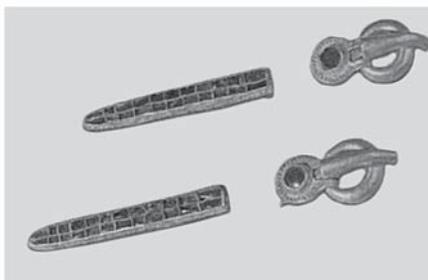
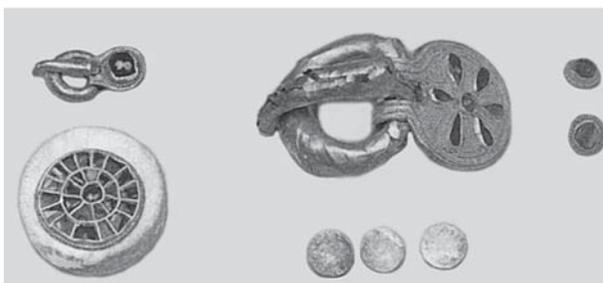
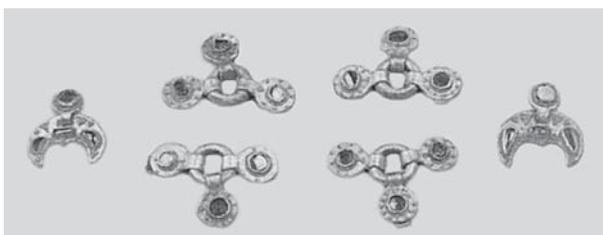
Древнейшей отраслью металлообработки, достигшей высокого художественного уровня, было ювелирное искусство.

У алан первые ювелирные произведения делались из золота. Наиболее ранняя ювелирная пластика обнаружена в княжеских курганах I–II вв. н.э. Это многочисленные предметы воинского снаряжения «полихромного» стиля с крупными драгоценными камнями разнообразной формы и цвета в закрытой оправе (*Габуев*, 2005. С. 6, 7).

Культурные достижения периода расцвета Аланского государства в X–XIII вв. можно проиллюстрировать богатыми материалами из Змейского могильника. В ювелирном деле изменились орнаментальные формы и техника украшений, наиболее используемыми металлами стали серебро и золоченая бронза. В эти века широко применялись самые разные технические приемы: фигурное литье,ковка, гравировка, пуансонная чеканка, чернение, золочение, насечка по стали, тиснение, штамповка. Для литья использовали как каменные и глиняные формы, так и восковые модели. Используемую

Золотые аланские изделия из Брутского катакомбного могильника. V в. н.э.

Из кн.: *Габуев Т.* Аланский всадник. М., 2005



Седло. Даргавский катакомбный могильник. VII–XIV вв.

Из кн.: *Габуев Т.* Аланский всадник. М., 2005

для филигранный проволоку мастера и ковали, и волочили (Кузнецов, 1971. С. 108–122).

Драгоценное оружие, конскую упряжь, столовую посуду, женскую и мужскую одежду, предметы туалета аланские ювелиры украшали изображениями реальных и мифологических животных, антропоморфными и растительными мотивами, плетеными и спиралевидными узорами. Редчайшее произведение искусства – конский начельник из Змейского могильника в виде объемной женской фигуры (Кузнецов. С. 113). Уникальную саблю с золоченым прибором, украшенную тисненым, сложно скомпонованным растительным и плетеным орнаментом, исследователи сравнивают со знаменитой «саблей Карла Великого», хранящейся в одном из музеев Вены.

Однако катастрофа, постигшая Аланское государство в результате монгольского нашествия, нарушила этот процесс. Находки ювелирных предметов XIV–XVII вв. весьма редки и не столь впечатляющи. Впрочем, изолированная жизнь в горных условиях все же позволила сохранить этот вид художественной культуры. С XVIII в. ювелирное дело становится одним из значительных видов ремесла у осетин.

В XIX в. основным драгоценным металлом, с которым работали осетинские ювелиры, становится серебро. В официальных документах ювелиров называли: серебряник, серебряк и серебряных дел мастер. Однако в осетинском словоупотреблении остался традиционный термин *зарингуыр* – златокузнец, которым пользуются и поныне.

Многие исследователи Кавказа писали о богатых украшениях для женских и мужских костюмов, оправленном в серебро оружии и конском снаряжении (Кануков, 1875. С. 446; Талиб, 1896. № 256; Ганн, 1898. С. 31). «Как бы беден ни был горец, – отмечал А. Скачков, – но он всегда ухитрится достать денег на эти украшения, без которых никогда не появится в гостях или на празднике» (Скачков, 1905. № 215). Осетинские серебряники полностью удовлетворяли эти потребности. Они украшали оружие, пояса, ремни для шашек, занимались изготовлением «богатых украшений» для женских нарядов, поясов к платью, нагрудных застежек, серег, перстней, браслетов (Яновский, 1836. С. 21, 209).

Вообще создание украшений к праздничному национальному костюму было наиболее массовой продукцией осетинских ювелиров. Так, чрезвычайную красочность женскому костюму придавали металлические детали пояса рон, который плотно охватывал талию. Непременной принадлежностью женской одежды были нагрудные крючки-застежки (*агънаеджытае*), стягивавшие область груди. Практические функции застежек к середине XIX в. свелись к чисто декоративным, поэтому сами застежки стали более узкими, легкими и нашивались на нагрудник. Их также украшали филигранью, зернью и золотили.

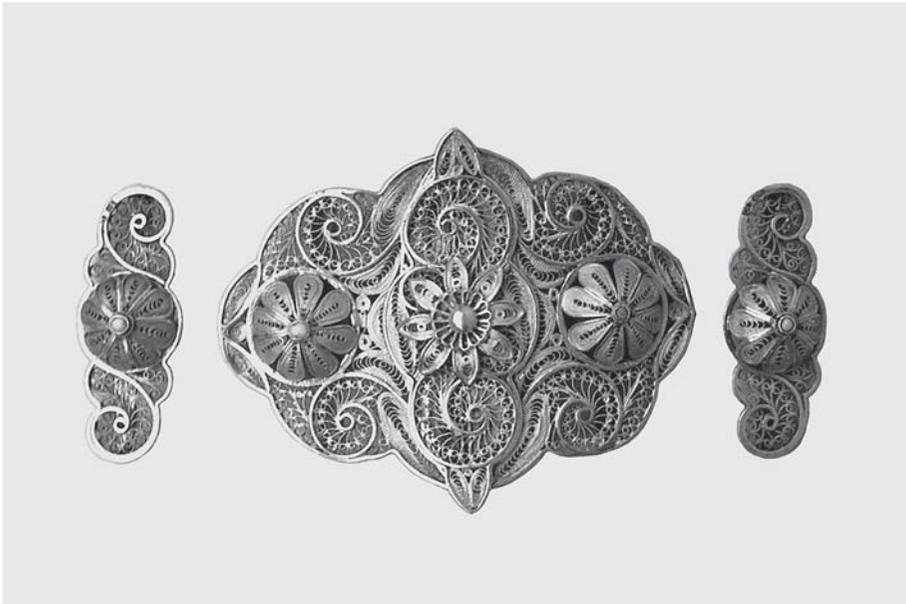
Серебряные детали были характерны и для декорирования мужских поясов (рон) из сыромятной кожи. На поясе носили нож, мешочек с огнивом, кресалом и трупом, шило, пороховницу и т. д. После запрета на огнестрельное оружие потребность в этих предметах отпала, их заменили декоративные пластины, висащие на кожаных ремешках. Другим элементом декорирования костюма были газыри (*баерцытае*) – мера пороха для одного выстрела, в виде



Пряжка к женскому поясу. Рубеж XIX–XX вв. Ювелир Хаматкан Цомаев. Селения Архон, Салугардан, Зилги  
Фото О. Габуевой, 1971 г.



Женский пояс. Рубеж XIX–XX вв. Ювелир Хаматкан Цомаев. Селения Архон, Салугардан, Зилги  
Фото О. Габуевой, 1971 г.



Пояс женский наборный.  
Ювелир Газе Созанов.  
Начало XX в. Селения  
Даллагкау, Кадгарон  
(Южная Осетия)  
Фото О. Габуевой, 1971 г.

Нагрудные застёжки.  
Ювелир Магомет Гаппоев.  
Начало XX в. Владикавказ  
Фото О. Габуевой, 1971 г.

полых трубочек со съемной крышечкой. Они располагались в кармашках ниже линии плеч, иногда в два ряда. С введением указанного запрета газыри стали лишь декоративной частью костюма.

Однако главным украшением мужского костюма было оружие. Производство холодного оружия являлось одним из самых значительных направлений осетинского художественного ремесла. Традиционные кинжалы отличались изысканной эстетикой; их отделка была серебряной, а ножны изготавливались из черной кожи. В последней четверти XIX в. клинки кинжалов все чаще оправляли в серебряные ножны. С.В. Кокиев пишет, что осетин гордится оружием, которое составляют «пистолет и ружье с золотой насечкой, кинжал и шашка в серебряной с позолотой оправе. Местное производство кинжалов значительно» (Кокиев, 1885. С. 92, 93).

Вплоть до 20-х годов XX в. в сельской местности Осетии кинжал оставался традиционным видом оружия, а также и непременной принадлежностью костюма. Их передавали по наследству, ну а если наследник был не один – приобретались новые.

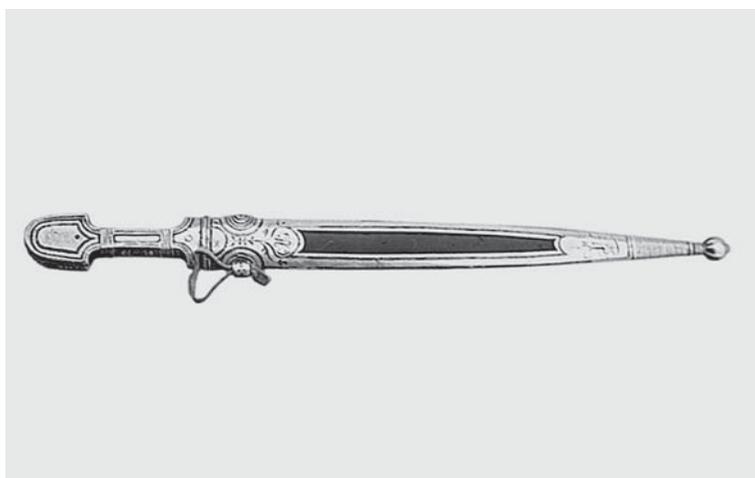
Ко второй половине XIX в. во Владикавказе и других крупных населенных пунктах эта художественная традиция претерпела заметные изменения. Повышенное внимание стало уделяться избыточному украшению ножен, что ранее не было свойственно осетинскому оружию. В городе кинжал почти перестал быть оружием и все более становится лишь элементом национального костюма. Престижность этого оружия достигалась за счет богатства ювелирной отделки ножен, при этом и производство традиционных кинжалов типа кама не уменьшалось.

В силу специфики образования Владикавказа в качестве русской крепости местная художественная культура изначально складывалась как интернациональная. Наряду с осетинскими здесь работали и дагестанские ювелиры. У них было несколько крупных мастерских и, конечно, национальные традиции вступали во взаимодействие. Основным непривычным и дополнительным для Осетии потребителем холодного оружия отныне становится иноэтническая среда. Именно по ее запросам формируется новая наднациональная стилистика кинжалов – «владикавказская». Самым важным в кинжалах «владикавказского» стиля становится его драгоценность, не всегда отвечающая критериям хорошего вкуса.

Владикавказские кинжалы, имеющие клейма Пробырной палаты, изготовлены в крупных мастерских Владикавказа, где работали осетинские, дагестанские, а также русские, армянские и еврейские ювелиры. Другая часть владикавказских кинжалов клейм не имеет. В справочной и даже научной литературе все кинжалы владикавказского типа как с клеймами, так и без них, часто определяются как лакские. Это утверждение неверно. Именно отходники-дагестанцы, работавшие во Владикавказе, всегда клеймили свои изделия.

Большинство неклеяемых кинжалов «владикавказского» стиля, происходящие из Осетии, сделаны осетинскими ювелирами, которые, находясь в родной среде, избегали официальной их регистрации, экономя на пошлинах и налогах. Свои изделия клеймили лишь такие известные осетинские мастера, как братья Гаппоевы: Кафар (04.01.1867 – 1951) и Салам (07.01.1877 –

позже 1972), Мусса Тахохов (1878–1946), братья Марзагановы – Тотырбек (ок. 1810–1920) и Тоти (ок. 1830 – позже 1900), Ильяс Гагоев (позже 1860 – ок. 1950) и некоторые другие владельцы больших городских мастерских. Они декорировали ножны кинжалов как в традиционном, так и во владикавказском стиле. Кинжалы так называемого владикавказского стиля, с клеймами осетинских ювелиров и без них – изделия местного производства, возникшие в этом городе и получившие широкое распространение на Кавказе, стали «модными». Многочисленным осетинским ювелирам часто приходилось перестраивать под новые запросы (Габуева, 2002а. С. 103–117). Во второй половине XIX – начала XX в. численность ювелиров-осетин составляла более 140 человек (Габуева, 2002а. С. 103–117).

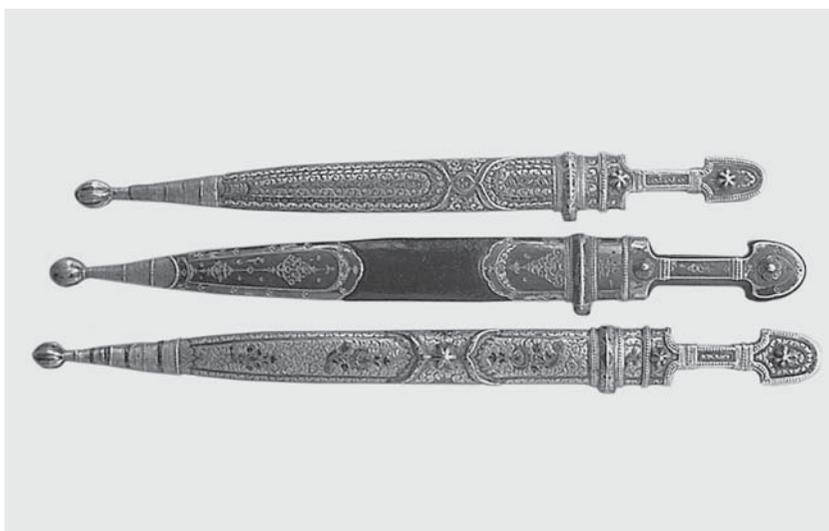


Кинжалы. Ювелир Тимофей Гиоев. Начало XX в. Владикавказ  
Фото О. Габуевой, 1972 г.

Газыри. Ювелир Матвей Цуциев.  
Начало XX в. Селение Синдикау  
Фото О. Габуевой, 1971 г.



Кинжалы. XIX–XX вв.  
Фото О. Габуевой, 1970 г.



В рамках традиции осетинские мастера-ювелиры производили и другие изделия. Большой набор ювелирных украшений прилагался к конскому снаряжению. Серебром украшали седло и луку седла, нагрудный ремень, подхвостник, уздечку, налобник, рукояти плетей и т.д. Наиболее известным ювелирам состоятельные осетины заказывали предметы обихода, посуду, произведенную в традиционном стиле.

Особенно стоит отметить серебряную отделку турьих рогов (*дзэбидыры сыкъа*). Рога туров ценились как предметы ритуальные, их приносили в святилища, посвящая различным божествам.

Ювелирное оформление оружия, деталей конской упряжи и предметов украшения мужского костюма выполнялось в технике литья, мелкой гравировки, насечки, штамповки, чернения как отдельных узоров, так и сплошного черного заполнения всей поверхности детали. Для украшения женского костюма использовали другие приемы: литье, мелкую гравировку, золоче-



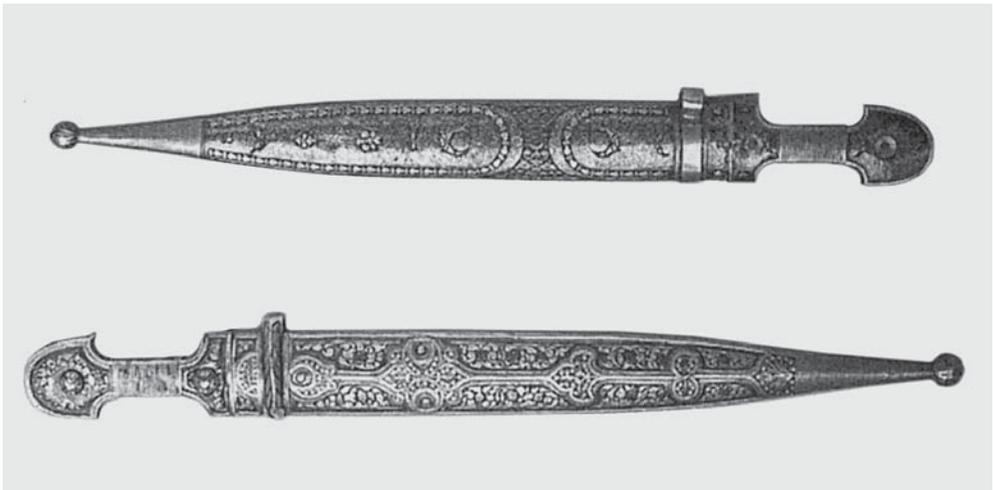
Рукоять шашки. Ювелир Елза Марзаганов.  
Конец XIX в. Селение Харисджин (Северная  
Осетия)

Фото О. Габуевой, 1973 г.



Деталь шашки. Ювелир Елза Марзаганов.  
Конец XIX в. Селение Харисджин (Северная  
Осетия)

Фото О. Габуевой, 1973 г.



Кинжал с двусторонней гравировкой ножен. Ювелир Хаматкан Цомаев. XIX–XX вв. Селения  
Архон, Салугардан, Зилги

Фото О. Габуевой, 1971 г.

ние, скань и филигрань, последние два вида техники никогда не использовали в предметах, предназначенных для мужчин. Это различие технических приемов было характерным признаком осетинской национальной традиции, а на рубеже XIX–XX в. – и региональной стилистики. В отличие от нее, например, на ножнах тифлисского оружия черневая работа соседствовала с филигранной, что в осетинском было не принято.

Художественный язык осетинского ювелирного искусства не скован какой-либо жесткой, общепринятой догмой. Симметричные композиции, составленные из мелких растительных узоров и элементов геометрического орнамента, из стилизованных бараньих рогов, напоминающих форм в кобанских изделиях, не имели жестко предписанных норм композиции. Важную особенность художественных пристрастий осетинских мастеров отметил выдающийся художник Махарбек Туганов: в их произведениях превалировал гладкий, не заполненный орнаментом фон (Туганов, 1977. С. 65). Ценилась эстетика самого серебра с хорошо отшлифованной светлой поверхностью – матированной или полностью зачерненной. Не перегруженный свободный фон, включенный в единую композицию, придавал изысканным некрупным орнаментальным мотивам особую выразительность.

Всего несколькими фразами, но замечательно точно охарактеризовал основные черты осетинского ювелирного искусства М. Туганов: «На осетинских серебряных вещах преобладает работа по гладкому полю; орнамент на кинжалах, шашках, поясах и газырях наносился чернью. Часто на серебряных вещах с позолотой рисунок сочетался с мелкой гравировкой на золоте. Орнамент на серебряных и золотых вещах разнообразен и отличается своими растительными мотивами аланско-хазарской культуры» (Туганов, 1977. С. 65). Он же заметил изменения, которые происходили в осетинском ювелирном деле в городе. «В середине XIX столетия указанная характерная техника уступает место глубокой гравировке по серебру, которую вводят работавшие во Владикавказе дагестанские мастера. Этим и объясняется тот факт, что в дальнейшем работа по гладкому фону совершенно исчезает» (Туганов. С. 65). Следует уточнить, что заказчики попадались разные. Одни точно знали, что им требуется, другие полагались на вкус мастера. Одних привлекала новизна, другие, более консервативные, предпочитали традиционные художественные решения и технические приемы.

Мастерская сельского ювелира, как правило, располагалась во дворе его жилого дома, но имела отдельный въезд. Здесь же устраивали коновязь для заказчиков, приезжавших из других сел. Обычно мастер владел всеми видами технических средств, необходимых для изготовления традиционных для осетинского быта ювелирных изделий. Но у каждого были свои приемы обработки металла, любимые рисунки, индивидуальные композиции, которым он отдавал предпочтение. Поэтому изделия конкретного мастера различались по техническим тонкостям, формам деталей в украшениях женского и мужского костюма, конского набора, пропорциями и соотношению длины и ширины кинжала или его рукояти и, конечно, по своеобразной манере орнаментации. Отдельные технические приемы считались профессиональной тайной и передавались в семье по наследству. Заказчик же мог выбирать материал и форму



Ювелир Магомет Гаппоев, 1898 г. рождения. Владикавказ  
Фото О. Габуевой, 1971 г.



Ювелир Салам Гаппоев, 1877 г. рождения, с женой. Владикавказ  
Фото О. Габуевой, 1970 г.



Рога воловы в серебряной отделке. Ювелир Салам Гаппоев. Конец XIX в. Владикавказ  
Фото О. Габуевой, 1970 г.



Деталь отделки турьего рога. Ювелир Мисост Марзаганов. Селение Харисджин  
(Северная Осетия)  
Фото О. Габуевой, 1970 г.



Кинжал. Ювелир Газе Созанов. Начало XX в. Селение Даллагкау (Северная Осетия)  
Фото О. Габуевой, 1971 г.



Деталь кинжала. Ювелир Газе Созанов. Начало XX в. Селения Даллагкау, Кадгарон (Северная Осетия)  
Фото О. Габуевой, 1971 г.

предмета, декоративные приемы или следовать моде, исходя из своих финансовых возможностей. Особенно славились мастера, художественный почерк которых напоминал лучшие национальные образцы дорогих уникальных изделий прошлого. Изделия с более скромной художественной отделкой привычно заказывали потомственным ювелирам-односельчанам, работы которых знали уже не в одном поколении.



Кинжал. Ювелир Матвей Цуциев. Начало XX в. Селение Синдзикау  
Фото О. Габуевой, 1971 г.

**Кузнечное дело** было еще одним древним, широко распространенным и весьма почитаемым видом хозяйственных занятий осетин. Стальные и железные предметы быта, оружие, орудия труда в изобилии встречаются в нартском эпосе осетин.

К первым векам новой эры относятся находки стального оружия в погребениях алан на равнинах Предкавказья. В X–XIII вв., аланские кузнецы (*куырды*), используя местную рудную базу, создали высокотехнологичное металлургическое производство, включая литье стали (*андон*). Они владели всеми видами кузнечных технологий. Перечень их продукции весьма разнообразен, технически сложен, а часто и необычен, так как даже самым простым формам хозяйственной утвари придавался художественный вид.

Многие месторождения разрабатывались с древности. Об умении алан плавить железо свидетельствуют многочисленные археологические находки шлаков, крицы, остатков доменных печей.

Наиболее известное месторождение железной руды, которую осетины использовали вплоть до середины XIX в., находилось в примыкающем к Кударскому ущелью грузинском селении Цедиси. Железную руду выплавляли здесь же, «в 19 железодельных» горнах, работа носила сезонный характер. Добывали железо также из месторождений в Куртатинском и Алагирском ущельях. В основном местное железо было малоуглеродистым, невысокого качества. Но опытные мастера путем многократной плавки получали качественную сталь. После переплавки сталь наваривали на рабочую часть ножей, кос, серпов или на лезвие клинков оружия и т.д.

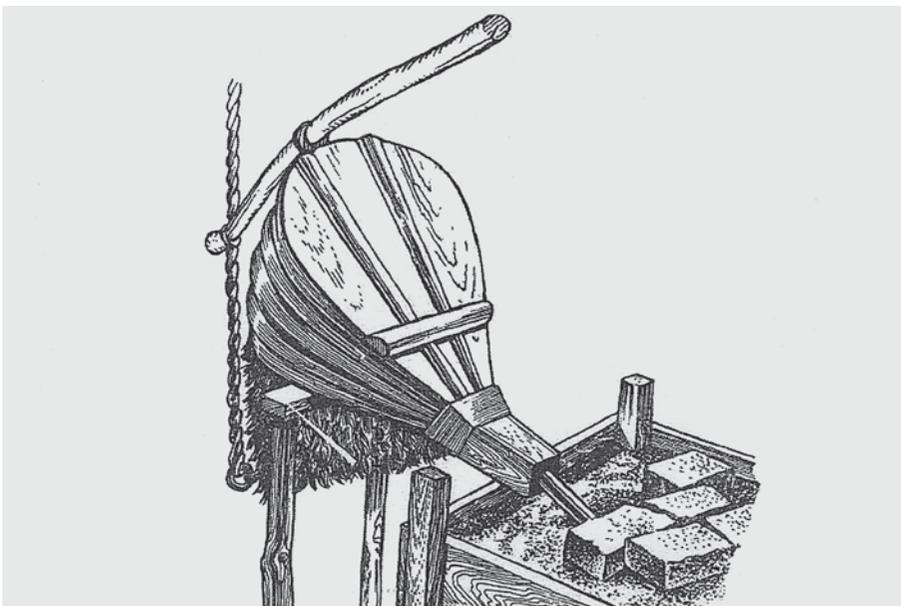
Кузнечный инвентарь (*куырдадзы дзауметтсе*) состоял из горна, выложенного каменными плитами, обмазанного глиной и приподнятого над землей

на высоту не более метра. Рядом, на сооружении из деревянных шестов, укреплялся кузнечный мех (куынц), острым концом направленный на горн. Напротив горна у окна стояли одна-две наковальни (*цафхадсадзæн*), которые крепились на невысоких деревянных колодах. Наиболее распространенной была однорогая наковальня со стальной наварной поверхностью. Обрабатывали металл различными молотами.

Кузнечные меха изготавливались из бычьих или лошадиных шкур, натянутых на три грушевидной формы деревянные заготовки. Чаще всего кузнечные меха делали из шкур бычков, принесенных в жертву на праздники Цыргъисæн или Атынæг, посвященные сенокосу *хосгардæн*. В акте дарения кузнецу шкуры жертвенного животного сказывалось особое почитание обществом его профессии.

Хорошие мастера сами со своими помощниками и учениками занимались выжигом высококачественного угля. В большой кузнице всегда был заранее заготовленный уголь (*æвзалы*), которого хватало на весь год. Уже летом выбирали и помечали деревья, предпочитая крепкую древесину (дуб, граб, чинар).

Предметы из металла составляют огромный комплекс изделий, имеющих отношение ко всем важнейшим производственным и хозяйственным занятиям осетин. Широк набор предметов вооружения, которое состоит из клинков и ножен для холодного оружия, стволов, замковых механизмов и других деталей огнестрельного оружия, а также из элементов конского снаряжения, включая удила и подковы. Кузнецы делали также и бытовые инструменты



Кузнечный мех

Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Коллекция Б.А. Калоева

для домашних нужд – молоток, топор, клещи, гаечный ключ и другие, изготовляли стремена, подковы, подковывали лошадей. Большое внимание уделялось изделиям из металла при производстве домашней утвари и сельскохозяйственным орудиям.

Можно выделить также категорию предметов, с которыми традиция связывала благополучие семьи, приписывая им магические свойства. К ним прежде всего относилась домашняя святыня – надочажная цепь. Она, в основном, состояла из фигурных орнаментированных колец, их делали из четырехгранной в сечении крученой проволоки. По окончании работы и при подвешивании цепи над очагом устраивалось пиршество, а кузнецу воздавались почести.

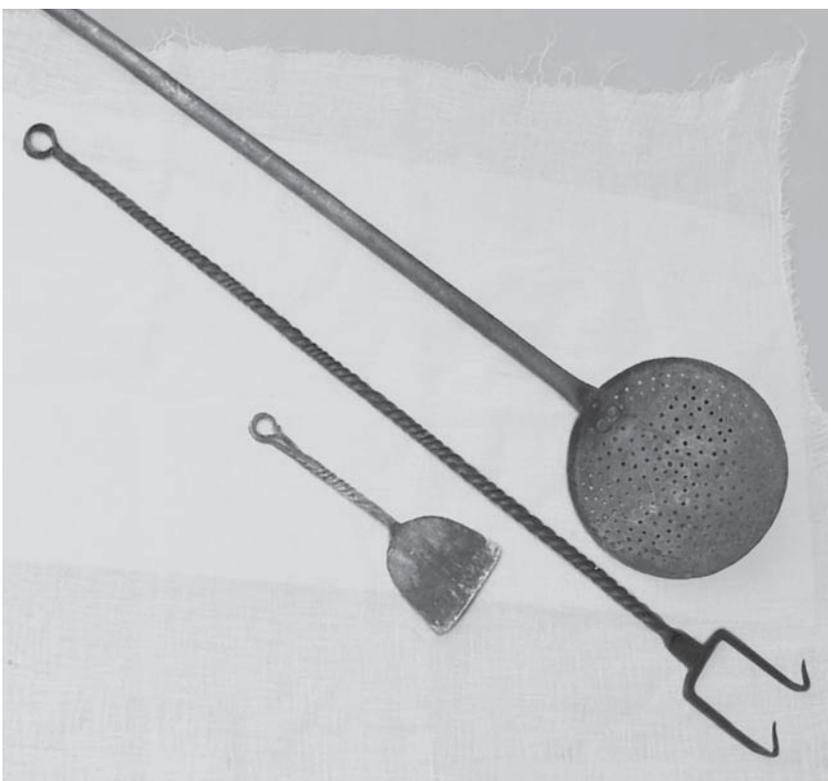
Светильник (*цырагъ-даран*) – спиралевидно скрученный круг большого диаметра делали из крученого железного прута. Различались светильники напольные и подвесные. Светильник имел не только утилитарное, но и эстетическое значение, поэтому много внимания уделялось его художественной отделке. Его украшали с величайшим мастерством смоделированные фигурки и головки рогатых животных, напоминающие персонажей изделий кобанской культуры.

Предметы хозяйственной утвари, с хорошо проработанной полированной поверхностью в сочетании с деталями из крученого железа, также отличались высокими художественными достоинствами. Канонам строгой эстетики следовали кузнецы и при изготовлении традиционных бытовых предметов *фыдисан* (вилка для вынимания мяса из бульона) *цахархафоген* (кочерга), *камчыри* (шумовка) и др.

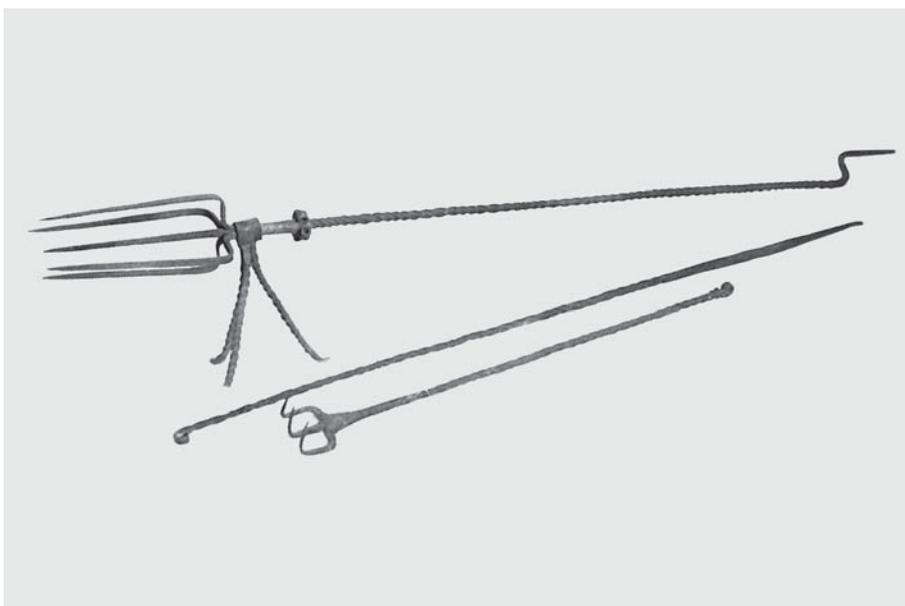
Наиболее сложной кузнечной работой считалась ковка и закалка кос (*цаваг*) серпов (*ахсырф*), а также ножниц для стрижки овец (*фысълвынаен хасгард*). Косы бывали двух видов. Традиционная по форме коса *ирон цаваг*, называемая в специальной литературе «двусторонней», использовалась



Кузнец Батырбек Кчоев. Село Даргкох (Северная Осетия)  
Фото О. Габуевой, 1972 г.



Инструменты кузнеца Батырбека Кцова  
Фото О. Габуевой, 1972 г.



Шампур с пятью вертелами, вилка для мяса. Село Накрепа (Южная Осетия)  
Фото О. Габуевой, 1972 г.

в горных районах. Благодаря форме лезвия косы, изогнутой лишь в одной плоскости, и двусторонней заточке ее рабочей части, способу крепления – сверху, над рукоятью, и легкому весу такой косой удобно было пользоваться на небольших и крутых покосных участках. На равнине пользовались косой другой конструкции, сходной с фабричной, которой можно было косить лишь в одну сторону.

Сложной и трудоемкой работой считалась сварка сломанной оси (*самаен*), изготовление сошника плуга, разных топоров. Изготовление простых предметов земледельческого труда – лопаты, мотыги, вилы, секиры, лома, лемеха – считалось менее квалифицированной, несложной работой.

Кузница (*куырдадз*) строилась из крупных каменных плит с большим навесом перед входом. Огромное неостекленное окно закрывалось ставней, спускавшейся сверху. Под навесом кузницы ставили скамейки для заказчиков, особенно многочисленных в период уборочной страды. Кузница становилась вторым после ныхаса (места собрания мужчин) общественным центром, где мужчины собирались для бесед. Обогреваемая и освещаемая огнем, она была естественным местом сбора сельчан, соседей и друзей.

Специальность кузнеца была наследственной. Молотобойцами и учениками, по два-три года бесплатно работали ближайшие родственники мастера. По истечении установленного срока ученик с помощью мастера изготавливал себе все необходимые кузнечные инструменты, включая и наковальню, и открывал собственную мастерскую. В маленьких кузницах роль молотобойца выполнял сам заказчик.

Многие мастера совмещали несколько занятий наряду с основным. Были кузнецы оружейники и ювелиры, кузнецы – каменщики, кузнецы – мельники,

кузнецы – медники. Другие занимались узкоспециализированным трудом – изготавливали оружие, косы, металлические детали конской упряжи, ковали ажурные кресты и могильные решетки-ограды или подковывали лошадей.

В горных селах в летнюю страду, кузнец работал на все село бесплатно. Чтобы компенсировать его труд, сельчане всем обществом до начала работ на своей земле перед севом, косовицей, жатвой устраивали *зиу* – т.е. совместно обрабатывали участок кузнеца. Обычно в субботний день в середине июля перед косовицей собирались на *зиу*, а на следующий день, в воскресенье, устраивали праздник – Цыргъисан или Атынаг. На празднике особое уважение выказывали кузнецу: произносили именной тост, посылали подношение *хуын* – традиционные три пирога, араку и шкуру жертвенного быка.

В конце XIX в. в горных селах осетинские кузнецы изготавливали традиционные виды продукции. На равнине в связи с большими территориями распашных земель и развитием земледелия возрос спрос на сельскохозяйственный инвентарь, соответственно, увеличилось и количество кузнецов. Появившиеся орудия заводского производства требовали более широких знаний для их ремонта. Это и стало основным занятием многих кузнецов.

Кузнецы считались наделенными особой таинственной силой, так как управляли огнем, использовали металл, которому придавались магические свойства. Кузнечной водой и древесным углем лечили многие болезни. Сами кузнецы, находившиеся, согласно народной традиции, под покровительством божества Курдалагона, пользовались особым расположением общества.

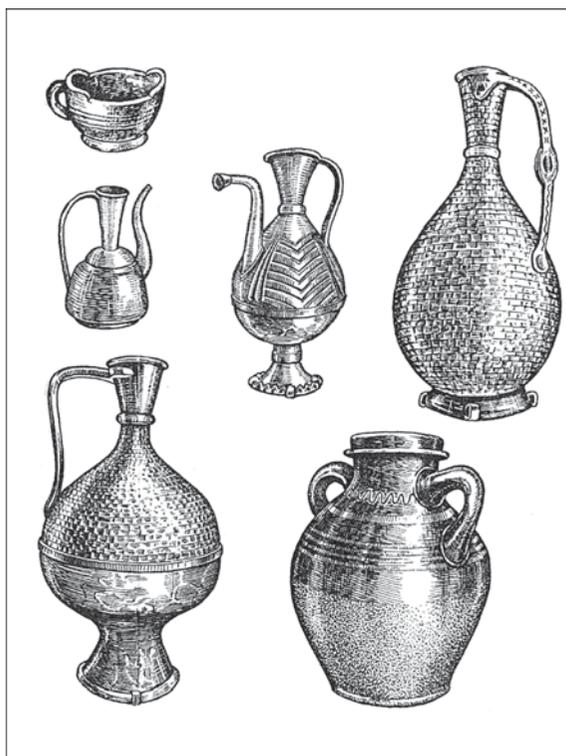
Недра Осетии, богатые **цветными металлами**, разрабатывались с глубокой древности. С эпохи бронзы литье цветных металлов, в первую очередь меди, было самостоятельным видом ремесленного производства, не прерывавшим свои традиции до конца XIX в. В осетинском эпосе часто встречается описание медных предметов самого разного назначения – от традиционных бытовых котлов до возведенных нартовскими героями медных башен или выкованного из меди гроба. А одному из нартов сам великий кузнец – божество Курдалагон выковал из меди половину черепа.

В XIX в. в Осетии все еще использовали местные месторождения медной руды, добыча которой продолжалась во всех ущельях. Однако самые известные центры ее добычи и производства медных изделий находились в Кударском и Куртатинском ущельях.

Осетинские медники продолжали работать в традициях старых аланских мастеров, основными техническими операциями были плавка, литье,ковка и клепание формы самого предмета. Процесс плавки был окутан тайной и происходил ночью, что имело свои причины: мастер старался сберечь знания тонкостей самых ответственных операций, кроме того, плавка требовала наибольшей концентрации внимания, чтобы не пережечь расплавленный металл. Окончание плавки мастер определял по сероватому цвету, что также гораздо проще было увидеть ночью. Боялись также «сглаза», который мог исходить не только от чужака, но и от любой женщины – даже из собственной семьи мастера.

Большого мастерства требовало изготовление медного пивоваренного котла (*цаджджинаг*). Он был эллиптической, вытянутой вверх формы, с отогнутым венчиком, к его верхнему краю крепились две железные ручки.

Глиняная и медная посуда  
Научный архив Института этнологии  
и антропологии Российской академии  
наук. Коллекция Б.А. Калоева



Котел медный. Мастер Сибо Хугаев  
(Къазита) из села Мырткаджин (Южная  
Осетия)  
Фото О. Габуевой, 1972 г.



Котел для варки пива. Селение Надарваз (Южная Осетия)

Фото О. Габуевой, 1972 г.

В Кударском ущелье эти остродонные котлы назывались также (*цъуппбын аг*), а в Дигорском – *дугъогъос* (двуухий). В котлах, вмещавших от 60 до 100 ведер жидкости, варили пиво *багааны*, туши жертвенных животных *нывондаг* к праздничным дням. А герои нартовского эпоса готовили пиво в котлах таких размеров, что его хватало на 7 лет, при этом оно оставалось свежим и крепким.

Мастера-медники выковывали и клепали и другие посудные формы: большие плоскодонные котлы для варки самогона, кувшины для ношения и хранения воды, тазы, кувшины для умывания, большие сковородки и др.

По завершении работы меднику приносили угощение и произносили тост с пожеланием, чтобы сделанная им вещь приносила счастье: например, чтобы котел был удачным, чтобы в нем варилось пиво на пиршествах. А когда в нем варили пиво, первый тост произносили

за мастера (*Габуева*, 1974. С. 79). За готовым котлом к мастеру приезжали на арбе или санях с впряженными в них быками. Чтобы предохранить новое изделие от сглаза, в Южной Осетии в сани вбивали гвоздь, посвященный божеству Тутыру (*Тутыры заггал*).

Медные изделия стоили дорого. Так, котел на 30 пудов ячменя работы медников Хугаевых в Кударском ущелье стоил двух быков, а цена одного быка доходила до 70 руб. В Куртатинском ущелье его цена была эквивалентна цене четырех быков по 500 кг весом. Котлы были семейной ценностью, отношение к ним было бережным, ими пользовались веками, вовремя чинили.

Хозяева котла за определенную плату одалживали его сельчанам в разовое пользование. В Кударском ущелье эта услуга оплачивалась овцой или козой. *Цаджджинаг* – котел для варки пива – был собственностью богатых фамилий, целого села (*хъау*), квартала (*сых*) или приобретался обществом для святилища (*дзуар*), где и хранился. Наиболее известными были котлы, относившиеся к святилищу Реком. *Цаджджинаг* имел большую общественную ценность. Им могли расплачиваться с кровниками, он был составной частью калыма и мерилем социального статуса фамилии.

**Деревообрабатывающие** промыслы веками складывались на богатой лесами территории, распределение же их связано с вертикальной зональностью. Такие высокогорные ущелья Осетии, как Закинское, Мамисонское, Даргавское, Гуркумтское, почти лишены лесного покрова. Крестьяне многих сел здесь испытывали нехватку леса даже самого худшего сорта, годного лишь на дрова.

Для среднего же горного пояса характерны густые лесные массивы с деревьями ценных пород: бук, граб, карагач, горный клен, липа, дуб, тис, ольха, ясень, сосна, верба. Там же располагались основные поселения осетин. В этих местах деревообрабатывающие промыслы имели важнейшее хозяйственное значение наряду с чисто женским занятием – обработкой шерсти. Особенно высокого уровня развития деревообработка достигла в богатых ценной древесиной Джавском, Кударском, Дигорском и Куртатинском ущельях.

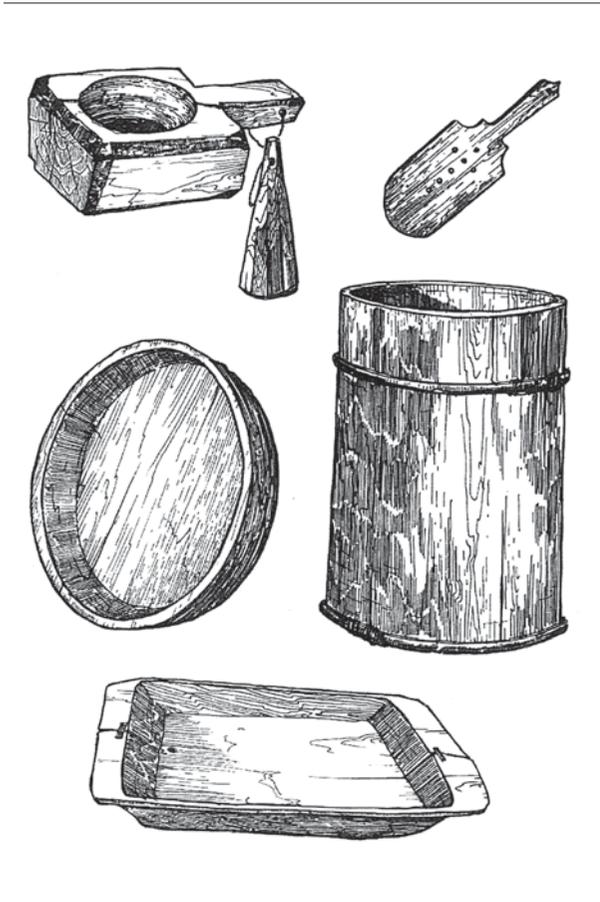
Лес валили преимущественно осенью и зимой, когда прекращалось движение соков по стволу и древесина была более сухая. Для других изделий предпочитали заготовку леса весной, когда кора очищалась лучше и древесина была менее хрупкой. Весной после цветения собирали кору ольхи, которая шла на окрашивание шерстяных изделий, и кору липы – из нее вили веревки. Лучшего качества плотная древесина была в пору зрелости, которая у каждого вида дерева своя: горный клен и бук достигают зрелости в 100 лет, после чего для поделок они не годятся.

При сооружении святилищ – дзуаров особым был выбор дерева и его обработка. В селении Стырмасыг Кударского ущелья для постройки святилища Уастырджи подбирали невысокое и нетолстое дерево, которое срубали, держа топор в левой руке; левой же рукой очищали дерево от коры, этой же рукой вкапывали ствол и обкладывали камнями. Ствол считался священным и почитался вместе с остальными атрибутами святилища. В священных лесах – *дзуары хъæд* – рубить деревья запрещалось. В такие леса заходили во время праздника и рубили лишь сухостой, необходимый для приготовления жертвенного животного. Запрет соблюдался строго, поэтому вековые деревья дзуаров хорошо сохранились до наших дней. Одним из покровителей «священных» лесов считался *Сау дзуар* – «Черный святой», а сами эти леса и рощи носили общее название «Черные леса» – *Сау хъæдта*.

С помощью быков и буйволов через Кавказский хребет доставляли лес из Дзомагского (*Яновский*, 1836. С. 209) и Рукского ущелий Южной Осетии в безлесную Наро-Мамисонскую котловину. В Джинатском ущелье, писал очевидец «с южного склона горы со страшным грохотом летят огромные бревна и вслед за ними легко и ловко скачут с визгом и криком люди. Это осетины Нарского и Закинского ущелий, которые из Рокского ущелья буйволами вытаскивают деревья и с южной крутизны (Рокской горы) скатывают их, катясь вслед за ними сами на бурках» (*Головин*, 1853. С. 459).

Традиционные практические навыки проявлялись в умении правильно подобрать породу дерева к каждому изделию, используя ее качества: мягкость и твердость, хрупкость и вязкость, легкость и тяжесть. Наиболее крепкими породами считали ясень, тис, дуб, граб.

Из бука делали подошву для сохи и полозья саней, из березы изготавливали седла, люльки, чаши, блюда, тарелки, из ели – длинные скамьи, из липы делали кадки, корыта для теста, ведра, маслобойки, тарелки, миски, формы для



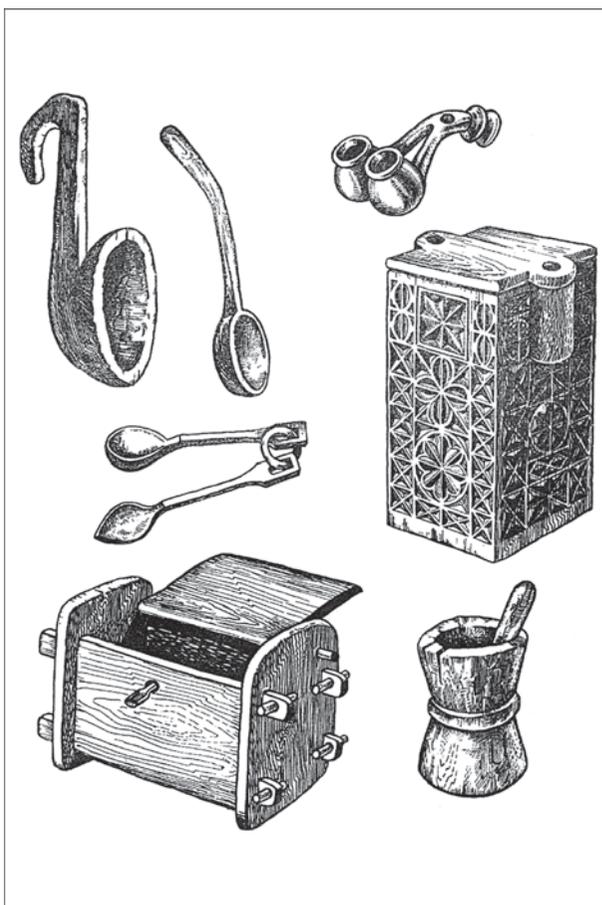
Деревянная утварь  
Из кн.: *Калоев Б.А.* Материальная культура и прикладное искусство осетин. М., 1973.

Чаша. XIX–XX в. Кургатинское ущелье  
Фото О. Габусовой, 1973 г.



## Утварь и лари

Научный архив Института  
этнологии и антропологии  
Российской академии наук.  
Коллекция Б.А. Калоева



Чаши. Конец XIX  
в. Селение Закка  
(Северная Осетия)  
Фото О. Габуевой, 1973 г.





Чаша для пива. Конец XIX в. Селение Закка (Северная Осетия)  
Фото О. Габуевой, 1973 г.



Изделия мастеров по дереву. Кресла и диваны  
Из кн.: *Калоев Б.А.* Материальная культура и прикладное искусство осетин. М., 1973

сыра, из горного клена – резные пивные или ритуальные чаши. Из дерева столы и плотники строили деревянные дома, делали опорные столбы, балки, возводили хозяйственные постройки разного назначения резьбой (Джандиери, Лежава, 1940. С. 42, 43).

Резьба по дереву как художественная, так и выполненная в простой долблено-резной технике, была одним из самых распространенных и любимых занятий мужчин. Ее использовали при изготовлении пивных чаш, музыкальных инструментов, шкатулок и пр. Навершия посохов часто представляли собой миниатюрные скульптуры. Художественной резьбой украшали мебель: кресла, диваны, кровати, скамьи, которые бывали необычной формы и размеров. Художественной резьбой украшали детали интерьера: двери, карнизы, наличники, потолочные балки, опорные столбы внутри дома и на террасах, ворота.

Простой резьбой украшали разнообразную посуду от тарелки и формы для сыра до маслостойки. Делали орудия труда и средства передвижения разного назначения: седла и орудия для обработки шерсти, кожемялки и замки-запоры. Деревянные изделия редко окрашивали. Для каждого изделия подбирали древесину нужной фактуры и цвета. Лишь иногда использовали естественный краситель – темного цвета смолу сливы, которой подчеркивали декоративные врезные полосы.

Очень красивы резные чаши для национального напитка – осетинского пива, называемые *багааны нуазан*, *багааны къус* с фигурными ручками в виде рогов, головок животных и даже целых сенок с человеческими фигурами (Дирр, 1912. С. 272).

Все авторы, писавшие о быте осетин, отмечали наличие в хадзаре длинных диванов, простых скамеек, обручков для сидения и непременно отмечали наличие в мужской половине резного кресла и трехногого круглого стола.



Инструменты для обработки дерева

Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Коллекция Б.А. Калоева



Столик точеный. Конец XIX в. Южная Осетия  
Фото О. Габуевой, 1972 г.

По обычаю в кресле мог сидеть лишь старший мужчина в семье, почему кресло чаще называлось *фыдаелты къалатджын* (кресло предков) или *фыдаелты бандон* (стул предков). Низкое удобное сиденье с округлой спинкой было максимально приспособлено для этой цели. Массивная форма кресла выверена и прекрасно соотносится с сильной сочной пластикой резного орнамента на его спинке. Название кресла, его местоположение у очага, как и постоянное упоминание в нартском эпосе, а также художественное исполнение в наиболее древней технике «глухой» резьбы свидетельствуют о раннем появлении этого предмета обстановки у осетин, подчеркивая живые черты патриархального быта.

«В продаже кресел нет, и делаются они только на заказ», – отмечал в конце XIX в. О.В. Маркграф (*Маркграф*, 1882. С. 260). Производили их редко и неспешно лучшие резчики семьи или рода, вкладывая в изделие всю меру своего таланта. Кресла, как художественные произведения, часто выставлялись на выставках в Москве, Петербурге, Тифлисе. В отчете о деятельности Кавказского Кустарного комитета отмечалось, что «старинные осетинские резные стулья обращали на себя внимание посетителей своей оригинальной формой, удобством, резьбой. Много было желающих их купить» (Отчет о деятельности... 1916. С. 92, 93). Деревообрабатывающие инструменты были простыми: «топор, рубанок, пила, долото, бурав, циркуль и угломер» (*Хатисов*, 1894. С. 318).

Широкое распространение в бытовой и ритуальной практике осетин получил треногий столик *фынг*. Небольшой по размеру, простой формы, очень удобный в быту, он и по высоте соответствовал «креслу предков»



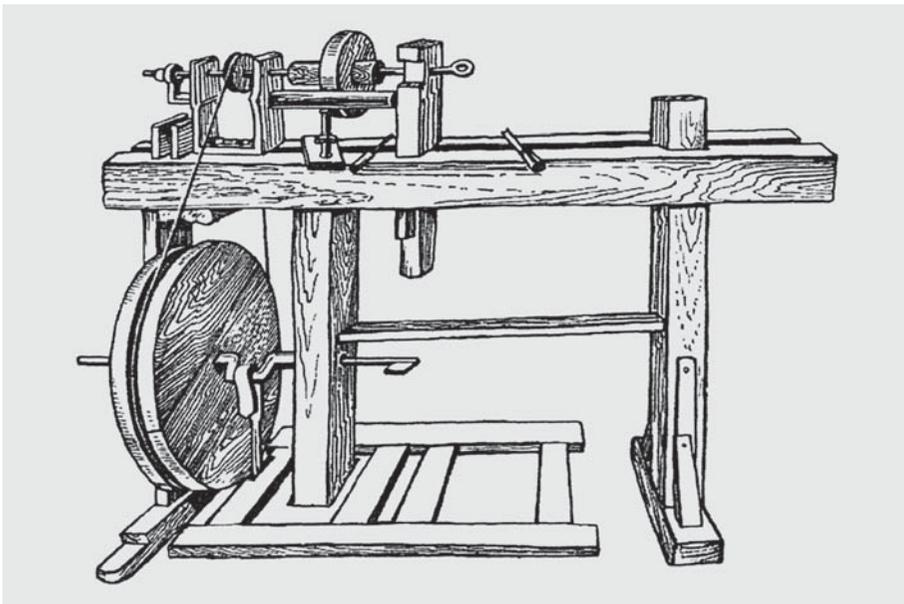
Стол на пяти ножках. Мастера Астархан и Елза Колиевы. XIX–XX вв. Селение Лац (Северная Осетия)  
Фото О. Габуевой, 1971 г.



Мастер за токарным станком. Селение Закор (Южная Осетия)  
Фото О. Габуевой, 1972 г.



Кровать. Мастера Астархан и Елза Колиевы. XIX–XX вв. Селение Лац (Северная Осетия)  
Фото О. Габуевой, 1971 г.



Токарный станок  
Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Коллекция  
Б.А. Калоева

*къааэтджын*. Как и на кресле, три ножки крепились к круглой столешнице под углом, что придавало ему максимальную устойчивость. Выточенные на токарном станке – *зырн*, столики были легкими, изящными, красивыми по пропорциям. Точеные столики в отличие от кресел производились в массовом количестве. В каждой семье их было по нескольку штук. Их вешали на стену, а при необходимости снимали и использовали по назначению. Столики как художественные произведения показывали на выставках, например, в 1882 г. на Всероссийской промышленно-художественной выставке в Москве.

На токарном станке вытачивали разнообразную посуду: чаши, рюмки, бокалы, миски, тарелки, домашнюю утварь, прялки, подсвечники, газыри, вешалки и пр. В токарной технике изготавливали мебель: столы, стулья, скамьи, кровати, люльки, шкафы, подставки, а также ступицы для колес, точеные детали в архитектурном декоре и пр.

Среди традиционных инструментов, использовавшихся для обработки дерева, самым высокопроизводительным был токарный станок, приводимый в движение силой падающей воды. Принципы работы этого станка и осетинской водяной мельницы *къада куырой*, которую описала Е.Г. Пчелина (*Пчелина*, 1966. С. 257), во многом сходны. Специальность токаря была потомственной.

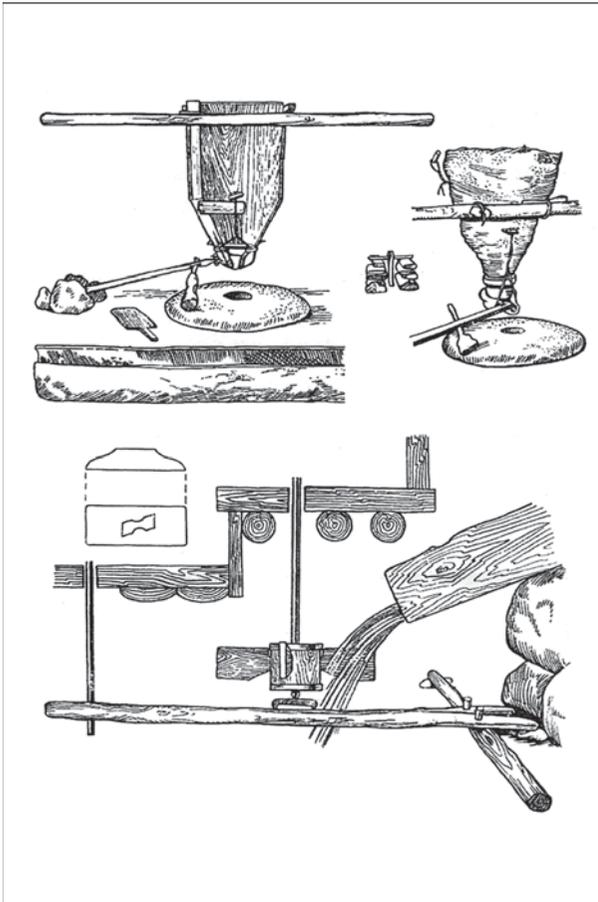
**Обработка камня.** С древности в Осетии активно разрабатывались богатые залежи известняка (*чъырду*) и его разновидностей: известкового туфа, мела, ракушечника, известкового шпата, которые легко поддаются обработке. Известковые образования, горные сланцы, а также более твердые породы – песчаники и кварциты – были основным строительным материалом, из них также делали надгробные памятники, мельничные жернова и предметы хозяйственного быта. Кремнистые породы использовали как жесткий абразивный инструмент – для заточки, шлифования, полирования металлических поверхностей, применяли как огниво.

Высокое мастерство осетинских каменщиков имеет давние традиции. Из тщательно отесанных каменных блоков, квадрат и плит аланы в X–XIII вв. строили жилые, культовые, оборонительные сооружения. Для оформления



Кубок точеный с серебряной отделкой. Конец XIX в.

Фото О. Габуевой, 1973 г.



Водяная мельница  
 Из кн.: *Калоев Б.А.* Материальная культура и прикладное искусство осетин. М., 1973

Резной камень на стене дома Касабиевых. Владикавказ  
 Фото О. Габуевой, 1976 г.



верхних частей дверей и окон устраивали арочные проемы, выбитые в каменных монолитах или сложенные из блоков полуциркульной формы с резными профилированными обрамлениями. Своды с цилиндрической кладкой, многоступенчатые выступы-упоры, пилястры, пилоны, рельефная орнаментальная резьба и другие архитектурные детали свидетельствуют о том, что аланы владели камнерезным искусством профессионально (Кузнецов, 1977. С. 80, 163).

Каменные глыбы перевозили на салазках и волокушах, в которые впрягали волов. В Южной Осетии кроме того использовали навоз, которым густо обмазывали каменную заготовку для лучшего скольжения и волокли на быках в село. Таким способом заготавливали камень многие известные строители башен.

Поскольку при обработке камня применялись разнообразные приемы: раскалывание, отбивка, обтесывание, обработка резцом или долотом, шлифовка, гравирование требовался широкий набор рабочих инструментов. Для многих операций, например, с применением резца при гравировании, требовались стальные инструменты, которые часто мастера-каменщики изготавливали сами, овладев и кузнечным ремеслом. Из двух круглых камней равного диаметра делали мельничные жернова.

В бедных лесом скотоводческих районах делали узкие прямоугольные и длинные поилки для скота. Камнем выкладывали основание очага и место для дров. Из камня делали многие хозяйственные и бытовые предметы: скребки, зернотерки, песты для ступок, в которых толкли соль, чеснок и травы.

Производство надмогильных памятников – наиболее распространенная отрасль камнеобработки. Занимались им повсеместно, но в разных районах памятники имели свои особенности. Во многих селах Северной Осетии как на равнине, так и в горной части, надгробные памятники представляли собой отшлифованные стелы с полуциркульным завершением *цырtdзæвæн*. Их делали из известняка, ракушечника, известкового шпата или из более твердой каменной породы. Высота плит достигала 2 м, ширина 30–35 см. Основное поле стелы заполнялось схематически воспроизведенными предметами быта, хозяйственной утвари, коня, оружия или украшений – в зависимости от пола умершего, а также отдельные предметы, характеризующие деятельность его при жизни. Внизу памятника помещалась посвятельная надпись с датами жизни погребенного на русском или арабском языках. Часто края стелы окаймлялись бордюрной полосой с геометрическим орнаментом. Разновидностью такого типа памятников были стелы с портретом умершего, занимавшим центральную часть плиты.

В Южной Осетии и в прилегающих к ней горных районах Северной Осетии были распространены и другие типы памятников. Одни представляли собой вертикально поставленные массивные кресты разной формы или более сложные вертикальные сооружения с крестами, включающие детали в виде башен с зубчатыми краями и другими архитектурными мотивами. На них изображались человеческие фигуры в полный рост, ангелы, личины, контуры церквей, мелкий рогатый скот, геометрический и растительный орнамент с обязательными многолучевыми розетками. Второй тип памятников – горизонтально положенные плиты в форме параллелограмма.



Резчик по камню.  
Худ. У. Кануков

Из кн.: Магомедов А.Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968



1



2



3

Надгробные памятники:

- 1) Квайса; 2) Заманкул;
- 3) Трусовское ущелье, XIV в.

Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Коллекция Б.А. Калоева

Каменное надгробие-стела. Сбийское  
ущелье (Южная Осетия)

Из кн.: *Дзаттиати Р.* Культура позднесредне-  
вековой Осетии. Владикавказ, 2002



Мемориальный памятник.  
Моздокский район. 1896 г.  
Фото О. Габуевой, 1974 г.



Мемориальный памятник.  
Мастер Темиряев. Дигор-  
ское ущелье  
Фото О. Габуевой, 1974 г.

Святылище Уастырджи.  
Скульптор Сосланбек Ед-  
зиев. Начало XX в. Се-  
ление Синдзикау (Север-  
ная Осетия)  
Фото О. Габуевой, 1974 г.



**Керамическое и известковое производство** (*алыг аема чыыриме баст армиаг*). Пластические свойства глины, ее способность после обжига затвердевать и сохранять заданную форму были известны с глубокой древности. В окрестностях поселения выбирали залежи глины с нужными качествами, добытую массу заливали водой и выдерживали несколько дней, чтобы она разбухла. Для удаления посторонних примесей глину вымораживали, оставляя на всю зиму под открытым небом. Созревшую глину тщательно вымешивали, многократно утрамбовывая и переворачивая.

С VI в. аланы изготавливали керамику на гончарном круге. В XIX в. он был с ручным или водным приводом. Сформованную посуду ложили деревянной дощечкой, удаляя шероховатости, подсушивали, затем каменным гладилом сглаживали поверхность до блеска. Обжигали посуду в открытых или закрытых печах. Цвет изделия зависел от состава примесей в глине, а также от технологии.

В XIX в. гончарные изделия были немногочисленны. Виды посуды, известной с аланских времен, не производились, они были заменены деревянными аналогами. В основном гончарное производство сохранилось в Южной Осетии. Особенно было развито производство больших кувшинов для вина, глиняных горшков с широким горлом для солений и молочных продуктов, мисок и чашек. Многие мастера специализировались на этом промысле.

Жидкую глину широко использовали в хозяйстве и для других целей, добавляя в нее свежий навоз и мелко измельченную солому *алыгконд*. Такой массой грунтовали стены жилища, обмазывали пол в жилых помещениях, плетеные корзины *кьуту* различной формы, невысокие выгороды в подсобных помещениях. Ею покрывали внешнюю поверхность плетенных в форме усеченного конуса ульев для пчел, обмазывали пирамидальную конструкцию из бревен, в которой выжигался уголь.

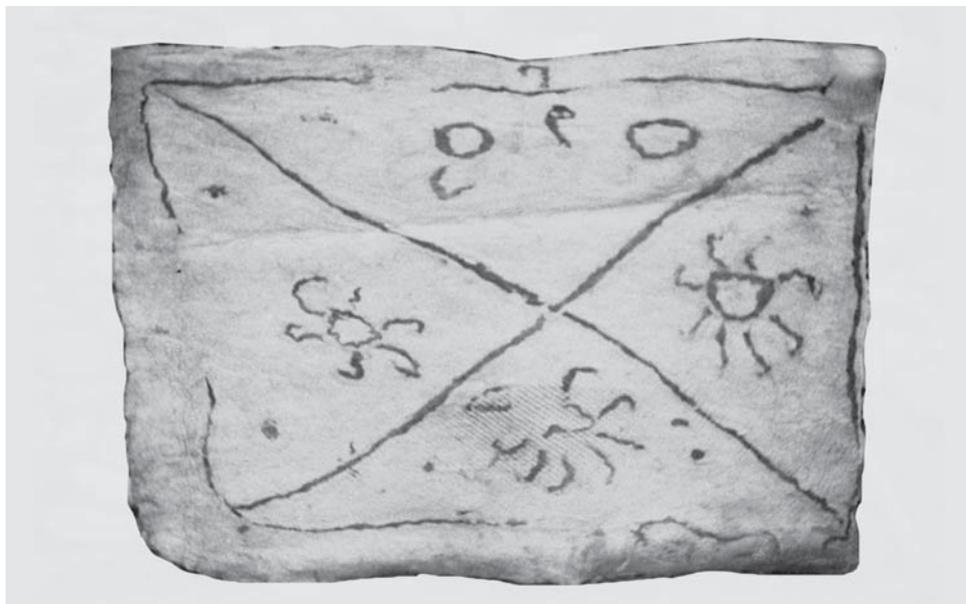
Известь получали из известняка (*чыырду*). Пережигали его в горнах, которые сооружали на наклонных поверхностях, часто используя естественный склон, а затем гасили в открытых ямах. Готовую к использованию известь разводили на сыворотке, добавляли яичный белок, примешивали шерсть животных, чем достигали большей вязкости. Ее применяли при строительстве церквей и святых мест, замков, крепостей, склепов, башен, для укрепления плит кровли из тонкого песчанистого сланца.

**Шерсть** – самый необходимый и наиболее используемый материал в осетинском хозяйстве. Из шерсти в хозяйстве делалось все: разнообразная одежда, постельные принадлежности, причем не только одеяла, подушки, матрасы, но тончайшей выработки простыни, а также предметы домашнего обихода, украшения стен, хозяйственные предметы и пр. Ею же утепляли помещения. Три основных вида обработки шерсти: ткачество, валяние и вязание. Повседневная и праздничная мужская и женская одежда делалась из тканого домашнего сукна. Из спряденных ниток вязали платки, носки, чулки, перчатки. Для верхней одежды и хозяйственных нужд шерсть валяли. Этнограф М. Гарданти писал: «Пастуха одевает с ног до головы овца: на нем шапка, шуба, черкеска, башлык, бурка, ноговицы, носки и чупаки из овечьей шерсти. Под ним войлоки, подушки, тюфяки из овечьей волны» (*Гарданти*, 1908. С. 57).

Стригут овечью шерсть 2 раза в год – весной и осенью. Шерсть осенней стрижки считается более качественной. Ее тщательно промывали в проточной



Коврик тканый. Мастерца Маргиева. Селение Цолд (Южная Осетия). Конец XIX в.  
Фото О. Габуевой, 1972 г.



Войлочный коврик. Селение Заккор (Южная Осетия). Конец XIX в.  
Фото О. Габуевой, 1972 г.



Композиция «Валяние войлока». Скульптор Л. Гадаев  
Фото О. Габуевой, 1972 г.



Чесалка для шерсти. Селение Заккор (Южная Осетия)  
Фото О. Габуевой, 1972 г.

воде. Затем чистую, но свалывшуюся шерсть расчесывали на вертикальной деревянной с острыми зубьями чесалке – *тираен*. Процесс чесания состоял из простой операции: определенную порцию шерсти брали в обе руки и острием зубьев разрывали этот клок на две части, повторяя процедуру многократно, до получения мягкого пушистого комка.

Чесалка (*тираен*) как предмет с железными, остроконечными деталями использовался в качестве оберега. Его использовали для ограждения роженицы от нечистых сил, помещая в изголовье ее кровати наряду с другими железными и острыми предметами (*Чурсин*, 1913. С. 97). Чтобы обезопасить новорожденного от козней чертей, его трижды пронесли сквозь достаточно широкое отверстие чесалки (*Гаглоева*, 1958. С. 170). С пожеланиями успешного проведения весенней вспашки и появления обильных всходов чесалку помещали в яслях хлева, чтобы нейтрализовать злые умыслы (*Чибилов*, 1984. С. 168).

Из овечьего подшерстка и козьего пуха пряли пряжу и ткали мягкую, теплую, легкую шерстяную материю. Особую «шелковистостью» отличались сукна с добавлением верблюжьей шерсти. А «сукна из турьего пуха считаются наиболее прочными и редкими» (Краткий очерк... 1900. № 170).

Вытканное на ткацком станке (*тынуафаен*) несложной конструкции сукно тщательно стирали в горячей мыльной воде, утаптывали ногами, просушивали и скатывали в «кусок». Для повседневной черкески использовали естественные цвета шерсти. Иногда делали сукно в полоску, для чего овечью шерсть разного цвета перекладывали с верблюжьей. Сукна для черкесок красили в черный цвет корой ольхи или медным купоросом. Белая черкеска считалась более нарядной, ее делали из пряжи белой овцы или отбеливали светло-серую шерсть.

На рынках Владикавказа, Тифлиса, Москвы пользовались спросом осетинские шали, их «вывозили даже за границу, для шитья из него зимнего дамского платья и башлыков» (Сел. Цхинвали Горийского уезда. 1901). В Грузии на рынках «осетинская шаль отличается большой прочностью. Особенно славятся так называемые дигорские (*Ломинадзе*, 1897. С. 207).

Разного назначения хозяйственные нитки и веревки делали из грубой козьей шерсти, конского волоса, конопли.

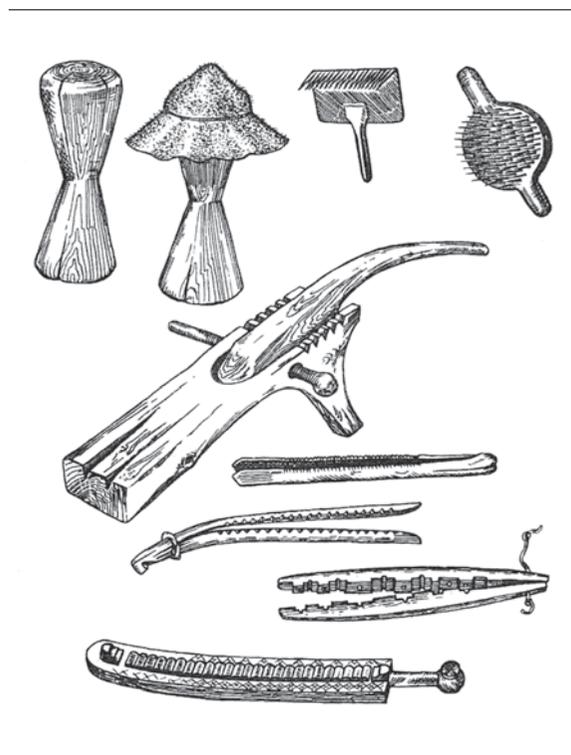
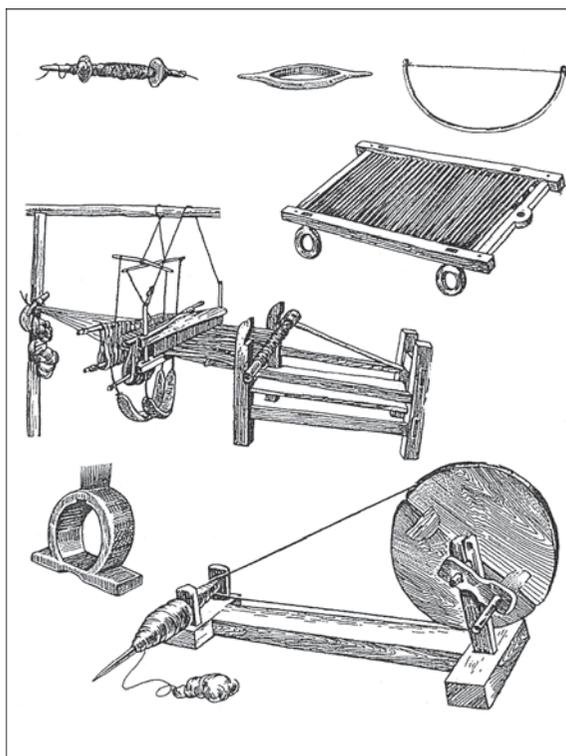
Кожа широко использовалась в традиционном костюме осетин. Для производства многочисленных видов изделий из кожи брали шкуры как домашних, так и диких животных. Для многих видов зимней одежды обрабатывали лишь внутреннюю сторону шкуры. К ним относятся зимние овчинные тулупы простого покроя, овчинные набедренники, жилеты, обувь, шкуры, а также мелкая хозяйственная утварь, кожаные мешки, чехлы для ружей. Овчинные шубы сложного покроя со сборками в талии и с отложным воротником из более ценного меха шили известные мастерицы на заказ. Из шкуры ягненка делали также шапки самого разного фасона, в зависимости от местных особенностей и моды. Наиболее распространенный тип шапки в начале XX в. имел форму усеченного конуса.

Шкурами диких животных покрывали скамьи, утепляли жилище, украшали гостевую комнату – кунацкую. Для этой группы изделий обрабатывали также лишь внутреннюю сторону шкуры.

Конское снаряжение (*бахы гэрзтае*) подразделяется на верховое (вьючно-верховое) и тяговое (упряжное). В изготовлении верховой конской упряжи

Орудия для обработки шерсти  
и изготовления сукна

Научный архив Института этнологии  
и антропологии Российской академии  
наук. Коллекция Б.А. Калоева



Приспособление для обработки  
шерсти и кожи

Из кн.: Калоев Б.А. Материальная культура  
и прикладное искусство осетин. М.,  
1973

требуется участие мастеров нескольких специальностей, которые были сосредоточены в одной семье: шорников, седельщиков, кузнецов, ювелиров.

Верховая конская упряжь состоит из уздечки (*уидон*), которая включает несколько ремней оголовья, соединенных между собой кольцами удил, повода, налобника и пряжки. Три подпруги из ремней с пряжками, как и нагрудный ремень с кольцами и подхвостник, служат для стягивания седла к крупу лошади. В упряжь входят также торока *нахатбос* – ремешки для закрепления груза сзади седла, чересседельник который накладывается на войлочный потник под седло; тебенки прямоугольной формы, защищающие бока лошади, и стременные ремни. Эти предметы упряжи изготовлялись из кожи, как и подушка на седло, наполненной шерстью. Деревянная основа седла также оклеивалась кожей. В шорном деле использовали шкуры крупного рогатого скота и лошадей, из которых выделывали сыромятные кожи, идущие на изготовление упряжи. Шорники также плели из тонких кожаных полосок плети с деревянной рукоятью и с пластиной из буйволиной кожи на конце. В особых случаях плетки из золотных (серебряных и золотых) нитей с рукоятью и кожаной пластиной на конце делали женщины-золотошвейки. В украшении попоны, седла, нагрудника и других деталей использовали сафьян – тонкую мягкую кожу, выделываемую из козьих шкур.

Форма верхового седла (*саргъ*), сложившаяся в аланской среде еще в средневековый период, сохранилась и в более позднее время. Типологически она близка аналогичной английской форме. Седло было жесткой конструкции с высокой передней и низкой задней луками. Легкие верховые седла предпочитали делать из березы, так как она не лопалась и легко обрабатывалась. Использовали также клен и карагач. Искусные мастера луки седла вырезали из твердых, а ленчики из более мягких пород деревьев. Профессия седельщика была широко распространена в осетинской среде.

Кузнецы из железа выковывали стремяна традиционной формы с широкой подножкой, удила, пряжки, подковывали лошадей. Кольца и пряжки конской упряжи часто делали из серебра, как и накладные детали на уздечке и нагруднике. Им же отделывали седло. Серебряники декорировали бляхи и пряжки черненым и гравированным орнаментом.

## БОРТНИЧЕСТВО И ПЧЕЛОВОДСТВО

Бортничество известно людям с эпохи палеолита и распространено во всех лесных и нагорных местностях с умеренным климатом. Не составляет исключения и Кавказ. Древнейшие обитатели Кавказа доставали мед и воск из дупел деревьев, где они жили. Из-за отсутствия сахара мед имел большое значение в питании населения, а также широко использовался для приготовления напитков.

О большой древности у осетин пчеловодства или, во всяком случае, бортничества, свидетельствует ряд данных (*Абаев, 1949. С. 61*). Свои выводы по этому поводу выдающийся ученый В.И. Абаев связывает прежде всего со старым и забытым названием пчелы у осетин *авз, афс*, соответствующим индоевропейскому, может даже евразийскому, названию осы. Однако, как поясняет ученый, это название пчелы не сохранилось в современном

осетинском языке, и было вытеснено из обихода под действием табу словом *мыдыбындз* (медовая муха), у предков осетин оно попало в число священных насекомых (Абаев, 1949. С. 61).

Данные языка о древности пчеловодства у осетин подтверждаются сведениями скифо-аланского периода.

Территория, которую занимали предки осетин, как и смежные с ней земли, имела благоприятные условия для широкого развития пчеловодства. Мягкий климат с продолжительным летним периодом, богатейшие леса с большой прослойкой многих древесных и кустарниковых медоносов, разнообразная травянистая растительность по лесным полянам и поймам многочисленных рек и ручьев представляли исключительно благоприятные условия для расселения пчел. В своем историческом очерке о пчеловодстве А.Я. Курочкин утверждает о знакомстве с пчеловодством на рубеже I тыс. до н.э. – I тыс. н.э. не только древних греков и римлян, но и кельтов, фракийцев и скифов (Курочкин, 1991. С. 13).

О том, что скифы занимались пчеловодством, упоминали в свое время античные писатели. В одном из разделов «Истории» Геродота, посвященной быту, культуре и истории скифов, автор утверждал, что они вели обширную внешнюю торговлю медом и воском (Геродот, IV. 5). Ссылаясь на свидетельства фракийцев, Геродот в другом месте своего труда утверждает, что земля к востоку от Истры (Дуная) изобилует пчелами (Розов, 1972. С. 6). В описываемую эпоху к востоку Дуная была расположена земля скифов-пахарей, которые в отличии от царских скифов и скифов-кочевников вели оседлый образ жизни. Хотя пчеловодство было знакомо и кочевым и полукочевым народам, тем не менее оседлость – необходимое условие для интенсивного занятия пчеловодством.

Геродот – не единственный автор древности, свидетельствующий о знакомстве скифов с пчеловодством. Римский историк III в н.э. Клавдий Элиан отмечал, что в Скифии водятся пчелы. При этом пчеловодством занимаются настолько интенсивно, что скифы привозят мед и воск соседним народам (Латышев, 1948. С. 223). В частности, по соседству со скифами были богатые и культурные греческие колонии Пантикапей, Оливия, Боспор, куда жители северных районов сбывали свои продукты охоты, в том числе мед и воск. В частности, греческие колонии считали Скифию «житницей». Деловые связи с греческими колониями, а также и непосредственные отношения с Византией способствовали взаимовлиянию населения друг на друга. Как отмечал известный ученый скифолог Б.Я. Граков между жителями колоний и «варварами» (под которыми в первую очередь подразумевались скифы и сарматы), несомненно, существовали многочисленные связи, может быть мало дающие о себе знать в мирной обстановке, но весьма заметные во времена общественных и политических потрясений вроде войны или восстания рабов (Розов, 1972. С. 6). С одной стороны в страну, изобилующую пчелами, медом и воском, проникали древние знания эллинов и византийцев о пчелах и пчеловодстве. С другой стороны – военные и хозяйственные взаимоотношения с Боспорским царством и Византией неизбежно влекли за собой и некоторое ознакомление с элементами греческой культуры.

Хотя приведенные выше сведения и отрывочны, но они рисуют вполне ясную картину о том, что скифы не только признавали пользу пчел, но и весьма интенсивно занимались пчеловодством.

Наряду с языком и многими явлениями духовной культуры сармато-аланы унаследовали от скифов и занятие пчеловодством. О важности этого вида хозяйства у алан свидетельствуют античные, арабские, византийские источники, мифы и предания древности.

Как писал арабский писатель Эдомарь в стране алан «было много меду белого цвета, приятного на вкус, лишённого остроты... Там было столько меда, – продолжает арабский автор, – что брали его столько, сколько хотели (Тизенгаузен, 1884. С. 181, 182). В последней строке Эдомарь имеет в виду монголо-татар, которые реквизируют мед в большом количестве у аланского населения. В том же духе писал и греческий автор Максим Тирский: «Аланы, – писал он, – употреблявшие мед для приготовления различных напитков и в пищу, устраивали свои соты на скалах и деревьях» (Латышев, 1948. С. 279). Как свидетельствуют полевые материалы этнографа Б.А. Калоева, эта форма улей (из древесной коры) практиковалась у южных осетин (бассейны рек Большой и Малой Лиахвы) до недавнего времени (Калоев, 1967. С. 105).

Раннесредневековые аланы поддерживали тесные политические, хозяйственные и культурные связи с Древней Русью. И древние славяне специально выдалбливали дупла для пчел, что имело следствием возникновение пчеловодства, которое занимало важное место в экономике Древней Руси. Мед и у них широко использовался не только в питании, но и для приготовления напитков, а воск шел на изготовление свечей. О масштабах пчеловодства свидетельствует и то, что его продукцию древние славяне вывозили за границу. Однако, проживая по соседству, аланские и славянские племена не только оказывали взаимовлияние друг на друга в развитии и совершенствовании этой важной отрасли хозяйства, но способствовали развитию пчеловодства у соседних народов. В частности, в докторской диссертации, посвященной происхождению пчеловодства и его место в хозяйственном быту грузинского народа, профессор А.И. Робакидзе прямым текстом пишет о том большом влиянии, которое оказывали аланы на развитие пчеловодства в Закавказье (Робакидзе, 1956. С. 56). В частности, как утверждает ученый, – некоторые формы славянского улья и способы добывания меда в Грузию проникли именно через посредство алан (Робакидзе. С. 18).

О древних истоках пчеловодства у ираноязычных народов свидетельствует и то, что мед у алан являлся необходимым компонентом для приготовления широко известного в древности алкогольного напитка *ронг* (Абаев, 1949. С. 61). Напиток этот весьма часто упоминается и в нартовском эпосе осетин. Наконец, пироги, которые изготавливала Сатана и другие женщины нартияды из меда (*мыдамаест*), считались ритуальными у нартов и ими молились своим богам (Ванев, 1959. С. 63).

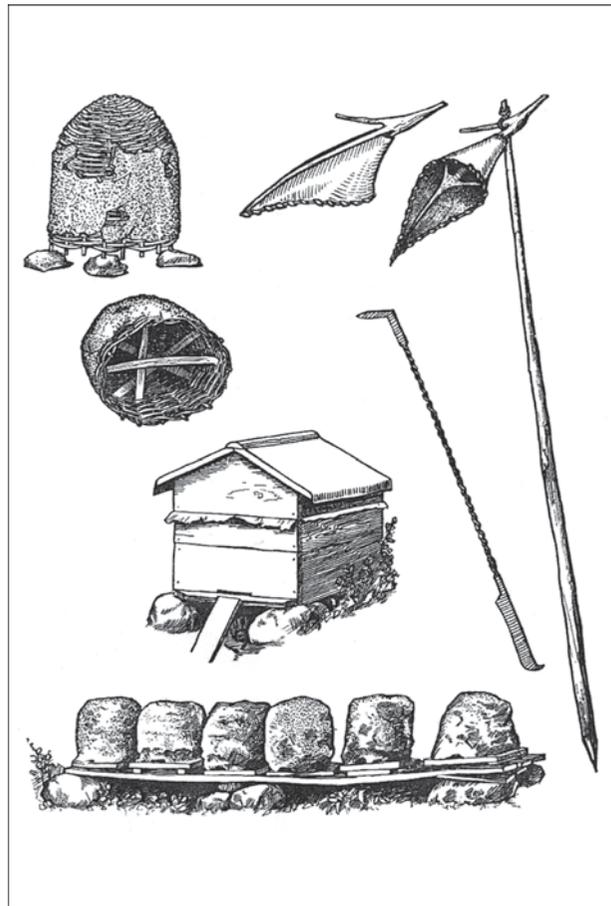
Мед и воск истари были главными товарами внутренней и внешней торговли. Их изобилие поражало иностранных путешественников. Народы Европы и Азии называли Аланию страной «текущей медом».

После татаро-монгольского нашествия и ухода алан-осетин в горы Центрального Кавказа, пчеловодство пошло на спад, но не погибло окончательно.

В статье, посвященной пчеловодству в Южной Осетии, З. Джиоев отмечает, что наибольшее распространение этот вид хозяйственной деятельности получил в ряде районов Северной и Южной Осетии, покрытых богатыми лесами и медоносными травами (Джиоев, 1881. С. 13).

Как известно Алания в эпоху своего расцвета (IX–XII вв.) делилась на Западную (население которой составляли осетины-дигорцы) и Восточную (осетины-иронцы). Наибольшее развитие пчеловодство получило у западных алан, от них пчеловодство проникло к западно-грузинским племенам-сванам. Исходя из сказанного понятно, почему после татаро-монгольского разгрома пчеловодческие традиции в Северной Осетии наибольшее распространение получили среди осетин-дигорцев. Здесь пчеловодство сохранилось в наилучшем виде. Бытовала у дигорцев и легенда о появлении медоносных пчел. В ней говорится о том, что пророк, на которого было ниспослано испытание, страдал около горы Ахматы-хох. Червей, которые разъедали его тело, ангел смел крылом, и из них образовались пчелы. Все они улетели в гору. Однажды один охотник, проходя мимо горы, увидел несметное количество насекомых. Целыми роями вылетали они из ее разрезов и снова скрывались в других впадинах. Он заинтересовался ими, но насекомые находились на такой высоте, что добраться до них было невозможно. Тогда он пригласил другого охотника, вместе с которым они построили огромную лестницу, долезли до гнезд этих насекомых и хотели воспользоваться медом, но пчелы напали на них. После бегства, когда они оказались в безопасности, решили попробовать то липкое вещество, которым были запачканы их руки. Сладость его удивила их.

Прошла зима, они вновь пришли к горе. На этот раз разрез горы был наполнен медом до такой степени, что из сот, пригретых солнцем, тек мед. Насладившись им, охотники решили поймать хотя бы несколько этих необыкновенных мух. Они содрали с вишневого дерева кору, свернули ее и полезли на гору, окутав головы башлыками. Им удалось поймать несколько насекомых. Их они принесли домой. С тех незапамятных пор в их селении и по всей округе водятся пчелы и приносят людям мед (Медоев, 2006. С. 230–232).



Ульи и предметы, связанные с пчеловодством

Из кн.: *Калоев Б.А.* Материальная культура и прикладное искусство осетин. М., 1973

Об исторической преемственности пчеловодства осетинами от алан свидетельствует и представление о покровителе пчел, носившего у дигорцев имя Анигол (*Абаев*, 1949. С. 61), а у иронцев – *Ныкула* (*Калоев*, 1967. С. 105). Природа происхождения Анигол до сих пор окончательно не ясна. По утверждению одних, он небесный благодетель, других – охотник, который первый нашел пчел, третьих – пророк, со спины которого улетели крылатые черви. Одно известно точно, что Анигол – одно из древнейших божеств, почитавшийся еще аланами, покровитель пчеловодов, обеспечивавший, по верованиям осетин, в случае его почитания, обильный сбор меда и сохранность пчел. Ежегодно выпуская пчел на поля, осетины в честь своего покровителя устраивали пиршество: пчеловоды, выпускавшие вместе пчел, покупали жирного барана, резали его и молились об урожае меда. А после первого медосбора пчеловоды жертвовали Аниголу определенную часть меда (*Миллер*, 1992. С. 97).

## ЖИЛИЩЕ И ПОСЕЛЕНИЯ

**Жилище.** По понятиям патриархального осетина жилой дом считался важнейшей собственностью. Человек, у которого не было дома, не пользовался никаким авторитетом, не был граждански полноправным членом общества, его презрительно называли бездомным (*анахæдзар*), бродягой (*дзагъал*). «Только тот может иметь какое-либо значение в обществе и право голоса, кто обеспечен постоянным жилищем. Молодой человек, какими бы он не отличался достоинствами, не может рассчитывать найти себе подругу жизни без этого условия. Не имея жилища, он вечно будет преследуем высокомерным отношением даже близких к нему друзей, как бездомный бродяга» (*Кокиев*, 1885. С. 67). Даже при переговорах о выдаче замуж для положительного решения вопроса большое значение имело наличие у родителей жениха жилых и крепостных сооружений (*Журн. Досуг Владикавказца*. 1914. С. 57; *Ванеев*, 1955. С. 45).

Сохранились скудные сведения о жилище предков осетин. В частности, известно, что в III–II вв. до н.э. часть сарматов переходит к оседлому образу жизни. О жилище оседлой части алан можно судить по раскопкам Змейского средневекового поселения (X–XII вв.). Археологи здесь обнаружили дома с четырехугольным основанием, стены которого воздвигнуты из самана и из кирпича-сырца. Наряду с саманом использовали и плетень, обмазанный глиной.

Археологические изыскания подтверждают, что каменное жилище с плоской крышей является древнейшим типом жилища для всего горного Кавказа. Жилые и крепостные сооружения у предков осетин на северных склонах Кавказского хребта являются прототипами сохранившихся до сих пор башен и укрепленных усадеб, возводимых с учетом почвенных и географических условий.

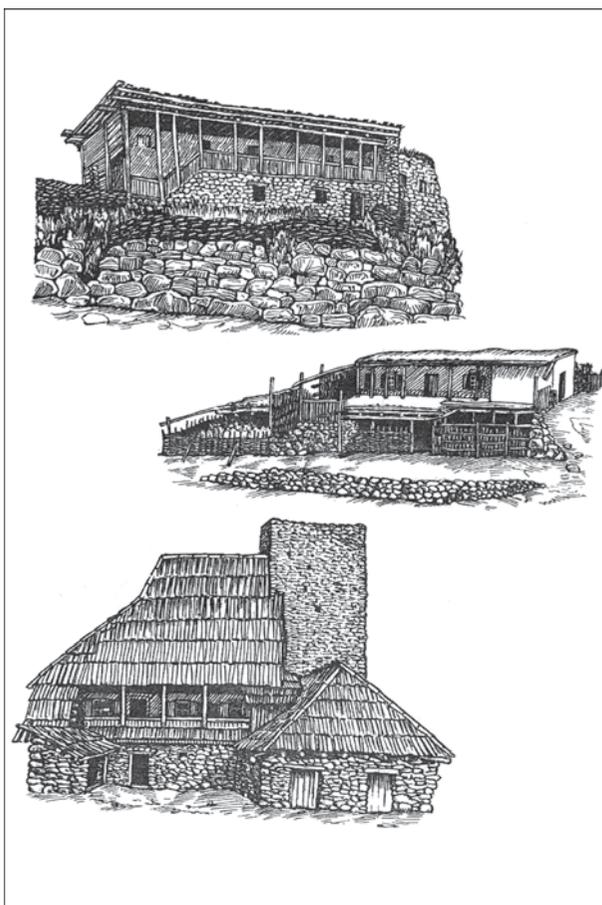
Этнографическое изучение осетинского жилища с учетом естественно-исторической среды, климатических условий, строительного материала, а также других факторов позволяют выделить следующие основные типы жилищ, характерных для Осетии второй половины XIX – начала XX в. К первому типу, наиболее архаичному, сохранившему следы более ранних эпох,

относится осетинское горное жилище. В рассматриваемую эпоху он был главным, преобладающим. В высокогорной и горной полосе камень был доминирующим строительным материалом. По данным 1864 г., в селах Южной Осетии (без Кударского ущелья) было 1472 каменных плоскокрыших дома и 524 деревянных (Чибиров, 1970. С. 96).

Дома с плоскими крышами упоминаются и в нартовских сказаниях. Этот тип жилища, восходящий истоками к эпохе бронзы, в усовершенствованном виде дошел до середины XIX в. В зависимости от рельефа местности такие дома могли иметь несколько ярусов: первый этаж – хлев, второй – жилой, третий – гумно, место хранения орудий и инвентаря (в отличие от горного Дагестана, террасное жилище в Осетии встречается только в два-три яруса). В условиях смягченного рельефа жилые и хозяйственные помещения размещались по горизонтали. Исследователи отмечают особую твердость цемента древних жилых и крепостных построек в горах (оттуда и их название – *чырын хадзар* – дом на извести) (Пфаф, 1870. С. 130).

Ко второму типу относятся бревенчато-досчатые дома, строящиеся в прошлом в горной и предгорной Южной Осетии и в некоторых ущельях Северной Осетии (Дигорское, Цейское, Кобанское). В свою очередь жилища этого типа подразделяются на подтипы и разновидности.

Одним из подтипов бревенчато-досчатого жилища является юго-осетинский *ердоджын хадзар*. Он относится к типу жилища со ступенчато-пирамидальным перекрытием – разновидность закавказского дарбазного жилища. При этом, если в дарбазном жилище дымовое отверстие органически связано с перекрытием в целом, то *ердо* имело съемную конструкцию: Е.Г. Пчелина назвала его, по подобию, надочажным колоколом. Особенностью *ердоджын хадзар* было и то, если дарбази заканчивался глинобитной кровлей, то *ердо* могло размещаться внутри скатной крыши или же выступало через ее скат. Под *ердо* жители

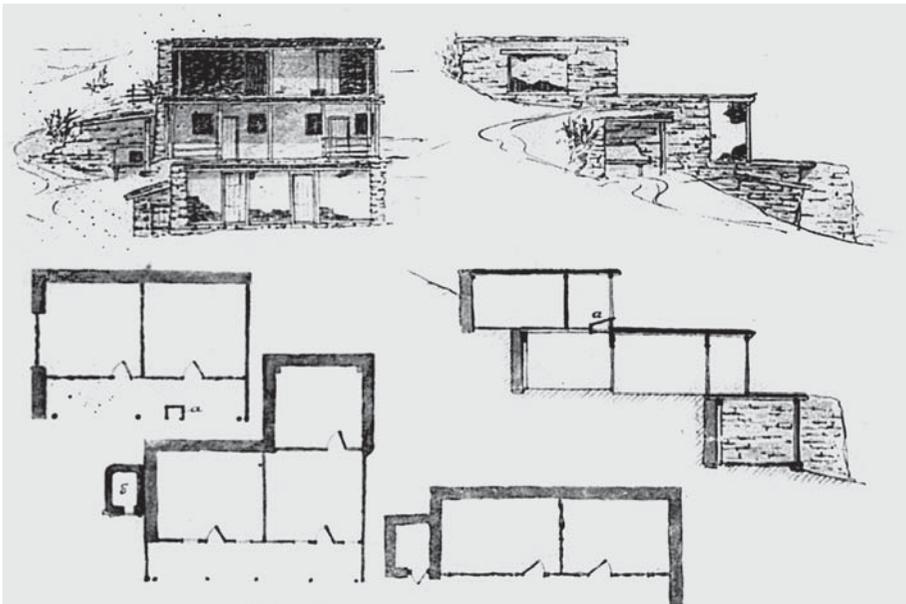


Типы горного жилища

Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Коллекция Б.А. Калоева



Типичное жилище высокогорной зоны  
Фото из архива Л. Чибирова, 1975 г.



Жилой дом в селении Цгойтикау (Южная Осетия). Архитектор Д. Гнедовский, 1963 г.  
Из кн.: Чибиров Л. Осетинское народное жилище. Цхинвал, 1970

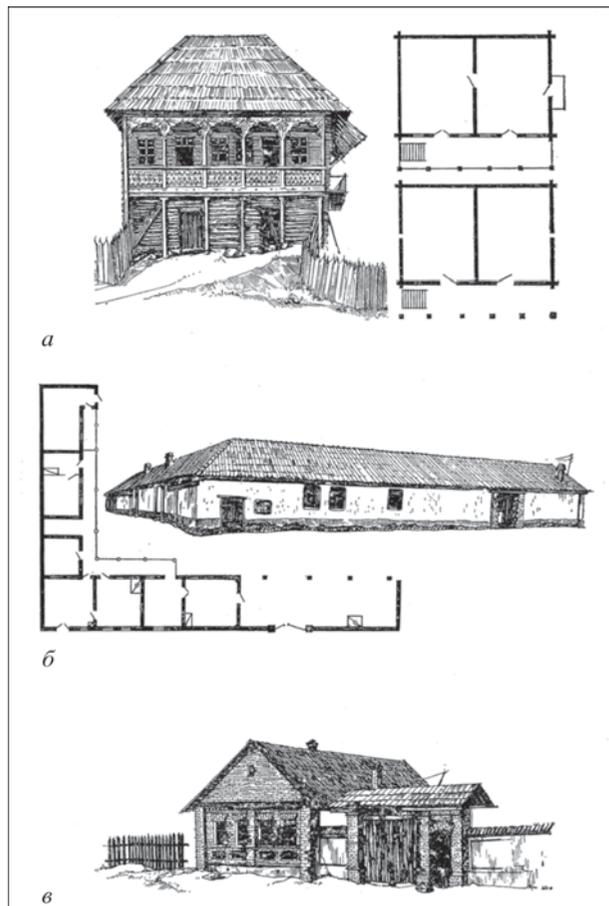
Южной Осетии понимали всю конструкцию свода, а не одно лишь отверстие.

Срубные жилища Северной Осетии и деревянные дома без ердо в Южной Осетии можно выделить под особый подтип. Выделяются своими конструктивными особенностями и перекрытием бревенчатые дома в Кобанском ущелье. До появления дранки такие дома были плоскокрышими. Кроме дранки кровельным материалом для жилищ со стропильной конструкцией служили солома, липовая кора.

Жилища плоскостной полосы Северной Осетии составляют отдельный тип жилища. Они относительно молоды, ибо переселение осетин на плоскость началось лишь во второй половине XVIII в. Первые переселенцы сооружали турлучные дома, дома из кирпича-сырца. Беднейшие слои строили себе плетенные из хвороста конусообразные шалаши (*мусонг*).

С начала XX в. в плоскостной Северной Осетии началось массовое жилищное строительство. Наряду с саманными и деревянными домами на равнине Северной Осетии в начале XX в. стали возводить усовершенствованные кирпичные дома на довольно высоком фундаменте из камня, крытые черепицей. Такие дома *хадзар* строились без очага, но с русской печью с плитой, используемой лишь для варки пищи. Поскольку появляются кухонные шкафы и погреба, отпала необходимость строить кладовые. В новых домах стало значительно светлее, ибо увеличилась площадь застекленных окон и их общее число в доме.

К четвертому типу жилищ относятся подземные и полуподземные жилища-землянки (*ныкканд*). Они обычно состояли из жилого помещения и сеней и имели плоскую земляную крышу. Их строили арендаторы земель грузинских помещиков. Последние, боясь укоренения наемных работников, не разрешали им строить наземные постройки.



Типы жилища: а) Селение Рук (Южная Осетия); б) жилище большой семьи, селение Беслан; в) Селение Хумаллаг (Северная Осетия)

Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Коллекция Б.А. Калоева



Типы жилища горной и равнинной Северной Осетии  
 Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Коллекция Б.А. Калоева

много общего с жилищем народов северокавказской равнины (русских, кабардинцев, черкесов, адыгейцев) и существенно отличались от жилищ других районов Осетии. Общность проявляется и в строительном материале, и в конструктивных приемах жилых и хозяйственных построек, и указывает на существования глубоких культурных связей между осетинами и соседними народами.

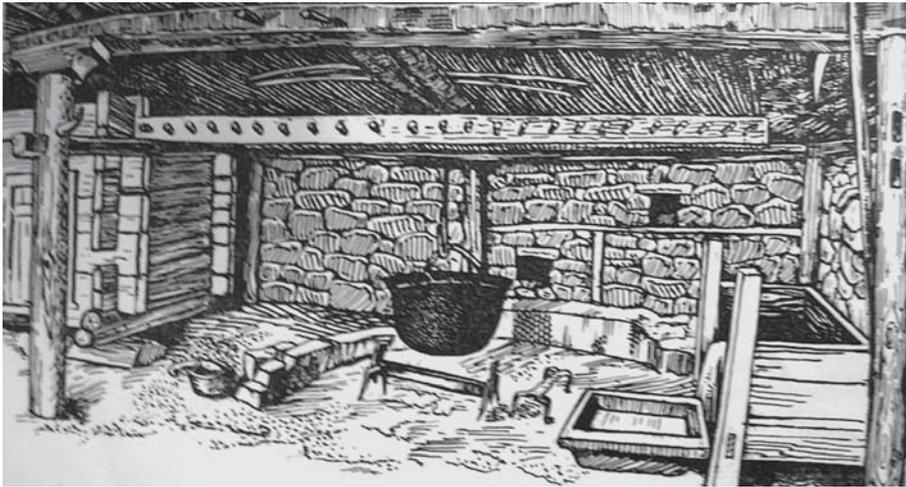
Строительство жилища осетины начинают с возведения одного универсального помещения с неугасимым очажным огнем – хадзар. Оно служило одновременно кухней, спальней и столовой. Здесь же мог содержаться скот в холодное время года.

В дальнейшем к единому семейному очагу – собственно *хадзар* – пристраивался ряд помещений: хлев – *скъат*, сени – *тыргъ*, кладовая – *къабиц*, комнаты для молодых супружеских пар – *уат*, кунацкая – *уазэгдон*.

Хадзар характерен для уклада хозяйства патриархального быта и представлял собой жилище для нескольких поколений кровных родственников,

В целом, сопоставление жилища осетин с жилищем населения сопредельных территорий обнаруживает значительное культурно-историческое взаимовлияние народов Кавказа, которое особенно проявилось в выборе сходных типов жилищ. В частности, каменные дома с плоской земляной крышей характерны не только для Осетии, но и для всех народов горного Кавказа. Возникновение и бытование их объясняется как суровыми климатическими условиями в горах, так и хозяйственным укладом населения, основным занятием которого было скотоводство в сочетании с земледелием. В свою очередь жилище дореволюционной Южной Осетии (ердоджын хадзар) идентично с общим типом жилищ народов Закавказья, хотя и имело свои конструктивные особенности.

Жилые дома плоскостной Северной Осетии по материалу, технике постройки и планировке имели



Интерьер осетинского жилища

Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук.  
Коллекция Б.А. Калоева

объединенных в общем домохозяйстве под главенством старшего среди братьев. В лексическом фонде осетинского языка понятие хадзар означает не только дом, жилище, главное жилое помещение, не только весь комплекс жилых и хозяйственных построек, но и хозяйство всей семьи, всю семейную общину (Гаглоева, 1964. С. 1). Наличие одного названия и для комнаты и для дома в целом свидетельствует о том, что название первоначально бытовавшего у осетин жилого помещения со временем распространилось на дом со многими постройками.

Хадзар, имеющий исключительное значение в жизни осетин, окружен ореолом святости, многочисленными охранными обычаями, обрядами и суевериями. За оскорбление считались такие действия, как забрасывание в хадзар дохлых кошек, собак, снятие с очага цепи и выбрасывание ее, заливание очага водой. Сурово осуждалось воровство хадзара. Нельзя было нанести осетину большего оскорбления, чем наградить бранными словами его жилище. В нем находились очаг и домашняя святыня – надочажная цепь (*рахыс*).

В хадзаре проводили досуг, пели песни, играли на музыкальных инструментах, рассказывали легенды, сказания, сказки, зимой согревались у очага. Здесь же совершались акты семейной обрядности (укладывание ребенка в люльку, молитва отправляющихся в дорогу членов семьи, свадебные обряды с важнейшим среди них – трехкратным хождением вокруг очага, обычаи, связанные с похоронами и др.). В главном жилом помещении совершали и ежедневные жертвоприношения и молитвы: он превращался в своего рода храм, святилище. Считалось, что здесь же обитал дух и покровитель дома *Бынаты хицау*. Как символы единства семьи при семейных разделах хадзар с очажным комплексом не подвергался дележу.

Внутренне убранство хадзара было настолько однообразным, что, не входя в дом, можно было заранее знать, какие вещи в нем имеются и каков порядок их расположения. Для каждой вещи в жилище отводилось строго

определенное место. Однообразие и стандартность во внутреннем убранстве осетинского жилища диктовались «обязательными, абсолютно для всех, обычаями старины, предписаниями религии, приметами и суевериями и социальным строем, в частности, положением женщины» (Студенецкая, 1948. С. 118).

Общественные отношения, господствовавшие в Осетии в досоветский период, определяли семейную жизнь горцев, в частности, на положение женщины. В планировке жилого дома выражением этого явилось наличие в нем мужской и женской половины. По линии очага хадзар незримо делился на левую (мужскую) – *лагты фарс* и правую (женскую) – *устыты фарс* половины. При этом деление было настолько ощутимым, что создавалось представление, что в одном хадзаре как будто было два помещения. Мужчине стыдно было появляться в женской половине и наоборот. Женщина переступала мужскую половину только тогда, когда она ее убирала или если прислуживала.

В мужской половине протекала деловая жизнь самого старшего члена семьи – *хистар*. Здесь он занимался своими ремеслами, принимал гостей. Здесь же располагались предметы мужского обихода, основная часть мебели. Власть и почитание старейшего члена семьи выражала наличие для него специального кресла – *кьалетджын*, обычно расположенного возле очага. Кресло было настолько почетным, что никто, кроме старшего, не имел права садиться на него. Оно бывало большей частью трех-четырёхножное, с полукруглой или квадратной спинкой и украшалось резьбой. Возле очага на мужской половине находился продолговатый, деревянный диван – *фахсбандон*, который также богато орнаментировался. У несостоятельных их заменяли простые лавки. Поодаль от очага располагались низенькие сидения – *бандон*. Здесь же располагался столик на трех ножках (*фынг*) – один из самых почитаемых вещей в хадзаре. В свободное время он висел на колышках, вбитых в стену. Ближе к потолку на очажных столбах делались полки для хранения предметов мужского обихода (огниво, трут, кремь, гвозди, стамеска и др.). Вдоль стен устраивались длинные нары. Днем на них сидели, а ночью спали. В один из углов нар убиралась днем постель. На стене мужской половины развешивалась мужская одежда – *уаледарас* (бурка, черкеска, башлык) и огнестрельное и холодное оружие – *хацангарз*. Для хранения бытовых мелочей в каменных стенах делались небольшие ниши.

На женской половине сосредоточивалась жизнь семьи в целом и размещались предметы женского обихода. Так как женщина вела домашнее хозяйство, женская половина служила и кухней, и кладовой, если таковые не были выделены в самостоятельные помещения. Здесь был минимум мебели: кожаная или суконная подушка для старшей женщины, деревянные обрубки (*кьудыр*), заменявшие стулья. Здесь же было и место для люльки и деревянной кровати – *сынтаг*. На женской половине устраивались полки для кухонной посуды. Во внутреннем углу располагалась квашня – *арынг*. С потолка свисали завороченные круги животного жира – *фиу*, большие куски сушеного мяса. Стены хадзара часто украшались шкурами различных зверей, а иногда циновками (Чибиров, 1970. С. 140–145).

Составной частью жилого помещения являлась кладовая – *кьабичу*. Она строилась в сенях, чаще внутри хадзара на женской половине. Обычно кладовая имела небольшую дверь, но не имела световых отверстий. В кладовой

хранились запасы зерна, муки, сыра и других пищевых продуктов, спиртные напитки. Здесь же имелись ямы для хранения картофеля, овощей.

Сени – *тыргъ* – примыкали к передней стене хадзара на всю его длину или же к одной ее половине, если другая была занята кладовой. В сенях хранились некоторые предметы домашнего обихода, которые необходимо было держать под рукой (котлы, бочки и т.д.). Здесь же кололи дрова в ненастную погоду. К одной из стен хадзара пристраивалась изолированная комната для супружеской пары – *уат*, отличающаяся от хадзара меньшими размерами и убранством.

Состоятельный осетин в прошлом не мог обойтись и без кунацкой – *уазагдон*. Она строилась отдельно во дворе и предназначалась для общественного заведения. Двери кунацкой никогда не закрывались на замок. Гость мог заезжать сюда в любое время и чувствовать себя свободно. Сельчане могли распоряжаться кунацкой любого хозяина, если в этом была необходимость. Она обставлялась постелью, кроватью, скамейками, кувганом, тазом и даже веником (Кокиев, 1885. С. 79). В кунацкой собирались не только взрослые мужчины, она служила и местом сбора молодежи для бесед, игр и развлечений. Право распоряжаться чужой кунацкой как собственной распространялось не только на взрослых, но и на молодежь. В новое время кунацкая практически исчезла. Ее заменили специальные гостинные комнаты.

По сравнению с другими отделениями жилища, специальное помещение для гостей имело свои специфические функции. В своей архаической форме гостинная «представляла собой то, что хорошо известно этнографии под названием «мужского дома» или «клуба молодежи» или «клуба холостяков». Такой «дом» или «клуб» имелся обычно в качестве единственного и общего для всего селения, служа одновременно местом для приема и помещения гостей» (Косвен, 1961. С. 128).

Исторические и этнографические сведения свидетельствуют о тяжелых жилищно-бытовых условиях основной массы осетинского народа в досоветский период. «У нас нет хороших строений, вполне защищенных от холода и ветра, нет необходимой теплой одежды и ... по бедности своей не можем платить пошлины», – писали крестьяне ряда сел Южной Осетии Горийскому уездному начальнику (Чибиров, 1970. С. 151). Не лучшим было положение бедняков в горах и на плоскости Северной Осетии. Убогость сакли горца осетина лучше всех обрисовал К. Хетагуров в своем знаменитом этнографическом очерке «Особа». «Зайдите в первую попавшуюся дверь в фарсаг-ауле. Нагнитесь больше, чтобы не удариться о притолоку. Сенцы перегружены жердями или плетнем. В первом отделении вас удивленно встречает корова, из второго на вас сквозь перегородку смотрит несколько пар овец и коз. Здесь же в углу валяются плиты кизяка и хворост для топлива. Нагнитесь опять, чтобы войти в следующие двери. Вначале до того темно, что вы ничего не можете разглядеть... Единственное отверстие в южной стене по случаю дурной погоды заставлено не то камнем, не то доской... Кизячий дым ест глаза, раздражает слизистую оболочку носа, стесняет дыхание. Направляйтесь прямо к тлеющему огоньку, иначе вы можете набрести на теленка в правом углу или на постельные принадлежности в левом» (Хетагуров, 2000. С. 323, 324). А вот описание жилища бедняка в плоскостной полосе (с. Брут) Северной



В гостях у соседа. XIX в. Худ. У. Кануков

Из кн.: *Магомедов А.Х.* Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968

Осетии, сделанное этнографом И. Кануковым: «Ну что за сакли у нас? Курятники какие-то, не избавляющие нас от холода зимой, а летом от дождей, даже самых незначительных. На дворе капнет – в сакле капнет. Зимой сколько мы дров потребляем. В продолжение зимы привезешь по крайней мере ароб 100, огонь пылает среди сакли, а все-таки мало тепла. Рукам и ногам бывает тепло, потому что почти зарываем их в золу, а спина все-таки мерзнет» (*Кануков*, 1963. С. 77, 78).

Вместе с тем в Осетии, как и в других районах Кавказа, в процессе социально-экономического развития выделялись наиболее влиятельные фамилии, зажиточные семьи, устройство и внутренняя обстановка жилищ которых значительно отличались от домов бедняков. Имея в виду горную Осетию, Дюбуа де Монпере писал: «Дома зажиточных нередко удивляют путешественников. Четырехугольные каменные строения в два или три этажа, с выдающейся посреди башнею и земляною плоскою крышею. Зажиточные окружают дом своей высокой стеною с четырьмя небольшими караульными башнями, на которые взбираются по приставным лестницам (*Гагстгаузен*, 1857. С. 125). «Существенное отличие сильных от прочих, – читаем у К. Хетагурова, – выражалось в том, что у них для лошадей, рогатого скота, овец и коз имелись конюшни, базы и овчарни... Кроме хадзара, у них были и другие более чистые помещения – *уат* с камином для женатых членов семьи, а для гостей такой же конструкции *узагдон*, убранный коврами и дорогим оружием... В хадзаре и узагдоне вместо простой скамьи можно встретить своеобразные кровати, диваны и кресла с оригинальной резьбой. Утварь многочисленнее, разнообразнее и ценнее. Здесь было больше золота, серебра, меди, железа и стали в виде громадных котлов для варки пива, холодного и огнестрельного оружия,



Тип поселений в горах. Труссовское ущелье. Селение Каратикау  
Фото Р. Дзатгиаты, 1987 г.

кувшинов и т.д.» (*Хетагуров*, 2000. С. 327). Как писал М. Гарданов: «У богачей – кирпичные дома, крытые железом или черепицей, с голландскими печами, кухней и плитой. Везде в жилых помещениях чисто, полы крашены, потолки и стены оштукатурены. Вентиляция по последней моде. Окна большие, стекла в них бемские...» (*Гарданов*, 1925. С. 185).

В годы гражданской войны сильно пострадал жилищный фонд, особенно в Южной Осетии, народ которого в 1920 г. пережил первый геноцид со стороны меньшевистской Грузии. Было сожжено более 30 населенных пунктов. Немало жилищ пострадало в годы противостояния красных и белых на Северном Кавказе.

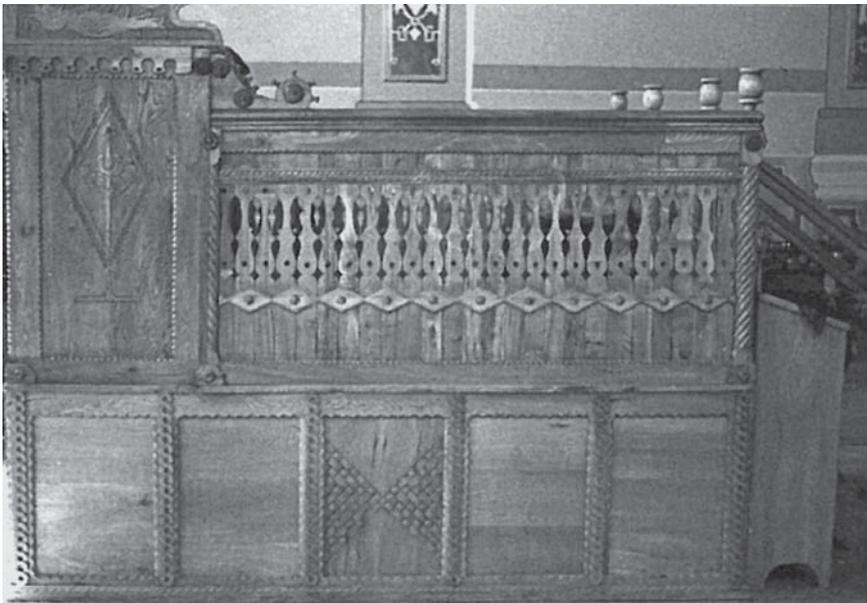
Для Северной Осетии первое десятилетие советской власти было ознаменовано новой волной переселения с гор на плоскость. Аналогичный процесс в Южной Осетии произошел с небольшим запозданием – в 30-х годах.

Новая власть старалась залечить раны войны, но время было тяжелое и потому жилищное строительство осуществлялось в минимальных масштабах. В этот период дома еще строились по старым стандартам. Однако старинная осетинская сакля постепенно стала усовершенствоваться в жилой части, улучшалась внутренняя обстановка, больше внимания уделялось чистоте и гигиене жилища. Ликвидация очажного отопления и появление железной печи позволили увеличить световую площадь и застеклить окна, жилище становится светлым.

В первые три-четыре года коллективизации сельского хозяйства индивидуальное жилищное строительство протекало сравнительно медленными темпами, ибо развернувшееся строительство общественно-хозяйственных построек сконцентрировало строительное дело и возможности колхозников.



Так выглядела комната в 30-е годы XX в. в Предгорной Южной Осетии  
Фото из личного архива Л. Чибирова



Многофункциональная встроенная мебель. Мастер Астархан Колиев. Начало XX в. Северная Осетия, Моздокский район, станица Ново-Георгиевская  
Фото О. Габуевой, 1971 г.

Однако в дальнейшем в строительстве жилых построек происходят значительные качественные сдвиги. Продолжается модернизация внутренней обстановки и перепланировка плоскостных домов. Однокамерный хадзар с недостатком света, уюта и тепла исчезает повсеместно. Его заменяют двухкомнатные деревянные дома со скатной крышей, которые получили особенное распространение в Южной Осетии. В плоскостной Северной Осетии, плетеные постройки заменили строящиеся по новым проектам кирпичные и саманные дома.

Значительные изменения происходят в обстановке и убранстве жилого дома. Благополучие населения в предвоенные годы способствовало наличию в домах покупной мебели фабричного производства. В домах появляются новые предметы домашнего обихода: патефоны, книги, чемоданы. На стенах можно увидеть часы, кружевные изделия, фотографии в рамках, репродукции картин, а на полу – дорожки, добротные ковры. В связи с обобществлением скота, двор разгружается, теперь уже небольшой хлев полностью изолируется от жилого дома. В деревянных домах нового типа основным объектом архитектурной и декоративной обработки стали пропиловочные ажурные балконы, которые являлись главным декоративным украшением жилища довоенных лет, пропиловочной резьбой украшали и решетки.

Великая Отечественная война не только притормозила дальнейшее сельское жилищное строительство, но и принесла значительный ущерб оккупированным селам плоскостной Северной Осетии. Тысячи осетин остались без крова.

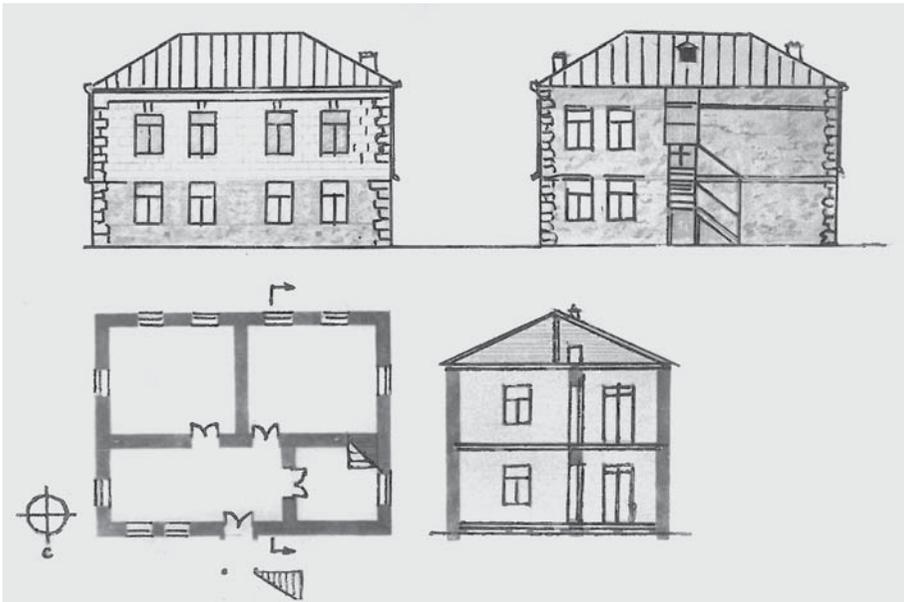
В послевоенный период происходят существенные перемены в жилищном строительстве как Северной, так и Южной Осетии. Быстрыми темпами восстанавливались и строились дома, где они были разрушены оккупантами. На сей раз уже строятся усовершенствованные деревянные и каменно-кирпичные дома. На смену ажурным балконам пришли застекленные веранды. Все быстрее обновляются строительные и кровельные материалы. Дома существенно отличаются от прежних как внешним видом, так и планировкой, обстановкой и убранством. Особенно сильно изменили свой облик селения плоскостной полосы Северной Осетии. Здесь шел процесс строительства перекрытых кровельным железом или шифером однотипных кирпичных домов городского типа, которые существенно улучшили жизненные условия семьи, изменили внешний облик села. Новые дома обычно строятся многокомнатные, с кухней и верандой. Вместе с увеличением жилой площади непрерывно улучшаются санитарно-гигиенические условия жилища. Существенные изменения претерпел интерьер жилища. Ярче всего о повышении благосостояния свидетельствует внутреннее убранство жилища, не отличающееся от городского интерьера.

Бурные политические процессы, прежде всего межнациональное вооруженное противостояние, имевшее место в последние десятилетия, весьма пагубно отразилось на состоянии жилища как в Северной, так и в первую очередь в Южной Осетии, где жилой фонд был фактически уничтожен. Многие беженцы нашли себе приют в соседней, Северной Осетии, где для них построены в ряде сел новые благоустроенные кварталы.

В последнее десятилетие в республике развернулось индивидуальное строительство. Среди состоятельных людей многие не потеряли связи



Селение Камунта (Северная Осетия). Новые и старые застройки  
Фото из личного архива Л. Чибирова, 1970 г.



Жилой дом в Предгорной полосе Южной Осетии. Архитектор Д. Гнедовский, 1963 г.  
Из кн.: *Чибиров Л.* Осетинское народное жилище. Цхинвал, 1970

с родным селом. Так что проезжая по селам плоскостной Северной Осетии привлекают к себе внимание дома «новых осетин», которые явно выделяются среди построек основной массы жителей населенного пункта.

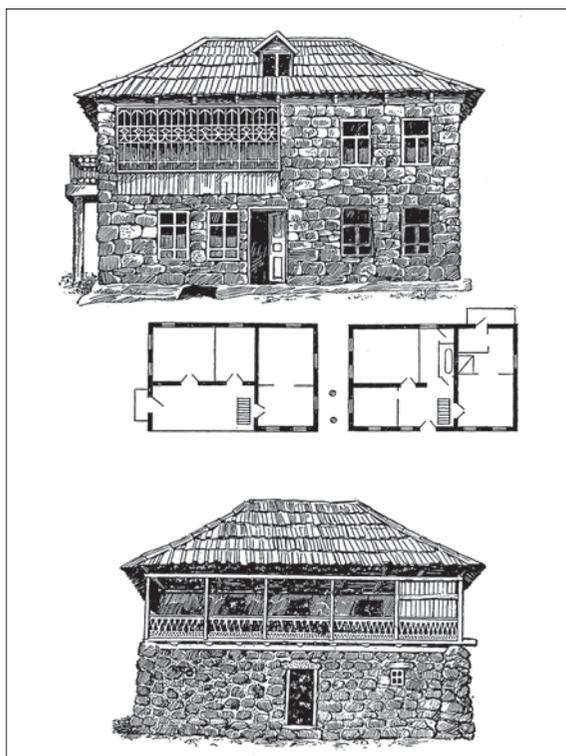
Усовершенствованные конструкции жилых домов, стремление к многокомнатному жилому дому, к лучшему внутреннему интерьеру, соблюдение санитарно-гигиенических норм – вот что характерно для осетинской деревни в современную эпоху.

**Усадьба и двор** в горах и на равнине разнятся между собой. В высокогорных и горных селах хозяйственные постройки (хлев, сеновал, гумно, мельница, кукурузная сапетка) получили своеобразное развитие в вертикальном плане. Компактная усадьба, слитность ее построек, масштабное соотношение здания с окружающей природой – таковы характерные черты облика усадьбы горцев-осетин и не только их. Улицы в таких селениях большей частью кривые, извилистые и узкие. Там, где селения скученны, усадьбы нагромождены одна на другую.

Во второй половине XIX в., в связи со вступлением России на путь капиталистического развития, меняется облик усадьбы и двора: расширяются некоторые помещения, огораживается приусадебный участок, появляются ворота. За счет сокращения числа дворов устраняется былая скученность и увеличиваются размеры земельного участка.

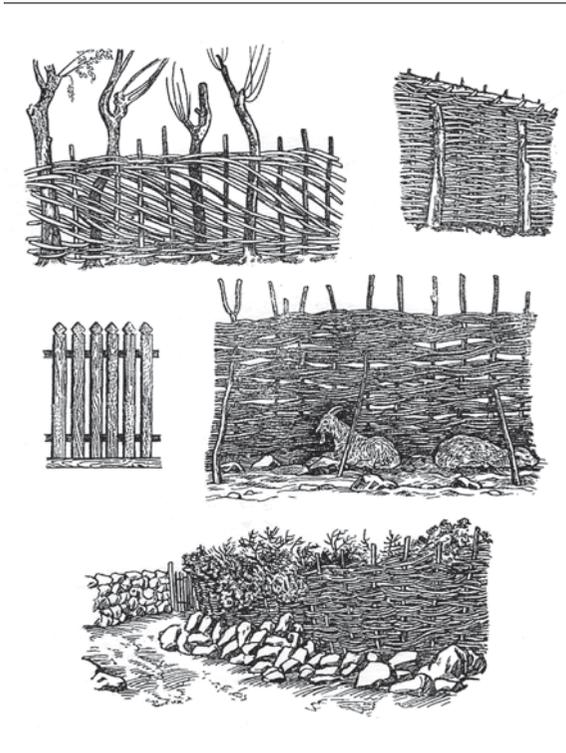
В 30-х годах коллективизация сельского хозяйства вызвала изменение структуры производственно-хозяйственного быта, внесла коррективы в застройке усадебных участков. В результате коллективизации сельского хозяйства усадьба стала более компактной, отпала надобность в большинстве хозяйственных помещений, заметно уменьшились размеры и количество хлевов, конюшен, навесов и сараев для хозяйственного инвентаря и утвари. Главное место в усадьбе занял жилой дом и чистый двор. Одновременно наблюдается тенденция постепенного превращения огорода в фруктовый сад.

В целом изменения усадеб крестьян в горной и предгорной зонах Северной и Южной Осетии развивается в следующем направлении: 1. Сократилась общая площадь, занятая хозяйственными постройками, и они обособились от



Типы жилища в Кударском ущелье

Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Коллекция Б.А. Калоева



Виды оград

Из кн.: *Калоев Б.А.* Материальная культура и прикладное искусство осетин. М., 1973



Дом с пристройками. Селение Едыс  
Фото Л. Чибирова, 1966 г.

жилого дома. 2. Двор, служивший общим для семьи и домашнего скота, стал разделяться на чистый и хозяйственный, отделенный один от другого изгородью, наблюдается увеличение размеров и благоустройство двора. 3. Наряду с бытованием бесформенных усадеб появились усадьбы с элементами планировки (Чибиров, 1970. С. 70, 71).

Иную картину представляет равнинный тип усадьбы. В отличие от горного, занимаемая им земельная площадь была больше. Как правило, в глубине усадьбы стоял жилой дом. Хозяйственные постройки (сарай, навесы) строились в один ряд на небольшом расстоянии и плотно пристраивались одна к другой, составляя замкнутое пространство, по форме напоминающее буквы г или п. К этим постройкам примыкали хлев, птичник, кукурузные сапетки. Несмотря на свою простоту и примитивность, они имели небольшие застекленные оконца в крашенных рамах, а фасад, выходящий во двор усадьбы, в основном белился известью.

Отдельно во дворе зажиточные осетины строили кунацкую. Все постройки имели самостоятельную конструкцию крыши и стен (для того, чтобы можно было легко увеличить площадь либо перенести). Часть усадьбы составлял сад и огород.

Окончательную законченность и цельность усадьбе и в горах, и на равнине придают изгороди (*амбонд*). Их многообразие придает населенным пунктам самобытный характер.

Изгородь из камня характерна для высокогорья, а в горной и предгорной полосе – плетеные из прутьев, хвороста (рисунки плетения бывают самые разнообразные), реек, забора, колючих кустарников, живой изгороди. О возрастающем внимании сельского населения к убранству своего двора свидетельствуют и такие детали как калитка и ворота (одно-, двустворчатые, арочные), качество и художественное достоинство которых улучшается по мере спуска с высокогорья на плоскость. Эти элементы усадьбы, помимо своего утилитарного назначения, служат важным художественным элементом усадьбы, придающим населенному пункту в целом своеобразный колорит. Отделение чистого, парадного двора от хозяйственного сектора стало в наши дни повсеместным явлением.

За годы советской власти и в постсоветские времена под влиянием развития товарно-денежных отношений вносятся коррективы в облик усадьбы. Дом строится ближе к улице. К нему примыкают сарай (амбар), конюшня, чердак используется для хранения кукурузных стеблей (сена). Основная масса хозяйственных служб объединена в одну или две постройки. В них размещены сарай и навесы, отдельные секции занимают коровник, курятник, отделение для овец и коз, телят, поросят.

Традиционно двор поддерживается в чистоте и порядке, его убирают ежедневно. Здесь проводит свой досуг семья, устраиваются пиршества, свадьбы, поминки. По возможности пространство чистого двора стараются украсить фруктовыми деревьями, декоративными насаждениями, цветниками. Двор со стороны улицы огораживается забором.

**Поселения.** Поселения осетин, формировавшиеся в течение многих веков под влиянием природно-географического фактора, с учетом хозяйственных и исторических традиций, были преимущественно трех форм: гнездовая, скученная и уличная.



Селение Ерцо (Южная Осетия)

Фото из личного архива  
Л. Чибирова, 1965 г.



Мельница в селении Цон  
(Южная Осетия)

Фото из личного архива  
Л. Чибирова

Гнездовая форма поселений, как наиболее архаичная, характерна для высокогорной и горной (частично) зон. Высоко в горах они располагались на крутых горных склонах. «Надо удивляться, – писал М. Кипиани, – на каких вершинах и крутых покатосях здешнее население обзавелось постройками. Их деревни издали похожи на орлиные гнезда» (Кипиани, 2006. С. 353). Гнездовая форма исторически сложилась как форма расселения сородичей, родовой общины, число гнезд в селениях бывало разным.

В горной и предгорной зоне Южной Осетии и в предгорной полосе Северной Осетии, широко распространена беспорядочная, скученная форма расселения. Жилые и хозяйственные помещения бессистемно разбросаны на значительной площади. Селения плоскостной полосы Северной Осетии и, частично, Южной, по форме могут быть отнесены к уличной планировке.

Для высокогорной зоны Северной и Южной Осетии в прошлом был характерен тип поселения с вертикальной застройкой, т.е. местонахождение жилых и хозяйственных построек под одной крышей с террасовидным расположением самих построек, сравнительная малочисленность селений. Постройки исключительно каменные, вместо улиц – множество узких кривых переулков, зачастую непригодных для колесного и скользящего транспорта. Вот как характеризует планировку поселения высокогорья К. Хетагуров: «В аулах вы не найдете ни улиц, ни дворов, не определите какому хозяину принадлежит та или иная крыша или стена. Вы видите окошечко сакли, но без проводника не найдете ее дверей. Ярусы так перепутаны между владельцами, что Вы, желая попасть к своему знакомому во второй этаж, можете предварительно оказаться на крыше третьего этажа, служащего двором для дяди Вашего знакомого. Вы будете не раз карабкаться по скале, заменяющей лестницу, минуете несколько темных проходов и очутитесь под каким-нибудь навесом в виде открытой галереи, высоко над бешено бушующим горным потоком» (Хетагуров, 2000. С. 322, 323).

До середины XIX в. в горах преобладали фамильно-патронимические поселения, жители которых были связаны кровным родством. Поскольку основным направлением хозяйственной деятельности в горах был симбиоз земледелия и скотоводства, осетины стремились основывать селения так, чтобы быть ближе к пахотным землям, покосам и пастбищам, с обязательным учетом близости водного источника (родника), экологических нюансов, солнечной экспозиции, отсутствия опасности схода лавин. По подсчетам К. Коха, в горной Осетии в 30-е годы XIX в. плотность населения составляла 800 человек на квадратную милю (Кох, 1967. С. 91). Наличие такой большой массы жителей при остром малоземелье способствовало большой скученности жилых и хозяйственных комплексов в горах Осетии. Населенные пункты состояли из небольших отселков, жители которых образовывали фамильные и патронимические кварталы, отличавшиеся четким архитектурным расчетом и органически вписывавшиеся в окружающий ландшафт.

Фактор обороноспособности заставлял осетин селиться в мало удобных для жизни, но хорошо защищенных местах. Все горные и высокогорные селения Осетии были тщательно укреплены фортификационными сооружениями.



Типичное жилище высокогорной Осетии (Селение Вельта Мамисонского ущелья).  
Открытие. XIX в.

Фото Э. Бурмейстера и Р. Гаврилова, 2010 г.

Композиционной необходимостью любого села является сельская площадь. Обычное его название – *ныхас*. Как писал З.Н.Ванеев, *ныхас* «является органом, регулирующим жизнь общины... Это общинное собрание-зародыш того народного собрания, которое выступает с образованием племен... На *ныхасе* обычно взрослые мужчины проводили свободное время, предавались беседам для развлечения. Но здесь же и обсуждались и разрешались текущие или возникающие в жизни общины вопросы (Ванеев, 1955. С. 33, 34). Возникая произвольно, *ныхас* располагался в таком месте, которое служит центром и геометрическим и общественным.

Существенное место в композиции поселений принадлежит родникам. В пределах села могло быть столько источников, сколько кварталов в нем. Со временем, особенно в советское время, родники стали архитектурно оформляться.

Непрерывной составной частью населенного пункта были культовые места: церкви и мечети, святилища и молельни, священные рощи, кладбища. В селах горной зоны до сих пор сохранились развалины множества христианских храмов (Зруг, Тли, Згубир, Ванел, Нар), построенных в период с X по XIX вв. Они строились на возвышенностях, чтобы своим расположением вызывать чувства близости к Всевышнему. Святилища, как правило, располагаются на окраине села и строились в честь популярнейших небесных покровителей: Уастырджи, Уацилла, Мады Майрам, Тутыр, Мыкалгабыр и др.). Также вне селения расположены и священные рощи.

Кладбища (*уалмаерд*) не имели определенного места в чертах населенного пункта; большей частью они находились за пределами села. Но были



Средневековое кладбище. Селение Зарамаг (Северная Осетия)  
Из личного архива Л. Чибирова. Фото Г. Кусова, 1962 г.



Кладбище в селении Цон (Южная Осетия)  
Фото Л. Чибирова, 1963 г.



Селение Унал, Алагирское ущелье  
Фото из архива И.Н.Цаллаговой, 1909 г.



Унал  
Фото З.Б. Цаллаговой, 2010 г.



Селение Нижний Унал. Открытка. XIX в.  
Фото из архива З. Цаллаговой, 1975 г.



Селение Даргавс. Общий вид  
Фото из личного архива Л. Чибирова, 1970 г.



Усадьба и двор К. Ханикаева. Селение Згубир (Южная Осетия)  
Фото Л. Чибирова, 1966 г.

нередки случаи, когда кладбище оказывалось в центре населенного пункта. Это в том случае, когда пространство вокруг расположенной внутри селения церкви используется как кладбище. Территория кладбища планируется по фамильно-родовому принципу.

Поселения в горах долго сохраняли свою форму. На их планировку не повлияли и социально-экономические изменения во второй половине XIX – начале XX в. Несмотря на переселения части горцев на плоскость, к началу советской эпохи они испытывали земельный голод, что не способствовало преобразованию облика поселений. За годы советской власти происходило постоянное переселение горцев на плоскость, что привело к фактическому запустению горных сел и, как следствие, исчезновению вертикальной застройки жилых и хозяйственных построек. В горах Северной Осетии живут преимущественно в летнее время.

В населенных пунктах горной полосы появились благоустроенные жилища со скатной кровлей, фруктовые и декоративные насаждения. В больших селах (Даргавс, Зарамаг, Дзинага, Кани, Стур-Дигора, Унал), где расположены сельсоветы, кардинально изменилась планировка административных, культурно-бытовых, торговых зданий.

Для горной (частично) и предгорной зон Северной и Южной Осетии характерен тип поселения, в котором постройки размещены горизонтально. Поселения подобного типа более значительны, в некоторых селениях новые кварталы имеют уличную застройку. Постройка в горах была присуща всем функциональным компонентам поселения вообще. Это, собственно, жилая часть, подсобно-хозяйственная (с приусадебными участками), центр села, культовые и культурно-бытовые объекты, интенсивно-производственная



Тип поселений в лесистой зоне. Селение Хвце (Южная Осетия)  
Фото Л. Чибирова, 1963 г.

часть – пахотные земли, сенокосы, мельницы и экстенсивно-производственная часть – пастбища, летние стоянки, леса, оборонительные сооружения (Культура жизнеобеспечения. 1983. С. 147).

И, наконец, третий тип – поселения равнинной полосы. Перенаселенность, малоземелье, отсутствие коммуникаций заставляли горцев переезжать на плоскость. Возраст поселений осетин на равнине, по сравнению с горскими, небольшой. Судя по архивным данным, на южных склонах этот процесс начался в XVI–XVII вв., а на Владикавказскую равнину путь был открыт лишь после присоединения Осетии к России в 1774 г. Поселения на плоскости по существу усадебные, «устроены по типу кавказских станиц и потому не представляют никаких особенно резко выдающихся национальных особенностей» (Ковалевский, 1886. С. 71).

Первоначально на Владикавказскую равнину выселялись феодальные семьи с зависимым крестьянством, образовав в конце XVIII в. целый ряд населенных пунктов (Кора, Салугардан, Бираганг и др.). В начале XIX в. осетины стали заселять предгорную равнину вокруг крепостей Моздок и Владикавказ, а также между реками Терек и Урсдон. Возникшие в тот период населенные пункты Христиановское, Ардонское, Салугардан, Гизель, Кадгарон почти ничем не отличались от обыкновенных русских деревень с длинными широкими улицами.

Первоначально селения на плоскости не отличались ни лучшим благоустройством, ни жилищным фондом. Сначала по центру растянувшегося поселения проходила одна улица, которая пересекалась поперечными. Со временем равнинные селения укрупнялись.

В начале XX в. начался второй этап переселения, когда появились такие селения как Дзуарыкау, Лескен, Хаталдон, Ахсарисар, Кодахджин, Майра-

мадаг и др. За период с 1920 по 1923 г. около 30 тыс. переселенцев с гор образовали более 20 новых селений: Даллаг Саниба, Иран, Коста, Красногор, Нарт, Ногир, Фарн, Новый Батакоюрт, Рассвет, Сурх Дигора и др. (*Магомедов*, 1968. С. 244, 245). При образовании новых сел, жители селились компактными группами. К примеру, куртатинцы основали с. Нарт, беженцы из Южной Осетии с. Ногир и т.д. Внутри селения родственники селились поквартально.

Особенностью современного села стало выделение производственно-хозяйственной части за пределы жилой зоны, что способствовало санитарно-гигиеническому благоустройству села, внесло новые черты в их планировку. В центральной части равнинного села – административные и общественно-культурные постройки, автостоянки, бюсты видных земляков, памятники павшим в годы Великой Отечественной войны.

## ЗОДЧЕСТВО СРЕДНЕВЕКОВОЙ ОСЕТИИ

**Оборонительные сооружения.** Самым древним памятником каменного зодчества в Осетии, возможно, раннего Средневековья, следует считать крепость «Зылды маэсыг» (Южная Осетия, верховья р. Лиахвы) – «Башня круга» – овальная в плане стена из больших глыб лавового происхождения с так называемой циклопической кладкой, т.е. кладкой без промазывания ее раствором, а прочность стены достигается большим весом элементов. Толщина и высота стен – до 2,5–3 м. В северной части «овала», по направлению к перевалу, отмечается проход высотой в 1,5 м и шириной – до 1 м. Длина стены доходила до 200 м, часть обрушилась в ущелье р. Лиахвы.

Позже, но также без точной датировки, были возведены заградительные стены и таможенные заставы. Находящаяся в Куртатинском ущелье (у с. Гуытъятыхъæу) Хилакская заградительная стена длиной в 335 м была выстроена из разновеликих камней на прочном известковом растворе, она перекрывала проезд в ущелье (Тменов, 1979. С. 62–64). Сохранились фрагменты шести башен этой стены.

Мало сохранившиеся фрагменты еще одной заградительной стены имеются в Касарском ущелье (Тменов. С. 164, 165). В том же Кассарском ущелье существуют и таможенные заставы «Чъырамад» и «Зылын дуар».

Едва ли найдется горное осетинское село (*хъæу*), где бы не были примечательные архитектурные памятники-башни. Исследователи полагают, что самыми ранними типами башен были жилые – гаенах, одно- или двухэтажные каменные постройки, приспособленные как для жилья, так и для обороны. Позже стали возводить специальные боевые башни, уже не приспособленные для постоянного проживания: в отличие от жилой башни, вход в которую был на первом этаже, доступ в боевую башню – на уровне второго этажа, и попасть в нее возможно только при помощи приставной лестницы или бревна с зарубками (Тменов. С. 33).

Следует отметить, что любой населенный пункт в горах – это не произвольно выбранное место, а строго отвечающее определенным требованиям, выработанным многовековой практикой: защищенность от снежных обвалов, наводнений, оползней и селей. Место выбирается на солнечной стороне,

желательно чтобы была близость водного источника – родника или реки. Для выбора места строительства башни к этим требованиям добавлялись еще условия для стратегического обзора местности. Из башни необходимо наблюдать за любым движением агрессивного характера, и передавать также сигнал об опасности соседям. Наличие огнестрельного оружия повышало эту опасность. И только каменные сооружения с особыми фортификационными возможностями могли защитить жизнь их обитателям. Башни строили далеко не все члены горских обществ, а только имущие слои.

Как правило, башня стояла выше жилых строений. Наиболее подходящим местом для ее возведения являлся пологий отрог горы, на котором расчищалась площадка до скального выхода, и на нем, как на прочном фундаменте, начиналось строительство (*Чибиров*, 1970). Так как по неписанным законам башня должна была возводиться за сезон, то предварительно заготавливался стройматериал: подвозились скальные обломки, куски твердого травертина, твердые сланцы, деревянные балки, жерди, хворост, глина. За несколько лет производился обжиг известняка, который затем помещали в яму, где известь гасилась водой не сразу, а постепенно – почвенной влагой (*Дзаттмуаты*, 2002. С. 12). Это способствовало тому, что достигалась особая вязкость и прочность известкового раствора. Кроме скальных обломков при строительстве применялись и туфы, т.е. в ход шел тот камень, который был в данной местности, за исключением речного булыжника, который никогда не применялся.

Башни в плане, в подавляющем большинстве, были четырехугольными, однако есть и с одной округлой тыльной стеной. В основании, по углам, устанавливались большие скальные монолиты, которые подвергались частичной обработке, иногда образуя подобие цоколя. На них клали обломки поменьше, причем ровной стороной наружу, чем достигалась видимость гладкой стены. Камни скреплялись известковым раствором. Первый этаж обычно был сплошным, забутованным – иногда здесь устраивалась яма для пленников *хьоргь*. Стены второго и последующих этажей были панцирными: между наружной стеной и внутренней, которая также была гладкой, пространство заполнялось битым камнем забутовкой. Перекрытие этажей производилось за счет встраивания в стены трех поперечных балок, на которые укладывались впритык жерди из нетолстых стволов, на жерди – слой хвороста, а поверх него – глина, утрамбованная специальной колотушкой – *кьулаэг*. В одном из углов перекрытия оставлялось отверстие для сообщения со следующим этажом, вплоть до самого верхнего перекрытия башни. Дверной проем устраивался на втором этаже. Обычная форма проема – арочная. Арка – из обработанного известняка или туфа, двери башни – из толстых (преимущественно дубовых) досок. Двери открывались вовнутрь на вертикальных деревянных же осях – штырях. Слева или справа у нижней части дверного проема в стене укрепляли продолговатый каменный брус, выступавший из стены на 20–30 см, служивший опорой для приставной лестницы или бревна с зарубками, во время боевых действий убиравшихся внутрь. Межэтажное сообщение также осуществлялось при помощи лестниц или бревен с зарубками-ступеньками. Между камнями кладки строились боевые амбразуры-бойницы, расширяющиеся внутрь и совершенно незаметные снаружи. Бойницы устраивались во всех стенах, причем обзор местности был всеохватывающим: незаметно подойти к башне было невозможно – все вокруг находилось в поле зрения



Строительство боевой башни. Худ. М. Туганов (гравюра, 1928 г.)  
Из кн.: Чибиров Л. Осетинское народное жилище. Цхинвал, 1970.

наблюдателей из башни. «Мертвой» зоной оказывалось только место у стен башни. Туда можно было проникнуть под покровом ночи. Для противодействия, приблизившимся к башне неприятельским силам, на верхних этажах башни устраивались навесные бойницы-машикули – небольшие выступающие балкончики из камня на каменных консолях с отверстием в полу. Чаще всего эти навесные бойницы находились над дверным проемом, однако некоторые башни имеют подобные бойницы на всех четырех стенах. Верхнее перекрытие башни тоже служило для обороны и ведения боя: оттуда могли сбрасывать камни на штурмующих, а также вести ружейный огонь из-за невысокого парапета-бруствера. Долгой осады башни, конечно, не выдерживали, ибо были рассчитаны на относительно короткие, межродовые столкновения.

Башням присуща своя особая архитектурная эстетика: это и ровность и завершенность стен, тщательная обработка арочных проемов, рисунки-петроглифы на камнях у дверного проема, а иногда и ровные полосы из белых камней (полевого шпата) на верхней части стены. Так, на башне фамилии



Селение Даргавс. Сторожевая башня Мамсуровых

Из кн.: *Теплицкий И., Цагаев Н.* Памятники материальной культуры. Орджоникидзе, 1966

Малдзиговых в Кевсельтском ущелье (Южная Осетия) на камне выбит целый рисуночный рассказ о семи братьях-силачах – строителях башни – и их сестре-богатырше.

О дате строительства многих башен свидетельствуют бойницы, присущие времени широкого использования огнестрельного оружия. Для центрального Кавказа, в том числе и для Осетии, это XVI–XVII вв. (*Тменов, 1984. С. 105*) – период массового строительства башен. Но в некоторых башнях есть и бойницы, приспособленные для лучного боя (*Дзаттукаты, 2002. С. 293*). Из этого следует, что башенное строительство было начато задолго до появления огнестрельного оружия.

Усиление феодальных отношений в осетинских обществах отразилось и на строительстве башен: там, где эти отношения были достаточно сильны (в Дигории, например), башен намного меньше (их десятки), чем в тех обществах, где еще сохранялись родовые отношения. Так, в «вольных» обществах Наро-Мамисонского округа, Южной Осетии и других местах высокогорья, башен намного больше, и их число насчитывает сотни.

**Склеповые сооружения.** Вера в загробную жизнь и культ предков у осетин, традиции, восходящие к скифо-сарматской эпохе, отражены в характере похоронно-поминальной обрядности и специфике погребальных сооружений. Среди них есть такие, когда вся конструкция покрыта грунтом. Встречаются и каменные склепы, прошедшие свой путь развития от подземных к полуподземным, когда только часть строения углублена в склон, а надземный фасад целиком находится на поверхности. Генезис склеповых сооружений восходит, с одной стороны, к аланским катакомбам, и с другой – к традиционным каменным ящикам и гробницам.



#### Погребальные сооружения

Из кн.: Калоев Б.А. Материальная культура и прикладное искусство осетин. М., 1973

уложенных покойников, останки которых перемещали в пространство между полками. Таким образом, склепы заполнялись до отказа. Покойников снабжали пищей, питьем и всеми необходимыми предметами для «потусторонней жизни». Археологический материал из склепов довольно богат и разнообразен. Чаще других обнаруживают в склепах сосуды из стекла, керамики и дерева.

Деревянная посуда представлена чашками, кружками, черпаками, ковшами местного производства. Из предметов вооружения – кинжалы и газыри – деревянные трубочки для хранения заряда пороха, пули и пыжа, много ножей. Среди инвентаря склепов часто обнаруживаются кресала. В склепах много остатков одежды и обуви. Встречаются фрагменты мужских наборных поясов и женских поясов с красивыми пряжками. Неоднократно обнаруживались металлические парные многоярусные застёжки женского нагрудника из серебра или бронзы.

В склепах найдены разнообразные женские украшения – серебряные и бронзовые перстни, кольца, серьги, подвески и бусы, в основном стеклянные,

Стены склепа возводились из скальных обломков, обработанных туфов с применением известкового раствора, с ложным сводом и лазом-проходом, который, в отличие от проходов в башню, был прямоугольным. Лаз обычно располагался на южной стороне фасада. Толщина стен склепов составляла от 50 до 75 см, причем фасадная стена с лазом была толще боковых стен. Внутреннее помещение склепа – вытянутый прямоугольник со сторонами до 3 м. У боковых и задней стенок устраивались полки из тесаных досок на консолях для размещения покойников: на задней полке головами влево от входа, а на боковых – ногами к выходу-лазу. Нередки были и склепы со сплошным настилом из таких же тесаных досок и также на консолях, встроенных в стенки из скальных обломков.

Для совершения очередного захоронения полки освобождались от ранее

но изредка и сердоликовые. Находят самшитовые двусторонние гребни, стеклянные зеркала и прочие принадлежности женского туалета. Неоднократно обнаруживали в склепах бритвы, ножницы, иголки, каменные оселки, глиняные курительные трубки.

Еще одна характерная особенность склепов Осетии – это большое богатство форм склеповых сооружений, особенно надземных. Разнообразие достигается за счет размеров, устройства и оформления стен, лазов-проходов, перекрытий и интерьеров. Имеются склепы квадратные и прямоугольные в плане, круглоплановые, шести- и восьмигранные, с двускатным, четырехскатным и пирамидально-ступенчатым и гладким перекрытием, и с перекрытием в виде ядра, т.е. с полусферическим купольным перекрытием. У лаза-проема, обычно у нижней части слева или справа, наблюдаются частично замурованные в стену сланцевые плиты с отверстиями, предназначавшиеся для определенных погребальных ритуалов (подвешивание отрезанной косы вдовы, для закрепления лучины, для поводьев посвящаемого покойнику коня) (Кокиев, 1928. С. 19–21).

В разных местах Осетии отмечены группы от двух-трех до десятка погребальных склепов. «Город мертвых» у сел. Даргавс насчитывает до сотни великолепно сохранившихся погребальных сооружений, среди которых есть двухъярусные и трехъярусные как с лазом в середине стены, так и с двумя лазами по разным сторонам склепов (Тменов, 1979). Археологами обнаружены и пещерные склепы – погребальные сооружения – с использованием естественных гротов, перегораживаемых снаружи стеной и устройства в нем лаза (с. Дзвгис в Куртатинском ущелье и с. Хуссар-Хинцаг в Тагаурии) (Тменов, 1996. С. 142).

В количественном отношении склепы (их более 850) значительно преобладают над оборонительными сооружениями, хотя и наблюдаются не во всех ущельях Осетии – нет их в Наро-Мамисонской котловине, в западной части и предгорьях Южной Осетии, т.е. не во всей горной Осетии. Их нет в тех ущельях в верхнем течении или у истоков рек Терека (кроме двух полуподземных



Бокалы на столике. Мастер Астархан Колиев. Начало XX в. Северная Осетия, Моздокский район, станица Ново-Георгиевская  
Фото О. Габуевой, 1971 г.

склепов в глубине ущелья у с. Сивыраут) Ардона, Джоджора, Квирила, Паца и других, количестве, где встречаются погребения в каменных ящиках.

В Южной Осетии склепы найдены в верховьях рек Ксана, Малой Лиахвы; в большом количестве они обнаружены в верхнем течении р. Большая Лиахва – в Тлийском, Урсдзуарском, Дзомагском, Рукском, Згубирском, Сбийском, Челиатском, Бритатском, Едыском, Ерманском ущельях и в с. Ходз у Кадласанского перевала.

