

С.А. Штырков

**«ЭТИ ТРИ ПИРОГА, ЭТА ЧАША...
МОЖНО СКАЗАТЬ, ЛИТУРГИЯ!»:
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ
КАК «ВНУТРЕННЯЯ МИССИЯ»
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
В СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ-АЛАНИИ**

Мы должны возродить аланскую православную традицию, созданную и сохраненную нашими предками, которая состоялась и которая до сих пор пронизывает нашу культуру.

Свящ. Игорь (Кусов) [Интервью 2014: 23].

Не противоречит ли народная традиция строгому христианскому богословию? И есть ли место в православной душе для обычаев седой древности?

Из фильма «Аланы. Новый завет» (режиссер Алексей Пищулин, продюсер Темина Туаева, студия «Кинематографист», 2014).

Сейчас мало кто из антропологов и социологов религии будет спорить с тем, что в современном мире религия (или то, что мы привыкли так называть) не обречена на то, чтобы непременно сдать свои позиции под натиском идеологических конкурентов — секулярного либерального гуманизма, позитивистской новоевропейской науки и национализма. Она оказывается способной завоевывать умы и сердца людей, причем зачастую за счет альянса со своими прежними противниками. Но в новых условиях смысловое наполнение семантического поля концепта религии в общественном сознании меняется: сейчас религиозные идеи и практики не просто возвращают себе утраченные позиции, но меняют свои формы и функции. В ходе «конструирования социальной реальности» религия, взаимодействуя с другими «силь-

ными» концептами социального воображения: нацией, народом, духовностью, верой, наукой и знанием — вступает с ними в отношения взаимозависимости. И особенно важным понятием, с которым оказалась связанной религия в общественном сознании и от которого она напрямую зависит, остается понятие традиции. К нему отсылает не только приснопамятная формула «традиционные религии», отсутствующая в российском законодательстве, но в социальном воображении многих россиян прямо указывающая на особый статус, которым обладают четыре конфессии по сравнению со всеми иными религиозными течениями и группами¹. «Традиционность» является качеством, прямо соотносимым с имплицитно приписываемыми «настоящей» религии характеристиками — устойчивостью, упорядоченностью, способностью являть собой образец стабильности для меняющегося, претерпевающего стремительные и болезненные трансформации общества, которое нуждается в идеальных образцах гарантированной статичности и исторической укорененности. Действительно, для большинства наших современников религия, чтобы легитимно носить этот титул, в отличие от, скажем, культов и сект, должна соответствовать представлениям о чем-то древнем, неизменном и консервативном, другими словами, неким традиционалистским установкам.

Традиционализмом я называю идеологию, подразумевающую, что для сохранения и развития той или иной социальной группы максимально благоприятным является утверждение существовавшего в истории этой группы уклада жизни². Любые внешние

¹ Напомню, что перечисление «христианство, ислам, иудаизм и буддизм», присутствующее в преамбуле к Федеральному закону «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26 сентября 1997 г. (№ 125-ФЗ), завершается фразой «и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России», которая делает этот список принципиально открытым.

² Отмечу, что мое определение традиционализма как идеологии, понимаемой в марксистском значении этого слова, отличается и даже отчетливо противостоит пониманию традиционализма как «естественного мировоззрения, в котором все историческое наследие общества выступает как значимая позитивная ценность» или «автоматическое, нерелективное, подсознательное следование

заимствования, несанкционированные внутренними экспертами, спонтанные и несоответствующие, с точки зрения сторонников таких взглядов, духу традиции, рассматриваются как разрушительные и угрожающие самому существованию группы в качестве отдельного коллективного субъекта со своими интересами и траекторией исторического развития.

Обычно традиционалистская идеология характеризуется алармистскими утверждениями касательно современного состояния как мира вообще, так и особенно той группы, за сохранение которой радеют ее сторонники. Актуальные практики, характерные для защищаемого общества, объявляются испорченными в силу нерадения представителей самого социума и / или злонамеренных действий тех, кто, как считается, заинтересован в его кардинальном изменении, грозящем потрясением основ социальной идентичности. Менее радикальной трактовкой причин, вызвавших изменения оцениваемого положительно образа жизни, может быть «естественная изношенность» механизмов поддержания социальной жизни, которые требуют срочного ремонта и усовершенствования. Являясь по виду идеологией консервативной, а по функции убедительным способом легитимации общественных инициатив, традиционализм в конкретных своих редакциях может становиться революционной политической программой (даже в тех случаях, когда она предлагается или даже навязывается политическими элитами), предполагающей радикальную ревизию устоявшейся социальной системы. В сфере религиозной жизни традиционализм используется как основа для социального действия лидерами многих групп, включая и вновь создаваемые, такие как новые протестантские церкви или общины, в которых (вос)создаются древние вероучительные и ритуальные системы³.

традиции, признаваемой естественной, само собой разумеющейся, а потому всеобщей и универсальной» [Ачкасов 2004: 183, 176].

³ Здесь я трактую значение термина «традиционализм» несколько шире, чем это делается, например, в работе Павла Носачева [2013], который, во многом следуя Марку Седжвику [Sedgwick 2004], видит в традиционализме конкретную политическую и / или религиозную идеологию, восходящую к французскому мыслителю Рене Геноу и имеющую в качестве своих адептов Юлиуса

Феномен религиозного этнического традиционализма 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. Обычно в этом контексте говорят о проектах создания или воссоздания т.н. этнических религий, являющихся одновременно символом и основанием националистического (здесь и далее я употребляю это слово в не-полюемическом смысле) протеста против господства мировых религий (христианства, буддизма, ислама) и стоящих за ними колониальных «империй». Однако представители «больших» религиозных институций, столкнувшись с критикой со стороны религиозных партикуляристов или даже предупреждая ее, оказываются в состоянии предложить обществу свои варианты понимания того, каковы настоящие религиозные традиции той или иной этнической группы и / или нации. Подобные проекты требуют довольно серьезных усилий в области информационного обеспечения. И, пожалуй, самой сложной задачей в этом социальном поле является создание образа мировой религии как естественного союзника и даже гаранта сохранения и развития этнических культур. Решение этой задачи предполагает довольно сложную семантическую игру в области тех концептов, которые используют идеологи религиозного национализма, понимаемого здесь и как политическая программа, предполагающая максимальное сближение этнических и конфессиональных границ, и как логика

