

С. А. Штырков

ТРАДИЦИОНАЛИСТСКИЕ ДВИЖЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ СЕВЕРНО-ОСЕТИНСКОМ ОБЩЕСТВЕ И ЛОГИКА РЕЛИГИОЗНОГО НАЦИОНАЛИЗМА

Исследовательская область, к которой я хотел бы обратиться в этой статье, часто и не вполне корректно именуется неоязычеством¹. Феномен религиозного этнического традиционализма, как бы мы его ни называли, привлекает внимание современных социальных антропологов, социологов, религиоведов и даже политических аналитиков — настолько яркими внешне и провокационными в интеллектуальном плане являются попытки обрести религию предков в современном сверхмодернизированном обществе. Один из самых известных отечественных специалистов в области религиозного национализма Виктор Шнирельман так определил природу этого явления. Современное язычество — «общенациональная религия, искусственно создаваемая городской интеллигенцией из фрагментов древних локальных верований и обрядов с целью “возрождения национальной духовности”». Фактически же речь идет не о возрождении, а о конструировании идеологической основы для новой социально-политической общности, более соответствующей условиям модернизации» [Шнирельман 1998: 3]. Говоря же о Северной Осетии-Алании, он оценивает ситуацию следующим образом (прошу у читателя прощение за пространную цитату):

В Северной Осетии-Алании также делаются попытки превратить локальные божества в объекты общенационального поклонения. Скажем, если раньше роца на Алагирской трассе была посвящена местному аульному святому Хетагу, то после событий в Южной Осетии делаются попытки использовать поляну около роцы для общеосетинского культа, включающего

¹ Ниже я подробнее остановлюсь на терминологических проблемах, возникающих при исследовании таких тем.

полурелигиозные-полуполитические обряды. Этим руководит Стыр-ныхас (Большой совет) — общественный орган Съезда осетинского народа во главе с М.И. Гиоевым, избранный в мае 1993 г. Недавно праздник в честь Хетага, проводящийся во второе воскресенье июля, был окончательно утвержден президентом Северной Осетии-Алании в качестве национального и тем самым получил официальный статус. Параллельно в некоторых кругах городской интеллигенции культивируются идеи об арийском наследии осетин и их великой миссии, связанной со спасением человечества от грядущей катастрофы [Шнирельман 2001].

Эти в чем-то верные рассуждения требуют, на мой взгляд, серьезной детализации. Во-первых, роль интеллигенции в этих движениях не является тотальной — среди активистов религиозного традиционализма много людей, не имеющих высшего образования и ученых степеней, то есть не входящих в круг «городской интеллигенции» технически². И это легко объяснить через указание на такое актуальное явление, которое можно назвать «новым демократизмом». «Новый демократизм» основывается на подозрении или даже убеждении, что элиты, включая академическую, нелегитимно узурпировали власть над интерпретацией актуальных социальных смыслов и порождением профессионального знания о природе и обществе. Более того, этот комплекс идей подразумевает, что элиты преследуют свои корыстные интересы, держа большинство населения в неведении о настоящем положении дел (подлинной истории народа, настоящих механизмах социального изменения и пр.)³. Эти настроения, естественно, расширяют социальную базу этнических движений

² Дополнительную сложность в определении интеллигенции как социального таксона добавляют и такие факторы социального развития, как переструктуризация классового (в марксистском значении этого слова) состава общества и стремительное распространение практики получения высшего образования в качестве обязательного этапа биографии любого человека.

³ Осознание этой ситуации внутри профессиональной корпорации в последние годы является одним из перспективных векторов дисциплинарной рефлексии. См., например, реплики Леонида Беляева и Михаила Крома в недавней дискуссии «Наука и псевдонаука» в журнале «Антропологический форум» [Наука и псевдонаука 2013: 15–18, 80–82].

и этнорелигиозного активизма. Например, в Северной Осетии часть гуманитарной и творческой интеллигенции является скорее симпатизантами-консультантами в деле создания «народной религии осетин», оставляя практические инициативы людям, не обладающим профильным образованием. Во-вторых, действительно важная роль политического истеблишмента республики в этнорелигиозных проектах не так проста. Большинство руководителей предпочитают видеть в возрождаемых культурах этническую традицию и рассматривать в качестве собственно религии православие и ислам. Они с недоверием относятся к этнорелигиозным националистам, ведущим порой откровенно антихристианскую (антиправославную) пропаганду, хотя и не подавляют их открыто. В-третьих, значение официально признанных органов в развитии религиозного традиционализма не стоит преувеличивать. Большинство осетин, участвующих в «полурелигиозных-полуполитических обрядах», вкладывают в них более простые смыслы и мало ориентируются на указания людей, репрезентирующих себя в качестве распорядителей подобных мероприятий. Но в одном Виктор Шнирельман определенно прав: религиозный традиционализм — это городское по своему происхождению явление, хотя ему для получения хотя бы видимости легитимности и укорененности в этнической традиции приходится, образно выражаясь, примерять дедовскую папаху и подниматься к древнему горному сельскому святилищу — *дзуару* (и это уже не метафора — религиозные традиционалисты действительно предпочитают паломничать к святыням, находящимся далеко от городов — обычно в горных ущельях). Но, прежде чем перейти к описанию современного положения дел в этой сфере, вернемся на два десятилетия назад — в то время, когда этнический традиционализм, формировавшийся среди национальной интеллигенции с конца 1960-х, стал доминирующей идеологией национального возрождения практически во всех национальных регионах, в том числе и в Северной Осетии⁴.

⁴ О формировании идеологии и эстетики позднесоветского этнического традиционализма см.: [Штырков 2012].

Начало 1990-х годов было ознаменовано в Северной Осетии, да и не только там, двумя яркими тенденциями в общественной жизни — взрывом интереса к этнической традиции и резким всплеском религиозности. Поначалу эти два процесса существовали параллельно. С одной стороны, обычаи предков воспевались и воскрешались уже сформировавшейся к этому времени когортой этнических традиционалистов. С другой же — стены церквей, мечетей и молитвенных домов республики наполнялись людьми, относящимися к этнической традиции осетин по-разному. Конечно, и обычаи предков, и собственно религия понимались как явления, относящиеся к сфере духовности, но собственно традиционализм мыслился скорее в секулярных терминах. В середине 1990-х ситуация стала меняться. Привлекательность перспективы иметь собственную специфическую этническую религию, испокон веков сохраненную народом в драматичной борьбе с внешней идеологической экспансией, стала вполне очевидной. В этот момент появилась трактовка осетинской народной религии как политеизма (здесь образцом были пантеоны древних высоких культур, прежде всего античных, но с поправкой на сведения о религии скифов — славных предков нынешних осетин). Эти взгляды достаточно быстро уступили место идее исконного (дохристианского и доисламского) монотеизма. Сейчас же делается еще один шаг в развитии этой инициативы: среди части неотрадиционалистов появилась заметная и устойчивая тенденция видеть в реконструируемой религиозной традиции уже не собственно религию, а систематическое научное знание о мире.

В этом контексте религия как вера становится атрибутом наивных и темных христиан, рабов Божиих, противопоставленных в этом своем рабском качестве свободным духом наследникам древних доавраамических мировоззренческих систем. В качестве строительного материала для новых теологов выступает, прежде всего, нартовский эпос, представляющий собой весьма непрозрачный и сложный для толкования и просто понимания набор текстов, а также данные по этнографии осетинского народа. С одной стороны, в песнях нартиады посредством методов,

близких к сравнительной мифологии, выявляются (вычитываются) сокровенные смыслы, складывающиеся в теологическую или мировоззренческую систему. С другой стороны, активной экзегезе подвергаются максимально прозрачные в семиотическом отношении ритуальные и бытовые практики, например традиционное осетинское застолье и кулинария.