Датировка склеповых сооружений и находящегося в них археологического материала, показывает, что наиболее ранние, подземные склепы, бытуют с V–IX вв. Часть из них, достраиваясь и видоизменяясь, т.е. становилась полуподземными. Их строительство продолжалось до XVII в., а использование по прямому назначению – вплоть до XIX в.

**Культовые памятники.** Мастерство строителей средневековой Осетии проявилось и в возведении *дзуаров* – святилищ. Это, в основном, сооружения двух видов – столпообразные и в виде строений с помещением.

Столпообразные святилища – глухие каменные четырехгранные башенки прямоугольные в плане, с нишами, предназначенными для приношений или без них, с двускатными, четырехскатными и плоскими перекрытиями. Первые два вида встречаются редко, зато третий – с плоским перекрытием – особенно распространен и многочислен (Тменов, 1996. С. 168). Сложены они из рваного или грубо обработанного камня (известняк, туф, скальный плитняк, сланец). Часто вокруг них невысокая ограда из камней сухой кладки. Иногда столпообразные святилища имеют невысокие цоколи. Ориентация этих святилищ разнообразная. Святилище в селении Четырс (Трусовское ущелье) представляет собой усеченную пирамидку, на вершине которой установлен грубо обработанный камень с высеченным на нем непонятным знаком в виде трех пересекающихся линий и с двумя соединенными кружками – «глазами». Не менее интересно святилище Мигъдау-дзуар в с. Лисри (у истоков р. Ардон), представляющее собой трехъярусную постройку «зиккуратного» типа. У святилищ нередко остатки приношений: в расщелины воткнуты деревянные вертела, а в нишах – монеты.

Наибольшим почитанием пользуются святилища в виде небольшой горской сакли, но без окон и дымового отверстия – *эрдю*. Стены сложены обычно из местного камня, часто на извести, перекрытия подобны башенным, т.е. выложены жердями, хворостом, утрамбованной глиной, сланцевыми плитами. В плане эти святилища прямоугольные. Дверной проем, с деревянной из тесаных досок дверью, обращен к солнечной стороне. Но отмечаются и дверные проемы в западной стенке сооружения. Последние по форме напоминают склепы с двускатным перекрытием. Это так называемые склепообразные святилища.

В помещениях святилищ встречаются иконы XIX–XX вв., – литографированные или писанные, обычны стеклянные и керамические сосуды с напитками, деревянные вертела, бычьи и бараньи рога для питья, шкатулки с денежными приношениями (монеты), завернутые в вату или белые лоскутки ткани. В святилищах часто находят железные наконечники стрел, а в святилищах Сыгъзарин дзуар и Ходзы Уастырджи – сабли. Кроме того, у святилищ, снаружи, нередко скопления черепов крупного рогатого скота, а также оленей, лосей (последние давно истлели).

Священная трапеза происходила прямо у святилища на специально устроенном «столе» из уложенных в ряд обломков скальных плит. При особо почитаемых святилищах фиксируются пивоварни – небольшие помещения также прямоугольные в плане и выстроенные таким же образом как и сами святилища. Площадь вокруг святилища вместе с трапезным столом и пивоварней окружалась каменной оградой, сложенной из скальных обломков.

Святилища выстраивались не только каменные, но и деревянные. Наиболее значительным деревянным сооружением является Рекомы Уастырджи – святилище в честь святого Георгия в урочище Реком. В плане это вытянутый по линии восток-запад прямоугольник с бревенчатыми стенами и досчатым двускатным перекрытием. К зданию с юга пристроен придел с навесом с двух сторон, опирающийся на фигурные резные столбы-колонны. Над краями навесов длинные, вытянутые вверх, слегка выгнутые декоративные навершия на них – деревянные фигурки птиц. Длина здания – 4,92 м, ширина, вместе с приделом, 4,48 м. В восточной, северной и западной стенах небольшие окна. Дверь в придел – с запада, а из придела в центральное помещение – с юга. Двери богато оформлены кованными кольцами, крестами, ажурными пластинами. На карнизе западной стены снаружи – сложены черепа крупного рогатого скота (путешественники в XIX – начале XX в. отмечали множество оленьих и турьих рогов) (Кузнецов, 1974).

Истоки культового зодчества теряются в веках, а потому датировать их весьма сложно. А по вещам, обнаруживаемым в них, можно только говорить о времени интенсивного поклонения этим святилищам – XVII–XIX вв. и усматривать в отдельных деталях строений (дверной проем в западной стене) определенное влияние христианского зодчества.

## ПУТИ СООБЩЕНИЯ И СРЕДСТВА ПЕРЕДВИЖЕНИЯ

Строительство в XIX в. дорог сыграло исключительно важную роль в развитии экономики и социоэкономических контактов осетин с соседними народами, облегчило переселение горцев на равнину, а также явилось важным дополнительным источником заработка для безземельных и малоземельных крестьян.

Из двух основных дорог в начале XIX в. первой была проложена Военно-Грузинская. Она поднимается по ущелью Терека, пересекает Крестовый перевал и опускается в долину Арагви. До появления этой важной дорожной артерии колесное и верховое сообщение в горах ограничивалось определенным временем года – от мая до ноября. С наступлением зимы и обильных снегопадов связь между отдельными районами Осетии почти прекращалась.

В XVIII в., в ходе развития русско-кавказских отношений, тагаурские осетины поддерживали в своем районе пять мостов для переправы через Терек. В начале XIX в. число мостов значительно увеличилось (Осетины глазами... 1967. С. 324). Мосты обычно строили на каменной основе, на которую клали два больших продольных бревна, а на них настил из стволов или веток. Такие сооружения в большинстве случаев не имели перил и были очень

непрочными. По замечанию современника, даже привычный ко всему горец «не без трепета проходит» по такому мосту, «не отваживаясь заглянуть вниз» (Кипиани, 1884. С. 25).

Из-за плохого состояния переправ люди часто предпочитали переходить реки вброд, рискуя утонуть. Нередко перебираясь через Терек, Ардон, Урух и другие реки, горцы со своими подводами, нагруженными хлебом с равнины, оказывались в бурных волнах. Очевидец сообщал: «Немало смелых искателей брода сделались жертвой риска, сопряженного с переправой через Урух. Так, на нашей еще памяти, в течение последних пятидесяти лет утонуло при переходе через эту реку 17 человек, нам лично известных» (Максимов, Вертепов, 1892. С. 39).

Благоустройство дорог продолжалось и в последующие годы, что позволило уже в 60-х годах XIX в. открыть по всей трассе постоянное колесное движение.

Колоссальный ущерб дорожному строительству Осетии ежегодно причиняли снежные обвалы, сопровождавшиеся нередко человеческими жертвами и приносившие большой материальный ущерб. Очистка дороги от снега и особенно от снежных обвалов требовала много сил, времени и материальных затрат. Кроме местных осетин и грузин, зимой сюда приезжали на работу много осетин из верховьев Терека, Ардона, Ксани и Большой Лиахвы. Работая на дороге в тяжелых условиях от ноября до мая, эти отходники размещались в больших двухэтажных каменных казармах, местами сохранившихся до настоящего времени по обеим сторонам перевала.

Строительство Военно-Осетинской дороги, вызванное необходимостью разработки Садонских рудников, началось в 1848 г. Трасса прокладывалась по Алагирскому ущелью по старым, «едва заметным тропинкам, вьющимся то по каменному речному руслу, то по карнизу скал с непрерывными подъемами и спусками» (Кавказ. 1851. № 5). К осуществлению этого плана под руководством инженера путей сообщения поручика Есаулова были привлечены не только солдаты кавказской армии, но и крестьяне: осетины, грузины, армяне и др. В конце 1852 г. строительство было завершено. Позже дорога была продолжена до Мамисонского перевала и дальше, в Грузию.

И все же подавляющее большинство районов горной Осетии к тому времени было по-прежнему связано между собой и с внешним миром посредством троп. «Общая ширина тропы, – отмечал М.З. Кипиани в 80-х годах XIX в., – служащей в нагорной полосе (Осетии. – Б.К.) главным путем сообщения, равняется диаметру лошадиного копыта. В некоторых местах на ней не могут разехаться даже два встречных всадника» (Кипиани, 1884. С. 6).

К примеру, пространное Дигорское ущелье, вплоть до 80-х годов XIX в., имело сообщение с равнинной полосой лишь узкою тропу, проходящую севернее селения Задалеск через высокий скалистый перевал *Сурхи афцаг* (Красный перевал). Сообщение по ней, часто прерывавшееся особенно зимой, осуществлялось на вьючных лошадях, мулах и ослах.

Что касается других районов, то в начале 80-х годов XIX в. колесные дороги были проложены в Нарской котловине и Заккинском ущелье.



Военно-Осетинская дорога. Утес «Великан» в Алагирском ущелье с Ныхасского подъема. Открытка. XIX в.

Фото Э. Бурмейстера и Р. Гаврилова, 2010 г.



Военно-Осетинская дорога. Селение Нузал. Церковь, построенная в X в. Открытка. XIX в.

Фото Э. Бурмейстера и Р. Гаврилова, 2010 г.



Военно-Осетинская дорога. Селения Тли, Бацита и Сатат. Открытка. XIX в.  
Фото Э. Бурмейстера и Р. Гаврилова, 2010 г.

Особенным бездорожьем отличалась Южная Осетия. Только во второй половине XIX в. была проведена колесная дорога от Цхинвала до Джавы, людей выручали узкие, труднодоступные, петляющие между скал, дорожки.

Путям сообщения горцев соответствовали и их транспортные средства. До присоединения Осетии к России и переселения горцев на равнину единственным видом их передвижения в горных условиях являлся вьючный транспорт. В частности, А. Яновский, побывав в горной Осетии в 30-х годах XIX в., писал: «Жители не имеют арб, а ездят обыкновенно верхом, тяжести же перевозят на вьюках» (Яновский, 1993. С. 14). В качестве вьючного животного использовалась лошадь, отличающаяся большой выносливостью, которая могла проходить по самым недоступным тропам и где не всегда отваживались пройти и люди.

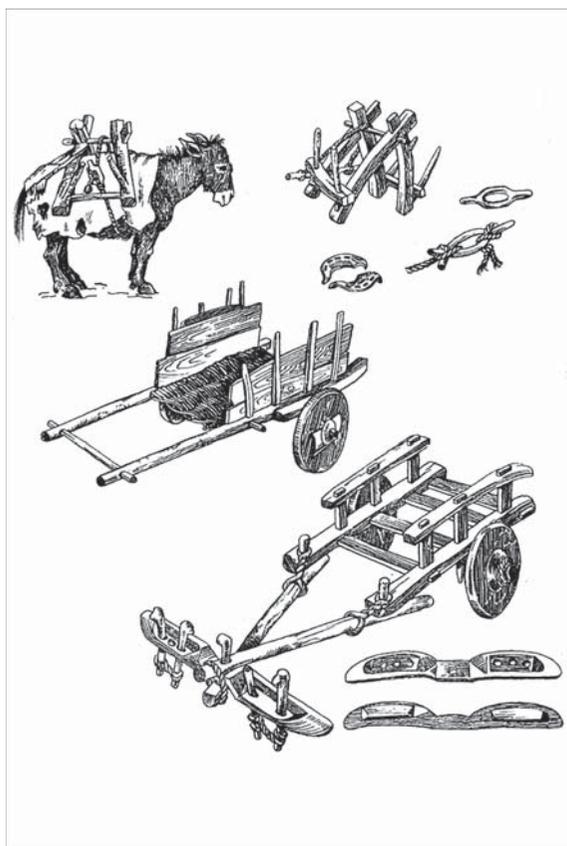
В Северной и Центральной Осетии в качестве вьючных животных иногда использовались также ослы и мулы, а в Южной Осетии буйволы и волы. Использование ослов обходилось дешевле, так как они были гораздо выносливее и неприхотливее лошадей.

Для навьючивания грузов применялось оригинальное самодельное деревянное седло – *уаргъты саргъ* (седло для груза). Для его изготовления брали четыре жерди, изогнутые под углом 30° и попарно связывали их под тем же углом. Эти пары, служившие для поддержания поклажи, перекладывались войлоком, накидываемую на спину животного.

Зимой передвигались на лыжах. Особенно широко их практиковали в Центральной Осетии, где обычно выпадал глубокий снег. Здесь встречались плетеные из хвороста лыжи для ходьбы по снегу, называемые *митцауаен къаелеттае*. Их делали почти по размеру обуви, а надевали при переходе через горные вершины, покрытые глубоким снегом.

Седло

Из кн.: *Калоев Б.А.* Материальная культура и прикладное искусство осетин. М., 1973



Вьючное снаряжение, типы арбы  
Из кн.: *Калоев Б.А.* Материальная культура и прикладное искусство осетин. М., 1973



Зимние забавы. Худ. М. Туганов, 1930 г.

Из кн.: *Хаким М. Махарбек Туганов* – народный художник Осетии. Орджоникидзе, 1962

Для перевозки хлеба, сена, дров и прочего, в горах Осетии до второй половины XIX в. применяли сани – *дзаныгъ* и арбу – *багалаг* на низких деревянных колесах, с широким кузовом.

Арба использовалась преимущественно в Северной и, частично, в Центральной Осетии. В Южной Осетии, как и в отдельных районах горной Осетии, пользовались исключительно санями. Передвигаться по крутым склонам можно было только на арбе своеобразной конструкции с широко поставленными колесами, расстояние между которыми нередко превышало 3 м. В соответствии с этим делали и дышла – *ратанагъ* арбы и ярмо – *афсондз*. Такая арба, запряженная парой волов, предназначалась для вывоза в поле удобрений, на нее ставили большую продолговатую плетеную корзину – *куыф*.

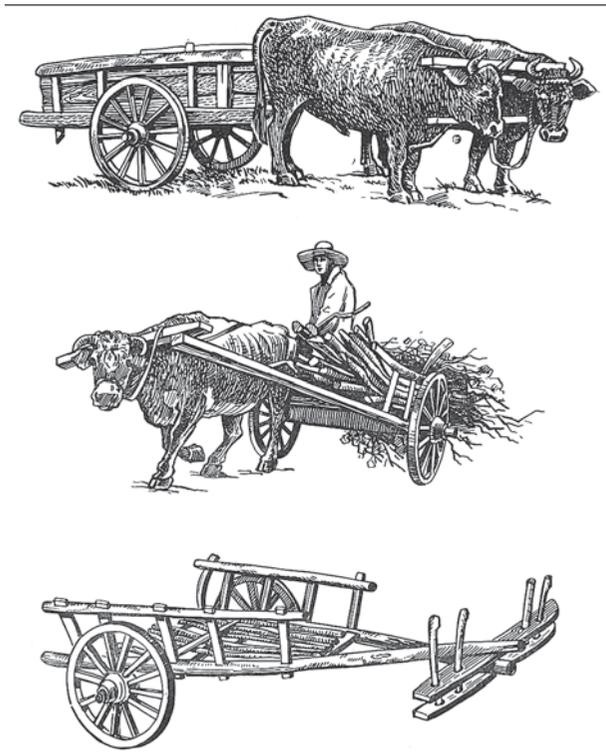
Большим событием для осетин после переселения на равнину, в частности в Моздок, было появление у них в XVIII в. двухколесной кавказской арбы – *уардон*. По мнению В.И. Абаева, этимологически это название



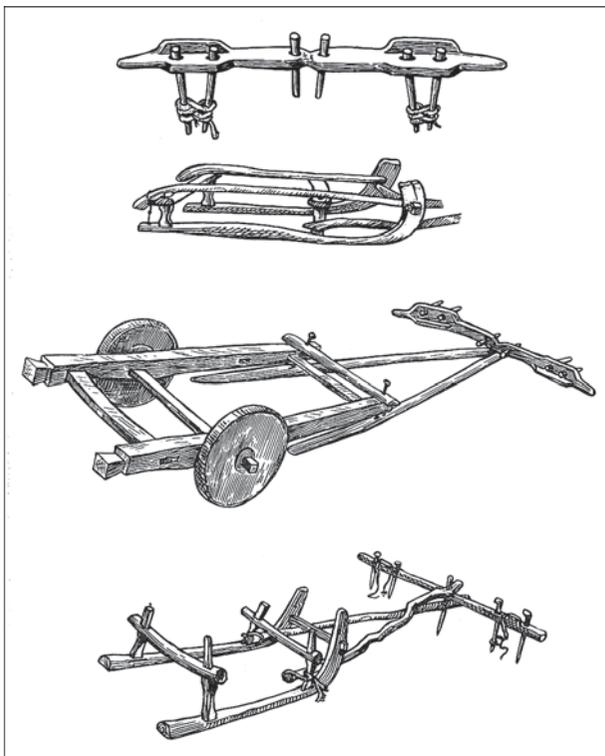
Тип горной арбы. Селение Кемулта (Южная Осетия)  
Фото из личного архива Л. Чибирова



Общераспространенный тип саней. Селение Ерцо (Южная Осетия)  
Фото из личного архива Л. Чибирова



Арбы  
Из кн.: Калоев Б.А. Материальная культура и прикладное искусство осетин. М., 1973



Сани и арба (багалсег)  
Из кн.: Калоев Б.А. Материальная культура и прикладное искусство осетин. М., 1973

восходит к иранскому и было заимствовано у алан абхазами – *авардэн*, чеченцами – *вардан* и ингушами – *борга*. Наличие уардон у алан подтверждается ее упоминаниями в бытовых сюжетах нартовского эпоса. Оттесненные с равнины в горы аланы-осетины перестали использовать этот тип арбы. Но он еще сохранился у некоторых равнинных жителей, в частности у кабардинцев и ногайцев, от которых такая арба и была, по-видимому, вновь привнесена в обиход осетин, поселившихся на равнине. Во второй половине XIX в. арба стала главным средством передвижения и перевозки не только на равнине, но и во многих горных районах Северной и Центральной Осетии. По мере прокладывания дорог в горах, там же использовалась арба, именуемая уже «осетинской». Ее появление в Южной Осетии засвидетельствовано не ранее конца XIX – начала XX в.

Еще во второй половине XIX в. арбу целиком изготовляли из дерева, колеса и ось вращались вместе, отчего ее и называли самокаткой – *хадтулга уардон*. Дно и кузов арбы плели из хвороста или делали из досок. Сбоку вешали деревянный короб или бычий рог с мазутом, которым изредка подмазывали ось, чтобы не скрипела. В конце XIX в. большинство арб уже имели металлические обручи на колесах и такую же ось. В это же время на равнинной полосе Осетии стали применять заимствованные у русских средства передвижения: брочки, тачанки и т.п.

Большое значение в жизни осетин, как и других народов Северного Кавказа, имело строительство железной дороги на участках Ростов – Владикавказ (1875), Беслан – Петровск (1894), Прохладная – Моздок (1912). И хотя железная дорога проходила лишь частично по Восточной Осетии (станции Дарг-Кох, Эльхотово, Беслан, Владикавказ), она способствовала развитию экономических и торговых связей. Особенно это коснулось зажиточных крестьян, кулаков и помещиков, занимающихся на равнине зерновым хозяйством, имевшим товарное значение.

Одной из насущных потребностей первой половины XX в. была необходимость объединения районов Осетии в единую сеть дорог. Осуществление этого плана в Северной и Центральной Осетии началось сразу после массового переселения горцев на равнину. Вместо прежних узких и трудно доступных троп появились колесные дороги, строившиеся обычно местными жителями. Такие трассы были проложены, например, в горах Дигории, Туалии, в Алагирском, Куртатинском, Даргавском и других ущельях. Одновременно с этим проводилась реконструкция важнейших магистралей горной Осетии – Военно-Осетинской и Военно-Грузинской. Большое внимание было уделено строительству дорог и мостов в равнинной полосе Северной Осетии. Только за 1924–1925 гг. на реке Терек и его притоках (Ардоне, Гизельдоне, Архоне и др.) было построено 18 мостов. Тогда же началось строительство трех важнейших трасс: Владикавказ – Лескен, Владикавказ – Алагир и Владикавказ – Эльхотово (История. 1987. С. 167). В 30-е годы XX в. даже отдаленные горные районы были обеспечены автомобильным сообщением. Послевоенное время ознаменовалось строительством множества автомобильных трасс, большей частью с асфальтовым покрытием. Они связали все районные центры и крупные села республики с ее столицей. Важным событием явилось также проведение по территории Северной Осетии автомагистрали Москва–Баку, строительство крупных мостов на Тереке и его притоках.



Южный портал Транскама  
Фото Т. Шавлоховой, 2002 г.

Большое дорожное строительство проводилось также и на территории Южной Осетии. Областной центр г. Цхинвал был соединен шоссейной дорогой с г. Гори, активно прокладывались многочисленные дороги в предгорные и горные селения, включая и высокогорные. Еще больший размах получило строительство дорог в послевоенный период: в это время здесь сооружена асфальтированная магистраль Цхинвал – Квайса – Они, реконструированы и покрыты асфальтом трассы Цхинвал – Джава. С 1986 г. функционирует Транскавказская магистраль с тоннелем (3666 м) через Рокский перевал.

Коренной реконструкции подвергся весь железнодорожный транспорт, построены новые железные дороги: ширококолейная дорога Дарг–Кох–Алагир, обеспечивающая связь ряда равнинных и прилегающих к ним горных районов со столицей республики г. Владикавказом, узкоколейная Алагиро–Урсдонская дорога и др. Железная дорога Гори – Цхинвали, построенная в 1940 г., прошла по территории Южной Осетии, связав ее центр с закавказской магистралью, а через нее – со всеми уголками России.

## ПИЦЦА И НАПИТКИ

**Пицца.** В местах обитания осетин на Центральном Кавказе, в силу конкретных естественно-географических условий, экологические возможности развития скотоводства и земледелия были ограничены. По причине этого они сложились в комплексную систему. Кроме того, биологическое существование человека предполагает наличие растительной и животной пищи. Иными словами говоря, ритуальная пища осетин была представлена кушаньями и

напитками, изготовленными из продуктов земледельческо-скотоводческого комплекса.

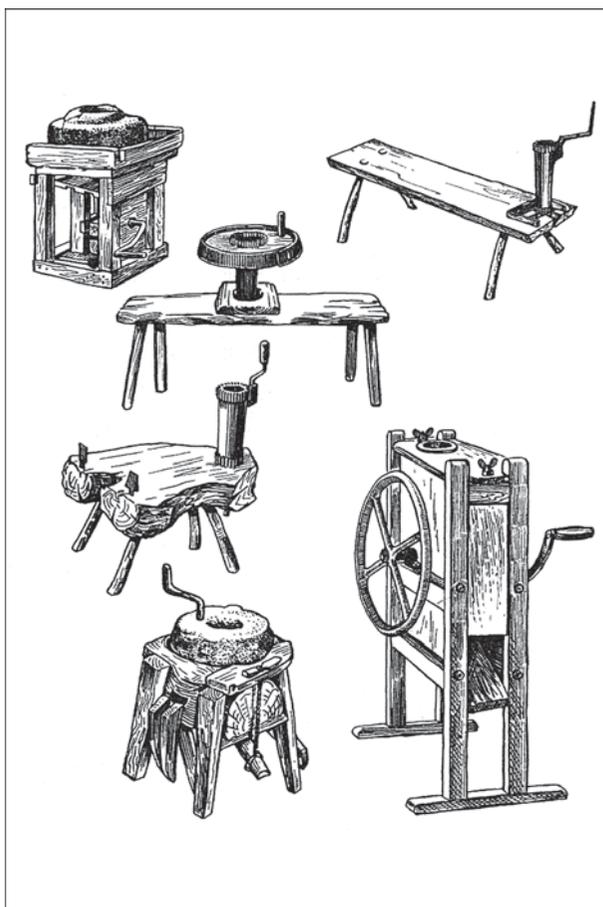
Длительные навыки полеводства способствовали широкому употреблению зерна в виде муки и круп. Использовались термические и механические способы обработки зерна и зерновых продуктов. К ним следует добавить и ферментационный способ – проращивание зерна для получения солода. Этот способ, заметно улучшивший химический состав и биологическую усвояемость, расширил число блюд и напитков. Важнейшими из них были кислое тесто, выпечка из солода и пиво.

Наиболее престижной едой в ритуальном контексте до сих пор остаются выпечка – пироги с начинкой из свежего сыра и отварное мясо, обычно бычка или барана, из напитков – пиво. Тесто для пирогов готовили из пшеничной муки. В силу конкретных экологических

условий запасы пшеницы были ограничены, поэтому в быту и фольклоре осетин она издавна наделена сакральными качествами. Осетинское название этой зерновой культуры – *манæу*, что в дословном переводе означает «мой злак».

С обычным хлебом обходились достаточно почитательно, с обрядовой выпечкой – как с посредником между людьми и небесными силами. Небрежность, нечистоплотность физическая или словесная по отношению к хлебу считалась тягчайшим проступком. Фактически наносилось оскорбление святым, хлебу и семье одновременно.

Ритуальную пищу готовили с соблюдением строгих правил. За неделю до праздника или иного торжественного случая устраивалось обрядовое мытье пшеничного зерна в речке или ручье, но непременно в проточной воде. Пока промытое зерно сушилось на разложенных по берегам холстах, мешковине или войлоке, девушки и молодые женщины устраивали веселье с музыкой и трапезой. Готовое зерно мололи на лучшей в округе мельнице и хранили в чистом месте.



Ручные мельницы

Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Коллекция Б.А. Калоева

К моменту приготовления теста специально приносили свежей воды из наиболее престижного источника. По свидетельству знатоков народного быта и очевидцев, весь процесс приготовления теста и пирогов проходил в глубоком молчании. Более того, женщины тщательно мыли руки и повязывали головной платок так, чтобы он прикрывал рот. Считалось, что подобные действия оградят выпечку от выдыхаемого воздуха или иного возможно «оскорбления» в процессе ритуального действия. Даже в наши дни многие осетинские женщины не позволяют себе печь пироги с непокрытой головой. В противном случае цель их труда якобы не будет достигнута, а пироги и другая пища-жертва будут отвергнуты.

В системах питания соседних народов Кавказа выпечка с начинкой также известна, но в качестве высокопрестижных блюд у них актуализируются другие блюда. Однако названия некоторых видов пирогов, например, *хычын* у балкарцев и карачаевцев, *цэкэрэгун* – у кабардинцев, *хабизгини* – у грузин представляют собой производные от аланско-осетинских (дигорских) названий – *ахцин*, *дзæхæрагун* и *хабизгун*.

По наличию тех или иных видов выпечки можно безошибочно определить характер застолья. Пироги с сыром *уæливых/ахцин* готовят всегда, независимо от причины застолья. Ритуально-престижные трапезы, связанные с традиционной календарной или семейной обрядностью, предполагают непременно наличие таких пирогов в силу их семантической значимости. В дальнейшем, для улучшения вкуса, стали добавлять немного свежего сыра в выпечку с картофельным пюре, шинкованной свекольной ботвой или съедобной дикорастущей зеленью, тертой тыквой. Этот факт свидетельствует о вторичности названных видов пирогов по сравнению с указанным выше. Они как бы фиксируют следующий этап в кулинарии осетин, относящийся к периоду проникновения в хозяйственный быт элементов огородничества и огородных культур.

**Напитки.** Наиболее популярным напитком было и до сих пор остается пиво – *багæны*, которое специально готовят к торжественным случаям. Все ритуально-престижные трапезы начинаются именно этим напитком, известным еще легендарным нартам.

В героическом эпосе алан-осетин есть сказание, которое повествует об изобретении пива нартовской героиней Сатаной. Урузмаг увидел, как воробей, склевав зернышки созревшего хмеля, свалился на землю. Рассказав все увиденное мудрой Сатане, он посоветовал ей приготовить пиво. «Сварила она хлебный квас и сделала закваску из хмеля. Сатана из ячменя приготовила сусло, добавила хмель и получился опьяняющий напиток. Во всем была искусной женщиной Сатана; после этого она еще придумала, как готовить пиво» (Осетинские нартские сказания. 1948. С. 68).

В богатейшем фольклоре осетин есть и народные песни о пиве. В них излагаются все основные «технологические» процессы его приготовления. Вот что говорится в «Багæны æнтауджыты зараг / Песня заквашивающих пиво»:

Нарты нæртон æфсин Сатанайы  
Къухæй æфтыд фæу!  
Дæ кад Сидамоны кадæн фæуæд!

(Да выйти тебе из-под руки  
Нартовской хозяйки Сатаны!  
Честь твоя да будет честью Сидамона!  
Отвага твоя да будет отвагой Алгуза,

Де 'хсар Алгъуызы æхсарæн фæуæд,  
Дæ бæркад – Хъусагоны бæркадæн!  
Кæй тыххæй дæ рауагътой,

Уымæ сыгъдæгæй фæхæццæ у.

Мæ къах æмæ дын мæ къух хорз фæуæнт!

Чи дæ баназа, уыдонæн сойау батай!

Мæн та дæ кадæй хай уæд!

Изобилие твое – изобилием Кусагона!  
Для кого тебя создали,  
Чистым (нетронутым) до него  
достигни.

Моя нога и рука (мое присутствие),  
чтобы на пользу тебе были!

Кто выпьет тебя, тем, как жир,  
на пользу будь!

Мне же чести (славы) твоей немного!  
(пусть достанется)

(Ирон, адæмон сфæлдыстад, 2007. С. 284, 285)

О роли пива в традиционном быту осетин и их предков говорит как сама номинация, восходящая к индоиранским древностям, так и некоторые поговорки, в которых речь идет о «жидком хлебе»: «Бæгæны хæрдæн хæрд у, нозтæн – нозт / Пиво для еды – еда, а для питья – напиток»; «Ирон бæгæны хæрд дæр у æмæ нозт дæр, кæй загъдæуы / Как говорится, осетинское пиво и пища, и питье одновременно» (Ирон æмбисæндты. 1955. С. 8, 32).

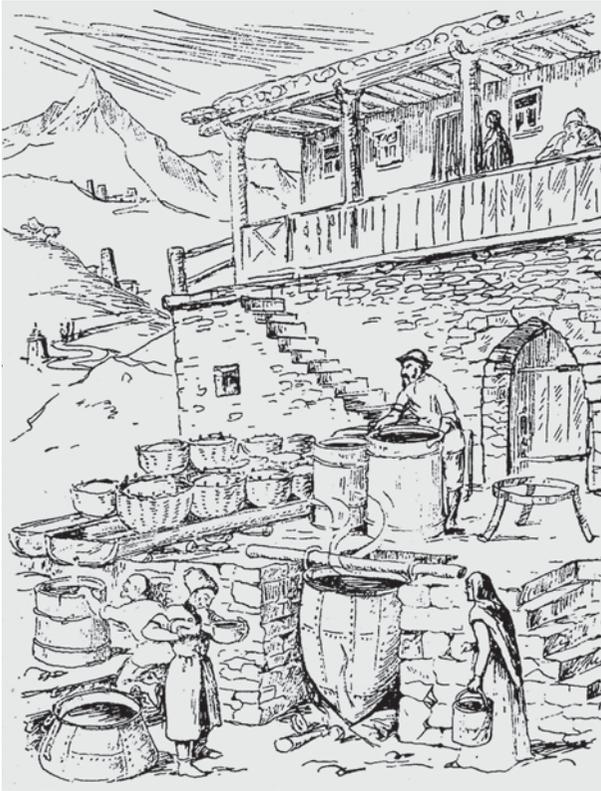
Известны три разновидности ячменного пива. Наиболее распространенное – *баганы*. Для его изготовления брали двух – *хъуыдалы* или лучше четырехрядный *сиск* ячмень – *хъабæрхор*. Из него изготавливали солод – *зад*, для чего зерно замачивали в зависимости от его влажности на трое-четверо суток. Затем замоченное зерно рассыпали для прорастания. Для общинных праздников солод собирался по единой, обязательной мере со всех семейств – *къусбар*. В каждой семье специально держали для этих целей зерно, собранное для календарных праздников – *хуымилиаг*. Бывали и такие, которые отмеряли зерна 2 и более раз. Члены этих семей могли пользоваться праздничным пивом и после праздника. Так бывало, например, на празднике Дзывгъысы дзуар в Куртатии (*Къарджиаты*, 1991. С. 31–37).

Ячменное сусло доводили в одном из больших медных котлов до первичной стадии обработки, которая называлась – *цъалвух*, после чего сусло фильтровали через специальные корзины с сеном. Чистый фильтрат варили в другом котле до готовности – *мыраг*, после чего добавляли закваску – *æнтуан* и оставляли для брожения и выдержки.

Второй, менее качественный сорт пива, назывался – *къамæттаг*. Его варили из отходов первого, а так как они по объему были невелики, вторичная варка осуществлялась в небольшом котле. Он прикреплялся не к основной очажной цепи – *рахыс*, изготавливаемой кузнецами и наделенной сакральными функциями, а вспомогательной – деревянной, *хъæдын дæлрахыс*.

Особой престижностью в традиционном быту выделялся сорт высококачественного пива *æлутон*. Как и ритуальные пироги с сыром или мясом, этот сорт пива отражал комплексную зерново-скотоводческую модель питания. В настоящее время этот напиток фактически исчез из употребления. Сохранились лишь воспоминания о нем как о сорте пива, сваренном каким-то особым способом, и о его чудесном вкусе, якобы утолявшем голод.

Этому вопросу была посвящена специальная статья В.И. Абаева, опубликованная в его книге «Осетинский язык и фольклор»: «В поездке 1931 г.



Пивоварение. Худ. У. Кануков  
Из кн.: Магомедов А.Х. Культура и быт осетинского народа.  
Орджоникидзе, 1968

в горную Дигорию... один старик-дигорец сообщил, что в пору его молодости приготовление алутона было распространено в Дигории; это было пиво, в котором вываривались бараньи курдюки или целые бараньи туши. Теперь стали понятны и знакомые мне ранее представления о чудесных насыщающих свойствах алутона: пиво как хлебный сок само уже имеет способность утолять не только жажду, но и голод; будучи же до отказа пропитано бараньим жиром, оно, несомненно, могло насыщать... конечно, не «навсегда», но надолго» (Абаев, 1949. С. 339).

Напитки, особенно пиво, имели особую значительность в религиозно-магических церемониях. В связи с этим обычное пиво именовалось *алутоны баганы* – алутоновским. Вероятно, этот факт и послужил исходной причиной вытес-

нения названия алутона другим, родственным – баганы. В истории культуры хорошо известны аналогичные примеры, когда под действием табу истинные звучания подвергаются словесным запретам. В своей первозданной, или высокопрестижной форме, сам напиток и его название были заимствованы у аланосетин их соседями – грузинами (грузинск. *луди*). Этот факт наводит на мысль, что в основе этого культурного освоения были не потребности питания, а предпочтении религиозного характера. Пиво имело высокое сакральное значение, и этот глубокий смысл достаточно хорошо известен и осетинам. Горцы вследствие климатических условий на роль ритуального напитка взамен вина взяли не распространенное баганы, а означающее божественное питье алутон.

Этот хмельной напиток, входивший в комплекс ритуальной пищи осетин, символизировал соединение в зерне (соответственно и в зерновом солоде) сил земли и солнца. В таком виде он, как и другие пищевые элементы ритуального застолья, приносился в жертву во славу божественных сил.

**Ритуальное жертвоприношение.** Традиционная форма пирогов круглая – *чъири*, а в ряде случаев, связанных с особой ритуальной практикой – треугольная – *артадзыхон*. Геометрические формы жертвенной пищи были выработанными в соответствии с идеями мировосприятия предшествовавших эпох.

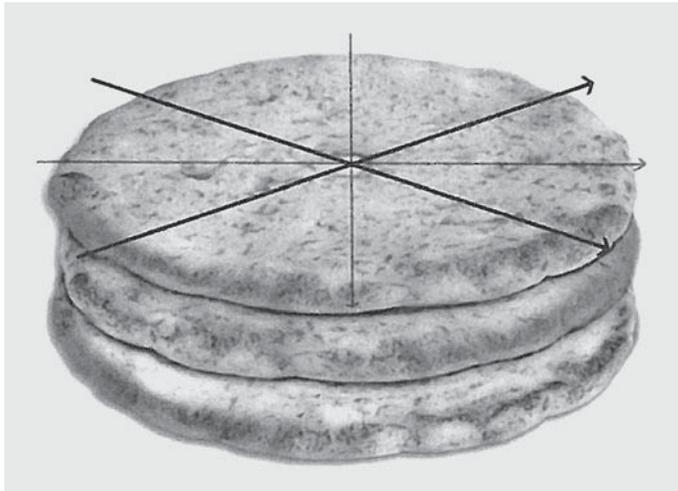
Представляется, что в традиционном обществе три сложенных один на другой пироги, включенные в ритуальный контекст, создавали сакральное пространство. По сведениям информаторов, число три связано с важнейшими категориями жизни: «Хуыцау – Бог, хур – солнце и зæхх – земля». После того как все необходимые элементы обрядового застолья приготовлены и разложены на столе, старший раздвигает верхний и средний пироги так, чтобы была видна их троичность, и с ритуальной речью обращается к небесным силам. Оценка информаторами каждого из пирогов как древних символов природы и мира подсказывает то, что верхние два пирога раздвигаются относительно одного к другому. Повторяя многовековой ритуал, современные осетины не могут предположить, что особым действием разграничивают функции «Бога / Хуыцау» и «солнца / хур», составляющих одну космологическую сферу.

В связи с этим становится понятным тот момент в ритуале, когда самому младшему из присутствующих сразу после посвятельной речи дают отпить из чаши пива и откусить кусочек от верхнего пирога. Все жертвоприношение – изобильная пища, напитки и сопровождающая ритуал словесная хвала – направлены божественным силам неба, поэтому и освящается верхний пирог. В случае траурной трапезы пироги подают четными числами, причем основным является число два. В отличие от первого варианта, отсутствует средний пирог, символизирующий солнце, а символы земли и Бога остаются неизменными.

После посвятельной речи и освящения жертвенной пищи путем приращения самым младшим из присутствующих мужчин пироги снова сдвигались и их разрезали в строгом соответствии с ритуалом, двумя прямыми пересекающимися линиями, символизирующими крест. Образованная крестообразная фигура оказывается вписанной в круг трех пирогов. В таком сочетании эти два геометрических знака образуют символ центра и четырех направлений вселенной. Далее через центр пироги режутся крестообразными линиями-координатами, смещенными под углом  $45^\circ$  по отношению к первым разрезам. В результате пирог делится на восемь равных частей, что согласуется с широким распространением восьмеричных объектов в этнической символике.

В ходе застольного ритуала незыблемым является запрет крутить и двигать пироги в процессе разрезания. Это жесткое правило действует и в наши дни, но не имеет у информаторов убедительного объяснения. Все они ссылаются на нормы ритуала и не более. Структурно-семантический анализ фынга и его функциональная роль позволяют говорить, что в ритуально-престижных трапезах моделировалась ситуация первоздания мира, акта творения, поэтому она и оберегалась от лишних движений и потрясений. Прагматичность ритуала определяет его центральное положение в жизни человека и коренится в том, что с его помощью решается главная задача – гарантия выживания коллектива.

В жертвенной трапезе высокой символикой был наделен и комплекс мясной пищи. Весь процесс выбора соответствующего животного, его убоя, приготовления и поедания мясной пищи сопровождался известными обрядами. Наиболее подходящими для этой цели были бычки и бараны, реже козлы, в некоторых случаях – домашняя птица, преимущественно индюки и куры.



Ритуальная схема разрезания традиционных осетинских пирогов  
Фото из личного архива Л. Чибирова

Все остальные употребляемые в пищу домашние животные и птица годились лишь для обыденной, но никак не ритуальной пищи.

Выбирали животное в наиболее благоприятные дни недели, совмещенные с каким-нибудь праздником. К примеру, жители с. Даргавс собирались в пасхальный четверг на *стыр ныхас* – большое собрание мужчин, расположенный в квартале *Мыкагъаты сых*, и намечали жребий для жертвенных животных для праздников в честь *Хуыцауы дзуар* и *Рыныбардуаг*. Жребий тянули все по очереди, определяя село, если речь шла о целой общине, квартал, а потом уже дом. Семья обязана была отдать для этой цели из своего хозяйства лучшего быка. Отказать было невозможно, ведь человек в таком случае выступал против целого общества и того святого, к празднику которого намечали жертву. По свидетельству очевидцев, существовали правила, гарантировавшие некоторую компенсацию тем, кто по жребию пожертвовал быка. Их освобождали от аналогичной процедуры на следующий год, им отдавали шкуру, жир, часть внутренностей животного. По словам Б. М. Каргиева, в некоторых случаях хозяин быка получал от общества условную плату «*кæна хæдзарæн сом, науæд хæдзарæн дыууæ марты / с каждого двора рубль или две меры зерна*», около 24 кг зерна (*Къарджиаты*, 1991. С. 141, 142).

На шею выбранному для жертвы быку вешали деревянную фигурку, называемую по осетински *къæбæл/гъола*. Они были либо крестообразные, либо в виде восьмиугольной звезды. Вырезал их кто-нибудь из тех членов семьи, кому по жребию в текущем году выпала организация общинного торжества.

Община тщательно оберегала свои жертвы, быков уже не использовали как тягловую силу, не били и не кричали на них. Семьи организаторов праздника по понедельно содержали их как своих собственных или еще лучше. Ведь каждый стремился получить благодарность сельчан и благословение данного божества. Это было тем более важно, что мясо этого быка почти полностью делилось между семьями общины, совершившей жертвоприношение.

Небольшими кусочками отварное мясо распределялось между ними, а на общий стол подавали голову, шею, ноги и некоторые другие части.

Акт самого жертвоприношения производился строго по ритуалу. Кто-нибудь из присутствовавшей молодежи подводил барана к домашнему очагу. Здесь животному давали немного соли, что считалось непременным условием, предшествующим всем последующим действиям.

Одним из первых этот обряд описал В.Ф. Миллер: «Молодой человек подводит барана к домашнему очагу. Подходит старик, берет животное за левый рог и произносит молитвы Богу и святому, которому посвящается жертва. По окончании молитвы старик горящим поленом делает барану крестообразную метку на шее за правым ухом и на морде, причем, когда кверху идет дым от опаленной шерсти, говорят: да пойдет наше приношение к Богу.

Затем старику подносят араку; он плескает часть ее в огонь, дает отпить мальчику и остальное выпивает сам. Когда роль старика кончилась, молодой человек с помощником кладут барана на фынг так, чтобы голова его была обращена к северу, а горло на восток, и по произношении слов: Хуцау, дауаэн табу – барану перерезается горло. Пока кровь стекает в таз, резник должен хранить молчание. Затем он отрезает голову, снова приставляет ее на мгновение и подает ее старику, который опалает тщательно шерсть и бросает голову в котел. Голова – почетная доля стариков» (Миллер, 1992. II. С. 264).

Чтобы сопоставить сведения, сообщаемые В.Ф. Миллером с действительными реалиями, следует отметить два важных момента. Все изложенное выше достаточно подробно, но упущен тот момент, когда после отделения головы ее подносят к огню, опалая ее, появляется запах слегка подгоревшего мяса, то данный запах известит святого о жертве в его честь. После чего голову на какое-то время прикладывают к шее, от которой чуть позже отрезают небольшой кусочек и тоже бросают в огонь.

Другой важный момент: от грудинки животного вырезают кусочек сухожилий, который шлепком прикрепляется к дверному косяку. В горных селениях некоторые двери кухонь представляют собой своеобразные календари. Хозяева всегда могут сказать, по какому случаю в течение года семья устраивала жертвоприношение. Не будет преувеличением и то, что таким образом семья поручала посредством метки свое жилище небесным силам и обеспечивала покровительство конкретного божества над местом своего обитания.

В случае жертвоприношения быка или бычка ритуал был аналогичным, единственно размеры и вес животного не позволяли проводить эту церемонию на фынге, поэтому она осуществлялась на земле. Причем его валили так, чтобы туша на левом боку была ориентирована горлом на восток или юго-восток. Интересно, что Джеор Черчесты рассказывал в 1938 г. о том, что якобы в далеком прошлом, по словам старших, жертву целиком сжигали (НА СОИГСИ. Ф. 4. Д. 64. Л. 21). Об этом косвенно может свидетельствовать факт сжигания маленьких кусочков мяса жертвенного животного. Начертание горячей головешкой на лбу быка знака креста также было признаком того, что жертва предназначалась небесам. Деревянные резные амулеты также несли в себе элементы астрально-солярного культа, указывающие на их прямую связь с небом.

Традиционно мясо употребляли в пищу преимущественно в вареном виде и значительно реже в жареном. Как известно, в основе ритуальной пищи

лежат символические ценности, поэтому от характера трапезы зависело употребление мясных блюд, условно подбираемых по принципу противопоставления и сочетания. «Жареное» и «вареное» отражает различие двух типов хозяйственных культур, а именно: присваивающего охотничьего и производящего скотоводческого. Если в первой жареное мясо было повседневной пищей, то во второй ее место заняло вареное, а жаркое сохранилось лишь как лакомство и развлечение феодальной знати.

Оппозиция «вареное/жареное» определяла в прошлом характер сакральных и мирских трапез. Рудименты этой структуры сохраняются и в наши дни. В случаях же престижных трапез календарного и семейного циклов она выступает сакральномаркирующим фактором. В таких ситуациях приготовление мясной пищи становится прерогативой мужчин, хотя в быту эту функцию выполняет женщина.

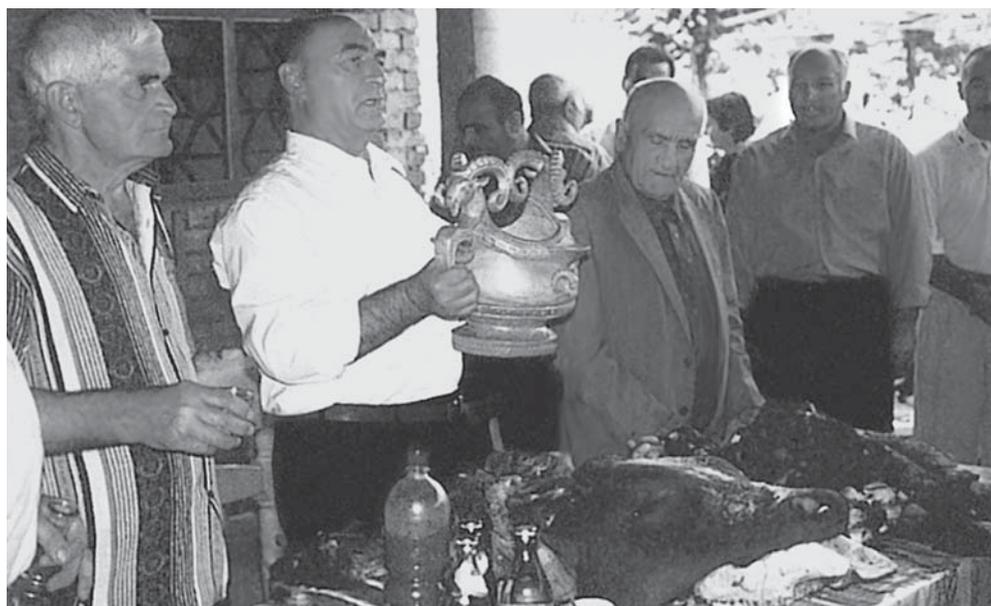
О сакральной значимости жертвоприношения говорят и такие факты из староосетинского быта, как гадание на лопатке барана или бычка – *уены фарсын*, sporadически сохранившееся вплоть до настоящего времени. Считалось, что по форме костных выступов, просветов и темных пятен можно было судить о видах на урожай, природных явлениях и личном благополучии. Любопытно, что в осетинском языке двухлетний бычок – *дыгардыг*, очень престижное для жертвоприношения животное, имеет второе название – *уеныг*, производное от *уэн* «лопатка».

Устойчивая традиция обрядового заклания животных способствовала сохранению в быту традиционных приемов разделки туши, переработки мяса и приготовления строго установленного минимума блюд, определяющих характер трапезы. Непременным элементом трапезы в случае ритуального заклания до настоящего времени остается отварная голова животного. Голову – *саер*, шейную часть – *баерзай*, лопаточную часть – *уэн* или курдюк – *дымаг* рассматривают как наиболее предпочтительные части и помещают на стол перед старшими, возглавляющими ритуально-престижную трапезу.

Отварные голова и шея всегда ставятся на стол, что касается лопатки или курдюка, то возможны варианты – либо то, либо другое. Причина кроется в том, что в жертву приносились разные животные. И если голова и шея были как у бычка, так и у барана, то курдюк – только у барана. Чтобы сохранить троичную модель в случае жертвоприношения бычка, необходимо было выставить третий, равнозначный курдюку элемент. Такой высокопрестижной частью и являлась лопатка, тем более что с ее помощью и в наши дни устраивают такие гадания, превратившиеся в своеобразные застольные развлечения.

В то же время этнологические наблюдения позволяют вывести следующую закономерность. В случае ритуального заклания барана в горных районах Центральной Осетии предпочитают выставлять курдюк, а среди жителей равнинных селений, наоборот, лопатку. Сало, жир, масло, шерсть, шкура являются одним из символов, заменяющих живые жертвенные приношения. Жир – *сой* символизировал сытость и достаток, поэтому часто упоминается во многих обрядовых песнях и действиях осетин.

Современный образ жизни внес изменения во многие стороны быта, в том числе и в пищевкусовые пристрастия осетин. Отварной или копченый курдюк, сало, пироги с ним в равнинных селениях, не говоря уже о городах,



Начало торжественной трапезы старшими за столом

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований  
им. В.И. Абаева

не имели активного потребления. О них лишь вспоминали глубокие старики, расхваливая их питательные и сытные качества.

Большое значение на ритуальных трапезах имели треногие столики-подносы. На них старшим, возглавлявшим трапезу, подавали престижно значимую пищу – три круглых пирога, на которых лежали отварные голова, шея, курдюк или лопатка. В новейшее время трапеза происходит преимущественно за высоким столом европейского типа, а пироги и мясо подают на отдельных блюдах.

## ОДЕЖДА

До присоединения к России одежда осетин шилась преимущественно из материала, который производился в их натуральном хозяйстве. В Осетии производилось прекрасное домотканое сукно, которое было довольно популярно на Кавказе и активно продавалось на рынках Северного Кавказа и Грузии. По данным путешественников XVIII в., Осетия поддерживала постоянные торговые связи с другими районами Кавказа. Осетины привозили из Тифлиса, Гори, Кутаиси, а также с Северного Кавказа различные ткани, в том числе шелковые и хлопковые. В середине XVIII в. в Осетию стали привозить при посредничестве армянских купцов и русские фабричные ткани, например, русский холст – *четен*.

Во второй половине XIX в. в связи с развитием капиталистических отношений в самой Осетии, ростом земледелия и скотоводства основным

материалом для одежды, особенно у равнинных осетин, становятся фабричные ткани. Но наряду с покупными материалами большим спросом продолжали пользоваться шерстяные ткани собственного производства.

Вся одежда осетин изготавливалась женщинами. Одежду шили вручную, особенно в горах. Швейными машинами стали пользоваться в горных районах Осетии только в конце XIX – начале XX в. Среди женщин, шивших одежду, было немало талантливых мастериц. Они выполняли басонные работы: плели из золотной нити тесьму или шнур – *быд*, ткали галуны – *хæрдгæуæфгæбыд*, *алдымбыд*, которыми обшивали одежду и головные уборы. Мастерицы прекрасно владели техникой вышивания золотыми и серебряными нитями – *хæрдгæхуыд*, нанесением узора тесьмой или шнуром – *быднывæфтыд*, вышивкой аппликаций – *нывæфтыд* и другими техническими приемами.

**Мужская одежда.** В XVIII – первой половине XIX в. мужская одежда народов Северного Кавказа имела как отличия, так и много общих черт, которые прошли длительный путь развития. К середине XIX в. различия в мужской одежде нивелировались и произошло формирование «обычного горского костюма», характерными чертами которого являлись наличие газырницы и открытого ворота на черкеске, высокий воротник на бешмете, меховая шапка-папаха (*Студенецкая*, 1989. С. 40).

Народная мужская одежда осетин состояла из рубахи, штанов, бешмета, черкески, папахи, самодельной обуви, а также из шубы, бурки и башлыка. Главной составляющей комплекса мужского костюма была рубаха – *хæдон*. По материалам осетинских позднесредневековых склепов известно, что рубаха была туникообразного покроя, с узким воротником-стойкой, глубоким вырезом на груди, скрепленным шнурками (*Тменов*, 1979. С. 123). Рубаха, шившаяся из холста или домотканого сукна, одевалась под бешмет. Длина ее была чуть ниже пояса, рукав – вшивной, длинный, книзу сильно зауживался. Короткие рукава на рубахах встречались редко. С боков рубаха иногда имела разрезы по шву. Цвет ее был однотонный, чаще всего белый.

Во второй половине и, особенно, в конце XIX – начале XX в. основным материалом для рубах были привозной холст, полотно, бязь, позднее ситец и сатин. Имели распространение два типа нательных рубах. Первый тип – туникообразная рубаха с перекидным плечом, прямыми рукавами с ластовицами, клиньями в боках, разрезом на груди и застежкой у ворота на одну пуговицу. Второй тип – рубаха с вшивным плечом и выкройной проймой. На груди рубаха была закрыта застежкой. Рукава пришивались в специальную вырезную пройму. Рубаха обязательно заправлялась в штаны или брюки. Бедняки обходились без всяких рубах, заменяя их нагрудниками. Длительное время оба типа рубах сосуществовали, хотя второй тип постепенно сменял первый (*Студенецкая*, 1989. С. 82). Старшее поколение носило туникообразную рубаху и в начале XX в. В этот период нательная рубаха стала восприниматься как белье. С 70-х годов XX в. почти все мужчины уже надевали фабричное белье.

Штаны из сукна или шерстяной материи осетины называли *салбар*. Позже для наименования штанов и брюк появился другой термин – *хæлаф*. Шились они из домотканого сукна, холста, шелка и других тканей. В позднесредневековых склепах Осетии были найдены штаны с широким шагом, сшитые из прямого куска материи со швами с внутренней стороны. Между штанинами

был вставлен большой ромбовидный клин из целого куска ткани. Верх штанов был подшит и собран на вздержку – *учкур*, плетенную из ниток или в виде тесьмы (Тменов, 1979. С. 124). Штанины были одной ширины сверху донизу, иногда сужены. Цвет их был преимущественно темным.

В конце XIX – начале XX в. большее распространение получил тип штанов с широким шагом, с клиньями, книзу суженных. У обоих типов штанов по верху пришивалась надставка – *комдаел* из бумажной ткани, в сгиб которой продергивали вздержку, чаще всего из шерстяной или бумажной тесьмы домашнего производства. Штаны заправлялись в ноговицы. В зимнее время мужчины носили штаны из овчины – *халын салбар*, а старики иногда и летом, особенно в горах (Магоматов, 1968. С. 274).

Во время Гражданской войны стали носить брюки-галифе без разреза спереди, на гашнике. Интеллигенция в городе в основном носила брюки «навыпуск» европейского стиля. В 1950–1970-е годы XX в. сельские старики продолжали предпочитать в качестве повседневных штаны разных фасонов, заправленных в сапоги или ноговицы. В состав праздничного костюма пожилых мужчин в сельской местности входили брюки-галифе (Уарзиати, 1982. С. 57).

Одним из элементов осетинской национальной одежды являлся бешмет – *куырает*. По описаниям путешественников XVIII – первой половины XIX в. и по материалам из позднесредневековых склепов, бешмет, носившийся под черкеской, был короче ее. Он не являлся обязательной формой одежды, черкеску в ряде случаев могли надевать непосредственно на рубаху. Бешметы шились в основном из холста, бумажной материи, редко из шелка или шерсти. Их делали на подкладке, стегаными. Бешметы служили повседневной одеждой, они входили в ритуал одежды как мужчин, так и женщин.

В конце XIX – начале XX в. бешмет стали делать с высоким стоячим воротником и застежкой спереди до талии. Бешмет плотно облегал тело до талии, а ниже расширялся за счет двух или более клиньев. Внизу в боковых швах были разрезы. Рукав пришивали по прямой линии. Его длина достигала кисти. Бешмет был выше или немного ниже колен. Его подпоясывали ремненным поясом – *рон*.

Спереди до пояса бешмет застегивался мелкими узелками из шнура ручной работы, заменявшими пуговицы и петлями из нее же. Шнурковые пуговицы вывязывались на тонком шнуре, который пришивали по правому борту от ворота до талии для его обшивки. По левому борту из тонкого шнура делали петли. Борта бешмета должны были находиться на груди без запаха. В начале XX в. стали делать потайную застежку из фабричных металлических крючков и петель. Нижняя часть рукава также застегивалась на шнурковые пуговицы и петли. Воротник башлыка простегивали в несколько рядов. На груди иногда делали накладные карманы, чаще с левой стороны груди. Такой бешмет шили на подкладке. Более длинными были бешметы, стеганные тонким слоем шерсти или ваты. В начале XX в. их иногда делали отрезными по талии, но система клиньев при этом сохранялась.

Бешмет был одновременно натальной и верхней домашней или рабочей одеждой. В качестве выходной было принято надевать черкеску.

Далеко не все мужчины имели возможность пошить себе бешмет. Состоятельные люди позволяли по несколько бешметов разных расцветок, бедные



Традиционный костюм мужчин. Начало XX в.  
Национальный музей Республики Северная Осетия –  
Алания



Осетин в костюме XIX в.  
Национальный музей Республики Северная  
Осетия – Алания

слои населения обходились одной черкеской и шубой, надеваемой прямо на голое тело. Бешмет обязательно входил в комплект одежды, который юноши получали после прохождения возрастной инициации в 16-летнем возрасте (Чочиев, 1885. С. 76).

В 1920–1930-х годах бешмет традиционного покроя был еще в ходу, хотя встречался и отрезной по талии. Бешмет из хлопчатобумажной или тонкой шерстяной ткани носили мужчины среднего и старшего возраста. На кошах преобладали бешметы из домотканого сукна или стеганые. В этот период этот предмет одежды стал вытесняться так называемой кавказской рубахой – *аддаг хадон*, надеваемой вместо бешмета под черкеску (Калоев, 1973. С. 30). Она имела высокий стоячий воротник, широкие рукава со швами на плечах и выкройные проймы, карманы на груди. Носили ее навывпуск, подпоясывая узким ремешком, украшенным металлическим набором.

Верхней мужской одеждой была одежда из сукна – черкеска *цухъхъа*. В.И. Абаев относил этот термин, получивший широкое распространение среди народов Кавказа, к персидско-тюркским корням (в переводе с персидского языка – *сиха* обозначал «шерстяную одежду», с тюркского – *сиха* «сукно, одежда из сукна») (Абаев, 1973. С. 24).

В XVIII – первой половине XIX в. покроем черкески был более свободный, чем позднее. На рисунке Яна Потоцкого (конец XVIII в.) осетин изображен в короткой черкеске без выреза на груди, с бортами, стянутыми тремя парами завязок. Упоминание о черкеске (сюртуке) с завязками встречалось и в письменных свидетельствах первой половины XIX в. (*Энгельгардт, Паррот, 1967. С. 193*).

У осетин, как и у адыгов, кроме длинных узких рукавов, шились черкески с откидными рукавами, незашитыми от подмышки до локтя. Когда в отверстие продевалась рука, то рукав черкески висел сзади у плеча. Наличие у осетин кафтана (черкески) из черного или серого грубого сукна с разрезными рукавами отмечал Штедер (*Штедер, 1967. С. 36*). Подобный же покрой рукавов зафиксирован и в черкесках из осетинских наземных склепов (*Тменов, 1979. С. 122*). Такие черкески были характерны также для народов Закавказья и персов.

Сначала газыри – *барцынта*, деревянные трубочки с зарядами пороха для оружия, носили в кожаной сумке на ремне через плечо или на поясе, что создавало определенные неудобства. Постепенно газырницы – *барцагъуд*, нагрудные карманчики с мелкими отделениями, делавшиеся из кожи, стали нашивать на черкеску по обеим сторонам груди. Газырницы из кожи обшивали галуном. Ниже газырниц делали карманы для хранения натруски, кресала и др.

Черкеску шили из местного домотканого или привозного сукна, и даже холста (*Мамукаев, 1980. С. 95*) различных цветов. В конце XIX – начале XX в.



Осетины (полковник В. Хетагуров с семьей)

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева



Традиционный костюм осетин  
Национальный музей Республики Северная Осетия – Алания

Традиционный костюм осетин. Начало XX в.  
Национальный музей Республики Северная Осетия – Алания



праздничные черкески стали больше шить из привозного фабричного сукна. Социальная верхушка носила черкески из дорогого фабричного сукна, часто белого цвета, обшивая края рукавов, подола и переднего разреза галуном из серебряных или золотых нитей. Высоко ценилось для черкески также сукно, изготавливавшееся в горах из козьего пуха, а в ряде равнинных сел, в частности в Моздокском уезде, из верблюжьей шерсти (Калоев, 2004. С. 272).

По покрою, осетинская черкеска почти ничем не отличалась от подобной соседних народов Северного Кавказа. Черкеска раскраивалась цельной спинкой, со вставными боковыми клиньями, без воротника. Через открытую грудь был виден бешмет, а позднее кавказская рубаха. Около талии черкеска застегивалась на несколько пуговиц и петель из шнура. Рукава черкески делались широкими и прямыми. В праздничных черкесках рукава, шившиеся намного длиннее кисти руки, носились с отворотами. Во время танцев рукава черкески спускали во всю длину. Длина черкески была немного ниже колен. В начале XX в. в среде знати были популярны очень длинные черкески.

В 1920–1930 гг. спинку черкески стали делать отрезной, а шнурковые пуговицы и петли начали заменять покупными железными крючками и петлями. Становятся популярными черкески без газырей, вместо которых нашивали поперечные длинные и узкие карманы с двойными (сверху и снизу) клапанами. В качестве рабочей одежды в этот период продолжала оставаться черкеска с высоким воротником, которую можно было носить без бешмета. К концу 1930-х годов черкеску надевали в праздничные дни, заказывали ее в специальных мастерских из фабричного сукна. В 1960–1970-е годы черкеску носили редко, она сменилась на одежду городского типа.

Неизменной принадлежностью мужского костюма был пояс из кожи или ткани – *рон*. В XIX – начале XX в. были популярны узкие ремни с небольшой металлической пряжкой и таким же наконечником, на котором носили кинжал, мешочек с кресалом и трупом, пульту и другие необходимые предметы. На пояс подвешивались кинжал, пистолет, иногда шашка. Праздничные пояса украшали многочисленными, подчас серебряными бляшками и украшениями разной формы. Носили пояс на черкеске, бешмете, а иногда и на шубе.

Наряду с кожаными поясами были и пояса из широкой полосы ткани (холста), которые носили сложенными в несколько раз или скрученными в жгут. Пояса из холста были также найдены в наземных склепах осетин (Тменов, 1979. С. 126). Этот предмет одежды был связан с социально-возрастным статусом мужчины. У мальчиков – простой кожаный либо тканый пояс. В возрасте 15–16 лет юноше дарили полный комплект мужской одежды, в который входил и тонкий пояс с подвесками для оружия (Чочиев, 1985. С. 76). У престарелых мужчин были матерчатые пояса.

Традиционной верхней накидной одеждой осетин являлась бурка – *уаладарæн нымæт*, войлочный плащ с подкроенными и сшитыми плечами и вырезом для шеи. Бурка, входившая в комплект костюма воина-кочевника, являлась одним из важных элементов одежды предков осетин – скифов, сарматов и алан, которые и занесли ее на Кавказ (Толстой, Кондаков, 1890. С. 12, 85, 138; Руденко, 1953. С. 110).



Осетин в походной форме. Худ. У. Кануков  
Из кн.: Магомедов А.Х. Культура и быт осетинского народа.  
Орджоникидзе, 1968

Бурка защищала мужчину от дождя, холода и жары, а для пастуха служила и постелью. В XVIII – первой половине XIX в. бурка была очень короткой, иногда значительно выше колен. Покрой ее был колоколообразным, поскольку при ее изготовлении шерсть выкраивалась в форме полукруга или даже  $\frac{3}{4}$  круга (Студенецкая, 1989. С. 82). Постепенно она изменялась. В конце XIX в. короткие бурки носили в основном чабаны, которые пасли скот пешком. Для всадников, особенно для табунщиков, более удобной была длинная бурка. Высоко ценились кабардинские бурки. Больше всего котировались длинноворсные, изготовлявшиеся андийцами в Дагестане, однако из-за дороговизны у осетин они встречались редко.

В начале XX в. сложился тип бурки с прямыми широкими (до метра) плечами и слегка расширяющийся книзу, который сменил старую колоколообразную бурку.

Одной из форм сшитой плечевой одежды была одежда из бурочного войлока. Она была длиной до колен, а то и ниже, прямого покроя или приталенная с длинными вшивными рукавами. Носили такую одежду в основном пастухи или мужчины, выезжавшие в лес за дровами и т.п. У дигорцев одежда из войлока известна под названием *гебена*.

Древние традиции имели накидки из грубой шерстяной ткани – *хъисын*. Накидка была сходна с подобной одеждой скифов (Калоев, 2004. С. 274), она упоминалась в нартском эпосе (Магомедов, 1968. С. 275). На плечах накидка скреплялась при помощи деревянной или костяной палочки или железной булавки. В XIX в. накидку из шерстяной ткани носили в основном бедные слои населения.

Теплой верхней одеждой служила шуба – *кариц*, шившаяся из овчины. Наиболее ранним типом шубы была нагольная шуба из овчины – *уагъд карци*. Она была прямой или слегка приталенной, неотрезной, распашной, с длинными

кабарец

рукавами. По борту шуба обшивалась полоской овчины. Такую шубу надевали прямо на бешмет и носили без пояса. В конце XIX – начале XX в. нагольную шубу носили только пожилые люди и пастухи в кошах. Иногда ее покрывали домотканым сукном или покупной тканью – *цъарджын кærц*.

Большее распространение получила овчинная шуба, напоминая по покрою черкеску с цельными передками и спиной и клиньями на боках – *уæлдзæрм кærц*. Спереди, у пояса, шуба застегивалась. Ворот и часть борта до застежки оторачивались овчиной. С начала XX в. она стала заменяться шубой, похожей на русский полушубок. Отрезная по талии и на боках присборенная, она закрывала грудь, а застежка была от шеи до пояса.

В 1920-х годах вошла в моду двубортная шуба, отрезная по талии, с закрытой грудью и невысоким стоячим воротником. Как правило, эта шуба была крытая. Она имела глубокий запах, застегивалась на крупные пуговицы и петли, сделанные из шнуровки. Зажиточные люди покупали также черные овчины заводской выделки, из которых шили полушубки или тулупы с широким воротником-шалью по русскому образцу, некоторые из них приобретали пальто из сукна (*Тайсаев, 2008. С.110*).

**Женская одежда.** В XVIII – первой половине XIX в. нательная женская одежда состояла из рубахи и штанов. Женская рубаха была более длинной, чем мужская, одновременно она заменяла платье. Платье-рубаху шили из белого, синего или красного холста. Изредка рубаху шили из шелка, но при этом верхнюю часть спины комбинировали холстом. На праздники поверх рубахи надевалась верхняя одежда.

В конце XIX – начале XX в. поверх ее уже считалось обязательным надевать распашное или закрытое платье. Однако рубаха еще не воспринималась как белье, она была видна в разрез платья и тем самым сохраняла функции составной части выходного и даже праздничного костюма (*Студенецкая, 1989. С. 129*). В более поздний период при переходе на городскую одежду



Зимняя одежда. Фидаровы, с. Старое Батаго  
Фото из личного архива И.Н. Цаллаговой, 1899 г.



Осетинка в традиционном костюме  
Национальный музей Республики Северная Осетия – Алания

ластовицей. Книзу рубаха расширялась за счет боковых клиньев, идущих к подмышке.

В самом конце XIX в. у осетинок, как и у других народов Северного Кавказа, появилась рубаха второго типа, с выкройными проймами и сшитым плечом. Она была уже в плечах, а не туникообразная и ее удобнее было надевать под платье или кафтанчик. На груди посередине делали прямой разрез, застегивающийся у горла на одну пуговицу. Вырез оформляли по шее, иногда обрамляли небольшой стоечкой. Обычно на плечах, верхней части спины, спереди вдоль разреза ставилась подкладка из той же ткани, иногда на спине вставляли кусок из другой ткани и цвета (*Студенецкая*, 1989. С. 131). На рукавах, доходящих до кисти, делали обшлажок или по краю продергивали резинку. Такого рода рубахи стали популярны среди молодых женщин. Праздничные рубахи с выкройными проймами шили из шелковых тканей, низ рукава на обшлаге иногда украшался галуном. У старшего поколения сохранялись рубахи туникообразного покроя. В конце XIX – начале XX в. осетинки из зажиточных семей стали носить внутреннюю или нижнюю рубаху, которая

за рубашкой-бельем сохранилось название рубахи – *хадон*, платье же современного покроя называли ранее существовавшим термином, обозначающим платье – *кьаба*.

Для шитья праздничных рубах использовали шелковые ткани типа канауса, реже репса, на будничные рубахи – хлопчатобумажную турецкую ткань, впоследствии вытесненную ситцем, сатином. Для рубах предпочитали выбирать одноцветные ткани или материал с мелким неброским рисунком. Наряду с красным и синим, для праздничных рубах покупали шелка более светлых расцветок. Они еще могли быть и темными – коричневыми, синими, темно-красными, даже черными. Первый тип составляла туникообразная рубаха. Она имела перекидное плечо, довольно широкий и длинный рукав, пришитый к стану по прямой линии, с

надевалась под верхнюю рубаху в качестве белья. Нижнюю же, чаще всего туникообразного покроя, шили обычно из белой ткани.

Обязательной частью одежды осетинской женщины являлись штаны. Они были обнаружены в составе женской одежды и в осетинских средневековых наземных склепах (Тменов, 1979. С. 124). Женские штаны по названию и покрою не отличались от мужских. Они имели суживающиеся внизу штанины, между которыми вшивался небольшой клин трапецевидной формы. Штанины носились свободно или заправлялись в обувь. Шили их из шерстяной домотканой материи. В единичных случаях такие штаны в XIX в. носили в горной Осетии. В основном же в этот период штаны шили из крашеного холста красного, белого или синего расцветок, ситца и других бумажных тканей. Нередко штаны шили из двух тканей: видную из-под рубахи нижнюю часть – из более нарядной ткани, а верхнюю, особенно у талии, где в штаны вдевался шнур или тесьма, – из более простой и прочной.

Нижнюю часть штанин, которая могла быть видна из-под рубашки, в ряде случаев наставляли шелком, тонким кашемиром и даже парчой. Праздничные, особенно свадебные штаны шили из шелка. В начале XX в., когда в обиход начали входить нижние штаны из более светлых хлопчатобумажных материй, эта часть костюма стала уже восприниматься в качестве белья.

Своеобразным видом нательной одежды у осетин, как и у народов Северного Кавказа, являлся девичий корсет – *халынкаерц*, надевавшийся на рубаху, под кафтанчик. Его шили из сафьяна или кожи – *халын*, более простой выработки. Корсет начинался почти от плеч и доходил до бедер. Спереди в него вставляли две довольно широкие деревянные пластинки, которые препятствовали формированию груди. Вдоль позвоночника проходила деревянная пластинка, способствующая прямой осанке девушки. Корсет туго зашнуровывался спереди при помощи тонкого шнурка. Носили корсет постоянно, снимая его только во время купания. Корсет, носившийся в годы роста и развития молодого организма, деформировал грудную клетку и талию, нарушал развитие внутренних органов, вызывал раздражение кожи.

В первую брачную ночь корсет навсегда снимал муж. Если в первую брачную ночь мужу не удавалось развязать корсет, то он не имел права притрагиваться к молодой (Газданова, 2003. С. 137). Ношение корсета было связано с представлениями осетин о красоте (стройность, плоская грудь и тонкая талия) и служило престижным показателем положения девушки в обществе. Корсет был распространен в среде социальных верхов Дигории и Тагаурии, которые состояли в родственных и куначеских связях с феодальной Кабардой и способствовали заимствованию этой детали костюма (*Уарзиати*, 1990. С. 73).

Одним из элементов женской одежды являлся кафтанчик – *цыбыр куырает*, т.е. «короткий бешмет». По покрою он совпадал с мужским бешметом, однако был короче и редко имел стоячий воротник. Кафтанчик отличался наличием крупных металлических застежек, представлявших собой продолговатые металлические суженные к концам пластинки, одна из которых заканчивалась петлей, а другая – полусферическим выступом. При застегивании кафтанчик туго натягивался, стягивая фигуру от плеч до талии.

Кафтанчик надевали поверх рубахи под распашное платье. Он был виден лишь частично: грудь с металлическими застежками, при коротких или

разрезных рукавах, передние полы (в разрез платья) и нижняя часть рукавов. Его носили девушки при наступлении половой зрелости, готовности к замужеству. Девичий кафтанчик по возможности шили из дорогих тканей – плотного шелка, бархата, атласа, фабричного тонкого сукна. Часто можно было встретить кафтанчик из сатина. Предпочитались цвета черный, темно-красный, темно-синий, голубой, зеленый. Женщины старшего возраста предпочитали кафтанчики преимущественно черного цвета из простой ткани и вместо красивых металлических застежек пользовались мелкими металлическими, а иногда и шнурковыми пуговицами.

Кафтанчик был одной из наиболее нарядных предметов женской одежды. Металлические, чаще всего серебряные застежки, украшались гравировкой, чернью, а иногда – позолотой, филигранью и цветными стеклами или камнями. Ворот, борта, подол, а иногда и швы обшивали галуном. Но особенно украшала кафтанчик вышивка золотыми и серебряными нитями, выполненная швом «вприкреп» или гладью. Вышивка, занимавшая угол у полочки кафтанчика, отличалась устойчивостью узора, представлявшего собой равнобедренный треугольник, обращенный вершиной в угол полы. От основания треугольника проходили изогнутые линии, напоминающие рога. Это изображение, представлявшее собой стилизованный мотив бараньей головы и служившее оберегом для молодой девушки, ведет свое начало из Кобанской культуры, в мелкой бронзовой пластике которой встречались изображения голов животных, в особенности барана, являвшиеся амулетами (*Берладина*, 1960. С. 129–133). Этот орнаментальный мотив угла был свойствен не только осетинам, но и адыгам, карачаевцам, балкарцам. В равнинных районах Осетии в вышивке часто изображались растительные узоры, из которых наиболее ранним был мотив, идущий от древнего общекавказского образа «Мирового древа» (*Берладина*, 1960. С. 134–140). Нижние части узких и длинных рукавов также украшались вышивкой.

Со временем все детали кафтанчика претерпели некоторые изменения: 1) нагрудник с застежками или без них; 2) нижние полочки на пояске, поясные подвески; 3) нарукавники; 4) иногда воротничок (*Студенецкая*, 1989. С. 139). Это были именно те части бывшего кафтанчика, которые видны из-под платья и обычно украшались металлическими застежками, галунами, вышивкой. Впоследствии эти части кафтанчика стали восприниматься как отдельные предметы. Верхняя ее часть приобрела функцию нагрудника, надеваемого под вырез платья, и имела несколько типов. Сначала это просто безрукавка из простой, часто белой ткани, которая застегивалась сзади на пуговицы или крючки. Спереди на нее была нашита широкая полоска бархата, сукна, плотного шелка, часто окантованная галуном, на которой закреплены традиционные нагрудные металлические застежки, в данном случае предназначенные для нагрудных украшений, видных в глубокий (до талии) вырез платья (*Студенецкая*, 1989. С. 141).

Затем эта форма носила функцию нагрудника с нашитыми на него застежками, который удерживался при помощи пришитого к нему стоячего воротника, застегивающегося сзади на шее. Наконец, нагрудник уже носится без застежек, украшенный золотым шитьем, чаще всего гладью. Нагрудники, из бархата, сукна или плотного шелка, завязывались на шее и талии, иногда имели стоячий воротник. Цвет их отличался от цвета платья, но в основном



Жители села Ольгинского. Начало XX в.  
Фото из личного архива И.Н. Цаллаговой, 1909 г.

совпадал с цветом поясных подвесок и нарукавников. В конце XIX – начале XX в. у осетинок были в моде оба типа нагрудника.

В плоскостных районах и в городе в этот период встречались нагрудники из легкой шелковой ткани в сборку, с обшивкой по вороту или стоячим воротником. Нагрудники, имитировавшие парадную рубашку или блузку, надевали под платье с вырезом на груди, но чаще всего уже не распашного покроя. Последней ступенью перехода к платью с закрытой грудью и стоячим воротником были нагрудники, сшитые из той же ткани, что и платье. Они надевались под вырез платья и создавали иллюзию цельного лифа. Такие платья были характерны для стиля начала XX в.

Со временем нижние полочки кафтанчика стали пришиваться к узкому пояску, застегивающемуся на талии. Эти поясные подвески, за которыми сохранилось название *цыбыр куырает*, были похожи на короткий фартучек из двух половинок. Их украшали галунами и вышивкой, которая сохраняла традиционный узор угла кафтанчика. Поясные подвески были видны в разрез распашного платья. При переходе к закрытым платьям спереди, они исчезли.

Вышитые нарукавники имели форму трапеции и застегивались у кисти и локтя на маленькие пуговики.

Таким образом, воротничок, нагрудник, нарукавник и полочки являлись рудиментами кафтанчика. В Осетии кафтанчик в полном виде сохранялся не позднее третьей четверти XIX в., а в конце XIX – начале XX в. носили уже только нагрудник и поясные подвески, а позднее (в закрытых платьях) – один нагрудник, с застежками или без них (*Студенецкая*, 1989. С. 142).

Женская верхняя одежда осетин в XVIII – первой половине XIX в., как и у всех народов Северного Кавказа, была распашной. В этот период платье – *разкъарткъаба* не являлось обязательным элементом повседневного женского костюма, его носили в торжественных случаях. Подобное платье покроя черкески у осетин было своеобразным и отличалось от одежды адыгских народов. Клинья шли от плеча, а не от талии, как в позднейших осетинских платьях. Рукава были узкие и длинные, иногда с разрезом от подмышки до локтя, и могли откидываться назад. В нижней части рукава имели треугольные выступы, которые закрывали тыльную часть кисти. Они шились из хлопчатобумажных или шелковых тканей, иногда из холста. Наряду с такими длинными платьями в осетинских склепах было обнаружено распашное короткое платье покроя черкески, но с вырезом по шее и особым покроем рукавов (коллекция Б.А. Куфтина). В одном из склепов Даргавса была найдена надетая поверх рубахи, штанов и платья короткая распашная одежда, завязанная у ворота при помощи шнурков, с короткими рукавами (*Мамукаев*, 1980. С. 108. Рис. 100).

Особенностью осетинских женских платьев являлось наличие не только застежек из шнурковых пуговиц и петель, но и завязок из тесьмы или шнура, что является более древней формой (*Студенецкая*, 1989. С. 49). В конце XIX – начале XX в. форма женского платья эволюционизировала от открытой распашной одежды до закрытых платьев. Сосуществовали четыре основных типа платья (*Студенецкая*, 1989. С. 146).

Первый тип имел покрой черкески, с цельным передом и спинкой, с узким перехватом и подрезами по талии, вставными клиньями на боках. Домотканое сукно было узким, и добиться ширины в подоле можно было только за счет клиньев. Платье было распашным, открытым на груди. Плотнo обхватывая стан по талии, оно плавно и без сборок расширялось книзу.

Вторым типом было распашное платье, отрезное по талии. С увеличением ввоза фабричных, более широких тканей, появилась возможность выкраивать нижнюю часть платья за счет сборок и складок. Лиф сохранял прежний покрой с открытой грудью. В вырезе была видна грудь кафтанчика с застежками или нагрудник. Женщины как средних лет, так и пожилые в этот период металлических застежек не носили. Через вырез платья у них был виден кафтанчик, застегнутый на мелкие пуговики, или рубашка. Часто они шили платья без выреза на груди, с застежкой от горла до талии.

Платья покроя черкески чаще всего имели рукава покроя «кимоно» или пришитые по прямой нитке, без ластовицы, но боковой шов плавной изогнутой линией переходил в шов рукава. Он был различной длины: выше локтя, до запястья, с оборкой, пришитой к короткому рукаву, с прорезью у подмышки или ниже локтя. В нижней части рукава часто были треугольные выступы.

Праздничная одежда  
Фото из личного архива  
И.Н. Цаллаговой, 1950 г.



Праздничные платья  
Научный архив Института этнологии  
и антропологии Российской академии  
наук. Коллекция Б.А. Калоева

В конце XIX – начале XX в. на распашных платьях появился двойной рукав, который можно считать специфическим для осетин (*Студенецкая*, 1989. С. 168). Особенно двойная форма рукава была характерна для праздничных и свадебных платьев (*Андиев, Андиева*, 1960. С. 24, 25). В одну пройму вшивали и узкий длинный рукав, и второй распашной, от самого верха широкий и округляющийся внизу. Длина верхнего рукава могла быть чуть длиннее кисти или ниже колена. Праздничные и свадебные платья шили обычно из легкого шелка светлых тонов. По борту и краям верхнего рукава платья украшали галуном или узорами из золотых и серебряных нитей, а также блестками, бисером и канителью (*Андиев, Андиева*, 1960. С. 25).

В конце XIX в. женщины привилегированных сословий носили праздничные платья, под рукава которых привязывались или пристегивались отдельно нарукавные подвески – *уалармдыста*. Такие подвески шили из тяжелой и плотной материи, чаще из бархата бордового цвета, реже из темно-синего и зеленого и богато орнаментировали золотым шитьем (*Андиев, Андиева*, 1960. С. 25).

Распространение нарукавных подвесок связано с адыгским влиянием. У адыгов нарукавные подвески составляли с рукавом единое целое: рукав, зашитый только в верхней части на 10–15 см, переходил в постепенно расширяющуюся закругленную лопасть, длина которой иногда доходила до подола и при поднятии руки свисала свободно. Лопастей украшали вышивкой и обшивали галуном. Рукава с лопастью существовали у адыгов еще в первой половине XIX в., но позже получили широкое распространение и дожили до начала XX в.

Платьем третьего типа было отрезное закрытое платье, появившееся под влиянием городской одежды в последние годы XIX в. и в начале XX в. Такие платья начали носить в районах, близких к городу, крупным русским станциям. Начался переход от платьев распашных сверху донизу к закрытым платьям от талии до подола при сохранении лифа старого типа. Закрытая юбка имела ближе к левому боку сверху небольшой разрез для застежки. Левая часть лифа около этой застежки не пришивалась к юбке. Отдельно надеваемый пояс прикрывал щель между лифом и юбкой. Юбку шили так же, как в распашных платьях второго типа: в сборку или закладывали складками. Иногда надевали под платье с лифом традиционного покроя легкие блузки с кружевами и рюшками, заменявшие нагрудник.

Платья четвертого типа были представлены двумя вариантами – платьем со швом от талии до подола и платьем со вставкой от талии до подола (*Студенецкая*, 1989. С. 155). Эти варианты платьев были переходной формой от распашного платья к закрытому и имитировали распашное платье. Они были характерны для праздничных платьев девушек и молодых женщин, пожилые женщины продолжали носить повседневно распашные платья.

Платья третьего и четвертого типа имели рукава с выкройной проймой. Рукава соответствовали городской моде: прямой длинный, с высоким обшлагом, присборенный у плеча и с напуском у локтя, с буфом у плеча или так называемый кривой рукав, состоящий из двух выгнутых по кривой линии половин (*Студенецкая*, 1989. С. 158).

В XVIII – первой половине XIX в. в качестве теплой одежды носили распашные капталы, стеганные на шерсти или вате, и шубы из овчины. В значи-

тельной мере в этот период теплую одежду заменяла одежда, которая шилась из домотканого сукна, толстого и теплого. В холодное время года женщины могли надевать и несколько рубах или платьев одно на другое. Наличие или отсутствие теплой одежды у осетинок определялось географическими условиями (горы или плоскость), возрастом и семейным положением, материальным благосостоянием и, отчасти, сословной принадлежностью.

Во второй половине XIX – начале XX в. в холодное время года, особенно в горах, осетинские женщины носили шубу из овечьей шкуры, нагольную или крытую; одежду, сшитую из ткани, стеганую на шерсти или на вате; наплечную шаль, заменяющую теплую одежду. Одни виды утепленной одежды (шубы, шали) носили пожилые женщины, а другие (капталы) – замужние лет с 25–30. Нагольные или крытые шубы из овчины носили женщины замужние, чаще всего пожилые. Их делали из шкурок молодого барашка. мех для легкости подстригали. Состоятельные женщины покрывали шубы плотной тканью – сатином, шелком, иногда даже парчой. Их делали отрезными. В верхней части они были прилегающими, а от талии к подолу расширялись. Воротника у шубы не было, застежка шла от ворота до талии встык.

В более теплых плоскостных районах шубы в качестве постоянной зимней одежды замужних и даже пожилых женщин почти не было. Немногие женщины из богатых семей «для красоты» носили сшитые из бархата шубки, которые подбивали белчиным мехом либо по борту украшали мехом белки, выдры, куницы, часто и галуном. Шубки шили распашными, в талию, с открытой грудью и рукавами до локтя. В начале XX в. некоторые владикавказские осетинки носили пальто и шубы европейского покроя.

Каптал имел покрой черкески: длинный, распашной, с цельным передом и спинкой и боковыми клиньями. Спереди к борту пришивали клинья, увеличивавшие запах. Плечи у каптала были перекидные, рукав вшит по прямой линии с плавным переходом к боковому шву, без ластовиц. Застежка у пожилых женщин шла от ворота до талии на мелкие пуговицы из шнурков или металлические. Молодые женщины шили каптал с открытой грудью и застежкой у талии. Длина каптала доходила до щиколоток. Простегивали капталы на руках продольными линиями на расстоянии 3–3,5 см один от другого. В XX в. капталы чаще делали отрезными по талии с прямой, а не выкроенной, как у черкески, спинкой.

Каптал шили из плотного шелка, атласа, кашемира, сатина, иногда бархата, на подкладке из ситца или бумазеи. У пожилых женщин на капталах преобладала ткань черного, коричневого, темно-синего, серого, блекло-зеленого цвета. Молодые замужние женщины носили капталы из бархата, шелка, кашемира красного, голубого, желтого цвета, иногда из шелковой ткани. В некоторых случаях капталы украшали золотым шитьем, серебряными накладками, а чаще всего галуном, который прокладывали у ворота, по бортам, по низу рукавов. Каптал надевали иногда поверх платья или даже под него. Во второй половине XIX в. стеганый каптал в Северной Осетии встречался уже не часто. По общему облику и покрою он был сходен в капталами других народов Северного Кавказа.

Обычай носить вместо теплой одежды шаль типа пледа, накинутую на плечи, а иногда и на голову, был особенно характерен для жительниц горных

районов. Это следствие обычая, по которому девушки и молодые женщины не носили теплую одежду. Шали шили из домотканого сукна, а в конце XIX – начале XX в. стали преобладать покупные, часто клетчатые пледы. Иногда осетинки сами вязали из шерсти шали, а в начале XX в. – большие треугольные косынки. Пожилые женщины надевали шали в сочетании с капталом и даже шубой.

В состав женской одежды входил также пояс. По материалам из склепов Осетии известны главным образом пояса из полосы ткани – бумажной или шелковой. В одном из склепов был обнаружен тканый шелковый узорный пояс с бахромой (*Мамукаев*, 1980. С. 108). Но, по-видимому, в XVIII – первой половине XIX в., в отличие от мужчин, пояс для осетинок не являлся обязательной частью одежды.

Девушка начинала носить металлический пояс с начала брачного возраста. Качество и материал пояса зависели от материальных возможностей семьи. Их носили также молодые женщины, а в торжественных случаях иногда и пожилые из богатых семей. Пожилые женщины надевали пояса из куска ткани, полотенца, тканые покупные пояса, иногда талию обматывали платком. Пояса из ткани, т.е. кушаки, закрепляли на талии, завязывая или затыкая концы. Во второй половине XIX в. в Осетии были популярны пояса из кожи, галуна, ткани с галуном, иногда наложенные на кожаную подкладку, с металлическими пряжками и украшениями.

Комплекс праздничной девичьей одежды у осетин в конце XIX – начале XX в. включал в себя обязательные рубаху и штаны, поверх которых надевалось распашное платье. Кафтанчик под платьем уже не носили, но на талии прикрепляли поверх рубахи его детали – поясные подвески, украшенные вышивкой и галунами, имитировавшие полочки кафтанчика. Под вырез платья надевали отдельный нагрудник с нашитыми на нем серебряными застежками традиционной формы. Специфический для осетин покрой рукавов платья – вшивание в одну пройму длинного узкого рукава и другого, разрезного от самого плеча, по-видимому, связан с отсутствием кафтанчика.

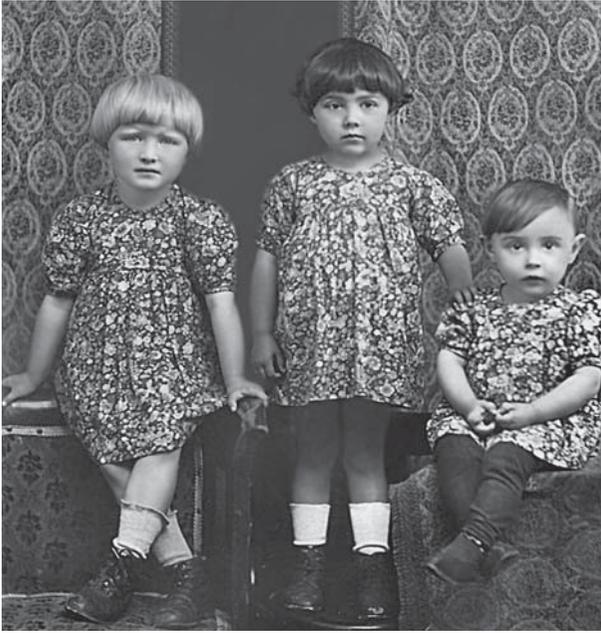
Праздничный костюм девушки был одновременно и свадебным, последний отличался от первого только большим платком, закрывавшим голову и фигуру невесты. Между праздничной и повседневной одеждой существует разница, поскольку в праздничной одежде отдельные комплексы выражены ярче, чем в будничной. Будничная одежда девушки была значительно ближе к одежде замужней женщины, нежели к праздничной.

Одежда замужних женщин после рождения первого ребенка претерпевала значительные изменения. Осетинский комплекс одежды замужних женщин бытовал в пределах ареала девичьего осетинского комплекса (*Студенецкая*, 1989. С. 212). Головной убор обычно состоял из двух платков, при этом верхний часто не завязывали, а просто накидывали на голову, спуская концы спереди или на спину. Иногда поверх него на лоб повязывали третий платок, сложенный в виде полос. Распашное платье повседневного назначения часто носили с передником на пояске. В начале XX в. молодые замужние женщины имели закрытые платья без разреза ниже пояса, с матерчатым нагрудником в вырезе. В холодное время года надевали наплечные шали, шубы, стеганые капталы.

Традиционный национальный костюм.  
XIX – начало XX в. Осетия. Автор  
реконструкции костюма – И.Г. Гогичаева  
Фото К.Ф. Басаева



Традиционный национальный костюм.  
XIX – начало XX в. Осетия. Автор  
реконструкции костюма – И.Г. Гогичаева  
Фото К. Ф. Басаева



Детская одежда. 30-е годы XX в.  
Фото из личного архива  
И.Н. Цаллаговой, 1940 г.



Детская одежда. 30-е годы XX в.  
Фото из личного архива  
Б.Б. Тетдоевой, 1931 г.

**Обувь** – *дзабырта* отличалась разнообразием как по материалу, из которого она изготовлялась, так и по покрою и назначению. Мужская и женская обувь у осетин почти не различалась. Женщины носили те же виды обуви, что и мужчины. Ограничение имело лишь некоторое число специфически женских видов обуви не местного производства, бытовавшее среди зажиточных осетинок.

Осетины носили обувь с высокими ноговицами из домашнего сукна – *фасмын зангайтта* или кожи. Ноговицы начинались от подъема ноги и заканчивались выше колена. Они утепляли ногу и исполняли роль голенищ высоких сапог. Суконные ноговицы шили из одного куска сукна со швом сзади или из двух кусков, соединенных спереди и сзади вертикальными швами. Ноговицы из сукна носили повседневно, работая в поле, в лесу, дома. Кожаные ноговицы, сшитые из сафьяна, были дороги и не всем доступны. Они плотно и красиво обтягивали ногу. Иногда их украшали тиснением, галунами. Кожаные ноговицы имела в основном молодежь и люди среднего возраста из богатых семей. Они закреплялись под коленом войлочными или кожаными подвязками либо ремешками – *зангбаттаента*, с золотыми или серебряными украшениями у состоятельных осетин. Зимой во время работы или при верховой езде надевали шерстяные или овчинные набедренники – *уарагдарента*.

Осетины, как и горцы всего Северного Кавказа, в качестве повседневной и рабочей обуви носили обувь из сыромятной кожи, которая изготовлялась в домашнем хозяйстве в основном руками женщин. Мужчины участвовали только в процессах, требующих физической силы (разминание кожи, изготовление ремешков для сшивания обуви и др.). Для производства обуви использовали кожу лошадей, крупного рогатого скота, в том числе буйволов. При изготовлении рабочей обуви шкуры иногда не очищали от шерсти.

Сыромятная обувь была представлена тремя типами. К первому типу относится наиболее распространенная в горах обувь со сплетенной из ремней подошвой – *арчы*. Эта обувь была наиболее удобной при ходьбе в горах, поскольку ременной переплет обуви препятствовал скольжению. Ее носили охотники, пастухи, косцы на горных склонах. Такую обувь находили в наземных склепах Даргавса (*Тменов*, 1979. С. 119; *Мамукаев*, 1980. С. 99). Ее делали из целого куска шкуры домашних животных, а также из шкур серны и косули (*Кланрот*, 1967. С. 158), заполняли мягкой сухой травой и надевали на босу ногу.

Второй тип сыромятной обуви – чувяки, сшитые из одного куска шкуры крупного рогатого скота – *арчыаг дзабырта*, которые горцы (мужчины и женщины) носили в зимнее время с ноговицами. Высота такой обуви доходила до щиколоток, напоминая боты. На носке и заднике проходил шов. Для тепла внутрь обуви клали сухую траву.

Третий тип обуви делали в виде чувяка из цельного куска кожи, скреплявшегося у щиколотки – *кьогьодзи*. Носили такую обувь в основном мужчины. По всем краям кожи в форме вытянутой трапеции прорезали дырочки, через которые продевали веревочку или ремешок, собиравший кожу вокруг ноги и закреплявшийся у щиколотки. Этот тип был распространен среди южных осетин (*Гаглоева*, 1964. С. 227), некоторых народов Северного Кавказа (кабардинцев, адыгейцев и чеченцев) и, особенно, Закавказья. Славянским народам подобная обувь была известна под названием постолы, поршни.



Старинная повседневная обувь

Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Коллекция Б.А. Калоева

Праздничная обувь шилась из цельного куска мягкого черного сафьяна в виде чукьяк, в которых шов проходил по подошве и заднику – *хаедбын дзабырта*. Носок обуви был цельный и закрывал весь подъем. Шили эту обувь женщины выворотным швом. Носили ее и мужчины, и женщины поверх кожаных ноговиц или на босу ногу. Сафьяновая обувь была красива, удобна для верховой езды, однако при ходьбе она быстро изнашивалась. Обычно к ней пришивали подошвы из коровьей или телячьей кожи. В начале XX в. у мужчин встречались мягкие сапоги, представлявшие собой как бы сшитые вместе ноговицы и чукьяки с подошвой (Калоев, 1973. Таб. 67, 1).

Обувь украшали национальным орнаментом, вышитым золотой или серебряной нитью, галунами, иногда аппликациями из кожи, в которых преобладал геометрический орнамент (Берладина, 1960. С. 125).

Среди бедноты наиболее распространены были чукьяки из сукна – *фасмын дзабырта* или ткани *хацъыл дзабырта*, и суконные полусапожки – *уалфадджын дзабырта*. Обувь из домотканого сукна на подкладке для прочности простегивали, а позднее прострачивали на швейной машинке. На пятке и у носка она обшивалась сафьяновой полоской. Подошву – *уафс*, вырезанную из прокопченной воловьей или буйволиной кожи, подшивали при помощи трехгранной иголки – *арцындз*. В зимнее время носили сапоги из гладкого или с ворсом войлока, швы которых закреплялись полосками кожи.

В конце XIX – начале XX в. произошли большие изменения в обуви осетин, особенно в праздничной (Тайсаев, 2008. С. 119–122). Зажиточные осетины стали шить обувь из сукна и сафьяна фабричного производства, на которую надевали кожаные галоши с толстой подошвой и низким широким каблуком – *хабар къалос* или фабричные резиновые галоши с острым носком и глубоким подъемом.

В этот же период у богатых женщин стали появляться кожаные башмаки – *басмахъ*, считавшиеся только женской обувью. Это были туфли на твердой подошве, с слегка загнутыми острыми носками, без задника, на невысоком каблуке. Башмаки украшали вышивкой или аппликацией из кожи. Башмаки, шившиеся специалистами-сапожниками, привозили из Дагестана в Осетию на продажу или в обмен на шерсть, сукно или продукты питания.

В среде социальных верхов из Кабарды в качестве свадебной обуви были заимствованы женские деревянные башмачки-ходули. Аналогичная обувь была популярна среди арабов и через турецкое посредство попала на Северо-Западный Кавказ (*Уарзиати*, 1990. С. 73).

С конца XIX в., а особенно в первые десятилетия XX в., в крупных равнинных селениях приобретали покупную обувь. Под влиянием русского населения Владикавказа зажиточные мужчины носили русские кожаные сапоги.

В 1930–1940-е годы еще продолжала бытовать традиционная кожаная обувь различных типов. При сохранении отгонного животноводства, на покосе, во время других сельскохозяйственных работ традиционная одежда оставалась предпочтительной, особенно среди старшего поколения.

В 1930-е годы у осетинок еще широко представлена обувь из сыромятной кожи. Они продолжали в повседневной жизни носить чувяки из простроченного сукна с подшитой подошвой из сыромятной кожи. Еще в 60-е годы XX в. их еще носили в качестве повседневной. Спустя десятилетие чувяки уже были почти полностью вытеснены из жизни разнообразными фабричными изделиями, изредка встречаясь в горных и равнинных селах на пожилых людях обоего пола и детях.

Фабричные ботинки или туфли имели небольшое распространение, их носили преимущественно представители интеллигенции с брюками навыпуск.

В 70-е годы XX в. в Осетии необходимым элементом выходного мужского костюма как сельчан, так и части горожан, еще оставались хромовые сапоги. Хотя этот вид обуви, который преимущественно носили с галифе, лишь отдаленно напоминал традиционную обувь на мягкой подошве. В сочетании с галифе он воспринимался населением как элемент современного национального костюма (*Уарзиати*, 1980. С. 147). В отдельных высокогорных селах Дигорского ущелья встречались старики, обутые в традиционные суконные ноговицы и полусапожки (*Уарзиати*, 1980. С. 148).

Женская фабричная обувь стала использоваться осетинками как выходная. В Осетии получили распространение женские туфли на низком каблуке и на одной пряжке, русские ботинки на высоком каблуке с длинной шнуровкой, к которым покупали фабричные чулки.

**Головные уборы.** В XVIII – первой половине XIX в. головные уборы осетин были разнообразны как по материалу, так и по форме. По материалу у мужчин шапки шили из ткани, сочетая их мехом, меховые и войлочные (*Студенецкая*, 1989. С. 35). В осетинских позднесредневековых склепах Даргавса основным типом головных уборов были шапки из ткани в виде невысоких колпаков, сшитых из двух и более клиньев (*Тменов*, 1979. С. 120). Одни шапки имели вид небольшой круглой шапочки, похожей на женские позднейшего времени, другие – более глубокие, на подкладке из шерсти, простеганные. Шапки делали из холста, реже из шерстяной ткани, преимущественно серые, белые, иногда разного цвета.

Шапки, сочетавшие ткань и мех, представлены головными уборами полшаровидного вида из ткани с узким меховым околышем, выше которого иногда была полоска галуна. Шапки из овчины с сукном отмечал у осетин Вахушти (*Вахушти*, 1904. С. 140).

Материалом для головных уборов, сделанных целиком из меха, называемых в русской литературе тюркским термином *папах*, служили овечьи шкуры. Большие меховые шапки-папахы – *уалдзарм худ* на осетинах можно видеть на рисунках Г. Гагарина.

К середине XIX в. меховая шапка-папах вытеснила из обихода шапки разных типов, сшитых из ткани (*Студенецкая*, 1989. С. 122). Зимние и пастушеские папахы делали из овчины с длинным ворсом наружу, часто подбивая их овчиной с подстриженной шерстью. Длинношерстные папахы шили из шкур особой породы баранов с шелковистой длинной и кудрявой шерстью. В конце XIX – начале XX в. шапки из овчины с длинной шерстью носили в основном пастухи.

Праздничные прямые высокие папахы в этот период шили из курпья (мелкого кудрявого меха молодых барашков) или привозного каракуля. Каракулевые папахы называли «бухарскими» – *бухайраг худ*. Они были из золотистого, серебристого и изредка черного каракуля с бархатной макушкой. Только зажиточные слои осетинской деревни могли позволить себе головной убор из этого меха, цена которого равнозначна стоимости коровы. Во Владикавказе открылись специальные шапочные мастерские по изготовлению бухарских папах.

В конце XIX – начале XX в. широко представлены меховые шапки с доньшком из ткани или войлока. Верх шапок из четырех клиньев был из домотканого сукна или покупной ткани, околыш – из овчины. После Первой мировой войны у осетин, как и у всех народов Северного Кавказа, носили невысокие шапки с околышем из курпья или каракуля с плоским доньшком из ткани. Ее называли «кубанкой».

На теплое время года осетины шили войлочные шляпы – *нымет худ*. В первую очередь это был рабочий головной убор. Войлочные шляпы различались по выработке, цвету и способам отделки (*Мисиков*, 1916. С. 29). Эти головные уборы изготавливали женщины. Сначала они валяли шерсть в виде плоского блина, а затем формовали ее на деревянной болванке. Войлочная шляпа имела невысокую круглую тулью и довольно широкие поля, которым придавали самую различную форму (*Кокиев*, 1885. С. 87). Тулью крест-накрест обшивали шнурком, которым обрамляли и поля. Войлочные шляпы были обычно белого, серого или черного цвета. Осетинские войлочные шляпы ценились и охотно раскупались. Особенно были в моде тонкие войлочные шляпы из белого козьего пуха – *тинтычьи худ*, считавшиеся праздничными (*Калоев*, 2004. С. 274). В конце XIX в. в Осетии, особенно в Дигории, иногда встречалась форма войлочной шляпы с высокой колпакообразной тульей и узкими полями, свидетельствующая об этнокультурных контактах дигорцев со сванами, карачаевцами и балкарцами (*Уарзиати*, 1990. С. 113).

В 20-х годах и до середины 40-х годов XX в. белые войлочные шляпы носили и в городе, и в селениях, сочетая их с костюмом городского типа. Позже и до настоящего времени войлочные шляпы изредка надевают в качестве рабочего головного убора при сельских работах или на отдыхе.

Традиционным головным убором осетин являлся башлык – *баслыхъ*, который известен под тем же названием тюркского происхождения и у других народов Северного Кавказа. Башлык представлял собой капюшон с довольно длинными закругленными лопастями. Башлык шили из сложенного вдвое куска материи, сзади делали шов. Башлыки носили поверх шапки, в накидку, обматывали вокруг шеи, на плечах, на шнурке, со спущенным капюшоном и лопастями назад. Старики часто носили башлык на плечах, скрестив концы на груди и заткнув за пояс.

Для торжественных случаев башлык богато украшали. Семейная обрядность осетин свидетельствует о глубокой традиционности бытования этого вида головного убора. Башлык считался одним из лучших подарков невесты брату жениха – *тиуы хуын*. Башлык и бурка были в качестве обязательных подарков жениху от матери невесты. В погребальных обрядах его часто клали с покойником в могилу, давали победителю в скачках в честь умершего.

Будничные башлыки шили из домашнего сукна, иногда довольно грубой работы. Праздничные башлыки шили из белого, черного, серого или окрашенного в красный цвет домашнего сукна тонкой работы. Ценились башлыки из козьего пуха и верблюжьей шерсти. Их шили также из тонкого фабричного сукна разных расцветок. Башлыки украшали галунами, шелковой или шерстяной тесьмой, золотым шитьем, басонными пуговками. В конце XIX – начале XX в. башлык вместе с буркой и папахой входил в обязательный комплекс дорожной одежды всадника. В советское время его использовали колхозники на кошах.

В 1930-е годы среди осетин в моду вошли фуражки из сукна. В 50–70-е годы XX в. сельские жители, как и городские, стали предпочитать головные уборы (фетровые велюровые шляпы, кепки, зимние шапки) фабричного производства. В середине 1970-х годов традиционные головные уборы



Мужской костюм

Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Коллекция Б.А. Калоева

кустарного производства изредка встречались в горных селах (*Уарзиати*, 1980. С. 147).

Для осетин, как и всех горцев Кавказа, было характерно особое отношение к головному убору. Традиция горского этикета предписывала обязательное ношение головного убора всеми взрослыми полноправными членами общины независимо от пола. В этой традиции нашли отражение глубокие идеологические воззрения древних народов, считавших головной убор оберегом.

В настоящее время основная масса осетин не соблюдает эту традицию. Лишь люди преклонного возраста носят головной убор повседневно, даже летом. Эта традиция проявляется в погребальной обрядности, менее всего подверженной инновациям. На похороны, особенно в селе, даже представители интеллигенции и часть молодежи приходят в головных уборах.

В XVIII – первой половине XIX в. замужние женщины носили сложный головной убор с валиком, отвечавший требованиям скрывать волосы. В позднесредневековых наземных склепах найден женский головной убор, который представлял собой «упругий матерчатый жгут с выступающим утолщением в лобной части и завязками в тыльной, постепенно суживающейся части. К жгуту-основе пришит длинный колпак (плохо сохранившийся) на подкладке. Весь убор из полотна, подкладка более тонкая. Насколько удастся определить, колпак шит из двух клиньев» (*Тменов*, 1979. С. 120). Подобный головной убор пожилых осетинок под названием «*богътак*» (*богъ* – бык-производитель. – *Л.Г.*) описан Ю. Клапротом (*Клапрот*, 1967. С. 161).

Женский головной платок осетинок носил название *гонн*, обозначающий «хохол, гребень у птиц». Рогообразные головные уборы известны также по ингушским захоронениям начиная с XV в., по описаниям путешественников начала XIX в. у чеченцев, у русских и других народов. Рога, петушиные гребни, по-видимому, связаны с древними магическими представлениями (*Студенецкая*, 1989. С. 60).

В XVIII – первой половине XIX в. девичьим головным убором осетинок являлись небольшие круглые шапочки, похожие на мужские. Небольшие круглые шапочки из грубого холста серого, иногда белого цветов или из цветных лоскутков (красно-сине-зеленых) встречались в наземных склепах (*Тменов*, 1979. С. 120).

Во второй половине XIX – в начале XX в. форма шапочек изменилась. Принадлежностью праздничного и свадебного костюма девушки и молодой женщины (до рождения первого ребенка) стали шапочки в форме усеченного конуса с плоским дном, обтянутые красным бархатом. К шапочке прикрепляли детали орнамента из золотых и серебряных ниток, который мог быть зооморфный, геометрический или растительный, и обшивали галуном (*Андиев*, 1960. С. 25).

Поверх шапочки девушки и молодые женщины повязывали на голову домотканый платок – *калмарзан*. Замужние женщины покрывали волосы нижним платком, завязывая его концы узлом на затылке, а старухи – перехватив концы платочка на затылке, завязывали их узлом выше лба. При выходе на улицу поверх нижнего тонкого платка накидывали на голову большой вязаный или шерстяной платок (шаль). Эта манера носить платки сохранялась в Осетии вплоть до XX в.

Осетинка в платке. Северная Осетия. Конец XIX в.

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева



Осетинка в традиционном костюме. Начало XX в.

Национальный музей Республики Северная Осетия – Алания

Осетинки в традиционных костюмах. Начало XX в.

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева



В конце XIX – начале XX в. в качестве свадебного или праздничного головного убора девушки и молодые женщины носили орнаментированные платки, связанные из крученых шелковых ниток и украшенные длинными кистями – *цылла хыз*. На рубеже веков вместо домотканого шерстяного платка осетинки стали носить байковые, шерстяные и шелковые платки фабричного производства самых различных расцветок. Стоили такие платки очень дорого и не всем женщинам были доступны. Богатые осетинки покупали более тонкие шерстяные и шелковые платки производства российских фабрик, которые со временем вытеснили из употребления азербайджанские и грузинские. Крестьянки довольствовались лишь самыми простыми платками. В 1930-х годах появились фабричные узорной вязки белые шелковые платки с длинными кистями, а также шали из белого крепдешина с бахромой. В 1960–1970-е годы носили различные платки – косынки, шали, в том числе газовые, сделанные из синтетических тканей. И в настоящее время, выходя из дома, пожилая сельская женщина зачастую берет с собой большой платок, который в зависимости от погоды накидывает на плечи или просто держит в руках. Как правило, это покупной шелковый или шерстяной платок с длинной бахромой – *хауджын калмхарзан* или пуховый платок местного или оренбургского производства.

**Украшения.** Стиль и характер украшений одежды осетин определялись традициями и культурными взаимосвязями с соседними народами. Неизменным атрибутом мужского костюма был узкий кожаный пояс с металлическим набором. Праздничный пояс с металлическим, обычно серебряным, набором украшался накладными фигурными бляшками с чернью, гравировкой, иногда позолотой по серебру. Бляшки могли быть и железными с насечкой оловом, латунью или золотом. На поясе делали подвески-ремешки с металлическими наконечниками и бляшками, которые заказывали у мастеров-ювелиров или покупали у них готовыми. В начале XX в. некоторые предметы на поясах заменялись их имитацией.

Судя по археологическим материалам из позднесредневековых наземных склепов Осетии, преобладали надеваемые (съёмные) украшения – серьги, кольца, перстни. Наибольшее распространение получили штампованные серебряные или бронзовые серьги – *хьусцаджыта* подтреугольной формы, с подвесками, которые обладали известной микролокальностью (Тменов, 1979. С. 126). Распространены были также серьги шаровидных форм. В XX в. у осетин бытовали серьги городского типа.

Из украшений, нашитых или прикрепленных к одежде, особый интерес представляют нагрудные застежки – *риуыагьнаджыта*, которые пришивались на кафтанчик, а позднее – на нагрудник. Эти застежки, украшенные разнообразными узорами и насечкой, известны уже по инвентарю позднесредневековых наземных склепов (Тменов, 1979. С. 129). Более ранние традиционные застежки были чаще всего литыми. Они гравировались иногда чернью и полосками ложной зерни.

Со временем, после замены кафтанчиков нагрудниками, изменилась и функция застежек, ставших украшением. В начале XX в. застежки или их имитации стали делать различной длины, сообразуясь с формой выреза платья, под которое надевали нагрудник. Стала широко использоваться накладная филигрань, застежки стали инкрустироваться камнями или цветными стеклами. Появились также застежки с несколькими пере-



Украшения традиционного костюма

Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук.  
Коллекция Б.А. Калоева

хватами, выступами или розетками, в виде распростертых крыльев или хвостов и др.

Украшением женского костюма являлся также пояс – *камари*. Термин был заимствован из грузинской этнокультурной среды, а в самом грузинском языке это слово было иранским заимствованием (*Уарзиати*, 1990. С. 156). В наземных позднесредневековых склепах были найдены фигурные пряжки от женских поясов, украшенные насечкой, круглыми, сферической формы налепами, иногда ребристыми (*Тменов*, 1979. С. 129).



Дважды Герой Советского Союза, генерал армии Исса Александрович Плиев в традиционном костюме. Фото 30-х годов XX в.

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева

системой застежки: в центре одной половины пряжки находилась квадратная прорезь. В нее при накладывании входила плоская петля, которая была на второй половине пряжки. Затем в петлю вкладывался миниатюрный кинжальчик, закрепляющий соединение. Пряжки были украшены несложным, чаще всего линейным рисунком, чернью. Орнамент растительный или различные завитки. Серебряные пояса являлись большой ценностью и переходили из поколения в поколение в качестве наследства, приданого, подарков.

В начале XX в. у осетин, как и у народов Северного Кавказа, а также в Дагестане, Азербайджане, Армении, у крымских татар и караимов имели широкое распространение пояса, сделанные целиком из металла без применения ремня. Очень пышные по декору, пояса считались самыми «модными» и были очень дороги.

В настоящее время как для горожан, так и для жителей сельской местности характерна форма костюма общегородского типа. Элементы мужского национального костюма в большей степени сохранились в среде старшего поко-

К концу XIX – началу XX в. у осетинок вошли в моду пояса из кожи или из галуна и ткани на кожаной подкладке, с украшением в виде большой пряжки, охватывающей талию спереди до середины боков. Пряжки изготавливали в основном из серебра, иногда позолоченные. Они в ширину были 2,5–4 см и компоновались из двух половин, застегивавшихся при помощи стерженька, соединявшего обе половины в прочную конструкцию. Каждая из половин пряжки представляла собой выгнутую, заостренную на одном конце пластинку. Задняя часть пояса была сделана из ремня галуна или ткани. Техника украшения этих поясов являлась глубокая гравировка с чернью или накладная филигрань. Характер орнамента – растительный, стилизованный. Большая часть таких поясов была позолочена. В качестве дополнительного украшения применялись цветные стекла, имитирующие бирюзу или рубин.

Для начала XX в. наиболее характерны пояса с пряжкой фигурной формы, но с иной



Традиционный национальный костюм. XIX – начало XX в. Осетия. Автор реконструкции костюма – И.Г. Гогичаева  
Фото К.Ф. Басаева



Традиционный национальный костюм. XIX – начало XX в. Осетия. Автор реконструкции костюма – И.Г. Гогичаева  
Фото К. Ф. Басаева

ления. Папахи и войлочные шляпы, сапоги, кавказская рубашка сочетаются с покупной городской одеждой. Отдельные элементы традиционной одежды (бурки, башлыки, войлочные шляпы, обувь из сыромятной кожи) продолжают использоваться чабанами. Войлочные шляпы во время полевых работ носят сельские жители.

Национальный женский костюм сохраняется в качестве свадебного костюма. Хотя он существует в модифицированном, упрощенном виде, но современные модельеры сохраняют традиционный силуэт, детали одежды и украшений.

## ОРУЖИЕ

Как известно, в начале нашей эры в степях Северного Причерноморья, Поволжья и Северного Кавказа господствующее положение заняли аланы, которые в области вооружения, как и в других областях культуры, сохранили преемственность с сарматами. С течением времени аланский комплекс вооружения видоизменяется. У алан со II в. широкое распространение

получают длинные всаднические мечи, являвшиеся наряду с мощными пиками основным оружием аланских тяжеловооруженных воинов – катафрактариев. В качестве вспомогательного оружия у них были сложносоставные луки, способные метать стрелы с крупными наконечниками (Хазанов, 1971. С. 86). В начале VIII в. у алан длинные мечи заменяются саблями с небольшой кривизной клинка. Они становятся главным видом оружия профессиональных воинов. Этот тип клинкового оружия с незначительными изменениями входил в комплекс наступательного вооружения вплоть до конца аланской эпохи (Сланов, 2007. С. 57). В VII–VIII вв. размеры копья по сравнению с предыдущими эпохами уменьшаются, наконечник становится узким, приспособленным для пробивания кольчатого доспеха. Тогда же большое распространение получают боевые топоры, отличающиеся большим разнообразием форм. С X в. широко используются цельнокованные шлемы (Сланов, 2007. С. 72, 73).

В XV–XVII вв. у осетин продолжали бытовать сабли (*кард*), похожие на аланские и генетически связанные с ними. Постепенно сабля была вытеснена шашкой (*ахсаргард*). Впервые в письменных источниках шашку в комплексе вооружения осетин упоминает грузинский царевич Вахушти (*Вахушти*, 1904. С. 142). Это свидетельствует о том, что шашка бытует у осетин уже с XVIII в. Однако нельзя исключать использование этого оружия осетинами и в более ранний период. Прототипы рассматриваемого вида оружия имеют глубокие корни. Как отмечает исследователь аланского оружия А.А. Сланов, среди аланских сабель попадаются экземпляры, не имеющие защиты кисти, что говорит об их использовании только в качестве оружия нападения. Сабли без перекрестия, распространившись параллельно с другим типом, просуществовали до конца аланского периода и, возможно, послужили прототипом кавказским шашкам (Сланов, 2007. С. 51). В связи с вопросом о генезисе кавказской шашки интересен еще один образец аланской сабли, который носился на левом бедре лезвием вверх так же, как позже носились шашки (Сланов, 2007. С. 55). Совместное бытование сабли и шашки отмечается на Кавказе в позднем Средневековье.

В первой трети XIX в. А.Г. Яновский писал, что у осетин «попадают шашки с генуэзскими надписями» (Яновский, 1993. С. 24). О существовании у осетин оружия с генуэзскими клеймами несколько позже отмечал и А. Гакстгаузен «на саблях часто имеются генуэзские надписи» (Гакстгаузен, 1857. С. 131). Эти клинки попали к осетинам еще в период присутствия генуэзцев на Кавказе. Шашка носилась на узкой плечевой портупее, через правое плечо и висела на уровне пояса с левой стороны лезвием вверх. Это позволяло носить, не меняя положение руки, молниеносный удар сразу же после вынимания клинка из ножен. Смещенный к острию баланс улучшал его рубящие и режущие свойства. По представлениям осетин, шашка должна была быть острой «до такой степени, чтобы волос или, по крайней мере, носовой платок, положенные на лезвие, разрезались на две части при малейшем движении, сотрясении» (Мисиков, 1916. С. 35).

Кинжал (*хъама*), бытовавший у осетин, являлся традиционным оружием на всем Кавказе. Типичные кавказские кинжалы *къама* обладают прямым, обоюдоострым клинком, поверхность которого часто разделена одной и более (до четырех) долями. Клинок заканчивается вытянутым четырехгранным



Вооруженные осетины. Конец XIX в.

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева

острием и в разрезе имеет форму ромба. Рукояти кинжалов прямые, в сечении прямоугольной или квадратной формы. Основание рукояти одинаковой ширины с клинком, головка же небольшая, в форме колпачка. Рукояти изготавливались из различных материалов – кости, рога, металла (*Аствацатурян, 1995. С. 9*).

В письменных источниках также есть сведения об употреблении осетинами копья (*арц*) или пики (*бахарц*). Русский автор XVIII в. Я.Я. Штелин в заметке «Описание Черкесии» отмечает, что на вооружении осетин имелись копья, сабли и луки (*Штелин, 2006. С. 200*). О существовании пики в комплексе вооружения осетина еще в начале XIX в. сообщает граф И.Ф. Паскевич: «Непокорные осетины вооружены ружьем, саблею, кинжалами, пиками, отчасти имеют и пистолеты» (*История. 1960. С. 309*).

В одном из склепов Южной Осетии был найден крупный (40 см) наконечник копья, состоящий из лезвия и втулки (*Дзаттиаты, 2002. С. 117*). Наконечники копий, приспособленные для пробивания доспехов, изготавливались узкими, массивными и вытянутыми, обычно четырехгранными. А против врага, не обладавшего защитным вооружением, использовались копья с широкими клиновидными наконечниками.

Долгое время основным типом оружия для дистанционного боя были лук (*ардын*) и стрелы (*фат*). Осетинские луки генетически связаны с позднеаланскими луками. Определенное влияние на них оказали и общие тенденции в развитии лучного вооружения на Северном Кавказе в XV–XVI вв. В это время новшеством в облике северокавказских луков было появление

двухклиновой рукояти. Эта деталь, как и вся конструкция сложносоставных луков, сближает кавказские луки с позднесредневековыми турецкими (Мамаев, 1983. С. 70). Период активного использования осетинами лука и стрел приходится на XV – начало XVIII в.

С середины XVIII в. у осетин лук все реже употреблялся в военном деле. В реестре личных вещей осетинских старшин – членов осетинского посольства в Россию 1749–1752 гг. есть описание их оружия, в котором лук и стрелы не отмечаются (Русско-осетинские... 1976. С. 321). Только Я. Рейнеггс сообщает о наличии в комплексе вооружения осетина в конце XVIII в. лука и стрел. Он отмечает: «Их оружие состоит из стрел, лука, сабли, ружья и кинжала» (Рейнеггс, 1967. С. 91).

Для предохранения головы во время сражения использовались различные типы шлема. В осетинском языке сохранилось несколько терминов, обозначающих этот элемент защитного вооружения – *така*, *сарзант*, *згъархуд*. Бытовали коническая и закругленная формы шлемов.

Для защиты тела использовали кольчатый доспех (*залдзаг*, *згъар*, *згъархадон*). О бытовании у осетин в XVIII в. панцирей и кольчуг свидетельствует Вахушти (Вахушти, 1904. С. 142). В предыдущие века у предков осетин существовали традиции в сфере изготовления защитного вооружения. Византийский историк XV в. Лаоник Халкокондилас характеризует алан-осетин не только как великолепных воинов, но и как искусных оружейников: «...аланы простираются до (горы) Кавказа и считаются между другими самыми храбрыми и искусными в военном деле. Они делают превосходные кольчуги ...» (Кулаковский, 1899. С. 52).

В Осетии использовался традиционный способ плетения кольчатого доспеха – «4 в 1», при котором каждое кольцо соединяется с четырьмя соседними. Кольчатый доспех имел короткие рукава, и для предохранения оставшейся без защиты части рук от локтя до запястья существовала специальная броня – наручи или налокотники (*згъарцонг*). Они состояли из выгнутых металлических пластин, соединенных ремнями и застежками. Продолжением налокотников являлись рукавицы (*згъарарихуд*), служившие для защиты пальцев. Они изготовлялись из красного или черного сафьяна, к которому пришивались куски кольчуги и кожаные шнуры для прикрепления к руке. Раструбы перчаток укреплялись под налокотниками (Аствацатурян, 1995. С. 54).

Еще один вид защитного вооружения, щит (*уарт*), использовался осетинами вплоть до начала XIX в. Как свидетельствуют М. Энгельгардт и Ф. Паррот, «в верхнем течении Терека осетины пользуются еще щитами овальной формы, сделанными из твердой кожи или дерева и снабженными железными обручами и головками гвоздей; длина их редко превышает 1 фут – (32 см. – А.Б.)» (Энгельгардт, 1967. С. 193). О способе ношения осетинами щита нам сообщает Р. Кер-Портер: «...у них (осетин. – А.Б.) были сабли, несколько искривленные; к рукоятке каждой из них был прикреплен небольшой круглый щит, покрытый кожей и обитый тщательно гвоздями» (Кер-Портер, 1967. С. 204). Такой же способ ношения кулачного щита мы наблюдаем в Италии и Франции в позднем Средневековье.

По мнению известного кавказоведа Е.И. Крупнова, XV–XVI вв. являются временем распространения ручного огнестрельного оружия среди горцев

Кавказа (*Крупнов*, 1951. С. 11). Сообщение А. Гакстгаузена о наличии у осетин в середине XIX в. ружейных стволов с генуэзскими клеймами также может служить подтверждением этого мнения (*Гакстгаузен*, 1857. С. 113). Как известно, до конца XV в. генуэзцы имели торговые контакты почти со всеми народами Северного Кавказа, в том числе и осетинами. Среди разнообразных генуэзских товаров было и оружие.

Первые образцы ручного огнестрельного оружия имели форму примитивной трубки и отличались от артиллерийских орудий только размерами и весом. Как правило, повсеместно они назывались ручными пушками, заряжались с дульной стороны, затравочное отверстие находилось в верхней части казны ствола. С изобретением в XV в. фитильного замка обращение с ручным огнестрельным оружием стало проще. В процессе совершенствования фитильное ружье становилось более удобным в употреблении и получало все большее распространение.

В начале XVIII в. на Кавказе появляются кремневые ружья, постепенно вытеснившие фитильное оружие, первые образцы которого привозились на Кавказ из Турции. Спустя незначительный период времени, кавказские мастера начали сами изготавливать аналогичное оружие, привнося в него некоторые изменения, диктовавшиеся эстетическими вкусами местного населения (*Аствацатурян*, 1995. С. 10).

О существовании в Осетии производственных предприятий для изготовления оружия сообщает Ф. Феттер: «У них имеются хорошие фабрики, на которых изготавливаются ружья, сабли, ножи и пр.» (*Феттер*, 1967. С. 220). Эти свидетельства говорят о налаженном производстве оружия в Осетии для удовлетворения потребностей местного населения. Огнестрельное оружие местного производства называлось «*ирон топн*» – осетинское ружье.

Кроме оружия местного производства, в Осетии довольно широко были распространены привозные ружья: *кримаг* (*хъримаг*) – из Крыма, *кагсон* – из Кабарды, *уырыссаг* – русское, *гуырдыаг* – из Грузии, *лекъаг* – из Дагестана, *кубецаг* – кубачинский, *туркаг* – турецкое, *уиримаг* – из Константинополя, *мысыраг* – из Египта, *хоросайнаг* – из Хоросана (Иран), «*пранаг*» – европейское и др. Как правило, привозное оружие было хорошего качества, но и стоило оно дорого.

В основном ружья осетин были нарезными. Это диктовалось формой боя, применявшейся горцами, характеризовавшейся действиями рассыпным строем, большой самостоятельностью отдельных воинов, умелым использованием рельефа местности. При такой тактике особое значение имело нарезное оружие, отличавшееся дальнобойностью и кучностью стрельбы. Однако на перезарядку эти ружья требовали много времени, что являлось существенным недостатком.

Пистолет появляется в составе боевого снаряжения сравнительно поздно, вероятно, в начале XIX в., так как ни Л.Л. Штедер, ни Я. Рейнегс его в комплексе вооружения не упоминают. Ориентируясь на осетинское название этого вида оружия – *дамбаца* можно предположить, что оно попало к осетинам из Грузии (*Абаев*, 1958. С. 343). В.Б. Пфаф отмечает высокое искусство владения пистолетом у осетин. «Меткость многих в стрельбе из пистолета достойна удивления» (*Пфаф*, 1972. С. 136).



Охотник  
Фото Б. Калоева, 1970 г.



Охотничье оружие и принадлежности. Формы для изготовления пороха и пуль

Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Коллекция Б.А. Калоева

Необходимой принадлежностью огнестрельного оружия являлись газыри *барцытае* – деревянные цилиндрические полые футлярчики для хранения пороха и пуль. Они значительно облегчали приемы зарядки ружей и пистолетов. Основной запас ствольного пороха хранился в пороховнице *топны-хосдон*, располагавшейся на поясе, а высококачественный затравочный порох хранился в натруске *хъухосдон*, висевшей на шее воина. Пороховницы делались из рога, дерева, кости и имели разнообразную форму. На поясе воина для ухода за ружьем крепились отвертка, формочка для отливки пуль, жирница и коробочка с пыжами.

Долгое время для стрельбы из ружья использовали сошки. Установленное на них ружье имело устойчивое положение, стрелок не затрачивал лишних усилий на удержание его в необходимом для точного выстрела положении. Сошки способствовали ведению пешим воином прицельного огня.

Дымный, или черный порох *топны хос*, широко распространенный в военном деле до конца XIX в., состоял из трех компонентов: природной селитры *топны хосы тагъз*, серы *сондон* и древесного угля *авзалы*. В Осетии производством пороха занимался каждый мужчина.

Осетинам было известно несколько способов изготовления пороха. Селитру варили в металлической посуде; вываренную селитру извлекали, опуская в котел пучки ржаной соломы. В сваренную селитру добавляли серу и угли орешника. Затем эту смесь снова вываривали. В течение дня полученную смесь двое мужчин толкли в ступе. При этом большое внимание уделяли чистоте пороха, следили, чтобы в нем не оказалось посторонних примесей. Полученный таким образом порох сушили. Качество пороха и его готовность испытывали простым способом: на ладонь насыпали незначительное количество и поджигали его. Если дым поднимался вертикально, а на ладони оставалась копоть, то порох считался хорошо приготовленным (Калоев, 2004. С. 96).

Порох получали и другим путем. А именно: собирали большое количество крапивы, которую складывали в цементированный подвал (*чъырагъ амад уарм*). После гниения стебельки растения покрывались зернистым слоем, который затем тщательно собирали и варили в котле. В результате получался мелкозернистый порох (Магомедов, 1968. С. 293).

В 70–80-е годы XIX в. осетины заменили свое кремневое оружие на современные на тот момент «магазинные ружья», а в место кремневого пистолета стали употреблять револьверы (*ливор*).

Таким образом, в комплексе вооружения осетин имелись различные виды холодного, метательного, защитного и огнестрельного оружия. Этот комплекс за период с XV в. до конца XIX в. постоянно развивался, старые образцы вытеснялись новыми, более совершенными видами оружия. Бесконечные войны и вооруженные столкновения развили у осетин особое отношение к оружию. Оно занимало особое место в жизни осетинского народа и являлось важным предметом материальной культуры.

## ГЛАВА 4

# СЕМЬЯ И ОБЩЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ



## ОБЩЕСТВЕННЫЙ СТРОЙ

**Т**радиционное осетинское общество отличалось наличием патриархальных форм социальной организации, длительность функционирования которых объяснялась как хозяйственно-экономической целесообразностью, так и устойчивостью внутренних связей и отношений на межличностном и межгрупповом уровнях, выстроенных в соответствии со статусной и социальной иерархией. Основными акторами социального действия выступали родственные и территориально-родственные объединения, составлявшие сложную многоуровневую систему. В иерархии родственных объединений низовую ступень представляли семейные общины (*æнауæрст бинонтæ, иу бинонтæ, иу хæдзар*) – минимальные экономически единые родственные союзы, которые входили в более широкий круг родственников патронимического типа, в свою очередь участвовавшие в формировании широких родственных объединений – фамилий (*мыггаг*). Фамильные объединения получили наименование *арваделтæ* (Гаглойти, 1974).

Ярким выражением территориально-родственного принципа в организации хозяйственно-экономического и общественного быта у осетин являлась сельская община (*хъæубæстæ*) (Ванеев, 1926. С. 37; Ванеев, 1955; Скитский, 1972в; Магомедов, 1963; Гаглойти, 1974). Она представляла собой сложное социальное образование, состоявшее из кровнородственных и территориально-соседских объединений, которые различались по количеству членов и по отношению к собственности. Экономическими основами соседской организации являлись общинное землепользование и общинная взаимопомощь, а важнейшей функцией соседской общины являлась регламентация сельскохозяйственных работ на обрабатываемых землях (Ковалевский, 1886. Т. I. С. 108, 109).

В социальной структуре осетинского общества существовали и более широкие территориальные объединения – союзы сельских общин, в которые входило несколько близлежащих сел, объединявшихся в интересах землепользования или обороны, хотя, в отличие от отдельных сельских общин, они характеризовались отсутствием какой бы то ни было экономической

основы. В соседской общине органично сочетались частная и коллективная формы собственности, дифференцировавшиеся в зависимости от назначения земельных ресурсов (Ковалевский, 1886. Т. I. С. 139, 140; Гарданов, 1908. С. 20, 21). В частной собственности находились пахотные участки, передаваемые по наследству; общественная собственность распространялась на выгоны и летние пастбища, использовавшиеся сообща пропорционально поголовью скота, на леса и значительные участки покосной земли, делившиеся между общинниками по жребию (Городецкий, 1908. С. 8). На равнине владение угодьями ограничивалось территориальными пределами самой общины (Ковалевский, 1886. Т. I. С. 141, 142).

Физико-географические условия во многом предопределили появление в Осетии крупных территориальных образований, восходящих к племенному делению алан, – обществ (*ком*), куда входило несколько близлежащих сел, объединявшихся в интересах землепользования или обороны: Дигорского (в западной части Осетии, пограничной с Кабардой), Алагирского (в ущелье р. Ардон и ее притоков), Куртатинского (в ущелье р. Фиагдон, граничащем с Алагирским ущельем на западе и Гизельдонским на востоке) и Тагаурского (в восточной части Осетии, в верховьях рек Терек, Гизельдон и Геналдон). В центральной части Осетии и на южном склоне Большого Кавказа возникли более мелкие общества: Туальское, Урс-Туальское, Тысыргомское, Кудское – в Центральной Осетии; Кударское, Дзауское, Ксанское – в Южной Осетии. В отличие от отдельных сельских общин, общества характеризовались отсутствием прочной экономической основы. В нераздельном владении соседствующих селений находились лесные и пастбищные угодья, размеры которых ограничивались лишь физическими препятствиями, а также участок земли, урожай с которого предназначался для культовых целей в период празднеств – *дзуары хуым*. Сплочению соседских общин во многом способствовали факторы идеологического порядка, связанные с местными культурами, общесельскими святилищами, общинными обрядами, многие из которых, даже имея общенародный характер, воспринимались общинниками как локальные. Общества представляли собой самодостаточные территориально-политические объединения гражданских общин и отличались уровнем социально-экономического развития.

Линии общинных и родственных связей у осетин развивались относительно самостоятельно, хотя и в тесном взаимопроникновении. Объем и степень внутренней организованности родственных групп соответствовал системе социальных отношений в обществе в целом. Множественность структурных форм социальной организации традиционного осетинского общества, сложность семейно-родственной и территориально-соседской иерархии, при которой каждый уровень обозначался собственной номинацией, наряду с вариативностью конкретных прав собственности на основные средства производства обусловили известную хозяйственно-экономическую самодостаточность каждой структурной единицы социума, которая питала иерархическое сознание, опиравшееся на принадлежность к семье, фамилии, территории.

Однако сознание происхождения от одного общего предка (далекого, память о котором сохраняли предания, или близкого, давшего начало родственному союзу), общность культа, обязательства, вытекающие из кровнородст-

венной связи и соседства и т.п., не только имели существенное значение в духовной жизни осетин, но и приобретали социоорганизующий характер. И фамильно-патронимические связи, и соседско-общинные отношения несли значимую социально-идеологическую нагрузку, дополняя друг друга в той мере, какую предполагал конкретный социальный контекст.

Родству (не фактической кровнородственной связи, а форме единения, основанной на представлении о таковой) отводилась совершенно особая роль – соседство во многих отношениях расценивалось как родство; широко использовались приемы установления квазиродственных отношений в виде кумовства, куначества, аталычества, усыновления, побратимства и пр. (Смирнова, 1989; Косвен, 1935; Калоев, 2004; Дзадзиев, 1984). Расширение и усложнение системы социальных связей, в которые включался индивид в результате установления дополнительной линии отношений по типу родственных, наряду с необходимостью выполнения обязательств со стороны новых родственников, которые налагались на них обычным правом, гарантировали лучшую защиту личных и имущественных интересов каждого отдельного человека, замещая таким образом функции отсутствовавшей государственной власти (Смирнова, 1989. С. 239). И если даже в основе этого явления и лежали причины экономического или социально-политического характера, то сама форма весьма показательна для осетинского общества в целом.

У ряда народов Кавказа процесс складывания феодальных отношений протекал в недрах общинного строя и реализовывался посредством специфических переходных форм, наиболее распространенной среди которых была собственность родственных групп (Новосельцев, 1980. С. 76). В области социальной структуры раннефеодальные общества отличало «наличие и более или менее прочная устойчивость отдельных социальных организмов, самодовлеющих общин... обладающих своим “гражданским правом” и противостоящих как единое целое другим такого же типа общинам» (Новосельцев. С. 82).

В XVIII – первой половине XIX в. горские общественные структуры на Кавказе, несмотря на крайне медленные темпы развития, мало-помалу двигались к феодализации всей системы общественно-экономических отношений, хотя и весьма неравномерно. Различные темпы феодализации отличали и общества Осетии, неодинаковые темпы социально-экономического развития которых обусловили различную степень значимости общинной земельной собственности. К середине XIX в. в ряде случаев она приобрела уже номинальный характер, уступив доминирующее положение в иерархии общесельских, фамильных и семейных прав на землю подворной форме землевладения.

Наиболее развитым в социально-экономическом отношении являлось Дигорское общество, которое не только находилось в более выгодном по сравнению с другими районами Осетии географическом положении и имело прекрасные экономико-географические ресурсы для развития скотоводства как основной хозяйственной отрасли, но и долгое время тесно взаимодействовало с соседними Балкарией, Кабардой, Имеретией и наладило торговые контакты с русской пограничной линией (Скутский, 1972а; Блиев, 1970). Тагаурское общество также отличали весьма высокие темпы развития феодализма, заданные преимущественно эксплуатацией Военно-Грузинской дороги, значимость

которой существенно возросла после присоединения Грузии к России и геополитическими изменениями на Кавказе в последней четверти XVIII – начале XIX в. (Блиев, 1970; Лавров, 1883). Однако земельная собственность продолжала оставаться здесь основой развития общественных отношений, базирующихся на подворной форме землевладения, уживавшейся с нераздельной собственностью сельских общин (Ковалевский, 2006. Т. I. С. 155). Социально-экономические отношения в Куртатинском обществе были менее развитыми, о чем свидетельствовали практиковавшиеся здесь формы землевладения. Если в Дигории и Тагаурии основными формами собственности на земли являлись фамильная и подворная, то в Куртатинском обществе их дополняла собственность крупных родственных объединений – *арвадалта*. На степени развития здесь феодализма сказывалась и живучесть традиционных форм социальной организации. Наиболее архаичным по уровню общественно-экономического развития являлось Алагирское общество, где сочетание различных форм земельной собственности в зависимости от хозяйственного назначения участка определяло специфические особенности феодализации всей системы социально-экономических отношений (Бзаров, 1988).

Однако сословно-статусная стратификация свидетельствовала о достаточно высоком уровне социальной организации осетинских обществ, каждое из которых отличали свойственные ему специфические черты. Социальное расслоение у осетин обращало на себя внимание многих исследователей (К. Коха, Н.Ф. Дубровина, В.Б. Пфафа, М.М. Ковалевского и др.) и зафиксировано в народных источниках. На социальную неоднородность осетинского общества указывают и записи адатов: «Княжеское и старшинское достоинство есть родовое и не приобретает ни покупкой, ни другими личными качествами;



Осетинский князь Казбек. Рис. князя Г.Г. Гагарина, 40-е годы XIX в.

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева

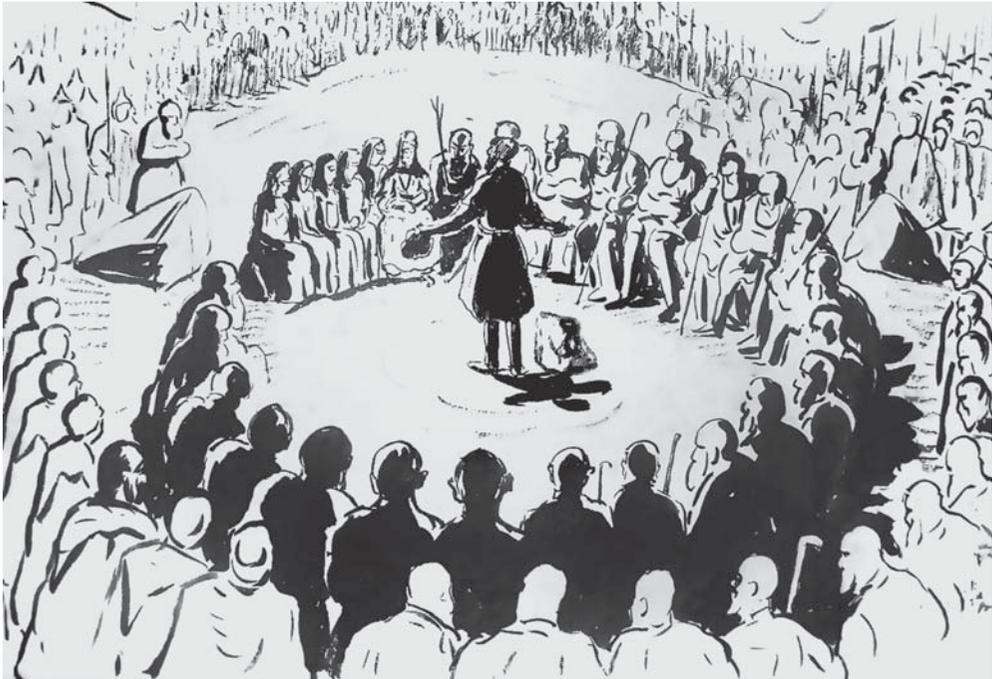


Дигорский гагуат Халис Алиханович  
Асеев

Фото из личного архива И.Т. Марзоева, 2000 г.

Военный совет. Худ. М.Туганов

Из кн.: *Магометов А.Х.* Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968



старшины над крестьянами или крепостными людьми и их имуществом имеют неограниченное право» (*Леонтович*, 1882–1883. Вып. II. С. 239, 240).

Основные социальные группы в Осетии составляли свободные общинники и общинная знать, различавшиеся как по отношению к собственности, так и по степени личной и экономической свободы. Социальная знать в Осетии имела разные номинации и обладала неодинаковыми правами по отношению к основным средствам производства, что являлось следствием неодинаковых темпов феодализации различных осетинских обществ.

Высокий уровень социально-экономического развития Дигории обусловил появление здесь «сильных» феодальных фамилий (*Скитский*, 1972а), чье могущество базировалось на семейной собственности, обеспечивающей социальный «вес» разных фамилий, на который влиял также и союз с кабардинскими феодалами (*Блиев*, 1970. С. 45). Так, например, *баделиатæ* в Тапан-Дигории и Уаллагкоме и *цæргæсатæ* в Стур-Дигории как представители «сильных фамилий» обладали владельческими полномочиями, которые простирались на земельные угодья и определенное количество зависимых дворов. Однако в Донифарсе местная элита – *гагуатæ* – представляла собой общинную верхушку и не располагала достаточными экономическими ресурсами для укрепления своего влияния.

В Тагаурии основой феодализирующегося хозяйства была частная земельная собственность, субъектами которой являлись узденские семьи и которая сосуществовала с нераздельным владением сельских общин (*Ковалевский*, 1886. Т. I. С. 38). Действие семейных прав проявлялось в преимущественном праве членов фамилии на отчуждаемые подворные участки. Социальную элиту (*тагиатæ*) здесь составляли 11 фамилий, члены которых именовались *уæздæттæ* (т.е. благородными) и которые были признаны «народом в этом достоинстве издревле» (*Леонтович*, 1882–1883. Вып. II. С. 12). В 1847 г. решением кавказского наместника М.С. Воронцова тагаурские старшины-владельцы были признаны в звании *алдар* «во внимание заслуг, а также и потому, что им обидно называться старшинами наравне с лицами простого сословия, занимающими в аулах должности старшин» (*Красницкий*, 1865. С. 33). Позже (в 1852 г.) и сословие дигорских *баделят/баделиат* было утверждено в дворянском статусе.

Будучи субъектами права земельной собственности, узденские семьи выступали в качестве арендодателей для поселившихся на их землях общинников, которые еще в начале XIX в. выплачивали владельцам арендную плату в виде натуральных повинностей и различных податей. И даже поселившись на плоскости, *тагиата* по-прежнему продолжали взимать те же подати и повинности с крестьян, которые поселялись на занимаемых ими равнинных землях, несмотря на то что земли эти и не числились собственностью фамилии. В горах установившиеся порядки продолжали действовать в отношениях между общинниками и представителями тех фамилий, которые сохранили за собой право наследственного владения земельными угодьями.

В Куртатинском обществе элиту (*таубиев*) составляли члены сильных фамилий (*тыхджын мыггæгтæ*, *стыр мыггæгтæ*), которые владели крупными земельными угодьями, намного превышавшими размеры земельной собственности рядовых граждан, использовали труд зависимых общинников, имели кавдасардов и холопов, могли сравниться в сословном статусе со знатью

соседних осетинских обществ и наряду с этим пользовались привилегиями знатности, которые проистекали из признания древности их фамилии (Бзаров, 1988. С. 44). Не имея достаточной социально-экономической базы для расширения своего влияния, куртатинские верхи широко практиковали традиционные формы родственной и общинной взаимопомощи, оформившейся в институты *зиу*, *æфстау* и т.п. (Блиев, 1970. С. 38), замещавшие некоторые виды крестьянских повинностей.

Все эти факторы обеспечивали признание «узденьства» представителей сильных фамилий. Их «сила» заключалась в хозяйственной автономии, опирающейся на определенное количество зависимых крестьян и домашних работников, которые обеспечивали производственный процесс вне зависимости от участия общины. Однако статусные границы, очерчивающие знатное сословие у куртатинцев, были достаточно размыты, а число влиятельных фамилий непостоянным, поскольку понимание «узденьства» самими куртатинцами не соответствовало тому содержанию, которое подразумевалось посторонними, и выходило за рамки отношений экономической и социальной зависимости. В силу этого все куртатинцы, считавшиеся потомками легендарного родоначальника общины, равные в правах с прочими ее членами и владевшие землей, полагали себя узденями. Анализируя это обстоятельство, Р.С. Бзаров ввел понятие «архаической» социальной шкалы, основывающейся не на материально-экономических, а на традиционных принципах определения социального статуса индивида. В соответствии с этой шкалой все полноправные члены традиционной гражданской общины являются узденями, которыми могут называться представители как знатного, так и крестьянского сословий (Бзаров, 1988. С. 42–46).

В силу исторически сложившихся взаимоотношений куртатинских «верхов» с тагаурской и кабардинской знатью, по отношению к которой куртатинские феодалы выступали порой в качестве данников (Блиев, 1970. С. 37), их социальный вес был не столь значителен, как у тагаурских алдар. Признание сословных прав куртатинской знати российской администрацией затянулось во времени, и соответствующие правительственные решения, сравнивавшие ее в отношении известных прав и преимуществ с членами высших сословий Дигории и Тагаурии, последовали лишь в 1859 и 1868 гг.

По степени развитости феодальных отношений Алагирское общество походило на Куртатинское, однако это сходство не было очевидным: адаты свидетельствуют о двух сословиях: *уæзданьлæг* и *фæрсаглæг*, права и обязанности которых и «отношения их между собою совершенно те же, что и у куртатинцев, с тою разницею, что у алагирских узданьлаг нет ни кавдасардов, ни гурзиаков» (Леонтович, 1882–1883. Вып. II. С. 18, 19).

Процесс социальной дифференциации в Алагирском обществе тормозился доминированием общинной формы землевладения. Здесь знатное сословие также составляли сильные фамилии, на экономическом господстве которых держалось «право сильного», дававшее им возможность осуществлять «покровительство» над слабыми (Блиев, 1970. С. 39, 40). Однако многоступенчатая иерархия в правах на земли (от общества до двора) в сочетании с различными формами земельной собственности ограничивала их владельческие полномочия (Бзаров, 1988. С. 21, 26). Очевидно, эта многоступенчатость в сочетании со значимостью социального статуса, не зависимого от земельной собст-

венности, приводила к существенным расхождениям по поводу социального строя алагирцев. По мнению Р.С. Бзарова, свою роль сыграло наличие у алагирцев, как и у куртатинцев, двух систем отсчета в определении социального статуса, одна из которых базировалась на новых принципах развития раннефеодальных отношений и была связана с отношением к собственности, а другая, традиционная, имела в своей основе архаический принцип признания «благородства» происхождения, которое давало представление о кровнородственной связи с первопредком исконных алагирцев. Поэтому лица одинаково «благородного» происхождения зачастую относились к разным социальным слоям, и в то же время не все земельные собственники именовались *уæздан*. Но на признание «благородства» и старшинского статуса могли с полным правом претендовать те, кто считал себя прямыми потомками Ос-Багатара и его сыновей, т.е. абсолютное большинство населения (*Бзаров*. С. 23–25). К примеру, в Куртатинском обществе для утверждения в старшинском статусе только «благородного» происхождения и наличия земельной собственности было недостаточно, и «уздени» в понимании алагирцев у куртатинцев могли оказаться в другой социальной категории – сословии фарсаглагов.

Алагирская знать от крестьянского населения отличалась прежде всего наличием земельных владений, определенным количеством зависимых крестьян и получением ренты. Однако «сильные фамилии» имели разный экономический вес и различную степень общественного престижа, что было обусловлено мерой вовлечения конкретной фамилии в систему новых феодальных общественных отношений, которая проявлялась в формах эксплуатации, количестве зависимого населения и степени консервации традиционных (архаических) социальных связей (*Бзаров*, 1988. С. 28). Остальную часть населения Осетии представляло многочисленное крестьянство, которое было достаточно разнородным по социальному статусу и имущественно-правовому положению и включало в свой состав как экономически зависимых, но лично свободных, так и независимых арендаторов общинных земель и свободных общинников, пользовавшихся землями на праве наследственного владения.

В Дигории основную крестьянскую массу составляли адамихаты и хехесы, различающиеся главным образом по правовому статусу. Адамихаты представляли собой категорию крестьян, полувисимых от «сильных» фамилий. Достаточно высокий уровень феодализации общественных отношений в Дигории проявился в степени и форме закрепощения этой категории населения: личная свобода адамихата, выражавшаяся в его праве свободного перехода от одного феодала к другому, сочеталась с полной экономической зависимостью от того феодала, которому его предки отбывали повинности. Свобода перемещения адамихата приобрела уже скорее номинальный характер, поскольку в случае перемены места жительства в пределах Дигории и перехода к другому феодалу движимое имущество оставалось все же за адамихатом, но постройки переходили баделяту как владельцу леса. В случаях же, когда адамихат покидал Дигорию, все его имущество – движимое и недвижимое – объявлялось собственностью прежнего феодала (*Скитский*, 1972а. С. 32, 33, 43; НА СОИГСИ. Ф. 33. Оп. 1. Д. 4. Л. 1). По отношению к земельной собственности адамихаты выступали в качестве вечнонаследственных арендаторов, выплачивающих баделяту ренту в виде натуральных повинностей, и в случае отсутствия у адамихата наследника по мужской линии все его движи-

мое и недвижимое имущество переходило уже в собственность феодальной фамилии. Из среды адамихатов по призыву баделята формировались отряды, участвующие в военных мероприятиях, набегах, поездках и т.д.

Имущественно-правовое состояние хехесов – перебравшихся в Дигорию выходцев из других осетинских обществ – отличалось от положения адамихатов главным образом тем, что они, поселяясь на чужой земле, могли распоряжаться ею только с позволения феодала, хотя также оставляли за собой право свободного перемещения (НА СОИГСИ. Ф. 33. Оп. 1. Д. 4. Л. 1). Большую роль в определении их социального статуса играло то обстоятельство, что они были пришлыми, чужаками, хотя и слившимися с местной крестьянской массой, но не являвшимися членами местных родственных структур. По этой причине личные и имущественные права хехесов, с одной стороны, определялись феодальной зависимостью, а с другой – испытывали дополнительное ограничивающее влияние со стороны общинной среды, в которой хехесы могли жить на принципах соседства (Гарданов, 1908. С. 22). Сословие хехесов по сути представляет собой феномен, присущий только Дигорскому обществу, а статусная позиция представителей этого сословия свидетельствует о переплетении новационных процессов феодализации социально-экономических отношений и архаических общинных порядков, замешанных на территориально-родственных принципах организации социальной жизни.

