

**СЕЛЬСКОЕ СООБЩЕСТВО. ОБЫЧАЙ. ВЛАСТИ:
ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ
ОСЕТИНСКОГО ОБЩЕСТВА ПЕРИОДА МОДЕРНИЗАЦИИ**

В сентябре 2000 г. в газете «Северная Осетия» появилось интервью, которое взяла журналист Бэлла Толасова у известного владикавказского ученого-гуманитария Виталия Гусалова. В беседе было затронуто много вопросов: общий культурный уровень современных жителей республики Северная Осетия — Алания, роль национальной интеллигенции, моральный облик отдельных ее представителей, опасность духовного и физического вырождения народа. Но нервом, основным вектором развития интервью было обсуждение проблемы отношения к этнической (национальной) традиции. Какова природа народного обычая? Изменяется ли она со временем? Можно ли (и нужно ли) «корректировать» сложившуюся или вновь создаваемую обрядовую практику? Существуют ли хорошие и соответственно плохие традиции? Вот те основные пункты, которые увлеченно и эмоционально обсуждали собеседники. Для стороннего наблюдателя, возможно, покажется несколько странной постановка подобных вопросов. Действительно, почему мы должны формулировать свое мнение по поводу народной традиции? Ее можно изучать, ее можно игнорировать, можно ее придерживаться. Казалось бы, само наше понимание этого культурного феномена (или научного концепта) сопротивляется формулированию оценочных суждений о традиции и предложений по ее изменению, возрождению, консервации. Однако в современной Северной Осетии, как и во многих других частях страны и мира, затронутые в интервью вопросы очень актуальны. Это связано прежде всего с тем, что представления о природе традиции, о функции того или иного обряда в определенном контексте тесно соотносятся с проблемами строительства нации и / или ее этнической мобилизации.

Традиционалистский проект, носители которого смотрят в прошлое в надежде найти там указания, как следует жить народу и человеку, составляет растущую и все более заметную конкуренцию проекту модернистскому, более или менее последовательно расстающемуся с темным прошлым ради светлого будущего. Впрочем, оба

этих проекта могут легко совмещаться как в сознании одного конкретного человека, следующего распространенному утверждению «без прошлого не может быть будущего», так в сознании общественном, точнее говоря, в сознании представителей национальных (этнических) элит. В последнем случае мы сталкиваемся, с одной стороны, с утопическими и в некотором роде парадоксальными попытками создать новые традиции. Как известно, подобные начинания были весьма распространены как в советские, так и постсоветские времена. С другой стороны, если в попытках, часто весьма успешных, возродить древние традиции мы будем видеть стратегию создания оснований для национальной идентичности, а в национальных проектах — типичный атрибут эпохи модерна, то самые убежденные традиционалисты предстанут последовательными модернистами. Однако каким бы сложным ни было конкретное отношение между мотивировками людей и социальным эффектом их деятельности, сейчас для нас важно следующее: в начале XXI столетия, как и 150 лет назад, на заре эпохи модернизации, одним из важных вопросов в общественной дискуссии остается отношение к традиции, обычаю.

Вернемся в современную Северную Осетию, к диалогу между Беллой Толасовой и Виталием Гусаловым. Интервью предваряется коротким вступлением, которое начинается со следующего утверждения: интерес к обычаям предков можно только приветствовать. Но вскоре выясняется, что формы возрождения традиций в современной Северной Осетии представляют серьезную социальную проблему: «Отправление традиций и обрядов почему-то сводится к следующему: застольям, обильным пиршествам, зачастую превращающимися в массовые попойки. Причем поводов собраться стало так много, а некоторые сознательно придумывают эти поводы, что наша жизнь, похоже, скоро превратится в одно непрерывное застолье». Особое беспокойство вызывает у собеседников демонстративная расточительность, характерная для современных ритуалов. Гусалов видит в этом явлении результат искажения изначальной сути обряда: «Под влиянием экономических, политических и прочих факторов мы трансформировали самую сердцевину, суть обряда. И забыли, вернее, не знаем о том, что этот обряд все-таки есть обращение к чему-то божественному, и конечная его цель — самоочищение перед Богом. Вот иным и стало казаться: чем пышнее будет отправлен обряд, чем больше людей он позовет, тем это богоугоднее будет».

Какие же ритуальные практики имеются в виду? Прежде всего, это похороны: «Вот уже несколько лет я стараюсь не посещать<...> некоторые похороны. Потому что приходится наблюдать до такой степени безобразные проявления ложно понятого, как это точнее сказать... осегинизма, что чувствуешь себя не в своем обществе, хотя,

казалось бы, каким своим или не своим может быть общество на похоронах?! <...> Я уж не говорю о том, что похороны превратились в своего рода демонстрацию благосостояния всех участников этого обряда». В качестве другой ритуальной практики, вызывающей отрицательное отношение Виталия Гусалова, выступает поклонение святилищам (дзуарам). Но если похороны обсуждаются в связи с проблемами демонстративного потребления, то паломничество к дзуарам рассматривается с точки зрения противостояния двух религий — христианства и язычества: «Если осетины в основной своей массе являются христианами, то они должны следовать христианским канонам. Христианская доктрина боролась и до сих пор борется с идолопоклонством, а наши святилища являются реликтами язычества. Осетины наконец должны сделать свой выбор: если мы в большинстве своем являемся христианским народом <...> то пора оставить святилища для исследователей, любителей древности. Или же полностью отказаться от нашего христианского, так сказать, начала и вернуться полностью к язычеству».

Итак: 2000 год. В интервью республиканской газете уважаемый представитель осетинской интеллектуальной элиты называет две ритуальные практики, две традиции (оставим на время вопрос, насколько «традиционны» эти традиции), которые являются камнем преткновения в общественной дискуссии вокруг культурного феномена (или научного концепта) «народный обычай». И его реплика является частью довольно драматичного обсуждения вопроса допустимости (или напротив — необходимости) тех или иных форм ритуальной жизни и связанных с ними религиозных убеждений.

Было бы слишком поспешным утверждать, что участники дискуссии ограничиваются вопросами ритуала. Уже несколько лет назад споры вышли на более высокий уровень, и сейчас на страницах республиканских газет и журналов, а также в очной дискуссии ученые и общественные деятели обсуждают вопрос определения природы и статуса осетинской традиционной религии: существует ли она, если существует, то какое влияние оказало на нее христианство и т.д. Тем не менее тот факт, что Виктор Гусалов упомянул именно об этих обычаях, не кажется мне случайным. Дело в том, что как разорительные похороны и поминки, так и паломничества к дзуарам уже объявлялись вредными обычаями, подлежащими осуждению и искоренению, вернее, существенной трансформации. Конечно, обе эти ритуальные практики критиковались в разные исторические периоды (похороны и поминки — во второй половине XIX — начале XX в., паломничества к дзуарам — и в 1960–1980-е годы) и на разных основаниях (похороны и поминки — как экономически нерациональное поведение, паломничества — как религиозные пережитки). Да и меры по искоренению этих «вредных» обычаев предпринимались

разные — в первом случае это было убеждение представителей селений принять общественное решение об отказе исполнять обычаи в существующей форме, во втором — атеистическая пропаганда и административное воздействие, вплоть до вмешательства милиции. Однако судьба как самих обычаев, так и кампаний по их искоренению оказалась схожей. Обычаи благополучно сохранились до наших дней и дождалась момента традиционалистского ренессанса, а кампании потерпели неудачу. Важно уточнить следующий момент: с ходом времени обычаи, о которых идет речь значительно изменились и морфологически и, что еще важнее, функционально. Другими словами, сегодня они остаются теми же, чем были и сто лет назад, но в то же время — совершенно иными. Изменилось осетинское общество, изменилась роль обрядов. Иногда этот факт не вполне осознается теми, кто сегодня выступает за или против них. Что, впрочем, понятно: «традиционное» понимается по умолчанию как «неизменное» не только людьми далекими от науки, но и самими учеными.

Данное исследование посвящено тем двум обычаям, о которых говорил Виталий Гусалов в своем интервью «Северной Осетии». Однако в мою задачу не входит подробное и систематическое описание этих традиций. Эту работу в значительной мере сделали мои предшественники¹. Мне интересно другое: как понималась природа традиции теми, кто хотел ее искоренить? Какими способами предлагалось изменить ситуацию? Какие меры предпринимались? В чем была причина неудач кампаний, направленных против вредных обычаев? Свообразие моих задач и материала, а также внимание к риторическим приемам обсуждения общественных проблем заставят меня прибегать к обильному цитированию.

Как искоренить разорительные обычаи? (экономика ритуала глазами крестьян и интеллигентов пореформенного времени)

Желательно, чтобы наш отголосок из глуши не остался гласом вопиющего в пустыне, но чтобы люди цивилизованно-разумные, стоящие во главе сего жалкого и невежественного народа, обратили на него свое просвещенное внимание. Единственная цель нашей статейки заключается в том, чтобы ближайшее начальство осетин озаботилось об уничтожении их разорительных и нелепых обычаев. Кажется, пора уже положить конец этим нелепостям и тем избавить невежественный народ от крайнего разорения в экономическом отношении [Сельский священник 1875].

¹ См., напр., о похоронно-поминальной обрядности у осетин: [Калоев 1984; Калоев 2004: 327–334]; о почитании дзуаров: [Басилов, Кобычев 1976; Калоев 2004: 351–392; Сланов 2004].

Любой вид человеческой деятельности имеет материальное, экономическое измерение. С этой точки зрения даже сон является не просто ничем не деланием, а рекреацией. Соответственно и ритуал может быть рассмотрен в этом аспекте. Однако ритуал сопротивляется данному подходу, явно противопоставляя себя деятельности хозяйственной. Быт и ритуал, в распространенном и, с какой-то точки зрения, верном понимании антонимы. А было бы интересно прочесть что-то о том, сколько стоит человеку (представителю племенного или крестьянского сообщества) его непроизводительная деятельность². Впрочем, применительно к ритуальной жизни некоторых обществ подобная информация усердно собиралась. Я говорю сейчас о попытках определить цену соблюдения тех или иных обычаев, прежде всего тех, которые считались и назывались «разорительными». Попытки эти предпринимались во второй половине XIX в. администраторами, экономистами, сельскими учителями, священниками, литераторами, этнографами — теми из них, кто, с одной стороны, был знаком с жизнью крестьян и, с другой, был движим просветительскими идеалами, стремился эту жизнь как-то улучшить. Другими словами, это были интеллигенты (часто сельские) и «радетели за народ». Они-то и будут нашим объектом.

Разумеется, эти люди по-разному понимали свои задачи, и я разделил бы сторонников реформы на две группы, специально оговорив условность этого разделения, так как все «радетели за народ» желали тому материального и духовного процветания и очень рассчитывали на то, что народное просвещение принесет свои плоды. Только одни (материалисты) исходили из того, что материальное процветание является условием процветания духовного (их девиз «бедность рождает пороки»), а другие (идеалисты) понимали ситуацию противоположным образом («порок рождает бедность»). В большинстве случаев, впрочем, и первые и вторые сходились в своих мнениях и действиях. Но по некоторым вопросам возникала полемика, размежевание и поиск идеологического компромисса. Отмечу, что применительно к вопросу, который мы сейчас обсуждаем, всех сторонников реформы традиции можно считать носителями идеологии «рационального капитализма», рассуждающими о непроизводительности деятельности крестьян в терминах экономической целесообразности.

У нашего объекта есть свой объект. Вернее их два. Первый — это уже упоминавшиеся разорительные обычаи (в нашем случае ритуалы). Их довольно много, и в разных регионах они различаются, как различается и мнение тех, кто их наблюдает, пытается понять их

² Когда эта статья была уже закончена, мне указали на интереснейшую и во многих отношениях пионерскую работу С.Н. Абашина, посвященную социальной функции обряда суннат-туй в узбекской культуре [Абашин 1999]. Признаюсь, что мои рассуждения и риторика во многом повторяют рассуждения Абашина, хотя стоявшие перед нами задачи несколько различаются.

природу и причины существования, кто их осуждает и пытается трансформировать. Не претендуя на полноту охвата, я назову некоторые. Свадьба (крестьяне слишком много на нее тратят), калым (для соответствующих регионов), приданое — для других (все это очень разорительно для крестьян), проводы рекрутов (то же самое плюс соображения о том, что рекрут во время гуляний исключается на слишком долгое время из трудовой деятельности), деревенские праздники (престольные, съезжие, пивные: их слишком много, и многие из них приходится на наиболее напряженные в хозяйственном отношении сегменты годового цикла, праздники длятся слишком долго, их участники не работают, праздники стоят очень дорого для тех, кто их устраивает), поминки (все то же самое — разорительно, слишком много и т.д.).

Из всего этого (относительного) разнообразия нас будут интересовать поминки в осетинском селении. Эта традиция вызывала со стороны сторонников реформ в крестьянской жизни наибольшее неприятие и соответственно самые энергичные попытки исправления. Подчеркну: хотя зачастую реформаторы традиции рассуждали в терминах «искоренения», «изживания» и т.п., речь шла не о полном уничтожении тех или иных обычаев (за несколькими важными исключениями), а о снижении их экономической «невыгодности». Поминки (поминование усопших) не могли быть запрещены, ликвидированы, так как они составляют часть освященной авторитетом церкви православной традиции.

Второй объект действия — это сами крестьяне. От них радители за народ ждут не только осознания невозможности соблюдать обычаи в его существующих формах (хотя и это представляется исключительно важным). Крестьяне, если те стремятся к лучшей жизни, должны изменить обычаи. Сразу скажу, что осознание в определенной степени произошло, а вот изменение — нет. Почему? Хотя выводами принято завершать статью, я позволю себе раскрыть карты.

Реформаторы хотели изменить некоторые особо разорительные, с их точки зрения, обычаи таким образом, что, те, если бы крестьяне последовали советам экономных доброхотов, потеряли бы свою главную социальную функцию. Сторонники реформ не понимали, почему те или иные культурные практики существуют в таком виде, в каком они существуют. Просветители имели в качестве пресуппозиций представления о естественной косности обычая, естественной непросвещенности простолюдина, не научившегося еще мыслить экономически рационально, но стремящегося к экономическому процветанию. Другими словами, наши авторы (и деятели) не видели необходимости в изменении социальной структуры крестьянского сообщества, не связывали специфику определенных социальных практик с особенностями общественной жизни крестьянских сообществ.

Разумеется, они не могли определять наблюдаемые ими явления в терминах символического капитала, ритуального обмена и пр. Впрочем, и их немногие оппоненты, защитники незыблемости народного обычая, не думали о тех вещах, которые еще не были изобретены социологами и антропологами. Для традиционалистов обычай был гарантией устойчивости народного (и, следовательно, национального) духа.

Но, кроме того, кажется, у сторонников изживания обычая разорительных поминок не было ясного понимания того, кто является адресантом, а кто — реципиентом ритуального действия. Похоронно-поминальная обрядность и сейчас зачастую описывается как семейная (наряду с другими ритуалами жизненного цикла). Но дело тут не только в номинационном академическом жаргоне. Обличители вредных «семейных» обрядов (да, как мы увидим, и те, к кому они обращались) определяли функцию обряда через фигуру «говорящего» — той социальной единицы, которая являлась дающей стороной. В нашем случае это семья, а точнее родственная группа (хотя и здесь нужно делать значительные уточнения). А раз главное лицо в обряде — семья, то и изменение обряда — дело семейное. Но если мы сменим ракурс и попытаемся определить социальную природу обряда через его адресата, понять, на кого этот обряд направлен, то станет яснее, почему как индивидуальный пример, так и постановление сельского схода не могли существенно изменить ситуацию — отойти от практики тратить на поминки «слишком много». Мы еще вернемся к обсуждению вопроса социальной природы похоронно-поминального обряда в осетинской культуре, но прежде попытаемся понять, как оценивали (в прямой и переносном смысле) эти ритуалы сторонники их искоренения.

Сделаем сначала две важных оговорки. Первое: в наших источниках часто в качестве разорительного обычая упоминаются именно поминки (поминальная трапеза), хотя обычно речь идет и о других «затратных» элементах похоронно-поминального обрядового комплекса (скачки в честь покойного, отрыв от работы многих людей, самоистязание оплакивающих покойного женщин, установление дорогих памятников на могилах и проч.). Другими словами, термин «поминки» употребляется в расширительном смысле, и я позволю себе следовать этой традиции. И второе: хотя осетинские поминки и являлись «притчей во языцех», своего рода идеальным типом разорительного, вредного обычая, они понимались критиками в качестве одного звена в цепи других традиционных практик, недостойных цивилизованного человека и подлежащих искоренению. Рядом с ними часто упоминается калым, реже кровомщение, похищение невест и т.д. Все эти «вредные пережитки» осуждались то все вместе, то по отдельности. Таким же образом шла борьба с ними. И первый

пример кампании против вредных обычаев предполагал, что с ними будет покончено одним ударом.