Социальный состав интеллектуальных лидеров неотрадиционалистов неоднороден. Это, конечно, интеллигенция — педагоги, ученые, художники. Одной из самых ярких фигур здесь является известный режиссер-документалист Людмила Магкеева, автор фильма «Дети индиго». Но, как уже было сказано, развивают и претворяют в жизнь эти идеи люди, для которых образование не является основным качеством, объясняющим их причастность к этнорелигиозным инициативам. Здесь важнее оказывается полемический задор, решительность и безусловная уверенность в величии своего народа, его прошлого, языка, обычаев и возрождаемой религии.

Однако по этой траектории развивается мысль не всех почитателей древнего и в силу этого драгоценного наследия предков. Значительная часть традиционалистов предпочитает избегать репрезентации осетинской духовной культуры в религиозных терминах. Они настаивают на том, что традиции ценны сами по себе, именно как традиции, как древний осетинский закон социальной жизни (æгъдау). Усилия умеренных традиционалистов (их я буду называть просто «традиционалистами», а энтузиастов религиозных проектов — «неотрадиционалистами») направлены скорее на унификацию обрядов, которые всеми должны исполняться одинаково правильно. На этом поприще наиболее последовательна в своих пропагандистских усилиях упомянутая Виктором Шнирельманом общественная организация «Стыр Ныхас», руководители которой исходят из принципа «Один народ — один обычай». С точки же зрения неотрадиционалистов подобный подход является догматическим и неспособным дать осетинам верное понимание их национальной природы и исторической миссии. Сами же традиционалисты с большим подозрением относятся к смелым идеям своих оппонентов. Причина этому более или

менее очевидна. Энтузиасты воссоздания особой осетинской религии, пропагандируя новое учение (или учения) и настаивая на преимуществах нового/древнего учения, должны были в какой-то момент прийти в состояние конфронтации с представителями православия и ислама. Что и произошло. И характерно в этом отношении, что один из самых распространенных манифестов осетинской религии носит полемическое название «Правдивое слово против христиан»⁵.

Православные активисты в этой ситуации должны были ответить на вызовы неотрадиционализма и включиться в борьбу за свою интерпретацию осетинского культурного наследия. И нужно сказать, что они поняли важность этой проблемы и нашли сильные риторические ходы. Одним из таких ходов стало включение в официальное название обоих действующих в Северной Осетии монастырей слова «Аланский» (Аланский Богоявленский и Аланский Свято-Успенский монастыри). Но, как бы там ни было, проблема размежевания осетинского общества по принципу отношения к православию как религии осетинского народа возникла. А именно таких проблем больше всего и опасаются традиционалисты. Упомянутый «Стыр Ныхас» неустанно подчеркивает, что его основная задача состоит в объединении всех осетин и даже в создании в Северной Осетии нации, основанной на гражданской, а не на этнической идентичности или, говоря другими словами, на принципе инклюзивности, а не эксклюзивности (разумеется, при условии доминирования в республике титульного этнического большинства). Приведу один пример. Современный формат республиканского праздника дня Хетага (Хетаджи бон) предполагает, что представители всех осетинских селений и фамилий, невзирая на свою конфессиональную принадлежность, совершат паломничество в почитаемую рощу, на-

⁵ Его автор Хетаг Моргоев, опубликовавший свое произведение в 2006 г. на сайте Iriston.com. История и культура Осетии <<http://iriston.com/nogbon/news.php?newsid=44> <http://iriston.com/nogbon/news.php?newsid=66> <http://iriston.com/nogbon/news.php?newsid=45>> (последний просмотр 21.05.2013). Этот текст неоднократно перепечатывался другими близкими по идеологии сайтами и стал поводом для горячей дискуссии в Сети.

ходящуюся в Алагирском районе, чтобы освятить еду и напитки для праздничного пира-моления (кувд) под сенью древних деревьев или в специальном сооружении (кувандоне), которое носило официальное, но при этом мало кому известное название «Юрта возрождения нации» (см. иллюстрации к статье). Представители «Стыр Ныхаса» предпринимает специальные шаги, в которых им активно помогают республиканские СМИ, чтобы среди паломников были (или, скажем, были замечены) представители этнических меньшинств — русские, армяне и другие. Тем самым демонстрируется лояльность разных этнических групп к осетинской традиции, но, кроме того, подчеркивается принципиальная открытость и привлекательность этой традиции для неосетин. Педалирование религиозной темы в этих условиях мало способствует поставленным целям.

Но эти наблюдения касаются только неэксплицированной политической подопки противостояния традиционалистов и неотрадиционалистов. И здесь стоит заметить, что на уровне декларируемых целей и дискурсивных практик обе группы предстают как очень близкие и практически неразличимые. Однако в определенных контекстах их разногласия становятся существенными и даже критическими. Это хорошо видно из сравнения их педагогических инициатив. Если традиционалисты хотят, чтобы в школьные программы были включены уроки по предмету, схожему с украинознанием в современной Украине, то вторые мечтают о введении уроков осетинского мировоззрения (что-то вроде Закона Божьего).

Однако нам здесь будет важен другой аспект общественной дискуссии вокруг проектов воссоздания осетинской народной религии, а именно то, в чем упрекают энтузиастов неотрадиционализма их оппоненты. А упрекают их обычно в чрезмерном увлечении фантазиями, в, так сказать, чрезмерной креативности. Очевидно, что эти аргументы строятся на нормативном понимании религиозной инициативы. И чтобы понять, что же, собственно, делают неотрадиционалисты, я обращаюсь к концепту рационализированной религии, предложенному Максом Вебером и примененном Клиффордом Гирцем для анализа религиозных

процессов, протекавших в 1950–1960-е годы на индонезийском Бали. Этой теме посвящена статья Гирца «“Internal Conversion” in Contemporary Bali», увидевшая свет в 1964 г., а затем вошедшая в знаменитый сборник «Интерпретация культуры» (1973)⁶.

Как мне кажется, эта работа незаслуженно обделена вниманием антропологов и социологов религии. А между тем она важна с нескольких точек зрения. Первое, на что нужно обратить внимание, это само название статьи. Интересно и вместе с тем характерно, что сам Гирц не раскрывает значение этой фразы — «Внутреннее (религиозное) обращение», предоставляя читателю самому связать содержание статьи с ее заголовком. А в статье он ведет речь исключительно о балийских сюжетах, имея в качестве некоего фона суждения Вебера (а не самого Гирца) о процессах, происходивших в отдаленном прошлом с иудаизмом, конфуцианством, брахманизмом и греческим рационализмом. Сам же Гирц, будучи последовательным партикуляристом, избегает прямых сопоставлений балийской ситуации с другими историко-социальными реалиями. Однако заголовок отсылает читателя к более широкому контексту изменений в общественной жизни, когда люди, уже практикующие какую-то религию (или то, что мы, антропологи, называем религией), меняют свое к ней отношение и начинают, если можно так выразиться, ее не просто практиковать, а сознательно и последовательно исповедовать. Можно сказать, что именно в этот момент нечто, что мы называли религией и что было органичной частью социальной действительности людей, это «что-то» практикующих, становится религией для них самих, а не только для наблюдающего за ними образованного европейца (в данном случае — американца). Меня эта картина идеологического (интеллектуального) сдвига отсылает к религиозно-политической истории Европы раннего Нового времени, когда после и в результате того, как протестантская и католическая реформации (и последовавшие за этим ре-

⁶ При цитировании я буду пользоваться русским изданием: Гирц К.Г. Интерпретация культур: Пер. с англ. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. Гл. 7. «Внутреннее обращение» на современном Бали». С. 201–224.