Эволу, Корнелеу Кодряну и Александра Дугина. В моем понимании подобный комплекс взглядов является вариантом более общей стратегии социального конструирования реальности, основанного на эссенциализации традиции и использования этого понятия для легитимизации социального действия. Вопрос о влиянии традиционализма в узком смысле этого слова на современный традиционалистический стиль мышления и социальный активизм исключительно важен и требует специального изучения. Из уже отмеченных Седжвиком каналов распространения среди академических и околоакадемических кругов геновского традиционализма упомяну работы Мирча Элиаде, значительно изменившие привычное понимание того, как нужно правильно изучать религию (подробнее см. [Allen 2000]).

социального воображения (или обыденного сознания)⁴, видящего в т.н. традиционных религиях спасительное средство защиты против экспансии глобального информационного общества.

В центре данного исследования стоит информационная политика Владикавказской и Аланской епархии Русской православной церкви в Республике Северная Осетия-Алания. Интересующий меня аспект этой политики заключается в формировании и популяризации образа осетинского народа как естественного носителя древней православной культуры, которая досталась ему в наследство от его предков — алан, принявших христианство в X в.⁵, и сохранилась в жизни осетин, несмотря на все драматические исторические коллизии. Кроме того, для более полного понимания социального контекста, в котором этот проект осуществляется, я покажу, какого рода критику вызывает данный проект у его естественных конкурентов в поле этнорелигиозных инициатив.

Владикавказская и Аланская епархия Русской православной церкви Московского Патриархата была создана в Республике Северная Осетия-Алания 26 декабря 2012 г. решением Священного Синода. Новая епархия возникла в результате разделения Владикавказской и Махачкалинской епархии, возникшей в 2011 г. Последняя, в свою очередь, образовалась после реорганизации Ставропольской и Бакинской епархий. Возглавляет вновь возникшую епархию архиепископ Зосима (Остапенко), до своего назначения на владикавказскую кафедру более 25 лет служивший в Калмыкии (в том числе 15 лет в качестве владыки). На начало 2013 г. во Владикавказской епархии насчитывалось 29 приходов, в епархиальный штат входили 52 священнослужителя (15 протоиереев, 22 иерея, 7 иеромонахов, 2 иеродьякона, 1 протодиакон, 5 диаконов) [Отчетный доклад 2013: 31].

⁴ В данном случае религиозный национализм — особый способ понимания социальной реальности, предполагающий, что человек в норме приобретает религиозную идентичность вместе с этничностью в ходе первичной социализации (подробнее см. [Shtyrkov 2011: 234]).

⁵ Около 20 лет назад в Северной Осетии священником Борисом Калоевым уже предпринималась неудачная попытка создать этноориентированную Осетинскую православную церковь [Митрохин 2001].

В условиях конкуренции с идеологией светского этнического национализма и активными попытками групп осетинских религиозных традиционалистов предложить общественности свои варианты понимания того, что такое осетинское культурное наследие, православные активисты не могут в полной мере использовать поддержку, оказываемую им республиканскими и тем более федеральными властями. Вернее, они не склонны открыто и последовательно демонстрировать ее наличие в качестве главного аргумента в обосновании права на духовную гегемонию. Сделав это, они невольно напомнили бы о господствующей в общественном сознании картине современной русской «симфонии» светской и духовной власти. Эта картина, в свою очередь, неминуемо вызвала бы протест против православия как религии этнического большинства — русских, пусть дружественных, но все же чужаков, как минимум не заботящихся о сохранении местной этнической культуры и как максимум стремящихся полностью унифицировать духовную жизнь страны и мира⁶. Демонстрация над- и внациональной природы христианского вероучения оказывается тоже не всегда уместной: подобная политика воспринимается как скрытая русификация и, кроме того, расходится с прикладной социологией Русской православной церкви Московского Патриархата, строящейся на внимании к этническому разнообразию паствы и на представлениях о естественном и неизбежном существовании цивилизационных констант. Поэтому доминирующая линия в публичной репрезентации работы православных

⁶ Предполагаемое отсутствие злой воли в ассимиляционной деятельности, с точки зрения этнического традиционализма не слишком спасает ситуацию. Покровительственное стремление лидеров большинства растворить все культуры в своей, пусть и самой прекрасной, воспринимается как чреватая самыми печальными последствиями попытка задушить «младших братьев» в дружеских объятиях. При этом важно подчеркнуть, что прямых антирусских смыслов в высказываниях людей, настороженно или даже враждебно относящихся к расширению присутствия Русской православной церкви в жизни осетин, нет. Более того, я не раз сталкивался с тем, что высказывания представителей церкви, в которых ее критикам приписываются подобные мотивы («традиционалисты... считают, что христианство — это пришлое, русское засилье» [Зосима 2011]), вызывают живой и искренний протест.

епархиальных структур такова: деятельность церкви в республике предполагает (сознательно и последовательно) сохранение этнического культурного (языкового, архитектурного, литературного, фольклорного и т.д.) наследия и реализацию соответствующих социальных программ, направленных на всех жителей республики, независимо от их вероисповедания. При этом данные церковные структуры репрезентируются как гаранты межэтнического и межконфессионального мира в Осетии.

Особое внимание уделяется демонстрации участия церкви в проектах, направленных прямо или косвенно на сохранение осетинского языка и расширение сферы его применения (реального и / или символического), в том числе и в различных сферах православной церковной жизни (проповеди, агиографии, гимнографии). Характеризуя этот аспект репрезентационной политики Владикавказской епархии, ее секретарь Отец Савва Гаглоев заметил: «Руководством епархии по существу провозглашена новая церковная миссионерская стратегия, в основе которой лежит принцип инкультурации, т.е. укоренение православия в местной культуре, преодоление разрыва между христианской религией и культурой местного населения» [Гаглоев 2013: 92].