Когда начинаешь знакомиться с материалами по борьбе с вредными обычаями, создается впечатление, что эти кампании инициировали и возглавляли представители интеллигенции, что в значительной мере соответствует действительности. Но первая атака на подлежащие искоренению пережитки была начата администратором — начальником Осетинского округа полковником (позже генерал-майором) Муссой Кундуховым. В 1859 г. вскоре после вступления в должность начальника округа Кундухов издал документ, состоявший из двух частей. Первая («Циркуляр начальника Осетинского округа полковника Кундухова относительно кровавой мести и некоторых других вредных обычаев») представляет собой своего рода проповедь, обличающую пороки и обращенную к «любезным подведомственным <...> народам»³. Впрочем, у данного обращения есть и более конкретные адресаты. Это представители осетинских обществ, собравшиеся для того, чтобы утвердить своими подписями предложенное Кундуховым (а вернее уже принятое им) решение. Начинается этот циркуляр так: «Вступая в управление вами, я посвятил себя постоянной заботливости и попечению о благоустройстве вашем. Будучи одноземец ваш и зная хорошо все ваши народные обычаи, я нахожу их несоответствующими духу настоящего времени, очевидно для вас же самих обременительными и разоряющими домашнее благосостояние, также поддерживающими вражду вместо доброго и Богом любимого согласия». Далее идет перечисление всего того, что следует искоренить: кровавая месть, левират, клятвы на могилах предков, калым, запрет ласкать детей в присутствии посторонних, жертвоприношения на сельских святилищах. И конечно были упомянуты похороны и поминки, которым посвящено примерно столько внимания, сколько всем другим «пережиткам» вместе взятым: «Я выставляю вам на вид совершенное ваше разорение и бедствие целого народа, причиняемого поминками по умершим, и вы со мной согласитесь, что душа умершего человека от таковых поминок не приобретает спасения, а между тем остающиеся в живых родственники его разоряются до крайности, ибо, по моему исчислению, таковые обходятся в год каждому более 2000 руб. сер». Далее автор циркуляра упрекает осетин в том, что те не смогли разумно распорядиться деньгами, заработанными на заказах правительства, которое желает «вывести вас из нищеты и поставить в состояние цивилизованных народов». Речь идет об огромной сумме в полтора миллиона рублей серебром. «Где это все девалось?», — восклицает Кундухов и отвечает на свой риторический вопрос: «Ответ ясный и верный: употреблено на ваши безумные поминки <...> и другие безумные и нерасчетливые расходы».

³ Цитаты из документа приводятся по архивным материалам из Государственного архива РСО-А Ф. 12, оп. 6, д. 275.

Далее в циркуляре осетинам обещается благодарность потомков, которые будут «вспоминать вас <...> как первых оставивших прошедшее постыдное, вредное, закоренелое и грубое невежество, заключающееся в вышеописанных обычаях, переходивших от одного поколения к другому, как заразительная болезнь».

Из последнего абзаца циркуляра мы узнаем, какими методами предполагается обеспечить изменение традиции: «Хотя я не сомневаюсь в исполнении ваших [т.е. представителей обществ] обещаний, но чтобы они остались священными и для дальнейшего вашего потомства, вы должны подписать изменяемые теперь народные обычаи, которые за подписью вашею и утверждением начальства храниться будут как документы по экземпляру в моем управлении, у каждого пристава и во всяком ауле у старшины, в обязанность которого поставляется строго наблюдать за исполнением этого нового порядка; — о нарушителях же такового обязан доносить своему начальству для взыскания с виновных определенного вами на первый раз штрафа 100 руб. сер».

Вторую часть этого документа («Описание вредных народных обычаев, существовавших в туземных племенах Военно-Осетинского округа до настоящего времени, в коих ныне, с общего народного согласия, признано полезным и необходимым сделать следующие изменения») можно оценить по-разному. С одной стороны, это образцовый, хотя и краткий этнографический очерк⁴, с другой — своего рода инвентаризация традиции, предусматривающая списание морально устаревших и неэкономных в эксплуатации ее элементов⁵. Построен этот текст по следующему принципу: описывается существующая практика, а затем в виде постраничной сноски говорится об отмене или реформировании того или иного обычая («обычай <...> вовсе отменяется, как ни с чем несообразный»; «отныне воспрещается приглашать на свадьбу более 15 человек» и т.п.). Поминкам здесь уделяется довольно много места, причем «постановление» по этому обычаю (возможно, как слишком громоздкое) помещено в основной текст, а не в сноску. В документе приводятся две таблицы. В первой указано, какие поминки справлялись «до нынешнего времени»⁶ и во что они обходятся устроителям, во второй — как это все будет происходить впредь. Схема описания проста: название поминки — количество

⁴ Весь документ был включен В. Б. Пфафом в публикацию материалов по народному праву осетин [Пфаф 1872: 308–315]. В.Ф. Миллер при описании поминальной обрядности опирался на сведения Кундухова [Миллер 1882: 287–288]. Наконец Б.А. Калоев высоко оценил труд Кундухова, включив упоминание о его справке в «Краткий очерк истории изучения осетин» [2004: 23].

⁵ Вера Муссы Кундухова в действенность принятых мер была достаточно велика: вредные обычаи названы «существовавшими», а не «существующими».

⁶ Отдельно для христиан и для мусульман.

потребляемого на них пива (в котлах), араки (в ведрах), крупного рогатого скота и баранов (в головах). Разумеется, отдельно оговорены содержание мер объема (котел, ведро) и стоимость поминок в рублях серебром. Общий смысл постановления довольно прост: теперь мы будем (или вы будете) устраивать поминки не так часто (христианам из десяти поминок оставлено три, мусульманам — из семи четыре) и на каждые из них будете тратить не так много. Так, согласно подсчетам Кундухова, на так называемую большую осеннюю поминку тратится от 10 до 30 котлов пива, от 20 до 30 ведер араки, «кроме того, режут 5–10 быков и 60–100 баранов»⁷. «С настоящего времени» предполагалось, что «в обычай» будут приняты следующие траты на эту поминку: 2 котла пива, 1 бык и 5 баранов. Таким образом, затраты на проведение этой ритуальной трапезы должны были уменьшиться примерно в десять раз. Такую же пропорцию показывает подсчет и общего объема расходов на поминки.

Завершается вторая часть документа следующим пассажем: «Обычаи эти [вновь введенные], при общем величайшем народном сборе, одобрены народом; за соблюдением же оных должны следить пристава и аульные старшины, в противном случае виновные в несоблюдении подвергаются на первый случай, согласно приговору народа, взысканию штрафа 100 руб. сереб., в чем и подписуемся». Далее идут подписи доверенных лиц Тагаурского, Куртатинского, Алагирского и Дигорского обществ, а также членов народного суда — всего 35 имен. Для каждого из подписавшихся указано воинское звание — от юнкера до полковника. И завершает весь документ резолюция непосредственного начальника Муссы Кундухова: «Командующий войсками Левого крыла Кавказской линии генерал-лейтенант граф Евдокимов правила эти 12 день апреля сего года изволил утвердить».

Как видно из данного документа, Кундухов взялся за исправление народных обычаев с огромной энергией и несомненной верой в успех своего предприятия. Сам он, офицер, сделавший блестящую карьеру на русской службе, совершивший прыжок из «варварства» в «цивилизацию», был уверен в том, что на это способен и весь народ. Методы достижения своей цели он видел в сочетании народного волеизъявления и административных мер по схеме: инициатива окружного начальства — согласие представителей местного населения — гарантия исполнения решений представителями местной администрации. Надо сказать, что и последователи Кундухова на стезе исправления обычаев в том или ином виде предлагали использовать эту схему. Правда, они уже не были столь оптимистично настроены, сделав выводы из неудачи той кампании, которую попытался провести Кундухов. Как мы увидим, сторонники реформ в области народных

⁷ Общий объем расходов семейства на поминки в течение года определяется Кундуховым в огромную сумму — 2 000 рублей серебром.

обычаев попытались, во-первых, определить причину устойчивости той или иной традиции, во-вторых, в поисках путей изменения ситуации сделать упор на просвещении горцев, и, наконец, перенести центр тяжести в попытках добиться согласия на реформы со стороны «народа» с постановлений общенародных съездов на решения сельских сходов. Однако эти изменения произошли не сразу, и прежде чем обратится к их описанию, попробуем ответить на вопрос: как Кундухов понимал саму природу (вредного) обычая?

Самым простым и вроде бы верным ответом стала бы констатация очевидного факта: начальник Военно-Осетинского округа, будучи администратором, а не этнографом, вообще не задумывался над этими проблемами. Но из каких-то пресуппозиций он должен был исходить! Их можно описать как типично просвещенческие. Кундухов считал, что вредный обычай устойчив, пока он не стал предметом рефлексии со стороны тех, кто его придерживается. Стоит только прямо указать на вредные последствия соблюдения той или иной традиции, как ее можно будет изменить. Это убеждение указывает на то, что для Кундухова как типичного представителя своего времени и общественного класса была характерна убежденность в существовании только одного типа рациональности. Но была в позиции реформатора и своя специфика. Из некоторых его высказываний можно сделать вывод, что он видел в укреплении позиций монотеистических религий (ислама и христианства) гарантию исчезновения вредных пережитков старины. Для него как убежденного мусульманина было очевидно, что нельзя быть последователем ислама и придерживаться суеверного и разорительного обычая. Он пишет о подведомственных ему народах как о «верующих единому Богу». Он указывает на то, что они «обещались молиться Создателю всего мира, единому всемогущему Богу». Он убежден, что указания на бесполезность для умерших разорительных поминок (в отличие от раздачи милостыни и заупокойной молитвы) будет достаточно для того, чтобы вредный обычай остался в прошлом. Таким образом, в понимании как Кундухова, так и многих других представителей элиты осетинского общества того времени, распространение ислама и христианства является необходимым аспектом процесса модернизации.

Мне не известны конкретные данные о том, как проводилась кампания по искоренению вредных обычаев в Осетии администрацией Кундухова. Сам он, разочарованный политикой, проводимой российской администрацией по отношению к северо-кавказским горцам и, возможно, своими неудачами на поприще приведения своих соотечественников в «состояние цивилизации», в 1865 г. во главе пяти тысяч мухаджиров переселился в Турцию (см. об этом: [Дегов 2003]). Но установленная им система штрафов за нарушение постановлений общественного приговора о вредных обычаях,

кажется, приносила некоторое время ожидаемые плоды. Известный этнограф и публицист, оглядываясь назад, так оценивает ситуацию: «При деятельном участии генерала Кундухова и из страха штрафов нововведения, по-видимому, сперва проникли в массу народа, но потом оказалось, что нововведения эти, как показали обстоятельства, были несвоевременны и что энергии одного лица в борьбе с традициями веков мало, а нужна коллективная борьба самого народа против гидры — вредных обычаев. Эта-то коллективность и проявляется теперь в осетинском народе. Но в начале шестидесятых годов, т.е. почти двадцать лет тому назад, и коллективная борьба не имела бы той силы, какую она может иметь в наше время. Почти двадцать лет! Сколько перемен за это время совершилось в жизни осетин! Пропало прежнее обаяние к традициям отцов, все внимание народа обращено теперь на практическую сторону жизни и вызывает на борьбу все то, что мешало развитию экономических благ народа. Теперь не составит серьезного затруднения борьба с вредными обычаями, раз только будет признана вредность их» [Кануков 1879].

Итак, усилия Кундухова писатель-демократ назвал несвоевременными и, по сути дела, провалившимися. Наш автор полон оптимизма и надеется, что коллективная борьба с вредными обычаями обеспечит успех этих начинаний. Он даже видит какие-то позитивные изменения, происходящие в народном сознании по отношению к «традициям отцов». Так это было или нет, сейчас трудно сказать, мы не знаем, кого имел в виду Кануков, говоря о народе. Мне кажется, что в нашем случае желаемое выдается за действительное. Однако какие-то признаки «коллективности» в борьбе против разорительных обычаев, несомненно, появились: эта проблема перестала быть чисто административной, превратилась в предмет общественной дискуссии, происходившей на страницах местных газет. Для нас важен сам факт этой дискуссии, но, пожалуй, еще важнее то, что в образованных слоях осетинского общества стала крепнуть мысль о том, что с вредными обычаями должны бороться представители местной интеллигенции и духовного сословия, т.е. те люди, которые по роду своих занятий отвечали за «просвещение» простолюдинов. Впрочем, надежды на то, что окружные власти и сельская администрация сделают все от них зависящее, тоже оставались.

С этой точки зрения достаточно характерна публикация в газете «Кавказ», принадлежащая перу священника, служившего в одном из осетинских приходов [Сельский священник 1875]. Начинается статья со следующего характерного введения: «Живя несколько лет среди осетинского населения и сам происходя из его среды, мы убедились на опыте, что три обычая: уплачивание калыма за невесту, отправление поминок по покойникам и конские ристалища или скачки в память покойников — крайне разорительны для населения,

противны постановлениям Христианской Православной Церкви и благим намерениям правительства. О них-то мы хотим побеседовать и полагаем, что это небезынтересно будет для читателей “Кавказа”, особенно для лиц, имеющих почему-либо возможность обессилить эти обычаи и интересующимся народным благом». Обратим внимание на следующий риторический ход: указанные обычаи осуждаются не только за их разорительность, но и как противоречащие постановлению церкви и намерениям правительства. Таким образом подчеркивается равная заинтересованность трех социальных сил в их искоренении.

Далее идет своего рода этнографическое описание, в котором автор приводит конкретные данные о средствах, расходуемых на исполнение подлежащих искоренению традиционных практик и из которого я приведу пассаж, касающийся поминок: «Устраиваемые осетинами поминки по покойникам еще более разорительны, чем калымы. <...> [Узнав о чьей-либо смерти, родственники и знакомые умершего приезжают в его селение.] Мужчины, постояв несколько минут, сейчас же возвращаются домой или же расходятся в селении по своим знакомым и таким образом не приносят никаких убытков родным покойника. Совсем другое дело женщины: они все до одной остаются в доме родных покойника, иногда даже по двое суток. <...> По обычаю непременно следует зарезать им быка, корову или же несколько штук баранов, достать потребное количество араки, а все это обходится очень дорого родным покойника, в особенности для менее состоятельных семейств, которые в подобных случаях принуждены бываю входить в неоплатные долги. Но это еще не все: в продолжение года нужно родным покойника справить по нем обычные поминки, в противном случае, думает горец, его покойник будет голодать на том свете, между умершими будет презираем, а он сам будет осмеян односельцами. Первые поминки после похорон полагаются в седьмой день; они обходятся родным покойника не более 40 р.; в них принимают участие все родственники и соседи покойника. Затем у христиан поминки исправляются: на Фоминой неделе, <...> в день Вознесения, в первую субботу после <...> Рождества Христова, в первый понедельник после Нового года, в субботу перед загоньем на Великий пост, по субботам на 3 и 4 неделе Великого поста, в Лазареву субботу, в день Успения и осенью — перед началом больших годичных. Каждые из этих поминок, кроме осенних, как мы положительно знаем, обходятся в настоящее время не менее 25 руб. <...>

Окончательно же разоряют осетина так называемые большие осенние или годовые поминки. Несмотря на то, что поминки эти сокращались и отменялись гражданским начальством со времен Кундухова, большие осенние поминки справляются осетинами по

настоящее время в больших размерах, разоряющих даже самые состоятельные семейства. <...> Сколько нам известно и как мы сами исчисляли не раз, одни эти поминки обходятся каждому домохозяйству, их справляющему, до 300 р. Богатые же семейства издерживают на справление годичных поминок до тысячи рублей. Так, например, в прошлом году одно богатое семейство во 2 участке Владикавказского округа, в селении Закском, приготовило на эти поминки 15 котлов пива, каждый вмещающий в себя по 40 и 50 ведер, до ста ведер араки, зарезало 30 штук рогатой скотины, 300 баранов и изготовило 30 штук копченых баранов. К сожалению, сельский старшина и приходской священник, одоблив безрассудное намерение хозяина, приняли в пиршестве горячее участие».

