

Страдомский А. О Черниговском Троицко-Ильинском монастыре // Черниговские епархиальные известия. Чернигов, 1874. № 21. С. 530–534.

[Тертуллиан, 1850] Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века. СПб., 1850. Ч. 4.

Троицкий Н.И. Христианский православный храм в его идее: Опыт изъяснения символики храма в систематическом изложении. Тула, 1916.

Шмеман А.Д. (протопресвитер Александр). Евхаристия. Таинство Царствия. М., 1992.

Шнайдер А. Бабинці: краєзнавча розвідка з 1874 р. // Літопис Борщівщини. Борщів, 1993. Т. 2.

Cannuyer Ch. Coptic Egypt: the Christians of the Nile. N.Y., 2000.

Ghimpu Vlad. Manastirea rupestra de la Japa din zona Nistrului Mijlocu // Sud-Est. 1997. 4.30. Revista apare din anul 1990 / Red.-sef: Valentina Tazlauanu. Chisinau, 1997. P. 60-65.

[Hauttmann Max] Die Kunst. Des Fruhen Mittelalters von Max Hauttmann. Berlin, 1929.

Taylor Joan E. Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins. Oxford, 1993.

С.А. Штырков

«НАРОДНАЯ РЕЛИГИЯ ОСЕТИН»: СУДЬБА КОНЦЕПТА В XIX–XX ВВ.

Исследование выполнено в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям» (проект «Традиции народов Кавказа в меняющемся мире: преемственности и разрывы в социокультурных практиках»).

Традиционные религиозные представления и практики осетин уже больше чем два столетия привлекают своим своеобразием внимание как ученых, так и людей, от науки далеких. Особенности истории осетинского народа, а именно факт принятия предками современных осетин христианства не позднее X в., а затем «ухода» церковных структур из Осетии после нескольких столетий присутствия (часто это событие датируют XV в.) определили ландшафт религиозной жизни народа в последующие века. Оставшаяся без пастырей паства оказалась предоставлена сама себе. Осетины не только были лишены «учительского слова» — духовного контроля со стороны церковной институции. Они перестали быть христианами номинально, поскольку их некому стало крестить и причащать. Дополнительных оттенков в сложившуюся ситуацию добавило распространение ислама среди части осетин. Даже активная проповедь христианства «вернувшейся»

православной церковью в XIX в. не изменила общую картину: в религиозной жизни осетин достаточно просто выделить элементы, соотносящиеся с восточно-христианской (реже исламской) культурой и скорее всего к ней восходящие, и практики и верования, возведение которых к христианству или исламу весьма проблематично. В этой ситуации для определения природы религиозной ситуации в осетинском обществе наиболее распространенным выражением было и остается «смешение» — христианства, ислама и язычества или же христианства (религии) и суеверий.

Ю. Клапрот в начале XIX в. так охарактеризовал «религию осетин»: «Религия осетин одинакова для всех племен и представляет из себя смешение христианства и старых суеверий...» [Клапрот 1967: 41]. В этом высказывании реализовалась традиционная для того времени оппозиция между концептом «религия», имеющим положительные коннотации, и суеверием, противостоящим области истинно религиозного.

Несколько позже при определении состава осетинского религиозного «микста» стали использоваться термины «язычество», «языческий» и т.п. Другими словами, на смену разрозненным «суевериям» пришел образ другой религии, в сознании многих поколений явно и последовательно противопоставленной христианству или, если говорить шире, монотеизму. С точки зрения некоторых современных ученых, концепт «язычество», унаследованный наукой от церковной полемической и апологической литературы и используемый для указания на природу практически всего «нехристианского» в духовной культуре того или иного народа, приносит мало пользы. Но для того времени его использование было естественным. Вот как описывал религиозную ситуацию в Осетии А.М. Шегрен: «Странно, прискорбно видеть это смешение религий и такое полное небрежение ко всем; так например, осетин считается христианином, а между тем под разными предлогами и названиями имеет несколько жен, бреет волосы, делает омовения, обряды же церковные при свадьбах, похоронах исполняет языческие...» [Шегрен 1998 (1843): 41].