В Тагаурском, Куртатинском и Алагирском обществах крестьянство относилось к сословию *фæрсаглæг* (*фæрсаг лæг* – букв. «поселившийся сбоку», «посторонний»), чье социальное и имущественно-правовое положение не было одинаковым во всех осетинских обществах, определяясь как доминирующими отношениями земельной собственности, так и теми путями и способами, которые привели к объединению под одной сословной номинацией разные статусные группы.

Тагаурские фарсаглаги представляли самое многочисленное и в некотором смысле даже привилегированное сословие, в которое не мог вступить представитель другого сословия (Леонтович, 1882–1883. Вып. II. С. 14). Адаты сообщают, что фарсаглаги – люди «совсем вольные», которые состоят в зависимости от узденьлага «на взаимных только условиях» и имеют возможность воспользоваться правом перемены места жительства, «когда им это угодно»; одновременно с этим свобода перемещения фарсаглага ограничена правом узденьлага разрешить селиться на его земле или в его ауле (Леонтович. С. 12–14).

Положение фарсаглагов определялось отношением к земельной собственности: среди них были номинально свободные, фактически же лично и имущественно зависимые, ведущие хозяйство на землях, которые оставались в наследственной собственности узденьских фамилий. Другие представляли собой совершенно независимых земельных собственников, освобожденных от всякого рода повинностей и платежей (Ковалевский, 1886. Т. I. С. 40). Часть таких фарсаглагов составляла независимые общины, соседствующие с подвластными алдарам территориями; часть приобрела права земельной собственности при покупке земельных участков у алдарских фамилий (Бзаров, 1988).

У куртатинцев сословие фарсаглагов также было неоднородным, что обуславливалось различиями в доминирующей форме землевладения в об-

щинах, на которые распадалось само Куртатинское общество: собственно Куртатинской и Цимитинской. Часть куртатинских фарсаглагов – это фамилии, перешедшие под покровительство и защиту «сильных фамилий», поселяясь на принадлежавших им землях (*Бзаров*. С. 47). Эта категория фарсаглагов состояла из лично свободных арендаторов, выплачивающих ренту владельцам земли, на которой они поселились. Фарсаглагами также считались и собственно куртатинцы, и цимитинцы, имевшие свою землю и не состоявшие ни от кого в зависимости, но не признанные в знатном сословии. В этом проявляется тенденция к унификации сословной системы и эволюции понятия «уздан» в сторону сужения рамок, определяющих границы высшего сословия (*Бзаров*. С. 49).

В адатах ничего не сказано о сословном делении массы алагирского крестьянства, однако записи путешественников, наблюдавших осетинский быт в конце XVIII – начале XIX в., свидетельствуют о том, что наряду с независимыми общинниками, имевшими право свободного перемещения, в крестьянской среде Алагирского общества выделялись также и группы людей, различавшиеся по степени и формам зависимости (*Кларрот*, 1967. С. 173). Происхождение также имело значимое дифференцирующее значение в определении социального статуса. Вместе с лично свободными фарсаглагами выделялся слой экономически зависимых, либо принявших патронаж «сильной фамилии» и осевших на ее землях, либо целыми родственными группами влившихся в ее состав.

В особую категорию населения выделялись потомки знати и номылу («именных жен», взятых из низших сословий). Дети от именных жен (*кумайаг* – в Дигории, *кавдасард* – в других осетинских обществах) представляли сословие лично зависимых (*Скитский*, 1972а. С. 35; 1972б. С. 288; *Ковалевский*, 1886. Т. I. С. 35). Адаты сообщают, что представители кавдасардов происходили «от слуг, привезенных узданылагами при переселении в Тагаурское ущелье, и от дочерей фарсаглагов в таком случае, когда узданылаг купит у фарсаглага дочь его не в жены, а в работницы. Тогда дети, рожденные ею, будут кавдасарды, принадлежащие узданылагу, хозяину их матери» (*Леонтович*, 1882–1883. Вып. II. С. 12).

Считаясь младшими согласно внутрисемейной иерархии по отношению к детям владельца, произошедшим от его брака с равной по происхождению женщиной, кумайаги и кавдасарды жили в отцовском доме и находились в неотчуждаемой собственности тех фамилий, которым принадлежали их матери (*Леонтович*, 1882–1883. Вып. II. С. 14, 15; *Ковалевский*, 1886. Т. I. С. 41, 297). Будучи дополнительной рабочей силой в домашнем хозяйстве, они представляли собою «нечто вроде холопов семейства их отца» (*Борисевич*, 1899. С. 241). По установившейся в отечественном осетиноведении традиции принято считать, что положение представителей этой социальной категории приближалось к положению домашних рабов, поскольку они, так же как и рабы, не имели права распоряжения личной свободой, хотя их и нельзя было продать, поскольку они считались «“младшими детьми” по отношению к детям баделят от “законных” жен» (*Скитский*, 1972а. С. 35). Их жизнь в доме отца регламентировалась обычным семейным правом, обставлявшим статус младшего (не только по возрасту, но и по внутрисемейной иерархии) многочисленными правилами и ограничениями.

Перейти из сословия кавдасардов в сословие фарсаглагов было невозможно даже при том, что кавдасард имел право покупки как земельного участка, который становился его наследственной собственностью, так и определенного количества рабов, чьи дети также становились кавдасардами, принадлежавшими тому узданылагу, собственностью которого считался сам кавдасард (Леонтович, 1882–1883. Вып. II. С. 15). Формой эксплуатации кавдасардов было главным образом внеэкономическое принуждение, которое выступало в виде «родственной связи (невозможности по адату послушаться отца или старшего родственника) вкупе с сословным неполноправием – следствием “низкого” происхождения» (Бзаров, 1988. С. 101; Ковалевский, 1886. Т. I. С. 296, 297).

Выделившись с согласия остальных родственников из отцовской семьи после смерти ее главы, кавдасарды и кумайаги обладали теми же экономическими правами, что и свободные общинники. Кавдасард, основавший свой дом, не был обязан никакой поземельной повинностью своим старшим родственникам и пользовался правами свободного человека, подразумевавшими возможность свободного перехода на новое место жительства, а также выплату такой же, как и у фарсаглагов, ренты в случае поселения на алдарской земле или в алдарском ауле.

Положение представителей этой социальной категории не было повсюду одинаковым и варьировало в соответствии с уровнем феодализации всей системы социально-экономических отношений. Так, в Дигории и Тагаурии сословная принадлежность кумайагов и кавдасардов была наследственной, а пониженный социальный статус представителей этих категорий, связывавшийся с «низким» происхождением, не давал им права свободного перехода в сословие адамихатов или фарсаглагов даже при наличии земельных участков, порой значительных, которыми их могли наделять феодалы, и свидетельствовал о «непрестижности» для «свободных по рождению» членов общества родственных отношений с такой фамилией, сколь бы экономически крепкой она ни была (Бзаров, 1988. С. 102, 103).

В Куртатинском и Алагирском обществах в силу незавершенности процессов феодализации границы, очерчивавшие сословие кавдасардов, были достаточно подвижными, и за кавдасардами признавалось право перехода в сословие фарсаглагов в том случае, если владелец «отпускал их совершенно на волю» (Леонтович, 1882–1883. Вып. II. С. 17). Отделившийся кавдасард «не платил никакой поземельной повинности своим старшим братьям и пользовался правами свободного человека, хотя и сохранял свое родовое название» (Дубровин, 1871. Т. I, кн. I. С. 358). За кавдасардами признавалось также право раздела выморочного имущества их хозяев (Леонтович, 1882–1883. Вып. II. С. 18), в результате которого они также пополняли ряды «вольных людей».

Самую низшую категорию составляли домашние рабы (*кусаг* – в Дигории., *ахлад лаг*, *саулаг*, *цагъайраг* – в других обществах), положение которых во всех осетинских обществах было одинаково бесправным (Ковалевский, 1886. Т. I. С. 298). Институт домашнего рабства был известен в Осетии так же как и в других горских обществах Кавказа. Контингент «дворовых людей» пополнялся за счет военных мероприятий, купли-продажи людей или штрафа за провинности (Леонтович, 1882–1883. Вып. II. С. 38). Среди них

были те, кто работал в хозяйстве феодала, и те, кого «сильная фамилия» сажала на землю. Количество же домашних рабов, которых можно было продать, купить, подарить или отпустить на волю по своему усмотрению, ограничивалось только состоянием хозяина, поскольку никому не запрещалось иметь их, «сколько кому угодно, и они находятся во всех обществах у богатых людей Владикавказского округа» (Леонтович. С. 44).

Таким образом, имущественная и социально-правовая дифференциация осетинских обществ заметно тормозилась одновременным функционированием различных форм земельной собственности в зависимости от назначения участков, когда земельными собственниками могли выступать как феодалы, так и родственные объединения экономически зависимых арендаторов-фарсаглагов и владевших наследственными участками свободных общинников. С одной стороны, сословно-статусная иерархия в разных осетинских обществах прямо соотносилась со степенью развития феодальных отношений в каждом из них: чем интенсивнее шли процессы «реформирования» традиционной системы регулирования общественно-экономических отношений, тем ярче были обозначены сословные ограничения и четче выражались экономические критерии для определения социального статуса индивида; с другой стороны, замедленные темпы феодализации оставляли место для функционирования в социуме архаических традиционных норм, определявших сословно-статусные границы.

Говоря о степени социальной дифференциации в традиционных горских обществах Центрального Кавказа, следует иметь в виду, что далеко не во всех общественных структурах отношения собственности указывали на наличие или отсутствие социальной дифференциации, и далеко не везде доминирующие общественные позиции индивида обеспечивались благодаря его экономической состоятельности, хотя уже с конца XVIII – начала XIX в. роль этих факторов существенно возросла. Социальная стратификация в подобных социумах основывалась скорее на гражданско-правовых статусах и степени личной свободы, а мощным социальным ресурсом, обеспечивающим высокое общественное положение, являлось авторитетно-властное полномочие.

Уже к концу XVIII в. (времени активного внедрения российских государственно-административных порядков в традиционную горскую повседневность) здесь сформировались достаточно зрелые формы политической самоорганизации общественных единиц, самобытная политическая культура, выразившаяся в своеобразных формах общественного устройства. На степень развитости самоуправления указывает осуществление общественной властью всех основных функций – нормотворческой, исполнительной и судебной, – хотя и без их четкого институционального оформления.

Как и всякий другой самодостаточный социальный организм, осетинская сельская община имела собственную систему руководящих и контролирующих органов своей жизнедеятельности, что делало ее самоуправляемой хозяйственно-территориальной единицей социума. Основными регуляторами жизнедеятельности общины являлись народное собрание (*ныхас*), институт старейшин (*хистарты уынаффæдон*) и посреднический суд (*тæрхон*) (Кобахидзе, 2008). Каждый из этих институтов общественной саморегуляции отличала иерархическая преемственность властных функций на всех ступенях социальной организации. Однако характер и объем закрепленных за ними



Принятие присяги на суде. Худ. М. Туганов  
Из кн.: *Магомедов А.Х.* Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968

полномочий не были строго регламентированы и варьировали соответственно сложности социальных единиц, составлявших сельскую общину.

Главная роль в организации всех сторон жизнедеятельности осетинского села принадлежала ныхасу, который исполнял такие важнейшие функции общественной власти, как хозяйственно-распорядительные, регулятивные, контролируемые. Ныхас представлял собой каждодневное «сборище мужчин, центр общественной жизни», куда «женщины не имеют права доступа и принятия в нем участия, в каком бы возрасте или положении они ни находились» (*Чиковани, 1979. С. 50, 55*). Право участия в народном собрании предоставлялось всем достигшим совершеннолетия лично свободным и обладающим равными имущественными правами членам общины.

Система народных собраний была многоуровневая – от квартально-фамильных и общесельских до верховного ныхаса, представлявшего интересы целого общества. Различные уровни народных собраний отличались прежде всего кругом решаемых на них проблем и степенью влияния на жизнь общины в целом. В компетенцию ныхаса входили разнообразные хозяйственно-административные и правовые вопросы, касавшиеся внутренней жизни общины или ее взаимоотношений с соседями. Кроме того, здесь рассматривались также и судебные дела, но лишь когда они непосредственно затрагивали экономические интересы всего коллектива как единого хозяйственного организма (*Чибиров, 1995; Чиковани, 1979; Магомедов, 1963; Магомедов, 1974*). Будучи в курсе экономических возможностей каждой семьи, ныхас был вправе

организовывать различные виды соседской взаимопомощи, уполномочивая старейшин поручать молодым мужчинам определенные виды работ по оказанию помощи семьям, в которых не было достаточного количества рабочих рук (Чиковани, 1979. С. 85–88). Соседская помощь оказывалась в том числе и новым поселенцам, не имевшим достаточных средств для поднятия самостоятельного хозяйства в пределах принявшей их общины (Чиковани. С. 82). Помимо хозяйственно-административных, ныхас обсуждал и политические вопросы, представляя интересы общины как целостной социально-политической структуры перед внешним миром.

Не менее важным звеном в системе общественной саморегуляции был институт старейшин, возглавлявших родственные и территориально-родственные союзы (Ванеев, 1926; Магомедов, 1974). Если ныхас представлял собой коллективный орган, осуществлявший преимущественно нормотворческую инициативу, то за институтом старейшин были закреплены главным образом исполнительные и распорядительные функции общественной власти. Однако объем прав и обязанностей каждого из этих институтов не был жестко регламентирован, будучи внутренним делом коллектива. Роль старейшин и пределы их влияния зависели от конкретной ситуации.

Главой семейной общины был старший по возрасту мужчина (хистар), который являлся полноправным распорядителем всего семейного имущества



На нихасе. Худ. У. Кануков

Из кн.: Магомедов А.Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968



Селение Лац. Куртатинское ущелье. Нартовский ныхас  
Фото из личного архива Л. Чибилова. Фото Г. Кусова, 1969 г.

и под чьим непосредственным руководством находились все аспекты внутрисемейной жизни. Возрастной статус, сопрягаясь с правом первородства, давал ему безусловное право на почет и уважение (*Ванеев*, 1926. С. 33, 34; *Смирнова*, 1983. С. 35) и легитимировал его руководящие позиции внутри семьи. Авторитет старшего закреплял для остальных членов родственного коллектива социальный опыт поколений (*Кокиев*, 1885. С. 10; *Магомедов*, 1968. С. 181, 182), гарантируя общности стабильное функционирование.

Внутренний порядок в семейной общине у осетин отличал «семейный демократизм» (*Ванеев*, 1926. С. 17, 20): даже будучи полноправным главой семьи, хистар не имел морального права злоупотреблять своей властью, чтобы не уронить свой авторитет как внутри семьи, так и за ее пределами. Особая роль в утверждении демократических начал принадлежала семейному совету, куда входили все взрослые мужчины семейной общины и без которого не обходилось решение ни одного важного для семьи вопроса. По этим признакам осетинские семейные общины, в отличие от так называемого деспотического (или отцовского) относятся к демократическому типу (*Косвен*, 1946. С. 116, 117). Организация отношений в сфере производства-потребления, доминировавших в семье, во многих чертах дублировались и на более сложных уровнях общественной системы, поскольку большая семья являлась не только специфической формой объединения родственников, но и формой социальной организации человеческого коллектива, в которой хранилось и воплощалось общинное начало (*Косвен*, 1963. С. 76).



Разбор тяжёлого дела на суде. Худ. У. Кануков  
Из кн.: Магомедов А.Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968



Примирение кровников. Худ. У. Кануков  
Из кн.: Магомедов А.Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968

Иерархия института старейшин коррелировала с иерархией семейно-родственных групп, с разрастанием и усложнением которых распорядительные функции старейшин несколько ослабевали за счет сужения сферы компетенции старших членов коллективов, ограниченной преимущественно хозяйственно-бытовой деятельностью. Вопросы же, прямо или косвенно касавшиеся самих основ единства и в равной степени затрагивавшие интересы всех членов родственной группы, рассматривались как наиболее важные, и решение их отводилось уже патронимическим ныхасам или советам старейшин фамилии (*Ванеев*, 1926. С. 32). Приоритетное право принятия решения таким образом переходило от лица, возглавлявшего коллектив (в семейной общине), к самому коллективу (в фамильно-патронимических объединениях), и авторитарные начала были значительно ослаблены за счет институционализации принципов коллегиальности.

На уровне села полномочия старейшин проявлялись главным образом в их действительном влиянии на общественное мнение, которое само по себе играло роль важного фактора установления социального порядка и долгое время сохранялось в качестве регулятора общественных отношений. Реальное же значение в процессе управления практическими сторонами жизнедеятельности общины приобретал ныхас.

Относительно автономно в системе общественной власти у осетин существовала судебная практика, осуществлявшаяся посредническим судом (тархон) (*Мансуров*, 1982. С. 122–137; *Ковалевский*, 1886. Т. II; *Хетагуров*, 2000; *Маргиев*, 1997; *Лиахвели*, 1885; *Ладыженский*, 1997), предназначенным для урегулирования взаимоотношений между отдельными индивидами в сфере частных имущественных интересов (*Леонтович*, 1882–1883. Вып. II. С. 257, 258). Именно суд посредников, а не общинное собрание или институт старейшин, являлся «органом, разрешающим в этом случае конфликты и вместе с тем творящим и осуществляющим право...» (*Ванеев*, 1926. С. 36).

Старшинство в социальном своем значении играло решающую роль и при формировании судейского состава: членами третейского суда избирались наиболее почетные и уважаемые старшие, происходившие из известных фамилий, непременно сведущие в обычном праве (*Ковалевский*, 1886. Т. II. С. 218, 222; *Мансуров*, 1982. С. 124). При переходе на более высокие уровни социальной организации роль посреднического суда возрастала. Высшими в иерархии посреднических судов были суды в Дагоме (у северных осетин) и в Узаге (у южных) (*Ковалевский*, 1886. Т. II. С. 218). Не будучи апелляционными инстанциями, эти суды имели столь непререкаемый авторитет у населения, что решения их имели окончательный характер.

Вся деятельность посреднического суда строилась на принципе «объективной ответственности» (*Ладыженский*, 1997. С. 85): необходимость в посредничестве возникала, если совершенное правонарушение наносило материальный или физический ущерб.

Важным и необходимым элементом традиционного судопроизводства у осетин было поручительство родственников либо предварительная присяга, к которым прибегали во исполнение обязательств, превентивно налагаемых на обе стороны (*Леонтович*, 1882–1883. Вып. I. С. 21). Клятва, принимаемая поручителями при свидетелях, заставляла родственников выполнять решения суда.

Особое значение в судопроизводстве у осетин имела очистительная присяга (*ард*), «погашающая» уголовные и гражданские юридические действия, к которой прибегали в тех случаях, когда у тяжущихся сторон бывали исчерпаны все средства для подтверждения своей правоты (*Шанаев*, 1873). Важность присяги как судебного доказательства подчеркивалась тем обстоятельством, что она приносилась публично, в торжественной обстановке у святилища – дзуара. До установления российской администрации ответчик присягал один; со временем в важных делах (например, кровных), широко использовалась практика соприсяжничества, в которой актуализировались кровнородственные связи – ответчик принимал присягу вместе с родственниками, выбранными потерпевшей стороной. Позже это правило распространилось и на «доказчика»; свидетели присягали без соприсяжников.

Решения суда основывались на обычном праве, и в тех случаях, когда предшествующая общественная практика не давала аналогий, возникал прецедент, которому стремились придать циклический характер, рассматривая его в виде частного случая традиционной нормы (*Леонтович*, 1882–1883. Вып. I. С. 7, 8). Социальная функция института посреднического суда заключалась в поддержании баланса в гражданско-правовых статусах членов общины. Поэтому, будучи защитником гражданских прав общинников, посреднический суд принимал решения, имевшие примирительный характер и направленные главным образом на сохранение мирных отношений внутри коллектива.

Одним из наиболее значимых в системе традиционной самоорганизации осетин был *принцип коллегиальности*, обусловивший так называемую демократическую внесловность института народных собраний. Строгая преемственность принципа коллегиальности, который находил соответствующее выражение в разной мере практически на всех иерархических уровнях социальной организации (от отдельной семейной общины до союза сельских общин), делала его универсальным основанием всей системы самоуправления. Проявляясь лишь в некоторой степени в семейной общине в форме семейного совета, в более сложном образовании – в сельской общине – принцип коллективизма выступает уже в качестве институирующего, а авторитарное единоначалие главы семейной общины практически уступает место демократическому принципу формирования коллективного органа управления – народного собрания.

Не менее значимым в системе общественной самоорганизации у осетин был *принцип старшинства*. Старшинство (возрастное, статусное, экономическое), опиравшееся на авторитет (личностный, приписываемый традицией, позиционный), было необходимым и достаточным условием осуществления властных полномочий на разных социальных уровнях. Почитание старших было не только морально-этической категорией, но лежало в основе всей системы социальной организации у осетин. Старшие члены коллектива персонифицировали социальный опыт поколений, который сам по себе являлся залогом не только стабильного существования общности, но и шире – ее выживания. Опора на авторитет старшего гарантировала социальному сохранению необходимого социального равновесия в процессе простого воспроизводства устоявшихся общественных форм и повседневных практик. Принцип старшинства строго соблюдался на всех уровнях общественной системы, а его универсализация привела к гораздо большей значимости

у осетин института старейшин по сравнению, например, с народами Северо-Западного Кавказа, у которых он был затушеван и выполнял вторичные функции (Панеш, 1995. С. 27).

Структуризация общественной власти у осетин выразилась в складывании властно-управленческой дихотомии «единоначалие – коллективное управление»: на нижних уровнях общественной системы доминировала авторитарная власть главы семейно-родственного коллектива, усложнение социальных единиц вело к возрастанию роли и социальной значимости коллективных начал, наиболее полно представленных в институте народных собраний.

Наиболее адекватным инструментом обеспечения разнообразных функций общественной власти являлось обычное право (адат), обеспечивавшее необходимый для нормального функционирования общности социальный контроль. Регулируя правоотношения практически во всех областях общественной жизни (от внутрисемейных до сословно-статусных), традиционные юридические системы народов региона отражали конкретные социально-экономические реалии, сложившиеся в горских обществах к началу XIX в., что обусловило их известное различие.

Записи адатов осетин (*æгъдау*) 30–40-х и конца 50–60-х годов XIX в. фиксируют сложную систему правоотношений (межсословных, межстатусных, межличностных), регулируемых соответственно гражданскому статусу субъекта права. Несмотря на неодинаковые темпы социально-экономического развития, все осетинские общества были объединены в едином правовом поле, и в основе этого единства лежала довольно слабая степень социально-правовой дифференциации. Однако в этих общих границах существовали и свои особенности, сформировавшиеся под действием как собственно экономических факторов (отношение к основным средствам производства, форма собственности, характер процесса производства-потребления и пр.), так и в результате разной степени консервации архаических традиционных норм, отразившихся в практике обозначения социального статуса индивида.

Как и у других народов Кавказа, обычное право осетин распадалось на гражданское и уголовное; каждая из этих отраслей права определяла отношения как между различными сословно-статусными группами, так и между представителями одного сословия.

Гражданско-правовую сферу обычного права составляли нормы, регулирующие имущественные и некоторые личные неимущественные отношения. У осетин эта отрасль права не получила значительного развития, что обуславливалось прежде всего невысоким уровнем товарно-денежного производства с доминированием патриархальных форм. Специфика процессов общественного производства и потребления, основывающихся на «демократизме» и коллективизме, не способствовала обособлению таких правовых понятий, как «собственность», «владение», «договор» (Маргиев, 1997. С. 161). В целом в сфере гражданско-правовых отношений доминировал принцип солидарной ответственности, налагаемой в равной степени на всех полноправных членов семейно-родственного коллектива. Кроме того, гражданско-правовые отношения у осетин во многом были обусловлены спецификой права собственности, которая заключалась в тесном переплетении права собственности вообще и права собственности на основные средства производства. Обе формы собственности образовывали сложную многоступенчатую иерархическую систему и были обусловлены степенью сложности социальной едини-

цы, выступающей в качестве субъекта прав собственности, а также характером самого имущества как объекта собственности.

Сфера обычно-правовых отношений, возникающих в догосударственных общественных структурах по поводу причинения ущерба (личности или имуществу) и его возмещения, составляло, условно говоря, уголовное право; однако в традиционных юридических системах народов региона не существовало четко сформулированного понятия преступного деяния и его составов (*Свечникова*, 2003). На первый план выступали объективные характеристики преступления, которое понималось как нанесение вреда, при этом такие субъективные стороны преступления, как намерение или предумышленность, обычным правом игнорировались. Соответственно, наказание в уголовном праве народов Северного Кавказа представляло собой возмещение нанесенного ущерба и зависело как от квалификации преступления, так и от социальной принадлежности пострадавшего (*Леонтович*, 1882–1883. Вып. II. С. 263–268).

Органом, определяющим наказание и форму его исполнения, являлись медиаторские суды. Особенностью традиционных юридических систем являлась неразделенность правовых норм, регулирующих санкции за совершенные правонарушения в сфере гражданско-правовых и уголовно-правовых отношений, о чем свидетельствует единая система наказаний, базовым компонентом которой были *композиционные выплаты* – эквивалент штрафа, являвшегося основным видом наказания у горских народов и определявшийся социальным статусом пострадавшего. При отсутствии четко выраженной денежной системы композиционные выплаты осуществлялись преимущественно натурой: в качестве уплаты принималось оружие, лошади, крупный и мелкий рогатый скот, а также домашние рабы (*Леонтович*, 1882–1883. Вып. II. С. 263, 267, 268). У осетин также бытовала развитая система композиций, но далеко не все преступления могли погашаться выкупом, что привело к значительному развитию института кровной мести (*Смирнова*, 1983. С. 95). Как правило, выкуп не принимался в случаях совершения преступлений против личности: убийства, нанесения тяжких телесных повреждений, а также оскорбления семейной чести, прелюбодеяния (*Леонтович*, 1882–1883. Вып. II. С. 28, 41, 43).

Одновременно с признаками глубокой архаичности осетинского обычного права (множественность и вариативность обычно-правовых норм, неразделенность ответственности за гражданские и уголовные преступления, отсутствие понятия индивидуальной вины наряду с актуализацией в традиционном правосознании кровнородственных связей и т.д.) обнаруживаются признаки его эволюции, отмечаемые в имущественно-правовой сфере. Нормы обычного права, регулирующие имущественные отношения, отразили переходное состояние ряда осетинских обществ и их развитие в сторону феодализации всей общественно-экономической системы.

## ГЕНЕАЛОГИЯ ОСЕТИНСКИХ ФАМИЛИЙ

У осетин с давних времен существует традиция почитания своих предков. О самых известных из них складывались песни, а предания об их жизни передавались из поколения в поколение. Наиболее ранним примером генеалогических сюжетов у осетин является нартовский эпос, в котором выстроены

родословные главных героев, детально показаны их родственные связи. Многие осетинские фамилии прослеживают свою родословную до 18–20 колен. На протяжении многих столетий генеалогическая информация передавалась главным образом устным путем.

Ценные генеалогические сведения по родословию осетинских фамилий, зафиксированные письменными источниками, появляются лишь в начале XIX в. Для более раннего времени характерны лишь отрывочные сведения грузинских и русских авторов, касающиеся фамилий и фамильных преданий осетин (Калоев, 1967. С. 221).

Одним из таких источников стали документы Комитета для разбора личных и поземельных прав туземцев Военно-Осетинского округа за 1859–1860 гг., где приведены родословные росписи более 100 осетинских фамилий. В них указаны не только имена всех предков подателя по мужской линии до самого родоначальника, с указанием браков, а также даты рождения и некоторые биографические данные. В основном, эти росписи предоставили фамилии, претендующие на знатное происхождение и особый привилегированный статус.

Материалы Комиссии для разбора личных и поземельных прав туземного населения Терской области (1864 г.) указывают на географическое деление Северной Осетии: «Осетины подразделяются на несколько мелких обществ, заметно разнящихся между собой не только нравами, обычаями и характером, но даже и наречием. Но, несмотря на существующую между ними рознь, все они могут быть сведены в пять главных обществ. К первой группе этих обществ относится Дигория с обществами: Тапан-Дигория, Уаллагком, Стур-Дигория, Донифарс и Лезгор; ко второй – Алагир с обществом Зарамаг; к третьей – Нар с обществами Зруг и Мамисон; к четвертой Куртатия и к пятой – Тагаурия» (НА СОИГСИ. Ф. 16. Оп. 1. Д. 18. Л. 21). В каждом из этих обществ можно было проследить историю целого ряда родственных союзов и отдельных родов, как местного, так и инородного происхождения.

В дореволюционной и советской историографии большое внимание уделялось вопросам, связанным с генеалогией, в том числе и происхождением осетинских фамилий. В настоящее время многие фамилии собирают и издают свои родословия, что говорит об актуальности данной темы. Наибольший объем генеалогической информации встречается в источниках по аристократическим родам осетинских обществ. У истоков родословного древа феодальной знати Осетии – тагаурских тагиат, куртатинских таубиев, алагирских узданов, дигорских баделят, царгасат и гагуат стоят их общие прародители – Тага, Курта, Цимити, Сидамон, Царазон, Кусагон, Агуз, Бадели, Царгас и Гагу. Каждый из означенных первопредков дал начало целому ряду фамилий, входящих в единую родственную группу.

Тагаурское общество принадлежало потомкам Тага – тагиатам и занимало территории Санибанского и Кобанского ущелий, Даргавской котловины, а также левый берег Терека в Дарьяльском ущелье. Название общества грузинский историк Вахушти Багратиони еще в XVIII в. объяснил как производное от имени предка тагаурцев – Тага и называлось *Тагаури* (ППКОО. 1989. С. 265).

Высшее сословие Тагаурского общества включало в себя 11 фамилий и называлось по имени легендарного прародителя Тага – «Тагиата». Официальное



Представители тагаурской, куртатинской и алагирской аристократии  
Фото из личного архива Л.А. Чибирова, 1970-е годы.



Тагаурские алдары Сергей, Аслан-Гирей и Бек-Мурза  
Дженардыковичи Жантиевы  
Фото из личного архива И.Т. Марзоева, 2000 г.

русское название тагиат – тагаурские старшины – употреблялось до 1847 г., когда им было разрешено именоваться «Тагаурскими алдарами» (Бзаров, 1993. С. 46). Согласно предписанию Российского Правительства, временно-командующий войсками Кавказской линии и Черномории издал распоряжение (№ 1647 от 13 декабря 1847 г.), по которому упомянутые выше фамилии тагаурских старшин «именовались на будущее время не старшинами, но Алдарами, с сохранением при том всех прав, коими они до сего времени пользуются» (ЦГА РСО – А. Ф. 291. Оп. 1. Д. 29. Л. 4).

В.С. Толстой в одном из своих очерков привел перечень сословий в Тагаурии: «Тагаурцы, о которых выше сказано. Их одиннадцать семейств происходят от Тагаура по мужскому колону и одно – по женскому, всего двенадцать. Синаевы (Шанаевы. – И.М.), Кануковы, Тулатовы, Есеновы,

Кундуховы, Алдатовы, Жантиевы, Есиевы (Есеновы. – И.М.), Тхостовы, Дударовы и Мурзабековы (ветвь Кануковых. – И.М.); эта последняя семья ныне не находится на Кавказе, будучи сослана в Сибирь в 1830 году генерал-майором князем Абхазовым» (Толстой, 1997. С. 49–51).

Истории известны сюжеты из армяно-осетинских отношений, похожие на рассматриваемый нами вопрос. Так, Р.А. Габриелян связывает легенду о происхождении алдарских фамилии Тагаурии с беглым армянским царем Аршаком II (350–368 гг.) (Габриелян, 1989. С. 78). При этом он ссылается на описание представителя армянской феодальной историографии Мовсеса Хоренаци, описывающего бегство Аршака II в Аланию (Габриелян. С. 78).

В «Записке о происхождении личных и поземельных прав и взаимных отношениях туземных жителей Военно-Осетинского округа» также приводится предание «О происхождении и значении Эльдар». В нем сказано: «Элдары, в числе 8-ми фамилий: Тулатовой, Кундуховой, Алдатовой, Тугановой, Мамсуровой, Есеновой, Кануковой и Шанаевой выводят свое происхождение от родоначальника их Таги или Тагаура – наследника Армянского царства,

который по смерти отца, хотя и вступил на престол, но вскоре, по причине предстоявшей ему опасности со стороны двоюродных братьев, возмущивших против него народ, бежал из Армении с несколькими членами дворовых людей и прибыл на Кавказ. Сначала Тагаур поселился в Абхазии, потом (неизвестно почему) перешел в Осетию и в Куртатинском ущелье построил себе башню, где прожил до глубокой старости, пользуясь в преданном ему народе большими почестями и уважением» (НА СОИГСИ. Ф. 16. Оп. 1. Д. 26. Л. 2). Здесь же он и умер и был погребен в каменном склепе, который сохранился до сих пор и называется по-осетински «Тагай западз» (склеп) (ТВ. 1970. № 48).

Но наиболее интересное исследование своей родословной приводит в 1899 г. в статье «Несколько слов о происхождении тагаурских алдар и отношении их к другим сословиям» Бимболат Знаурович Тулатов – представитель этого самого рода. Он также выводит Тагаура, армянского царевича, из Армении. Кроме уже известных нам фактов он обращается к истории армянского царства и пробует найти в ней подтверждение предания. Он пишет: «...собственно в Армении царствовали три династии: Хайкузыны, потомки Хайка, Аршакуны и Багратуны. По прекращении династии Хайка, на армянский престол вступил, с помощью своего брата, парсийского царя Аршака Великого, Аргашак, который при своем дворе установил придворных чинов и т.д. Первым чиновником аспадом, начальником западной армии, тагадиром, был назначен один из армянских князей Смбот Багратун. Позднейшие потомки его впоследствии вступили на армянский престол под именем Багратунов. Слово “тагадира” (по-армянски – тагдир) означает налагатель; отсюда заключают, что Смбот Багратун был налагателем венца на царя во время коронации. Так как, по словам истории, это достоинство оставалось у Багратунов наследственно, то очень может быть, что в такое смутное время, каковое было для армянского царства в IX, X, XI, XII столетиях,



Дочь тагаурского алдара Даухан Мамсуровна Тулатова. Начало XX в.

Фото из личного архива И.Т. Марзоева, 2000 г.



Тагаурский алдар Батырбек Омарович Дударов  
Фото из личного архива И.Т. Марзоева, 2000 г.

кто-нибудь из потомков князей Багратунов удалился из Армении, пришел в Осетию и сказал, что он “князь и Тагадир”, а осетины слово это изменили по своему в *тагадур*. Что же касается до слова *алдар*, то по-осетински это означает *князь*, каковое значение сохранилось между осетинами и поныне» (ППКОО. 1989. С. 323, 324).

В источниках приводится несколько версий о происхождении фамилии Дударовых. По данным Г.-Ю. Клапрота, «родоначальник Дударовых бежал из алагирского аула Бад за 70 лет до путешествия Ю. Клапрота, т.е. в 30-х годах XVIII в. Эту дату подтверждает количество колен в генеалогической таблице Дударовых, составленной путешественником» (Гутнов, 1989. С. 73). Одни исследователи склоняются к происхождению Дударовых из Осетии, другие – из

Ингушетии. Так, по одному вайнахскому преданию, родоначальник ингушских Дударовых, вышедший из Чечни, сначала обитал в Джерахском ущелье, затем спустился в долину Терека и, войдя в состав тагаурских феодалов-осетин, жил на левом берегу этой реки (Калоев, 1989. С. 142). По сведениям «Комиссии для разбора личных прав горцев Кубанской и Терской областей», Дударовы происходят от «некоего Дудара, выходца из Кистинии»; он «перешел на жительство к тагаурам назад тому лет 300, первоначально он занял Ларсскую землю, никому не принадлежавшую...» (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 1. Л. 104). Б.А. Калоев и Б.В. Скитский предполагают происхождение Дударовых из фамилии Иналовых, первостепенных узденей малокабардинских князей Мударовых (Скитский, 1947. С. 96).

Помимо Дударовых к потомкам Тага не относятся и Жантиевы. По сведениям, собранным капитаном Нордстренгом в 1844 г., в конце XVIII в. в Тагаурию «прибыла из-за Кавказских гор узданылагская фамилия Дзантие из рода Агузовых» (Гутнов, 1989. С. 73).

В «Адатах» Ф.И. Леонтовича по этому поводу сказано: «Джантиева фамилия происходит из закавказских осетин, предок которых лет двести назад

перешел на жительство в Тагаурское общество и поселился в ущелье Какадур, где и по настоящее время живут потомки его, где с давних пор пользуется равными правами и преимуществами с эльдарами тагаурскими, что подтвердили депутаты Дигорского, Куртатинского и Назрановского обществ» (НА СОИГСИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 26. Л. 3, 4). Единственным отличием в правах фамилии Жантиевых от других алдарских фамилий было то, что «фамилия Дзантие не участвовала в дележе пошлин, взимавшихся тагаурскими узданылагскими фамилиями до 1830 года с купцов и провозимых по ущелью их товаров» (Леонтович, 1983. С. 11).

Таким образом, две фамилии, не являющиеся фактически потомками Тага, были приравнены к девяти фамилиям тагаурских алдаров. На них было распространено сословное имя «тагиата», являвшееся «родовым» именем «потомков» Тага (Бзаров, 1988. С. 79).

Куртатинское общество занимало ущелье реки Фиагдон Северной Осетии. Оно состояло из двух частей – Куртатинской и Цимитинской общин, названия которых произошли от собственных имен Курта и Цимити – родоначальников привилегированных фамилий Куртатинского общества.

В «Адатах кавказских горцев» Ф.И. Леонтович приводит перечень привилегированных родов куртатинцев: «Тамбоната, Наефоната, Оласех, Кунаната, Дадегата, Бадзиата, Гутиата, Адиата и Богульте» (Леонтович, 1983. С. 15). Три первых «фамилии» представляют собой названия трех колен куртатинцев, три вторых «фамилии» – трех колен цимитинцев.

В «Родословной потомков Курта и Тага, правнуков Осо-Багатара» указываются 20 фамилий, возводящих свои родословные к Курта: Цаликовы, Тохтиевы, Цопановы, Кариаевы, Боговы, Схановы, Демировы, Созановы, Худзиевы, Хадарцевы, Гайтовы, Церековы, Фарниевы, Борсиевы, Гуриевы, Есиевы, Хаматовы, Арисхановы, Ардасеновы, Тезиевы (НА СОИГСИ. Ф. 37. Оп. 1. Д. 89. Л. 1).



Дочь куратинского таубия Тамара Церекова  
Фото из личного архива И.Т. Марзоева, 2000 г.



Куратинский таубий Заурбек Тау-Султанович Елов

Фото из личного архива И.Т. Марзоева, 2000 г.

К потомкам же Цимити относились следующие фамилии: Елоевы, Карацевы, Каргиевы, Тархановы, Караевы, Гумецовы, Куловы, Брциевы, Таучеловы, Мазлоевы, Мамуковы, Дзускаевы, Басаевы, Гудиевы, Агкацевы, Гусовы, Ализаевы. (ЦГА РСО – А. Ф. 291. Оп. 1. Д. 13).

Кроме перечисленных выше, только две фамилии – Гутиевы в Хилаке и Томаевы в Кора – признавались равными по происхождению и положению Куртатинским и Цимитинским старшинам (ЦГА РСО – А. Ф. 291. Оп. 1. Д. 2. Л. 98).

Алагирское общество занимало бассейн реки Ардон. Оно считается древнейшим осетинским обществом. Отличие генеалогических преданий Алагирского общества от аналогичных произведений в других обществах Осетии в том, что привилегированные фамилии Алагира возводили свое происхождение не к пришельцам из чужих земель, а к потомкам аланской царской династии. К. Кох писал, что «у олагиров, как и у куртатов, вместо князей имеются старейшины (элдары), обладающие

значительным влиянием на народ» (Гутнов, 1985. С. 111).

В «Адатах» Ф.И. Леонтовича (1844 г.) было записано, что «Алагирское общество разделяется на два сословия: уазданлаги (алдары) и фарсаглаги» и что права и обязанности этих сословий и отношений между ними «совершенно те же, что и куртатинцев». К алдарским фамилиям относились: Сидамоновы, Царазоновы, Кусагоновы, Агузовы, которые своё происхождение вели от легендарного Ос-Багатара, а также ссылались на то, что Давид Царазон был мужем царицы Тамары» (Скитский, 1947. С. 102).

По данным исторических документов XVIII в. к роду Царазонта принадлежали фамилии старшин (уазданов) Зангиевых, Сохиевых, Агнаевых и других, «об установившихся связях которых с русским царизмом сохранились достоверные известия» (Кокиев, 1940. С. 52).

К другому колену – Сидамонта относился ряд таких феодальных фамилий, как Датиевы, Макеевы, Доцоевы и др. По некоторым преданиям, к потомству Сидамона относились и представители высших сословий тагаурского и куртатинского обществ: «По каким-то внутренним распрям два брата,

правнуки Сидамона, по имени Тага и Курта, переселились в соседственное, названное по имени Курта, Куртатинское ущелье» (Гутнов, 1993. С. 147).

Родословные привилегированных фамилий Алагирского общества к середине XIX в. насчитывали до 12 колен, что служило доказательством их древнего происхождения.

В Наро-Мамисонском ущелье Алагирского общества одним из самых многочисленных и влиятельных фамильных образований был родственный союз потомков легендарного Хетага, происходившего, согласно фамильному преданию, от родоначальника кабардино-черкесских князей Инала (*Хетагуров*, 1999. С. 8). К Хетагу восходит родословная К.Л. Хетагурова, который составил генеалогическое древо своего рода. Потомками Хетага считаются Хетагуровы, Дзидахановы, Мамиевы, Джанаевы, Гиоевы, Бырнацевы, Отаровы, Дзалаевы, Диамбековы, Гогаевы, Сурхаевы, Марзаевы, Дзапаровы, Губаевы, Козыревы, Рубаевы, Тотиевы и др. Он же отмечал, что неоднократно грузинские цари в благодарность за преданную службу награждали Хетагуровых почетными грамотами и «дворянским достоинством». Такую грамоту получил Зидахан Хетагуров в 20-е годы XVIII в. от царя Кахетии Константина (*Гутнов*, 1989. С. 124).

Большая часть фамилий Южной Осетии также считала своим предком Ос-Багатара. В основном они возводили свое происхождение к сыновьям Ос-Багатара – Кусагону и Агузу, реже – к Сидамону. Потомками Агуза являлись Жантиевы, переселившиеся из Южной Осетии в Тагаурское ущелье и вошедшие в сословие тагаурских алдар. К Агузатам относились также и Томаевы (*Абаев*, 1990. С. 408). За свою «службу» грузинским царям Томаевы получали денежное жалованье; они поставлены были в особое привилегированное положение, будучи освобождены от налогов и податей; в царских грамотах они именовались дворянами, в своей же среде назывались узданами. Как «лучшая» фамилия, они заключали браки преимущественно с феодальными фамилиями Северной Осетии: с Дударовыми, Мамсуровыми и другими, а также с грузинскими князьями Мачабели (*Скитский*, 1947. С. 141).

Наряду с некоторыми другими осетинскими родами Томаевы и Хетагуровы получили от грузинских царей дворянское звание и пользовались репутацией знатных родов (*Ванеев*, 1946. С. 151).

Происхождение грузинских княжеских фамилий эриставов арагвских Сидамон-Эристави, ксанских – Бибилури, а также Ратишвили и Цилосани восходит к роду Сидамоновых, одному из крупнейших средневековых осетинских феодальных родов. Ю.С. Гаглойти, исследовавший алано-грузинские отношения, пишет: «В “Записке об осетинских ущельях, присваиваемых князьями Эристовыми-Ксанскими”, документе, составленном русскими чиновниками для графа И.Ф. Паскевича, прямо говорится, что “эриставы арагвские были из фамилии князей Сидамоновых, а эриставы ксанские – из дома дворян Бибилуровых”». И далее: «Князья же Сидамоновы именуются в народе и поныне под именем Эриставов Арагвских, хотя в списке, при заключенном с Россией в 1781 г. трактате имеющимся, показаны они собственным их именем, т.е. Сидамоновыми. Напротив, фамилия Бибилуровых, из коей при заключении трактата назначались лица для управления Ксанским эриставством, названа в помянутом списке по занимаемой тогда должности князьями Эристовыми-Ксанскими» (*Гаглойти*, 1995. С. 168). Князь С.Г. Баратов в сво-

ей средневековой «Истории Грузии» также приводит предание, по которому родоначальниками родов Ксанских и Арагвских эриставов «считаются два осетинских князя – Ростом и Сидамон» (*Тебенькова*, 1982. С. 66). В.Ф. Миллер записал в Алагире сказание о том, что «три царевича из Сидамоновой фамилии – Ростом, Бибила и Цилосан, с сыновьями и свитой из 70 человек переселились из Кабарды в северную Грузию» (*Миллер*, 1881. Ч. I. С. 15).

В Юго-Осетии, входившей в состав Грузии, влияние феодального строя почти стерло всякие сословные различия самобытного происхождения: все население (как «благородные» роды, так и «черные») превратилось в сплошную крестьянскую массу, более или менее зависимую от феодалов Грузии, с которыми крестьянство вело постоянную борьбу (*Ванеев*, 1946. С. 151).

Дигорское общество занимало ущелье по реке Урух в Западной части Осетии. На востоке оно граничило с Алагирским обществом Северной Осетии, на западе – с Балкарией, с южной стороны ее соседом была Грузия, а с северной – Кабарда.

В выписке и пояснительной записке Терско-Кубанской сословной Комиссии о правах высших горских сословий в Кубанской и Терской областях указаны сферы влияния привилегированных кланов Дигории: «Сословие *баделят* существует в Тапандигорском и Волакомском обществах, лежащих по всему течению Сонгутидона и правому берегу Уруха от аула Гулар до аула Задалеска, а также и в плоскостной Дигории. *Саргасат* считается высшим сословием в Стурдигорском обществе, лежащем в верховьях Уруха, по правому его берегу до аула Гулар, а по левому до устья р. Билагидон. Сословие *гагуат* существует в Донифарском обществе, находящимся между р. Билагидон и Лезгорским урочищем» (Материалы... 1950. С. 214).

О происхождении баделят известны различные варианты преданий. По одному из них, родоначальник тапандигорских феодалов – Бадели, по прибытии в Дигорию, женился на девушке из фамилии карачаевских князей Крым-Шамхаловых. От этого брака у Бадели было семь сыновей: Туган, Кубати, Караджай, Абисал, Кабан, Чегем и Битуй, от которых пошли дигорские феодальные фамилии: Тугановых, Кубатиевых, Караджаевых, Абисаловых, Кабановых, Чегемовых и Битуевых (*Кокиев*, 1940. С. 12).

В предании, записанном Махарбеком Тугановым в 1907 г. в с. Дур-Дур со слов 80-летнего Джанхота Туганова говорится: «Бадели пришел в Дигорию из “Маджара”. На родине своей он был опекуном малолетнего престолонаследника и играл видную роль. Но он захотел стать самовластным правителем Маджара. Это ему не удалось. Противники его подняли против него народ, и он должен был спасаться бегством в Дигорские горы. С ним был брат его Басиат и в качестве младшего (оруженосца) Ако. Бадели с Ако остался в Дигории, а Басиат ушел в Балкарию. От первого произошли в Дигории «баделята», а от второго в Балкарии – “басиата”. Бадели был в союзе с фамилиями Алагирского ущелья, которые ему покровительствовали все время. Он даже был у них зятем: его первая жена была из фамилии “Уанита”, от которой он имел старшего сына Абисала. Вторая жена его была из фамилии Крым-Шамхаловых, карачаевцев, от которой имел он сыновей Тугана и Кубати (НА СООИГСИ. Ф. 21. Оп. 1. Д. 107. Л. 4).

В конце XIX в. В.Ф. Миллером была записана легенда, в которой повествуется о родоначальниках осетинской и балкарской знати – маджарцах Бадели и Басиате, как о прямых потомках Чингизхана (*Батчаев*, 1992. С. 93).

Другое предание рассказывает как «из Маджарии» пришли два брата царской крови – Бадели и Басиат. Они покорили жителей гор от истоков Хуламского ущелья до истоков реки Сонгуты-дон. Покоренную часть они разделили между собой. Бадели взял Дигорию и сделался там родоначальником высшего сословия баделятов. Басиат получил во владение Балкарию. Он стал родоначальником высшего сословия басиатов или таубиев (таубий – в переводе с балкарского означает «горский князь». – *И.М.*). От него, по преданию, происходят фамилии балкарских таубиев: Абаевых, Амирхановых, Биевых, Боташевых, Джанхотовых, Айдаболовых и Шахановых (*Кудашев*, 1913. С. 157).

Население Стур-Дигории составляли жители пяти горных аулов: Куусу, Ахсаргин, Стур-Дигора, Одола и Моска. В этих аулах вместе со своими подвластными жили феодальные землевладельцы, известные под сословным названием «Царгасата», которое происходит от осетинского «царгас» (орел).

О происхождении рода Царгаса в Осетии сохранилось несколько любопытных преданий, которые сходятся в одном: Царгас пришел с юга и имел непосредственное отношение к роду владетельных князей Абхазии Шервашидзе. По одному из этих преданий, приведенному доктором В.Б. Пфафом в «Материалах по истории Осетии», царгасата происходили от некоего Царгаса, пришедшего из-за Черного моря со своим братом Шарвошем в Дигорию. Шарвош ушел в Абхазию и стал там родоначальником абхазской владетельной фамилии Шервашидзе, а от трех сыновей Царгаса пошли фамилии царгасат – Карабугаевы, Кантемировы и Таймазовы (*Пфаф*, 1871. Вып. V. С. 84). Свое происхождение князья Шервашидзе ведут от восточно-закавказских Ширван-шахов, владения которых были завоеваны Давидом Строителем. Представители рода Шервашидзе-Чачба стояли во главе Цхумского воеводства, а первый деятель из рода абхазских Шервашидзе упоминается в эпоху царицы Тамары (История Абхазии. 1991. С. 99). В XII–XIV вв. писали «Шервашидзе», что по-грузински означает «сын ширваншаха» (*Чиковани*, 1998. С. 21). О возможном тюркском происхождении царгасат говорят их фамилии, имеющие тюркскую этимологию. В частности, в тюркских языках компонент «кара» имеет значение «черный», а также хвалебный титул «великий», «могучий». Метафора «кара» встречается очень часто, главным образом в составе имен и титулов представителей господствующего класса тюркского феодального общества (*Варзиати*, 1989. С. 108).

Внешний облик царгасат, по словам доктора В.Б. Пфафа, совмещал в себе признаки как грузинского, так и тюркского происхождения: «У Царгаса было три сына: Карабуг, Таймаз и Кантемир, от них произошли три ныне еще живущие в Дигории фамилии Карабугаевых, Таймазовых и Кантемировых. Названия эти татарские и физиономии тех Кантемировых, которых я видел, напоминают татарское их происхождение» (*Пфаф*, 1993. С. 131). Он отмечал также, что «из фамилий этого рода (царгасат. – *И.М.*) по физиономии, одни отличаются весьма чисто сохранившимся ногайским типом, другая, напротив, напоминают склад физиономии грузин, так что этот род, без всякого сомнения, образовался из сочетания двух различных этнических элементов. Саргосаты женятся большею частью на балкарках, Бадилаты



Дигорские баделята – Хамбий Магометович Туганов, Хаткцико Девлетукович и Герардуко Девлетукович Абисаловы

Фото из личного архива И.Т. Марзоева, 2000 г.

Дети дигорского баделята генерал-майора Хамбия Магометовича Туганова – Лиза, Магомет, Лима, Фатима

Фото из личного архива И.Т. Марзоева, 2000 г.



же – на кабардинках, чем объясняется отчасти отличие этих двух родов в физиономическом отношении» (*Пфаф*, 1872. Т. 2. С. 83). В заключении браков царгасат несомненно играло роль географическое расположение Стур-Дигории и ее близость к балкарским обществам.

Другое предание повествует о том, что родоначальник стурдигорских владельцев Царгас со своими братьями Азнауром и Хамыцем вышли из Грузии, из местности Цендиса, откуда они переселились через Туалию в Дигорию. В Туалии остался один из братьев Царгасовых, а второй брат с Азнауром и Хамыцем перебрался в Дигорию. Здесь они были наделены землей в Стур-Дигории дигорским жителем Дзамболатом Астановым. Согласно преданию, Царгас был более тихого нрава, чем Хамыц и Азнаур, из Стур-Дигории он никуда не выезжал. Женившись на дочери жителя с. Науаг-кау, он занялся мирным трудом. Хамыц же и Азнаур любили странствовать. Азнаур переселился в Кабарду, где от него произошли феодалы Анзоровы. Хамыц тоже часто бывал в Кабарде. Там он женился на дочери кабардинского князя Тау-Султанова, но был убит родственниками своей жены (*Джанаев*, 1948. С. 9).

По другому варианту, записанному в 1900 г. в горном селении Куслу из уст царгасата Бекира Таймазова, Царгас пришел в Стур-Дигорию с юга, из Грузии. Происходил он из рода князей Шервашидзе и должен был скрываться в Дигории за какое-то убийство, совершенное им в Грузии (*Туганов*, 1996. С. 144).

В работе Вахушти Багратиони «География Грузии» (середина XVII в.) словосочетание царгасат под названием «Черкесидзе» упоминается в числе других высших феодальных сословий осетин. «Они знают фамилии, – пишет Вахушти, – и к превосходнейшим принадлежат овсы; овсы эти разделяются на следующие роды: Сидамони, Чахилидзе, Тагаури, Куртаули, Баделидзе, Черкесидзе, Басиани, и они считаются превосходнейшими из всех» (*Вахушти*, 1904. С. 143). О высоком социальном статусе царгасат говорит тот факт, что с XVII в. царгасата были союзниками грузинских царей из рода Багратиони. Они были признаны грузинскими царями владельцами с правом наследия трех деревень в Имеретии: Геби, Чиори, Глоли (ЦГА РСФСР – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 1. Л. 110, 111).

В прошении, поданном 31 декабря 1859 г. от трех фамилий царгасат на имя наместника Кавказского г-на генерал-фельдмаршала князя А.И. Барятинского с просьбой об «удостоении наших фамилий утверждением в дворянском достоинстве», они писали: «...о том, что фамилия Чергезидзе была владельцами и пользовалась знатностью происхождения, описывает подробно царевич Вахушти» (*Вахушти*, 1904. С. 428, 436, 451).

К царгасатам, как было сказано выше, относились три основные фамилии – Карабугаевы, Таймазовы и Кантемировы. В «Комиссию для разбора сословных и поземельных прав туземцев Терской и Кубанской областей» подали прошение, называя себя также происходящими от Царгаса, такие фамилии, как Гатаговы, Комеховы и Дзанкалицевы (ныне Зекеевы. – *И.М.*). Самая многочисленная фамилия Карабугаевых включала в себя ветви Айтеговых, Бегкиевых, Калицевых, Кулиевых, Куцуковых, Сосрановых и Текаевых, которые преобразовались, в дальнейшем, в самостоятельные фамилии.

Донифарское общество географически было отделено от остальных дигорских обществ, что служило некоторой его изоляции. Л.Л. Штедер,



Дигорский царгасат Измаил Хакяссович Карабугаев  
Фото из личного архива И.Т. Марзоева, 2000 г.

посетивший Осетию в 1781 г., сообщал, что население Донифарса «уже в течение нескольких столетий отделилось от остальных дигорцев... баделята не могли покорить их, и соседи считали их непобедимыми» (*Штедер*, 1967. С. 64).

К феодальному сословию в Донифарском обществе относилось несколько фамилий, происходивших от Гагу, «который в давние времена поселился в Донифарской земле, где он сам, а затем и потомки его правили донифарским народом» (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 1. Л. 112).

В «Путевых заметках» графини П.С. Уваровой указывается на происхождение родоначальника донифарских феодалов: «Вообще же аристократия в Дигории представляет особое смешение происхождения и делится на Бадилят (от Бадилы), Царгасат (грузинского происхождения в Стыр-Дигории) и Гагуат – греческого» (*Уварова*, 1904. С. 116).

По народным преданиям два брата: Сата (старший) и Гагуа прибыли в Донифарс из Балкарии. Потомки Гагуа происходят от шести его сыновей: Канука, Алия, Кобека, Найфона, Хорана, Кабана (*Гецати*, 1999. С. 219).

В.Б. Пфаф считал гагуат одними из древнейших владетельных фамилий Дигории (*Пфаф*, 1871. С. 208). В «Записке о происхождении личных и поземельных прав и взаимных отношениях жителей Военно-Осетинского Округа» о гагуатах сказано: «Гагуаты... в древние времена предок их Гога поселился в горах по левую сторону р. Уруха, на земле, называемой Донифарс, где для безопасности своей построил каменные оборонительные башни, и с тех пор, живя на этом месте владельцем, ни от кого не зависимым, он, а потом потомки его увеличили владения свои людьми, приходившими под защиту и покровительство их, из разных соседних племен, которые по сделанному условию платили подати и почитали и уважали их как законных своих владельцев. Каковыми правами пользовались всегда и настоящие фамилии: Кобегкаевы, Кануковы, Кабановы и Найфоновы,

происходящие по прямой линии от предка их Гога» (НА СОИГСИ. Ф. 16. Оп. 1. Д. 26. Л. 37об. – 38).

Рядом с Донифарским обществом в Дигорском ущелье находилось Лезгорское, так называемое, демократическое общество. В фондах ЦГА РСО – А сохранился документ, в котором говорится о независимости лезгорцев: «Дано сие Лезгорскому обществу, происходящему от потомства Сата (родного брата Гагу, от которого происходят фамилии Гагуаевых) в том, что это общество издревле имеет жительство в Лезгории и никому, как прежде, так и в настоящее время, как самостоятельное в подданности, кроме русского правительства, не состояло и не состоит и никакой повинности и податей Дигорским Бадила-там и никому другому не отбывало и пользуется одинаковыми привилегиями по происхождению с фамилией Гагуаевых. В том мы, нижеподписавшиеся, свидетельствуем нашею именно подписью. Декабря 31 дня 1871 г.» (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 10. Л. 89).

Вопрос о происхождении осетинских фамилий представляет особый интерес для исследователей в связи с полиэтничным составом, о чем свидетельствуют многочисленные письменные источники, легенды, предания, а также современные научные исследования. Проведенное исследование позволяет сделать вывод о тесных родственных связях народов Кавказа. Следует отметить значительное влияние этих связей на внешнеполитические отношения кавказских народов.

## ЭТИКЕТНО-ПОВЕДЕНЧЕСКИЕ НОРМЫ

Народный этикет является одним из самых ярких проявлений национальной культуры. Устойчивые поведенческие предписания и моральные убеждения, на которых они основаны, сохранились у осетин не только в качестве этнографической старины, они и органично вошли в состав наиболее характерных особенностей их современного этнического облика.

Традиционно в этническом сознании осетин греховность или благонравность человека определялась не столько религиозными канонами, сколько тем, считался ли он с требованиями *æгъдау* – это целый комплекс этических, эстетических, морально-нравственных, поведенческих и прочих категорий и предписаний, регламентировавших жизнь людей на протяжении веков.

Исключительное место в культурном феномене «агъдау» занимает народный этикет, а такие его категории, как *æфсарм* и *нымд* (стыдливость, почтительное поведение), *уаг* (пристойность манер и речи) и т.д. Это те базовые нравственные ценности, которые служили мотивацией достойных поступков и сформировали суть национальной ментальности.

**Семейный этикет.** Важнейшей характеристикой традиционного семейного уклада осетин является длительное сохранение патриархальной семейной общины.

Жизнь многочисленного семейного коллектива регламентировалась определенными правилами и строилась в соответствии с внутренней логикой культурной преемственности, а также с учетом разнообразных жизненных потребностей семьи – от сакральных до повседневных. Одним из зримых

воплощений традиционного семейного устройства является принцип смысловой организации домашнего пространства, по которому жилища делились на неравнозначные по степени престижности зоны, приличествующие для старших и младших, для женщин и мужчин, на зоны сакральные и обыденные.

Планировка традиционного жилища была отнюдь не случайной, она несла достоверную информацию о выверенном веками семейном укладе, об определенных нравственных убеждениях и некоторых обычаях, в частности, избегания *уайсадын* и гостеприимства. В силу избегания супружеские комнаты *уат* пристраивались в отдалении от основного общего помещения всей семьи *хæдзар*.

В традиционном мировоззрении осетин жилище было включено в ряд объектов культового почитания. Даже гости (известна роль гостеприимства в горской среде) допускались в хадзар крайне редко. В эпических сюжетах почитание жилища включено в число наиболее существенных компонентов воинской этики: «Не заставляй меня прийти к тебе в дом. Знай, что с войной пришел я к тебе, выходи же навстречу» (*Сказания...* 1989. С. 323). Этот принцип получил свое воплощение не только в запрете битвы возле дома, но и в особенностях всаднического поведения: останавливаться у жилища можно было только лицом к нему, коня также поворачивать к дому и т.д.

В хадзаре находился семейный очаг – *кьона*. Все сколько-нибудь важные события осетинской семьи сопровождались ритуальными действиями, обращенными к очагу – к центру повседневной и культовой домашней жизни. Непосредственные же ритуально-обрядовые действия относились к надочажной цепи – *рæхыс*, которая считалась чудодейственным посредником между человеком и небом и рассматривалась как воплощение домашнего покровителя – божества Сафа. Как свидетельствовал Л.Жданов, «Цепь эта считается самым священным предметом в доме осетина. Ее нельзя трогать без необходимости. К ней прикасаются осетины лишь в важных случаях: когда, например, дают присягу, отдают замуж дочь или женят сына. Украсть цепь значит нанести хозяину дома тяжкое оскорбление» (*Жданов*, 1898. С. 24, 25).

Хадзар был визуальным отражением сути семейного этикета. Убранство, а также распределение мест в нем происходило по единым правилам организации пространства. Здесь они действовали с особой строгостью и символизировали социальную значимость и полномочия каждого члена семьи.

Система возрастного соподчинения внешне фиксировалась в расположении постоянного места домочадца относительно очага. Чем моложе мужчина, тем дальше от очага и ближе к выходу фиксировалось его место. Молодежь вообще не имела в хадзаре так называемых сидячих мест. Во внутренней же части хадзара, в престижной зоне ближе к очагу, авторы замечали полукруглые деревянные кресла для старших, достаточно удобные. Подальше от очага и ближе к выходу располагались менее или вовсе не комфортные сидения – треногие низкие неустойчивые табуретки, исключающие возможность вальяжного расслабления, столь неподобающего для младших.

Особое и удобное кресло полагалось только для главы семейства – деревянное со спинкой, чаще всего резной работы. То, что наиболее приближенное к очагу и самое комфортное место занимает сам глава семьи – центральная фигура семейной общины – носит знаковый характер и символизирует

его безусловное единоначалие. Это кресло, как семейная реликвия, могло передаваться в поколениях.

Что касается женского пространства, точкой отсчета, разрабатывающей там этикетную стратегию, являлось место хозяйки *æфсин* – старшей женщины семейной общины. Принципиальное различие обеих половин выражалось в том, что статус, система соподчинения у женщин символизировалась распределением и закреплением за каждой из них определенных трудовых обязанностей. Это, впрочем, не исключало и строгих установок в организации пространства. Постоянное место *æфсин* чаще всего располагалось неподалеку от кладовой *кабиц*, что отражало ее ведущую роль в хозяйственной и культовой жизни на женской половине.

Как уже указывалось, управлял большой семьей ее глава. *Хæдзары хицау* (хозяин дома) – так называли в обществе старшего, главу дома, семьи. Хицау везде олицетворял собой семью. Главу семьи называли старшим и в тех случаях, когда им был человек относительно молодой, тогда понятие «старший» ассоциировалось не с возрастом, а с лидерством. В доме бывали и старики, но руководить они уже не могли. Они пользовались уважением всех домочадцев, но управлял семьей такой старший, который был еще в силах. Почтительное отношение и безусловное ему подчинение являлось нравственным идеалом в формировании социального поведения традиционного периода.

В нравственно-этическую систему осетин вошло неисчислимое количество поведенческих предписаний. Наиболее интересно поведение хицау в исполнении вербальных, пространственных, гендерных и прочих стереотипов. В торжественных случаях «глава дома, с мясом в одной руке и кубком, полным араки в другой, читает нечто вроде молитвы... только после такого благословения пирующих патриархом дома все принимаются за питье и еду. На празднествах (куывдах) отец семьи точно также приносит за свой род жертвы богам аула» (*Жданов*, 1898. С. 171). Отправление жреческих обязанностей ставит определенные поведенческие требования и к присутствующим: «Осетин снимает шапку тогда только, когда старший молится перед начатием еды. Сняв шапку, осетин во время молитвы произносит несколько раз слово *оммен* (аминь)» (*Кануков*, 1985. С. 132).

Концентрацией в руках одного лица самого широкого круга полномочий и объясняется безусловное ему подчинение, четко зафиксированное в поведенческих стереотипах. При входе старшего все «немедленно вскакивали и никто из них не садился, пока не сядет вошедший старший» (ОРФ СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 58. Л. 27). В дальнейшем в структурировании этой типовой ситуации молодежи вообще запрещалось садиться в присутствии хицау, представители среднего поколения могли сесть на отведенные для них места, более или менее отдаленные от самого старшего: «Разрешалось сесть, и то где-нибудь поодаль, но все же отнюдь не на одной скамье, хотя бы это была скамья во всю длину хадзара» (ОРФ СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 58. Л. 27). Глубокие старцы же могли приветствовать главу семьи сидя либо слегка приподниматься.

Для семейного этикета осетин весьма характерно табуирование имен как самого хицау, так и прочих членов семейной общины. В ходу были так называемые *фæсномыг* своеобразные прозвища. Хицау не произносил имен

собственных детей, ни в малейшей степени он не выделял какими-либо способами своих непосредственных потомков в рамках семейной общины. Впрочем, это правило распространялось на всех взрослых мужчин и женщин большой патриархальной семьи.

Механизм почитания старшего действовал вне зависимости от реальных родственных связей: «Осетины питают страстную любовь к своим родителям, предкам и вообще старшим. Господство главы семейства, деда, отца, дяди или старшего брата признается безусловно. Молодые люди в присутствии его никогда не садятся, не говорят громко и ему не противоречат» (*Гакстгаузен*, 1857. С. 113). Такое поведение – категория не столько дисциплинарного, сколько морально-нравственного порядка. Исполнительность в отношении к старшему усиливала авторитет домочадцев. Поведение последних было строго регламентировано не только в общении с хистаром, но и друг с другом в его присутствии. Молодежи, как и женщинам, предписывалось молчание, а при крайней необходимости переговоры велись шепотом. Жестикуляция была предосудительна для всех. Не только к хицау, но к кому бы то ни было из числа старших нельзя было оборачиваться спиной.

Однако власть старшего не была деспотичной. Руководство семьей осуществлялось по установленным правилам внутрисемейного этикета. Хицау предписывалось не находиться длительное время в обществе тех, кого это обрекало на обременительные ограничения, т.е. среди молодежи, женщин, в особенности невесток и т.д. По замечанию М.М. Ковалевского: «...малейшее злоупотребление своей властью, своим правом ведет к полному подрыву его значения в общественном мнении. Вот что кладет печать величайшей осторожности даже на каждое слово к младшим, следовательно, все отношения исключительно основаны на взаимном уважении и признании прав личности в каждом» (*Ковалевский*, 1886. С. 72).

*Афсин*, или *хистар ус* (старшая женщина), наряду с главой семьи играла значительную роль в патриархальной семейной общине. Все женщины, девушки, дети и даже молодые юноши семьи находились под ее опекой и присмотром. Афсин, как и хицау, была причастна к текущему достатку и расходам семьи. Но самое главное – она отвечала за моральное благополучие домочадцев, изо всех сил берегла его, вникая во все проблемы своей большой семьи и неустанно воспитывая своих подопечных.

Общественное мнение настолько высоко оценивало ее значение, что «личные достоинства или недостатки свекрови и свекра, а особенно достоинства и недостатки первой, могут или ускорить, удвоить решимость родителей на счет выдачи своей дочери за сына ее, а то, пожалуй, и вовсе затушить в них всякое желание соединения их дочери с ее сыном, хотя бы личные качества сына и его домашнее благосостояние не заслуживали отказа. Весьма часто пугают родителей девушки такими угрозами: “Если вы отдадите дочку вашу в этот дом, эта женщина (нужно разуметь свекровь) съест ее”» (*Шанаев*, 1870. С. 10).

В большой патриархальной семье афсин являлась свекровью всех невесток, независимо от реального родственного соотношения. Безусловно, она – центральная женская фигура семейной общины и единственная женщина, играющая видную роль в семейных событиях общественного значения. Некоторые установления этикета весомо обозначали ее исключительное поло-

жение не только на семейном, но и на общественном уровне. С праздников всего сельского сообщества этим женщинам полагалась традиционная доля от мужского пира – *æфсины хай*. В связи с этим примечательно существование этикетной атрибутики æфсин: на ее поясе «непременно висит связка ключей (символ ее власти). При ключах висит и нож, чтобы резать сыр, масло, мясо, сало, мед и др. Хозяйка со своими ключами и ножом никогда не расстаётся» (Кокиев, 1885. С. 80). Не исключено, что нож, этот своеобразный символ оружия, один из «символов власти».

Никто, кроме главы семьи, не мог корректировать поступки æфсин. Однако и ее действия находились под контролем норм общественного мнения. Замечания æфсин делала преимущественно в иносказательной форме, без прямых упреков. В случае же необходимости прямого назидания оно должно было начинаться все-таки с похвалы: «Ты сноровистая, но...», «Всем известно твое трудолюбие, но...», «Ты дочь достойных родителей...» и т.д. Само приветствие æфсин – это либо похвала за то, что невестки уже собрались в хадзаре и что-то успели сделать к ее выходу, либо благопожелания на грядущий день.

Особенно ласкова æфсин должна быть с молодыми снохами, недавно переступившими порог ее дома. Обычное обращение к ним «*мæ бæлон*» («моя голубка») и т.д. Часто к снохам обращались по их девичьей фамилии, используя специальную ее форму с добавлением суффикса «он» – Фидарон, Алагон и т.д. Ими же пользовались женщины в общении друг с другом.

Æфсин строго следившая за соблюдением всех требований этикета, была обязана в первую очередь сама соответствовать поведенческому эталону. Непосредственное обращение молодых невесток к æфсин запрещалось, поскольку обычай *уайсадын* – избегание в первое время после свадьбы – соблюдалось не только в отношении мужчин, но и старших женщин семьи, а уж тем более самой главной из них. Предписывалось встречать æфсин стоя, выслушивать молча.

**Этикет в системе воспитания.** Поскольку в традиционной семье дети до семи-восьми лет находились на женской половине, большей частью их опекала æфсин. Но в ее обращении к детям уже тогда было намечено будущее четкое этикетное разделение мужского и женского поведенческих стилей. Воспитание мальчиков осуществлялось на принципах мужества и чести. Важнейшим комплексом поведенческих и нравственных предписаний традиционного этикета осетин является так называемое младшинство – *кæстæриуæг*.

Большое значение осетины придавали прививанию детям умения держать себя с достоинством и в то же время скромно, почтительно и вежливо, соблюдать прочие многочисленные поведенческие установки, соответствующие их возрасту. На первой ступени возрастной иерархии у мальчиков вырабатывали отвагу, терпимость к физической боли, стоицизм. Абсолютно созвучно главным критериям народной педагогики звучит наблюдение об осетинах: «Из него выйдет джигит – высшая похвала в устах горца, означающая стоика-храбреца, способного на все» (Ковалевский, 1886. С. 282).

Исследователи осетинского народа обращали внимание на определенную отстраненность детей от собственных родителей, холодность в отношениях между родителями и детьми. Так, С.М. Броневский в 1823 г. связывал этот феномен с явлением атальчества: «Дабы не допустить детей своих изнежиться,

имеют постоянным правилом отдавать их на воспитание другим до совершенных лет. Сей обычай, способствуя развитию в молодых людях смелости, ловкости и воинских доблестей, конечно, есть главная причина холодности между родителями и детьми, очевидно заметной у горцев, справедливо названных некоторыми авторами спартанцами нашего времени» (*Броневский*, 1823. С. 160).

Однако «холодность» эта проистекала не из воспитания некоторых детей вне дома, она присутствовала даже в случаях, когда дети оставались в своих семьях.

Особенно строгие предписания семейного этикета касались требований справедливо равного отношения ко всем детям семьи, а также к воспитанникам без особого учета реального родства. Наиболее объективно аталычество спроецировано у М.М. Ковалевского: «Место последней (нежности к детям. – *А.Х.*) занимает даже какая-то деланная суровость или, вернее сказать, холодность, которая предписывается этикетом как нечто обязательное для всякого благовоспитанного человека. Ласкать детей при посторонних лицах считается предосудительным. Высшие сословия Дигории и Тагаурии даже предпочитают не воспитывать их у себя на дому и обыкновенно отдают их кому-либо из своих фарсаглагов до совершеннолетия» (*Ковалевский*, 1886. С. 281).

Обращаться к старшим с какими бы то ни было жалобами запрещалось, что, по утверждению самого носителя осетинской этнической культуры, «есть результат суровой системы воспитания, внушающей осетину полнейшее пренебрежение ко всем телесным потребностям. Никакие физическая боль и страдание не должны вызывать у него ни одного стога или жалобы» (*Кокиев*, 1885. С. 96).

В рамках большой семьи воспитательные функции выполняли практически все взрослые, но под неусыпным контролем хицау и æфсин. Мальчиков в назидательных целях допускали на семейные советы. Не вступая в разговоры и занимая самые отдаленные позиции, они молча внимали всему происходящему, следили за правилами ведения собраний и поведением своих старших, что возлагало огромную ответственность на взрослых – они вынуждены были тщательно контролировать свою речь и поступки, строго соблюдать этикет, вообще держаться с достоинством, памятуя, что сын во всем подражает отцу – подражать тому, согласно поговорке: «Вот сын, который в отца».

Стоит особенно отметить педагогический потенциал института гостеприимства. Гостеприимство – это своего рода точка пересечения полномочий семьи и социума и, соответственно, восхождения от этикета семейного к общественному. В обязанности мальчиков входили прием и обслуживание гостя. Это был своеобразный экзамен – возможность показать старшим свои навыки, сноровку, знание этикета, готовность и умение поддержать честь семьи и собственное достоинство, снискать признание общества и одобрение старших.

В связи с этим большую ценность представляют отроческие воспоминания И.Д. Канукова о поведении мальчиков-подростков: «Обычно я должен был выходить к ним (гостям. – *А.Х.*) навстречу и помогать им слезать с коней, которых с помощью товарищей-одноаульцев расседывал и, напоивши, гнал в поле. В кунацкой я развешивал по стенам седла, ружья и шашки и потом

молча становился у косяка дверей и выжидал зорко того момента, когда кто-нибудь из гостей пожелает пить воды или попросит что-либо подобное, и подобные желания гостей я, как благовоспитанный сын узденя, должен был немедленно предупредить, иначе в устах их заслужил бы нелестное реноме, что отцу было бы неприятно. Перед обедом или ужином для гостей меня обыкновенно снабжали полотенцем через плечо, давали в руку тарелочку с мылом, и в таком виде я следовал за холопом, который в свою очередь нес в одной руке таз, а в другой рукомоиник. Придя в кунацкую, холоп обыкновенно ставил таз перед первым гостем, а я подавал мыло, и начиналось по старшинству умывание рук, которые вытирались после мытья полотенцем, висевшим на моем плече» (Кануков, 1985. С. 81, 82).

Сигнал к завершению функций младшего мальчику мог подать только сам гость: «После ужина я приносил гостям постели: разостлав их, снимал с гостей чухяки и не уходил из кунацкой до тех пор, пока кто-нибудь из гостей не произносил фразу: “Цу ныр!” (Ступай теперь!). И я уходил и тогда лишь мог спокойно поужинать» (Кануков, 1985. С. 83).

Воспитание девочек было строгим, но не затворническим; в целом же «девушки до замужества содержатся дома в строгом повиновении» (Гордеев, 1830. № 78). Традиционное воспитание девочек по сути заключалось в приобщении к ценностям и нормам, которые должны быть присущи хорошей дочери и завидной невесте, а знание правил приличия, этикета было неотъемлемой составляющей этих качеств. Особые требования предъявлялись к девичьей стати, особой, «правильной» манере держать голову, плавной походке, красоте движений, грациозности и изяществу в целом.

**Общественный этикет.** Наиболее наглядным проявлением общественного этикета являлись нормы общения и поведения на *ныхасе* – народном совете сельского сообщества взрослых мужчин. На *ныхасе*, как и в хадзаре, наглядно отражался принцип степени почетности в организации пространства. У *ныхасы хистара* (старшего *ныхаса*) было персональное место *хистары бандон* (скамья старшего) или *хистары дур* (камень старшего, предназначенный для сидения, как в древнем горном селении Лац). Далее следовал порядок, по которому старшие восседали на *ныхасе* полукругом, остальные стояли. Ближе всех к старшим стояли мужчины среднего возраста, еще дальше стояли мужчины помоложе, 25–30-летние, и далее всех – молодежь.

Проводимые на *ныхасе* действия, помимо своего основного назначения, имели огромный этико-воспитательный потенциал, создавая идеальные условия для критической самооценки человека. Именно здесь происходило прямое и непосредственное общение поколений. Младшие воспринимали поведение старших как образец личностный, пример. В целом знание и соблюдение всех тонкостей правил поведения на *ныхасе* были хорошей возможностью получить общественное признание и повысить личный авторитет.

Право присутствия на *ныхасе* было честью, доказательством признания в обществе и предполагало определенные требования, в том числе и к внешнему облику. Мужчины приходили вооруженные кинжалами и в хорошей одежде. Общество становилось полукругом. Стоять на *ныхасе* было необходимо

по определенным правилам: не облакачиваясь, не горбясь, не жестикулируя, придерживая кинжал, т.е. следовать поведенческим требованиям, позволившим сделать вывод о «природной гордости, которая выражается во взглядах, походке» (*Пфаф*, 1871. С. 196). Мужчина должен был быть легко вооружен не только на ныхасе, но во всех торжественных случаях, даже на танцах, т.е. всюду, где официально собиралось хотя бы какое-то общество. Оружие в этом случае являлось символом парадности.

Большое воздействие на формирование сущности осетинского традиционного этикета, в частности, на образцовую модель мужского поведения, оказали скифо-сарматские и аланские воинские нормы обхождения. В целом именно воинские приоритеты лежали в основе традиционной поведенческой культуры осетин.

Женщина редко появлялась на улицах без мужского сопровождения. Но если такое случалось, любой встречный всадник, пусть даже посторонний, считал для себя долгом приличия сопроводить ее в качестве охраны, следуя поодаль и не вступая в разговоры. Здесь совершенно очевидно проявление архаичного «рыцарского» поведения по отношению к женщине. За женщинами была оставлена и существенная возможность создания общественного мнения, в том числе – в сфере воинских нравственных установок. В нартовском эпосе показательна реплика матери: «Торопитесь на место поединка. Если мой сын сражен ударом в грудь, то принесите его ко мне. А если же в спину нанесен ему смертельный удар, то на свалку выкиньте его – не достоин он, чтобы с почетом хоронили его на кладбище» (Сказания о нартах. 1978. С. 210).

Существенный компонент воинского кодекса (нравственного и поведенческого) – это опека над нуждающимися в помощи и обратившимися за ней. Чаще встречается установленный речевой шаблон, в эпосе он такой: «Эй, Нарт Сослан, я тебе поручаю мою жизнь» (Сказания о нартах. 1978. С. 200). Информативно и продолжение сюжета: «Торопился нарт Сослан на помощь к матери своей и не взял он с собой ничего съестного. Но даже в голову ему не пришло бросить на голодную смерть человека. Поскакал он в лес и вернулся оттуда с тушей оленя. Развел он костер, насадил мясо на вертел и только после этого, пожелав голодному доброго дня, хлестнул коня и помчался своей дорогой» (Сказания о нартах. 1978. С. 200). Поскольку Сослан – один из основных культурных героев осетинского эпоса, все, приписываемые ему поступки, можно рассматривать как сконцентрированные циклы нравственно-этического комплекса, эталонные поведенческие модели в различных этикетных ситуациях.

В традиционном культурном пространстве осетин были весомо представлены отношения, составлявшие суть возрастного соподчинения. Нормы поведения, свойственные каждому возрасту, их мотивация, а также четкие правила их взаимоотношений явились основой поведенческой культуры. Более того, в общую канву возрастных стилистик «старшинства» и «младшинства» вписывались и более сложные системы власти, формировавшие основы гражданского порядка.

Возрастные стереотипы общения являлись залогом сохранения патриархального уклада, при котором категории возраста имели социально-должностной смысл, т.е. в общественном мнении за каждым конкретным возрастом

«закреплялись» вполне определенные функции, компетенции, обязанности, прерогативы. Соответствуя всем требованиям возраста, человек признавался достойным и определенных социальных полномочий.

Поведение человека было относительно свободным от строгих регламентаций только в окружении ровесников. Но в обстоятельствах, требующих особой ответственности, и среди них начинал действовать принцип «*иу бонь хистæр*» («хоть на один день, да старше»). Например, эпические близнецы Урузмаг и Хамыц не знали кто родился первым, поэтому стеснялись жениться один раньше другого, опасаясь обидеть друг друга.

Старость сама по себе, конечно же, являлась основанием для уважительного отношения, но признание и почтение молодежи, право руководить ими необходимо было заслужить достойными поступками. В народной системе ценностей немалое значение имели личные таланты и достижения человека, порой превалируя над реальным возрастом. Пословицы и поговорки утверждают преобладание социального осмысления понятия «старшинства» над биологическим. К примеру, «*Хорз кæстæр – хистæр, æвзар хистæр – кæстæр*» («Хороший младший – это старший, плохой старший – это младший»). Важно, что «*хистæр*» – социально насыщенное понятие не только в отношении старцев, но и деятельных людей – лидеров, которые были востребованы в любой ответственной ситуации. В этикетной культуре считалось хорошим тоном, если переговоры от имени определенной группы ведет один человек. Таким образом, этико-поведенческий комплекс «*хистæрриуæг*» во многом предопределял специфику политической культуры общества.

Поведение самих старших было не менее регламентировано, оно подчинялось целому ряду требований. Старший должен был быть чрезвычайно корректен в выражении недовольства младшим, не допускать грубых упреков, пренебрежительного тона, унижения его личности. Замечания следовало делать иносказательно, даже похвала, произнесенная в определенном контексте («А ведь предки твои были достойными людьми!») действовала более эффективно, чем порицание. В целом, общественная мораль ограничивала старшего в неуместных назиданиях, обязывая являть личный пример для молодежи своим поведением, образом мыслей, всей своей жизнью.

**Этикет гостеприимства.** Законы гостеприимства свято чтились в горской среде. Любой, кто в качестве гостя *уазæг* переступал порог дома, неизменно мог рассчитывать не только на ночлег и угощение, на самое лучшее, что было в доме, но и на бескрайнее почтение, опеку и покровительство хозяина *фысым*. «Гость – Божий гость», – издревле полагали осетины. Столь устойчивым моральным убеждением есть древнейшее мифологическое объяснение. По поверьям, принимая гостя достойно, т.е. по всем канонам, хозяин обеспечивал себе и своим потомкам *фарн* – благодать, ниспосланную свыше. Отправление церемониала гостеприимства во всех его тонкостях, подчас очень обременительных, осмысливалось как нравственный и поведенческий образец, как долг, заповеданный достойнейшими предками.

Целесообразное или прагматическое объяснение столь высокого значения обычая гостеприимства мы можем найти у Коста Хетагурова: «При наших путях сообщения, – писал он, – попасть из одного ущелья в другое – равносильно явлению с небес» (Хетагуров, 1974. С. 268). Действительно, прием гостя в сложных реалиях горного Кавказа, большую часть года разделенного

непроходимыми тропами, был вопросом физического выживания тех, кто отправился в более или менее дальнюю дорогу. Именно поэтому путник, прибывший издалека, имел более почетный статус и мог рассчитывать на более радушный прием – «Всякий осетин принимает путешественника очень любезно и по мере сил и возможностей сделает все, чтобы только угодить ему... Когда вы идете по аулу сидящий встает при вашем приближении, говорящий замолкает, занятый работой бросает ее, чтобы приветствовать вас» (*Хетагуров*, 1974. С. 268).

Такое внимание отнюдь не формальность, ведь в подобных обстоятельствах понятия «гостеприимство» и «защита» совпадали. Особое отношение к гостю простиралось вплоть до того, что он вовлекался в «механизм» кровомщения: «Осетинец жертвует всем, чтобы защитить от обиды своего гостя», – писал В.Пассек в 1838 г. (*Пассек*, 1838. С. 163). Таким образом, приглашение и прием гостя предполагали всестороннюю ответственность за него и его охрану. Незыблемость этого правила отражена в вербальном стандарте молитвы о покровительстве и защите: *Де уазæг æй скæн* (дословно: «Сделай его [Боже] своим гостем»).

В 1807 г. Ю. Клапрот зафиксировал ситуацию, в которой, преследуемый властями русский офицер, «зная осетинское гостеприимство, бросился в один дом. Уважаемая матрона приветствовала чужеземца и в знак своей защиты протянула ему кусок хлеба. Вскоре вошел ее сын и заверил русского офицера в его полной безопасности. Так широко распространяется осетинское гостеприимство, что они сами защищают врага, переступившего однажды порог их дома» (*Клапрот*, 1967. С. 239).

В связи с этим интересно свидетельство А.Л. Зиссермана о том, что по приезде гостя начинаются угощения «смотря по назначению приехавшего, с приглашением соседей и родных» (*Зиссерман*, 1879. С. 371). Значение гостя определялось такими факторами как его возраст, личный авторитет, дальность пути. Прибывшим издалека отдавался заметный приоритет в почестях, нежели просто соседу, заглянувшему на огонек. Конный путешественник приравнивался к столь почитаемому рыцарю и именовался «*бæлцон*». Возможно, этим и обусловлена особая престижность «дальнего гостя».

В случае приезда гостя, по всем критериям «почетного», устраивался настоящий общинный праздник. А.Л. Зиссерман отмечал, что по этому поводу резали быка, что делалось только в особенных случаях (*Зиссерман*, 1879. С. 381). В.Б. Пфаф даже определял застольную церемонию гостеприимства как ритуальное молитвенное пиршество – *куывд*. Таким образом, прием почетного гостя приравнивался к праздничным пирам: «Принесли каждому в кувшине воду для омовения рук, и *куывд* начался. Собравшееся сельское общество остановилось полукругом и хозяин, держа в руке рюмку, торжественно провозгласил тост в честь гостей и поднес рюмку сперва старшему гостю, а затем остальным» (*Пфаф*, 1871. С. 149). Очевидны все компоненты общинного пира: особое официозное построение общества полукругом, обрядовое лидерство старшего, преподнесение почетных бокалов *нуазæн* и т.д. Символику авторитетности старшего дополняют принципы организации пространства по принципу почетности и присутствие гостя. «К столику подсел потом хозяин, священник и другой почтенный старик. Для нескольких

других гостей второго разряда был приготовлен такой же столик, к которому присел, между прочим, и учитель соседнего аула» (*Пфаф*, 1871. С. 149).

Упомянутые В.Б. Пфафом «гости второго разряда» – либо ближние, либо более молодые. Замечание автора, что к таковым подсаживается учитель (человек очень авторитетной и почетной профессии в рассматриваемый период), а также священник, доказывает господство традиционных приоритетов над должностными.

Застолье-пиршество организовывалось в честь старших почетных гостей. В случае приезда гостя молодого его угощали одного, а участие сообщества было представлено присутствием соседской молодежи в парадной одежде: «Сыновья соседей, ровесники Габо входят и становятся у стены в полном вооружении, с папашой на голове. Так они приветствуют гостя» (*Иксуль*, 1969. С. 17). Приведенный отрывок – эпизод приема в осетинском доме представителя другого этноса, т.е. гостя «дальнего», а значит почетного. Поэтом лицом, официально принимающим гостя *фысым* является не пригласивший его юноша, а сам глава семьи, который и ведет беседу. Присутствие общества обозначено ровесниками гостя, которые занимали обычное их возрасту место «у стены», неподалеку от входной двери. Молодежь не вступала в разговор в присутствии старшего, юноши стояли неподвижно, исполняя приличествующий им возрастной этикетный комплекс так называемого младшинства – *кастæриуæг*.

Функция обслуживания гостя предполагала обстановку парадности, т.е. определенные требования к внешнему виду: «Габо будет прислуживать вместе с Магометом, который также надел черкеску и сапоги» (*Иксуль*, 1969. С. 17).

По поводу приезда гостей-иностранцев зрелого возраста в доме «*фысыма*» было представлено все сельское сообщество: «Около нас собрались жители деревни», – пишет А. Гакстгаузен (*Гакстгаузен*, 1857. С. 91). «Едва мы вошли и стали выгружать наши переметные сумы, как комната уже наполнилась народом. Один ветхий старик сел рядом с нами на скамью, а все, кто помоложе, выстроились вдоль стен, образуя как бы античный хор», – передавал свои впечатления В.Ф. Миллер (*Миллер*, 1881. С. 68).

Условие общинного приема гостя обязывало односельчан к активному участию: «...несмотря на почти поголовную бедность и на рабочую пору, начались скоро добровольные приношения» (*Миллер*, 1881. С. 68). Обществом исполнялись и прочие, т.е. не застольные, звенья цикла гостеприимства – несколько казуистические для восприятия носителей другой культуры: «...почти ежедневно, когда я лежал в постели, – вспоминал А.М. Шегрен, – около меня неизменно появлялся кто-нибудь из соседей и начинал мне рассказывать разные сказания или просто вел беседу о чем-нибудь до тех пор, пока я не засыпал под звуки их рассказа. Я тогда еще не знал об обычае усыплять таким образом уважаемых гостей, и, должно быть, мои “усыпители” внутренне бывали не довольны мною, когда я в адских муках насильственного бодрствования заставлял своего рассказчика долго сидеть возле себя» (Архив РАН (СПб. филиал). Ф. 94. Оп. 1. Д. 18. Л. 130).

Важным этикетобразующим звеном цикла был отъезд гостя, его прощания. Один из представителей *фысымов* (хозяев) снимал шапку, поднимал *нуазæн* (почетный бокал) и произносил прощальное слово. Этот ритуал опи-

сал В.Ф. Миллер: «Затем следуют пожелания здоровья всем членам семьи... чуть ли не до десятого колена, пожелания счастливого пути и благословения всяких Дзуаров Уастырджи, Уацилла и Рекома. Все присутствующие обнажают головы и повторяют “оммен”. Затем наливают следующему по иерархической лестнице» (Миллер, 1881. С. 80). В этой ситуации круговая чаша символизировала единство общины в исполнении цикла гостеприимства. Заключительный его этап предъявлял определенные требования и к поведению гостя: «Садясь на коня после прощального стакана и всяких пожеланий, я, не зная того, нарушил важное правило осетинского этикета, – продолжал В.Ф. Миллер. – Я подошел сам к коню и просил подержать его. Уже за пределами аула я узнал, что гость должен ждать, чтобы ему подвели коня и подержали стремя. Притом излишняя поспешность может обидеть хозяев» (Миллер, 1881. С. 80). Молодежь верхом провожала гостя до следующего села по ходу цели его пути.

**Обрядовый этикет.** Главной особенностью традиционного осетинского праздника являются этикетные предписания для поведения присутствующих на всех его этапах. В первую очередь, это относилось к коллективному застолью. По этому поводу имеются достаточно содержательные описания: «Все уселись чинно в ряд, только принявшие на себя обязанность прислужника (*уырдыгыстæг*) остались на середине круга. Наконец пришло время трапезничать, но никто не смел дотронуться до пищи в ожидании разрешения, которое вскоре и последовало. Созрыко встал, держа одной рукой чурек, другой деревянную чашу, за ним поднялись все прочие» (ОРФ СОИГСИ. Ф. 4. Этнография. Оп. 1. Д. 95. Л. 2). Еще один автор подтверждает: «Нужно ли садиться к столу, приступить к пище, все ждут терпеливо, пока не разрешит этого старший за столом, т.е. пока не сядет сам и не начнет есть» (Кокиев, 1885. С. 75).

Такое символическое приобщение к началу общей трапезы призвано олицетворять ритуальное единство всех пирующих. Более того, опосредованно – через очаг – к этому сообществу приобщаются и высшие силы. Для этого с просьбой о ниспослании благополучия огню принадлежал первый кусок пищи, для этого выплескивались туда же несколько капель ритуального напитка.

Специальное обращение к младшим с речью-молитвой, содержащей нарекания и благопожелания, можно отметить в качестве отдельного и существенного этапа застольной последовательности. Содержание обращения зависит от особенностей праздника и общей ситуации, но неизменно оно сопровождается преподнесением почетного бокала *нуазæн* и почетной доли *хай*. К примеру, «до того, пока младшие не встают из-за стола на танцы, для молодежи посылаются почетные бокалы» (ОРФ СОИГСИ. Ф. 4. Этнография. Оп. 1. Д. 109. Л. 56). Старший из присутствующих младших принимает посланное, что обязывает его выступить от имени сверстников со словами благодарности. Церемония отражает то же единство и «сотрудничество» поколений.

Возвращаясь к застольной последовательности, отметим, что далее предоставляется слово каждому, располагающемуся в непосредственной близости к старшему застолья – *хистæр*. Происходит это в строгой очередности. Наиболее авторитетному после хистæра члену общества предоставляется место справа от него, человек третий по значимости из пирующих сидит по

левую руку от старейшины. Определенные правила соблюдались в церемонии передачи почетного бокала – *нуазæн*: «Наполненный вновь бокал передается соседу, когда первый выпил и при этом произнес слова. Пока один пьет, другие поют старинную застольную песню и бьют в ладоши, пока пьющий не опорожнит бокал» (*Гакстгаузен*, 1857. С. 88). Преподнесение *нуазан* глубоко символично. Это знак почтения, признательности, узнаваемый в скифском ритуале круговой чаши. У скифов он был описан Геродотом, в нартовском эпосе запечатлен в эпизоде с чашей Уацамонга, которая сама поднимается к устам воинов, отличая наиболее отважных героев.

Преподнесение бокала *нуазæн* и почетной доли *хай* от самых старших глубоко символично и олицетворяет ритуальную замкнутость и идеологическое единство застольного сообщества.

Женщина при отсутствии в доме своих мужчин могла попросить о заступничестве посторонних, выставив на мужском собрании традиционное угощение. При этом не произносилось никаких слов, действие сие было знаковым посланием, которое адекватно «читалось» всеми присутствующими. Поскольку отказать слабому в просьбе о помощи считалось делом постыдным, кто-либо непременно отзывался. Согласие тоже выражалось символически – прикасаясь к подношению, мужчина брал на себя обязательство заступиться за вдову.

*Нуазæн* и *хай* – значимые и распространенные атрибуты почитания. В смысловой расшифровке передача доли *хай* – реминисценция угощения обиженного и ищущего поддержки, а принятие ее – выражение готовности постоять за честь того или тех, кто преподносит хай. Преподнесение бокала *нуазан* символизирует благодарность за уже проявленную отвагу. Изначально они не могли сочетаться в одном действии, поскольку *хай* – это лишь приглашение к битве, а *нуазæн* – уже награда и благодарность. Впоследствии, утратив прямой информационный смысл, эти два символа соединились в традиционном застолье. Принять бокал и долю в рамках обычного права означало взять на себя обязательства, имеющие силу социальной ответственности. Существенно, что до сих пор у осетин не принято отказываться от почетного бокала и почетной доли.

Распределение пищи также глубоко символично. По утверждению авторов, «самыми почетными частями мяса считаются голова, сердце, шея. Они всегда подаются старшему за столом и общему дележу между присутствующими не подлежат... часто эти части отправляются из дома соседям, если где имеется почетный старик» (*Кокиев*, 1885. С. 101). К почетным частям жертвенного животного относили также лопатку, все это ставится на фынг старших, «другие куски уырдыгыстагами разносятся по фынгам присутствующих» (*Миллер*, 1882. С. 264).

Потребление спиртного сопровождалось определенным церемониалом: «Молодежь должна прислуживать, поднося рог с аракой и хлопать в ладоши, петь до тех пор, пока рог не будет осушен» (*Зиссерман*, 1879. С. 377). Получить спиртное можно только от обслуживающего, он не мог отказывать, но просить его о лишней чарке было совершенно недопустимо. Особенности застольного этикета были предусмотрены строгие меры, обеспечивавшие достойное поведение. Мужчинам подается арака, которую пьют в достаточном количестве, хотя и не напиваются до безобразия, потому что это считается

величайшим пороком. Между осетинами много вовсе непьющих» (Кокиев, 1885. С. 102). Это нравственное убеждение запечатлено в эпосе: «Слава о нартах тогда разошлась широко, когда они соблюдали умеренность в еде, оберегали себя от хмельных напитков» (Нарты. 1989. С. 268). В целом «никаких непристойных разговоров за столом не полагается. Едят они очень мало. Невоздержанность в еде считается большим пороком, малейший намек на страдания голодом – высшим бесстыдством» (Красильников, 1904. С. 41).

Аскетизм, замеченный у осетин многими авторами, выражался, в частности, в строгой регламентации блюд. Во время ритуального застолья следовало есть и пить только то, что может быть угодно Богу. Этикетом регламентированы количество тостов, их продолжительность и уместность в соответствии с причиной и статусом застолья. Завершающий тост, как и первый, также произносил хистар, замыкая цикл застольного общения.

Зрелищная часть праздника касалась преимущественно молодежи. Танцы начинались после специальной санкции старших. И сейчас они называются словом *хъазт*, которое в дословном переводе означает «игра», «игрища». В старину игрища устраивались во время большого праздника. Они состояли из пения, военно-спортивных состязаний (собственно «игр») и танцев.

«Праздники, – писал В.Б. Пфаф, – имели большое значение, на них ... были состязания в верховой езде, кулачном бою, стрельбе, танцах, пении и т.д.» (Пфаф, 1872. С. 134).

В народном мировоззрении образ удачливого героя связан с тем, что он еще и умелый танцор. Из танцев наиболее значимым и массовым был симд, изначально имевший военно-учебную и, возможно, магическую сущность. Нет сомнений в поединковом характере этого танца. Симд требовал «огромного умения и фехтования на кинжалах, искусного умения танца с ловкими и быстрыми движениями, и сильных ног, чтобы держаться все время на согнутых пальцах ног... Не выдерживали, боясь, что танцоры могут в азарте поранить друг друга, и силой разнимали танцоров» (Туганов, 1988. С. 90).

Военно-ритуальное происхождение танцев подтверждают локальные элементы танцевального этикета. Почетным долгом юноши, изъявлением уважения к танцующей девушке, считалась стрельба ей под ноги во время танца. Подобные хореографические «па» можно понять только с учетом воинственного мировоззрения народа. Не только огнестрельное, но и холодное оружие атрибутивно присутствовало в некоторых танцах. «Молодых людей вызывали на специальный танец, с обнаженными кинжалами» (Кануков, 1985. С. 37).

Ранее уже упоминалось о значении оружия в его символическом аспекте. Во времена традиционного жизнеустройства осетин неуместным, можно сказать, несветским, считалось появление мужчины без оружия, как и без головного убора, в любом общественном месте. Танцы не составляли в этом смысле исключения. Более поздние наблюдения (начало XX в.) фиксируют определенные требования к внешнему виду танцующих: «Нельзя без шапки, пояса, нельзя чтобы пуговицы не застегнуты. Неаккуратно одетые в круг танцующих не приглашались» (ОРФ СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 109. Л. 208).

Поведение танцующих было регламентировано предписаниями традиционного этикета. Участие в танцах выдвигало строгие требования к возрасту и семейному статусу – это могла быть исключительно молодежь добрачного возраста.

Девушки начинали посещать танцы с 16–18 лет (по некоторым данным – с 14 до 18). Появление их в обществе раньше указанного срока расценивалось как неприличное, но не одобрялось и слишком позднее. Интересно наблюдение о том, что «в Осетии танцы считаются общественной повинностью, каждый юноша и каждая девушка должны уметь танцевать» (*Фарфаровский*, 1910. С. 67). Нарушением этикета считалось появление на танцах нескольких родных сестер сразу: танцы начинали посещать по старшинству. Девушку обязательно должен был сопровождать родственник, который опекал ее все время, пока она находилась вне дома. К примеру, гармонистка, к которой обращались с просьбой взять в руки инструмент и начать игру, должна была получить разрешение у своего провожатого. Более того, около нее во время игры должны стоять ее братья и аккомпанировать ей ритмичными ударами в ладоши либо на трещотке.

На танцах обязательно назначался распорядитель, организующий их проведение. Начало танцев символично: «Игра оркестра почти во всех плясках сопровождается довольно стройным и громким боем в ладоши – это сигнал к начатую плясок» (*Шанаев*, 1870. С. 16). Этикетом были определены последовательность и степень массовости танцев. Танцевали сначала танец приглашения, потом лезгинку – круговой танец на носках. Они исполнялись одной-двумя парами. Количество танцующих симд было неограниченным.

Распорядитель на танцах обладал полномочиями назначения танцующих партнеров. По своему усмотрению и желанию выходить в круг считалось недопустимым: «На танцах дирижирует какой-нибудь молодой человек, его обязанность состоит в том, что он приглашает девиц и мужчин, когда настанет их очередь» (*Фарфаровский*, 1910. С. 64). Очередность эта была предопределена опять же старшинством: «На танцах девушки становятся с одной стороны, а юноши – с другой, по старшинству. Независимо от возраста, гармонистка становится во главе всех девушек» (*Каргиевец*, 1999. С. 206).

Девушки приглашались на танец в той последовательности, в какой стояли, т.е. по старшинству, а юноши, хотя и стояли по старшинству, но выходили по указанию распорядителя. Молодые люди признавались ему с кем хотели бы потанцевать. Вне очереди приглашали станцевать гостя, в пару ему приглашали самую красивую девушку. Танцевать с девушкой – гостьей приглашали более авторитетного и видного молодого человека. Конечно, все это делалось корректно, чтобы не оскорбить ничье достоинство.

Танцы могли содержать элементы выездки, верхом исполняли танец-джигитовку. Требования, предъявляемые к танцующим, в какой-то мере отражали народные представления о «правильном» поведении молодежи. «На танцах девушка должна вести себя скромно. Она не должна позволять себе лишних разговоров, неуместных шуток, громкого смеха. Если танцы устраивались зимой, то выстаивали все время без верхней одежды. Считалось недостойным уходить с танцев из-за холода. Но и как бы жарко не было, этикет не позволял юноше во время танцев расстегнуть пуговицу, снять шапку, пояс и т.д. На танцах не полагалось садиться ни юноше, ни девушке. Нельзя было курить, смеяться, разговаривать без убедительного повода» (*Каргиев*, 1999. С. 206). Тот же автор утверждал, что юношам, отличившимся благопристойностью, на танцах оказывались особые почести: «...им давали возможность станцевать с самыми красивыми девушками» (*Каргиев*, 1999. С. 206).

В описании празднования *Джиоргуба* читаем: «Почетные бывалые старики ущелья вызывали отличившихся, благодарили их за смелость и мужество, им преподносили почетный бокал – туровой рог пива, три пирога и заднюю ножку барана. После этого их приглашали на танцплощадку и давали право станцевать» (*Шанаев*, 1870. С. 4). В эпосе есть немало упоминаний о том, что девушка отказывается танцевать с тем или иным персонажем из-за его недостатка либо принуждая совершить какое-либо удайство. Таким образом, возможность танца с девушкой была частью постоянной борьбы за повышение своего престижа, в которой проходила вся жизнь юноши, а впоследствии и мужчины.

Почтение к девушке также являлось одним из главных требований танцевального этикета. От мужчины требовалось соблюдение множества норм, в противном случае, «малейшая двусмысленность, допущенная даже случайно, могла привести к кровной мести», – писал С. Фарваровский и добавлял: «...считается неприличным, даже недопустимым разговаривать наедине с девушкой» (*Фарфаровский*, 1910. С. 64). Подчеркнутое уважение к девушке фиксировалось определенными условностями, сопровождавшими начало и конец танца: по правилам этикета девушка не сразу соглашалась на танец, а после многократного приглашения. Завершался танец исключительно по усмотрению и желанию девушки: она останавливалась и делала несколько шагов назад. Затем отходила к подругам, смотря в сторону своего кавалера, но не в глаза, если только она не хотела подать ему знак особого расположения. Кавалер, поклонившись девушке, также отходил к юношам. Юноша не мог первым закончить танец, это посчиталось бы оскорблением. Танцы, в сущности, были единственным официально допустимым способом общения юношей и девушек.

После вступления в брак участие в *хъазт* допускалось только в качестве наблюдателей. По свидетельству К.Л. Хетагурова, «женщины совершенно не принимали участия в танцах, исключая разве разошедшейся на свадьбе своего внука старушки» (*Хетагуров*, 1974. С. 255).

Национальный этикет сложился в реальных исторических коллизиях разных этапов этногенеза и этнической истории осетин и долго оставался целостной, живой и действенной системой (*Хадикова*, 2003). Даже в закономерно изменяющихся социальных, экономических и политических обстоятельствах народная культура общения, этнические стереотипы, составляющие ее, сохранялись вплоть до первой четверти XX в. И даже в наши дни, характеризуя этнический облик современных осетин, мы встречаемся с тем фактом, что этикетные установки, как и этико-нравственная система «*Æгъдау*», к которой они восходят, все еще присущи народу. Они входят в ту сумму этнических ценностей, которую сами носители культуры расценивают как ценное наследие прошлого.

Новые времена и другие ценности изменили и трансформировали прежние традиции, поведенческие стереотипы и их нравственную мотивировку. Какие-то из них ослабли и упростились (возрастные, гендерные, свадебные), каким-то просто нет места в современной жизни (обычай избегания, аталычество, нормы кровной мести, общественный бойкот, *ныхас* и т.д.), какие-то сохраняются с меньшими потерями (застольный этикет, поминально-похоронный цикл и т.д.). Но неизменно одно – и в Северной, и в Южной Осетии следование *æгъдау* (насколько это возможно в современных условиях) вос-

принимается как символ этнической принадлежности, а окончательное отступление от него – как неминуемый духовный крах.

Народный этикет, как часть агъдау, восходит к культуруобразующей этнической ментальности – так называемому осетинству – ирондзинад. По существу, ирондзинад – это психологический «образ себя», т.е. эмоционально окрашенное, возвышенное ощущение причастности к собственному народу и его «главной идее». Объединяя устоявшиеся представления об «идеальном» обществе и «идеальной» личности, ирондзинад является своеобразным ключом к прочтению смысла всей культуры и психологического склада осетин (Хадиков, 1993).

Несмотря на долгую практику разделенной жизни северных и южных осетин, а также на конфессиональную разобщенность народа существует и некое единое культурное поле общей этнической истории. Воздействие категорий ирондзинад на факторы этнической самоидентификации осетин как северных, так и южных, компенсирует отсутствие совместных переживаний единой исторической судьбы и может стать реальным ресурсом воссоединения, в первую очередь, духовного.

Народная культура общения в богатейшем многообразии оттенков передает неповторимый колорит осетинского этноса, в определенной степени помогает воссоздать яркую картину предшествующих эпох. Базовые этнические ценности, моральные убеждения, нравственные установки, мировоззрение в целом, воплощенные в поведенческих стереотипах, сохраняются дольше условий, их породивших, и имеют тенденцию к инерционному действию даже в основательно изменившемся обществе.

## СЕМЬЯ

В осетинском обществе длительное время сохранялись большие семьи, состоявшие из представителей нескольких, чаще всего 3–4 поколений. Основными признаками такой семьи являются общинно-семейная собственность, общее производство и потребление, общинная форма управления при многочисленном родственном составе коллектива, обусловленном неразделенностью братьев. Большое распространение получили семьи, состоявшие из брачных пар боковых родственников.

М.М. Ковалевский отмечал, что «осетинский двор в разных местностях Осетии представляет собой группу лиц в 20, 40, 60 и даже 100 или около того» (Ковалевский, 1886. С. 110). Известный кавказовед П.С. Уварова, указывая на архаический быт осетин, писала: «В сакле живет обыкновенно многочисленная семья, ибо дележи и ссоры семейные еще не в обычае у осетин» (Уварова, 1887. С. 16).

Длительное бытование большой семьи у осетин было обусловлено рядом причин, прежде всего низким уровнем развития производительных сил. Специфика комплексного земледельческо-скотоводческого хозяйства осетин способствовала сохранению большесемейной организации как наиболее удобной формы коллективного труда. Только большая семья могла одновременно заниматься несколькими видами хозяйственной деятельности, что определяло и ее более высокий социальный статус.



Большая семья Росеба Кисиева. 80-е годы XX в. Селение Орчосан Лениногорский район

Фото из личного архива Л. Чибирова

Сохранению большой семьи способствовала и политика российской администрации, которая была направлена на предотвращение семейных разделов с целью обеспечения исправного поступления налогов с населения.

Согласно «Положению о сельских обществах, их имущественном управлении и общественных повинностях», сельский сход мог давать разрешение на раздел семьи только при следующих условиях: согласие главы большой семьи, обоснованность повода, способность будущей семьи к самостоятельному ведению хозяйства, к исправной выплате всех податей, повинностей, казенных взысканий (ЦГА РСО – А. Ф. 11. Оп. 52. Д. 276. Л. 14). Согласно нормам обычного права, раздел производили специально определенные лица – «*уарджытæ*» (делители). Сход должен был отводить вновь образуемой семье усадебный участок и полевой надел. Контроль общины над семьей в таких вопросах, как семейные разделы, наследование имущества, создание новых семей объяснялся ее фискальными интересами, ответственностью за выплату государственных и общественных повинностей.

Тем не менее распад больших семей в пореформенный период становился повсеместным явлением. Этот процесс начался еще в 20-е годы XIX в. и был связан с массовым переселением осетин из горной местности на равнину. Переселившиеся семьи получали земельный надел, что являлось мощным стимулом для выделения малых семей. Разделы семьи происходили также в силу естественной необходимости, когда разросшаяся семья уже не могла жить «одним котлом».

Существенные изменения в экономической жизни: постепенное разложение натурального хозяйства, усиление рыночных связей, рост отходничества, развитие извозного промысла, рост частной собственности стимулировали процесс распада большой семьи.

В процессе разложения больших семей складывалась промежуточная форма или поздний вариант большой семьи – «неразделенная семья». Так же, как и в большой семье, основой ее существования являлась общность хозяйства – нераздельное владение землей, скотом, орудиями производства. Для неразделенной семьи характерно значительное сокращение численности, она состояла не более чем из 15–20 человек.

Неразделенная семья отличалась от большой семьи тем, что состояла уже не из трех и более поколений, а как правило, из двух поколений брачных пар, с которыми жили женатые дети. Большая семья распадалась на малые, индивидуальные семьи. Но в тех случаях, когда раздел совершался между братьями старшего поколения, семья брата, имевшего несколько женатых сыновей, вновь становилась неразделенной. Среди неразделенных семей можно выделить две структурные группы. Одну группу из них составляли так называемые братские семьи, в состав которых входили несколько женатых братьев. Зачастую в такой семье проживали двоюродные братья со своими семьями; встречались семьи, состоявшие из дяди и племянников (иногда женатых).

Во вторую группу входили семьи, имевшие более простую структуру. Они состояли из родителей и их женатых сыновей. Такие семьи образовывались в результате естественного разрастания малой индивидуальной семьи. Очень часто в подобных семьях проживали близкие родственники, но исключительно по мужской линии. Крайне редко встречались семьи, в состав которых бы входили родственники по женской линии. Причина этого явления – в традиционном укладе семьи, полноправным членом которой был только мужчина. Родители и родственники невестки не появлялись в доме, где жила их дочь, без серьезной причины. Как правило, они наносили лишь традиционные визиты, связанные с обрядами семейного цикла. Тем более было исключено совместное проживание таких родственников.

Большесемейная организация имеет множество разновидностей и переходных ступеней. После раздела большой семьи, если между братьями сохранялись хорошие отношения, в их общем пользовании оставались еще некоторые хозяйственные постройки, пахотные и сенокосные участки, мельница. В горах такие родственники часто проживали в одном доме, разделив его на отдельные ячейки (Калоев, 1971. С. 183). В общей собственности братьев оставались загоны для скота, ток, а остальное имущество делилось между отдельными семьями и составляло их индивидуальную собственность (Гаглойти, 1974. С. 67).

Таким образом, малая индивидуальная семья, как новый тип семейной организации, постепенно утверждалась и становилась преобладающей формой. Первоначально малые семьи часто превращались в обычные неразделенные, потому что сыновья, женившись, продолжали жить с родителями. Это явление отражает переходный характер данного этапа в развитии семьи. Неразделенная семья все больше вступала в противоречие со складывавшимися экономическими отношениями и под натиском буржуазного развития уступала место малой семье.

Процесс образования малой семьи происходил в нескольких направлениях: в результате раздела большой семьи, непосредственным путем, когда молодые после женитьбы начинали жить отдельно; некоторые индивидуальные семьи изначально были малыми и существовали наряду с семейными общинами, большими семьями, а затем и вместе с неразделенными семьями пореформенного периода (*Магометов*, 1974. С. 167).

Индивидуальные семьи, так же как и неразделенные, не были однородными. Среди них встречались «простые» семьи, состоявшие из родителей и детей. Но большее распространение получили семьи, в состав которых помимо брачной пары с детьми входили родители, неженатые братья, незамужние сестры, дяди и племянники по мужской линии. Численность таких семей составляла в среднем от 4 до 10 человек.

Если форма и состав семьи изменялись под непосредственным воздействием экономических отношений, то во внутрисемейных отношениях изменения происходили медленнее. Во главе осетинской семьи стоял старший в семье мужчина – дед, отец. Главой семьи мог быть и старший сын, если отца не было в живых или он был нетрудоспособен. Иногда эту роль выполняла старшая женщина, она наделялась такими же обязанностями и правами, как и глава семьи – мужчина. Старший обычно выступал от имени семьи в хозяйственных сделках, в отношениях с общинниками, а позднее – с сельской администрацией. Он направлял всю хозяйственную деятельность семьи, регулировал очередность работ, распоряжался их распределением среди мужчин, являлся ответственным за все имущество. На равнине, где ведущей отраслью было земледелие, глава семьи руководил вспашкой, посевами зерновых культур, уборкой урожая. В горах он заботился об увеличении поголовья скота, нанимал пастбища, покупал хлеб у равнинных жителей (*Калоев*, 1971. С. 180). Все остальные хозяйственные функции были строго распределены между мужчинами.

Семейные традиции оказались наиболее устойчивыми в многочисленных и зажиточных семьях. В малоимущих и немногочисленных семьях традиционные порядки быстрее подвергались трансформации. Особенно сильно нарушались традиции в разделенных, малых семьях. Здесь уже не могло сохраняться характерное для неразделенной семьи половозрастное разделение труда, глава часто был и единственным полноценным работником, сам выполнял все хозяйственные работы, мог уходить на заработки. Нередко женщине приходилось выполнять тяжелую физическую работу наряду с мужчиной.

Однако и неразделенная семья претерпевала изменения в организации труда. Прежде у осетин считалось неприличным, когда пожилой человек работал, имея в доме младших. В народе говорили, что хорошие дети никогда не позволят своим престарелым родителям заниматься тяжелым физическим трудом (*Борисович*, 1899. С. 243). В пореформенное время глава неразделенной крестьянской семьи не только принимал личное участие в хозяйстве, выполняя функции руководства, но и довольно часто становился наемным рабочим, отходником.

Появились семьи, владевшие большими стадами овец, землей, кирпичными, черепичными и другими заводами, торговыми лавками, вальцовками и пр. В этих хозяйствах широко использовался наемный труд (*Калоев*, 1971. С. 177).

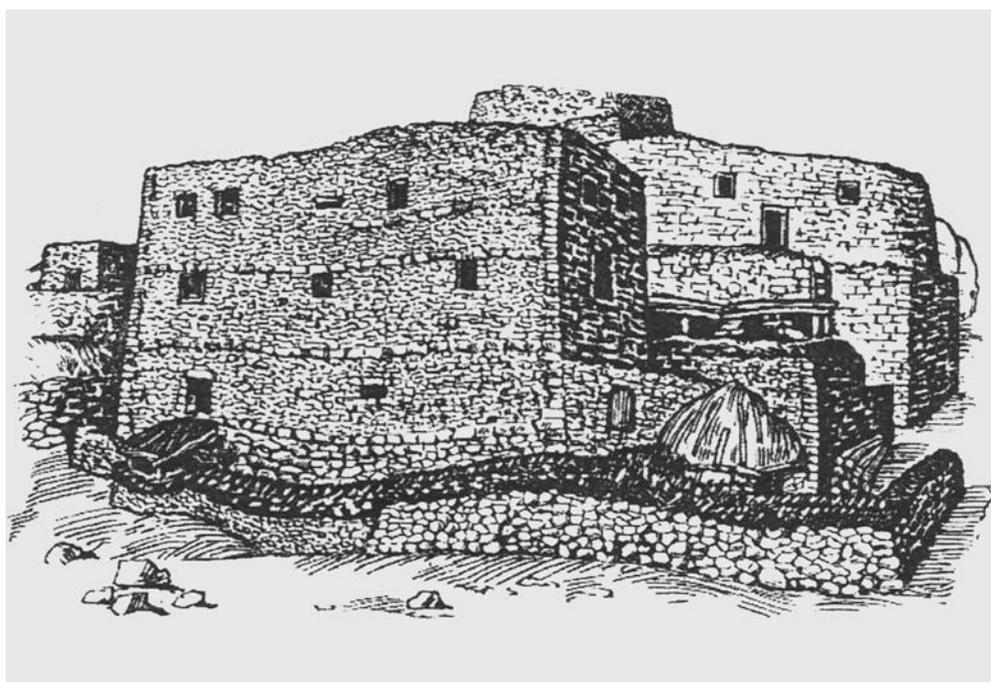
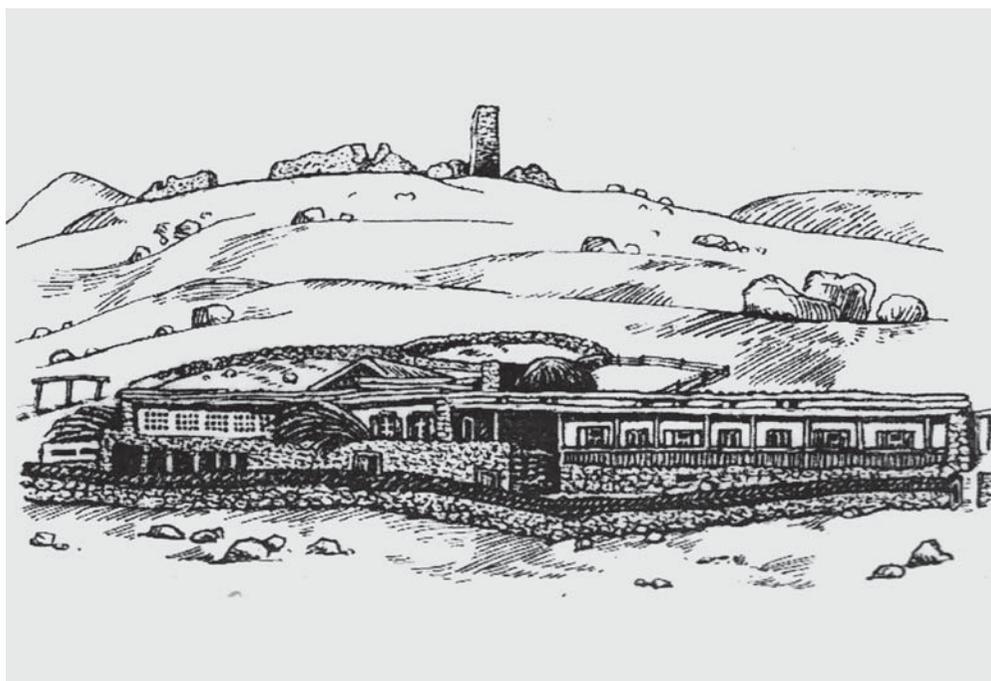
Отделившаяся семья стремилась получить у сельского общества земельный участок для усадьбы. Если это не удавалось, то новый дом на старой усадьбе теперь уже не всегда возводили рядом с отцовским жилищем, а нередко старались поставить его в другой части двора (*Тайсаев*, 1973. С. 19).

Общий дом «*хæдзар*» при разделе, как правило, оставался родителям, а если их не было, старшему из братьев. Согласно обычаю, родители оставались на попечении младшего сына, но если он был женат, родители могли выбрать любого из сыновей. Матери и сестрам предоставлялось право выбирать для проживания дом одного из сыновей, брата. В этих случаях остальные братья выделяли часть своего имущества для содержания сестры и матери. В некоторых местах вошло в обычай выделять при разделе определенную часть для женщин-наследниц и присоединять ее к доле того брата, который будет ими избран. Если какая-либо из женщин выходила замуж, она теряла право на получение помощи от братьев. Вдова, оставшаяся после смерти мужа с дочерьми, выходя замуж, теряла право на имущество мужа. По нормам обычного права при дележе имущества старший и младший братья получали большую долю, чем другие братья. При определении размеров доли старшего и младшего (*хистæйраг* и *кæстæйраг*) не существовало единой нормы. Она назначалась в зависимости от размера и вида делимого имущества.

Все члены семьи вели себя подчеркнуто вежливо по отношению к старшему, считалось неприличным спорить с ним, сидеть, курить, танцевать в его присутствии. Женщины подобным образом вели себя в отношении к старшей в семье. Эти правила поведения распространялись и на отделившихся членов семьи. Ни одно сколько-нибудь серьезное мероприятие (женитьба, замужество и т.д.) не осуществлялось без совета старшего. Отправление религиозного культа в семьях разделившихся сыновей по-прежнему являлось функцией главы семьи – деда, отца, старшего брата.

Особое место в семейном быту осетин занимали обычаи избегания *уайсадын*. Для осетин, как и для многих других народов Кавказа, были характерны четыре вида избегания. Один из них – избегание между супругами. Им не полагалось появляться вместе в общественных местах, есть за одним столом, беседовать, находиться днем в одном помещении, оставаться наедине. Считалось неприличным заботиться друг о друге в присутствии других членов семьи и посторонних. Супруги не называли друг друга по имени, заменяя его местоимениями или определениями типа «живущая в доме», «член нашего семейства» и т.д. Невестку называли и по девичьей фамилии. Особенно строго соблюдались эти запреты в присутствии старших.

Второй вид избегания касается родителей и детей. Правила хорошего тона требовали от детей беспрекословного подчинения родителям, их почитания независимо от возраста самих детей. Этот вид избегания больше распространялся на отца, нежели на мать. Отец не мог при посторонних общаться со своими детьми, «только в самом интимном кругу жены и детей или с глазу на глаз позволительно отцу дать волю своим чувствам и понынчить, приласкать детей. Если осетина-отца в прежние времена случайно заставляли с ребенком на руках, он не задумывался бросить малютку куда попало...» (*Хетагуров*, 1960. С. 339, 340). Мать в силу естественных обстоятельств (необходимость кормления и постоянного ухода за ребенком) не так сильно придерживалась обычая избегания. Но ей также полагалось воздерживаться от проявления



Жилище патриархальной семьи

Из кн.: *Калоев Б.А.* Материальная культура и прикладное искусство осетин. М., 1973

чувств по отношению к своим детям. В большой семье воспитанием детей занималась не только она, но и другие женщины; если в доме были еще дети, она ко всем относилась одинаково. В общественных местах избегание между матерью и детьми соблюдалось строже.

Третий вид избегания определяет отношения между женщиной и родственниками мужа. Невестка, не достигшая почтенного возраста, не имела права говорить вслух в присутствии старших мужчин. Тем более она не могла вступать в разговор со свекром или со старшими родственниками мужа. Даже после того, как свекор сам через некоторое время после свадьбы обращался к невестке с предложением прекратить избегание, она продолжала его соблюдать. Слабее было выражено избегание между невесткой и свекровью. Очевидно, это объяснялось совместным ведением хозяйства, необходимостью частого общения. Тем не менее снятие запретов происходило только после особого предложения со стороны свекрови.

Четвертый вид избегания определял отношения мужчины и родственников его жены, особенно старших. Они посещали друг друга только в строго определенных случаях, таких как свадебные и семейные визиты, семейные праздники, траурные события и т.д. Все эти ограничительные отношения очень долго сохранялись у осетин.

Ослабление норм избегания было связано с разложением натурального хозяйства и, как следствие этого, распадом большесемейной организации. Естественно, что в условиях малой семьи, в состав которой не входили старшие родственники мужа, снимались многие условности в отношениях между супругами, между детьми и родителями. Даже в неразделенных, но численно сократившихся семьях, весь уклад хозяйственной жизни ослаблял строгость патриархальных порядков.

Осетинская семья претерпевала значительные изменения, обусловленные развитием буржуазных отношений. Сократилось количество больших семей, сузился круг родственников, ведущих общее хозяйство; в процессе разложения большой семьи появилась переходная форма – неразделенная семья, которая, не будучи постоянной, систематически регенерировалась на основе малой семьи. Неразделенная семья существовала в нескольких формах: сложные семьи, включающие в свой состав многочисленных родственников по мужской линии, несложные семьи, состоящие из родителей и женатых детей, «братские» семьи.

Основной формой семьи становилась малая индивидуальная, которая, однако, отличалась многочисленностью в виду проживания в ней родственников главы семьи. Значительно увеличилось количество малых простых семей, состоящих из брачной пары с детьми. Часто встречались семьи, в которых сочеталась частная и коллективная собственность при совместном или раздельном проживании.

Создание семьи, вступление в брак было моральным долгом каждого человека, необходимым и естественным условием жизни. «Быть одиноким человеком – страшное проклятие», – гласит осетинская поговорка. Только серьезные физические недостатки, по мнению горцев, могли быть причиной, по которой человек не имел семьи. Но и тогда он оставался в кругу ближайших родственников, которые не могли лишить одинокого человека своего покровительства и заботы.

Заключение брака, создание семьи было важнейшей задачей. Вступление в брак юношей и девушек было предметом пристального внимания со стороны всей общины. Если девушка по каким-то причинам «засиживалась» в родительском доме, инициативу подбора жениха брали на себя родственники или общинники. Безбрачие было крайне редким явлением в осетинской действительности. К вопросу создания семьи осетины подходили весьма ответственно и взвешено, не только из-за выгоды в хозяйственных вопросах, но и потому, что таким образом значительно расширялся круг родни, что для горца являлось предметом особой гордости, и увеличивался круг людей, на которых можно рассчитывать в сложной ситуации.

Женатый мужчина приобретал статус полноценного члена общества, это определяло его социальную зрелость, его голос и мнение были значительно солиднее и авторитетнее. Практически все женщины в возрасте от 18 до 40 лет состояли в браке. Браки были ранними, особенно со стороны невесты. Брачный возраст для девушек наступал в 14–16 лет. Но в зависимости от местных традиций и экономических условий эти цифры колебались. Например, в селах Куртатинского ущелья часто выдавали замуж девочек в 13 лет.

Мужчины могли вступать в брак в возрасте 16–18 лет, но ранние браки среди мужчин встречались значительно реже, в основном из-за необходимости уплаты калыма. Этот обычай был причиной поздних браков среди мужчин, он наносил ущерб благосостоянию горцев, которым приходилось с трудом добывать на него средства и ждать до 35–40 лет (НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 93).

Обычным явлением была большая разница в возрасте жениха и невесты – от 15 до 25 лет. Как указывал А. Скачков, благодаря калыму часто можно встретить супружеские пары, в которых муж старше жены на 20–30 лет и даже более (Скачков, 1905. С. 94, 95).

На брачный возраст оказывала влияние и традиция, запрещавшая девушкам выходить замуж раньше старших сестер. Если жених одной из них уходил на заработки, ждать приходилось не только его невесте, но и ее младшим сестрам.

Реакцией на увеличение норм калыма стала практика умыкания девушек.

В отличие от соседних народов, умыкание никогда не было формой заключения брака, оно вызывало негодование общества и влекло за собой кровомщение. Приветствовался традиционный брак через сватовство. Один из бытописателей в конце XIX в. писал: «В большинстве случаев похищения имеют характер дикого насилия, часто сопровождаемого кровопролитием, а нередко и убийствами с той или с другой стороны. Нередки случаи, когда семья жениха и невесты остаются во всегдашней вражде, не посещают друг друга и стараются не встречаться» (ТВ. 1894. № 100). Но распространившееся в пореформенное время похищение невест совершалось, зачастую, по согласию сторон.

В быту осетин долго сохранялся обычай левирата. Сведения о нем приводятся у В. Багратиони, Ю. Клапрота, В. Пфафа и других авторов. Все они определяют левиратский брак следующим образом: после смерти мужа его жена должна была выйти замуж за одного из его братьев, так как семья не должна была остаться в материальном убытке. Более того, брат обязан был жениться на вдове своего брата, если даже он был женат. Если в семье было несколько братьев и каждый из них претендовал на нее, спор решался ее собственным выбором. Полевой материал свидетельствует о наличии единичных случа-

ев левиратского брака даже в 50-х годах XX в. Его длительное бытование объясняется тем, что некоторые последствия такого брака соответствовали ментальным установкам осетин. Брат покойного, вступая в брак с его вдовой, наживая с ней общих детей, продолжал общую с ним фамилию. Деверь брал в жены вдову брата и по другим соображениям. Если у женщины оставались дети и она еще не была стара, то в интересах воспитания детей род умершего выносил решение женить на его вдове холостого брата. Была и такая разновидность левирата. Если жених умирал до свадьбы и девушка оставалась за-сватанной в доме отца, а калым уже был полностью или частично выплачен, то на ней мог жениться брат жениха. Общественное мнение одобряло и сорорат, особенно если покойная оставляла детей. Считалось, что лучшей мачехи, чем родная сестра матери для детей не найти. Левират и сорорат распространялся не только на родных братьев и сестер, но и на племянниц, двоюродных сестер и других близких родственников.

У осетин бытовал и обычай люлечного брака. Причиной, побуждавшей родителей к обручению малолетних детей, следует считать стремление обеих сторон укрепить дружеские отношения родством. Инициаторами такого соглашения, как правило, выступали отцы обручаемых.

Выбор невесты для юноши целиком зависел от воли родителей, прежде всего отца. Девушку также выдавали замуж по желанию родителей. М.М. Ковалевский писал: «Произвольно решая судьбу своего сына, отец на этот раз, впрочем, с участием матери, также свободно распоряжается и рукой дочери. Только для виду испрашивается ее согласие. Хорошо воспитанная девушка не в праве высказать своего предпочтения тому или иному жениху: на все расспросы матери она должна отвечать упорным молчанием, не давая виду, любой избранник ее матери, или нет. Чтобы избавиться от ненавистного ей жениха, у молодой осетинки не остается иного выхода, как посягнуть на свою жизнь». А если она не решается на это, то «проводит жизнь с нелюбимым ей человеком» (Ковалевский, 1886. С. 286, 287).

Свидетельства дореволюционных бытописателей подтверждают, что в осетинской повседневности практически не было разводов. Не осуждались вторые браки, преимущественно мужчин. Высокий уровень брачности и раннее замужество были также факторами высокой рождаемости. Вероятность внебрачного рождения была практически равна нулю. Внебрачные дети считались незаконнорожденными, а женщине, родившей вне брака, и ее детям грозили позор и общественное презрение.

Особенностью и специфической моделью осетинской семьи был институт *номылус* – «жена по имени». Иногда осетинские феодалы брали вторую жену, дети от брака с которой, наследуя имя отца, не являлись при наличии детей от первой жены наследниками его имущества.

С рождением ребенка, особенно сына, поднимался общественный авторитет отца и укреплялось семейное положение матери, которой в случае бездетности могли грозить развод или появление в доме второй жены.

По причине высокой детской смертности (по отдельным сведениям и архивным данным умирал каждый третий ребенок), тяжелых условий жизни в горских семьях старались иметь много детей. Это подтверждается в ходе анализа посемейных списков осетинских крестьян за 1886, 1905–1906 гг. Списки составлялись в ходе сплошного подворного обследования специальными



Патриархальная семья. 20-е годы XX в.  
Фото из личного архива Л. Чибирова

комиссиями, которые собирали и фиксировали данные о численном и поколенном составе семьи, ее структуре, численности детей, их родственном отношении к главе семьи. Посемейные списки осетинских крестьян дают возможность выявления средней численности детей в семье – от 4 до 6, а также показывают, что кроме детей и внуков в семьях часто проживали племянники, несовершеннолетние братья и сестры главы семьи.

Анализ списков по 20 селениям, среди которых представлены горные и равнинные, иронские и дигорские, христианские и исламские поселения (ЦГА РСО – А. Ф. 11. Оп. 52. Д. 891, 940, 941, 945, 946, 949, 951, 953, 957–959, 964, 967, 969) показывает преобладание индивидуальной семьи усложненной структуры, сохранность традиций совместного проживания близких родственников, высокий уровень брачности и несколько преувеличенное представление о многодетности осетинской семьи в начале XX в.

## РОДСТВЕННЫЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ

Основу самоорганизации осетинского традиционного общества составляли родственные объединения нескольких уровней – патронимии *иу артæй рацæугæ*, фамилии *мыггаг* и фамильные союзы, братства *æрвадæлтæ*.

Самым узким из родственных объединений была патронимия. Осетинские названия этого родственного института – *иу артæй рацæугæ* (от одного огня

разошедшиеся), *иу фыды фырттæ* (дети одного отца), *дыггаг хæдзар* (второй дом) подтверждают высказанное осетинскими исследователями положение о происхождении патронимии в результате сегментации большой семьи (Калоев, 1971. С. 165; Магомедов, 1974. С. 144; Гаглойти, 1974. С. 95, 96).

«Иу артаёй рацаугæ» включало в себя некоторое число семей разных поколений, главы которых являлись прямыми потомками определенного лица – праотца, считавшегося их общим предком. Несмотря на то что эта группа называла себя буквально «детьми одного отца», речь шла не об отце родных братьев, а об их ближайшем предке.

Численный и поколенный состав патронимий «иу артаёй рацаугæ» отличался нестабильностью: патронимии разрастались, из них выделялись новые семьи как неразделенные, так и малые индивидуальные.

Родственная группа *мыггаг* – фамилия, включала несколько патронимий. В сознании осетин это был реально существовавший союз, основанный на кровном родстве. Каждая *мыггаг* именовалась по имени своего предка. В экономическом отношении *мыггаг* состояла из отдельных самостоятельных хозяйственных единиц – неразделенных и малых семей, связанных обязательствами взаимопомощи. Самоорганизующие функции фамилии, как и других родственных союзов, были связаны с деятельностью семейного совета и старшего члена фамилии. Черты коллективизма в хозяйственной жизни *мыггаг* проявлялись в форме различных видов родственной взаимопомощи. Главным интегрирующим фактором было сознание кровного родства, а основными правилами общения – солидарность и взаимность между семьями одной *мыггаг*. Общность культа, святилища, башни, кладбища спланивали этот коллектив не меньше, чем наличие общей собственности на средства производства.

Наряду с фамилиями у осетин, как и многих других народов Северного Кавказа, существовал институт, именуемый фамилией второго порядка – *æрвæд*. *Æрвæдæлтæ* (братства) представляли собой более широкий круг родственников, объединяющий иногда 4–5 фамилий, имевших общее происхождение от одного отдаленного предка. *Æрвæдæлтæ* возникали в результате разрастания фамилий первого порядка. Отношения между членами братств были менее тесными, чем в рамках фамилий. Но «*æрвæдæлтæ*» по отношению друг к другу несли определенные обязанности: оказывали материальную помощь в случае смерти кого-либо из них, приглашали на торжественные события, общие праздники, соблюдали экзогамию. Почти все осетинские фамилии входили в братства. Состав братств не был стабильным. В пореформенный период в связи с массовым переселением осетин на равнину члены «*æрвæдæлтæ*» отдаляясь друг от друга территориально, стали забывать родственные связи с первоначальной основой. В связи с усилившейся в рассматриваемый период социальной дифференциацией многие несостоятельные фамилии пытались избежать зависимости от феодальных и кулацких фамилий, которые широко использовали формы родства для прикрытой эксплуатации неимущих родственников.

В горах семейно-родственные группы занимали нередко отдельный поселок или даже несколько смежных селений. В изучаемый период в горах еще сохранялись селения, называвшиеся по фамилии жителей, но по сравнению

с первой половиной XIX в. их стало меньше. Большинство осетинских селений в рассматриваемый период были многофамильными. В них отчетливо прослеживалось поквартальное расселение семейно-родственных групп *иу артæй рацæугæ*.

Среди многофамильных поселений можно выделить несколько разновидностей. Одну из них представляли такие села, где одна патронимия по занимаемой территории, числу дворов, значению и влиянию имела приоритет над другими жителями села. Другую разновидность многофамильных поселений представляли села, имевшие несколько кварталов и улиц, застроенных домами близких родственников. Однако территориальные ресурсы рано или поздно исчерпывались, регулируя естественным образом численность и размеры патронимических поселений. Тогда выделившиеся из патронимии семьи расселялись в других местах.

С течением времени происходило нарушение территориального единства «иу артæй рацæугæ». Это объясняется, главным образом, массовым переселением осетин-горцев на равнину в результате острого безземелья в горах. В течение всего пореформенного периода на равнине образовывалось множество новых сел из выходцев из различных горных ущелий Осетии. Например, в равнинном селении Гизель в 1912 г. представители 66 фамилий были расселены по 594 дворам, причем каждая из семейно-родственных групп занимала не более 4–6 дворов (ЦГА РСФСР – А. Ф. 30. Оп. 1. Д. 72а. Л. 1–71).

Осетины старались переселяться на новые места, как правило, несколькими родственными семьями. Состав равнинных сел отличался своей многофамильностью, но при этом очень редко случалось, когда отдельная семья переселялась на новое место самостоятельно, без родственников.

Переселяясь на равнину, «иу артæй рацæугæ» старались селиться компактно, образуя часто целые улицы, кварталы. В квартале компактного патронимического расселения дома располагались рядом, их дворы могли быть связаны внутренними переходами или перелазами, иногда имелся и общий двор. Если не хотели, чтобы вновь образованная семья селилась в другом месте, то остальные родственные семьи нередко отдавали ей часть своего приусадебного участка, даже переносили какие-нибудь свои хозяйственные постройки. В горных селениях с их ступенчатой застройкой, крыша дома одной из родственных семей могла быть двором для другой семьи (Смирнова, 1983. С. 91). Более крупные семейно-родственные группы населяли несколько смежных кварталов. Однако процесс массового переселения осетин на равнину не мог не нарушать территориального единства всей патронимии, когда одни члены становились равнинными жителями, а другие оставались в горах.

Другой причиной нарушения территориального единства патронимии были семейные разделы, так как обычное право осетин допускало куплю-продажу земли: выделившаяся семья могла продавать свой земельный участок «чужеродцам», если не находилось покупателя среди родственников (Калоев, 1971. С. 165). Участились семейные разделы, вызываемые обычно социальным расслоением семьи. В таких случаях братья старались селиться в разных местах, не создавая патронимических поселений (Гаглойти, 1974. С. 166).

Нарушению территориального принципа единства патронимии отчасти способствовало и то обстоятельство, что общинный сход имел право наказывать провинившихся общинников выселением из села вместе с семьей (Магомедов, 1974. С. 266). Многие семьи были вынуждены менять место жительства из-за боязни кровной мести, а так как она распространялась на довольно широкий круг родственников, переселение совершалось обычно несколькими семьями.

Наиболее распространенным типом поселений в осетинском пореформенном селе становились смешанные села, т.е. такие села, где в патронимических кварталах проживали и неродственные семьи. Широкое развитие получали внутриквартальные и межквартальные отношения, происходило функциональное переплетение патронимических и соседских отношений, которые стали мало отличаться одно от другого. При существовании подворной собственности соседи, так же как и родственники, нередко имели в общем пользовании некоторые хозяйственные постройки, сообща пользовались сельскохозяйственным инвентарем, вступали в супруги и т.д. Соседская трудовая и материальная взаимопомощь со временем становилась такой же обязательной, как и родственная. Институт соседства глубоко проникал в быт осетин. Соседская взаимопомощь проявляется в горе и радости, в повседневных делах и т.д. Известную народную поговорку «хороший сосед лучше брата» – довольно часто случается слышать и в наши дни, соседям адресуется один из традиционных осетинских застольных тостов.

Изменения социально-экономических условий приводили к нарушению территориального единства патронимических объединений. Но традиция родственного расселения «иу артæй рацæугæ» была у осетин настолько сильна, что многие патронимии сохранялись и даже на равнине образовывались новые патронимические улицы и кварталы *сых, зылд* (Калоев, 1971. С. 165).

Между семьями *иу артæй рацæугæ* существовали тесные экономические связи; особенно это было заметно, когда родственная группа была локализована в пределах квартала, села. У членов патронимии существовала определенная общая собственность, представленная чаще всего пастбищными или сенокосными угодьями, колодезем, током, мельницей, каким-либо сельскохозяйственным или домашним инвентарем (например, большие общинные варочные котлы), некоторыми видами транспортных средств, хозяйственными помещениями (Смирнова, 1983. С. 93; Магомедов, 1974. С. 213; Калоев, 1971. С. 165). Следует отметить, что, несмотря на наличие общепатронимической собственности, семьи одной патронимии не являлись единым производственным коллективом, каждая из них самостоятельно владела своим имуществом. Главной же, ведущей функцией патронимической организации, в которой в основном проявлялись экономические связи близкородственных семей, была трудовая и материальная взаимопомощь.

Взаимопомощь проявлялась во время многих трудовых процессов сельскохозяйственного цикла. Например, при пахоте и посеве несостоятельным, нетрудоспособным родственникам обрабатывали землю или давали займы тягловый скот и инвентарь. Родственники, которые чаще всего были еще и соседями, объединялись в супруги. Совместные работы широко практикова-

лись при уборке урожая, а некоторые трудоемкие операции как, например, очистка кукурузных початков очень редко производилась силами отдельных семей. К помощи родственников часто прибегали при стрижке овец, обработке шерсти (Магомедов, 1974. С. 213).

Традиционной практикой межродственного, а позднее и межсоседского взаимодействия оставался *зиу*, который устраивался во время обработки поля, уборки хлеба, сенокошения, строительства башен, жилищ, различных построек. Женщины во время *зиу* занимались обмазкой домов глиной, расчесыванием шерсти, валянием войлока, бурок и т.п. Взаимопомощь оказывалась во время стихийных бедствий, неурожаев.

Довольно ощутимо проявлялась взаимопомощь родственных семей в повседневном быту. Если кто-то резал скот, он непременно должен был выделить долю мяса родственникам. Престарелые, больные, нуждающиеся в помощи, свободно обращались к родственникам и отказывать в помощи было не принято. Такой отказ рассматривался как безнравственный поступок, которого было вполне достаточно, чтобы вся *иу артæй рацæугæ* потеряла свой авторитет в селе. Необходимость оказания помощи родственнику диктовалась не только чувством родства и обязанности, но и общественным мнением. По наблюдениям современников, в Осетии в рассматриваемый период трудно было увидеть нищего, «нищих нет, хотя есть очень бедные. Бедным помогают те, которые побогаче и до нищенства не допустят. Точно также и больных, и идиотов и т.п. не оставляют на произвол судьбы; они пользуются сочувствием и уходом со стороны родных» (Борисевич, 1899. С. 245).

Родственная взаимопомощь проявлялась в гостеприимстве, что делало этот институт не только семейным, но и семейно-родственным. Обязанность гостеприимства принадлежала всей семейно-родственной группе. У осетин, как у многих других народов Северного Кавказа, существовали патронимические (одна на несколько дворов) кунацкие (Калоев, 1971. С. 166; Мусукаев, 1978. С. 134). Гостя принимали и обслуживали мужчины не только приютившей его семьи, но и их родственники и соседи. Расходы, связанные с приемом гостей, также ложились на всю патронимию.

Если одна из семей лишалась кормильца, а в доме оставались сироты, родственники обязаны были им помогать. Если члены *иу артæй рацæугæ* проживали в разных местах, сироты очень часто поселялись в одной из близкородственных семей. Случаи, когда вдова или сироты переселялись в дом одного из близких родственников, были довольно распространены, о чем свидетельствуют архивные материалы (ЦГА РСО – А. Ф. 11. Оп. 52. Д. 959).

Проникновение буржуазных отношений проявилось в Осетии в форме отходничества, география которого включала США, Канаду, Китай, Сибирь и другие страны. Нередко единственный в семье мужчина вынужден был уходить на заработки. Все заботы о его семье, хозяйстве, детях ложились на близкородственные семьи, особенно на те, которые жили по соседству. На попечение членов «*иу артæй рацæугæ*» оставались уход за земельным участком и другие хозяйственные дела.

При женитьбе одного из членов патронимии все близкие несли часть расходов по свадьбе, помогая продуктами, а в указанный период чаще всего де-

ньгами. Согласно обычному праву осетин, семья жениха должна была выплатить родителям невесты калым – *ирæд*. Тяжелые экономические условия, в которых находилось осетинское крестьянство, довольно часто создавали подобную ситуацию. Обычным было также участие родственников в составлении приданого невесты. Еще шире была родственная взаимопомощь при похоронах и поминках.

Семейно-родственная группа *иу артæй рацæугæ* не была замкнутым миром. Являясь составной частью более широких родственных объединений *æрвадæлтæ*, *мыггаг* – была частью сельского общества, все члены которой были связаны правом и обязанностью взаимопомощи. Но чем ближе была родня, тем большую помощь она должна была оказывать. Во время праздника *кахцæгнæн* члены *иу артæй рацæугæ* приносили в дом, где родился мальчик, жертвенное животное (теленка, корову, барана), пироги, традиционное блюдо *дзыкка* (каша из свежего сыра), украшенное сваренными вкрутую яйцами, араку, подарки ребенку и матери. Участие соседей и дальних родственников было также обязательно, но ограничивалось материально, как правило, традиционным *хуын* (три пирога, курица, арака). Во время свадьбы близкие родственники также несли гораздо больше материальных расходов, чем дальняя родня и соседи. Близкие родственники помогали собирать калым и приданое, часто дарили невесте швейную машину (умение шить считалось для осетинской невесты обязательным), дорогие отрезы на платье, помогали продуктами.

Во время похорон на близких родственников также ложилось гораздо больше обязанностей. Поскольку обычай запрещал в течение трех дней зажигать в доме покойного печь и готовить пищу, близживущие родственники принимали в своем доме прибывших на похороны издалека. Женщины из близкородственных семей оставались в доме покойного на ночь. У осетин поминки были очень многолюдными и требовали больших расходов. Как отмечал один из современников, «довольно двух, трех покойников в семье в течение года, двух лет, чтобы совершенно разорить семью и довести ее до продажи земли» (ТВ. 1905. № 225). Помогать семье умершего должны были все родственники, соседи, но более весомую материальную помощь опять же оказывали члены «*иу артæй рацæугæ*».

В условиях буржуазного развития патронимия претерпела определенные изменения. Еще до проведения крестьянской реформы в патронимии особенно заметно сказывалась сословная неоднородность. Феодалы использовали в своих интересах традиционные обычаи взаимопомощи, превращая их в феодальные повинности. Но феодальным порядкам противостояли семейно-родственные группы разных сословий, а это способствовало сплочению крестьян, которые в тесном единении с родней могли хоть как-то противостоять феодалам и отстаивать свои права. В пореформенное же время патронимия стала приобретать новые черты, связанные с усилившейся имущественной дифференциацией самого крестьянства. Стала расслаиваться сама патронимия.

*Иу артæй рацæугæ* в экономическом и социальном отношении уже не представляли прочного единства. В одной патронимии имелись представители как имущих классов, так и неимущих, обособлялась кулацкая верхушка. Взаимопомощь все чаще стала прикрывать эксплуатацию бедных богатыми

родственниками. У кулаков были огромные земельные участки, которые бесплатно обрабатывали бедные родственники под видом традиционного *зуу* (вида взаимопомощи). Родственная взаимопомощь стала заключаться в том, что кулаки уступали свой скот, сельскохозяйственный инвентарь и т.п., а помощь бедных заключалась в тяжелом физическом труде, который богатые родственники использовали в своем личном хозяйстве. Спекулируя на тяжелом положении родственников-бедняков, они захватывали у них последние клочки земли, старались монополизировать право исключительного пользования общепатронимической собственностью, скупали общее имущество, скот и т.д. (Магомедов, 1974. С. 206–208).

Родственными связями прикрывалось и батрачество. Многие бедные женщины, особенно одинокие, работали у своих богатых родственников, но не считались батрачками, не получали никакой платы за свой труд, довольствовались скудной пищей и жалкими обносками. Самый тяжелый вид батрачества – эксплуатация детского труда – также прикрывался родственными связями.

Все члены патронимии были связаны круговой порукой, из их числа обычно избирались соприсяжники обвиняемого на суде. Еще важнее была семейно-родственная взаимоответственность при кровомщении. Мотивами кровомщения наряду с убийством были нарушение соглашения о браке, насильственное похищение, прелюбодеяние, осквернение домашнего очага и другие тяжкие обвинения. Адамы предписывали всем родственникам обязанность кровомщения. Кровная месть преследовала не только одного убийцу. Кровомщение касалось в первую очередь родственников по восходящей, затем по нисходящей и потом по боковой линии, но основное бремя ложилось на членов «*иу арта̄й раца̄угæ*» обеих сторон. Родственники матери не оставались безучастными в делах кровной мести: дядя мстил за племянника, так же как за родного брата или сына. В рассматриваемое время, по свидетельству бытописателей, убийца большей частью отделялся уже кровной платой и угощением, так называемой композицией (Кануков, 1961. С. 97–100). Близкие родственники помогали в ее организации. Существовала и такая форма примирения кровников, когда старейшие родственники обвиняемого на коленях просили прощения у семьи пострадавшего. При выплате и получении возмещения за кровь прежде всего требовалось согласие всех родственников – мужчин и матери убитого (Магомедов, 1974. С. 267–269). Переговоры велись не только между двумя семьями, а между патронимиями и другими родственниками обеих сторон.

Большую значимость в духовной жизни осетин имела общепатронимическая идеология. Естественным, но в высшей степени интегрирующим фактором следует признать наименование патронимии, состоявшее из собственного имени предка данной патронимии с присоединением форманта множественности *тæ*. Все носители этого фамильного имени строго соблюдали экзогамию, имели общие святилища, места поклонения, общие ритуальные праздники, в том числе пиршества в честь общих покровителей – *дзуаров*, которые устраивались обычно в доме старшего из членов патронимии (Калоев, 1971. С. 166). Члены патронимии имели обычно отдельное кладбище или участок на общем сельском кладбище, могли иметь свою башню.