Заметим, впрочем, что «укоренение православия в местной культуре» происходит в значительной мере ретроспективно: христианизуются не только ныне живущие осетины, но историческое и культурное наследие осетин, т.е. «имущество» их предков, а значит, и сами предки, которые получают определенную идентичность от своих потомков. Другими словами, парадоксально инвертируется процесс культурного наследования, который происходит не так, как он предстает в нашем обыденном сознании. При этом современный «ежедневный плебисцит», т.е. выбор вероисповедания, культурной идентичности и политической лояльности, производимый жителями Осетии, сводится к одному историческому событию — принятию христианства — и выносится в далекое прошлое, что позволяет архиепископу Зосиме говорить «о вере православной как об историческом выборе большинства жителей этой древней земли» [Архиепископ Зосима 2013: 5]. Впрочем, как заметил американский антрополог Дж. Фридмэн,

«мы можем сказать, что история — это настоящее, спроецированное на прошлое. В этом смысле все истории, включая современную историческую науку, являются мифологией» [Friedman 1992: 837].

Эмпирическое основание данного исследования составляют мои многолетние наблюдения за церковной жизнью г. Владикавказа, протекающей ныне в институциональной рамке вновь созданной Владикавказской епархии, в которую входят помимо приходских храмов два монастыря — Богоявленский Аланский женский и Успенский Аланский мужской. Кроме того, я сопоставлял свои наблюдения с материалами моих интервью с православными активистами и их идеологическими союзниками, а также с их оппонентами из числа религиозных традиционалистов. Наиболее важной частью моего материала являются газетные и телевизионные репортажи о событиях культурной жизни Северной Осетии-Алании, церковных и народных праздниках, записи конференций и круглых столов, проводимых как духовными, так и мирскими властями.

Одна из самых важных кампаний по «христианизации» осетинского культурного наследия вызвала особо горячую общественную дискуссию и резко повысила уровень религиозной рефлексии среди жителей республики независимо от их этнической и конфессиональной принадлежности. Она была направлена на демонстрацию того, что осетинские сельские святилища, т.н. дзуары, являются христианскими святынями (часть из них действительно представляет собой древние церкви или часовни), в силу разных исторических причин пришедшими в запустение, но сейчас возрождаемыми православной церковью⁷. Специфика

⁷ Атрибуция этих объектов в качестве христианских культовых сооружений, возведенных в этом качестве или хотя бы какое-то время для этого использованных, зачастую является предметом острой полемики. См., например, развернутое опровержение христианского происхождения знаменитой Нузальской часовни — одного из главных и живописных символов православной Осетии [Джанайты 2007: 108–113; 130–131]. При решении этих вопросов я ориентируюсь на выводы и наблюдения, сделанные в недавно вышедшей книге Дениса Белецкого и Андрея Виноградова [2011].

контекста для подобных проектов продиктована историей христианства в Осетии, в том или ином виде известной основным игрокам этого социального поля.

Особенности истории осетин, а именно факт принятия их предками христианства не позднее X в. (скоро в Осетии будут праздновать 1100-летие аланского христианства)⁸, а затем «ухода» церковных структур из Осетии после нескольких столетий присутствия (часто это событие датируют XV в.) определили ландшафт религиозной жизни народа в последующие времена. Оставшаяся без пастырей паства оказалась на несколько веков без окормления, т.е. была предоставлена сама себе или, вернее, заботам местных родовых элит. Осетины не только были лишены «учительского слова» — духовного контроля со стороны церковной институции. На долгие годы они перестали быть христианами и номинально, поскольку их некому было крестить и причащать. Дополнительных оттенков в сложившуюся ситуацию добавило распространение ислама среди части осетин.

Когда Российская империя начала свою экспансию на Кавказ, многие ее представители видели в осетинах «естественных» союзников в покорении «немирных» горцев-магометан, т.к. проповедь ислама имела в Осетии весьма ограниченный успех и, напротив, в осетинской культуре наблюдались легко различимые следы восточно-христианского наследия. В связи с этим начиная с конца XVIII в. особые усилия гражданские и церковные власти, движимые, среди прочего, если не в основном, соображениями политического характера, направляли на возвращение осетин в лоно православия. В рамках этой кампании была создана т.н. Осетинская духовная комиссия, а затем учреждена система церковных приходов, созданы первые переводы на осетинский язык библейских, учительных и литургических текстов, исполненные сначала в кириллической, потом в грузинской, а затем вновь в кириллической графике. Однако активная проповедь христианства и не всегда последовательные, но все же упорные попытки введе-

⁸ Об истории христианства в Алании см. [Белецкий, Виноградов 2011: 15–65].

ния элементарной религиозной дисциплины в области катехизации и участия в таинствах не изменили общую картину религиозной жизни горцев-осетин: даже доброжелательные наблюдатели видели в осетинах христиан «лишь по внешнему виду» — любимых, но неразумных детей Матери-Церкви, склонных при любом удобном случае возвращаться к дедовским полуязыческим обычаям. Вот как описывал ситуацию начала XX в. один из активистов христианского просвещения осетин-священник Харлампий (Хадзырат) Цомаев: «Осетия была просвещена христианским учением весьма поспешно, не вполне основательно, она недостаточно была утверждена в истинности христианской веры, дух христианского учения, так сказать, не сделался достоянием ума и сердца осетина» (цит. по: [Сланов 1999: 10]).

При желании свидетельства тому, что в некоторые сегменты религиозной (и на первый взгляд — православной) жизни осетин привычный для церковных людей православный обиход вошел, мягко говоря, не вполне основательно, найти можно довольно легко. Хорошей иллюстрацией здесь служит репортаж о праздновании Рождества Пресвятой Богородицы в одном из осетинских сел (сюжет «Праздник Мады Майрам отметили на святом месте в селе Майрамадаг» из новостной программы «Вести-Алания», 23 сентября 2013 г., автор Казбек Бутаев).