лигиозные войны) определили религиозно-политическую карту континента, практики массовой катехизации, инициированные властными элитами, затронули широкие круги христиан разных конфессий и во многом определили социальный ландшафт современной Европы.

Второе, что важно для нас в этой работе Гирца, — это его внимание к научному наследию Макса Вебера — фигуре для догирцевской антропологии религии не самой актуальной. Идеи Вебера, касающиеся процесса социального изменения, по-видимому, были не особенно нужны специалистам по племенным или, если использовать термин Леви-Стросса, «холодным» культурам. Однако в новых условиях, когда общества, в которых работают антропологи, уже никак нельзя рассматривать как простые и статичные, эти подходы (исторические по своей методологической и эпистемологической природе) оказались весьма кстати.

И наконец, основная заслуга Гирца как автора рассматриваемой работы состоит в том, что он наполнил схему Вебера конкретным этнографическим содержанием, указал на конкретные сегменты социального поля, в которых происходит процесс рационализации религии. Тем самым он создал основания для сравнительного исследования процессов десекуляризации и прежде всего религиозного неотрадиционализма, которые необходимы для того анализа подобных феноменов, которого он сам, если говорить честно, постарался избежать.

Попробуем проследить основную логику повествования Гирца. Он берет в качестве отправной точки для своих рассуждений веберовское различие «традиционных» и «рационализированных» религий. «Разграничение между этими типами религий проходит по линии различия взаимоотношений между религиозными представлениями и формами социальной организации. Традиционные религиозные представления (Вебер называл их также магическими) придают стереотипность сложившейся социальной практике. Неразрывно почти в каждом своем элементе связанные со светским обычаем, эти представления вовлекают “все сферы человеческой деятельности <...> в круг символической магии” и таким образом обеспечивают равномерное течение

потока повседневной жизни в неизменном и строго определенном русле. Рационализированные же представления не так тесно переплетаются с конкретными элементами обыденной жизни. Они находятся как бы “в стороне”, “над” или “вне” этих элементов, и отношения систем верований и ритуалов, в которых эти представления воплощаются, со светским обществом являются не тесными и очевидными, а отдаленными и проблематичными».

Гирц продолжает: «Наряду с различием во взаимоотношении религиозной и светской сфер существует и различие в структуре самой религиозной сферы. Традиционные религии состоят из множества очень конкретно определенных и лишь в самом общем виде упорядоченных священных объектов, хаотического собрания вычурных ритуальных действий и ярких анимистических образов, которые могут независимо друг от друга, фрагментарно и непосредственно подключаться к реальному событию практически любого рода <...> Подход традиционных религий к фундаментальным духовным проблемам дискретен и иррегулярен, то такова и типичная форма этих религий. Рационализированные религии, в свою очередь, более абстрактны, отличаются большей логической стройностью и более обобщенно сформулированы. Проблемы смысла, которые в традиционных системах выражаются имплицитно и фрагментарно, здесь формулируются в явной форме и рассматриваются всесторонне».

Другими словами, если традиционные религии дискретны, иррегулярны и конкретны, то рационализированные, наоборот, стройны, регулярны и абстрактны. Говоря же о причинах рационализации религии, Гирц, вольно трактуя Вебера, замечает: «Процесс рационализации религии везде, по-видимому, был вызван серьезным потрясением основ социального строя». Это общее замечание, как мне представляется, готовит читателя к восприятию собственно гирцевских этнографических сюжетов. Ведь балийское общество, о котором он пишет, тоже ждет основательная встряска, а возможно, она уже началась. «Возникновение унитарной республики и включение в нее Бали как составной части принесло на остров современную систему образования, современные формы управления и современное политическое созна-

ние. Коренное улучшение средств сообщения привело к большей осведомленности о внешнем мире и более тесной связи с ним, дало новые критерии для определения ценности своей собственной культуры и ценности других культур. Неумолимые внутренние перемены — растущая урбанизация, увеличение населения и т.п. — делают сохранение традиционных систем социальной организации в неизменной форме все более и более трудным. То, что произошло в Греции или Китае после V в. до н.э. <...> должно, по-видимому, произойти, в совершенно других исторических условиях и с совершенно другим историческим смыслом, и на Бали середины XX в.».

Далее Гирц утверждает, что балийцы на основе своих традиционных практик вот-вот создадут рационализированную религию, которую он называет «балиизмом», и делится с читателями своими наблюдениями над теми процессами, в которых он видит проявления процесса рационализации. На последней странице статьи мы находим список таких процессов. Это усиление религиозной рефлексии (1), распространение религиозной грамотности (2), попытки реорганизовать религиозные институты (или религиозная бюрократизация) (3). Однако стоит отметить, что в этой статье у Гирца можно найти другие формулировки, которые следует учесть для корректировки и, возможно, пополнения этого списка. Так, Гирц пишет об интенсификации интереса к религии в обществе как о свидетельстве процесса рационализации балийской религии, а о попытках систематизировать религиозную доктрину — как об основных инструментах этого процесса (вообще говоря, что именно Гирц имеет в виду, не совсем ясно, так что я скорее реконструирую его логику). И здесь читатель оказывается в затруднительном положении, поскольку Гирц рядопологает, а не сопоставляет те явления, на которые он указывает. Кроме того, его художественный замысел предполагает, что все социальные слои балийского общества будут показаны как находящиеся в процессе религиозного брожения — простолюдины спорят на площади о природе религии, интеллектуалы из аристократии пытаются «сохранить <...> самые существенные черты традиционной балийской картины мира», чтобы удержать

уходящую из их рук власть, брахманы же тем временем мечтают превратиться из жрецов, то есть ритуальных специалистов, в духовных наставников своей паствы. Другими словами, везде жизнь, везде что-то происходит. И все это происходит как бы само собой, как будто работает машина-автомат по трансформации традиционной религии в рационализированную. Ближится что-то важное, и не зря Гирц, завершая статью, пишет: «Сегодня на Бали <...> начались некоторые из тех же самых социальных и интеллектуальных процессов, которые дали толчок фундаментальным религиозным преобразованиям во всемирной истории». Рационализация балийской религии на пороге — вот, собственно, мораль его работы. Но о чем здесь идет речь — о симптомах грядущих изменений или об инструментах актуальных перемен? Не является ли попытка репрезентировать механизм внутреннего религиозного обращения как естественный процесс тектонических сдвигов мистификацией, т.е. попыткой скрыть работу механизмов доминирования и принуждения?

Пытаясь демистифицировать построения Гирца, я возьму на себя смелость выстроить причинно-следственный ряд из тех явлений, на которые указывает Гирц. Итак, балийцы становятся гражданами Республики Индонезия, элита и большая часть населения которой исповедует ислам — религию доктринизированную и престижную. Балийцы не могут принять ислам, небезосновательно опасаясь, что это приведет к разрушению оснований привычной им социальной жизни. В этих условиях распространяется интерес к религиозным вопросам — социальные тревоги воспринимаются в религиозных терминах. Аристократия, понимая опасность для себя социальной переструктуриации общества, использует эти социальные тревоги, вызывающие интерес к религии, и берет на себя привычную роль духовного авангарда общества. Поскольку играть ей приходится на (социальном) поле религии, она предпринимает попытки по созданию теологии местного варианта индуизма, которая превратила бы его во что-то сравнимое по уровню систематичности доктрины с исламом. Но, чтобы убедить население, что элита выполняет свою миссию успешно, ей нужно донести свою вновь созданную теологию до широких

масс. Здесь ее естественным союзником является изначально несклонное к теологической рефлексии, но при этом близкое к народу жреческое сословие. Представители духовной корпорации должны превратиться в учителей. Но для этого мало одного желания. Создается система «духовных» управлений и школ, то есть складывается религиозная бюрократия. Контролируемые этими структурами, брахманы занимаются «катехизацией» или индоктринацией широких масс. В результате повышается «религиозная грамотность» всех слоев населения, и на Бали воцаряется рационализованная религия.