Территориальные, экономические, общественные и идеологические связи семей одной патронимии переплетались с такими же связями, пронизывавшими другие социальные структуры. Являясь составным элементом более широких родственных объединений и сельской общины, патронимия у осетин гармонично вписывалась в структуру села. В одном селе, как правило, проживало несколько патронимий, которые поддерживали друг друга морально и материально, но одновременно находились в определенном подчинении сельских общин. Если общинный сход постановлял наказать какого-нибудь общинника общесельским бойкотом *хъоды*, члены патронимии обязаны были подчиниться решению схода и прекратить общение с виновным (*Магомедов*, 1971. С. 230). Если даже *иу артæй рацæугæ* имели в общепатронимической собственности некоторые участки покосной или пахотной земли, они не могли начинать покос и пахоту, так же как и все остальные общинники, без разрешения общинного схода и участия в устройстве общесельского праздника *атицаг*.

В пореформенную эпоху роль патронимии, как и других родственных объединений, не только не ослабела, но и обрела особую актуальность. Во-первых, патронимия заполняла тот вакуум в традиционной хозяйственной, общественной и идеологической сферах жизнеустройства, который появился с разложением большой семьи. Во-вторых, снижение уровня благосостояния основной массы осетин в пореформенное время, кризисное состояние их хозяйства обострили необходимость родственной взаимопомощи.

Родственная солидарность сохранялась в годы советской власти и получила новый импульс в своем развитии в постсоветское время, когда стали появляться фамильные общественные объединения и фонды с целью консолидации, оказания помощи нуждающимся, учащейся молодежи и пр. Возродилась практика проведения фамильных пиршеств, восстановления фамильных башен и культовых мест.

## ЖЕНСКОЕ ПРОСТРАНСТВО В ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Все исследователи традиционной семьи осетин отмечали некоторую «двойственность» положения женщины. Гендерная асимметрия проявлялась во многих сферах жизнедеятельности традиционного осетинского общества, особенно в правилах заключения брака, в имущественном и наследственном праве. Ущемленное положение женщины в указанных позициях резко диссонировало с этикетными нормами, демонстрирующими особое к ней почтение.

Взаимодействие полов на общественном уровне, во время официозных событий сопровождалось архаическими нормами, подтверждающими высокий социальный статус женщины. Например, во время общественных пиршеств к женщинам направляли группу мужчин с почетным бокалом *нуазан* и почетной долей *хай*, что считалось знаком особого почитания. Высокий статус осетинки зафиксирован и такими этикетными нормами как преподнесение теще коня или другого ценного подарка во время свадебного дарообмена. Интересно, что тексты свадебных песен содержат обращения к матери

(благодарность за воспитание дочери, сочувствие по поводу ее ухода из дома) и не упоминают отца.

Характерной чертой осетинского социума была тесная связь детей с семьей матери. Овдовевшая осетинка нередко возвращалась со своими детьми в родительский дом, где братья брали на себя все заботы о ней и детях. Обычным явлением осетинской действительности было гостевание детей у родственников своей матери.

Замужняя осетинка сохраняла связь с родительским домом. По традиции, в нем появлялся на свет ее первенец. Родственники молодой матери обеспечивали всем необходимым младенца и устраивали в его честь ритуальное пиршество. Если женщина болела, ее забирали в родительский дом, лечили, затем возвращали мужу. Умершую женщину хоронили в родовом склепе отца, но не мужа. Вступая в брак, она сохраняла свое родовое имя. Родительский дом всегда был для женщины надежной опорой.

По свидетельству бытописателей «оскорбить женщину считалось величайшим преступлением. Ее трудовая жизнь в семье, стесненное положение в обществе, слабая природа дают ей, по обычаю, особые права и преимущества, и личность ее неприкосновенна. Если бы женщине вне дома понадобилась какая-то услуга, мужчина ей будет рыцарски покровительствовать» (Осетия и осетины. 1994. С. 218).

Российские исследователи, имевшие возможность сравнивать положение женщины у разных народов Северного Кавказа, отмечали особый статус осетинок, что зафиксировано во многих источниках. «Во всяком случае, осетинская женщина не так порабощена, как у других горцев... Женщины у осетин поставлены лучше, чем у остальных горцев; они занимаются домашней работой и пользуются уважением и почетом среди своих». Л. Штедер отмечал, что «у осетин считается отвратительным бить женщину. Тот считается в безопасности, кого взяла под защиту женщина. Когда они вмешиваются в кровавые схватки с криками и распущенными волосами, то все пристыжено вкладывают сабли в ножны и расходятся» (ОГРИП. 1967. С. 32, 33).

Женщина могла предотвратить поединок, успокоить враждующих одним движением – снятием платка с головы. «До каких бы пределов не дошло опьянение пирующих мужчин, как бы сильно не было ожесточение ссорящихся, дерущихся и сражающихся, – одно появление женщины обуздывает буянов, останавливает и прекращает кровопролитие... Женщина пользуется большим почетом, чем мужчина; если они вдвоем идут рядом, то женщина идет справа, если с нею двое мужчин, то она идет между ними» (Хетагуров, 1960. С. 356).

Традиционный этикет обязывал мужчин приветствовать женщину вставанием. М.А. Мисиков писал: «Когда женщины проходят мимо сидящих мужчин, даже глубоких стариков, то последние встают, приветствуя их. Женщины застенчиво приостанавливаются и, если среди них есть старуха, то она довольно громко благодарит их за внимание и просит сесть. Затем продолжают свой путь. Сколько бы не сидело мужчин, все до единого встают, если даже проходит одна женщина... Перед женщинами пожилыми все мужчины моложе их должны стоять и оказывать всякие почести как старшим» (Мисиков, 1916. С. 73).



Сельские старцы приветствуют вставанием проходящую мимо женщину. Худ. У. Кануков  
Из кн.: Магомедов А.Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968



Принять бокал из рук хозяйки – высокая честь. Худ. У. Гассиев  
Фото из личного архива Л. Чибирова, 2005 г.

Главой большой семьи был старший мужчина. При этом значительная роль старшей женщины в патриархальной семье оставалась неоспоримой. Афсин – старшая хозяйка – центральная фигура не только в рамках отдельной семьи. Она – единственная женщина, представлявшая семью в обществе. В исполнении домашних обязанностей существовала строгая иерархия, подчинение младших женщин старшим. Каждый вид трудовой деятельности, в зависимости от престижности, относился к определенной возрастной группе. Приготовление пищи, особенно ритуальной, доверялось только старшим женщинам. Менее престижными видами домашнего труда – уборкой помещений, двора и другими – занимались молодые женщины, невестки.

В полном ведении *æфсин* находилась кладовая с запасами продуктов питания – *къæбиц*, ключи от которой были символом и атрибутом ее власти.

Старшая в семье женщина – прабабушка, бабушка – могла быть при необходимости и главой семьи. Она наделялась такими же правами и обязанностями, как и глава семьи – мужчина (*Магомедов*, 1974. С. 177). М.А. Мисиков писал: «Фактически старуха-мать является полновластной хозяйкой и редкий сын решится предпринять что-нибудь без ее ведома, без ее совета. Если в доме после смерти мужа нет взрослых, то старшинство принадлежит ей до тех пор, пока не подрастут все сыновья, коим принадлежит все хозяйство» (*Мисиков*, 1916. С. 73).

И все же положение женщины в семье имело подчиненный характер. Гендерное неравенство обнаруживается уже в системе воспитания детей. К девочкам 6–8 лет предъявлялись более строгие требования, нежели к мальчикам. Их игры были малоподвижны, обособлены, замыкались в рамках своего двора. К 15–16 годам девушка была вполне подготовленной к самостоятельному ведению хозяйства: умела вышивать, кроить и шить черкеску, бешмет и другое, доила корову, ухаживала за старшими и детьми. Особое значение придавалось нравственному воспитанию девушек. Им прививались такие качества как знание и строгое соблюдение обычаев, скромность, терпение, послушание, покорность старшим в семье, в будущем – мужу. При этом положение женщины во многом определялось ее социальной принадлежностью. Представительницы знатных семей были подчинены нормам традиционного общества, но пользовались большей независимостью.

Вместе с тем следует отметить корректное поведение мужчин в отношении к невесткам, особенно молодым. Как указывал М.А. Мисиков, «невестка пользуется уважением со стороны старших: ... не достоин уважения тот из старших, который позволяет себе при невестке говорить непристойные слова, даже по отношению к другим. Когда невестка входит в комнату, где сидят старшие члены семьи, то последние в знак уважения к ней должны приподняться» (*Мисиков*, 1916. С. 72, 73).

Новая структура, новая хозяйственная основа изменили гендерные отношения и положение женщины. Разрушилась система половозрастного разделения трудовых обязанностей, была ослаблена строгость патриархального быта, появились паллиативные варианты традиционного поведения в семье. Если раньше невестки вообще не могли разговаривать со старшими в семье мужчинами, то в рассматриваемый период они могли общаться с ними через посредников – детей, имели право говорить с младшими членами семьи в присутствии старших, но шепотом; соблюдать обычаи избегания только по отноше-

нию к свекру, свободнее общаясь с его братьями. Не беседуя со свекром, они могли сдержанно отвечать на его вопросы. В тесном семейном кругу невестка могла садиться за общий стол, не дерзая делать этого при посторонних.

Пореформенная модернизация, с одной стороны, облегчила жизнь осетинской женщины, освободила ее от необходимости некоторых консервативных ограничительных отношений, но, с другой стороны, значительно осложнила ее хозяйственные обязанности. Мощным фактором демократизации семейного быта осетин было отходничество – массовые миграции мужского населения на заработки. Это был многоэтапный процесс, проходивший в различных формах – от сезонных заработков до многолетнего пребывания за границами России – в США, Канаде, Австрии и других странах. Осетинки не принимали участия в отходничестве, но оно «перекроило» традиционное женское пространство. Вся тяжесть ведения хозяйства, в том числе и полевых работ, ложилась на женские плечи, многим осетинкам приходилось содержать семью своим трудом.

Сохранились сведения о занятости женщин – осетинок Владикавказского округа, самостоятельно добывающих средства к существованию. На 1 тыс. мужчин приходилось 66 женщин, занятых в сельском хозяйстве, в обрабатывающей промышленности – 141 женщина, в торговле – 162, в частной предпринимательской деятельности – 607 женщин (поденщиц, прислуги); в доходах, средствах от казны, общественных учреждений и частных лиц – 639, в остальных занятиях – 762 женщины (Первая всеобщая перепись... 1899. С. 14; Статистический справочник. 1927. С. 15).

В Осетии раньше, чем в других районах Северного Кавказа появилось женское образование. Его история начинается с середины XIX в., когда осетинский священник Аксо Колиев открыл школу для девочек во Владикавказе. Выпускницы этой школы стали первыми представительницами осетинской женской интеллигенции. С трудом добываясь открытия женских школ в селениях, они безвозмездно распространяли полученные знания, предоставляли под школы свои дома, приобретали для детей книги и письменные принадлежности. Их стараниями были открыты первые женские школы в Алагире, Салугардане (1867 г.), Моздоке (1868 г.), Ардоне, Ольгинском, Даргкохе (1871 г.), Хумалаге (1872 г.), Даргавсе (1878 г.).

К концу XIX в. не оставалось ни одного населенного пункта, где бы не была открыта женская школа. К этому времени наряду с церковно-приходскими школами основывались и светские школы с совместным обучением девочек и мальчиков. Кроме того, Владикавказский епархиальный училищный совет открыл несколько средних женских учебных заведений.

Особый интерес представляет вопрос об отношении осетинского общества к женскому образованию. Известно, что осетины составляли «приговоры» об открытии школ для девочек, собирали средства для строительства школьных зданий, для приобретения необходимого оборудования, для оплаты учителей. Жители горных селений, не имевших своих женских школ, находили способы дать своим девочкам необходимые знания: посылали их в мужские школы, отправляли в села, где были женские школы, отсылали к родственникам в равнинные селения.

Раннее появление и успешное развитие женского образования в Осетии не имело аналогов в соседних регионах. Это объясняется гендерными нор-

мами традиционного осетинского общества, активной деятельностью православных миссий и местной интеллигенции.

Мощным фактором пореформенной модернизации стал урбанизационный процесс, частью которого было формирование осетинского городского социума. Адаптация осетин к не известным ранее возможностям развития городской экономической, социальной и культурной жизни сопровождалась трансформацией традиционного быта и заметным повышением женской активности. Анализ деятельности первых институциональных форм городской культуры позволяет установить зависимость гендерных отношений от социального статуса горожан. В элитных структурах, таких как Дворянский клуб, общество «Трэк» проводились музыкальные и танцевальные вечера, концерты, маскарады и другие развлечения, в которых женщины принимали активное участие (ЦГА РСО – А. Ф. 199. Оп. 1. Д. 378. Л. 10–19).

К началу 1877 г. во Владикавказе из 10 школ 3 были женскими, а в 1897 г. из 44 школ женскими были 12. Осетинки обучались в Осетинской Ольгинской женской школе, в Епархиальном женском училище, а в начале XX в. и в светских женских городских училищах. В 1913 г. во Владикавказе был открыт Учительский институт. Среди осетинок было много учительниц (Владикавказский листок. 1912. № 35), они принимали активное участие в обсуждении проблем национальной школы, в работе I Всеосетинского учительского съезда, заботились и о внешкольном образовании. Осетинки участвовали в развитии городской библиотечной сети, в работе различных культурно-просветительских и благотворительных организаций – «Артистического кружка», «Общества по устройству народных чтений», «Общества попечения о сиротах и бедных» и др. В городе работали хорошо известные осетинки-врачи (Голос Кавказа. 1906. № 7), общественные деятельницы, издававшие газеты, участвовавшие в создании музеев, устраивавшие благотворительные спектакли на родном языке «в пользу недостаточных учащихся – осетин» (Жизнь Северного Кавказа. 1906. № 3).

На рубеже XIX–XX вв. социальная активность женщин стала нормой. Ее восприятие мужской частью общества было одобрительно-снисходительным и зачастую расценивалось как «полезное начинание милых дам».

Новацией семейного быта в условиях города стали межсословные браки. Как отмечает Р.С. Бзаров, «<sup>2</sup>/<sub>5</sub> из числа браков, в которых возможно установить сословную принадлежность обеих сторон, заключены между представителями разных сословий» (Бзаров, 1984. № 63). В городе стали заключать межэтнические браки. Прежде они были уделом осетинской знати, которая рождалась с кабардинцами, балкарцами, реже с чеченцами и ингушами. В начале XX в. стали известны брачные союзы представителей городской осетинской элиты с русскими, персами и азербайджанцами, что практически не находило отклика в осетинских селениях.

Зримым отражением происходивших в городе этнокультурных процессов была женская одежда, которую отличали симбиотичные, паллиативные варианты. Европейские наряды сочетались с элементами традиционных.

Так, значительные изменения претерпело платье *къаба*, традиционно состоявшее из нагрудника, нижней юбки и надеваемого поверх них халата с треугольным вырезом на груди. Горожанки стали делать верхнюю юбку цельной, что приблизило *къаба* к европейскому платью. Позже появились сильно

присборенный рукав, велюровые отделки – воротники и манжеты. Костюм шили из современных цветастых дорогих тканей. Вместо традиционного орнамента в моду вошла вышивка европейского образца. Наряду с осетинскими платками стали входить в моду яркие шелковые косынки. Среди молодых горожанок распространилась манера ношения традиционного костюма без головного убора, но с веером, зонтом, перчатками. Эмансипированные осетинки почти полностью сменили традиционный костюм на европейский. Обращают на себя внимание фотографии первых осетинских учительниц, носивших европейскую одежду с осетинским платком на плечах. Женщины-работницы носили «парочки» – сарафаны и кофты из одной ткани, юбки на бретельках, блузы с басками, свободного покроя платья из ситца, сатина, бумазеи. В городе были все условия для развития швейного ремесла, которое зачастую становилось источником дохода для женщин.

## РОДИЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Осетины связывали деторождение с воздействием сверхъестественных сил, от которых зависело, будут у женщины дети или нет (кстати сказать, осетины видели причину бесплодия только в женщине). Уже свадебные обряды сопровождались рядом магических действий, которые были направлены на то, чтобы обеспечить молодым многочисленное потомство.

Отсутствие детей рассматривали как наказание свыше, поэтому лечение бездетности проводилось не только в физическом, но и в духовном аспекте. Желая избавиться от бесплодия, женщины совершали паломничество к «святым местам». Женщины-христианки в основном посещали святилища *Мады Майрæм* – Матери Марии, так как именно Богородица считалась у осетин покровительницей деторождения.

Под образом Мады Майрæм, по мнению В. Абаева, с момента принятия христианства, по-видимому, скрывалась древняя аланская богиня домашнего очага, которой поклонялись женщины (Абаев, 1960. С. 9).

Свидетельством былой связи культа женской богини деторождения с материнским родом является тот факт, что бездетной женщине рекомендовали посетить ее родовое святилище – *цæгаты кувæндон*.

О появлении первых признаков беременности молодая сообщала старшей невестке *файнуст* или золовке, если та была примерно одного с ней возраста. Беременную женщину старались особо оберегать; при этом прибегали к ряду запретов и обрядам, в основе которых лежала предохранительная магия, направленная на то, чтобы обеспечить благополучный исход беременности.

В Южной Осетии первые роды непременно должны были происходить в доме родителей женщины, что, возможно, являлось прямым пережитком матрилокального брака. В противоположность этому в Северной Осетии женщина рожала в доме мужа.

Роды проходили в хлеву или в одной из комнат жилого дома. Если женщина рожала в доме мужа, то его в это время не должно было быть дома. Это являлось одним из проявлений обычая избегания, ставившим своей целью подчеркнуть непричастность мужа к рождению ребенка, так же как и к самой роженице.

О роженице говорили, что она находится у края креста, или что одной ногой она стоит на земле, а другой – в могиле. Эти слова отражали действительное положение – смерть женщины при родах была в Осетии довольно частым явлением, равно как и многочисленные послеродовые осложнения.

Лишенные какой-либо медицинской помощи, осетины стремились помочь роженице религиозно-магическими действиями, из которых преобладала магия родовспоможения, а также имитативная магия.

При деторождении использовались народные методы родовспоможения, магические приемы, призванные облегчить роды, оберегающие роженицу от «дурного глаза». В качестве оберега использовали нож, различные амулеты, приглашали в дом женщину, родившуюся в день св. Тутыра (христианский святой Феодор Тирон), которая, согласно народным воззрениям, обладала свойством отводить «дурной глаз». Для магической защиты матери и младенца в воду для первого купания бросали щепотку соли, металлические предметы; после купания воду выливали в определенном месте, а в темное время суток выстиранные детские вещи сушили только в помещении; надевали на ребенка рубашку, сшитую из семи лоскутков, взятых у семей, где дети рождались живыми и здоровыми и т.д. (Дзуцев, Смирнова, 1993. С. 65; Канукова, 2011. С. 168).

Если дети в семье не выживали, то комплекс родильных обрядов дополнялся рядом магических приемов, которые, по мнению осетин, должны были предотвратить смерть детей. Почти повсеместно для спасения новорожденного они рекомендовали принести жертву, чаще всего козу или курицу, непременно черного цвета.

Считалось, что роженица подвержена влиянию злых духов, особенно опасных после родов. Послеродовой период был связан с рядом запретов, которые налагались на женщину в силу существовавшего понятия о «нечистоте» роженицы после родов. Роженица считалась нечистой в течение 5–6 недель и была отстранена от работ в доме, связанных с приготовлением пищи: ей нельзя было доить коров, ходить на мельницу и за водой, заходить в кладовую и т.д. Она не имела также права входить в помещение, где был очаг, а также к тому месту, где должен был находиться *хицау* (старший дома). После родов, если они проходили в доме мужа, женщина и ее муж старались не показываться на глаза старшим родственникам мужа, его родителям. Ребенка так же не показывали. Это соблюдалось до тех пор, пока родители роженицы не делали *æргомыккаг*, состоявший из угощения, предназначавшегося старшим родственникам мужа.

Появление в семье сына-наследника предполагало проведение определенных обрядов. Женщины клали около новорожденного яйцо или вату; мужчины – стрелу, серебряные и золотые монеты и т.д. Стрелы приносили с той целью, чтобы новорожденный был мужественным, деньги – чтобы был богатым; яйцо – чтобы было многочисленным его потомство; вату – чтобы жизненная дорога была мягкой и он дожил до седых волос.

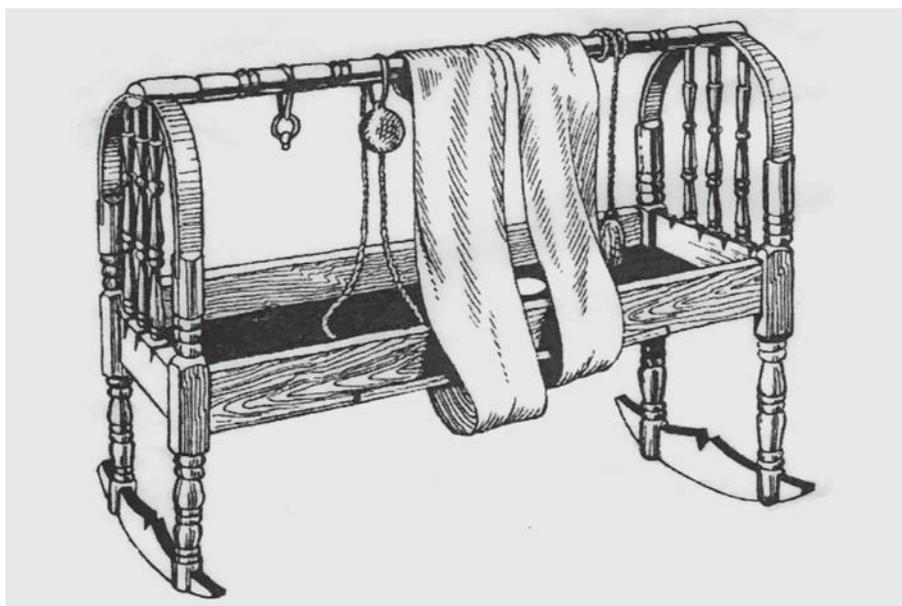
Спустя несколько дней после родов, роженица совершала обряд поклонения святилищу Матери Марии. Этот обряд приурочивали к пятнице – *майрæмбон*, дословно – день Майрæм. Одновременно с обрядом поклонения роженицы святилищу Матери Марии совершался обряд укладывания ребенка в колыбель.

Через несколько дней после рождения ребенка проходил обряд его укладывания в колыбель – *авдæнбæттæн*, который проводила свекровь роженицы или уважаемая всеми многодетная мать. В конце XIX в. В.Ф. Миллер отмечал, что осетины, укладывая своих детей в колыбель, отдавали их под покровительство небесных сил со словами: «Сафа, помилуй моих детей, укрепи их жизнь твердой силой, навсегда храни их от нечистых и злых сил» (Миллер, 1992. 11. С. 222). Колыбель *авдæн* – первый знаковый элемент материального мира детства – представляет собой деревянную кроватку на поперечных полозьях в виде дуги, которые позволяли ее равномерно раскачивать, а закрепленная над кроваткой перекладина служила для фиксации пеленальных полотнищ; комфорт ребенку обеспечивало приспособление из костной трубочки *сытта*, устанавливаемое в днище колыбели. Такие колыбели переходили от поколения к поколению, их могли одалживать на определенное время, дарить. В Осетии повсеместно считалось недопустимым качать пустую колыбель, переносить ребенка через ее перекладину и т.д. В некоторых районах, например, в Дигорском ущелье, прежде чем уложить ребенка в колыбель, туда же помещали кошку, якобы для того, чтобы ее живучесть передалась ребенку. Повсеместно под детский ватный или шерстяной матрасик помещали какой-либо железный предмет: ножницы, гвоздь и т.п. (Бесаева, 1976. С. 31, 32; Гостиева, 1981. С. 48–51; Канукова, 2011. С. 168; Пчелина, 1937. С. 64).

Приносимые гостями по случаю рождения младенца подарки (яйца, вата, стрелы, серебряные и золотые монеты и др.) символизировали пожелание новорожденному многочисленного потомства, мягкой жизненной дороги, жизни до седых волос, мужества, материального благополучия.

Одно из значительных моментов в жизни ребенка было наречение имени *ном æвæрæн*, сопровождавшееся пиршеством *номæвæрæны куывд*. Осетины считали, что от удачного выбора имени зависит очень многое в жизни ребенка, поэтому выбору имени придавали очень большое значение. Народ верил в то, что имя может оказать влияние на судьбу человека, воздействовать на формирование личности ребенка. Наречение новорожденных именами наиболее уважаемых членов семьи, рода, народа считалось формой сохранения потомками добрых черт предков. Имя давали через одну-две недели после рождения или в день укладывания ребенка в колыбель. Право дать новорожденному имя имели родственники, соседи, односельчане, однако преимущественным правом пользовались особенно уважаемые люди. Давший имя назывался *номæвæрæг* (имя дающий).

В условиях высокой младенческой смертности в качестве оберега народ использовал и так называемые обманные имена, основанные на вере в то, что ребенок, названный Хъæвдын (Щенок), Хъæндил (Жук), Саукуызд (Черная собака) и другими аналогичными именами, не будет замечен злыми духами. Считалось, что такое имя предохранит ребенка от нечистой силы, отпугнет смерть. Пожелание привития физических качеств твердых металлов, горных вершин, ловких и сильных зверей присутствует в именах Аслан, Арсамаг, Булат, Казбек, Эльбрус. Желание видеть в ребенке обладателя соответствующих качеств, объясняет существование в прошлом таких имен, как Цæрай (Живи), «Фæрныг» (Благодатный), Уæздинцæ (Благонравная), Æхсар (Отважный), Уарзетæ (Любите ее) и др. В особенностях имянаречения осетин, дошедших до современности, отразилось стремление народа видеть в своих



Осетинская люлька

Из кн.: *Калоев Б.А.* Материальная культура и прикладное искусство осетин. М., 1973



Детская люлька

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева

детях черты идеальных личностей: уважаемых представителей рода, героев нартовского эпоса – Уырызмага, Сослана, Батраза, Ацамаза.

В соответствии с вероисповеданием, в осетинских семьях давали детям христианские имена (Микъала, Геор, Илас и др.) и мусульманские (Ибрагим, Магомет, Хасан и т.д.). Однако превалирование языческого мировоззрения над конфессиональным делало типичной ситуацию, когда в одной семье были имена и христианские, и мусульманские; часто бывало и так, что ребенка при рождении нарекали мусульманским (арабским) именем, а при крещении давали имя христианского святого (*Дзуцев, Смирнова, 1993. С. 104*). Немалую роль в имянаречении осетин имело и культурное влияние соседних народов: об адыгских заимствованиях свидетельствует элемент имени *хъо* – сын (*Асæхъо, Афæхъо, Хæдæхцыхъо*), о тюркских – элемент *хан* или *бек* (*Дигорхан, Зелимхан, Заурбек*).

**Обряды и обычаи, связанные с первыми годами жизни ребенка.** Осетинка кормила грудью ребенка до двух-трех лет. К искусственному кормлению прибегали не очень охотно, но если это случалось, то ребенка кормили молоком коровы, преимущественно одной и той же. Спустя несколько месяцев, ребенка уже прикармливали специально изготовленной кашей.

Осетины-христиане ребенка крестили. В большинстве случаев это делали по настоянию священника. По поводу крещения осетин К. Кох писал: «Каждый осетин, согласившийся на крещение, получал серебряный крест и рубашку. Привлеченные этими подарками, жители гор являлись в большом количестве для восприятия святого таинства крещения, а русские миссионеры довольствовались этими внешними знаками возвращения осетин к христианству» (*Калоев, 1968. С. 271*). Обряд крещения совершали на шестой день после рождения ребенка. В тех селах, где были церкви, обряд крещения совершали в церкви, в остальных селениях ребенка крестили дома.

У осетин-мусульман было принято обрезание – *суннет*. Однако это не было строго обязательным. Возраст, в котором происходило обрезание, был неопределенным. Обрезание производили приезжие специалисты из Дагестана, обычно кумыки. К их приезду и приурочивали обрезание мальчиков и даже юношей данного села. Обрезание, проводившееся в антисанитарных условиях, часто сопровождалось заболеваниями, а иногда и смертью. Поэтому многие осетины-мусульмане избегали совершения этого обряда.

У северных осетин на первом году жизни мальчика отмечался специальный праздник *кæхцгæнæн*. Этот праздник, приуроченный к началу июня, первоначально устраивали лишь в честь родившихся сыновей-первенцев; позднее его стали отмечать и в честь любого мальчика, родившегося в течение истекшего года. За две недели до праздника *кæхцгæнæн* мать мальчика пекла пироги, готовила угощение и отправлялась с ним к своим родителям в сопровождении кого-нибудь из родственников мужа. Такая женщина называлась *кæхцурæг*, т.е. «просящая кæхц». В течение двух недель мать новорожденного обходила своих родственников как с отцовской, так и с материнской стороны, собирая всевозможные подарки. В это же время ей и ребенку готовили в отцовском доме полагающиеся по обычаю подарки. Особую роль в проведении праздника играли братья матери. Непременным подарком был баран с огромными рогами – *кæхцы фыр*. Более состоятельные дарили племяннику коня или жеребенка, несколько ягнят и угощение, а те, кто был



Обряд *цауаггаг*. Село Хидыхъус  
Фото из архива З.Х. Кусаевой, 2009 г.

не в состоянии делать столь дорогие подарки, ограничивались *кусæрттаг*, т.е. животным, предназначенным для принесения в жертву и угощения гостей.

В свою очередь в доме отца новорожденного ребенка должны были зарезать к этому празднику барана или бычка, приготовить пиво.

Когда ребенку исполнялся год, делали *афæдзы куывд* – моление и пиршество. Ребенку пекли большую лепешку – *гуыл*, начиненную сыром. В этот же день определяли будущие профессиональные наклонности ребенка.

Если у ребенка наблюдались какие-либо отклонения в развитии (например, он долго не начинал ходить, не говорил), в первую очередь думали о том, что ему кто-то мешает. В этом случае делали так называемый *фæлдисинаг* – посвящение: пекли два пирога, резали курицу и относили их на то место, где родился ребенок, для «хозяина этого места» *Бынаты хицау*, просили принять приношение и не мешать больше ребенку нормально расти.

Детские болезни осетины воспринимали как посланные богом в наказание и испытание, а также как действие враждебных духов. «Многие болезни, производившие на них ужас, они (осетины. – Т.Б.) окружили ореолом святости, таинственности и неприкосновенности. Во всякой болезни они видят проявление гнева того или иного дзуяра (т.е. святого)», – писал врач-осетин (*Хъамболат*. Дзуар//Ирон газет. Дзæуджыхъæу. 1906. № 1).

Осетинам были известны божество оспы и кори – *Аларды* и божество эпидемий, болезней – *Рыныбардуаг*. Особый трепет наводило божество оспы *Аларды*. В.Ф. Миллер писал, что «в каждом селении Дигории есть место поклонения или предмет, посвященные святому оспы» (*Миллер*, 1883. С. 204). Дигория не была исключением: во всей Осетии, вблизи населенных пунктов, были святилища *Аларды*, представляющие собой груды камней, отдельные камни, деревья, пригорки. Ребенка, умершего от оспы, не оплакивали, боясь разгневать *Аларды*.

Осетины верили в силу «дурного глаза». Нередко болезнь и даже смерть ребенка объясняли сглазом, поэтому с самого рождения детей оберегали от людей, глаз которых считали недобрым. Оберегом от сглаза и вообще от действия злых сил считали и амулеты *дуа*, содержащие изречения из Корана; в качестве оберегов использовались волчьи зубы, медвежьи когти, клыки дикого кабана, кусочки барсучьей шкуры. Некоторые амулеты-обереги вешали на перекладину люльки.

Первые самостоятельные шаги ребенка сопровождалась обрядом, по которому во время ходьбы между ног трижды прокатывали шарик из теста. Ребенка, упавшего при первой попытке к ходьбе очерчивали трижды кругом, используя для этого металлические предметы.

В Куртатинском ущелье, когда мальчику исполнялось три года, над ним совершали обряд *цæуæггаг*, дословно: «...в честь того, кто начал ходить». К этому дню мальчику готовили комплект одежды, включающей в себя все атрибуты мужского праздничного костюма, вплоть до бутафорского оружия. После произнесения молитвы мальчикам, над которыми совершали этот обряд, обнажали голову и выстригали волосы в виде креста *згъар даст* (*Уарзиати*, 2007. С. 69).

## ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА ВОСПИТАНИЯ

Основой для формирования системы этнических ценностей осетинского народа был исторический социальный опыт, народные традиции, являющиеся сводом нормативных систем и регулирующих поведение людей. Народные установки, рекомендации и понятия о воспитании были включены в широкий этнокультурный контекст, они формулировались и обобщались посредством фольклора. В осетинских сказках, загадках, поговорках, легендах, эпосе сохранились сюжеты и идеи воспитательного характера. В них в художественной форме запечатлены педагогические закономерности, факторы и средства воспитания, способствующие становлению гармонически развитой личности. Эти крупницы этнопедагогических знаний фольклорная традиция бережно хранила и обогащала, а народная мудрость свидетельствовала, что нет худшей беды для семьи, чем плохо воспитанные дети: «Ничто так не сокрушает сердце родителя, как горечь от плохого потомства», – гласит осетинская пословица.

Основой благополучной судьбы человека, его телесного и душевного здоровья осетины считали благополучное детство и мир в семье, где рос ребенок. Поэтому молодым людям, вступающим в брак, осетины советовали растить детей в любви и согласии, желали им быть многодетными родителями. Осетинский свадебный обряд сопровождался пожеланием большого и здорового потомства: «Чтобы невеста была плодovита (многодетна) как квочка!»; «Пусть будет, как медведица, домовита, как курица – плодovита»; «Как птица крылатая, как курица (много) цыплят имеющая пусть будет!».

Новобрачным желали быть родителями «семерых мальчиков и одной голубоглазой девочки»; за свадебным столом старейшины просили для новобрачной у Создателя: «Пусть доведется ей увидеть семь невест для своих семи сыновей, качать люльки своих внуков!». Апробированный веками воспитательный опыт показывал, что большой семейный коллектив являлся наиболее благоприятной средой, оптимально передающей детям социальный опыт, накопленный предками. Единственного ребенка, по народным наблюдениям, воспитывать сложнее, он менее защищен, а психика его больше подвержена стрессам. Трагедию одинокого человека, не имевшего родни, лишённого защиты большой семьи отразила широко известная в прошлом осетинская народная поэма «Об одиноком»; а не менее известная пословица гласит: «Двух братьев и медведь боится» (*Дыууæ æфсымæрæй арс дар тæрсы*).

Воспитание, по мнению осетин, необходимо начинать с самого раннего детства: «Дерево гнется, будучи молодым побегом» (*Бæлас талыæ тасы*).

Согласно этнопедагогическим воззрениям осетинского народа, воспитание ребенка начинается уже в утробе матери и во многом обусловлено ее внутренним, духовным миром, обстановкой, в которой она живет. В традиционном осетинском обществе будущая мать находилась под защитой народных табу и охранительных обрядов; народная традиция предписывала потакание ее гастрономическим пристрастиям, эмоциональному комфорту (*Бесаева, 1976. С. 21–25; Гостиева, 1981. С. 28–30*).

Родители ребенка, особенно в присутствии старших и посторонних лиц, не обращались к своим детям по имени. Они называли их: *лæтту* (мальчик, юноша), *чызг* (девочка, девушка), *хистæр* (старший), *кæстæр* (младший) и

другими условными именами. К маленьким детям обращались посредством уменьшительно-ласкательных имен, особых ласкательных существительных: *мæ кьона* (мой очаг), *мæ хур* (мое солнце), *мæ (рахиз) цæст* (мой (правый) глаз) и т.д. Иногда ребенка, особенно первенца, в семье называли другим именем, так называемым *мады ном* (имя, которым называет мать). Часто официальное имя, зафиксированное в метрических документах, так и оставалось на бумаге, а человек с рождения до смерти был известен среди знакомых под *мады ном*.

Весь комплекс сложной обрядности первого года жизни ребенка был направлен на приобщение новорожденного к семье, на выпрашивание для него покровительства и защиты у высших сил. Наряду с обрядами приобщения ребенка к надочажной цепи, укладывания в колыбель, имянаречения, первого кормления, первого шага, первого состригания волос в этот период осетины отмечали праздник первого года жизни ребенка *афæдзы куывд*, организуемая обрядовое застолье, известное под названием *афæдзы гуыл*, на который приглашались близкие родственники, соседи и друзья.

Забота о здоровье ребенка, о его закаливании и физическом развитии начиналось со дня его рождения. До 7–8 месяцев ребенка кормили только грудью, а затем постепенно приучали к пище взрослых. Иногда детей не отнимали от груди до 3–4 лет. Особого режима в кормлении ребенка грудного возраста не было, его кормили тогда, когда он плакал. Постепенно в рацион детского питания вводили коровье молоко, давали каши из кукурузной, просяной и ячменной муки. Из пшеничной муки на молоке варили похлебку *хæлтъамæ дон*. При добавлении большого количества муки получалась густая масса *цымгæ*. Из овсяной муки готовились блюда: *бламыхъ*, *хомыс и кьæлуа*. Из свежего сыра с добавлением сметаны или сыворотки ему варили *дзыкка*. Из кукурузной муки на сыворотке варили *сур*. Из хлебных изделий дети употребляли кукурузный чурек *кæрдзын*, пшеничный хлеб *дзул*, а также различные пироги (*Гостиева*, 1981. С. 46–49; *Канукова*, 2011. С. 169).

В 6–7 месяцев ребенка приучали сидеть, ближе к году начинали учить ходить. Закаливание грудных детей состояло в том, что до года их почти ежедневно купали, а после купания делали легкий массаж; старались не кутать. Известный исследователь и врач Е.А. Покровский писал, что осетинские женщины постепенно заменяли одежду детей более легкой, для того «чтобы дети реже простуживались и были нечувствительны к переменам температуры» (*Покровский*, 1884. С. 122).

Традиционное хозяйство требовало больших усилий членов семьи, поэтому трудовая жизнь детей начиналась очень рано. Детям уже в возрасте от 2–3 до 7–8 лет прививались элементарные навыки труда, закладывались основы трудолюбия; происходило это преимущественно в процессе игр, подражания взрослым. За начальный этап воспитания ответственность несли женщины, и если в этот период жизни детей их мало дифференцировали по половому признаку, именуя их общим термином «дети» *сывæллæттæ*, то когда они становились старше функции по воспитанию подрастающих мальчиков переходили к мужчинам, причем всего коллектива родственников, а девочек продолжали воспитывать женщины на женской половине дома. По исполнению мальчику трех лет в его честь устраивался праздник *цæууæггаг*, суть которого сводилась к переходу детей под покровительство «мужских» патронов.



Выбор профессии.

Худ. М. Туганов

Из кн.: *Уарзигати В.С. Избранные труды.* Владикавказ, 2007. Т. 1.



Осетинка с ребенком

Научный архив Северо-Осетинского  
института гуманитарных и  
социальных исследований  
им. В.И. Абаева

Хозяйственные навыки прививались и детям знатных аристократических родов, однако основной упор в воспитании делали на эстетическую сторону, обучая их аристократическим манерам, искусству танца, игре на гармонике, красноречию. Девушек часто обучали рукоделию у мастериц, славившихся умением шить золотом, серебром. Девушек-мусульманок нередко отдавали в Кабарду, где они, помимо перечисленных хозяйственных навыков и правил этикета, обучались чтению Корана.

Одной из непреложных норм семейного воспитания было привитие ребенку уважения к родителям. В соответствии с правилами внутрисемейного этикета нельзя было появляться перед родителями в белье или одетым небрежно. Это чувство стыдливости по отношению к родителям воспитывалось у ребенка с детства и сохранялось всю жизнь. «Сыновнее уважение требует, чтобы сын с той поры, когда перестал ходить нагишом, всячески избегал встретить мать не вполне одетым. И вот, поутру, находясь в некотором дезабилье, он тщательно высматривает, не находится ли мать поблизости. Показаться ей в этом виде было бы грубым оскорблением чувства скромности» (Кокиев. 1885. Вып. 1. С. 76).

Воспитание детей было гуманным. К телесным наказаниям, как мере воспитания, прибегали крайне редко. Достаточно сказать, что даже грубый окрик в случае непослушания воспринимался как оскорбление и для того, кто кричал, и для того, на кого кричали.

Одним из значимых факторов воспитания была окружающая ребенка с колыбели красота и гармония окружающего мира: природы, традиционной обрядности, художественно-промысловых ремесел, выразительных музыкальных звуков, танцевальной пластики, художественного слова. Благоприятно воздействовала на формирование личности детей эстетика и красота жилища, вещей, одежды, украшений, а каждодневные поведенческие стереотипные навыки предопределялись требованиями культуры речи, движений, проявлений вежливости, такта.

Передача молодежи эмпирических знаний об окружающем мире, умение ориентироваться в метеорологических условиях, знание народных примет, понимание поведения животных, знание народного календаря и использование его в хозяйственной жизни происходили в повседневном быту, на общинных, родовых и семейных праздниках, во время полевых и скотоводческих работ.

Борьба за выживание в суровых горных условиях вызывала необходимость не только укрепления здоровья, но и необходимость взаимовыручки и взаимопомощи. Судьбы людей, истории отдельных семей и фамилий подтверждали зависимость видимого здоровья, благополучия от уровня духовности и чистоты помыслов, этичности социально значимых поступков.

В осетинской традиционной культуре воспитания сложился эталонный идеал, определяющий в качестве суммарной цели основное содержание воспитания ребенка. Это обобщенный образ, являющийся эталоном для подражания. Поскольку один человек не может вобрать в себя все идеальные черты, в обществе сложилось понятие о суммарном, совокупном совершенстве членов рода. Это сказалось на том, что осетины рождались с такими фамилиями, которые в общинном мнении считались честными, дружными, здоровыми, трудолюбивыми, целомудренными, скромными и добрыми.

В фольклорных произведениях образ идеального горца наделяется лучшими эталонными качествами: это не только внешняя красота, физическое здоровье и выносливость, но и любовь к родине и родному народу, мудрость, храбрость, отвага. Эти идеалы и поведенческие стереотипы, с раннего детства воспитывавшиеся у детей, формировали у них доброту, ответственность, честность, трудолюбие, мужество, веру, терпение, храбрость, скромность.

В раннем младенчестве важным фактором воспитания являются колыбельные песни, приобщающие ребенка к родной музыкальной культуре и художественному слову. Глубинный смысл колыбельных песен усугублен их обереговой функцией: слову, произнесенному над колыбелью, придавали значение заклинания. Как только ребенок появлялся на свет, новорожденной девочке высказывались пожелания: «Будь, как мать, приветливой, скромной, работающей», а мальчику: «Будь, как отец, крепок, силен, трудолюбив», в первых же тостах-молениях в честь новорожденного его благословляли быть смелым, храбрым, счастливым, почитать родителей, старших и старых, односельчан, жить во здравии и чистоте до старости, иметь много детей.

Представления осетинского народа о совершенной личности развивались под влиянием исторических условий, а своеобразие условий жизни народа находило свое отражение в его национальном идеале, но в основных человеческих качествах он совпадает с таковым у других народов. Осетины оценивали и представителей других этносов с точки зрения собственных эталонов. Так, например, до сих пор у осетин выражение «как настоящий осетин», применяющееся для характеристики человека любой национальности, соответствует их представлению о хорошем человеке. Как чувство родового и национального достоинства проявлялась одна из решающих черт совершенной личности – любовь к Родине. Даже в самых трудных условиях народная традиция требовала от осетина сохранения доброго и честного имени своей семьи, рода, племени и народа, а воспитание национального достоинства составляло фундамент нравственного совершенствования личности. Высокое чувство национального достоинства предполагало и осуждение поведения, порочащего не только самого человека, но этнос, который он представляет, что способствовало воспитанию ответственности перед родным народом за свое доброе имя, а перед другими народами – за доброе имя своего народа: «Будь таким, чтоб по тебе судили о твоём народе, будь достойным сыном (дочерью) своего народа». Таким образом, установка на то, чтобы своим поведением не давать повода дурно думать о своём народе, закладывалась в основу народной педагогической системы.

Идеал совершенной личности предполагал и физическую красоту человека. Как правило, фольклор нам дает такие народно-поэтические образы, в которых внешний облик гармонирует с внутренней духовной составляющей, душевной красотой. Примечательна характеристика сказочного героя – сына бедной вдовы: «Он отважен, как барс. Подобно солнечному лучу пряма его речь. Его стрела бьет без промаха».

Идеалы воспитания осетин предписывали горцам быть не только трудолюбивыми, гостеприимными, хлебосольными, но всесторонне совершенными: здоровыми, сильными, проявлять в нужный момент силу воли, презрение к смерти и воинскую доблесть. В мальчиках стремились развивать не

только силу и ловкость, но и меткость. Начиная с 6–7 лет, мальчиков обучали стрельбе из лука. Отец или старший брат изготавливали ребенку лук и стрелы и показывали, как с ними обращаться. Стрельба из лука развивала у подростков глазомер, силу руки и кисти. Дети упражнялись в стрельбе из лука в кругу своих сверстников. В игре «Лук и стрела» (*фат æмæ æрдынаей хъазт*): победителем считался тот, кто попадал в цель наибольшее количество раз (Агапов, 1960. С. 76; Чибиров, 1976. С. 139).

Состязание мальчиков в стрельбе из лука устраивалось в праздник Къутугæнаен, справлявшийся за неделю до пасхи. Мишенью для них служила небольшая фигурная булочка из ячменной или пшеничной муки в виде конусообразной корзины для хранения зерна (*къуту*). Такие булочки пекли в этот день во всех семьях. Взяв из дома къуту, мальчики выходили на улицу, где и проходило соревнование. На определенном расстоянии они ставили эти мишени и по очереди стреляли по ним: надо было сбить их как можно больше и быстрее. Стрела (*фат*) и лук (*æрдын*) изготавливались детьми самостоятельно или с помощью взрослых. Стрелу изготавливали из плотных видов высокого кустарника, приделывая к ней наконечник из железа или твердых пород обожженного дерева. Лук мог быть простым или сложным, напомиавшим по конструкции арбалет. Эта детская игра имела и ритуально-магическое значение: считалось, что чем больше было сбито фигурок, тем обильнее осенью будет урожай (Гостиева, 1981. С. 86, 87; Канукова, 2011. С. 176, 177).

Важным событием детского цикла у осетин был не известный соседним народам праздник Кæхцгæнаен, отмечаемый летом семьями, в которых в течение года рождались мальчики-первенцы. Мать новорожденного задолго до праздника с большой деревянной чашей (*кæхц*) обходила своих родственников, которые одаривали ее всевозможными продуктами и подарками. Эта же чаша использовалась и для материнского моления накануне торжества: зайдя в кладовую, где находилось специально сваренное к празднику пиво, она, зачерпнув полную чашу, обращалась к Богу и покровителю мужчин Уастырджи. Мать просила хорошей судьбы сыну, чтобы он рос среди сверстников здоровым и благополучным, стал бы ее опорой и кормильцем. После этого она выливали пиво обратно, даже не пригубив, чтобы не навредить завтрашнему молению.

Накануне праздника мальчики старше пяти лет, подростки, молодежь села или квартала в маскарадной одежде (как правило, вывернутых овчиной наружу полушубках или безрукавках) группами обходили дома, в которых готовился праздник. Главным атрибутом шествий был крестовидный шест с лоскутами материи, за шестоносцем все шли с шутками, пели песни в честь новорожденного и его родителей, в дом входили с благопожеланиями. В ответ на их приветствия хозяева дома одаривали их праздничным угощением, сдобной выпечкой, небольшими подарками. В день праздника родственники и родители матери новорожденного мальчика приезжали к внуку с подарками, среди которых были круторогий баран *фыр* или жеребенок *байраг*.

В системе формирования личности ребенка важное место занимал предметный мир, который окружал ребенка с первых дней его жизни и включал в себя наряду с детской колыбелью и средствами гигиены, также одежду,



Детские игры с куклами. Худ. М. Туганов

Из кн.: *Уарзиати В.С.* Избранные труды. Владикавказ, 2007. Т. 1

игрушки и т.д. Археологические материалы подтверждают, что детские игрушки на протяжении сотен лет сопутствуют предкам осетин (*Уарзиати*, 1995. С. 187, 188; *Туганов*, 1977. С. 12).

У осетин были популярны игрушки, изготавливаемые из лоскутов ткани, войлока, шерсти, теста, дерева, кожи, глины. Самыми распространенными из них были тряпичные куклы (*хъазæн чындз* – игрушечная невеста, *чындз* – невеста, *гъкъына* – пупс), которые имелись в каждом доме, где были дети. В куклы играли девочки и маленькие мальчики, а изготавливали эти игрушки старшие члены семьи. Такие самодельные куклы представляли собой стилизованные человекообразные фигурки, сделанные из остатков войлока и шерсти, обшитые разноцветными лоскутками, отделанные декоративными средствами. Делали и тряпичные куклы, основой которых являлся деревянный каркас из двух палочек, крестообразно закрепленных и напоминающих человеческую фигуру. В большинстве тряпичные куклы изображали женщин, что подчеркивалось пропорциями кукольной фигуры. Лицо куклы делалось из плоского круглого камешка, пуговицы или старой монеты, обшитых белой разрисованной тканью. Одежда шилась из кусочков тканей, украша-

лась орнаментом. Талия перехватывалась игрушечным поясом и не снималась. В народе наиболее популярные производители каркасных кукол были широко известны. Их изделия, предназначенные для подарка детям, были настоящими произведениями прикладного искусства. (*Уарзиати*, 1995. С. 187; ПМА. 2007).

Кукла являлась элементом в семейной обрядности, традиционном свадебном дарообмене. Во время свадебного сговора в перечне ответных даров семье невесты в дом жениха среди традиционных подарков непременно была и детская тряпичная кукла, которая символизировала присущую женщине функцию деторождения. Девочки обращались с куклами бережно, стремились сохранить их до замужества. Выходя замуж, они брали любимые игрушки с собой в новый дом, чтобы потом передать их своим детям.

Период детских кукольных игр был совсем непродолжительным в жизни ребенка, так как дети вынуждены были оказывать взрослым посильную помощь в трудовой деятельности: «...счастливая пора детства сокращена была здесь до минимума и лишена к тому же сколько-нибудь интересных игр и развлечений. Кроме куклы, девушки могли развлекаться женской игрой в пять



Кукольная свадьба. Худ. М. Туганов

Из кн.: *Уарзиати* В.С. Избранные труды. Владикавказ, 2007. Т. 1



Зимние забавы детей. Худ. М. Туганов  
Из кн.: *Уарзиати В. С.* Избранные труды. . Владикавказ, 2007. Т. 1

камешков – *дыччита*... Мальчики располагают большим разнообразием игр и развлечений: сошки, чиж, лук, метанья камня пращом, бег, катание на коньках, борьба, купание, рыбная ловля, устройство капканов для ловли воробьев и т.п.» (*Хетагуров*, 1974. С. 254, 255).

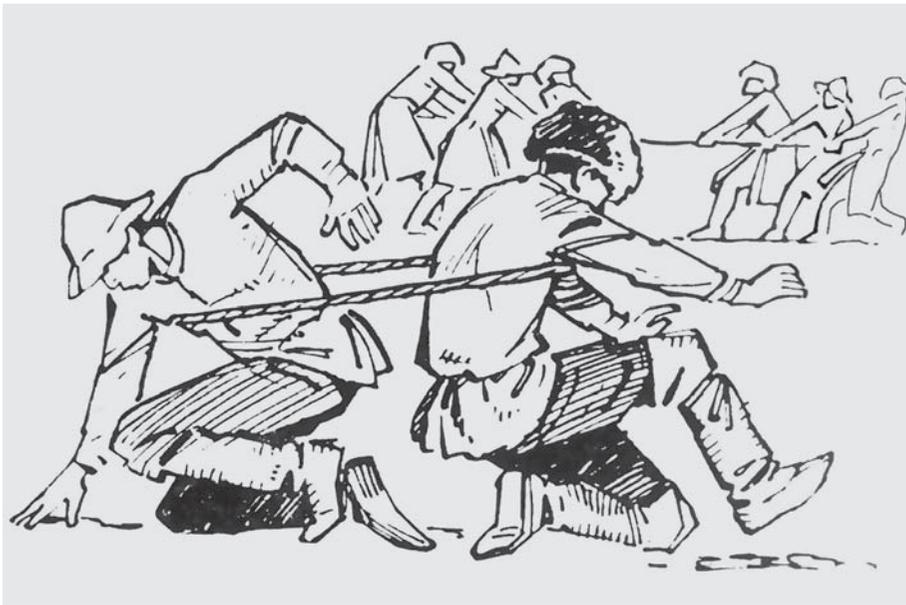
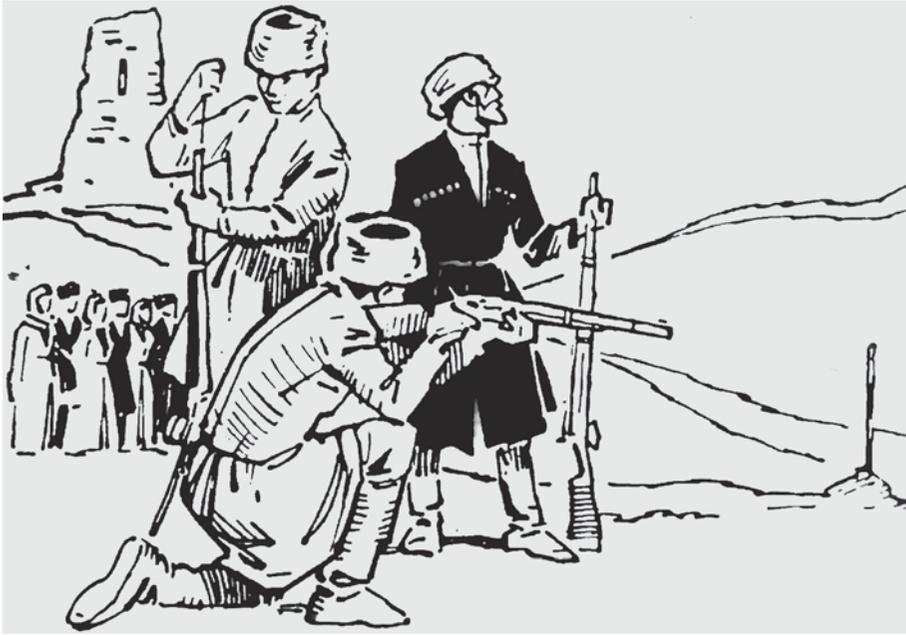
Зимой дети катались на санках – *зоныгъ* и коньках – *къахзоныгътæ*, которые делали из толстых прутьев и дерева мягкой породы. На льду проходили игры детей с юлой – *цъыл* и в альчики – *хъултæ*. Особенно популярной была игра в альчики (астргалы овечьих или козьих ног). Ценилось умение так подбросить альчики, чтобы они упали на извилистое ребро в положение *сах*. Любимыми были игра с мячом. Его шили из кожи или шерсти. Особенно у осетин уделялось внимание наездничеству. Осетинским мальчикам с детства прививалась любовь к коню. В 3–5 лет их впервые подсаживали на коня и учили держаться в седле, а с 7–10 лет начинали обучать верховой езде. Национальные традиции наездничества не могли не оказать влияния на феноменальные успехи знаменитых цирковых династий осетинских конников Кантемировых, Тугановых и др. (*Канукова*, 2011. С. 176; *Калоев*, 2004. С. 324).

Наряду с перечисленными выше интересами дети занимались такими физическими состязательными играми как спортивная борьба, стрельба из лука и огнестрельного оружия, метание камней, поднятие тяжестей, бег, перетягивание каната, лазание по шесту и т.д. Важным средством физического воспитания детей являлись танцы, которые включали, наряду с хореографическими, элементы физических, аэробических упражнений. Обучаться танцам дети начинали с раннего возраста, с 6–8 лет девочки собирались небольшими группами и подолгу упражнялись (Мусиков, 1916. С. 69). Азам искусства танца их учили матери, старшие сестры и подруги. Девочки могли учиться правильным движениям на праздниках и свадьбах. Мальчики могли танцевать на пастбищах, где они пасли ягнят и овец. «Хорошо танцует тот, кто был пастухом», – гласит осетинская пословица. На свадьбах и в торжественных случаях, подражая взрослым, дети устраивали представление. Соревновательность во время проведения народных игр, празднично-игровых



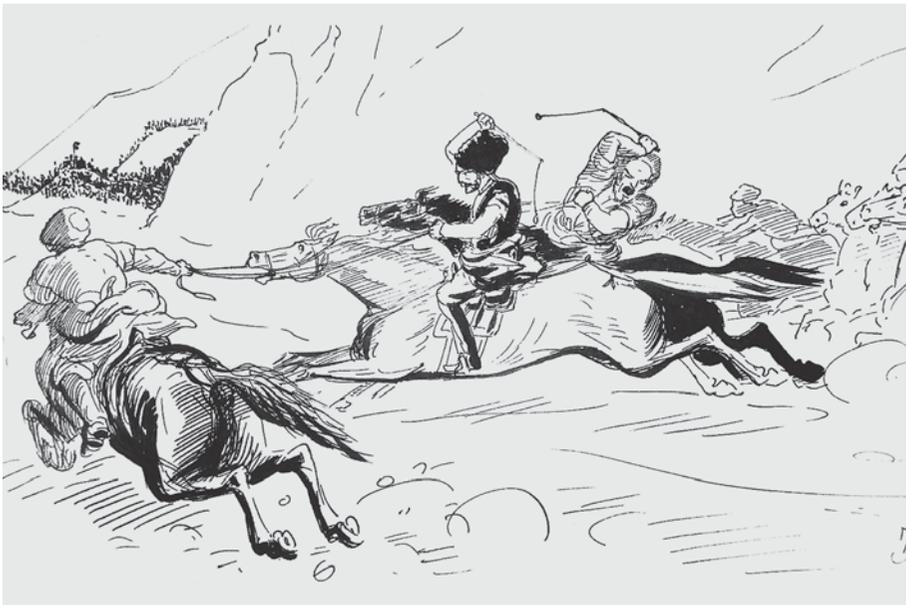
Катание на коньках. Худ. М. Туганов

Из кн.: *Уарзанти В.С.* Избранные труды. Владикавказ, 2007. Т. 1



Спортивные состязания. Худ. М. Туганов.

Из кн.: *Хаким М. Махарбек Туганов* – народный художник Осетии. Орджоникидзе, 1962



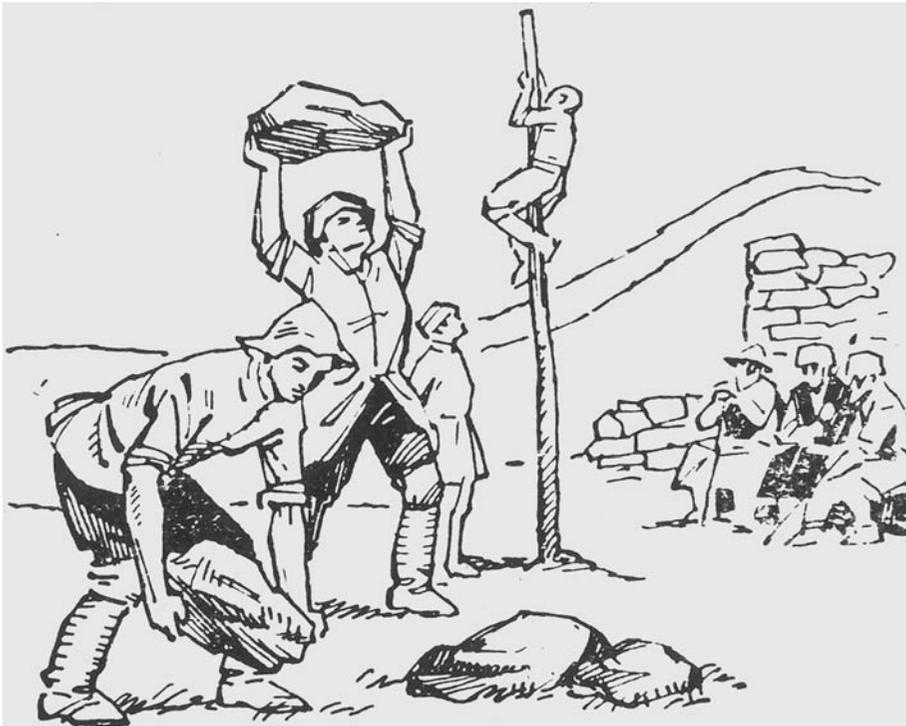
Спортивные состязания. Худ. М. Туганов.

Из кн.: *Хаким М. Махарбек Туганов* – народный художник Осетии. Орджоникидзе, 1962

мероприятий были не только своего рода общением, но и средством укрепления здоровья, подготовки к трудовой деятельности. Подобные состязания проводились на открытом воздухе в любое время года, способствовали укреплению и закаливанию организма детей.

Средства физического воспитания осетинских юношей во многом способствовали развитию военно-прикладной подготовки. Осетинский традиционный поведенческий идеал предписывал не только крепость и здоровье тела, формируемые физическими упражнениями, танцами, различными соревнованиями, но и благопристойность поведения, крепость духа, которые воспитывались соответствующими навыками. Так, нартовский эпос свидетельствует о том, что истинные нарты не только отважны в бою, но и проявляют умеренность в еде и питье, уважительны к традициям. Согласно одному из нартских сказаний: «Соседние народы только до тех пор завидовали нартам, слава о нартах только до тех пор разносилась по всему миру, пока воздержаны они были в еде и знали меру, не предавались обжорству и разгулу, как предаются сейчас, и от чрезмерного пьянства не теряли стыда, не теряли отвагу и разум». По другой версии, Урызмаг одно из сокровищ предков пообещал тому из нартов, «кто всех лучше сумеет совладать со своей утробой, кто с чином-честью пронесет до конца свою человеческую ношу, как бы она ни была тяжка». Испытание проводилось на праздничном пиршестве, длившемся целую неделю. Сидел там и Батрадз, но столы стояли так, что ни до одного из них герой не мог дотянуться. В течение долгих семи дней он ни одного куска не поднес ко рту, а все же и пел краше других, и плясал веселее всех. В ответ на вопрос, как это ему удастся, Батрадз поведал о случае из своей жизни. Как-то на охоте во время привала нарты готовили мясо дичи, а молодежь по просьбе старших отправилась на поиски воды. По дороге им попался какой-то предмет вроде бурдюка. Взяв его с собой, они добрались до горного ручья и подставили под струю бурдюк, чтобы набрать в него воды. Но он никак не наполнялся, а только увеличивался в размерах. Так и принесли его в лагерь не наполненным до краев. Когда все утолили жажду, молодежь спросила старших: «Что это за странный предмет?». Старшие нарты, те, кто много прожил и был мудр, сказали после долгих раздумий: «Это может быть только человеческий желудок! Сколько бы много не съел, его не наполнишь, и никому на свете еще не удавалась его насытить. А ведь лишняя еда – лишняя хворь». С тех пор Батрадз никогда не ел досыта, а стал делить свой хлеб на четыре части, съедал из них три, но сила его не убавлялась и работал он как прежде. Потом стал утолять голод половиной хлеба, так же как и раньше съедал целый хлеб.

Важное место в становлении и развитии личности уделялось морально-нравственному кодексу осетин – *æфсарм*, который сочетал в себе такие требования, как уважение к старшим, мужество, благородство, честность, справедливость, толерантность, честь и достоинство, рыцарское отношение к женщине, безупречную манеру поведения. Привитие перечисленных качеств личности ребенку насаждалось прежде всего в семье, и было закреплено соответствующими традициями, многочисленными межличностными предписаниями, запретами, наставлениями, народными афоризмами: «*Дæ намыс макуы фесаф*» (Никогда не теряй чести, доброго имени); «*Лæг намысай лæг у; йæ намыс куы фесафа, уæд йæ цард мæлæтæй фыддæр у*»



Соревнования по  
поднятию тяжестей  
Из кн.: Гагиев С.  
Осетинские  
национальные игры.  
Орджоникидзе, 1958



Соревнования по  
бросанию камня  
Из кн.: Магомедов А.Х.  
Культура и быт  
осетинского народа.  
Орджоникидзе, 1968

(Человека делает человеком честь; если он потеряет честь, то его жизнь хуже смерти); «*Æгъдауыл мæлæт кад у*» (Смерть за нравственность (обычай) славна (почетна)); «*Æгъдауыл мард уыдысты фыдæлтæ*» (Наши предки ради обычая (морали) шли на смерть); «*Алкæмæн йе гъдау йæ гакк у*» (Для каждого человека его нрав (норма поведения, обычай) служит его отличительной чертой (его меткой)).

Осетины с малых лет обучали своих детей этикету взаимоотношений. На каждом этапе их развития и мужания, соответственно возрасту, детям объяснялись народные обычаи и традиции. Этикетные предписания народа формировали уважение к старшим, почтительное отношение к женщине, гостеприимство. Чувство уважения, почитания старших у детей начинали воспитывать с самых ранних лет. В. Пфаф отмечал: «Внушение младшему уважения к старшему и к своему отцу – единственная у осетин цель первоначального воспитания младенцев» (Пфаф, 1871. С. 136). Изучение традиционной культуры осетин позволяет прийти к выводу, что она имеет стройную систему норм и правил, за которыми стоит нравственная идеология народа с ее важнейшими нравственными принципами, такими как вежливость, уважение, толерантность к окружающим, строгость к самому себе, почитание святынь, умеренность в еде и сне и т.д.

Одним из этнографических институтов, встречавшихся в быту осетин, было аталычество, известное почти всем народам Северного Кавказа в большей или меньшей степени.

Сущность этого порядка заключалась в том, что ребенок вскоре после рождения переходил на некоторое более или менее продолжительное время в другую семью, а затем возвращался к своим родителям. Описание аталычества у осетин встречается у многих авторов XIX – начала XX в. Из этих источников следует, что аталычество в исследуемый период было известно только феодальным кругам, практиковавшим отдачу детей на воспитание как внутри Осетии, так и за ее пределы – в Кабарду. При этом, при выборе аталыка обязательным было соблюдение иерархической лестницы.

Важное значение в умственном, нравственном и эстетическом воспитании придавалось и таким произведениям народного творчества, как загадки, пословицы, песни, сказки, легенды, фамильные предания, использованные как значимые средства ненасильственного, но эффективного воздействия на личность ребенка.

Существовали и определенные формулы пожелания блага, произносимые матерями в особые моменты психо-физической жизни ребенка: праздники, минуты пробуждения и засыпания, во время болезни, в момент ушиба, когда словесное воздействие на него особенно значимо и сродни внушению: «Пусть олень упадет на место, где ты упал!»; «Олень пусть вместо тебя споткнется, олень!»; «Не плачь, олень и то даже спотыкается!» Сила воздействия подобных формул была обусловлена мощью и глубиной древнего осетинского этнокультурного символа – оленя, олицетворявшего силу, непобедимость.

Пожелания добра были постоянными, каждодневными речевыми формулами жизни осетинской семьи. Укладывая ребенка, мать желала ему счастливых снов: *хæрзфынтæ фен!*, сопровождая эти слова другим благопожеланием: «*Мæ хуысджытæ æмæ мæ нæрсджытæ дæр дæ хай!*» (Пусть моя доля

сновидений и здоровья (роста) тоже достанутся тебе!). Утром в ответ на его (ребенка) пожелание доброго утра ему отвечали: «*Хъалдзаег райсомта дыл каиæд!*» («Пусть счастливыми будут твои дни (утра)»). Благопожеланием чихнувшему ребенку были слова о счастливом детстве, здоровом росте, изобильной долгой счастливой жизни, о том, чтобы он не знал печалей сиротства. Ему в этот момент говорят также: «Да съешь мне (пусть перейдут на меня) твои болезни!».

Эти же пожелания были составной частью как каждодневной бытовой речи, так и произведений фольклора, органично вплетались они и в застольные тосты-моления: «О Боже, Тебе молимся! Ты создал и людей, и ангелов, всех наделил благодатью! Да будет угодна Тебе наша молитва! В этом доме появился новорожденный; Боже, дай счастья ребенку, за которого мы сегодня молимся! Если есть счастливейший из рожденных, его товарищем сделай новорожденного (т.е. таким же счастливым как он)! Пусть вырастет настоящим мужчиной, пусть будет примером для всей Осетии, пусть никогда не забудет мать и отца! Пусть он будет настолько силен, чтобы быть людям надеждой, чтобы стоять во главе, нести обществу счастье! Уастырджи, дай новорожденному его долю счастливых дорог в жизни. Пусть крепко станет на ноги!».

Как и вся народная культура, осетинская система воспитания подрастающего поколения обладает определенной динамикой, претерпевая изменения, связанные с развитием мировоззренческих установок и социально-экономических условий жизни народа. На современном этапе воспроизведение этнопедагогического опыта и возрождение на этой основе прогрессивных традиций воспитания в практике семейного и школьного воспитания приобретает особенную актуальность как фактор противодействия вестернизации отечественной культуры и историческому нигилизму. В таких условиях обращение к народной истории, народным героям, народным традициям в контексте системной этнопедагогизации школьного образования и семейного воспитания способствует возвращению в воспитательное пространство этнической ауры и глубинной духовности.

## СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД

В соответствии с народными убеждениями наиболее предпочтительной считалась гласная форма заключения брака – *кургаæ чындзæхсæв*, т.е. посредством официозного и многоэтапного обрядового сватовства. Похищение невесты – *скъæфт* не имело статуса социально одобренного поступка и оценивалось как деяние, хотя и объяснимое некими объективными обстоятельствами, но все же выходящее за рамки приличий. Подобный способ вступления в брак был применим только в исключительных случаях, таких как крайнее затруднительное материальное положение жениха, наличие у него неженатых старших братьев или у невесты – незамужних сестер и т.д.

В традиционном свадебном обряде нашли свое действенное воплощение самые разные проявления народной культуры – миф, ритуал, верование, обычное право и, конечно же, искусство (*Газданова, 2003*). Существенной характеристикой традиционной свадьбы является ее массовый характер –

непременное устройство многолюдных и многодневных пиров, собирающих все сельское сообщество и многочисленных гостей.

В целом свадебные действия и обряды можно условно разделить на предсвадебные, собственно свадьбу и послесвадебные.

Предсвадебный период включал в себя выбор невесты, сватовство, стоговор – *фидыд*, утверждение жениха в статусе зятя – *сиахсдзыд*. Сама свадьба, как и подготовка к ней, состояла из равнозначных мероприятий в двух семьях и свадебных пиров, устраиваемых в доме жениха – *чындрзхаст* и невесты – *чызгæрвыст*. Из семьи жениха отправляли свадебный поезд. В дом невесты приглашали свиту жениха. Свадебное застолье в семье невесты по ритуальному статусу было таким же, которое устраивалось в доме жениха. Из других наиболее значимых церемоний в доме невесты стоит отметить ее обрядовое обряжение, прощание с домашним очагом, напутствие старших. Свадебный поезд привозил невесту в дом жениха, где ее также приветствовали старейшины, затем совершался ритуал приобщения к новому семейному очагу и обрядовое угощение свекрови и старших женщин смесью меда и топленого масла из специально подготовленной чаши. Ее вместе с небольшими подарками невеста привозила из отчего дома. Не менее значительным остается действие и обряд снятия фаты невесты – *хызист*. Неотъемлемой частью осетинской свадьбы являлся свадебный фольклор и свадебная хореография.

Из послесвадебных действий можно выделить так называемое скрывание молодоженов и вывод невесты по воду.

**Сватовство. Свадебные обряды в доме невесты.** В условиях горской патриархальности, где «одинаково ценятся чистота крови и продолжение породы» (*Шанаев*, 1870. С. 4), перспектива выбора невесты обретала статус дела общественной значимости. Поскольку вопрос породнения семей считался достаточно значимым в масштабах всего сельского сообщества, он выходил за пределы круга полномочий одной семьи и обсуждался на уровне общесемейной солидарности. При этом учитывались все достоинства потенциальных родственников, вплоть до наличия у них оборонительных сооружений. Существенное значение придавалось уровню социального престижа семьи, материальным символом которого был размер – *ирæд* (*калым*).

Достигнув брачного возраста, юноши и девушки начинали посещать танцы – *хъазт*, где могли присмотреться друг к другу. Добрачное ухаживание было исключено, но это не мешало развитию взаимных чувств среди молодежи. Юноши не были бесправны в выборе собственной судьбы. Немало браков было инициировано ими, а не их старшими. Но и в этом случае родственники жениха должны были одобрить его выбор. В девушках ценились такие качества как благонравие, трудолюбие, приветствовались красота, грация и изящество, умение играть на музыкальном инструменте – гармонии. Кроме того, ее семья должна была быть на хорошем счету. При подборе подходящей кандидатуры учитывались все родственные связи потенциальной пары вплоть до седьмого колена: осетины были и остаются приверженцами строгой экзогамии, до сих пор недопустимы браки с однофамильцами отца, матери, а также с *æрвæдæлтæ* этих двух фамилий. Примечательно, что учитывалось не только родство кровное, но и побратимство – *кæнгæ æфсымæр*, не вступали в брак с фамилией шафера матери жениха или невесты – *къухылхæцæг*. Важным пунктом брачной политики был принцип возрастной очередности –

младшему брату нельзя было жениться раньше старшего. Сватать девушку, у которой есть еще незамужняя старшая сестра, считалось неделикатным поступком.

Характерной чертой организации сватовства было посредничество. Как отмечал Д. Шанаев в 1870 г., «у нас участие жениха в деле сватовства посредственное. По народному обычаю он не может явиться лично к родителям избранной и объявить о своем желании соединиться с их дочерью. С его стороны это было бы выражением величайшего бесстыдства, соединенного с не меньшей наглостью и пренебрежением к обычаям старины. Ясно, что услуга хорошего друга становится необходимостью. ...С этого момента жених становится лицом совершенно пассивным, как в деле сватовства, так и в деле свадьбы вообще. Свою активную роль он передает другу, который становится ходатаем, устройтелем свадьбы» (Шанаев, 1870. С. 5, 6).

Главными посредниками-устроителями брака являлись сваты – *минавартта*. Этот осетинский термин на русский язык переводится как «посредники», «посланники». Делегация сватов состояла из самых авторитетных мужчин – чаще всего от 3 до 5 человек. Как правило, это были родственники жениха – агнатические (отцовские) и когнатические (материнские), обязательно кто-то из соседей, без деятельного участия которых не обходилось ни одно значительное событие в жизни семьи.

Сваты, осознавая возложенную на них ответственность, осуществляли свои дипломатические функции – представляли жениха, всю его семью. Сваты назначали и предварительно оговаривали предсвадебные и свадебные церемонии и обряды, определяли размер калыма. За единицу стоимости калыма принималась стоимость коровы. Скот мог частично заменяться оружием, пашнями, медными котлами и др.

По обычаю, для снискания положительного ответа, сватам необходимо нанести несколько визитов, не менее трех. Первое посещение не сопровождалось обильным угощением, гостям даже не предлагались три пирога, столь необходимые для осетинских официальных застолий. Гости объявляли о их цели только к концу визита, никак не ожидая немедленного согласия. Сообщая хозяевам о дате своего следующего посещения, сваты предлагали им подумать. В прежние времена при первом визите в дом невесты сватов сопровождал и сам жених – родственники девушки могли потребовать его на своеобразные смотрины. Сваты же, в свою очередь, имели право показать им невесту. В этом случае она заходила в комнату под каким-либо предлогом – принести очередное блюдо, подать полотенце и т.д.

При втором визите сватов ожидал более радушный прием и лучшее угощение. И хотя прямого ответа гости не получали и сейчас, но явное потепление со стороны родни невесты означало их скорое согласие. После второго сватовства семья девушки интересовалась ее мнением. По этому поводу имеются описания Д. Шанаева: «Мать в сопровождении двух женщин вышла с дочерью в смежную комнату. Переступив за порог, они остановились, не затворив за собой двери, дочь стояла обращенною лицом к нам. При первом вопросе матери, который я не мог расслышать, дочь, потупив взор, опустила голову, побледнев слегка. На все последующие вопросы матери она отвечала только переменой цвета лица из слегка бледного в слегка красный, не обнаружив в то же время ни малейшего виду согласия или несогласия с желанием матери. Мать продолжала допрашивать, дочь безмолвствовала. Наконец, мать

обратилась к двум женщинам: “Ну, оставьте ее! Известное дело – она ничего не скажет”. Мать пришла и заняла свое седалище между родственниками, сказав им, что она согласна... По народному обычаю со стороны девушки было бы нагло, если бы она сказала в ответ “да” или “нет”. А потому родители, чтобы все-таки узнать ее желание посылают к ней того, пред кем она смела и откровенна» (Шанаев, 1870. С. 8, 9).

Положительный ответ от семьи невесты следовал только после третьего визита сватов (есть сведения и о семи визитах). После этого назначался сговор – *фидыд* (официальный акт породнения). Сваты и тогда продолжали осуществлять посреднические функции при заключении брачных договоров и именовались уже не *минавæрттæ*, а *фидæуджытæ*. Договорившись о размере калыма, обсуждались все организационные моменты. Вопрос считался решенным после церемонии рукопожатия (рукобития). Все заканчивалось совместной трапезой. Раньше в качестве своеобразного залога, символизирующего закрепление договора, представители жениха передавали одному из младших родственников невесты оружие – пистолет (*дамбаца*), ружье (*тонн*), шашку (*æхсаргард*), стрелу (*фат*). В наши дни – это небольшая сумма денег, которую после рукобития шафер кладет под то блюдо с тремя пирогами, которое выносят специально для молитвы за молодых. В следующий визит, который назывался *сиахсыдыд* (приход зятя), жених дарил матери невесты коня – *фаты бæх* или *мады бæх* (конь матери). Только после этого жених обретал статус зятя.

Со дня сговора вступают в силу определенные поведенческие регламентации между женихом и невестой, а также их родственниками. К примеру, жених избегал ходить по улице, где живет его невеста, при встрече с ее родственниками в обществе он должен был спешиться, если передвигался верхом, остановиться и переждать, пока они пройдут.

Девушка со дня сговора считалась сосватанной – *куырдуат*: «Теперь, сделавшись невестой, она могла являться лишь на такие увеселения, на которых не могла встретиться с каким-либо дальним или близким родственником жениха, ибо по обычаю осетин она должна скрываться если не от всех, то по крайней мере от значительно превосходящих летами родственников жениха» (Шанаев, 1870. С. 11, 12). При встрече с ними она уже придерживалась всех норм поведения, принятых для снохи, т.е. норм *уайсадын* (обычай избегания). Нередко *куырдуат* продолжался до года. В старину этот срок использовался женихом для годичного военно-предпринимательского похода – *балц*. Впоследствии в это время многие юноши уходили на заработки для обеспечения должного размера брачного выкупа и будущего благосостояния своей семьи. Будучи еще в родительском доме, засватанная девушка не произносила имена жениха, будущего свекра, свекрови и их ближайших родственников. Крайне бестактными считались расспрашивание либо упоминание о скорой свадьбе в ее присутствии.

Поведенческие регламентации жениха в предсвадебный период предусматривали возможность его появления в доме невесты вместе с первым посещением сватов. Следующий визит в дом будущего тестя он уже наносил как официально оглашенный жених. Этот визит – *сгæрст* (раскрытие зятя) жених совершал со своими ближайшими друзьями. Друзья, по описаниям Д. Шанаева, «выстраиваются в ряд (на конях) на улице около дома невесты



Испытание жениха. Худ. М. Туганов

Из кн.: *Магомедов А.Х.* Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968

и поют песни. Хозяева высылают им навстречу самых почетных мужчин с приветствиями, просят спешиться, зайти в дом как желанных гостей. Когда гости спешиваются, юноши отводят их коней, убирают их с помощью младших. Гостей приглашают в гостиную и сажают, предварительно забрав берданки, бурки и плетки и сложив их в отдельном помещении вместе с седлами. По просьбе хозяев молодежь приглашает юношей и девушек со всего села устроить танцы для гостей» (*Шанаев*, 1870. С. 14).

Жених придерживался определенных поведенческих стереотипов: он не заходил в дом, все время оставаясь во дворе, если же его вызвали, он входил, но не садился за стол, а стоял у дверей с низко надвинутой на глаза шапкой. Так он демонстрировал свою смиренную вежливость, т.е. выполнял этикетную поведенческую линию «младшинства» *кæстæггируæг* – этико-поведенческий цикл, предписанный младшим.

По описаниям Б.М. Каргиева, существовали строгие порядки в проведении тех пиршеств, которые предшествовали свадьбе: «Начинается пиршество. Первый бокал – за великого создателя – Бога. Этот почетный тост пьют все, только по очереди, начиная от старших и кончая младшими. Младший не может выпить раньше старшего, сидящего выше него. Когда тот обратится к нему, что я на слова старшего говорю «аминь» и призываю тебя, после того выпивает и младший. Так доходит до самых младших за столом. Второй тост произносит тоже старший за Уастырджи. Третий – за крепкое родство породнившихся фамилий. Четвертый – за невесту, жениха, шафера и кума. Дальше произносят разные тосты. Когда гости пьют, им дружно хлопают и поют

застольные песни. Гости посылают хозяйкам бокал с закуской, то же самое – танцующей молодежи» (Каргиев, 1991. С. 57).

Сущность предсвадебного застолья проявляется только с третьего тоста, остальные тосты сменяются в общей последовательности, принятой на пирах. К обрядовым подношениям почетных бокалов в этой ситуации прибавлялся еще один – преподносимый тещей зятю: «Теща берет большую чашу с пивом и передает своему зятю, он без слов принимает чашу и, отпив глоток, передает ее своим друзьям и те благодарят тещу и желают ей, чтобы она в лице их друга заимела желанного зятя» (Каргиев, 1991. С. 28). Это и символизирует так называемое раскрытие зятя. Обязательным и неизменным является слово старшего, обращенное к зятю: «Отныне твоя совесть перед народом чиста (выполнив все обряды) и отныне просим тебя приезжать открыто» (Каргиев, 1991. С. 27).

В настоящее время обычай не сохранился в том виде, в котором существовал два века назад. Сейчас жених с друзьями, среди которых находится и шафер – *къухылхæцæг* совершает так называемый тайный визит – *сусæгдзыд* в дом невесты. Происходит это по-прежнему поздно вечером, в ночь на воскресенье, чаще всего за одну-две недели до свадьбы. Для застолья, организованного по этому поводу, в дом невесты приглашают преимущественно молодежь. Шафер передает невесте подарки от жениха, среди которых и ее обручальное кольцо, а также свадебный наряд. С этой минуты невеста считается сестрой шафера. Важным компонентом этого обряда являются «конфеты от зятя», которыми шафер щедро одаривает женщин. В сопровождении двоих друзей жениха он входит в помещение, где находятся родственницы и соседки невесты и благодарит их за радушный прием. В ответ женщины преподносят им почетные бокалы – *нуазан*. В наши дни подобный визит считается обручением, которым предсвадебный период заканчивается.

Для празднования свадьбы в доме невесты – *чызгæрвыст* собиралось все сельское общество и все родственники. Ключевым мотивом этого этапа является прием *чиндзхассæг* (увозящих невесту) – нескольких старших и группы молодежи уполномоченных семьи жениха. Состав и число участников свиты жениха был не одинаков и зависел от местных традиций. Но в нее обязательно входил *хистæр уазæг* – старший гость, *къухылхæцæг* – шафер, *нымæттуæг* – сворачивающий войлок, *кæстæр уазæг* – самый младший гость и *сиахс* – сам жених. Во многих районах Осетии в состав свиты входил и *æмдзуарджын* – второй шафер.

Поезжане – *чындзхæсджытæ/киндзхонтæ* определялись заранее. Всех намеченных участников свиты приглашали лично жених с шафером. У куртатинцев в конце XIX – начале XX в. в чындзхæсджытæ входила группа певцов и танцоров, среди которых были и девушки. В нартовском сказании об Ацамазе одно из главных мест в свите жениха было отведено знаменосцу. При приближении к селению невесты, поезжане возвещали о себе стрельбой из пистолетов и ружей, игрой на гармонии и пением.

Свита принимала определенный строй. Впереди ехали два или три всадника, за ними повозка с девушками, за девушками – группа мужчин, умевших хорошо петь, потом все остальные.

Несомненно, даже официальная часть свадьбы, что проходила в доме невесты, носила черты не семейного, но общественного праздника. «Пир про-

должается до полуночи, молодые дружки оставляют пиршество и затевают опять игры и пляски. Старшие и почтеннейшие из дружков занимают гостиную. Второй день пребывания дружков в невестином доме и вместе с тем день отправления невесты, проходит так же, как первый, в плясках и других играх, в угощении с теми же заздравными гостями» (*Шанаев*, 1870. С. 21).

Этот день знаменует переход к кульминации – прощанию невесты с родным очагом. Шафер – *к̆ухылхæцæг* производил выплаты в доме невесты: девушкам и женщинам, обряжавшим невесту в ее свадебный наряд, тем, кто по обычаю преграждал дорогу ему самому, а позже и свадебному поезду. После того, как невеста была одета, старший шафер освящал молитвой ритуальные три пирога и просил у высших сил благословения и доброго пути для невесты. Шафер и второй шафер снимали головные уборы, брали невесту под руки и под пение и стрельбу вели ее в хадзар к очагу и надочажной цепи для того, чтобы старшие благословили невесту, пожелали ей доброй дороги.

Свадебные действия дополняет один существенный аспект «индоевропейского брака заключения, упоминаемого в “Ведах” – “рукопожатия” или “овладения рукой невесты. Юноша берет руку девушки в присутствии первоначального ее хозяина в знак того, что она отныне переходит в его собственность”» (*Шрадер*, 1913. С. 116). И именно эти полномочия отражены в самой сути определения должности шафера – «за руку держащий», что он и делал на протяжении всей свадьбы.

Если в селении, где жила невеста, было святилище, то старший шафер сопровождал ее туда; братья и сестры невесты просили святого-покровителя благословить новобрачную, оставляя там серебряные монеты в качестве приношения. Третий этап свадебной обрядности завершает вынос из дома приданого (впоследствии его стали привозить позднее). Затем выводили невесту.

По прибытии свадебного поезда в дом жениха оба шафера сопровождали невесту во всех важнейших обрядах. Согласно Д.Т. Шанаеву и К.Л. Хетагурову (т.е. в более архаичных вариантах), снятие фаты с невесты также производил шафер. Он же должен был сопроводить молодую к святилищу Мады Майрам и отвести ее в супружескую спальню.

**Свадебный пир. Обряды в доме жениха.** Как уже упоминалось, свадебный пир устраивался и в доме невесты в честь поезжан – *чындзхæсджыты фæндаджы æгъдау*, и в доме жениха – *чындзæхсæвæв* на второй день после того, как привезут невесту.

Важнейшими обрядами и ритуалами сопровождалось введение невесты через порог нового дома. В основном помещении жилища, т.е. хадзаре, накрывались столы для самых старших, к которым и подводили невесту для приветствия: «Старший берет рог с пивом и произносит молитву-обращение к Богу о даровании благополучной жизни, счастья невесте... После этого другой говорит, обращаясь к первому: “Да благословят нас все те святые, имена которых ты сейчас упоминал, а равно и те, которых ты забыл вспомнить”. Все присутствующие громко произносят “оммен”, “оммен”. У невесты в это время глаза закрыты платком, хотя к ней поочередно обращаются с такими молитвами» (*Зиссерман*, 1870. С. 372).

Невеста стояла возле очага только во время церемонии приветствия старших и ритуала круговой чаши, который устаивался по этому поводу. После

этого ее провожали в отведенную для нее комнату, где она оставалась в кругу девушек. К ней заходили для приветствия женщины и мужчины – близкие родственники. Выводили невесту из комнаты только по особой просьбе пирующих для исполнения свадебного танца.

Сразу же после традиционного приветствия невесты в новой семье свершался главный свадебный ритуал – приобщение невесты к очагу и священным покровителям той семьи, в которой она будет отныне жить. У очага невесту торжественно подводили к старшей женщине в семье – *æфсин*. Она «все это время стояла на женской стороне очага, держа в руке чашу, наполненную, как это обычно бывает, медом, смешанным с маслом. Когда сняли с молодой вуаль, *æфсин* поднесла к ее губам ложку, наполненную этой смесью, и произнесла: “Будьте друг другу так сладки, как этот мед и это масло вместе”. И все, присутствующие в хадзаре, повторили эти слова» (Кануков, 1985. С. 42).

В современной свадебной обрядности утерян ритуал подобного подношения невесте от свекрови. Сохранилась лишь его вторая часть – угощение свекрови невестой. Есть подробные описания ритуала, относящиеся к последней трети XIX в.: «Шафер в сопровождении девушек, поющих “алай-алай”, ведет молодую под руку в местонахождение домашнего очага, где ее уже ожидает свекровь с чашкой в руке, наполненной смесью меда и масла. Шафер подводит невестку к свекрови. Приподняв у невестки немного завесу лица, так, чтобы оно все-таки оставалось полузакрытым, он приглашает ее опустить указательный палец в чашу и, взявши им маленькую частицу смеси, положить ее в рот свекрови, которая затем в свою очередь делает то же самое по отношению к невестке. После этого обряда присутствующие мальчики выхватывают чашку смеси из рук свекрови и, выбежав на двор, делят смесь между собой... Совершение этого обряда имеет значение следующего народного заключения: “Да будут так сладки свекровь и невеста друг другу, как сладка людям эта смесь”» (Шанаев, 1870. С. 28).

К сожалению, исследователи при описании этого обряда – *мыдыкъусы æгъдау* у осетин упустили одну существенную деталь – обряд обмазывания смесью из чаши основания очага, который символизирует неугасимость огня, а следовательно, жизни в этом доме. Невеста правой ногой ступала в хадзар, затем, кланяясь, подходила к очагу в сопровождении жены шафера. Там ей подавали *мыдыкъус*, и она мазала смесью основание очага. Здесь следует отметить, что в народном мировоззрении невеста, приходящая в дом мужа, приносит с собой символ бессмертия рода.

Другой важный свадебный обряд – приподнимание покрывала с лица невесты. У осетин для этого предполагается официальная свадебная должность – *хуызисæг* (дословно – сниматель фаты). Для осуществления столь значимого свадебного обряда семья невесты передавала в дом жениха специально подготовленное угощение – *сæрызæды хуын*. Как правило, оно состояло из трех пирогов с сыром, трех вареных говяжьих ребер, шашлыка, пива и араки.

Обязательным атрибутом этого обряда является свадебный флажок невесты – *сæрызæды хæцъыл* (буквально – полотно святого покровителя головы). Он должен иметь белый цвет, простеган по периметру цветной шелковой или атласной лентой – чаще всего розовой. Поскольку в народных представлениях

сочетание белого и розового цветов символизирует понятие высшей благодати (Фарн), оно непременно присутствует и в самом свадебном одеянии невесты. По поверью, флажок желательно не сшивать, а нанизать или обмотать вокруг древка.

Кандидатура *хуызысаг* (снимателя фаты) назначалась заранее. Это должен быть юноша из числа родственников либо соседей. Над головой невесты он символически описывает специальным флажком из белой ткани три круга, произнося молитву о благодати и пожелание невесте родить в браке семерых сыновей и одну синеглазую дочь: «*Фарн, фарн, фарн! Авд лæппуйы æмæ цунæг цъæх цæст чызг*». С этими словами он флажком приподнимает фату невесты (в более архаичных вариантах этого обряда фату снимают саблей). *Хуызысаг*'а одаривают от имени невесты, с этого времени он становится ее названным братом. Флажок невесты год, а то и больше, бережно хранится в доме мужа вблизи очага (впоследствии – печи), затем его хранят в другом потаенном месте, но никогда не выбрасывают. В старину в традиционном осетинском доме стоял священный столб – *сæрыздæ* *цæджындз*. Как считал В.И. Абаев, *сæрыздæ* – это название одного из домашних божеств (Абаев, 1973. С. 91). Он находился в западном углу хадзара, на женской половине, к нему шафер обращался со специальной молитвой: «О, Сæрыздæ, подай нам милость твою! Да будет принята эта невеста тобой, как священная гостя, И во дни жизни ее будь ее хранителем!» (Гатиев, 1886. С. 20).

Через три дня, после того как невесту приводили в дом, девочки относили фату к святылищу Мады Майрам с тремя пирогами, которые должны были освятить молитвой женщины, которых они встречали по дороге. При этом во время произнесения молитвы, в которой они просили счастливого потомства для молодой, фату трижды подбрасывали вверх, или же девочки перебрасывали фату между собой. Пироги съедались, в святылище оставлялись ритуальные приношения, а фату забирали домой.

Интересен еще один свадебный обычай, связанный со свадебным флажком (Уарзиати, 1987. С. 120–122). Речь идет о том, что в доме невесты ко дню свадьбы готовили флаг – *тырыса* – отрез ткани белого цвета, укрепленный на тщательно обработанном древке. На полотнище флага были пришиты разнообразные предметы мужского туалета: платки носовые, тесьма для карманных часов, шнур для пистолета, сафьяновые чуваки и прочее. После вывода невесты ее подруги выносили во двор флаг и предлагали поезжанам выкупить его. Поезжане, выкупив флаг, вручали его самому ловкому парню, чтобы молодежь со стороны невесты в скачке-преследовании не смогла отобрать его у него. Не сохранить флаг и не доставить его в дом жениха считалось большим позором для поезжан. Нашитые на флаг вещи распределялись между победившей группой. Если флаг доставляли в дом жениха в целости, он демонстрировался вместе с приданым, после чего поступал в пользование невесты. Если же флаг отбирали во время скачек, то через некоторое время его возвращали невесте за выкуп. Он также хранился в семье долгое время. Полотнище имело магическое значение, поэтому его хранили в скрытом от посторонних глаз месте. В случае необходимости, им покрывали роженицу при трудных родах или ребенка во время болезни.

Свадебное застолье проходило по образцу прочих праздников, разделяющих все общество в возрастной и гендерной предписанности: торжественного застолья для мужчин, не акцентированного для женщин и молодежи. Следующий день знаменовался приездом *хуындзау* – делегации из дома невесты, обычно состоявшей из нескольких старших, одной снохи отчей фамилии невесты и молодежи – юношей и девушек, которые привозили приданое, а также угощения и подарки для родственников жениха. Их тепло принимали и угощали очень радушно.

**Свадебная пища** осетин включала в себя в первую очередь престижный ритуальный комплекс, общий для праздников календарного и семейного цикла: пироги с начинкой из свежего сыра, отварное мясо, обычно бычка или барана, пиво. Этот комплекс имел символическое значение.

Помимо основного ритуального комплекса пищи, который готовили хозяйка, свадебное угощение включало еще ряд специфических для этого случая элементов. Во-первых, это *гуыдын* – большой свадебный пирог, который пекли в доме невесты и привозили в дом жениха со свадебными дарами. Имеются сведения, что первоначально его готовили вскладчину всем селом. Для этого имелись специальные большие печи. Начиняли пирог свежим сыром и курятиной.

Курица у осетин является частью ритуальной пищи лишь в семейных обрядах. Она полностью исключена в обрядах календарного цикла. Но на свадьбе курятина – важный элемент. Яичница была блюдом, предназначенным для угощения жениха, зятя.

На стол подавались также пироги с начинкой из сыра, картофельного пюре с сыром – *картофджынтæ*, пироги с шинкованной свекольной ботвой с добавлением сыра *цахæараджын* и другие виды выпечки. Обязательным элементом свадебного угощения были пироги с мясом – *фыдджын*, которые являлись, подобно курнику у русских, блюдом, оповещавшим об окончании застолья.

В день свадьбы, во время привода в дом невесты, в доме жениха пеклись фигурки домашних животных и женская фигурка с ребенком на руках. По мнению В.С. Уарзиати, подобные фигурные печенья должны были способствовать скорейшему рождению наследника и наделению его огромными стадами скота (Уарзиати, 1995. С. 191). Из напитков самым почетным считалось пиво – *сау багганы*, хотя к свадьбе готовили всегда и водку – *арахъ* и брагу – *махсыма*.

**Свадебная поэзия и хореография.** Свадебную поэзию, как и свадебную хореографию, можно условно разделить на официальную и на карнавальную, т.е. шуточно-смеховую. Официальная свадебная поэзия включала песни, молитвословия и пожелания невесте, сопровождавшие ритуал, сказания, песни и молитвословия для участников свадебного застолья. Карнавальная поэзия была представлена развлекательными песнями и частушками, сопровождавшими шуточными танцы, а также игры, содержавшие в себе элементы магии плодородия.

Так, в отцовском доме после обряда прощания невесты с очагом и надочажной цепью пожилые мужчины и женщины брались под руки и, замкнув круг, в котором у надочажной цепи находились невеста с шафером, танцевали и пели песню с припевом: «...алай, ой алай, алай-булай». В доме жениха этот обряд повторялся. Вот фрагмент одной из них:

Вот счастье пришло!  
Еще скажем: вот счастье пришло!  
В счастливый день невеста отправляется!  
Такой чудесной невесты никто никогда не видывал!  
В родительском доме фарн оставила,  
В постоянный свой дом фарн несет.

Древнейший обряд хождения вокруг очага сопровождался песенным обращением к божественным силам с просьбой ниспослать всякие блага невесте, благословить свершающийся брак.

Вывод невесты из дома являлся важнейшим обрядовым действием и сопровождался «Песней матери» (*Нанайы зарæг*). Ее исполняли поезжане, свита жениха.

Гей, нана, твое утро близится, уарайда!  
Гей, нана, увозящий невесту увозит душу.  
Ведь мы теперь увозим твое прекрасное дитя.  
Какую радость ты еще увидишь без нее?  
Та, что улыбалась тебе, как солнце, и сияла как звезда,  
Теперь собралась в дальнюю дорогу.

Родственники невесты пели ответную песню и уже ею создавали веселое настроение. Как правило, это бывала «*Уастырджийы зарæг*» («Песня о Уастырджи»). В ней восхвалялся святой Уастырджи, у которого просили благословения невесте и поезжанам в их пути в дом жениха. Во время свадебного застолья в доме невесты и жениха исполнялись сказания (кадаги) «О сыне Уаза славном Ацамазе», «О том, как женился сын Татартупа Татаркан», «Песня о дочери слепого Афсати» и другие застольные песни.

Среди карнавальных песен одна из самых популярных – песня «Чепена», сопровождавшаяся одноименным массовым танцем хороводного характера. Между парнем и девушкой устраивалось состязание в остроумии.

Что касается свадебной хореографии, то это были сольные или парные танцы, массовый танец *симд*.

**Послесвадебная обрядность.** По окончании третьего (иногда седьмого) дня празднования свадьбы, шафер до наступления глубокого вечера отводил невестку в супружескую спальню и поручал молодых Уаты-хицау – так называемому покровителю спальни (*Гатиев*, 1876. С. 22). В брачной обрядности осетин, как и ряда других народов Северного Кавказа, существовал обычай свадебного и послесвадебного сокрытия молодожена, или пребывания жениха в «чужом доме». «Какой позор для него (молодожена), – писал М.А. Мисиков, – когда кто-либо из старших увидит его выходящим из своей комнаты: скажут – он женолюбив» (*Мисиков*, 1916. С. 57).

В традиционном обществе молодожен должен был жить в «чужом доме» сроком до года или до рождения ребенка, со временем этот срок изменялся. В наше время этот обычай почти не соблюдается.

Новобрачный должен был скрываться и избегать старших членов своей семьи, не посещать ныхас и общественные мероприятия от шести месяцев до года или до рождения ребенка. Для того чтобы он стал опять полноправным членом своего социума, устраивался специальный ритуал – *дзесхо*.

«Семья молодого варила пиво, готовила араку, приносила в жертву барана. Те же приготовления делались в доме шафера. У него в доме собирались молодые люди, там они пировали и пели. Семья молодого приглашала тех, кто был на свадьбе поезжанами. Из дома шафера молодежь с песнями вела молодого в его дом. Когда они переступали порог его дома, говорили, что идет гость. Участники застолья вставали и отвечали, что пусть Создатель сделает его счастливым гостем. В такой час и из ружья стреляли. Освещались молитвой пироги, напитки и шашлык, принесенные из дома шафера, и те, что были приготовлены в собственном доме. После этого молодой мог открыто появляться в своем доме» (Каргиев, 1991. С. 75).

Любопытен еще один послесвадебный обычай. На одной из этнографических зарисовок М.С. Туганова, которая называется «Испытание невесты в ловкости», изображена сценка, в которой молодая женщина стоит в окружении мужчин и женщин, пристегивает мужу кинжал. Молодая супруга должна была быстро снарядить мужа при свидетелях. Если ей это удавалось, собравшаяся в их спальне молодежь щедро одаривала ее. Возможно, обычай испытания невесты являлся пережитком древнего обычая, связанного с послесвадебным годичным походом (*балц*), в подготовке которого активное участие принимала молодая жена воина.

Молодая сноха в течение года заходила в общее помещение семьи, где находился очаг (*хадзар*). Она соблюдала обычай избегания (*уайсадын*). После свадьбы невеста не имела права говорить со старшими как в доме супруга, так и по соседству, с мальчиками старше десяти лет и юношами. По этому поводу существовала поговорка: «...десятилетний мальчик старше невесты»: «*Дасазыдыд ланпу чындыэй хистар у*». Она присматривала за детьми своих золовок, рано утром подметала улицу у своих ворот и ворот ближайших соседей, стелила и заправляла членам своей семьи постель. Еду ей носили в отдельную комнату, а для того чтобы молодая могла заходить в хадзар и не скрываться, совершали специальный обряд. Сокрытие невесты заканчивалось в старину через год, а в более поздние времена – через два месяца после свадьбы.

Первый выход невесты в село носил праздничный характер и был связан с обрядом ее выхода к реке по воду. Молодой надевали свадебное платье и давали небольшое деревянное ведерко или кувшин. Вместе с девушками и молодыми женщинами с музыкой и танцами она отправлялась по воду. У реки молитвой освящались ритуальные пироги и напитки. Участницы брызгали водой друг на друга, просили у Донбеттыра (Покровителя вод) и водяных дев благой и целительной воды. По возвращении домой водой, которую принесла молодая, возносили молитву и причащались все, в особенности старшие и дети. Пир продолжался до заката солнца. С этого дня молодая уже свободно исполняла свои обязанности по дому.

Современная осетинская свадьба все еще сохраняет некоторые яркие черты старины, но в то же время она претерпела изменения. В разряд запретных уже не попадают браки с однофамильцами шаферов матери жениха или невесты. Из жизни осетин ушли те формы искусственного родства, которые запрещали браки между их семьями, главное из которых – побратимство – *каенга афсымар*. Родственными человеку считались семь повитухи, прини-



Первый торжественный выход невесты к реке. Худ. М.Туганов  
Из кн.: *Хаким М. Махарбек Туганов – народный художник Осетии.* Орджоникидзе, 1962

мавшей его в родах, того, кто впервые постриг ему волосы, того, кто дал имя. Жизнь сняла и другой запрет, ранее считавшийся непреложным: поскольку обычай кровной мести остался в далеком и давно забытом прошлом, исчезло табу и на брачный союз с фамилией кровных врагов. У современных осетин нет прежних предубеждений против женитьбы юноши-холостяка на разведенной или вдовой женщине, против межнациональных и межконфессиональных браков. В сегодняшней жизни нет калыма и таких производных от него форм брака, как обменный (чтобы не выплачивать калым семье просто обменивались невестами) и брак с отработкой (жених батрачил несколько лет на будущего тестя).

Добрачное ухаживание, столь невозможное при традиционном укладе, стало явлением повсеместным и, безусловно, исчезли те каноны, в соответствии с которыми в брак вступали только с разрешения старших и без учета мнения молодых. Теперь они связывают свои жизни только по собственному выбору. Браки похищением свершаются, но теперь только с согласия невесты. Несмотря на это обе фамилии должны пройти обязательный обряд примирения, инициаторами которого выступают родственники жениха.

Свадебный обряд по-прежнему предполагает назначение делегации сватов и троекратный их визит в дом невесты.

В последнее десятилетие городские свадьбы устраиваются в ресторанах и банкетных залах. Невесту забирают не из родительского дома, как раньше, а из ресторана, где праздновали гости ее семьи. Свадебный поезд направляется

также в ресторан, где ее ждут гости семьи жениха и куда вечером придут *хьундзэуттае*.

Этим же вечером жених в сопровождении своих друзей отправляется в ресторан, откуда все еще не разошлись самые близкие родственники и друзья семьи невесты – это своего рода его презентация в качестве уже состоявшегося зятя. Стороны обмениваются благопожеланиями, зятю и его друзьям родственницы невесты передают почетные бокалы – нуазан. Жениху его подает сама теща. Осушив бокал, зять возвращает его, предварительно опустив туда подарок – чаще всего это золотое кольцо с драгоценным камнем. Друзья жениха от имени зятя передают женщинам конфеты, непременно самые хорошие и дорогие.

Своих гостей невеста встречает в европейском подвенечном наряде, но когда прибывают поезжане, она передевается в национальную свадебную одежду, в которой ее вводят в новую семью.

Шафер *кьухылхацаг* формирует свадебный поезд, стараясь подбирать красивые и респектабельные автомобили, а иногда и конный кортеж, предваряющий свадебную процессию, и таких участников, которые достойно представят сторону жениха.

Хотя не повсеместно, но есть обыкновение отправлять с невестой *чьиндзымбалттае* – юношей из числа родственников или соседей и одну лучшую подругу. На время свадьбы они опекают и оберегают невесту, ее покой. Сейчас эти свадебные должности предназначены скорее для благополучной психологической адаптации невесты.

Свадебный кортеж, как и прежде, едет к святому месту, где все выходят из машин, выводят и невесту. Старшие возносят молитву и дают причаститься (символически) невесте. Сейчас этот ритуал выполняется не всегда, зачастую сменяясь традицией возложения цветов к городским памятникам героям – защитникам Владикавказа и Осетии.

По поверью, невеста должна попасть в дом жениха до захода солнца, поэтому шафер старается завершить все ритуалы и обряды в доме невесты до 17 час.

Получив сигнал о прибытии кортежа, встречать невесту выходят женщины и молодежь, но среди них должен быть и один взрослый мужчина, который приглашает невесту, и пройти к старшим. Под ноги невесте бросают конфеты, рис, сахар. Шафер и его помощник, как и прежде, заводят невесту громкими возгласами *Фарн фацауы!* – (Благодать идет к вам!). Шествие также сопровождает гармонистка, которая вместе с шафером и его помощником приехала в машине невесты. После приветствия и благословения старших невесту ведут к отведенному ей месту – если раньше это был внутренний, самый отдаленный от входа угол – *рабинаг кьуым*, то теперь – это самое обозреваемое в зале место.

На второй день после свадьбы невеста должна была с молодыми родственницами и соседками семьи жениха подмести двор и часть улицы. В селах это обыкновение сохранилось, в городах молодая часто подметает подъезд многоквартирного дома. Это делается ранним утром, до появления первого прохожего. В первый же праздник после свадьбы отец невесты отправляет в ее новую семью *хуын* – ритуальные угощения, где есть пироги, мясо, индюк, куры, арака, пиво.

## ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДНОСТЬ

Корни культа мертвых у осетин уходят в глубокую древность и основываются на благоговейном отношении младших к старшим и к родителям. Со временем он трансформируется в пышный и торжественный культ родовых предков.

Одной из отличительных особенностей осетинских похорон является их широкий общественный характер, о чем свидетельствует институт «оповестителей», состоящий из вестника печали или траурного вестника из числа родственников – *хъаргаенаг* и платного глашатая – *фидиуаг*, имевшегося в каждом большом селении. Поведение и внешний вид оповестителя отличались высокой степенью символичности. Отправляясь оповещать о смерти, вестник печали – *хъаргаенаг* садился по возможности на лучшего коня черной масти, который должен был все время идти рысью. Если же данную функцию выполнял сельский глашатай *фидиуаг*, то и в его внешнем облике наблюдались изменения: газыри в газырницах переворачивались – нижняя их часть черная и соответствовала траурному цвету (НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 93. Л. 108). Перед объявлением скорбной вести оповестители демонстративно разоружались.

В доме, в котором покойник, как правило, были открыты настежь ворота (ныне в квартире – дверь). Туда, как только раздавался громкий плач, спешили соседи, односельчане, родственники, ни на минуту не оставляя скорбящих, причем утренние посетители сменяли «бодрствовавших всю ночь» (Хетагуров, 2000. IV. С. 362).

Основные церемонии похоронных обрядов носили неизменный характер. После омовения покойника обряжали во все новое, причем одежда для него, за исключением головного убора, подготавливалась его семьей. Головной убор для умершего мужчины приносили родственники жены – шапка от родственников жены – *каисы худ*. Они же в случае смерти замужней дочери приносили головной платок – *цагаты калмерзан* – (платок из отцовского дома). Бытовало поверье, по которому засватанную умершую девушку хоронили в белом национальном платке.

В случае внезапной смерти «все сверстники покойного жертвуют ему: кто черкеску, кто шапку, кто бешмет, кто ремень и пр. Если покойник женского пола, ее обязаны одеть родители и родственники, впрочем, обходятся и без них» (Жускаев, 1855). Тело покойного до выноса устанавливали на скамье около очага, т.е. в центре хадзара, где он оставался до дня похорон. У его изголовья на треножный стол – *фынг* ставили ритуальные яства: вареную пшеницу, хлеб, напитки, воду и сладости, зажигали свечу для освещения мрачного пути в царство мертвых, в руку ему клали монету для сторожа у дверей рая, чтобы он впустил усопшего.

Покойного окружали исключительно женщины. Мужчины пребывали в хадзаре не дольше, чем этого требовал церемониал.

От ираноязычных предков осетины заимствовали и обряд оплакивания, в котором в старину участвовало много людей – родственники, односельчане, друзья, близкие товарищи. Голошения сливались в единый протяжный плач, по которому издали узнавали о случившемся. Ни один путник не мог

проехать мимо дома, в котором лежал умерший, не выразив соболезнования, причем делалось это по определенному ритуалу, выработанному веками.

Плач, помимо проявления горя, носил еще и обязательный характер, предусмотренный этикетом осетин. Голосили в основном женщины, причем особо выделялся голос искусной плакальщицы, вопленицы – *хъарагганаг*. О значении осетинского обряда оплакивания свидетельствует старинная поговорка: «Голошения и крики женщин украшают похороны». – *Устыты хъараггай ама хъараггай фидауы зиан*. Но существовали и запретительные нормы: отец не мог оплакивать сына и жену; мать – малолетних детей; тестю не полагалось оплакивать зятя; муж никогда не заплачет при смерти жены; зять не оплакивает родственников со стороны жены; запрещалось оплакивать убитого молнией; детей, умерших от оспы.

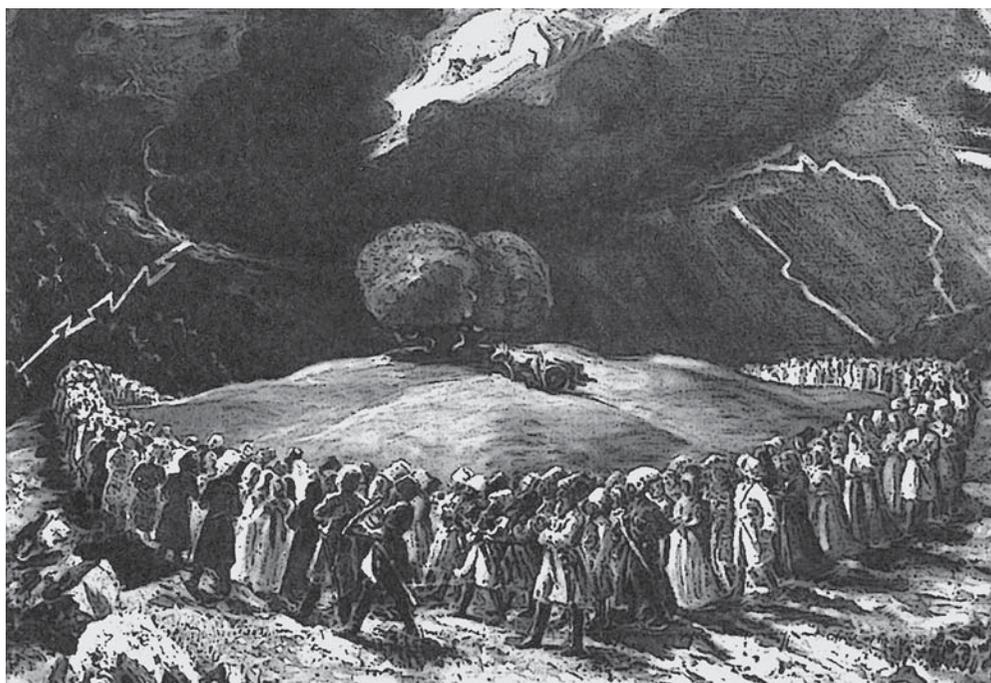
Существовал особый ритуал оплакивания молодой девушки: «Одна из ее подруг играла на гармонике траурные мелодии. Сверстницы ее шли в дом с распущенными волосами. С покойной клали в могилу любимые ею при жизни вещи. Если она была гармонисткой, то в могилу клали гармонь, и т.п.» (*Такоева*, 1957. С. 150).

Отличительной чертой древнего обряда оплакивания было самоистязание. Мужчины били себя по голове кулаками, а также специальной палкой или кожаной плетью с короткой ручкой. Женщины царапали щеки ногтями до крови, вырывали волосы, били по лицу ладонями (*Баракова*, 1936. С. 17).

Конфессиональные различия наблюдаются как в обряде похорон, так и при выносе тела. Отсутствие гроба, построение женщин позади мужчин, быстрый шаг и отсутствие женщин на кладбище – определяющие признаки исламского погребального обряда. При традиционном погребении – «чем знатнее и любимее покойник, тем кортеж подвигается медленнее» (*Шегрен*, 1846. С. 78), а достигнув кладбища, усопшего ставят поодаль от места его погребения, затем начинается надгробный плач женщин.

Мужчины в Осетии по этикету не могли громко оплакивать покойника, только в одном случае без стеснения выражали свое горе громким плачем – когда умирал наиболее выдающийся мужчина в общине. Плач мужчин короче женского. Плач женщин сопровождался рыданиями других женщин. Учеными-этнологами отмечен факт существования в Осетии института профессиональных плакальщиц, воплениц – *хъарагганаг ус*. Считалось, что чем больше слез будет пролито, тем более счастлив будет покойник на том свете, тем благоприятнее отнесется он к своим родным. К этому восходит выражение: *Бира цаессыгта ахаста йема* «Много слез унес с собой». Самоистязания всякого рода имели ту же смысловую нагрузку. Поэтому так понятна роль профессиональных плакальщиц, столь удачно «возбуждавших плач» у окружающих, заставлявших пролить как можно больше слез по покойнику. Такова первоначальная, ритуальная, функция плачей. Магическая функция причитаний, заключавшаяся в убажании покойника слезами, в создании для него благоприятной обстановки на том свете, постепенно отмирала, на первый план выступила воспитательная функция: причитания являлись и являются своеобразной художественной характеристикой усопшего.

Похороны женщины были намного скромнее и также сопровождалась цепью сложных древних обрядов. Усопшую оплакивали все присутствовавшие на похоронах женщины. Родственницы по отцовской линии троекратно



Осетинский обрядовый танец «Цоппай». Худ. М.Туганов

Из кн.: Магомедов А.Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968

обходили гроб вокруг покойной на коленях. Этот же ритуал совершался на кладбище всеми молодыми невестками.

Отличались от традиционных похороны людей, убитых молнией. Чтобы не прогневать святого Илью (Уацилла) – бога грома и молнии – убитого хоронили без оплакивания, с песнями и плясками. Собравшись на месте поражения, жители аула образовывали цепь во время пения и в продолжение трех дней с пением ходили по кругу (обряд Цоппай). По истечении этого срока, усадив покойника на стул, опускали его в могилу, вырытую там, где его убило молнией, кладя с ним его оружие и другие личные принадлежности. Родственники поочередно в течение трех дней караулили погребение, чтобы в случае воскрешения Ильей усопшего, помочь ему выйти из нее (*Гамиев*, 1876. С. 30).

Обычай освящать и охранять усопшего восходил к древнейшим представлениям. К покойнику относились словно к живому. Разводили костер на могиле, охраняя от злых духов, а также кормили и заботились о нем. В погребальных обрядах имели место и магические приемы, которые преследовали цель отогнать от трупа и его души «нечистую силу», облегчить душе дорогу в загробный мир.

Ритуальны также обряды выноса тела и прощания с покойником. Попрошавшись с усопшим, первыми выходили из дома родственники и соседи. За ними, прервав оплакивание, мать, сестра, жена умершего. Успокоив родных и близких, у гроба покойника становились близкие к семье пожилые мужчины.

Старший из них, держа в одной руке свечу, в другой – рог с аракой, молился об усопшем, прощался с ним. Заканчивая молитву фразой: «Да пребудешь ты в царстве света!» (*Рухсаг у!*), выливал несколько капель араки на гроб, освящая его. Прощались и остальные. После этого осетины-христиане поднимали гроб и три раза легонько ударяли им в прикрытую к тому времени дверь и выносили тело ногами вперед из помещения на середину двора. Рядом с гробом прислоняли его крышку в горизонтальном положении. Участники похорон – *марддзыгойы адам* обходили покойника против часовой стрелки и становились в отдалении. Начиналось прощание с покойником, а с XX в. – панихида – *мардмысан амбырд*.

Осетины-мусульмане перед выносом на усопшего надевали новое платье и заворачивали в кусок холста, полотно или сукно (в более ранние периоды зашивали в войлок).

Он лежал на войлоке – *бинаг нымает*, который стелили на погребальные носилки – *сынт*. Подняв покойника, трижды разворачиваются против часовой стрелки, и похоронная процессия следует к месту захоронения. Несли носилки четыре или шесть человек, за ними вели лошадь, увешанную оружием. Затем шли мужчины, в отдалении от них – женщины.

Раньше существовал особый транспорт: сани – *дзаныгъ*, арба – *уардон*. Со временем православного усопшего стали класть в гроб – *чырын* и отвозить на катафалке – *мардласен* на кладбище – *уелмард*. Если кладбище было близко, то носилки (гроб) с телом покойника относили на руках. Знаком особого уважения к усопшему был символический вынос тела покойника за ворота дома невестками, в том числе невестками фамилии, если своих не было. Хоронили обычно в фамильном склепе или на родовом участке кладбища, лицом на восток, а у мусульман – лицом по направлению к Мекке. Кроме того, в каждом ауле горной Осетии существовало и общесельское кладбище, где предавали земле тех, кто не имел своего склепа или родового кладбища. На кладбище членов семьи хоронили вместе. Если же кто-нибудь из них умирал на чужбине, то привозили тело в родное село и хоронили там, чтобы вся семья была вместе и на том свете.

На семейном кладбище мужа хоронили его жену, если даже после смерти мужа она ушла в родительский дом. Считалось, поскольку в свое время за нее был заплачен калым, она должна быть погребена рядом с ним, чтобы оставаться рабою мужа и на том свете.

На кладбище гроб с телом опускают ногами на восток рядом с могилой и прислоняют к нему крышку. Мужчины становятся по правую сторону, женщины – слева, а близкие родственники – у гроба. Далее следует напутственное слово, затем действие – снятие пут с ног (развязывание ног). После этого – посвящение «дома вечной жизни» (зажженной спичкой касаются савана, гроба и всего остального, имеющегося в нем). Бросают горсть земли, закапывают, «припадают» оплакивающие к могиле, затем мужчины возвращаются на тризну в дом усопшего, женщины еще долго на могиле оплакивают покойника.

Наступал самый торжественный момент во всей погребальной церемонии – посвящение коня – *бахфалдисен*. Обряд поручался вести старику, известному далеко за пределами села и ущелья красноречием, а также хорошо знавшему посвятельную речь. Выводили коня и ставили его у изголовья



### Типы погребений

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева

покойника. Посвятитель коня – *бахфалдисаг* выходил из толпы, брал уздечку и проводил ею по рукам покойника или клал ему на руку, что означало передачу коня усопшему. На коне была торба с ячменем, чтобы стоял спокойно (или не голодал на том свете, по другому варианту). Затем старик брал рог с аракой (чаще – чашу с сакральным пивом) и произносил длинную и образную речь. Закончив говорить, посвяtitель окроплял напитком сначала голову коня, затем покойника, после чего разбивал чашу о подкову правой передней ноги посвященной лошади. После этого брал горсть земли и клал на грудь покойника со словами: «Будь светел! Пусть будут с тобой и конь, и земля, и могила. Теперь подходите родные, близкие, друзья покойника проливать слезы! Оплакивайте его!» (*Рухсаг у! Халар дын уад да бах дар, да сьдэжыт дар, да ингэн дар, гье ныр ам арбацаут йа лыманта, халартае ама йыл уа цаестысыг аркалут! Аркалут!*). Коня трижды обводили вокруг гроба в сопровождении вдовы и близких родственников, не перестававших оплакивать усопшего. После этого у животного отрезали кончик правого уха (варианты – делали надрез на ухе; касались уха острием ножа; отрезали прядь волос из гривы или челки) в знак того, что он и на том свете будет служить покойному (вариант: по указанным приметам покойник узнает своего коня на том свете). Посвященный конь оставался обычно в доме покойного навсегда, причем в течение года он использовался только для верховой езды. Считалось большим грехом продавать его. Конь посвящался единожды, чтобы в загробном мире избежать двух претендентов на него (*Шегрен*, 1846. С. 110).

Одновременно с обрядом посвящения коня совершался обряд обрезания косы у вдовы. Ритуал заключался в том, что родственницы отрезали косу и клали ее под голову покойника (варианты: отрезали только кончик косы и клали также под голову покойника вместе с кончиком уха коня или волосами из его челки) со словами: «Пусть пребудет с тобой и твоя жена» (*халар дын уад да ус*). В далеком прошлом отрезанную косу клали на грудь покойника: «...вдова подходит к покойнику и, взяв с груди его отрезанную косу свою, вручает ее посвяtitелю – *бахфалдисаг*-у со словами: «Вот плоть для покойника». Приняв косу и слегка ударив ею трижды коня со словами: «...да принадлежите вы оба ему одному», он отдает ее вдове, а она опять кладет ее на грудь мужа» (*фалдыст ын фаут уа дыууа дар*) (*Гатиев*, 1876. С. 11).

Если умирал человек, не оставивший потомства, с ним выносили на кладбище его надочажную цепь, которую после похорон относили обратно и вешали на место, или же цепь уносила вдова в отцовский дом. Такие похороны считались бесславными, о чем свидетельствует проклятие: «Чтобы твоя цепь после тебя оставалась не подвешенной» (*да рахыс да фаства аена ауыгьдай баззайет*). Когда умирал неженатый последний представитель мужского пола, то оставшаяся в доме женщина или девушка опоясывала себя надочажной цепью и сопровождала покойника до кладбища.

Хоронили до захода солнца, так как по поверьям осетин, ворота Страны мертвых, охраняемые привратником Аминон, – открыты, по указанию повелителя этой страны Барастыра, лишь до заката солнца. Перед опусканием в могилу на груди покойника зажигали порох или же около него разводили костер. Обряд погребения заканчивался выстрелами из ружья усопшего. В случае естественной смерти мужчины производился один выстрел, если же случалось убийство – залпы из многих ружей (*Калоев*, 1971. С. 228).

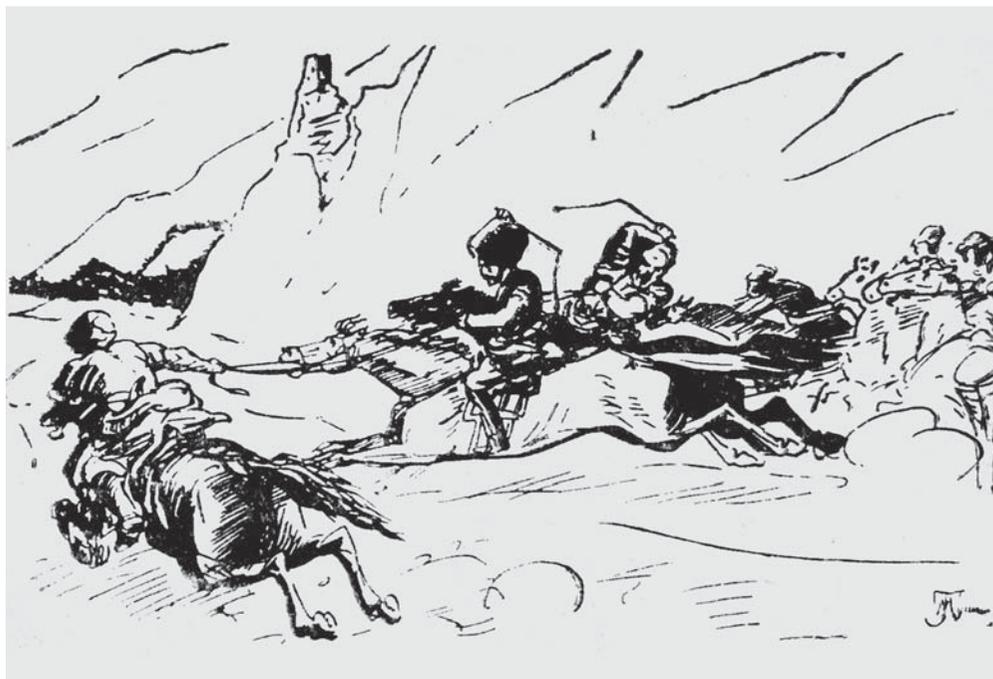


Ритуально-очистительная церемония – возжигание огня на груди покойника. Худ. М. Туганов  
Из кн.: *Хаким М. Махарбек Туганов – народный художник Осетии.* Орджоникидзе, 1962

После похорон мужчины следовал ряд «нормативных действий, имевших военно-прикладное значение» (Чочиев, 1985. С. 99). Это – восходящие к аланской эпохе такие архаические состязания осетин, как конские скачки – *дугъ*, стрельба в цель – *хъабахъ*, лазание по смазанному жиром шесту – *быраен хъил*, которые устраивались в честь умершего как в день его похорон, так и на больших годовичных поминках.

Осетины не сомневались в том, что благосостояние умерших предков зависит от количества приготовленных для их поминок пищи и питья и поэтому старались, чтобы покойник во время путешествия по загробному миру не испытывал голода и жажды, да еще мог одарить ими всех встречных. С этой целью снабжали его бутылкой араки и пирогами. Бутылку разбивали о камень, выливали содержимое на могилу, а пироги со словами: «Эта пища и питье да останутся для тебя до тех пор, пока ты не достигнешь рая» (*дзает*) – разбрасывались по сторонам.

В течение целого года со дня похорон для семьи покойника одной из главных забот было постоянное снабжение умершего пищей и питьем, чтобы на том свете он не голодал. В обычаях поминок проявлялась забота об умерших, стремление задобрить и заручиться их покровительством. Поминки являются одним из тех языческих обрядов, которые прочно укоренились в быту осетин, ведь «самое большое уважение всеми горцами оказывается покойникам, кроме пиров и поминок, делаемых при похоронах, в честь покойных учреждены поминки, скачки, сопровождаемые раздачею вещей покойного и, наконец, сочиняются похвальные песни» (Шегрен, 1846. С. 75). Проф. Л.А. Чибировым в монографии «Традиционная духовная культура осетин» обобщены имеющиеся в этнографической литературе об осетинах многочисленные сведения о поминках (Чибиров, 2008).



Скачки в память о покойнике. Худ. М. Туганов  
Из кн.: *Магометов А.Х.* Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968



Поминки в сабатизар на кладбище. Селение Даргавс  
Фото Б. Калоева, 1958 г.

У осетин-мусульман, кроме больших осенних, известны семидневные, сорокадневные поминки, Рамазан, Курман, *сабатизаер*.

Порядок проведения поминальной трапезы традиционен. За стол рассаживались по возрасту, соблюдая старшинство. У мужчин, сидевших отдельно от женщин длинными рядами, каждым 10-ю человекам прислуживал один распорядитель – *уырдыглаууаг* из соседей или родственников покойного. Из тостов обязательных было четыре: в честь Бога *Хуыцауы тыххай*, за упокой души умершего *зианы тыххай*, за здоровье семьи усопшего (*бинонты тыххай*), за упокой душ умерших предков – членов семьи умершего *заеронд мардты тыххай*. По обычаю первой завершала застолье молодежь (на свадьбе делалось наоборот). Односельчанин, не имевший возможности по болезни присутствовать на поминках, получал свою долю – *хисты хай*. Особая доля предназначалась общественному кузнецу – *куырды хай* (доля кузнеца). Она состояла обычно из ляжки вола и кувшина пива. При распределении между участниками трапезы мяса жертвенного животного наиболее почетной на поминках считалась его голова – *саер*. Ее вместе с шеей – *барзай* и двумя ребрами – *дыуаа фæрсчы* непременно подавали старшим.

В ряде мест Осетии перед ними ставили курдюк – *фахсын*, *дымаг*, лопатку – *уаен*, три ребра левого бока – *арта фæрсчы*, бедренную кость с мясом – *сгуы*, также считавшихся почетными частями туши. При этом голову и шею не трогали, их оставляли для тех, кто прислуживал на поминках. Перед произнесением тоста за младших – *кастарты тыххай* от головы отрезалось только одно ухо: левое – на поминках, правое – на пиршестве *куывде*. Во всех случаях ухо разрезали на три продольных куска. На поминках разрезанное ухо оставляли на голове – явный признак того, что стол устроен по поводу печального события. С осетинским поминальным столом связана и определенная символика чисел. Печальные и радостные события определялись подачей к столу установленного числа пирогов с начинкой из сыра. В первом случае их было четное число (2, 4, 6, 8), во втором – нечетное (3, 5, 7, 9). К столу старейшин и уважаемых стариков подавали четыре сакральных пирога с сыром вместе с головой и другими почетными частями жертвенного животного.

Устроить общественные поминки семье порою было не по средствам, поэтому в покрытии расходов посильное участие принимали родственники, односельчане и знакомые, помогая скотом, зерном, деньгами. Еще до похорон в обязанность соседей входила организация ужина для семьи усопшего – *ахсаваеры каердзынта*. *Ахсаваеры каердзынта* в отдаленных горных районах Осетии готовят и в настоящее время.

Для родственников умершего вечером после похорон вновь накрывались столы, известные под названием *мадалы хист*. На эти поминки приглашенные шли с пирогами, варениками с медом и маслом. За столом старший поминал усопшего, после чего разговлялись те, кого это касалось.

Обряд «доля огня покойника» – *йæ зынджы хай* выполнялся на могиле усопшего, где в первые три дня разжигали небольшой костер. В старину этот обряд совершался иначе: мужчины жгли порох на груди покойного перед тем, как класть его в могилу или в склеп.

*Хурма цауаггаг* – поминальный обряд в первую субботу после похорон. Среди яств фигурные хлеба с изображением солнца, луны, звезд, лестницы. Старший в молитвословии посвящал это дорожное довольство душе покойника



Поминки в горах Осетии  
Фото из личного архива Л. Чибирова

на пути к небу и небесным светилам, а лестницу – для беспрепятственного вознесения души усопшего к небесам. Непременными были в семейном кругу, остаются и теперь обязательными поминки на седьмой день – *авдаем бон*, на которых присутствуют в основном близкие родственники и соседи. Обязательными и довольно многочисленными бывают и поминки-сороковины – *дыуиссаедзам боны хист*. Приносят в жертву быка, барана, пекут ритуальные пироги, затем освящают эти яства – *нозт ама харинагта халар каеныц*. Посвящают усопшему его постель – *ныффалдисыц мардаен йа сынтаг*. Непременный атрибут – ритуальное оплакивание с причетом – *хъараг*. Вернувшись с кладбища, застилают кровать умершего, а его личные вещи раздают родственникам и друзьям. К 40-му дню приурочивалось и снятие траура – обряд *саусан* для тех, кто носил его 40 дней. На этих значительных поминках состоялся также обряд одаривания обмывальщиков, одевальщиков, могильщиков и распорядителей. Непременными были в недавнем прошлом и скачки в память усопшего. Еженедельные поминки – *сабатизартаг*, которые со временем свелись к трем дням поминовения – по пятницам первой, второй и третьей недели после смерти, соблюдаются и в настоящее время. В эти дни лучшие продукты посвящались покойному, часть из них уносилась женщинами на кладбище.

Поминки плоскими хлебами или блинами – *лауызганан* (букв. «делать блины») по давно умершим людям устраиваются в ночь с пятницы на субботу третьей и шестой недели Великого поста. По поверью осетин, в пят-

ницу давно умершие покойники свободны и отправляются повидать своих близких, семью. К их приходу тщательно убираются, готовят разнообразные блюда, среди которых – оладьи и блины. Вечером глава семьи посвящает все приготовленное усопшему, и все садятся за стол. Считается, что и умерший член семьи с ними за столом, ест и пьет, слушает разговоры. На рассвете с первым дуновением ветра возвращается в Страну мертвых. Это – первый *лауызгансен*. На поминальный стол второго лауызгансен ставятся только постные блюда. Это жареные кукурузные зерна – *цакуытæ*, вареная пшеница с фасолью – *дзарна*, отварная и запеченная картошка, блины – *лауызтæ*, пироги – с начинкой из картофеля – *картофджын*, фасоли – *хæдурджын*, сладкого солода – *лакъами*, рыба – *касаг*, арака, пиво – *багæны*, ква – *къуымæл*.

К Вербному воскресенью (за неделю до Пасхи) приурочивается очередное поминовение усопших, *закхæссæн* – приношение веток вербы, тиса, как вечнозеленых растений, символизирующих жизнь. Выходцы из некоторых ущелий Осетии отмечают в этот день лауызгансен – накрывают богатые столы, наряжают *алам* – дерево, украшенное сладостями, и проводят скачки в память умершего мужчины, а для покойницы-женщины наряжают ель – *закбалас*, которую относят на кладбище. Совершив обряд посвящения – *хæлар*, раздают сладости женщинам, а ель оставляют у могилы. В настоящее время *алам* постепенно исчезает из поминальной традиции, но обрядовое дерево *закбалас* продолжают наряжать.

Через неделю после Пасхи устраивали поминальный обряд – *мæрдты куадзæн* (Пасха мертвых, или поминальная Пасха). Термин Куадзæн < комуадзæн (букв. «отпускание рта») означал конец поста. Поминки устраивались семьями, похоронившими в течение года своих близких. На мæрдты куадзæн закалывали бычка или барана, накрывали столы. Обязательный атрибут поминального стола – яйца. Иногда поминки, сговариваясь, устраивали две-три семьи вместе. Женщины с приготовленным угощением шли на кладбище посвятить принесенное покойнику, поплакать и помянуть. Пасхальные поминки справляют и сейчас. Собираются родственники и соседи, готовят поминальный стол, а женщины также уходят на кладбище посвятить приготовленное усопшему.

Следующий поминальный день – *зæрдæвæрсæн* («обещающий», «обнадеживающий», букв. «класть сердце»), совпадал с праздником Вознесения. В поминальный день могилы, которые рассматривались как обиталища души умершего, обкладывали дерном – *зæлда*, т.е. «класть дерн» – *зæлдавæрсæн*. Со временем зæлда/дерн было заменено словом зæрдæ/сердце, и поминки стали пониматься не как день укладывания дерна, а как день обещания – от *зæрдæ авæрын* «день, когда кладут сердце» – в жертву приносили ягненка, сердце которого с молитвами закапывали рядом с могилой умершего. Накрывали поминальный стол, приглашали родственников, соседей. Приготовленное посвящается покойному, затем все садятся за поминальный стол. Женщины идут на кладбище помянуть, поплакать и посвятить принесенное усопшему. Со временем в этот день могилы засаживали цветами, саженцами деревьев, ставили памятники.

В субботу мясопустной недели, или недели заклания быка – *фыдыкомбаттæн*, *фыдхæрсæн* вновь поминали усопших, устраивали обще-

сельские поминки. В течение недели приносили в жертву двух-трех животных-кусарта. Поминки отличались чрезвычайным обилием пищи и питья.

Еще один день поминовения мертвых – Успение – *Майрæмыкуадзæны хист, Майрамтæ*. Приходится он на последнюю пятницу августа. За две недели до Майрæмыкуадзæны хист начинают поститься и разговляются утром, до поминок. На поминальный стол ставят фрукты, овощи, выпивку, различные яства и посвящают покойнику. Приглашаются ближайшие родственники, соседи. Собирают и раздают с поминального стола съестное, фрукты и сладости. На следующий день женщины готовят различную еду, кутью из вареной пшеницы с изюмом, кашу из муки и свежего сыра – *дзыкка* и идут на кладбище. Погоревав, поплакав, посвящают принесенные ими яства покойнику, чтобы дары осени были и перед усопшим в раю, чтобы и он получил свою долю на том свете.

«Ночь вил» – *сагойты æхсæв* также относится к дням поминального цикла. Осетины верили в то, что происходит на земле, то и в стране мертвых. Покойники тоже завершили осенние работы и должны подготовить к весне свой рабочий инвентарь. Считалось, что усопшие имеют право на долю от собранного урожая, поэтому им накрывали поминальный стол – *фынджыдзаг*. Старший при посвящении желал, чтобы поминальный стол пошел покойному впрок, чтобы яства стояли перед усопшим так же, как стоят перед ними, и чтобы они летом не гнили, зимой не замерзали.

*Фæдзæхсан, фæдзæхст* (букв. «Поручение, наказ») – поминки в день похорон ребенка, умершего в возрасте до трех лет. Других поминок по усопшему в таком возрасте не справляли. Организовывалось небольшое угощение односельчанам и близким родственникам, старшие из которых за поминальным столом в своих молитвах «поручали» умершего ребенка кому-либо из почитаемых покойников-родственников. *Амаддзаг* (букв. «Нагромождение») – ежегодные поминовения убитого молнией. Организуются непосредственно в день и на месте пораженного молнией заклинанием в честь грозового божества Уацилла жертвенного козленка (иногда ягненка), исполнением соответствующих случаю обрядовых действий и организацией поминального застолья.

Из поминальных обрядов осетин особого внимания заслуживают: *бадæнтæ* – обряд «сидения, бдения мертвецов», вариант «ночь мертвых» – *мардты æхсæв*. Поминки справляются через неделю после Нового года, в ночь с воскресенья на понедельник, по умершим в течение истекшего года. Из этнографической литературы явствует, что в прошлом осетины верили в то, что в этот вечер обитатели того света свободны, и поэтому усопшие в истекшем году сажали на деревья детей, пребывавших с ними вместе на том свете, а сами шли в дома к живым родным, где для них накрывались столы. В эту ночь не разрешалось делать резких движений из опасения, что дети могут упасть с деревьев. Осетины считали, что под Новый год душа покойника, получив разрешение Барастыра, улетала домой на побывку, где и оставалась всю ночь до рассвета, а затем возвращалась в Страну мертвых. Закальвали жертвенное животное, готовили выпивку, различные кушанья, сладости, фрукты и овощи. Раньше на бадæнтæ покупали новые стол, стул, графин и посвящали покойнику. Считалось, что дома душа вселялась в чучело, изображавшее покойника. Набивали соломой одежду покойного или готовили чучело из двух крестообразно сложенных палок, на которые надевали полный

костюм покойника, причем, если костюма не было, шили новый, специально для совершения обряда. Чучело сажали на видном месте перед богато накрытым столом. За ним на столбе прикрепляли кинжал, ружье, седло, бурку и плеть, предназначенные для передачи покойнику на тот свет. К этому времени в дом умершего стекались многочисленные родственники и односельчане, приглашенные на Ночь мертвых. Церемония обычно начиналась с обрядового причитания плакальщицы, в котором подчеркивалось главное: «Пожалей нас, обрати на нас свою милость, ведь мы спешили сюда к тебе с тем, чтобы не пустить тебя более в неведомый мир...» (Каргинов, 1915. С. 74, 75). Всю ночь до рассвета женщины оплакивали покойника, вспоминали его достоинства, говорили о его потусторонней судьбе, а в перерывах, сидя за указанным столом со всеми присутствующими, ели и пили. Мужчины группами обходили дома, в которых в течение года кто-то умер, и желали покойному пребывать в царстве света – *рухсаг*. Упрощенный вариант *бадэнтэ* сохранился и до наших дней. И сегодня на *бадэнтэ* закалывают жертвенное животное – *кусарм*, накрывают поминальный стол, также мужчины обходят дома, где в течение года умирали, и женщины идут на кладбище и посвящают усопшему принесенные с собой яства. Запечатлен «Обряд сидения мертвецов» – *Бадэнтэ* художником М.Ф. Джикаевым.

В первую субботу после Нового года, рано утром, семьи, потерявшие в течение года близких, разжигают перед домом костры – *артганэнтэ*. Соседи, родственники, знакомые подходят к костру, кладут в него принесенные с собой поленья со словами «да будешь ты светел, да пребудешь ты в царстве света» – *рухсаг*, высказывают пожелание о том, чтобы отныне долгие годы перед этим домом не разжигали таких костров. У костра накрывается небольшой поминальный стол.

Обряд «скачки по умершему» – *дугь* – «самое высшее удовольствие для умерших, которые, хотя и невидимо, но принимают вместе с живыми самое непосредственное участие в праздничных торжествах» (Чибиров, 2008. С. 316). Скачки устраиваются и как помощь душе усопшего. Малые и большие поминальные скачки проводились дважды в год. Первые из них назначались по усмотрению хозяев: в понедельник после Нового года, наутро после поминок *мæрдты бадэнтэ* и в праздник *лауызгæнæн*. Малые скачки имели и второе название – *æлæм*, по названию предмета, изготовленного к этому дню. На скачки собиралось до 30 всадников. Впереди всех в сторону кладбища скакал всадник, который держал высоко в руке *æлæм*. Другие всадники старались сбить с него лакомства, которые подбирались детьми, бежавшими сзади. Когда добирались до могилы, на *æлæме* оставалось мало лакомств, и его втыкали в землю у могилы. Большие скачки устраивали в день похорон во время поминок, сразу после закрытия могилы, но чаще – во время годовичных поминок – *фæззæджы стыр хист*. В этих скачках принимали участие лучшие наездники, в том числе и из соседних аулов. Чтобы отличить соревнующихся от остальных всадников-вспомогателей – *хъузон*, *хъузæттæ*, им надевали через плечо куски белого коленкора. Во время скачек джигиты старались обогнать друг друга, стреляли в цель, поднимали на скаку с земли вещи. Скачки начинались за 16–40 верст и более до дома покойника или до кладбища. В горах они проходили по труднодоступным дорогам и крутизне. Чем шире и богаче размах поминок, тем больше верст назначалось для скачек

(100 верст и более). Победителю вручалось седло, нередко лошадь от близкого родственника умершего. Пришедший к финишу вторым получал черкеску с бешметом, третьему доставалась какая-нибудь другая часть одежды (варианты призов и их ценность были разными).

Конные скачки иногда заменялись стрельбой по цели – *хъабахъ*, хотя могло состояться и то, и другое. Первоначально стрельба по мишени устраивалась в день похорон, а позже – в день годовичных поминок. Жердь длиной около 10 сажен одним концом втыкали в землю: на верхнем конце делали в качестве мишени черный круг или прикрепляли монету. При стрельбе жердь раскачивали при помощи веревки. Хъабахъом могла служить также ветка дерева с прикрепленной на ней дощечкой, служившей мишенью (*Шанаев*, 1876. С. 116). Победитель получал вознаграждение, размер и важность которого зависели от состоятельности хозяев (бык, корова, овца и т.д.). В Южной Осетии мишень была иной (*Калоев*, 1984. С. 89). На верхушке шеста крепились различные безделушки, фрукты, сладости. Участники хъабахъа должны были выстрелом из винтовки перебить нитку с подвешенным на ней предметом.

В обряде «шест для лазания при состязании во время похорон» *быраен хъил* – участвовали юноши 15–16 лет. На конце длинного и гладкого шеста, густо смазанного бараньим жиром, привязывали какой-нибудь предмет из одежды умершего или деньги. Кто мог одолеть это препятствие и снять предмет, тому он и доставался.

Траур – *саутæ* по умершему осетины носили в течение 40 дней. Мужчины не брились, позже к этому прибавилось ношение фотографии усопшего в черном обрамлении и с ленточкой из такой же ткани на лацкане костюма. Обычай не предусматривал, чтобы отец выражал свою скорбь и носил траур по умершим детям, хотя со временем этот запрет стал нарушаться. Женщины, родные и близкие родственники одевались в траурную одежду. Траур носили мать – по детям, братья и сестры – по умершим братьям и сестрам, а также по близким друзьям, матери, а порою и по отцу. Особо строгие предписания по несению траура по мужу предусматривались вдове – *идæдз, идæдз ус* (*Миллер*, 1881. II. С. 296). Первоначально вдова ходила в той одежде, в которой была в день похорон, она была из жесткой ткани. Волосы она заплетала с лентой – *дзыккубос* и к платку пришивала кусок черной материи, из которой шилось платье умершему. Со временем вдова стала одеваться в черное платье из тонкого сукна, сорочку из черной грубой шерстяной материи. В течение года она каждый вечер стелила постель для мужа, ставила под его кровать таз и медный кувшин с водой, зажигала свечу и ожидала «прихода» мужа до первых петухов. Утром, встав, вдова с тазом, кувшином воды, мылом и полотенцем шла к тому месту, где, по обыкновению, когда-то умывался ее муж. Вдова ограничивала себя и в питании: ела крайне мало, только чтобы не умереть с голоду. Все носило одну цель – муж не должен упрекнуть ее на том свете в неуважении, забывчивости и непочитании. Особую скорбь у родных и близких вызывала смерть молодых людей брачного возраста. При наступлении конца ношения траура – *саутæ исæн*, т.е. поста по покойнику – *барысчъи бон*, накрывался поминальный стол. С появлением сороковин снятие траура перенесли на этот день. В трауре до годовщины кончины человека (иногда и до конца жизни) ходили женщины, наиболее близкие к усопшему, – мать, вдова. Как пишет Л.А. Чибиров, в этнографическом материале отражено бла-

гоговойное и почтительное отношение осетин к лицам, носящим траур, в особенности к матери усопшего. Смех умолкает, веселье затихает при появлении человека в трауре. И стар, и млад склоняют головы перед женщиной в трауре, а кровники прекращают схватку (*Чибиров, 2008. С. 320*).

Похоронно-поминальные обычаи и обряды осетин и в XIX–XX вв. и в начале XXI вв. во многом сохраняют древние традиции, они являются ценным материальным и духовным этногенетическим источником, дающим широкое представление о самобытной культуре осетин.

## КАЛЕНДАРНАЯ И ПРАЗДНИЧНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

### КАЛЕНДАРНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

**Зимний цикл** начинается с праздника *Цыппурс/Цæппурсæ*, предшествующий Новому году. Этот праздник соответствует православному Рождеству. Это не просто календарное совпадение двух различных праздников. Осетинское название *цыппурс* восходит к древнеиранскому слову со значением *сорок*. Происхождение этого слова связано с сорокадневным постом, который предшествовал в отдаленном прошлом этому торжеству. В 1928 г. Бекуза Каргиев писал, что некоторые осетины, преимущественно старшего возраста, постились на протяжении двух недель до праздника (*Къарджиаты, 1991. С. 9*). В качестве сравнения: православная церковь продолжает древнюю традицию говения. Один из постов – рождественский, начинается с 28 ноября и продолжается до 7 января. Праздник Рождества является днем разговения. В осетинской народной традиции он сохранился лишь на уровне названия, известного далеко не всем слоям общества.

До сих пор бытует упрощенное мнение, будто поститься или говеть, значит просто воздерживаться от скоромной пищи – мясомолочных продуктов. Однако истинный смысл или идея религиозных постов заключается прежде всего в духовно-нравственном очищении человека. Именно поэтому в такие дни верующим особенно предписывалось не совершать неблагоприятных поступков, а пищу употреблять самую простую (*Закон божий. 1987. С. 39*).

Сам праздник начинался с того, что подростки набирали веток с колючками и «укрепляли» ими все элементы жилья, домашней утвари, хозяйственные постройки. В праздничную ночь готовилось вкусное угощение для домочадцев, соседей и ожидаемых гостей. Обильная и жирная пища должна была способствовать в будущем сытную жизнь. На улицах перед домами жгли костры из соломы или корневищ девясила (*Inula helenium*) – *тоболахъ*, которые при горении издавали сильный треск. Молодежь веселилась, устраивала прыжки через костры, разносила жар костров, а иногда жарила на них бараний жир.

Празднование Цыппурс было преддверием Нового года, поэтому сопровождалось соответствующей обрядностью. Ведь многочисленные костры и жир были своеобразными символами, связанными с зимним солнцеворотом и началом нового цикла хозяйственного календаря, а также залогом обеспеченной жизни. Возможно, длительное запретительство народного и религиоз-



Прыжки через костер на празднике «Цыппурс». Худ. М. Туганов

Из кн.: *Хаким М. Махарбек Туганов* – народный художник Осетии. Орджоникидзе, 1962

ного календаря способствовали стяжению Цыппурс с официально разрешенным и всенародно отмечаемым праздником Нового года. Об этом говорит и его второе название *Ног азы сар*, засвидетельствованное в материалах Л.А. Чибирова.

В первую среду после праздника Цыппурс все осетины отмечали, а многие и продолжают отмечать, праздник *Бынаты хицау / Бундор*; часто можно слышать и такие его названия как: *Хайраджыты ахсав*, / *Кайдарты ахсав / Дзинкьурта*. К этому дню специально готовили ритуальные напитки пиво и араку. Приносили в жертву преимущественно козла либо в крайнем случае курицу. В последние годы установилась традиция жертвоприношения только курами. Учитывая день недели и характер праздника, предпочитают резать курицу черного цвета.

По словам наших информаторов, еще в 20-е и первой половине 30-х годов XX в. в этот день из ясеневого дерева – *карзбалас* делали обереги в виде шипов или заколок, укрепляли их на верхней одежде, головных уборах, дверных и оконных проемах, предметах домашнего обихода и утвари. Как и колючки на ветках, они оберегали дом, его обитателей и их хозяйство от возможных воздействий демонических сил.

В традиционном народном сознании данное божество сопряжено со сферой женских занятий. По этому поводу Б.Т. Гатиев отмечал, что в устах осетинки «святые именуются не настоящими именами, а произвольными,

которые дали им осетинки, коим обычаем, требующий от них скромности, запретил называть святых теми именами, под которыми известны в народе, за исключением Аларды, Бынаты-хицау и Хуцау-Дзуар. Кроме того, называть кого-либо из тех святых настоящим его именем значило бы выйти из приличия и уронить себя до степени бесстыдной женщины» (ППКОО. Кн. 3. 1987. С. 182).

Специфической чертой праздника была обрядовая трапеза. Сваренное мясо жертвенного животного или птицы разделялось на крупные куски, при этом не повреждали костей. Ритуальная выпечка, напитки и отварное мясо ставились на стол, выключали светильник и выходили из темной комнаты на некоторое время. В старину накрытый стол покрывали буркой и покидали жилое помещение на более длительное время.

После продолжительной паузы домочадцы возвращались в помещение и прежде чем приступить к трапезе осматривали яства. Считалось, что ни один кусок или глоток жертвенной пищи не должен исчезнуть. В противном случае считалось, что в течение года семья может лишиться одного из своих членов. Весь характер празднества предполагал исключительно внутрисемейное поедание приготовленных кушаний. Не входящих в данную семью людей не угощали. Даже кровь и кости жертвы тщательно собирали и аккуратно зарывали, чтобы к ним не было доступа. В эту ночь также на улице разжигали костры из соломы.