Светлый праздник. В Северной Осетии отметили рождество Пресвятой Богородицы. В национальной традиции этот праздник называют Мады Майрам барагбон. Святилища Мады Майрам есть в каждом ущелье республики. В праздничный день к ним приехали сотни людей. Традиционные три пирога, мясо жертвенных животных и осетинское пиво. Жители республики молились о здоровье и благополучии в семьях. <...> Святилища Мады Майрам есть в каждом ущелье как на юге, так на севере Осетии. Каждый год 21 сентября, в день рождения Пресвятой Богородицы, этот праздник отмечают во всех районах республики. Люди просят у святой счастья и благополучия своим семьям. Старший возносит молитву Пресвятой Богородице. На столе традиционные три пирога,

осетинское пиво и мясо жертвенного животного. Ежегодно в этот праздник у святилища в Майрамадаге собираются сотни людей. Они просят благодати своим детям.

Розита Х., жительница с. Майрамадаг: «Каждый год вот так мы собираемся, приходим сюда молиться за своих детей, за спокойную ихнюю жизнь. Чтобы они по дорогам не про... не погибали, чтобы, каждый выходил из дому, вот, так же здоровым, хорошим возвращался домой».

Помолиться Пресвятой Богородице в Майрамадаг приезжают жители и из других сел.

Касполат Д., житель с. Гизель: «Сегодня мы приехали сюда, потому что среди нас больная женщина. Ей сделали операцию, она вылечилась. С помощью врачей, с помощью Бога. Вообще все от Бога идет. И вот мы приехали, чтобы помолиться богам, помолиться Деве Марии, чтобы она всегда помогала не только больной этой, но и всем».

Мы можем с большой долей уверенности сказать, что авторы этого материала не старались специально подчеркивать «неканонические» черты происходящего. При этом и текст репортажа, и видеоряд (мужчины, возносящий молитву с чашей осетинского пива или рюмкой араки (осетинской водки) в руках; дети, обходящие по кругу дерево, на котором висят многочисленные вотивные ленты, женщины, эти ленты завязывающие) дают довольно ясную картину современной осетинской праздничной культуры, органичной частью которой является как православная икона, так и мясо жертвенного бычка.

Не удивительно, что церковные и мирские аналитики без особого труда выявляют в религиозной жизни осетин элементы, соотносящиеся с восточно-христианской культурой и, скорее всего, к ней восходящие, и практики и верования, возведение которых к христианству весьма проблематично (и для некоторых — нежелательно). Эти «нехристианские» практики зачастую объявляются активистами воссоздания православной веры среди осетин внешними и поверхностными заимствованиями или вымирающими пережитками, подлежащими элиминации.

Одним из самых сложных вопросов, вокруг которого ведется дискуссия между представителями епархии и их оппонентами, является конфессиональная принадлежность осетинских дзуаров, к числу которых относится и только что упомянутое святилище Мады Майрам. Как уже говорилось, дзуары можно определить как сельские святыни, почитание которых выражается в практике паломничества к ним, имеющего формы календарно приуроченных визитаций и / или путешествий, совершаемых по обету. И в том, и в другом случае паломничество предполагает votивные приношения и участие в ритуальном застолье — кувде, устраиваемом в непосредственной близости от дзуара в специальном строении (*кувандон*). Как вариант этой практики можно рассматривать обычай посещать почитаемое место с продуктами для ритуальной трапезы (*кувинаг*, основные элементы этого набора — три пирога, три ребра принесенного в жертву в честь праздника животного, осетинское пиво). На дзуаре эти продукты благословляются, после чего увозятся домой, где происходит основная часть ритуального застолья.

В современных условиях подобные паломничества меняют некоторые морфологические и функциональные характеристики. Например, если раньше отправляющей паломников группой была в основном семья или часть большей родственной группы, то сейчас это часто объединение соседей, живущих в одном городском доме или дворе. Кроме того, некоторые дзуары, почитавшиеся локально на уровне селения или ущелья, стали фактически общенациональными, как это произошло со святилищами Хетаджи къох, или Реком⁹. Но в любом случае и прежде, и теперь важным аспектом почитания дзуаров является соблюдение (или констатация необходимости этого соблюдения) особых запретов

⁹ Позволю себе привести еще один пример модернизации обычая. На празднике на святилище «Дзири дзуар» в июне 2014 г. решили возродить древнюю традицию скачек. Скачки выиграла девушка. Этот факт, о котором, торжествуя, рассказала местная телекомпания, находится в некотором диссонансе с традиционным распределением гендерных ролей в праздничной культуре осетин, не говоря уже о том, что святилище, на котором происходил праздник, считается мужским и женщинам на него вход заказан.

и предписаний (запрет уносить что-либо с дзуара, для многих святынь — запрет женщинам их посещать), а также нарративное «сопровождение» культа — рассказы о происхождении святыни, чудесной помощи тем, кто обратился к ней, и бедах, постигших святотатцев или просто случайных нарушителей ее сакрального статуса.

В контексте нашего рассуждения важным является вопрос о происхождении дзуаров. Как уже говорилось, некоторые (если не сказать — многие) из них являются древними церквями или часовнями, иногда сильно разрушенными. В течение веков они функционировали как сельские святыни и соответственно не являлись объектом опеки со стороны церковной институции. В этом контексте есть как минимум две точки, которые провоцируют столкновение мнений и интересов. Первая связана с реконструкцией генеалогии святынь. Если про некоторые мы можем говорить, что в их истории определено был «воцерковленный» период (другой вопрос — был ли он исторически первым), то про другие мы этого сказать не можем. Но и отрицать возможность этого — тоже. Это дает основания для того, чтобы подозревать, что чуть ли не все осетинские места, ныне почитаемые осетинами, когда-то были христианскими культовыми сооружениями.