Разумеется, это построение не может претендовать на неоспоримость и даже какую-то эмпирическую фундированность — в конце концов, все то, что я знаю о Бали, билийцах и балиизме, я вычитал у Гирца. Однако мне оно кажется правдоподобным. Возможно, это ощущение правдоподобности подкрепляется близостью нарисованной картины тому, что мы знаем об уже упоминавшейся истории конфессионализации Европы, произошедшей в ходе католической и протестантской реформации. Работа механизмов систематизации доктрины, создание, говоря словами Вебера, рациональной духовной бюрократии и катехизация протестантов привели тогда к тому, что английский историк Кит Томас [Thomas 1971] назвал упадком магии, который был связан с процессом становления новоевропейского института религии. Кстати говоря, Гирц подчеркивал, что становление балиизма как рациональной религии предполагает вытеснение магии из сферы собственно религиозного. Впрочем, сам Гирц вряд ли согласился бы с правомочностью сопоставления европейской реформации с теми процессами, которые он наблюдал на Бали. Но вот в чем наши оценки совпадают, это в представлении о том, что доктринальное (или теологическое) творчество обычно возникает не «от хорошей жизни». С одной стороны, социальные условия для формирования новой теологии определяются ощущениями кризиса, охватывающими широкие слои населения (например, экологическими или националистическими эсхатологическими страхами). С другой стороны, в большинстве случаев догматика рождается из конфликта и конкурентной борьбы между элитами. Сам ин-

терес к догматике возникает тогда, когда ортопраксии (термин Гирца), то есть единообразия религиозной практики, становится недостаточно. И в этом смысле не будет большим преувеличением сказать, что, к примеру, христианская теология является не столько результатом саморазвития святоотеческой мысли, сколько следствием борьбы с так называемыми ересями и церковными расколами. Другими словами, религия логически и хронологически начинается не с теологии или догматики, а чего-то другого, например с нарратива и ритуала. Догматика приходит позже, чтобы вычитать или вчитать свои теологические смыслы в существующие культурные практики (ср.: [Asad 1993: 36]).

Иногда эти практики начинают пониматься как собственно религиозные только после того, как они будут осмыслены с точки зрения догматизирующего разума. Можно предположить, что теологи могут объявить значительные области реальности религиозно релевантными. Но, чтобы убедить в состоятельности своих открытий широкую публику, они должны опираться на эффективный катехизаторский аппарат (уже существующий или вновь создаваемый). Если его нет или он плохо работает, то им приходится считаться с тем, что именно потенциальные пасомые в своей картине социальной реальности относят к области религиозного. Здесь мы подходим, пожалуй, к главному затруднению, которое вызывает изначальная посылка работы, взятая Гирцем у Вебера, а именно — определение традиционной религии. Если в тех обществах, где господствует этот тип религии, она тотально детерминирует социальную жизнь, то как она отделена от иных областей социального? Не можем ли мы определить область собственно религиозного в традиционном обществе, только оглянувшись на него назад (или заглянув в него вперед), из общества рационализованного? Если задавать этот вопрос к балийскому материалу, то его можно сформулировать так: что в социальных практиках балийского общества считают релевантным для своей догматической деятельности интеллектуалы-аристократы? Ответ может показаться банальным — то, что они считают религиозным. Но если область религиозного не определена, как они могут это сделать? Очень просто: они знают, как выглядит религия вообще и как дол-

жен выглядеть их балиизм. И эти знания они не извлекли аналитическим путем из пространства фактов балийской реальности. Они живут в современном, модерном обществе, в котором религия занимает определенное место. И умение локализовать религиозное, чтобы потом систематизировать его в вероучительную доктрину, ими заимствуется извне. Но самое главное, что этим навыком локализации должны обладать адресаты их теологического высказывания. При этом и у элиты, и у простых людей эти области должны более или менее совпадать. Другими словами, теологи должны говорить на понятном не-теологам языке.

У проблемы формирования доктрины и работы механизма индоктринации есть еще один аспект. Насколько хватает, так сказать, внутренних ресурсов у традиционной религии, чтобы на их основе сложилась рациональная догматика? Является ли рационализированная религия следствием пусть и вынужденного, но все же самостоятельного развития религии традиционной, пристраивавшегося без заметного религиозного влияния извне? Гирц, как мне кажется, склонен считать, что в балийском случае этих внутренних ресурсов вполне достаточно. Об этом говорят два момента в его работе. Во-первых, он пишет, что интерес балийской знати к догматике — «это отчасти забота о том, чтобы <...> сохранить по крайней мере самые существенные черты традиционной балийской картины мира и системы ценностей в радикально изменившейся социальной обстановке». Во-вторых, он ставит процесс рационализации религии на Бали в один ряд с предположительно схожими процессами, которые происходили в культурах, про которые не принято думать, что они развивались под чьим-то внешним влиянием, а именно культурах Греции и Китая V века. Однако один пассаж из рассматриваемой статьи заставляет меня считать религиозных рационализаторов острова Бали людьми, в большой степени зависимыми от параметров религии, далекой как от балийской традиции, так и от индуизма вообще. Речь идет об исламе, который задает рамку для религиозного творчества балийцев. «Мусульмане говорят — у вас нет Книги, как вы можете считать свою религию мировой? Балийцы отвечают — у нас есть манускрипты и надписи, относящиеся ко временам до Мухамме-

да. Мусульмане говорят — вы верите во многих богов и поклоняетесь камням, балийцы в ответ — Бог один, но у него множество имен, и “камень” — это воплощение Бога, а не сам Бог». Чтобы добиться успеха, балийские реформаторы должны научиться говорить на языке религиозного большинства.

Таким образом, рационализаторы религии или неотрадиционалисты-теологи должны учитывать несколько фактов для достижения успеха своего предприятия, если у них нет в наличии аппарата духовного принуждения. Основное (нулевое) условие — в обществе распространяется ощущение грядущего или наступившего кризиса. Первое: новые теологи должны адекватно представлять, что в социальном ландшафте (какие практики, какой тип высказываний) может посчитать религиозно релевантным простой человек. Второе: новые теологи должны говорить на языке, который будет распознан как религиозный. Третье: если они действуют в обществе, где представлены другие престижные теологии (или другие авторитетные систематизированные мировоззрения), они должны перенимать их язык.

В случае с осетинскими неотрадиционалистами мы должны определенно сказать, что они пока не до конца учитывают «конъюнктуру», то есть общие представления о своей культуре, существующие у большинства осетин.

Да, статус нартовского эпоса, с которым они работают, в общественном сознании очень высок, но пока не всеми воспринимается как Священное писание.

Да, правильность проведения застолья важна для большинства осетин, но эта практика понимается в терминах этикета, несмотря на то что некоторые (в идеале — все) тосты представляют собой молитвенные обращения.

Но главная сложность для популяризации идей неотрадиционализма состоит в выборе метода и языка их «миссии». И тот и другой в значительной мере заимствованы из академической практики, хотя и с некоторыми переделками. Но именно из-за своей «академичности» они воспринимаются как нерелигиозные.

Однако эти трудности не убавляют энтузиазм активистов неотрадиционализма, и их деятельность начинает приносить определенные плоды.