Спустя неделю от праздника Цыппурс, в ночь с 13 на 14 января, осетины справляют *Ног бон / Анзисар*, соответствующий Новому году. По замечанию В.Ф. Миллера «теперешнее название *Нæуæгбон* – новый день – ведет свое начало вероятно со времен раннего христианства, с январского нового года... Некоторые черты празднества указывают на его связь с солнцеворотом и с русскою колядою» (Миллер, 1992. II .С. 266).

По словам информатора Таймураза Хетагурова, ночь накануне праздника, т.е. 13 января, считается особенно священной. К этому времени домашние хозяйки пекут из пшеничной муки лепешки в виде фигур людей, животных и разных предметов. Самая большая именуется *деда*, а другие – *лаптынтае*, которым из них присваивают названия различных земледельческих орудий. Последними угощают тех членов семьи, которым предстоит пахота. Приготавливаются также лепешки с сыром под названием *басылтае*, а также большой пирог, испеченный в честь божества огня – *Æртхурон*. Съедался этот пирог только членами семьи.

По мнению проф. В.И. Абаева названия этих видов ритуальной выпечки обусловлены раннехристианским влиянием праздника св. Василия, который совпадал с новогодними днями. Слово *æртхурон* обозначает не только ритуальный пирог, но и культовое название огня/света, который в далеком прошлом посвящался этому празднику.

Буквальный смысл слова *æртхурон* означает «огонь солнечный/огонь – дитя солнца». Что касается слова *родзинга* (диалектное название этой выпечки среди осетин-дигорцев), то здесь речь идет об окне (рудзынг/къæрадзгæ) – источнике света в жилом помещении. Подобная интерпретация характеризует то, что в архаические времена четко осознавалась прямая связь между важнейшим празднеством этого цикла – зимним солнцеворотом и главным ритуальным кушанием.



Ритуальный треугольный пирог – *артæдзыхон*  
Фото из личного архива Л. Чибирова

Любопытно, что эта выпечка наполнялась сложной по составу начинкой. Обильно добавляли лучший сыр, жир, яйца, отварные зерна злаков. По словам знатоков народного быта, этот пирог был сытным, а из-за большой жирности начинки – труднопоедаемым. Тем более, что на каждого члена семьи приходился кусок, который по ритуалу надлежало съесть. Магический характер предполагал каждому домочадцу успеха в новом году, что подтверждалось поеданием куска от общего пирога. С этой целью начинку сдабривли своеобразные символы будущего счастья – монетка, пучок шерсти, кусочек ткани и другие несъедобные апотропеи. Считалось, что тот, кому они достанутся, и будет счастлив в наступающем году.

После того как вечером перед домом разжигались костры, то в очаг или печь закладывали большое новогоднее полено, которое по-осетински называлось *Ног боны къодах*. Он должен был символизировать обеспеченность семьи дровами, огнем, светом и теплом. К позднему вечеру семья в полном составе собиралась в доме вокруг стола. «Мужчины садятся у столиков для ужина. Хозяин дома произносит с обычными обрядами длинную молитву, в которой высказывает разные пожелания для грядущего года и благодарит Бога за прошедший год, каков бы он ни был для его семьи. В молитве стараются не забыть ничего желательного, так как существует убеждение, что именно в это время, то есть при начале года, Бог распределяет всякое добро на весь будущий год. По окончании ужина домочадцы не спят, потому что ожидают прихода поздравителей. Все мальчики и молодые люди аула небольшими партиями отправляются колядовать из дома в дом с поздравлениями. Подходя к дому, они начинают петь популярную песню (“Хæдзаронтæ”)...

После этой песни колядовщики набирают в дровяном сарае щепок и входят в саклю со щепами в руках. Бросая их на пол, они говорят: “Дай вам Бог столько счастья!” (*уал хорзахы уын Хуыцау радтæд // ауал хуарзи уин Хуыцау радтæд!*). Потом каждый из поздравителей обращается к хозяину или хозяйке

с поздравлениями и пожеланиями: “Да застанет вас каждый год этот праздник в еще лучшем виде” (*Ног бон уыл алы аз хуыздарæй цæуæд // О Басилтæ уæбæл али анз хуæздæрæй цæуæнтæ*).

На рассвете хозяин дома раскладывает во дворе солому пучками, по числу умерших членов рода и зажигает их со словами: “*рохсаг ут нæ мæрдтæ! Уæ зынджы хай мацъид аххуысæд // рохсаг уотæ нæ мæрдтæ! Уæ зинги хай макæд ниххусæд!*” (Будте светлы наши мертвые, доля вашего огня да не погаснет!). При этом им руководит мнение, что таким образом он снабжает мертвых новым огнем на наступающий год.

В день нового года мужчины посещают друг друга с поздравлением. Есть примета, что первый гость приносит счастье или несчастье в наступившем году. Гость входит с теми же обрядами и пожеланиями, как и ночные колядовщики. Хозяева замечают, кто был у них первым гостем и если в течение года случается удача или несчастье, приписывают то и другое его приходу. Взаимные посещения и угощения продолжаются несколько дней подряд» (*Миллер, 1882. С. 267–269*).

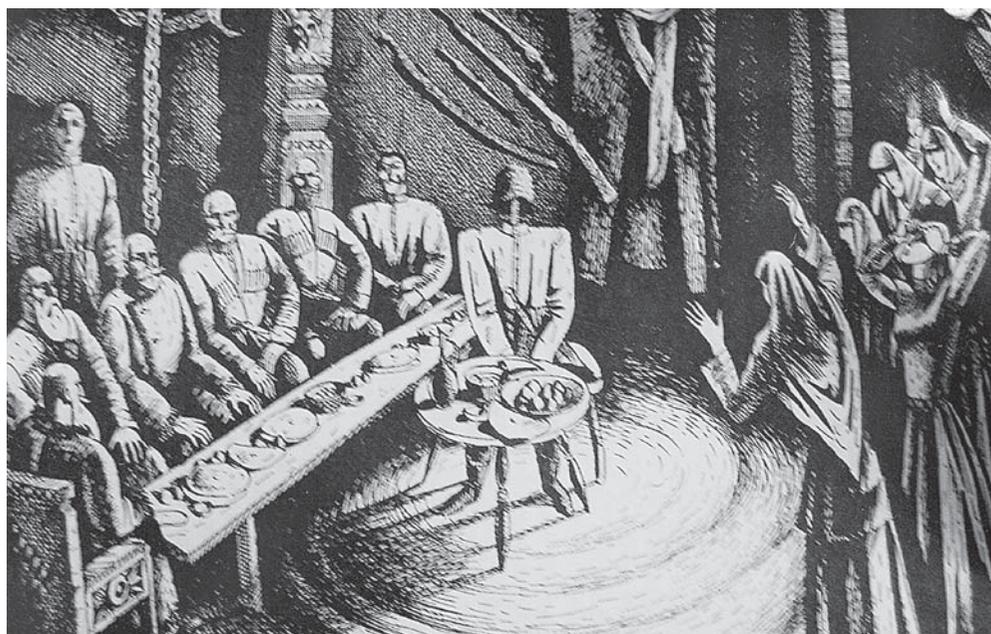
Многочисленные свидетельства обрядовых действий, связанные с праздником зимнего солнцеворота, дают возможность говорить об их высокой значимости. Отмечено, что обрядность этих дней – игровая, но это не обычные развлечения. Она признавалась как ответственная деятельность, усилие, направленное на стимулирование перманентной жизни.

С этим аспектом связана и обрядность второго дня Нового года. Собственно не дня, а ночи, известной среди осетин под названием *фыссаен ахсæв*/ночь писания (судьбы). В эту ночь девушки гадали о своей будущей судьбе, браке. Главное внимание отводилось и вещим снам, которые провоцировались путем поедания пирожков с начинкой из соли – *цæхджын гуылтæ*. Во сне девушкам, испытывающим жажду, снились соответствующие видения будущей жизни.

Спустя шесть дней после празднования Нового года осетины отмечали праздник *Доныскъæфæн*, совпадающий с христианским Крещением. Календарная дата его относится к 19 января по новому стилю. В этот день рано утром из каждого дома выходила младшая невестка или девушка, в крайнем случае мальчик, которые отправлялись за водой к источнику. Каждый представитель семьи брал с собой фигурные печения *дедатæ*, *басилтæ*, кусок сыра или жира, зерна злаков, солод или лепешки *задын-тыптырон*.

Произнеся молитву водному источнику и его святым патронам, они бросали в воду кусочки фигурных хлебцев, как правило, головы, а также сыр, жир, лепешки. Считалось, что после этого жертвоприношения семья обеспечивала себе безбедное существование в течение года. Обряд рекомендовалось совершать молча: «Принеся воды, она будит домашних со словами: “вставайте, я принесла вам воды медовой и маслянистой”. Все встают, моются в принесенной воде и принесшая воды делит между ними лепешки» (*Миллер, 1992. II. С. 269*). Как правило, это были остатки фигурок, головы которых были пожертвованы водной стихии.

Естественно, что это была самая лучшая, сакрально чистая вода. Ею пользовались для очищения, считалось, что она как подательница всех благ должна была обеспечить благодное состояние семьи, дома и всего хозяйства. Поэтому каждая семья спешила принести эту ценность скорее домой. Возможно



Поминки Бадэнтэ. Худ. М. Джикаев  
Фото из личного архива Л. Чибирова, 1990 г.

этим фактом и объясняется народное название праздника Крещения Господня *Доныскъафан* (букв. время «быстрого несения воды»).

В воскресенье, вернее в ночь на первый понедельник после Нового года, непосредственно среди жителей равнинных селений устраивают поминальные торжества *Маэрдты бадэнтэ/Бадэнтэ*. Другая часть населения отмечает эту дату весной, за неделю до Пасхи, в Вербное воскресенье.

Отмечают этот день только в тех семьях, которые в течение истекшего года лишились своих близких родственников. С утра до вечера идут приготовления и сборы родственников. Вот как об этом писал в 1850 г. Н. Берзенов: «К сумеркам все входят в саклю. Ближайший из родственников умершего с двумя палками в руках стоит в углу сакли и от души плачет и рыдает. Палки отбираются у него и вяжутся веревкою крестообразно. Затем приносят одежду покойника... и все это одевается на палки весьма искусно и оригинально. Сделанное таким образом чучело, в котором олицетворяется как бы сам покойник, и даже, по мнению осетин, переселяется его душа, ставят на скамейку, нарочно для этого приготовленную; кругом скамьи раскладывают все любимые предметы покойника... Заботятся также и о желудке покойного – ставят перед скамьей кашу и бутылку араки.

Собравшись вокруг скамьи, на которой находится чучело, мужчины по одну сторону, женщины по другую, начинают плакать и сетовать... вопли, стон и рыдания, оглушая слух и раздирая сердце сливаются в один отчаянный крик, суматоха продолжается всю ночь. На другой день происходит конская скачка» (Берзенов, 1981. С. 96, 97). Праздник в трансформированном виде и без скачек отмечается и в наши дни. Подобный факт разнообразия в его

календарном устройстве не вызывает нашего смущения: в праздниках зимнего цикла подчеркивается идея смерти, присутствия мертвых. Для их умиловления совершают обряды, аналогичные поминальным. Их ублажают, чтобы заручиться поддержкой и добрым отношением в делах. В праздниках весеннего цикла подчеркивается идея перехода смерти в жизнь, регенерации вчерашнего умирания в сегодняшнее новое оживание.

Во вторую субботу после Нового года, а именно, в ночь на воскресенье, после проведения *Бадантæ*, начинается *Фæцбадаен*. Этот праздник известен только среди осетин-дигорцев, он не только предварял, но и охватывал всю третью неделю начавшегося года. В течение пяти дней общество было изолировано от внешнего мира. В эти дни «не принимают никого в свое селение, никого не выпускают из него. Раз путника застал фæцбадаен в ауле, он уже должен ожидать окончания раздника, то есть так называемого выходного четверга. Мало этого – гость, по требованию жителей, должен принять деятельное участие в самом празднике, искупив свое жертвоприношение *Идауæгу*, дзуару, в честь которого установлен праздник» (Миллер, 1992. II. С. 283).

Праздник был установлен в память об избавлении от эпидемии чумы – *йемина*, роль в этом чудедействии приписывают *Идауæгу*, которому и поклоняются благодарные потомки. Характер праздника проясняет нам причины имитируемой изоляции во время былой эпидемии и запрет на погребения в эти дни: воспроизводилась своеобразная санитарно-гигиеническая защита тех далеких лет.

Что касается названия праздника, то можно сказать следующее. В осетинском языке бытует слово *фæстинон*, означающее «выздоровление/состояние после болезни». В.И. Абаев считает: «Вероятно из фæс-цин-он буквально “после радости (цин)”». Болезнь эвфемистически названа “радостью”, так как она, по древним воззрениям, насылается божеством. Чтобы задобрить это божество, болезни, особенно эпидемические, назывались у многих народов лстыиво-ласкательными именами. Задобрить уходящую болезнь было особенно важно, чтобы она не возвращалась» (Абаев, 1958. I. С. 464). Первоначально праздник, вероятно, назывался *Фæстинон бадантæ* (букв. «посиделки, по случаю выздоровления»). Однако впоследствии произошла редукция или стяжение до известной, но малопонятной ныне формы.

Следующий праздник – *Наф*. Он приходился на субботу, после первого новолуния в Новом году, и длился целую неделю. О размахе праздника и сопровождавшегося его угощения можно судить по осетинскому фразеологическому выражению *нафы куывд* – (обильное угощение). Сохранились в языке выражения типа «*Иры наф / Уналы наф / Хæрисджыны наф / Бураты наф / Нæхи наф*», свидетельствующие, что этот праздник мог касаться как всей Осетии, так и отдельного села или фамилии. Он отмечался всей фамилией или селом; организаторы из числа конкретных семей выбирались ежегодно в порядке очередности. Из подворно собранного зерна варили пиво, выпекали большой пирог – *гуыдын*, в чем-то напоминающий новогодний *артхурон*. Их делали по числу домохозяев-участников праздничной трапезы.

Материалы Л.А. Чибирова позволяют сопоставить его с аналогичным празднеством *Габони кувд* в горах Дигории. Торжества посвящались в первую очередь патрону плодородия. Ритуальная выпечка, характерная для конкретных празднеств, символизировала родовое единство. Изыскания В.И. Абаева

показали тесную связь слова *наф* с божеством рода, типологическим аналогом которого является восточнославянское божество Род. Следовательно, это был праздник родового патрона, восходящий к древнеиранскому культурному миру. В связи с этим проясняется значение некоторых культовых слов и выражений, *Найфат* – означает место родового святилища из *Нафыуат* – «место рода / фамилии». Еще большую смысловую нагрузку несет понятие *Иры наф* – «праздник осетинского рода» (Абаев, 1996. II. С. 151).

В зимнем цикле народного календаря важное место отводилось празднику *Комахсан*. По названию и характеру этот праздник соответствует христианскому Заговению. В зависимости от новолуния между Новым годом и Комахсан бывает от пяти до семи недель. Уточнить этот «скользящий» праздник позволяет день Великого поста, которому предшествует двухнедельный Комахсан. Первая из них называлась *Фыдыкомбаэттан* (мясопустная неделя). В ночь на понедельник приносилось обязательное жертвоприношение. Об этом свидетельствует и специальное название этого дня – *Галаргавдан хуыцаубон* (заклания быков в воскресный день).

Начавшаяся неделя открывала праздничный отсчет времени. Родственники, соседи навещали друг друга, чтобы отведать обильное угощение, заранее приготовленное к этим дням. Не пригласить в дом гостей в эти дни считалось предосудительным фактом, своеобразной антинормой. В понедельник вечером вновь устраивается сытная трапеза, а этот день проходит под знаком самого строгого представителя осетинского пантеона – Аларды и называется *Фыццаг хергае Аларды*. Считалось, что те, кто прогневал Аларды, болели оспой и даже в случае выздоровления на всю жизнь на их лицах оставались следы его немилости.

Касаясь обрядности этого дня и вообще культа Аларды, следует подчеркнуть его существенную особенность. Весь он был построен на страхе перед гневом, на лести и ублажении. В то же время осетины стремились ни под каким видом «не приближать» Аларды к себе. Все это, безусловно, и привело к тому, что святилища этого грозного святого возводились фасадом на противоположную от села сторону. В молитвословиях его просили: «*Гъе Алларды, дае чъылдыммæ дын кувдыстæм, де'ргом нам ма раздах* (О Аларды, спине твоей будем молиться, лицом к нам не разворачивайся)».

Последующие дни проходят в веселье и пиршествах. Среди молодежи особой популярностью пользуются игры в альчики – *хултæй хъазт* у мальчиков и в камушки – *тыччытæй хъазт* у девочек. В четверг до полудня все держат пост во славу всех святых *дауджытæ*, а вечером идет разговение. Все работы в этот день, включая уборку жилого помещения, строго запрещены. По этому дню стараются предугадать погоду. Считалось, что чистое небо обещает безоблачные дни до самой Пасхи, а год должен был быть сухим. Суббота мясопустной недели отмечалась как день поминовения усопших. Любопытно, что суббота перед Масленицей признавалась в православии как один из дней общего поминовения усопших. Имеются в виду так называемые родительские дни.

Следующая неделя в осетинском календаре называется *Урсы къуыри*, что в христианстве соответствует очередной подготовительной неделе перед Великим постом, так и называемой сырной или сыропустной. В народе это время известно как Масленица – один из самых веселых праздников. В каждой осетинской семье заранее бывают готовы специально сделанные сыр, мас-

ло и прочие молочные продукты. В воскресный вечер готовят праздничный стол, на котором последний раз перед Пасхой едят мясную пищу. В основном ее готовили из мяса соответствующих жертвоприношений предыдущих дней. В понедельник население держало пост до вечера, а потом садились ужинать, но только из кисломолочных продуктов, выпечки, яичницы. Этот день назывался *Фастаг Аларды / Алардыы комбаэттен*. Праздник сопровождался не только сытными застольями, хотя и без мясной пищи, но и различными играми и весельем молодежи, которая персонифицировала приближающийся цикл весенней календарной обрядности и нового этапа в жизни общества.

В субботу недели *Урсы кьури / Царвта кьахен*, как раз накануне православного Прощенного воскресенья и начала поста, варили постное угощение, а женщины и девушки мазали маслом верхние части окон – *рудзынг* и дверей в доме. Поэтому день называли *Рудзгуыты бон* (день окон).

В воскресенье вечером, в канун поста, последний раз устраивают сытный праздничный стол и досыта едят. Считалось, что по этому дню будет определяться степень сытости человека в текущем году. На следующий день начинался *Комбаэттен* – Великий пост.

В понедельник до обеда постились во славу Уас-Тутыра. По замечанию бытописателя Алмахсита Канукова, «к обеду готовятся три пирога, начиненные солью и затем жарят кукурузу. Пироги предназначаются для Тутыра, а жареная кукуруза для лошади св. Георгия. Пастухи же в этот день держат пост до вечера и при заходе солнца завязывают в шапки камень и бедренную баранью кость: “Пусть будет так же завязана пасть волка и во рту его пусть будет такой же камень”» (ППКОО. 1987. Кн. 3. С. 68).

В последующие дни поочередно держали еще три «специализированных» или именных поста. Во вторник говели во славу Уастырджи, причем не только мужчины, но и женщины. Те, у кого были дети, держали пост за детей мужского пола, а у кого не было и с ними незамужние девушки – за братьев. В среду до полудня девушки держали *Цьуыты ком*, так называемый птичий пост и молились, чтобы Тутыр не позволял птенцам клевать хлеб. В этот день стараются умиловить святых: Тутыра, Уастырджи и Аларды. Считается, что лес, срубленный в этот день, обладает наибольшей крепостью. В этот день стригли гривы и хвосты годовалым жеребяткам и загривок волам.

В четверг отмечался день праведности и успеха – *Растейы бон*. Первую половину дня обязательно постились, а во второй, разговевшись, молились, чтобы святые праведники способствовали успеху всех их дел и начинаний. Тот же Алмахсит Кануков писал более 100 лет назад: «Этот день по преимуществу праздник женский... В этот день со всего квартала женщины несут кушанья и напитки в тот дом, на который пала очередь. Когда соберутся женщины со всего квартала, то устраивается складчина и на собранные деньги покупается рыба. Когда будет все готово, то помолившись святым и божкам, чтобы они и на будущий год послали им успех в делах, собравшиеся принимают за еду, питье и веселье. Очередь нарушается в том случае, если в истекшем году кто-либо в квартале женился или у кого-нибудь родился мальчик, тогда с этих домов берется штраф без очереди. Если таких счастливых было несколько в разных домах, то в доме одного из них устраивают неочередное сборище, а с других берут штраф кушаньями и напитками. Если очередь падает на такой дом, в котором был покойник в истекаемом году, то

такой дом освобождается от сборища в нем веселящихся женщин» (ППКОО. 1987. Кн. 3. С. 68, 69).

Перечисленные виды специальных постов, начинавшихся с праздника *Комбаттан*, совпадали с очень популярными торжествами, известными под названием *Стыр Тутырта*. В дни Стыр Тутырта начиналась активная подготовка к весенне-полевым работам. Сельскохозяйственные орудия, изготовленные в три дня весеннего Тутыра, как и домашние животные, особенно быки, рожденные в этот срок, окружались ореолом магической силы. Все дела и слова имели в эти дни такое значение, что не подвергались никакому сомнению. Более того, даже кровники не смели мстить в этот праздник, запрещались и всякие боевые или вооруженные действия.

В этот праздник важная роль отводилась магии. Кузницы изготавливали железные крестики и треугольные апотропеи, которые по представлениям осетин считались лучшим средством от демонических сил. Детей водили в кузницу, и кузнец, положив их руку на наковальню, маленьким молоточком ударял по ней два раза. Все это сопровождалось магическим заговором *Уацхуас, Тутыры фæдзахст фæут – Уац-хуас, будьте благословенны Тутыром*. Сакральные действия совершали и над жеребьятами, которым стригли гриву, хвосты, чтобы потом выросли более крепкие и хорошие. Кроме того, жеребят заговаривали для безопасности от псов Тутыра, как осетины эвфемистически называли волков.

Среди многочисленных развлечений популярна была игра, включавшая взаимные колотушки по спине, сопровождаемые возгласами *Тутыр гуыппæн конд у / Тутыр создан для колотушек* (Абаев, 1979. С. 322). Считалось, что все это будет содействовать силе и плодородию как людей, так и земли. Интересную параллель этому можно найти на древнеримском празднике пастухов Луперкалий. Он был посвящен очищению и плодородию. На нем осуществлялся аналогичный обряд по отношению к женщинам, что должно было обеспечить им деторождаемость.

Дни Тутырта считались днями мира и благоденствия. Даже кровники в этот промежуток времени должны были простить своих обидчиков, так как в воскресенье, накануне поста, «христиане имеют благочестивый обычай просить в этот день друг у друга прощения грехов, ведомых и неведомых обид и принимают все меры к примирению с враждующими. Поэтому это воскресенье принято называть “Прощеным Воскресеньем”, после которого наступает Великий пост» (Закон Божий. 1987. С. 678).

Рассматриваемые дни считались очень значимыми в цикле годового хозяйственного календаря. Даже совпадение с постом не затенило их веселого и праздничного характера. Известные факты позволяют предположить, что Стыр Тутырта принадлежит к той категории праздников, которые знаменуют конец одного природного цикла и начало другого – момент, важный для всякого традиционного общества. Отмечая переход от зимы к весне, три дня Тутырта олицетворяли собой космогоническое обновление, стремление обрести сакральную чистоту, свойственную изначальному состоянию мировоззрения. В этом смысле подготовка и переход к весенне-полевым работам являлась лишь одним аспектом символики циклического возрождения. Если вспомнить, что этот праздник, как правило, отмечают в марте, в том месяце, когда 21 числа начинается астрономическая весна, то предложенные интерпретации оказываются правомочными.

**Весенний цикл** народного календаря открывается началом полевых работ. Согласно древним воззрениям, успех всякого предприятия зависит от хорошего настроения. Поэтому начало сельскохозяйственных работ, а именно: вспашка и посев всегда сопровождается у земледельцев торжественным празднеством. Таким праздником у осетин был *Хорыбон/Хумидайен*. Как правило, он приходился на вторник второй недели поста. Подготовка к празднику первой борозды осуществлялась заранее, как раз в предшествующие дни Тутыртæ.

*Хорыбон* отмечался в зависимости от размеров поселения или общиной – *хъæуы куывд* или поквартально – *сыхы куывд*. Выборный устроитель праздника обеспечивал лишь выпивку, исключительно пиво *багæны* и брагу – *брагъ/уарæс*, которые символизировали хлебные продукты, своего рода «жидкий хлеб», а также солод – *зад*, обладающий свойством быстро прорасти и тем самым являющийся знаком благополучия нового урожая. Застолье носило откровенно аграрный характер, к нему подавались преимущественно постные блюда.

По сведениям информаторов, собранным в 80-е годы XIX в. среди тех же осетин-куртатинцев, на этом празднике устраивалось кровавое жертвоприношение. Часть забитого к праздничному столу барана: шашлык из трех правых ребер – *фæрскъ физонаг* и три обрядовых пирога с сыром – *чъири* передаются во время застолья устроителю праздника в будущем году. Можно предположить, что произошла переоценка обрядового комплекса и постный характер застолья был модернизирован. Что касается других существенных структурообразующих элементов праздника, таких как обливание брагой и первая обрядовая запашка, то они сохранились в условиях развитой агрикультуры и коллективных форм хозяйствования практически без изменений.

Самый ответственный шаг в хозяйственной жизни общины – застольную молитву об урожае перед началом запашки – произносил, как правило, устроитель праздника – *хоры фысым*, распахивавший затем свой участок: «...*на хоры фысым раззаг хахх акæнæд* – пусть наш хозяин праздника первую черту/борозду проведет». Во время обрядовой запашки ее участники одевались в вывернутые шерстью наружу шубы. Учитывая, что в число *хоры фысым/хоры лаг* выбирали наиболее авторитетного, удачливого и доброго человека, то считалось, что после его первой борозды виды на будущий урожай обеспечены.

Существенным моментом являлся и обряд избрания устроителя праздника на будущий год, сопровождаемый обливанием брагой, мазанием детьми и молодежью друг друга жидким тестом и обращением с риторическим вопросом к присутствующим: «*Цы курут лæппутæ?* – Что просите, юноши?», на что те дружно отвечали: «*Хор! Хор!* – Хлеб! Хлеб!». Обливание брагой, символизирующей «жидкий хлеб», по всей видимости, связано с обращением к покровителям хлебных злаков *Хор-Алдары Уацилла*.

В течение поста осетины устраивали несколько поминальных торжеств, среди них блинные и вербные дни. Блинные дни – *Лауызганен* отмечали дважды: во вторую и третью субботы поста. Здесь нельзя не заметить точное совпадение осетинских поминальных дней *Лауызганен* с православными днями общего поминовения усопших по субботам второй и третьей недели Великого поста.

В предпоследнюю субботу перед Пасхой, известной в православном календаре как Лазарева суббота, праздновали *Зазхәссәән/Назуихист*. По своему характеру это поминальное торжество почти полностью воспроизводит обрядовые действия на *Бадәнтә*. Свое название оно получило по важнейшему атрибуту обрядности – молодой елочке или ветке тисса. Оба вида растительности являются вечнозелеными деревьями и называются *зәз*.

К поминальному празднику готовили обрядовый предмет *әләәм*, который женщины, обычно сестры или дочери, изготавливали в память умершего мужчины. *Әләәм/Иләән* представлял собой нечто вроде креста или хоругви из скрещенных жердей с нитями, на которые нанизываются пряники, грецкие орехи, конфеты и др. «Когда посвятят аламы мертвым, – писал Б. Гатиев, – передают их верховым. Последние с этими аламами скачут по аулам и, где только встретится сборище народа, там трусят аламы. Проехав три, четыре аула аламоносцы возвращаются обратно ко двору, откуда выехали. Здесь они спешиваются и выражают разные пожелания хозяевам дома; затем они втыкают в могилы со стороны головы покойника там похороненного алам, изображающий знамя, предварительно сняв с него сладости. Сладости, оставшиеся на аламах, знаменосцы делят между собою» (ППКОО. 1987. Кн. 3. С. 71).

В тесной взаимосвязи с этим праздником находится *Кьутугәәнән*, отмечаемый в день Вербного воскресенья, ровно за неделю до Пасхи. Он носил характер аграрного праздника, к которому специально готовили конусообразные булочки, символизовавшие сапетки для хранения зерна и имевшие с ними одноименные названия *кьуту*. В этот день повсюду высказывались пожелания видеть сапетки, ломящиеся от зерна. В связи с этим хозяйки старались сделать свои булочки лучше и краше, ибо предполагалось, что такая семья получит осенью обильный урожай.

Важная роль в празднике отводилась детям, соревновавшимся в стрельбе из лука, кто быстрее и больше собьет выпеченных фигурок *кьуту*. Победитель получал в качестве вознаграждения сбитые булочки своих товарищей и был своеобразным героем дня. Считалось, что дети своей игрой могли предугадать благополучение нового урожая. Поедание выпечки расценивались как своеобразный акт приобщения к тем самым природным силам и потенциям, которые приписывались выпеченным фигуркам.

Сочетание поминовения усопших и активного привлечения детей и молодежи в праздничное действо прослеживается и в празднике *Куадзән* – Пасха, который отмечали в следующее воскресенье после *Кьутугәәнән*. С 325 г. этот день соответствует ближайшему воскресенью после первого весеннего полнолуния, т.е. первого полнолуния, следующего вслед за 21 марта. Название его происходит от слова *комуадзән*, что означает «разговение» и полностью соответствует характеру праздника.

Пасха празднуется в каждом селе по-своему. Как верно заметил Б. Каргиев, происходит это потому, что «одни испытали на себе воздействие русской христианской обрядности, другие – грузинской, а третьи – следуют древним осетинским обычаям» (*Кьарджиаты*, 1991. С. 15, 16). Отметим наиболее характерные черты этого праздника. В ночь, накануне Пасхи, готовят продолговатый пирожок с сыром – *гуыл* и варят яйца, а если в доме есть дети мужского пола, их кладут им в изголовье. «Народ верит, что в эту ночь приедет пасха

на пегой лошади, заглянет в саклю через трубу и скажет: “Вставайте, разговейтесь, ешьте, угощайтесь, остатки пищи дайте моей лошади”. Разговляться должны еще до рассвета. Едва начинает рассветать, хозяйка будит мальчика, в изголовье которого были положены пирог и яйца и говорит: “Вставай скорее, была тут пасха на хромо́й лошади. Она поела сыр твоего пирога, оставила тебе корки, съела желток яиц, оставила тебе только белки”. Есть поверье, что если кто не разговееется до рассвета, то пост того не примет бог; он должен ждать вечера того дня и тогда разговляться» (ППКОО. 1987. Кн. 3. С. 72).

Согласно обычаю, невестки засветло шли за водой, молча и поспешно возвращались домой. Считалось, что в первой почерпнутой в пасхальную ночь воде заключается божья милость. Затем к старшему в доме подводят жертвенного ягненка и с посветительными словами он приносится в жертву. После приготовления пирогов и мяса семья собирается за столом и старший в доме мужчина произносит молитвословие.

Затем начинаются взаимные посещения и поздравления. Каждому пришедшему подносят в первую очередь вареное яйцо, съев которое, произносили: «*Чырысти, ма комы дард дын барст фаеуед*» «Христос, мой пост тебе на пользу». Важно подчеркнуть, что подобные визиты сначала наносят в семьи, у которых в течение года кто-нибудь умер.

В этот день проходило и большое общинное торжество. Молодежь устраивала разные игры, танцы и развлечения. Популярны были игры с пасхальными яйцами. Они издавна находилось в центре внимания в весенних обрядах у многих древних народов. В языческий период его считали символом весны, источником жизни. Такое его значение в учении христианской церкви приняло форму символа таинства воскресения, отсюда идет и освящение яиц, существовавшее уже в IV в. н.э.

Другой важный компонент Пасхи – многочисленные костры. Молодежь разжигала небольшие костры из хвороста и соломы. Весенние костры якобы способствовали богатому урожаю и ограждали дом и домочадцев от демонических сил. Вероятно, мы сталкиваемся с реминисценциями древних верований об оплодотворяющей способности огня и его влиянии на будущий урожай. Об этом свидетельствует и использование соломы для весенних обрядовых костров.

Чрезвычайно интересны сведения о празднике, отмечаемом в следующее после Пасхи воскресенье. Имеется в виду праздник *Балдааран*, во время которого, по поверьям осетин, происходило оплодотворение всей природы. В связи с этим и человек должен был целый день бодрствовать и веселиться, строго запрещалось в этот праздник засыпать днем, так как происходило оживление природы и человек должен был быть активным.

Празднество касалось всей общины, и поэтому празднику посвящалось коллективное жертвоприношение быка – *нывонд/хаст гал* (украшенный разноцветными ленточками) и барана – *фыр*, которых вели к святилищу, где по ритуалу приносили в жертву.

Жертвенное животное своей смертью и пролитой кровью символизирует утоление жажды земли, которая оживет с новой силой. Он является как бы предвестником будущего урожая. Не случайно в традиционном осетинском быту сохранилось вплоть до начала XX столетия гадание на лопатке быка или барана – *уаны фæрсын* о видах на урожай, природные явления и личное



По воду. Худ. У. Кануков

Из кн.: Магомедов А.Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968

благополучие, а само жертвенное животное, в частности бык, получило свое второе название – *уэныг* – производное от *уэи* – (лопатка).

Понедельник новой недели, известной в христианстве под названием Фоминой недели, был посвящен святому *Аларды/Алаурди*. Помимо этой даты, в различных районах Осетии отмечали и поклонялись этому святому и в другое время года. Такое почитание этого грозного культа связано с ритуалом очищения от эпидемий, многочисленные инфекционные заболевания и в первую очередь оспа – *сырх-дзуар* были в прошлом настоящим бедствием для населения.

Чтобы уберечься от них, по всей Осетии построено множество святилищ, предназначенных Аларды. Святой Аларды считается покровителем детей и женщин, поэтому «как всякая замужняя женщина, так и девица стараются побывать у часовни святого Аларды, помолиться и испросить благословение и милость для себя и своих детей, настоящих или будущих; при этом всякая богомолка приносит в дар какую-либо серебряную монету с шелковыми нитками и куском ваты» (ППКОО. 1981. Кн. 1. С. 259).

Как показали изыскания В.И. Абаева, название этого божества связано с названием местности Алаверды в Грузии с древним и очень почитавшимся храмом Иоанна Крестителя. В ряде мест Осетии празднование Аларды совпадало с днем Иоанна Крестителя, который в христианской традиции считался святым целителем (Абаев, 1958. I. С. 43, 44).

Во вторник устраивается праздник *Фалверайы ахсаев*, посвященный подателю мелкого рогатого скота *фосдэттæг Фалвера*. С этим божеством в осетинском календаре проходят два праздника. Первый – во вторник после

пасхальной недели, а второй – в конце лета, перед стрижкой овец, совпадавший с днем христианских святых Флора и Лавра, считавшихся покровителями домашнего скота, отмечающимся 18 августа.

До этого праздника никто не подносил к огню молоко, сыр или сыворотку. Вечером, заколов барана, готовили *дзыкка* – блюдо, приготовленное из свежего сыра. В этот праздник молятся Фэлвэра, чтобы он даровал домохозяевам много хорошей скотины. В дни этого праздника каждая семья делала подношение пастуху. Из собранных продуктовых подношений пастухи готовили угощения и в первую очередь – *дзыкка*. На такое застолье пастухов никто из посторонних не допускался.

В субботу этой же недели или спустя две недели после Пасхи отмечали еще один праздник – *Касутæ*. Это был веселый весенний аграрный праздник. К этому дню готовили общественное пиршество по общепринятому механизму. Подворно собирали солод для праздничного пива, приносили по три пирога от семьи, а жертвенное животное выделял устроитель праздника в текущем году. Во время ритуальной трапезы выбирали устроителя праздника на будущий год. В знак передачи ему этих полномочий будущему устроителю передавали бокал – *нуазан*, ритуальный пирог – *чыри* и кусок отварного мяса – *сгуы*.

Одновременно каждая семья у себя в доме варила различные каши, которые с ритуальными пирогами и пивом несли на засеянные поля и к водным источникам. Девушки и молодые невестки собирались у источников, где устраивали женские развлечения, игры и трапезы, а самая старшая из присутствовавших женщин благословляла их. По окончании праздника каждая невестка приносила домой воды.

На следующей неделе, в воскресенье, в некоторых селениях Центральной Осетии отмечали праздник в честь *Таранджелоз*. Он приходится на лето, накануне сенокоса у одноименных святилищ, расположенных в Мамисонском, Трусовском и Урстуальском ущельях, а название божества, по мнению В.И. Абаева, имеет грузинское происхождение от «Мтавар–Ангелози», дословно означающее – «Повелитель ангелов / Архангел» (Абаев, 1972. С. 231). Интересно, что с этим названием связано предание о том, что бог, узнав о гибели нартовского героя Батрадза, проронил три слезинки. Одна из них стала святилищем Таранджелоз, другая – Мыкалгабыр, а третья – Реком.

Празднование в честь *Мыкалгабыр/Микалгабур* (этимология восходит к св. Михаилу и Гавриилу) особенно чтилось среди жителей Уладжиркома и ряде мест в ущельях рек Стыр Леуахи и Джоджоры. По материалам Е. Гутнова, праздник в честь Мыкалгабыр отмечался четыре раза в году по четвергам. В изданном им календаре на 1925 г. они приходятся на *Фыды комбæттæн*, *Куадзан*, четверг перед *Кæрдæгхæссæн* и *Джиоргуыба*. У стен его святилищ устраивали примирение враждующих сторон, прекращали кровопролития. По сведениям наших современников, празднование этого святого относится к последней неделе сентября. Ни одно застолье не обходится без специального молитвословия во славу Мыкалгабыр и его изобильных щедрот.

Во второй понедельник мая жители западной Осетии отмечают праздник *Хуарз Никколæ*, под именем которого в осетинском пантеоне значится св. Николай Чудотворец. Об аграрном характере этого праздника (в христианском календаре один из дней празднования св. Николая приходится на 22 мая)



Мыкалгабыр. Главное место поклонения. Касарское ущелье  
Фото из личного архива Л. Чибирова, 2002 г.



Святой Мыкалгабыр.  
Худ. У. Гассиев  
Фото из личного архива  
Л. Чибирова, 2001 г.

свидетельствуют общинный характер и выпечка ритуального большого пирога, который делился по числу домохозяев села или квартально. В контексте обрядов плодородия широко использовали окропление земли пивом, молоком, готовили дзыкка.

В четверг шестой недели после Пасхи осетины отмечают *Зардаваран*. Это один из весенних поминальных праздников, приуроченный к христианскому дню Вознесения. Осетинское название праздника и его содержание издавна привлекали к себе внимание. По объяснениям анонимного автора, опубликованном в 1900 г.: «Вознесение называется у осетин зардаваран, что значит “день, когда кладут сердце”, а другой смысл – обещание. Обыкновенно в этот день принято отделять могилы недавно умерших, обсаживать их цветами, обкладывать их дерном, строить склепы и памятники, и при этом в каждом доме, где был покойник за предыдущий год, режется животное, по преимуществу барашек и сердце его закладывается в могилу умершего с особыми молитвами» (ППКОО. 1981. Кн. 1. С. 260). О том же пишет Алмахсит Кануков в своей статье «Годовые праздники осетин», опубликованной в «Терских ведомостях» (ППКОО. 1987. Кн. 3. С. 73).

Как видно из приведенного цитирования, 100 с лишним лет тому назад реальный смысл этого календарного праздника был несколько переиначен, искажен. Все дело в том, что дигорская диалектная форма содержит в себе слово *залда* (молодая трава/дерн). Некоторые стороны ритуальных действий в этот день именно увязны с украшением могил зеленью. Название праздника следовательно означало «день укладки дерна на могилах», со временем, достаточно давно, *зэлд/дерн* было заменено словом *зардæ/сердце* и праздник стал пониматься не как день укладки дерна, а как день обещания от *зардæ аварын* (Абаев, 1989. С. 302). С этим связаны и последующие объяснения информаторов о том, что тем самым родичи помнят о своем умершем члене семьи.

В воскресенье седьмой недели или спустя 50 дней после пасхи отмечали *Кардæгхæссæн*. К нему заранее готовились. Жертвовался барашек, выпекали пироги с начинкой из сыра и зелени (*цахæараджын/цахæарагун*). Ритуальная пища сопровождалась молитвословием о хорошем урожае. В этот день «девушки и парни отправляются к реке или на нивы с тремя пирогами. Здесь, помолвившись, они целый день, веселятся и к вечеру в тарелку, в которой лежали три пирога, набираются вода и травы и приносятся домой. Существует поверье: кто будет работать в этот день, навлечет сильный дождь или град» (ППКОО. 1987. Кн. 3. С. 73). Тот факт, что праздник характеризуется сбором разной зелени, которую разбрасывают в помещении и на дворе, а также календарное совпадение с христианской Троицей предполагает их тесную связь. Ведь при праздновании св. Троицы «принято украшать храм и свои жилища древесными ветвями и цветами... Украшение храмов и жилищ в этот день зеленью и цветами бывает, во-первых, исповеданием зиждительной силы Животворящего Духа, во-вторых – должным посвящением Ему начатков весны» (Закон Божий. 1987. С. 689).

Праздник *Кæрдæгхæссæн* символизирует окончание весенне-полевых работ, когда земля покрывалась травой и деревья листвой. Все свидетельствовало о том, что проведение полевых работ позади, и народ в своих молитвах просил хорошего урожая. Аграрный календарь после этого пред-

полагал лишь праздники, связанные с охраной посевов и сбором урожая. Иными словами, данный праздник завершал весенний цикл народного календаря.

**Летне-осенний цикл.** Спустя ровно неделю, в первое воскресенье после св. Троицы, осетины отмечали праздник *Дауджытæ*. Он был посвящен всем святым, ведь название его представляет множественное число от *дауæг/идауæг*, что в древнеиранской традиции означало «небесная сила». Жители Стур-Дигории имели своего общинного покровителя, которого именовали Идауæг.

Названный праздник фактически открывал их череду в летне-осеннем цикле. Все они имели одну цель – уберечь будущий урожай от возможных неблагоприятных факторов и явлений. Силы небесные, которым посвящались все ритуальные действия, должны были оберегать труды земледельцев. По воспоминаниям очевидцев, торжества продолжались неделю. Массовое веселье не прекращалось несколько дней.

Наиболее почитаемы Дауджытæ в Южной Осетии и Куртатии, хотя хорошо известны и в других районах Осетии. Этот праздник не только открывал летне-осенний цикл. Он фактически предшествовал народным торжествам, приуроченным к летнему солнцевороту 21 июня. Следующий день от начала праздника Дауджытæ был посвящен подготовке к широко известному празднику земледельцев *Уацилла*.

В указанный понедельник женщины выносили специально заготовленное к празднику Уацилла пшеничное зерно и на берегу проточного водоема тщательно его промывали. В силу этого ритуала день этот назывался



Всенародный праздник. Худ. М. Туганов

Из кн.: *Магомедов А.Х.* Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968

*Уациллайы чыриаг æхсæн* (Мытье зерна для ритуальной выпечки на Уацилла). В этот знаменательный день устраивалось ритуальное жертвоприношение, выделяющее данное хозяйственное занятие. Пока промытое зерно сушилось, на берегу устраивались танцы, так как вместе с женщинами здесь часто присутствовала и молодежь обоих полов.

Готовое к помолу зерно сохраняли с соблюдением ритуальной чистоты и мололи в муку на наиболее престижно чистых мельницах. С такой же тщательностью эту чистую во всех отношениях муку сохраняли до ближайшего понедельника. Именно в этот день начинался праздник в честь Уацилла. Название его соответствует имени христианского пророка Ильи и в дословном переводе означает «божественный святой Илья». Уацилла не просто покровитель урожая, о чем говорит его осетинский эпитет *Хоры Уацилла* – Хлебный Уацилла. «Как в русских народных верованиях, библейский пророк Илья после христианизации воспринял черты старого языческого бога-громовика, так и в староосетинской мифологии, он является грозovým божеством» (Абаев, 1989. С. 31).

Праздник Уацилла празднуется через две недели после *Кæрдæгхæссæн*, и через одну неделю после *Дауджытæ*, всегда начинаясь только в текущий или ближайший понедельник. В настоящее время, когда приемы традиционного исчисления календарных дат стали забываться, часто можно услышать иную датировку. Праздник Уацилла относят к первому понедельнику после летнего солнцеворота или 21 июня.

Праздник Уацилла был очень популярен среди жителей Даргавской котловины, где на горе Тбау-хох расположено наиболее известное святилище, посвященное этому святому. Празднование длилось до пятницы, причем каждый день, по словам очевидцев, был посвящен конкретному ритуальному действию. В первый день жрец – *дзуары лæг* со своими помощниками посещал святую пещеру в отрогах горы Тбау-хох и традиционно проводил там ночь. По ритуальной чаше с пивом, ежегодно меняемой в день праздника, *дзуары лæг* гадал о всех видах на урожай.

Следующий день, вторник, посвящался празднованию *Сау дзуар*, святое место которого расположено высоко за сел. Какадур в лесу. Общинное жертвоприношение предназначается этому патрону «всех горских аульных роц, которые составляют остатки древних густых и дремучих лесов и носят название *Саухъæдтæ* – черные леса. Вероятно и патрон получил свое название отсюда... В молитвах горцы просят его о том, чтобы он оберегал состоящие в его ведении леса от огня и самовольных порубок» (ППКОО. 1987. Кн. 3. С. 190).

Четверг и пятница этой недели были предназначены для паломников, которых в своей фамильной святыне *Гуццаты найфат* благославлял широко известный в прошлом жрец Илас Гуццаты. Все это сопровождалось жертвоприношением, совершаемым самим жрецом, ведь каждый паломник непременно прибывал с барашком и другими подношениями.

Праздник во славу Уацилла был столь значимым в жизни осетин, что в течение указанных дней не было никаких ссор и столкновений. Это было время всепрощения и взаимного уважения. Все действия, начиная с приготовления ритуальной пищи до непременно посещения представителями каждой

семьи местных святынь, были наполнены святостью. Независимо от имущественного положения каждая семья приносила святому жертву.

На правом берегу р. Ардон между селениями Кадгарон, Суадаг и Пысылмонкау в открытом поле находится большая реликтовая роща, известная под названием *Хетаджы къох* – роща Хетага. Празднование в честь этой священной рощи и его покровителя *Хетаджы Уастырджи* проводится в первое воскресенье июля. Считается, что это древнейшее святилище на равнине, почитаемое осетинами. В начале XX в. священник Моисей Коцоев писал: «Говорят, что до переселения из гор осетин роща Хетаг почиталась святою еще кабардинцами. Кабардинцы же узнали о святости куста по необыкновенным явлениям, замеченным якобы их предками. Так, например, рассказывают, что во времена их предков, почти каждую ночь замечали небесный свет, становившийся как бы огненным столбом между Хетагом и небом. Это объяснялось тем, что покровитель этой рощи и Хетага сам св. Георгий сошел с неба в эту рощу. Поэтому осетины здесь молятся, говоря – Хетаджи Уастырджи помоги нам» (Владикавказские епархиальные ведомости. 1900. № 21. С. 390).

Издавна на этом месте было дохристианское святилище, связанное, вероятно, с определенным этапом летнего хозяйственного цикла. Позже народное сознание соединило это святилище с Уастырджи и легендарным фактом чудесного избавления молодого Хетага, подвергнувшегося преследованиям за тайное принятие христианства. Осетины чтят священную рощу как результат божественного деяния Уастырджи и в своих молитвах просят его покровительствовать им и не бросать их в беде, как он не бросил Хетага.

Ровно через неделю, в следующее воскресенье торжественно отмечают *Кахцганан* – праздник, посвященный родившимся в течение года мальчикам. Он не известен соседним народам и восходит к архаической древности. Суть его сводится к тому, что в этот день родители невестки с богатыми дарами посещают своего маленького внука. В состав подношений, помимо одежды, игрушек и других подобных вещей, непременно входили круторогий баран (фыр), а в не столь давние времена жеребенок (байраг). Как правило, практически все расходы на приобретение подарков и организацию стола несла семья родившей женщины. Более того, она обходила своих ближайших родственников по отцу и матери с целью оказания ей посильной материальной помощи. С этим связано и название праздника, ведь мать новорожденного обходила родственников с большой деревянной чашей *кахи*, собирая всевозможные подарки и припасы для этого праздника. Отсюда и понятие – «справлять чашу / просить чашу», составлявшее смысл предпраздничных забот. «Всякий дом, где есть новорожденный, должен зарезать какую-нибудь скотину, принести ее обществу и тем самым засвидетельствовать о своем новорожденном мальчике. В сборном месте, куда собирается все село для празднования кахцганан, обыкновенно по числу голов зарезанных животных, расставленных на особом столе, определяется количество родившихся мальчиков в селе в настоящий год. Есть поверье, что те мальчики, за которых не возносилась молитва в этот день, не пользуются здоровьем и не имеют успеха в жизни» (ППКОО. 1987. Кн. I. С. 261).

Во вторник после *Кахцганан* некоторая часть осетин отмечала день, посвященный *Сау барæг* (Черный всадник), который считался покровителем жителей и выходцев из сел. Быз, что на левом берегу р. Ардон и двух фа-

милий, живших на противоположном правом берегу – Урумовых и Черчесовых. Помимо жертвоприношений, в каждом доме жители сел. Быз поочередно жертвовали в честь праздника еще и крупного барана-самца, празднуя в течение недели.

Перед началом сенокоса, во второе воскресенье после Кæхцгæнæн, проводится праздник *Атынаг/Циргъесæн*. Ни один осетин не рискнул бы косить до этого праздника, даже если трава вошла в силу. Считалось, что за самовольное начало сенокосения силы небесные насылают самую плохую погоду – дождь либо жару. Естественно, что никто не хотел прослыть виновником плохого урожая хлебов и трав.

Подготовка к празднику начиналась заранее и сводилась к сбору пожертвований. В зависимости от числа домовладельцев приобретали бычка и баранов. Из собранного с семей солода варили пиво. Каждая семья приносила подношение к ритуальной трапезе из трех пирогов с сыром. К моменту готовности все присутствующие мужчины приглашались к столам. Старшие за столом встают, взяв в руки пирог, ритуальный шашлык из внутренностей и чашу пива, освящают их. В первой же молитве у небесных сил просят благословения собравшимся людям. Во второй половине дня пиршество сопровождалось пением обрядовых песен, посвященных изобильной осени, другими развлечениями. Через день, во вторник, все выходили на сенокос.

Из августовских праздников следует назвать еще один, широко известный среди южных осетин. В конце августа – начале сентября начинается массовое паломничество к церкви Джеры-дзуар в ущелье р. Малая Лиахва. Здесь, вплоть до ноября, длится праздник во славу Джерской святыни, который своей кульминации достигает в ноябре, ибо покровителем ее является Уастырджи. Святилище это широко известно за пределами Осетии и пользуется славой как место чудесного исцеления больных и страждущих.

В прошлом, когда овцеводство занимало важное место в хозяйственном быту, осетины отмечали наряду с весенним еще один, августовский, праздник Фæлвæра. «В день праздника Фалвары, который бывает в августе месяце, осетинское семейство, у которого водятся овцы, режет барашка и готовит дзыкка. По приготовлении этих кушаний старший в доме молится: “О, Бог богов! Тобою созданы мы и скот наш. Ты наделил Фалвару овцами и счастьем, надели ими и нас. О, Фалвара! Богу угодно было вручить тебе головы наших овец, а потому молим тебя, отврати от них всякую болезнь; умножая умножь их на столько, сколько на небе звезд. О, Фалвара и Тутыр, просим вас – вкупе защитите головы наших овец от волков, коим заткни глотки каменьями”» (ППКОО. 1987. Кн. 3. С. 180). После этого праздника в каждой семье начиналась подготовка к осенней стрижке овец.

Спустя две недели после 28 августа, когда отмечалось празднование *Майрæмы куадзæн* осетины отмечали праздник Фыдыуани. Этот праздник достаточно хорошо известен всем этническим группам осетин с той лишь разницей, что есть разночтения в названии и сроках празднования. В частности, в Тапан-Дигории этот праздник известен как *Сослани кувд*, во время которого в прежние времена молились о хорошей погоде в период жатвы. К этому следует добавить, что небесная радуга, как посредник между дождем и хорошей погодой, известна западным осетинам под названием *Сослани æндурæ* (лук Сослана).

Во время праздника в других местах Осетии молились о благополучии урожая и хорошей погоде, чтобы не было ливней, града и других стихийных явлений. Иными словами, данный праздник – типичный из цикла охранительных ритуалов в преддверии сбора урожая. Считалось, что работать в этот день – значит вызвать гнев небесных сил и поставить под угрозу срыва все предшествующие хозяйственные работы.

Спустя три недели после праздника Фыдыуани наступал праздник *Фаззаджы Тутыр/Тутыры ахсав*. В этот вечер в жертву приносили своеобразную подать – *хьалон* патрону волков. Для этого специально откармливали козла, которого так и называли *Тутыры цау/Нæфæтчиаг цау*. Второе имя свидетельствовало о том, что согласно ритуальным нормам, мясо жертвенного животного ели только в кругу семьи.

Через неделю после этого праздника, в конце первой декады октября, в ночь с воскресенья на понедельник в некоторых районах Осетии отмечали праздник *Ичъына/Икъына*.

По мнению В.И. Абаева, Ичъына – название христианское и восходит к греческому *εὐ ἡλιμία* / обновление. «Так назывался в христианской церкви праздник освящения храма. В осетинский вошло через грузинское посредство, где оно не только известно в церковной лексике, но и послужило для названия “энк’энис твэ – сентябрь месяц”» (Абаев, 1958. Т. I. С. 542, 543).

В Алагирском ущелье праздник Ичъына отмечали у святилища *Мигъдау* (Божество туч) у сел. Цамад. Оно считалось наиболее древним из всех местных святынь. По этнологическим записям Е.Е. Бараковой, сделанным в 1938 г., «День Мигъдау отмечали в праздник Ичъына, который бывает спустя месяц после Фыдыуани, в воскресенье. Это было святилище рода Кусагон (Хъусагонтæ). Мигъдау был таким святилищем, где примиряли кровников. Этот праздник отмечали и женщины, причем отдельно от мужчин (НА СОИГСИ. Ист. Ф. 4. Д. 64. Л. 9). Отличие женской молитвы от прочих состоит в том, что перечисленные в ней святые именуется ненастоящими именами, а произвольными, описательными. Происходит это потому, что все имена мужских божеств табуированы для женщин, которые могут открыто называть лишь Аларды, Бынаты хицау и Хуыцау дзуар.

В начале октября, вслед за Ичъына, отмечается празднество в честь *Тæтæртуп*. В фольклоре Тæтæртуп выступает как покровитель всей равнинной Осетии. Эта святыня известна как место, куда, по народным представлениям, ежегодно направляются души особых людей во время их транса (*курысдзау/буркудзау*) за горстью хлебных зерен. Празднование с песнями и танцами продолжалось весь день и ночь. Рано утром молодые люди – представители от каждой семьи поднимались на вершину лесистой горы, где каждый приносил святому свою лепту деньгами, и из собранной суммы на следующий год вновь устраивали такое же торжество.

Праздник, посвященный этому божеству, в других местах Осетии был известен под названием *Хорыуысарты кувд*. Судя по названию, в жертву приносились первые зерна созревшего и частично собранного урожая. Фактически он завершал активный цикл земледельческих работ.

В 1887 г. в статье некоего В.Х. «Кое-что о дигорцах» отмечен любопытный ритуал на осеннем празднике в честь покровителя урожая *Хуарелдара*. «В самый день праздника каждая семья собирается в своем доме и молится богу урожая,

после молитвы хозяйка набирает в маленькую деревянную чашку различных зерен и ходит взад и вперед от сеней до кухни, приговаривая: “Хуархуар! Хуар медагмаэ, золкъаэ, мистаэ – аендамаэ! – Бог, бог урожая, пошли больше всякого хлеба в дом, а червей и грызунов изгони”. Затем все садятся за стол, едят и пьют» (ППКОО. 1981. Кн. I. С. 240). Подобный магический ритуал, но с солодовыми пирожками, совершали и после пахоты. У осетин-иронцев он назывался *Зулчъыты бон* – «День червей», а у дигорцев – *Бугъагалаен сабат* – «Суббота выбрасывания мусора». Естественно предполагать прямую направленность этих действий при посеве и после сбора урожая. Они должны были уберечь посаженные и собранные зерновые культуры от грызунов и вредителей.

В середине ноября в ряде мест горной Осетии устраивали поминальное торжество, которое называлось *Сагайтты ахсаэв/ахсирфаэфтауаен*. В семьях, закончивших уборку урожая, в четверг вечером готовили угощение, посвящаемое покойникам. По словам Б. Каргиева, все обращались к небесным покровителям, чтобы покойники на том свете закончили свои осенние работы и более не беспокоили сельскохозяйственный инвентарь, связанный с уборкой зерна и заготовкой сена (*Къарджиаты*, 1991. С. 29).

В воскресенье, за неделю до торжественных дней в честь Уастырджи, осетины отмечали еще один семейный праздник – *Зыгуымон*. В самом названии, происходящем от *зыгуым/зугум* (мякина), содержится своеобразный намек. Считалось, что к этому дню все сельскохозяйственные работы были закончены (*Абаев*, 1989. С. 318).

Следующее воскресенье предпоследней недели ноября все осетины от Цхинвала на юге до Моздока на севере Осетии отмечают праздник в честь *Уастырджи*. От четко фиксированного праздника *Майрамы куадзаен* (28 августа) эти праздничные дни наступали спустя 12 недель. Масштабы и значимость этого праздника, посвященного популярному божеству Уастырджи/Уасгерги в традиционном быту осетин трудно преувеличить.

Как и многие осетинские божества, связанные с христианским культурным миром, в его имени имеется слог *уац/уас* – святой. В оценке В.Ф. Миллера «вторая часть имени этого популярного святого есть, несомненно, искажение имени Георги... Св. Георгий представляется покровителем мужчин, всадником на чудном белом коне. Уастырджи считается бичом воров, мошенников, клятвопреступников, убийц и покровителем честных людей и домашних животных. Имя его часто произносится в клятвах и богословиях. Про него ходит в Осетии много легенд...» (*Миллер*, 1992. II. С. 242, 288).

К дням этого святого все сельскохозяйственные работы бывали закончены и народ весело распоряжался плодами своего труда. Праздник не ограничивался одним днем, а охватывал целую неделю. В воскресенье, в ночь накануне праздничного понедельника, в некоторых семьях приносили в жертву специально откормленного быка, отчего этот день называется *Галаергавдаен хуыцаубон/хуцауахсаэв*. Апогеем праздника считалась ночь на вторник праздничной недели – *Уастырджийы ахсаэв*. В эту ночь устраивалось обязательное жертвоприношение и моление специально сваренным к празднику пивом. Ритуальную пищу старались освятить у стен соответствующего святилища. Днем во вторник устраивается общинное моление и общественная трапеза. Оставшееся мясо жертвенного быка распределялось по всем семьям участников трапезы. Через

неделю были проводы праздника, известные под названием *Уастырджийы фæдзæхсæн*.

В ряде мест этот ритуал растягивался еще на неделю. Особым размахом он проходил в Куртатии у стен средневековой христианской церкви Дзвгисы-дзуар.

Как показали изыскания В.Ф. Миллера и В.И. Абаева название Уастырджи/Уасгерги – есть приспособленное к нормам осетинского языка имя Св. Георгия, вошедшее в аланско-осетинскую среду в период раннего знакомства и принятия христианства. Благодаря проповедям святой равноапостольной Нины, народы Кавказа и, в первую очередь иберы и аланы, были приобщены к учению Христа. В своих проповедях она упоминала имя своего родственника и вводила среди новообращенных праздник памяти дня колесования св. Георгия. Событие это относилось к 10 ноября по юлианскому календарю, а по новому стилю – 23 ноября. Таким образом, день памяти св. великомученика Георгия Победоносца празднуется с IV в. н.э., став основой самого распространённого и почитаемого праздника среди алан-осетин под названием *Джиоргуыба/Гиоргоба*. Иначе говоря, мы имеем дело с чисто кавказским христианским праздником. Фактически осеннее празднество в честь Уастырджи является своеобразным заговением на Рождественский пост (с 28 ноября по 6 января), когда последний раз разрешается вкушать скоромную пищу перед постом. Данный факт является еще одним свидетельством знакомства осетин и их предков с догматами христианства. Причем, как можно судить, очень ранним.

**Кукольные и ряженые представления на праздниках.** Праздничная обрядность, наряду с танцами, включала в свой круг игры. Игра является своего рода театральным инвариантом обряда, театрализованным действием с перевоплощением и одновременно с распределением ролей и партий. Для создания игрового действия имелся определенный инструментарий приемов и средств: мимика, жесты, речевые интонации или полное молчание, ряжение, куклы, маски.

Народная игрушка занимала в повседневном быту вплоть до недавних пор прочное место. Археологические материалы и этнологические наблюдения свидетельствуют о важной роли куклы в культуре. Создатели кукол и других народных игрушек, как правило, не ограничивали себя в выборе материала, используя для этой цели наиболее дешевые и доступные: дерево, кожу, глину, лоскуты ткани, войлок, шерсть и даже тесто.

Наиболее популярными были тряпичные куклы – *хъазæн чындз/чындз/гыккына*. По технике изготовления их можно условно разделить на два вида. Куклы первого вида на деревянном каркасе именовались *къæцæлæн чындз*. Еще большей любовью пользовались куклы второго вида – *нымæтын чындз*. В основе изготовления кукол лежала выкройка из войлока и шерсти, которая снаружи обшивалась подручными разноцветными лоскутками.

Особый интерес в праздничной культуре осетин вызывают некоторые виды фигурного обрядового печенья – *басылтæ*, которое готовили исключительно по особым праздникам. Басылтæ пеклось для детей, колядовавших в новогоднюю ночь. Антропоморфные фигурки из теста осетинки готовили также и к другому календарному празднику – *Хоры бон*, символизирующему начало весны и весенних полевых работ. Об этом бегло упомянул В.Ф. Мил-

лер (Миллер, 1992. II. С. 279). Как показали последующие изыскания, на первую пахоту из теста выпекались фигурки быка, ярма, сохи и другого инвентаря, связанного с пахотой. После соответствующей молитвы эти фигурки высевались вместе с семенами.

Кроме фигурок домашних животных изговлялись и женскую фигурку с ребенком на руках. По всей вероятности подобные печения должны были способствовать скорейшему рождению наследника и наделению его огромными стадами скота. Выпеченные игрушки не съедались сразу же, с ними еще играли определенное время, вплоть до праздника *Доныскъафæн*. Кукла должна была даровать женщине возможность деторождения, поэтому даже выходя замуж, многие осетинки брали с собой любимых кукол и сохраняли их определенное время уже будучи замужем.

Во время обрядового шествия женщин, посвященного молению о дожде, процессия несла огромную куклу в женском одеянии. О куклах, в связи с магией плодородия и урожая полей, есть другое упоминание, что еще в первой половине XIX в. осетины весной делали куклу и поливали ее водой, вымалывая у святых хороший урожай.

Важная роль отводится куклам и в похоронно-поминальной обрядности осетин. Особый интерес при этом вызывает поминальный праздник *Маердты бадаен*. По поверьям осетин, усопший в эту ночь последний раз возвращается в родной дом проститься с близкими. Чтобы наглядно изобразить присутствие покойника в доме, родные готовили специальный комплект одежды, которая надевалась на деревянный крестообразный остов, выполнявший роль манекена. На могилах несовершеннолетних детей и незамужних девушек также устанавливали кукол.

Использование народных кукол в различных торжествах и приурочивание их к конкретным празднествам календарного и семейного циклов предполагает тесную взаимосвязь куклы с культовой и обрядовой практикой осетин. Эта взаимосвязь определяет еще одну функцию, возможно, самую древнюю, исходную функцию кукол в системе традиционной культуры.

В народных играх широко использовали маски – *цæсгом/маенгцæсгом* и приемы ряжения. Существует мнение, что они позволяют глубже проникнуть в первоначальные функции народных празднеств и выявить семантическое значение некоторых из них в жизни осетин. По материалам традиционных обществ можно было констатировать, что в основе ряжения лежат древние способы перевоплощения. Первоначальная функция маски сводится к стремлению преобразить себя, перевоплотиться в иное существо, создав при этом конкретный образ.

Маски шили из подручных материалов, в первую очередь из войлока – *бинаг нымæт/буйнаг* темных тонов и кусочков выделанных шкур домашних животных. Одна разновидность масок напоминала головной убор шлемовидной формы, который закрывал не только лицо, но и всю голову до плеч. Другая – закрывала только лицевую часть головы. Маска имела отверстия для рта, глаз, носа. Глазницы и отверстие для рта нарочито подчеркивались, для чего их обшивали лоскутами яркой, чаще всего красной, материи. Обычно маски не имели бороды, так как в самом покрое личины нижняя ее часть напоминала бороду.

Использование маски в различных районах Осетии неоднозначно, потому что в одних случаях она получила широкое применение, в других – из-

вестна весьма ограниченному кругу. Чаще всего маску и обрядовое ряжение надевали на праздниках новогоднего цикла. Активными участниками ряжения была молодежь села, которая специально готовилась к этому событию. Выбирались старший, который руководил всей группой и направлял ее действия, и казначей, контролировавший сбор пожертвований для ряженных и их последующее распределение.

Группа ряженных поочередно обходила все дома селения или квартала. По рассказам очевидцев, молодежь, ряженная в вывернутые шерстью наружу овчинные шубы, в войлочных масках с веселым шумом и гамом двигалась от дома к дому, поздравляя их обитателей с Новым годом. В каждый дом они приносили веселье, желая такого же торжества данной семье в течение всего последующего года. Распевая обрядовые календарные здравицы, они вовлекали в водоворот праздничного возбуждения всех членов семьи. Комичные танцевальные па, сопровождаемые шутками, пением, смехом и криком, способствовали созданию в эту праздничную ночь атмосферы праздничного веселья.

Любопытны песенные тексты новогодних поздравлений:

Иронский вариант:

Хæдзаронтæ, хæдзаронтæ!  
Уæ алы аз уыл хорзæй цæуа,  
Уæ сæдæ фидæн хорзæй фенат,  
Уæ лæг саг амара,  
Уæ ус тыр ныййара,  
Уæ басылы къух мæн фæуа!  
  
Домочадцы, домочадцы!  
Ваш каждый год добром (чтобы) вам шел,  
Ваше сто(летие) в будущем добром увидетьь,  
Вашему мужчине оленя убить,  
Вашей женщине парня родить,  
Вашего «басила» рука моей бы стала!

Дигорский вариант:

Уæ, Басилтæ, Басилтæ!  
Хуарз Басилта! Гъой-гъой!  
Уай, уе'фсини лæхъуæн фæууа!  
Уай, уæ хицау саг рамара  
Махæн нæ басийлаг радтайтæ!  
Уай, уæ уасæнгæ уотæ загъуй:  
Фуси къах, цъах авгидзаг цъах арахъ,  
Сау гъосини сау бæгæни,  
Ратæтетæ не' ртæ къерей!  
  
О, Басилта, Басилта!  
Добрые Басилта! Ой, ой!  
О, да будет у вашей хозяйки сын!  
О, ваш хозяин пусть оленя убьет!  
Нам вы дайте причитающееся на Басилта!  
О, ваш петух так говорит:  
Ножку овцы, синюю араку в синей бутылке,  
В черном кувшине черное пиво  
Выдайте наши три пирога!

Осетинское народное творчество. 1961. С. 145.

Среди праздничных поздравлений были пожелания счастья семье и долгих лет безбедной жизни, а также молодой родить наследника в наступающем году. Интересно, что называется этот наследник словом *тыр*, практически исчезнувшим из активного употребления. Материалы лингвистических изысканий и факт бытования его преимущественно в фольклоре подтверждает данный вывод (Абаев, 1979. С. 280). Высказывается пожелание и мужчинам добыть оленя на охоте. В связи с этим будет уместно вспомнить, что благородный олень, ныне почти полностью истребленный на Кавказе, в историческом прошлом был излюбленным животным скифо-сакских племен и их потомков. Олень был наиболее предпочтительной и престижной жертвой святым. Древние и особо почитаемые святилища горной Осетии были украшены их рогами.

Указанные факты подтверждают глубокую архаику календарных песен «*Хадзаронтæ/Басилтæ*». Упоминаемые в них продукты, поставляемые производственной деятельностью: овечьи ножки, обрядовые пироги с начинкой из сыра, пиво, символизирующее у осетин «жидкий хлеб», а также петух – «солнечная» птица и предвестник нового дня указывает, что тексты этих песен восходят к эпохе древних земледельцев и культу плодородия вообще. Важным подтверждением является и обрядовый фигурный хлебец – *басил*, специально выпекавшийся для этого праздника. В древности он, вероятно, был основным подношением для ряженных. Название *басил* в применении к новогодней фигурной выпечке перекликается с именем св. Василия, приурочено к первому дню Нового года и отражает старое христианское наследие в быту алан-осетин – древнейшего православного народа Кавказа (Абаев, 1958. С. 239, 240).

Хозяева, чьи дома посещали ряженные, считали своим долгом угостить гостей. В подношения входили съестные припасы и выпивка с праздничного стола, а в новейшее время и мелкие деньги. По словам одного из очевидцев, им никто не отказывает в гостеприимстве, боясь, что они заклеят хлестской частушкой, да так, что всю жизнь будут односельчане смеяться над тем, кто попал на их острый язык. Кроме того, считалось дурным предзнаменованием, если ряженные по какой-либо причине, например, жадный, дурной нрав, общественное презрение, не посетили дом в новогоднюю ночь. Исключение составляли лишь те, где в течение года умирал кто-нибудь из членов семьи.

Сатирические черты, как обязательная черта обрядового ряжения вместе с разыгрываемыми шуточными сценками, придавали новогоднему празднеству известный оттенок карнавала.

Как один из важнейших элементов новогоднего праздника обычай обрядового ряжения сохранился до наших дней. Однако донеся до нас внешнюю форму народного игрища эта традиция претерпела существенные изменения, превратившись в детскую игру. Но участие в этой мистерии детей не является случайностью. По народным представлениям ребенок является чистым и безгрешным, поэтому его участие в ритуале, особенно направленном на повышение производительных сил природы, гарантирует успех.

Игрища ряженных устраивали жители Куртатии в праздник *Хуыцау-дзуар*, по времени совпадавший с четвергом светлой седмицы после Пасхи. Существенная роль в этом празднике принадлежала и ряженным, исполнявшим небольшие пантомимы.

Особые черты носили ноябрьские празднества у святилища в сел. Дзивгис. Оно сопровождалось массовыми развлечениями, проходившими на большой поляне «Дзуарфарс». Важным аргументом, подчеркивающим характер описываемого празднества, является активное участие в массовых гуляниях ряженого, известного у местных жителей под названием *маймули* (кривляка). Этот персонаж на празднике Джиоргуыба в других районах Осетии не упоминается. По сведениям наших информаторов, последний раз маймули выступал сравнительно недавно – в 30-е годы XX в. С названным праздником связаны игрища молодежи, называемые *Сой/Сойганан* (осет. топленый жир, его изготовление). В ночное время, вплоть до исполнения ребенку года, группы молодежи наносили визиты в дома с новорожденным мальчиком. Участники гуляния распевали обрядовые песни, в которых высказывали пожелания здоровья, долгой жизни новорожденному, благополучия его семье (*Шанаев*, 1870. С. 361, 362). В народной традиции жир, масло и шерсть являются одним из символов, заменяющих живые жертвенные существа. Следует также подчеркнуть, что «для скотоводов-горцев жир был символом сытости, обилия и достатка. Поэтому слово сой слышится во многих обрядовых и бытовых песнях осетин» (*Абаев*, 1979. С. 130).

Элементы обрядового ряжения отмечены в обществах Центральной Осетии, а также и в свадебном цикле: девочки 12–15 лет надевали мужскую одежду, приклеив усы и надвинув на лоб шапки, появлялись вечером, к концу свадебного застолья. Изменив голоса, они представлялись как гости из соседнего ущелья и подшучивали над захмелевшими мужчинами. Другим видом ряжения на свадьбе, преимущественно в горных селениях на юге Осетии, были игрища с «верблюдом/ослом».

Важнейшим элементом комплекса ритуалов с участием ряженных на общественных собраниях является и общий характер шуточных сенок и игр ряженных с обязательной имитацией смерти одного из них. Именно в этих сценках проступают с особой яркостью первоначальные магические традиции, связанные с аграрными культурами.

Древнейшая культовая практика приурочена к известным сезонам и событиям года. Первостепенное значение придается началу года, посеву, завершению сельскохозяйственного календаря и семейной обрядности.

## ГЛАВА 5

# РЕЛИГИЯ



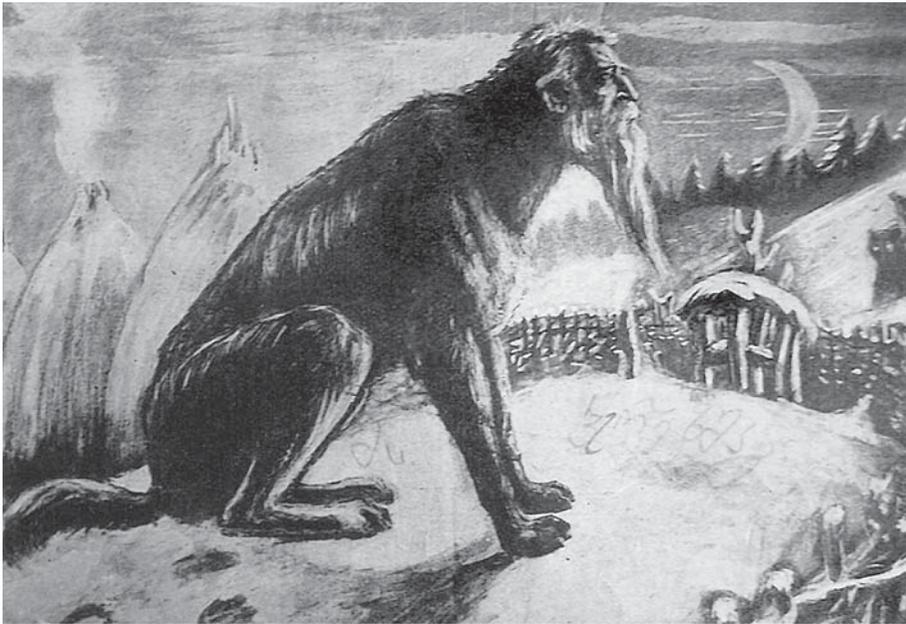
## РАННИЕ ФОРМЫ НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЙ

**Пережитки тотемизма и культа животных.** По настоящее время в религиозном мировоззрении осетин продолжают сохраняться отголоски культа животных.

Общим тотемным предком алан-осетин был волк, о чем ярко свидетельствует нартовский эпос. Имя родоначальника нартов *Уæрхæг* означает волк и восходит к тотемическому мифу. Слово *уæрхæг* является древним наименованием волка, впоследствии замененным, под действием табу, другим словом – *бирæгъ*. Установлено также, что осетинское *Wærqon* и римское *Volcanus* являются производными от индоевропейского «волк». Такая интерпретация находит подтверждение в следующих реалиях: известно, что эмблемой Рима, согласно тотемической легенде, являлась волчица, вскормившая близнецов Ромула и Рема. Родоначальник нартов *Уæрхæг* также имел сыновей-близнецов Ахсара и Ахсартага. Такую параллель можно объяснить контактами алан-осетин-скифов с латинянами на рубеже Средней и Восточной Европы (*Абаев, 1965. С. 46; Абаев, 1982. С. 17*).

Преклоняясь перед волком, человек наделял его сверхъестественным могуществом, приписывал особую силу его жилам, шкуре, зубам. Вернейшим средством опознания виновного при судебном разбирательстве служило перешагивание через зажженную волчью жилу. Распространенным явлением в быту осетин было ношение волчьих оберегов. Волчьи зубы привязывали к люльке, подвешивали на шею ребенка. В эпических сказаниях осетин часто говорится о перевоплощении нартов в волка, о дружбе нартов с волками. В некоторых сказаниях волки дружно беседуют с нартом Урузмагом, превращенным в собаку.

В нартовском эпосе собака – одно из самых любимых, преданных и почитаемых животных. В народных преданиях собаке приписываются смелость и сообразительность. Собака не оставит своего хозяина на охоте или в походе, а если что случится с хозяином – отправится в селение за помощью. Она может оказать услугу своему хозяину даже в загробном мире. Захоронения собак встречаются в сармато-аланских погребениях (*Смирнов, 1964*).



Старейшина нартов Урузмаг в образе собаки. Худ. М. Туганов  
Из кн.: *Чибиров Л.А.* Традиционная духовная культура осетин. М., 2008



Нарт Дзылау на оленях. Худ. М. Туганов  
Из кн.: *Магомедов А.Х.* Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968

С. 102; и др.). Прародитель собак Силам, согласно нартовскому эпосу, понимал человеческий язык. Зубы, шерсть и другие части тела собаки служили оберегами. В борьбе с злыми силами особенно эффективную магическую силу имеет черная собака, отсюда идет распространенный в условиях высокой детской и младенческой смертности обычай давать ребенку имя Сакуыздз – черная собака.

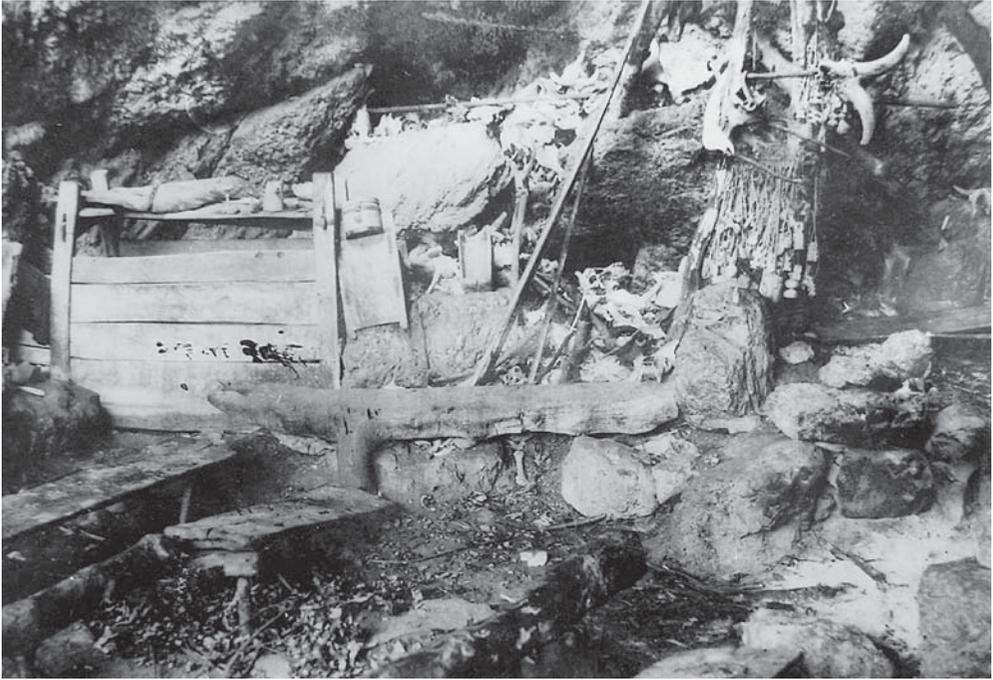
Культ медведя был широко распространен в прошлом среди осетин. В народном предании, записанном Б. Гатиевым, медведь раньше был человеком, которого бог за дурные дела превратил в женщину. В связи с этим существует поверье, что при нападении медведя на женщину, последней следует обнажить грудь, доказывая этим, что и она женщина; тогда медведь ее не тронет (Гатиев, 1987. С. 196, 197). Сказания повествуют о том, что нарты жили в дружбе с медведем. К слову «медведь» восходят некоторые фамилии (Арсиевы, Арсоевы, Хубиаевы). Эти фамилии почтительно относились к медведю, считали его своим предком.

Олень как древнейшее тотемно-промысловое животное широко представлен в мифологии иранских народов. Осетинское название оленя *саг* В.И. Абаевым возводится к самоназванию скифов-саков, которые именовали себя по своему тотемному животному-оленю (Абаев, 1949. С. 37, 137). У скифо-сарматских племен бытовал не только культ оленя, но и культ небесных оленей; олень был у них символом солнца и плодородия, ассоциировался с деревом жизни и, тем самым, с культом богини-матери (Кузьмина, 1977. С. 105, 106). Есть основание возвести происхождение осетинской фамилии Сагкаевых к названию их возможного тотемного предка – оленя. Этот же осетинский термин мы обнаруживаем во многих скифских личных именах и племенных названиях (Абаев, 1949. С. 179, 198).

Оленьи рога прикреплялись к столбам внутри жилища, их изображение служило распространенным узором народного орнамента. Наличие большого количества оленьих рогов в святилищах Реком, Моргы Лагат и других молитвенных местах Осетии говорит об особом пиетете к этому животному.

В обыденной жизни змея воспринимается как одно из самых коварных и нечистых существ. Даже на ее название в осетинском языке наложено табу – вместо обычного *калм*, её называют ползучей *хилаг*. Культ змеи теснейшим образом связан с водной стихией. Во многих произведениях устного народного творчества осетин дракон или чудовище *каѳхъуындар* часто предстает в образе Залийской змеи *Залиаг калм*. В последней исследователи увидели скифскую ехидну, которая выше пояса имела человеческий облик, а ниже была змеей. В мифологии осетин чудовище упоминается и как обитатель водоемов, который извергал страшный рев и не позволял пользоваться водой, доводя народ до мора и гибели. В дань ему, исторгавшему изо рта пламень, приносили на съедение людей и устраивали празднества. И только после этого жители села получали доступ к воде (Шанаев, 1876. С. 9). Согласно мифологии, местом обитания дракона является не только водная стихия, но и небеса. Этим суеверием была вызвана прицеленная к луне стрельба в ночь под новый год, чтобы спасти ее от схватившего его чудовища, небесной змеи – арвы калм.

В народном творчестве осетин змея предстает и как хранительница жизненной силы. С подобными представлениями связано и почитание домашних



Пещерное святилище Мрги лагат в селении Задалеск. Дигория  
Фото из личного архива Л. Чибирова, 1998



Дракон (Залиаг калм) уносит очередную жертву – юную красавицу  
Фото из личного архива Л. Чибирова, 1977

змей: обычай держать их в жилых помещениях, поить их молоком. Считалось, что счастье и благополучие семьи зависит от живущих в доме змей. Семейства, которые имели ужа, гордились, верили, что это на счастье. Трогать, тем более убивать их, категорически запрещалось. В некоторых горных селениях Осетии ужи свободно ползали по дворам и им ничего не угрожало. Один из населенных пунктов в Дзауском ущелье *Цъæрриттæ* известен и под названием *Кæлмджын хъæу*, т.е. змеями обильное село. В основу такого благоговейного отношения к змее лежит представление о том, что в образе змеи дом посещает дух предков, который приносит с собой счастье и благополучие семье.

Истоки почитания осетинами коня следует искать в исторических традициях; они восходят к скифо-сармато-аланам. Умершему скифу приносили в жертву коней, которые сопровождали его в потусторонний мир. Между тем есть прямая параллель между «траурными конями» скифов и «траурным конем» Сослана, на котором он возвращается из Страны Мертвых (*Абаев*, 1982. С. 42, 43). Еще более ярко культ коня у осетин находит свое кульминационное выражение в известном обряде посвящения коня покойнику *бæхфæлдисын* (*Калоев*, 2004). Имя первого коня нартов *Æфсургъ* исследователи обнаружили и у скифо-сарматских племен.

Бык также занимал почетное место в традиционных воззрениях осетин. Известны архаические представления о быке, поддерживающем на своих рогах землю с горами и морями; когда он потряхивает своими огромными рогами, то дрожит вся земля (*Гатиев*, 1987. С. 207). В честь быка устраивали специальный праздник – Воскресенье заклания быка *Галæргæвдæн хуыцаубон*, а в горной Осетии сохранилось святилище быков *Галты дзуар*. В дни больших календарных праздников в качестве жертвенного животного предпочитался бык. Жертвенный бык обычно определялся за год до начала праздника. На шею ему вешали колокольчик, крестик из ясеня, а рога его украшались лентами, цветами. К жертвенным быкам относились почтительно: их не били, запрещалось сквернословить в их адрес. Изображения быка превалировали среди новогодних фигурных обрядовых хлебов. Как главной тягловой силе, в Новый год в стойло быков клали сошник *æфсæн*. Все эти обряды были вызваны к жизни важной ролью быка в хозяйственной жизни народа.

Баран в скифо-сарматском обществе был не только культовым животным, но и имел существенное значение в хозяйственной жизни; более того, общееиранское божество Фарн (благодать) выступало в образе барана (*Литвинский*, 1968. С. 11; *Артомонов*, 1971. С. 291).

Не менее почитаемым домашним животным баран был и у алан-осетин. Он считался первым по значимости и лучшим жертвенным животным при отправлении ритуально-обрядовых процедур. Многочисленные осетинские праздники были связаны с паломничеством к святилищам, где совершались жертвоприношения, преимущественно баранами. В горах Осетии имеются святилища баранов – *Фыры дзуар*, которые в прошлом украшались каменными и чугунными статуями баранов. К святилищу баранов шли на поклонение бесплодные женщины, делая в знак глубокого почитания его глиняные изображения, и просили потомства. В свадебной молитве просили, чтобы у невестки «рождались здоровые мальчики, тучные как бараны» (*Гатиев*, 1981. С. 165). О здоровом, красивом мальчике осетины говорили: красив как

альчик барана *фыры хулы хуызæн*. Учеными установлена прямая связь культа барана с культом огня, солнца, коня, с аграрным культом. В религиозном пантеоне осетин баран удостоился покровительства Фæлвæра.

Культ барана получил такое развитие среди осетин, что предметами почитания стали даже отдельные части жертвенного животного. В горной Осетии в прошлом редко встречался дом, на стене которого не висела бы голова барана. Очень популярно было у осетин гадание на овечьей лопатке. Популярны орнамент в виде головы барана и его рогов на тростях, домашней посуде. В Новый год пекли изображения домашних животных, среди которых преобладали фигурки баранов.

**Магические верования.** По целевому назначению известны следующие магические обряды и верования.

Охотничья магия – совокупность обрядов, направленных на достижение путем магических действий успеха охотничьего промысла. Приемы охотничьей магии разнообразны: колдование над промысловым инвентарем, магические запреты, меры предосторожности, подражание животным и т.д. Все они были известны и древним предкам осетин.

Накануне Нового года занимались чисткой оружия, что происходило в глубоком молчании; верили, что если какая-нибудь нечистота истекшего года останется в их оружии, то оно уже не будет годиться для употребления на охоте (*Берзенов*, 1981. С. 93). Накануне охоты запрещалось разделять супружеское ложе, приближаться к роженице. Верили, что нельзя ожидать удачной охоты, если женщина дотронулась до оружия и охотничьих снастей; охота будет удачной, если отправляться на нее ночью или в сумерки, причем уйти надо было незамеченным, чтобы не встретить человека с дурным глазом или несущим порожнюю емкость. Если охотник первый раз убил дичь, необходимо было окропить указательный палец кровью (чтобы его руки всегда были обагрены кровью). Нельзя убивать слишком много дичи, нельзя грубо обращаться с убитым зверем (волочить по земле, бросать, сквернословить в его адрес). Несоблюдение этих и им подобных обычаев грозило разозлить и оскорбить божество охоты Афсати, чего очень боялись и остерегались охотники. У охотников выработалась и своя особая охотничья лексика, которую использовали при подготовке и во время охоты для того, чтобы чуткие звери, понимающие человеческий язык, их не понимали.

Поскольку роль земледелия в хозяйственной жизни была чрезвычайно велика, осетины-земледельцы осуществляли магические действия, связанные с обеспечением хорошего урожая.

Так, на Новый год кроме ритуальной выпечки пекли фигурки в виде сохи, ярма, бороны; съедал их тот, который весной должен был выполнять функции пахаря. Среди ритуальных хлебов пекли фигурки в форме луны; верили, что если засеять поле в фазе молодой луны, хлеб будет расти подобно росту луны. К новогоднему столу подавали блюда из всевозможных яств, считая, что чем обильнее новогодний стол, тем лучше будет весь год. С аграрной магией связан и обычай ставить в яслях хлеба железный лемех, который оставался там до первой весенней пахоты. Аграрно-магический характер носил праздник поминания умерших *Лауызгæнæн*. Важным этапом подготовки к началу сельскохозяйственного года был праздник Тутыр. Сделанные в три дня

праздника Тутыр сельскохозяйственные орудия считались защищенными от злых сил, дурного глаза.

Интересны магические действия праздника *Хор-Хор* в честь первой пахоты и сева. Пахарь надевал овчинную шубу наизнанку. Обливая побритую голову квасом, он обращался к окружавшим его детям со словами: «Чего просите, дети?». – На что те дружно кричали: «Хлеба, хлеба, хлеба!» В день сева никому ничего не одалживали, чтобы вместе с унесенными вещами не ушло из дома изобилие и благополучие. Сев начинался с молитвы, в которой сеятель просил обильного урожая, чтобы на каждом колосе выросло по тысяче зерен, чтобы колосьев было сотни тысяч, чтобы поля были чистыми от сорных трав. Сеяли мужчины, ни женщина, ни посторонний не имели права это делать. Пахарь не должен был бриться со дня сева до восхода семян.

Высевались не все предназначенные семена. К концу сева он оставлял при себе несколько горстей зерна, которые разбрасывал по засеянному полю со словами: «А это для Уацилла, а это для Фалвара, а это для духов земли». Затем он разбрасывал горсть для крыс, птиц, жуков и тем самым как бы спасал посевы от вредителей. Магические процедуры аграрного характера совершали и в праздники *Зулчъыты бон* и *Къутуганан*. А в праздник *Кæрдæгхæссан* (Троица) молодежь выходила на поля, весело проводила время, а на обратном пути каждый рвал цветы, побеги зерновых. Часть их разбрасывали на поле, другую – по углам жилища, зернохранилища, хлева и других помещений. В некоторых ущельях в этот праздник брали молоко, разбрызгивали его по полю и только после этого приступали к сбору трав, цветов, всходов. Молодежь доставляла домой и ветки уже распутившихся деревьев. Накануне главного аграрного праздника в честь *Тбау-Уацилла*, после соответствующей подготовки постом и молитвой, *дзуары лæг* (жрец) поднимался в белой одежде, босой к гроту и там молился. На утро начинался праздничный пир. Среди пожеланий старшего за столом, было и такое: «Как мы видим эти хлеба зеленеющими, дай нам возможность святой, увидеть их и желтыми» (*Чибиров*, 2008. С. 180–182).

Осетины совершали многочисленные и разнообразные обряды вызывания дождя в период, когда всходы зерновых нуждались во влаге. Наиболее популярным обрядом вызывания дождя у осетин был Цоппай. Группа мужчин определенного населенного пункта ходила из одного населенного пункта в другой. Шествие сопровождалось специальными песнями, которые должны были вызвать дождь. Проходя вдоль рек, участники обливали друг друга водой. В каждом селении им давали зерно, солод и другие продукты. По возвращении они готовили пиво, закалывали быка и устраивали большой пир в честь Уацилла, прося его послать дождь на их иссохшие поля. Чтобы его вызвать, прибегали к многочисленным и самым различным магическим процедурам: лили молоко и воду на святилища, брали кости из старинных могил и обливали их водой, изменяли их местоположение (чтобы также изменилась солнечная погода на дождливую), клали в воду камень с могилы убитого молнией, обрызгивали водой священные камни.

Смысл скотоводческой магии сводится к иррациональным действиям по обеспечению сохранности, здоровья и продуктивности скота. Ряд магических процедур осетины совершали ради защиты скота от грабежа, диких зверей, влияния дурного глаза и т.д. В ночь на Новый год обвязывали веревкой очаж-

ный столб, чтобы быть уверенным в том, что тем самым будет связана пасть волка на весь наступающий год (*Чурсин, 1925. С. 206*).

В праздник властителя волков Тутыра пастухи держали строгий пост, ходили без шапки и не подпоясывались, молились патрону волков, чтобы он уберег их стада (*Бинкевич, 1931. С. 148*). Магический смысл имело действие, когда пастух завязывал в шапку камень, бедренную баранью кость и при этом произносил: «...пусть будет также завязана пасть волков и во рту его будет такой же камень». Чтобы обезопасить скот в праздники Цыппурс и Новый год, старшие дома шли в хлев и молились о благополучии скота. Первым с охажкой сена переступал порог хлева тот, у которого была «хорошая» нога. Он же ставил колючки перед входом в хлев, на навозной куче, тем самым преграждая путь злым силам. Кроме того, в Новый год выпекали фигурки в виде домашних животных, которые должны были способствовать сохранению и приумножению скота (*Чибиров, 1976. С. 64*). В первый день Нового года скоту давали лучший корм и в большом количестве, чтобы так было в течение целого года. Если скотина стала давать меньше молока, считали, что ее сглазили, а чтобы избавиться от него, скотину прогоняли через пламя, подвешивали к ней железные амулеты. Посредством магических процедур просили увеличения поголовья скота, его продуктивности, обильного надоя молока, охрану скота от падежа, охрану его приплода. Обладание магическими способностями приписывалось некоторым домашним животным, особенно собаке черной масти. Считалось, что злые силы очень боятся свиней; свиное рыло, наряду с лошадиным черепом, вешали у входа в хлев.

Лечебная магия, судя по материалам фольклора и эпоса, имеет у осетин глубокие корни. В нартовском эпосе благодаря искусным лекарям от смерти спасаются и безнадежные больные.

Лечебная магия органически связана со знахарством. Знахари и ворожеи известны как *дæсны*. Кроме них знахарскую практику вели служители культа *дзуары лæг*. Для определения причины заболевания знахари прибегали к самым различным силам и средствам. За исключением болезней хирургического характера остальные считались наказанием, посылаемым божествами, результатом действия дурного глаза, колдовства. Для каждого вида болезни у знахаря имелись особые средства и приемы лечения (нарывы, желтуха, головная боль, вывихи и т.д.). Известны магические приемы при лечении психических больных. Практиковалось лечение больного посредством заклинания, заговора.

Особая магическая сила придавалась железным предметам, в частности подкове, которую прибавали под порогом дома, чтобы уберечь здоровье хозяев от злых чар врагов. В ночь под Новый год глава семьи очерчивал кинжалом, шашкой три круга вокруг своего дома, прибавал у порога гвоздь, ставил чесалку для шерсти в хлеве. Кроме того, магическую силу имел и замкнутый круг.

Лечебные свойства приписывались огню. Считалось, что свечи надо зажигать огнем из очага, печки, а не спичками. Была известна целительная сила новогоднего огня, многочисленных костров в праздники Цыппурс и Ног бон. Магическое значение придавали ниткам, веретену, веревке. В частности, в праздник Тутыр женщины вышивали красными нитками крест на одежде детей, чтобы предохранить их от дурного глаза и заразных заболеваний.

Трудно провести границу между лечебной и вредоносной магиями. Причина в том, что «корни этих двух видов магии имеют между собою точки соприкосновения: болезни, которые пытается лечить знахарь, считаются чаще всего следствием вредоносной магии» (Токарев, 1964б. С. 107). И если знахари своими действиями старались лишь помочь людям, то колдуны (*хинганæг*, *цæстыганæг*, *кæланганæг*), будучи связаны с дьяволом, приносили зло, насылая порчу, различные неприятности на членов семьи, хозяйство. Считалось, что колдун тоже может вылечить больного, но при условии – перенести болезнь на другого человека.

Предметами для передачи колдовства могли служить хлеб, соль, вода, одежда, заостренные особым образом камни, палки, косточки. Результатом же колдовства могли быть: бесплодие женщины, преждевременные роды, семейные распри, болезни. Поскольку действенным средством воздействия на объект колдовства являлись одежда, срезанные ногти, волосы, то осетины никогда их не выбрасывали где попало.

В прошлом сильно опасались колдовства (*хин*). Чтобы околдовать кого-нибудь, колдуну приносили часть одежды, остаток пищи, волосы, срезанные ногти объекта колдовства. После колдовства эти предметы зарывали в яму близ дома околдованного. Верили, что после колдовства заколдованный будет болеть, страдать до тех пор, пока с помощью знахаря ему не удастся обнаружить и уничтожить *хин*. Способы колдовства были самыми разнообразными.

Одним из предрассудков, связанных с вредоносной магией, является сглаз. В прошлом старались как можно реже отпускать на люди красивых детей, невесток, так как считалось, что им может навредить восторг по поводу их красоты. Считалось, что сглазить могут люди с глубоко посаженными глазами черного цвета, косоглазые и т.д. От злых сил ограждали волчьи зубы и шкура, а также медвежий зуб и коготь.

Существовали и другие виды магии. Одним из проявлений любовной магии у осетин было гадание о суженом. Для этой цели в начинку новогоднего пирога *æртхурон* клали монету, хлебные злаки и т.д. Считалось, что если при разделе пирога девушке достанется монета, то суженый будет состоятельным, если злаки – богат хлебом и т.д. Гадание о суженом продолжалось несколько недель в период праздников Новый год и Наф. В основе новогодних гаданий лежало суеверие, будто ангелы определяют судьбу и счастье в начале года. На этих праздниках девушки проводили время весело, играли, шутили, рассказывали друг другу о своих снах, мечтали о будущем. Во время специальных сидений в честь Богородицы (*Чызджыты бадæнтæ Мады Майрæмы тыххæй*) они собирались у одинокой пожилой женщины, из принесенных продуктов пекли пироги с особой начинкой. Перед трапезой хозяйка молилась Богородице (*Мады Майрæм*), просила счастье для девиц, а они, в зависимости от того, какой пирог ей достался, «определяли», кем будет суженый: если оказывалась сырная начинка, суженый будет богат скотом, если из хлебных зерен – то богат хлебом и т.д. (Миллер, 1992. С. 281).

Множество магических процедур сопровождают осетинскую свадьбу. Опасались того, чтобы дорогу свадебному поезду не перебежали недоброжелательные люди. С этой целью стреляли в воздух. У входа в жилище

молодоженов угощали медом, чтобы их жизнь была сладкой. Невестка должна была натереть чувяки свекрови салом. Подобно тому, как от сала чувяки становятся мягкими, чтобы их будущие отношения стали такими же мягкими. Чтобы невестка рожала мальчиков, на ее колени сажали младенца мужского пола. Магическим объяснением является и то, что во время свадьбы рядом с невестой постоянно пребывала именная, многодетная женщина. В этнографической литературе зафиксировано немало магических обрядов, имевших целью обеспечить нормальную беременность, облегчить роды, предугадать судьбу ребенка.

Осетинам была известна магия имени, слова, чисел, а также цвета.

Так, черный цвет был не только символом траура, но и сильным оберегом. При обрядах, связанных с засухой, предпочтение отдавали черному цвету, ассоциирующемуся с дождевыми тучами. В честь Уацилла приносили в жертву черного быка, а при убийстве молнией – черного козла. Что касается белого цвета, то он был предпочтителен для жертвенных целей. В белой одежде, на белом коне обычно разъезжает святой Уастырджи. В белые одежды облачается *дзуары лæг*. Белый цвет символизирует радость, счастье, благополучие, что особое отражение находит в свадебных обрядах. В прошлом не только невеста, но и жених наряжались в белую черкеску. Красному цвету приписывалось свойство отгонять нечистую силу. Божество ветров Галагон в качестве жертвы предпочитал красного петуха.

**Пережитки фетишизма.** Живя в теснинах Центрального Кавказа, осетин боготворил горные вершины, окружавшие его. Пожалуй, нет селения в горах Кавказа, в том числе и в Осетии, где не было и нет почитаемых горных вершин или камней, считающихся местопребыванием святых: Тбау-Уацилла, Бурсамдзели, Тыхост, Сау Барæг и др.

Велика была вера в магическую силу камня, имеющего отверстие. Наиболее почитаемыми считались камни белого цвета (большой белый камень у святилища Уацилла в сел. Едыс, белый камень в с. Нар Алагирского ущелья). В эпических сказаниях упоминается большой серый камень на нартовском ныхасе, так называемый камень забвения: кто на него ложился, тот забывал о своем горе (Сказания о нартах. 1981. С. 58).

Наряду с камнем обоготворяли дерево, преклонялись перед ним, наделяя ею свойствами фетиша. Магическую функцию имели железные предметы. Для защиты нив от дурного глаза посередине поля ставили череп, посвященный божееству быка. Функции оберега от злых сил выполняли рога убитых или закланных в честь святого животные. Пережитки фетишизма в похоронном обряде наиболее ярко проявляются в празднике *Бадæнтæ* (изготовление чучела покойника). Фетишем является и видимое изображение божеества, главного патрона семьи Бынаты Хицау. Домашним фетишем мог служить комок ваты или белой ткани, нанизанный на короткую палочку, которая была вставлена во внутренний угол мужской половины хадзара. Ежегодно в праздник Бынаты хицау старший, после молитвы, накладывал на него вату или кусок белой шелковой ткани.

Фетишем служили специальные куклы, которые наделялись свойствами вызывания дождя. Функции фетиша выполняли и кости, в частности лопаточная кость жертвенного животного. Считалось, что если при очистке костей от мяса пользоваться ножом или другим железным предметом, лопатка теряет

свои сакральные качества. Это имело глубокий религиозный смысл и было связано с оскорблением духа закланного животного.

Фетишистские представления формировались на протяжении веков и в виде пережитков сохранились в быту до начала XX в. Разнообразные фамильные и общинные фетиши со временем меняли свою сущность и назначение. Одни из них стали составной частью системы религиозного мировоззрения, а другие превратились в амулеты и талисманы. «С повышением уровня материальной культуры, ростом знаний и просвещения, потребность в фиктивных магических средствах сама собой отпадает, народ оставляет суеверия и выбрасывает амулеты и талисманы» (Чурсин, 1929. С. 41).

## ДРЕВНИЕ КУЛЬТЫ

**Небо и небесные светила.** По представлениям предков осетин, вселенная состоит из четырех ярусов: земля, небо, подземелье и загробный мир. В нартовских сказаниях представлена троичная система устройства мира: небо, земля и подземелье. Размещая центр Вселенной на земле, нарты свободно проникают как в подземный нижний мир, так и в небесный мир божеств.

Небо являлось местом пребывания божеств, с которыми нарты «ели и пили», находились в приятельских, даже дружеских отношениях. Особого пиетета к небожителям у нартов нет; иногда они им даже угрожали. На небе проживает сам бог со своими ангелами и *дауагами*, здесь постоянно пребывает весь пантеон осетин (Уастырджи, Уацилла и др.). На небе же обитают и души убитых, погибших при разных обстоятельствах простых осетин.

Из небесных светил наиболее развитый культ сложился вокруг солнца. Люди верили, что солнце сотворено богом для согревания и освещения земли днем, а луна – для освещения ее ночью; что Солнце воплощает в себе два начала: доброе и злое. В ходе борьбы противоборствующих сил на солнце нападают солнцееды (*хурхортæ*), которые пожирают светило. Во время затмения в прежнее время стреляли из ружья, чтобы прогнать солнцеедов. Солнце наделялось человеческими свойствами: светило имеет семью, детей, обладает речью, ведет хозяйство. Солнце – самая табуированная персона в нартовском эпосе. Нарты называют себя детьми солнца, поддерживают с ним тесные, дружественные отношения. Солнце имеет родство со всеми именитыми нартами.

Согласно народным верованиям, в солнце нуждались не только живые, но и мертвые. В прошлом впереди носилок с покойником катили круглый плоский хлеб, символизировавший Солнце мертвых (*мæрты хур*). Об этом хлебе упоминается в знаменитом обряде посвящения коня покойнику.

Древнейшие религиозные представления, связанные с почитанием солнца, нашли отражение и в орнаментальных узорах осетинского изобразительного искусства. Ведущий в орнаменте мотив – круг-колесо – украшает надочажные столбы, кресла старейшин, вышивку.

Почитание луны, как особого астрального божества, выражено слабее. Существовало четкое представление о фазах луны. Наблюдение за изменениями формы этого небесного тела в разных фазах послужило базой для возникновения лунного календаря и соответствующих им воззрений. Как и солнце,

луна считалась существом антропоморфным: имела семью, поддерживала родственные связи с людьми. В некоторых фольклорных жанрах солнце и луна проходят как сын (солнце) и дочь (луна) бога.

С луной было связано множество суеверий и эмпирических воззрений. По суеверным представлениям народа, луна иногда недомогала; тогда народ «исцелял» ее стрельбой. Подобно солнцу и луну поедали какие-то чудовища – *майхортæ* (от этого происходят лунные затмения). Еще более страшным врагом луны является всепожирающий камень – *Ахара дур*, который, по преданиям, в день народного бедствия упадет на землю и своим громадным ртом проглотит землю со всем растительным и животным миром, а затем и небесные светила (Гатиев, 1987. С. 206, 207).

**Культ огня-очага.** Своими истоками культ огня восходит к отдаленным периодам истории человечества. Огонь был единственной стихией природы, которая имела уже религиозное значение у иранских племен. Олицетворением жертвенного огня у скифов была богиня Табити (Жебелев, 1927. С. 47, 51, 97). Ему соответствовали аланская богиня домашнего очага *Æфсин* и осетинское божество – *Сафа* (Чибиров, 2008. С. 484).

Культ огня был присущ и сарматам (Смирнов, 1964. С. 347–350). В нартовских сказаниях осетин имеются сюжеты, свидетельствующие о глубоком почитании огня и очага. Имеются сказания, в которых отражается борьба эпических героев за овладение огнем. Согласно народным представлениям, огонь – сверхъестественное существо, способное как облагодетельствовать человека, так и навредить ему. В фольклоре осетин (поговорки, пословицы, клятвы) сохранилось представление об испытании огнем как средстве оправдания или готовности жертвовать всем: *арты басудзæд мæ сæр* (да сгорит голова моя в огне), *басудзон æмæ бамырон* (да испекусь и сгорю).

До присоединения к России у горцев было собственное судопроизводство, основанное на обычном праве. Присяга, которую давали на таких судах по-осетински, называется *ард хæрын* (есть огонь). «Говоря эту фразу, они желают выразить, что слова их правдивы, что они не лгут и что огонь не обожжет их рты, как не жжет праведников» (Берзенов, 1981. С. 117). Подтверждает сказанное большой знаток обычного права кавказских горцев М.М.Ковалевский: «Поедание огня не означает ли собой действие, однохарактерное с прохождением невредимым через пламень, который вместе того, чтобы пожирать испытуемого, сам им съедается» (Ковалевский, 1886. С. 225). Между тем суть присяги сводилась не к «поеданию огня» (*арт*), а к тому, чтобы присягнуть огнем (*ард бахæрын*).

Огонь нельзя было ругать, сыпать на него нечистоты, обливать водой, плевать на него, переходить через него. Одними из самых страшных были проклятия: «*Дæ зынджы хай аххуыссæд*» (да угаснет доля твоего огня), «*арты сыгъд фæу*» (да будь сожжен на огне), «*арты фыдæх ссар*» (да постигнет тебя немилость огня) и т.д.

Огонь наделялся целительными свойствами; им отпугивались злые силы, через него переносили больных, чтобы очистить от болезней. Горячие угли (*зынд*) клали в кувшин с водой, которую использовали против колдовства – ставили на массу, из которой готовили водку (*арахъхъ*), носили к знахарю; а затем давали пить больному. Фильтрованный раствор золы (*фæнык*) давали пить надорвавшемуся (*фыдыскъуыд*).

Весьма интересна связь культа огня-очага с культом предков. Согласно суеверию осетин, питание мертвых является обычной формой общения с ними живущих. Поэтому сам очаг и его атрибуты (котел, цепь), считающиеся священными, органически увязываются с культом мертвых. Прощались с покойным обычно в самом почетном месте хадзара – рядом с очагом, а атрибуты огня (огниво, кремьнь, трут) клали с ним в могилу. Прежде чем опустить усопшего в могилу, в ней разводили огонь (для очищения от злых сил). До недавнего времени три вечера подряд после похорон на кладбище разжигали костры. Кроме того, костры разводили и при ненастной погоде (холод, снег, дождь), чтобы он согрелся, высушил свою одежду. «Теперь они, – писал известный ученый, этнограф-кавказовед Г.Ф.Чурсин, – безвозвратно позабыли этот прежний обычай, и только песня, верная хранительница старины, напоминает о нем. Бездомный поет, жалуясь на свое одиночество, тоскливо спрашивает: «Когда умру, кто будет приносит дрова на мою могилу» (Чурсин, 1902).

**Кульг воды.** Вода и связанные с ней явления обросли многочисленными суевериями, легендами, преданиями. Это и понятно, ибо вода – важнейшая природная стихия, обладавшая особым свойством смывать и очищать людей от скверны, всякой грязи.

Согласно фольклорной традиции, покровителем воды являлся Гæтæг. В нартовском эпосе он представлен как сын Дзерассы и нарта Сырдона. Он был в большой дружбе с нартами, подарил им мельницы (Сказания... 1949. С. 77). Более масштабным патроном воды был Донбеттр, чей образ широко представлен в нартовском эпосе. Такие видные герои нартиады, как Дзерасса, Сатана, Урузмаг, Хамыц, Сырдон, Батрадз и другие, находятся в родственных связях с Донбеттром. Есть у Донбеттра и дочери (*доны чызджытæ*), во власти которых лишь питьевая вода, тогда как у самого Донбеттра – вся водная стихия и рыбы. В представлениях суеверных предков *доны чызджытæ* – красивые девушки с длинными, распущенными волосами, живут в воде, поддерживают родство с нартами. На поклонение к ним вели своих невест после свадьбы. После этого обряда невестка получала право брать воду из источника. Существовала вера, что при наступлении *Доныскъæфæн* (Крещение) в определенный момент вода становится освященной: кто узнает и в это время почерпнет воду из источника, будет счастлив. Освященную воду хранили в течение года, ею пользовались как целительным средством.

В честь Донбеттра осетины-дигорцы в прошлом устраивали праздник *Кæфты куывд* (праздник осетров). При этом обращает на себя внимание то, что праздник отмечался в высокогорных районах Осетии, в которых кроме родников и ручейков другие источники отсутствуют. Исходя из сказанного выше, необходимо отметить, что формирование культа воды у осетин восходит к дохристианской эпохе и занесено на Кавказ вместе с их ираноязычными предками. Свидетельством тому – частое упоминание больших рек, морей, озер в мифологии и эпосе осетин. Одним словом, формирование водной стихии произошло в аланскую эпоху, вдали от территории современной Осетии, на южно-русских просторах, по течениям рек Дона, Кубани, Днепра. Название же свое Донбеттр получил от христианского апостола Петра, покровителя водной стихии. «Под влиянием евангелических рассказов о рыбацестве апостола Петра, образ его оказался в христианской традиции связанный



В подводном царстве Донбеттра. Худ. А. Хохов  
Фото из личного архива Л. Чибирова, 1949 г.

с водной стихией. Этим объясняется, что функции старого языческого водяного божества были после христианизации алан присвоены именно апостолу Петру» (*Абаев*, 1958. С. 368).

С водой увязаны ряд поверий и обрядов. Считалось, что она наделена очищающей, целительной и оплодотворяющей силой. Осетины верили, что без живительной влаги земля не способна дать нормального урожая. Этим была порождена к жизни целая серия обрядов вызывания дождя. Один из них сводился к шествию группы поющих и танцующих женщин с флагом из селения в селение, обливанию друг друга водой (когда проходили мимо рек или переходили их). Из пожертвований жителей сел (зерно, мука, яства) участники шествий готовили напитки, покупали быка и устраивали пиршество в честь Уацилла, прося его послать дождь на их засохшие нивы. С целью вызывания дождя осетины закалывали козлов, снимали с них шкуры, вешали на высокий шест в честь Уацилла и просили святого послать на их поля дождь. В числе других действий имитативной магии были и ритуальные шествия к священному месту, обливание святилища молоком и водой, извлечение из древних могил человеческих костей и обливание их водой, переворачивание костей в могиле (чтобы также перевернулась погода от солнца к дождю) и многие другие (*Яновский*, 1993. С. 23; *Берзенов*, 1981. С. 110; *Калоев*, 2004. С. 352, 353).

Как очищающая сила, вода широко использовалась в знахарской практике. Сверхъестественные свойства приписывались не всякой воде, а чем-либо замечательной: «святой», наговоренной знахарем – *арфæты дон* или же взятой из водоема в определенное время, когда она бывает «чистой». Считалось, что доставленная рано утром в праздник *Доныскъæфæн* вода приносит счастье семье, ею пользовались при сглазах, заболеваниях, умывались, опрыскивали друг друга, окропляли жилье, хлев, сараи. Одним из наиболее распространенных лечебных средств в Осетии в прошлом была наговоренная знахарем вода, в которую бросали кусочек угля.

**Культ ветра.** В пантеоне религиозных воззрений нашло свое место и такая грозная стихия, как ветер. Покровителем ветров было антропоморфное существо *Галагон*. Местопребыванием его были высокие горы, откуда он и низвергался в ущелья, сопутствуя буре и метели. *Галагон* занимает промежуточное местоположение между добрыми и злыми духами. Зная его крутой нрав, осетины молились ему, прося избавить их от метелей и бурь: «О суровый *Галагон*! Мы не ждем от тебя подарков, только не посылай на нас свои метели и бури» (Сказания... 1960. С. 266).

Однако *Галагон* не всегда бывает суровым, нередко прислушивается и к народным мольбам. В частности, осенью, в пору жатвы, народ верил, что это *Галагон* насылает им ветер, который уносит мякину и оставляет людям чистое зерно. Добившись от покровителя такого благородного поступка, герой эпоса *Сослан* велел нартам последнюю лопату зерна каждого урожая отдавать *Галагону*. Соблюдая старинный обычай, последнюю провеиваемую лопату зерна осетины подбрасывали высоко и рассеивали по ветру как дань, положенную *Галагону*. Кроме того, за оказанную помощь они приносили в жертву красного петуха, единственное жертвенное животное, которое он принимает.

**Культ дерева.** Отношение к дереву как к исключительно полезному для человека природному объекту, наблюдения за его ростом, быстрым развитием и увяданием способствовали формированию религиозного культа дерева. Представления о дереве как об антропоморфном существе наделяло его способностью говорить, переходить с места на место, считали, что в жилах дерева текла не вода, а кровь.

Суеверие наградило деревья целебными свойствами. Оплакивая покойника, по сей день высказывают пожелание: чтобы на могиле покойного выросло золотое деревце – *дæ риуыл сыгъæрин бæлас сырæзæд*. Подобно другим народам, осетины сажали деревья (и продолжают это делать) в честь покойника на могилах, а также во дворах своих домов, чтобы на них могли сидеть души умерших.

Весьма популярен в религии ясень (*каерз*). Согласно древнегреческим и другим мифам, человечество произошло от ясеневых деревьев. Ясеневым рощам осетины всегда отдавали предпочтение при выборе места для святилища, церкви. К известным общенародным праздникам – *Куадзæн*, *Тутыртæ* – изготовлялись различные амулеты и обереги из породы этого дерева. Для ритуальных шашлыков предпочитают вертела из ясеня и грецкого ореха. В первый день пахоты осетины брали с собой ясеневые кресты и бросали их во вспаханную землю, втыкали их у входа. Кресты из ясеня, изготовленные в дни *Тутыр*, осетины прятали вместе с запасами семян (*Чибиров*, 2008. С. 126, 127).

Почитаемым деревом была береза – *бæрз*. Из всех пород деревьев на зов умирающего Сослана откликнулась береза, потому он ее благословляет: «Навеки лучшим из деревьев будешь считаться ты, белая береза. И сучья твои собирать будут люди, чтобы делать вертела и жарить на них шашлык...» (Сказания... 1981. С. 187). В эпосе осетин березовые прутьики наделены сверхъестественными, волшебными свойствами. В праздник *Хоры бон* березовыми прутьиками благословляли домочадцев; хлеб, в котором они находятся, будет все время пополняться скотом, сколько бы ни убывало оттуда (Сказания... С. 341).

Не меньшей святостью обладали дуб (*тулдз*) и дубовые рощи. Полный величественной красоты и могущества дуб почти у всех народов Европы считался посвященным великому богу неба и его атмосферным явлениям. Священным деревом слыл дуб у славянских народов. Широко культивировали его и народы Кавказа. Сделанные из него предметы использовали как фетиши.

У осетин священным считался большой дуб, одиноко стоящий на поляне или на холме. Дуб старый и огромный, еще лучше, если он разбит молнией, был лучшим местом для вынесения общественных приговоров и примирения кровников, жертвоприношений (*Берзенов*, 1981. С. 110). Обещания и клятвы под таким дубом считались нерушимыми. Подобные представления характерны были для абхазов (*Инал-Ипа*, 1965. С. 537), ингушей (*Шегрен*, 1981. С. 76), адыгов (*Лавров*, 1959. С. 203).

Поскольку в Осетии не растет верба, ее заменителем был тис – *зæз*; откуда и название Вербного воскресенья у осетин – *зæзхæссæн*. Из тиса делали обереги, готовили средство, способное изгнать нечистую силу из дома, оплодотворять землю и т.д.

Из ивы – *хæрис*, как почитаемого дерева, делали амулеты и талисманы. Чтобы кукушка не обманула посева, пахарь сажал ивовую ветку в середине каждой нивы (*Гаглоева*, 1958. С. 217). Для скифов ивовое дерево считалось священным (*Артамонов*, 1961. С. 87). Подобно им, осетины при гадании использовали ивовые прутья.

В числе почитаемых пород дерева клен – *тæгæр*. В нартовском эпосе упоминается чудесный кленовый совок, который сам наполнялся зерном (Сказания... 1981. С. 346). Дощечки из клена с изображением на лицевой стороне креста подвешивали на шею жертвенного быка (барана). Как силу, нейтрализующую злые козни, осетины использовали и орешник – *æхсæр*, граб – *фатхæд*, шиповник – *уагъылы*, боярышник – *дурвæткъуы*.

Наделялся очистительными свойствами орех – *æнгуз*; считалось, что он мог предохранить от эпидемических заболеваний, а женщин – от бесплодия.

Не менее важна роль дерева в качестве талисмана. Изготовленные в дни Тутыр, деревянные земледельческие орудия (ярмо, грабли, вилы, соха) считались самыми благонадежными, предохраненными от воздействия дурного глаза. В эти же дни в каждой семье изготовлялись крестики из ясеня, их расставляли на запасах муки, семенном фонде, запасах зерна, их брали с собой в первый день пахоты и устанавливали в четырех углах участка.

В качестве оберегов и талисманов использовались и колючки деревьев и кустарников. Под Новый год каждая семья расставляла веточки шиповника по косякам дверей сакли, хлева и других хозяйственных помещений, на окнах,

свето-дымовом отверстии – *ердо*, на навозной куче, в люльке, зернохранилище, в муке, у порога двери (когда переступала его свадебная свита). С целью ограждения ребенка от дурного глаза на шею ему вешали мешочек, где, наряду с другими оберегами, были и палочки шиповника. Согласно суевериям осетин, шипы шиповника и другие колючие растения «могли пронизать глаза тому, кто войдет в дом с дурными пожеланиями» (Гатиев, 1987. С. 150, 168, 169). Аналогичные обряды были известны народам Кавказа и многим другим народам мира (Чибиров, 2008. С. 126; и сл.).

Как писал один дореволюционный автор, у осетин «есть деревья, отмеченные крестом, которые они с благоговением уважают, и которых топор никогда не касается» (Берзенов, 1981. С. 129, 130). Как правило, такие деревья выбирались для культовых мест. Под ними устраивались святилища. В дни жертвоприношений в честь святого дерева обходили кругом, обливали молоком, на них развешивались различные ритуальные приношения. К одиноко стоящему дереву в честь Богоматери *Мады Майрæм* женщины шли с подношениями после рождения ребенка. Священные деревья почти всегда имели следы от поражения их молнией либо были связаны с преданием, согласно которому под ними похоронены убитые молнией. Вплоть до наших дней дожили одиноко стоящие могучие деревья, которые некогда были поражены молнией и высохли. Хотя подобные деревья могли и не использоваться в культовых практиках, тем не менее срубить их и взять домой категорически запрещалось. Пораженное молнией место считалось священным. Сказанное выше является одним из ярких проявлений существовавших связей культа дерева с культом грозового божества, истоки которого уходят в седую старину.

Из священных рощ запрещалось что-либо уносить. В таких рощах не рубили деревья, не собирали плоды, ибо разгневанный дух, хозяин рощи, мог строго наказать виновного. С одной из знаменитых священных рощ – Хетаджы къох связано много легенд. Под страхом смерти и слепоты никто не осмеливался брать оттуда что-либо съедобное, даже застреленную дичь или зверя. Место под священными рощами использовалось для разбирательства судебных тяжб. Говорить неправду и давать ложные клятвы в священном месте исключалось, что способствовало вынесению справедливых приговоров. В старину эти рощи служили убежищем и защитой. «Уважение к сим храмам столь сильно, что даже останавливает кровомщение. Родственники убиенного не смеют прикоснуться к убийце, пока он скрывается в их священной роще» (Вероисповедание... 1981. С. 16, 17).

Считалось, что дух-покровитель рощи поражает болезнью или смертью каждого, кто срубит ветку или дерево в ней (Вероисповедание... 1981. С. 82). Как правило, объектом поклонения в священной роще является одно или несколько деревьев, хотя лес весь считался священным. На почитаемое дерево вешали такое количество разных гостинцев, что порой оно теряло свой естественный вид. Если же священная роща находилась близко к дороге, нельзя было мимо пройти, не «одарив» ее или не благословив свой путь рюмкой араки.

Патроном всех священных рощ осетинский фольклор считает одежного в одежду черного цвета и на вороном коне Черного Всадника – *Сау барæг*.

**Культ камня.** Практически отсутствовал населенный пункт в горах, где не было священных, почитаемых камней. Многие осетинские святилища (Тбау-Уацилла, Бурсамдзели, Даркау-дзур и другие) расположены на горных вершинах, холмах, выступах гор.

В горной зоне Осетии немало камней, несущих целительную силу. Такой большой плоский камень находится рядом с главным святилищем св. Аларды в окрестностях с. Згид (Алагирское ущелье). После соответствующих молений и обрядовых процедур камень якобы награждал потомством бездетных женщин. К этому священному камню приносили и катали по нему новорожденных малышей. Если же при засухе жители окрестных сел отправлялись к священному камню грозного духа Тыхост, то обливали его водой, молоком, мазали коровьим маслом и просили дождя.

Чтились кольцообразные и продырявленные камни как предметы, защищающие от злых сил. Также особо почитался камень белого цвета. Он находится в с. Нар (родина К. Хетагурова). Как уверяли старожилы, на нем были следы легендарного Хетага (прапредка Хетагуровых), из-за чего местные жители, проходя мимо, снимали головные уборы и поклонялись ему как святыне (Шанаев, 1870. С. 32). В горной Осетии имеются камни, которые традиция связывает с героями нартиады. Таковыми являются камень-лабиринт нарта Сослана (с. Нар, Дигорское ущелье), «кресло» Урузмага в нартовском ныхасе (с. Лац, Куртатинское ущелье), камень духа Тхоста и др. Судя по археологическим раскопкам аланских поселений среди предметов, наделенных магическими свойствами, были и бусы (Афанасьев, 1975. С. 130). От алан поклонение к бусам перешло и к осетинам.

Высочайшим семейным талисманом был волшебный самоцвет *Цыкурай фæрдыг* (букв. бусинка, награждающая тем, что у нее просишь). Размер камня мог колебаться от горошины до голубинового яйца, имел слегка желтоватый оттенок, был прозрачен и излучал в темноте довольно сильный фосфоресцирующий блеск. Находили и черного цвета с белыми и красными вкраплениями, белые цвета с желтым и черным оттенком. По цвету бусинки старались распознать, что ждет семью в наступающем году и каким будет он для нее. Не каждая семья удостоивалась счастья иметь такую бусинку. По преданию, они имели разную ценность. Особенно счастливыми считались те, которые якобы роняли сцепившиеся друг с другом ядовитые змеи, а также падавшие на землю во время града, сильных ливневых дождей. Раздобывший Цыкурай фæрдыг мог рассчитывать на обильный урожай, ибо самоцвет расценивался как покровитель посевов, урожая. Обычно местом для хранения бусины была кладовая – *къæбиц* или внутренний угол женской половины хадзара – *бынаты бын*. Клади ее в специальную коробочку в шелковую материю и закрывали ватой.

Цыкурай фæрдыг требовал к себе благоговейного уважения. Дотрагивался к нему только глава семьи, он несколько раз в год в праздник Бынаты æхсæв показывал его членам семьи. Домочадцы держали его в большом секрете. «Никакой дружбой, – писал К.Л. Хетагуров, – вы не достигните, чтобы он (хозяин) показал вам камень счастья – Цыкурай фæрдыг (бусинка изобилия и счастья), которую он хранит за семью замками от всякого постороннего глаза. Это его неопенимое достояние и величайшая семейная святыня, которую даже его семья имеет право созерцать с благоговением и молитвенными

приношениями только один раз в год» (*Хетагуров*, 2000. С. 327). Бусинка наделялась таким качеством, как могла уйти в чужой дом, что являлось крайне нежелательным. Она могла даровать детей бездетным женщинам, исцелять от всяких недугов и даже обладала способностью оживлять мертвых.

Семьи, которые имели Цыкурай фæрдыг, посвящали ему овцу, приплод которой закалывали в день почитания бусинки – *Бынаты æхсæв*.

Кроме волшебных бус предметом магического поклонения для отдельных семей, фамилии были обыкновенные бусы. Во время поездки в горную Дигорию В.Ф. Миллеру сообщили старожилы о наличии у фамилии Атаевых бус из кусков горного хрусталя, которым они приписывали целебную силу и поклонялись им (*Миллер*, 1992. С. 262).

**Культ железа.** Начальное знакомство с железом и начало ремесла его обработки произвели глубочайший переворот в сознании людей. Железо широко использовалось в быту скифов, сармат, алан. Осетины воспринимали железо как металл, облегчавший им обработку своих полей. Отсюда и название железа – *æфсæйнаг*, восходящее к *æфсæн* (лемех), т.е. то, из чего делают лемехи, сошники. Оно произвело переворот в их материальной жизни и отразилось в фольклоре и религии. Материальная культура нартов вполне соответствует железному веку. Железными являются оружие, орудия, башни, животные (железнокрылые волки, ястребы), а стальными – герои эпоса (Батрадз, а в некоторых вариантах – Сослан, Хамыц).

Одно из первостепенных мест в эпосе и мифологии занимает бог-кузнец Куырдалагон, пребывающий на небесах рядом с другими божествами. Он был богом железа и оружия, помогал нартам в их борьбе с врагами. Будучи Гефестом и Вулканом осетинской мифологии, Куырдалагон закалил в огне Батрадза, после чего он стал неуязвимым. Он ставит медные заплатки на разбитые черепа персонажей эпоса. Не довольствуясь одним чудесным кузнецом, осетинский эпос сотворил и второго небесного кузнеца – Сафа, создателя и охранителя надочажной цепи.

В нартовских сказаниях высоко котируется железное оружие, особенно кинжал. Будучи надежным оружием против врагов и диких зверей, кинжал считался прекрасным средством и против невидимых сил. Поэтому ношение кинжала до известной степени служило магическим целям. Имея при себе кинжал, человек чувствует себя защищенным как от реальной опасности, так и против вредного воздействия сверхъестественных существ. Стараясь предохранить от козней злых сил семью, хозяин дома, при наступлении Нового года, чертил на земле шашкой три круга вокруг дома. Некоторым шашкам приписывались чудодейственные свойства, считалось, что магической силой оберега обладают шашки, изготовленные девами. В борьбе против нечистых сил использовались также топор, нож, подкова, ножницы. Весной, при первом громе, осетины заставляли перепрыгивать своих детей через топор или острый нож. С этой же целью чертили острым железным предметом круг вокруг себя на земле, если им приходилось оставаться на ночь в том месте, где, по их мнению, водятся черти, у порога прибывали гвоздь, втыкали в потолки хлевов железные предметы. В ритуальные дни праздника Тутыр зашивали в кусочек кожи небольшой треугольник листового железа, туда же насыпали толченый уголь, серу, траву и носили на шее, железные стружки, зашитые в узелочек, носили дети и т.д. Большую магическую силу



Небесный кузнец Куырдалагон. Худ. М. Туганов  
Из кн.: *Хахим М. Махарбек Туганов – народный художник Осетии.* Орджоникидзе, 1962

приписывали лошадиной подкове, которую, как правило, прибивали к порогу вверх концами. Большое место железным предметам отводилось в обрядах, связанных с рождением ребенка, со свадебной процедурой, с похоронами. Рассматривая смерть как результат деятельности злых сил, осетины клали железные предметы в то место в доме, где стоял гроб, либо к покойнику в гроб. Железные предметы в прошлом использовали в борьбе с болезнями, поскольку верили, будто они – результат деятельности злых сил, воздействия дурного глаза. Исключительно большой магической силой наделялась надочажная цепь – *рахыс*.

**Культ земли.** Будучи кормилицей людей, производительницей плодов и злаков, земля занимает главное место в религиозном мире осетин. «В культе земледельческих народов земля выступает в образе матери, следовательно в

виде женского существа, не столько потому, что она уподобляется женщине-родительнице, женщине-матери, а главным образом в силу того обстоятельства, что земледелием впервые стали заниматься женщины, и потому земледелие как одна из отраслей женского хозяйства получила духов и богов-покровителей, облеченных в женские образы» (*Чурсин, 1925. С. 19*).

Земле приписывались человеческие свойства и настроения. Она пьет струившуюся с небес дождевую воду, содрогается при землетрясениях, засыпает при наступлении зимней стужи, вместе с приходом весны просыпается (*Соболев, 1914. С. 3, 4*). Среди осетин и других народов Кавказа распространено такое представление, согласно которому земля держится на рогах огромного быка, а от сотрясения его головы происходят землетрясения (*Чурсин, 1925. С. 211; Бунатов, 1893. С. 179; и др.*).

Земля в прошлом была не только предметом поклонения, но и клятвы. Клятва землей у осетин была превыше клятвы богами. Земле приносили многочисленные жертвоприношения, клялись ее именем – *зæххы стæн*

(клянусь землей), проклинали ее именем – *зæххы фыдæх дæуæд* (да будь проклят землей), запрещалось осквернять или оскорблять землю, причинять ей боль. Если злоумышленник в содеянном не сознавался, его заставляли поклясться землей. При этом ложная присяга угрожала ему потерей семьи. При земельных спорах дававший присягу набирал землю в полу черкески или бешмета, обходил границы спорного участка и посыпал их набранной землей и при этом произносил: «Да обратится на меня присяга вот этой землей, если только по эти границы не принадлежит мне этот участок» (Шанаев, 1873. С. 18).

Согласно суеверным воззрениям, отдельный участок, чем-либо отделенный от других, имеет свою покровительницу, которая представлялась особым живым существом. Каждый земельный участок имеет своего хозяина – антропоморфное существо *Бынаты хицау*. Согласно преданию, заблудившийся в лесу охотник остановился на ночлег под одним большим деревом. И вдруг в полночь он услышал голос человека, приглашавшего другого в гости. С макушки дерева, под которым лежал охотник, последовал ответ-отказ, мотивированный тем, что у него гость, которого нельзя оставить одного (Чибиров, 2008. С. 87). До недавнего времени сохранились ритуалы и почести Домовому при постройке нового дома. Существовал целый ряд испытательных средств для определения того, добрый или злой хозяин у избранного места.

В целом можно утверждать, что земля как плодоносная сила равна культуре плодородия, возведенного в ранг божества.

## ПАНТЕОН

Высшая ступень осетинского пантеона – творец мира Бог *Хуыцау*. В период, предшествовавший принятию христианства, осетины имели представление о великом верховном боге, создателе и управителе мира. О его функциях в народе сохранилось самое общее представление. Он видит и знает все происходящее на земле. Хуыцау стоит над всеми осетинскими божествами и осуществляет свою власть через сонм задов, дауагов, птиц, он держатель справедливости. Место его постоянного пребывания – небеса, отсюда он управляет миром. Хуыцау незрим, он является единым, бесконечным, всемогущим и вездесущим (Габараев, 1969. С. 99). Ввиду исключительного, главенствующего положения Хуыцау среди других божеств, с произнесения его имени начинается любая молитва за осетинским столом, любое пожелание – *Хуыцау, баххуыс кæн* (помоги, господи!); *Хуыцауы хорзæх ссар* (получи милость бога); *Хуыцауы хорзæх дæуæт* (да будет тебе милость божья). Хуыцау – податель добра и зла, счастья и несчастья (Калоев, 2004. С. 256).

Ввиду недоступности и безликости Бога, его отдаленности от людей осетины считали, что в повседневной жизни их судьбами распоряжаются другие божества, ведающие отдельными отраслями природных сил и подчиняющиеся верховному Богу – *Хуыцау*. При этом необходимо отметить, что «другие божества осетин не называет богами, хотя они занимают в его религиозных представлениях и в культе такое же место, как боги у древних греков, германцев или славян. Можно нередко слышать, как они называют верховного

бога “богом богов” (Хуыцауыты Хуыцау), допуская тем самым существование других богов, подчиненных высшему» (Миллер, 1992. С. 239).

Среди других божеств ближе всех к Хуыцауыты Хуыцау стоит Уастырджы, который, в основном, занимает место рядом с ним, являясь посредником Бога между небожителями и людьми. Уастырджы – бог мужчин и воинов, покровитель путников, он разъезжает по свету, испытывает людей, благословляет все добрые дела (свадьбы, пиршества). Его имя – символ недостижимого почета и благоговейного уважения, оно окружено многочисленными легендами, преданиями (Чибиров, 1976. С. 212). Вместе с тем Уастырджы считается бичом воров, мошенников, клятвопреступников, убийц, выступает в роли защитников интересов бедных и обиженных людей. В воображении осетин он всадник с белой бородой, на своем белом трехногом коне, подобно молнии облетающий землю от края до края. Уастырджы обладает способностью к перевоплощению: перед земледельцем он предстает в образе пахаря, перед пастухом – в образе чабана, перед юношей брачного возраста – в образе главы свадебной процессии (НА СОИГСИ. Ф. 4. Л. 47). Лишь Уастырджы удостоился той чести, что в молитвах его имя было поставлено рядом с именем Хуыцау (*Хуыцау æмæ уæ Уастырджийы хорзæх уæт!*). По мнению В.И. Абаева, Уастырджы – это христианизированный образ старого солнечного божества осетин (Абаев, 1972. С. 331).

Уацилла – небесный дух-покровитель с большими полномочиями. По определению В.Ф. Миллера, «имя библейского пророка, перешедшее к осетинам вместе с ранним христианством, сделалось у них именем древнего бога громовика, вытеснив его прежнее название» (Миллер, 1992. С. 240). В отличие от Уастырджы, Уацилла – грозное, суровое божество. Он заведовал громом, молнией, грозами, дождями. Он же – главный покровитель хлебных злаков и урожая, защищает их от засухи, продолжительных ливневых дождей. Начиная с ранней весны до поздней осени, во время многочисленных праздников, убеленные сединой старцы молились Уацилла, от которого зависела судьба урожая. В народных песнях он то пахарь, то погонщик быков, то сеятель. В роли покровителя урожая Уацилла предшествовали аланский бог *Хоралдар* и его сын *Бурхорали*, божество *Зыгуымон*. В этом же ряду пантеона – *Мигъты бардуаг* (владыка туч), *Ихы бардуаг* (ведающий градом), *Æрвдзæвды бардуаг* (владыка грома и молнии), *Тыхост* (сильный дух, товарищ Уацилла), *Тæтæртун* (он него зависел ежегодный урожай) и др. Был в пантеоне и покровитель пчеловодства *Анигол*, обеспечивавший богатый сбор меда и остерегавший пасеки от дурного глаза.

*Куырдалагон*, мифический кузнец, один из самых популярных божеств, бог кузнечного дела. Он живет в дружбе с нартами, в своей кузне кует железное оружие. Он первый изготовил для нартов плуг. Куырдалагон одинаково покровительствует как живым, так и мертвым, часто спускается в Страну Мертвых и выполняет аналогичные заказы и для них.

*Æфсати* – антропоморфный дух, покровитель туров, оленей, коз и других благородных зверей. Широкая популярность *Æфсати* в фольклоре и эпосе свидетельствует о том, что охота занимала в хозяйственной жизни осетин видное место. Отправляясь на промысел, охотник брал с собой три пирога с сыром и обязательно молился *Æфсати*. Охотники очень боялись гнева *Æфсати* и ревностно исполняли все охотничьи предписания. Считалось, что без его



Фалвара. Худ. А. Есенов

Из кн.: *Чибиров Л.А.* Традиционная духовная культура осетин. М., 2008

воли охотник не может убить ни одного зверя. Младшим собратом *Æфсати* был покровитель медведей и кабанов *Хуыджыры*. Что касается *Кæрчиклой*, то у северных осетин он покровитель лисиц и зайцев, а у южных – покровитель домашней птицы (Осетины. 1989. С. 19–21; *Медоев*, 2006. С. 230–232).

*Тутыр* – патрон и властитель волков. Без его разрешения волки не могут причинить вреда ни человеку, ни его хозяйству. В культе Тутыра прослеживаются и некоторые аграрные черты.

*Фæлвæра* – патрон домашнего рогатого (преимущественно мелкого) скота. По суеверным представлениям он кроток, тих и никого не обижает. Осетинское выражение *Фæлвæрайы хуызæн* (похож на Фалвара) характеризует человека скромного.

*Наф* – древнейшее и почитаемое божество, покровитель рода, в его власти плодородие. Со временем сущность и функции божества *Наф* стерлись в памяти народа, но весенние праздники Большой *Наф* и Малый *Наф* сохранились в быту у горцев до начала XX в. (*Чибиров*, 1976. С. 90, 91). В.И. *Абаев* проводит типологические параллели между осетинским *Наф* и славянским божеством *Род* (*Абаев*, 1965. С. 110, 111, 117).

*Бынаты хицау* – хозяин жилого дома, домовый. Он невидим, выходит ночью и проверяет порядок в доме, и если остается недовольным, то разбрасывает вещи, поднимает шум и уходит (*Чибиров*, 2008. С. 55).

*Мады Майрæм*, богоматерь, покровительница браков и чадородия, управляла деторождением, заботилась о детях.

*Донбеттыр* – антропоморфное божество, ведущее человеческий образ жизни. В его доме воспитывались многие именитые нарты. Владыкой вод считался *Гæтæг*, а ветров – *Галæгон*, *Гарнæгон* – покровитель легких ветров. Были в пантеоне также *Удхæссæг/Уодесаг* – демон смерти (не убивает людей, а лишь уносит их изношенные души), *Барастыр* – владыка мертвых, *Аминон* – страж ворот царства мертвых. Своих «представителей» в пантеоне имели и болезни (*Рыны бардуаг*, *Аларды* и др.).

*Зæдтæ æмæ дауджытæ* – небесные духи и ангелы, между ними нет существенной разницы. В речи используется их парное употребление во множественном числе: *зæдтæ æмæ дæ дауджыты хорзæх уæт* (да благословят тебя зеды и ангелы). Как считал Миллер, «зади и дауаги составляют скорее свиту или толпу духовных сил и небесное воинство» (Миллер, 1992. С. 240), они дифференцируются на главных и второстепенных, образуя градацию больших и малых богов. Мнение ученого подтверждается фольклорным выражением, приводимым В.И. Абаевым: «...в его войске были стоголовые великаны, утренние уациллы, вечерные дауаги» (Абаев, 1958. С. 349).

## ХРИСТИАНСТВО И ИСЛАМ В ОСЕТИИ

Территория, на которой формировался осетинский этнос, является пограничной между Азией и Европой, христианским и мусульманским культурными мирами. Уже в первые века распространения христианства и ислама предки осетин вместе с другими народами Кавказа оказываются в сфере влияния этих мировых религий. Христианство появилось как в Закавказье – Армении, Грузии и на территории нынешнего Азербайджана, так и среди северокавказских горцев и степняков. С VII в. Северный Кавказ, особенно его восточная часть, вошел в сферу влияния ислама в связи с продвижением на Кавказ арабов.

Аланы в Средние века в социальном развитии достигли относительно высокого уровня; к концу IX в. было создано в степях и предгорьях Северного Кавказа Аланское государство. Для молодого государства была необходима новая объединяющая народ и укрепляющая власть религия. Выбор религии для алан осложнялся геополитическим положением страны, за влияние над которой боролись принявшая иудаизм Хазария, распространявший на Кавказе ислам арабский Халифат (впоследствии Иран и Турция) и православная Византия. В VIII–XII вв., после создания на территории Грузии Тифлисского эмирата, насаждавшего ислам, связь алан с христианским миром осуществляется непосредственно через Абхазию и Византию. Археологические материалы подтверждают спорадический характер проникновения христианства в Аланию до X в. Христианизация Алании начинается с ее западной части, прилегающей к Абхазии. Здесь уже в VII в. функционировал монастырь Иоанна Крестителя.

В начале X в. под влиянием Византии Алания принимает православное христианство в качестве государственной религии. Правитель Алании и его приближенные были крещены, в христианство была обращена и часть народа, создана Аланская архиепископская кафедра (Кузнецов, 1992. С. 197).



Древний храм. Селение Джимара (Северная Осетия). Фото 60-х годов XX в.  
Из кн.: Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. М., 2008

В этот период между двумя странами устанавливаются тесные политические, экономические и культурные связи. Вместе с православием аланы осваивают идеи государственности, право, просвещение, новые формы искусства, в частности храмовое зодчество.

После татаро-монгольской экспансии и вхождения в состав Золотой Орды аланы на Северном Кавказе и прилегающей к нему территории продолжали оставаться носителями православной культуры. В конце XIV в. народы Северного Кавказа и Поволжья постигла страшная катастрофа – сюда, с целью уничтожения Золотой Орды вторглась армия Тимура. Аланы, участвовавшие в войне в составе войск золотоордынского хана, после поражения последнего были подвергнуты по приказу Тимура геноциду – аланское население в предгорье и на равнине было уничтожено. Небольшая часть многочисленного ранее народа, сохранившаяся в труднодоступных горных ущельях Северной и Южной Осетии, известная с этого времени как «осетины», была отброшена в своем культурном развитии назад.

В XI–XV вв. в западной и восточной Алании возводилось большое количество христианских церквей и часовен, остатки которых сохранились до наших дней. Так, XI–XIII вв. датируются Таргимский и Зругский (Мады Майрам) храмы, Глийская и Регахская церкви. В эпоху Золотой Орды сооружение христианских храмов в восточной Алании (на территории современной Осетии) не было прекращено. К XIII–XIV вв. относится строительство таких культовых памятников, как Нузальская часовня, церкви в Лезгоре (Донифарсе), Галиате, Лаце, Фараскате и др. К XIV–XV вв. – церкви Гули и Дзивгиса,

а к XV–XVI вв. – аналогичные сооружения Фараската, Андиатыкау, Лаца, Нижнего Згида и, возможно, Трусовского ущелья.

В горах и после вторжения войск Тимура продолжалось строительство церковей (Фараскат, Андиатыкау, Лац и др.) (Тменов, 1995. С. 182). Но после нашествия Тимура, потеряв свои находившиеся на равнине культурные центры – города с храмами и духовенством, оказавшись отрезанными от христианского мира, в условиях горной изоляции осетины утратили многие элементы христианской культуры.

История проникновения ислама в Аланию содержит больше вопросов, чем ответов. Мнения исследователей о степени влияния ислама на предков осетин и начале их исламизации противоречивы. Так, В.А. Кузнецов утверждает: «У нас пока нет достаточных оснований говорить о проповеди мусульманства в Алании. Причиной этого, очевидно, были кровопролитные арабо-хазарские войны, в которых, как мы видели выше, аланы выступали на стороне хазар. Военно-политический союз с хазарами для алан означал их четкую антимусульманскую ориентацию. Поэтому пропаганда ислама (если и были попытки ее вести) не могла рассчитывать на успех. Единственный достоверный памятник мусульманства на территории Алании в домонгольское время – открытые нами арабоязычные надгробия XI в. в Нижнем Архызе. Но они не означают распространения мусульманской религии среди верхнекубанских алан и могут быть связаны с погребением восточных купцов (ср. с погребением китайского купца VIII в. в Мощевой Балке)» (Кузнецов, 1992. С. 306).

А исследовательница истории ислама народов Северного Кавказа Н.М. Емельянова, со ссылкой на арабские источники, началом «закрепления ислама среди части осетинского общества» считает VII в. (Емельянова, 2003. С. 13) и связывает его с завоеванием арабами Закавказья и их походами на Северный Кавказ. Утверждается, что «для обучения основам ислама аланы-осетины приезжали в Тифлисский и Дербентский эмираты» (Емельянова, 2003. С. 7). «Достоверно известно, что представители алан в качестве наемных воинов участвовали в арабских походах» (Емельянова, 2003. С. 13), что по мнению автора является доказательством исламизации последних. Другие ученые считают, что распространение ислама среди осетин началось с XVIII в. (Лункин, Роцин, 2005. С. 204).

Выдвинутые Н.М. Емельяновой предположения не могут служить доказательством принятия ислама предками осетин в период арабского Халифата. Аланы являются предками не только осетин. Локальные группы алан от Волги до Дона приняли участие в этногенезе многих современных народов Юга России, в разное время подвергались христианизации или исламизации и, как правило, ассимилировались этими народами. Проживавшие на южных склонах Большого Кавказского хребта аланы – предки южных осетин, подвергались сильному давлению со стороны Тифлисского эмирата (VIII–XII вв.), но, согласно грузинским источникам, попытки их исламизации оканчивались провалом. Каких-либо достоверных сведений об исламизации алан Центрального Кавказа – предков северных осетин в домонгольский период мы не имеем.

Не является доказательством принятия ислама и участие в арабских походах наемников-алан. Наемничество было широко распространено в тот период, аланы-наемники служили не только арабам, но и христианской Византии

и иудейской Хазарии, но источники не говорят об изменении их религиозных воззрений. Уместно также вспомнить, что в войнах с арабами хазары широко использовали наемников-мусульман из Средней Азии, сохранявших при этом свою религию.

Нельзя согласиться и с утверждением о позднем (с XVIII в.) начале исламизации населения Осетии. Археологические и фольклорные материалы Осетии свидетельствуют о том, что часть алан принимает ислам уже в золотоордынский период.

На территории Северной Осетии исследованы аланские археологические памятники этого времени, наиболее известным из которых является средневековое аланское городище Верхний Джулат (Татартуп), ставшее летней столицей Золотой Орды. Сохранившийся до 80-х годов XX в. на территории городища величественный минарет мечети, построенной при хане Узбеке, а также обнаруженные археологами здесь, рядом с христианскими храмами, остатки трех мечетей свидетельствуют о том, что на территории Алании в тот период жили мусульмане (*Милорадович*, 1963). По сложившейся традиции принято было считать, что христианские храмы принадлежали аланам, а мечети татарам.

В последние годы в районе городища археологами Северо-Осетинского госуниверситета были исследованы необычные захоронения: в типичных аланских катакомбах обнаружены тела, погребенные по мусульманскому обряду. Эти оригинальные, но явно мусульманские захоронения позволили по-новому взглянуть на историю ислама в Осетии и утверждать, что уже в золотоордынский период небольшая часть алан приняла ислам. Этот процесс не был массовым и происходил без давления со стороны Золотой Орды, принявшей в XIII в. при хане Берке ислам и отличавшейся необычной для средневековых государств веротерпимостью. Как отмечено выше, исторические источники того времени подтверждают, что основная масса алан сохраняла христианскую веру (*Калоев*, 1967. С. 319). Организованный Тимуром в XV в. геноцид привел к утрате предками осетин не только многих достижений христианской культуры, но и ислама.



Татартупский минарет XIV в. Снимок 1958 г.  
Из кн.: *Калоев Б.А.* Осетины. М., 1971

О влиянии ислама свидетельствует запрет на использование свинины за традиционным ритуальным столом в Северной Осетии и ряд других, характерных для быта осетин обычаев.

Возрождение ислама в Осетии начинается через несколько веков и связывается с влиянием соседней Кабарды. В самой Кабарде эта религия в суннитской форме распространялась из Крыма и Турции уже с XVI в. (Лавров, 1959. С. 235; Емельянова, 1999. С. 140). Наиболее раннее письменное свидетельство о возрождении мусульманства в осетинской среде находим у автора XVIII в. грузинского царевича Вахушти, отмечавшего наличие мусульман в Осетии, социальное разделение мусульман и христиан, поверхностное знание основ этих религий: «Главари и знатные, – отмечал он, – суть магометане, а простые крестьяне – христиане, но они не сведующие в той и другой вере: различие между ними состоит только в том, что кушающие свинину считаются христианами, а кушающие конину – магометанами» (Вахушти, 1904. С. 141). Подобная ситуация сохраняется до начала присоединения Осетии к России. Большая часть осетин по традиции считалась христианской, а другая – мусульманской, но и те и другие в быту исполняли традиционные «языческие» обряды.

XVIII в., в ходе которого произошло присоединение к России, стал переломным в истории и культуре осетин. Контакты России и Осетии начинаются с 40-х годов XVIII в. В последующий период Осетия включается в состав Империи, православными миссионерами в крае восстанавливается христианство и происходит массовое крещение горцев. В 1744–1745 гг. совместным решением Сената и Синода была создана особая миссионерская организация – Осетинская духовная комиссия. В первый период деятельности члены комиссии выполняли в Осетии самые различные поручения царского правительства, часто далекие от миссионерской деятельности: члены Осетинской духовной комиссии осуществляли дипломатические и разведывательные функции, занимались сбором и отправкой в Санкт-Петербург образцов полезных ископаемых.

С момента присоединения Осетии к России Русская православная церковь, опираясь на поддержку государства, постепенно восстанавливает доминирующие позиции христианства. Но усилия миссионеров не всегда давали ожидаемые результаты. Воспринимая крещение как акт принятия русского подданства, осетины массово крестились, не вникая в суть христианского учения и не считая для себя обязательным исполнение обрядов православной церкви (Дзеранов, 2006. С. 45). Потребовались десятилетия на усвоение осетинами основ христианской религии и приобщение к церковной жизни. Миссионеры применяли различные виды воздействия на обращенных, самым эффективным из которых оказалось просвещение.

Осетинская духовная комиссия, при которой в 1797 г. была открыта Моздокская школа – первое русское учебное заведение для горцев Кавказа, существовала до 1860 г. Ее работу по «христианскому просвещению осетин» продолжило «Общество восстановления православного христианства на Кавказе», благодаря деятельности которого Осетия покрылась сетью церковей и церковных школ, ставших основой развития системы народного образования в крае. Выдающаяся роль в истории просвещения осетин принадлежит Владикавказскому духовному училищу и Ардонской миссионерской духовной

семинарии, открытой в 1895 г. Из выпускников духовных учебных заведений, продолживших образование в Санкт-Петербурге, Москве, Тбилиси и Киеве, сформировалась национальная интеллигенция, сыгравшая огромную роль в развитии осетинской культуры.