В связи с этим возникает следующая проблема. Даже если дзуар когда-то был, скажем, православной часовней, кому он сейчас должен принадлежать? Православной церкви, заявляющей о своих правах наследования на материализованную память о древнем аланском христианстве, или местным жителям, благоговейно чтившим святыню в темные (или для кого-то, наоборот, светлые) десятилетия и века нецерковной ее истории? Подобные дискуссии возникли вокруг целого ряда объектов: т.н. Нузальского храма, часовни около селения Харисджин (или, если пользоваться иной системой номинации — святилища «Цæззиуы Майрæм»), Дзивгисского дзуара. Остроту проблеме придает тот факт, что дзуары и паломничество к ним представляют собой своеобразную квинт-эссенцию религиозной жизни осетин, как бы мы ни определяли ее конфессиональную природу. Особенно важно, что они визуализируют осетинскую религиозность и вписывают ее в местный

ландшафт, прикрепляя народ и его веру к родной земле. Древние каменные (в случае с Рекомы дзуар — деревянные) святилища, вознесенные на высокие склоны ущелий, становятся символом Осетии и ее древней культуры.

Важность включения древних святынь в современную жизнь регулярно православной жизни хорошо иллюстрируют слова архиепископа Зосимы: «Молясь в Нузальском храме, [я] все глубже чувствую укорененность христианства в этом краю, где Господь благословил мне совершить мое служение» [Владыка Зосима 2013а].

В этих условиях современные попытки создать непротиворечивый образ древней осетинской христианской традиции¹⁰ выглядят вполне логичным способом не только легитимировать институциональное присутствие православной церкви в республике, но и завоевать преимущественное право выступать в качестве радетеля за сохранение аутентичного этнического наследия, в особенности дзуаров.

Специальные усилия прилагаются к тому, чтобы создать максимально убедительный визуальный портрет древнего аланского православия. Использование в публичных презентациях и епархиальных изданиях образов древних часовен, памятников народного искусства, содержащих христианскую символику (особенно скульптуры работы самобытного художника Сосланбека Едзиева), в контексте устоявшегося портрета «горной цивилизации», т.е. в ряду изображений родовых башен и открыточных видов ущелий, создают у зрителя уверенность в том, что православное наследие неотделимо от национального (этнического)¹¹. Более

¹⁰ Идею укоризненности христианства на осетинской земле, по мнению православных активистов, должно поддерживать, среди прочего, то, что «историческая Алания является древнейшим очагом христианства во всей России» [Бесолов 2013: 40].

¹¹ Риторическое построение, строящееся на идее глубокой внедренности той или иной религии в этническую культуру, вплоть до невозможности вычленив вероучительные элементы из ткани народной жизни, широко используется в аргументации конфессионального традиционализма. Приведу пример: «Многие нормы христианской нравственности были усвоены осетинами всех вероиспо-

того, визуальный образ вписанной в национальный пейзаж церкви является исключительно убедительной метафорой для идеи невыделимости православия из ткани народной жизни¹².

Особенно важно, что представители Владикавказской епархии при поддержке (пусть и не всегда последовательной) основных лояльных правительству республиканских СМИ создают портрет православной церкви как естественного транслятора достоверной информации о наследии предков новым поколениям жителей республики. Достаточно красноречиво в этом отношении курирование епархиальными функционерами республиканской программы «Наследие Алании», направленной на работу с молодежью, в том числе с воспитанниками детских домов. На местном телевидении руководители этой программы выступают в качестве тех, кто приобщает детей к традиции, т.е. настоящих родителей, роль которых в воспитании новых поколений осетин неизменно подчеркивается в контексте воспевания семьи как хранителя традиционных религиозных и национальных ценностей. Вот что рассказывалось в программе республиканского телеканала «Алания» в новостном сюжете 21 ноября 2013 г. о паломничестве, одним из основных пунктов которого было посещение знаменитого дзуара Мады Майрам (или часовни Рождества пресвятой Богородицы) у селения Харисджин (напомню, что его «религиозная идентичность» является предметом острой дискуссии).

веданий настолько глубоко, что воспринимаются ими как исконно национальные» [Дзеранов 2013: 144].

¹² Эта линия традиционализации восходит ко временам, когда в русском высоком искусстве создавался литературный и изобразительный формат национального пейзажа — «церковка над рекой» (см. [Ely 2002: 118–121]). Эти образы должны вызывать у зрителей прилив патриотических сантиментов, доминирующей эмоциональной нотой которых является благочестивая ностальгия. В современной культуре этот способ подачи идеи неразрывности религии и ландшафта во многом наследует политике сохранения культурного наследия, которая проводилась последние три десятилетия существования Советского Союза и в годы, предшествовавшие «перестройке», была окрашена в яркие цвета этнического национализма и религиозного ревайвализма [Кормина, Штырков 2015].

Комитет молодежного парламента Республики Северная Осетия-Алания по патриотическому воспитанию и межнациональным отношениям продолжает реализацию программы «Наследие Алании». Она включает в себя организация поездок с молодежью в памятные места исторической Алании. Накануне североосетинская молодежь посетила древние храмы Куртатинского ущелья. <...> [В поездке] приняли участие воспитанники детского дома «Хуры тын» (Солнечный луч), слушатели «Школы осетинских традиций», депутаты молодежного парламента, представители республиканских СМИ, студенты вузов. Преодолев крутые гористые склоны Куртатинского ущелья, участники экскурсии добрались до первой остановки в маршруте — Церкви Рождества Богородицы. Здесь с большим вниманием они слушали рассказ опытного экскурсовода, научного сотрудника Института истории и археологии Феликса Киреева, который подчеркнул, что древняя Рождество-Богородицкая церковь — особо почитаемое место для всех жителей Осетии. [Петр Павлов, председатель комитета молодежного парламента по патриотическому воспитанию и межнациональным отношениям, православный активист]: «В глазах детей... не знаю... мы увидели, наверное, благоговейный трепет перед этой святыней. Когда дети узнали о том, что этот храм в общем-то фактически ровесник российской государственности и современник еще аланской государственности». По словам... Петра Павлова, целью поездки стало напоминание молодежи о духовных корнях, социализация детей из детского дома, а также привлечение внимания к религиозным памятникам, находящимся на территории современной Осетии, и объединение людей вне зависимости от вероисповедания вокруг национальных святынь. [Девочка-подросток, воспитанница детского дома]: «Когда мы поднялись наверх... и вот, когда мы заходили в эту церковь маленькую... мы когда зашли, я стала на колени и молила Бога о том, чтобы было здоровье, чтобы люди... ну, ни в чем не нуждались и дети, которые в детских домах. Попали в дома... ну, в семьи».