В этом описании, помимо ценного этнографического материала, есть несколько интересных моментов. Во-первых, из сравнения результатов подсчетов, приводимых «сельским священником» (общая сумма затрат на поминки в течение года составляет около 550 руб.)⁸, и данных Муссы Кундухова выясняется, что цифра в 2 000 руб. серебром является явным преувеличением, тем более что Кундухов приводит ее в качестве средней, типичной⁹. По-видимому, в документе, составленном в 1859 г., ситуация с тратами на поминки сознательно драматизировалась, о чем говорит и предлагаемая сумма штрафа: так ли сложно заплатить 100 рублей, если все расходы измеряются тысячами. Во-вторых, суммы, которые тратил «каждый домохозяин», оказываются значительно меньшими, чем у богатых семейств, а последние выступают в роли основных сторонников сохранения обряда в прежних или даже больших масштабах. И в-третьих: кажется, реальные расходы на поминки

⁸ Некоторые авторы указывают примерно такую же или даже меньшую сумму, причем они ни в коем случае не могут быть заподозрены в желании приуменьшить реальные расходы, о чем говорит сам тон их высказываний: «Смерть само по себе составляет явление (особенно в простом народе) в высшей степени тяжелое как в нравственном, так и в материальном отношении, а тут еще требуются обычаем пышные, не по средствам, похороны. И затем в продолжение года бесчисленные поминки. Больших поминок бывает семь, которые для самого бедного обходятся не менее как в 400 рублей» [Черноярц 1882]. Или: «Круговые годовые поминки самых скромных размеров становятся для осетина средней зажиточности рублей 300–400» [Уруймагов 1900: 38].

⁹ Я уже говорил о том, что документ Кундухова рассматривался как ценный этнографический источник. Замечу в этой связи: в том, что касается подсчетов затрат на поминки, текст Кундухова тоже имел статус авторитетного свидетельства. Г. Цаголов в своей статье для «Нового обозрения» приводит эти цифры [Цаголов 1897], и уже отсюда они попадают в текст Б.А. Калоева [Калоев 1984: 91–92]: «По данным Г. Цагорова, в конце XIX в. во многих районах Осетии проведение годичных поминок обходились дорого: варили 10–30 котлов пива» и далее по тексту Кундухова, относящемуся, кстати говоря, скорее к середине XIX в.

в течение пятнадцати лет только возросли. Так если в качестве максимальной цифры забитого на годовые поминки скота Кундухов указывает 10 быков и 100 баранов, то богачи из селения Закского, если верить корреспонденту «Кавказа», забили для пиршества в три раза больше скота¹⁰.

Другие замечания касаются собственной позиции автора статьи в «Кавказе». Он походя указывает на те причины, которые, по его мнению, обеспечивают устойчивость обычая разорительных поминок. Первая из них относится к области традиционных религиозных представлений: если поминки по покойному не будут справлены, тот будет голодать на том свете¹¹ и станет объектом презрения со стороны других умерших. Последнее утверждение тесно соотносится с «социологическим» объяснением устойчивости обычая — подобно тому, как в царстве мертвых на «ненакормленных» покойников остальные смотрят свысока, в мире живых над людьми,

¹⁰ Ср. с подсчетами Коста Хетагурова, приведенными в этнографическом очерке «Особа» (1894): «Поминки устраиваются довольно часто и настолько роскошно, что иногда приводят к разорению. Зарезать, например, в один день до 30 голов скота, до 150 баранов, сварить 500 ведер пива и до 100 ведер араки, испечь до 3 000 пшеничных хлебов было нелегко <...>, однако некоторые фамилии не задумывались над этим» [Хетагуров 1960 IV: 362].

¹¹ Ср. следующее этнографическое свидетельство: «Поверие, вынуждающее справлять поминки с обильными яствами и выпивкою, состоит в том, что покойник ест так же сладко, как едят на поминках и, наоборот, голодает при недостаточности угощения. Самая молитва, читаемая почетным стариком над яствами (осветительная), ясно указывает на смысл торжества, вот она: “Да будет он (покойник) в светлом месте, да дает ему Бог рай, во свете Христа да почитает, да умножаются эти яства перед ним все более до тех пор, пока с горы будет катиться камень, на поле колесо, из дремучего леса будет слышен стук топора, по своей доброй воле да делится он с другими, но да никто своей власти над его яствами не обнаружит; сколько капель в этих напитках, столько полных блюд да будет перед ним; да будет его душа там, где вместо простой пищи едят сахар, где вместо свечи горит ладан; да не плеснет ей пища летом, не мерзнет зимою; благославлением священника и дьячка да будут благословленны; да увидим друг друга на том свете с сияющими лицами; да обратится грех на душу того, кто скажет о нем неприличное слово, оставшимся да даст господь свою милость”. Затем яства обливаются пивом или аракою» [Нам пишут... 1877]. Кстати будет сказать, что некоторые авторы, писавшие на эту тему, были убеждены в том, что только искоренение традиционных представлений может привести к отказу от разорительных поминок: «Пока осетин глубоко верит, что каждый покойник на том свете нуждается в пище и питье и что священная обязанность родственников покойного — доставлять им эти предметы потребления в установленном порядке и количестве, до тех пор невозможно сознательное уничтожение в народе “суеверных” “разорительных” поминок. Добиваться же этого посредством штрафов бессмысленно и жестоко, потому, во-первых, что это озлобляет фанатиков и заставляет их прибегать к тайному совершению обрядов, а, во-вторых, избалованных в нарушении приговора разоряет вдвойне» [Нарон 1896].

не справившими поминки по своему родственнику, смеются односельчане. Другими словами, существование обычая обеспечивает «общественное мнение»¹².

Казалось бы, здесь не далеко до того, чтобы указать на конкретные меры борьбы с разорительными поминками, но здесь наш автор остается в русле уже установившейся традиции. Он полагается на систему штрафов и на действия местных светских и духовных властей. Он уже посетовал на действия известного ему сельского старшины и приходского священника, принявших активное участие в поминальной тризне (таким образом заменив поиск причин поисками виновников). Далее он развивает мысль об ответственности местных функционеров за творящиеся безобразия и ищет пути выхода именно в этой плоскости: «Исход из этого жалкого положения, кажется, весьма понятен. Необходимо уничтожить эти нелепые и разорительные обычаи, тем более что и народ начал осознавать их тяготу, и постановить однажды навсегда определенные границы для всего населения, назначив денежный штраф с нарушающих эти правила. А так как главные блюстители этого порядка в селениях суть сельские старшины, имеющие полицейскую власть, то желательно, чтобы на эту должность выбирались люди честные, понимающие — из молодого поколения, а не обожатели старых обычаев, <...> как водится до сего времени. Как мы видели на опыте, нарушителями благих распоряжений начальства почти везде являлись сами сельские старшины, и они же первые мешают духовенству искоренить эти нелепые обычаи. Здесь мы должны упомянуть о том, что и духовенство со своей стороны принимало зависящие от него меры к искоренению этих обычаев, но и его старания не имели желаемого успеха. Так, оно созывало съезды и на них обдумывало меры к искоренению разных обычаев среди осетин, противных постановлениям православной Церкви; для объявления своих постановлений всему христианскому населению командировало опытных и разумных священников, с успехом исполнивших возложенное на них поручение еще в 1872 г., но все-таки народ, несмотря на все эти меры, остался при своем, ибо по объявлении этих постановлений не было бдительного надзора, а это зависит от того, что не все исполнители подготовлены специально к прохождению своей обязанности, следовательно, не все имеют то нравственное влияние, какое с них требуется, одни по нерадению,

¹² Схожие рассуждения можно найти во многих статьях. См., напр.: «Бедный хозяин и теперь [после похорон] неспокоен: его грызет мысль, что покойнику на том свете нечего есть. Несчастный истрачивает в продолжение года все свое имение на поминки <...> В противном случае он подвергает всю свою фамилию вечному нареканию. Каждый мальчик считает себя вправе упрекнуть его в том, что у него его мертвые едят траву, не имея священного хлеба, черного пива и синей араки. Поэтому, как можно, не сделав поминок, показаться людям!» [Гатиев 1876].

другие же по неумению». Итак, выход предлагается вполне традиционный: «денежный штраф» и «бдительный надзор».

Примерно такую же картину и такие же предложения мы находим и в других публикациях на эту тему: «К крайнему сожалению, у нас еще крепко держится вредный предрассудок поминовения усопших, причем происходят гомерические пиры и попойки, собрания, скачки, разоряющие в корне самые зажиточные селения. Ни влияние властей, ни внушения духовенства не в силах бороться с этим глубоко укоренившимся заблуждением. Сначала, правда, при строгих запрещениях со стороны администрации, эти разорительные поминки стали было выходить из обычая, но недавно они приобрели прежнюю силу, и только строгое преследование может ослабить губительный вред предрассудка» [Макаев 1880].

Но на каких основаниях осуществлять «строгое преследование» и «бдительный надзор»? Найденное решение мало чем отличалось от методов, использовавшихся Муссой Кундуховым. Оно состояло в созыве съезда выборных для обсуждения ситуации с вредными обычаями и принятия общественного приговора. Съезд состоялся в 1879 г., ему предшествовали полные оптимизма публикации. Так, в уже упомянутой статье И.Д. Кануков писал: «Носится слух, что во Владикавказе собираются выборные из осетин лица для обсуждения допроса об уничтожении существующих в народе вредных обычаев. Нельзя не встретить такого благого начинания народа с искренним сочувствием и нельзя не пожелать ему полнейшего успеха. Этот пример, хотя не первый, но все же заслуживает гораздо большего внимания и одобрения, чем тот, который был в начале шестидесятых годов при генерал-майоре Кундухове. Тогда инициатором этого вопроса явилось единичное лицо без твердого, сознательного одобрения народа, который теперь сам принимает почин в деле, и, следовательно, теперь можно ждать больше благих результатов». И далее: «Нам неизвестно, на какие пункты собрание обратит особое внимание, но должно надеяться, что между всеми вопросами первостепенную важность будут иметь вопросы: а) об окончательном уничтожении разорительного для осетина обычая поминок и, если нельзя уничтожить, то довести их до минимума расходов, иначе при прежнем характере отправления поминок экономический быт народа всегда будет подрываться в своих основах; б) будет, вероятно, обращено особенно внимание на уничтожение калыма».

Организовать съезд оказалось делом довольно сложным. Выборные собирались несколько раз, и первый этап их деятельности завершился публикацией проекта приговора в «Терских ведомостях». О развитии событий и первых результатах деятельности съезда мы узнаем из статьи автора, скрывающегося за инициалами М.Г.: «В

феврале этого [1879] года, представители осетинского народа всех селений Владикавказского округа собрались во Владикавказе с целью ходатайствовать об искоренении (при содействии начальства) вредных обычаев в Осетии. В то время некоторые недоразумения помешали осуществлению благого начинания. Но все-таки все изложенные в следующем за сим проекте приговора вопросы были обсуждены собранием. Затем в августе, руководствуясь мнением большинства и вторичным совещанием с некоторыми уполномоченными, по их поручению мною составлен был проект приговора. При предложенном вскоре вторичном съезде проект решено было представить г. начальнику округа, но случившееся вскоре затем ограбление почты задержало дело. Не сомневаясь, что прилагаемый при этом приговор встретит сочувствие начальства, по крайней мере в большей его части, и уверенный, что, будучи напечатан, он представит немалый интерес как доказательство тех разумных стремлений в осетинском народе, которые он высказывает на пути к развитию, я прошу поместить его в одном из ближайших номеров “Терских ведомостей”».

Далее приводится текст приговора, в котором, разумеется, упоминаются и разорительные поминки. «1879 года августа 10 дня, нижеподписавшиеся, представители осетинского народа ниженаименованных селений Владикавказского округа, придя к убеждению, что многие из наших народных обычаев и верований, не только вредны и разорительны для народного хозяйства, но и служат важнейшим препятствием к успешному развитию народа, — признали необходимым искоренить их нижеследующими постановлениями: <...>

2. Хист (поминки). У осетин по умершим делают поминки в больших размерах и притом несколько раз в течение года, которые, истощая материальные средства, их доводят до крайней нищеты. Они многочисленны: уалмарды-харнаг, фыд-харан, урс-харан, сабат-изар, зардавараны-хист, майрамы-куадзан, ахсав-бадан, стыр-хист и прочее. Все перечисленные виды поминок по большей или меньшей мере разорительны и, главным образом, несообразны с духом христианской религии и вообще цивилизации, а потому отменить их вовсе и установить новые, сообразные с духом христианской и магометанской религии — по указанию священника и муллы. Нарушителей же сего постановления штрафовать суммою в количестве 100 рублей серебром. <...>

9. Все вышеизложенные штрафные суммы должны быть назначены для образования в каждом селении отдельно сельского общественного банка, причем для предотвращения каких-либо злоупотреблений этой суммой должны быть выработаны правила избранными для этой цели из среды сельского общества лицами» [МГ 1879].

Обратим внимание на последний (девятый) пункт приговора. В нем выразилось стремление авторов проекта постановления перенести механизмы контроля за исполнение решений съезда (т.е. за искоренение вредных обычаев) с местных чиновников на сельскую общину, которая, кажется, должна быть заинтересована в сборе штрафов с провинившихся, поскольку полученные деньги поступают в ее распоряжение. Очевидно, таким образом авторы проекта попытались учесть влияние общественного мнения сельского сообщества на поддержание зловердных обычаев и склонить его в нужную сторону.

Но каким бы прогрессивным ни был новый проект, на пути его принятия были препятствия. Камнем преткновения в августе стал вопрос об уничтожении калыма: «Выработав известный проект “осетинского приговора”, представители народа разошлись, не достигнув желаемого результата, и причиной этого послужило наше магометанское “привилегированное сословие”, которое как и всегда, разошлось с остальными представителями в мнении об уничтожении калыма за невесту, несмотря на то, что народ во всех селениях с нетерпением ожидал окончательного уничтожения таких вредных обычаев, доведших его до нищенского положения» [Гатуев 1881]. Механизмы гражданского общества работали не очень эффективно, и чтобы изменить ситуацию и добиться принятия коллективного приговора потребовалось вмешательство окружных властей: «Г[осподин] начальник Владикавказского округа, всегда заботящийся о благосостоянии вверенного ему народа, со своей стороны, протянул руку помощи представителям Осетии к искоренению нелепых обычаев. На 20 декабря того же 1879 года был им назначен в Ардоне съезд представителей осетинского народа под его непосредственным председательством; благодаря энергии нашей молодой интеллигенции и стараниями г. окружного начальника на этом съезде всеми представителями был подписан известный приговор, который еще в прошлом году [1880] утвержден надлежащим начальством и, следовательно, вошел в законную силу» [Там же]. Копии приговора были разосланы во все сельские правления округа. Однако в декабре 1880 г. представителям обществ опять пришлось собираться, чтобы вновь подтвердить приговор [Дигорон 1881], а также выбрать ответственных за его выполнение. Председательствовал на съезде окружной начальник, которому пришлось столкнуться с неожиданной проблемой. Дело в том, что депутаты, призванные принимать меры по искоренению вредных разорительных обычаев, стали энергично хлопотать о списании накопившихся за 1880 г. штрафов за нарушение приговора 1879 года. Более того, поступило предложение вновь ввести (вернее, разрешить) запрещенный калым. Начальник округа отклонил эти просьбы [Гатуев 1881]. De jure принятые решения продолжали

действовать, а de facto запрещенные обычаи соблюдались по прежнему¹³ при попустительстве сельских старшин¹⁴.

В некоторых селениях не были даже выбраны ответственные за соблюдение приговоров. Там же, где наметились некоторые перемены к лучшему, они происходили благодаря энергии урядников, что сделало их в глазах некоторых борцов с вредными обычаями единственными гарантами успеха предприятия: «Положить конец всему этому может только наша просвещенная администрация, на которую мы и возлагаем все наши надежды и упования. Сильна власть пристава в Осетии, и стоит только ему во время своих разъездов по участку почаще напоминать народу о его приговоре и о том, что нарушители его будут штрафуются, а при случае подвергать их ответственности по горячим следам, и нет сомнения, что если пристав оштрафует двух-трех человек в каждом селении, народ поневоле расстанется со своими вековыми обычаями» [Там же].

Однако надежды на то, что общенародные съезды смогут изменить положение с вредными обычаями, не покидали ни представителей интеллигенции, ни администраторов. Не прошло и десяти лет со времени принятия общественного приговора 1879–1880 года, и вот корреспондент «Северного Кавказа» деловито сообщает читателям: «На очереди поставлен также вопрос о калыме и поминках. Предложено собрать по 15 человек с каждого общества для обсуждения этих насущных вопросов нашей деревни. Разорительность поминок известна всем» и т.д. [Из писем... 1888]. Действительно, в 1888 г. приговор о ликвидации вредных обычаев был вновь возобновлен и утвержден начальником области [Гагуев 1901: 69]. Оптимистам из среды осетинской интеллигенции опять начинает казаться, что ситуация постепенно начинает улучшаться: «Теперь наши покойники, истреблявшие в былые

¹³ Корреспондент из селения Христиановское с горечью пишет о том, что поминки совершаются там «по прежним обычаям: «Так все те жители нашего селения, у коих в 1880 году были покойники, уже теперь начали готовить пиво и араку для совершения поминок в день комахсан. Это будет перед великим постом, когда, наверное, подымутся опять прежние скачки и т.д.» [Дигорон 1881].