В 1856 г. была утверждена должность духовного начальника и попечителя Осетии, в сане архимандрита со званием «управляющего осетинскими приходами и причтами». В 1875 г. для управления осетинскими приходами было образовано Владикавказское викариатство, включенное в состав Грузинского экзархата Русской православной церкви и Владикавказская епископская кафедра, ставшая в 1894 г. самостоятельной епархией. Первым управляющим осетинскими приходами и причтами стал архимандрит Иосиф Чепиговский (1857–1866). Он стал и первым владикавказским епископом (1875–1889).

Значение деятельности Иосифа Чепиговского для осетинской культуры трудно преувеличить. В совершенстве овладев осетинским языком, он издал осетинскую грамматику, занимался переводами на осетинский язык Священного писания и богослужебных книг, учебных пособий. При его поддержке начинали работать многие молодые представители осетинской интеллигенции и духовенства, внесшие немалый вклад в развитие культуры и просвещения.

Следующий этап становления православия в Осетии начинается в 1894 г., когда Владикавказская и Моздокская епархия получила самостоятельность, а Владикавказ стал кафедральным городом, центром Владикавказско-Моздокской епархии, включившей в себя приходы Терской области и Дагестана. Дело епископа Иосифа продолжили его приемники на этом посту, в том числе получивший наибольшую известность и уважение в народе пятый епископ Владикавказский и Моздокский Владимир.

Необходимо отметить, что христиане Терской области, частью которой была Осетия, состояли не только из православных. В казачьих станицах было много старообрядцев. В XIX в. с русскими поселенцами в Терской области появляются молокане, духоборы. В связи с притоком эмигрантов из западных областей России и иностранцев появляются католические и протестантские общины. Опирающиеся на немецких колонистов миссионеры, прежде всего баптисты, с 70-х годов XIX в. обращают в свою веру часть русских сектантов и православных. На рубеже XIX–XX вв. появляются протестанты и среди осетин. Но основная часть христиан Осетии осталась в лоне православной церкви.

Присоединение к России оказало воздействие на развитие не только христианства, но и ислама в Осетии. В XVIII в., в период начала активной деятельности России по присоединению Кавказа, процесс исламизации в разных частях Осетии имел свои особенности, связанные в первую очередь с их различиями в уровне развития социальных отношений. Южные осетины (туальцы) и население центрального в Северной Осетии Алагирского ущелья, где в условиях высокогорья (острая нехватка земли, высокие трудозатраты при ее обработке, высокий риск потери урожая) развитие феодализма не получило развития, считались «христианскими». Возрождавшиеся в более благоприятной для хозяйственной деятельности зоне Северной Осетии (в западной – Дигории и восточной – Тагаурии), феодалы (*бадияты* и *алдары*, в русских источниках – *старшины*) опирались на поддержку кабардинских князей и принимали единую с ними религию – ислам.

В первой трети XIX в. осетины в массовом порядке переселяются на равнину. По приказу наместника Кавказа при переселении горцев на плоскость христиан и мусульман селили отдельно. Так, на равнине появляются поселения с мусульманским населением – Лескен, Хазнидон, Чикола (Вольно-Магометановское), Беслан, Ногкау (Пысылмонкау), Зильга, Брут, Заманкул, Карджин, Эльхотово.

У мусульман Осетии был целый ряд проблем: отсутствие мечетей и вакуфных земель, обеспечивающих деятельность мусульманских общин, нехватка подготовленных, имеющих духовное образование мулл. Феодалы, составлявшие вплоть до 60-х годов XIX в. костяк мусульманских общин Осетии и сохранявшие лидирующее положение в них вплоть до начала XX в., считали обязанности священнослужителей недостойными для себя и своих детей, стремились не к духовной, а военной и чиновничьей службе. Мусульманское духовенство на первом этапе формировалось за счет других народов (татар, дагестанцев, турок и др.), часто не имевших достаточной подготовки и не знавших осетинского языка.

После присоединения Осетии к России проводимая здесь царской администрацией конфессиональная политика отличалась непоследовательностью. С одной стороны, еще до присоединения края к Империи, с 40-х годов XVIII в. с целью «восстановления православного христианства», Россия разворачивает здесь миссионерскую деятельность, которой на протяжении всего XIX в. придавалось огромное значение. С другой – пытаясь найти опору среди осетинских социальных верхов, в значительной степени исламизированных, царское правительство наделяет местных феодалов-мусульман большими угодьями на равнине, дает им дворянские привилегии, офицерские звания и чины. Их дети обучаются в военных и светских высших учебных заведениях России. Это формировало в народе мнение о преимуществе ислама, мешало миссионерской деятельности и вызывало протесты осетинского православного духовенства.

В годы Кавказской войны XIX в. осетины, как христиане, так и мусульмане, в своем подавляющем большинстве сохраняли верность России. Лишь единицы из них ушли добровольцами под знамена Шамиля. В основном это были представители феодалов из восточной части Осетии – *тагаурские алдары*. Как известно, Шамиль и его предшественники, создав для борьбы с Россией новое государственное образование, выработали особую, опирающуюся на суфизм форму организации, – мюридизм. У осетин ни суфизм, ни мюридизм не получили поддержки.

Несмотря на то что осетины не только не примкнули к движению Шамиля, но и активно участвовали в военных действиях на стороне русской армии, в отдельных осетинских селениях были единичные случаи, когда ранее крещенные принимали ислам. Случаи «рenegатства» – принятия христианами ислама – объяснялись ухудшением положения жителей региона, усилением военно-административных, колониальных методов правления.

В годы Кавказской войны лидером мусульман Осетии становится сын *тагаурского алдара* Мусса Кундухов, окончивший Павловское военное училище в Петербурге и ставший кадровым офицером. В течение 24 лет он прошел путь от корнета до генерал-майора русской армии. Несмотря на то что два его брата были наибями Шамиля, он пользовался доверием наместника Кавказа

князя Воронцова, и в 1848 г. от имени наместника вел переговоры с имамом о заключении перемирия с Россией.

В 1857 г. М. Кундухов стал начальником Владикавказского военного округа (Кавказ... 1999. С. 5). В 50-е годы при его содействии во многих мусульманских аулах появились муллы и мечети. Борясь с «язычеством», М. Кундухов содействовал переходу осетин в ислам. Борьбу с «вредными обычаями» начальник Владикавказского военного округа проводил административными методами, созывая народные сходы, на которых с жителей требовали подписи под обязательствами отказаться от старых обычаев. За малейшее нарушение на виновных налагался огромный штраф.

Значительные усилия он направлял на то, чтобы переселившиеся на равнину горцы в новых для себя условиях хозяйствования «усердно занимались хлебопашеством, как то: посевом ржи, овса, ячменя, гречихи, проса и пшеницы, – садоводством и скотоводством; моя же неперемнная обязанность будет трудиться, чтобы дать вам случай к выгодному сбыту ваших домашних произведений» (НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 107. С. 4).

Как отмечали начальник Главного штаба генерал Д.А. Милютин и генерал Н.И. Евдокимов, он сумел сделать самое главное для России и своего народа – сохраняя верность России, водворить зыбкий мир и спокойствие в подвластном ему регионе. «Военно-осетинский округ превратился в самую надежную и благоустроенную часть Северного Кавказа» (Мемуары Мусы Кундухова, 1995. С. 161).

Являясь представителем мусульманской элиты Осетии, он был обеспокоен, что в ходе войны феодалы-мусульмане потеряли часть своих привилегий, и, опасаясь результатов проводимой в России крестьянской реформы, Муса Кундухов после завершения Кавказской войны стал одним из лидеров движения *мухаджиров* – мусульман-переселенцев из центральных районов Северного Кавказа в Турцию. Под его руководством десятки тысяч мусульман – чеченцев, ингушей и осетин – ушли в единоверную Османскую империю. Адаптация горцев к турецкой среде проходила тяжело, часть переселенцев пыталась вернуться на Родину, но это удалось лишь единицам.

После Кавказской войны, переселения части осетинских мусульман в Турцию, среди которых было много представителей высшего сословия, и после отмены крепостного права, проведенной на Кавказе в 1867 г., социальное разделение между христианами и мусульманами исчезает. К концу века принадлежность осетина к мусульманской общине уже не являлась признаком его высокого социального статуса. В конце XIX – начале XX в. в Осетии выходцы из крестьянской среды начинают получать духовное образование и становятся мусульманскими священнослужителями – лидерами своих общин.

В большинстве мусульманских селений строились мечети. Мечети – *машджид* в городе Владикавказе, селениях Беслан, Зильга, Эльхотово Чикола возводились из кирпича, по индивидуальным проектам и являлись образцами мусульманской архитектуры нового времени. При мечетях открывались школы. Мечети становились теми религиозными и общественными центрами, посредством которых происходил процесс исламизации осетин.

К началу XX в. положение ислама в Северной Осетии укрепляется не только за счет коренного населения. Мусульманское население Владикавказ значительно выросло вследствие миграции мусульман из других районов

и областей Российской империи – татар, дагестанцев, ингушей, иранцев и азербайджанцев.

В начале XX в. осетин Ахмед Цаликов (1882–1928), член бюро при мусульманской фракции 4-й Государственной думы, председатель Временного центрального бюро российских мусульман, становится одним из лидеров мусульман России. Участник Первой русской революции, член РСДРП, после Февральской революции 1917 г. член Петроградского Совета РСД, единомышленник основоположника «мусульманского социализма» Мирсаида Султан-Галиева, считавший себя «мусульманским социалистом-интернационалистом», Ахмед Цаликов в российских условиях пытался развить и реализовать идеи мусульманского социализма. Не признав советского большевистского правительства, пропагандировал идею «создания особого Исламского государства, включавшего в себя такие страны, как Турция, Персия, Индия, все мусульманские народы» (Съезды народов Терека. 1978. С. 202). После победы советской власти Ахмед Цаликов, принципиальный противник большевиков, вынужден был эмигрировать в Турцию, а затем в Европу. В эмиграции он возглавляет редакцию журнала «Кавказские горцы», выходившего в Праге с 1924 г., а затем, к 1928 г. перебирается в Варшаву.

В советский период в Осетии первый удар со стороны советских и партийных органов приняли на себя православные верующие. В годы Гражданской войны Русская православная церковь, сохранявшая верность старому порядку, была объявлена большевиками оплотом контрреволюции, следствием чего стали репрессии 1923–1925 гг. против духовенства и растянувшаяся на десятилетия кампания по ликвидации церквей и общин православных верующих. В первые два десятилетия советской власти Владикавказская епархия была организационно разгромлена и в 30-е годы упразднена. Часть храмов в Осетии была закрыта, начались репрессии против духовенства.

Вторая волна борьбы с религией, под ударом которой оказались не только православные, но и мусульмане, пришлась на 1932–1937 гг. В этот период в Осетии происходит массовое закрытие, а затем и разрушение храмов. Так, во Владикавказе из трех десятков православных соборов, церквей и часовен уцелели только два – Рождества Пресвятой Богородицы (Осетинская церковь) и Ильинская (часовня), действующие и поныне.

В этот период подверглись разгрому мусульманские общины Осетии. В 30-е годы все мечети на территории Северной Осетии были либо разрушены, либо использовались не по назначению (клубы, музей, производственные помещения, склады), представители духовенства репрессированы или прекратили исполнять свои обязанности. Оставшиеся без священнослужителей и мечетей мусульмане-осетины практически перестали исполнять религиозные обряды, только похоронные выполнялись в сельской местности.

Относительное улучшение положения православной церкви произошло после Великой Отечественной войны. 25 сентября 1948 г. было выдано разрешение произвести перестройку Ильинской часовни в храм. В Осетии действовали пять православных приходов: два прихода в столице республики Владикавказе (Орджоникидзе), по одному в Моздоке, Ардоне и станице Архонской.

В настоящее время православное христианство представлено в республике приходами, входящими в состав Северо-Осетинского благочиния Вла-

дикавказской и Махачкалинской епархии Русской православной церкви. Сегодня в Северной Осетии заметным явлением стало восстановление старых и возведение новых храмов. На октябрь 2007 г. в республике насчитывалось 16 приходских храмов. На 31 декабря 2010 г. в Республике Северная Осетия – Алания было 29 церквей (не считая часовен), действовали 24 прихода Русской православной церкви. Во Владикавказе расположены четыре храма – кафедральный собор св. вмч. Георгия Победоносца, церкви Пророка Божиего Илии, Рождества Пресвятой Богородицы (также именуемая Осетинской) и Покрова Пресвятой Богородицы. В благочинии действуют отделы – миссионерский и религиозного образования и катехизации.

В республике также открыты два монастыря – Свято-Успенский Аланский мужской и Богоявленский Аланский женский. Северо-Осетинское благочиние имеет свой печатный орган – ежемесячную газету «Православная Осетия», издаваемую с 2001 г., и одноименный сайт, существующий с 2005 г. При кафедральном соборе Св. Георгия Победоносца возведено здание православной гимназии, получившей имя известного священника-просветителя Алексия (Аксо) Колиева. Ежегодно растет количество принявших крещение православных верующих.

Возрождение ислама в Осетии началось в годы перестройки. С конца 80-х годов XX в. возросла активность проживающих в республике мусульман, началось движение по восстановлению общин и мечетей. Наиболее активными оказались мусульмане Ирафского района. В феврале 1988 г. в районном центре с. Чикола была зарегистрирована мусульманская община (62 человека), ставшая объединяющим центром мусульман-осетин Северной Осетии, избравших в 1990 г. Духовное управление мусульман Республики Северная Осетия – Алания (ДУМСО) – высшую религиозную инстанцию.

На первых порах ДУМСО находилось в с. Чикола. В 1991 г. Духовное управление мусульман перешло в г. Владикавказ. В 90-е годы XX в., вследствие малочисленности мусульманской общины г. Владикавказа, лидирующая роль среди мусульман Осетии принадлежала общине с. Чикола. Инициаторами возрождения ислама в столице Северной Осетии были представители осетинской интеллигенции (Козырев М., Тулатова З., Гулуев М.), помнившие о своих мусульманских корнях, полные энтузиазма, но далекие от культовой практики. Осетинские мусульмане отличались слабым знанием основ вероучения, а их духовенство не имело, как правило, профессиональной подготовки.

В феврале 1994 г. во Владикавказе прошел первый съезд мусульманских общин Северной Осетии. В том же году мусульманам было передано здание суннитской Джума-мечети в столице Северной Осетии – Владикавказе.

Духовное управление мусульман возглавил имам чиколинской мечети хаджи Дзанхот Османович Хекилаев, ставший муфтием Осетии. Выходец из семьи репрессированных в 30-е годы, в годы перестройки он смог получить в Дагестане духовное образование и стать лидером осетинских мусульман. Вплоть до смерти Д. Хекилаева в 2004 г., резиденция муфтия Осетии находилась в с. Чикола.

Духовное управление мусульман Республики Северная Осетия – Алания с момента своего создания активно участвует в общественной и политической жизни республики и региона. Мусульманские общины приняли участие в выборах первого президента Республики Северная Осетия – Алания

и оказали определенное влияние на их результаты, поддержав кандидатуру А.Х. Галазова.

Духовное управление мусульман Осетии всегда выступало за традиционный ислам, против терроризма, проповеди насилия и т.д. Осетинский муфтият входит в Координационный центр мусульман Северного Кавказа, основные усилия которого направлены на борьбу с ваххабизмом. Общественная активность североосетинских мусульманских лидеров направлена на снижение межнациональной напряженности на Северном Кавказе, за мирный диалог между конфессиями. Руководство ДУМСО поддерживает традиционно мирное сосуществование ислама и православия в Осетии.

Новое время принесло ранее не знакомые мусульманам Кавказа проблемы. Возрожденные мусульманские общины нуждались в разносторонней помощи. В частности, не хватало религиозной литературы, не было подготовленных священнослужителей. Именно в таких условиях на Северный Кавказ стали проникать не свойственные, а подчас и враждебные традиционному исламу радикальные исламистские учения (ваххабизм). Его эмиссары смогли вовлечь в свои ряды часть молодых мусульман Осетии.

С 2002 г. в РСО – Алания наряду с Духовным управлением мусульман Северной Осетии существовала официально зарегистрированная общественная организация «Исламский культурный центр». Исламский культурный центр, получая из-за рубежа материальную поддержку, издавал большим тиражом свой печатный орган – газету «Да уа», материалы которой распространялись в электронной версии через Интернет. Большинство общин Осетии получали из центра не только газеты, но и книги и другую экстремистскую литературу. ИКЦ в короткие сроки сумел привлечь в свои ряды большое число исламской молодежи, составив реальную оппозицию ДУМСО. Лидеры этой радикальной группы ставили перед своими сторонниками задачу захвата мечетей республики, совершения культовых обрядов в Джума-мечети г. Владикавказа.

В Осетии сохраняется зародившаяся еще в средневековый период веротерпимость, предполагающая мирное соседство последователей христианства и ислама. Эта традиционная установка подвергалась серьезным испытаниям в периоды социальных и политических кризисов, периодически сотрясавших Россию, в частности в периоды Кавказской войны, русских революций и Гражданской войны. В постсоветский период религиозная ситуация становится сложной и динамичной, вследствие роста религиозных организаций разных направлений. Но наиболее многочисленной и традиционной для коренного населения конфессией остается православие.

## НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО



### ФЕНОЛОГИЧЕСКИЕ И МЕТЕОРОЛОГИЧЕСКИЕ ПОЗНАНИЯ

Осетинский народ накопил немало ценных, практически важных познаний в области ведения сельского хозяйства (определение времени наступления весны, начало и конец пахоты и сева, прополка, уборка и обмолот зерновых культур). Многочисленны и разнообразны приемы предсказания погоды, основанные на метеорологических наблюдениях десятков поколений.

В прошлом почти во всех селениях было немало старожил, которые могли по тем или иным природным явлениям предсказать изменение погоды. На протяжении жизни, проводя наблюдения над одними и теми объектами окружающей природы, в одном и том же месте, осетин накапливал основательные знания об окружающей природе, учился точно устанавливать время наступления того или иного явления природы, смену периодов в годичном цикле. «Сущность фенологических наблюдений состоит в изучении сезонных явлений в природе. Техника этих наблюдений заключается в своевременном и объективно точном распознавании и установлении начала того или иного явления в природе» (Головин, 1954. С. 8).

Фенологические и метеорологические знания осетин складывались в основном в процессе наблюдений за прилетом и отлетом птиц, повадками животных, цветением разных растений и трав, а также вследствие наблюдений за некоторыми явлениями природы. Из существующих в прошлом многочисленных фенологических и метеорологических познаний до наших дней сохранились лишь единичные. Наибольшее значение предки осетин придавали правильному определению начала весенних полевых работ. Фенологические знания помогали им во многих случаях почти безошибочно определять начало и конец времени года, наступление весеннего и осеннего равноденствия, летнего и зимнего солнцестояния.

День весеннего равноденствия – 22 марта, астрономическое начало весны по современному календарю многие народы, в том числе и осетины, считали началом нового года. К этому дню – *уалдзыгон хурхæтæн* в большинстве районов Северной и Южной Осетии приурочивалось начало весенних



Определение долготы дня. Худ. М. Джикаев  
Фото из личного архива Л. Чибирова, 1999 г.



Определение солнцестояния. Худ. У. Кануков  
Из кн.: Магомедов А.Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968

полевых работ. Поэтому, чтобы не ошибиться в определении наступления равноденствия, пользовались различными знаками, которые подавала сама природа (место захода солнца, положение тени деревьев, тени солнца внутри дома, падающей на какой-нибудь неподвижный предмет). Прибегали и к такому приему: втыкали палку и наблюдали – если тень удлинялась, то это означало, что день увеличивается, если укорачивалась, то это показывало, что день убывает. Если весенне-полевые работы приурочивались к весеннему равноденствию, то ко времени летнего солнцестояния – *сардыгон хурхатан* крестьяне приступали к прополке всходов на поле на предгорьях и плоскогорьях и к прополке картофеля в горах.

Важнейшим фенологическим определителем начала весенних полевых работ, широко известным всему осетинскому населению, был в прошлом прилет трясогузки. Не случайно эта птичка получила у осетин смысловое название *дзывырдар* (дзывыр – соха), в смысле «пахарка», «правлящая сохой». До прилета этой птицы ни один осетин не приступал к пахоте, если даже наступали теплые дни.

По наблюдениям старожилов, в отличие от других птиц трясогузка не так сильно боится людей, во время пахоты она неотступно находится рядом с пахарем. Интересно и то, что у трясогузки хвост делает движения вниз-вверх, тем самым как бы повторяя принцип работы сохи, показывая, что пора пахать (как известно, в процессе пахоты соха тоже делает движения вниз-вверх). Трясогузка обычно прилетала перед Пасхой.

Помогал определению начала весны и растительный мир. Так, наступление весны сопутствует появлению подснежников – *малуаг*, крапивы – *нысыра*, почек и молодых побегов ивы – *харис*. Фенологические наблюдения способствовали установлению не только начала, но и конца пахоты. Осетинам Трусовского ущелья в этом деле помогала кукушка – *гаккук*. Она прилетала в ущелье ранней весной и оставалась в лесу до тех пор, пока были побеги черемши. Когда же они были не пригодны для употребления в пищу, кукушки подлетали к селениям, и старики определяли, что период пахоты закончен. Среди жителей Дзауского района бытовала поговорка, согласно которой с прилетом кукушки земля твердеет. Поэтому в этот период старались завершить пахоту.

Осетины Чесельтского ущелья заканчивали пахоту и сев, когда прилетали соловьи – *буламаэргь*: считалось, что все посеянное после прилета соловья уже не созреет. Точно в это же время появлялись кроты – *уыры* и принимались чистить свои норы, выбрасывая землю на поверхность. А когда прилетала птичка *бурдым* (букв. с желтым хвостом), жители верховья Большой Лиахвы выгоняли на пастбище домашних животных, а малоимущие семьи возвращали хозяину скот, взятый на зиму на откорм, – *бæрнаг*. Увидя птичку *бурдым*, крестьяне говорили: «Пусть пожелтеет наша весна» (*Сбур уæд нæ уалдзæ*), высказывая тем самым пожелание созревания урожая (имитативная магия) на полях. По прилету ласточки – *зæрватыкк* и птички с желтым хвостом – *бурдым* определяли наступление теплых дней. К концу лета прилетали и журавли – *хърихъуппытæ*.

Начало и конец пахоты осетины достаточно точно определяли по приметным местам, которых было достаточно много в каждом населенном пункте. Это и неудивительно, ибо «осетин в течение жизни получал основатель-

ное знакомство со своим краем и окружающей природой. Не только целые районы, но и самые незначительные местечки, каждый ручеек и скала были обозначены им особыми названиями» (Магомедов, 1968. С. 509). Для жителей Стур-Дигорского ущелья весна наступала, когда солнце всходило на бугорке, напротив селения. Когда же оно поворачивалось налево и достигало луга Джигри, наступал конец пахоты. При закате, когда солнце заходило по направлению к Барсау, жители села Слас (Нарская котловина) уже приступали к пахоте. Если солнце всходило на бугристом месте на восточной окраине селения Унал (Алагирское ущелье), наступала весна. Если солнце всходило у приметной точки в правой нижней оконечности горы Бурсамдзели, жители Чесельтского ущелья выходили на пахоту. В горных селениях таких «знаков» было столько, сколько требовалось для определения наступления и конца всех сельскохозяйственных работ.

Наступление и конец периода пахоты определяли по тени солнца, меткам на деревьях, движению его по небосводу. О наступлении осени говорило повторное осеннее появление подснежника, когда завершался период сенокоса: «Коса не берет больше траву» (*цæвæг нал хæцы кæрдæгыл*), – говорили крестьяне.

Горцы-осетины в прошлом довольно точно предсказывали изменения погоды по самым разным признакам и приметам. Считалось, например, что когда воробьи ищут для себя укрытия и беспокойно чирикают, перелетая с деревьев на землю, укрываются под крышами строений, непременно погода изменится и пойдет дождь. Дождь начнется, если ласточки низко летают, куры ходят группами, пчелы в солнечную погоду не вылетают из своих ульев или же в ясную погоду залетают обратно, если лягушки вылезают из болот, овцы бодают друг друга рогами, а козы трясут ушами, если мухи летят к лицу и лезут в уши, дикие куры и индюки приближаются к селению и поют и т.д.

Предсказывать изменение погоды осетины умели не только по повадкам птиц, но и по наблюдениям за атмосферными явлениями. Если на западе в небе поднималась черная туча, то считалось, что непременно пойдет сильный дождь. Это предсказание нашло отражение в известной многим народам поговорке: «Если туча поднимается с запада, будет сильный дождь». В эту примету, проверенную веками, верили настолько, что с появлением черных туч на западе земледелец прекращал пахоту и сев, а если производилась молотьба, то необмолоченный хлеб собирался в одну кучу и закрывался до прояснения.

Повсеместное распространение получила примета, согласно которой рвать траву руками – значит вызывать выпадение осадков в виде дождя. Когда кто-либо делал это в пасмурную погоду, его обычно упрекали, говоря: «Не рви траву, не такая уж ясная погода» (*Кæрдæг ма тон, ахæм хур рæстæг нæу*). Жители Дзумагского ущелья предугадывали приближение дождя, наблюдая за состоянием гор: если горы обволакивались тучами, которые надвигались со стороны вершины Зикара, шел дождь. Когда же тучи перемещались вверх по течению р. Дзумагдон, это предвещало прояснение погоды.

Как и многие другие народы, осетины умели предсказывать не только изменение погоды, но и продолжительность этих изменений, в зависимости от того, в какие дни недели это происходило. По сей день еще некоторые утверждают: если дождь пошел в понедельник, то не жди прояснения погоды до следующей недели, если же он пошел в пятницу или субботу, то он не будет продолжительным. Наоборот, если в понедельник солнечно, то погода будет ясной

в течение всей недели. Некоторые тонкие знатоки фенологии предсказывали погоду на зиму по положению звезд на небе. Зима будет снежной в горах, если планета Венера – *Бонварнон* находится на небосводе над горами, а если над плоскостью – то будет холодная зима. Если в середине марта на снегу видны медвежьи следы, то это значит, что снег сойдет рано и год будет урожайным.

Некоторые определяли, будет зима морозной или нет, по селезенке золотого животного. Считается, что зима будет морозной при условии, что перед сенокосом мыши роют землю. Чтобы сказать, каким будет наступающий год, специально наблюдали за небом в четверг, следующий за Заговением – *Комахсан*. Если ранним утром этого дня небо закрыто облаками равномерно, то год будет урожайным, а облачко по краям и в центре ясно, то в горных местах вырастет более богатый урожай, чем в пологих.

Погоду предсказывали осетины и по цветовым гаммам радуги – *арвы рон*. Синяя полоса предвещала ветер, красная – дождь, а желтая – урожайность. Если радуга низко опустилась ко дну ущелья – не жди прояснения. Дождь не прекратится, если он идет при появлении радуги. Взгляд на радугу в разных ущельях не всегда совпадал. В одних случаях появление ее на небосклоне считалось плохим предзнаменованием, в других – признаком урожая. Радуга у осетин имеет и другое название – *Сосланы æрдын / андура* (лук Сослана) – по имени нартовского героя.

Для определения погоды имело значение расположение месяца на небосводе. Если он находился в горизонтальном положении острыми концами вверх, то погода будет солнечной, если же он занимает промежуточное положение между вертикальным и горизонтальным положениями или же если вместо острых выступов имеет зубчатые концы, жди ненастной дождливой погоды. Кроме того, осетины считали, что все ответственные дела следует начинать в новолуние, ибо тогда они будут благоприятны. В частности, к новолунию приурочивалось начало важнейших сельскохозяйственных работ – пахота, жатва и др.

Распространенным средством предсказания погоды и других жизненно важных вопросов было гадание по лопатке или по ребрам и бедренной кости животного. Наибольший интерес представляет гадание по лопатке: осетины «всматривались на свет в эту кость, предугадывали по животным линиям, в них находимым, хороший или дурной урожай, дождь или засуху, голод, суровую зиму, войну и вообще всякого рода благополучие или бедствие. Есть в этом роде гадания нечто основательное, конечно, до некоторой степени» (*Людье*, 1862. С. 134). Гадать по лопатке умели только отдельные пожилые люди. При этом информаторы в один голос заверяли, что в большинстве случаев их предсказания не расходились с действительностью. Для гадания годилась лопатка барана или козы при условии, что возраст животного превышал год. Сведения информаторов относительно роли тех или иных частей лопатки при гадании почти схожи. Лопатку держали против света и так всматривались в нее: черное пятно предвещало град, туман, дождь, черные полосы – сокращение приплода домашнего скота, красная точка – огонь; если на более широкой части светло – на плоскости год будет урожайным, на выступе ребра потемнело – к урожаю и т.д.

Изложенное выше позволяет утверждать о наличии у осетин в прошлом разработанной фенологической системы и метеорологических познаний, имевших применение в их повседневной трудовой деятельности.

## ТРАДИЦИОННАЯ НАРОДНО-МЕДИЦИНСКАЯ ПРАКТИКА

**Среднее и позднее Средневековье (XV–XVIII вв.).** Истоки народной медицины осетин теряются в глубине веков. По формальным признакам их можно отнести к XIV–XV вв., когда исчезает этноним аланы и появляется этноним осетины. При всей дискуссионности вопроса о времени формирования алано-осетинской общности началом зарождения народной медицины все же следует считать V–VII вв. Хотя, согласно новейшим археологическим исследованиям (раскопки аланского городища близ с. Брут, экспедиция НИИ истории и археологии при СОГУ под руководством Ф. Дзудева, 2011), аланы заселили территорию Северной Осетии уже в I–II вв. Если же принять во внимание особенности этногенеза осетин (его длительность и многокомпонентность), то не исключено, что часть медико-гигиенических представлений могла сложиться еще раньше – в период существования их генетических предков – скифов, сарматов и алан.

Вопрос о преемственности медицинских знаний между ними до настоящего времени недостаточно изучен. О том, что она могла существовать в действительности, свидетельствует ряд анатомо-физиологических изоглосс. Рука: *Bāzu* (скиф), *bazug* (осет); предплечье: *Ėang* (скиф), *song/cong* (осет); кожа: *Ėarma* (скиф), *zarm/zar* (осет); ухо: *Gauša* (скиф), *ġos* (осет); семя, сперма, порода: *Muka* (скиф), *mugæ* (осет), *muggæg* – порода; лоб: *Nix* (скиф), *nyx/nix* (осет); душа, жизнь: *Od* (скиф), *od* (осет); потомство, след: *Pada* (скиф), *fæd* (осет); тело: *tanu* (скиф), *tæn* (осет) – нижняя часть живота; мысль: *Guta* (скиф), *ġudi* (осет); смотреть: *Kas* (скиф), *kæšyn/kæsun* (осет) (*Камболов*, 2006. С. 62).

Глагол «(æ) з-мæнтын» – мешать, размешивать, ворошить можно отнести к термину народного лекарствоведения. Выдающимся французским лингвистом Э. Бенвенистом доказана близость этого глагола к древнеиранскому, хотанскому и согдийскому языкам (*Бенвенист*, 1965. С. 98). То есть к той группе древних языков, к которой относился и скифский язык.

Поразительное сходство способов гадания (по прутьям – *фæтфæрсæн* и липовой коре) у скифов, алан и осетин может свидетельствовать о непосредственном унаследовании сакральных знаний, без которых не могла обойтись медицина тех далеких дней. Термины *рын* – болезнь, *рынчын* – больной, *рынчындон* – больница, *сæйын* – быть больным Э. Бенвенист относит к кругу древних языков – древнеиндийскому, согдийскому из индоиранской языковой общности (*Бенвенист*, 1965. С. 36).

Исторически с момента зарождения народная медицина представляла собой две тесно переплетенные между собой ветви – магическую и рациональную. По мнению профессора Л.А. Оганесяна «народная медицина недавнего времени на Кавказе в известной, быть может, значительной степени есть не что иное, как дошедшие до нас в устных и письменных преданиях остатки старой медицины арабов. Всевозможные “карабадины” и “ахрабадины” ... дают знахарям тот материал, которым питается народная медицина Востока. Разница состоит лишь в том, что народные лекари и знахари в XVIII–XIX вв. были людьми более невежественными, чем старые представители греческой и арабской медицины» (*Оганесян*, 1946. С. 187).

О том, что осетинские лекари разделяли идеи галенизма и античной гуморальной теории, свидетельствуют кровопускания, лечебные ванны и применение растений (Бугулов, 1958. С. 42). В позднее Средневековье «накопление этномедицинского опыта у осетин происходило в условиях доминирования магико-религиозного мироощущения» (Аликова, 2000. С. 32).

«Всякая болезнь, по мнению осетина, это предопределение свыше, несчастье, посылаемое за грехи в наказание тем божеством, которому поддомственна данная болезнь. Убедить его, что болезнь следствие чисто физических и физиологических причин, нет никакой возможности. Достаточно высказать это, чтобы в его глазах прослыть “опасным” человеком. Поэтому чисто физические причины происхождения болезней, безусловно, исключаются, кроме тех случаев, где они слишком ясны. Таковы наружные болезни: переломы, ушибы, поранения, кожные болезни. В силу подобного взгляда на причины и сверхъестественное происхождение болезней ясно, как осетин должен относиться к лечению, не оскорбляя божество, которое может наказать. Он выражает полнейшее равнодушие к ходу болезни... не принимает никаких мер к излечению, облегчению, считая это протестом бесполезным и оскорбляющим божество» (Кокиев, 1885. С. 256).

Если обратиться к нартскому эпосу, как к источнику медицинских сведений, то можно убедиться в том, что целительство почти целиком опиралось на магию. В сказании «Как женился Сослан на Бедухе» описана схватка между Сосланом и Челохсартагом, сыном Хиза. Сослан снес ударом меча сыну Хиза полчерепа, и тот обратился к небесному кузнецу Курдалагону, чтобы сковать из меди новую крышку для черепа. Подняв ее на голову Челохсартага, Курдалагон спросил: «Снаружи я приколочу ее гвоздями, но как мне загнать их изнутри?» – «Об этом не беспокойся, – ответил сын Хиза, – каждый раз, когда ты будешь забивать гвоздь снаружи, я кашляну – гвоздь загнетса, как нужно». Но Сослан победил Челохсартага не только на воинском, но и на колдовском поприще: благодаря его молитве солнечные лучи расплавили медную крышку черепа и сожгли мозг его врага. Сюжет о замещении дефекта в черепе металлическим трансплантатом настолько часто встречается в различных эпосах, что не исключается существование этого вида медицинской помощи в реальности.

В отличие от шаманов и дзуæрлæгов профессионалы-знахари впервые стали отделять сверхъестественное от естественных приемов лечения (Чибиров, 2008. С. 279). Этап знахарства характерен тем, что целебные препараты и языческие обряды стали равнозначными и взаимно заменяемыми (Соколов, 2001. С. 63).

У осетин было два вида колдовства: доброе – *кæлæн* и злое – *хин* и *цæст* (сглаз), но в своей практике знахари применяли и то и другое (Дзадзиев, 1994. С. 73). Разнообразие магических приемов поистине бесконечно, и они с трудом поддаются классификации (Чибиров, 2008. С. 283).

В XV–XVI вв. появилась фигура народного лекаря – *ирон адæмон хосгæнæг*. Свидетельствами довольно развитых профессиональных навыков у осетинских лекарей являются находки в средневековых погребениях у с. Даргавс (XIII–XVIII вв.) костяков с признаками заживления переломов черепа и конечностей (Мамукаев, 1980. С. 98). Описан череп с искусственной трепанацией из склепа XIII–XVI вв. близ селения Махческ (Бунак, 1953).

С. 317). Судя по состоянию краев дефекта в черепе из средневекового Даргавского склепа, трепанацию делал опытный и осторожный хирург – хаким старинной арабской школы, вооруженный специальными инструментами (*Копишце*, 1969. С. 158–163).

**Новое время (XIX в.).** Хотя люди по-прежнему верили в дурной глаз, заговор, порчу и приворотную траву, в их представлениях о болезнях появилось деление на тяжелые и нетяжелые болезни, т.е. наметился отход от фатализма. В целом религиозные воззрения осетин не достигли такого уровня, который привел бы к выделению жречества в особую привилегированную касту, поэтому роль жрецов исполняли знахари (*Чибиров*, 2008. С. 203). Этнограф Д. Шанаев в 1868 г. пояснял: «Дæсны» значит знающий, знахарь. Этим именем называют предсказателей, способных узнать будущее и подверженных разным припадкам, вследствие которых они получают дар прозрения (*Шанаев*, 1870). Отдельные потомственные жрецы дзуæрлæги, например Гутцевы из Ламардона, лечили психические и неврологические расстройства гипнозом.

Э. Бенвенист большую часть терминов, связанных с магической стороной целительства, считает в осетинском языке позднейшими приобретениями. Глагол *фæрсын* – «спрашивать», «требовать» созвучно согдийскому слову, означающему «спрашивать судьбу». Отсюда правомерно рождение словосочетания *дæсны фæрсæг* – обращающийся к знахарю, *хъæдуртæй фæрсын* – спрашивать, гадать на зернах фасоли, *гец-фæрсæн* – гадание на зернах гороха (букв. испрашивание удивительного) (*Бенвенист*, 1965. С. 78). По мнению ученого, слово *хос* – трава стало медицинским термином «средство», «лекарство» и произвело еще дополнительно устойчивое словосочетание *хос-гæнæн* – лекарственное.

Нетяжелые болезни лечили в каждой семье. Раны, язвы, нарывы назывались *хъæдгом*, *цæф*, а их лечение *гас кæнын*. К лекарю обращались тогда, когда были испробованы все средства домашнего лечения. *Ирон хосгæнджыта* лекари свои знания передавали по наследству, обычно кровному родственнику. Рациональные методы лечения не отделялись от магических, например, кровопускание производилось не только для того, чтобы снизить кровяное давление, но и «очистить организм» – изгнать болезнь, и главенствующая роль в этой процедуре принадлежала магии. Врач цхинвалского приемного покоя А.С. Михайлов в отчете за 1887 г. сообщает: «Туземные лекаря занимаются лечением ран, переломов и вывихов. В этих случаях осетины более доверяют своим, чем образованным врачам. перевязку делают два раза в день» (*Михайлов*, 1982. С. 142).

Врачу удалось раскрыть секрет мази: «...козьего сала и желтого воска до полунца (пол-унции?), деревянного масла три унца, смолы даммары или мастики две драхмы, росного ладана и камфору по одному скрупулу. Если есть медвежье сало, то первых трех частей не надо, так как сало это по качеству считается лучше их» (*Михайлов*, 1982. С. 142). По рецептуре видно, что она принадлежит византийской медицине. А.С. Михайлов стал применять мазь при хронических язвах голеней и добился хорошего результата.

Лесовод В.В. Маркович отмечает: «Вообще у осетин внутренних растительных средств почти не существует. Все растения употребляются как наружные. Знахари и простой народ употребляют растения исключительно для лечения ран. Единственное растение, которое известно как противорвотное



Шаман. Прорицание по камням  
Худ. А.К. Хетагуров, 2003 г.

средство, – это плоды баранца» (Маркович, 1906. С. 122). Еще в начале XX в. первый осетинский профессор медик М.А. Мисиков убедился в том, что секреты лечения спрятаны за семью печатями. Лишь близкое знакомство и родственные отношения с лекарем из с. Брут Мирзабеком Фидаровым позволили ему узнать о 20 лекарственных растениях. В 1885 г. современник отмечал: «Есть много знаменитых врачей в Осетии со своими снадобьями, секреты которых выведать очень трудно. Все это переходит по наследству из рода в род» (Кокиев, 1885. С. 54).

Лестную оценку осетинским лекарям дал в начале XIX в. немецкий путешественник В. Вагнер: «Полковник Нестеров (комендант Владикавказской крепости. – В.О.) представил мне импозантного кавказца в качестве осетинского врача. Он славился как ученый врачеватель не только среди своих земляков, но имел практику и среди русских, так полковые врачи немало завидовали своему коллеге. Как раз у него лечился русский старший лейтенант, раненую руку которого ни один русский хирург не мог излечить своими мазями и перевязками, в то время как лечебные методы осетина, пользовавшегося растительными компрессами, оказали немедленное хорошее действие, как неоднократно уверял меня больной офицер» (Вагнер, 1967. С. 274).

Великий русский хирург Н.И. Пирогов отдал должное горским костоправам: «Что азиатские врачи на Кавказе излечивали совершенно наружные повреждения, которые, по мнению наших врачей, требовали отнятия членов, это факт, подтвержденный многими наблюдениями (Пирогов, 1952. С. 68). Более того, под впечатлением от увиденного на Кавказском фронте Н.И. Пирогов пересмотрел показания к ампутации конечностей и потребовал от хирургов не спешить с ее выполнением. Безусловно, в этом проявляется опосредованный вклад кавказских лекарей в мировую науку.

«Способ лечения ран кавказскими хакимами напоминает арабскую медицину», – отмечал работавший во Владикавказе известный медик (Пирогов,

1952. С. 68). Хотя Н.И. Пирогов отдельно не упоминал осетинских лекарей, нет никакого сомнения в том, что все сказанное им о кавказских хакимах в равной степени относится к ним. Это о них писал в 1855 г. В. Швецов: «Прежде чем приступать к лечению, рану очищают растопленным свежим коровьим маслом в такой температуре, что едва больной может выносить, и эта операция повторяется три или более раза... Очищение язвы предотвращает от дикого мяса и антонова огня и с помощью травных мазей или пчелиного пластыря скоро исцеляются. Опыт горцев в лечении ран никогда не допускает до такого состояния, чтобы больной мог лишиться пораженного члена и потому между горцами за редкостью можно встретить изуродованного или калеку. Костоправы горцев заслуживают всякое удивление: искусство их легко и всегда верно» (Швецов, 1855. С. 35).

Писатель В.К. Крестовский писал об осетинском дивизионе: «Горцы, отправляясь в поход в русско-турецкую кампанию 1877–1878 гг., захватили с собой двух собственных медиков... они замечательно хорошо вылечивают переломы ушибы, ранения... не прибегая к ампутации, потому что отлично умеют предупреждать гангрену» (Крестовский, 1878. С. 45). Многие лекари побывали на военной службе и переняли опыт по профилактике и лечению инфекционных заболеваний и травм. Это участники Крымской войны 1854–1855 гг. Инус и Гулуги Абаевы из сел. Абайтикау, участник Русско-японской войны 1904 г. Дударико Караев из сел. Кадгарон, Дударико Амбалов из сел. Урсдон, Науруз Томаев из сел. Кадгарон (Калоев, 2004. С. 434).

В 1899 г. Кл.В. Борисевич отмечал: «Но в чем действительно осетины и другие туземные лекари истинные мастера своего дела, так это по части хирургии и различных операций. Всякие раны, переломы, костей и другие повреждения излечиваются ими не менее блестяще, чем опытными хирургами, даже в некоторых случаях их искусство превосходит знание специалистов-хирургов» (Борисевич, 1899. С. 243). Этим же врачом отмечены случаи, когда «осетины и ингуши заражают своих детей корью, зная, что если в семье кто-то болен, то рано или поздно они также должны заболеть. Переболевший корью в будущем гарантирован от заражения» (Борисевич, 1899. С. 250).

Из лекарей конца XIX в. известны родоначальник династии лекарей Марзагановых из с. Хидикус Гис, который прожил по преданию 147 лет; Каурбек Байматов (1820–1925) и его сын Батыр, Зызы Озиев из с. Секер, Пранг Бекузаров и его сын Аузби из с. Салугардан.

Из-за бедственного положения системы здравоохранения в регионе на протяжении XIX в. народная медицина оставалась для большинства населения края единственно доступным видом медицинской помощи.

**Новейшее время (XX–XXI вв.).** Публицисты начала XX в. отмечали: «Осетины задержались на стадии магического мифологического сознания, о чем свидетельствуют их представления о заболеваниях» (Собиев, 2006. С. 153). Вместо квалифицированных медработников страдающему населению на «помощь» приходят знахари, муллы и другие местные лекари, которые лечат травами, заклинаниями, амулетами, рекомендуют приносить жертвы богам (Цаголов, 2006. С. 153). Муллы врачуют душевнобольных, вешая им на шею шагреновый амулет со стихами из Корана, а их самих сажают на цепь, как одержимых джинами (Цаликов, 1910).

Во время экспедиции в начале XX в. в горную Осетию краевед И.И. Пантюхов столкнулся с таким случаем. Психически заболел молодой парень. Мулла сказал, что парня мучат джины и для исцеления необходимо узнать их имена. С этой целью он стал пламенем палить ушные мочки больного. Психиатр М.Г. Домба, обнародовавший эту историю, пишет: «Мрачным средневековым веет от этого факта... ясно, что несчастный был болен кататонической формой шизофрении, одной из разновидностей так называемого раннего слабоумия, заболевания, дающего значительное число выздоровлений в обстановке современной, благоустроенной психиатрической больницы» (Домба, 1935. С. 7).

На печальные последствия магических приемов «лечения» гадалок и знахарей указывал М.А. Мисиков: «И лекари, и муллы, внушая народу, что все болезни исходят от богов и, следовательно, остерегаться заболеть ими – это равносильно сопротивлению воле божества, являются виновниками гибели значительной части населения Осетии» (Мисиков, 1916. С. 156). Дореволюционный публицист Г.М. Цаголов пишет, что хаджи Сараби Кораев отпилил обыкновенной пилой ногу Иналуку Хидирову, отчего тот на второй день умер (Цаголов, 2006. С. 153). Известный врач Х.Б. Авсанов пишет: «На территории Ирафского района в дореволюционное время больным с ущемленной грыжей производили вскрытие грыжевого мешка в обычных условиях, без принятия каких-либо санитарно-профилактических и гигиенических мер. В лучшем случае такая операция вела к образованию свища, а часто больные погибали» (Авсанов, 1967).

К сожалению, хирургическая смелость в данных случаях преобладала над умением. Не говоря уже об отсутствии необходимой материально-технической базы. Поэтому старые лекари, имея представление об остром малокровии и опасности кровопотери, старались возместить отсутствие оснащения, крови и кровезаменителей использованием своеобразных приемов. «Я помню, – пишет хирург И.Г. Дзилихов, – как бабка лекарка пыталась спасти женщину с послеродовым кровотечением. Больная лежала на тахте с высоко поднятым ножным концом, и поили ее кровью козленка. Интересно, что бабка производила своеобразную “дефибринизацию” крови. Она разминала свернувшуюся кровь руками, а потом протирала через сито» (Дзилихов, 1958. С. 52).

Некоторые из лекарей настолько усовершенствовались в своем искусстве, что производили большие хирургические манипуляции. Как отмечает хирург И.Г. Дзилихов: «Я застал старика (Кавди Оказов), который, по его словам, в молодости был оперирован односельчанином-лекарем (Дзарахматом Коцоевым) по поводу пахово-мошоночной грыжи. У этого старика в правой паховой области, соответственно ходу пахового канала, располагался гладкий линейный послеоперационный рубец. Он был оперирован в стадии сильного опьянения в положении Тренделенбурга (с «привязанными к потолку ногами»). В таком же положении находился и после операции в течение 10 дней» (Дзилихов, 1958. С. 52).

Положение с оказанием медицинской помощи населению улучшилось после Октябрьской революции. Стала развиваться система здравоохранения, появились национальные кадры врачей и фельдшеров, постепенно завоевывавшие доверие пациентов. Объяснениям жрецов и знахарей о гневных богов перестали верить. «Единственно, – отмечал М. Гарданов, – где авто-

ритет муллы, как лекаря, остался не поколебленным, так это в лечении душевных и нервных болезней» (Гарданов, 1910. С. 547). Таким муллой был Батарбек Кубатиев (1880–1940). Его колоритная внешность, манера поведения настолько понравились постановщикам первого советского боевика «Абрек Заур», снятого в 1921 г. в Даргавсе, что они через местные власти заставили его сыграть роль муллы-злодея. Будучи из знатной фамилии, Батарбек уцелел в 30-е годы благодаря своему необыкновенному дару исцелять психические болезни.

Вера в мулл, как носителей сакральных знаний, еще долго сохранялась в народе. «Исламское вероисповедание накладывает отпечаток на народную медицину народов Северного Кавказа. Функции знахарей прибрали к своим рукам муллы, знающие молитвы и умеющие читать Коран. Они обычно отчитывали больного молитвами и аятами из Корана, выдыхая при этом на него воздух с характерным звуком “суф”» (Тишков, 2007. С. 277). В сфере домашнего врачевания мифологическое сознание вплоть до Великой Отечественной войны помимо очевидной допускало и не очевидную, т.е. сверхъестественную причину заболеваний. Именно она сакрализует любой рациональный метод лечения, возводя вокруг него частокор магических ритуалов (Аликова, 2000. С. 45).

Сакрализация лечебно-диагностического процесса проявляется не только в причудливом смешении магии и целебных средств, но и в том, что даже целебным силам придавалась магическая подоплека. Главным условием эффективности лекарства было произнесение над ним заговора или заклинания (вербальная магия). В связи с этим важными оказывались не реальные, а иллюзорные средства лечения, например, взаимосвязь между цветом, формой растений и их фармакологическими свойствами. Так, клубни ятрышника мужского, имеющие форму мужских тестикул, у осетин применяются при половом бессилии. Любопытнее всего то, что они на самом деле содержат фитоандрогены – растительные вещества, сходные по строению и действию с мужскими половыми гормонами. Точно такая же мистическая подоплека просматривается между временем сбора растений, положением планет на небе и эффективностью лекарственных средств (астральная ботаника). Корень скипетровидного коровяка, использовавшийся для лечения зоба, копали в день поминовения всех умерших *зардаварсан* (отмечался в середине мая), наставляя его затем на араке в темном месте. Выкопанный позже корень якобы терял силу. Другие растения собирали в праздники *кардагхассан* (день приношения домой трав, первое воскресенье июня), *кьахцганан* (в честь новорожденного мальчика, второе воскресенье июля). Большинство трав собирали в полнолуние в сухую погоду, в определенные дни, посвященные местным духам – дзуарам (Дзэбиев, 1994. С. 14, 33). Все это в целом имело отпечаток магики-религиозных представлений и мироощущений, специфических для данной этнической среды (Аликова, 2000. С. 20).

Известный лекарь Уане Марзаганов придавал фактору времени и местоположению планет большое значение при сборе лекарственных трав. Какие из них собирать в полнолуние, а какие при определенном расположении звезд, например, когда особенно ярко светило созвездие *авд хойы* – семь сестер. Сейчас уже не узнать, какую связь он усматривал между сбором растений и расположением планет. Однако зная его биографию, активную жизнен-

ную позицию, можно с определенной степенью уверенности полагать, что мыслями он был далек от мистики. Не исключается, что тонкая наблюдательность и пытливый ум старого горца помогли ему найти чисто интуитивное объяснение загадки древней «магии». А именно то, что лекарственные растения сильнее всего действовали в определенные часы, и, возможно, это как-то было связано с биологическими процессами в организме, их внутренними ритмами.

В отличие от лекарей, строго соблюдавших традиции передачи знаний и навыков по наследству, «знахарями становились избранные» (Аликова, 2000. С. 63). Для знахарок и экстрасенсов характерно приобщение к профессии через болезнь (симптомы нервно-психического расстройства, страхи, потеря сознания, видения и голоса). В памяти народа сохранились имена знахарок начала XX в. (Д.М. Гобаева-Гецаева из с. Дзинага, Бесолова из с. Ход), которые снимали порчу и сглаз, т.е. лечили неврозы и неврозоподобные состояния.

Знаменитого знахаря Марзабека Хутяева (1843–1927) из с. Ханаз в начале XX в. земляки считали осетинским Авиценной. И сейчас, спустя почти век, его имя окружено ореолом тайны и чудес. Ему приписывали способность к массовому гипнозу, ясновидению, знанию языка животных и птиц. Силой внушения и гипноза он якобы ставил на ноги прикованных к постели людей, возвращал зрение и слух. До сих пор жива легенда о том, как однажды он силой взгляда остановил коня и всадника, а в другой раз взглядом вскипятил воду в стакане. Однажды к нему привели женщину, онемевшую от испуга. Он велел ей явиться утром до восхода солнца. Утром она вместе с сопровождающими пришла с приготовленными для ритуала тремя пирогами, вареной курицей и графином араки. Марзабек с рогом араки в руке взмолился, прося Всевышнего ниспослать всем страждущим здоровья. Как только он закончил молитву, лучи солнца окрасили верхушки гор в багряный цвет и тут же раздался ужасающий грохот. Зашатались стены и потолок, ушел из-под ног пол, испуганно заревел скот. Онемевшая женщина от испуга вскрикнула и заговорила. Если отбросить мистику, то молитва Марзабека могла по чистой случайности совпасть по времени с одним из частых в горах землетрясений. Но в глазах народа это не было простым совпадением. Случай приобретает оттенок мистики тогда, когда он соответствует настрою мыслей у суеверных людей.

Благодаря принятым советской властью мерам к 40-м годам XX в. исчезли эпидемии, трахома, малярия, туберкулез, зоб, с чем ранее безуспешно боролись в народе.

В период Великой Отечественной войны наступает некоторое оживление народной медицины. Крепнет вера в чудеса, приметы, гадания. Женщины, терзаемые неизвестностью о судьбе родных, воюющих на фронтах, вновь проторили дорожки к прорицательницам, ясновидящим, гадалкам. Нашлась работа и для лекарей, так как учреждения здравоохранения были разрушены. Огнестрельные ранения лечила З. Кундухова из г. Ардона. В раны вводила турунды, пропитанные мазями из сильнодействующих едких трав, чей сок вызывал волдыри и ожоги. Однако по мере становления на ноги государственного здравоохранения население все реже и реже обращается к лекарям.

Богатая флора Осетии предоставила большой выбор лекарственных растений, в том числе малоизвестных, что придавало ей самобытный характер.



Лазинка Асабеевна Айларова-Магкеева (1915–1989). Костоправ, травница, повивальная бабка из селения Урдон  
Фото из личного архива В. Олисаева, 1970 г.



Уане Камболович Марзаганов (1884–1973).  
Лекарь-травник из селения Хидикус  
Фото из личного архива В. Олисаева, 1953 г.

Так, при язвенной болезни желудка использовалась недотрога обыкновенная (лат. *Impatiens noli-tangere*; осет. *анэвнэл*), хотя у других народов она, как противоязвенное средство, неизвестна. В сочетании с недотрогой успешно использовался василек Фишера (лат. *Centaurea fischei*, осет. *Дадтети сифа*), хотя как лекарственное растение он неизвестен, что неудивительно, так как является эндемиком Кавказа. Язву желудка лечили блюдом *дзыкка*, приготовленным из сыра и небольшого количества муки без соли. Казаки Ардонского района пили чай из местного растения «сюзика». Д. Камболов лечил язву синеголовником плосколистным (лат. *Eryngium planum* L.) на меду, хотя о противоязвенном свойстве этого растения неизвестно.

Одной из самых даровитых лекарок была Л.А. Айларова из с. Карман-Синдзикау. Она оказывала населению медицинскую помощь во время войны, так как врачебную амбулаторию немцы разрушили. Она вылечила родственницу-школьницу, которая из-за экземы век перестала видеть. Экзему лечила промываниями сока коровяка, валерианы, длительно кипяченого сока хмеля, настоем череды, отваром лопуха, примочками, компрессами из свежего букового сока. По свидетельству ряда информаторов, вылечила их от высыпаний и мучительного кожного зуда.

Одним из редких врачей, кто щедро делился своими знаниями, был У. Марзаганов. О нем часто сообщалось в газетах, журналах, на радио, а дома неоднократно бывали различные экспедиции. Одна из них была из Все-

союзного института лекарственных растений (ВИЛРА) во главе с директором проф. А.И. Шретером. Ученый лично испытал действие первоцвета снежного (лат. *Primula nivalis* Pall., осет. *цастыхос*) на себе. Убедившись в том, что он стал лучше видеть, ученый от переполнявших его чувств обнял старика, сфотографировался с ним на память и увез чудо-порошок с собой. О целебных свойствах этого растения писал М.А. Мисиков: «При конъюнктивите наносили пыльцу первоцвета снежного (осет. «*цастынизы хос*»), при этом появлялись резь в глазах, жжение, слезотечение, отек века, но через день-два болезнь проходила бесследно» (Мисиков, 1916. С. 154).

При повышенном кровяном давлении назначалось кровопускание, которое называлось *тугуадзан*, а сам лекарь-кровопускатель именовался *тугуадзаг*. Лекарь прикладывал топорик к выступавшей вене и толчком пальца вскрывал сосуд. При выпуске нужного количества крови на рану накладывалась давящая повязка (Дзилихов, 1958. С. 52). Кровопускание производили и небольшим заостренным рогом животного с отверстием – *цъиран сыкъа*, находили подкожную вену в височной области и прокалывали ее. Кровь стекала до тех пор, пока она была «нехорошей, темного цвета – *хаерам туг*. Когда кровь становилась светлее, кровотечение останавливали прижатием и наложением тугой давящей повязки с медом или прополисом. Считалось, пока больной, страдающий гипертонической болезнью, не подвергнется кровопусканию, боли не стихнут. Кровопускание у мужчин было действенным средством при различных заболеваниях, особенно для снижения давления. Оно было обязательным весной и осенью, когда «кровь меняется» (Чеснов, 2007. С. 60).



Газак Цукиевич Царахов (1902–1981). Костоправ из селения Тменикау  
Фото из личного архива В. Олисаева, 1940 г.



Данел Васильевич Цебоев (1888–1960). Костоправ и хирург из города Дигора  
Фото из личного архива В. Олисаева, 1955 г.

Незнание основ анатомии и физиологии наши предки возмещали тонкой наблюдательностью. Больным гипертонической болезнью рекомендовали хождение босиком по траве или по теплой земле, т.е. массаж биологически активных точек.

Искусным лекарем был Г.Ц. Царахов из с.Тменикау. Он удивительно удачно лечил многие болезни. В частности, использовал такое прекрасное средство от желтухи, как спорыш (лат. *Polygonum aviculare*, осет. – *ладжирттæг*). Летом – в салатах, а осенью – в виде настоев из высушенной травы. Настои и отвары назначались им внутрь и наружно. Более действенным считал отвар, а не настой. Настой на холодной воде не признавался. У горцев было недоверие к простым средствам лечения. Не зная фармацию, они полагали, что лекарства, добытые при недостаточной за-

трате усилий и времени, свидетельствуют о нежелании лекаря хорошо потрудиться.

Самобытным хирургом проявил себя Данел Цебоев из г. Дигора. В 1933 г. 20-летняя девушка получила рваную рану живота и при этом наружу выпали кишки. Данел промыл их прокипяченной водой, заправил в брюшную полость, зашил шелковыми нитями брюшную стенку треугольной иглой *арцындз/арций*. Это один из немногих достоверно известных медицинских инструментов для хирургических операций. «Arcyndz/arcij» – большая игла с трехгранным острием для шитья подошвы к чувыкам. От «arc» копые с уменьшительным суффиксом «yndz». Переносу значения с копыя на иглу способствовало то, что копыя и стрелы у скифов и алан имели также трехгранные наконечники (Абаев, 1958. С. 172).

Известен случай, когда в горном ауле поссорились из-за межи соседи, и один из них ударом кинжала пробил другому череп. Привезли известную лекарку Косе Арсагову, и она комком из поверхностных пленок круто сваренных яиц очистила рану от костных осколков и кровяных сгустков, а затем наложила повязку. В результате раненый выжил.

Тех, кто накладывал повязки, называли *баеттæг*. Рану очищали чистыми полосками полотна, смоченными теплой водой, после чего промывали подог-

ретым маслом или жиром. Повязки меняли несколько раз в день. Если гноя было много, и он находился глубоко, его вытягивали через трубочку или делали проколы полостей. В 1922 г. от туберкулеза шейных лимфоузлов у Хамица Тургиева из с. Стур-Дигора умер годовалый сын. Спустя год точно такой же болезнью заболел годовалый племянник. На шее вздулись узлы и душили ребенка. Родители уже оплакивали его, когда Хамиц принялся за дело. Он зарезал ягненка, бросил в котел и варил до тех пор, пока мясо не отделилось от костей. Влил в рот ребенка самогон, чтобы ослабить боль. Трубочатые кости раздробил, и острыми осколками протыкал гнойники, а гной отсасывал и выплевывал. Раны промыл аракой, а впоследствии поил ребенка отварами и настоями трав. Так он спас своего племянника Т.Д. Тургиева, который дожил до 85 лет.

При панариции – гнойном воспалении пальца – палец заворачивали в масляную лепешку, а когда гнойник «созревал», то насквозь делали прокол истонченной кожи иглой с продетой ниткой, последняя завязывалась узлом. Получалось кольцо, которое не давало полностью закрыться небольшому отверстию и обеспечивало отток гноя. Переломы – *саст* лечили костоправы – *саставаераг*. При сопоставлении рука или нога сильно растягивались, чтобы добиться правильного срастания перелома.

После вправления отломков сбоку накладывались деревянные дощечки или палки, которые назывались *дыфарк* или *кьабалта*. Фиксирующих повязок было четыре вида. 1. Мокрое полотно густо намазывали мылом, а сверху – яичным белком и наматывали поверх дощечек. 2. Полотно пропитывалось свежей слизью корня окопника лекарственного (осет. – *цъахггар*) и завязывалось поверх дощечек. Повязка сама отлипала при срастании перелома. 3. Конечность обматывалась липовой корой, а сверху – полотном. 4. Вместо повязок использовалось тесто из муки на яичном желтке. Исторически 3-й и 4-й способы лечения самые древние и современными врачами почти не используются.

Термические ожоги лечили «маслом»: десять яичных желтков кипятили на медленном огне, в результате чего выделялась жидкость, которой намазывали обожженное место (Мисиков, 1916. С. 102). Успешно лечили ожоги лекарки Голиевы из с. Гизель, Газдановы и Цаллаговы из с. Ольгинское.

Вывихи – *алваст* лечил костоправ *алваставаераг*. Слово *алвасын* обозначает «вывихнутая (или неожиданно) сломанная кость» (Бенвенист, 1965. С. 43). Ученый относит это слово к древнему индоиранскому корню, который обнаруживается в санскрите, относившемуся вместе со скифским к одному кругу языков. Слова *ивазын*, *ивазун* – растягивать Э. Бенвенист считает такого же происхождения. Так как эти слова отражают действия костоправов при вывихах, не исключается, что навыки их лечения перешли к осетинам от скифов.

Один из самых известных костоправов Арсамаг Цопанов жил и работал в Дзуарикау. Это был уважаемый, многосторонне развитый человек. В 1936 г. он представлял на фестивале народов СССР в Москве музыкальное искусство Осетии. До глубокой старости обращались к нему люди со всех уголков республики. Он успешно лечил застарелые вывихи, предварительно размягчая сустав припарками, компрессами и массажем. Искусными костоправами в с. Кобан прослыли Т. Кантемиров, М. Канукова и Р.А. Канукова.



Костоправ. Худ. У. Кануков  
Из кн.: *Магомедов А.Х.* Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968



Арсмаг Цопанов (1880–1962).  
Народный сказитель, скрипач и костоправ  
Фото из личного архива Х.Ф. Цгоева, 1976 г.

Р.А. Канукова была настолько умелым лекарем и добрым человеком, что люди помнили о ней и после ее кончины. К ней обращались даже с неправильно сросшимися переломами костей. Сюжет о ней и ее бывшем пациенте показали в документальном фильме в 2004 г.

Если верить легендам, то выдающиеся лекари даже производили операции по пересадке костей. Так, знаменитый лекарь Тала Езеев из с. Галиат спас односельчанина с ранением в живот. В знак благодарности тот подарил спасителю двух оленят. Один из них сорвался со скалы и сломал ногу. Тала резецировал у оленя сломанную берцовую кость и вместо нее вживил его же ребро. Приемный сын Тала Дзарахмат Коцоев, ставший знаменитым знахарем и лекарем, передал эстафету знаний своей ученице Косе Арсаговой. Согласно распространенным поверьям, «ворожеей могла быть женщина, которая увидела над солнцем звезду, лягушку в пасти змеи и у которой убили близкого родственника» (Дзуцев, 1994. С. 67). Оставил о себе благодарную память костоправ Д.А. Хоранов. Как отмечали знавшие его врачи, результаты лечения простых не осложненных переломов длинных трубчатых костей у него были примерно такими же, как у травматолога средней квалификации.

К 70-м годам ушли из жизни последние костоправы – представители народной медицины. Ввиду того, что у них не осталось преемников, традиция передачи знаний прервалась. В селах еще сохранялись знахарки, а в крупных населенных пунктах их вытеснили экстрасенсы. Из номенклатуры врачей-терапевтов сохранились только те, кто успел заявить о себе благодаря достигнутым успехам в лечении отдельных заболеваний.

Так чем же объясняется столь длительное существование народной медицины? Согласно определению ВОЗ, «народная медицина сохраняется, как область традиционно-бытовой культуры в различных этнографических группах, главным образом, в условиях низкого уровня обеспечения современной высококвалифицированной врачебной помощи» (ВОЗ. 1980. С. 3). Это определение к Осетии не подходит. Небольшая территория, наличие медицинской академии, густая сеть медицинских учреждений с квалифицированными медицинскими кадрами – все это в целом вроде бы не оставляло никаких шансов на выживание народной медицине. Однако она сохранилась, чему способствовала сохранность элементов мифологического сознания, религиозно-магическая обрядовая практика.

В некоторых случаях население обращается к священникам, муллам и знахаркам из-за недоступности квалифицированной психотерапевтической



Раиса Алибековна Канукова-Абисалова (1898–1960). Костоправ, травница, повивальная бабка из селения Кобан  
Фото из личного архива В.М. Олисаева, 1950 г.



Даукуй Асламбекович Хоранов (1884–1967). Костоправ из селения Лескен  
Фото из личного архива В. Олисаева, 1963 г.

ционной культуры, например, Т.Г. Жукова использовала заговоры и литье воска, О.А. Касаева – гадание и лечение по бусинам желанья – *цыкурайы фардыг*. Целители магического плана в лице экстрасенсов и знахарок не согласны с тем, что для успеха лечения необходима высокая медицинская квалификация. По их мнению, она сама по себе не обеспечивает успеха в целительской деятельности. Правда, применительно к ним самим можно сказать, что их собственная практика далека от совершенства и базируется на краткосрочном эффекте внушения. В отличие не только от врачей психиатров и психотерапевтов, но и от своих более ранних предшественников в лице колдунов и шаманов экстрасенсы и знахарки не используют фармакологические средства, отчего даже полученный ими эффект не может быть закреплен.

При современных методах исследований особенности анамнеза и клинического течения болезни уже не имеют для установления диагноза такого, как ранее, самодовлеющего значения. Не зная этого, люди по старинке придают большое значение опросу и телесному осмотру, не подозревая, что это самые субъективные и ненадежные методы. Но если врач не учтет того, что уровень общественного самосознания отстает от уровня развития современной науки, то рискует потерять доверие пациента.

помощи. О терапевтической эффективности отдельных магических процедур при ряде неврозов и неврозоподобных состояний (детский испуг, заикание, энурез, истерические параличи) свидетельствуют результаты этносоциологических опросов. Более 60% опрошенных ответили, что они обращались к знахарям за лечением «сглаза», после чего состояние детей улучшалось (Дзуцев, 1994. С. 34).

По мнению исследователей феномена знахарства, эффективность магических процедур объясняется слепой верой в успех даже бессмысленного лечения. Сами же знахарки рассматриваются как «экономические паразиты», осуществляющие загородную задачу по поддержанию здоровья с помощью иррациональной техники (Свечников, 2007). В отличие от экстрасенсов знахарки действуют в рамках тради-

Между тем наличие доверительных отношений между врачом и пациентом в процессе лечения являлось одной из причин эффективности и жизнеспособности народной медицины (Никонова, 2003. С. 72). Особенностью народной медицины на современном этапе является обогащение ею знаний научной медицины и успешное их использование на бытовом уровне. Эта особенность сближает народную медицину с альтернативной, и она четко проявилась в практике лекарей последних поколений.

## УСТНОЕ НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО

Фольклор осетин представлен разнообразным жанровым спектром: мифы и легенды – *таураегъта*, эпические сказания – *кадджыта/кадаенгита*, сказки – *аргъаутта*, песни – *зарджыта/зартæ*, причитания – *хъарджыта/гъарангита*, пословицы – *æмбисæндта/æмбесæндта*, загадки – *уыциуыцитæ/бацеутæ*, скороговорки – *тагъддзуринагта/аглата* и т.д.

**Эпические сказания.** Самым популярным и содержательным эпическим произведением по праву считается поэма о Нартах. Первые сведения о бытовании нартовского эпоса у народов Северного Кавказа относятся ко второй половине XVIII – началу XIX в. О наличии у осетин нартовского эпоса впервые упоминает выдающийся немецкий востоковед и путешественник, адъютант азиатских языков Русской академии Юлиус Клапрот. Первый, небольшой по объему сюжет, зафиксированный им, повествует о взятии крепости Уарп Батрадзом, сыном Хæмыца/Хæмица. Но уже со второй половины XIX в. начинается активный сбор нартовских сказаний. Тексты, найденные почти за 100 лет во всех уголках Северной и Южной Осетии, были опубликованы СОИГСИ им. В.И. Абаева в 7-томном академическом издании «Нарты кадджытæ: ирон адамы эпос» («Нартовские сказания: эпос осетинского народа»).

Историчность нартовского эпоса состоит прежде всего в том, что в нем отражен определенный социальный уклад. В эпосе живописными красками передаются картины быта и нравов нартовского общества. Осетинские верования, праздники, ритуалы, похоронные обряды, исторические события, военное искусство, молитвословия и другие обычаи получили свое отражение в нартовском эпосе. По этому поводу Ж. Дюмезиль писал, что «нравы нартов соответствуют нравам осетин» (Дюмезиль, 1976. С. 11).

В то же время основу эпоса составляют архаичные мифы. В нем отражены космогонические мифы о сотворении мира, о появлении первых нартов. Описывается первоначальное состояние Вселенной: мир был спящим, беззвучным и темным. Позже на небе появилось колесо солнца, пламя луны, мерцание звезд, заря, и от горизонта к горизонту протянулся Млечный путь. Затем от их света зажглось синее пламя, и с неба упала искра огня, превратившаяся в черную золу. Из этого пепла Бог и сотворил Нартов.

Первый Нарт – Сауасса (*Сауæсса*) – был сотворен Богом по просьбе *Зынджы бардуаг* (букв. Дух огня). Рано утром Бог создал нужного человека и отослал его к Зынджыбардуагу: «Закали его на языках своего пламени». Раскалил Дух Огня человека на своем огне и бросил в реку, и вышел он оттуда



Бой нартов с небожителями. Худ. А. Джанаев  
Из кн.: *Дзантиев А. Азанбег Джанаев*. Л., 1968

стальным. Подобную закалку в последующем получил и другой нартовский герой – стальной *Батрадз / Батраз*.

Во многих сюжетах в эпических сказаниях о Нартах просматривается трехуровневая модель мира, часто выступая сюжетообразующим мотивом. Распространенное обоснование проникновения Уастырджи в склеп Дзерасы является одним из таких архетипов.

Воплощением универсальной концепции трехуровневой модели мира в эпосе является Нартовское дерево, несущее широкую функциональную нагрузку и маркирующее архетип Мирового древа. Сюжет о нартовской яблоне в целом выражает конечную цель творения модели, поэтому важно не то, какие потребности человека обеспечивает яблоня, а то, что человек делает для ее сохранения.

Яркое отражение в нартовском эпосе получили астральные мифы. Согласно эпическим сказаниям, Млечный путь – *Ерфань фад* – это след легендарного коня Урузмага, называемого *Ерфан*. Радуга называется «Лук Сослана» – *Сослани андура*. Молния – блеск меча Нарта Батрадза. Луна же, по одной из версий, является осколком лезвия чудесного меча Сайнаг-алдара, убитого Батрадзом. Центральное место в эпосе занимают солярные мифы. Архетип Солнца представлен в антропоморфических или зооморфических образах: Уастырджи, Сослан, Батрадз, Сайнаг-алдар, Колесо Балсага, конь, олень, орел, ласточка. Символами Солнца выступают: камень, колесо, чаша, яйцо.

Хотя Батрадз ближе к громовому божеству, архетипические солярные черты проступают и у него: он женат на дочери Солнца. Противостояние Сослана и Сайнаг-алдара отражает чередование фаз солнечного цикла. На смену одной фазы приходит другая. С этой точки зрения становится понятным, почему Сослан претворяется мертвым. Для Сайнаг-алдара начало нового солнечного цикла означает собственный конец. Потому мертвый Сослан для него – продление цикла. И он выводит на водопой своих коней. В данном случае кони – верхний мир, вода – нижний. Соответственно, продолжается круговорот. Но восходящее Солнце – Сослан убивает заходящее Солнце – Сайнаг-алдара (Нартовские сказания. 2005. Т. II. С. 105–257).

Закат Солнца воспринимался как его смерть, уход в нижний мир, а восход – рождение, восхождение в верхний мир. И в сюжете борьбы Сослана с Сайнаг-алдаром перед нами не только отражение фаз солнечного цикла, но и архетип двух Солнц – Солнца верхнего мира, антропоморфным образом которого является Сослан, и Солнца нижнего мира, антропоморфным образом которого является Сайнаг-алдар.

Основными сюжетами эпоса являются героические мифы, сгруппированные в циклы. Традиционно в эпосе выделяют четыре основных цикла: 1. Начало нартов (Уархаг и его сыновья, Ахсар и Ахсартаг); 2. Урузмаг (Урызмаг) и Сатана; 3. Сослан (Созруко); 4. Батрадз.

По утверждению В.И. Абаева, «важными, если не по объему, то по значению, являются также циклы хитроумного Сырдона/Сирдона и чудесного певца Ацамаза.

Но кроме этих основных циклов, имеется еще десятка полтора самостоятельных сюжетных узлов с самостоятельными героями: Тотрадз, Арахцау, Саууай, Сыбалц, Айсана и др. Не всегда удается установить, являются ли эти “малые циклы” обломками когда-то существовавших больших, или, наоборот, перед нами разрозненные сказания, находившиеся на пути к образованию цикла» (Абаев, 1990. С. 152).

Обширно число эпических персонажей, каждый из которых обладает своим неповторимым характером, талантами и способностями. Родоначальником Нартов в большинстве вариантов является Уархаг (*Уархæг*), у которого было два сына-близнеца, Ахсар (*Æхсар*) и Ахсартаг (*Æхсартæг*). Охраняя чудодейственную нартовскую яблоню, Ахсартаг ранил одну из трех голубок, прилетавших за плодами яблони. Преследуя раненую птицу, он попадает в подводное царство к Донбеттырам, где исцеляет раненную им девушку *Дзерассу/Уацирохс* и женится на ней. Ахсартаг стал родоначальником нартовского рода Ахсартагката. Дзерасса родила близнецов – Урузмага и Хæмыца. Старший из них, Урузмаг (*Уырызмæг/Урузмæг*), выступает в эпосе как старейшина Нартов. Он часто предводительствует в нартовских походах, не раз спасает Нартов от голодной смерти.

*Хæмыц*, близнецный брат Урузмага, называемый в сказаниях булатноусым, не совершал подвигов, как остальные Ахсартагката. Он больше знаменит как отец Батрадза, которого он родил из опухоли на лопатке. Хæмыц обладал чудесным зубом Аркыз, от вида которого любая женщина готова была разделить с ним ложе, из-за чего многие нарты ненавидели его (Нартовские сказания. 2007. Т. IV. С. 150–159).



Ахсар и Ахсартаг. Худ. У. Гассиев  
Фото из личного архива Л. Чибирова, 1998 г.

*Сатана*, дочь Дзерассы/Уацирохс и Уастырджи, жена Нарта Урузмага. Без участия и совета Сатаны не обходится ни одно знаменательное событие. Она воспитала двух самых выдающихся нартов – Сослана и Батрадза. Сатана понимает язык птиц, умеет вызывать снег и бурю, может замедлять ход небесных светил. Именно ей приписывает эпическая традиция создание пива.

*Сослан/Созырыхъо* (Созрыко), один из самых популярных героев нартовского эпоса, рожден из камня *сосдор* и закален небесным кузнецом Курдалагоном в волчьем молоке. В сражениях Сослан не знал поражений, всегда выходил победителем. Несмотря на то что он был моложе Урузмага и Хэмыца, Сослан часто возглавляет нартов во время набегов или охоты. Сослан – единственный из нартов, кому удалось побывать живым в царстве мертвых и благополучно вернуться на землю. Он гибнет от колеса Балсага/Ойнона, перерезавшего ему ноги в области колен, которые остались незакаленными и были его «ахиллесовой пятой».

*Батрадз/Батраз*, сын Хэмыца и дочери Быцента (Камбадата, Татарата), рожден из спины Хэмыца. Детство свое Батрадз провел в доме владыки водного царства Донбеттыра. Батрадз неуязвим и непобедим, закален в горнице небесного кузнеца Курдалагона. Большую часть времени он проводит на небе, но когда нартам грозит опасность, он молнией устремляется на землю, уничтожая врагов нартов.

Ацамаз (*Ацэмаэз*), сын именитого старца Аца. Ацамаз является умнейшим, храбрейшим и благороднейшим среди нартов. Он воплощает в себе самые луч-

шие, эталонные качества: послушание, уважение к старшим, проявление благородства. Ему нет равных в умении петь и танцевать. Ацамаз обладает чудесной свирелью, на которой играет с необыкновенным мастерством.

*Сырдон / Сирдон*, сын повелителя рек Гатага (Гәтәг)/Батага (Бәтәг) и Сатаны (по другим вариантам Дзерассы). Нарты долго не признавали Сырдона членом своего общества. Лишь когда он изобрел 12-струнную арфу и подарил ее нартам, его приняли в свою среду и разрешили посещать нартовский нихас. Сырдон – оборотень. Он может принять вид старика, старухи, молодой девушки и даже шапки. Ему ведомо все, что происходит или будет происходить. Сырдон является как спасителем, так и врагом нартов. Сырдон не воин, но сказания о нартах немислимы без этого образа.

*Айсана / Уайсана*, сын Урузмага и Сатаны, воспитанный Донбеттырами. Айсана убил трех сыновей Азна, притеснявших нартов. В отсутствие нартовских героев он разгромил войско Агура. Получил подарки от небожителей: Сафа подарил ему лук со стрелами и меч, а Уацилла – гремящую плеть.

*Тотрадз / Тотраз*, сын Алимбека из рода Алагата. После истребления Сосланом рода Алагата, Тотрадз остался единственным продолжателем этого рода. Несмотря на свой юный возраст, он поднял на острие своего копья Сослана и носил его в таком положении целый день. При новой встрече



Бой Сослана с Тотрадзом. Худ. М. Туганов

Из кн.: Хаким М. Махарбек Туганов – народный художник Осетии. Орджоникидзе, 1962



Нарт Сослан и Балсагово колесо. Худ. У. Гассиев  
Фото из личного архива  
Л. Чибирова, 1988 г.



Бой Батраза  
с небожителями.  
Худ. М. Туганов  
Из кн.: *Хаким М. Махарбек*  
Туганов – народный художник  
Осетии. Орджоникидзе, 1962



Урузмаг и Сырдон с изобретенной арфой. Худ. У. Гассиев  
Фото из личного архива Л. Чибирова, 1988 г.

Сослан нарядил своего коня в волчьи шкуры, при виде которых конь Тотрадза испугался и понес своего всадника. Тотрадз, как ни старался, не смог остановить коня. Воспользовавшись этим, Сослан убивает Тотрадза ударом в спину.

Нартовский эпос не ограничивается только рассказами о перечисленных героях. Немало эпических персонажей, проявивших не меньший героизм, чем Сослан или Батрадз, но встречающихся только в одном или нескольких сюжетах. Такими героями, к примеру, являются *Сауассæ/Сауасса*, *Саууай/Саууай*, *Борæ/Бора*, *Айсатир* и др. Ряд других персонажей занимает в эпосе важное место как носители определенной мифологемы (*Уон*, *Уæхтæнæг*, *Уæрхæг*, *Къандз*, *Ацæ*, *Ацырухс*, *Агундæ*, *Бедуха* и др.). Эпопея нартов заканчивается эсхатологическими мифами, представленными сюжетами о гибели нартов, о битве Сослана и Тотрадза перед концом мира.

Наряду с Нартовским эпосом в Осетии довольно распространенными были сказания о Даредзанах (*Даредзанты таурагътæ*), бытующие во множестве вариантов.

Даредзаны борются как с земными врагами, так и с подземными далимонами (бесами) и небожителями. Главными героями даредзановских сказаний являются: Йамон, его сыновья Мысырби, Бадри и Амран, Караман, Ростом, Зораб, Росапп, Безан, а также жена Йамона – Мария, жена Амрана – Тамар, жена Безана – Манизан, сыновья Росаппа – Автандил, Тариел и Придон, жена Тариела – Старедзан.

На Даредзановские сказания, несомненно, огромное влияние оказал нартовский эпос. Даредзанта, как и Нарта, в основном свою жизнь проводят в походах и на охоте. При решении вопросов войны, мира, суда или других общественных дел и Нарта и Даредзанта собираются на нихасе. Но, к примеру, если Нарты иногда в борьбе с врагами прибегают к обману и коварству, то Даредзанта побеждают только благодаря силе, мужеству и отваге (Казбеков, 1941. С. 4).

Сказания о Даредзанте «не историческая хроника, в их художественных образах и картинах отражается историческое прошлое. В каждую новую эпоху эпос вбирал в себя новое содержание из окружающей действительности и постоянно обогащался новыми сюжетами. Поэтому в нем отразились различные общественные и художественные уклады, начиная от эпохи материнской родовой организации до патриархата, а также кончая феодализмом» (Калоев, 1975. С. 4).

Осетинские сказания о Даредзанте во многом сходны с древнегрузинским рыцарско-героическим эпическим произведением XII в. «Амиран-Дареджаниани», восходящие к иранским сказаниям о Рустеме, Зорабе и Бижене, вероятно, через произведение Фирдоуси «Шах-Наме».

Третьим, наиболее архаичным, но менее популярным, чем Нарты, эпосом являются сказания о Царциата (*Царциатæ/Царцатæ*). Если сказания о Нартах и Даредзантах хорошо знакомы как ученым, так и широкому кругу читателей, то мифы про Царциата до сих пор остаются вне поля зрения исследователей. Помимо осетин Нарты бытуют у многих народов Кавказа, а Даредзаны – у грузин. В отличие от Нартовских сказаний, известных ряду народов Кавказа, и Даредзанов, известных грузинам, мифы о Царциата можно считать чисто осетинскими. О Царциата упоминали ученые еще в конце XIX столетия. Но интерес к ним ограничивался только этим упоминанием, а также рассказами о богатых захоронениях (могильниках) Царциат. «Они погибли каким-то необыкновенным и ужасным образом, поэтому, – писал Чурсин в 20-х годах XX в., – обо всем необычном, вызывающем удивление, осетины говорят: “чудо царциатское”. В селах Эдис и Хев (возможно с. Хвце. – Ф.Т.) до сих пор показывают захоронения – “царциатские холмы”. После их гибели страна опустела, и все кругом заросло лесом. Тогда-то с севера на юг, вследствие малоземелья, переселились осетины. Осетинские предания ничего не говорят о грузинском населении и помнят только о царциатах» (Чурсин, 1925. С. 136).

Большинство фольклорных записей, рассказывающих о гибели Царциат, сделал в 20-х годах XX столетия известный осетинский писатель Чермен Бегизов. После его смерти его дело продолжил собиратель фольклора Василий Бегизов. Основной же вклад в дело сохранения эпических сказаний о Царциата внес Дудар Герасимович Бегизов, записавший на протяжении 42 лет от многих сказителей огромное число сюжетов. В отличие от нартовского эпоса сказания о Царциата соединены одной сюжетной нитью. Безусловно, этот тезис относится к одному варианту сказаний. Сказания о Царциата по своему содержанию делятся на два варианта, которые условно (по именам собирателей) можно разделить на Бегизовский и Цабаевский. Эти два варианта отличаются друг от друга как сюжетами, так и персоналиями. В обоих вариантах общими персонажами являются только нартовские герои.

Бегизовский вариант повествует о возникновении Вселенной и о возникновении жизни на земле, о появлении человека и его борьбе за выживание. В них рассказывается и о появлении различных обычаев и традиций. Цабаевский же вариант отражает возникновение и развитие человеческого общества, и здесь героическое и мифологическое подчинены идеологии описываемого общества. В Цабаевском варианте Царциата погибают в результате гражданской войны, а в Бегизовском варианте они, как и Нарты, погибают от голода, в результате природных катаклизмов, вызванных божьим гневом.

В сказаниях о Царциата есть упоминания и о нартовских героях. В Бегизовских вариантах они встречаются как дополнение или объяснение некоторых элементов повествования. В Цабаевском варианте причиной гибели общества становится появление нартов, на смену царциатам к власти приходят ироны, сильное и многочисленное сообщество которых со временем гибнет.

В Бегизовских вариантах наибольшее распространение получили сюжеты: как Солнце заставило Бога упорядочить мир, появление Царциата, сотворение Богом первого человека, странствие первого человека по имени Царддзой, женитьба Царддзоя на Бонварнон (утренняя звезда Венера), как Царддзой добыл огонь, гибель Царддзоя, как появились на свет сын и дочь Царддзоя, женитьба сына Царддзоя Аху, подвиги дочери Царддзоя Нагуа, рождение пяти сыновей-близнецов у Аху, дары сыновьям Аху, образование пяти царциатских кварталов, о Царциатском Суа и Нартовском Урузмаге, как Царциата определяли старшего, о деяниях братьев Суа, о деяниях младших Царциат, о рождении Мамми (двойник нартовского Сырдона), о гибели племени Сугта, о борьбе Царциат с гумирами, как Царциата уничтожили *уайыгов* (великанов), о конфликте Царциат с небожителями, о заветах Царциат потомкам, о гибели Царциат (Легенды о Царциата. 2007. С. 7–218).

В Цабаевском варианте рассказ ведется как одно последовательное повествование. В отличие от Бегизовского, где Бог и небожители присутствуют с начала сотворения мира и до конца, то в Цабаевском варианте их нет, хотя и здесь присутствуют характерные идеологические и мифологические традиции осетин. Основные сюжеты Цабаевского варианта: дикie нравы Царциат при Табута, борьба Кауказа с Табута, женитьба Кауказа на Нарти, рождение 18 сыновей у Кауказа и Нарти, рождение старшего сына Кауказа Ирон, правление потомков Ирона, приход к власти потомков Нарти, правление Нарта Урузмага, захват власти женой Урузмага Сатаной, правление Нарта Батрадза, правление Нарта Хæмыца и Сырдона и раздел империи, восстание Хана и убийство Хæмыца и Сырдона, отход Хана в горы в цитадель Кауказа (Легенды о Царциата. 2007. С. 223–271).

**Мифология.** Осетинская мифология – совокупность мифологических представлений народа, уходящая своими корнями в глубокую древность. В процессе своего развития она испытала различные внешние влияния, сохранив при этом в своей основе древнюю мифологическую систему. Основными источниками изучения мифологии осетин являются эпические сказания о Нартах, Даредзанах и Царциатах, а также мифологические предания, легендарные рассказы, трудовые и обрядовые песни, молитвословия, притчи, сказки, пословицы и поговорки.

Наиболее фундаментальным видом мифотворчества осетин являются космогонические мифы, повествующие о происхождении космоса в целом

и его частей, связанных в единую систему. Основным начальным сюжетом творения мира в осетинской космогонии является происхождение космоса из хаоса. Согласно сказаниям о Царциата, в начале мира существовал хаос, в котором пребывал Бог. В миф о начале творения мира вплетаются и этиологические мифы, объясняющие причину положения на небе Солнца и Луны. По воле Бога Солнце было обездвижено. На Луну же Бог плеснул ледяную воду, охладив его. С тех пор Луна начала ходить вокруг Солнца, стараясь ему указать путь, но оно уже не могло двигаться.

Согласно другим мифам, Бог сотворил Солнце и Луну для освещения Вселенной. Убывание Луны различные легенды приписывают деяниям различных злых сил: клыкастой сестры семи братьев или поедающим Луну существам – *майхорта*, соответствующим *хурхорта* – существам, поедающим Солнце. Этиологические мифы осетин объясняют появление на небе некоторых звезд и созвездий. Так, например, утренняя звезда Венера, называемая по-осетински *Бонварнон*, родилась от связи Луны и племянницы Бога. Созвездие Плеяд, называемое по-осетински *Авд хойы/Авд хуæри* (букв. Семь сестер), мифы связывают с семью сестрами, которых женихи решили испытать, кто из них искусней. Полярную звезду и созвездие Большой Медведицы осетинские мифы связывают с борьбой семи братьев Ладарта с Ахсак-Темуром.

Появление Земли и жизни на ней космогонические мифы соединяют с деяниями Бога. По одним вариантам, после того как Бог посадил на трон Солнце и оно перестало двигаться, Солнце разозлилось и разбило трон, при этом от Солнца разлетелись осколки. Луна вдыхает в осколки душу и они превращаются в тучи. Тучи стали нападать на всех, из-за чего Бог кинул в них комок. Комок от туч набух. В результате возникла Земля, которая продолжала кипеть от жары, в результате чего и образовались овраги, бугорки, горы, равнины (Легенды о Царциата. 2007. С. 7).

По другим вариантам Бог, разозлившись на Солнце, кинул в него свой кинжал. Кинжал попадает в Солнце и отсекает ему хвост. Хвост улетел, искрясь и паля. Второй раз Бог кинул свой кинжал в Луну. И от Луны отлетел хвост, подняв сильный ветер. Луна проливает слезы, которые, попав на хвост, превращаются в жаркий туман. Этот туман падает на хвост, отлетевший от Солнца, и остужает его. От хвоста Солнца образуется Земля (Легенды о Царциата. 2007. С. 12–16).

Согласно мифам, Бог творит три мира: верхний – «истинный мир», нижний – «мир далимонов» и средний – «ложный мир». Во главе истинного мира Он поставил Барастыра, над далимонами – Фыдбылыза (букв. злого Иблиса), над ложным миром – Человека, а над всеми ими стоит Сам (Бог), наблюдает за их деяниями и судит их.

Частью космогонических мифов являются антропогонические – о происхождении человека, первых людей, или племенных предков. Первый человек, согласно сказаниям о Царциатах, был сотворен Богом по просьбе Солнца из смеси глины, сланца и воды. Но прежде человека Бог сотворил пресмыкающихся и насекомых: червей, змей, жуков, мух и других мелких насекомых. Они стали поедать друг друга, перерыли землю. Затем Бог сотворил зверей: волков, медведей, зайцев, лис, оленей, туров и др. Но и их поведение не понравилось Солнцу, и он попросил Бога сотворить такие создания,

которые бы не поедали друг друга. Бог сделал из глины раствор, прикрепил к нему сланцы, пустил на него родниковую воду. Глина превратилась в мясо, сланцы – в ребра, скала – в голову, а родниковая вода – в кровь.

Человек зашевелился, но был немым. Он не мог ни говорить, ни открывать рот. Тогда повелитель ветров Галагон (Галагон) свистнул в уши человека, от чего уши его завибрировали и он стал настоящим человеком. Первой человеческой парой в мифах становятся Атан и Аман.

Согласно мифу «Æвыды-выдоны рæстæг» (букв. Невинно-виновное время) Бог одновременно сотворил людей, уайыгов и чертей. Черти доминировали и над людьми, и над уайыгами за счет своей хитрости и коварства. Уайыги хотя и не были умнее людей, но за счет своей силы пользовались людьми как скотиной. Люди же не умели себя защитить. Но в один день к ним явился Уастырджи и начал их учить всему: бегать, кидать камни, пользоваться дубинками. И люди стали уничтожать уайыгов. Когда они уничтожили всех уайыгов, то взялись за чертей. Черти спрятались под землей, но люди научились находить их и там. Испугавшись полного истребления, черти собрались и начали совещаться, как им защититься от людей. Тогда один черт предложил смешаться с людьми и жить среди них, приняв подобие людей. На возражение о том, что, живя под видом людей, они могут по ошибке смешаться с ними, он ответил: «Смешение нам не угрожает, так как люди, в ком будет течь хотя бы капелька нашей крови, станут чертями». С тех пор, как гласит легенда, черти стали жить среди людей (Осетинские легенды. 1989. С. 39).

Мифологическая система осетин отражает «трехуровневое» устройство мира, включающее земной мир, мир небесный и подземное царство (или царство мертвых). Центром или «осью» мира была гора Уарп (Эльбрус) [в разных вариантах также Уаза, Бурхох (Бурсамдзели) или башня]. Мир небожителей представлялся устроенным по образцу мира людей. Иерархия небожителей венчалась Великим Богом (Стыр Хуыцау). Самые почитаемые небожители (духи) именовались «уас», «зэд» (зæд / изæд), периферийные (отраслевые) – «дуаг» (дауæг / идауæг), «бардуаг». Духи делились на небесных, духов людей и подземного мира. При этом Хуыцау/Хуцау (Бог) и Уастырджи могли действовать во всех трех мирах.

В мифологии широко представлены духи, не относящиеся к небожителям, а обитающие в человеческом мире, хотя они и невидимы. Они объединяются под общим наименованием «уæлимонтæ/уæлуймонтæ» (букв. верхние духи). Среди них наиболее заметную роль играют «Бынаты хицау/Бундор» (близок русскому Домовому), «Сæрызæд/Сæризæд» (ангел-хранитель), «Хъæдох/Гъæдсар» (дух лесов, Леший), «Кæрчигуылой/Кæрке» (патрон домашних птиц) и др.

Помимо небожителей в осетинской мифологии огромное значение придается зооморфным образам: коню, оленю и орлу, проникающим во все три мира и символизирующим Ось мира. Во многих мифах посланниками к Богу от людей и наоборот выступают ворона и ласточка. Волк и змея выполняют в мифологии сакральные функции.

Немаловажную функцию в мифологии исполняет и дерево. Потому в мифах встречается много персонажей, связанных с деревьями, лесом. Одним из покровителей лесов в мифологии осетин являлся Хъæды рухс (букв.

свет леса, лесной свет). Он представлялся в виде ярко сияющего света. Без его ведома никто не вправе срубить ни одно дерево. Хъæды рухс – антропоморфное, одушевленное существо, обладающее чувствительностью, даром речи и сверхъестественной силой; в его жилах течет кровь, он испускает крики, ощущает боль. По его воле дерево может сорваться и двигаться в пространстве.

Каждое дерево имело своего покровителя в образе Бынаты хицау (букв. хозяин места). Покровителем леса в целом является Хъæды ус (букв. жена леса). В сказках она является с топором, проросшим из груди, которым она убивает своих врагов. Она предстает с раскрашенными волосами и безобразной внешностью, наводящей страх на людей. В отличие от нее, еще один лесной Хъæды сырды (букв. лесной зверь) способен не только погубить человека, но и помочь ему.

Согласно традиционным представлениям каждая порода деревьев обладала характерными особенностями. Ореховому дереву приписывали способность исцелять от недугов, женского бесплодия, детских болезней. Ясень считался чистым деревом, из него делали крестики, которые клали с семенами, чтобы обезопасить от злых сил, по характеру воздействия близки к ясению дуб, липа, береза, сосна. Нечистыми деревьями считались осина и ель.

Перечень демонологических персонажей в осетинском мифологическом пантеоне богат и многообразен. Большинство мифологических образов, олицетворяющих силы зла, восходят к ранним религиозно-мифологическим воззрениям. Демонические существа в осетинской мифологии объединяются термином дæлимонтæ/дæлуймонтæ (букв. нижние духи). Они противопоставляются уæлимонтæ/уæлуймонтæ (букв. верхние духи). В разряд далимонов входят иблис (дьявол), хайраг (черт), дзинтæ (джинны, бесы), кадзи и другие персонажи низшей мифологии. Далимоны относятся к человеку враждебно, но иногда им свойственны и положительные качества – чувства благодарности. Облик, речь и действия их вполне человеческие, они могут входить в контакт с человеком, выступать в роли его помощника или союзника, но, как правило, стараются причинить ему вред. Они постоянные противники и заклятые враги Нартов.

Черти живут среди людей (Осетинские легенды. 1989. С. 39). Человек может подчинить себе черта, сбрав ему несколько волос на голове. Подобным образом некий Секинаев (или Сагкаев) поймал черта и заставил его работать на себя. Легенды рассказывают об этом, как о реальном событии.

Широкое распространение получили эсхатологические мифы, ярко отраженные в эпических сказаниях. Так, эсхатологической катастрофе Царциат предшествовало нарушение права и морали, за которым последовало возмездие со стороны Бога, зэдов и дуагов. Царциата гибнут в результате наступившей жары, повлекшей за собой пожары, вследствие чего наступил голод (Легенды о Царциата. 2007. С. 273–279).

Не менее трагична судьба Нартов, которые после долгой борьбы с зэдами, дуагами и самим Богом гибнут от жары, холода и голода.

В целом осетинская мифология характеризуется обилием образов и сюжетов, представляющих цельную систему религиозно-мифологических представлений.

**Исторические предания и легенды.** Популярным жанром осетинского фольклора являются исторические песни и предания. В исторических песнях воспевались события или реальные личности. Одна из самых старинных песен о Нана Задалеской исполняется вот уже более 600 лет. Песня воспеваёт подвиг молодой женщины, спасшей детей во время нашествия полчищ Тимур-ленга.

Много песен было посвящено историческим личностям, вставшим на защиту своей страны, своего народа: песня об Елбердуке Туганове – разгромившем вместе с небольшим отрядом объединённое крымско-татарско-турецкое войско, стремившееся пробраться через Дигорское ущелье в Грузию; о Хазби Аликове, погибшем в борьбе против царских войск во время антиколониального восстания 1830 г.; о Есе Канукове, возглавившем восстание Донифарсцев и давшем отпор притязаниям кабардинского князя; о Махамате Томаеве, активном участнике антиколониального восстания. В исторических песнях часто воспеваются личная храбрость (песня об Айдаруке, песня о Таймуразе, песня о Куцыке, песня о Кудайнате, песня о Гуймане Цалкосове, песня о Тотрадзе Берозове). К разряду исторических песен относится песня о Куртатинцах, в основе которой лежит историческое событие – снаряжение осетинского посольства к Екатерине II; а также песня о «Дунайцах» – участниках войны с турками на Дунае в 1877–1878 гг. Заметное место среди исторических песен занимают песни о борцах за социальную справедливость (песня о Чермене, песня об Асланбеге, песня об Антоне, песня об Илико Пухаеве). К ним типологически примыкают абреческие (песня о Куцыке Коблове, песня о Цомаке Цирихове, песня о Сала Гаглоеве, песня об абреках из села Куд). В особую группу выделяются песни об охотниках (песня о Кудзи Дзутове, песня о Гуймане, песня о Дзоцце Зораеве). Огромной популярностью пользовались песни о героях Гражданской и Отечественной войн.

В фольклорной традиции популярны героические песни, воспевающие конкретные личности или исторические события (песня о Исаке Харебове, песня о Сосо Нартикоеве, песня о Дигорских партизанах, песня об Исса Плиеве, песня о Тамаре Будтуевой). Основная идея, пронизывающая героическую песню, – это идея справедливости, борьба за свободу и достоинство личности.

В устной народно-поэтической традиции популярны и исторические предания, передающие сведения об исторических лицах, событиях. Возникнув нередко из рассказа очевидца, предание со временем подвергается вольной поэтической интерпретации. Часто предания бытуют и в прозаической форме. Так, например, наряду с песней об Есе Канукове популярны и прозаические рассказы о его деяниях. Предание, как правило, отличается от песни более подробной, детальной информацией.

К историческим преданиям примыкают фамильные, повествующие о перепредках, основателях той или иной фамилии (предания об Ос-Багатаре, о Царазонтæ, об Астане, о Баделиатæ, о Цæргæсатæ, о Тæгиатæ). Практически каждая фамилия хранит предание о своём родоначальнике, о значимых фамильных событиях, происшествиях, выдающихся людях.

Распространены и топонимические предания – о происхождении названий сел или географических топонимов, об истории возникновения населённых пунктов.

**Обрядово-бытовой песенный фольклор.** Обрядовые песни исполнялись в ходе совершения определенных календарных или семейно-бытовых обрядов. Календарные песни были приурочены к определенным праздникам. Их исполняли в новогодние дни – *Хадзаронтæ* (домочадцы), *Басилтæ* (колядки), песня о Тутыре – во время весеннего праздника Тутырта, во время религиозных праздников (песня об Аларды, песня о Никкола, песня о Уастырджи), во время праздника *Кæхцгæнæн*, в честь новорожденного мальчика (Осетинские народные... 1964. С. 127–146).

Важное место в песенном фольклоре занимает семейно-бытовая обрядовая поэзия, в том числе родильные обрядовые песни, являющиеся одними из наиболее древних по своему происхождению. Они исполнялись, чтобы обезопасить новорожденного, уберечь его от порчи, сглаза, болезней. Но со временем они стали забываться и до нас дошли только обрывки этих песен (Ноггубрд сывæллоны зарæг, Лæппуйы райгуырды зарæг, Булла) (Осетинское... 1961. II. С. 359–362). В отличие от родильных обрядовых песен, колыбельные, исполняемые матерью, бабушкой или нянькой при укачивании ребенка, получили обширное распространение. Размеренный ритм и монотонный мотив колыбельных песен в унисон укачиванию успокаивали и усыпляли ребенка.

Песнями сопровождалась многие свадебные обряды. В этих песнях, как правило, обращались к Богу, святым с просьбой оказать милость и сделать счастливой семейную жизнь молодых («*Фæцæуæм, чындз фæхæссæм*» – песня дружек жениха, сопровождающих невесту, «*Фæцæуæм, фæхæссæм*» – горская свадебная песня, «*Усгурты зарæг*» – песня женихов, «*Тæтæртуппи фурт Тæтæрхъани уосæ коруни зар*» – песня о женитьбе Татаркана, сына Татартупа, «*Чызджыты зарæг*» – девичья песня, «*Нанайы зарæг*» – песня матери, выходящей свою дочь) (Осетинские народные... 1964. С. 176–179; Осетинское... 1961. II. С. 363–382).

Особое место в фольклоре занимают трудовые песни. Их ритмическая четкость, связанная с равномерностью трудовых движений, подбадривала людей, занятых тяжелой работой («*Нымæт уæрдджыты зарæг*» – песня валяльщиц бурок, «*Уостити зар*» – песня женщин при чесании шерсти, «*Хъуылэг цэгдгæйæ цы зарынц*» – песня при взбивании масла, «*Бæгæныйы зарæг*» – песня при варке пива, «*Тутыр*» – песня о Тутыре при пахоте) (Осетинское... 1961. Т. II. С. 314–341). К трудовым примыкают песни пастухов, в которых описывается тяжелый труд пастухов, передаются их думы о жизни, о любви («*Песня о Фалвара*», «*О пастухе Черной горы*» и др.).

Важное место занимают лирические песни, основной темой которых была любовная (песни «*Чызгайы зарæг*», «*Кизгайи сæребари зар*», «*Гадзий зар*», «*Авд æфсымæры хо Къуыллæда*», «*Тауче*») (Осетинские народные... 1964. С. 495–523). Юмористические песни были призваны развеселить или поддержать веселье («*Сатанайы зарæг*», «*Айс æй, аназ æй*» «*Цола*», «*Беккузарон-Битарон*», «*Хорз ус кæмæн ваййы*») (Осетинские народные... 1964. С. 152–179).

В бытовых песнях отразились взаимоотношения в обществе, особенно незавидное положение женщины («*Дзандзирахъ*», «*Софайы зарæг*», «*Чыз-*

гайы зарæг йæ уарзоны мæлæтыл», «Хъæрмæдоны зарæг») (Осетинские народные... 1964. С. 523–535).

В песенном фольклоре заметное место принадлежит детской поэзии. Детские песни обычно сопровождали различные игры. Большинство же песен служили для развития языка детей, помогали ему быстрее освоить трудные для него звуки и созвучия, учили его сообразительности («Сывæллæтты зарджытæ æмæ хъæзтытæ» – Песни и игры детей, «Дзедз и Дзедз», «Уæлæ халон хъуахъ кæнуй» – Вон ворона каркает, «Гакк-гакк куыдзы гакк» – Ножка, ножка – собачья ножка, «Ами галл хизтæй» – Здесь пасся бык) (Осетинское... 1961. Т. II. С. 550–565).

**Сказки.** Значительное место в фольклоре осетин занимают сказки, представленные всеми ее видами. В новеллистических сказках повествуется о верной любви, о сообразительности жены, о находчивости, об отношениях братьев, о взаимоотношениях жены и мужа, о разбойниках и ворах, о нелегкой судьбе дочери бедняка. В них часто встречаются элементы волшебной сказки: «чудесный помощник», «чудесный предмет», «оживление покойника». Форма повествования в новеллистических сказках сближает ее и с преданиями. Так, в сказке, повествующей о мастере-строителе башен, описываются реальные топонимы и фамилии.

Наиболее же богаты по сюжету, мотиву, образу и поэтике волшебные сказки. В них в яркой форме отразилось мировоззрение народа, сохранились древние мифологические архетипы, отражающие архаичное мифологическое восприятие категорий времени, пространства и космогонии. В волшебных сказках герой совершает подвиги, защищает свой народ, получая в награду богатства или красавицу-жену. Женские персонажи в волшебных сказках – девушки-голубки, дочери Солнца или Луны, дочери владык иноземного (подводного, подземного) царства, девушка-лани, девушка-лисица – оказывая помощь герою, становятся их женами.

Популярны и сказки о животных, персонажами которых являются почти все звери и животные, знакомые осетинам: баран, поросенок, теленок, петух, кабан, медведь, волк, лиса, лев, барс, змея, еж, орел, кот, коза, барсук, заяц, перепелка, верблюд, осел, собака, козленок, лягушка, мышь, летучая мышь и др. Не менее популярны и сатирические сказки, повествующие об отношении народа к служителям культа, о взаимоотношениях работников и хозяев, о бедняках-хитрецах, о неверных женах.

К сказкам примыкают легендарные рассказы, повествующие о небожителях (Хуыцау, Уастырджи, Æфсати, Фæлвæра, Тутыр, Уацилла), об исторических личностях (царица Тамар, Ахсак-Темур, Хетаг, Ос-Багатар), о небесных светилах и их появлении (Æрфæны фæд – Млечный путь, Авд хойы – Плеяды, Лæдæртæ – Большая Медведица), о первотворцах (Артъауз – творец насекомых и гадов, Анигол – творец пчел, черт – создавший араку) (Осетинские легенды. 1989. С. 37–357). Широкое распространение получили легендарные рассказы о появлении святилищ, посвященных различным духам-покровителям. Представляет интерес и тот факт, что мифотворчество вокруг различных святилищ не прекращается и в наши дни.

**Малые фольклорные жанры.** Широко известны в народе пословицы, поговорки и притчи, в которых отразилась вся народная мудрость и философский взгляд на жизнь. Вряд ли возможно обнаружить область деятельности,

социального явления, общественных взаимоотношений и человеческого характера, которая бы не была выражена в пословицах и притчах. В них отразились правовые, бытовые, философские, эстетические и этические взгляды осетин.

Важное место в детском фольклоре занимали загадки и скороговорки. Их придумывали как взрослые, так и сами дети. Скороговорки, призванные в первую очередь для тренировки дикции и произношения, использовались детьми как считалки во время игр.

Безусловно, все жанры осетинского фольклора не равноценны по сравнению одно с другим как по богатству сюжетов, так и по выразительности художественных средств, но они представляют целостную картину духовной жизни осетинского народа.

## НАРОДНАЯ МУЗЫКА И МУЗЫКАЛЬНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ

**Народное поэтическое творчество.** Музыкальный фольклор осетин связан глубокими корнями с жизнью и бытом народа и имеет многовековую историю. Древнейшие его виды – эпическая песня и героико-бытовая песня – неотделимы от процессов формирования и становления осетинского этноса. Песня принадлежит к наиболее демократическому виду музыкального искусства, поэтому в жизни общества ей всегда отводилось особое место.

В осетинской народной песне нашли свое отражение почти все стороны быта, истории и социально-общественных отношений на разных стадиях развития народа, поэтому ее можно считать и историей музыкальной культуры и собственно историей народа. Это и определяет жанровое многообразие народных песен, вобравшее большое число трудовых, обрядовых, бытовых, героико-исторических песен, эпических сказаний и плачей-причитаний по умершим. Основные песенные группы составляют:

I. Эпические песни: *кадаг* (сказания); II. Обрядовые песни: мифологические, песни-заклинания и умиловивления, свадебные и хороводные песни; III. Трудовые песни: земледельческие календарные песни, пастушеские песни, песни домашнего (женского) труда; IV. Историко-героические песни: песни борьбы – *тохы зарджытае*, песни о народных героях, о боевых укреплениях, революционные песни; V. Бытовые песни: колыбельные, застольные, любовные, шуточные, сатирические, плясовые, песни-игры, детские песни; VI. Плачи-причитания; VII. *Хъараг*.

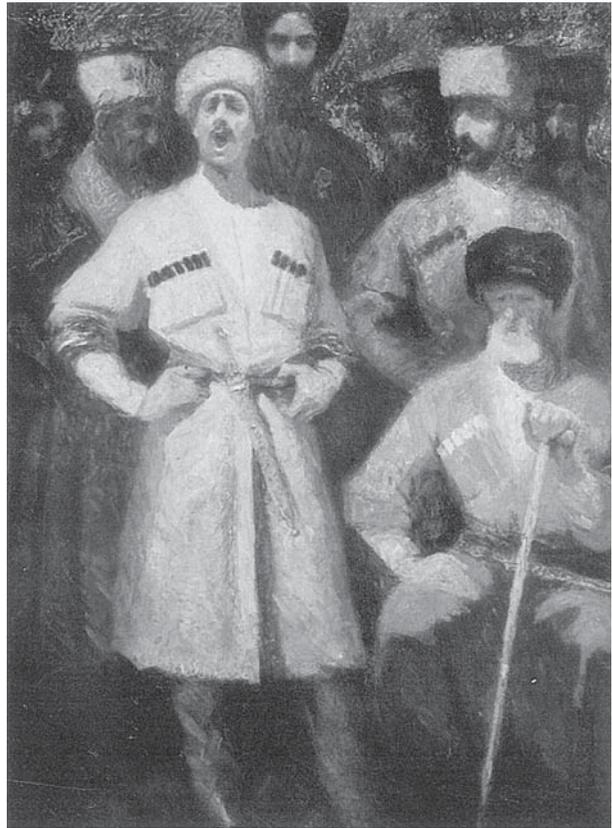
Эпические сказания представлены в основном сказаниями о героях народного эпоса, который дошел до нас в прозе и как эпическая песнь – *кадаг*. Особенностью музыкальной формы *кадаг* является непременно исполнение его с инструментальным сопровождением. От песен других жанров *кадаг* отличается мерным безраспевным речитационно-повествовательным складом, лаконичностью музыкальной фразы, относительно ограниченным звуковым объемом мелодии, что свидетельствует о том, что жанр этот восходит к древнейшим пластам музыкальной культуры народа. Песни-сказы, в отличие от песен других жанров, имеют свою музыкально-стилистическую специфику, исключаящую их из числа обиходных песен.

Обрядовые песни сопутствуют отправлению всевозможных культовых, семейных и иных праздничных обрядов. Этот жанр объединяет мифологические, религиозно-культовые песни, песни-заклинания, песни-умилостивления, свадебные, хороводные песни. Мифологическая номенклатура осетинского народа изобилует антропоморфными существами, но в песенном творчестве запечатлены лишь те из них, от которых (по представлениям предков) зависели жизнь и благоденствие народа.

Трудовые песни в музыкальном фольклоре осетин делятся на два основных вида – мужские и женские. Мужские песни, отражающие более широкую сферу трудовой деятельности, нежели женские, отличаются и большим тематическим и музыкально-композиционным разнообразием. Значительную часть их составляют производственные песни («Песня косарей», «Урожайная»). Для женских трудовых песен тематика ограничивается в основном интересами домашнего, ручного труда («Онай»).

Историко-героические песни с давних пор и до сегодняшнего дня являются излюбленным и наиболее распространенным видом песенного творчества. Наряду с нартовским героическим эпосом героическая песня не только служила основной формой, в которую выливалось художественное творчество народа, но и выполняла большую воспитательную миссию.

Героические песни обычно складываются по свежим следам отображенных в них событий. Установить время возникновения той или иной песни можно, опираясь на датировку события, послужившего поводом к ее созданию. Таким поводом является обычно гибель героя (трагическая его смерть – почти неперемное условие возникновения героической песни). По этому признаку могут быть датированы: песня о Куртатинцах (около 1786 г.), о Хазби (1830–1831 гг., экспедиция ген. Абхазова против осетин Кобанского ущелья), о Махамате Томаеве (1850 г.), о Татаркане Томаеве, об «отправившихся на Дунай» (Турецкая война 1877–1878 гг.). К середине XIX в. относится песня об абреках из селения Куд. Известно время появления песни о народном



Песня. Худ. П. Зарон

Фото из личного архива Л. Чибирова, 1980 г.



Песня. Скульптор С. Санакоев  
Фото из личного архива Л. Чибирова, 1980 г.

поэте и общественном деятеле Коста Хетагурове (около 1896 г.). Легко датируются также песни о героях, павших в империалистическую и гражданскую войну (о Сергее Томаеве, о Сослане Колаеве, Исаке Харебове, Сосо Нартыкоеве и др.).

Подавляющее большинство бытующих ныне песен возникло в XIX и XX вв., меньшая их часть – в XVIII в. и лишь немногие восходят к XVII в. и более раннему времени. К числу наиболее старинных относятся песни: о матери аула Задалек (Задалески нана), о пастухах Черной и Белой горы, о Есене Канукове (Сари Асланбеге), о Таймуразе, о Чермене, о Куцыке, о Куртатинцах, о Кудайнате и некоторые другие.

Содержанием героической песни является всегда

*борьба*, кончающаяся, как правило, гибелью героя. В зависимости от содержания и масштабов этой борьбы песни можно разбить на несколько групп. В тех случаях, когда воспеваемые события по своему масштабу перерастают ограниченные рамки местных интересов и приобретают общенациональное значение, можно говорить об исторической песне в более полном значении этого слова. Большая группа песен отражает подвиги личной храбрости, проявленной на почве кровной мести, в борьбе с разбойниками и т.п.

Большая часть традиционных героических песен выражает родовые, родоплеменные и феодальные отношения и возникающие на почве этих отношений конфликты и столкновения; кровная месть, абречество, борьба за землю и свободу против феодалов и угнетателей составляют содержание преобладающей части песен.

В песнях второй половины XIX – начала XX в. находит свое отражение в реалиях царской России. Но и в них продолжают просвечивать не изжитые черты старых родовых отношений и родоплеменной психологии.

Познавательная ценность героической песни для понимания староосетинского общества, его быта, его идеологии, характерных для него антагонизмов, противоречий и конфликтов исключительно велика.

Герои песен всегда выступают за обиженного против обидчика, за угнетенного против угнетателя, за бедного против богатого, за благородного

и мужественного против труса и предателя. Среди них нет ни одной, где симпатии автора были на стороне феодала. Героем песен всегда становится не феодал, а борющийся с феодалами горец. В этом аспекте надо подходить и к оценке так называемых абреческих песен. Понимать их просто как «разбойничьи» было бы неправильно. Герои абреческих песен – это не заурядные разбойники, как не были «разбойниками» в народном сознании Робин Гуд или Степан Разин.

С точки зрения идей, одушевлявших героическую песню, характерен факт создания песни о народном поэте Коста Хетагурове, жизнь которого, казалось бы, не соответствовала внешним признакам, характерным для фольклорных героев. Он не сражался с оружием в руках, он не пал в схватке с врагами. Но зато он имел все внутренние черты, роднящие его с эпическими героями. Всю свою жизнь, все свои силы он отдал служению народу, неутомимо и бесстрашно он боролся против несправедливости, угнетения и насилия, терпя за это преследования, лишения, ссылки.

Текст народной песни мог меняться и варьироваться, постоянным в нем остаются лишь некоторые эмоциональные возгласы и припевы: *дзаенеты фабадай* (чтобы тебе пребывать в раю) (говорит певец о воспеваемом герое); *дзаенеты бадинаг* [(ты), кому назначено пребывать в раю]; *рухсаг аербай* (чтобы тебе быть в [царстве] света); *тох аерцыди* (битва наступила); *уэй тох* (эй, битва); *тох дыл ныккодтой тох* (возгласили в честь тебя); *илаелэй дыл никкодто, илаелэй* (возгласили в честь тебя); *уэй аема цы каенон, загъта* (эй, что мне делать, говорит), *ды камаен уыдта маэ ды камаен нал да* [(горе тем) кто тебя имел и кто тебя лишился].

Эти общие места, хотя и имеют смысл, выполняют ту же роль, что несмысленные припевы, вроде *уэй, уаерайда; уэй, рираэ, рирасса* и другие, они заполняют «пустоты» текста. Иной певец может часами петь, «выезжая» исключительно на подобных общих местах и припевах, не сказав ни слова по существу содержания песни. Однако и по конкретным поэтическим образам, характеризующим события и их героя, почти невозможно получить сколько-нибудь полное и ясное представление о характере и последовательности воспеваемых событий, о сущности совершенного подвига и пр. Цель песенного текста – не повествовательная; его задача – вызвать у слушателей определенную эмоциональную реакцию. Не занять слушателя рассказом о делах героя, а воодушевить его или растрогать и взволновать – вот на что нацелены слова песни. Эта задача решается не пространством изложением событий, а особыми, характерными для героической песни художественными средствами и приемами, безошибочно действующими на слушателя тем, что они ярко и образно выявляют драматическую и трагическую сторону происходящего.

Один из обычных таких приемов – когда певец вкладывает в уста героя волнующие слова, якобы сказанные им в предсмертный час или в минуту схватки с врагами. Так, герой-охотник, которого мать ждет с убитой дичью, в действительности убивает не дичь, а своего врага, и сам, смертельно раненный, взывает: «Кто сообщит моей Дзище (матери), что ее сын свалил “головастого оленя” – т.е. врага (песня о Таймуразе); или, расставаясь с жизнью, герой обращается к окружающим с последней просьбой: передать его благодарность девушкам, которые перевязали ему раны (песня о Казбеке Кастуеве); в одной из песен юный герой, томимый предсмертной жаждой,

сетует, что нет никого, кто дал бы ему глоток воды (песня о Дзарахмате Кодзырове).

Этой же цели трагического напряжения служат обычные во многих песнях выражения скорби по поводу горькой доли близких убитого героя – его старой матери, его молодой жены, его малолетних детей, которые после смерти героя остаются без защитника (песни о Хазби, об Антоне Дриаеве, о Сосе и др.).

Часто текст песни состоит только из одних восклицаний, дающих весьма смутное представление о сюжете, но способствующих нарастанию драматического пафоса и нацеленных на эмоциональный эффект. В таком случае конкретные сведения о герое песни, о прославивших его событиях и обстоятельствах его смерти приходится извлекать чаще всего не из текста песни, а из хранимых сведущими людьми преданий о событиях, воспетых в песне, и о ее герое.

Ритмический и строфовой строй стиха героической песни определяется прежде всего музыкально-ритмическим строем ее напева и только во вторую очередь – строем песенной поэтики и стиховой ритмики. Взятый вне напева песенный текст нередко производит впечатление, мало отличимое от прозы. Например, в песне о Таймуразе: *Дзыццамае мын чи бадзурдзаен: «Хархы сар дын сарджын сар амардтон»* и т.д.

Но есть немало и таких песен, где текст имеет четкую стихотворную структуру независимо от музыки. Например в песне о Ботасе:

Хилачы бастæ, дам, Габуты 'рдыгай.  
Ботасы амардтой къæбуты 'рдыгай.

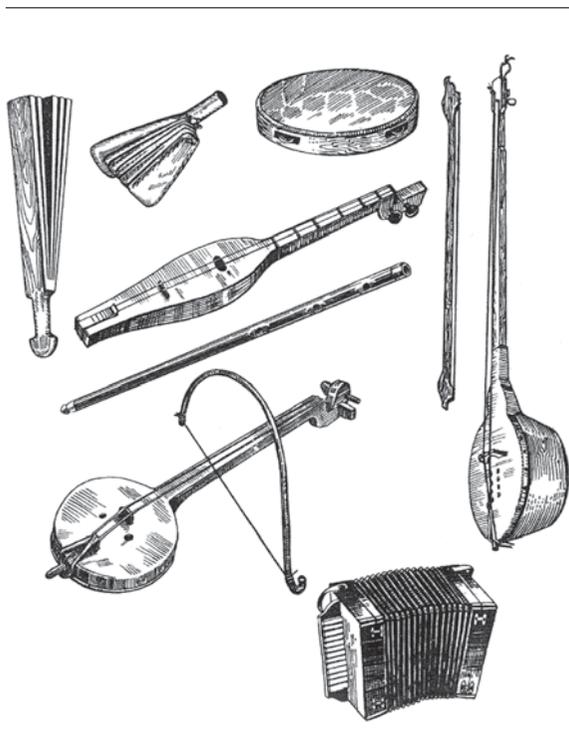
Вместе с тем зачастую даже внутри одной и той же песни отрывки, строго организованные стиховым ритмом, перемежаются с отрывками, приближающимися лишь к слегка ритмизованной прозе.

Поскольку стих подчинен мелодии, а мелодия в каждой песне своя, стихотворных форм и размеров, общих для всех героических песен, не существует. Стих каждой песни заполняет прежде всего музыкальную фразу. Если основной словесный материал оказывается для этого недостаточным, то каждый певец заполняет «пустоты» асемантическими возгласами – *уай, уарайда, тох* (битва), *дам* (мол, дескать), *загъта* (сказал) и т.д., или, наконец, повторением одних и тех же слов.

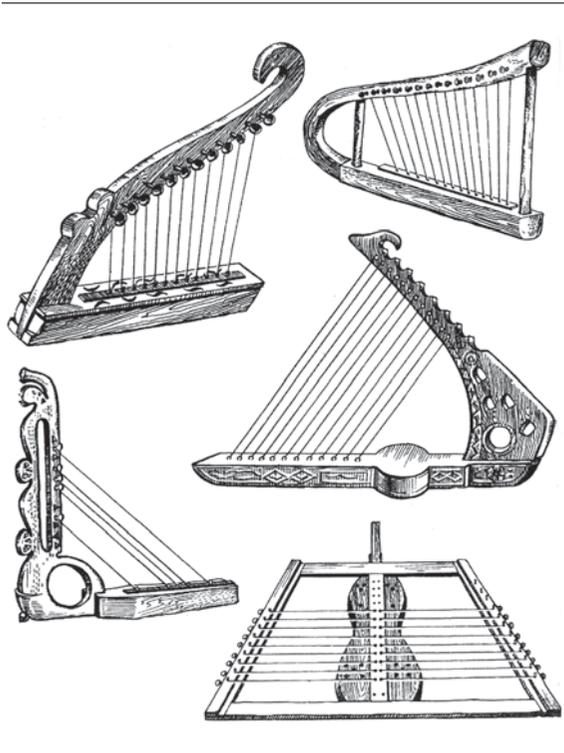
С точки зрения строения песенного текста, героические песни можно разбить на два типа. В первом – по-видимому, более архаичном, нет строгого ритмического и строфического членения; текст представляет тираду или период, который приобретает известную ритмическую организованность только благодаря напеву. Как правило, он начинается с обычных для героических песен возгласов и ими же завершается.

Для второго типа характерно четкое строфическое строение; каждая законченная строфа распадается на две полустрофы; вторая из них относится к существу песни, первая же представляет рифмующую параллель ко второй, не имея с ней либо никакой смысловой связи, либо связь, весьма отдаленную. Иначе говоря, песня строится на началах ритмико-синтаксического, нередко вариационного параллелизма. Этот параллелизм составляет одну из основных и важнейших черт осетинской героической песни второго типа. Обе части, из которых составляется подобное сочетание, рифмуются в песнях, где нет параллелизма, рифмы чаще всего не встречаются.

Старинные напевы на хысын фандыр.  
Исп. Дзусов Роман  
Фото Э. Бурмейстера и Р. Гаврилова, 2010 г.



Музыкальные инструменты  
Научный архив Института этнологии и  
антропологии Российской академии наук.  
Коллекция Б.А. Калоева

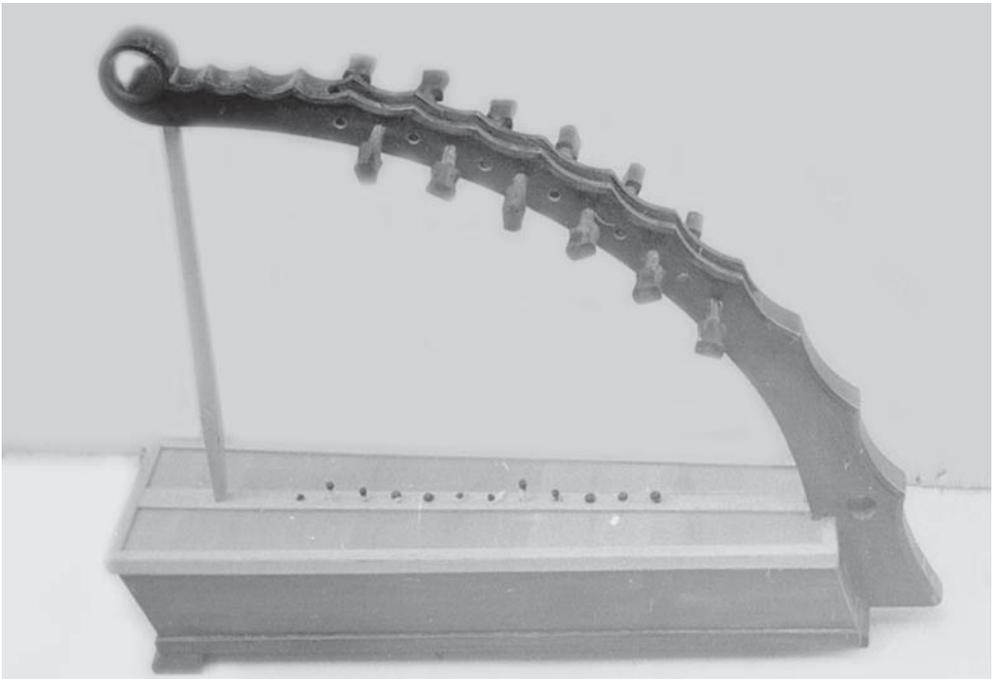


Арфы

Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Коллекция Б.А. Калоева

Арфа

Фото О. Габуевой, 1971 г.



Можно предположить, что во многих случаях параллелизм используется как средство образного обогащения и эмоционального сгущения поэтических выразительных средств песни, а в ряде случаев параллелизм служит формальным композиционным приемом.

Есть песни, в которых в свободный, строфически неорганизованный текст вкрапляются отдельные параллелизмы, в других же текст, построенный сплошь на параллелизмах, может прерываться прозаическими отрывками, припевами.

В арсенале выразительных средств поэтики героической песни часто имеются сравнения. Так, ружье героя, с грохотом изрыгающее смерть на его врагов, сравнивается нередко с ревущим быком – *galaу uасы*. Грохот выстрелов сравнивается с небесным громом – *орс Елиай гъартæ*; грубая черкеска героя сравнивается с непроницаемым «Церековым панцирем».

Элементы образного сравнения, как правило, контаминируются с параллелизмом, на которых строится большинство песен. Осиротевший сын погибшего героя сопоставляется с козленком, оставшемся на леднике; сестры героя – с голубками; отсеченная в бою рука героя уподобляется отломившейся ветки и т.п.

Своеобразны в героических песнях эпитеты. Герой часто зовется «маленьким» – *чысыл, минги*. Этот эпитет применяется к самым различным героям (Тотрадзу, Цомаку, Акиму, Гуйману Цалкосову и другим), и вряд ли здесь имеется в виду малый рост героя: скорее это условноукрашающий эпитет, призванный, может быть, подчеркнуть контраст между внешней невзрачностью героя и его доблестью (маленький, да удаленький). Противоположный эпитет – «большой», «великий» – встречается исключительно редко, например, в характеристике Есена Канукова *Хъанухъти устур Есен*.

Другие обычные эпитеты: *хорз* (славный) (*хорз Куыщыкк*), *хъæбатыр* – (храбрый) (*хъæбатыр Аслæнбег*), *сау* (смуглый) (*чысыл сау Цомахъ*).

**Музыкальные инструменты.** В музыкальной инструментарии осетинского народа с древнейших времен присутствуют инструменты трех основных групп – духовых, струнных и ударных. Наличие в группе духовых инструментов соответствующих подгрупп – флейтовых, тростевых и мундштучных – говорит о достаточно развитом музыкально-техническом уровне. В смысле тоновой организации звукорядов, одни из дошедших до нас инструментов совершенствовались и оставались жить в веках – *уадындз, удавдз*, другие меняли свои первоначальные функции – *уасæн*, третьи же, отмирая, оставались жить лишь в названии, перенесенном на другой инструмент – *фидиуæг*.

Группу струнных инструментов также составляют инструменты, входящие в соответствующие подгруппы – смычковые, щипковые и бряцающие – *хъисын фæндыр, хъырнæг фæндыр, дыууадæстæнон фæндыр* и *дала фæндыр*. Из традиционных инструментов с нартовским эпосом тесно связаны *уадындз, дыууадæстæнон фæндыр* и *хъисын фæндыр* (в сопровождении которого и слагались эти сказания).

Инструмент типа арфы – *дыууадæстæнон-фæндыр* – скорее всего был освоен предками осетин еще в скифо-сарматский период их истории.

Группу ударных инструментов, которые представлены мембранными – *гумсæг, дала*; идиофоническими, самозвучащими – *къæрцгæнæг*, следует считать общерегиональными, общекавказскими.

## ХОРЕОГРАФИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА

Народная хореография – один из самых популярных и любимых видов развлечений осетин, восходящих к глубокой древности. Танцы и игры занимали важное место в традиционном быту, что нашло свое отражение в героическом нартовском эпосе. По специфике своих движений осетинские народные танцы подразделяются на медленные – мягкого, плавного пластического рисунка и стремительно быстрые, исполняемые в акцентированном и контрастном рисунке.

Для женской роли в танцах как медленного, так и быстрого темпа характерны предельная плавность танцевального шага, выразительность и мягкость движения рук. Подчеркнутая строгость и одновременно с этим тонкая грациозность исполнения – отличительные черты женского танца. При этом заметим, что основным средством выражения женской хореографии являются плавные движения, пластика корпуса и рук. Культовые основы в хореографии виделись в плодоносящих силах женского труда, тесно связанного с плодородием земли. Исполнение женских движений, «в которых ноги не должны были отрываться от земли, способствовали развитию техники небольших скользящих прыжков, мелких движений стоп...» (*Королева, 1977. С. 99*).

В мужской пластике заметно возрастает роль резких угольных (геометрических) движений рук. Активность кисти заметно ниже женской, а фаланги сжаты в кулак – *тымбыл къух*. Вместе с этим в мужской роли наряду с плавными движениями широко используются разнообразные резкие повороты, проходы, прыжки. При этом положение рук подчинено движениям ног, выполняющих роль основного средства выразительности в мужских танцах: прыжков и ударов ног о землю.

Хореографические движения танцевального фольклора способствовали развитию единой ритуальной пластики, восходящей к глубокой древности. Ибо как показывают сравнительные материалы, у самых различных народов на протяжении довольно длительного исторического периода угольным и округлым позам придавалось особое магическое значение: одни из них символизировали астральные знаки, а другие – женское начало. Действительно, в пластике женской хореографии отчетливо выражено притяжение к земле, а в мужской – наоборот, все движения направлены вверх и вперед. Порожденный представлениями об окружающем мире и отражающий мировоззрение древних, танец синкретически с помощью движений рук, ног, корпуса, поз и жестов создавал образные картины бытия.

Все известные танцы осетинской народной хореографии сопровождались хлопками в ладоши. Этот прием вместе с инструментальным аккомпанементом разнообразил агогику музыкального сопровождения, стабилизировал ритм танца и тем самым облегчал выполнение танцевальных движений. В данном случае обращает внимание не художественно-эстетическая специфика народной хореографии осетин, а сам факт четкого ритма для исполнителей танца. Представляется, что отмеченное явление выполняло помимо чисто утилитарных и культовые функции. Совместное исполнение объединяло участников танца со зрителями, формируя чувство солидарности, умения действовать синхронно и точно, подчиняясь единым функциям танца.



Танец с кинжалами. Государственный ансамбль «Алан»  
Фото А. Агаева, 2011 г.

Любопытно в связи с этим обратиться к самому слову *амдзагъд*, которое означает действие, сопровождающее игру (на инструменте). В этом смысле оно полностью совпадает с описанными выше фактами. В основе своей оно имеет значение «удар» (Абаев, 1958. Т. I. С. 198, 199), что позволяет увидеть в этом действии и магическое значение: отбить во время танца возможное присутствие злокозненных сил и тем самым способствовать удачному выполнению всех элементов священнодействия. Это предположение можно подкрепить и тем фактом, что в древней индоиранской традиции шум и вообще музыка, в частности, являются наиболее радикальными средствами защиты от воздействия этих темных сил. Все это способствовало появлению некоторых видов ударных инструментов осетин – *гумцаг* (барабан) и *къарцганан* (трещотка).

В тесной связи с шумом и ударными инструментами следует рассматривать факты стрельбы из пистолетов под ноги танцующим. Стрельба в танцевальном круге расценивалась как дань уважения гармонистке и танцующей девушке. Это было своеобразное искусство, составляющее в прошлом специфическую деталь всего праздничного игрища. На этот сюжет есть небольшая,



Танец с кинжалами  
Фото из личного архива Л. Чибирова, 1989 г.

очень выразительная работа известного осетинского художника М.С. Туганова. Она хранится в фондах Музея краеведения во Владикавказе (Музей Краеведения. П. 79, 2713/Ж–236). Использование огнестрельного и холодного оружия в контексте танцев выполняли функции оберегов. Имитация фехтования в танце, вонзание кинжалов в пол танцевальной площадки и стрельба из пистолетов были своеобразным устрашением демонических сил. Указанные виды оружия обладали высоким символическим потенциалом, что еще раз подчеркивало ритуальномагическую направленность некоторых видов танцевального фольклора.

Наиболее древние виды танцев осетин по характеру исполнения относятся к массовым. Среди них такие как симд, чепена, цоппай, массовость которых объясняется тем, что в сознании людей эпохи зарождения и развития данных видов танцевального фольклора, понятие коллектива было первичным, а понятие индивида – вторичным. Такая мировоззренческая модель сохранилась вплоть до Средних веков. Хорошо известно, что полностью обрести и осознать себя человек средневековой эпохи мог лишь в рамках коллектива, через принадлежность к нему он приобщался к ценностям, преобладавшим в конкретной социальной среде.

Основным и повсеместно распространенным композиционным рисунком осетинских массовых танцев был круг, о культовых функциях которого могут свидетельствовать и такие детали, как движение круга вправо. В осетинской хореографии, по свидетельству информаторов, впрочем, как и у других народов, движение справа налево может принести несчастье.

Танцами руководил кто-нибудь из числа присутствующих мужчин, обладавший знанием ритуала. Этот организатор и церемониймейстер назывался *чегъре/кегъаре*. Символом его власти в танцевальном кругу была красивая палка, декорированная резьбой. По указанию распорядителя танца музыканты начинали играть и, он открывал танцы.

Чсть начать их предлагалась лучшим танцорам. Распорядитель приглашал своим «жезлом» выйти в середину круга парня, а затем, со всеми приличествующими знаками внимания, выводил девушку. Некоторое время она стояла неподвижно, наблюдая за манерой танцующего парня. Затем он приглашал ее подчеркнутым движением правой руки и одновременным поклоном головы. Вероятно, это послужило и названию танца *Хонгакафт* (Танец приглашения). Инициатива прекращения парного танца всегда принадлежит девушке. После исполнения танца ее провожали до места и с благодарностью отпускали. Вся церемония повторялась всеми последующими парами.

Одним из наиболее древних танцев является Симд, который со временем не только не утратил своей яркой самобытности, но и стал вершиной народной хореографии. Это подлинная жемчужина хореографического искусства, которая по своей красоте и величю занимает главенствующее место среди



Танец Симд. Государственный ансамбль «Алан»  
Фото А. Агаева, 2011 г.



Пир нартов. Худ. М. Туганов

Из кн.: *Хаким М. Махарбек Туганов* – народный художник Осетии. Орджоникидзе, 1962

шедевров культурного наследия. Симд неоднократно упоминается в героическом эпосе осетин как излюбленный танец нартовских богатырей. Пиршества и танцы, исполнение преимущественно Симда, заполняли досуг нартовских героев.

В традиционном быту осетин было распространено несколько видов этого хороводного танца. Еще в конце XIX в. был популярен мужской вариант «Симда», демонстрирующий силу и удасть его исполнителей. Он был известен под названием *Нæртон симд/Æттæгуалакафт*, что соответственно означает «нартовский симд» или «танец поверх другого». «Танцевался под Новый год вокруг зажженных костров двухэтажный танец, в котором участвовали только мужчины, главным образом в возрасте от тридцати до сорокапятилетнего возраста, которые отличались и силой и ловкостью» (Туганов, 1977. С. 71). Танцующие в нижнем ряду, взявшись за пояса, образовывали круг переплетенными руками. Выставив вперед правую ногу, согнутую в колене, нижние тем самым помогают взобраться к себе на свои плечи другим танцорам, образующим верхний ряд, которые, взявшись за пояса, исполняли стойку. Когда верхний ряд занимал свое место, запевалась песня, и живая стена в два этажа медленно двигалась танцевальным шагом вправо, а затем влево. Далее танцевали в том же порядке, и лишь исполнители менялись ролями (Там же. С. 72). В 70-е годы XIX в. осетины освоили и трехъярусный вариант этого танца.

«Нæртон симд» был наделен в древности сакральными функциями, сохранившимися в наши дни в редуцированном виде. Симд исполнялся преимущественно под мужскую хоровую песню. Она состояла в многообразных формах сложного единства с обрядовыми действиями. В вертикальной

структуре трехъярусного Симда получило сакральное отражение древнее представление индоиранских племен о трех космических плоскостях. Эта трифункциональная структура нашла свое отражение в многочисленных аналогиях религиозных систем индоиранского мира и получила исчерпывающее освещение в трудах исследователей.

Важным аргументом в пользу высказанного предположения является лингвистический анализ названия танца симд. Изыскания В.И. Абаева, сделанные на широком культурно-историческом фоне, позволили отнести этот термин к лексическому фонду индоиранских народов. Название народной хороводной пляски, характеризующейся значительным количеством культовых элементов, восходит к архаической древности иранского и шире – индоевропейского культурного мира и в своей древнеиранской первооснове «sam-/sim» означает специально «ревностно исполнять культовое действие, связанное с жертвоприношением» (Абаев, 1979. Т. III. С. 107–110).

В видеоизмененном виде, в исполнении мужчин и женщин, симд бытует и в наши дни. Такая жизнеспособность жемчужины хореографического фольклора осетии объясняется органической слаженностью, композиционной завершенностью, строго регламентированной последовательностью танцевальных элементов и высокой зрелищностью этого танца, формировавшегося на протяжении длительного времени.

К древнейшим видам симда очень близко примыкает другой массовый танец *чепена*. Он исполнялся в составе свадебной обрядности исключительно взрослыми мужчинами. Однако к концу XIX в., эта характерная его особенность значительно трансформировалась, превратившись в «танец сплошного смеха и веселья. Ни в коем случае, ни обижаться, ни прибегать к оружию за обиду не полагалось» (Туганов, 1977. С. 74). Ко времени фиксации его в этнографической литературе он представлялся в следующем виде. По окончании обычных танцев, старшие из присутствовавших на свадьбе мужчин собирались в хоровод. Взявшись под руки или опершись на плечи, они, медленно раскачиваясь, запевали в танце песню. Руководителем, своего рода церемониймейстером – *радгас* – являлся один из лучших певцов, танцоров и балагуров. Он задавал общий тон хороводу: запевал импровизируемый текст песни, которую подхватывали участники танца. Согласно его указаниям, передаваемым словами песни, танцующие исполняли различные пантомимические движения. В течение всего танца он следил за точностью исполнения каждого заданного элемента танца. Каждая новая команда для танцующих встречалась припевом хора: «Ой, ой, Чепена», исполнялась мгновенно, ибо в противном случае распорядитель танца ударом палки или плети наказывал нерадивого исполнителя. Роль руководителя можно было оспаривать. Если он был слишком строгим или недостаточно веселым, то из массы танцующих кто-нибудь запевал о предложении сменить ведущего и хорошенько его проучить: бросить в воду или поколотить, что незамедлительно приводилось в исполнение.

В процессе танца руководивший им *радгас* предлагал танцорам различные движения: танцевальный шаг вправо – *рахизырдаэм чепена*, а затем влево – *галуырдаэм чепена*, подскоки на носок – *къахфындз*, подскоки с пятки на носок – *схьуугэ цыд*, переменные подскоки на одной ноге – *иугай къахыл чепена*, присядка – *дзуцуг бадтэй чепена* и прочие. Танец весьма оживлен-

но, со смехом и гамом продолжался до тех пор, пока хозяева не выносили участникам хоровода традиционное пищевое подношение *хуын*: три пирога, отварное мясо, выпивку. Выпив и закусив, участники высказывали с прибаутками традиционные пожелания новобрачным рождения у них семи сыновей и одной синеокой дочери – *авд лæнттуйы æмæ иу цъæхдзаст чызг*.

Танец чепена сопровождался пением одноименной песни и исключал какое-либо другое инструментальное сопровождение. Этот факт свидетельствует о культовой подоплеке танца, нашедшей свое выражение в тесной связи хореографических па с фольклорным текстом. Структура песенных куплетов чепена довольно проста и построена по принципу ритмико-синтаксического параллелизма. Содержание известных песенных текстов лишено тематического и сюжетного стержня и основывается на импровизации – характернейшей черте фольклора.

Значительный интерес представляет и другой массовый танец, известный у осетин под названием *цоппай*, лексическое значение которого в осетинском языке не поддается этимологическому анализу. За этим названием стоит обрядовый комплекс, включающий в себя обрядовый танец, обрядовую песню и само обрядовое действие, направленное на умиловивление небесных сил. По мнению В.И. Абаева, обряд *цоппай* представляет один из пережитков распространенного в прошлом культа грозового божества осетин Уацилла (вариант – Елиа) (Абаев, 1958. Т. I. С. 315). Впервые он подробно описан Л. Штедером, наблюдавшим его в предгорьях Осетии в конце XVIII в. «Сильная гроза в 50 шагах от моей палатки убила молодую женщину. После удара те, кто с ней шел, 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! Ельдаэр чоппей”... Кружась в хороводной пляске, они повторяли в такт эти слова, то в таком, то в обратном порядке, причем один запевал, а хор подхватывал. Убитой после грозы надели новую одежду, ее положили на подушку в том положении, как она была убита и до самой ночи продолжались непрерывные танцы. Ее родители, сестра и муж танцевали, пели и были настолько довольны, если бы это было какое-то празднество, а печальные лица оценивались бы как грех против Ильи» (Осетины... 1967. С. 54).

Танцующие *цоппай* мужчины и женщины выстраивались в несколько рядов по две-три пары в каждом, и начинали двигаться, обходя могилу по кругу, в направлении солнца. Движение это было медленным и плавным, на полной ступне по диагонали – то вправо, то влево, тройным шагом, то с правой, то с левой ноги в анапестическом ритме. Каждая из групп поочередно выполняла во время танца функции зрителей. В частности отмечено, что в момент, когда одна группа хлопает в ладоши, другая танцует, двигаясь вперед. «Танец имеет характер верчения и поступательного движения вперед. Каждая пара, вертясь, продвигается медленно вперед, осуществляя общее движение по кругу» (Туганов, 1977. С. 71).

Танец исполняется под обрядовую песню, в коротких тексточках которых упоминается в табуированной форме *алдар* (господин, рукодержец) покровитель хлебных злаков и урожая – громовержец Уацилла. В такой трактовке вербальной части обряда убеждают и другие магические формулировки тек-

стов, в которых цоппай связывается с всеобщим благополучием, изобилием, добрым ангелом и прочее (Абаев, 1958. Т. I. С. 417, 418). Пораженного молнией человека танцующие обходили трижды. И если после трехкратного исполнения цоппай дождь стихал и в разрыве облачности проглядывали лучи солнца, то народ верил, что громовержец принял их обрядовый танец и сменил свой гнев на милость.

Культурный характер танца цоппай ярко проявляется в обрядовых действиях, совершаемых после поражения человека или домашнего животного молнией. Это и камуфляж тризны – *хист*, облаченной в форму радостного пиршества – *куывд*, активное участие добрачной молодежи, использование аксессуаров с высоким семиотическим статусом, цветовой числовой символизм. Учитывая факт глубокой древности и насыщенности цоппая элементами языческих верований легко понять, что каждое его исполнение в дореволюционной Осетии встречало резкое осуждение со стороны христианского духовенства. Обрядовый танец цоппай представляет один из редких примеров троичного синкретизма – единства музыки, песни и танца, дожившего до нашей эпохи.

Среди осетинских массовых танцев с культовой основой следует назвать женский обрядовый танец *устыты кафт*. Он был приурочен к обрядовым шествиям женщин во время засухи. Женщины всех возрастных классов обходили дома в селении, распевали обрядовую песню, посвященную дождю и собирали продуктовые подношения для совместной женской трапезы. Естественно, что вымаливая дождь, женщины танцевали не совсем обычные танцы. Ибо подобные бытовые критерии поведенческой культуры в случае обрядового поклонения не могли быть удачными. М.С. Туганов, например, писал: «Танец женщины на этом празднике резко отличался от обычного танца, он носил скорее воинственный характер. Выходила пара танцующих, остальные окружали их, пели, хлопали в ладоши. Танцующие засучив полы, сначала делали круг как в зилга кафе, затем делали движение как в хонга кафе и, наконец, заканчивали танцем на носках» (Туганов, 1977. С. 75).

К числу древних женских танцев следует отнести еще один, который исполняли группой или одной парой. Танцующие, положив руки на бедра – *син*, делают движения впрысядку – *бадгæ* и, таким образом, совершают круговой танец среди хлопающих им зрителей. Эти движения и положение рук во время танца дали ему название *синджын кафт/ бадгæ кафт*. Исполнители все время находятся друг против друга на одном расстоянии, смотрят друг другу в лицо и танцуют под звуки мелодии и словесные выкрики: *дæлладжы гæккуыри, уæлладжы гæккуыри* – т.е. прыжок вниз, прыжок вверх.

К древней эпохе восходят традиции другого танца – *ерыс кафт*, который исполнялся на носках мужской и женской парой. Танец имел характер соревнования представителей обоих полов, в котором «девица поднимала слегка платье и начинала танец на носках, не собираясь уступать в ловкости своему партнеру. Во время танца все фигуры должны были быть четко выражены и уходить из круга, не выполнив всего танца до конца, – считалось неким позором. Этот танец требовал от исполнителя особой выдержки и умения держаться на носках до конца танца, который продолжался минут 20 или 30» (Туганов, 1977. С. 92).

В народной хореографии косвенно отражается и половозрастное деление традиционного общества. Праздничные массовые танцы были своего рода школой, в которой публичный выход на танец был своего рода «аттестатом» зрелости и волновал родителей не меньше, чем детей. Молодых людей принято было считать женихами с того момента, когда они начинали посещать общественные танцы. То же самое можно сказать и относительно девушек. Если девушка вышла на общественные танцы, значит ей можно делать предложение. Таким образом, выход молодых людей на общественные танцы служил своего рода признаком их половой зрелости и символизировал их переход в следующий возрастной класс: *усгур лæппу* – для парней и *чындздзон чызг* – для девушек.

Несмотря на широкую популярность народной хореографии среди развлечений осетин, многие виды танцевального фольклора фактически утеряны. Как правило, полностью был вытеснен и религиозно-магический аспект народной хореографии. Одновременно значительно возросла и стала доминирующей зрелищно-эмоциональная функция осетинских народных танцев.

## ОРНАМЕНТ

Древнейшие орнаментированные предметы, обнаруженные на территории Осетии, керамические сосуды майкопской (поздний этап) и куроаракской археологических культур, датируемые IV – серединой III тыс. до н.э., имеют геометрический узор, состоящий из вдавленных точек, линий и кругов. Очень богат орнамент на керамике и бронзовых изделиях северокавказской культурно-исторической общности (середина III – середина II тыс. до н. э.). Для них характерен шнуровой орнамент, концентрические круги и спирали, рельефные точки.

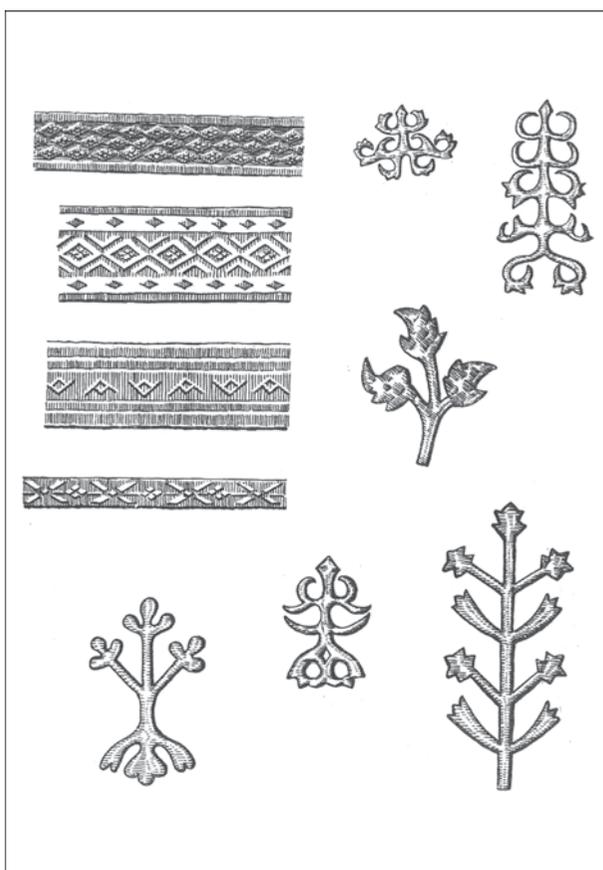
Чрезвычайно многообразен геометрический и зооморфный декор на литых бронзовых изделиях позднебронзовой кобанской культуры (XIV–IV вв. до н. э.). Популярными у кобанских племен были как элементарный геометрический декор, состоящий из волнистых линий, спиралей, ромбов, штрихов и «елочек», так и сложный, характеризующийся сплетением различных усложненных вариантов свастики. Широкий круг представляемых животных, изображения которых чрезвычайно тонко и своеобразно стилизованы, покрывают топоры, навершия булав, кинжалы, поясные пряжки и широкие пояса из листовой бронзы. Птицы, бараны, быки, лошади, олени, собаки, рыбы, змеи и фантастические животные, украшающие кобанские изделия, подчас покрыты гравированным геометрическим орнаментом. Технические приемы, использовавшиеся для нанесения орнамента – литье, гравировка иглой или резцом, выборка, инкрустация. Керамика кобанцев также украшается орнаментом. Лощеная до зеркального блеска поверхность гончарной посуды покрывалась тщательно проработанным геометрическим и зооморфным узором, затертым белой стекловидной массой (Чиниев, 2007. С. 245).