В мае 2009 г. в религиозной жизни Северной Осетии-Алании произошло событие, которое во многом определило конфессиональный климат республики на ближайшие годы. Сначала в городе Моздок, а через семь дней и в столице республики были зарегистрированы в качестве отдельных местных религиозных организаций общины нового типа. Их создали сторонники идеи сохранения и воссоздания особой осетинской народной веры. Владикавказская община так и называется — «Религиозная организация традиционного верования осетин “Æцæг Дин” (Истинная вера)». Моздокскую «Районную общину асов (Ацæтæ)» возглавил известный в Осетии активист религиозного традиционализма, автор двух книг и герой Интернета Даурбек Макеев (официальный сайт его религиозной организации «Ацæтæ» <<http://assdin.ru/>>). В уставе общины асов были прописаны ее цели и задачи, первая из которых звучит так: «Совместное исповедание и распространение традиционных осетинских верований и убеждений, воспитание верующих в соответствии с обычным правом осетин (æгъдау) и принципами духовного единства»⁷.

Зачем было создавать институциональные конфессиональные формы в республике, где статус этнической традиции был и остается исключительно высоким? Очевидно, чтобы придать религиозным традиционалистским проектам официальный статус, который позволил бы их участникам существовать в религиозном ландшафте республики на равных основаниях с другими конфессиями — в первую очередь с православием. Поэтому неудивительно, что первыми публичными выступлениями общин были острые выпады против высказываний председателя православной церкви в Северной Осетии, направленные на демонстрацию того, что осетинские народные святыни и святые по природе (или хотя

⁷ Выдержки из Устава религиозной организации «Ацæтæ» // Официальный сайт религиозной организации осетинской традиционной веры «Ацæтæ». 23.03.2010 <<http://assdin.ru/about/5-vyderzhki-iz-ustava-religioznoy-organizacii-act.html>>. Дата обращения: 13.06.2013.

бы генезису) православны и, следовательно, православное христианство является традиционной верой осетин. Это явно противоречило видению ситуации теми, кто, основываясь на логике религиозного национализма, считает, что сохранению этнической культуры способствует исключительно особая этническая религия. И здесь я под термином «религиозный национализм» имею в виду не использование какой-то религии в качестве яркого или даже основного маркера принадлежности к какой-то этнической группе, а убежденность в том, что каждой этнической группе «естественным образом» соответствует какая-то религия — либо вариант мировой, либо собственная. Другими словами, как каждый народ «естественным образом» имеет свой особый язык и традиционную культуру, так он имеет и свою веру, которая определяет саму его природу⁸. Нарушение этого принципа с точки зрения религиозного националиста нарушает естественный порядок социального устройства и требует устранения — большая религия должна быть «вернакуляризирована» (через указание на ее особую роль в истории данного этнического и/или национального образования, через перевод Писания на местный язык или демонстрацию культурного своеобразия местных религиозных практик). Но в некоторых случаях перспектива воссоздания собственной древней религии (религиозной системы, по терминологии сторонника чувашского религиозного этнического ренессанса А.К. Салмина⁹) может показаться предпочти-

⁸ Вот достаточно характерный пример рассуждения, взятого из известной русской патриотической газеты. Здесь соотнесены и практически уподоблены друг другу разные «святости» национализма: «У каждого народа есть своя вера, свой язык, своя традиционная культура. Это главные духовные ценности каждого народа. Они даны народам для их спасения, для их духовного единства. Традиционная культура во всех ее жанрах есть национальный оберег, есть идеология народа. Его жизненный путь, назначение, миссия» [Его песни 2013].

⁹ Концепт «религиозной системы» важен для ряда энтузиастов религиозного традиционализма, поскольку заставляет их построения выглядеть академичнее. Кроме того, применение этого выражение к религии того или иного народа сразу повышает статус обоих (религии и этнической группы): «Только народы, создавшие свою религиозную систему, признаются, как правило, как цивилизованные. Система является свидетельством зрелости организма, говорит о целостности этнического объединения» [Салмин 2007: 3]). Само слово «система» может обо-

тельнее, особенно если ближайшие в социальном пространстве большие религиозные традиции соотносятся с доминирующей этнической культурой. Впрочем, вполне обычна ситуация, когда в обществе, в котором религиозный национализм является органичной частью представления о социальной реальности, сосуществуют альтернативные проекты построения гармоничного мира, в котором этнические различия «автоматически» предполагают и религиозные.

На мой взгляд, религиозный национализм, не является исключительно новым явлением и многие схожие с ним или даже идентичные ему идеологемы можно найти в истории, однако сейчас эта идеология находится на подъеме и приобретает новые и при этом быстро становящиеся рутинными черты. И здесь важно, что, завоевывая себе признание в качестве «естественного» взгляда на природу вещей, религиозный национализм использует образы, пресуппозиции и страхи секулярного национализма. В некотором смысле он паразитирует на секулярной националистической идеологии. Он исходит из того, что (1) нация (или этническая группа) является сообществом, имеющим общие интересы, более важные, чем индивидуальные, классовые и корпоративные; (2) общественная жизнь по сути своей является борьбой между разными нациями за различные ресурсы, в этой борьбе протагонисты заинтересованы в ослаблении, подчинении и даже уничтожении конкурентов. В этом смысле весьма показателен образ «необъявленной войны», которая в понимании националистов (включая религиозных) не объявлена их нации в двух смыслах — агрессия выдается самим агрессором за сотрудничество, и помимо этого

сновывать позицию тотальной охранительности автора текста, ведь, если из системы вынуть один элемент, она вся разрушится, в ней же все системно: «Религия — живой организм, некомпенсированное выпадение даже одного элемента из этой цепи может повлечь гибель всей системы в целом» [Там же: 12]. Вообще метафора «этнического организма» очень показательна в этом контексте. Она позволяет говорить о некоем «огромном объеме религиозного опыта этноса» или «всем объеме народного религиозного опыта этноса» [Там же: 38, 562]. Напомню в этой связи, что обычно в религиозном опыте видят исключительно индивидуальное переживание контакта с миром сакральным. Такую позицию занимал и автор этого термина — американский философ Уильям Джеймс.

военные действия в этой войне заменены на экономическую и, самое главное, культурную (или идеологическую) экспансию. Отмечу в этой связи, что эта необъявленная война для, скажем, русских националистов переключается и даже подменяется другим «сильным» образом — «невидимой брани». Это типичный пример перекодирования дискурса национализма в сакральный язык. С этой точки зрения враг (в обоих смыслах) пытается отнять нашу культуру, язык и религию, чтобы заменить их своими (или неким идеологическим эрзацем, созданным для культурных колоний). И поскольку высшая и естественная цель социальной жизни есть существование нации как автономного организма, исчезновение ее (через физическое вымирание или же утрату национальной специфичности) становится настоящим кошмаром националиста. И здесь отчасти парадоксальным образом носители модернистской идеологии национализма оказываются заинтересованными в реализации антимодернистского критического потенциала религиозной идеологии (или фразеологии), а также в использовании самого концепта религии в его модернистском понимании, где область религиозного оказывается тесно и преимущественно связанной с аспектами социальной жизни, как культура, частная (семейная) жизнь и общественная мораль.

Религиозные националисты любят несколько тем, которые они считают легитимным полем своей деятельности и выдвижения социальных инициатив. Две из них наиболее популярны, и обе соотносятся с образами домодернизированной жизни. Первый вопрос касается демографических проблем. Здесь религиозные националисты без устали указывают на катастрофическое снижение численности той этнической группы, от имени которой они выступают (особенно в сравнении с «ближайшими чужими», которыми для сербов оказываются албанцы, для израильских евреев — палестинцы, для русских — китайцы и жители мусульманских стран и областей и т.п.) В этих условиях образы патриархальной семьи, не знающей женской эмансипации, современных средств планирования семьи и «завышенных» требований к комфорту, предлагаемые религиозными националистами вкупе с осуждением пороков современного городского общества,

имеют определенную убедительность для тех, кто живет в ожидании реальной или мнимой угрозы исчезновения нации.