В течение XIX — начала XX в. язычество появлялось в рассуждениях о природе осетинской религии постоянно. Приведу лишь один типичный пример: «Религия осетин в недрах своих представляет смесь религии христианской, магометанской и даже языческой, так что сходство религии осетинской со всеми последними заставляет осетина смотреть на нее как на нечто знакомое и не возбуждающее того предубеждения, которое производит на человека все, что ему не знакомо, даже и тогда, когда незнакомое не приносит ему вреда» [Лавров 1874].

Ситуация, казалось бы, ясная — в религиозной жизни осетин видели своеобразную «сборную солянку» из элементов разных религий. Но для нас интересен тот факт, что уже на этом этапе исследований был поставлен вопрос об основе осетинской народной религии: что является основным, а что вторичным — христианство или язычество. В отношении хронологии ответ был очевиден: при христианизации предков осетин новая религия легла на

какую-то местную основу. Но насколько глубоко христианство вошло в культуру народа? Осталось ли оно чем-то наносным, поверхностным или определило основные характеристики религиозных воззрений и практик осетин?

Как это обычно бывает, ответы на этот вопрос предлагались разные. Во многом позиция автора, писавшего на эти темы, зависела от его научного мировоззрения. Так, любитель осетинских древностей В.Ф. Миллер был склонен считать, что «христианство до сих пор коснулось осетин самым поверхностным образом» [Миллер 1882: 237], но при этом замечал, что осетины никогда не отказывались «от своей оязычевшейся христианской старины» [Там же: 238]. В последнем высказывании создается образ того явления (или процесса), которое позже будет названо Жоржем Дюмезилем «вторичным язычеством» [Дюмезиль 1976: 20].

Предшественник Миллера В.С. Толстой, побывавший в Осетии в 1840-х гг., по-иному видел картину и настаивал на том, что современные ему религиозные воззрения осетин имеют именно христианскую основу: «Русские застали осетин язычниками, это язычество столь странно и неоднобразно, что, равно как и поверья, тут господствовавшие и до ныне отчасти сохранившиеся, что полагать должно, что это идолопоклонство взяло свое начало в самом христианстве» [Толстой 1997: 44].

В самом конце века сходные соображения высказал Р.Р. Штакельберг, писавший о том, что «народные верования осетин» представляют собой «на христианской основе пеструю смесь из религиозных систем тех разных наций», с которыми осетины общались, и признавал «главным элементом осетинской народной религии христианство грузинского происхождения». Завершал же он свои рассуждения о природе народной осетинской религии следующим выводом: «Религия Христа в свое время пустила довольно глубокие корни в умственную и духовную жизнь осетин» [Штакельберг 1900: 20–21].

Падение императорской России и приход к власти большевиков, не скрывавших своих атеистических взглядов, на время прервало рефлексию о соотношении христианства и не-христианства в религиозной жизни осетинского народа. Христианство и его оплот — Российская православная церковь — не имели какого-либо авторитета в глазах новых властителей. И в этих условиях осетинам было отказано в праве быть христианами, пусть даже бывшими. Христианство репрезентировалось как нечто по своей природе враждебное осетинской народной религии и культуре, всему осетинскому. В написанной в начале 1920-х гг. работе с говорящим названием «Народная религия осетин» историк Сослан (Вано) Темирханов репрезентировал осетин чуть ли не как пантеистов и писал: «Взамен искусственного храма ей [религии осетин] служит храмом вся вселенная <...> пусть они [пришельцы] строят храмы и насылают священников, именем Божиим проповедующих самые нелепые несуразности, но это осетинам не мешает видеть во вселенной нерукотворный храм Божий» [Темирханов 1920: 3–4].