¹⁴ «Главная причина постоянных нарушений приговора заключается в том, что сельские старшины не исполняют своей прямой обязанности и смотрят сквозь пальцы на все эти нарушения. Я видел и вижу чуть не каждый день людей, производящих челобития и царапанье по умершим, делающих <...> поминки и другие нелепости, а ни разу еще не видел и не слышал, чтобы старшина не то что бы донес об этом начальству, но даже обратил на это внимание. А через это непростительное нерадение или потворство злу все благие меры и желание представителей народа остаются пока напрасными, и народ, предоставленный самому себе, по-прежнему предается разорительным и вредным обычаям своих предков, изнывает от их непосильной тяжести» [Дигорон 1881].

времена добрую часть материального достояния осетинского населения, умерили свой аппетит, доходивший до жадности, и стали довольствоваться поминками в значительно меньшем размере» [Уруймагов 1901]. Но другие авторы не склонны праздновать победу. Короткое свидетельство самого начала XX в. рисует нам все ту же безотрадную картину: «Довольно двух-трех покойников в семье в течение одного-двух лет, чтобы совершенно разорить семью и довести ее до продажи земли» [Скачков 1905].

И в революционном 1906 г. новый начальник округа собирает очередной съезд. Можно только гадать, почему ни он, ни поддержавшие его представители местных элит не вынесли уроков из неудач предшествующих кампаний. Возможно, энтузиазм, вызванный октябрьским манифестом 1905 года, настолько окрылил участников нового предприятия, что они решили, что в новой России, в которой есть Дума и общественные свободы, станет возможно то, что ранее было лишь мечтой. Но, так или иначе, чтение статьи с характерным названием «Отрадное явление в жизни осетинского народа», в которой описывается съезд и приводятся результаты его работы (очередной приговор), вызывает ощущение *déjà vu*:

«Во всей Осетии достаточно назрел взгляд на калым, похищение невест, воровство, грабежи и поминки как на вредные обычаи, не имеющие твердой опоры в народном сознании, но все же держащиеся до сего времени лишь благодаря старинной традиции. Были попытки многократно со стороны обществ отдельных селений к искоренению этих дурных обычаев, но тщетно — трудно было народной массе бороться с установленными в течение веков разными адатами, а потому общественное экономическое благосостояние Осетии рушилось само собой беспомощно. Вновь назначенный на пост начальника округа подполковник Ханжалов сразу сознал всю губительность этих обычаев для осетинского народа. 23-го сентября прошлого 1906 г. по его инициативе были собраны представители со всей Осетии и под его руководством выработали новые правила и меры к уничтожению означенных обычаев нашей жизни, выразившиеся в ниже приведенном приговоре» [Коцоев 1907: 60]. «Трудно представить во всем объеме вред обычая поминок для жизни семейной и общественной. Что может быть разорительнее для родных и бесполезнее для души покойного поминок, подчас отправляемых не в установленное церковью время (На подобные поминки расходуются от 100 до 500 руб.)» [Там же: 61]. «Мы, нижеподписавшиеся представители осетинских сельских обществ Владикавказского округа, созданные <...> Начальником Владикавказского округа подполковником Ханжаловым, под личным его председательством имели суждение по всем этим вопросам и единогласно постановили нижеследующее:

1. Необходимо расширить компетенцию сельского суда по гражданским делам до ста рублей¹⁵ <...>

14. Осуждая в общем разорительные для благосостояния населения исключительные поминовения покойников, выражающиеся в устройстве многочисленных поминок дома и в особенности женщинами каждую субботу на кладбище, где происходят зачастую бесцельные истязания, мы отныне постановили оставить только в нашей среде устройство поминок в день похорон, за нарушение этого постановления сход выборных имеет право налагать штраф от 50 до 100 руб. на виновного. Все же обычаи вроде скачек в честь покойников, ношение алам, кабак, сабат изар, бадан ахсав и проч. — раз навсегда отменяются настоящим собранием. <...>

Настоящий приговор утвержден начальником края и в последних числах октября месяца прошлого [1906] года копии с него разосланы всем старшинам осетинских селений для руководства и исполнения» [Там же: 62–64].

Итак, новый приговор принят, сельские старшины его получили, но стоит ли удивляться тому, что положение не изменилось и разорительные обычаи не ушли в прошлое. Свидетельства, относящиеся к 1910-м годам, достаточно красноречиво говорят об этом: «Горцам жилось бы значительно легче, если бы хисты и калым не подрывали их экономического благополучия. Смерть члена семьи сама по себе уже целое несчастье. Но еще горше приходится семье от многочисленных хистов (поминок), подлежащих выполнению, согласно всеильного адата, в течение целого года. Все что есть в доме лучшего по части съедобной, начиная от крупного и мелкого рогатого скота, домашней птицы, сыра и т.д., все должно быть выложено на угощение жителей селения, где был покойник. Это не все. Лучшая и притом добрая половина наличного урожая ячменя и прочих хлебов должна быть употреблена на приготовление горного пива и араки, без которых немислим никакой хист. Принимая во внимание скромный бюджет горца, расходы по устройству поминок часто бывают ему не по плечу, однако это не избавляет его от устройства поминок, и, чтобы не сделаться позорным среди односельчан, приходится делать долги» [НК 1912].

Как видим, административные меры, пусть даже в форме общенародных приговоров, никаких осязаемых результатов не принесли. Однако это не смиряло пыл многих радетелей за народное благо, надеявшихся на то, что общество само способно искоренить обычаи, представлявшиеся пагубными. И здесь мы имеем дело с попытками действовать в рамках концепции, которую бы мы сейчас назвали «гражданским обществом». Что же заставляло

¹⁵ Эта мера была необходима для того, чтобы сельский суд мог взыскивать более существенные штрафы с тех, кто не соблюдал те или иные пункты приговора.

борцов с вредными обычаями не оставлять свои усилия там, где всемогущие власти потерпели неудачу? По-видимому, уверенность в том, что в битве между приверженностью к старинным обычаям и разумом в конечном счете победит последний, тем более что фигура практического крестьянина была одним из общих мест в публичном дискурсе этой эпохи¹⁶. Многие из писавших на тему реформы традиции специально отмечали, что «в последнее время все стали сознавать разорительность поминок». Интересно, что далее в цитируемом тексте идет традиционное указание на силу обычая и общественного мнения, и автор находит уместным прибегнуть к метафоре боя, говоря о «последнем смертельном ударе»: «Но так как они [поминки] освящены давностью времени и общественным мнением, то никто не решается нанести им последний смертельный удар, не рискуя за это сделаться в глазах окружающей среды предметом презрения и посмешищем» [Кокиев 1901]. Другими словами, кто-то должен решительным отказом соблюдать старый обычай склонить чашу весов в сторону рационального выбора¹⁷. Когда «молодое население готово склониться к прекращению вредного обычая», который защищают «старики, упорно держащиеся исконных, полуязыческих преданий» [Нам пишут 1877], необходимо помочь молодым. И здесь необходима пропаганда на местах со стороны представителей интеллигенции: «Нужно лишь проникнуться сознанием вредности и разорительности как хистов, так и калыма и на этой почве вести пропаганду против их упразднения или, в крайнем случае, ограничения известным минимумом <...> Обязанность эта прежде всего лежит на интеллигенции горской. Это ее миссия, к посильному выполнению которой она должна стремиться всемерно» [НК 1912].

И эта пропаганда действительно велась. Одним из главных деятелей на этой ниве было духовенство, от которого так много ждала просвещенная общественность¹⁸. Так, владикавказские епископы

¹⁶ Один из авторов прямо пишет о «высоком практичном уме осетина» и замечает в этой связи: «Все духовные понятия его [осетинского крестьянина] оцениваются им по преимуществу с точки зрения материальной пользы» [Алексий 1906: 17]. Ср.: Chapter «The peasant as rational man on the land» [Frierson 1993: 76–100].

¹⁷ Примерно в тех же терминах ситуация описывается и в других статьях. «Разорительность <...> поминок сознается и самими жителями, но никто не решается первым бросить этот разорительный обычай» [Сосоиев 1900]. «Абсурдность этого обычая [поминки] налицо, сознают его многие и многие, но из ложного стыда перед соседями и другими общественниками, могущими при случае упрекнуть родных умершего в неуважении к его памяти, заставляют всех и каждого вести произвольные расходы» [Христиановское 1912].

¹⁸ «Желательно также, дабы наше духовенство как православное, так и магометанское, стоящее во главе народа и, следовательно, более других заинтересованное в деле его благосостояния, призвано было к участию в

во время пасторских поездок по осетинским приходам не уставали указывать своим пасомым на необходимость отказаться от вредных обычаев. Основной упор здесь делался на убеждение крестьян в бесполезности номинальных пиров для облегчения посмертной судьбы умерших. Во время проповеди, прочитанной на одном из кладбищ, владыка сказал: «Есть у вас и другие пагубные обычаи, например, поминки покойников и уплата калыма при свадьбах. В поминках вы расточаете лишь свое благосостояние, забывая, что покойники на том свете ведь не кушают и не пьют, но живут, как духи бестелесные» [Дзахоев 1909: 399]. В другой его речи звучали схожие мотивы: «Устраиваете очень разорительные для дома и бесполезные для умерших родственников поминки, помните: ничто как молитва в храме Божиим помогут покойнику. Сами посудите, разве может попойка праздных людей помочь покойнику, — это не моление, а пьянство, что не достойно также христианина» [Коцоев 1911: 608]¹⁹.

Среди духовенства постепенно распространялась убежденность в том, что надежды на скорое искоренение вредных обычаев с помощью административных мер совершенно напрасны, поскольку придерживаться этих традиций осетин заставляет своя логика, к которой не стоит относиться как к легко преодолимому суеверию. Об этом ярко и убедительно писал один осетинский священник:

«Зная <...> взгляд осетин на их вредные обычаи, совершенно ясно, что тут достигнуть карательными мерами каких-либо результатов очень трудно. Напротив, можно лишь внести в среду населения ненужные раздоры и ожесточение.

Если осетин убежден, что его отец, мать, брат, сестра — словом, какой-либо близкий его сердцу человек мучается за гробом потому лишь, что он не выполнил всех обрядов, то, поверьте, он преодолеет все препятствия, но будет поступать по-своему. <...>

Мы видим, что меры административного воздействия в борьбе с осетинскими обычаями будут без всякой пользы. Такие средства борьбы <...> применяются не впервые. Они применялись в Осетии еще в 70-х, 80-х и 90-х годах, когда к услугам священников были какие угодно полицейские меры воздействия. Но мы знаем, что они не достигли цели. Стало быть, вновь применять в таком деле уже испытанные, но негодные средства совершенно бесполезно. <...>

мерах к искоренению грубых обычаев и уполномочено было правом следить за правильным выполнением общественного приговора. Нет сомнения, что оно в этом отношении принесет делу много пользы. Большую услугу христианскому населению могут оказать своими советами и благовременными распоряжениями к подчиненному духовенству наши местные благочинные, которые, сами исходя из среды народа, имеют наибольшее доверие и голос среди него» [Гатуев 1881].

¹⁹ Подобных свидетельств достаточно много: [Бацазов 1909: 604; Вазиев 1910: 750; Боциев 1911: 403 и др.].

До чего мы детски наивны?! Воображаем, что нас избавит правительство, а сами остаемся совершенно спокойными зрителями собственной гибели. Смешно, в самом деле! Мы, осетины, снаряжаем чуть ли не ежедневно депутации из всех селений к разным административным лицам, добираемся до самого наместника, клянчимся, просим, умоляем научить нас уму-разуму палкой, всецело полагаясь на спасительное действие последней. Если выходит приказ администратора “воспретить” и какой-нибудь сельский старшина начинает громить своих родичей повестками, штрафами и тому подобными средствами, мы в пустоте сердечной думаем, что наконец-то избавимся от своих злополучных обычаев и обрядов» [BC 1910: 292–294].

Выход из ситуации, предлагаемый автором статьи, прост: необходимо создание общественной организации, в которую бы вошли «лучшие работники осетинской интеллигенции, все священники и учителя, а главное — сознательный элемент самого народа, более 50 % которого всеми фибрами своей души желает провалиться нашим бессмысленным обычаям в самые бездны ада» [Там же: 294].

Данный проект интересен не только тем, что исходит из среды, традиционно считающейся чуждой идеям гражданского общества, что, вообще говоря, для данной эпохи не верно. Интересна подспудная логика автора. Он, зная о том, что представитель традиционного осетинского общества является членом семейно-родовых и соседских социальных структур, которые и определяют через общественное мнение его поведение, предлагает включить его в альтернативную социальную сеть — общественную организацию. В ней в принципе возможно формирование своего общественного мнения, противопоставленного мнению семьи и аула. И логика здесь проста: пусть за отказ справлять пышные поминки по умершему родственнику меня осуждают родные и соседи — я знаю, что у меня есть сотни единомышленников, которые думают и поступают так же, как я.

Однако вряд ли подобный проект мог быть осуществлен. На его утопичность указывают две вещи.

Первое. В предполагаемую организацию вряд ли вошли все осетинские священники (если бы им не приказало епархиальное начальство, что убило бы в корне саму идею). Дело в том, что горские священники давно стали непременными участниками хистов. Присутствовать на поминальной трапезе было вполне естественным делом для православного сельского пастыря. Для кого-то из клириков, служащих на бедных горских приходах, хисты представляли важную часть дохода, кто-то не хотел обманывать ожидания капризной и обидчивой паствы, дабы эта обида не помешала успеху его пастырской деятельности. Думаю, что чаще всего играли свою роль оба этих фактора. Принципиальность в данном вопросе могла дорого обойтись священнику, зависящему в равной мере от щедрости

прихожан и от благоволения начальства. Благочинный одного из осетинских округов так описал ситуацию: «Осетины делаются капризными и раздражительными, когда им начинают говорить о вреде их суеверий и предрассудков. Увещевания эти производят нередко обратное действие: они перестают, как бы назло священникам, бывать в церкви и считать себя христианами» [Гатуев 1901]. В одной бытовой зарисовке, как раз касающейся участия священников в разорительных поминках, происходит такой разговор между молодым, только что прибывшим на приход священником и его более опытным собратом по служению (оба они приглашены на поминки в день похорон). Молодой пастырь, с которым ассоциирует себя автор заметки, ужасается объемами затрат на хисты и сетует: «Мы [участвуя в ритуальной трапезе] поощряем этих темных людей справлять хисты, иначе говоря, своим присутствием здесь и авторитетом освящаем этот мерзкий обычай.

Старик-священник на это возразил:

— Молчи себе, ты еще ничего не знаешь. Для священника самое лучшее дело — хороший хист, особенно осенний, когда привязывают к седлу помимо мяса, араки и хлеба еще два бурдюка черного горского пива. Пусть справляют, нам какое дело?

— Как какое дело? Люди гибнут от своей темноты, а мы толкаем их еще к гибели. Это ведь преступно и против божеских и против человеческих законов. По крайней мере, священник хоть не должен освящать это дело.

— Попробуй-ка не освящай хиста! За это с тебя живо рясу стянут!» [Священник 1910: 245].

Сцена достаточно красноречивая и убедительная, несмотря на то, что образ старика-священника нарисован сатирическими красками, а статья завершается уже знакомым нам призывом «образовать для борьбы с нашими вредными обычаями организацию, в состав которой бы вошли как священники, так и лучшие силы интеллигенции и самого народа» [Там же: 295–296]²⁰.

И вторая причина, по которой я считаю проект создания «общественной организации для борьбы с разорительными обычаями» утопичным. Даже если бы подобная структура возникла, вряд ли ее деятельность имела бы успех. Об этом говорит факт неудачи других попыток реформировать традицию «снизу». Речь идет о получившей распространение практике отменять обычаи решением сельского схода. Действительно,

²⁰ Кстати говоря, этот материал может принадлежать перу автора статьи [ВС 1910], и приведенный диалог не зависит от того, состоялся ли он на самом деле или в воображении писателя, проливая свет на скрытые мотивы сторонников идеи создания «общественной организации». Очевидно, подобная структура хоть отчасти могла бы обеспечить независимость приходских священников от диктата паствы и епархиального начальства, способного в любой момент «стянуть рясу» с не в меру активного подчиненного.