Второй сюжет связан с перспективой утраты культурного своеобразия нации (или этнической группы). Здесь роль религии (которая оказалось вытесненной из политики и экономики как отдельных полей социального праксиса в «гетто» культуры) тоже оказалась достаточно велика в обществе, напуганном перспективой глобализации и инокультурной информационной гегемонии. Национальная культура в некоторых контекстах (и число этих контекстов, кажется, продолжает увеличиваться) оказывается очень тесно соотнесена с образами религии, которой общественным сознанием приписывается естественная консервативность (кстати говоря, здесь лежит одна из причин глубокой подозрительности к новым религиозным течениям, характеризующая обывательское сознание многих европейских стран). Концепты традиционности (традиционной духовной культуры, традиционной религии) оказываются очень важными и убедительными инструментами в руках тех, кто видит в социальном действии, осуществленном в системе координат религиозно-националистического мышления, естественный и необходимый шаг по поддержанию безопасности нации¹⁰.

Как уже было сказано, для религиозного националиста в зависимости от общего исторического и информационного контекста

¹⁰ «Каждый сегодня участвует в этой брани. Нам предлагают хаос, но мы не должны покупаться на эти рекомендации и участвовать в создании хаоса. Мы видим, к чему хаос привел на Ближнем Востоке, в арабских странах. Хаос — это средство борьбы, в том числе и со страной, изнутри. И когда нам предлагают участвовать в хаосе, предлагая различные объяснения и различную мотивацию, мы должны помнить, что хаос — это национальная катастрофа. <...> Хотя война, о которой я говорю, невидима, наш народ несет в ней тяжелые потери уже сейчас. Я не говорю только о пьянстве, о наркомании, которая тоже пришла извне, но я говорю о чудовищном увеличении количества аборт, разводов. Это сотни тысяч потерянных жизней. Мы были бы другой страной, если бы у нас не было такого большого количества аборт и такого процента разводов... мы несем потери. И эти потери, к сожалению, сегодня сильно отражаются и на нашей экономике, и на нашей культурной жизни, и просто не дают нам возможности освоить все наши необъятные просторы» [Выступление Святейшего Патриарха Кирилла 2013].

могут показаться доступными и убедительными два различных варианта добиться религиозной самостоятельности, моногенности и независимости своей этнической группы — вернакулиризация какой-то большой религиозной традиции или создание своей особой местной религии. Последний вариант обычно реализуется в форме воссоздания древней системы верований и религиозных практик, которые часто называют неоязычеством или современным язычеством. У этих терминов есть свои плюсы и минусы, сторонники и противники. Не вдаваясь в подробные дискуссии по поводу академической корректности и идеологической нагруженности этих и подобных терминов, отмечу, что применительно к нашей проблематике мы можем воспользоваться другим термином, который кажется нейтральным или даже привлекательным как адептам подобных проектов, так и их симпатизантам из числа исследователей. Я имею в виду термин «этнические религии» (см. дискуссию о нем: [Strmiska 2005: 11–18]).

У этого термина есть большой минус: он по умолчанию обозначает религии (и религиозные институции), каждая из которых давно и прочно связано только (или преимущественно) с одним этническим или квазиэтническим образованием — иудаизм, сикхизм, Армянская Апостольская церковь и т.д. Эта терминологическая сложность, с одной стороны, приводит нас к интересной дискуссии о ранних формах или даже прототипах современного религиозного национализма, но, с другой стороны, позволяет указать и на те несомненные плюсы, которые имеются у этого термина в контексте анализа процессов в современной религиозной жизни. Термин «современные этнические религии» позволяет указать на их особое положение в общем пространстве современного язычества, где они явно противопоставлены космополитичным и озабоченными скорее проблемами экологии и гендерного равноправия «западным» неоязычникам, колдунам и друидам, среди которых этнонационалистическая идеология в сочетании с националистической эсхатологией не особенно распространена (только часть одиностов вдохновляется чем-то похожим, но отнюдь не идентичным, а именно — белым расизмом [Goodrick-Clarke 2002]). В этой связи характерно, что Грэхем Харви, давая

в своей суггестивной статье обзор современного язычества, в параграфе «Этническое язычество» упоминает только восточноевропейские реалии и прямо пишет о том, что только распад Советского Союза открыл это явление миру [Harvey 2007: 286–287].

Кроме того, если мы будем избегать упоминаний о язычестве для определения некоторых течений в религиозном национализме, нам не нужно будет специально оговаривать тот факт, что какие-то создаваемые или воссоздаваемые религиозные системы или традиции считаются их адептами монотеистическими. Немаловажным плюсом подобной терминологии будет и избегание полемических интонаций христианских авторов, которые не только недвусмысленно осуждают все языческое (и неязыческое), но и зачастую накрывают этим словом как родовым термином многие разные по происхождению и функции социальные явления.

Современный религиозный национализм, несомненно, может быть рассмотрен как феномен (или процесс) идеологический в марксовском понимании природы идеологии. И, кстати говоря, многие энтузиасты подобных движений с азартом включают все религии, в том числе и пропагандируемые ими самими, в разряд идеологии, имея прежде всего в виду, что религия — это руководство к активному социальному действию и даже к политической борьбе. Как мы видим, они используют иное, повседневное значение термина «идеология», очень важное для подобных построений, о чем пойдет речь ниже. Но если мы вернемся к теоретическому наследию марксизма и рассмотрим описанные инициативы с этой точки зрения, то станет ясно, что религиозный национализм за своими самыми яркими призывами и самими, казалось бы, обоснованными требованиями скрывает иные, отличные от афишируемых устремления (часто добросовестно заблуждаясь). И последствия реализации этих идеологием трудно различимы даже для самих авторов этих заявлений. Активисты этнических религий стремятся к объединению нации и восстановлению исторической справедливости. Но сама их деятельность требует использования такого эмоционально насыщенного концепта, как верность наследию предков (и, соответственно, предательство этнической памяти). И это неизбежно маргинализирует те сег-

менты социального пространства, где распространены отличные от религиозно-националистических взгляды на природу этничности, религиозности и их соотносительности в современном мире. Другими словами, те, кто имеет иные религиозные убеждения и/или политические идеи, превращаются во «внутренних чужих» — маргинализованную группу внутри нации. И она остается маргинальной, даже если по составу во много раз превосходит число сторонников религиозного этнического традиционализма. В этой связи интересно, что эти носители «чуждой идеологии», с тоской вспоминая о тех временах, когда соплеменников, оставивших веру отцов, просто убивали¹¹, видят в современных «отступниках» скорее жертв обмана, тайной информационной войны,

¹¹ Даурбек Макеев в своей главной книге приводит примеры из истории народов, считающихся предками современных осетин. Он цитирует статью М.К. Джиоева, причем весьма вольно, рассказывая знаменитую историю, известную как «мученичество сукиасянцев». Я приведу этот фрагмент, дав курсивом важные особенности текста Джиоева. «После того как некоторые аланы, принявшие христианство в Армении, под именем сукиасянцев удалились на гору Джарабахш (Сукавет), царь Алании Дадианос, узнав о «святых» отшельниках, послал в Армению военный отряд во главе с военачальником Барлахом, перед которым была поставлена задача убедить сукиасянцев вернуться обратно в Аланию и обратиться к исконной аланской вере; если они не захотят этого, то предать их мечу. Когда отшельники отказались вернуться на родину и к родной вере, то были зарублены» [Макеев 2007: 25–26]. Джиоев: «После этого *аланы-христиане* под именем Сукиасянцев удалились на гору Джарабахш (Сукавет), где жили 44 года. *Воцарившийся в Алании новый царь* Дидаианос, узнав о святых [здесь без кавычек] отшельниках, послал в Армению военный отряд во главе с военачальником Барлахом, перед которым была поставлена задача убедить Сукиасянцев вернуться обратно в Аланию и обратиться к *старой* вере; если они не захотят этого, то предать их мечу. Когда отшельники отказались вернуться на родину и к *старой* вере, то были зарублены» [Джиоев 1992: 51–52]. Как мы видим, выбор группы алан-христиан репрезентируется Даурбеком Макеевым как предательство родной веры в пользу чужой — армянской (а не смены старой на новую), а момент, который может быть воспринят читателем как каприз нового царя, выглядит не столь драматично. В его комментарии царь предстает не как «новая метла», которая «чисто метет», а как мудрый правитель, блюдуший не собственные или династические интересы, а интересы всей нации: «Дадианос полагал, что принятие аланами чужой веры чревато не лучшими последствиями для всего народа» [Макеев 2007: 26]. Кроме этого, Даурбек Макеев в этой связи вспоминает и другую историю, имеющую схожую мораль: «Из древнескифской истории мы знаем, что убийцей Анахарсиса [древнегреческого философа скифского происхождения, одного из знаменитых семи мудрецов] был его родной брат, заподозривший последнего в поклонении чужим богам» [Макеев 2007: 26].