Своеобразие постреволюционного отношения к сфере религии в Осетии, да и не только там передавал тот факт, что большевики видели своего главного врага не столько в самой религиозной вере, сколько в религиозных институтах. Логика антирелигиозных кампаний сводилась к максимальному ограничению официальной религиозной жизни. Видимо, предполагалось, что если закрыть церкви и запретить деятельность священников, с религией будет покончено. В этих условиях те практики, которые мы бы назвали религиозными — в случае с осетинской культурой это, например, ритуальный пир *кувд* и паломничество к святыням-*дзуарам* — выпадали из поля зрения властей, поскольку не ассоциировались с православной церковью и священниками. Они воспринимались в терминах скорее народного обычая, традиции. Так на некоторое время осетины перестали быть не только христианами, но и язычниками. Религия в их жизни растворилась.

Отдельные бдительные «безбожники» пытались изменить ситуацию. Приведу несколько выдержек из статьи 1931 г., которая, на мой взгляд, правомерно была названа «Забытый участок антирелигиозной работы (о пережитках язычества в Осетии и борьбе с ними)». В ней сам термин язычество помогает автору определить некоторые практики как религиозные, т.е. как предмет, требующий искоренения.

«В Северной Осетии с давних времен и до сих пор сохранились языческие верования, пережитки особой национальной веры осетин. Во всяком ауле и районе имеется свой святой, которому делаются подушно или подворно жертвоприношения, собирая деньги на приобретение жертвенного животного.

Но помимо этого есть такие праздники, которые празднуются целую неделю. Это районные святилища, куда выезжает на целую неделю все население <...>

Часто на таких праздниках присутствуют отдельные совпартработники, которых надо разоблачать. Они тоже празднуют наравне с другими, во время молитвы тамады тоже говорят «амин», снимают шапку и т.д.

Иные коммунисты даже полагают, что такие праздники носят «коммунистический» характер, потому что во время их пьют, едят, веселятся вместе. Но это утверждение вздорно.

Безбожники Осетии последнее время ведут борьбу только с церквями, мечетью и баптистами, к языческим верованиям нет внимания, между тем как они тоже дурман для трудящихся и помеха строительству социализма» [Кантиев 1931: 104–107].

Но даже упоминание о язычестве не помогло автору изменить ситуацию и переубедить «иных партийцев» в том, что они участвуют в религиозных ритуалах. С «народной религией», как в Северной Осетии, так и во всем СССР стали бороться только при Н.С. Хрущеве (разумеется, в те годы ни о какой «народной религии» речь не шла — любая религия была «антинародной»). О том, в каких терминах воспринималась ситуация с почитанием дзуаров в начале 1960-х гг., ясно свидетельствует следующий пассаж, в ко-

тором советская атеистическая риторика предстает, пользуясь фразой Николая Лескова, «во всей неодоленной силе и типической красоте»:

«За последние годы “святое” место привлекает все меньше и меньше людей, однако немало еще таких, которые верят в могущество Хетага. И даже перестав посещать “святой куст”, они не отказываются устраивать праздники в честь Хетага. Отправление религиозных обрядов в дни Хетага не только затмевает сознание верующих, но и наносит серьезный экономический ущерб сельскохозяйственному производству. Дни “Хетага” отвлекает большое число людей от колхозного производства <...>

Нередки случаи, когда родители, зараженные религиозным дурманом, отправляют своих детей с пирогами и “мысайнагом” к “святому кусту”. Дети с изумлением и трепетом воспринимают от старших всякие небылицы, заражаясь религиозной отравой.

Такая же картина наблюдается во время других религиозных праздников: “Уацилла”, “Джеоргуба”, “Аларды”, “Реком” и других. В самый разгар сельскохозяйственных работ стекается масса людей к святилищу святого Георгия, находящемуся возле селения Кора-Урсдон Дигорского района.

Остатки язычества — **это та же религия**, которая калечит сознание верующих...» [Сергеев 1960].