Многие из кобанских орнаментальных сюжетов практически в неизменном виде просуществовали в осетинском искусстве до XX в. Это триквестр и другие солярные знаки, двойные разнонаправленные спирали на общем основании (представляющие собой геометризованные изображения рогов на

голове животного), стилизованные фигурки баранов, оленей, птиц, змей и т.д. У осетин названные орнаменты практически в неизменном виде сохранились в традиционной вышивке и резьбе по дереву.

Бесспорно также влияние на орнаментальное искусство осетин традиций скифского и сарматского декоративно-прикладного искусства, которым посвящена огромная научная литература. Ученые отмечают, что уже в искусстве ранних кочевников есть «все основные типы симметрии орнамента: симметрия бордюров, розеток и сетчатого рисунка. Для построения бордюров использовались все семь видов симметрии, на основании которых такого рода ритмические композиции создавались в разные эпохи и у разных народов, в том числе и в наше время» (Сорокин, 1978. С. 174).

Были разработаны собственные оригинальные рисунки розеток с использованием как полной симметрии, так и неполной, создающей впечатление движения. Основным элементом в розетках мог быть геометрическим, растительным или зооморфным. Для создания сетчатого орнамента «использовались все пять теоретически возможных параллелограмметрических систем точек» (Сорокин. С. 175). В скифскую эпоху у ираноязычных кочевых племен впервые появляются симметричные композиции с центральным доминантным элементом. Это сложные геральдические сюжеты, в центре которых фигура Богини-матери или Мирового древа с предстоящими по сторонам животными или птицами. Именно такая композиция – пара птиц на Древе жизни – является одной из самых популярных в осетинском орнаментальном искусстве (Андиевы, 1960. С. 184). Наследием сарматского времени в осетинской орнаментике можно считать появление некоторых античных и восточных мотивов, использование в декоре тамгообразных знаков, растительных побегов, рядов резных ромбов и «бегущей волны».



Образцы орнамента на материи и дереве

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева

С выходом на историческую арену алан в начале I тыс. н.э. преобладающее место в орнаментике занимают растительные мотивы, почти неизвестные предшествующей бронзовой культуре, что, вероятно, является свидетельством быстрого развития земледелия. В Алании начинает складываться самобытнейшая художественная культура, в которой проявляется переплетение разных истоков – горских и степных. Становится популярной техника аппликации из кожи и войлока, выкладка узора шнуром и тесьмой, шитье нитью. Растительная орнаментика осетин, представленная в вышивке и аппликациях XVIII–XX вв., хранящихся в музейных собраниях, имеет четкие аналогии с вышивкой на одежде из археологических раскопок аланской эпохи в Верхней Рутхе, Камунта, Махческе, Змейской, Даргавсе и т.д. Орнаментальные мотивы этого периода свидетельствуют о значительном расширении связей населения Центрального Кавказа с соседними странами, в частности, Византией и Ираном.

К сармато-аланскому времени следует отнести формирование осетино-среднеазиатских орнаментальных параллелей, отмечаемых рядом исследователей. Так, Б.А. Калоев склонен объяснять осетинско-среднеазиатские орнаментальные параллели наличием общих древнеиранских черт в культуре. При этом наиболее близкое сходство «орнамент осетин имеет с орнаментом казахов Приаралья, каракалпаков, населяющих территорию древнего Хорезма, части туркмен, киргизов и узбеков, что объясняется более активным участием в этногенезе этих народов иранского элемента, для которого наиболее распространенным был рогообразный орнамент, сохранившийся до сих пор в быту осетин и перечисленных народов Средней Азии... Можно привести десятки примеров, показывающих поразительное сходство, с одной стороны, осетинского орнамента с орнаментом перечисленных народов Средней Азии, а с другой – сходство орнамента тех и других со скифским орнаментом. Особенно многообразно и ярко представлен орнамент скифов материалами из раскопок знаменитых скифских курганов горного Алтая. Изучение в плане сравнения этого материала и осетино-среднеазиатского дает еще много интересного для решения вопросов, касающихся этногенеза и этнической истории рассматриваемых народов» (Калоев, 1977).

Помимо вышивки и ювелирных изделий, алано-осетинская орнаментальная преемственность четко прослеживается в искусстве резьбы по дереву. Имеющиеся в нашем распоряжении образцы аланской деревянной резной посуды, пеналы и шкатулки покрыты совершенно таким же орнаментом, какой мы видим на соответствующих категориях предметов осетинского быта. Это комбинации из треугольников, сегментов и розеток; кресты, заключенные в квадрат или круг.

Орнамент XVI–XVIII вв. известен по материалам раскопок позднесредневековых склепов Северной и Южной Осетии (Дзаттиаты, 1992. С. 22–24). Это весьма богато декорированные предметы быта и украшения, в том числе новые категории вещей (курительные трубки, газыри, двойные застежки, пряжки поясов), на которые наносилась традиционная орнаментировка. Можно предположить, что в период позднего Средневековья происходит утрата семантики традиционного орнамента, понимания символики мотивов, превращение его в украшение, декор. Вместе с тем сложившаяся преемственность и даже определенная консервативность в сюжетах позволяет выделить

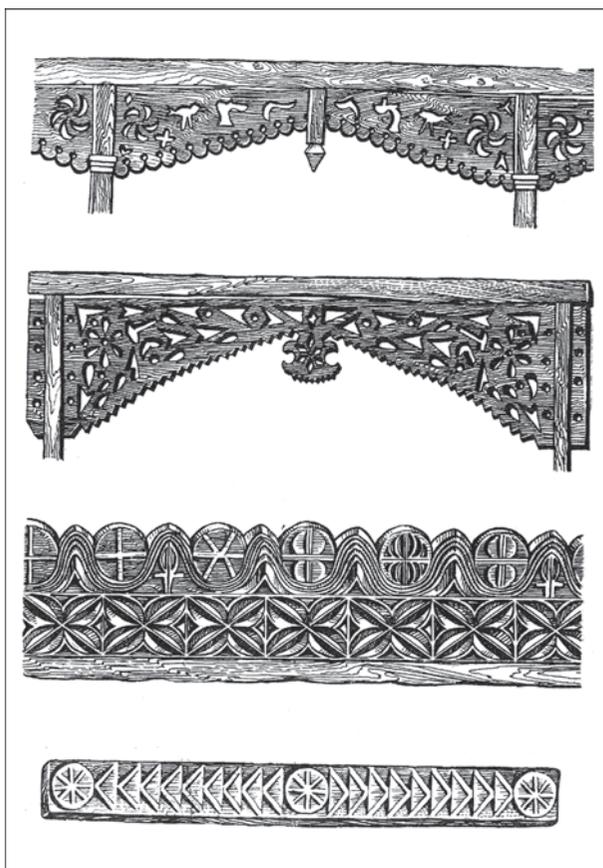
наиболее важные, существенные, с точки зрения символики, орнаменты.

Одним из самых излюбленных и архаичных является мотив Мирового древа с парой птиц, симметрично расположившихся на его ветвях. Это Древо жизни – символ мироздания, космических сил и трехчастной структуры мира (верх – небо, середина – земля, низ – подземный-подводный мир). Более того, данный сюжет символизирует не только мировое пространство, но и время. Птицы, сидящие на ветвях, образы прошлого и будущего.

Не менее распространенным является стилизованное женское изображение, в котором видится змееногая скифская Апи, Богиня-мать. «Беглый структурный обзор осетинского орнамента выявляет в нем преобладание антропоморфных символов образа богини-матери над всеми остальными... В своем большинстве голова этого символа изображается вертикальным ромбом. Ромб во многих культурах мог означать землю, растение и женщину одновременно, но в нашем случае он несет в себе еще и четырехугольник – центральную идею местопребывания богини... Древний североиранский образ Богини Матери-земли не покинул поле осетинской этнокультуры, а прочно обосновался в ее орнаментальных сюжетах» (Цагарев, 2000. С. 190, 204).

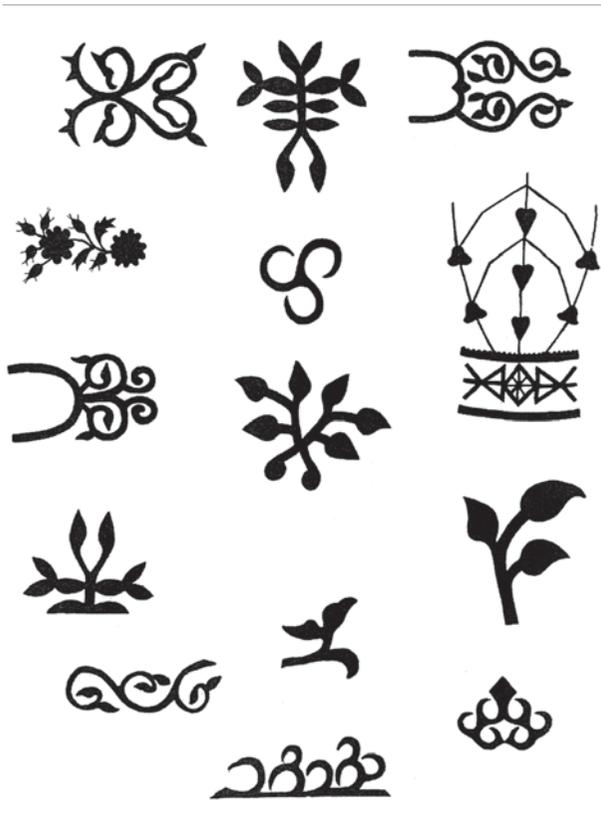
Многочисленные изображения бараньих рогов и голов, птиц с бараньими рогами и т.п., восходящие еще к кобанским древностям, в осетинской орнаментации символизируют *фарн* – божественную благодать, мужское дающее начало, изобилие, огонь и защиту. Вечное движение солнца, его очистительная сила нашли выражение в многочисленных бегущих спиралях, крестах, свастиках и розетках, покрывающих центральные столбы в домах, посуду, одежду, надгробные памятники.

Важно отметить различия в орнаментальном искусстве горной и плоскостной Осетии. В репертуаре узоров горной Осетии доминируют геометрическая



Образцы орнамента на дереве

Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Коллекция Б.А. Калоева



Образцы осетинского орнамента  
Из кн.: *Андиев Б.* Осетинский  
орнамент. Орджоникидзе, 1960

Образцы осетинского орнамента  
Научный архив Института этнологии  
и антропологии Российской академии  
наук. Коллекция Б.А. Калоева

Женская шапочка. Работа  
Аминат Мзоковой. Владикавказ  
Фото О. Габуевой, 1971 г.



Аминат Мзокова. Начало XX в.  
Владикавказ.  
Из личного архива А. Мзоковой. Фото  
О. Габуевой



Образцы орнамента на металле  
 Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук.  
 Коллекция Б.А. Калоева



Образцы орнамента на камне  
 Научный архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук.  
 Коллекция Б.А. Калоева

и животная орнаментика, восходящая к формам кобанской культуры; орнаментика равнинной части Осетии в массе своей растительная. Горские узоры являются более архаичными лишь с течением времени, под влиянием вкусов, складывающихся на плоскости, они стали переходить в растительные формы. Преобладание форм, смена геометрических и животных узоров на растительную орнаментку с полной отчетливостью прослеживается в осетинской вышивке, приемах осетинского золотного шитья и изготовления басонных изделий, орнаментальном декоре женского и мужского костюма (Берладина, 1948; Берладина, 1958; Берладина, 1960; Калоев, 1973. С. 32; Кочиева, Цагараев, 2000).

В XIX – начале XX в. орнаментальное искусство народов Северного Кавказа переживает известную нивелировку мотивов и технических приемов исполнения, что часто затрудняет отнесение тех или иных вещей к кругу производства определенного этноса. Это касается в первую очередь женских украшений и серебряной отделки оружия, где скорее можно выявить смену мод, чем национальные особенности. Для изучения исконно осетинского искусства орнаментики в этот период гораздо больший интерес представляют резьба по дереву (посуда, мебель, детали интерьера) и женские рукоделия (аппликации и вышивка). Virtuозно выполненной резьбой украшались спинки диванов и кресел, потолочные балки и столбы, двери, наличники окон, посуда.

Еще одним важным объектом, дающим представление об осетинском орнаменте, является надгробный памятник *цырт*. Его лицевая сторона полностью покрыта архаичной формы орнаментом, изображением Мирового древа и антропоморфной фигуры, воспроизводящей знак-образ усопшего, оружия и орудий труда, предметов быта (Цагараев, 2003. С. 208–212). Многие из могильных стел были раскрашены.

## ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЕ ФОРМЫ ИСКУССТВА

**Музыкально-танцевальное искусство.** Неразрывная связь с фольклорной традицией народа, глубина и оригинальность народной музыки определили богатство содержания и стилей музыкальной культуры осетин. Ее истоки восходят к нартовскому эпосу, музыкально-песенному фольклору, народному обрядовому танцу. Представленная песнями, эпическими сказаниями и инструментальными наигрышами, национальная музыкальная культура развивалась как искусство устной традиции. Начало собирания и записи осетинского музыкального фольклора относится к концу XIX – началу XX в. В 1920-е годы выпускником Петербургской консерватории П. Мамуловым совместно с Е. Колесниковым были сделаны первые нотные записи и обработки осетинских народных песен. Сбором осетинского фольклора занимался композитор В. Долидзе, записавший 250 народных песен. Для симфонического оркестра композитором была сделана аранжировка 14 народных мелодий, которые до сих пор находятся в активном оркестровом исполнении. Ему же принадлежит попытка создания первой осетинской оперы «Замира». Подвижниками в становлении и развитии профессионального музыкально-танцевального искусства Осетии в 1920–1930-е годы были А. Аликов, Б. Галаев, Т. Кокойти,



Композитор Т. Кокойты

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева

Л. Кулиев, А. Тотиев. Они не только записывали и аранжировали осетинские песни и танцевальную музыку, но и создавали для хора и симфонического оркестра музыкальные произведения, интонационно опиравшиеся на осетинский песенно-танцевальный фольклор, мелодику современной массовой песни.

В 1930–1940-е годы открываются музыкальные учебные заведения (детские музыкальные школы, музыкально-педагогическое училище, Осетинская оперная студия при Московской консерватории), сыгравшие важную роль в формировании национальных музыкальных кадров. К этому же времени относится создание профессиональных исполнительских коллективов (Вокального ансамбля радио под управлением А. Аликова, Ансамблей песни и пляски Северной и Южной Осетии и др.), популяризовавших революционные, народные

и современные песни, воспевавших новую жизнь и ее героев – простых труженников (*История...* 2003. С. 292, 293).

В годы Великой Отечественной войны главной темой музыкальных произведений осетинских композиторов стало прославление героизма и мужества советских людей. Призыв к защите своей земли, непримиримой борьбе с врагом звучал в песнях А. Аликова, А. Поляниченко, А. Тотиева, Е. Колесникова, Н. Пархоменко. Произведения украинского композитора К.Я. Доминчена («Сюита на осетинские темы») и москвича И.М. Белорусца (увертюра «Оборона Владикавказа»), написанные на основе местного музыкального фольклора, исполнялись Государственным симфоническим оркестром Киевской филармонии под управлением Л.М. Брагинского, эвакуированным в начале войны во Владикавказ.

Важным событием в осетинской музыкальной культуре стала организация в 1944 г. Северо-Осетинского симфонического оркестра. Создание этого творческого объединения способствовало развитию композиторской про-

фессиональной школы и симфонического искусства в Осетии. В ноябре 1945 г. симфонический оркестр, а также ансамбль песни и пляски, эстрадное бюро и музыкальный лекторий были включены в состав Северо-Осетинской государственной филармонии.

В программу первого выступления симфонического оркестра под управлением главного дирижера В.В. Горшкова, состоявшегося в ноябре 1944 г., вошли сочинения Н.А. Римского-Корсакова, П.И. Чайковского, осетинских авторов А. Поляниченко, Т. Кокойти. Ярким событием в музыкальной жизни Осетии явилось исполнение симфоническим оркестром под управлением А. Аркина первой осетинской симфонии Т. Кокойти, состоявшееся 9 апреля 1950 г. Важный период в жизни одного из старейших художественных коллективов Осетии и Северного Кавказа связан с именем



Композитор Б. Галаев  
Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева

П. Ядыха, возглавлявшего творческий коллектив на протяжении нескольких десятилетий. Он последовательно развивал принципы классической исполнительской школы, способствовал формированию репертуарной политики коллектива, подготовке профессиональных кадров музыкантов, совершенствованию их исполнительского мастерства. Нынешнее руководство оркестра во главе с В. Хлебниковым продолжает традиции, заложенные предыдущими поколениями музыкантов. Оно пропагандирует произведения русской и советской классики, современных, в том числе осетинских композиторов И. Габараева, Т. Кокойти, Д. Хаханова, Ф. Алборова, Х. Плиева, Р. Цорионти, Л. Ефимцовой, Л. Кануковой, Ж. Плиевой, А. Макоева и др.

Наличие высокопрофессионального коллектива всегда давало возможность организовывать авторские и творческие концерты мастеров советского музыкального искусства М. Кажлаева, Т. Хренникова, Ш. Чалаева, А. Эшпяя. В разные годы с неизменным успехом с оркестром выступали зарубежные и советские музыканты с мировым именем – дирижеры О. Мюллер, В. Дударова,



Композиторы Д. Хаханов, Ф. Алборов

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований  
им. В.И. Абаева

В. Гергиев, пианисты В. Ашкенази, Э. Вирсаладзе, Г. Гинзбург, Ф. Броу, скрипачи Г. Кремер, И. Ойстрах, вокалисты В. Давыдова, З. Долуханова, А. Кривченя, Б. Штоколов. Помимо приглашенных с оркестром постоянно работали осетинские вокалисты Е. Акоева, Д. Билаонова, Е. Кулаев, В. Дзуцев, М. Котлиева, Т. Тогоева и др.

Конец 1950–1960-е годы стали рубежными для музыкальной культуры Осетии. Музыкальное искусство вышло на качественно новый уровень, пройдя путь от простых обработок народных мелодий и песен до создания профессиональной музыки в самых разных жанрах и формах. Свидетельством обогащения осетинской музыкальной культуры был не только опыт, накопленный в освоении богатств народной музыки и традиций классического искусства, но и включение в творческое музыкальное пространство новой плеяды молодых талантливых композиторов, получивших профессиональное образование в музыкальных вузах Москвы, Ленинграда, Тбилиси. На отмеченные годы пришелся небывалый расцвет песенного искусства. Ясность и мелодичность музыкального языка, искренность и глубина переживаний лирических героев песен Ф. Алборова, А. Бериева, Б. Газданова, Ю. Дзитоева, А. Кокойти, Д. Хаханова, Р. Цорионти и других известных композиторов Осетии не утратили своей привлекательности и в начале XXI в.

Большое влияние на развитие музыкально-хореографического искусства оказал театр. Осетинские композиторы писали музыку к театральным спектаклям с 1920-х годов. В 1960-е годы созданы первые в истории осетинского



Вероника Дударова (1919–2009), народная артистка СССР, первая в мире женщина-дирижер

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева

искусства балеты «Ацамаз и Агунда», «Хетаг» Д. Хаханова, опера «Коста» и оперетта «Весенняя песня» Х. Плиева, опера «Азау» И. Габараева. Открытие Северо-Осетинского музыкального театра в 1972 г. дало новый импульс развитию оперной и балетной музыки. В 1970–1980-е годы создаются оперы «Оллана» И. Габараева, «Огни в горах» Д. Хаханова, «Дети солнца» Ж. Плиевой, опера «Фатима» З. Хабаловой, опера-балет «Поляна влюбленных» Р. Цорионти, балет «Перед судом» Л. Кануковой. С музыки к фильму «Сын Иристон» И. Габараева началось многолетнее плодотворное сотрудничество осетинских композиторов с миром кино.

Одним из наиболее ярких музыкальных коллективов Осетии является оркестр народных инструментов Северо-Осетинского радиокомитета, которым с 1966 г. руководит Б. Газданов – талантливый композитор, аранжировщик и исполнитель, знаток и собиратель музыкального фольклора. Б. Газданов переложил на ноты и обработал национальные мелодии, исполняемые на осетинской гармонике, сделав их достоянием профессионального музыкального искусства. В репертуаре оркестра представлены произведения русской классической музыки, а также композиторов Осетии и Кавказа. Высокое исполнительское мастерство отличает музыкантов оркестра (З. Агнаеву, М. Безродного, Т. Бердиева, Н. Бессонова, А. Колованова, С. Ревазову и др.). С оркестром часто выступали популярные певцы В. Баллаев, С. Медоева, К. Суанов и др. (История... 2003. С. 492).



Танец «Хонга» в исполнении солистов ансамбля «Алан» А. Баевой и А. Хасиева. 1970-е годы  
Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований  
им. В.И. Абаева

Незабываемые страницы в историю музыкально-танцевального искусства вписаны ансамблем песни и пляски, основанным в 1938 г. и реорганизованным в Государственный ансамбль народного танца «Алан» в 1966 г. В разные годы ансамблем руководили Т. Кокойти, Г. Гуржибеков, Д. Темиряев, Х. Варзиев, А. Баева и др. Они уделяли огромное внимание совершенствованию хореографии. Сохраняя этнографическую первооснову, танец обогащался новыми красками, становился более ярким, живописным, запоминающимся. С ансамблем работали балетмейстеры З. Бирагов, З. Битаров, И. Арбатов, Р. Чохонелидзе, музыканты, певцы и танцоры Н. Тогузова, В. Дзеранов, Б. Сопоев, А. Баева, К. Тотоев, Х. Варзиев, А. Хасиев, Н. Плиев, Г. Карсанова и др. Ансамбль много гастролировал по стране, а с 1957 г. и за рубежом. За заслуги в области хореографического искусства в 1997 г. он получил звание «Академический». Коллектив «Алана» награжден орденом Дружбы народов, премией им. К. Хетагурова, а в 2000 г. удостоен премии «Золотой Аполлон» (История... С. 574).

Большой вклад в развитие осетинского песенного и хореографического искусства внес Государственный ансамбль песни и танца Южной Осетии «Симд». Он был организован 1 января 1939 г. и объединил три действовавших коллектива: народный хор, ансамбль народных танцев и струнный оркестр народных инструментов. Первым художественным руководителем стал композитор Б. Галаев. Отличительной чертой в разное время работавших с ансамблем талантливых танцовщиков и хореографов З. Бирагова, М. Би-

деева, Г. Габараева, Г. Биченова является умение глубоко осмыслить фольклорную традицию, передать стилевое своеобразие народной хореографии и углубить содержание танцевального искусства, раздвинуть ее границы (*Шавлохов*. С. 23, 35, 71).

Новое поколение руководителей, танцовщиков, певцов и музыкантов ансамблей «Алан» и «Симд» достойно продолжает традиции осетинского профессионального танцевального искусства. В репертуаре обоих ансамблей, наряду с осетинскими танцами, существенное место занимают и танцы других народов (армянский, аджарский, татарский, гуцульский и т.д.). Большую роль в развитии и популяризации народной песенно-танцевальной культуры играют самодеятельные художественные коллективы «Арт», «Кафт», «Иристон», «Горец», «Амонд», «Фарн» и др.

Палитра современной музыкально-танцевальной культуры Осетии богата и многообразна. В конце 1990-х – начале 2000-х годов она достигла значительных высот как в области композиторского творчества, так и в исполнительском искусстве. Музыкальные коллективы Осетии с успехом исполняют произведения композиторов старшего поколения – Х. Плиева, Д. Хаханова, И. Габараева, Ф. Алборов, Т. Хосроева, а также более молодых авторов – Л. Ефимцовой, Л. Кануковой, Ж. Плиевой, А. Макоева, Н. Кабоева, Б. Кокаева. Престижные премии и награды на различных международных и российских конкурсах и фестивалях служат свидетельством высокого профессионализма и яркой творческой индивидуальности этих музыкантов. В 1990 г. Л. Канукова стала обладательницей первой премии Международного конкурса композиторов в Швейцарии. В 1993 г. Ж. Плиева получила специальный приз на II Международном конкурсе произведений для двух фортепиано в Токио. В 1995 г. З. Хабалова стала лауреатом первой премии ЮНЕСКО «Манас–1000». (История... 2003. С. 571).

Осетинские композиторы много работают над созданием музыки к кинофильмам и спектаклям. В 1998 г. Ф. Алборову за музыку к кинофильму «Легенда горы Тбау» была присуждена Государственная премия им. К. Хетагурова. Такую же премию за музыку к спектаклю «Отверженный ангел» театра «Нарты» получил А. Макоев. За музыку к анимационному фильму «Волшебная свирель» (режиссер. М. Тумеля, Беларусь) Ж. Плиева удостоилась главного приза IX Международного кинофорума «Золотой витязь» в 2000 г.

В последние десятилетия большое развитие получили жанры хоровой и камерной музыки. В числе ведущих хоровых коллективов России достойное место занимает камерный хор «Алания» под руководством А. Кокойти. В концертных программах хора «Алания» звучат шедевры зарубежной и русской классики, малоизвестные опусы современной хоровой музыки, популярные шлягеры и фольклорные песни. На юге России «Алания» – самый известный коллектив, пропагандирующий русскую духовную музыку, сочинения композиторов Кавказа. В репертуаре хора широко и многообразно представлена осетинская народная и профессиональная музыка. Исполнительскую манеру камерного хора Северной Осетии отличают высокий профессионализм, эмоциональная яркость и стилистическая чуткость. Свидетельством признания мастерства и артистизма коллектива являются многочисленные награды на международных фестивалях и конкурсах (Гран-при на хоровом фестивале



Валерий Гергиев. Дирижер, народный артист Российской Федерации  
Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований  
им. В.И. Абаева

в Мальте в 2001г., специальный приз на фестивале-конкурсе в Швейцарии в 2008 г. и т.д.) и успешные гастролы по городам России, странам Европы и Азии.

Ярким самобытным творческим коллективом, культурным достоянием не только Осетии, но и всего Северного Кавказа, признан Мужской хор под руководством О. Джанаевой, созданный при Северо-Осетинской государственной филармонии в 1999 г. Репертуар хора охватывает все жанры осетинской народной песни: историко-героические, историко-бытовые, мифологические, культовые, обрядовые, трудовые, танцевальные. Немаловажное место отводится сочинениям осетинских композиторов. Выступления хора находят большой отклик в сердцах знатоков и почитателей хорового пения. Своей успешной творческой деятельностью коллектив хора вносит поистине неопределимый вклад в сохранение, развитие и популяризацию традиционного осетинского хорового искусства.

К середине 1990-х годов в музыкальной культуре Осетии утверждается новое направление – современная осетинская эстрада и джаз. Возглавляемый Н. Кабоевым эстрадно-джазовый оркестр им. К. Суанова стал одним из популярнейших творческих коллективов в Осетии. Современное музыкально-песенное искусство Осетии представлено целым созвездием талантливых исполнителей, среди которых гармонисты Б. Газданов, С. Ревазова, И. Мистулова, Б. Золоева, певцы А. Хадикова, Р. Илурова, Ж. Габуева, А. Секинаева, Э. Кусова, О. Тайсаев, Ф. Царикати, Э. Дауров и др.

Северная Осетия по праву гордится своими земляками – деятелями искусств, широко известными как в России, так и за рубежом. Среди них дири-

жер Т. Сохиев, балерина С. Адырхаева, оперные певцы В. Тайсаев, В. Джиоева, З. Малити. Мировую известность и признание получило творчество выдающегося российского дирижера, художественного руководителя Мариинского театра, лауреата Государственных премий, народного артиста России В. Гергиева.

**Изобразительное искусство.** У истоков современного профессионального изобразительного искусства Осетии стояли два выдающихся представителя осетинской творческой интеллигенции – Коста Хетагуров и Махарбек Туганов, учившихся в Петербургской академии художеств. Первый из них оставил галерею запоминающихся образов, воспевавших красоту и величие народа и природы родного края. Второй – стал художником-реформатором, соединившим русскую академическую школу живописи, европейский художественный опыт и национальную культурную традицию, заложившим мощный фундамент осетинского профессионального искусства. Главным объектом интереса М. Туганова был человек – сильный, мужественный, не сломленный никакими тяжелыми жизненными обстоятельствами. Таковы созданные им образы народных героев Хасаны и Чермена; реальные исторические персонажи в картинах: «Генерал Тормасов и пленные вожди-повстанцы в 1810 году», «Защита крепости Кехви революционерами в 1905 году» и др. Осмысление проявлений народной жизни, освоение богатого фольклорного наследия, изучение нартовского эпоса помогли художнику создать эпические образы в картинах «Цоппай», «Народный суд», «Примирение кровников», «Сослан на вихре», «Бой Батраза с небожителями», «Последний поход Урузмага» и др. Своеобразным венцом его творчества явилось художественное полотно «Пир нартов» (Цориева, 2008. С. 199).

Ярким и самобытным художником был С. Едзиев – скульптор, мастер резьбы по камню и дереву. Он сохранил живую связь с традиционной



Барельеф на стене дома Едзиевых. Скульптор С. Едзиев

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева

культурой осетин и вместе с тем стал реформатором жанра. «Автопортрет», «Ангел с крестом», «Женщина с ношей», «Молотобоец», «Баран и змея» – это вполне самостоятельные и объемные скульптуры, где выразительно взяты основные массы, точно найдены силуэты, а также выявлены характерные детали (Дзантиев, 1988. С. 52).

В становлении осетинской профессиональной скульптуры видную роль сыграли Д.М. Дзантиев и С.Д. Тавасиев. Первый из них прожил короткую, но яркую жизнь. Опираясь на мировое классическое наследие, художник воплотил в своих скульптурах тот ритм, пластику объемов, строгую точность линий, которые были близки характеру его народа («Новая Осетия», «Мужская натура», «Обнаженная»). В иной стилистике работал С. Тавасиев, воплотивший образы, наделенные фантастической силой и мощью, полные символики («Капитал», «Силы жизни»). Им созданы масштабные, запоминающиеся образы народных героев (памятники Коста Хетагурову во Владикавказе, Салавату Юлаеву в Уфе, скульптуры «Вперед, победа за нами», «Мститель» и др.).

Основы национальной графики закладываются в 1920–1930-е годы. В этом виде изобразительного искусства работал А.З. Хохов. Главной темой рисунков и композиций художника была мирная и созидательная деятельность народа (серии офортов «Образование», «Моя Родина» и др.). Ему принадлежат многочисленные зарисовки национального орнамента. Большое место в творчестве А. Хохова занимало художественное осмысление нартовской тематики.

В 1920–1930-х годах происходит организационное объединение осетинских художников. В 1936 г. учреждено Владикавказское товарищество «Художник». В 1939 г. создан Союз советских художников Северо-Осетинской АССР, в состав которого вошли И.У. Дзантиев, А.М. Дзантиев, Г.О. Зарницкий, Н.Е. Кочетов, В.В. Лермонтов, А.Ф. Панков, Г.С. Труфанов, А.З. Хохов.

Важным событием в культурной жизни Северной Осетии стало открытие в 1939 г. Республиканского художественного музея с отделами русской живописи XVIII–XIX вв., графики, прикладного искусства, советского искусства.

В 1950–1980-е годы рождаются разные по тематике и жанру, но схожие в идейном и эстетическом плане произведения Б. Калманова («Коста среди горцев», «Одевание невесты»), Ю. Дзантиева («Возвращение с покоса», «Материнство»), З. Абоева (серия «Осетия и осетины», «Кавказские очерки»), Ш. Бедоева («Первый урожай», «Сбор винограда»), У. Гасиева (портрет Д.А. Дзагурова), Ж. Гассинова («Горное селение»), Ч. Дзанагова («Х.-М. Дзарахохов на коне», портрет актрисы Т. Кариаевой), М. Джикаева («Строители»), Б. Дзиова (серии «Мои горы», «Вечерние размышления»), М. Кабулова («В бригаде»), М. Келехсаева («Старый город», «Утро»), С. Санакоева («Закон о пенсии», «Песня»), Э. Саккаева (портрет Л. Басиевой), Б. Фидарова (портрет Л. Есиевой), К. Хетагурова («Ожидание») и др.

Особого упоминания заслуживает яркое, многогранное творчество Азанбека Джанаева. Монументальность, композиционная завершенность, точность рисунка были отличительными чертами творчества художника. Его живописные полотна «Аланы», «Вывод невесты», «Конница И. Плиева», скульптуры «Всадник», «Борцы», написанные в классической манере портреты К. Хетагурова, В. Тхапсаева, иллюстрации к произведениям А. Кубалова, М. Ца-

гараева, представляли многоцветную картину исторического и культурного развития народа. Его иллюстрации к нартовским сказаниям, выполненные в технике автолитографии, явились значительным вкладом в художественную нартгаду.

В художественной культуре Осетии 1960–1980-е годы являются временем возрождения и развития многих видов декоративно-прикладного искусства. Лучшие достижения в этой области искусства связаны с именами А. Икаева, В. Кцоева, О. Малтызовой, В. Махно, М. Царикаева, Д. Цораева и др. Чеканные пластины, скульптурные композиции, стилизованные фигуры, выполненные в металле, керамике, дереве, представляли богатый мир народных образов, красоту родного края.

1970–1980-е годы – время интенсивного развития монументальной скульптуры. В это время создаются мемориальные памятники героям Великой Отечественной войны: «Участникам сражения у Эльхотовских ворот» скульптора Б. Тотиева, «Петру Барбашову» Б. Тотиева и Н. Ходова, «Жителям Куртатинского ущелья, не вернувшимся с войны («Скорбящий конь»)» Д. Цораева и др. Значительным достижением осетинской монументальной пластики признан монумент Дружбы, посвященный 200-летию присоединения Северной Осетии к России. Он создан художниками Ч. Дзанаговым, С. Санакоевым, М. Царикаевым и установлен в 1982 г. во Владикавказе.

В 1970-е годы начинается творческий путь двух замечательных осетинских скульпторов Л. Гадаева и В. Соскиева. Широкое признание получили монумент Осипу Мандельштаму в Воронеже, памятник Георгию Малиеву во Владикавказе, памятник Александру Пушкину в Москве Л. Гадаева, памятники Гайто Газданову в Париже, Марине Цветаевой в Тарусе, Коста Хетагурову во Владикавказе В. Соскиева.

За два последних десятилетия осетинские художники осуществили несколько монументальных проектов. Один из них – монумент «Древо скорби», посвященный трагическим событиям в г. Беслан 1–3 сентября 2004 г. Его создатели А. Корнаев и З. Дзанагов награждены золотой медалью Академии художеств России. Ярким достижением в изобразительном искусстве Осетии признан памятник Дзагу Бугулову, основателю с. Дзауджикау, установленный на одной из центральных площадей Владикавказа (скульптор С. Тавасиев). Визитной карточкой Владикавказа называют памятник дважды Герою Советского Союза генералу армии И.А. Плиеву, созданный в 1997 г. скульпторами Н. Ходовым, Б. Тотиевым, архитектором З. Казбековым. Широко известно творчество талантливых скульпторов М. Дзбоева и Е. Бутаева.

К большим достижениям осетинского искусства начала 2000-х годов с полным правом можно отнести Владикавказский монумент славы. В мемориальный комплекс входят Колонна Победы, увенчанная фигурой Георгия Победоносца, Стена памяти – мозаичное панно, посвященное драматическим эпизодам Великой Отечественной войны. Монументальный проект включает скульптурную группу «Присоединение Осетии к России», и памятную композицию, выполненную по эскизам бесланских школьников. Авторы З. Дзанагов, А. Кучиев, В. Цаллагов – трое из большого коллектива художников, трудившихся над созданием памятника, удостоены высокой правительственной награды (Атаева, 2009. С. 22).



Шалва Бедоев, художник  
Научный архив Северо-Осетинского  
института гуманитарных и социаль-  
ных исследований им. В.И. Абаева



Афсати. Скульптор  
Михаил Дзбоев  
Научный архив Северо-  
Осетинского института  
гуманитарных и  
социальных исследований  
им. В.И. Абаева

Виктор Цаллагов, художник  
Научный архив Северо-Осетинского  
института гуманитарных и социальных  
исследований им. В.И. Абаева



Чермен. Глина. Скульптор  
Ибрагим Хаев  
Научный архив Северо-Осетинского  
института гуманитарных и  
социальных исследований  
им. В.И. Абаева

Изобразительное искусство Осетии гармонично развивается в общероссийском и мировом художественном пространстве. В этом несомненная заслуга разных поколений художников, опирающихся на опыт предшественников и вместе с тем свободных в выборе творческого пути в осмыслении и отображении окружающей действительности, обладающих собственным творческим почерком. Яркое, многоцветное полотно художественного пространства Осетии создается в живописных картинах Ю. Абисалова, О. Басаева, Ш. Бедоева, З. Валиева, Х. Гассиева, М. Джикаева, А. Есенова, А. Калманова, А. Канукова, И. Лотиева, Т. Маргиева, А. Хетагурова, В. Цаллагова, М. Чочиева; в скульптурах О. Баскаева, З. Дзанагова, М. Дзбоева, Б. Дзобаева, М. Кабулова, А. Кучиева, Ю. Кцоева, В. Соскиева, С. Тавасиева, И. Хаева, О. Царгасова, Б. Царикаева, С. Цахилова; в произведениях декоративно-прикладного искусства Т. Бадтиева, Л. Байцаевой, З. Дзиковой, Ю. Кцоева, Д. Цораева, М. Царикаева и многих других талантливых представителей осетинского изобразительного искусства.

Произведения художников Осетии с неизменным успехом экспонируются на региональных, российских, международных выставках. Они находятся в собраниях музеев и частных коллекций России, США, Германии, Франции, Бельгии, Румынии и других стран. Это знак высокого признания осетинской школы изобразительного искусства.

## ЛИТЕРАТУРА

Источником зарождения осетинской художественной литературы, как и литературы любого народа, явилось устное народное творчество осетин: эпос, песенный фольклор и др. Фольклор вобрал в себя все аспекты реальной жизни народа, его исторические события, социальные противоречия, борьбу с иноземцами и т.д.

Народные песни, сказки, пословицы, загадки, предания – богаты и разнообразны как в тематическом, так и в жанровом отношении. Они оказали решающее влияние на становление и развитие осетинской литературы. Важнейшим стимулом возникновения профессионального творчества было создание письменности, приобщение горцев к русской культуре, духовное сближение двух народов, ставшее возможным после присоединения Осетии к России во второй половине XVIII в. В силу отсутствия письменной традиции на родном языке осетинская поэзия первоначально обращается к инонациональному опыту художественной словесности.

Выдающийся деятель осетинской культуры конца XVIII – начала XIX в. Иоанн Ялгузидзе (1775–1830) на основе осетинских народных легенд и преданий пишет на грузинском языке героическую поэму «Алгузиани», пронизанную идеями гуманизма и социальной справедливости, призванную вызвать интерес и уважение к своему народу, к его истории.

Автором первых по времени написания стихотворений на осетинском языке по праву считается известный просветитель середины XIX в. Аксо Колиев. Несмотря на то что его стихи носят духовно-проповеднический характер, значимость его произведений трудно переоценить – это «первые художественные произведения осетинской литературы, в которых автор движи-

мый патриотическими чувствами, пытается показать прошлое Осетии, чтобы тем самым разбудить и укрепить национальное самосознание своего народа» (Ардасенов, 1959. С. 59). Ценность этих произведений состоит и в том, что они созданы на основе ритма и размера осетинских народных песен и нартовских сказаний.

Параллельно возникает поэзия на осетинском языке, вызванная к жизни большими общественно-историческими потрясениями, в частности, переселением горцев-мусульман в Турцию в 60-х годах XIX в. Выразителем трагедии обманутых людей, потерявших родину, стал поэт Темырболат Мамсуров (1845–1898). Его поэтическое мастерство достигло несравненно более высокого, чем у А. Колиева, уровня. Мамсуров воспел в своих стихотворениях тяжелые переживания переселенцев, их тоску по родине, показал потрясающие картины народных бедствий на пути смерти и «добровольного» изгнания. Особенно ярко эти чувства он выразил в стихотворениях «Думы», «Два товарища» и др. Поэт с болью в сердце говорит и о падении нравов среди переселенцев на чужбине. Стихи Т. Мамсурова появились в печати лишь в советское время и имеют глубокое познавательное значение.

С переселением в Турцию связана и судьба другого передового представителя осетинской интеллигенции – поэта и публициста-этнографа Инала Канукова (1851–1899). Опальный офицер царской армии, долгое время вынужденный жить и работать на Дальнем Востоке, он начал писать стихи на русском языке. Отец будущего писателя, поддавшись агитации, оказался в числе переселенцев в Турции. Однако, увидев своими глазами все прелести «обетованной земли», ему удалось вернуться на родину с 9-летним сыном. И. Кануков стал известен своими прозаическими и поэтическими произведениями, публицистикой. Тяжелые испытания переселенцев навсегда врезались в память мальчика и, повзрослев, он правдиво их описал в своем очерке «Горцы-переселенцы». В другом очерке – «От Александрополя до Эрзерума» – Кануков рисует реальную картину жизни пореформенной Северной Осетии, происходящие в ней социально-экономические перемены. Главной темой поэтических произведений И. Канукова была борьба против социального гнета, угнетения, неравенства и несправедливости в обществе. Стихотворения его отличаются динамизмом, гражданственностью и поражают суровой правдой.

Появление на литературной арене названных выше деятелей, однако, не привело еще к созданию осетинской литературы. В пору их деятельности не вышло еще ни одного художественного произведения на родном осетинском языке. До Коста Левановича Хетагурова, вступившего на литературную арену в 80–90-е годы XIX в., можно считать, что у осетин фактически не было своей художественной литературы.

Коста Хетагуров (1859–1906) родился в горном селении Нар, расположенном в верховьях р. Ардон, в семье офицера царской армии. После окончания Ставропольской гимназии он продолжил учебу в Петербургской академии художеств. Это была необыкновенно многосторонне-талантливая личность, «своего рода Леонардо да Винчи осетинского народа» (Коста Хетагуров. 1941. С. 14; Литературная Осетия. 1979. С. 6). В историю осетинского народа он вошел не только как основоположник осетинской литературы и литературного языка, но и как выдающийся художник, драматург, этнограф, публицист,

известный общественный деятель. Благодаря его сборнику «Ирон фæндыр» («Осетинская лира») литература стала неотъемлемой частью духовной жизни осетинского народа. Многие стихи, вошедшие в сборник, еще в рукописи заучивались наизусть и распевались как народные песни. При этом у Коста личное настолько переплетается с общественным, что «подчас трудно разграничить интимную лирику и гражданскую» (Хадарцева, 1955. С. 25). Основная тема поэзии К. Хетагурова – борьба против социально-политического угнетения. Главный лейтмотив книги «Ирон фæндыр» – безрадостная жизнь трудового народа. Проникая в самые широкие слои народа, стихи поэта, подобно нартовским сказаниям, передавались из уст в уста. «Ирон фæндыр» – эпопея народных бедствий, поэтическая история многострадального народа. Вошедшие в сборник стихотворения «Додой», «Походная песня», «Солдат», стали классикой осетинской поэзии, а самим сборником была заложена прочная основа осетинской художественной литературы.

Сильнейшее влияние на творчество К. Хетагурова оказало устное народное творчество. Среди ставших шедеврами его художественных произведений есть и написанные по фольклорным мотивам: «Æфсати» (Афсати), «Ныфс» (надежда), «Уæлмæрдты» (на кладбище). В стихотворении «Кубады» он создал колоритный образ народного певца-сказителя. Дух народной поэзии ощущается в пафосе всего творчества поэта. Будучи непримиримым борцом за свободу, он был готов личную свободу и счастье отдать за шаг один, который бы народу он «мог когда-нибудь к свободе проложить» (Хетагуров, 1989. С. 248), обличая тех, кто строит собственное счастье на несчастье трудового народа:

Мне вашего счастья не нужно, –  
В нем счастья народного нет.

Историческое значение литературного наследия К. Хетагурова и, прежде всего «Ирон фæндыр», заключается в том, что он заложил прочную основу осетинской художественной литературы и литературного языка, разбудил национальное самосознание народа. Через него народ почувствовал обаяние поэзии, полюбил книгу на родном языке. Книга стала школой мастерства для последующих поколений поэтов и писателей (Ардасенов, 1959. С. 165).

Широкую известность получили поэмы К. Хетагурова «Перед судом», «Плачущая скала», особенно «Фатима», по мотивам которой снят одноименный художественный фильм. Еще при жизни К. Хетагурова ставилась на сцене его комедия «Дуня». Не было сколько-нибудь значительного события в жизни осетинского народа, чтобы Коста не выразил к нему своего отношения. Его творческая и общественная деятельность охватывают все наиболее значительное, существенное в жизни родного народа – в этом его неопценное значение. Величие К. Хетагурова также в том, что в условиях национального гнета он, всецело отдавший себя борьбе против царизма, предстает в своих творениях гражданином мира, проповедуя общечеловеческие ценности и идеалы:

Весь мир – мой храм, любовь – моя святыня,  
Вселенная – отчество мое!

В советское время произведения К. Хетагурова неоднократно издавались массовым тиражом, несколько раз публиковались академические издания

полного собрания сочинений. В 2009 г. в Москве и обеих осетинских республиках состоялись юбилейные торжества в честь 150-летия со дня рождения национальной гордости осетинского народа К.Л. Хетагурова.

На рубеже XIX–XX вв. в осетинскую литературу вошли современники Коста: Александр Кубалов, Георгий Цаголов, Асламурза Кайтмазов, Блашка Гуржибеков, Сека Гадиев и др.

Заметный вклад в развитие осетинской литературы внес Сека Гадиев (1855–1915), ставший основоположником художественной прозы. Своими произведениями С. Гадиев способствовал обогащению и развитию осетинской литературы.

Сека провел детство в многодетной семье, служил в должности псаломщика в церкви родного селения Ганис, расположенного в теснинах Центральной Осетии, а затем в плоскостных селах Северной Осетии. Всю свою жизнь он был в гуще народа, в постоянной нужде, что напрямую отразилось на творчестве писателя. Им была создана галерея героев, прославившихся своей борьбой против феодально-крепостного гнета. Произведения его полны горестных раздумий о социальном положении осетинской бедноты.

В рассказах «Идæдз ус» (Вдова), «Мад æмæ фырт» (Мать и сын), «Арагвийы ерыстау æлдар» («Арагвийский князь Нугзар») С. Гадиев создал образ жестокогосердных алдаров-крепостников, злодеяниям которых не было конца. В золотой фонд осетинской прозы вошел его рассказ «Азау», повесть о беззаветной любви юноши и девушки, осуждаемой людьми, ослепленными родовыми предрассудками. На творчество и мировоззрение писателя-самоучки Гадиева благотворное влияние оказали традиции К. Хетагурова, которого он боготворил. В стихотворении, посвященном Коста, Гадиев образно называет его полнолунием «для «нашей темной страны», говорит, что «его советы озарили ярким светом наши мрачные горы».

Большой след в осетинской литературе оставил поэт Блашка Гуржибеков (1868–1905). Офицер русской армии, он погиб в ходе Русско-японской войны. Перу Б. Гуржибекова принадлежат комедия в стихах «Глупец», поэма «Очарованная красавица», сборник лирических стихотворений «Дигорские произведения» и др. Главная тема творчества Б. Гуржибекова – борьба добра со злом, критика феодально-крепостнических порядков. В его лирических стихотворениях преобладает тема несчастной любви. Б. Гуржибеков высоко чтит К. Хетагурова; в стихотворении, посвященном Коста, он выражает ему благодарность родного народа за его звучную, звонкую лиру, подчеркивает, что его словам внимает вся Осетия.

Уроженец с. Батако Александр Кубалов (1871–1944) вошел в осетинскую литературу несколькими поэтическими произведениями – «Æмбазыг», «Чермен», «Старый Есса» и другими, из которых наиболее выдающимся была поэма «Æфхæрдты Хæсанæ» – апология героизма и социальной мести, утверждение справедливости и человеческого достоинства. В основу поэмы положено народное предание «Сказ об одиноком», которое поэт не раз слышал в исполнении знаменитого певца-сказителя Бибо Дзугутова. В поэме выведен образ наглого насильника Кудайната, который не только убил ни в чем неповинного бедняка, но и поиздевался и над его вдовой. Ему противопоставляется образ Хасана, который мстит и за кровь отца, и за поруганную честь матери.

Начало XX в. ознаменовалось оживлением общественно-политической и культурной жизни в Осетии. Появились издательские общества, стали выходить газеты и журналы на осетинском языке, дальнейшее развитие получило и литературное творчество. Осетинская литература наполнялась многозвучием несхожих талантов.

Георгий Цаголов (1871–1939) известен не только своей публицистической деятельностью, пронизанной высокой гражданственностью, но и как талантливый поэт. В большинстве стихотворений, вошедших в сборник «Осетинские мотивы» (1912 г.), Цаголов касается темы социальной несправедливости, воссоздает образ крестьянина-бедняка, в саkle которого гнездятся холод и голод и страшная тьма. Его перу принадлежит стихотворение, посвященное К. Хетагурову, в котором он дает клятву «любить родной наш край, работать для него, вести вперед его... как это делал великий Коста».

В начале XX в. страстным борцом за кардинальные преобразования в обществе выступил поэт-прозаик, публицист и общественный деятель Цомак Гадиев (1882–1931). За участие в революционных событиях 1905–1907 гг. он был сослан в Сибирь. Стихи поэта, написанные в эти годы, пронизаны мотивом революционного обновления мира, пафосом борьбы за свободу. Гражданская лирика соседствует в его творчестве с любовной, пейзажная лирика поэта наполнена яркими красками и символической образностью.

В предоктябрьский период весьма талантливым поэтом зарекомендовал себя Георгий Малиев (1886–1942), вдохновенный поэт-романтик. Он писал стихи на осетинском и русском языках, отобразив в них страдания народа, думы и чаяния простых людей, социальную несправедливость. В.И. Абаев и другие исследователи творчества Г. Малиева подчеркивают музыкальность, а также большую эмоциональную силу лирических стихотворений талантливого поэта. В те же годы заявили о своих литературных дарованиях поэты Созыр Баграев, Андрей Гулуев, Шамиль Абаев, Илас Арнигон, Алихан Токаев, прозаики Х.Тлатов, Б. Туганов и др.

На начало XX в. приходится расцвет творческой деятельности видного осетинского писателя и публициста Арсена Коцоева (1872–1944), мастера художественного слова. Коцоев – известный деятель культуры и печатного слова дореволюционной поры (редактор осетинского журнала «Æфсир»(Колос)), в советское время продолжил работу в органах печати и в сети народного образования. В своих поучительных рассказах он обличал разорительные и вредные традиции старины, разоблачал знахарей и мулл, защищал интересы бедноты. Широкой читательской аудитории известны рассказы Коцоева «Хин» (Колдовство), «Фидис» (Злая насмешка), «Цуанонтæ» (Охотники), «Гигойы куадзæн», (Пасха Гиго) и др.

В начале XX в. зарождалась и осетинская драматургия, профессиональный театр, это связано с именем Елбыздыко Бритаева (1881–1923), автора первых драматических произведений «Уæрæседзау» (Побывавший в России), «Худинаджы бæсты мæлæт» (Лучше смерть, чем позор), «Амран», «Хазби», «Дыуæ хойы» (Две сестры) и др. Творчество Е. Бритаева по праву стало вершиной осетинской драматургии, а его традиции продолжены Розой Кочисовой, Давидом Кораевым, Алиханом Токаевым и др.

Этот период был временем собирания и объединения творческих сил. В 20–30-е годы XX в. расцвело творчество большинства из названных выше

писателей. В октябре 1930 г. в культурно-общественной жизни Осетии произошло значимое событие: состоялся I съезд осетинских писателей в Цхинвале.

Достижения осетинской поэзии довоенного советского периода связаны с именем Ивана Дзанаева (Нигера) (1896–1947). Поэт, мыслитель, самобытный художник, в произведениях которого духовный мир современника предстает со всеми противоречиями и трудностями становления. В предвоенные годы на ниве писательства плодотворно работали Б. Боциев, С. Кулаев, Т. Епхийев, Ч. Беджызаты. В жанре прозы особенно преуспел выдающийся осетинский писатель Дабе Мамсыраты (1909–1966), автор трагедии «Фæтæг Бæгъатыр», в которой показана многовековая борьба осетинского народа против монголо-татар в XIII–XIV вв. На основе исторических сюжетов и преданий Д. Мамсуров пишет пьесы «Бæтæйы фырттæ» (Сыновья Бата), «Чермен» и «Æфхæрдты Хæсанæ», по мотивам одноименного предания, переделав эпический сюжет на драматический лад. Д. Мамсуров известен прежде всего как блестящий прозаик осетинской литературы, мастер рассказов и эпических произведений. Фабула его романа «Хъæбатырты кадаг» (Поэма о героях), задуманного как большое эпическое произведение, хронологически емкое, берет свое начало в 1907 г., показывая становление советской власти на Северном Кавказе. Роман значительно обогатил осетинскую прозу.

Мастером осетинской новеллы, бесспорно, признан Куыдзæг Дзесов (1905–1981), тематика рассказов которого богата и разнообразна. Критика отмечала, что в его творчестве соединились трагизм преданий Сека Гадиева и художественный психологизм Арсена Коцоева. Такие рассказы как «Хорхæссæг», «Уæхæнæзы радзырд» с первых же строк трогают глубоко за душу.

Большим событием в литературной жизни был выход журналов «Фидиусæг» (Глашатай) и «Мах дуг» (Наша эпоха), издаваемых как орган Союза писателей Южной и Северной Осетии. Тяжелым периодом в истории осетинской литературы стал конец 30-х годов, когда жертвой репрессий стали многие видные осетинские писатели (И. Арнигон, Ч. Беджызаты, С. Кулаев, Г. Малиев, К. Фарнион, А. Кубалов и др.).

Немалый вклад в достижение победы над фашизмом внесли деятели осетинской литературы. Военная лирика, наполненная голосом мужества и народной мести, продолжала нести традиции патриотической литературы, пополняясь новыми оттенками: темой победы, отчего дома, темой возвращения, темой жизни и смерти. Вершиной военной лирики является творчество Гриша Плиева (1913–1999), поэта, драматурга, переводчика, поэзия которого зазвучала во весь голос во время и после окончания Великой Отечественной войны. Его солдат – личность мыслящая, сложная, с четко очерченным национальным характером. Высокая культура стиха характеризует творческую индивидуальность Г. Плиева. «Семь черкесок», «Пепельница», «Пятый кинжал» и другие его произведения по праву считаются хрестоматийными в истории осетинской художественной словесности. Баллада «Авд цухъхъайы» (Семь черкесок) – это баллада-реквием по погибшим на фронте героической смертью семерым братьям Газдановым. Не менее драматично звучит стихотворение «Фæндзæм хъама» (Пятый кинжал), описывающее дерево во дворе у одинокой вдовы, в которое вонзены четыре кинжала ушедших на фронт

сыновей. Пятый сын, не дожидаясь совершеннолетия, исполненный решимости, вонзает свой маленький кинжал... Творческое наследие Гриша Плиева обогатило не только национальную, но и русскую литературу, ибо оно в свое время было представлено русскоязычному читателю в переводах Л. Озерова, М. Соболя, Т. Веселовой и др. Грис Плиев известен не только как блестящий поэт, но и как драматург, автор пьес «Æууæнк» (Доверие), «Чермен», «Сослан Цæразон», «Æнæсæттон» (Упрямый) и др.

Большой вклад в осетинскую послевоенную поэзию внесли Г. Кайтуков, А. Царукаев, С. Марзоев, Б. Муртазов, Р. Асаев, Гафез, Г. Дзугаев, К. Маргиев и др. В очерках, рассказах и фельетонах писателей Д. Мамсурова, А. Коцоева, Г. Джимиева и других отражены как события Великой Отечественной войны, так и патриотизм трудящихся Северной Осетии в тылу, образцы героизма на трудовом фронте. На тему военного периода написана пьеса Г. Джимиева (1907–1944) «Черный туман», с успехом поставленная на сцене Северо-Осетинского драматического театра. Главный герой пьесы – колхозник Дзамболат показан патриотом Отчизны, с честью выдержавшим испытания периода фашистской оккупации, не склонившим головы перед врагом.

В эти же годы идет становление жанра исторической драмы, истоки которой лежат в фольклоре и нартских сказаниях. Интерес к нартским сказаниям был настолько высок, что появились несколько одноименных драм «Нарты Батрадз», написанных разными авторами: К. Казбековым, В. Корзун и М. Шавлоховым.

Значительных успехов осетинская литература достигла, начиная с 60-х годов XX в., когда в нее влилась целая когорта талантливых осетинских поэтов, известных под именем «шестидесятников». Их творчество подняло осетинскую поэзию на новую высоту. К этой талантливой плеяде поэтов относятся Хазби Дзаболов, Георгий Бестауты, Васо Малиев, Ахсар Кодзаты, Зинаида Хостикоева, Камал Ходов, Шамиль Джикаев, Музафер Дзасохов, Хаджимурат Дзуццати и др. Такого массового всплеска ярких талантов осетинская поэзия не знала ранее. Все в ней было свежо и ново: и ощущения, и поэтическое видение мира, и образ мышления. Предложенные ими новаторские поиски, вызвали много споров и разноречивых суждений. Они подняли новые пласты общественной и духовной жизни народа, мыслили и творили вдохновенно, ощущая в полной мере ответственность перед настоящим и будущим своего народа, родины и всего человечества.

Как самобытный художник вошел в осетинскую литературу Нафи Джусойты, поэтические и прозаические произведения которого покоряют свежестью образов и новизной поэтического видения мира. Они притягивают современного читателя вниманием к традиционным преданиям, к национальным основам бытия и духовным истокам. Эстетикой возвышенного романтизма характеризуется творчество народного поэта Осетии Шамиля Джикаева, в рамках которой он создает шедевры любовной лирики и политического памфлета. Плодотворно трудится в области поэзии, прозы и художественного перевода народный поэт Осетии Музафер Дзасохов, глубиной поэтической силы отличаются произведения народного поэта Осетии Камала Ходова, народной поэтессы Ирины Гуржибековой. Десятки произведений осетинских писателей издавались в Москве, Нальчике, Тбилиси, в странах народной демократии. На осетинский язык переведены многие произведения мировой классики.



Группа осетинских писателей на берегу реки Терек. Слева направо: Х. Ардасенов, А. Токаев, Д. Мамсуров, М. Цирихов, М. Дзасозов, Г. Плиев, М. Цагараев, Т. Джатиев и Г. Кайтуков  
Фото Е. Мозгова, 1964 г.

В последующие годы осетинская литература обогатилась замечательными поэтическими и прозаическими произведениями, авторами которых являются А. Хамицаев, С. Каджаев, Л. Харебов, Х.-У. Алборты, Г. Кодалаев, А. Гучмазов, Е. Кочиева, Т. Хаджеты, М. Казиев, Э. Скодтаев, И. Цомартов, В. Колиев, Р. Цомаев, Р. Бабочиев, В. Тадтаев, В. Гобозов и др. Осетинская литература, проделав за полтора столетия нелегкий путь от зарождения и становления к современному уровню, пытается осмыслить историческое прошлое, решить острые вопросы современности, направить внимание читателей к личности и к народу в целом, его духовному миру.

## ТЕАТРАЛЬНОЕ ИСКУССТВО

Созидательной средой для осетинского сценического искусства всегда служили героические сказания, песни, причитания, народные праздничные представления. Идея создания осетинского театра, захватившая умы национальной интеллигенции на рубеже XIX–XX вв., начинает реализовываться с появлением национальной драматургии. Первые постановки пьес Е. Бритаева, Д. Короева, Р. Кочисовой состоялись на самодеятельной сцене в 1904–1908 гг. Кружок любителей драматического искусства, организованный во Владикавказе в 1908 г. Б. Тотровым, объединил энтузиастов театрального дела

И. Кодоева, С. Джанаева, А. Тотиева, Н. Калоеву, А. Гостиева, Д. Короева и др. Самодеятельные артисты играли пьесы «Побывавший в России», «Две сестры» Е. Бритаева, «Не я был – кошка была» Д. Короева, «Калым» А. Арисханова, а также «Женитьба» Н. Гоголя, «Первый винокур» Л. Толстого и др. (История... 2003. С. 76).

Смелым вызовом патриархальным обычаям был драматический кружок, созданный девушками из женского приюта во Владикавказе. Первые спектакли кружка по пьесам Р. Кочисовой «Лгун, или наш пристав сошел с ума» и «Земля мой свидетель, а солнце мститель» состоялись в доме А. Цаллаговой. В постановках принимали участие П. Газданова, П. и Т. Алдатовы, К. Баева, К. Дзантиева, В. Карсанова, Р. Кочисова.

Благотворное влияние на развитие осетинского сценического искусства оказала классическая театральная школа, представленная Русским драматическим театром, открывшимся в апреле 1871 г. во Владикавказе спектаклем по пьесе М.Ю. Лермонтова «Маскарад». На сцене этого театра впервые в 1912 г. режиссером И. Ростовцевым вместе с Е. Вахтанговым была осуществлена постановка пьесы осетинского драматурга Д. Кусова «Дети гор».

Конец 1920-х–1930-е годы явились важным периодом в истории осетинского профессионального театрального искусства. В 1931 г. на базе осетинских драматических кружков Цхинвала и Тбилиси был основан Юго-Осетинский драматический театр, открывшийся пьесой «Лихорадка» С. Церетели в постановке В. Хетагурова. Большой вклад в становление и развитие театра внесли режиссеры В. Мургулия, В. Каиров, Г. Кабисов, композиторы Б. Галяев, Н. Гудиашвили, художники М. Туганов, Т. Гаглоев, актеры С. Джатиева, Д. Габараев, В. Гаглоев, З. Гаглоева, С. Газзаев, Д. Мамиев, С. Маргиев, Т. Таугазов, В. Цховребов, Н. Чабиева и др.

В 1930 г. под руководством актера и режиссера Русского театра А. Сафронова во Владикавказе был создан Осетинский театр малых форм. В июне 1935 г. актеры этого театра вместе с выпускниками Осетинской студии ГИТИСа, вернувшимися во Владикавказ, образовали национальный театр. Главным режиссером была назначена Е.П. Маркова. Торжественное открытие Северо-Осетинского государственного драматического театра состоялось 10 ноября 1935 г. спектаклем «Платон Кречет» А. Корнейчука.

Наряду с произведениями русской и мировой классики, театр активно пропагандировал пьесы осетинских авторов: «Дуня» К. Хетагурова, «Две сестры» Е. Бритаева, «Свадьба» Г. Джимиева, «Свинец» Д. Туаева, «Коста» Нигера и Т. Епхиева и др. Большую помощь в становлении национального театра оказывали актеры и режиссеры Русского театра А.Г. Поселянин, С.А. Петровский, Н.С. Гальская, Г.А. Силаев (История... 2003. С. 290, 291).

Развитие национальной драматургии, формирование профессиональных кадров театральных деятелей способствовали динамичному развитию сценического искусства в Осетии. В 1940–1980-е годы театральные коллективы добились впечатляющих успехов в освоении классического и современного драматургического наследия. На сценах театров шли спектакли по произведениям А. Островского, Н. Гоголя, Ф. Достоевского, М. Горького, М. Булгакова, М. Шолохова, А. Вампилова, И. Друцэ, У. Шекспира, Ф. Шиллера, Ж. Мольера, К. Кюлявкова, Г. Нушича, Г. Фигейредо и др.

Значительное место в репертуарах театральных коллективов занимала осетинская драматургия. Воссоздавая историю осетинского народа, национальная драматургия, как правило, строилась на антитезе: «темное прошлое» и «светлое настоящее». Классовый антагонизм, беспощадность и бескомпромиссность в борьбе за социальную справедливость были присущи многим спектаклям, рассказывавшим о «мрачном дореволюционном прошлом» («Чермен» Г. Плиева, «Враги» Е. Уруймаговой, «Черная девушка» Р. Хубецовой, «Сармат и его сыновья» Н. Саламова, «Богатый дом» Г. Хугаева, «Цомак» Ш. Джикаева). Оптимистическое начало несли в себе спектакли, посвященные современности: «Наши друзья» Р. Хубецовой, «Желание Паша» Д. Туаева, «Похождение Мурата» М. Цаликова, «Друзья» С. Хачирова, «Не говорите, что не слышали» М. Цихиева, «Старики» А. Галаова, создававшиеся, как правило, в комедийном жанре. Одним из лучших советских комедийных постановок послевоенных лет признан спектакль «Женихи» по пьесе А. Токаева. Пьеса ставилась не только на сценах Русского, Северо-Осетинского и Юго-Осетинского театров. Она с успехом шла во многих театрах Советского Союза, а также Польши, Чехословакии и Болгарии (Цориева, 2008. С. 214, 258).

Достижения театрального искусства неразрывно связаны с именами замечательных режиссеров Е. Марковой, З. Бритаевой, Д. Темирязева, Г. Хугаева, Р. Бекоевой, М. Гаева, актеров Б. Кеворкова, Л. Кондырева, М. Западина, М. Меерсон, А. Карпова, В. Хугаевой, В. Вершинина, Ю. Тамерьяна, Н. Полякова, В. Уварова, Э. Дударенко, В. Тхапсаева, С. Таутиева, В. Баллаева, В. Каргиновой, Т. Кариаевой, С. Икаевой, З. Кочисовой, И. Гогичева, Н. Саламова, К. Сланова, О. Бекузаровой, П. Цирихова, Б. Ватаева, К. Бирагова, А. Дзизаева, Б. Тулатова, А. Бекмурзова, Т. Кантемировой, А. Галаова, Л. Дзтиева, С. Хугаева, С. Медоевой, Ю. Саратовского, Е. Зубиной, В. Рамоновой и др.

Особая страница в истории национального профессионального искусства связана с драматургией У. Шекспира. Спектакль, поставленный по пьесе «Отелло» на сцене Северо-Осетинского драматического театра, стал выдающимся творческим достижением осетинского сценического искусства. Пьеса великого драматурга, первая постановка которой была осуществлена В. Фотиевым в 1940 г., вновь поставлена в начале 1950-х годов союзом талантливых единомышленников, возглавляемых режиссером З. Бритаевой. Душой спектакля был образ Отелло, поднятый силой таланта В. Тхапсаева на высоту лучших достижений классической актерской школы в шекспириане. Выдающаяся работа артиста получила высокую оценку советской и мировой общественности. В ноябре 1960 г. ему было присвоено звание народного артиста СССР.

Традиции, заложенные блестящей режиссурой В. Фотиева, С. Рейнгольда, З. Бритаевой, игрой выдающихся актеров В. Тхапсаева, М. Цаликова, Е. Туменовой, В. Баллаева, Т. Кариаевой служили надежным основанием для дальнейшего освоения уникального драматургического материала. В 1960–1980-е годы Северо-Осетинский театр не раз обращался к творчеству У. Шекспира. Он осуществил постановки пьес «Ромео и Джульетта», «Макбет», «Кориолан», «Гамлет», «Король Лир». В 1984 г. создателям спектакля «Тимон Афинский» режиссеру Г. Хугаеву, художнику М. Келехсаеву, актерам И. Гогичеву, М. Икаеву, Ю. Мерденову и К. Сланову была присуждена



Зарифа Бритаева, режиссер  
Фото из личного архива Л. Чибирова



Владимир Тхапсаев в роли Отелло  
Фото из личного архива Л. Чибирова

Государственная премия РСФСР имени К.С. Станиславского. Ранее лауреатом этой премии стал В. Тхапсаев (История... 2003. С. 496).

1970–1980-е годы были весьма плодотворными в развитии музыкального сценического искусства. В 1972 г., после 15 лет совместного существования, из Северо-Осетинского музыкально-драматического театра выделилась музыкальная труппа, на базе которой был создан Музыкальный театр под руководством Ю. Лекова. Первый сезон нового театра открылся премьерой оперы В. Мурадели «Великая дружба». Наличие талантливых, профессионально подготовленных исполнителей (С. Адырхаева, Ю. Бацазов, Д. Билаонова, Е. Кулаев, П. Мукагов, Ф. Суанов, Т. Тогоева, Э. Цаллагова и др.) позволяло успешно ставить произведения мировой и русской классики: «Жизель» А. Адана, «Демон» А. Рубинштейна, «Кармен» Ж. Бизе, «Тоска» Д. Верди. Театр пропагандировал и национальное музыкальное искусство. На его сцене была поставлена оперетта «Весенняя песня» Х. Плиева. Осуществлены постановки опер «Оллана» И. Габараева и «Коста» Х. Плиева, балетов «Хетаг», «Ацамаз и Агунда» Д. Хаханова.

Новые рыночные реалии 1990-х – начала 2000-х годов стали тяжелым испытанием для осетинской театрально-сценической культуры. Лишенные государственной поддержки, театры были поставлены на грань выживания. Но театральная жизнь не остановилась. Развитие демократических процессов пробудило творческую активность, сделало возможным создание новых художественных коллективов, одним из которых является Дигорский драматический театр. Примером поиска новых форм сценического искусства является деятельность обрядового театра «Арвайдан» («Небесное зеркало»), Молодежного театра КВН и единственного в России конного театра «Нарты», объединившего в себе цирковое, драматическое и хореографическое искусство. Успешно работают Северо-Осетинский государственный академический драматический театр им. В.В. Тхапсаева, Музыкальный театр, Республиканский театр для детей и юношества. В 2011 г. 140-летний юбилей отметил Республиканский академический русский театр им. Е.Б. Вахтангова.

Осетия славится династиями цирковых артистов-конников. Основатель цирковой династии Кантемировых Алибек Тузарович (1882–1975) – выдающийся цирковой артист, дрессировщик и наездник, основоположник отечественного конно-циркового искусства. В 1928 г. Алибек Тузарович создает первую национальную конную группу, выступления которой принесли конникам громкую славу. Как талантливый педагог Алибек Кантемиров подготовил более 150 наездников. Среди них народные артисты РСФСР М. Туганов, Ю. Мерденов, Т. Нугзаров и другие. Его сыновья Хасанбек, Ирбек, Мухтарбек и внуки Каджана, Анатолий, Алибек и Маирбек также связали свою судьбу с цирковым искусством. Особых слов заслуживает легенда цирка, киноартист, знакомый зрителям по фильмам «Не бойся, я с тобой», «В двух шагах от “Рая”», «Сказание о храбром Хочбаре», художественный руководитель конного театра «Каскадер» Мухтарбек Кантемиров. Хранителем традиций и продолжателем дела Кантемировых является сын Ирбека Кантемирова – Маирбек. Созданные им произведения соединяют в себе и старые традиции, и современные новации, основанные на передовых достижениях современного искусства.



Елена Туменова, актриса  
Фото из личного архива Л. Чибирова



Алибек Кантемиров с сыновьями  
Научный архив Северо-Осетинского  
института гуманитарных и социальных  
исследований им. В.И. Абаева



Дзерассу Туганову с 80-летием поздравляют воспитанники художественной школы «Катюша»  
Фото из личного архива А.Д. Хубецова, 2008 г.

Одним из столпов советского конного цирка является Михаил Николаевич Туганов, создатель конного аттракциона, номеров джигитов-наездников. В годы Великой Отечественной войны ансамбль во главе с Тугановым добровольно ушел на фронт. В послевоенные годы Туганов поставил ряд интересных цирковых номеров: конную пантомиму «О чем звенят клинки», конную сюиту «На Дону», аттракцион «Джигиты Северной Осетии», тематическую программу «Конный цирк».

С 1962 г. труппой осетинских джигитов «Иристон» руководит его дочь. Цирковые номера, подготовленные с участием и под руководством Дзерассы Тугановой, представляли собой единый этнографический спектакль, поражая единением лошади и всадника, мастерством выдающихся артистов цирка: А. Батиева, Э. Дзобаева, Г. Джимиева, М. Дзапарова, Э. Гугкаева, В. Гаджинова, М. Мамиева, Г. Суанова, С. Цаллагова и др.

## НАУКА

Становление и развитие науки в Осетии как специфической сферы человеческой деятельности, в ходе которой вырабатываются и систематизируются объективные знания о действительности, относится ко второй половине XIX века. Однако первые научные знания, закладывавшие фунда-

мент осетиноведения, формируются еще в XVIII в. трудами российских и иностранных ученых и путешественников Вахушти Багратиони, И. Потоцкого, Ю. Клапрота и других, оставивших немало ценных свидетельств о материальной культуре, об обычаях и религиозных верованиях осетинского народа. Из авторов XIX в. наибольший след в изучении истории и культуры осетинского народа оставили А. Шегрен, В. Пфаф, Д. Лавров, Н. Дубровин. В становлении осетиноведения выдающиеся заслуги имеют В.Ф. Миллер и М.М. Ковалевский. Их деятельность сделала достоянием мировой научной общественности историю осетин, их язык, фольклор, религию, этнографию, археологию.

Научно-исследовательская и просветительская деятельность русских ученых имела благотворное влияние на формирование национальной интеллигенции. Во второй половине XIX в. сложилась целая плеяда замечательных представителей осетинской культуры и общественной мысли (А. Кайтмазов, И. Кануков, С. Кокиев, А. Кубалов, И. Собиев, С. Туккаев, А. Цаллагов, братья Шанаевы и др.), чье творчество служило развитию просвещения и науки в Осетии (Калоев, 1964. С. 26).

Острота социального противостояния в конце XIX – начале XX в. в значительной мере обусловила практический, прикладной характер научного знания. В научных и публицистических работах А.Г. Ардасенова, Г.В. Баева, Е.Ц. Бритаева, М.К. Гарданова, А.А. Гассиева Г.Б. Дзасохова, М.С. Туганова, Х.А. Уруймагова, Г.М. Цаголова, А.Т. Цаликова рассматривались злободневные вопросы социально-экономической, политической и культурной жизни народов Северного Кавказа. Были предприняты и первые попытки написания истории осетин А. Кодзаевым, В. Темирхановым.

С установлением советской власти начинается новый этап в развитии науки в Осетии. В апреле 1919 г. во Владикавказе было создано Осетинское историко-филологическое общество. Основание «первого научного учреждения горских народностей для собирания и изучения исторических памятников» (50 лет. 1971. С. 26) обозначило начало важнейшего этапа формирования осетиноведения как комплексного междисциплинарного научного направления. Правопреемником Общества стал организованный в 1925 г. Осетинский научно-исследовательский институт (ОНИИ), переименованный затем в СОНИИ (в настоящее время Федеральное государственное бюджетное учреждение науки СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО – А).

Параллельно шел процесс формирования научных учреждений в Южной Осетии. На базе Научно-литературного общества, созданного в 1922 г. при содействии Осетинского историко-филологического общества, в 1928 г. был открыт Институт краеведения, переименованный в 1938 г. в Институт языка, литературы и истории и реорганизованный в 1944 г. в ЮОНИИ АН ГССР. Большую роль в создании обществ, становлении и развитии институтов сыграли В.И. Абаев, Б.А. Алборов, Х.Н. Ардасенов, Г. Бекоев, З.Н. Ванеев, Ц.С. Гадиев, Б.А. Галаев, Г.А. Дзагуров, В.И. Долидзе, Г.А. Кокиев, Е.И. Крупнов, А.З. Кубалов, М.А. Мисиков, А.А. Тибиллов, М.С. Туганов и др.

Научно-исследовательские институты имели большое значение в развитии гуманитарных отраслей науки в Осетии. Государственное финансирование, наличие постоянного штата сотрудников позволяли успешно развивать дореволюционные традиции по сбору и записи произведений устного народ-

ного творчества; проводить работу по поиску и собиранию рукописей и печатных книг по кавказоведению; осуществлять мероприятия по охране и реставрации памятников культуры.

В масштабной экспедиционной научной деятельности, развернувшейся в 1920–1930-е годы на территории Северной и Южной Осетии наряду с местными учеными и энтузиастами-любителями были задействованы научные кадры из Москвы, Ленинграда, Грузии и соседних северокавказских республик. Собранные в ходе поездок материалы по археологии, этнографии, поэтическому и музыкальному фольклору, наряду с документами, извлеченными из архивных фондов, публиковались в «Известиях» Северо-Осетинского и Юго-Осетинского НИИ; издавались отдельными сборниками. В 1925–1941 гг. был осуществлен выпуск пяти томов серии ПНТО, охватившей почти все жанры осетинского фольклора. В эти же годы публикуются «Материалы по истории Осетии», «Материалы по истории осетинского народа», а также сборники документов по переселению горцев в Турцию во второй половине XIX в., революционному движению на Тереке и т.д. Значительным событием в развитии лексикографии явилось издание АН СССР трехтомного «Осетино-русско-немецкого словаря» В.Ф. Миллера.

Источниковедческая деятельность характеризовала основные научно-исследовательские направления. Разрабатывались вопросы грамматики и орфографии осетинского языка, проблемы письменной графики, формирования единого литературного языка. Существенное место в фольклористике отводилось изучению нартовского эпоса. Оригинальные положения содержались в нартоведческих работах М.С. Туганова, А.З. Кубалова, Б.А. Алборова. Большое внимание уделялось анализу политической ситуации и расстановки классовых сил на Кавказе и в Осетии в первой трети XX в. Этой теме были посвящены исследования С.А. Дзитоева, Г.К. Мартиросиана, С.А. Такоева, К.С. Бутаева.

В развитии осетиноведения 1920–1930-е годы отмечены как время формирования первых профессиональных кадров историков, этнографов, языковедов, фольклористов. Эту задачу отчасти решали аспирантуры, открытые в 1930-е годы в ОНИИ и в вузах Северной Осетии. Большую помощь оказывали также научные учреждения и вузы Москвы, Ленинграда. Среди первых профессиональных ученых-осетин филолог В.И. Абаев и историк Г.А. Кокиев, первый из представителей северокавказских народов, удостоенный степени доктора исторических наук. Большую исследовательскую работу в эти годы вели историки, этнографы и археологи Л.М. Меликсед-Беков, Е.Г. Пчелина, М.В. Рклицкий, Б.В. Скитский, Л.П. Семенов, Г.Ф. Чурсин и др. Вклад этих ученых в исследование языка, истории и культуры народов Северного Кавказа значителен. Заложенные ими традиции осетиноведения и кавказоведения были сохранены и приумножены многочисленными учениками и последователями. В изучение природных ресурсов и развития народного хозяйства Южной Осетии большой вклад внесли В.Д. Абаев, Н.А. Буш, З.Н. Ванеев, С.Н. Веллер и др.

Развитие естественно-технических наук в Осетии происходило преимущественно на базе созданных в 1920–1930-х годах высших учебных заведений. Один из основателей Горского аграрного университета В.Ф. Раздорский вошел в историю биологической науки как автор «теории Раздорского»,

в которой исследовались строительно-механические принципы растений. Высокое признание мирового научного сообщества получили работы Д.А. Тарноградского по гидробиологии Северного Кавказа. В научно-исследовательских подразделениях Северо-Кавказского института цветных металлов В.Я. Мостовичем и И.Н. Духалиным впервые в мировой практике был разработан комбинированный метод гидрометаллургии и флотации окисленных медных руд. Выдающийся вклад в развитие алюминиевой промышленности внес Е.И. Жуковский, разработавший отечественную технологию получения алюминия (История... 2003. С. 270).

Необоснованные репрессии 1930-х годов, а затем Великая Отечественная война нанесли тяжелый урон кадровому потенциалу науки. Но вопреки всему научно-исследовательская деятельность продолжалась. В работах В.Ф. Раздорского и И.С. Виноградова изучалась проблема использования растительных ресурсов для питания в условиях войны. Научные разработки В.Е. Робинсона и И.А. Полиэвктова позволили создать препараты, ускорявшие заживление ран. Изобретения В.Г. Агеенкова, А.Д. Погорелого, В.Г. Тибилова, И.А. Остроушко, А.И. Стащенко, Д.Ф. Пузощатова, В.Н. Федорова, С.И. Крохина, М.В. Верховцева использовались в оборонной промышленности. Многие уроженцы Северной и Южной Осетии (С.М. Абаев, Т.М. Золоев, Г.Ц. Медоев, Д.А. Такоев), работая далеко за пределами родины, в Казахстане, Сибири, на Дальнем Востоке, добивались огромных результатов в изучении и использовании природных ресурсов страны.

Годы войны знаменовались возросшим интересом к национальной культуре, фольклору, в частности к эпосу. В 1940 г. при Юго-Осетинском институте языка, литературы и истории был создан нартовский комитет (пред. В. Хубаев). Он подготовил и впервые в 1942 г. издал в г. Сталинире книгу о нартах с иллюстрациями М.С.Туганова. Аналогичный комитет во главе с В. Абаевым и И. Джанаевым, созданный в ОНИИ, подготовил и издал в 1946 г. сводный текст осетинских нартовских сказаний. В 1948 г. он вышел на русском языке, благодаря чему осетинская нартияда стала известна в стране и за рубежом (Кучиев, 2005. С. 40).

Одновременно в трудах З. Ванеева, И. Джанаева, Б. Скитского велось научное изучение эпоса. Крупным событием в нартоведении явились монографии В.И. Абаева «Нартовский эпос» (1945) и «Осетинский язык и фольклор» (1949). Сформулированная автором оригинальная концепция о скифо-сармато-аланских истоках эпоса, времени его создания, взаимосвязи сказаний (проблема циклизации), происхождении имен героев эпоса и термина «нарт» на многие годы определила исследовательский вектор в нартоведении (Цориева, 2008. С. 135). Неоценимый вклад в разработку нартовского эпоса внес выдающийся французский ученый Жорж Дюмезиль. В послевоенный период исследованием эпоса занимались З. Абаева, А. Бязыров, С. Габараев, Т. Гуриев, К. Гутиев, Б. Калоев, В. Кузнецов, Н. Мамиева и др. Продолжалось издание текстов нартовского эпоса. В 1989–1991 гг. в серии «Эпос народов СССР» осуществлено научное издание осетинского героического эпоса «Нарты» в трех книгах.

Сложившаяся в советский период система целевой подготовки в аспирантурах, а также повышения квалификации на базе ведущих вузов и академических учреждений страны позволяла успешно решать проблему пополнения

и совершенствования профессиональных научных кадров для национальных регионов. Благодаря совместным организованным усилиям сотрудников научных учреждений Северной и Южной Осетии были достигнуты значительные успехи во всех отраслях осетиноведения. Опубликованы десятки фундаментальных исследований обобщающего характера по истории, археологии, этнографии, языкознанию, литературоведению, фольклористике. В 1950–1960-е годы была издана двухтомная «История Северо-Осетинской АССР с древнейших времен до наших дней». В 1987 г. состоялось второе переработанное и дополненное издание первого тома «Истории Северо-Осетинской АССР». В 2003 г. увидела свет «История Северной Осетии. XX век». Среди обобщающих трудов по истории народов Северного Кавказа – по времени выполнения и публикации это была первая монография такого временного охвата проблем (Тотоев, 2005. С. 42).



Борис Васильевич Скитский. Фото 50-х годов  
Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных  
и социальных исследований им. В.И. Абаева

важным шагом в развитии литературоведения явилось издание «Очерков развития осетинской литературы. Дооктябрьский период» (1959) и «Очерков истории осетинской советской литературы» (1967) под редакцией Х.Н. Ардасенова. В 1980–1985 гг. в Тбилиси была издана «История осетинской литературы» в двух томах Н.Г. Джусойти и т.д. Одновременно публикуются сборники документов и материалов по истории русско-осетинских отношений в XVIII в., революционного движения и Гражданской войны на Кавказе, партийных и советских организаций, культурного строительства и т.д.

Одним из важнейших направлений исторического осетиноведения оставалась проблема этногенеза осетин. Она исследовалась в работах В.И. Абаева, З.Н. Ванеева, Ю.С. Гаглойти, В.И. Крупнова, В.А. Кузнецова, Б.А. Калоева и др. Проблема развития русско-осетинских, грузино-осетинских, русско-кавказских отношений, места Осетии в системе общественных отношений Кавказа и России в период XVIII–XIX вв. разрабатывалась в трудах М.М. Блиева, В.В. Дегоева, Г.Д. Тогошвили, М.С. Тотоева. Вопросы развития капиталистических отношений, революционных событий, Гражданской и Великой Отечественной войн, динамики социальной структуры общества в условиях социалистической трансформации, культурных преобразований освещались



Евгений Игнатьевич Крупнов,  
кавказовед  
Фото из личного архива Л. Чибирова

Бориса Александровича Калоева  
поздравляют с 90-летием земляки  
Фото из личного архива А.И. Созиева,  
2006 г.



в работах А.К. Джанаева, В.Д. Дзидзоева, Г.В. Казбекова, Н.Д. Малиева, Б.Х. Ортабаева, Ф.В. Тотоева, А.К. Хачирова, Т.И. Худалова, З.П. Цховребова, И.Н. Цховребова, Х.С. Черджиева, Х.Т. Чибирова, Б.З. Плиева и др.

Диапазон археологических исследований хронологически охватывал время от эпохи палеолита до позднего Средневековья, территориально – горы и равнину. Статьи и монографии В.А. Кузнецова, В.И. Марковина, Л.Г. Нечаевой, А. Сланова, Б.В. Техова, В.Х. Тменова, публиковавшиеся по материалам археологических изысканий, отражали различные аспекты древней и средневековой истории Осетии (Тменов, 1995. С. 126, 127).

Активно изучались проблемы традиционной и современной этнографии. В работах З.Д. Гаглоевой, Л.К. Гостиевой, Б.А. Калоева, А.Х. Магомедова, В.К. Тотрова, Я.С. Смирновой, В.С. Уарзиати, Л.А. Чибирова рассматривался широкий круг вопросов материальной культуры, семейного быта, религиозных верований, нартовского эпоса, этнического состава населения Северного Кавказа и др.

Важное место в литературоведении отводилось исследованию творчества видных осетинских писателей. Но главной темой оставалось наследие К.Л. Хетагурова. В работах Н. Джусойти, З. Салагаевой, З. Суменов, А. Хадарцевой раскрывались мировоззренческие, историко-этические взгляды поэта, изучались драматургическое наследие и театральная деятельность Коста. С 1951 г. собрания сочинений писателя издавались трижды. Наиболее полное издание в пяти томах под редакцией Ш.Ф. Джикаева было осуществлено в 1991–2001 гг.

Успехи в исследовании осетинского языка связаны с именами В. Абаева, Т. Гуриева, Н. Багаева, Б. Бигулаева, К. Гагкаева, Н. Габараева, М. Исаева, Т. Козыревой, Н. Кулаева, Х. Таказова, Г. Тедеева, Ф. Техова, О. Туаевой, З. Цховребовой. Выдающимся достижением научного осетиноведения является издание «Историко-этимологического словаря осетинского языка» в пяти томах В. Абаева, в котором исследуются этимология и история осетинских слов на сопоставительном материале 190 языков народов мира. Фундаментальный труд ученого получил признание мирового научного сообщества, а третий том был удостоен в 1981 г. Государственной премии СССР.

На 1970–1980-е годы приходится становление социологии – самой молодой из общественных наук в Осетии. Исследования первых профессиональных осетинских социологов Х.В. Дзуцева, К.С. Дзагкоева, А.Б. Дзадзиева, З.Т. Каряевой, Х.Х. Хадикова были связаны с изучением социально-психологических и этнокультурных особенностей формирования духовного мира личности человека, определяемых регионально-этническими условиями социальной среды.

Ведущие позиции в развитии естественно-технических наук по-прежнему занимали Северо-Кавказский НИИ горного и предгорного сельского хозяйства, филиал Всесоюзного НИИ крахмала и патоки при Бесланском маисовом комбинате и др. Ученые И.С. Грабовский, Х.Б. Дзанагов, Ф.Я. Коновалов, Н.А. Крестов, А.М. Панков, Е.В. Рубилин, Н.В. Рязанцев, А.Б. Саламов занимались разработкой научных и практических проблем растениеводства, животноводства, механизации и электрификации сельскохозяйственного производства. Большинство научных разработок В.Г. Агеенкова,



Василий Иванович Абаев.  
Фото 50-х годов  
Научный архив Северо-Осетинского  
института гуманитарных и социальных  
исследований им. В.И. Абаева

Участники международной научной  
конференции. Фото на память  
с руководителем Республики  
А.Х. Галазовым  
Фото из личного архива Л. Чибирова, 1987 г.



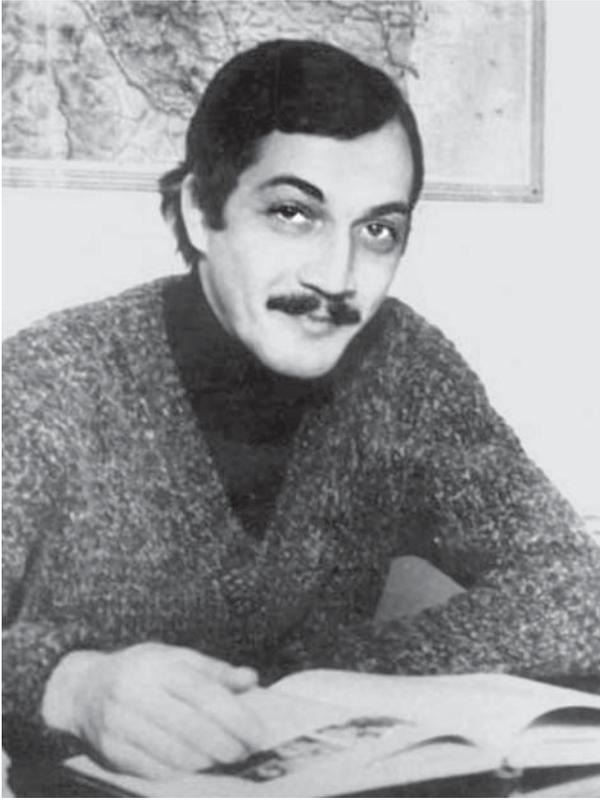
М.П. Верховцева, А.Е. Гуриева, И.Н. Духанина, А.П. Рылова и других носили конкретно-прикладной характер и были направлены на повышение эффективности горнодобывающей и металлургической промышленности. В медицинской науке всемирное признание получили работы Т.Т. Березова в области дифференциальной энзимодиагностики и лечения злокачественных заболеваний. В исследованиях И.А. Агеенко, Б.М. Брина, И.Г. Дзилихова, Е.Я. Резницкой, С.М. Трегубова, И.И. Машковского, З.В. Хетагуровой и других традиционно преобладала тематика, связанная с вопросами краевой и профессиональной патологии. Важнейшим достижением в области здравоохранения и медицинской науки в 1970–1980-х годах стала положительная динамика в лечении туберкулеза – одного из самых тяжелых и распространенных заболеваний в крае (Цориева, 2008. С. 157).

С распадом советской державы системный кризис охватил все сферы общественной жизни и тяжело сказался на научной инфраструктуре. Резко ухудшилась материальная база науки, наметилась угрожающая тенденция распада исследовательских коллективов, частично были утрачены или перефилированы научно-исследовательские учреждения.

Однако одновременно с этим зародился процесс самоорганизации научного сообщества, поддержанный местной властью. Предпринятые меры позволили в некоторой степени смягчить последствия кризиса, сохранить определенную часть накопленного научно-технического потенциала. В 1990-х годах по ряду направлений удалось установить тесное сотрудничество с РАН. В целях развития международных связей в 1993 г. при содействии ЮНЕСКО была организована поездка группы осетинских ученых в страны Западной Европы под названием «Дорога алан» («Via Alanica»). Встречи с западными коллегами и обсуждение актуальных вопросов алановедения способствовали дальнейшей научной разработке этой проблемы (Кучиев, 2005. С. 42).

На рубеже 1990-х – 2000-х годов в научном пространстве Северной Осетии произошли важные структурные изменения. В 2000 г. был создан ВНЦ РАН и Правительства РСО – Алания (председатель А.Г. Кусраев), призванный координировать исследования по междисциплинарным, фундаментальным и прикладным проблемам науки. В его состав были включены 11 научных учреждений, в том числе СОИГСИ им. В.И. Абаева, Северо-Осетинский институт медико-биологических проблем, Институт прикладной математики и информатики и др.

Освобождение от необходимости следовать определенным идеологическим установкам, расширение источниковой базы, освоение новых методологических подходов дали новый импульс развитию кавказоведения и осетиноведения. В последние годы были изданы многочисленные монографии и сборники научных трудов по истории, археологии и этнологии. Древняя и средневековая история Кавказа и Осетии, сарматы и аланы в греко-латинских источниках, аланы в Западной Европе являются объектом пристального научного интереса М.П. Абрамовой, Ю.С. Гаглойти, В.М. Гусалова, Ф.Х. Гутнова, А.В. Дарчиева, Р.Г. Дзаттиати, Ю.А. Дзиццойти, В.А. Кузнецова, С.М. Первалова, В.Л. Ростунова, Б.В. Техова, В.Х. Тменова, А.А. Туаллагова, В.С. Уарзиати и др. Различные аспекты традиционной культуры осетин, динамики культурно-исторических процессов, получили освещение в исследованиях Е.Б. Бесоловой, В.С. Газдановой, Л.К. Гостиевой, З.В. Кануковой,



Вилен Урзиати, этнограф (1952–1995)  
Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных  
и социальных исследований им. В.И. Абаева

И.Т. Марзоева, А.Х. Хадиковой, Л.А. Чибирова и др. Изучению вопросов общественно-политической и культурной модернизации второй половины XIX–XX вв., развития общественной мысли народов Северного Кавказа посвящены работы С.А. Айларовой, Т.Е. Дзеранова, Е.И. Кобахидзе, А.К. Хачирова, С.А. Хубуловой, И.Т. Цориевой и др. Особую актуальность в контексте 1990 – начала 2000-х годов приобрела проблема межнациональных отношений. Вопросы межнациональных отношений и национально-государственного строительства на Кавказе, социально-политической эволюции кавказских народов, войны и дипломатии на Кавказе в XVI–XXI вв. исследуются в трудах В.В. Дегоева, В.Д. Дзидзоева, Г.В. Чочиева и др.

В 1990-е годы в осетиноведении остро обозначилась проблема сохранения и дальнейшего развития осетинского языка и национальной школы. Практические и теоретические аспекты этой темы получили освещение в работах Т.Т. Камболова, Р.С. Бзарова и других исследователей. Большая лексикографическая работа ведется Т.А. Гуриевым, Л.Б. Гацаловой, Л. Парсиевой, Ф.М. Таказовым и др. Издание русско-осетинского, осетинско-русского словарей, орфографического словаря, первых двух томов четырехтомного «Толкового словаря осетинского языка» под редакцией Н.Я. Габараева являются важным вкладом в решение этой сложной проблемы.

Заметно раздвинулись рамки литературоведческих исследований. В трудах Н. Джусойти, З. Салагаевой, Ш. Джикаева, С. Сабаева, Р. Фидаровой, И. Мамиевой и других изучаются проблемы теории и методологии литературоведения, теоретико-литературного наследия XIX–XX вв., истории осетинской литературы.

Закономерно, что одним из главных исследовательских направлений в осетинской фольклористике продолжает оставаться нартоведение. В настоящее время осуществлено издание полного научного собрания осетинского нартовского эпоса в семи томах, подготовленного Ш.Ф. Джикаевым

и Т.А. Хамицаевой. Всплеск интереса к этнической культуре в постперестроечный период благотворно сказался на развитии и других жанров устного народного творчества. В 1990-е годы возобновился выпуск серии «Памятники народного творчества осетин» (ПНТО). В 1992–2000 гг. были изданы три выпуска этой серии. Ценность этих изданий состояла в том, что помимо текстов трудовой обрядовой поэзии, сказок о животных, загадок, они включали также переводы и научные комментарии. Вместе с тем расширялась и углублялась исследовательская проблематика. Вопросы сравнительной мифологии, семейно-обрядовой поэзии, волшебной сказки, детского фольклора, религиозных мотивов в устном народном творчестве получили значительное освещение в работах Ш.Ф. Джикаева, Г.З. Калоева, З.В. Абаевой, Н.К. Мамиевой, Д.В. Сокаевой, Д.Г. Тменовой, Ф.М. Таказова А.А. Хадарцевой, Т.А. Хамицаевой, З.Б. Цаллаговой и др.

В новых общественных реалиях 1990–2000-х годов повысилось значение социологической науки. Ее развитие идет по двум основным направлениям: проведение сугубо прикладных исследований и разработка фундаментальных теоретических проблем, обусловленных социально-экономическими и политическими потребностями общества и государства. Этносоциологические исследования в области национально-государственного строительства, профессиональной ситуации и религиозного сознания населения, молодежной проблематики и этнических взаимоотношений, проводимые Х.В. Дзугцевым, Н.Г. Коберти, Ф.Б. Цогоевой, Г.Г. Павловец, И.Б. Санакоевым, Е.В. Федосовой и другими, позволяют глубоко анализировать проблемы современной общественной жизни северокавказского региона и прогнозировать дальнейшее развитие.

Становление современных технологических новаций базируется на достижениях естественно-технических наук. В этом смысле крупный вклад в математическую науку вносят работы А.Г. Кусраева. Заметным явлением в развитии строительной индустрии стали научные разработки З.М. Хаданова и др. Большим достижением в медицинской науке признаны исследования Л.Г. Хетагуровой и К.Д. Салбиева по хронопатофизиологии. На базе основанных в 1990-е годы научно-исследовательских институтов «Биотехнологии» и «Аграрной экологии» проводятся исследования по интродукции кормовых, пищевых, лекарственных растений с целью создания банка генофонда растительных ресурсов и биоконверсии растительного сырья в условиях горной и предгорной зон Северного Кавказа; осуществляется мониторинг и разработка природоохранных технологий, машин и механизмов для производства экологически чистой сельскохозяйственной продукции в горных и предгорных районах Центрального Кавказа. Ученые Северо-Кавказского горно-металлургического института под руководством К.Д. Басиева создали новые методы моделирования коррозионного растрескивания, позволяющие оценить степень поврежденности магистральных трубопроводов, определить их остаточный ресурс, прогнозировать их свойства живучести, прочности, усталости.

## ОСЕТИНЫ ЗА ПРЕДЕЛАМИ РОДИНЫ



### ОСЕТИНЫ В МИРЕ

**П**редставители осетинского народа проживают в настоящее время не только на своей этнической родине, но и во многих других регионах мира как ближних, так и весьма удаленных от Осетии, куда они переселились в разное время и при различных обстоятельствах. Наибольший интерес представляют осетины, живущие на Ближнем Востоке – в сегодняшних Турции и Сирии.

Единичные миграции осетин в страны Ближнего Востока имели место еще в аланскую эпоху и осуществлялись главным образом по веками налаженным каналам черноморской работорговли. Известно, например, что среди черкесских мамлюков в средневековом Египте были лица аланского происхождения (*Хотко*, 1995. С. 211–216). Можно предположить, что и в более поздние эпохи отдельные представители осетинского этноса попадали в качестве невольников или наемных солдат в Османскую империю, Иран и арабские страны, не выделяясь, однако, из общей массы северокавказцев, традиционно именуемых в регионе собирательным термином «черкесы».

Сравнительно массовое переселение осетин на Ближний Восток, положившее начало формированию осетинской диаспоры, имело место лишь на заключительном этапе Кавказской войны в русле гораздо более масштабного явления – исхода горцев Северного Кавказа в Османскую империю, так называемого *мухаджирства*. В отличие от Северо-Западного Кавказа (Черкесии и Абхазии), в Осетии мухаджирство не было результатом официальной политики изгнания коренного населения, явившись скорее формой реакции части традиционного осетинского общества на утверждение в регионе военно-колониального режима и имперский вариант социальной модернизации.

Основные переселенческие волны пришлись на период 1859–1862 гг. Небольшое количество осетин ушло в Османскую империю также в 1865 г. вместе с генералом Муссой Кундуховым, осетином по национальности, организовавшим переселение нескольких тысяч семейств горцев Центрального Кавказа (Переселение. 1925. С. 137–139; *Томоев*, 1948. С. 28–30, 38). В общей сложности с конца 1850-х до середины 1860-х годов из Осетинского

округа Терской области в османские пределы мигрировало едва ли более 5 тыс. человек. При этом некоторая их часть вернулась обратно в первые же месяцы или годы после переселения (Кануков, 1985. С. 76, 77; Осетия... 2008. С. 188–193).

Инициативным ядром переселенцев были представители осетинской землевладельческой аристократической элиты. При этом знати удалось увлечь за собой немалое количество представителей зависимых сословий. Наиболее многочисленную социальную группу среди мухаджиров, однако, составляли, как и на родине, свободные крестьяне. Подавляющее большинство переселенцев было связано с аграрным производством. В то же время имеющиеся данные позволяют выделить из их общей массы немногочисленные неаграрные прослойки – мусульманского

духовенства и профессиональных военных (бывших офицеров российской армии). В течение 1860–1861 гг. в Турцию переселилось 17 офицеров-осетин в чине от корнета до капитана (Осетия... 2008. С. 185–188).

Среди мигрантов были представители обеих этнодиалектных групп осетинского народа – иронской и дигорской. В конфессиональном отношении практически все мигранты являлись мусульманами-суннитами.

Для большинства осетин мухаджирство не было единовременным актом. В силу различных факторов поиск ими мест окончательного поселения оказался растянутым на годы, а порой и десятилетия. В 1859–1862 гг. практически все осетины были довольно компактно поселены в Северо-Восточной Анатолии, в Карсском санджаке (округе), преимущественно в горно-лесистой местности Сарыкамыш на восточных склонах хребта Соганлы. Осетинские иммигранты создали здесь в этот период не менее двух десятков сел. Известны названия некоторых из них: Юкары-Сарыкамыш (Верхний Сарыкамыш), Хамамлы, Бозат, Олуклу, Селим, Алисофу, Ханчерли, Агджалар и др.



Муса Кундухов

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева

Район Сарыкамыша был особенно притягательным для осетинских мухаджиров ввиду наличия здесь сравнительно многочисленных колоний их соотечественников, схожести местного ландшафта с кавказским, а также его географической изолированности и малонаселенности, что создавало условия для сохранения поселенцами в неприкосновенности своего традиционного социокультурного облика. Именно этим объясняются факты повторных миграций сюда отдельных групп осетин, первоначально поселенных в других областях Анатолии (*Akyüz*, 2005. S. 190, 191; *Kazmaz*, 1995. S. 28, 29, 267). В этот же период в Сарыкамыш, выделенный в начале 1860-х годов в отдельный уезд (казá), мигрировало и поселилось в непосредственном соседстве с осетинами несколько тысяч дагестанцев, кабардинцев и чеченцев. По свидетельству офицера британской военной разведки Ф. Бэрнэби, побывавшего в Сарыкамыше в 1876 г., там проживало более 1 тыс. северокавказских семейств, бóльшую часть которых составляли осетины (*Burnaby*, 1878. P. 324). Вне пределов Северо-Восточной Анатолии достоверно известно о создании в 1860-х годах лишь одного осетинского поселения – осетино-кабардинского села Батманташ в санджаке Токат в Центральной Анатолии, где обосновался Мусса Кундухов со своим ближайшим окружением (*Чочиев*, 2006. С. 67).

Эта картина расселения осетинских иммигрантов была нарушена Русско-турецкой войной 1877–1878 гг., в результате которой карсский регион был включен в состав Российской империи. Подавляющее большинство северокавказцев, в том числе осетин, предпочло покинуть российскую Карсскую область и в конце 1870-х – начале 1880-х годов мигрировало в глубь османской территории. К началу 1890-х годов в районе Сарыкамыша оставалось три осетинских села – Юкары-Сарыкамыш, Бозат и Хамамлы – с общим населением 424 человека (*Хелмицкий*, 1893. С. 69, 76, 84, 85). Следует также отметить, что в период русского управления некоторое число осетин-мухаджиров вернулось в Осетию (Осетия... 2008. С. 295–300; *Kazmaz*, 1995. S. 30), однако в 1922 г., после возвращения Карсской области в состав Турции, почти все они (либо их потомки) вновь переселились, в соответствии с советско-турецким соглашением, в места своего прежнего проживания в Сарыкамыше (*Kubat*, 2005. S. 304–306). В 1920–1930-е годы турецким правительством была возвращена сюда и часть семейств, мигрировавших после войны 1877–1878 гг. в такие анатолийские провинции, как Муш и Битлис (*Kazmaz*, 1995. S. 81). Все вернувшиеся в Сарыкамыш осетины были водворены в трех упомянутых сохранившихся селах (в Хамамлы совместно с лакцами), а также в селениях Селим и Алисофу (совместно с анатолийскими турками и закавказскими туркменами-карапапахами).

Вторая по значимости осетинская община в Османской империи сформировалась в центральной части Восточно-Анатолийского нагорья в результате миграции туда части карсских осетин. На обширном пространстве к северу и западу от озера Ван ими в начале 1880-х годов и позже был основан ряд селений, в том числе: Симо, Хамзашейх, Караали, Гёвендик, Ярамыш, Месджитли, Сарыдавут в санджаке Муш; Хулык, Агджавиран (совместное с адыгами) в санджаке Битлис; Ырун в санджаке Сиирт. В 1920–1930-е годы некоторые из указанных сел были переименованы. Так, Симо получило название Курганлы, Хамзашейх – Сарыпынар, Караали – Караагыл, Месджитли – Кызылмесджит, Хулык – Отлюязы, Агджавиран – Акчаорен, Ырун – Каяхисар

(Ethnic... 1989. P. 354; Ethnic... 2002. P. 142; *Aydemir*, 1973–1975. S. 39–48). Как и ранее в Сарыкамыше, на этой территории с осетинскими селами часто соседствовали дагестанские, вайнахские и адыгские поселения. Однако в отличие от прежнего компактного расселения в Сарыкамыше здесь колонии иммигрантов располагались значительно более рассредоточенно.

Еще одна группа осетин после войны 1877–1878 гг. мигрировала из Карсской области в западном направлении – в Центральную Анатолию, расселившись в этом регионе еще более дисперсно. Здесь в эти годы возникли осетинские села Конакозю, Еникёй, Капаклыккая, Кахвепынар (совместное с чеченцами), Дикилиташ, Еничубук в санджаке Сивас; Ченгибагы (переименовано в Гюрпынар), Ташлык (совместное с адыгами), Кушотурагы (совместное с кумыками, ногайцами и адыгами) в санджаке Токат; Боялык, Пойразлы, Карабаджак, Каяпынар в санджаке Йозгат; Орханийе в санджаке Нигдэ; Фындык (совместное с адыгами) в санджаке Мараш (Ethnic... 1989. P. 354, 355). Наконец, небольшая часть осетин добралась в 1880-х годах до османской Сирии, основав в районе Кунейтры на Голанских высотах два поселения – Фарадж и Фазара – также в непосредственной близости от колоний адыгских, абхазских и чеченских иммигрантов.

Несмотря на оказывавшуюся властями мухаджирам материальную помощь, социальная и экономическая адаптация осетин на новой родине протекала непросто. В Сарыкамыше холодный климат высокогорья и низкий уровень плодородия почвы ограничивали возможности ведения эффективного аграрного производства, что сразу же после поселения побудило осетин к поиску альтернативных форм хозяйственной деятельности. Так, с первых же недель пребывания здесь важнейшим источником дохода для них стала заготовка и продажа в Карс и Эрзурум леса, причем этот промысел сохранял свое значение в течение нескольких следующих десятилетий и прекратил свое существование лишь в связи с почти полной вырубкой местных лесов (*Akyüz*, 2005. S. 191; *Kazmaz*, 1995. S. 30).

Из земледельческих культур в Сарыкамыше произрастали исключительно зерновые (пшеница и ячмень), картофель, лук и некоторые другие овощи, урожая которых хватало только для собственного потребления поселенцев. Поля по два года находились под паром. Фруктовые деревья не росли. Лучше обстояло дело с разведением крупного и мелкого рогатого скота и лошадей, чему способствовало наличие достаточного количества лугов и летних пастбищ. На зимовку, однако, весь скот перегонялся в более южные низинные районы. Часть животных, особенно лошадей, выращивалась на продажу, что составляло наиболее доходную статью экономики осетинского населения Сарыкамыша как до, так и во время русской оккупации региона. Из других продуктов за пределы сел вывозились и продавались лишь солома, сено и масло (*Kazmaz*, 1995. S. 26, 30, 34–36, 267, 443, 444).

С первых же лет поселения в карсско-сарыкамышском регионе осетины и другие выходцы с Кавказа, несмотря на освобождение от воинской обязанности, привлекались к добровольной оплачиваемой службе в армейских и пограничных подразделениях. Так, уже в 1860 г. власти объявили о наборе 500 человек «из числа прибывшего из России населения» на охранную службу в сооружаемые вдоль границы укрепленные посты (*Akyüz*, 2005. S. 192). В период Русско-турецкой войны 1877–1878 гг., когда местные осетинские

села оказались в эпицентре боевых действий, немалая часть их жителей вступила в иррегулярные «черкесские» кавалерийские формирования и воевала в их составе под командованием Муса-паши (Кундухова) и Гази Мухаммед-паши (сына имама Шамиля).

На начальном этапе проживания в регионе осетин отмечались случаи грабежей ими торговых караванов и др. Однако по мере налаживания колонистами хозяйственной жизни данная криминальная активность потеряла свое экономическое значение и пошла на убыль. Ее новый всплеск имел место вслед за занятием края русскими войсками. Оказавшись в неопределенности относительно своего будущего и ожидая в течение нескольких лет решения вопроса о переселении на османскую территорию, осетины «долгое время не занимались ни хлебопашеством, ни скотоводством», промышляя «грабежом скота, главным образом лошадей, которых перегоняли за границу». Лишь после эмиграции всех желающих в турецкие пределы оставшиеся в Сарыкамыше осетины принялись за восстановление своего хозяйства и вновь начали обрабатывать землю (*Хелмицкий*, 1893. С. 36, 37).

Взаимоотношения сарыкамышских осетин с окружающим мусульманским населением были в целом достаточно комплементарны. Большинство этнических групп, рядом с которыми были здесь размещены осетины, сами представляли собой относительно недавних переселенцев из российского Закавказья (туркмены-карапахахи) или соседних областей Анатолии (курды, часть турок), расселенных Портой на месте эмигрировавшего армянского и греческого населения, и вследствие этого не имели каких-либо подкрепленных исторической традицией прав и претензий на выделенные осетинам земли и хозяйственные угодья.

Несколько иным было положение осетин на Восточно-Анатолийском нагорье. Природно-климатические условия Мушской долины, где располагалось большинство осетинских сел, были более благоприятны для сельскохозяйственной деятельности, а предоставленные им земли – более обширны, чем в сарыкамышском регионе. Однако и здесь выращивались главным образом злаки; в производстве же прочих культур поселенцы далеко уступали соседним земледельцам – армянам и туркам. Крупного рогатого скота и овец в иммигрантских селах, как отмечали современные наблюдатели, было довольно много, но тем не менее в этом отношении они значительно отставали от кочевых курдов. В то же время осетины и другие северокавказцы ощутимо превосходили все местные группы по количеству и качеству своих лошадей, разведение которых имело определенное коммерческое значение. Существенное число осетин с первых же лет поселения в регионе было вовлечено в более доходные и престижные неаграрные виды деятельности. В частности, поселенцы охотно вступали на службу в жандармерию, полицию, патрульные отряды табачной компании «Режи» и – в меньшей степени – в гражданские государственные учреждения. Немалая часть занималась мелкой торговлей, а также весьма выгодной контрабандой табака (*Коллюбакин*, 1888. С. 80, 81, 164; *Firat*, 1981. S. 81, 82). В целом уровень благосостояния местной осетинской общины был выше, чем у местного населения (*Коллюбакин*, 1888. С. 164; *Lynch*, 1901. P. 331, 353).

Отношения поселенных в Муше, Битлисе и Сиирте осетин с основными категориями коренного населения носили крайне сложный характер, что про-

истекало из слабости здесь позиций официальной власти и существования в регионе многовековой системы эксплуатации (в форме феодально-патриархального «патронажа») одних этносоциальных коллективов другими. Во главе этой иерархии находились кочевые курдские племена, далее следовали оседлые и неплеменные курды и иные мусульманские общины, самое же приниженное положение занимали христиане. Осетины поначалу рассматривались вождями курдских племен в качестве чужеродного элемента, подлежащего либо включению в местную иерархию на правах подчиненной группы, либо вытеснению с предоставленных им правительством земель. «Основанием» для таких претензий служило и то обстоятельство, что почти все колонии северокавказцев были созданы на месте сел, лишь недавно покинутых армянами, находившимися до своей эмиграции в полукрепостной зависимости от курдов, что рождало у последних соблазн перенести свои «владетельные права» на новопоселенцев. Однако благодаря довольно быстрой выработке поселенцами эффективных механизмов взаимопомощи, их лучшей военно-технической оснащенности и поддержке со стороны провинциальных администраций, им, несмотря на малочисленность, удалось закрепиться в местной этносоциальной структуре на сравнительно высокой ступени, предполагавшей полную автономию во внутренних делах и уважение личной свободы и достоинства, хотя и при определенных формах номинальной «вассальной» зависимости от наиболее могущественных племен (*Firat*, 1981. S. 81, 82). Впрочем, сами иммигранты нередко совершали набеги на владения кочевников, а временами участвовали в качестве добровольцев в карательных акциях властей против мятежных элементов (*Колюбакин*, 1888. С. 163, 164; *Firat*, 1981. S. 82; *Lynch*, 1901. P. 341). При случае же ими проводилась вполне самостоятельная локальная политика, даже если это шло вразрез с интересами их формальных «сюзеренов».

Показательной иллюстрацией к характеру взаимоотношений осетин как с курдами, так и с армянами может служить получивший отражение в отчете английского консула конфликт между жителями села Симо и курдским племенем сипкан, произошедший в конце 1893 г. из-за того, что осетины, вопреки воле курдов, согласились проводить за плату до российской границы армянские семьи, эмигрировавшие из близлежащего села Лапбудак. По пути отряд курдов напал на колонну с целью грабежа армян, но их конвоиры отбили атаку, убив нескольких нападавших, и благополучно доставили своих подопечных до границы. В ответ курды большими силами атаковали Симо, и в ходе длившихся несколько дней боев там погибло более 20 человек, в основном со стороны курдов. Однако, поскольку положение оборонявшихся было критическим, ими был направлен гонец к командующему 4-й Анатолийской армией черкесу Зеки-паше с просьбой прислать войска для защиты осажденных, что и предопределило благоприятный для колонистов исход противостояния (*Correspondence...* 1896. P. 11, 12). Можно предположить, что действия осетин в данном эпизоде были во многом продиктованы их стремлением к расширению собственного «жизненного пространства» путем освоения земель покидавших регион армян, что подтверждается фактом последующей осетинизации селения Лапбудак.

В целом, однако, судьба размещенного в Восточной Анатолии осетинского населения являла собой в османский период пример преимущественно

самостоятельной борьбы за выживание в чрезвычайно неблагоприятной этнополитической, социально-экономической, а порой и природной обстановке. Это положение изменилось лишь после кемалистской революции, когда центральное правительство укрепило свою власть над восточными районами страны, положив конец своевластию курдских феодалов.

Что касается осетинских групп Центральной Анатолии, их адаптация к местным реалиям проходила, несомненно, со значительно меньшими осложнениями в силу достаточно благоприятных природных условий, сравнительно высокого уровня социально-экономического развития и более однородного и комплементарного в отношении кавказцев (этнически в основном турецкого) состава населения региона. После наделения предусмотренными для иммигрантов материальными средствами и урегулирования отдельных земельных споров с коренными жителями осетины довольно скоро превратились здесь в занятую главным образом сельскохозяйственным трудом общину, хотя, как и повсеместно в стране, относительно высокая их доля поступала на службу в военные, правоохранительные и административные учреждения. Ни в османских, ни в иностранных документальных источниках расселенные в регионе осетины никак не выделяются из общей массы многочисленного здесь северокавказского («черкесского») элемента.

Сирийские осетины в первый период после поселения в регионе совместно с жителями близлежащих кавказских сел Голанских высот были вынуждены с оружием в руках отстаивать свои права на предоставленные им земли от посягательств племен бедуинов и друзов. Однако уже к началу XX в. благодаря стабилизации общественно-политической ситуации в районе Кунейтры и особой опеке со стороны администрации местная черкесская община превратилась в одну из наиболее благополучных в социально-экономическом отношении диаспорных групп в империи.

Большинство сложившихся во второй половине XIX в. на османском Ближнем Востоке локальных сообществ осетин в этносоциальном отношении были довольно обособлены и замкнуты, что объяснялось не только их непростыми взаимоотношениями с рядом местных групп и географической труднодоступностью многих колоний, но и существенным разрывом в уровне общественного и культурного развития поселенцев и окружавшего их населения, особенно явственным в Восточной Анатолии и Сирии. Обитатели осетинских селений, как правило, поддерживали весьма ограниченное социокультурное взаимодействие с соседями, за исключением других северокавказских общин. Такое положение облегчало сохранение в осетинских колониях традиционных форм хозяйственного уклада, патриархальных общественных отношений, языка и элементов материальной и духовной культуры (Колубакин, 1888. С. 162–164), чему способствовало и отсутствие в османский период у государства сколько-нибудь выраженных ассимиляторских целей.

С 1920-х годов руководством Турецкой Республики официально был взят курс на форсированную туркизацию всех этнических меньшинств. Тем не менее реальное воздействие этой политики на большинство осетинских сельских общин в течение еще нескольких последующих десятилетий смягчалось отмеченной слабостью их социокультурных контактов с «внешним» миром, а на востоке страны – также и немногочисленностью там собственно турец-

кого населения. Несмотря на неблагоприятный политический и идеологический фон, вплоть до второй половины XX в. осетинские локальные группы на территории Турции были в состоянии обеспечивать воспроизводство своей этнической самобытности.

Сделанные в начале 1940-х годов турецким этнографом Сулейманом Казмазом на основе полевых исследований в четырех осетинских селах Сарыкамыша записи (Kazmaz, 1995) позволяют составить некоторое представление о социально-культурном облике здешних осетин и характере их идентичности в этот период. Из данного источника следует, что в указанных селах на момент исследования проживало в общей сложности 78 дворов, в подавляющем большинстве осетинских.

Этнограф зафиксировал, что в коллективном сознании жителей четко сохранялась память о происхождении с Кавказа с заметной тенденцией к идеализации исторической родины. В качестве причин исхода предков в османские владения назывались их нежелание жить под властью русских и стремление сохранить мусульманскую религию. Основным языком бытового общения внутри сел оставался осетинский. Дома представляли собой одноэтажные постройки из тесаного камня и извести и имели – по причине дефицитности древесины – земляные полы и плоские земляные крыши, плохо защищавшие от влаги и холода. Хлева находились за пределами жилых помещений. Планировка комнат была правильной, а внутреннее убранство домов отличалось аккуратностью, чистотой и оформленностью с известным эстетическим вкусом, что выделяло их на фоне жилищ представителей других этнических групп.

Из традиционных продуктов питания было зафиксировано приготовление осетинского сыра, пирогов, а также темного пива по торжественным случаям. Значительное место в рационе занимали блюда местной и интернациональной кухни. В качестве крепкого спиртного напитка употреблялись турецкая анисовая водка, но лишь людьми среднего и старшего возраста в умеренных количествах. Традиционный костюм к описываемому времени вышел из употребления вследствие запрета республиканских властей на его ношение, в связи с чем жители сел выражали сожаление.

Из фольклорных жанров бытовали в основном героические и абреческие песни и сказки. Лирические произведения практически отсутствовали, считаясь постыдными. Эпические (в частности нартовские) сказания не были засвидетельствованы. Были известны некоторые стихи Коста Хетагурова, в том числе в форме песен (например, «Додой»), что, несомненно, являлось следствием тесных контактов сарыкамышских осетин с исторической родиной в период русского правления. Из других видов устного творчества отмечены предания и притчи «из кавказской жизни» (в том числе о Кавказской войне и Шамиле), а также образцы анатолийского фольклора. Хорошо сохранялись и регулярно исполнялись по торжественным поводам осетинские и иные кавказские танцы. Единственным музыкальным инструментом являлась гармоника.

Внимание турецкого исследователя привлек высокий брачный возраст в осетинских селах (для мужчин нередко более 30 лет), что было связано не только с экономическими проблемами, но и с трудностью выбора брачного партнера внутри собственной этнической группы вследствие ее мало-

численности. Последнее обстоятельство задолго до описываемого времени привело к снятию запретов на браки между представителями различных по традиционному социальному статусу слоев («благородных» и «неблагородных» фамилий), а также членами родственных фамилий. Имели место и прецеденты кросскузенного брака, но общественное мнение осуждало их. Обязательна была выплата калыма в размере 150 турецких лир (примерной стоимости двух лошадей). Непременным условием заключения брака являлось добровольное согласие обоих молодых людей. Похищение невесты не одобрялось и было довольно редким явлением. В общих чертах описанная Казмазом свадебная обрядность в целом мало отличается от типичных образцов осетинской свадьбы. Практиковались традиционные формы внутрисемейного избегания, хотя они соблюдались уже не столь строго, как в более ранний период.

Трудовое воспитание детей начиналось в весьма раннем возрасте. Помимо чисто хозяйственных навыков, большое внимание уделялось обучению мальчиков искусству верховой езды (хотя эта традиция уже стала терять свое значение), а девочек – рукоделию, в чем им не было равных в соседних селах. Отличительной особенностью осетин являлось стремление родителей к предоставлению детям современного светского образования; здесь почти не было не посещающих начальную или среднюю школу детей, несмотря на то, что школы имелись не во всех селах.

По сравнению с соседним населением женщины в осетинских селах пользовались значительной свободой (не избегали мужчин, не носили чадру и т.д.). Нормой поведения мужчин являлось подчеркнуто уважительное отношение к женщинам. Обязанностью женщин в семье было ведение домашнего хозяйства, но полевыми работами они, как правило, не занимались.

Нормой поведенческого этикета оставалось также почтительное отношение к старшим, однако их реальное влияние в общественной жизни неуклонно ослабевало. Сохранявшийся по крайней мере до начала 1920-х годов институт медиативного суда старейшин к указанному времени прекратил существование. Все чаще давали о себе знать разногласия между поколениями по социально-экономическим и культурным вопросам. Погребальные обычаи сочетали осетинские и исламские традиции, но уровень воздаваемых усопшим почестей был заметно выше, чем в неосетинских селах.

По характеру религиозного сознания сарыкамышские осетины являлись вполне правоверными мусульманами-суннитами, стремившимися следовать в своей повседневной жизни предписаниям ислама. Сельчане, насколько можно судить из данного текста, в массе своей соблюдали пост, но намаз совершали весьма нерегулярно. Ношения женщинами покрывала не было отмечено. В большинстве сел имелась мечеть, а также мулла или муэдзин, но, как правило, из неместных жителей. Практиковалось паломничество к расположенным в районе могилам мусульманских святых. Никаких признаков бытования пережитков традиционных (домусульманских) культов не наблюдалось.

Материал Казмаза свидетельствует о том, что сарыкамышские осетины в середине XX в. сохраняли важнейшие социокультурные особенности, унаследованные ими от материнского этноса. Этот вывод полностью подкрепляется и материалом другого полевого исследования (к сожалению, весьма

фрагментарного), предпринятого среди сарыкамышских осетин примерно в тот же период турецким этнологом Яшаром Калафатом (*Kalafat*, 1998. S. 16–19; *Чочиев*, 2007. С. 193–199). Можно сослаться также на ценные наблюдения за жизнью и бытом турецких осетин известного журналиста М. Мамсурова, сделанные им в ходе поездки в Турцию в 1971 г. (*Мамсыраты*, 1986). Групповая идентичность сарыкамышских осетин базировалась прежде всего на четком сознании общности своего происхождения, на осознании своей социальной и культурной «особости» в данном регионе. Ситуация в других осетинских общинах, по всей видимости, принципиально не отличалась от указанной, хотя очевидна более высокая степень влияния исламских институтов на быт и общественную жизнь осетин Центральной Анатолии в сравнении с востоком и северо-востоком страны.

Данное положение в целом сохранялось до 1960–1970-х годов, когда под влиянием общетурецких процессов внутренней миграции и урбанизации наметились кардинальные сдвиги в размещении осетинского населения. С этого времени практически все осетинские села начали подвергаться постепенному «размыванию» вследствие нарастающего выезда из них экономически активной части жителей в крупные торгово-промышленные центры, что во многих случаях сопровождалось притоком в покидаемые осетинами села турецкого и курдского элемента извне. Тогда же был дан импульс и регулярному выезду небольших контингентов осетин в страны Западной Европы в русле общего процесса трудовой миграции из страны.

Особенно интенсивный и необратимый характер разрушение первоначальной поселенческой структуры осетинских общин приняло в последней четверти XX в., отмеченной полным исходом из сельской местности осетинского населения Восточной и Северо-Восточной Анатолии и почти полным – Центральной Анатолии. Так, если к началу 1970-х годов в селах провинции Карс, главным образом в районе Сарыкамыша, проживало более 4 тыс. осетин (*Aydemir*, 1973–1975. S. 39–48), то к концу столетия оставались лишь единицы. В настоящее время единственным осетинским островком на территории Турции являются два села в провинции Йозгат – Пойразлы и Боялык, в целом сохраняющие свой моноэтнический статус при населении в несколько сотен человек.

Таким образом, за достаточно короткий промежуток времени турецкие осетины, численность которых к началу XXI столетия оценивается примерно в 20 тыс. человек, превратились из преимущественно аграрного, в известной степени патриархального сообщества в практически полностью урбанизованное. Подавляющее большинство его членов сосредоточено в удаленных от районов прежнего расселения быстро развивающихся городах (прежде всего в стамбульском мегаполисе, а также в Анкаре, Измире, Бурсе, Анталье и др.), некоторая часть проживает в анатолийских провинциальных центрах (Йозгат, Токат, Сивас, Кайсери, Эрзурум, Карс и др.) и лишь незначительное число в селах.

Перемещение в крупные города, где осетины расселились весьма разрозненно и достаточно быстро интегрировались в доминирующее турецкое общество (обычно в качестве служащих, военных, предпринимателей и лиц свободных профессий), с одной стороны, дало сильный импульс процессам их культурной и языковой ассимиляции. Так, сегодня почти никто из лиц мо-

лодого и среднего возраста, родившихся и выросших вне пределов «старых» осетинских сел, не владеет родным языком. С другой – с включением в современную урбанистическую среду ускорилось формирование интеллектуальной, деловой, бюрократической и иной элиты осетинской диаспоры, часть которой активно участвует в осетинском и более широком северокавказском этнокультурном и общественном движении в Турции.

Созданный представителями этой элиты в 1989 г. в Стамбуле Фонд культуры и взаимопомощи «Алан» ставит своей целью «обеспечение социальной солидарности проживающих в Турции осетин... и защиту и развитие их культурных ценностей» (<http://www.alanvakfi.org.tr>). Фондом организуются регулярные встречи выходцев из осетинских сел, оказывается материальная помощь нуждающимся соотечественникам в получении образования, лечении и т.п., создаются курсы по изучению осетинского языка и национального музыкального и хореографического искусства, издаются переводы литературы по истории и культуре осетинского народа и др. Тем не менее, несмотря на нарастающую языковую ассимиляцию и действующий в стране с 1930-х годов закон об обязательном ношении турецких фамилий, сегодня практически все турецкие осетины хорошо помнят свои оригинальные родовые имена и пользуются ими при неформальном общении друг с другом (*Уарзиаты*, 1992. С. 100–102).

Важным фактором, влияющим на характер самосознания диаспоры, стала появившаяся в результате геополитических сдвигов начала 1990-х годов возможность установления и поддержания непосредственных контактов с землей предков. За последние 20 лет десятки, если не сотни турецких осетин смогли побывать в Осетии, найти там родственников и однофамильцев, а в ряде случаев и брачных партнеров. Этот процесс открытия заново исторической родины порой протекал небезболезненно, сопровождаясь стремительным разрушением многолетних идеализированных представлений о ней и знакомством с реальными проблемами российского Северного Кавказа. В частности, то обстоятельство, что к настоящему времени почти не зафиксировано случаев успешной репатриации осетин из Турции, а количество бизнесменов из их числа, инвестировавших капиталы в Осетию, исчисляется единицами, объясняется, в первую очередь, отсутствием в регионе экономической и политической стабильности и безопасности и высокой степенью бюрократизма в административных органах. Кроме того, в отличие от адыго-абхазских регионов Западного Кавказа, в Осетии факт переселения некоторой части соплеменников в Османскую империю в XIX в. не является критическим элементом исторической памяти населения, а потенциальная репатриация потомков мухаджиров не представляет, с точки зрения местных элит, утилитарной демографической или политической ценности. Отчасти в силу этого государственными и общественными организациями к настоящему времени не разработано сколько-нибудь действенных программ культурной поддержки диаспоры либо адаптации возможных репатриантов.

Тем не менее явной тенденцией последних лет – во многом вследствие широкого распространения современных средств связи и прежде всего интернета – становится рост информированности и виртуальной включенности диаспоры в различные сферы реальной жизни исторической родины и, соот-

ветственно, готовности к проявлению солидарности и единства с ней в самых практических формах, будь то, например, организация массовых митингов на улицах Анкары и Стамбула в связи с событиями августа 2008 г. в Южной Осетии или создание объединений болельщиков для поддержки приезжающих из Осетии в Турцию спортивных команд против их местных соперников. При этом неизменной чертой подобных акций является солидарное участие в них представителей других кавказских диаспор, прежде всего адыгской и абхазской.

Таким образом, на нынешнем этапе правомерно говорить о наличии в Турции достаточно сплоченного, обладающего развитым этническим самосознанием и определенными механизмами самоорганизации сообщества потомков осетинских мухаджиров XIX в. В то же время очевидно, что этнозащитная и культурно-просветительная активность, в которую вовлечено на сколько-нибудь постоянной основе абсолютное меньшинство турецких осетин, не может составить надежный заслон преобладающей тенденции к их дальнейшей деэтнизации. В силу этого окончательная ассимиляция данной части осетинского этноса представляется все-таки вопросом времени, хотя на интенсивность и темпы этого процесса значительное влияние могут оказать такие факторы, как масштабы и качество происходящих в сегодняшней Турции демократических сдвигов, уровень и характер связей диаспоры с Осетией, степень успешности транснационального черкесского движения и общерегиональный международно-политический контекст.

Что касается осетин, оказавшихся после распада Османской империи в пределах Сирии, в их истории в XX столетии также имели место кардинальные изменения, неотделимые от судеб всей северокавказской общины Голанских высот. Сумевшие обеспечить себе в целом достаточно высокий общественный статус в период французского мандата, черкесы Кунейтры после провозглашения независимой Сирийской Республики вынуждены были смириться со значительным ограничением своих этнокультурных прав. Фатальным для данного меньшинства стал 1967 г., когда в результате Шестидневной войны с Израилем Сирия утратила контроль над Голанами, а жители расположенных здесь кавказских сел, включая осетин, бежали с насиженных мест. После этого основная часть осетин обосновалась в Дамаске и некоторых других городах, где их численность едва ли превышает 1 тыс. человек. Незначительное число осетинских беженцев эмигрировало после указанных событий в США, единицы смогли вернуться на историческую родину.

Миграция осетин в страны Запада и другие регионы планеты происходила в гораздо более ограниченных масштабах. Появление в конце XIX – начале XX в. первых заметных волн осетинских мигрантов в Северной Америке, а также в таких регионах, как Австралия, Маньчжурия и других, было связано с трудовым отходничеством безземельных горцев-осетин. Из более чем 15 тыс. оказавшихся в указанных странах осетин-отходников подавляющее большинство вернулось на родину еще до Первой мировой войны, некоторые – после советизации, однако какая-то их часть, несомненно, осталась на чужбине и в дальнейшем полностью ассимилировалась (Кауров и др., 2007. С. 24, 173).

После революции и гражданской войны в России в страны Европы и Америки прибыли новые группы осетинских переселенцев в составе россий-

ской или северокавказской «белой» эмиграции, состоявшие главным образом из представителей офицерства, интеллигенции, студенчества и т.д. На этом этапе наиболее значительные общины осетин были засвидетельствованы во Франции, Польше, Чехословакии и Германии, причем на протяжении 1920–1930-х годов целый ряд их видных членов (Ахмед Цаликов, Бало Билатти, Барасби Байтуганов, Алихан Кантемиров, Тамбий Элекоти и др.) активно сотрудничал в действовавших в этих странах общественно-политических организациях и периодических изданиях российской и кавказской эмиграции (*Aydemir*, 1991. S. 145–224).

После Второй мировой войны наиболее многочисленная и организованная осетинская диаспора на Западе сформировалась во Франции. Примечательно, что ее состав пополнялся не только за счет осетинских эмигрантов первой волны из других европейских государств, разного рода послевоенных «невозвращенцев» и единичных диссидентов-эмигрантов из СССР, но также турецких и сирийских осетин, прибывавших во Францию в качестве трудовых иммигрантов и затем становившихся ее гражданами. В 1982 г. была основана «Ассоциация осетин Франции», регулярно издающая свой печатный орган – журнал «D’Ossetie et d’alentour» (*Каиров* и др., 2007. С. 178, 179).

Распад СССР и политические и экономические реалии конца XX – начала XXI в. способствовали выезду в развитые страны мира довольно значительного числа мигрантов из Северной и Южной Осетии, принадлежавших к самым разным социальным слоям населения: представителей интеллигенции, деятелей искусства, учащихся, спортсменов, предпринимателей, рабочих и др. В настоящее время немногочисленные, но сплоченные осетинские общины существуют в большинстве стран Европейского Союза, США и Канаде, а также Австралии и Новой Зеландии. В ряде случаев эти диаспорные группы проявляют стремление к созданию формальных и неформальных объединений (ассоциаций, землячеств, фондов и т.п.) в целях более эффективной защиты своих интересов в странах проживания, сохранения своей национальной идентичности и поддержания связей с этнической родиной. Наибольшей активностью на нынешнем этапе отличается деятельность осетинских организаций во Франции, Бельгии, Германии, Швейцарии, США (в штатах Калифорния, Нью-Джерси, Флорида и др.), Канаде (в г. Торонто). Помимо мероприятий, направленных на социокультурную консолидацию местных осетинских общин, этими объединениями проводится и определенная работа по ознакомлению общественности, политических, медийных и научных кругов соответствующих стран с историей, культурой и современными проблемами Осетии. После теракта 2004 г. в Беслане и грузинской агрессии против Южной Осетии в 2008 г. ведущими европейскими и североамериканскими осетинскими диаспорами были организованы кампании по сбору средств и оказанию иной гуманитарной помощи пострадавшим соотечественникам, а также митинги и демонстрации в поддержку Осетии (*Каиров* и др., 2007. С. 145–192).

В целом вопрос об этническом будущем осетин, крайне дисперсно расселившихся в последнее 20-летие на нескольких континентах, представляется весьма неоднозначным. С учетом различия причин и мотивов их эмиграции, неоднородности социального и культурно-образовательного

Фатима Салказанова,  
журналист. Франция  
Научный архив Северо-  
Осетинского института  
гуманитарных  
и социальных исследований  
им. В.И. Абаева



Туган Сохиев, дирижер.  
Франция  
Научный архив Северо-  
Осетинского института  
гуманитарных  
и социальных исследований  
им. В.И. Абаева





Андрей Сикоев, православный священник, заместитель настоятеля Храма Покрова Пресвятой Богородицы в Берлине  
Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева

статуса и достигнутого в странах проживания общественного и материального положения можно предположить, что определенная часть этого «нового осетинского зарубежья» составит основу для формирования достаточно сплоченных диаспорных сообществ, ориентированных на поддержание собственной этнокультурной самобытности и взаимодействие с материнским этносом, в то время как другие его представители в обозримом будущем полностью ассимилируются в доминирующей среде либо – что несколько менее вероятно – возвратятся на родину.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- А.В-въ.* Дорога от Тифлиса до Владикавказа // Кавказская газета. Тифлис, 1847. № 30, 32.
- Абаев В.И.* Даредзановские сказания у осетин. Амран. Осетинский эпос. М.; Л., 1932.
- Абаев В.И.* Нартовский эпос // ИСОНИИ. Дзауджикау, 1945. Вып. 1. Т. 10.
- Абаев В.И.* Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1949. Т. I. 598 с.
- Абаев В.И.* О некоторых осетинских элементах в грузинском языке // ТИЯ. М., 1956. Т. VI. С. 437–441.
- Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка: в 5 т. М.; Л., 1958. Т. I. 665 с.; Л., 1973. Т. II. 448 с.; Л., 1979. Т. III. 358 с.; Л., 1989. Т. IV. 425 с.; М., 1995. Т. V. 448 с.
- Абаев В.И.* Грамматический очерк осетинского языка. Орджоникидзе, 1959.
- Абаев В.И.* Дохристианская религия алан // Тр. XXV Международного конгресса востоковедов. М., 1960.
- Абаев В.И.* Скифо-европейские изоглоссы на стыке Востока и Запада. М., 1965. 166 с.
- Абаев В.И.* Названия месяцев в осетинском языке // Пер. с англ. яз. А.Д. Мамсуров. Лондон, 1970.
- Абаев В.И.* Русско-осетинский словарь. М., 1970. 583 с.
- Абаев В.И.* Скифы и осетины // Курьер ЮНЕСКО. 1977. № 1. С. 5–7.
- Абаев В.И.* Нартовский эпос сетин. Цхинвали, 1982. 106 с.
- Абаев В.И.* Осетинская традиционная героическая песня // Избранные труды. Владикавказ, 1990. Т. 1. С. 396–407.
- Абаев В.И.* Дохристианская религия алан / Избранные труды, Владикавказ, 1990. С. 102–114.
- Абаев В.И.* Как апостол Петр стал Нептуном // Избранные труды. Владикавказ, 1990. Т. 1. С. 123–138.
- Абаев В.И.* Нартовский эпос осетин // Избранные труды. Владикавказ, 1990. Т. 1. С. 142–243.
- Абаев В.И.* Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. Т. 1. 638 с.; 1995. Т. 2. 721 с.
- Абаева З.В.* К проблеме эпического и сказочного в художественной структуре нартских сказаний // ИЮОНИИ. Вып. XVII. Цхинвали, 1972.
- Абдушелишвили М.Г.* Осетины (антропологический очерк) // ТИЭ. М.; Тбилиси, 1957. Т. VI.
- Абдушелишвили М.Г.* Об эпохальной изменчивости антропологических признаков // КСИЭ. М., 1960. Вып. XXXIII.
- Абдушелишвили М.Г.* Антропология древнего и современного населения Грузии. Тбилиси, 1964.
- Абдушелишвили М.Г.* К краниологии древнего и современного населения Кавказа. Тбилиси, 1966.
- Абкиев.* Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост., введ. и коммент. В.К. Гарданова. Нальчик, 1974. 635 с.

- Абрамович Г.В.* К вопросу о критериях раннего феодализма на Руси и стадийности его перехода в развитый феодализм // ИСССР. 1981. № 2. С. 60–77.
- Авсанов Х.Б.* На страже здоровья // СО. 1967. 16.09.
- Аганов Ф.А.* Физическая культура и спорт у народов Северного Кавказа. Махачкала, 1971.
- Айларова С.А.* Общественная мысль народов Северного Кавказа в XIX веке: культурно-исторические проблемы модернизации. Владикавказ, 2003. 365 с.
- Айларова С.А.* Этнокультурные интересы северокавказской интеллигенции 60–70-х гг. XX в. // Б.А. Алборов и проблемы современного кавказоведения. Сб. научн. тр. Владикавказ, 2006.
- Аланика.* Сведения греко-латинских, византийских, древнерусских и восточных источников об аланах-ясах / Сост. и коммент. Ю.С. Гаглойти // «Дарьял». 1999. № 1. С. 230–249; № 2. С. 229–255; 2000. № 1. С. 234–255; № 3. С. 212–229.
- Алано-Георгика.* Сведения грузинских источников об Осетии и осетинах / Сост., введ. и коммент. Ю.С. Гаглойти // «Дарьял». 1992. № 1. С. 196–219; № 2. С. 178–204; 1993. № 1. С. 168–198; № 2. С. 121–167; 1995. № 4. С. 131–157.
- Аланы: история и культура.* Владикавказ, 1995. 439 с.
- Алборов Б.А.* Изучение и гармонизация осетинской народной песни // ИОНИИК. Вып. 11. Владикавказ, 1926.
- Алборов Б.А.* Первый осетинский поэт Темирболат Османович Мамсуров // ИГПИ. Владикавказ, 1926. Т. III.
- Алборов Ф.Ш.* Осетинский народный музыкальный инструмент хъисын фандыр // ИЮОНИИ. Вып. XXVIII. Тбилиси, 1987.
- Алборов Ф.Ш.* Музыкальная культура осетин. Владикавказ, 2004. 184 с.
- Алейников М.* Поверья ногайцев // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. XVII. Отд. 11. С. 1–14.
- Алексеев В.П.* Антропологические данные к проблеме происхождения населения центральных предгорий Кавказского хребта // Антропологический сборник. IV. ТИЭ. М., 1963. Т. 82.
- Алексеев В.П.* Краниологические типы средневекового населения Северного Кавказа // Современная антропология / ТМОИП. М., 1964. Т. XIV.
- Алексеев В.П.* Антропологические данные о происхождении осетинского народа // Происхождение осетинского народа. Материалы научной сессии, посвященной проблеме этногенеза осетин. Орджоникидзе, 1967.
- Алексеев В.П.* Происхождение народов Кавказа. М., 1974.
- Алексеев В.П.* Историческая антропология. М., 1979.
- Алексеев В.П.* К характеристике морфологической специфичности кавказских народов по краниологическим данным // Проблемы антропологии древнего и современного населения Советской Азии. М., 1986.
- Алексеев В.П.* Историческая антропология и этногенез. М., 1989.
- Алексеев В.П., Беслекоева К.Х.* Краниологическая характеристика средневекового населения Осетии // Средневековые памятники Северной Осетии. МИА. М., 1963. № 114.
- Алексеев В.П., Гохман И.И.* Антропология азиатской части СССР. М., 1984.
- Алексеев Ю.Г.* Аграрная и социальная история Северо-Восточной Руси XV–XVI вв. М.; Л., 1966. 267 с.
- Алемань А.* Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003. 604 с.
- Аликов В.* Очерк положения животноводства в Терской области, составленный по данным обследования, произведенным в 1912 г. Владикавказ, 1914.
- Аликова З.Р., Салбиев К.Д., Гурицев О.Н.* Очерки истории здравоохранения Северной Осетии. Владикавказ, 1994. 190 с.

- Аликова З.Р.* История народной медицины Северного Кавказа. Автореф. дис. ... докт. мед. наук. М., 2000. 52 с.
- Аликова З.Р.* Народная медицина Северного Кавказа. Владикавказ, 2000. 150 с.
- Аналитический вестник Совета Федерации РФ. 2007.
- Аналитический обзор миграционной ситуации и деятельности УФМС России по РСО – Алания по реализации государственной политики в сфере миграции в Республике Северная Осетия–Алания за 12 месяцев 2011 г. Владикавказ, 2011. С. 23.
- Андиев Б., Андиева Р.* Осетинский орнамент. Орджоникидзе, 1960. 264 с.
- Антология педагогической мысли Северной Осетии / Сост. Э.К. Каргиев, С.Р. Чеджемов. Владикавказ, 1993. 416 с.
- Анфимов Н.В.* Земледелие у меото-сарматских племен Прикубанья // МИА. 1951. № 23.
- Анфимов Н.В.* Древние поселения Прикубанья. Краснодар, 1953.
- Анчабадзе Г.* Источниковедческие проблемы военной истории Грузии. Тбилиси, 1990. 255 с.
- Аракишвили Д.И.* Музыкальное творчество Южной Осетии // «Пламя». 1923. № 12–15.
- Ардасенов А.Г.* Переходное состояние горцев Северного Кавказа. Тифлис, 1896. 41 с.
- Ардасенов А.* Избранные труды. Владикавказ, 1997. С. 334.
- Ардасенов Х.Н.* Очерки развития осетинской литературы. Орджоникидзе, 1959. 253 с.
- Аржанцева И.А., Деопик Д.В.* Зильгинское городище в Северной Осетии. Исследования последних лет // XXV КЧАСК. Ставрополь, 1990. С. 66–68.
- Аржанцева И.А., Сычев А.А., Бронникова М.А., Турова И.В., Кац М.Я., Модин И.Н.* Комплексные исследования аланской крепости Горное Эхо и ее окрестностей // Древний Кавказ: ретроспекция культур (XXIV КЧАСК). М., 2004. С. 7, 8.
- Армянские источники об аланах / Сост. Р.А. Габриелян. Ереван, 1985. Вып. I. 67 с.; вып. II. 56 с.
- Артамонов М.И.* Антропоморфные божества в религии скифов // Археологический сборник. Л., 1961. Вып. 2. С. 51–87.
- Артамонов М.И.* История хазар. М., 1962.
- Артамонов М.И.* Скифо-сибирское искусство звериного стиля // Проблемы скифской археологии. М., 1971. С. 24–35.
- Арутюнян Ю.В., Дробижьева Л.М., Сусоколов А.А.* Этносоциология. М., 1999.
- Аствацатурова М.А., Тишков В.А., Хоперская Л.Л.* Конфликтологические модели и мониторинг конфликтов в Северо-Кавказском регионе. М., 2010. С. 220.
- Аствацатурян Э.Г.* История оружейного и серебряного производства на Кавказе в XIX – начале XX в. Дагестан и Закавказье. М., 1977. Ч. II.
- Аствацатурян Э.Г.* Указатель клейм и имен кавказских мастеров оружейного и серебряного дела. М., 1982.
- Аствацатурян Э.Г.* Оружие народов Кавказа. М.; Нальчик, 1995. 191 с.
- Атаева М.* Душа осетинского художника. Искусство рубежа XX–XXI вв. // 70 лет Союзу художников РСО – Алания. 1939–2009. Владикавказ, 2009. С. 20–26.
- Атманский А.А.* Молочное хозяйство в Карачае, Кубанской области и нужды его // Научный обзор молочного хозяйства. М., 1909. Вып. I.
- Афанасьев А.Н.* Дохристианские религиозные верования алан // СЭ. 1975. № 1.
- Ахриев Ч.* Ингуши // ССКГ. Тифлис, 1875. Вып. VIII.
- Багаев Н.К.* Современный осетинский язык. Орджоникидзе, 1965. Т. 1.
- Константин Баэрянородный.* Об управлении империей. М., 1989. 496 с.

- Бадов А.Д., Дряев М.Р.* География Республики Северная Осетия – Алания. Владикавказ, 2003.
- Баев А.* Устройство горцев-переселенцев Северной Осетии // ИОНИИК. 1926. Вып. 2. С. 278.
- Байбурун А.К.* Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. Л., 1990.
- Баракова Е.* Материалы экспедиции, собранные в 1936 г. в Алагирском ущелье // НА СОИГСИ. Ф. 11. Д. 17.
- Басилов В.Н., Кобычев В.П.* Николайи кувд. Осетинское празднество в честь патрона селения // КЭС(М). 1976. Т. VI. С. 131–154.
- Батагова Т.Э.* Композиторы Осетии. Владикавказ, 2000. 235 с.
- Батчаев В.М.* Сармато-аланские элементы в традиционной культуре балкарцев // Новые материалы по археологии Центрального Кавказа. Орджоникидзе, 1986. С. 154–172.
- Батчаев В.М.* Маджарцы // Проблемы этнографии осетин. Владикавказ, 1992. Вып. 2. С. 93.
- Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965. 543 с.
- Бедошвили Г.В.* О грузинских фамилиях // Антропонимика. М., 1970.
- Бенвенист Э.* Очерки по осетинскому языку. М., 1965. 246 с.
- Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. 456 с.
- Бекоев Д.Г.* Иронский диалект осетинского языка. Цхинвали, 1985.
- Белинский В.Г.* Собрание сочинений: в 3 т. М., 1948. Т. 2.
- Белокуров С.А.* Сношения России с Кавказом. СПб., 1889. 461 с.
- Берзенов Н.* Новый год у осетин Владикавказского округа // ППКОО. Цхинвали, 1981. Кн. 1. С. 92–95.
- Берзенов Н.* Осетинский обряд сидения мертвецов // ППКОО. Цхинвали, 1981. Кн. 1. С. 95–98.
- Берзенов Н.* Очерки Осетии // ППКОО. Цхинвали, 1981. Кн. 1. С. 103–106.
- Берзенов Н.* Из записок об Осетии // ППКОО. Цхинвали, 1981. Кн. 1. С. 126–132.
- Берладина К.А.* Осетинский народный орнамент. Дзауджикау, 1948.
- Берладина К.А.* Орнамент народной вышивки Северной Осетии. Автореф. дис. ... канд. искусств. наук. Тбилиси, 1958.
- Берладина К.А.* Народная вышивка Северной Осетии // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1960. Вып. IV. Т. XXII.
- Бероев Б.М.* Горы служат людям. М., Мысль, 1983.
- Бесаева Т.З.* Обряды и обычаи осетин, связанные с рождением и воспитанием ребенка (конец XIX – начало XX в.). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1976.
- Беслекоева К.Х.* Краниология осетин и происхождение осетинского народа // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1957. Т. XIX.
- Бесолова Е.Б.* Заметки о финальном локусе уаълмæрд похоронно-поминального обряда осетин // Национальные филологические школы и общая теория языка. Владикавказ, 2004. Вып. VI. С. 60–68.
- Бесолова Е.Б.* О двух терминах, связанных с сакральным миром осетин // Ритмы истории. Владикавказ, 2004. Вып. II. С. 156–161.
- Бесолова Е.Б.* Особенности лексики обрядового плача осетин // Наследие как система национальных ценностей: язык, культура, история. Махачкала, 2008. С. 30–35.
- Бесолова Е.Б.* Сакральное и профанное осетинской башни // Юбилейные XXV КЧАСК. Владикавказ, 2008. С. 55, 56.
- Бесолова Е.Б.* Язык и обряд. Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте ее текстуально-вербального выражения. Владикавказ, 2008. 406 с.