развязанной против народов мира несколько тысячелетий назад.

Эти соображения можно рассмотреть на примере исторических воззрений уже упомянутого лидера одной из общин «осетинской народной веры» Даурбека Макеева. Он видит во всех современных авраамических религиях инструмент духовного порабощения народов, созданный библейским пророком Моисеем и его потомками. Впрочем, не только религии, но, например, советская коммунистическая идеология считаются воплощением того же процесса. Основная пресуппозиция в этой историософской концепции довольно проста и не очень оригинальна: «идея наживы путем разврата других народов, их морального разложения является, пожалуй, ключевой в иудаизме». Поскольку «иудаизм считается базовой религией и для христиан, и для мусульман», стоит включить эти религии в реконструкцию логики всего мирового исторического процесса [Макеев 2007: 19].

Суть учения Моисея (а точнее алгоритм подчинения иных народов) достаточно прост. Но изложению его Д.Б. Макеев предпосылает рассуждения, в которых связывает образ древней мудрости и тайных идеологических войн.

Надо отметить, что жрецы ушедших цивилизаций в этом отношении были достаточно грамотными. И вопросам религии, точнее сказать, идеологии от религии уделяли большое внимание. Древние знали, что при контроле над религией (в прежние времена религия не отделялась от идеологии) можно было, при надобности, навести смуту, разложить морально народ и привести его к гибели, или же наоборот — обеспечить стабильность развития общества, или же подчинить соседние народы. С древнейших времен существовали даже стратегии идеологических (религиозных) войн, причем настолько эффективные, что с их помощью уничтожались целые народы. Одним из авторов и вдохновителей стратегии идеологических войн можно считать основателя иудаизма Моисея [Макеев 2007: 22].

В чем же состоит стратегия идеологической войны, изобретенная Моисеем или перенятая им в Египте от жреческого клана «египетского сатаны» — бога Сета [Макеев 2007: 23]? Свое рассуждение наш автор начитается с весьма своеобразного анализа

нескольких фрагментов из ветхозаветной книги Второзаконие (особенно широко цитируется наиболее воинственная седьмая глава этой книги), где Господь обещает израильскому народу победы над народами, заселяющими землю обетованную. Правда, пафос завоевания именно обетованной земли оказывается не нужным Д.Б. Макееву — ветхозаветным евреям просто нужна земля. Цитирую его рассуждение.

«Когда ведет тебя Господь, Бог твой, в землю, в которую ты идешь, чтобы овладеть ею» (Второзаконье 7;1). Так звучит одна из многих, сходных по содержанию, строк, где Моисей указывает цель похода — завоевание земель [выделено Макеевым]. Далее: «Поступите с ними (народами, которые на той земле) так: жертвенники их разрушите, столбы их сокрушите и роци их вырубите и истуканы их сожгите огнем» (Втор. 7;5). Что это значит? Что значит «разрушить жертвенники»? Это значит разрушить традиционные верования и религиозные воззрения народа. Как известно, религиозные воззрения формируют традиции, обычаи и общественный уклад. Разрушить все это — значит, развратить народ. Развратить — значит погубить. Причем делается это все вполне осознанно, ведь далее Моисей выводит результат такого действия: «И истребишь все народы, которые Господь, Бог твой, даёт тебе; да не пощадит их глаз твой» (Втор. 7;16). Или так: «Предаст их тебе Господь, Бог твой, и приведет их в великое смятение, так, что они погибнут» (Втор. 7;23) [Макеев 2007: 23–24].

Основываясь на общих для современного человека положениях — «наши предки обладали особой мудростью» и «религия — это нравственность» и прибавляя к ним образ «скрытой идеологической интервенции», наш автор рисует картину культурной катастрофы — народ, лишенный традиционных верований, начинает деградировать¹².

¹² Замечу, что в Библии разрушение чужих святынь связано с идеей ритуальной гигиены для евреев, которые чуть что — сразу бегут на капища чужих богов. Истребление и изгнание народов с земли, обещанной Израиллю, в контексте этого обетования не требует специальных программ по обеспечению деградации местного населения.

Что же происходит дальше?

Сломав традиционные верования народов, земли которых «народ избранный» захочет взять во владение, и тем самым развратив и погубив их, Моисей предлагает далее, для уставших от разврата, пропагандировать хорошие и добрые законы от имени своего племенного бога — «Бога Израиля»: «почитай отца твоего и мать твою», «не убивай», «не прелюбодействуй», «не кради», «не произноси ложного свидетельства на ближнего своего» и т.д. [Макеев 2007: 26–27]¹³.

Другими словами, уставший от разврата развращенный чужаками народ получает от тех же чужаков новую религию — надо понимать, «христианство»¹⁴. И здесь автор не без сарказма пишет: «Обвинять во всей этой истории только агрессора неуместно. Большую роль в таком исходе сыграли сами христиане. Даже если эта роль косвенная и неосознанная, ее нельзя убирать из “поля зрения”. Ведь, принимая Библию как святую книгу, каждый христианин принимает за божественное и учение Моисея. А значит, принимает над собой власть “избранного” народа. Каждый христианин, поклоняясь библейскому “Богу”, “Богу” Моисея, преклоняется и перед деяниями, указанными этим “Богом”» [Макеев 2007: 35]. При этом этот духовно порабощенный народ «на уровне подсознания становится в подчиненные позиции по отношению к тому народу, от которого воспринимает веру. И не зависит это от того, большой это народ или маленький, при таком раскладе он равно не имеет шансов на достойное существование <...> Отдав идеологические приоритеты в руки чужеземцев, народ вслед за этим не замедлит потерять и материальные

¹³ Опять небольшая ремарка: эти заповеди предназначались народу Израиля, а те народы, от которых освободили Палестину воинственные иудеи, не были объектом миссионерской проповеди, т.е. не слышали «хороших и добрых законов».

¹⁴ Идея того, что христианство есть сознательное изобретение евреев, желающих поработить другие народы и разрушить великие империи, весьма распространена среди современных язычников националистического толка. См., например: [Гладкий 1993; Иванов, Богданов 1998; Шерстнев 2006 и т.д.]. На этих авторов активно ссылается Макеев, оттеняя их суждениями цитатами из Маркса и Ницше.

богатства» [Макеев 2007: 27]. Далее идет завершающий аккорд в столь тонко продуманной интриге: «Моисей настолько уверен в результативности своей стратегии “религиозно-идеологической войны”, что мечтает и настраивает свой народ ни много ни мало на мировое господство» [Макеев 2007: 28]. Здесь предложенное Макеевым толкование Второзакония окончательно покидает ветхозаветное и переносит нас в эпоху современной конспиралогии.