указы начальства в этой сфере или, иначе говоря, «приговоры осетинского народа», по-видимому, не считались обязательными к исполнению на том основании, что подписи под этими документами в глазах осетин касались лишь тех, кто их поставил. Никакие циркуляры и штрафы не могли заставить осетина делать себя жертвой упреков и насмешек односельчан. Другое дело, если подобное решение выносил сельский сход. Здесь источником власти становилось само селение, часто вдохновляемое призывами сельских священников и учителей. Однако это тоже не помогало. Сельчане не выполняли те решения, которые сами принимали. Приведем пример подобного постановления.

«Жители села Ольгинского, сознавая весь материальный вред поминок и других разорительных в экономическом отношении обычаев осетин, постановили на общем сходе, бывшем 24 января настоящего года, некоторые из обычаев совсем отменить, другим же ограничить размеры. Вот существенные статьи приговора. 1. В день похорон не делать ровно никаких поминок. В сороковой день резать не больше одного барана. В поминальные дни ничего не резать, а поступать по указанию священника. 2. Отменить вовсе проводы покойника женщинами. 3. Уничтожить обычай наряжения чучел покойников под Новый год и под Вербное воскресенье. 4. Воспретить женщинам ездить оплакивать покойника из одного села в другое, за исключением трех ближайших родственниц покойного. 5. Уничтожить сияхсы-цъд. Уплату калыма ограничить ста рублями. 6. Налагать на нарушителя настоящего приговора штраф в размере 25 рублей в пользу общей кассы того общества, к которому принадлежит нарушитель. Приговор этот по некоторой причине не представлен еще на утверждение надлежащих властей и посылается только на днях: без сомнения он будет утвержден» [Владикавказ 1884].

Мы не знаем, был ли утвержден этот приговор. Возможно, и нет, как это произошло в сходном случае, когда приговор вернулся из Владикавказа без утверждения, но со следующей резолюцией: «Штрафов сход ни на кого налагать не может, а потому и приговор о наложении таких штрафов есть незаконный и, следовательно, не подлежит исполнению» [Приход Кадгаронский 1900: 330]. В случае же с ольгинцами одно мы можем сказать определенно: в 1911 г. владыка Агапит вновь их журил за разорительные поминки, калым, скачки по умершим [Боциев 1911: 403].

В селении Христиановском произошла такая же история. «Года два тому назад общество, убедившись в разорительности сабатизара [субботних поминок на кладбище, в которых в основном участвуют женщины], постановило упразднить его, о чем составлен приговор, причем на нарушителей приговора постановлено было налагать большой денежный штраф в пользу общества. Это на некоторое время удержало жителей от устройства сабатизара, но потом опять

пошло все по-старому, и теперь сабатизар справляется еще пышнее прежнего» [Христиановское 1912].

Как именно срывались постановления сельского схода, явствует из следующего рассказа. «Был такой случай в одном селении. Как-то на сходе жители пришли к тому заключению, что хисты вредны, разорительны, безобразны и их надо уничтожить. Постановили отменить их приговором. Приговор снабдили внушительными карами тому, кто провинится. Случилось, первым после этого общественного приговора умер отец старшины. Последний сказал своим сельчанам: “Если вы будете справлять хисты вопреки нашему приговору, то разрешите и мне выполнить над покойным отцом все те обряды и обычаи, которые у нас существуют, так как не желаю подвергать себя насмешкам и оскорблениям со стороны вас же”. Те ответили старшине, что справлять хистов никто не будет, и в подтверждении своих слов выдали ему подписку на какую-то сумму. Старшина послужался обществу и похоронил отца без хистов. Но жители скоро нарушили приговор [т.е. стали справлять поминки], а над старшиной стали посмеиваться, что его отец “мрет с голоду” [sic!]. Тогда старшина предъявил к обществу иск на означенную в подписке сумму. Собрались сельчане и говорят своему старшине: “Ты жалуешься на нас и требуешь деньги за то, что мы пропустили хист твоего отца, но из-за такого пустяка обижаться не следует. Устраивай хоть сейчас, мы готовы кушать хист когда угодно”» [ВС 1910: 293]. История эта показательна сама по себе. Обратим внимание лишь на одну деталь: когда старшина упрекает односельчан в вероломстве, они делают вид, что проблема не в нарушении обещаний, а в преступлении ритуального этикета — «Не обижайся на нас за то, что нас не было на поминках, мы можем прийти, когда позовешь». Завершая этот рассказ, уже знакомый нам автор проекта «общественной организации» пишет: «Так ребячески наивно поступают везде в Осетии: учиняют приговор, клянутся, что не будут справлять хистов, а где покойник, смотришь, все опять на хисте» [Там же]²¹.

Однако в инфантильности ли тут дело? Почему сложилась эта странная ситуация, когда все понимали, что так продолжаться больше не может, но изменить ситуацию никак не удавалось? Причину этому я вижу в том, что социальные функции гонимых обычаев оставались неясными как для властей, так и для самих селян. Казалось

²¹ Корреспондент газеты «Северный Кавказ», критикуя практику постановлений сельских сходов, писал следующее: «Неоднократно вымогались от осетинских обществ приговоры об уничтожении “постыдно-варварского калыма”, “позорно суеверного хист” (поминки), и тому подобных “диких” и “разорительных” обычаев, и все-таки дело кончалось тем, что беззаветно преданный своему евангелию ирон тайно исполнял все обычаи, а в случае обнаружения приговора привлекался к ответственности, отсиживал и окончательно разорялся непомерными штрафами» [Нарон 1896].

бы, что может быть проще — вместо пяти быков резать на поминки одного? Что мешает делать поминальную тризну скромнее? Почему не пригласить на поминки меньше народу? Как мне кажется, основная проблема заключалась в том, что все, кто задумывался о природе похоронной и поминальной обрядности, исходили из того, что она направлена на семью, родственников, «фамилию».

Но, как показывают этнографические и фольклорные источники²², только адресантом ритуала являлась группа родственников. Адресатом же похорон и поминок было все сельское сообщество.

Факт смерти человека собирал сельскую общину как в символическом, так и в вполне материальном плане. Об этом с осуждением писал один из миссионеров: «Стоит умереть <...> в селении простому смертному осетину, все селение соберется во двор покойника и целый день, а то и два проведет здесь, бросая работу и переливая из пустого в порожнее» [Стефанов 1907: 55]. Вот другое свидетельство, подтверждающее это наблюдение: «В случае смерти члена сельской общины все прекращали работу, особенно сельскохозяйственную и приходили в дом покойника» [Гаглойти 1974: 114–115].

В похоронах также участвовали все жители села: «Гроб покойника до могилы сопровождается всеми жителями села как мужского, так и женского пола; по зарытии гроба в землю все возвращаются в дом покойника, где принимаются <...> за уничтожение кушаний и выпивок» [Уруймагов 1900: 34]. Большие осенние поминки тоже адресовались всему селу: «Последний, т.е. годовой, “хист” устраивается в грандиозных размерах; приготовления к нему делаются в течение целого года. Это и понятно, если принять во внимание то обстоятельство, что на нем будет присутствовать все наличное население данного места (за исключением женского пола, конечно). Нужно заготовить сотни ведер араки и квасу, десятки пудов хлеба и разных пирогов, несколько голов крупного рогатого скота и несколько десятков мелкого и т.д. Так как расходы на “хисты” бывают громадны, то устройству их одному едва ли было бы под силу справиться с ним; но тут приходят к нему на помощь все родные, которые и доставляют часть провизии» [Жокиев 1901]. Любопытным образом работал принцип ориентированности поминок на все сельское сообщество даже там, где он, казалось бы, нарушался: «При каждой обязательной поминке, в каждом осетинском ауле семьи, в которых не было смертного случая, делятся поровну по числу семей, в которых были

²² Под фольклорными источниками здесь подразумевается так называемое «посвящение коня покойнику» — речь, произносимая на кладбище над могилой. Основным содержанием этого текста было перечисление посмертных уделов праведников и грешников. И, как можно легко убедиться, просмотрев текст, представленный в приложении, собравшиеся на похороны люди слышали в основном об ужасной посмертной участи людей, совершивших преступления против односельчан, против сельского сообщества.

за тот год смертные случаи, а эти последние семьи обязаны угостить их поминальным пиром» [Цаголов 1897].

Другими словами, устраивая поминки, семья демонстрировала тот факт, что она является неотъемлемой частью всего селения. Уменьшение затрат на поминки привело бы к тому, что эта функция ритуала была бы не выполнена. На похороны и поминки не могут придти только избранные — например, ближайшие соседи, должно быть представлено все селение.

В этих условиях отказ, пусть вынужденный, устраивать поминки вызывал резкую и однозначную реакцию со стороны односельчан, которые буквально заставляют семью умершего человека сделать хист. Я уже не раз упоминал влияние фактора общественного мнения на поддержание традиции устраивать дорогостоящие поминальные тризны. Обычно наши источники указывают на этот факт. Но в одном рассказе мы видим, каким образом «общественное мнение» функционирует.

«У одного человека умерла жена, оставив после себя пятерых малолетних детей. Так как, овдовевши, муж ничего не имел кроме одной пары быков, то по жене не мог справиться обычных поминок; но все соседи на зло пристали к нему, чтобы он на поминки своей жены непременно зарезал одного быка, говоря ему так: “Ты поел наши поминки, а сам по жене не хочешь справлять таковые; если не справишь их, то и мы более не пустим тебя на наши поминки”. Бедный вдовец, видя настойчивое требование своих соседей и хорошо зная, что если он не справит поминок по жене, то ему никогда не будет покоя среди односельцев, зарезал одного быка на поминки жены» [Сельский священник 1875].

Как мы видим, несчастному герою этой истории прямо пригрозили «исключением» из сельского сообщества. И в этой связи весьма характерна другая практика: когда та или иная семья за провинность одного из своих членов подвергалась общественному бойкоту (хъоды), ее членам, помимо всего прочего, запрещалось посещать чужие поминки и свадьбы, а остальные сельчане уклонялись от участия в обрядах наказанной семьи [Магомедов 1974: 230]²³.

Почему же поминки были столь разорительны? Представляется, что ответ на этот вопрос нужно искать в плоскости конфликтных отношений между социальными группами. Дело в том, что в осетинском обществе, как и во многих других, человек принадлежал сразу к нескольким группам. Его поступки определялись в основном

²³ Постановление об общественном бойкоте звучало так: «Отныне Дзамбулата Цамотова не принимать в мечеть, отказать ему и членам его семейства в праве голоса на общественных судах, не принимать их, Цоматовых, в свои дома и не являться к ним на похороны и поминки, не говорить с ними и не брить им головы, рогатый скот и лошадей им принадлежащих, не принимать в общественный табун» [Плоды невежества 1894].

интересами семьи или родственной группы. Это положение грозило существованию сельского сообщества как единого целого. И именно самоотверженностью в организации поминок семья продемонстрировала свою лояльность селению.

Но механизм принуждения к организации дорогостоящих поминовений по умершим не работал бы столь бесперебойно, если бы он не основывался на уже упоминавшейся вере осетин в возможность того, что их покойник могут голодать на том свете. Видимо, эта вера была своего рода религиозной obsессией в осетинском обществе. Именно эта вера делала упреки в адрес уклоняющейся от организации поминок семьи столь болезненными и эффективными. В этом смысле показательно следующая история, произошедшая в одном осетинском селении в 1873 г. Вот как описывает случившееся корреспондент «Терских ведомостей»:

«В последних числах октября месяца текущего года жители селения Хидикус два родных брата Афако и Куцик Годжиевы отправляли поминки по отцу своему Карафе Годжиеве, умершем шесть лет тому назад. Но так как у осетин нет в обычае справлять поминки по усопшим по истечении двух лет, то все жители как Хидикус, так и окрестных селений немало удивились поступку Годжиевых и просили объяснить причину, которая побудила братьев отправлять поминки по отцу своему, умершем уже шесть лет тому назад. Годжиевы наивно объяснили, что этим они исполняют только волю покойного отца, которую передал им бывший в прошлом году на том свете односельец их Дуда Алидзов. По рассказам пришедшего с того света, покойный отец их страдает там голодом и желает, чтобы они справили по нем поминки» [Давидов 1873].

Автор статьи поговорил с посетителем того света, который поведал ему обстоятельства и детали своего путешествия: «В первых числах ноября месяца (Джигоргоба) прошлого 1872 года я был крепко болен, и свидетелем тому Сам Бог, клянусь своею жизнью, что три дня я был мертв и вот что я видел: <...> я помер и шел к покойникам». Дуда встретил в мире ином нескольких своих бывших односельчан, среди которых был и Караф Гаджиев: «Перед ним стоит круглый стол (фынг), на котором лежит огромный круглый хлеб, но настолько сырой, что есть его совсем было нельзя. Кафар Годжиев, поздоровавшись со мною, сказал: “Видишь, друг мой Дуда, чем кормят меня сыновья мои Афако и Куцик, несмотря на то, что я их воспитал и возлеял, им теперь для меня, их родного отца, жаль даже печеных чуреков и одного барана с чашкою араки”».

Сообщение визионера так подействовало на сыновей Кафара, что они, как ясно из контекста, дождавшись очередных осенних поминок, устроили хист, которого не требовали ни традиция, ни общественное мнение. И хотя данный пример нужно рассматривать

как случай исключительный, он достаточно ярко демонстрирует актуальность веры осетин той поры в то, что устраиваемые ими поминки могут облегчить посмертное существование их умерших родных. И, возможно, эта вера определила эффективность поминок как одного из основных инструментов структурирования социального пространства сельского сообщества.

По мнению Б.А. Калоева, после установления Советской власти борьба против «патриархально-родовых пережитков», в том числе и с многочисленными разорительными поминками «нигде на Северном Кавказе не проходила так успешно, как в Осетии» [Калоев 2004: 334]. Я могу согласиться со знаменитым осетиноведом только отчасти.

Действительно, борьба велась, попытки изменить традицию предпринимались: составлялись «примерные рекомендации», читались лекции и т.д. Однако результаты этих усилий трудно назвать впечатляющими. Традиция изменилась, но поминки продолжали (и продолжают) оставаться и дорогостоящими, и многочисленными. Они по-прежнему представляют собою нечто, с чем считает нужным бороться часть осетинской интеллектуальной и властной элиты. Однако акценты в этой новой критике проставлены по-другому. В начале 1980-х годов председатель Совета по делам религии при Совете министров Северо-Осетинской АССР С.Р. Барагов с досадой и усталостью пишет в своем отчете о «работе с кадрами»: «Сколько раз говорилось, например, о похоронах, когда они превращаются в скопища людей и автотранспорта, в многочисленные поборы денег так называемых добровольных пожертвований, когда сотни людей уходят с производства, напиваются». Интересно, что подобным практикам автор отчета отказывает в традиционности, завершая свою филиппику против многолюдных похорон такой моралью: «Известно, что осетинские традиции, как и традиции других народов, не имеют ничего общего с такой распущенностью»²⁴.

К концу XX в. число поминок в Осетии если и сократилось, то незначительно. Согласно данным исследования Х.В. Дзуцева по 1984 г., среди городского населения республики более 80 % населения справляли следующие поминки: поминальный ужин в доме покойника до похорон (мардæхсæвар), поминки в день похорон (хист), поминки до сорока дней (сабатизарта, майрамизарта), поминки в течении года (бадæнта, зардæваран, лауызганан и т.д.) и годовщину (афадзы боны хист). Исследование, проведенное в 1994 г., показало, что количество людей, устраивающих все эти виды поминок, возросло [Дзуцев 2001: 139].

²⁴ Архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева, Ф. 9, оп. 1, д. 18, л. 66.

Что же касается того, во сколько обходятся похороны и поминки семье и родственникам покойного, то мне трудно назвать какие-то более или менее точные цифры. Однако в нашем распоряжении есть довольно любопытный документ, в котором освящается этот вопрос по состоянию на середину 1980-х годов.

29 марта 1985 г. уже знакомому нам председателю Совета по делам религии при Совмине СО АССР С.Р. Барагову от старшего следователя республики Э.Б. Межиковского поступил запрос: «В связи с расследованием уголовного дела прошу сообщить следующее: Какие похоронные обряды существуют у осетин-христиан?». Запрашиваемая этнографическая справка датирована 14 мая того же года и содержит информацию, относящуюся скорее к области экономической антропологии, чем к простому описанию обрядности. Я приведу этот текст с небольшими купюрами.

«На ваш запрос сообщаю следующее.