- Бесолова Е.Б.* Кукла (чучело) в северокавказской обрядности // Типология, взаимосвязи и национальная специфика фольклора народов Дагестана и Северного Кавказа. Махачкала, 2010. С. 48–54.
- Бзаров Р.С.* Владикавказский аул // ЛО. 1984. № 63.
- Бзаров Р.С.* Древняя традиция в общественном строе осетин-алагирцев первой половины XIX в. // ПИЭО. Орджоникидзе, 1987. С. 11–34.
- Бзаров Р.С.* Три осетинских общества в середине XIX в. Орджоникидзе, 1988.
- Бзаров Р.С.* История в осетинском предании. Владикавказ, 1993. С. 46.
- Бзаров Р.С.* <http://region15.ru> ИА REGNUM.
- Бибииков М.В.* Византийские источники по истории Руси, народов Северного Причерноморья и Северного Кавказа (XII–XIII вв.) // ДГТ СССР. М., 1982.
- Бибииков М.В.* Византийские источники по истории древней Руси и Кавказа. СПб., 1999.
- Биджелов Б.Х.* Социальная сущность религиозных верований осетин. Владикавказ, 1992. 181 с.
- Бинкевич Е.* Верования осетин // Религиозные верования народов СССР. М., 1930. Т. 11. С. 140–161.
- Битарова З.А.* Лексика родства и родственные отношения в осетинском языке. Автореф. дис. ... канд. фил. наук. Цхинвали, 1973.
- Блейх Н.О.* Научно-просветительская деятельность и педагогические взгляды Г.И. Дзасохова. Владикавказ, 2000. 186 с.
- Блиев М.М.* Осетия в первой трети XIX в. Орджоникидзе, 1964. С. 172.
- Блиев М.М.* Русско-осетинские отношения (40-е годы XVIII – 30-е годы XIX в.). Орджоникидзе, 1970.
- Блиев М.М.* Русско-осетинские отношения в XVIII в. Орджоникидзе, 1984. Т. 1.
- Блиев М.М., Бзаров Р.С.* История Осетии с древнейших времен до конца XIX века. Владикавказ, 2000. 351 с.
- Блиев М.М., Дегоев В.В.* Кавказская война. М., 1994. 591 с.
- Богаевский Л.Б.* Земледельческая религия Афин. П., 1916. Т. 1.
- Богданов В.М., Мухин Г.Ф., Рубилин Е.В.* Отгонно-пастбищное овцеводство в колхозах Северо-Осетинской АССР. Дзауджикау, 1950.
- Борисевич К.Д.* Черты нравов православных осетин и ингушей Северного Кавказа // ЭО. 1889. № 1–2. С. 75.
- Борьба трудящихся Юго-Осетии за Советскую власть // Сб. документов и материалов. Сталинир, 1960. С. 11.
- Бритаев С.* Знахари // ТВ. 1915. № 25.
- Бромлей Ю.В.* Этнос и этнография. М., 1973.
- Броневский С.М.* Новейшие географические и исторические сведения о Кавказе. М., 1823. Т. 2.
- Бугулов М.Н.* Развитие глазной помощи в Северной Осетии и ее достижения за 40 лет Советской власти // Юб. сб. научных работ. Орджоникидзе, 1958. Вып. VII, ч. 1. С. 34.
- Булатова А.Г.* Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX – начале XX в. Л., 1988.
- Бунак В.В.* Черепа из склепов горного Кавказа. В сравнительно-антропологическом освещении // СМАЭ. М.; Л., 1953. Вып. XIV. 387 с.
- Бунак В.В.* Род Ното, его возникновение и последующая эволюция. М., 1980.
- Бунатов Г.* Из поверий, предрассудков и народных примет армян Эчмиадзинского уезда // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. XVIII. Отд. 11. С. 174–192.
- Бутинова М.С.* Как возникла религия. М., 1958.
- Бучукури Р.Г., Майсурдзе Э.Г., Попов К.П.* Экологические тропы национального парка «Алания». Минеральные Воды, 2005.

- Бюллетень сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. 2002. № 44. Июль–авг. С. 62, 63.
- Бюллетень сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. 2005. № 62. С. 62, 63.
- Бязиров А.Х.* Опыт классификации осетинских народных сказок по системе Аарне-Андреева // ИЮОНИИ. Сталинир, 1960. Вып. 10. С. 94–112.
- Бязиров А.Х.* Сатирические сказки о служителях культа // ИЮОНИИ. Цхинвали, 1969. Вып. XVI. С. 37–56.
- В.Н.Л. (Ардасенов).* Переходное состояние горцев Северного Кавказа // НО. 1896. № 4173, 4258.
- В.Х.* Кое-что о дигорцах // Кавказ. 1887. № 339, 340.
- Вагнер М.* Кавказ и земля казаков в 1843–47 гг. // ОГРИП. Орджоникидзе, 1967. С. 76.
- Ванеев З.Н.* Индивидуализм и коллективизм в родовом быту осетин // ИОНИИК. Владикавказ, 1926. Вып. II. (Отд. оттиск).
- Ванеев З.Н.* Народное хозяйство Юго-Осетии за 10 лет в перспективы его развития (1921–1930) // ИЮОНИИ. 1933. Вып. 1.
- Ванеев З.Н.* Родовой строй в Осетии // ИЮОНИИ. Сталинир, 1946. Вып. I(V).
- Ванеев З.Н.* Из истории родового быта в Юго-Осетии. Тбилиси, 1955.
- Ванеев З.Н.* Крестьянский вопрос и крестьянское движение в Юго-Осетии в XIX в. Сталинир, 1956.
- Васильева Г.П.* Народное декоративно-прикладное искусство как источник для этногенеза (на примере туркмен). М., 1973.
- Васильева Г.П.* Этнические компоненты в составе туркмен по данным этнографии // Проблемы этногенеза туркменского народа. Ашхабад, 1977. С. 95–108.
- Васильева Г.П.* Головные и наконечные украшения туркменок XIX – первой половины XX в. // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С. 174–205.
- Васильева Г.П.* Ювелирные украшения как источник для этногенетических исследований (по материалам Туркмении) // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Вып. III: этнография. М., 1991. С. 119–126.
- Вахушти* царевич. География Грузии // ЗКОИРГО. Тифлис, 1904. Вып. 5. Кн. 24.
- Ведомости Верховного Совета Грузинской ССР. Тбилиси, 1989. № 11.
- Вейденбаум Е.Г.* Заметки об употреблении камня и металлов у Кавказских народов // ИКОИРГО. Тифлис, 1877. Т. IV. № 5. С. 257–302.
- Вейденбаум Е.Г.* Кавказские этюды. Тифлис, 1901.
- Вернадский Г.В.* Древняя Русь / Пер. с англ. яз. Тверь, 1996. 448 с.
- Вернадский Г.В.* Киевская Русь / Пер. с англ. яз. Тверь; М., 1996а. 445 с.
- Вероисповедание, суеверия, обряды, правление, обычаи и нравы осетин // ППКОО. Цхинвали, 1981. Кн. 1. С. 14–23.
- Вертепов Г.А.* Очерки кустарных промыслов в Терской области // ТС. Владикавказ, 1897. Вып. 4. С. 1–93.
- Веселовский Н.И.* Роль стрелы в обрядах и ее символическое значение // ЗВОРАО. П., 1921. Т. 25.
- Виноградов В.Б.* Сарматы Северо-Восточного Кавказа. Грозный, 1953.
- Виноградов В.Б.* Генезис феодализма на Центральном Кавказе // ВИ. 1981. № 1. С. 35–50.
- Виноградов В.Б., Магомадова Т.С.* Две заметки о ранних русско-северокавказских связях // История, этнография и культура народов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1981. С. 45–57.
- Владикавказские епархиальные ведомости. Владикавказ, 1900.
- Владикавказский листок. Владикавказ, 1912. № 35.
- Возникновение и развитие земледелия. М., 1964.

- Волков Г.Н.* Этнопедагогика. М., 2000.
- Волков Л.И.* Карачаевский кефирный грибок // ЗСККНИИ. Ростов н/Д, 1929. Т. II.
- Волкова Н.Г.* Маджары // КЭС(М). М., 1972. Т. V. С. 41–66.
- Волкова Н.Г.* Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XX в. М., 1974. С. 274.
- Волкова Н.Г.* Этнокультурные контакты народов горного Кавказа в общественном быту (XIX – начало XX в.) // КЭС(М). М., 1989. Т. IX.
- Вопросы осетинской советской литературы // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1981. Т. XXXVII. 200 с.
- Воспроизводство населения СССР / Под. ред. А.Г. Вишневого и А.Г. Волкова, М., 1983. 304 с.
- Всемирная Организация Здравоохранения. Народная медицина: пути содействия и развития // Серия технических докладов. М., 1980.
- Всероссийская кустарно-промышленная выставка в Петербурге в 1902 г. Отчет. СПб., 1907.
- Всероссийская художественно-промышленная выставка 1882 г. в Москве. Отчет. СПб., 1884. Т. V.
- Габараев С.Ш.* К вопросу о народном мировоззрении в нартском эпосе // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 69–102.
- Габриэлян Р.А.* Армяно-аланские отношения (I–X вв.). Ереван, 1989. С. 78.
- Габуев З.К.* Этнографические предания древних кочевников Великой Степи: иранцы и турки. М., 2002. 112 с.
- Габуев Т.А.* Ранняя история алан (по данным письменных источников). Владикавказ, 1999.
- Габуев Т.А.* Аланский всадник. Сокровища князей I–XII вв. М., 2005.
- Габуева О.А.* Обработка молочных продуктов у осетин во второй половине XIX – начале XX в. // Журнал «Фидиусег». Сталинир, 1972. № 10. С. 91–96.
- Габуева О.А.* Деревообработка у осетин во второй половине XIX – начале XX в. // Сб. Новое в этнографической науке. М., 1973.
- Габуева О.А.* Из истории медно-чеканного промысла во второй половине XIX – начале XX в. // «Мах дуг». 1974. № 10. С. 78–80.
- Габуева О.А.* Токарная обработка дерева у осетин во второй половине XIX – начале XX в. // Некоторые вопросы изучения этнических аспектов культуры. М., 1977. С. 18–31.
- Габуева О.А.* Из истории ювелирного промысла Северной Осетии во второй половине XIX – начале XX в. // Вопросы осетинской археологии и этнографии (далее – ВОАЭ). Орджоникидзе, 1982. Вып. 2. С. 70–91.
- Габуева О.А.* Город и традиция. К проблеме инновации в художественной мемориальной культуре осетин первой половины XX в. // Городская художественная культура Востока. М., 1990. С. 37–51.
- Габуева О.А.* Город и традиция. К проблеме интеграции ювелирного искусства у народов Северного Кавказа в XIX – начале XX в. // Первая международная научная конференция «Осетиноведение: история и современность». Владикавказ, 1991. С. 25–27.
- Габуева О.А.* Мастера серебряного дела Владикавказского округа Терской области Северного Кавказа XIX – первой половины XX в. // Царицынский научный вестник. М., 2002. Вып. 5. С. 103–117.
- Габуева О.А.* Становление цеха «золотого и серебряного дела» во Владикавказе // Тезисы докладов научного семинара «Ювелирное искусство и культура». СПб., 2002. С. 27–29.
- Гагиев С.Г.* Осетинские национальные игры. Орджоникидзе, 1958.

- Гаглоева З.Д.* Составные элементы праздника Ног бон // ИЮОНИИ. Цхинвали, 1958. Вып. IX. С. 157–184.
- Гаглоева З.Д.* Скотоводство в прошлом у осетин // МЭГ. Тбилиси, 1963. Вып. XII–XIII.
- Гаглоева З.Д.* Осетинские рвадалта // МКАЭН. М., 1964. Вып. VII. С. 8–10.
- Гаглоева З.Д.* Культ мертвых у осетин // ИЮОНИИ Тбилиси, 1974. Вып. XVIII. С. 52–78.
- Гаглойти З.Д.* Очерки по этнографии Осетии. Тбилиси, 1974. 161 с.
- Гаглойти Ю.С.* Аланы и вопросы этногенеза осетин. Тбилиси, 1966.
- Гаглойти Ю.С.* К вопросу о первом упоминании алан на Северном Кавказе (часть 1) // Аланы и Кавказ. Alanica-II. Владикавказ; Цхинвали, 1992. С. 11–21.
- Гаглойти Ю.С.* К вопросу о первом упоминании алан на Северном Кавказе (часть 2) // Аланы: история и культура. Alanica-III. Владикавказ, 1995. С. 44–58.
- Гаглойти Ю.С.* Алано-Георгика // «Дарьял». Владикавказ, 1995. № 2.
- Гаджиев А.Г.* Древнее население Дагестана по данным краниологии. Махачкала, 1975.
- Гаджиев В.Г.* Сочинение И. Гербера «Описание стран и народов между Астраханью и рекою Курою находящихся» как исторический источник по истории народов Северного Кавказа. М., 1979. 272 с.
- Гаджиев Г. А.* Доисламские верования лезгин. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1975. 22 с.
- Гаджиев Д.Р.* Происхождение народов Дагестана (по данным антропологии). Махачкала, 1965.
- Гадло А.В.* Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л., 1979. 271 с.
- Гадло А.В.* Страна Ихран [Ирхан] дагестанской хроники «Дербент-наме» // ВАЭСО. Орджоникидзе, 1984. С. 118–138.
- Гадло А.В.* Этносоциальные процессы на Северном Кавказе в свете археологических источников VIII–X вв. // Историческая этнография. Л., 1985. С. 70–79.
- Гаевский В.Н.* О состоянии скотоводства в верховьях Терека и Большой Арагви // МУКЛЗПСК. 1887. Т. 1.
- Газданова В.С.* Традиционная осетинская свадьба: миф, ритуалы и символы. Владикавказ, 2002.
- Газданова В.С.* Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ, 2007. 424 с.
- Газданова З.* Дорога длиной в 70 лет // 70 лет Союзу художников РСО – Алания. Владикавказ, 2009. С. 4–12.
- Гакстгаузен А.* Закавказский край. Заметки о семейной и общественной жизни и отношении народов, обитающих между Черным и Каспийским морями: в 2 ч. СПб., 1857. Ч. 2. 215 с.
- Галаев Б.А.* Осетинские народные песни. М., 1964.
- Галазов А.Х.* Пережитое. М., 2002. С. 581, 582.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Кн. I.
- Гамрекели В., Цкитишвили З.* Демографические сведения 5 апреля 1770 г. // «Мацне». Сер. История. № 1. Тбилиси, 1973. С. 147–155.
- Ган К.Ф.* По долинам Чорока, Уруха и Ардона // СМОМПК. Тифлис, 1898. Т. 25. С. 1–48.
- Гарданов В.К.* Общественный строй адыгских народов. М., 1967.
- Гарданов М.К.* Социально-экономические очерки. (Современная Северная Осетия). Владикавказ, 1908.
- Гарданов М.К.* О медицинской беспомощности горцев // Альманах «Утро гор». Баку, 1910. № 1. С. 547.

- Гарданов М.К.* Селение Христиановское в фактах жизни // ИСОННИК. Владикавказ, 1925. Вып. 1. С. 151–222.
- Гатиев Б.* Суеверия и предрассудки у осетин // ССКГ. Тифлис, 1876. Вып. IX. Отд. 3. С. 1–83.
- Гатиев Б.* Суеверия и предрассудки у осетин // ППКОО. Цхинвали, 1987. Кн. 3. С. 149–214.
- Геевский В.Н.* О состоянии скотоводства в верховьях рек Терека и Белой Арагвы // МУЛЗПК. Тифлис, 1887. Т. I. С. 243–300.
- Георги И.Г.* Описание всех обитающих в российском государстве народов. СПб., 1799. Ч. 2.
- Герасимова М.М.* Население Северного Причерноморья (Боспорское царство) в античную эпоху по антропологическим данным. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1975.
- Герасимова М.М.* Краниология могильника Моцевая балка // Археологические открытия на новостройках. М., 1986. Вып. 1.
- Герасимова М.М.* К вопросу о происхождении адыгских народов // Весник антропологии. М., 1997. Вып. 3.
- Герасимова М.М., Рудь Н.М., Яблонский Л.Т.* Антропология античного и средневекового населения Восточной Европы. М., 1987.
- Герасимова М.М., Яблонский Л.Т.* К вопросу о среднеазиатско-северокавказских этнических связях в сарматское время // Лингвистическая реконструкция и древняя история Востока. М., 1989.
- Геродот.* История: в 9 кн. / Пер. и примеч. Г.А. Стратановского. Л., 1972. 599 с.
- Геродот.* История: в 9 кн. Владикавказ, 1997. Кн. 4.
- Гильденштедт И.А.* Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг. / Пер. Т.К. Шафрановской. СПб., 2002.
- Гинзбург В.В.* Антропологические материалы из раскопок на р. Маныч // СМПЭ. М.; Л., 1949. Т. X.
- Главнейшие сведения о горских племенах, на которые распространяется деятельность Общества восстановления православного христианства на Кавказе // «Кавказ». № 46. 1868. 24 апр. С. 2.
- Глоб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X в. М.; Иерусалим, 1997. 239 с.
- Годовые праздники осетин // Терские ведомости. Владикавказ, 1892. № 25.
- Головин А.* Топографические и статистические заметки об Осетии // Кавказский календарь на 1853 г. Тифлис, 1852. С. 342–481.
- Головин А.* Топографические и статистические заметки об Осетии // Кавказский календарь на 1854 г. Тифлис, 1853. С. 426–469.
- Голос Кавказа, 1906. № 7.
- Гольдштейн А.Ф.* Башни в горах. М., 1977.
- Гордеев Г.С.* Вероисповедание, суеверия, обряды, правление, обычаи и нравы осетин // «Тифлисские ведомости». Тифлис, 1830. № 78.
- Горобец А.* Русская православная церковь в РСО – Алании: новейшая история и современное положение // Православная Осетия. 2007. № 12(80).
- Город Моздок. Исторический очерк. Владикавказ, 1995. 279 с.
- Городецкий Б.М.* Осетины нагорной полосы Терской области. (Этнографическо-статистические материалы). Екатеринодар, 1908.
- Горская жизнь. 1917. 14 дек.
- Горький М.* О литературе. М., 1935. 429 с.
- Гостиева Л.К.* Традиции воспитания детей в осетинской крестьянской семье (в конце XIX – начале XX в. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1981).
- Граков Б.* Пережитки матриархата у сарматов // ВДИ. М.; Л. 1947. № 3. С. 100–121.

- Граф Сологуб В.* Алагирский серебряно-свинцовый завод // ЗКОИРГО. Тифлис, 1853. Т. II.
- Греков Б.Д., Якубовский А.Ю.* Золотая Орда и ее падение. М.; Л. 1951. 478 с.
- Грикурова Л.* Осетинские танцы. Орджоникидзе, 1961.
- Гуревич А.Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
- Гутиев К.* Осетинские пословицы (Ирон æмбисæндтæ). Орджоникидзе, 1976. (на осет. яз.).
- Гутнов Ф.Х.* К вопросу об общественном строе Алагирского общества (XIV–XVIII вв.) // Археология и традиционная этнография Северной Осетии. Орджоникидзе, 1985. С. 119.
- Гутнов Ф.Х.* Бадел генеалогических преданий осетин // ПИЭО. Орджоникидзе, 1988. С. 50–70.
- Гутнов Ф.Х.* 1989. Генеалогические предания осетин как исторический источник. Орджоникидзе, 1989. 75 с.
- Гутнов Ф.Х.* Аланский царевич Баракад древнеармянских фольклорных памятников // Осетинская филология. Владикавказ, 1992. С. 134–148.
- Гутнов Ф.Х.* Средневековая Осетия. Владикавказ, 1993. 229 с.
- Гутнов Ф.Х.* Аристократия алан. Владикавказ, 1995. 155 с.
- Гутнов Ф.Х.* Ранние аланы. Проблемы этносоциальной истории. Владикавказ, 2001.
- Данилевский Н.* Кавказ и его горские жители в их нынешнем положении. М., 1846.
- Данилов К.* Древние русские стихотворения. М., 1818.
- Датиев Г.* Недоразумение: (Из жизни горных осетин) // «Казбек», 1902. № 133.
- Датиев Х.* О знахарях Осетии // ППКОО. Владикавказ, 1982. Кн. 2. С. 158–164.
- Дебец Г.А.* О принципах классификации человеческих рас (по поводу статьи В.В. Бунака «Человеческие расы и пути их образования») // СЭ. 1956. № 4.
- Дебец Г.Ф.* Расы, языки, культура. Наука о расах и расизм // Труды НИИ антропологии. М.; Л., 1938. Вып. IV.
- Дебец Г.Ф.* Палеоантропология СССР // ТИЭ. М.; Л., 1948. Т. IV.
- Дебец Г.Ф.* Антропологические типы // Народы Кавказа. М., 1960. Т. I.
- Дегоев В.* О Мусе Кундухове и не только о нем // «Дарьял». 1994. № 4. С. 105–112.
- Дегоев В.В.* Имам Шамиль. Пророк, властитель, воин. М., 2001. 371 с.
- Декрет № 2 ВЦИК и СНК ССР Грузии об образовании автономной области Юго-Осетии. 20 апреля 1922 года // ЦГАНИ Грузии. Ф. 607. Оп. 1. Д. 754. Л. 4.
- Демографическая ситуация в РСО – Алания. Статистический сборник. Владикавказ, 2009. 80 с.; Владикавказ, 2011. 59 с.
- Демографический ежегодник СССР. М., 1990. 840 с.
- Деопик В.Б.* Змейское средневековое селище // МАДИСО. Орджоникидзе, 1961.
- Деятельность представительства полномочного представителя Президента РФ в РСО – А и РИ. Владикавказ; Назрань, 1999. Вып. 6. С. 59.
- Джабиев З.Т.* Ирон адамон хоста. Дзауджикау, 1994. 198 с. (на осет. яз.).
- Джавахишвили Э.Н.* Сионская краниологическая серия // *Абдушелишвили М.Г.* Краниология древнего и современного населения Кавказа. Тбилиси, 1966.
- Джанаев А.К.* Феодалное землепользование в Стыр-Дигории // ИСОНИИ. 1948. Вып. III. Т. XV.
- Джанашвили М.* Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // СМОМПК. Тифлис, 1897. Вып. XXII. 196 с.
- Джандиери М.И., Лежава Г.И.* Архитектура горных районов Грузии. М., 1940.
- Джаошвили В.Ш.* Население Грузии в XVIII–XX столетии. Тбилиси, 1984. (на груз. яз.).
- Джибилов.* Скотоводство в Осетии // ТВ. 1903. № 244.

- Джигунова Ф.К.* О половозрастной и социальной градации раннесредневекового общества по материалам погребений на территории Закубанья // Древний Кавказ: ретроспекция культур. XXIV КЧАСК. М., 2004. С. 67–69.
- Джиоев З.* Пчеловодство в Южной Осетии // ЗКОСХ. Тифлис, 1881. № 11–12.
- Джуанишер.* Жизнь Вахтанга Горгасала / Пер., введ. и примеч. Г.В. Цулая. Тбилиси, 1986. 150 с.
- Джусоев Н.Г.* История осетинской литературы: в 2 т. Тбилиси, 1980. Т. 1. 531 с.
- Джыккайты Ш.* Ирон фольклорон авдæны зарджытæ // Осетинская филология. Орджоникидзе, 1977. С. 75–86 (на осет. яз.).
- Дзагоев А.Д.* География Южной Осетии. Владикавказ, 2003.
- Дзагуров Г.А.* Осетинские (дигорские) народные изречения. М., 1980.
- Дзадзиев А.Б.* Формы искусственного родства у осетин // ВАЭСО. Орджоникидзе, 1984. С. 161–178.
- Дзадзиев А.Б.* Беженцы в Северной Осетии и вынужденные переселенцы из Северной Осетии // Вестник института цивилизации. Владикавказ, 1998. Вып. 1. С. 42.
- Дзадзиев А.Б.* Зона осетино-ингушского конфликта: современное состояние и прогноз // Этнические конфликты и их урегулирование. М.; Ставрополь, 2002. С. 263–294.
- Дзадзиев А.Б.* Осетино-ингушский конфликт: современное состояние проблемы // Центральная Азия и Кавказ. 2003. № 6. С. 96–106.
- Дзадзиев А.Б.* Северная Осетия // Этническая ситуация и конфликты в государствах СНГ и Балтии. Ежегодный доклад. 2006 / Под ред. В. Тишкова и Е. Филипповой. М., 2007. С. 221.
- Дзадзиев А.Б., Дзуцев Х.В., Караев С.М.* Этнография и мифология осетин. Краткий словарь. Владикавказ, 1994. 282 с.
- Дзалаева К.Р.* Городская культура осетин (вторая половина XIX – начало XX в.). Владикавказ, 2009. 192 с.
- Дзанагов Х.Б.* Осетинская овца со стороны генеалогии, продуктивности и содержания у осетин // ИГСХИ. Владикавказ, 1926. Вып. III. С. 102–121.
- Дзантиев А.А.* Художники Северной Осетии. Л., 1988. 207 с.
- Дзаттиаты Р.Г.* Двойные сосуды из склеповых погребений // Тезисы докладов IV КЧАСК. Орджоникидзе, 1974.
- Дзаттиаты Р.Г.* К семантике скачек *дугъ* у осетин // ИЮОНИИ. Тбилиси, 1985. Вып. XXIX. С. 22–29.
- Дзаттиаты Р.Г.* Орнаменты горной Осетии. Владикавказ, 1992.
- Дзаттиаты Р.Г.* Культура позднесредневековой Осетии. Владикавказ, 2002. 431 с.
- Дзаттиаты Р.Г.* Тайны Даргавса // «Мах дуг». 2008. № 12. С. 139–144.
- Дзахова В.Т.* Фонетические характеристики фонологической системы современного (иронского) литературного языка. Владикавказ, 2009.
- Дзеранов Т.Е.* Религия осетин и русская культура. Владикавказ, 2006. 260 с.
- Дзидзоев В.Д.* Национальные отношения на Северном Кавказе. Владикавказ, 1995. 216 с.
- Дзилихов И.Г.* История организации службы переливания крови в Северной Осетии // Юбилейный сб. научных работ. Орджоникидзе, 1958. Вып. VII. С. 52–58.
- Дзуцев Х.В., Смирнова Я.С.* Жизнь осетинской семьи. Владикавказ, 1993.
- Дзуцев Х.В., Бесаева Т.З.* Этнография детства у осетин. Владикавказ, 1994. 212 с.
- Дипломатический вестник МИД РФ. 1992. № 13–14.
- Диодор Сицилийский.* Историческая библиотека // Пер. И.И. Прозорова с дополнениями В.В. Латышева // ВДИ. 1947. № 4. С. 248–254.
- Дирр А.М.* В Тагаурской и Куртатинской Осетии // ИКОИРГО. Тифлис, 1912. Т. XXI. С. 257–284.

- Дмитриев.* Переход через Рокский и Мамисонский перевалы // СМОМПК. Тифлис, 1894. Вып. XX. Отд. 1. С. 1–35.
- Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа* // ОГРИП. Орджоникидзе, 1967. С. 27–70.
- Доде З.В.* Средневековый костюм народов Северного Кавказа. М., 2001.
- Домба М.Г.* Н.И. Пирогов во Владикавказе // ЦГА РСФСР – А. ФР. 960. Оп. 1. Д. 9. Л. 133.
- Домба М.Г.* О чудесных «исцелениях» и целителях // ИСКПИ. Орджоникидзе, 1935. Т. XII. С. 23.
- Досуг владикавказца.* Владикавказ, 1914.
- Дубровин Н.* История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. 1, кн. 1. 366 с.
- Дулаев И.* Северная Осетия в 2010 году / <http://monitoring.carnegie.ru/2010/12/analytics/>
- Дункель-Велинг Н.* Некоторые исконные обычаи осетин Кударо-Мамисонского ущелья // ППКОО. Цхинвали, 1981. Кн. 1. С. 146–150.
- Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976. 273 с.
- Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.
- Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. М., 1990. 229 с.
- Евецкий О.* Статистическое описание Закавказского края. СПб., 1835.
- Ельницкий Л.А.* Скифские легенды как культурно-исторический материал // СЭ. 1970. № 2.
- Емельянова Н.М.* Мусульмане Кабарды. М., 1999. 140 с.
- Емельянова Н.М.* Мусульмане Осетии: на перекрестке цивилизаций. М., 2003. 360 с.
- Ермакова Е.Е.* Знахарь и его знание // АФ. 2007. № 7.
- Жданов Л.* Рассказы о кавказском племени осетин // Народы России / Под ред. Н.Н. Харузина. М., 1898.
- Желебов С.А.* Геродот и скифское божество // ИТОИАЭ. Симферополь, 1927. Т. 1. Жизнь Северного Кавказа. 1906. № 3.
- Жускаев С.* Похороны у осетин-олладжирцев // ЗВ. 1855. № 9.
- Закон Божий.* Для семьи и школы. Иорданвилл. Нью-Йорк, 1987.
- Заря Востока.* Тбилиси, 1989. 25 авг. № 197.
- Здравомыслов А.Г.* Осетино-ингушский конфликт: Перспективы выхода из тупиковой ситуации. М., 1998. С. 21.
- Зеленин К.Д.* Идеология сибирского шаманства // Известия АН СССР. 1935. Серия 7. С. 121–132.
- Зиссерман А.Л.* Двадцать пять лет на Кавказе: в 2 ч. СПб., 1879. Ч. 2.
- Зичи Е.* Путешествие по Кавказу и Центральной Азии (1897) // ОГРИП. Орджоникидзе, 1967. С. 283–297.
- Золотарев А.* Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934.
- Зыбковец В.Ф.* О черной и белой магии. М., 1963. 125 с.
- Иванов А.* История монголов (Юань-ши) об асах-аланах // Христианский Восток. СПб., 1914. Вып. 3. Т. II. С. 281–300.
- Иерусалимская А.А.* «Великий шелковый путь» и Северный Кавказ. Л., 1972. 16 с.
- Иерусалимская А.А.* Византийский военачальник на Северном Кавказе // Актуальные проблемы археологии Северного Кавказа. XIX КЧАСК. М., 1996. С. 80, 81.
- Иессен А.А.* Моздокский могильник. Л., 1940.
- Иессен А.А.* Прикубанский очаг металлургии в конце медно-бронзового века // МИА. 1951. № 23.
- Инал-Ипа Ш.Д.* Абхазы. Сухуми, 1965. 690 с.
- Инал-Ипа Ш.Д.* Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976.

- Информационно-аналитический сборник Парламента РСО – Алания. Владикавказ, 2001. Июль. № 7. С. 30.
- Ирон æмбисæндтæ: Осетинские пословицы и поговорки / Сост. К.Ц. Гутиев. Орджоникидзе, 1976.
- Ирон æмбисæндтæ: Осетинские пословицы и поговорки / Сост. С. Габараев, Н. Джусойты. Сталинир, 1955. 152 с.
- Ирон адæмог сфæлдыстад. Осетинское народное творчество. Сарæзта йæ Салагаты Зойæ. Дзалджикау, 1960. Т. 1. 710 с.; т. 11. 639 с.
- Ирон-уырыссаг дзырднат: Осетинско-русский словарь. Владикавказ, 2004. 540 с.
- Исаев М.И.* Очерки по фразеологии осетинского языка. Орджоникидзе, 1964. 164 с.
- Исаев М.И.* Дигорский диалект осетинского языка. М., 1966.
- Исаев М.И.* Становление и развитие осетинского литературного языка (взаимоотношение и взаимодействие с дигорским диалектом и говорами). Автореф. дис. ... канд. фил. наук. М., 1972. С. 20.
- Исаев М.И.* Территориально-функциональная характеристика осетинского литературного языка // ИЮОНИИ. 1981. Вып. XXVI. С. 13.
- Исаенко А.В., Кучиев В.Д.* Некоторые проблемы древней истории осетин // Аланы: история и культура. Alanica-III. Владикавказ, 1995. С. 10–33.
- История Владикавказа. Сборник документов и материалов. Владикавказ, 1991. С. 591.
- История Дона и Северного Кавказа (1917–2000). Ростов н/Д, 2004. С. 23.
- История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. / Отв. ред. Б.Б. Пиотровский. М., 1988. 544 с.
- История Северной Осетии. XX век. М., 2003. 631 с.
- История Северо-Осетинской АССР. М., 1959.
- История Северо-Осетинской АССР. Орджоникидзе, 1987. Т. I. 529 с.
- История Юго-Осетии в документах и материалах. Сталинир, 1960. Т. II (1800–1864). 738 с.; т. III (1864–1900). Цхинвали, 1961. С. 820.
- Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г. М., 1962. 284 с.
- Итоги первой национальной всеобщей переписи населения Грузии 2002 г. Тбилиси, 2003. Т. 1; 2003. Т. 2.
- Ичалов Г.Х.* Влияние иноземных завоеваний в XIII–XIV вв. на экономику Дагестана // Развитие феодальных отношений в Дагестане. Махачкала, 1980.
- К союзу суверенных народов. Сборник документов КПСС, законодательных актов, деклараций, обращений и президентских указов, посвященных проблеме национально-государственного суверенитета. М., 1991. 541 с.
- Кавказская газета. Владикавказ, 1851. № 5.
- Кавказские жители // Природа и люди. СПб., 1879. № 7. С. 1–40.
- Кадзаева З.П.* Раннесредневековый катакомбный могильник близ села Верхний Садон // Древний Кавказ: ретроспекция культур. XXIV КЧАСК. М., 2004. С. 87, 88.
- Каждан А.П.* По этапам первобытных верований. М., 1967.
- Казбеков К.* Предисловие к книге «Ирон адæмон сфæлдыстад». Орджоникидзе, 1941.
- Казбеков К.* Осетинские народные сказки. Орджоникидзе, 1958.
- Каиров В.М., Бадалян С.А., Цаллагов А.А.* Осетинские национальные диаспоры в современном мире. Владикавказ, 2007.
- Какабадзе С.С.* Хроника ксанских эриставов начала XV в. // Письменные памятники Востока. М., 1970.
- Калантар А.* Ответ на вопрос // Кавказское сельское хозяйство. Тифлис, 1894. № 19. С. 346, 347.

- Калантар А.* Беседы по молочному хозяйству // Кавказское сельское хозяйство. Тифлис, 1896. № 148.
- Калантар А.* Положение молочного хозяйства на Кавказе // ТВ. 1899. № 118.
- Калантар А.* Приготовление сыров. М., 1923.
- Калантар Ал.А.* Характеристика кавказских пород овец // Труды I Всероссийского съезда по овцеводству. М., 1912. С. 518–535.
- Калантар А.* Молочное хозяйство на Кавказе // Кавказское сельское хозяйство. Тифлис, 1901. № 400–403, 407, 412. С. 583–590, 599–604.
- Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. 350 с.
- Калмыков И.Х.* Черкесы. Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1974.
- Калоев Б.А. В.Ф.* Миллер-кавказовед (Исследования и материалы). Орджоникидзе, 1962.
- Калоев Б.А. В.Ф.* Миллер как этнограф осетинского народа // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1964. Т. 24. Вып. 1. С. 9–22.
- Калоев Б.А.* Обряд посвящения коня у осетин // Доклад на VII МКАЭН. М., 1964.
- Калоев Б.А.* Общественное хозяйство колхоза и производственный быт колхозников // Культура и быт колхозного крестьянства адыгейской автономной области. М., 1964.
- Калоев Б.А.* Данные этнографии и фольклора о происхождении осетин // Происхождение осетинского народа. Орджоникидзе, 1967.
- Калоев Б.А.* Осетины. 1-е изд. М., 1967.
- Калоев Б.А.* Осетины глазами русских и иностранных путешественников // ОГРИП. Орджоникидзе, 1967. 319 с.
- Калоев Б.А.* Осетины: Историко-этнографическое исследование. 2-е изд. М., 1971. 256 с.
- Калоев Б.А.* Материальная культура и прикладное искусство осетин. М., 1973. 146 с.
- Калоев Б.А.* Этнографические данные о связях этногенеза осетин со Средней Азией // ВИОФ. Тбилиси, 1977. С. 146–154.
- Калоев Б.А.* М.М. Ковалевский и его исследования горских народов Кавказа. М., 1979.
- Калоев Б.А.* Земледелие народов Северного Кавказа. М., 1981.
- Калоев Б.А.* Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII – начале XX в. // КЭС(М). 1984. Вып. VIII. С. 72–105.
- Калоев Б.А.* Осетино-вайнахские этнокультурные связи // ОИЭЭ. М., 1999. С. 91–111.
- Калоев Б.А.* Осетинские историко-этнографические этюды // ОИЭЭ. М., 1999. 393 с.
- Калоев Б.А.* Осетины. Историко-этнографическое исследование. 3-е изд. М., 2004. 357 с.
- Калоева Д.А.* Даредзановские сказания у осетин. Цхинвали, 1975.
- Камболов Т.Т.* Очерки истории осетинского языка. Владикавказ, 2006. 424 с.
- Кануков А.* Осетинские сказки и поверья // ТС. Владикавказ, 1892. Кн. 2.
- Кануков И.* В осетинском ауле // ССКГ. Тифлис, 1875. Вып. VIII.
- Кануков И.* Танцы и мода у кавказских горцев // Северная звезда. 1877. № 26. С. 445–447.
- Кануков И.* Кровавый стол // Сочинения. Орджоникидзе, 1961.
- Кануков И.Д.* Горцы-переселенцы // ССКГ. Тифлис, 1876. Вып. 9.
- Кануков И.Д.* В осетинском ауле. Рассказы, очерки, публицистика. Орджоникидзе, 1985. 475 с.
- Канукова З.В.* Этнография осетинского пореформенного села. Владикавказ, 1992. 115 с.
- Канукова З. В.* Старый Владикавказ. Владикавказ, 2002.

- Канукова З.В.* Старый Владикавказ. Историко-этнологическое исследование. Владикавказ, 2008. 288 с.
- Канукова З.В.* Предметный мир детства в традиционной культуре осетин // Кавказоведение в XXI веке: проблемы, идеи, решения. Владикавказ, 2011. С. 167–179.
- Карачаевцы // Народы Кавказа. М., 1962. Т. II. С. 256.
- Каргиев Б.* Осетинские обычаи. Владикавказ, 1999.
- Каргиев Б.М.* Старинные обычаи и нравы осетин // НА СОИГСИ. Ф. 4. Этнография. Оп. 1. Д. 109.
- Къарджиаты Б.* Ирон сегдауттæ. Осетинские обычаи. Владикавказ, 1991.
- Каргинов С.Г.* Ночь мёртвых у осетин // ИКОИРГО. Тифлис, 1915. Вып. XXIII.
- Каргинов С.Г.* Кровная месть у осетин // СМОМПК. Тифлис, 1915. Вып. 44.
- Карпов Ю.Ю.* Джигит и волк. СПб., 1996. 311 с.
- Касаев Т., Фраев С.* Идем на контакт // Северная Осетия. 2008. 31 янв.
- Керефов Б.М.* Памятники сарматского времени Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1988.
- Кер-Портер Р.* Путешествие по Грузии, Персии, Армении и т.д. в 1817–1820 гг. // ОГРИП. Орджоникидзе, 1967. С. 195–204.
- Кильчевская Э.В.* Некоторые детали возникновения искусства черни на Кавказе // Кавказ и Восточная Европа в древности. М., 1973. С. 246–255.
- Китиани М.* От Казбека до Эльбруса // ППКОО. Владикавказ, 2006. Кн. 6.
- Китиани М.З.* От Казбека до Эльбруса. Путевые заметки о нагорной полосе Терской области. Владикавказ, 1884.
- Киреев Ф. С.* По улицам Владикавказа. Ростов н/Д, 2007. 239 с.
- Кишкин А.* Тайна горского напитка // Работница. 1971. № 2. С. 29.
- Кларот Ю.* Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807–1808 гг. // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1948. Вып. XII. С. 193–248.
- Кларот Ю.* Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807–1808 гг. // ОГРИП. Орджоникидзе, 1967. С. 105–179.
- Кобахидзе Е.И.* Организация власти и управления в традиционном осетинском обществе в конце XVIII – первой трети XIX в. // Вестник СПбУ. Серия 2: История. 2008. Вып. 2. С. 177–187.
- Кобычев В.П.* Города, селения, жилища // Культура и быт народов Северного Кавказа (1917–1967). М., 1968.
- Кобычев В.П.* Поселения и жилища народов Северного Кавказа в XIX–XX вв. М., 1982. 195 с.
- Кобычев В.П.* Историческая интерпретация этногенетических преданий ингушей // Вопросы истории культурных связей на Северном Кавказе. Орджоникидзе, 1985.
- Кобычев В.П., Робакидзе А.И.* Основы типологии и картографирования жилища народов Кавказа // СЭ. 1967. № 2. С. 26–44.
- Ковалевская В.Б.* Изображение коня и всадника на средневековых амулетах Северного Кавказа // Вопросы древней и средневековой археологии Восточной Европы. М., 1978.
- Ковалевская В.Б.* Историко-археологические свидетельства разработки серебряно-свинцовых руд в горной Осетии в раннем Средневековье // Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии: VI «Минаевские чтения». Ставрополь, 2003. С. 60, 61.
- Ковалевская В.Б.* Историко-археологические свидетельства разработки серебряно-свинцовых руд горной Осетии // Древний Кавказ: ретроспекция культур. XXIV КЧАСК. М., 2004. С. 94.
- Ковалевская В.Б., Кузнецов В.А.* Памятники эпохи раннего Средневековья (IV–XIII вв.) // Археология Северной Осетии. Владикавказ, 2007. Ч. 2. С. 109–248.

- Ковалевский М.М.* Современный обычай и древний закон: в 2 т. М., 1886. Репринтное воспроизведение. Владикавказ, 1995. Т. 1. С. 1–341; 1995. Т. 2. С. 1–410.
- Ковалевский М.М.* Поземельные и сословные отношения у горцев Северного Кавказа // Аграрные отношения у народов Северного Кавказа в российской политике XVIII – начала XX в. Архивные материалы и научные исследования / Сост. П.А. Кузьминов. В 2 т. Нальчик, 2006. Т. 1.
- Ковалевский П.И.* Кавказ. СПб., 1914. Т. 1.
- Койбаев Б.Г., Курбанов Р.Н.* Противодействие экстремистской деятельности в Республике Северная Осетия – Алания: политико-правовые аспекты. Владикавказ, 2010. С. 71.
- Козенкова В.И.* Культурно-исторические процессы на Северном Кавказе в эпоху поздней бронзы и в раннем железном веке (узловые проблемы происхождения и развития кобанской культуры). М., 1996.
- Кокиев Г.* Материалы по истории Осетии // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1933. Т. 1.
- Кокиев Г.А.* Склеповые сооружения горной Осетии. Владикавказ, 1928. 74 с.
- Кокиев Г.А.* Боевые башни и заградительные стены горной Осетии // ИЮОНИИК. 1935. Вып. II. С. 217–234.
- Кокиев С.В.* Записки о быте осетин / Под ред. В.Ф. Миллера // СМЭДЭМ. № 1. М., 1885. Вып. 1. 206 с.
- Кокоева А.Б.* Некоторые элементы погребального обряда у осетин // ИЮОНИИ. Тбилиси, 1976. Вып. XXI. С. 45–51.
- Кокоева А.Б.* Из истории погребальных обрядов у осетин // ИЮОНИИ. Тбилиси, 1980. Вып. XXIV.
- Колобакин А.М.* Материалы для военно-статистического обозрения Азиатской Турции. Тифлис, 1888. Т. I, ч. I.
- Конфликты в Абхазии и Южной Осетии // Документы 1989–2006 гг. Приложение к Кавказскому сборнику. М., 2008. Вып. № 1. 499 с.
- Котшицер И.З.* Трепанированный череп из «города мертвых» // МАДИСО. Орджоникидзе, 1969. Т. 2. С. 158–163.
- Коробов Д.С.* Социальная организация алан Северного Кавказа IV–IX вв. СПб., 2003.
- Королева Э. Л.* Ранние формы танца. Кишинев, 1977.
- Косвен М.О.* Аталычество // СЭ. 1935. № 2.
- Косвен М.О.* Очерки по этнографии Кавказа // СЭ. 1946. № 2.
- Косвен М.О.* Патронимия и проблема структуры рода // ВЭК. Тбилиси, 1952.
- Косвен М.О.* Очерки истории первобытной культуры. М., 1953. 208 с.
- Косвен М.О.* Этнография и история Кавказа. М., 1961. 257 с.
- Косвен М.О.* Семейная община и патронимия. М., 1963.
- Кох К.* Путешествие через Россию на Кавказский перешеек в 1837–1838 гг. // ОГРИП. Орджоникидзе, 1967. С. 222–273.
- Кочиев К.К.* Тутьыр-владыка волков // ИЮОНИИ. Тбилиси, 1987. Вып. XXXI. С. 58–67.
- Кочиева Е., Цагараев В.* Визуальная культура осетин. Истоки и развитие // Орнаментальное искусство осетин. Из творческого наследия Аминат Чехоевой. Владикавказ, 2000. С. 10–35.
- Красильников Ф.С.* Кавказ и его обитатели // Географическо-этнографические очерки. Вып. 1: Осетины. М., 1904.
- Красницкий К.* Кое-что об Осетинском округе и о правах туземцев его // Кавказ. 1865. № 29–33.
- Краснов Ю.А.* Древнейшие упряжные пахотные орудия. М., 1975.
- Краткий обзор горских племен на Кавказе / Сост. Ад. Берже. Тифлис, 1868.
- Краткий справочник Северо-Осетинской АО. Владикавказ, 1927. 301 с.

- Краткий очерк кустарных промыслов Кавказа // Кавказ. 1900. № 165, 170.
- Крестовский В.К.* Двенадцать месяцев в действующей армии. СПб., 1879.
- Крупнов Е.И.* К вопросу о поселениях скифского времени на Северном Кавказе // КСДПИИМК. 1949. Вып. XXIV.
- Крупнов Е.И.* Предисловие к XXIII тому // МИА. М.; Л., 1951. Т. XXIII. С. 3–11.
- Крупнов Е.И.* Древняя история Северного Кавказа. М., 1960. 519 с.
- Крупнов Е.И.* Средневековая Ингушетия. М., 1979. 207 с.
- Крывелев И.А.* История религии: в 2 т. М., 1975. Т. 1. 409 с.
- Кузнецов В.А.* Аланские племена Северного Кавказа // МИА. М., 1962, № 106. 162 с.
- Кузнецов В.А.* Новое в археологии Северной Осетии // НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 91.
- Кузнецов В.А.* Алания в X–XIII вв. Орджоникидзе, 1971. 247 с.
- Кузнецов В.А.* Путешествие в Древний Иристон. М., 1974. 140 с.
- Кузнецов В.А.* Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977.
- Кузнецов В.А.* Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе, 1980.
- Кузнецов В.А.* Очерки истории алан. Орджоникидзе, 1984.
- Кузнецов В.А.* Ясы в Венгрии // ИСКНЦВШ. № 3. Ростов н/Д, 1985.
- Кузнецов В.А.* Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ, 1990. 200 с.
- Кузнецов В.А.* Очерки истории алан. 2-е изд., доп. Владикавказ, 1992. 303 с.
- Кузьмина Е.Е.* Конь и религия в искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. Киев, 1977. С. 96–119.
- Кулаковский Ю.* Аланы по сведениям классических и византийских писателей. Киев, 1899. 112 с.
- Кулов Б.С.* Основные занятия населения Северной Осетии в XIX и начале XX в. // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1966. Т. XXV. С. 293–315.
- Кулов Б.С.* Семья и семейный быт осетин XIX–XX вв. // НА СОИГСИ. Ф. 4: Этнография. Оп. 1. Д. 93.
- Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт культурологического исследования. Ереван, 1983. 319 с.
- Культурное строительство в Северной Осетии // Доклады и материалы. Орджоникидзе, 1983. Т. 2. С. 62.
- Кундухов М.* Описание вредных народных обычаев, существовавших в туземных племенах Военно-Осетинского округа. (Сделано полковником Кундуховым) // НА СОИГСИ. Отд. Истории. Ф. 4. Оп. 1. Д. 107. С. 4.
- Кундухов М.А.* Мемуары генерала Мусса-паши Кундухова // «Дарьял». Владикавказ, 1994. № 4; 1995. № 1–3.
- Курочкин А.Я.* Исторический очерк пчеловодства. М., 1991.
- Кусов Г.И.* Встречи со старым Владикавказом. Владикавказ, 1992. 326 с.
- Куссаева С.С.* Археологические памятники Восточной Осетии [Чми, Балта] VI–IX вв. как исторический источник. Л., 1953.
- Кучиев В.Д.* К проблеме капиталистической эволюции экономики Северной Осетии в конце XIX – начале XX в. // Северная Осетия: история и современность. Орджоникидзе, 1989. Вып. 1. С. 21–26.
- Кучиев А.Г.* На службе осетиноведения. Северо-Осетинскому институту гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева 80 лет // ВВНЦ. 2005. № 3. Т. 5. С. 39–42.
- Кучиев В.Д.* История Осетии. XX век. Владикавказ, 2011. 255 с.
- Кучма В.В.* Теория и практика военного дела византийской империи по данным трактатов X в. // Византийские очерки. М., 1982.

- Кушева Е.Н.* Политика Русского государства на Северном Кавказе в 1552–1572 гг. // ИЗ. 1950. Т. 34.
- Кушева Е.Н.* Народы Северного Кавказа и их связи с Россией. М., 1963. 371 с.
- Къоста.* Ирон фæндыр. Орджоникидзе, 1984. 184 с.
- Лавров Д.* Заметки об Осетии и осетинах // СМОМПК. Тифлис, 1883. Т. III. С. 1–314.
- Лавров Д.Я.* Заметки об Осетии и осетинах // ТВ. 1874. № 28; 1875. № 3.
- Лавров Л.И.* Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // ИМВПРВ. М., 1959. Т. 1. Новая серия, 11. С. 139–235.
- Лавров Л.И.* Нашествие монголов на Северный Кавказ // ИСССР. М., 1965. № 5. С. 98–102.
- Лавров Л.И.* Этнография Кавказа. Л., 1982.
- Лавров Л.И.* Землетрясения и мор на Северном Кавказе до XIX в. // Краткое содержание докладов среднеазиатско-кавказских чтений. Вопросы этносоциальной и культурной истории Средней Азии и Кавказа. Л., 1983.
- Лавров Л.И.* Роль естественно-географических факторов в истории народов Кавказа // ДЭС. М., 1989. Т. IX.
- Ладыженский А.М.* Очерки социальной эмбриологии (внутриродовое и междуродовое право кавказских горцев) // Научная мысль Кавказа. СКНЦВШ. 1997. № 2.
- Ларина В.И.* Очерк истории городов Северной Осетии (XVIII–XIX вв.). Орджоникидзе, 1960.
- Латышев В.Г.* Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 2.
- Лафарг П.* Очерки по истории культуры. М.; Л., 1926.
- Левашов И.И.* Кустарные промыслы Тифлиской губернии // ОИКПР. СПб., 1894. Т. II. С. 69–79.
- Левашова В.П.* Белореченские курганы // ТГИМ. 1953. Вып. 12.
- Легенды о Царциата: эпос осетинского народа. (Царциаты таурæгътæ: ирон адæмы эпос) / Сост. Ф.М. Таказов. Владикавказ, 2007 (на осет. яз.).
- Леонтович Ф.И.* Адагы кавказских горцев. В 2 т. Одесса, 1882. Т. 1.
- Лиавхели Г.* Древнее судопроизводство у осетин // Юридическое обозрение. 1885. № 197.
- Липский А.* Осетинский сыр // ТИВЭО. СПб., 1884. Т. 2. С. 52–56.
- Литвинский Б.А.* Кангюско-сарматский фарн. Душанбе, 1968. 119 с.
- Литературная Осетия. Орджоникидзе, 1979. № 54. 136 с.
- Ломинадзе Ш.* По Рионскому ущелью // СМОМПК. Вып. XXII. Тифлис, 1897. С. 188–209.
- Лункин Р., Роцин М.* Ислам в Республике Северная Осетия – Алания // Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания / Отв. ред. М. Бурдо, С.Б. Филатов. М., 2005. Т. III. С. 202–208.
- Люлье Л.Я.* Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов // ЗКОИРГО. Тифлис, 1862. Кн. V.
- Магомедов Р.М.* О некоторых особенностях развития феодальных отношений у народов Дагестана // РФОНСК. Махачкала, 1988.
- Магомедов А.Х.* Культура и быт осетинского крестьянства. Историко-этнографический очерк. Орджоникидзе, 1963.
- Магомедов А.Х.* Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968. 568 с.
- Магомедов А.Х.* Общественный строй и быт осетин. Орджоникидзе, 1973. 367 с.
- Максимов Е.* Осетины. Историко-статистический очерк // ТС. Владикавказ, 1892. Вып. II. С. 3–70.
- Максимов Е., Вертепов Г.* Туземцы Северного Кавказа. Историко-статистические очерки. Владикавказ, 1892. Вып. 1.
- Малахов С.Н.* Алано-византийские заметки // Аланы: история и культура. Владикавказ, 1995. С. 376–388.

- Малушко В.Ф., Николаев А.М.* Технология сыра. М., 1960.
- Мамаев Х.М., Чахкиев Д.Ю., Даутова Р.А.* Лук и стрелы у позднесредневековых вайнахов // Новые археологические материалы по средневековой истории Чечено-Ингушетии. Грозный, 1983. С. 44–80.
- Мамсуров М.* Незнакомая страна (Æцаггелон бæстæ). Орджоникидзе, 1986 (на осет. яз.).
- Мамукаев Т.Б.* К этнографии и антропологии «Города мертвых» // ВОАЭ. Орджоникидзе, 1980. Вып. 1. Т. 36. С. 92–109.
- Мансуров Н.С.* Обычный суд у осетин // ППКОО. Цхинвали, 1982. Кн. 2. С. 122–137.
- Маньков А.Г.* Уложение 1649 года – памятник феодального права России. Л., 1980.
- Маргиев В.И.* История государства и права Осетии. Майкоп, 1997.
- Маркграф О.В.* Очерк кустарных промыслов Северного Кавказа с описанием техники производства / По материалам, собранным А.В. Золотаревым и др. М., 1882.
- Маркедонов С.* Расчеты с прошлым // <http://www.caucasica.org/analytics/>
- Маркедонов С.* Российский Северный Кавказ: основные тенденции политического развития в 2009 г. // Кавказ–2009. Ереван, 2011.
- Марков Е.Л.* Очерки Кавказа. СПб.; М., 1904.
- Маркович В.В.* В верховьях Ардона и Риона // ЗИРГО. 1906. Т. 38. 235 с.
- Марр Н.Я.* Ossetica-Iaphetica. М., 1918.
- Марцеллин Аммиан.* История / Пер. Ю. Кулаковского. Киев, 1906.
- Марцеллин Аммиан.* Римская история. СПб., 1994. 560 с.
- Материалы по истории осетинского народа // Сб. документов по истории завоевания Осетии русским царизмом / Подготовлен В.С. Гальцевым. Орджоникидзе, 1942. Т. II. С. 361.
- Материалы по истории Осетии // Сб. документов, относящихся к периоду от 1868 до 1904 г. / Подготовлен проф. Д.А. Дзагуровым. Дзауджикау, 1950. Т. III. С. 350.
- Материалы по истории осетинского народа // Сб. документов по истории народного образования в Осетии. Орджоникидзе, 1942. Т. V. С. 296.
- Мафедзев С.Х.* Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX–XX вв. Нальчик, 1979.
- Мацулевич Л.А.* Аланская проблема и этногенез Средней Азии // СЭ. 1947. № VI–VII. С. 125–147.
- Медоев А.* Селение Христиановское // ТВ. 1899. № 92, 93.
- Медоев А.* Сказание о появлении медоносных пчел в Дигории // ППКОО. Владикавказ, 2006. Кн. 6.
- Меликишвили Г.А.* К вопросу о характере древних закавказских и средневековых северокавказских классовых обществ // ИСССР. 1975. № 6.
- Мелюкова А.И.* Вооружение скифов. Свод археологических источников. М., 1964. Вып. 1–4. 113 с.
- Мемуары Мусы Кундухова // «Дарьял». 1995. № 1.
- Меховский М.* Трактат о двух Сарматиях. М., 1936.
- Миграция населения РСО – Алания в 2010 г. // Стат. бюллетень. Владикавказ, 2011. 55 с.
- Миклухо-Маклай Н.Д.* Географическое сочинение XIII в. на персидском языке // УЗ ИВ. М.; Л., 1954. С. 175–213. Т. IX.
- Миллер В.Ф.* Осетинские этюды. М., 1881. Ч. I; 1882. Ч. II; 1887. Ч. III.
- Миллер В.Ф.* Черты старины в сказаниях и быте осетин // ЖМНП. М., 1882. Ч. ССXXII. № 8. С. 191–207.
- Миллер В.Ф.* Язык осетин. М.; Л., 1962.
- Миллер В.Ф.* Осетинские этюды. Владикавказ, 1992. Ч. 1–3. 713 с. (роптапринт. изд.).
- Миллер В.Ф.* В горах Осетии. Владикавказ, 1998. 518 с.

- Милорадович О.В.* Средневековые мечети городища Верхний Джулат // Средневековые памятники Северной Осетии. МИА. 1963. № 114.
- Минаева Т.М.* Золотоордынский город Маджар // Материалы по изучению Ставропольского края. Ставрополь, 1953. Вып. 5.
- Минаева Т.М.* Городище Адиух в Черкессии // КСИИМК. 1955. № 60.
- Минаева Т.М.* К истории земледелия на территории Ставрополя // Материалы по изучению Ставропольского края. Ставрополь, 1960.
- Минаева Т.М.* Очерки по археологии Ставрополя. Ставрополь, 1965.
- Мир культуры адыгов. Майкоп, 2002.
- Мисиков М.А.* Материалы для антропологии осетин. Одесса, 1916. 209 с.
- Михайлов А.И.* К этнографии осетин // НО. 1887. № 1191.
- Музаев Т.М.* Союз горцев. Русская революция и народы Северного Кавказа (1917 – март 1918 г.). М., 2007. С. 260.
- Мунчаев Р.М.* Кавказ на заре бронзового века. М., 1975.
- Мусукаев А.И.* Балкарский тукум. Нальчик, 1978.
- Наглер А.О.* Средневековое зодчество в трудах Л.П. Семенова // Л.П. Семенов – профессор-кавказовед, ученый-интернационалист. Грозный, 1986.
- Наглер А.О., Чипирова Л.А.* К вопросу о развитии хозяйственных типов в древних обществах // Античность и варварский мир: сб. научн. тр. Орджоникидзе, 1985. С. 87–91.
- Народная власть. 1918. № 15.
- Народы Кавказа. М., 1960. Т. 1. С. 611.
- Нарты кадджытæ: Нартовские сказания / Сост. Т.А. Хамицаева. В 6 т. Владикавказ, 2003–2011 (на осет. яз.).
- Нарты. Осетинский героический эпос: в 3 кн. М., 1989. Кн. 2.
- Нарты. Эпос осетинского народа. М., 1957. Ч. 1. С. 111.
- Населенные пункты и население Грузии. Тбилиси, 1991.
- Национальный состав и владение языками, гражданство. М., 2004.
- Национальный состав населения Грузии // Всесоюзная перепись населения 1989 г. Стат. сборник. Тбилиси, 1991 (на груз. яз.).
- Национальный состав населения РСО – Алания (сравнительные показатели по итогам переписей населения 1970, 1979, 1989, 2002 гг.). Владикавказ, 2005. Ч. II; см. также: Независимая газета. 2002. 28. 06.
- Некоторые вопросы истории и практики воспитания. Орджоникидзе, 1972. Вып. 1. С. 156–172.
- Неусыхин А.И.* Дофеодальный период как переходная стадия развития от родоплеменного строя к раннефеодальному // Проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1968. Кн. 1. С. 569–597.
- Никифоров Н.К.* Экономический быт государственных крестьян Душетского уезда // МИГКЗК. Тифлис, 1887. Т. 5.
- Никонова Л.И., Кандрина И.А.* Баня в системе жизнеобеспечения народов Поволжья и Приуралья. Саранск, 2003. 359 с.
- Новосельцев А.П.* Генезис феодализма в странах Закавказья. М., 1980.
- Новосельцев А.П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990. 264 с.
- О естественном движении населения РСО – Алания в 2010 г. // Стат. бюллетень. Владикавказ, 2011.
- Оганесян Л.А.* История медицины Армении с древнейших времен до наших дней. Ереван, 1949. Т. 3. 310 с.
- Олисаев В.Г., Олисаев Р.В.* Нарты и медицина // Археология, этнография, фольклор. Сб. трудов СОГУ. Вып. 2. Владикавказ, 2004. С. 299–301.

- Олисаев В.Г., Олисаев И.В.* Способы лечения заболеваний в осетинской народной медицине. Владикавказ, 2005. 82 с.
- Описание Всероссийской сельскохозяйственной выставки в г. Харькове 1887 г. Харьков, 1890.
- Описание Кавказской выставки предметов сельского хозяйства и промышленности в г. Тифлисе в 1889 г. Тифлис, 1893. Вып. II.
- Орджоникидзе Г.К.* Статьи и речи. М., 1956. С. 75.
- Осетинская литература. М., 1952.
- Осетинские легенды (Ирон таурæгътæ) / Сост. Ш.Ф. Джикаев. Орджоникидзе, 1989 (на осет. яз.).
- Осетинские народные песни / Сост. Б.А. Галаев. М., 1964.
- Осетинские народные сказки. Сталинир, 1962. Т. III. 361 с.
- Осетинские нартические сказания. Дзауджикау, 1948.
- Осетинские новеллистические сказки / Сост. Т.А. Хамицаева. Владикавказ, 2010.
- Осетинские пословицы и поговорки / Сост. З.В. Абаева. Цхинвали, 1962. 140 с.
- Осетинские сказки о животных / Сост. Т.А. Хамицаева. Владикавказ, 1999.
- Осетинский музыкальный фольклор. М.; Л., 1948.
- Осетинский народный орнамент. Альбом / Сост. А.З. Хохов. Дзауджикау, 1948.
- Осетинское народное творчество (Ирон адæмон сфæлдыстæд). В 2 т. / Сост. З.М. Салагаева. Орджоникидзе, 1961 (на осет. яз.).
- Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.) / Сост. Б.А. Калоев. Орджоникидзе, 1967. 320 с.
- Осетины и имам Шамиль // Общекавказская газета. 1999. 24 марта. № 28.
- Осетины // Статьи из неофициальной части «Терских ведомостей». Владикавказ, 1870.
- Осетия в кавказской политике Российской империи (XIX в.) // Сборник документов и материалов / Под ред. А.А. Хамицаевой. Владикавказ, 2008.
- Осетия и осетины // Сборник документов / Сост. К. Челехсаты. Владикавказ; СПб., 1994.
- Отчет о деятельности Кавказского Кустарного Комитета в 1912–1914 гг. Тифлис, 1916.
- Очерк положения животноводства в Терской области, составленный по данным обследования, проведенного в 1912 г. Владикавказ, 1914.
- Очерки истории Грузии / Ред. Г.А. Меликишвили. Тбилиси, 1989. Т. I.
- Очерки истории Юго-Осетинской автономной области. Тбилиси, 1985. С. 296.
- Очерки по истории Грузии / Ред. М.Д. Лордкипанидзе. Тбилиси, 1987. Т. I.
- Очерки по истории Грузии / Ред. М.Д. Лордкипанидзе. Тбилиси, 1988. Т. II.
- Памятник эриставов / Пер., исслед. и примеч. С.С. Какабадзе. Тбилиси, 1979. 54 с.
- Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1925. Вып. I.
- Памятники народного творчества осетин. Трудовая и обрядовая поэзия осетин. Владикавказ, 1992.
- Панеш Э.Х.* Традиции в политической культуре народов Северо-Западного Кавказа // Этнические аспекты власти: Сборник статей / Отв. ред. В.В. Бочаров. СПб., 1995. С. 13–35.
- Пассек В.* Осетины // Очерки России. СПб., 1838. Кн. 1.
- Пацуто В.Т.* Монгольский поход в глубь Европы // Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1970. С. 204–221.
- Первая всеобщая перепись населения Российской империи. СПб., 1899. Т. 68.
- Переваленко В.* Поездка в Кударское ущелье // ППКОО. 1981. Кн. 1.
- Переваленко В.* Осетинский праздник Хор-Хор // ППКОО. 1981. Кн. 1.
- Переписка на иностранных языках грузинских царей с российскими государями от 1639 г. по 1770 г. / Ввод. ст. М. Полиена, пер. М. Броссе. СПб., 1861. 233 с.

- Переселение горцев в Турцию // *Материалы по истории горских народов / Сост. Г.А. Дзагуров. Ростов н/Д, 1925.*
- Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах / Сост. Л.А. Чибиров. Цхинвали, 1981. Кн. 1. 311 с.; 1982. Кн. 2, 371 с.; 1987. Кн. 3. С. 440; 1989. Кн. 4. 440 с.; 1991. Кн. 5. 404 с.; Владикавказ, 2004. Кн. 6. 480 с.
- Пивоваров Ю.Л.* Основы геоурбанистики. Урбанизация и городские системы. М., 1999.
- Пиралов А.С.* Краткий очерк кустарных промыслов Кавказа. СПб., 1913.
- Пирогов Н.И.* Отчет о путешествии по Кавказу. М., 1952. 357 с.
- Писатели Советской Осетии. Сталинир, 1957. 173 с.
- Письма Х.Ш. К.Ф. Булгарину или поездка на Кавказ // *Северный Архив. № 5, 8. СПб., 1828. Ч. 34. С. 194–252.*
- Плиев Б.З.* Промышленность Южной Осетии в довоенный период // *ИЮОНИИ. Цхинвали, 1964. Вып. 13.*
- Погребальный обряд племен Северной и Средней Европы в I тыс. до н.э. I тыс. н.э. М., 1974. 225 с.
- Покровский Е.А.* Физическое воспитание детей у разных народов преимущественно России. М., 1884, 128 с.
- Полиевктов М.А.* Посольство стольника Толочанова и дьяка Иевлева в Имеретию 1650–1652 гг. Тифлис, 1926. 230 с.
- Полубояринова М.Д.* Русские люди в Золотой Орде. М., 1978. 133 с.
- Поляков Ю.А.* Человек в повседневности (исторические аспекты) // *Отечественная история. 2000. № 3.*
- Попов К.П.* Алагирское ущелье. Владикавказ, 2008.
- Породы овец на Кавказе // *КСХ. Тифлис, 1895. № 77.*
- Постановление Правительства Республики Северная Осетия – Алания от 27 декабря 2010 г. № 388 «О Программе развития институтов гражданского общества и гармонизации межнациональных отношений в Республике Северная Осетия – Алания на 2011 год» // <http://www.rso-a-ru/vlast/gov/documents/>
- Потапов П.Д.* Крупный рогатый скот в альпийской зоне Северной Осетии // *ИСОНИИ. Владикавказ, 1938. Вып. 3.*
- Предание о Царгасе, Азнауре и Хамыце // *ИСОНИИ. 1948. Т. XV. Вып. III.*
- Природные ресурсы Республики Северная Осетия – Алания: в 18 т. // Министерство охраны окружающей среды РСО – А. Владикавказ, 2001.
- Приходько М.* Краткий очерк сельского хозяйства Юго-Осетии // *Материалы по изучению Грузии. Южная Осетия. Тифлис, 1925. С. 68–91.*
- Происхождение осетинского народа // *Материалы научной сессии, посвященной происхождению осетин. Орджоникидзе, 1967.*
- Прокопий из Кесарии.* Война с готами / Пер. С.П. Кондратьева. Вступ. ст. З.В. Удалцовой. М., 1950.
- Прокопий Кесарийский.* Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер., ст., коммент. А.А. Чекаловой. М., 1993. 580 с.
- Профилактика экстремизма, терроризма, национальной и религиозной вражды в Северо-Кавказском и Южном федеральных округах // *Материалы научно-практического семинара. Кисловодск, 27–28 мая 2011 г. М., 2012. 320 с.*
- Пселл Михаил.* Хронография / Пер., ст. и примеч. Я.Н. Любарского. М., 1978. 318 с.
- Путеводитель по Кавказской выставке сельского хозяйства и промышленности. Тифлис, 1889.
- Путешествие в восточные страны ПIANO Карпини и Рубрука. М., 1957. 206 с.
- Путилов Б.Н.* Об этническом подтексте // *Славянский фольклор. М., 1972.*
- Путь к примирению. Обстановка в зоне осетино-ингушского конфликта. Владикавказ, 1994. Вып. 2. С. 157, 158.

- Пфаф В.Б.* Материалы для истории Осетии // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. IV. С. 1–32; Тифлис, 1871. Вып. V. С. 1–100.
- Пфаф В.* Народное право осетин // ССК. Тифлис, 1871. Т. 1.
- Пфаф В.Б.* Путешествие по ущельям Северной Осетии // ССК. Тифлис, 1871. Т. 1. С. 127–176.
- Пфаф В.Б.* Описание путешествия в Южную Осетию, Рачу, Большую Кабарду и Дигорию // ССК. Тифлис, 1872. Т. II. С. 145–166.
- Пфаф В.Б.* Этнологические исследования об осетинах // ССК. Тифлис, 1872. Т. II. С. 80–145.
- Пчелина Е.Г.* Дом и усадьба нагорной полосы Юго-Осетии // УЗИЭНКНВ. М., 1930. Т. 11. 52 с.
- Пчелина Е.Г.* Родильные обычаи у осетин // СЭ. 1937. № 4.
- Пчелина Е.Г.* Нузальская часовня в Северной Осетии // НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 20.
- Пчелина Е.Г.* Осетинская мельница «къада куырой» // ИСОННИИ. Орджоникидзе, 1966. Т. 25. С. 254–275.
- Пчелина Е.Г.* Погребальные комплекты из Сохта, Урс дзуар и Рук Юго-Осетии // ИЮОНИИ. Цхинвали, 1968. Вып. XV.
- Пыжова М.В. Семенова А.И.* Палеоботанические работы на святилище Реком. Этнокультурный аспект // XIV КЧАСК. Тезисы. Орджоникидзе, 1986. С. 65–67.
- Раев Б.А.* Аланы в евразийских степях: Восток–Запад // Скифия и Боспор: Археологические материалы к конференции памяти акад. М.И. Ростовцева (Ленинград, 14–17 марта 1989 г.). Новочеркасск, 1989. С. 116, 117.
- Развитие народного хозяйства и культуры Юго-Осетинской автономной области // Документы и материалы (1930–1940 гг.). Владикавказ, 1984. Т. 2. С. 227.
- Размеры земельных владений у осетин // ТВ. 1881. № 19.
- Рашид-ад-дин.* Сборник летописей / Пер. О.И. Смирновой. М.; Л., 1952. Т. 1, кн. 2. 315 с.
- Рашид-ад-дин.* Сборник летописей / Пер. Ю.П. Верховского. М.; Л., 1960. 248 с.
- Революция 1905–1907 гг. на Тереке. Документы и материалы / Сост. А.К. Джанаев. Орджоникидзе, 1980. Т. 1. 328 с.
- Рейнеггс Я.* Общее историко-топографическое описание Кавказа // ОГРИП. Орджоникидзе, 1967. С. 90–104.
- Рклицкий М.В.* Главнейшие данные из истории хозяйственного быта Северной Осетии и современная экономика области // ИСОННИИК. Владикавказ, 1926. Вып. 11.
- Робакидзе А.И.* Происхождение пчеловодства и его место в хозяйственном быту грузинского народа. Автореф. дис. ... докт. ист. наук. Тбилиси, 1956.
- Робакидзе А.И., Гегечкори Г.Г.* Формы жилища и структура поселения горной Осетии // КЭС. Т. V, ч. 1. Тбилиси, 1975. 196 с.
- Розов С.А.* Очерки истории отечественного пчеловодства. Рязань, 1972.
- Россикова А.Е.* В горах и ущельях Куртатии и истоков реки Терека // ЗКОИРГО. Тифлис, 1894. Кн. 16. С. 301–356.
- Российский Кавказ. Книга для политиков / Под ред. В. Тишкова. М., 2007.
- Ростовцев М.И.* Эллинство и иранство на юге России. Общий очерк. СПб., 1918.
- Ростунов В.Л.* Куро-Аракская культура на Центральном Кавказе // Античность и варварский мир. Сб. научных трудов. Орджоникидзе, 1985. С. 3–43.
- Ростунов В.Л.* Опыт реконструкции сакрального пространства ранних курганов Европы и Северного Кавказа. Владикавказ, 2007. 377 с.
- Ростунов В.Л., Березин Я.Б.* Скифо-сарматский период на территории Северной Осетии // Археология Северной Осетии. Владикавказ, 2007. Ч. 2. С. 5–60.
- Роциан М.* Религия и политика в Республике Южная Осетия // Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах в 2010 г. Ежегодный доклад Сети

- этнополитического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов / Под ред. В.А. Тишкова и В.В. Степанова. М., 2011. С. 148.
- Роцин М., Дзеранов Т., Олейникова О.* Религиозная ситуация в Республике Северная Осетия – Алания // <http://www.islamica.ru/ibdex/>. Центр арабских и исламских исследований.
- Твеладзе Э.В.* О походе Тимура на Северный Кавказ // АЭС. Грозный, 1976. Т. IV. С. 103–128.
- Руденко С.И.* Культура Горного Алтая в скифское время. М., 1953.
- Рудницкий Р.Р.* Два древнерусских креста-складня с Развальского городища. Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии // V Минаевские чтения. Ставрополь, 2001. С. 115, 116.
- Русско-осетинские отношения в XVIII вв. / Сост. и коммент. М.М. Блиев. Орджоникидзе, 1975. Т. 1. 513 с.; 1984. Т. 2. 239 с.
- Рчеулишвили М.Д.* К истории овцеводства в Грузии. Тбилиси, 1953.
- Салагаева З.М.* Коста Хетагуров и осетинское народное творчество. Орджоникидзе, 1959. 187 с.
- Салагаева З.М.* Поэтика жанра. Орджоникидзе, 1980. 199 с.
- Салагаева З.М.* От Нузальской надписи к роману. Орджоникидзе, 1984. 312 с.
- Саламов Б.С.* Обычаи и традиции горцев. Орджоникидзе, 1968.
- Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. 366 с.
- Санакоев И.Б.* Истоки и факторы эволюции грузино-осетинского конфликта. Владикавказ, 2004. 160 с.
- Саунамыг А.* Народная медицина в Терской области // ППКОО. 2006. Кн. 6. 485 с.
- Сахаров А.Н.* Дипломатия Святослава. 2-е изд. М., 1991. 236 с.
- Свечников В.С.* Гендерный аспект магических практик. Саратов, 2007.
- Свечникова Л.Г.* Обычай в правовой системе народов Северного Кавказа в XIX в. Ставрополь, 2003.
- Северная Осетия. Этнополитические процессы. М., 1995. Т. 3. С. 176–179.
- Северный Кавказ. 1883. № 23.
- Северный Кавказ. Взгляд изнутри. Вызовы и проблемы социально-политического развития / Под ред. А.Г. Матвеевой, А.Ю. Скакова, И.С. Савина. М., 2012. С. 87.
- Северный Кавказ в национальной стратегии России / Под ред. В. Тишкова. М., 2008.
- Северный Кавказ: модернизационный вызов. М., 2011. С. 29.
- Сел. Цхинвали Горийского уезда // ТЛ. 1901. № 41.
- Сельский священник. Кое-что о суевериях и разорительных обычаях осетин // ППКОО. 1981. Кн. 1.
- Семенов Л.П.* Шлемы из Северной Осетии // КСИИМК. М., 1953. Вып. 57. С. 60–68.
- Сергеева Г.А.* Пицца // Культура и быт колхозного крестьянства Адыгейской автономной области. М., 1964.
- Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. Бюллетень. № 24. 1999. Март-апрель. С. 51, 52.
- Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. Бюллетень. 2000. № 30. Март-апрель. С. 40.
- Сказание о появлении медоносных пчел в Дигории // ППКОО. Владикавказ, 2006. Кн. 6. С. 230–232.
- Сказания о нартах. М.; Л., 1948. 500 с.
- Сказания о нартах. Осетинский эпос. М., 1978.
- Сказания о нартах. Цхинвали, 1981. 400 с.
- Сказания о нартских богатырях. Орджоникидзе, 1949.
- Сказания о нартских богатырях. М., 1960. 399 с.
- Скачков А.* Опыт статистического исследования горного уголка // ТВ. 1905. № 115, 213, 215, 225.

- Скачков А.* Опыт статистического исследования горного уголка // ППКОО. Владикавказ, 2006. Кн. 6. С. 285–317.
- Скитский Б.В.* Очерки по истории осетинского народа с древнейших времен до 1867 г. Дзауджикау, 1947. С. 96.
- Скитский Б.В.* Хрестоматия по истории Осетии. Дзауджикау, 1949. Ч. 1. 376 с.
- Скитский Б.В.* Очерки истории горских народов. Избранное. Орджоникидзе, 1972. С. 25–62.
- Скрипкин А.С.* Азиатская Сарматия. Проблемы хронологии и ее исторический аспект. Саратов, 1990.
- Скрипкин А.С.* О времени появления аланов в Восточной Европе и их происхождении (историографический очерк) // Историко-археологический альманах. Армавир, 2001. № 7. С. 15–40.
- Сланов А.А.* Военное дело алан. Владикавказ, 2007. 400 с.
- Смирнов А.* Очерки семейных отношений по обычному праву русского народа. Вып. 1. М., 1878.
- Смирнов К.Ф.* Савроматы. Ранняя история и культура сарматов. М., 1964. 379 с.
- Смирнова Я.С.* Семья и семейный быт народов Северного Кавказа (вторая половина XIX–XX вв.). М., 1983. 262 с.
- Смирнова Я.С.* Искусственное родство у народов Северного Кавказа: формы и эволюции // КЭС(М). 1989. Вып. IX. С. 216–245.
- Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. 366 с.
- Собиев И.* Селение Христианское (Габар и Саразе) // ППКОО. 2006. Кн. 6. 485 с.
- Собиев И.* Дигорское ущелье // НА СОИГСИ. Ф. 4. Этнография. Оп. 1. Д. 58.
- Соболев.* Обряд прощания с землей перед исповедью, заговоры и духовные силы. Владимир, 1914.
- Советский Юг. 1924. 27 авг.
- Современные этнические процессы в СССР / Отв. ред. Ю.В. Бромлей. М., 1977. 562 с.
- Сокаева Д.В.* Легенды и предания осетин: контекст традиций. Владикавказ, 2010.
- Сокаева Д.В.* Предания и легенды осетин в историко-функциональном и системном освещении. Владикавказ, 2011. 531 с.
- Соколов А.Е.* Путешествие мое в Имеретию с линии Кавказской, мое там у царя пребывание, с ним сношение // ЧИОИДР МГУ. М., 1874. Т. IV. С. 1–204.
- Соколов И.И., Степанов В.В.* Народная медицина – наука и традиционное знание. СПб., 2001. 279 с.
- Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.
- Соловьев В.А.* Федеральные структуры, созданные для решения задач по ликвидации последствий осетино-ингушского конфликта октября-ноября 1992 г. Проблемы формирования и деятельности // Информационно-аналитический сборник Представительства специального представителя Президента РФ по вопросам урегулирования осетино-ингушского конфликта. 2001. № 1. С. 22–38.
- Сорокин С.С.* Отражение мировоззрения ранних кочевников Азии в памятниках материальной культуры // Культура Востока. Древность и раннее Средневековье. Л., 1978. С. 172–191.
- Сорокина Т.С.* Народное врачевание и традиционная медицина. М., 1994. 188 с.
- Социально-экономические показатели Республики Южная Осетия за январь-декабрь 2009 г. Стат. сборник. Цхинвали, 2011.
- Ставиский Б.Я., Яценко С.А.* Искусство и культура древних иранцев. М., 2002.
- Статистический справочник Северо-Осетинской автономной области. Владикавказ, 1927. 73 с.

- Статистический справочник Северо-Осетинской АО. Орджоникидзе, 1927.
- Степанов И.* Поверья грузин Телавского уезда // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. XVII. Отд. 11. С. 124–143.
- Степанов Н.Г.* Народные праздники на Святой Руси. СПб., 1900.
- Студенецкая Е. Г.* Современное кабардинское жилище // СЭ. 1948. № 4. С. 105–124.
- Студенецкая Е.Н.* Культура и быт народов Северного Кавказа. М., 1968.
- Студенецкая Е.Н.* Маски народов Северного Кавказа. Народный театр. Л., 1974.
- Студенецкая Е.Н.* Одежда народов Северного Кавказа XVII–XX вв. М., 1989. С. 288.
- Съезды народов Терека // Сборник документов и материалов: в 2 т. Орджоникидзе, 1977. Т. I. С. 112; Орджоникидзе, 1978. Т. II. 320 с.
- Тайлор Э.* Миф и обряд в первобытной культуре. Смоленск, 2000. 624 с.
- Тайсаев К.У.* Изменения в материальной культуре северных осетин в конце XIX – начале XX в. в связи с развитием капитализма // Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1973.
- Тайсаев К.У.* Модернизация традиционного быта осетин в XIX в. Владикавказ, 2008. 163 с.
- Таказов Ф.М.* Дигорско-русский словарь (Дигорон-уруссаг дзурдуат). Дзауджикау, 2003. 736 с. (на осет. яз.).
- Таказов Ф.М.* Ислам в системе традиционной культуры осетин (XVIII – начало XX в.) Владикавказ, 2007. 207 с.
- Такоева Н.Ф.* Погребальные и поминальные обряды осетин в XIX в. // СЭ. 1957. № 1. С. 146–150.
- Талиб.* Кавказские одежды // СПб., 1896. № 256.
- Танки августа / Под ред. М.С. Барабанова. М., 2009. 144 с.
- Тебенькова М.* Еще по поводу осетинской истории // ППКОО. Цхинвали, 1982. Кн. 2. С. 66.
- Тедеева Л.Х.* Система запретов и предписаний в традиционной осетинской культуре: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1997.
- Тедтоев А.А.* Временно проживающие крестьяне в Северной Осетии во второй половине XIX в. и в начале XX в. Дзауджикау, 1952.
- Тедтоев А.А., Цгоев З.А., Кокаев С.А.* История Северной Осетии. Орджоникидзе, 1987. 98 с.
- Тереножкин А.И.* Скифская культура // Проблемы скифской археологии. М., 1971. С. 15–24.
- Терская жизнь. 1914. № 94, 95.
- Терские ведомости. 1870. № 48.
- Терские ведомости. 1894. № 100.
- Терские ведомости. 1905. № 225.
- Техов Б.В.* Тлийский могильник. Тбилиси, 1980. Т. I; Тбилиси, 1981. Т. II.
- Техов Б.В.* Тайны древних погребений. Владикавказ, 2002. 512 с.
- Техов Б.В.* Археология южной части Осетии. Владикавказ, 2006. 639 с.
- Тизенгаузен В.Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. СПб., 1884. Т. I.
- Тизенгаузен В.Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. М.; Л., 1941. Т. II. 308 с.
- Тишков В.А.* Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997.
- Тишков В.А.* Российский Кавказ. М., 2007. 384 с.
- Тменов В.Х.* Некоторые особенности позднесредневекового погребального обряда // Сб. трудов молодых ученых. Орджоникидзе, 1974. С. 111–129.

- Тменов В.Х.* «Город мертвых». Позднесредневековые склеповые сооружения Тагаурии. Орджоникидзе, 1979. 151 с.
- Тменов В.Х.* Средневековые историко-архитектурные памятники Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984. 344 с.
- Тменов В.Х.* Археология и этнография Северной Осетии: история изучения, проблемы и задачи // Северо-Осетинскому институту гуманитарных исследований 70 лет. Владикавказ, 1995. С. 122–139.
- Тменов В.Х.* Зодчество средневековой Осетии. Владикавказ, 1996. 437 с.
- Тменов В.Х., Бесолова Е.Б., Гोनобоблев Е.Н.* Религиозные воззрения осетин. Владикавказ, 2000.
- Тменов В.Х., Уарзиаты В.С.* К вопросу о происхождении и датировке осетинских святилищ Рыныбардуаг и Аларды // ВОАЭ. Орджоникидзе, 1980. Вып. I. С. 110–123.
- Тменова Дз.Г.* О некоторых заболеваниях людей в древности и Средневековье, известных по фольклорным и историко-археологическим источникам // РИ. 2004. Вып. 1. С. 261–277.
- Тменова Дз.Г.* Детский фольклор осетин. Владикавказ, 2009. 188 с.
- Тогошвили Г.Д., Хабалашвили И.В.* Население Осетии. Цхинвали, 1983 (на груз. яз.).
- Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. 398 с.
- Токарев С.А.* История зарубежной этнографии. М., 1978.
- Толеубаев А.П.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX в.). Алма-Ата, 1991. 213 с.
- Толстой В.С.* Поездка в Осетию в 1847 г. Из служебных воспоминаний В.С. Толстого // Русский архив. М., 1875. Кн. 2. С. 265.
- Толстой И., Кондаков Н.* Русские древности в памятниках искусства. СПб., 1890. Вып. II–III. С. 12, 85, 138.
- Топорков А.Л.* Заметки о похоронной обрядности // БСИ. М., 1987. С. 10–52.
- Топорков А.Л.* Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989.
- Тотоев М.С.* К вопросу о переселении осетин в Турцию // ИСОНИИ. Дзауджикау, 1948. Вып. I. Т. XIII.
- Тотоев М.С.* Очерки истории культуры и общественной мысли в Северной Осетии в пореформенный период. Орджоникидзе, 1957. С. 361.
- Тотоев Ф.В.* Историческое осетиноведение и СОИГСИ // 80 лет служения отечественной науке. Владикавказ, 2005. С. 12–47.
- Тотров В.К.* Советы народной медицины. Владикавказ, 1992. 255 с.
- Труды комиссии по исследованию современного положения землепользования в горной полосе Терской области. Владикавказ, 1908.
- Туаллагов А.А.* Сарматы и аланы в IV в. до н. э. – I в. н. э. Владикавказ, 2001.
- Туаллагов А.А.* Раннеаланский период на территории современной Северной Осетии // Археология Северной Осетии. Владикавказ, 2007. Ч. 2. С. 61–108.
- Туганов М.С.* Литературное наследие. Орджоникидзе, 1977. 339 с.
- Туганов М.С.* Осетинские народные танцы. Цхинвали, 1988.
- Турчанинов Г.Ф.* Памятники письма и языка народов Кавказа и Восточной Европы. Л., 1971.
- Тхостов И.* Знахари и знахарки в Осетии // Кавказ. 1868. № 85; ТВ. 1868. № 22.
- Тхостов М.Э.* Смешанная контрольная комиссия (СКК) по урегулированию грузино-осетинского конфликта: история и перспективы // Бюллетень Владикавказского института управления. 2006. № 19. С. 3–16.
- Уарзиати В.* Ислам в культуре осетин // [http://www.anaharsis.ru/religia/Uarz\\_1.htm](http://www.anaharsis.ru/religia/Uarz_1.htm)

- Уарзиати В.С.* Элементы традиционного костюма в современном быту осетин // ВОАЭ. Орджоникидзе, 1980. Вып. I. Т. XXXVI. С. 143–158.
- Уарзиати В.С.* К исторической интерпретации осетинских преданий о Хетаге // Вопросы кавказской филологии и истории. К 80-летию Г.Ф. Турчанинова. Нальчик, 1982. С. 85–91.
- Уарзиати В.С.* Эволюция типов поселений в Осетии в XIX–XX вв. // ВОАЭ. Орджоникидзе, 1982. Вып. 2. С. 92–115.
- Уарзиати В.С.* Народные игры и развлечения осетин. Орджоникидзе, 1987.
- Уарзиати В.С.* Культура Осетии: связи с народами Кавказа. Орджоникидзе, 1990. 190 с.
- Уарзиати В.С.* Осетинская диаспора в Турции // Эхо Кавказа. М., 1994. № 2.
- Уарзиаты В.С.* Дзвгисы-дзуар // ВАЭСО. Орджоникидзе, 1984. С. 139–160.
- Уарзиаты В.С.* Ирон мухадзыртæ Турчы // «Мах дуг». Дзауджикау, 1992. № 3.
- Уарзиаты В.С.* Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995. 233 с.
- Уарзиаты В.С.* Праздничный мир осетин // Избранные труды. Владикавказ, 2007. Кн. 1.
- Уварова П.С.* Могильники Северного Кавказа // МАК. М., 1900. Т. VIII.
- Уварова П.С.* Кавказ. Путевые заметки. М., 1887. 326 с.; М., 1904. Т. 3. 326 с.
- Упрощенный способ приготовления кефира // Кавказ. 1900. № 242.
- Уруймагов Х.* Женские школы в Осетии // Казбек. 1903. № 1695.
- Фарфаровский С.* Брак у осетин // Естествознание и география. М., 1910. С. 65–72.
- Феттер Ф.* Мое путешествие в Грузию в 1827 г. // ОГРИП. Орджоникидзе, 1967. С. 217–220.
- Флеров В.С.* Аланы Центрального Предкавказья V–VIII вв.: обряд обезвреживания погребенных. М., 2000.
- Формозов А.А.* О хозяйстве племен Майкопской культуры Прикубанья // КСДПИ-ИМК. М., 1962. Вып. 88.
- Формозов А.А.* Каменный век и энеолит Прикубанья. М., 1965.
- Формозов А.А.* Каменно-могильная пещера – многослойная стоянка в Прикубанье // МИА. 1971. № 173.
- Фрезер Д.* Золотая ветвь. М., 1980. 827 с.
- Хабаев М.А.* Земельный вопрос и его разрешение в Северной Осетии // Автореф. дис. ... канд. экон. наук. М., 1962. С. 95.
- Хадарцева А.А.* Творческая история «Осетинской Лиры». Орджоникидзе, 1955. 104 с.
- Хадиков Х.Х.* Иронзинады фидæн. Владикавказ, 1993 (на осет. яз.).
- Хадикова А.Х.* Традиционный этикет осетин. СПб., 2003. 228 с.
- Хазанов А.М.* Очерки военного дела сарматов. М., 1971.
- Хайтун Д.Е.* Тотемизм. Его сущность и происхождение. Сталинабад, 1958.
- Хамицаева Т.А.* Историко-песенный фольклор осетин. Орджоникидзе, 1973. 259 с.
- Хамицаева Т.А.* Семейная обрядовая поэзия осетин // Вопросы осетинского литературоведения. Орджоникидзе, 1978. Т. XXXIII. С. 140–179.
- Хамицаева Т.А.* Осетины // Семейная обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1985. С. 121–156.
- Хамицаева Т.А.* Трудовая и обрядовая поэзия осетин. Владикавказ, 1992.
- Харузин Н.* По горам Северного Кавказа // ВЕ. СПб., 1888. Т. VI. С. 154–194.
- Хатисов К.* Кустарные промыслы Закавказского края. Отчет 1891 г // ОИКПР. СПб., 1894. Т. II. С. 259–370.
- Хашаев Х.А.-М.* Общественный строй Дагестана в XIX в. М., 1961.
- Хелмицкий П.* Карсская область. Военно-статистический и географический обзор. Тифлис, 1893. Ч. II.

- Хетагуров К.* Сочинения. 1961. Т. IV.
- Хетагуров К.* Особа. Этнографический очерк // Собр. соч.: в 3 т. Орджоникидзе, 1974. Т. II. С. 226–282; М., 1974. Т. 3.
- Хетагуров К.* Открытое письмо к осетинской интеллигенции // ППСС. Владикавказ, 2000. Т. IV.
- Хетагуров Коста.* ПСС: в 5 т. Т. I–II; Владикавказ, 2000. Т. III–IV; Владикавказ, 2001. Т. V.
- Хетагуров К.* Сборник памяти великого осетинского поэта. М., 1941. 250 с.
- Хизриев Х.А.* Из истории освободительной борьбы народов Северного Кавказа против монголо-татарских завоевателей // Социальные отношения и классовая борьба в Чечено-Ингушетии в дореволюционный период (XI – начало XX в.). Грозный, 1979. С. 31–48.
- Хизриев Х.А.* К вопросу о социально-экономическом положении народов Северного Кавказа в XIII–XIV вв. // Общественные отношения у чеченцев и ингушей в дореволюционном прошлом. Грозный, 1982. С. 5–17.
- Хотко С.Х.* Аланы и асссы в мамлюкском Египте // «Дарьял». 1995. № 1.
- Хохов А.* Осетинские орнаменты. Орджоникидзе, 1932.
- Хубецова З.Р.* Осетинские клятвенные формулы // Вопросы осетинского языкознания. Орджоникидзе, 1977. Т. 32. С. 63–86.
- Хубулова С.А., Ганеева М.* «Маленькие люди» в «большой истории»: повседневная жизнь владикавказских обывателей в 1917–1920 гг. Владикавказ, 2007. 357 с.
- Худалов Т.Т.* Северная Осетия в Великой Отечественной войне. Владикавказ, 1992. 317 с.
- Хъамболат.* Дзуар // «Ирон газет». Дзæуджыхъæу, 1906. № 1.
- Цагараев В.А.* Золотая яблоня нартов: история, мифология, искусство, семантика. Владикавказ, 2000.
- Цагараев В.А.* Искусство и время: очерки по истории визуальной культуры алан-осетин. Владикавказ, 2003.
- Цаголов Г.М.* Местные лекари // ППКОО. Владикавказ, 2006. Кн. 6. С. 153.
- Цаликов А.* О мулах-шарлатанах // Альманах «Утро гор». Баку. 1910. № 1. С. 546.
- Цаликов А.* Избранное. Владикавказ, 2002. 543 с.
- Цаллагов С.Ф.* Владикавказ – летопись в камне. Владикавказ, 2008.
- Цаллагова З.Б.* Афористические жанры осетинского фольклора. Владикавказ, 1993. 196 с.
- Цаллагова З.Б.* Теория и практика функционирования афористических средств и форм у народов Северного Кавказа. Владикавказ, 1998.
- ЦГА РСФСР – А. ФР. 50. П. 1. Д. 67; ФР. 36. Оп. 1. Д. 201.
- Центр документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО). Ф. 7. Л. 20, 21.
- Цоколаев Х.* Этнографические очерки // НА СОИГСИ. Ф. 4. Этнография. Оп. 1. Д. 97.
- Цориева И.Т.* Культура и власть в Северной Осетии (середина 1940–1960-х годов). Владикавказ, 2008. 281 с.
- Цулая Г.В.* Грузинский «Хронограф» XIV в. о народах Кавказа // КЭС. М., 1980. Т. VII.
- Цулая Г.В.* Отрок Шарукан – Атрака Шараганис-дзе // КЭС(М). 1984. Т. VIII. С. 186–207.
- Цуциев А.А.* Аланы Средней Азии (I–VI вв. н.э.): проблемы этногенеза // Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Владикавказ, 1999.
- Цуциев А.А.* Осетинский орнамент. История изучения // ИЮОНИИ. Цхинвали, 2009. Вып. XXXVIII.

- Цховребов В.Д.* Юго-Осетинская областная партийная организация в период борьбы за социалистическую революцию и построение социализма (1917–1936). Цхинвали, 1989. С. 53, 54.
- Цховребов З.Л.* К анализу надгробных памятников из Осетии // Информационный бюллетень. М., 1987. Вып. 13. С. 73–88.
- Цхурбаева К.Г.* Некоторые особенности осетинской народной музыки. Орджоникидзе, 1959.
- Цхурбаева К.Г.* Об осетинских героических песнях. Орджоникидзе, 1965. 198 с.
- Чеботарев Н.П.* Карачаевские овцы и первые итоги метизации их с мериносами. Пятигорск, 1951.
- Челеби Э.* Книга путешествий. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья. М., 1979. Вып. 2.
- Чеснов Я.В.* Здоровье и народная медицина. Этнографическое исследование // Психическое здоровье. 2007. С. 59–63.
- Чеченов И.М.* Нальчикская подкурганная гробница (III тыс. до н.э.). Нальчик, 1973.
- Чеченов И.М.* Некоторые проблемы этнической истории Центрального Кавказа в свете новейших археологических исследований в Кабардино-Балкарии // VIII КЧАСК. Орджоникидзе, 1978.
- Чибиров Л.А.* Осетинское народное жилище. Цхинвали, 1970. 220 с.
- Чибиров Л.А.* Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976. 280 с.
- Чибиров Л.А.* Аграрные истоки культа животных у осетин // СЭ. 1983. № 1. С. 94–102.
- Чибиров Л.А.* Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали, 1984.
- Чибиров Л.А.* Осетинский аул и его традиции. Владикавказ, 1995. 82 с.
- Чибиров Л.А.* Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ, 2008. 597 с.
- Чибиров Л.А.* Традиционная духовная культура осетин. М., 2008. 710 с.
- Чибиров Л.А.* Феномен дерева в мировоззрении осетин // ДЭС. Памяти М.-З. Османова. Махачкала, 2009.
- Чиковани Г.Д.* Осетинский ныхас // КЭС(Тб.). 1979. Вып. 2. Т. V. С. 29–107.
- Численность и естественное движение населения Грузинской ССР. Стат. сборник. Тбилиси, 1986. 74 с.
- Чичинадзе З.* История Осетии по грузинским источникам. 2-е изд. Цхинвали, 1993.
- Чочиев А.Р.* Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвали, 1985. 288 с.
- Чочиев Г.В.* Генерал Муса Кундухов: некоторые факты жизни и деятельности в эмиграции // Кавказский сборник. Т. 3(35). М., 2006.
- Чочиев Г.В.* Сведения турецкого этнографа Я. Калафата о народных верованиях сарыкамьшских осетин // ИСОИГСИ. Владикавказ, 2007. Вып. 1(40).
- Чурсин Г.Ф.* Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913.
- Чурсин Г.Ф.* Осетины. Этнографический очерк // Труды ЗНА. Тифлис, 1925. 232 с.
- Чурсин Г.Ф.* Амулеты и талисманы кавказских народов. Махачкала, 1929. 78 с.
- Чурсин Г.Ф.* Культ охоты у кавказских горцев // БКИАИ. Л., 1929. № 5.
- Чурсин Г.Ф.* Почитание огня на Кавказе // ППКОО. Цхинвали, 1981. Кн.1. С. 276.
- Чишев Х.Т.* Памятники кобанской культуры на территории Северной Осетии // Археология Северной Осетии. Владикавказ, 2007. Ч. 1. С. 178–293.
- Чишев Х.Т.* Раскопки Адайдонского могильника кобанской культуры в 2006–2007 гг. Предварительные итоги исследования // Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных территорий. Юбилейные XXV КЧАСК. Тезисы докладов. Владикавказ, 2008. С. 376–380.
- Шавлохов М.М.* Об осетинской хореографии. Цхинвали, 2010. 233 с.
- Шанаев Г.* Из осетинских сказаний о нартах // ССКГ. Тифлис, 1876. Вып. IX. Отд. 2. С. 1–20.

- Шанаев Дж.* Осетинские народные сказания // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. III. Отд. 11. С. 1–40.
- Шанаев Дж.* Свадьба у северных осетин // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. IV. С. 1–30.
- Шанаев Дж.* Присяга по обычному праву осетин // ССКГ. Тифлис, 1873. Вып. VII. Отд. 2. С. 1–20.
- Швецов В.* Очерк о кавказских горских племенах // Московитянин. СПб., 1855. Т. 1–6. № 1–24. С. 1–77.
- Шевченко А.В.* К краниологии Предкавказской Алании X–XII вв. н.э. (по материалам раскопок Змейского могильника 1981–1983 гг.) // Этнокультурные проблемы бронзового века Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1986.
- Шёгрэн А.* Осетинская грамматика с кратким словарем осетинско-русским и русско-осетинским. СПб., 1844.
- Шёгрэн А.* Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях. М., 1847.
- Шёгрэн А.* Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях // ППКОО. Цхинвали, 1981. Кн.1. С. 52–80.
- Шёгрэн А.* Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях // Шёгрэн А.М. Осетинские исследования / Сост. и пер. Т.Т. Камболова. Владикавказ. 1998. 172 с.
- Шёгрэн А.М.* Осетинская грамматика с кратким словарем осетино-русским и русско-осетинским. М., 2010.
- Шильтбергер И.* Путешествие Ивана Шильтбергера по Европе, Азии и Африке с 1394 по 1427 г. // *Зевакин Е.С.* Северный Кавказ в известиях западноевропейских путешественников и писателей XIII–XVIII вв. // НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2.
- Шнирельман В.А.* Происхождение скотоводства. М., 1980. 333 с.
- Шотаев Н.Ф.* Горская организация РКП(б) в борьбе за восстановление и развитие народного хозяйства на основе нэпа. Орджоникидзе, 1974. 307 с.
- Шрадер О.* Индоевропейцы. СПб., 1913.
- Штедер Л.Л.* Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятое в 1781 г. Штедером // ОГРИП. Орджоникидзе, 1967. С. 27–70.
- Штелин Я.Я.* Описание Черкесии. Нальчик, 2006. С. 194–205.
- Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
- Щепин О.П., Царегородцев Г.И., Ерохин В.Г.* Медицина и общество. М., 1987. 124 с.
- Щукин М.Б.* Некоторые замечания к вопросу о хронологии Зубовско-Воздвиженской группы и проблеме ранних алан // Античная цивилизация и варварский мир. (Материалы III археологического семинара). Новочеркасск, 1992. Ч. I. С. 103–125.
- Эвлия Челеби.* Книга путешествия. М., 1979. Вып. 2.
- Эдельман Д.И.* Сравнительная грамматика восточноиранских языков. Фонология. М., 1986.
- Энгельгардт М., Паррот Ф.* Путешествие в Крым и на Кавказ // ОГРИП. Орджоникидзе, 1967. С. 183–195.
- Этнография и мифология осетин. Краткий словарь / Сост. А.Б. Дзадзиев, Х.В. Дзудцев, С.М. Караев. Владикавказ, 1989.
- Юго-Осетинская автономная область. Цхинвали, 1962. С. 17.
- Юго-Осетия в период Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.) // Документы и материалы. Цхинвали, 1963.
- Южная Осетия в цифрах 2001–2008 гг. // Стат. сборник. Цхинвали, 2009.
- Яновский А.* Обзорение Российских владений за Кавказом. СПб., 1836. Т. II. С. 180.
- Яновский А.* Осетия. Цхинвал, 1993.

- Яценко С.А.* Аланская проблема и центральноазиатские элементы в культуре кочевников Сарматии рубежа I–II вв. н.э. // Петербургский археологический вестник. СПб., 1993. № 3. С. 60–72.
- Яценко С.А.* Шаманство у алано-осетин // V Минаевские чтения по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа. Ставрополь, 2001.
- Яценко С.А.* Костюм древней Евразии: ираноязычные народы. М., 2006. 661 с.
- 50 лет советской исторической науки. Хроника научной жизни. 1917–1967 / Сост. А.И. Алаторцева, Г.Д. Алексева, под ред. М.В. Нечкиной и Е.Н. Городецкого. М., 1971. 527 с.
- Akyüz J.* 19. Yüzyılda Rusya'dan Yapılan Göçler ve Kars-Sarıkamış Çevresinde Yaşanan Muhacir Hareketleri // Türk Dünyası Araştırmaları. İstanbul, 2005. N 154.
- Aydemir İ.* Muhaceretteki Çerkes Aydınları. Ankara, 1991.
- Aydemir İ.* Türkiye Çerkesleri // Kafkasya. Ankara, 1973–1975. N 36–47.
- Bailey H.W.* Ossetic (Narta) // Nartamonga. 2003. Vol. II. N 1–2.
- Bailey H.W.* Ossetic (Narta) // The modern Humanities Research Association. London, 1980.
- Bittles A.H., Mc. Hugh Y.Y., Makov E.* The Irish Famine and its sequel: population structure changes in the Ard Peninsula, Co Dawn., 1841–1911 // Amer. G. – Ann. Hum. Biol. 1986. 13. N 5. P. 473–487.
- Bloodshed in the Caucasus: Violations of Humanitarian Law and Human Rights in the Georgia-South Ossetia Conflict. New York: Human Rights Watch/Helsinki Watch, 1992. 62 p.
- Bretschneider E.* Notices of Medieval Geography and History of Central and Western Asia. London, 1876.
- Burnaby F.* On Horseback through Asia Minor. London, 1878. Vol. I–II.
- Cornillat Fr.* Du titre ossete aldar aux sources de L'Iran // Nartamonga, 2003. Vol. II. N 1–2.
- Correspondence relating to the Asiatic Provinces of Turkey, 1894–1895. Presented to both Houses of Parliament by Command of Her Majesty // Turkey. London, 1896. N 6.
- Ethnic Groups in the Republic of Turkey / Ed. by P.A. Andrews. Wiesbaden, 1989.
- Ethnic Groups in the Republic of Turkey. Supplement and Index / Ed. by P.A. Andrews. Wiesbaden, 2002.
- Fild H.* Contribution to the Anthropology of the Caucasus // Papers of the Peabody Museum of the American Archeology and Ethnology. Harvard University. Cambridge, 1953. Vol. XLIII. N 1.
- Fırat M.Ş.* Doğu İlleri ve Varto Tarihi. Ankara, 1981.
- Kalafat Y.* Sarıkamış'ta Kafkas Halk İnanışları // Birleşik Kafkasya. İstanbul, 1998. N 13.
- Kazmaz S.* Sarıkamış'ta Köy Gezileri. Ankara, 1995.
- Klaproth J.* Note sur l'identité des Ossetes avec les Alains. Paris, 1822.
- Klaproth J.* Reise in den Kaukasus und nach Georgian unternommen in den Jahren 1807 und 1808. Halle und Berlin, 1812. Bd. 1, 2.
- Kubat T.* Muhacirin Hicrandır Ömrünün Yarısı. Ankara, 2005.
- Lynch H.F.B.* Armenia: Travels and Studies. Vol. II. The Turkish Provinces. London, 1901.
- Minorsky V.* A History of Sharvan and Darband in the 10th–11th centuries. Cambridge, 1958.
- Potocki J.* Histoire primitive des peuples de la Russie. St.-P., 1802.
- Potocki J.* Voyage dans les steppes d'Astrakhan et du Caucase. Paris, 1829. T. I, II.
- Rommel C.* 1808. Volker des Kaukasus nach Berichten der Reisebesreiber. Weimar, 1808. 102 S.

*Sikojew A.* Die Narten. Sohne der Sonne. Köln, 1985.

*Steder.* Tagebuch einer Reise, die im Jahre 1781 von der Gransfestung Mosdok nach inner Kaukasus unternommen worden. Leipzig, 1797. 296 S.

*Szimanski E.* Arabic Sources for the History of the Caucasus // *Studia Caucaso logica/ I.* Oslo, 1988. [www.alanvakfi.org.tr](http://www.alanvakfi.org.tr)

*Zgusta L.* Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeer Küste. Praha, 1955. 467 S.

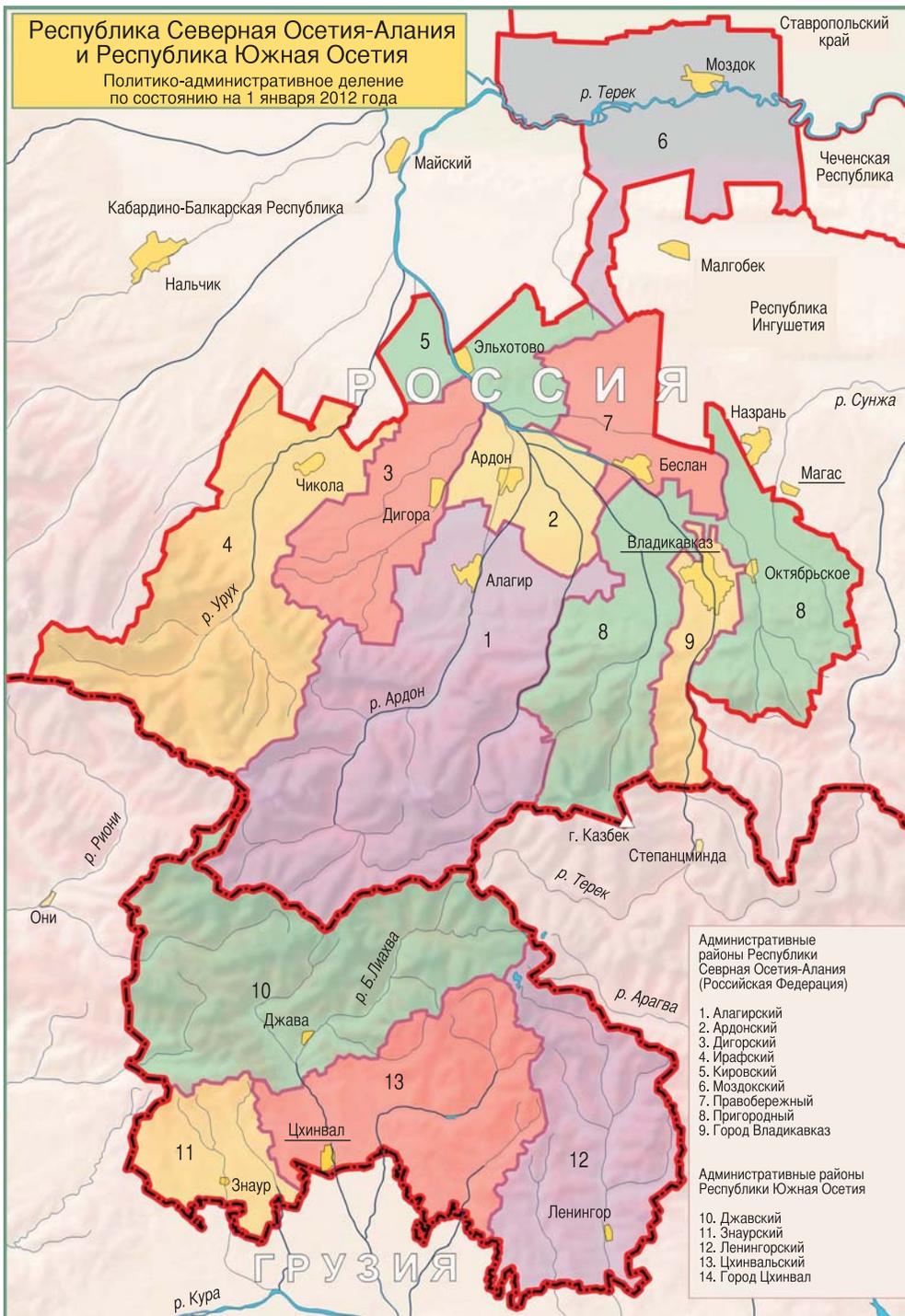
<http://economyrso.ru/foreign-economic-activity/interregional-cooperation/2011-03-15-14-30-39>.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

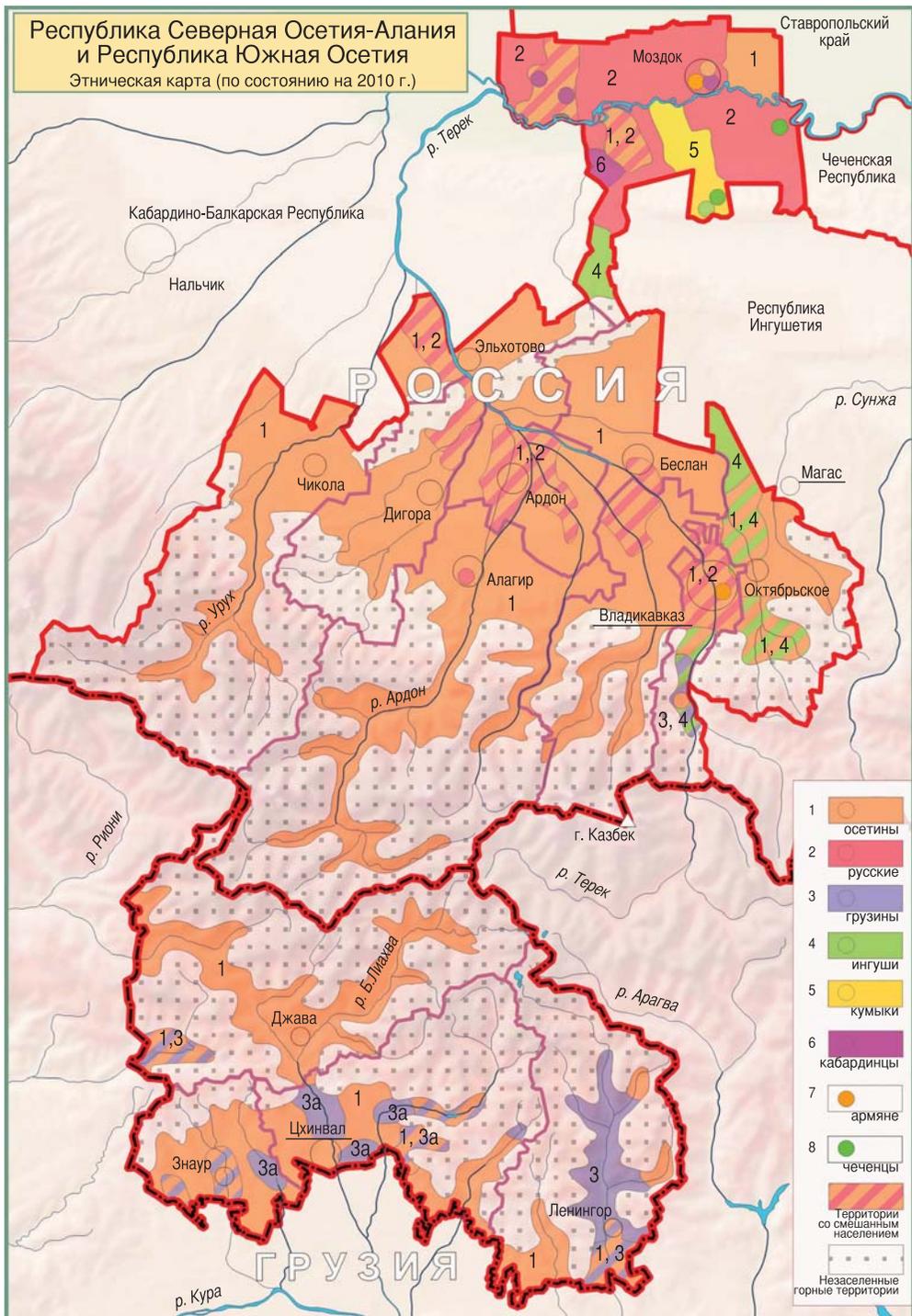
АН ГССР	– Академия наук Грузинской Советской Социалистической Республики
АНМ РСО – А	– Архив Национального музея РСО – Алания
АО	– Автономная область
АФ	– Антропологический форум
АЭО	– Археолого-этнографический сборник
БКИАИ	– Бюллетень Кавказского историко-археологического института
БСИ	– Балто-славянские исследования
БСЭ	– Большая советская энциклопедия
ВАЭСО	– Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии
ВВНЦ	– Вестник Владикавказского научного центра
ВДИ	– Вопросы древней истории
ВЕ	– Вестник Европы
ВИ	– Вопросы истории
ВИОФ	– Вопросы иранской и общей филологии
ВОАЭ	– Вопросы осетинской археологии и этнографии
ВХПХ	– Всероссийская художественно-промышленная выставка в Москве в 1882 г.
ВЦИК	– Всесоюзный Центральный Исполнительный Комитет
ВЭК	– Вопросы этнографии Кавказа
ГИМ	– Государственный исторический музей
ДГТ СССР	– Древнейшие государства на территории СССР
ДЭС	– Дагестанский этнографический сборник
ЖМНП	– Журнал Министерства народного просвещения
ЗВ	– Закавказский вестник. Газета. Тифлис
ЗВОРАО	– Записки восточного отделения Русского археологического общества
ЗИРГО	– Записки Императорского русского географического общества
ЗККНИИ	– Записки Кавказского краеведческого научно-исследовательского института
ЗКОИРГО	– Записки Кавказского отдела Императорского русского географического общества
ЗКОСХ	– Записки Кавказского отделения сельского хозяйства
ЗСККНИИ	– Записки Северо-Кавказского краеведческого научно-исследовательского института
ИБ	– Институт востоковедения
ИГПИ	– Известия Горского педагогического института
ИГСХИ	– Известия Горского сельскохозяйственного института
ИЗ	– Исторические записки
ИКОИРГО	– Известия Кавказского отдела Императорского русского географического общества
ИМВПРВ	– Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований
ИОНИИК	– Известия Осетинского научно-исследовательского института краеведения
ИСКНЦВШ	– Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы
ИСКПИ	– Известия Северо-Кавказского педагогического института
ИСОИГСИ	– Известия Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований
ИСОИК	– Известия Северо-Осетинского института краеведения
ИСОНИИ	– Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института

- ИСОНИИК – Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института краеведения
- ИСССР – История СССР. Журнал
- ИТОИАЭ – Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии
- ИЭ – Институт этнографии
- ИЭА РАН – Институт этнологии и антропологии Российской академии наук
- ИЭСОЯ – Историко-этимологический словарь осетинского языка
- ИЮОНИИ – Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института
- ИЮОНИИК – Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института краеведения
- ККК – Кавказский кустарный комитет
- КСИИМК – Краткие сообщения Института истории материальной культуры
- КСХ – Кавказское сельское хозяйство
- КСДПИИМК – Краткие сообщения и доклады полевых исследований Института истории материальной культуры
- КЧАСК – Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа
- КЭС(М) – Кавказский этнографический сборник. Москва
- КЭС(Тб) – Кавказский этнографический сборник. Тбилиси
- ЛО – Литературная Осетия
- МАДИСО – Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии
- МАК – Материалы по археологии Кавказа
- МИА – Материалы и исследования по археологии
- МИГКЗК – Материалы и исследования государственных крестьян Закавказского края
- МКАЭН – Международный конгресс археологических и этнографических наук
- МУКЛЗПК – Материалы по устройству летних и зимних пастбищ на Кавказе
- МЭГ – Материалы по этнографии Грузии
- НА СОИГСИ – Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева ВНИЦ РАН и Правительства Республики Северная Осетия – Алания
- НО – Новое обозрение. Газета
- ОГРИП – Осетины глазами русских и иностранных путешественников
- ОИКПР – Отчеты и исследования по кустарной промышленности России
- ОИЭЭ – Осетинские историко-этнографические этюды
- ОРФ СОИГСИ – Отдел рукописных фондов Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева
- ПИЭО – Проблемы истории и этнографии осетин
- ППКОО – Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах
- ПЭМ автора – Полевые этнографические материалы автора
- РФОНСК – Развитие феодальных отношений у народов Северного Кавказа
- СКЕЛ – Северный Кавказ в европейской литературе
- СКНЦВШ – Северо-Кавказский научный центр высшей школы
- СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа
- СМАЭ – Сборник Музея антропологии и этнографии
- СМПЭ – Сборник материалов палеонтологической экспедиции
- СМЭДЭМ – Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее
- СОГУ – Северо-Осетинский государственный университет
- СОИГСИ – Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева
- СОНИИ – Северо-Осетинский научно-исследовательский институт
- СПВ – Санкт-Петербургские ведомости
- СПУ – Санкт-Петербургский университет
- ССК – Сборник сведений о Кавказе
- ССКГ – Сборник сведений о кавказских горцах
- СССОАО – Статистический справочник Северо-Осетинской автономной области
- ССТО – Сборник сведений о Терской области
- СЭ – Советская этнография. Журнал

ТВ	– Терские ведомости. Газета. Владикавказ
ТГИМ	– Труды Государственного исторического музея
ТЗНА	– Труды Закавказской научной ассоциации
ТИВЭО	– Труды Императорского вольного экономического общества
ТИЭ	– Труды Института этнографии
ТИЯ	– Труды Института языкознания
ТК	– Терский комитет
ТКИКПР	– Труды комиссии по исследованию кустарных промыслов России
ТЛ	– Тифлисский листок
ТМОИП	– Труды Московского общества испытателей природы
ТС	– Терский сборник. Владикавказ
УЗ	– Ученые записки
УЗ ИВ	– Ученые записки Института востоковедения РАН
УЗИЭНКНВ	– Ученые записки Института этнических и национальных культур народов Востока
УФМС	– Управление Федеральной миграционной службы
ЦГА РСО – А	– Центральный государственный архив Республики Северная Осетия – Алания
ЦГАНИ Грузии	– Центральный государственный архив новейшей истории Грузии
ЦГИА ГССР	– Центральный государственный исторический архив ГССР
ЦДНИРО	– Центр документации новейшей истории Ростовской области
ЦНВ	– Царицынский научный вестник
ЧИОИДРМУ	– Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете
ЭО	– Этнографическое обозрение



Республика Северная Осетия – Алания и Республика Южная Осетия.  
 Политико-административное деление по состоянию на 1 января 2012 г.  
 Составитель Ар.А. Цуциев



Республика Северная Осетия – Алания и Республика Южная Осетия. Этническая карта. 2012 г.

За – территория сел, покинутых грузинским населением в августе 2008 г. Составитель Ар.А. Цуциев



Река Фиэгдон, вырвавшаяся из узкого каньона. В кн.: *Кузнецов В.А.* Путешествие в древний Иристон. Пятигорск, 2010

Фото Э. Бурмейстера и Р. Гаврилова



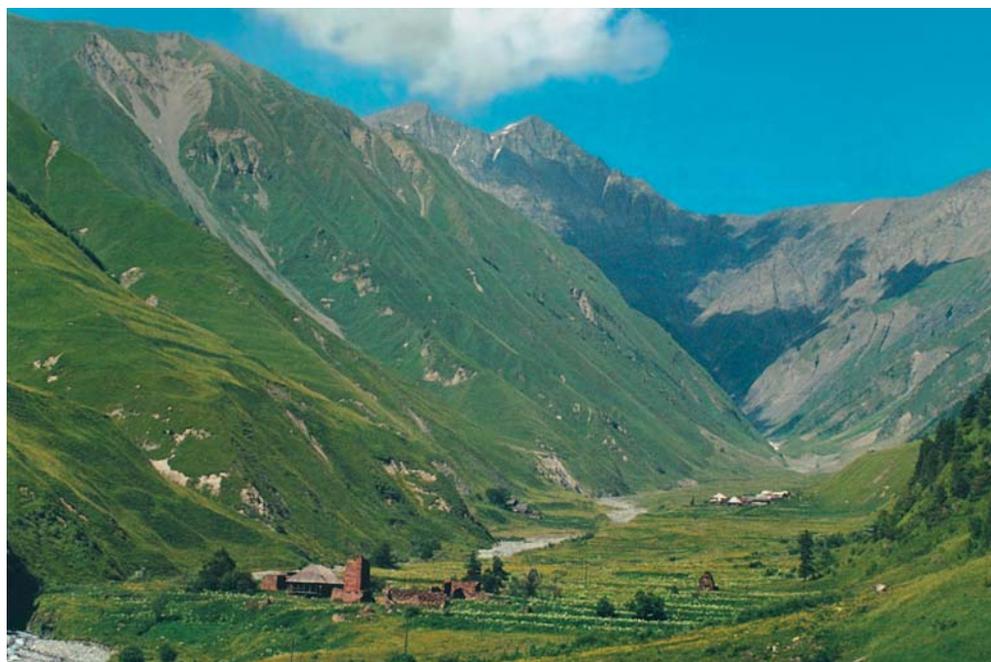
Снежный мост. Горная Осетия  
Фото Т. Шавлоховой, 2009 г.



Верховья Алагирского ущелья, окрестности селения Дагом  
Фото З.Б. Цаллаговой, 2011 г.



Кударское ущелье (Южная Осетия)  
Фото Т. Шавлоховой, 2002 г.



Челиатское ущелье (Южная Осетия)  
Фото Т. Шавлоховой, 2002 г.



Башня эпохи позднего Средневековья. Куртатинское ущелье  
Фото Д.В. Белецкого, 2009 г.

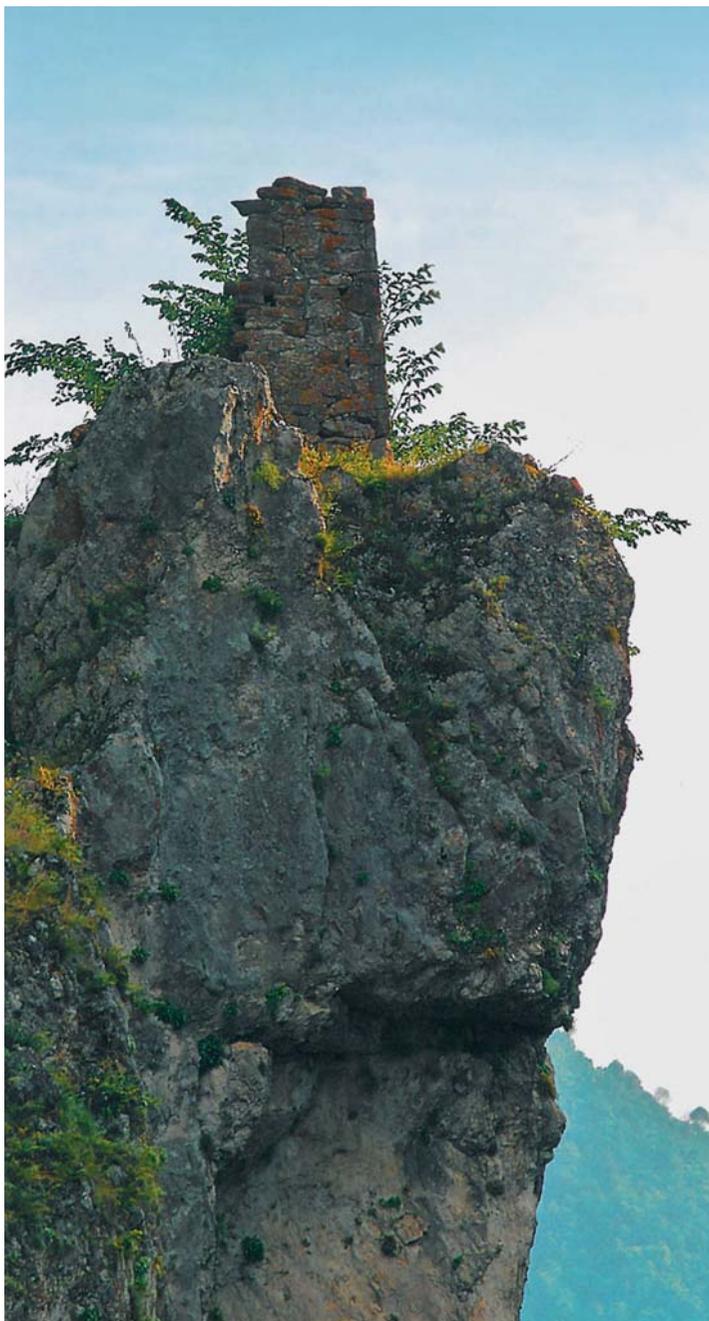


Тип поселения в горах. Аул Слас. В кн.: *Кузнецов В.А.* Путешествие в древний Иристон. Пятигорск, 2010

Фото Э. Бурмейстера и Р. Гаврилова



Селение Даллагхъеу. Куратинское ущелье (Северная Осетия). Боевые башни.  
В кн.: *Кузнецов В.А.* Путешествие в древний Иристон. Пятигорск, 2010  
Фото Э. Бурмейстера и Р. Гаврилова



Сигнально-сторожевая башня Кануковых. Селение Кобань.  
В кн.: Северная Осетия. Фотоальбом. М., 1984  
Фото А. Маркелова и Р. Озерского



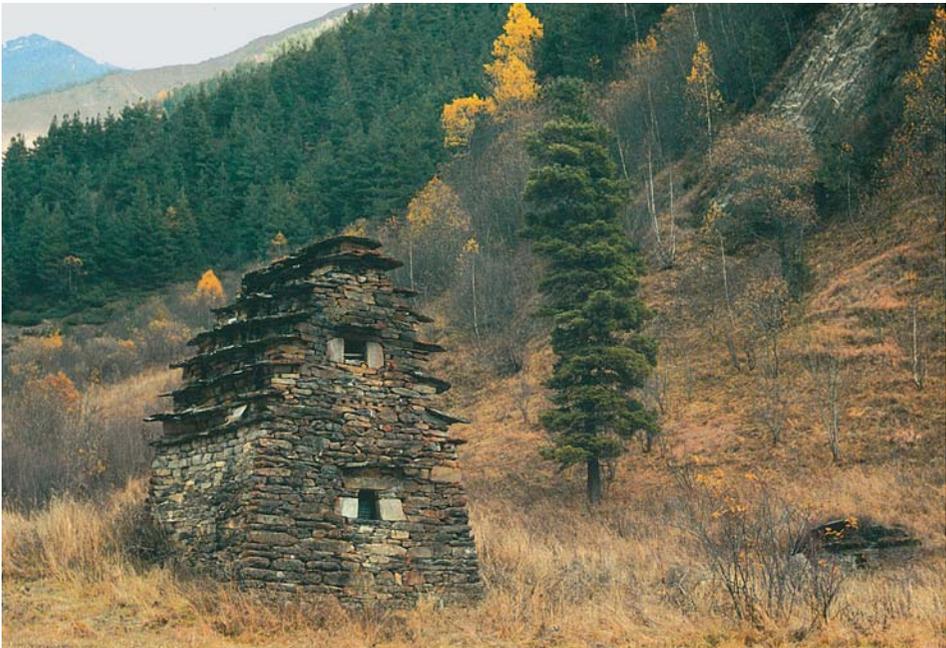
Селение Цымыти (Северная Осетия). Сторожевые башни  
Фото Л. Габоевой, 2009 г.



Древний каменный крест у селения Заманкул (Северная Осетия)  
Научный архив СОИГСИ  
им. В.И. Абаева



Селение Дзигвис (Северная Осетия). Средневековая наскальная крепость.  
Северная Осетия. Фотоальбом. М., 1984  
Фото А. Маркелова и Р. Озерского



Селение Челиат (Южная Осетия). Двухъярусный склеп  
Фото Т. Шавлоховой, 1998 г.



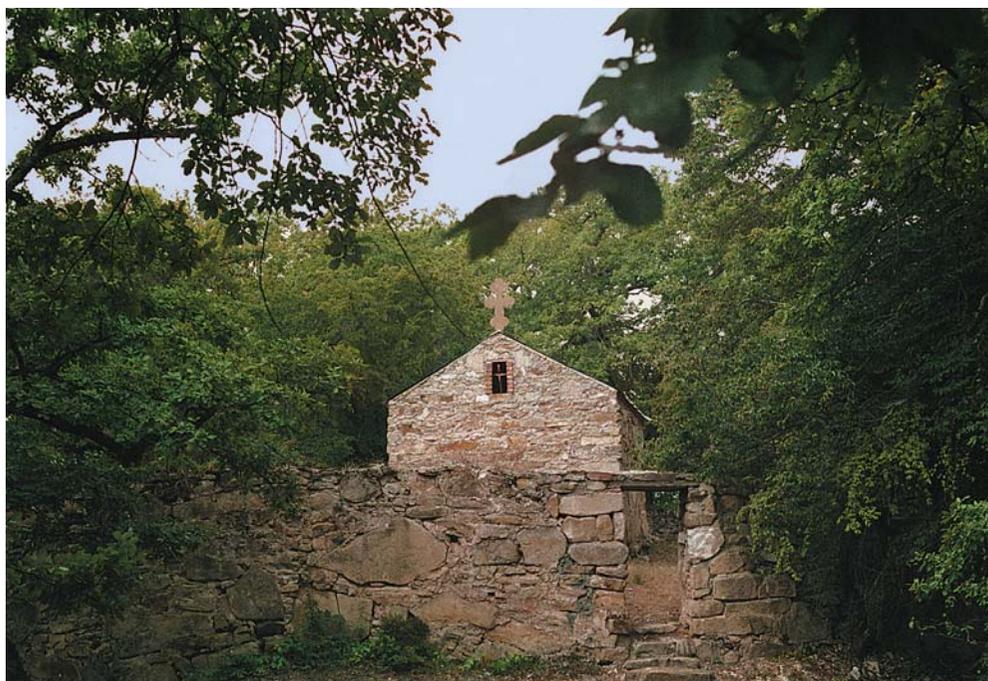
Святылище Тбау-Уацилла. Селение Горет (Южная Осетия)  
Фото Т. Шавлоховой, 2000 г.



Крест у селения Кобет (Южная Осетия)  
Фото Т. Шавлоховой, 2009 г.



Селение Лет (Южная Осетия). Святилище «Кувæндон»  
Фото Т. Шавлоховой, 1998 г.



Селение Корнис (Южная Осетия). Карасеты дзуар  
Фото Т. Шавлоховой, 1998 г.



Аланы в походе. Худ. А. Джанаев. В кн.: *Дзантиев А.* Азанбек Джанаев. Л., 1967



Осетинское посольство в Петербурге. Худ. А. Джанаев. В кн.: *Дзантиев А.* Азанбек Джанаев. Л., 1967



Царь Саросий принимает иностранных послов. Худ. А. Джанаев. В кн.: *Дзантиев А.* Азанбек Джанаев. Л., 1967



Выступление хора у стен Зругского храма. Худ. руководитель О. Джанаева. Успение, 28 авг. 2007 г. Фото О.С. Дзесова



Владикавказский мемориал Славы. Скульптурная группа «Присоединение Осетии к России»  
Фото А. Агаева, 2011 г.



Памятник И.А. Плиеву. Скульпторы Н. Ходов и Б. Тотиев  
Фото З.Б. Цаллаговой, 2012 г.



Владикавказ. Памятник в честь дружбы русского и осетинского народов.  
Скульпторы С. Санагоев и Ч. Дзанагов. 1978 г.  
НА СОИГСИ



Памятник жителям Куртатинского ущелья, погибшим на фронтах Великой Отечественной войны. Установлен в 1970 г. Скульптор Д. Цораев  
Фото З.Б. Цаллаговой, 2012 г.



Придорожный памятник Д. У. Царакову. Начало 1920-х годов. Дигорское ущелье. Селение Дунта  
Фото Д.В. Белецкого, 2010 г.



Нана Задалески. Худ. В.К. Цаллагов

Согласно историческим преданиям, Задалески нана (Задалеская мать) спасла народ от полного истребления татаро-монголами, собрав и выведя в местности Задалеск (горная Дигория) аланских детей, оставшихся в живых после жестоких захватнических походов Тимура



Предметы домашнего быта  
Национальный музей г. Владикавказа  
Фото З.Б. Цаллаговой, 2012 г.



Надочажные цепи. Национальный  
музей г. Владикавказа (разрешение  
и инв. номера будут получены)  
Фото З.Б. Цаллаговой, 2012 г.

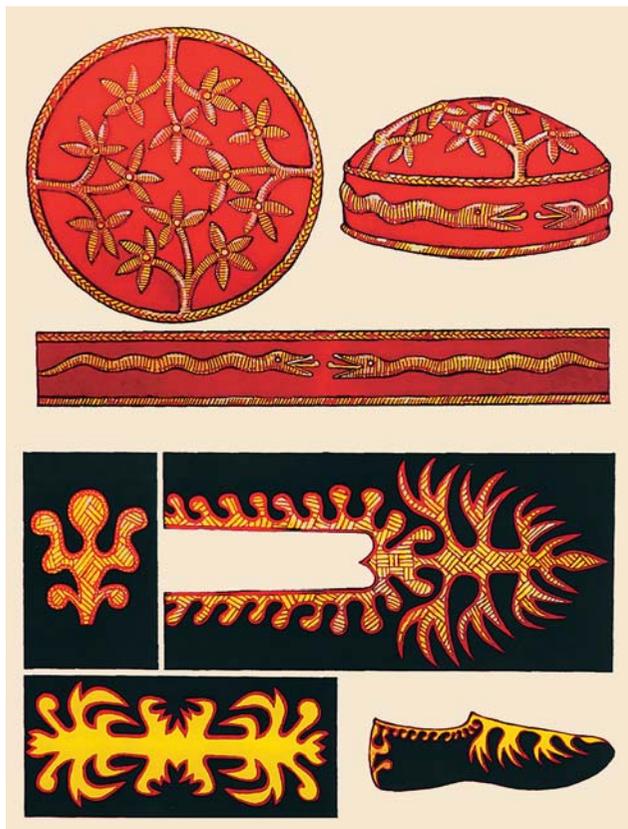


Реконструкция аланских костюмов  
X–XII вв. З.В. Доде. В кн.: *Кузнецов В.А.*  
Путешествие в древний Иристон. Пяти-  
горск, 2010  
Фото Э. Бурмейстера и Р. Гаврилова



Осетинский женский костюм  
Фото Л. Гостиной, 2011 г.

Образцы осетинского  
орнамента. В кн.: *Андиев Б.*  
Осетинский орнамент.  
Орджоникидзе, 1960





Аланские сабли (фрагменты) из Змейского могильника. X–XII вв.  
В кн.: *Габуева Т.* Аланский всадник. М., 2005



Золотая скифская пектораль.  
В кн.: *Кузнецов В.А.* Путешествие в древний Иристон. Пятигорск, 2010  
Фото Э. Бурмейстера и Р. Гаврилова



Урузмаг. Худ. М. Туганов. В кн.:  
Нарты. Сталинир, 1942

Святылище Реком (Северная  
Осетия) после реконструкции.  
Цейское ущелье  
Фото из личного архива Л. Чибирова,  
2000 г.

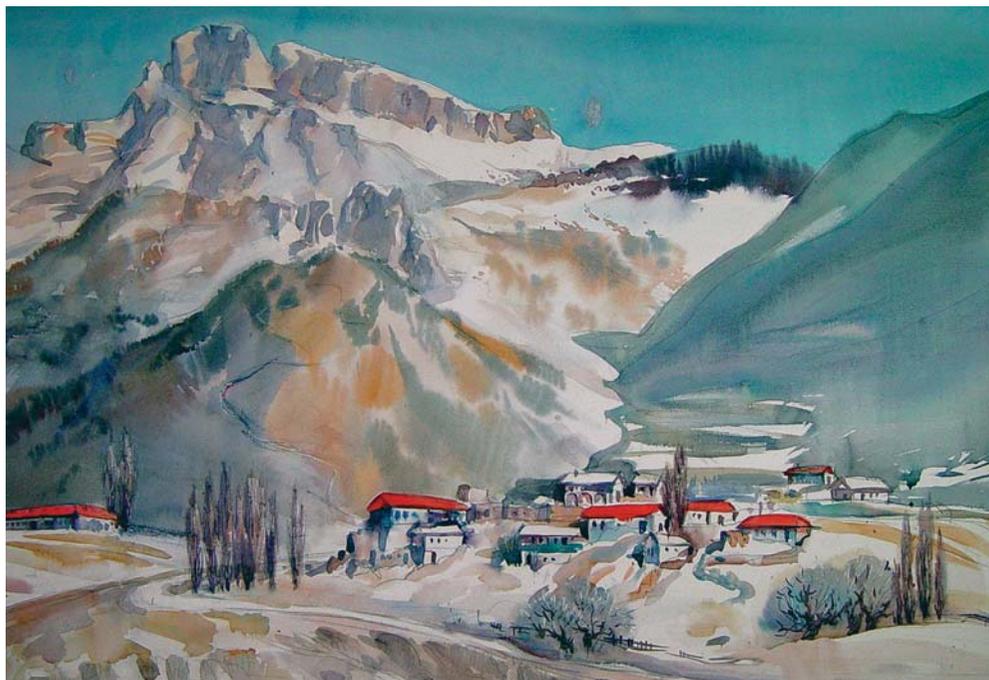


Сатана. Худ. М. Туганов. В кн.:  
Нарты. Сталинир, 1942



Склеповый некрополь «Город мертвых». Селение Даргавс.  
XVI–XVIII вв. Тагаурия  
Фото Д.В. Белецкого, 2009 г.





Зимний Унал. Акварель. Худ. Ф.К. Цаллагова



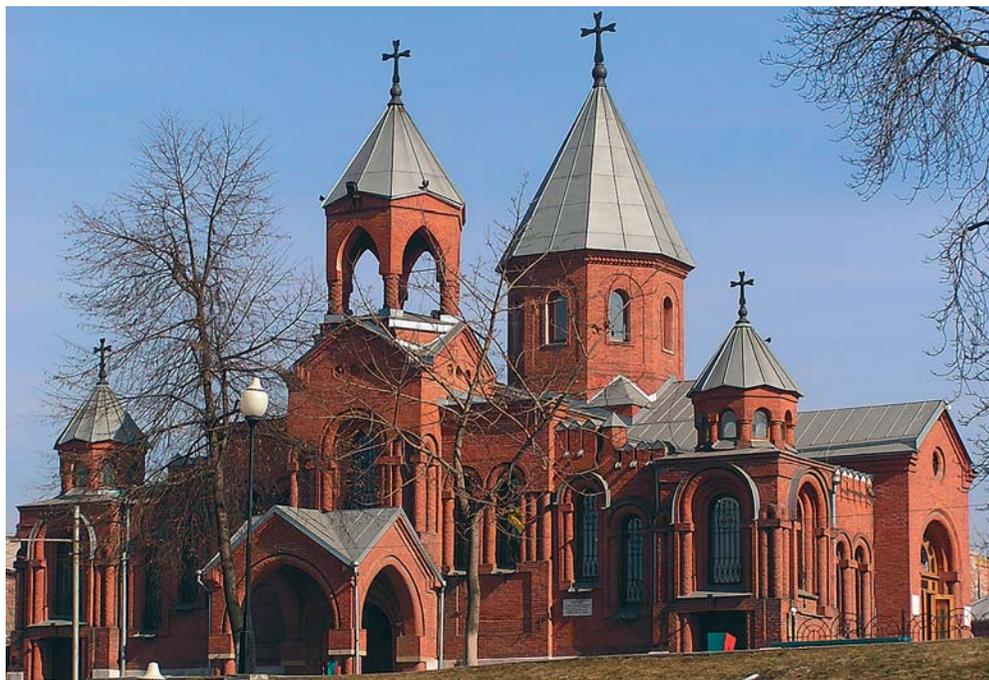
Владикавказ. Храм Рождества Пресвятой Богородицы (Осетинская церковь)  
Фото З.Б. Цаллаговой, 2012 г.



Владикавказ. Храм Георгия Победоносца  
Фото З.Б. Цаллаговой, 2012 г.



Храм во имя Моздокской (Иверской) иконы Божией Матери. Аланский Свято-Успенский мужской монастырь – самая высокогорная православная обитель на территории России  
Фото З.Б. Цаллаговой, 2012 г.

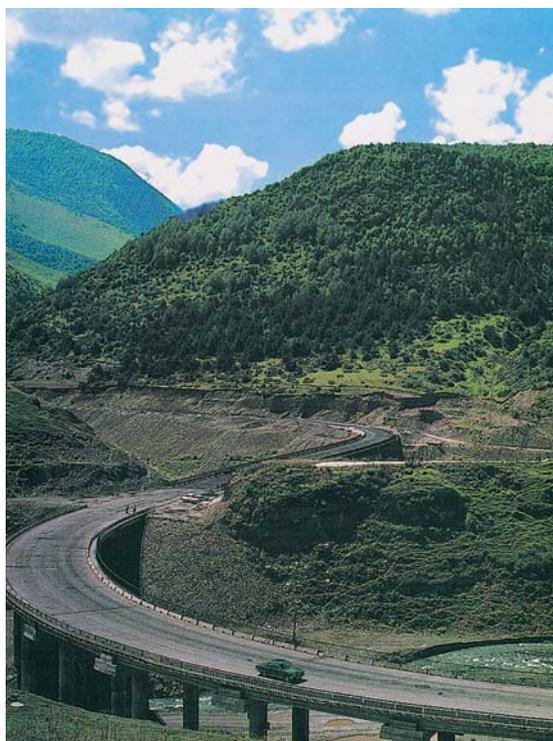


Владикавказ. Армянская церковь  
Фото З.Б. Цаллаговой, 2012 г.

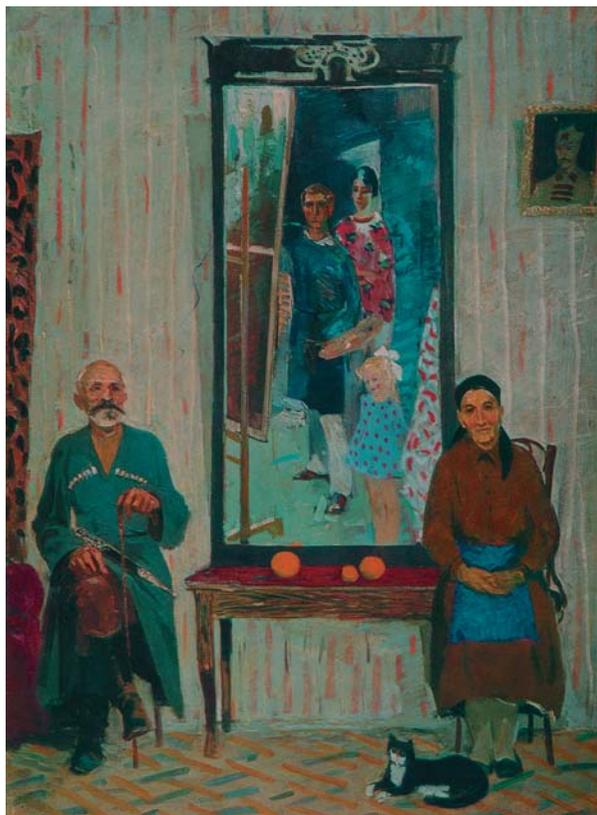


Скульптурное изображение св. Георгия-Уастырджи при въезде в Алагирское ущелье. 1995 г. Автор Н.В. Ходов  
Фото Д.В. Белецкого, 2007 г.

Владикавказ. Суннитская мечеть  
Фото З.Б. Цаллаговой, 2012 г.



Транскам у селения Нар. В кн.:  
Северная Осетия. Фотоальбом.  
М., 1984  
Фото А. Маркелова и Р. Озерского



Настоятель храма Рождества Пресвятой Богородицы на Кулишках в Москве игумен Георгий (Бестаев)  
Фото А.Д. Хубецова, 2009 г.

Семья. Худ. Э. Саккаев  
Из журнала «Искусство». 1969. № 3



Одевание невесты. Худ. Б. Калманов, 1956 г. В кн.: 70 лет Союзу художников РСО – Алания. Владикавказ, 2009



Обряд в честь новорожденного. Худ. Батраз Дзюев



В.И. Абаев, Б.А. Калоев  
Фото З.Б. Цаллаговой, 1996 г.



Памятник Коста Хетагурову. Государственный академический театр им. Тхапсаева  
Фото А. Агаева, 2011 г.



Владикавказ. Игра в нарды. Скульптор И. Хаев  
Фото А. Агаева, 2011 г.



Северо-Осетинский государственный университет им. К.Л. Хетагурова  
Фото А. Агаева, 2011 г.



Беслан. Дерево скорби. Скульпторы З. Дзанагов и А. Корнаев  
Фото З.Б. Цаллаговой, 2012 г.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ (В.А. Тишков, С.В. Чешко) .....	5
ВВЕДЕНИЕ (З.Б. Цаллагова, Л.А. Чибиров) .....	7

### Глава 1

#### ОСЕТИНЫ НА ЭТНОЯЗЫКОВОЙ КАРТЕ МИРА

Природно-экологическая среда (Ф.Б. Цогоева).....	13
Историко-антропологические сведения (М.М. Герасимова) .....	19
Осетинский язык (Л.Б. Гацалова, Л.К. Парсиева) .....	26
Этнодемографическая характеристика (Н.Г. Каберты) .....	36

### Глава 2

#### ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ОСЕТИН

Ранние этапы этнической истории (Ас.А. Цуциев) .....	53
Средневековая Алания в IV–XIV веках (Ф.Х. Гутнов) .....	61
Осетия в XV–XVIII веках (Ф.Х. Гутнов).....	70
Северная и Южная Осетия в XIX – начале XX века (Г.И. Цибиров) .....	78
История советских осетинских автономий (С.А. Хубулова, Э.В. Хубулова).....	87
Постсоветская этнополитика (М.Р. Кулова, Е.В. Федосова) .....	103

### Глава 3

#### КУЛЬТУРА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ

Земледелие и скотоводство (Б.А. Калоев).....	117
Обработка молочных продуктов (О.А. Габуева).....	136
Народные промыслы и художественные ремесла (О.А. Габуева).....	144
Бортничество и пчеловодство (М.В. Цаллагова).....	184
Жилище и поселения (Л.А. Чибиров, В. Уарзиати).....	188
Зодчество средневековой Осетии (Р.Г. Дзаттиаты) .....	212
Пути сообщения и средства передвижения (Б.А. Калоев) .....	219
Пища и напитки (В.С. Уарзиати) .....	228

Одежда ( <i>Л.Б. Гостиева</i> ).....	237
Оружие ( <i>А.Б. Багаев</i> ) .....	267

#### Глава 4

### СЕМЬЯ И ОБЩЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ

Общественный строй ( <i>Е.И. Кобахидзе</i> ).....	274
Генеалогия осетинских фамилий ( <i>И.Т. Марзоев</i> ) .....	293
Этикетно-поведенческие нормы ( <i>А.Х. Хадикова</i> ).....	307
Семья ( <i>З.В. Канукова</i> ) .....	323
Родственные объединения ( <i>З.В. Канукова</i> ).....	332
Женское пространство в этнической культуре ( <i>З.В. Канукова</i> ).....	339
Родильная обрядность ( <i>Т.М. Бесаева</i> ).....	345
Традиционная культура воспитания ( <i>З.Б. Цаллагова</i> ) .....	352
Свадебный обряд ( <i>А.Х. Хадикова</i> ).....	367
Погребально-поминальные обычаи и обрядность ( <i>Е.Б. Бесолова</i> ) .....	381
Календарная и праздничная обрядность ( <i>В.С. Уарзиати, Л.А. Чибиров</i> ) .....	395

#### Глава 5

### РЕЛИГИЯ

Ранние формы народных верований ( <i>Л.А. Чибиров</i> ).....	423
Древние культы ( <i>Л.А. Чибиров</i> ).....	433
Пантеон ( <i>Л.А. Чибиров</i> ).....	443
Христианство и ислам в Осетии ( <i>Т.Е. Дзеранов</i> ) .....	446

#### Глава 6

### НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО

Фенологические и метеорологические познания ( <i>Л.А. Чибиров</i> ) .....	457
Традиционная народно-медицинская практика ( <i>В.М. Олисаев, В.В. Олисаев</i> )....	462
Устное народное творчество ( <i>Ф.М. Токазов</i> ).....	477
Народная музыка и музыкальные инструменты ( <i>Ф.Ш. Алборов</i> ) .....	492
Хореографическая культура ( <i>В.С. Уарзиати</i> ) .....	500
Орнамент ( <i>Ас.А. Цуциев</i> ) .....	508
Профессиональные формы искусства ( <i>И.Т. Цориева</i> ) .....	515
Литература ( <i>М.Л. Чибирова</i> ) .....	528
Театральное искусство ( <i>И.Т. Цориева</i> ) .....	535
Наука ( <i>И.Т. Цориева</i> ).....	541

## Глава 7

### ОСЕТИНЫ ЗА ПРЕДЕЛАМИ РОДИНЫ

Осетины в мире ( <i>Г.В. Чочиев</i> ) .....	552
БИБЛИОГРАФИЯ.....	567
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ .....	600

Научное издание

## ОСЕТИНЫ

Издание второе, стереотипное

*Утверждено к печати  
Ученым советом  
Института этнологии и антропологии  
им. Н.Н. Миклухо-Маклая  
Российской академии наук*

Редактор *Л.В. Абрамова*  
Художник *В.Ю. Яковлев*  
Художественный редактор *Ю.И. Духовская*  
Технический редактор *Т.В. Жмелькова*  
Корректор *Т.И. Шеповалова*  
Компьютерная верстка *Н.В. Мелковой*

Подписано к печати 10.03.2015  
Формат  $70 \times 100^{1/16}$ . Гарнитура Таймс  
Печать офсетная  
Усл.печ.л. 49,4+2,7 вкл. Усл.кр.-отг. 61,9. Уч.-изд.л. 55,0  
Тираж 500 экз. Тип. зак.

Издательство «Наука»  
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: [secret@naukaran.ru](mailto:secret@naukaran.ru)  
[www.naukaran.ru](http://www.naukaran.ru)

ППП «Типография «Наука»  
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 978-5-02-039155-0



9 785020 391550