В приведенных цитатах много показательного: и представление локальной святыни в качестве общеосетинской, и объявление православных святынь общенациональными. Но детская тема кажется нам особенно важной. Детские экскурсии к древним святилищам дают красочный и вызывающий всплеск традиционалистских эмоций — материал, идеально совмещающий основные семы религиозного национализма: ритуальной чистоты этнических истоков и надежды на светлое будущее нации. Подобную репрезентационную стратегию можно назвать политикой «мягкой силы», предполагающей использование ярких образов для своеобразного непрямого влияния на социальное воображение.

Надо отметить, что подобные инициативы встречают теплый прием не у всех жителей республики. И здесь речь идет не о мусульманской общине, лидеры которой стараются не вступать в конфликт с «доминирующей» конфессией. Наиболее последовательными критиками православной редакции осетинской культуры и духовного наследия выступают сторонники создания (или воссоздания) особой этнической религии осетин (иногда их называют по аналогии с восточно-славянскими религиозными традиционалистами «родноверами», но в самой республике они известны как «уасдиновцы»¹³, от осет. «уац дин» — «святая вера»)¹⁴.

¹³ Я понимаю, что этот термин выглядит до определенной степени искусственным, так как существующие организации осетинских «родноверов» называются иначе и, кроме того, многие из сторонников идеи осетинской народной религии действуют вне определенных институций и предпочитают, чтобы их называли просто — осетины (подобно тому, как многие евангелики стремятся не прилагать к себе термины, относящие их к конкретным протестантским деноминациям, и представляются просто — христианами). Поэтому я применяю термин «уасдиновцы» в отсутствие другого (я проверил его «понимаемость», употребив его в своей речи в беседе с двумя десятками людей и убедившись в том, что меня понимают правильно).

¹⁴ Говоря о подобных предметах, необходимо учитывать, что, с точки зрения многих активистов этого проекта, говорить о создании и даже возрождении народной религии в этом контексте нельзя: «Люди же, которые участвуют в этом движении, не являются “возрожденцами”, они ничего не “возрождают”, они стремятся сохранить то, что донесли до наших дней наши предки: культуру, обычаи, нравственность, основанную на традиционных верованиях» [Макеев 2013]. При личном общении уасдиновцы несколько раз давали понять, что использование «строительной» метафоры для определения характера их деятель-

Они, используя альтернативный вариант религиозного национализма, построенный, по моему мнению, на сочетании идеологии New Age и европейской «новой правой», подвергают резкой критике попытки православных активистов «прибрать к рукам» осетинскую культуру (здесь особенно показательны споры насчет религиозных оснований — христианских или же нехристианских — почитания осетинами Уастырджи-Уасгерги — Св. Георгия и, разумеется, проблема права на дзуары¹⁵) и предлагают видеть в христианстве вообще и в православии в частности глобализаторский проект, предполагающий нивелирование любой этнической специфики¹⁶. Этот вариант религиозного традицио-

ности искажает их собственное понимание этого процесса: они не могут создавать то, что объективно существует.

¹⁵ «В наше время церковь <...> пытается захватить осетинские дзуары, объявляет их древними часовнями, церквями, прямыми подлогами обманывая как своих прихожан, так и людей, далеких от христианства» [Моргоев 2014: 223]. Особенно остро воспринимаются в этом контексте попытки православных активистов заявить о христианском прошлом рощи Хетага, почитаемой сейчас в качестве общеосетинской святыни: «Недопустимо в интернет-конференции говорить — публично и совершенно уверено — о том, что в роще святого... осетинского (!) святого Хетага <...> что там располагалась христианская часовня, [что] это достоверный исторический факт. Якобы!.. Он абсолютно не достоверен ни для кого — ни для историков, ни для археологов Осетии. Поэтому вот, когда это все вместе складывается, то создается некое впечатление того, что идет некая целенаправленная компания по отождествлению испытывавшего влияние христианского... значит, русс... православия осетинской религиозной системы и его постепенного сближения на уровне персонажей, на уровне каких-то святых мест с Русской православной церковью» (проф. Тамерлан Камболов на передаче телекомпании «Арт» «Поговорим», записанной 6 декабря 2010 г.). Подобная реакция возникла в ответ на утверждение православного священника Александра Пикалева: «Не секрет, что в роще Хетага стояла часовня до революции».

¹⁶ Для объяснения распространения христианства среди осетин (да и вообще среди народов мира) часто используются конспирологические нарративные аргументы. Наиболее последовательно эта позиция представлена в текстах, созданных одним из самых активных лидеров религиозных традиционалистов Даурбеком Макеевым. Линия эта, в общих чертах, такова: в Библии сформулированы задачи, которые стоят перед израильским народом: овладеть землями и имуществом других народов, а также методы достижения этих целей — разращение упомянутых народов через «дискредитацию и извращение» тради-

нализма предполагает очищение всего осетинского от «внешне-го» налета православия и возвращение осетин в дохристианское прошлое, к индоарийским духовным истокам, предопределившим величие современной цивилизации и противопоставленным ближневосточным религиозным учениям, самым опасным из которых в глазах осетинских «родноверов» является христианство. Характерно, что один из традиционалистских манифестов имеет броский и агрессивный заголовок — «Правдивое слово против христиан». Он принадлежит перу Хетага Моргоева, который опубликовал его в 2006 г. Сейчас Хетаг является членом «местной религиозной организации традиционной веры осетин» «Æцæг Дин» (Истинная вера) (организация зарегистрирована в 2009 г.)¹⁷.