Легко узнаваемая фразеология — «религиозный дурман», «религиозная отравка» и пр. — не только призвала к борьбе с описываемыми явлениями. Она переводила их в область собственно религиозного. Ощущение какого-то важного изменения хорошо чувствуется в работе Хаджисмела Цоколаева «Дзивгиси зуар», также посвященной традиции почитания дзуаров и написанной в начале 1960-х гг. Автор с некоторой печалью завершает свое этнографическое описание следующим высказыванием: «В настоящее время все вышеуказанные обряды относятся к религиозному культу, и они не похвальны для нас, от них следует отказаться» [Архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева. Ф. 4, оп. 1, д. 4, л. 4]. Другими словами, раньше традиции почитания дзуаров не относились к «религиозному культу», а вот сейчас, увы, относятся.

Подобная «стигматизация» некоторых практик как «религиозных» имела прямые и отложенные (и непредусмотренные) последствия. К первым нужно отнести разворачивание бурной кампании по искоренению пережитков язычества, ко вторым — возрождение представления об особой осетинской религии, не сводящейся к христианству и даже противопоставленной ему. Этот образ «народной религии осетин» был развернут уже в постсоветское время, когда возврат к «вере предков», своего рода «религиозный национализм» стал одним из наиболее заметных традиционалистских проектов в Северной Осетии.

Вообще говоря, феномен «религиозного национализма» можно отнести к явлениям относительно новым, хотя он и имеет своих предшественников — Сослан Темирханов, чью работу я уже упоминал, писал о том, под чем подписались бы многие современные энтузиасты возрождения национальной осетинской религии. Однако если сравнивать общественные настроения

начала и конца XX в. в отношении статуса «народной религии», мы приходим к выводу, что статус этого концепта повысился. И объяснение этому следует искать в изменении понимания природы и значения этнической (национальной) традиции и народной культуры. Именно в этой сфере начинают взаимодействовать национализм и религия, схему взаимоотношений которых можно обрисовать следующим образом.

Национализм в эпоху модернизации, выступая в роли идеологии и претендуя на функцию квазирелигии, вытесняет религию из таких важных сегментов социальной реальности, как экономика и политика. Религия оказывается в своеобразном гетто, где от нее ожидается выполнение функции хранителя традиции и духовности, оторванных от сфер экономики и политики. Но, как известно, национальные проекты в ходе своей реализации существенно меняют общественные настроения и картину социальной реальности. Так называемый *культурный национализм*, согласно идеологии которого нации складываются на основании моноэтнических социальных образований, объединенных общим языком, прошлым (прежде всего происхождением) и т.п., прилагает активные усилия для того, чтобы в общественном сознании традиция (народная культура) наряду с языком превратилось в абсолютное благо. Когда же в традиции начинают видеть главное условие сохранения этнической (национальной) специфики, ситуация меняется — хранитель традиции становится общественно значимой фигурой. Так национализм создает предпосылки для повышения социальной значимости религии, которая становится одним из главных символов этнической группы (нации). В этих условиях часто происходит национализация мировой религии (так, например, складывается образ православия как квинтэссенции русской культуры и соответственно как традиционной религии русских). Однако в ряде контекстов «этническая традиция», вернее ее образ в общественном сознании, контролируется не только религиозными, но и секулярными институциями, в первую очередь национальной гуманитарной наукой (историей, филологией, этнологией, фольклористикой). В этом случае религиозные институции пытаются «освоить» секулярное по своему происхождению знание о «духовной культуре народа», опираясь на свой авторитет хранителя духовности. Существующая в сознании людей тесная связь между духовностью и религией может позволить церковной институции приватизировать обширную область национальной духовной культуры. Однако иногда националисты, по каким-то причинам не доверяющие религиозной институции, но при этом убежденные в религиозной природе всего духовного, могут предпринять собственные попытки воссоздать на основе фольклористических, исторических и этнографических данных народную (этническую, национальную) религию.