Осетины-христиане соблюдают такие основные похоронные ритуалы в течение года: это день погребения, три или пять пятниц, 40 дней и годовщина. На все эти дни делаются пожертвования, но львиная доля из них, примерно 90 процентов, падает на день похорон. В 40 дней жертвуют, как правило, деньги те, кто не принимал участие в похоронах. В пятничные дни в основном жертвуют сладостями, фруктами, зеленью, овощами и т.д. Расходы также распределяются примерно так. Из собранных денег в день похорон справляют поминки, на что тратится значительный процент суммы пожертвований (примерно 2 тыс. рублей и более). Около половины этой суммы расходуется на 40 дней и на годовщину и где-то до 5 процентов этой суммы затрат приходится на пятницы. Не вся сумма пожертвований расходуется. После всех расходов у многих родственников остаются деньги, но и не [всегда?] хватает их для отправления всех обрядов и сооружения надгробия²⁵. <...>

По давно установившейся традиции все жертвоприношения, которые в наши дни выражаются в деньгах, находятся в распоряжении того родственника, у которого проживал умерший. Именно он полностью распоряжается ими. Организует [поминки] по умершему

²⁵ В другом своем отчете Барагов подчеркивает факт разорительности поминок и приводит несколько другие цифры: «Следует сказать и о других негативных явлениях, протекающих под флагом феодально-родовых пережитков религиозного происхождения. Это, в частности, похороны, сопровождаемые большим скоплением людей и изнурительными экономически не под силу каждому поминальными обрядами, начиная со дня погребения и кончая годовщиной смерти. В течение года по одному умершему забывается не менее трех голов крупного рогатого скота и до 10 голов овец. При нынешних рыночных ценах расходы на это поголовье доходят до 4 тыс. рублей и являются чересчур обременительными для оставшихся в живых» [Архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева, Ф. 9, оп. 1, д. 16, л. 77–78].

в течение года и устанавливает памятник на его могиле. С остальными родственниками он только для приличия может советоваться. Следовательно, и неизрасходованная сумма денег из пожертвований тоже остается у него. И никто из близких не имеет морального права претендовать на нее. Это естественно. Ведь все основные затраты несет он из этих пожертвований, хотя и другие родственники в течение года на пятницы, 40 дней и на годовщину продолжают нести незначительные расходы в качестве жертвоприношений. Списки лиц, которые жертвуют во время всех поминок, должны сохраняться строго для ответных мер. Каждый осетин-христианин считает это своим гражданским долгом, и каждый из них, как правило, отвечает тем же, т.е. вносит такую же сумму на похороны тех, кто в свое время принял участие в жертвоприношении»²⁶.

Примерно такую же картину можно составить из этнографического описания похоронно-поминальной обрядности селения Гизель, сделанного на основании полевых материалов 1989 г. В данной статье отсутствуют конкретные суммы и проценты, но так же указывается на практику материальной помощи семье покойного со стороны родственников и односельчан. Заканчивается это описание характерным и легко узнаваемым пассажем: «Несмотря на сокращение в последние десятилетия числа поминальных дней у осетин, они все еще довольно многочисленны и весьма разорительны и непосильны для многих семей, поэтому неоднократно сельские сходы выступали за сокращение их числа» [Пчелинцева, Соловьева 2005: 225].

Конечно, многое изменилось. Если век назад потенциальные участники похорон и поминок узнавали о факте смерти своего родственника, друга, односельчанина от глашатая — «вестника смерти», то теперь функцию последнего выполняют объявления в новостных программах местного телевидения и газетах (по словам одного моего знакомого владикавказца, современный осетин начинает читать свежий выпуск республиканской газеты с некрологов).

Претерпел изменение и поминальный цикл. Основными поминками остаются те, которые следуют после похорон (и борцы с вредными обычаями теперь ругают «похороны», а не «поминки»), но роль годовых осенних поминок, на которых все умершие в течение года, независимо от конкретного месяца, резко упала. И эту нишу заняла (календарная) «годовщина» смерти.

Изменился и состав участников поминальной тризны. Если раньше это были в основном родственники и односельчане, то в условиях современного города (а в Северной Осетии уровень урбанизации очень высок) к ним присоединяются однокашники, коллеги по работе, люди, знающие покойного по другим социальным сетям (совет ветеранов, спортивный клуб и т.п.).

²⁶ Архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева, Ф. 9, оп. 1, д. 18, л. 69, 70.

Возможно, самым заметным явлением, характеризующим специфику современного состояния традиции, является хорошо налаженный и вошедший в обычай сбор пожертвований на проведение похорон и поминок. Семья, получающая эту помощь, аккуратно фиксирует имена жертвователей и полученные от них суммы, чтобы в случае необходимости отплатить дарителю (семье дарителя) тем же. Конечно и сто лет назад помощь семье, в которой умер человек, оказывалась как родственниками, так и односельчанами. Но все же основные расходы несла семья. Сейчас ситуация изменилась: размах проведения похоронно-поминального ритуала определяется не только материальной состоятельностью семьи, но и разветвленностью ее социальных связей. В этих условиях можно говорить о том, что «разорительным» становится не проведение поминок и похорон, а участие в них.

Но изменился не только сам обряд. Изменилось и отношение к нему со стороны его критиков. В современно осетинском обществе идет процесс «возрождения нации», и в качестве одного из главных оснований этого проекта выступает образ «народной традиции». В этих условиях ругать дедовский обычай отважится не всякий. Если традиция «вредна», значит это не исконная традиция, инновация. Интересна с этой точки зрения статья известного осетинского этнографа, автора книги «Народные традиции и обычаи осетин. Пути их совершенствования» (1990) Казбека Гостиева, вышедшая во втором номере журнала «Дарьял» в 2005 г.

В центре внимания автора экономический и этический аспекты некоторых современных осетинских ритуальных практик: «Самой жгучей и животрепещущей проблемой в семейно-бытовой сфере являются те обряды (свадьбы, похороны и т.д.), в процессе исполнения которых богатые наживаются, бедные разоряются, а основная масса стонет от непосильных расходов. Эта проблема встала во весь рост в середине XX столетия²⁷, когда наш благороднейший обычай взаимопомощи настолько извратился, что, по сути, перешел в свою противоположность». Как видим, современное состояние дел противопоставляется некоему изначальному обычаю, и автор развивает эту мысль: «Еще в недалеком прошлом наши предки были настолько нравственными, что, несмотря на свою безграмотность и нелегкую жизнь, они <...> освобождали бедных, престарелых, вдов от всяких расходов по соблюдению тех или иных обрядов». Трудно сказать, насколько эти слова соответствуют этнографическим реалиям. Возможно, не совсем. Но для нас сейчас важно другое. Образ вредного дедовского обычая, устойчивого в силу непросвещенности людей, которые его придерживаются, сменился образом изначальное хорошего обычая, испорченного нововведениями²⁸.

²⁷ Чуть ниже К.И. Гостиев датирует появление этого обычая более точно — серединой 1940-х годов.

²⁸ С этой точки зрения интересно, что в современной Осетии даже самые бескомпромиссные враги традиционалистского проекта не могут себе позволить ограничиваться апелляциями к здравому смыслу и идеям прогресса.

Однако многое в статье Казбека Гостиева живо напоминает аргументы и риторiku его предшественников. Например, автор указывает на то, что вредный обычай поддерживается общественным мнением: «Беднейшие слои общества не способны сами отказаться от обязательных денежных взносов, норм и догм. У них (да не только у них) нет ни воли, ни сил “восстать” против угнетающего их образа жизни. Общественное мнение сильнее их». А ниже мы находим еще одно психологическое объяснение обсуждаемого явления, близкое как только что приведенному, так и некоторым ранним, в которых речь идет о чувстве «долга» перед покойным: «Когда мы думаем о масштабах многолюдных, разорительных поминков у бедных, необходимо ставить во главу угла то колоссальное влияние, которое оказывают на них честолюбие и тщеславие, их собственные предрассудки. Ради того, чтобы выполнить свою обязанность перед покойником, почтить его память “как следует”, чтобы никто не злословил, они тратят не только последнее, но и влезают в долги».

Так же, как и в первой половине XIX — начале XX., выход из сложившегося положения видится в осознании широкой общественностью вредности определенных форм ритуальной жизни. Правда, и здесь возникает образ «хороших традиций»: «Важно, чтобы народ проникся пониманием несовершенства нашего образа жизни и поверил в возможность его изменения. Без этой убежденности нет и не может быть прогресса. <...> Путем систематической, неустанной пропаганды лучших народных традиций и обычаев необходимо встряхнуть общество и вдохнуть в него отвагу».

Затем Казбек Гостиев предлагает свое понимание функции и принципа действия социального механизма обряда: «Если осетинский образ жизни зиждется на сборе денег, а для подавляющего большинства людей сбор денег является основой основ при исполнении обрядов, то совершенно очевидно, что грандиозные масштабы и многолюдность семейно-бытовых обрядов являются порождением обычая, обязывающего всех участников обряда вносить свой денежный взнос. Отсюда берет свое начало основной принцип, поработивший весь осетинский народ: “чем больше людей — тем больше денег”, “чем больше денег, тем грандиознее масштабы обряда”. А чем грандиознее масштабы, тем больше поводов для того, чтобы пьянство, обжорство, бескуль-

Доказательство через указание на «правильный», «действительно народный» обычай становится если не обязательным, то весьма распространенным аргументом. Так, издатель владикавказской газеты «Отчизна», последовательно и саркастично высмеивающей «поклонников старины», посчитал уместным поместить в один номер этого издания этнографические материалы, собранные в 1965 г. в горных ущельях Осетии. О «традиционных» поминках там сказано следующее: «Поминальный стол в те времена <...> отличался особой скромностью и выдержанностью. <...> Любые излишества и справление поминальных столов сверх положенного числа осуждалось» [Баскаев 2004].

туре пронизывали все наши обряды, включая и похоронно-поминальные». Если согласиться с этой трактовкой, то можно сделать следующий вывод: принцип массовости и затратности осетинских обрядов сохранился, но за ним стоит относительно новая функция. Ранее факультативная функция демонстрации высокого социального статуса семьи, устраивающей похороны или свадьбу, вышла на первое место. В современном обществе (как городском, так и какой-то мере сельском) социальные связи отличаются от тех, которые были сто лет назад и соответственно механизмы воспроизведения этих связей реализуются через другие практики.

Автор продолжает свое повествование и прибегает к следующему риторическому ходу — в качестве *exemplum* он приводит «историю из жизни», хорошо корреспондирующую с риторикой обличения вредных обычаев его предшественниками. «Не так давно в Дигорском районе, в богатейшей семье скончалась почтенная женщина. Накануне похорон мудрый старец обращается к своей взрослой дочери, ухаживающей за ним и ведающей хозяйством, с просьбой похоронить покойницу на свои средства, без сбора денег. И вот до слов ее ответ: “Папа, но ведь народ сам хочет этого, и мы не можем его обижать — это было бы неуважением к народу”». Как видим, в данном нарративе происходит конфликт между «прогрессистом» и «традиционалистом», столкновение мнений, подобное тем, которые мы находим на страницах дореволюционных изданий. Но есть одно важное отличие: данный конфликт перенесен из пространства сельского сообщества в пространство семьи. Таким образом, как мне кажется, Гостиев стремится повысить ответственность индивидуального решения за изменение ситуации.

Далее в тексте мы находим указание на ответственность властей предрежащих за то, что вредные обычаи сохраняются. Именно они, как в свое время «несознательные сельские старшины», подают дурной пример всем остальным: «Здесь львиная доля вины падает на тех, в чьих руках сосредоточены капиталы и власть. Отмечая то или иное событие, они стараются поднять его чуть ли не до вселенских высот. От них не хотят отставать люди менее состоятельные, но не менее честолюбивые. В итоге разгорается безумное состязание».

Возникает в статье и тема бесполезных «общественных приговоров», правда уже в новой форме — в форме голосований: «Принимаемые на самых разных уровнях прекрасные решения, как правило, с треском проваливались. Люди привыкали разбрасываться словами (легче всего проголосовать), с другой стороны — начинали терять уверенность в реальной возможности изменить что-либо к лучшему».

Выход из создавшейся ситуации, который предлагает автор, тоже нам знаком — просветительская работа на базе поддержки общественной организации: «Поскольку люди в одиночку не решаются

совершенствовать, корректировать тот или иной обычай, общество должно взять на себя и смелость, и ответственность — в лице своих наиболее достойных представителей. Их можно было бы назвать “полномочными послами” в народ. Организацию и руководство деятельностью “послов народа” мог бы взять на себя “Стыр Ныхас” и его структуры на местах в содружестве с местным самоуправлением и членами Совета старейшин». Любопытно, что, отдавая дань новым тенденциям, Казбек Гостиев предлагает опираться на поддержку такой традиционалистской организации, как «Стыр Ныхас». Логика такова: ведь есть у нас структура, отвечающая за традиции (вернее, за восстановление «хороших» изначальных традиций), пусть она их и меняет.

Как я попытался показать, отношение к таким разорительным обычаям, как осетинские поминки, у осетинской интеллектуальной элиты в течение полутора столетий не очень изменилось. Как не очень изменились риторика и представления о способах борьбы с ними. Но на смену аргументам рациональных хозяйственников пришел дискурс традиционализма и нравственности.

Североосетинские сельские святыни (дзуары) и антирелигиозная политика Советской власти

6 июня 2003 года в Северо-Осетинском институте гуманитарных исследований состоялся круглый стол «Архаичные формы религии осетин». Несмотря на свое академическое название, это мероприятие было призвано дать ответ на вопрос — существует ли ныне «осетинская народная религия» и как она связана с перспективами «возрождения» осетинского народа? В ходе состоявшейся бурной дискуссии победителями, как кажется, вышли те ораторы, кто настаивал на искусственности самого этого понятия, а следовательно, на бесперспективности его применения. Однако этот успех «партии скептиков» можно назвать относительным. Ведь с начала 1990-х годов в Северной Осетии некоторые представители влиятельных общественных организаций («Стыр ныхас», «Зилихар») успешно возрождают «древнюю осетинскую религию». И одним из главных направлений этого проекта является организация и популяризация паломничеств к так называемым «святым местам» — дзуарам, часть из которых представляют собой общенациональные святыни, т.е. символы единства нации. Цель этой части работы — показать, что политика Советской власти, направленная на подавление традиционных паломничеств к дзуарам, отчасти повлияла на то, что некоторым объектам поклонения был придан высокий статус религиозных святынь.

К числу почитаемых мест (*дзуаров*) относится целый ряд объектов, имеющих разное происхождение. Некоторые из них являются храмами и часовнями (или остатками храмов и часовен), возведенных в Средние века, т.е. в «христианский» период истории осетинского народа. Как известно, в силу ряда причин православная церковь вынуждена была уйти из гор Центрального Кавказа, чтобы вернуться туда уже в XVIII–XIX вв. вместе с Российской империей. Тем не менее осетины, лишённые на несколько веков пастырского окормления, сохранили ряд культовых православных построек в качестве святынь. К другому типу *дзуаров* можно отнести объекты естественного происхождения — почитаемые горы, роции, деревья, пещеры. Особым типом сельских святынь являются наземные погребения людей, убитых молнией.

Дзуары значительно различались между собой по признаку своего «территориально-социального влияния». Какие-то святыни почитались жителями нескольких селений, какие-то — отдельными фамилиями.

Практика почитания *дзуаров* включает в себя в качестве основной части проводимый в определённый день и период года обряд коллективного или индивидуального жертвоприношения. Его часто производит ритуальный специалист — *дзуарлаг*. В большинстве случаев жертвоприношение предполагает и коллективную ритуальную трапезу — *куед*.

В ходе «рехристианизации» Северной Осетии представители православной церкви были вынуждены формулировать свою позицию (позицию Церкви) по отношению к особенностям традиционной религиозной жизни, в том числе и к практике почитания *дзуаров*. При этом кто-то из представителей духовной власти предпочитал видеть в этой практике свидетельство верности осетин христианской традиции (и здесь имели место попытки установить контроль церкви над *дзуарами*), другие же воспринимали это явление в терминах языческой религии, требуя его искоренения. Но в обоих случаях почитание *дзуаров* понималось как религиозная практика.

Однако следует отметить, что в те времена практически мало кто говорил о существовании особой народной осетинской религии. Традиционные религиозные представления и практики осетин могли пониматься как пережитки, верованья, суеверия, но не как особая религия, подобная христианству или исламу.