То, что с точки зрения епархиальных активистов выглядит как создание этнического варианта христианства, т.е. как своеобразная осетинизация (аланизация) православия, для сторонников восстановления изначальной отеческой веры является перекраиванием этнической традиции по лекалам аврамического глобализма, несущим их народу перспективу утраты этнонациональной культурной специфики и, более того, вестернизации, т.е. тех явлений, которые определяют логику и риторику современной этнонациональной эсхатологии. Однако для всех участников дис-

ционных этнических обычаев и верований. Для Макеева христианство — это основное орудие для реализации этого проекта, который уже запущен на полную мощность: «И к нам они уже пришли для того, чтобы развратить нас» [Макеев 2007: 188]. В более позднем тексте Макеев прилагает к подобной редакции понимания мировой истории термин «библейский проект», взятый — прямо или опосредовано — из сочинений т.н. Внутреннего предиктора СССР (см., например: «Сад» растет сам? 2009: 53). Подобное понимание христианства широко представлено среди сторонников «ариософского» направления теории заговора [Безверхий 1998; Иванов 1998, Истархов 2000], видящим в христианской религии специфический продукт иудейской социальной инженерии, который «экспортирован в арийский мир для его порабощения проповедью покорности, пацифизма и профаническим упрощением древних знаний» [Багдасарян 2000: 23]. О христианстве как продукте, производимом стремящимися к мировому господству силами, см. [Шнирельман 2012: 22–24; Shnirelman 2002: 203].

¹⁷ Этот манифест можно прочесть на нескольких интернет-сайтах, в том числе и на сайте религиозной организации «Ацæтæ», возглавляемой Даурбеком Макеевым <http://assdin.ru/articles/30-pravdivoe-slovo-protiv-hristian.html>.

куссии очевидно, что спор о настоящей религии осетин может вестись только в этнокультурном или даже этнонациональном ключе. Неспроста название ежегодной епархиальной конференции, которая проводится с 2012 г., ставит в один ряд ключевые для этой концептуальной области термины — «Православие. Этнос. Культура». А в снятом в 2013 г. по благословению Архиепископа Владикавказского и Аланского Зосимы фильме «Фыдæлты фæндаг» (Путь предков) (автор Михаил Мамиев, режиссер Зита Хаутова) вполне в духе этнического традиционализма утверждается:

Оставленные в веках богатства и обширные территории, исчезнувшие города и многолюдные села не привели к утере веры предков, сохранившейся в духовной жизни народа, еще тысячелетие назад так тонко и гармонично соединившего свои древние индоиранские традиции с учением Христа¹⁸. Это и стало фундаментом нашей культуры — бесценного сокровища, передаваемого поколениями предков, сокровища, обладание которым ограничено коротким временем человеческой жизни и обязанностью дальнейшей передачи потомкам. Культура, святая святых любой нации мира, то, что по Божьему благословению отличает нас от других, делает узнаваемым в этом огромном, многообразном и очень часто агрессивном мире. Культура — это то, что помогает сохранить себя.

Слова эти диктор произносит тогда, когда зритель видит на экране картины кавказских гор, осетинских дзуаров и традиционных праздников, проводимых на них.

Подобную репрезентационную политику поддерживает и глава епархии, который прямо интерпретирует традиционные осетинские практики ритуального пиршества *кувда* в терминах

¹⁸ Интересно, что здесь затрагивается давняя дискуссия о том, какова истинная природа европейской культуры — индоарийская или семитская. Споры вокруг этого вопроса, зародившись в XIX в. в академической среде [Olender 1992], в XX в. приобрели острое политическое звучание в филиппиках в адрес христиан со стороны сторонников идеи возрождения этнических религий [Штырков 2013].

христианского богослужения. Так, в недавно вышедшем фильме «Аланы. Новый завет» он говорит:

Что меня поразило... или так удивило приятно, когда я приехал на Владикавказскую и Махачкалинскую епархию. Это первое осетинское застолье. В том смысле, что не только застолье было обильным и хлебосольным, и гостеприимным, а что среди всего прочего здесь наблюдалось литургическое... как бы продолжение литургической жизни. Когда за столом сидит старший, начинает возглашать не просто какие-то шутки или какие-то там смешные истории... а человек старший, уважаемый начинает с молитвы¹⁹.

В интервью популярному в республике информационному каналу «15 регион» архиепископ провел эту аналогию еще более уверенно:

А осетинское застолье меня и вовсе поразило. Все не так, как обычно для других народов. Я поразился — эти три пирога, эта чаша... Можно сказать, литургия! И главное, застолье проходит не с песнями и плясками, а начинается, продолжается и заканчивается молитвами. Разумеется, ввиду трагичной истории этого края многое было забыто, многое утеряно, но корень-то остался! И как бы кто ни пытался это замылить, связь с христианством очевидная [Владыка Зосима 2013б].

Острая форма этого суждения, кстати говоря, объясняется его полемическим контекстом: собеседники в ходе интервью, среди прочего, обсуждали конфликт вокруг одного из дзуаров — часовни у селения Харисджин, располагающейся недалеко от Успенского Аланского монастыря (мы вспоминали о ней связи с дет-

¹⁹ «Аланы. Новый завет» (реж. Алексей Пишулин, продюсер Темина Туаева, студия «Кинематографист», 2014). Фильм создан при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации.

ской экскурсией в Куртатинское ущелье). Этот конфликт принял острый характер, когда в августе 2013 г. кто-то выбросил из этой часовни иконы и разбил мемориальную плиту, на которой были указаны имена местных жителей, участвовавших в восстановлении часовни. Официальной информация о том, кто это сделал, до сих пор не появилось, но все заинтересованные лица убеждены, что это были традиционалисты, многие из которых очень остро реагируют на присутствии икон в осетинских святилищах. Сам владыка в том же интервью назвал этот инцидент «переделом» и попыткой «захвата святыни одной религии представителями другой религии» [Там же].