Таким образом, религия и национализм находятся в довольно сложных отношениях. Национализм для решения своих задач может заимствовать у религии некоторые концепты, полезные в силу своей большой эмоциональной нагруженности — «избранный народ», «искупление и (национальное)

воскресение», образы мучеников и пророков и т.д. [Hutchison, Lehmann 1994]. Но и религиозные активисты в свою очередь активно используют концептуальный арсенал национализма. Кое-что они находят среди значительно трансформированных национальной идеологией религиозных образов (идея национального мессианства). Многие же из того, что активно используется существующей или создаваемой «национально ориентированной» религиозной институцией, является изобретением собственно националистической мысли — образы простого народа как коллективного носителя высшей мудрости, нации как единственной абсолютной ценности, этнической традиции как важнейшей информационной базы, использование которой может гарантировать выживание этнической группы (нации). В социальном ландшафте, сформированном культурным национализмом, где концепты традиции, народа, духовности и религии оказываются тесно связанными, активисты народной (этнической) религии могут рассчитывать на серьезные политические дивиденды. Например, они могут расширять границы своей религиозной группы до размера нации. И в этом им не всегда стремятся препятствовать те люди, на которых как на своих сторонников они указывают, но которые не имеют прямого отношения к деятельности религиозной институции, стремящейся говорить от их имени.

Будет ли запущен национально-религиозный проект и насколько он будет эффективен, зависит от многих факторов, относящихся к области представлений о социальной реальности. Выделю несколько из них.

1. Статус традиционной народной культуры в качестве национального достояния. Здесь многое зависит от деятельности тех ученых, которые, собирая сведения по народной культуре, формируют образ традиции. Кроме того, значительное влияние на повышение статуса народной культуры оказывают публичные кампании, направленные на популяризацию отдельных практик (обычаев, фольклорных жанров и т.п.).

2. Статус религии (религиозной институции) как источника и контролера духовности и общественной морали. В некоторых социальных контекстах эти функции воспринимаются в качестве естественного поля деятельности религии.

3. Степень соотнесенности конфессии и этнической группы. Если эта степень высока, то индивид «получает» конфессию вместе с этничностью. В этих условиях конфессиональная идентичность становится «естественной» и практически обязательной, и индивид должен специально отмечать, что он не такой как все или же принимать идентичность «по умолчанию». В ряде случаев «естественной» ситуацией считается моноконфессиональность этнической группы, в случае поликонфессиональности последняя требует ликвидации или религиозные меньшинства воспринимаются как потенциально или реально опасные для единства нации маргиналы.

4. Степень развитости национальной эсхатологии, т.е. представлений о том, что нация (этническая группа) находится под угрозой исчезновения и / или порабощения. Отмечу, что я не склонен разделять мнимые и реаль-

ные угрозы. Они влияют на ситуацию независимо от экспертного мнения специалистов.

Религиозная жизнь Республики Северная Осетия-Алания последних двух десятилетий дает несколько ярких примеров создания «национально-религиозных» проектов. Но о них следует говорить отдельно.

Библиография

- Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
- Клапрот Ю. Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807–1808 гг. // Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Орджоникидзе, 1967.
- Лавров Д.Я. Заметки об Осетии и осетинах // Терские ведомости. 1874. № 25.
- Кантиев Т. Забытый участок антирелигиозной работы (о пережитках язычества в Осетии и борьбе с ними) // Революция и горец. 1931. № 10–11.
- Миллер Вс.Ф. Осетинские этюды. Ч. 2 // Ученые записки Императорского Московского университета. М., 1882.
- Сергеев Б. Сущность языческих пережитков // Молодой коммунист. (Орджоникидзе) 1960. 19 июня.
- Темирханов (Сослан). Народная религия осетин. Рукопись. 1920 / Архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований. Ф. 9. Оп. 1. Ед. хр. 3.
- Толстой В.С. Сказание о Северной Осетии. Владикавказ, 1997.
- Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их современников при разных случаях (1843) // Шегрен А.М. Осетинские исследования. Владикавказ. 1998. С. 40–68.
- Штакельберг Р.Р. Главные черты в народной религии осетин // Юбилейный сборник в честь Вс. Ф. Миллера, изданный его учениками и почитателями. М. 1900. С. 20–23.
- Hutchison W. R. and H. Lehmann (eds.) Many are Chosen: Devine Election and Western Nationalism. Minneapolis, 1994.