С приходом новой атеистической власти ее представители о *дзуарах* временно «забыли». Борьба с религией понималась партийными и советскими чиновниками как борьба с религиозными институтами, в первую очередь с церковью. Местные традиции в этом контексте понимались скорее положительно — как свидетельство того, что дух народа не был сломлен церковью. Именно в этом контексте стал активно использоваться концепт «народной религии», противо-

поставленной привнесенному извне христианству. В 1920 г. Сослан Темирханов написал работу «Народная религия осетин», в которой определили ситуацию следующим образом: «Взамен искусственного храма ей [народной религии] служит храмом вся вселенная <...> пусть они [пришельцы] строят храмы и насылают священников, именем Божиим проповедующих самые нелепые несурзности, но это осетинам не мешает видеть во вселенной нерукотворный храм Божий» [Архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева (далее — Архив СОИГСИ), Ф. 9. Оп. 1, ед. хр. 3. Сослан (Темирханов). Народная религия осетин. 1920. Л. 3–4]. Эти слова, несомненно, пришлись по душе современным воссоздателям народной осетинской религии, но тогда само слово «религия» воспринималось советскими властями негативно, и попытка Темирханова предложить новое понимание традиционных религиозных воззрений и практик была обречена на неудачу.

Почитание дзуаров благополучно продолжалось. Причем в нем принимали участие и представители местных властей. Вот как описывает праздник на святыне один из этнографов-любителей (речь идет о недавно (в начале XX в.) возникшей святыне *Ног дзуар* — погребении убитого молнией): «В 1924 г., пользуясь профотпуском, я выехал с Донбасса и попал в ст. Батакаюрт... Я потихоньку пошел по направлению склона, интересуясь, как празднуют в этот день после революции. Выйдя на край села, я увидел скопление народа и развивающийся красный флаг, наконец я подошел к парню, который держал красный флаг и спросил — а зачем здесь красный флаг? Тот ответил: приказал секретарь комсомола. И как раз секретарь подошел в это время. Я спрашиваю: ты — секретарь комсомола? Он ответил: да. Он же племянник “святого”» [Архив СОИГСИ, Ф. «фольклор». Д. 375, папка 125 «Осетинские легенды и сказки, записанные Г.И. Арчиновым». Л. 11].

Местные власти явно смотрели сквозь пальцы не только на почитание дзуаров, но и на деятельность так называемых *дзуарлаг’ов* — людей, контролирующих паломничество. В этом смысле показательна история суда над представителем рода Гудцовых, наследственных *дзуарлаг’ов* дзуара Уацилла.

«Советская власть неоднократно предупреждала Илияса прекратить пользоваться негрудовым доходом, но у него и в ус не дуло.

Наконец, в 1930 г. Илияс стал перед народным судом, и [тот] проговорил его к двум годам лишения свободы. До утверждения приговора областным судом осужденного под стражу не брали, и Илияс по возвращению домой выпил вместо араки какую-то отраву, скоропостижно скончался. В настоящее время его сын Хадзимат занял его место и занимается этим занятием» [Архив СОИГСИ, Ф. 4. Оп. 1, д. 98. Бадтиев А.А. Религиозные праздники Даргавса. Л. 11].

Как мы видим, ничего «религиозного» Илиясу Гудцову не инкриминировалось. Более того, его печальная судьба ничуть не напугала его сына. Другое свидетельство является воспоминанием о празднике в священной роще Хетаг в 1930-е годы:

«Об этом празднике [у Хетага] я впервые узнал в 1935 г., будучи в командировке в качестве лектора обкома партии в Ардонском районе, куда накануне дня Хетага позвонили сверху и дали указание проследить, что будет делаться в знаменитой роще Хетага. И мы с председателем райисполкома <...> заранее приехали на Кагоронский поворот. Машину поставили в стороне с тем, чтобы заняться “мелким шпионажем”. Уже к 12 часам стали появляться машины и с главной трасы сворачивать в сторону Хетага». «Шпионы» стали записывать номера машин, направляющихся в сторону рощи, и оказалось, что эти номера «обкомовские, наркомовские». Автор этого свидетельства продолжает: «В это же время вокруг Хетага был поднят такой шум, что мы никак не могли понять, что случилось. Можно было подумать, что в роще будет происходить что-то страшное, противозаконное... Что же мы застали там? Ничего страшного. Обыкновенный осетинский праздничный, хорошо организованный кувд» [Цаллаев 1993: 57]. Мы можем только гадать, каковы были реальные цели упомянутой слежки. Возможно, руководство республики просто решило проконтролировать неофициальное собрание. Чиновники определенно не воспринимали посещение Хетага как религиозный акт (как, возможно, и сами участники паломничества). Иначе эта практика была бы жестко пресечена в соответствии с советским законодательством. Другими словами, те признаки этой практики, которые, вообще говоря, могли быть восприняты как религиозные (публичность жертвоприношения, наличие ритуальных специалистов), понимались как «традиционные», т.е. относящиеся к сфере культуры, а не религии.

В этом контексте примечателен следующий факт: в ходе переселения части осетин на равнину, происходившего в 1920–1940-е годы, на новых местах поселения беспрепятственно возникали новые *дзуары*. Свидетелем выбора места для нового *дзуара* стала Е.Н. Студенецкая. «В июле 1937 г. мы проезжали мимо селения Новый Кокадур, недавно отселившегося от Старого Кокадура пониже по реке. Выяснилось, что на днях выбирали место для нового дзуара. На бумажках написали названия гор и сделали жеребьевку. На горе, указанной жребием, совершили жертвоприношение. Постройки там еще не было, но собирались ее возводить» [Архив СОИГСИ, Ф. 9. Оп. 1, д. 10. Студенецкая Е.Н. Материалы по религиозным верованиям народов Северного Кавказа (1965–66). Л. 50].

Интенсивность почитания *дзуаров*, как и интенсивность религиозной жизни в целом по стране, возросла в годы Великой Отечественной

войны. Вот что об этом писал председатель Совета по делам религии при Совете министров Северо-Осетинской АССР С.Р. Барагов: «В годы войны в результате заметного оживления религиозных пережитков в некоторых религиозных пунктах на плоскости появились “филиалы” старых святилиц, в которых разгорелось религиозное пламя. Оно нашло питательную среду у той части жителей, переживших гибель близких на фронтах Великой Отечественной войны и тяготы фашистской оккупации.

Следует отметить, что тогда же появились признаки религиозной жизни и в заброшенных святилицах, расположенных в сердцеvine Главного Кавказского хребта. Такие испытания военного и послевоенного времени как бы заставили определенную часть населения, более приверженную влиянию религии, обратиться к местам поклонения предков. И они отправились туда, испытывая большие трудности, связанные с бездорожьем, отсутствием средств передвижения по горным дорогам и тропам» [Архив СОИГСИ, Ф. 9. Оп. 1, д. 17. Барагов С.Р. Информационный отчет за 1981 год. Л. 196–197].

На факт возникновения во время войны новых *дзуаров* указывает и другой автор: «Когда во время Великой Отечественной войны немецко-фашистские захватчики рвались через Кабардино-Сунженский хребет к сел. Заманкул, жители его, не доверяя своим новым покровителям из мусульманского сонма, организовали на вершине этого хребта святилище покровителя мужчин Дурджын Барзонд Уастырджи (Каменистый Высокий Уастырджи). А когда немцы были разгромлены частями Красной Армии, жители приписали эту победу Дурджын Барзонд Уастырджи» [Биджелов 1992: 97–98].

Возможно, именно к этому времени относится начало превращения некоторых святынь (например, роци Хетаг) в центры общеосетинского паломничества. Уже упомянутый С.Р. Барагов пишет об этом в своей ранней работе. «В Северной Осетии до Великой Отечественной войны этот куст посещали люди только из окрестных сел, главным образом из Алагирского, Ардонского, Гидельдонского и Орджоникидзевского районов. Однако во время Великой Отечественной войны служители святилица всячески проповедовали могущество куста Хетаг и привлекли к нему не только верующих из Осетии, но и далеко за ее пределами» [Барагов 1960: 14].

Как известно, начиная с 1950-х годов советское государство начало проводить новую антирелигиозную кампанию, которая шла, то усиливаясь, то ослабевая, до середины 1980-х годов. В новом контексте не только церковные формы религиозной жизни, но и так называемая «народная религиозность» подлежали искоренению. И именно в это время некоторые «традиционные» верования и ритуалы переходят в разряд «религиозных».

В число гонимых религиозных практик попало и почитание *дзуаров*, объявленное «пережитком язычества». Среди ранних форм борьбы с паломничеством были разъяснительная работа в селениях, которую проводили партийные деятели и ученые, сельские сходы, на которых всем миром принималось решение прекратить паломничество к той или иной святыне, перекрытие дорог, ведущих к тому или иному *дзуару*, под предлогом ремонта, выставление на путях паломничества нарядов милиции. Одним из проектов, возникших в ходе этой кампании, была замена традиционных форм празднования новыми советскими ритуалами. Так, в роцце Хетаг в 1960-х годах проводили в дни почитания святыни «Праздник урожая» с чествованием передовиков, выступлением художественной самодеятельности, викторинами и пр. «В роцце Хетаг, считавшейся по религиозному преданию “святой”, стали проходить колхозные праздники <...> жители селения Кадгарон по инициативе партийной организации решили: в день Хетага в роцце коллективно проводить “праздник” урожая. И картина изменилась. Чествование лучших тружеников, концерты коллективов художественной самодеятельности или профессиональных артистов, национальные песни и танцы, викторины <...> Да кто теперь обращает внимание на набожных старушек, шепчущих молитвы под кустами!» [Саламов 1968: 77–78].

Высказывались и другие предложения, направленные на искоренение религиозных пережитков: «Вместо так называемых “святых мест” в лице различного рода камней и куц использовать в воспитании людей подлинно священные места. Это место захоронения 17 тысяч красноармейцев, Эльхотовские ворота, ставшие памятными в годы Отечественной войны» [Хачиров в др. 1973: 98].

Впрочем, все эти меры не привели к желаемой цели. По отчетам Совета по делам религии СОАССР видно, что *дзуары* продолжали активно посещаться. Причем в составе паломников росло число людей молодого возраста. Участники праздников, стараясь не сталкиваться с представителями советского руководства и милиции, приезжавшими в праздники на святыни, стали приезжать туда не в сам день праздника, а до или после него. Таким образом, сроки празднования только увеличивались. Вот как оценивает С.Р. Барагов положение дел с почитанием *дзуаров* в своем отчете за 1978 г.

«Изучение религиозной обстановки в период проведения языческих праздников летом 1978 г. обнаружило большое скопление верующих в местах нахождения святых мест и высокую религиозную активность населения окружающих населенных пунктов.

Во избежание мер административного воздействия, выражающихся в непродуманном перекрытии дорог под маркой ремонта, выставлении милиции и др., и в целях притупления бдительности партийных, советских, комсомольских органов организаторы религиозных торжеств в различных селах отмечали их в разные дни с посещением

этих мест, не исключая и ночное время. Это привело к тому, что празднование растянулось до трех недель, тогда как по установившейся традиции оно проходило в течение одного и того же дня во всех селах, жители которых отмечали эти языческие праздники.

По существу количество лиц, посещающих “святые” места не сокращается, хотя сложилось мнение о том, что в республике покончено с паломничеством в “Хетаг”, “Царгъ обау” и другим. Объективное положение полностью опровергает ошибочность такого мнения» [Архив СОИГСИ, Ф. 9. Оп. 1, д. 16. Барагов С.Р. Информационный отчет за 1978 год. Л. 76].

Еще одной проблемой для борцов с языческими пережитками стало изменение демографического состава паломников:

«Из года в год наблюдается заметное уменьшение количества верующих старого поколения, да и лиц преклонного возраста, посещающих “Хетаг”, “Царгъ обау”. Но зато в этих “святых местах” активно выступает молодежь.

Здесь налицо приспособленчество приверженцев старины к современным условиям, происходит завуалирование религиозности организаторов массовых сборищ людей и их спаивание, модернизация самих языческих культов.

Это объясняется тем, что вокруг носителей пережитков в республике создана обстановка осуждения и презрения, что образумило многих из них, и [они] открыто выступили с критикой своей прошлой деятельности. Что касается консерваторов, то часть из них притаилась, перешла на “нелегальное” положение, по существу организуют пирование в селах, по месту жительства верующих и любителей “попраздновать” за чужой счет. Именно эти самозванные служители культа в значительной мере толкают молодежь, подростков и детей выступать в роли паломников к “святым местам”, хотя подавляющее большинство из них не проявляет никакой религиозности, делает это из-за любопытства или выступает в роли исполнителя поручений старших. Однако присутствие здесь юношей, девушек и детей, оказываемое на них тлетворное влияние, помимо всего прочего, оставляет неприятное впечатление» [Там же. Л. 18–19].

В начале 1980-х годов Совет министров СОАССР нашел новое решение давней проблемы. Наиболее почитаемые святыни были объявлены памятниками культуры и/или природы. Таким образом государство получило право контролировать действия людей, находящихся на территории охраняемых законом объектов. И Барагов в 1986 г. отмечает действенность подобных мер: «В республике проведена полезная работа по приведению в надлежащий порядок памятников природы: рощи “Хетаг”, памятников древней архитектуры “Реком”, “Дзвигис”. Определены охранные зоны, предусматривающие строгую сохранность природы, запрещение употребления

спиртных напитков, забоя скота в качестве жертвоприношения, разведения костров и антисанитарии» [Там же. Л. 60].

Данные меры дали лишь временный результат, и паломничество снова восстановилось. При этом действия государства по охране почитаемых мест воспринимались частью населения как признание значения и высокого статуса конкретных *дзуаров*, и их популярность только росла. И какими бы оптимистичными ни были отчеты по проведению кампаний против паломничества к *дзуарам*, некоторые святыни (особенно Хетаг) привлекали все больше и больше «любителей старины»:

«Этим святыням раньше поклонялись в основном жители окрестных сел и выходцы из тех же мест. Теперь рамки действия “святых мест” расширились, что привело к росту числа поклонников независимо от их места проживания <...> В жертвоприношении принимают участие даже туристы из других краев и областей страны, считающие своим “долгом” после услышанного от гида о “святых местах” отдать им должное путем опускания монет в жертвенный ящик» [Там же. Л. 107–108].

Другим интересным явлением, отмеченным для периода 1980-х годов, является возникновение новых ритуальных практик, связанных с рядом *дзуаров*: «Ряд святынь имеется в плоскостных селах, в местах проживания значительного процента сельского населения. Здесь молятся не только в дни традиционных религиозных праздников, но и во время проводов молодежи в Советскую Армию и после демобилизации юношей, а также во время свадеб» [Там же].

Таким образом, к моменту распада советской идеологической системы практика почитания *дзуаров* продолжала существовать, хотя и приобрела новые символические оттенки. Ряд *дзуаров* превратился из объектов местного культа в общенациональные святыни, символы единства осетин, а религиозная составляющая праздников уступила место религиозно-традиционалистской идеологии.

В этих условиях роцка Хетаг стала символом «возрождающейся» народной осетинской религии и попала под контроль традиционалистских общественных организаций, которые взялись за ее обустройство. «В марте 1994 г. на расширенном заседании правления всеосетинского народного совета “Стыр-ныхас”, возглавляемого проф. М.И. Гиоевым, были рассмотрены вопросы: “Генеральный план реконструкции роцки Хетага” и “О подготовке республиканского воскресника по очистке территории роцки Хетага”. Создан <...> благотворительный фонд “Спасение роцки святого Хетага” и Совет Дзуары лагов святой роцки <...> из авторитетных старейшин районов республики» [Попов 1995: 63]. «Рядом с роцкой будет создана юрта возрождения нации. Образован и рабочий совет роцки Хетаг, дзуары лагта, ученые: этнографы, ученые, природоведы» [Попов 1995: 65].

Однако не только Хетаг становится символом народной (национальной) религии и соответственно «всеосетинского единства»²⁹. Почитание других *дзуаров, кувды*, проводимые на них, становятся неотъемлемой частью современного национального проекта в Северной Осетии. Вот как комментирует это явление борец с «дремучей осетинщиной» Вадим Баскаев, выдвигая ироничное «рацпредложение»: «В связи с расширением сети святилищ и ожидаемого их дальнейшего развития открыть колледж или факультете при одном из университетов республики по подготовке жрецов. Подготовка профессионалов этой престижной ныне специальности обеспечила бы успешную профилактику пьянства, наркомании и в целом преступности, а более всего, остановила бы наступление безнравственности» [Баскаев 2002]. Конечно, создание подобного учебного заведения вряд ли возможно. Но создание «новой» «старой» религии, многие из аспектов которой получили ярлык «религиозности» во время советской атеистической кампании, возможно, требует того, чтобы этим делом занимались профессионалы.

Приложение

Архив СОИГСИ Ф. 4, оп. 1, д. 58а. Собиев И. Дигорское ущелье.
Л. 168. Записано в 1899 г. от Дакка Хамикоева (сел. Наузгкау)
Л. 187–198.

Бахфалдесун

(посвящение коня покойнику, фрагмент)

Тогда до одного мужчины и женщины доезжает,

У них бычья шкура под ними,

Бычья шкура под ними,

Тянет, тянет каждый к себе,

Никаких их не хватает.