Новейшая история России сделала для нас очевидным факт грандиозности и беспощадности машины, приведенной в действие Моисеем. А осетинский народ всего лишь один из народов, «перемалывающийся» этой машиной, народ, который, согласно библейскому «великому и страшному Богу», должен быть уничтожен перед лицом «избранного народа». <...> Может ли столь малый и слабый народ противопоставить что-либо этой, «как огонь поедоющей», всепожирающей машине?» [Макеев 2007: 42].

Разумеется, да, может. Но для этого он должен осознать, что против него идет война: «Мы осознаем, что это война против нас, против нашего народа. Поэтому мы обязаны защититься. Мы желаем оставить за собой право на защиту» [Макеев 2007: 45].

Но что же нужно делать в столь непростых условиях? Парадоксальным образом Макеев обращается к опыту избранного народа: «Ответ мы находим у самого Моисея: “не кланяйся чужим богам, ибо это есть для тебя сети”. Иначе говоря, необходимо прежде сохранить свободу в себе, сохранить наследие предков, их веру и основанные на этой вере традиции и обычаи, и ни в коем случае не развращаться. Как бы ни были привлекательны идеологии со стороны, следует всегда помнить о той мудрости, которую оставили нам наши предки. Для этого не следует отходить от своей веры, от того, что известно у нас в народе как *агьдау* (нравственный закон). Необходимо изучать и постигать мудрость старины» [Макеев 2007: 42]. Это не единственный раз, когда наш автор демонстрирует уважение к последовательной жесткой охранительной позиции, которую занял Господь Израиля (и Моисей) по отношению к соблюдению религиозного закона иудаизма. Так, он с пиететом пишет о Моисее, который, напомним, является корнем

всего социального зла: «Моисей прекрасно понимал, что измена “своему Богу” влечет за собой “отрыв от корней”, всеобщий разврат, потерю традиционных ценностей и, как следствие, ослабление этнического самосознания и гибель. Измену “своему Богу” он рассматривал как величайшее из преступлений, преступление против народа» [Макеев 2007: 25]. Однако это не единственный парадокс, который мы встречаем в книгах Макеева, который то обвиняет евреев в инициировании тайных войн, то вполне дружелюбно находит сближения между ними и иранским миром [Макеев 2007: 43–44], то беспощадно демистифицирует христианство, то связывает его корни с древнеиранскими культурами [Макеев 2007: 72–73]¹⁵. Но главная идейная линия им выдерживается уверенно и твердо — у нас есть своя этническая религия, все же другие, чужие, не принесут осетинскому народу добра.

Даурбек Макеев и его единомышленники-единоверцы — группа малочисленная, но весьма заметная в медиа-пространстве Северной Осетии. К тому же они имеют довольно много симпатизантов среди представителей разных социальных групп. Но в их число не входят христиане, не желающие довольствоваться статусом обманутых евреями простецов и мириться с порой весьма острыми суждениями религиозных неотрадиционалистов¹⁶. Без энтузиазма смотрят на подобные проекты и этнические меньшин-

¹⁵ Идея о том, что иудаизм и христианство сами наследуют свои лучшие идеи и практики из древнего индоевропейского (или древнеиранского) мировоззрения, единственными прямыми наследниками и носителями которого являются осетины, тоже очень важна в картине мира Даурбека Макеева. Например, «теистическая идея в христианстве имеет свои корни в древнеиранских верованиях» [Макеев 2002: 72]. Или: «Когда-то Моисей вынес мудрость [необходимость хранить верность своей племенной религии] из семьи Египетских царей, в умах которых особое место занимала идеология асов [народа древних индоевропейских воинов и мудрецов]» [Макеев 2002: 68].

¹⁶ Приведу лишь одно, взятое из упомянутого памфлета «Правдивое слово против христиан», который выложен на сайте осетинских традиционалистов: «Христианство, будучи религией редуktивной во всех формах и проявлениях, своей целью ставит подавление мыслительной деятельности человека. Христианская идеология освящает слабоумие, тупость и просто безумие, вспомнить хотя бы о культе юродивых — людей психически больных, особо почитаемых у христиан. С другой стороны, в христианстве всячески умалется значение человеческого разума, он вообще отвергается» <<http://iriston.com/nogbon/news.php?newsid=44>>.

ства, остро чувствующие перспективу развития этой идеологии, которая, несмотря на свой модный край, напоминающий этнизированный New Age, теоретически может стать консервативной политической программой в духе европейской Новой правой. В своей религиозной форме эта политическая идея может пойти еще дальше и перешагнуть границы самого понятия «религия» в его новоевропейском понимании [Shtyrkov 2011], что предаст неожиданные дополнительные оттенки конфессиональной ситуации в республике и стране.



Праздник в роще Хетага
(Республика Северная Осетия-Алания, 8 июля 2009 г.).
У входа в святилище



Праздник в роще Хетага
(Республика Северная Осетия-Алания, 8 июля 2009 г.).
Интерьер святилища

Библиография

Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на встрече со студентами высших учебных заведений Смоленской области (31 августа 2013 г.) // Русская Православная Церковь: Официальный сайт Московского Патриархата. <<http://www.patriarchia.ru/db/text/3198884.html>> (последний просмотр 10.09.2013).

Гладкий В.Н. Жиды. М.: Витязь, 1993.

Джисоев М.К. Сведения древнеармянских агиографических памятников об армяно-аланских связях // Аланы и Кавказ. Владикавказ: СОИГИ; Цхинвал: ЮОНИИ, 1992. С. 51–55.

Его песни очищают сердце и душу [о композиторе Викторе Захарченко] // Русский вестник. 2013. № 10 (872). С. 14.

Иванов А., Богданов Н. Христианство. М.: Витязь, 1998.

Макеев Д.Б. Основы вероисповедания осетин. Тайна древних асов. Владикавказ: Анко, 2002.

Макеев Д.Б. Религиозное мировоззрение в Нартовском эпосе. Владикавказ: Б/и, 2007.

Наука и псевдонаука // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 11–140.

Салмин А.К. Система фольк-религии чувашей. СПб.: Наука, 2007.

Шерстнев М.П. Тайные механизмы управления людьми. М.: Русская правда, 2006.

Шнирельман В. Неоязычество и национализм. Восточноевропейский ареал. Исследования по прикладной и неотложной этнологии Института этнологии и антропологии РАН. № 114. М.: Б/и, 1998.

Шнирельман В. Изобретение религии: неоязычество на просторах Евразии // Мир Религий. Аналитика, 2001. <http://www.religio.ru/relisoc/postsovspace/32_print.html> (последний просмотр 21.05.2013).

Штырков С.А. Прогрессивные народные традиции: обретение и изобретение (случай Северо-Осетинской АССР в 1960-е годы) // Общество как объект и субъект власти. Очерки политической антропологии Кавказа. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2012. С. 209–246.

Asad T. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Goodrick-Clarke N. Black Sun: Aryan Cults, Esoteric Nazism and the Politics of Identity. N.Y.: New York University Press, 2002.

Harvey G. «Inventing Paganism: Making Nature» // The Invention of Sacred Traditions / James Lewis and Olav Hammer (eds.). Cambridge University Press, 2007. P. 277–290.

Shtyrkov S.F. Religious nationalism in contemporary Russia: the case of the Ossetian ethnic religious project // Understanding Russianness (Routledge Advances in Sociology) / Ed. by R. Alapuro, A. Mustajoki, P. Pesonen. L.: Routledge, 2011. P. 232–244.

Strmiska M.S. Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives // Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives / M.F. Strmiska (ed.). Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2005. P. 1–53.

Thomas K. Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England. L.: Weidenfeld and Nicolson, 1971.