Отвернувшись задами спят.

[Конь говорит седоку]:

«Погладь меня

Спроси меня —

Это почему так?

Это потому так:

И на этом свете друг друга не любили,

И на том свете друг друга не любят».

Пусть сжигатель сглазит [фотограф сфотографирует].

Не прислушивайся к ним,

Следуй мимо них.

²⁹ Или как применительно к Хетагу определил это критик «новой» традиции: «Все места обитания небожителей объявлены ристалищами *всеосетинской* попойки» [Баскаев 2002а].

Когда дальше этого поедешь,
До мужчины и женщины доедешь.
Заячья шкура под ними.
Обнявшись, спят они.
С избытком им хватает.
[Жонь говорит седоку]:
«Погладь меня
Спроси меня —
Это почему так?
Это потому так:
На этом свете Бога любимцы,
На том свете рай — их удел».
Прислушайся к ним.
В свое ухо впусти,
В великую страну поедешь.
В великой стране расскажешь.

Дальше этого когда поедешь,
До одной женщины доедешь.
Дубина у нее вместо иголки.
Ступка — наперсток ее,
Земли третины — ее шитье.
Мучается, изнемогает.
[Жонь говорит седоку]:
«Погладь меня
Спроси меня —
Это почему так?
Это потому так:
На этом свете чужому мужчине
Мелким стежком шила,
Своему мужу —
Крупным стежком.
В день судный отвечает».
Пусть сжигатель сглазит [фотограф сфотографирует].
Не прислушивайся к ней,
Следуй мимо нее.

Дальше когда поедешь,
Под плетнем сука большая,
Щенята лают из утробы ее.
[Жонь говорит седоку]:
«Погладь меня
Спроси меня —

Это почему так?
Это потому так:
У последующего поколения
Старые — слушатели,
Юноши — говорители».
Пусть сжигатель сглазит [фотограф сфотографирует].
Не прислушивайся к ним,
Следуй мимо них.

Дальше этих когда поедешь,
До одной женщины доедешь.
Сотню грядок она охраняет.
Одной грядки изобилия нет в них.
[Конь говорит седоку]:
«Погладь меня
Спроси меня —
Это почему так?
Это потому так:
Сироту не ласкала,
Бедного не любила.
Без изобилия поэтому живет».
Пусть сжигатель сглазит [фотограф сфотографирует].
Не прислушивайся к ней,
Следуй мимо нее.

Дальше нее когда поедешь,
Женщина у одной грядки сидит.
Ста грядок изобилие в одной грядке есть у нее.
«Погладь меня
Спроси меня —
Это почему так?
Это потому так:
Сироту ласкала,
Бедного любила».
Прислушайся к ней.
В свое ухо впусти,
В великую страну поедешь.
В великой стране расскажешь.

Дальше когда поедешь,
До одной женщины доедешь.
Возбужденно муку просеивает,
Ничего не просеивается.
Ее руки волдырями покрываются.

«Погладь меня
Спроси меня —
Это почему так?
Это потому так:
На этом свете голодной семье
Не давала в работающую мельницу» .
Пусть сжигатель сглазит [фотограф сфотографирует].
Не заговаривай с ней.
Проследуй мимо нее.

Дальше нее поедешь,
До одной женщины доедешь.
Яйцо волосяным арканом
Поклажным узлом вяжет.
«Погладь меня
Спроси меня —
Это почему так?
Это потому так:
На этом свете соседская курица у нее неслась,
Крадучись, к ней шла³⁰» .
Пусть сжигатель сглазит [фотограф сфотографирует].
Не прислушивайся к ней.
Следуй мимо нее.

Дальше нее когда поедешь,
До двух мужчин доедешь.
Друг к другу ногами спят.
Сто *уаргъте*³¹ угля насыпано между ними,
Сто [кузнечных] мехов на них, хорошо наставленные, дуют,
Подобно араке горят они.
Сто женщин на них воду льют.
«Погладь меня
Спроси меня —
Это почему так?
Это потому так:
На этом свете за чужими женами
Ухаживали они.
Деньгами их обманывали,
Ложные клятвы из-за них давали» .
Пусть сжигатель сглазит [фотограф сфотографирует].
Не прислушивайся к ним,
Следуй мимо них.

³⁰ Т.е. тайком забирала снесенное яйцо.

³¹ В данном случае можно перевести как «корзины» .

Дальше них когда поедешь,
До одного человека доедешь.
Серебряное кресло его сидение,
Серебряный стол пред ним,
Его дом солнцем полон.
Его потолки звездами покрыты.
Фимиам благоухает.
Человек полон всем.
«Погладь меня
Спроси меня —
Это почему так?
Это потому так:
На этом свете судьей был,
Правдивому правый суд выносил,
Бедному помощь давал.
В страну Нартов его путь».
Прислушайся к нему.
В свое ухо впусти,
В великую страну поедешь.
В великой стране это расскажешь.

Дальше его когда поедешь,
До одного человека доедешь.
Ледяной стол перед ним,
Ледяной стул — его сидение,
Лед — его еда.
«Погладь меня
Спроси меня —
Это почему так?
Это потому так:
На этом свете судьей был,
По правде никогда не шел,
Богатым помогал,
Бедных обижал.
Поэтому ему суд:
Вечно лед ему еда,
Ледяной стул — его сидение».

Дальше его когда поедешь,
Еще до одного человека доедешь —
Стоит, вол ему усы гложет.
«Погладь меня
Спроси меня —
Это почему так?

Это потому так:
На этом свете в супряжке будучи,
Своего вола он кормил,
Чужому волу ничего не давал³².
Поэтому ему суд:
Вол гложет ему усы».
Пусть сжигатель сглазит [фотограф сфотографирует].
Не прислушивайся к нему,
Следуй мимо него.

Дальше этого поедешь,
До одних женщин доедешь.
Все в трауре стоят.
Впереди их собаки,
Сзади их ослы.
Всякие гадости им делают³³.
«Погладь меня
Спроси меня —
Это почему так?
Это так потому:
Когда умерли их мужья,
Неприличными стали сами.
Траур на себя надели
И распутничать начали.
По секрету мужей³⁴ заводили.
А теперь им мужья —
Собаки и ослы.
Пусть сжигатель сглазит [фотограф сфотографирует].
Не прислушивайся к ним,
Следуй мимо них.

Дальше них когда поедешь,
До одной женщины доедешь.
Черствый чурек кусочек у ней,
Больше ничего нет у нее.
«Погладь меня
Спроси меня —
Это почему так?

³² Речь здесь идет о распространенной практике использования животных во время пахоты: если у тебя только один вол, а для работы нужны три, ты объединяешься с другими владельцами волов, и вы по очереди используете животных.

³³ Совокупляются с ними.

³⁴ В данном контексте можно перевести соответствующее осетинское слово как «любовников» или же «мужиков».

Это так потому:
Гостей не любила,
Плохо их угощала.
На пути покойников это отплачивает».
Пусть сжигатель сглазит [фотограф сфотографирует].
Не прислушивайся к ней,
Следуй мимо нее.

Дальше нее когда поедешь,
До одного священника доедешь.
На плечах несет большую гору,
Задыхаясь от чрезмерной усталости.
«Погладь меня
Спроси меня —
Это почему так?
Это так потому:
Причастия давая, людей не насыщал»³⁵.
Пусть сжигатель сглазит [фотограф сфотографирует].
Не прислушивайся к нему,
Следуй мимо него.

Дальше его когда поедешь,
Еще до одной женщины доедешь.
Сотню коров доит,
Одной коровы избытка в ней нет.
Погладь меня
Спроси меня —
Это так почему?
Это так потому:
На этом свете свою утробу насыщала,
Родственников не кормила, соседа не ласкала.
На пути покойников это отплачивает.
Пусть сжигатель сглазит [фотограф сфотографирует].
Не прислушивайся к ней,
Следуй мимо нее.

От нее когда отъедешь,
Еще до одной женщины доедешь,
Две коровы доит —
Ста коров избыток у ней в них есть.
Погладь меня
Спроси меня —
Это так почему?
Это так потому:

³⁵ Т.е никому не помог материально.

На этом свете своей утробы не любила,
Семью насыщала,
Соседа ласкала.
От нее какое слово услышишь —
В свое ухо впусти,
В великой стране его Расскажи.

Дальше нее когда поедешь,
До одной женщины доедешь:
Кваса кадушку на спине держит.
Вверх на нее бродит,
Вниз за ворот ей льется.
Погладь меня
Спроси меня —
Это так почему?
Это так потому:
На этом свете, квас делала,
А когда сосед приходил кваса попросить,
Ему кваса не давала».
Подальше от нее пройди.
Пусть сжигатель сглазит [фотограф сфотографирует].

От нее дальше когда поедешь,
Доедешь до людей, сидящих в суде.
Ольховые палки у них в руках,
Ольховые стулья — их сиденья,
Ольховые столы перед ними.
Большие шубы внакидку.
Войлочные шляпы вывернутые
На них овшивели.
На них они гнидами покрылись.

«Погладь меня
Спроси меня —
Это так почему?
Это так потому:
На этом свете судьями они были,
Правому неправый суд выносили,
Неправому правый суд выносили.
На пути покойников это оплачивают.
Пусть сжигатель сглазит [фотограф сфотографирует].
Не прислушивайся к ним,
Подальше от них проследуй.

Дальше них когда поедешь,
Еще до одних людей доедешь.
Серебряные палки у них в руках,
Серебряные стулья — их сиденья,
Серебряные столы перед ними.
В больших шубах внакидку.
Их шапки вывернуты.
Боже! Чудо!
Это так почему?
Это так потому:
На этом свете судьями они были,
Правому правый суд выносили.
Их путь покойников широк.
От них что услышишь,
В великую страну поедешь,
В свое ухо это впусти — расскажешь.

Библиография

Абашин С.Н. Вопреки здравому смыслу? (К вопросу о «рациональности/иррациональности» ритуальных расходов в Средней Азии) // Вестник Евразии. 1999. № 1–2.

Алексий Иерей. Школьное дело в Осетии // Владикавказские епархиальные ведомости. 1906. № 1. 1 янв.

Барагов С.Р. О преодолении пережитков прошлого в сознании людей. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1960.

Басилов В.Н., Кобычев В.П. Николайы куд: осетинское празднество в честь патрона селения // Кавказский этнографический сборник. М., 1984. Вып. VI.

Баскаев В. На селе тоже плачут // Отчизна. 2002. № 3 (70).

Баскаев В. Сказ о черной курице, национальном герое Хетаге и дороге в никуда... // Отчизна. 2002а. № 1 (68).

Баскаев В. О традициях и обычаях осетин в прошлом // Отчизна. 2004. № 1 (78).

Вацазов А. свящ. Посещение Его Преосвященством приходов горной Осетии // Владикавказские епархиальные ведомости. 1909. № 17. 1 сент.

Виджелов Б.Х. Социальная сущность религиозных верований осетин. Владикавказ, 1992.

Боциев Г., свящ. Посещение сел. Ольгинское Х благоч. Округа Владикавказской епархии Его Преосвященством, Преосвященнейшим Агапитом, Епископом Владикавказским и Моздокским в апреле месяце сего 1911 года // Владикавказские епархиальные ведомости. 1911. № 11–12. 15 июня.

Вазиев Л., свящ. Селение Унал, Дагомо-Архонского прихода // Владикавказские епархиальные ведомости. 1910. № 20. 15 окт.

Владикавказ [корреспонденция анонимного автора] // Терские ведомости. 1884. № 29.

В.С., свящ. К вопросу об уничтожении вредных народных обычаев в Осетии // Владикавказские епархиальные ведомости. 1910. № 9. 1 мая.

Гаглойти З.Д. Очерки по этнографии осетин: общественный быт осетин в XIX в. Тбилиси, 1974.

Гатиев Б. Суеверия и предрассудки осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1876. Вып. IX, отд. 111.

Гатуев А. Об искоренении суеверных и разорительных обычаев в Осетии // Терские ведомости. 1881. № 36.

Гатуев А., свящ. Христианство в Осетии (исторический очерк) // Владикавказские епархиальные ведомости. 1901. № 3–4, 1 фев., 15 фев.

Гостиев К.И. Народные традиции и обычаи осетин. Пути их совершенствования. Орджоникидзе, 1990.

Гостиев К.И. Веление времени // Дарьял. 2005. № 2.

Давидов И. Из суеверий осетин // Терские ведомости. 1873. № 49.

Дегоев В. Генерал Муса Кундухов: история одной иллюзии // Звезда. 2003. № 11.

Дзахоев М., Даллакауский свящ. К посещению Его Преосвященством церкви епархии. Даллакауский и Хидикукский приходы в Горной Осетии // Владикавказские епархиальные ведомости. 1909. № 22. 15 нояб.

Дзуцев Х.В. Эволюция осетинской семьи и межсемейных отношений: Этносоциологический анализ. М., 2001.

Дигорон. Из сел. Христианского // Терские ведомости. 1881. № 11.

Калоев Б.А. Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII–начале XX в. // Кавказский этнографический сборник. М., 1984. Вып. VIII.

Калоев Б.А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. 3-е изд., испр. и перераб. М., 2004.

Кануков И. Д. К вопросу об уничтожении вредных обычаев среди кавказских горцев // Кавказ. 1879. № 48.

С. К-ев. (Кокиев Савва) Похоронные обряды у осетин // Терские ведомости. 1901. № 26.

Коцоев М. свящ. Отрадное явление в жизни осетинского народа // Владикавказские епархиальные ведомости. 1907. № 4. 21 янв.

С.К. (Коцоев Моисей) К обозрению Его Преосвященством, Преосвященнейшим Агапитом, Епископом Владикавказским и Моздокским Селение Кадгарон // Владикавказские епархиальные ведомости. 1911. № 17. 1 сент.

Магометов А.Х. Общественный строй и быт осетин. Орджоникидзе, 1974.

Макаев Б. Из Алагира // Терские ведомости. 1880. 13 июля.

М.Г. Письмо в редакцию «Приговор осетин» // Терские ведомости. 1879. № 50.

Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Часть вторая. // Ученые записки Московского университета. Отдел историко-филологический. 1882. Вып. 2.

Нам пишут из Кадгарона // Терские ведомости. 1877. № 9.

Н.К. Деревенские заметки // Терские ведомости. 1912. № 8.

Нарон. Владикавказские письма // Северный Кавказ. 1896. № 36 (1074).

Пчелинцева Н.Д., Соловьева Л.Т. Обрядность похоронно-поминального цикла у народов Северного Кавказа // Полевые исследования Института этнологии и антропологии. 2003. М., 2005.

Плоды невежества (сел. Беслан Владикавказского округа) // Терские ведомости. 1894. № 80.

Попов К. Священная роща Хетаг. Владикавказ, 1995.

Приход Кадгаронский: историко-статистическое описание // Владикавказские епархиальные ведомости. 1900. № 18. 15 сент.

Пфаф В.Б. Народное право осетин // Сборник сведений о Кавказе. 1872, т. II.

Саламов Б.С. Обычаи и традиции горцев. Орджоникидзе, 1968.

Священник. Из дневника горского священника // Владикавказские епархиальные ведомости. 1910. № 7. 1 апр.

Сельский священник. Кое-что о суевренных и разорительных обычаях осетин // Кавказ. 1875. № 71–72.

Скачков А. Опыт статистического исследования горного уголка // Тифлисский вестник. 1905. № 221.

Сланов А. Памятники Куртатинского ущелья: культовые сооружения // Дарьял. 2004. № 2.

Сосоиев З. Станица Черноярская // Терские ведомости. 1900. № 32.

Стефанов А., свящ. Миссионерские записки // Владикавказские епархиальные ведомости. 1907. № 3. 20 янв.

Уруймагов Х. Похоронный обряд и воззрения осетин на загробную жизнь // Владикавказские епархиальные ведомости. 1900. № 2. 12 янв.

Уруймагов Х. О значении осетинских школ в сельскохозяйственном отношении // Казбек. 1901. № 974.

Цаголов Г. Влияние религиозных обрядов на благосостояние осетин // Новое обозрение. 1897. № 4493. 29 янв.

Хачиров А. и др. Новые традиции и борьба с пережитками в сознании людей. Орджоникидзе, 1973.

Хетагуров К. Собрание сочинений: В 5 т. М., 1960.

сел. Христиановское // Терские ведомости. 1912. № 140.

Цаллаев Х.К. Традиции и обычаи осетин. Владикавказ, 1993.

Черноярец. Из станиц Черноярской и Новоосетинской // Терские ведомости. 1882, № 51.

Frierson C. Peasant Icons: Representations of Rural People in Late 19th Century Russia. N.Y., 1993.