Как мы видим, полемика между двумя редакциями религиозного традиционализма — православным и «уасдиновским» (еще раз напомним читателю об условности употребления этого термина) — предполагает, что обе стороны понимают ценность традиции и используют тот семантический потенциал, который заложен в этом концепте (устойчивость, предсказуемость, источник гарантий от эксцессов стремительной модернизации и т.д.). Кажется, лишь наполнение его меняется в зависимости от того, о чем идет речь²⁰. Однако своеобразная метафизика традиции у двух сторон этого спора существенно различается. Но поскольку

²⁰ Описываемая ситуация кажется весьма своеобразной. Между тем определенные параллели ей можно найти. В чем-то схожую картину можно наблюдать в республике Алтай. История религиозной жизни алтайцев весьма драматична. В XVI–XVII веках среди их предков ойротов получил распространение тибетский ламаизм, затем связи с Тибетом порвались, и алтайцы остались без духовного руководства со стороны религиозной институции. Затем были небезуспешные попытки миссионеров распространить в этой местности православное христианство, возникшее в 1904 г. традиционалистское религиозное движение бурханизм и т.д. (О бурханизме см.: [Филатов 2002; Znamenski 2005; Halemba 2006; Арзютов 2007].) Что сделало время с буддистским наследием алтайцев — предмет больших споров. Одни утверждают, что от него не осталось и следа и алтайцы исповедуют свою «природную» веру, другие считают, что следов буддизма в алтайской культуре достаточно много и, следовательно, его можно легко возродить. Сторонники этой позиции трактуют колоритную традиционную религиозность алтайцев в качестве оригинальной формы буддизма, несколько примитивизированную и подпорченную языческими пережитками [Halemba 2003; Филатов 2006; Broz 2009: 24–25].

ку она остается неэксплицированной, создается впечатление, что в принципе оба вида традиционализма являются зеркальным отражением друг друга. А это, как я думаю, не отражает настоящего положения дел.

Чтобы понять, в чем состоит коренное отличие между двумя указанными подходами, обратимся к уже цитировавшемуся тексту Хетага Моргоева. Полемизируя с одним из обличителей религиозного осетинского «родноверия», он с неприкрытой иронией вопрошает: «Кто же придумал нартские кадаги, осетинские религиозные гимны <...>, кто придумал эту сложную, красивую, наполненную многозначительным смыслом, во многом уже непонятную обывателю обрядность?» Очевидно, что ответить на этот вопрос, по мнению Моргоева, затруднительно, так как все это существовало от века. И в этом своем качестве — изначальноности, чуть ли не прирожденности *une vérité première* [Sedgwick 2004: 23] — осетинская традиция противопоставлена христианству: «Однако кто придумал христианство, хорошо известно в деталях. Мы в подробностях знаем, кто, когда и зачем придумывал христианские праздники и догматику, и даже что они при этом ели, пили, кто кого и чем обозвал и кто с кем подрался, обсуждая, равен ли Сын Отцу или нет, является ли Мария Богородицей или оставить как есть» [Моргоев 2014: 214–215]. Т.е. христианство предстает в качестве предмета исторического, возникшего в определенный момент прошлого, а традиционная вера осетин как нечто внеисторическое, в некотором отношении вечное и непреходящее.

Разумеется, наш автор, будучи дипломированным историком, хорошо знаком с академическим дискурсивным этикетом, что не позволяет ему делать мистифицирующие читателя универсалистские заявления. Но все же для него предполагаемые корни осетинской религии принципиально шире и глубже, чем традиция православных христиан, чье Предание (*traditio*) очень часто (но не всегда) «младше» по возрасту и по статусу Писания²¹: «Наша

²¹ Разбор этого положения и утверждение Боговдохновенного статуса и непреходящей ценности Предания содержится в недавней лекции видного церковного

духовная культура своими корнями уходит в огромный индоевропейский духовный мир, мы, собственно, и есть носители этой культуры» [Моргоев 2014: 217]²². И именно опора на внеисторический образ духовного индоевропейского наследия и аргумент из арсенала этнолингвистики, как мне кажется, позволяет Моргоеву риторически оформить переход к весьма сильным утверждениям об универсальной природе осетинской религии: «Наши представления о боге (и как об архетипе) указывают на абсолютный универсализм бога, это не бог осетин или еще кого-то, это бог всех и всего. Осетинское слово “Хуцау” передает понятие бог, но это понятие присуще только ему одному. Ничто другое не может быть названо “Хуцау” (бог). Отсутствие или неприлагаемость имен к понятию “Хуцау” — показатель его трансцендентности и показатель высокой степени развития абстрактного мышления у носителей данной культуры. Невыразимость трансцендентного бога в осетинской религиозной традиции говорит о его универсализме. Бог, не имеющий имен, вещей-атрибутов (фетишей), которые творят, определяют и связывают образ с определенной эпохой (следовательно, добавляют историзм в представления о божестве), культурой, языком, отражающие в себе качества для них характерные, является в осетинском мировоззрении универсальным и всеохватывающим» [Моргоев 2014: 217–218].

То, что православные традиционалисты представляют себе традицию как нечто историческое, способное к изменению и возможно даже как нечто, что должно быть изменено для достижения

интеллектуала — председателя Отдела внешних церковных связей и председателя Синодальной Библейско-Богословской комиссии митрополита Волоколамского Иллариона (Алфеева) [Илларион 2014].

²² Примерно в таких же терминах описывает осетинскую религиозную традицию Даурбек Макеев: «При внимательном изучении традиционной религии осетин приходит понимание того, что это не локальная религия, это не религия одного народа. Религия осетин — это сохранившийся островок глобальной религии, несшей миропонимание, свойственное многим народам» [Макеев 2013]. Или: «Это не только осетинская... Мы сохранили то, что является общеевропейским. Весь мир сегодня устремлен глазами, ушами, сердцем в Осетию узнать все те корни, те ценности, которые когда-то нас всех объединяли. Мы такой уникальный народ, что мы сохранили эти ценности» (художник Слава Джанаев на передаче телекомпании «Арт» «Поговорим», записанной 6 декабря 2010 г.).

каких-то иных, более существенных, чем сама традиция, целей, вызывает у этнических традиционалистов-фундаменталистов подозрение²³. Они понимают, что инструментальный подход к культурному наследию опасен для нации. Он слишком рационален и в этом смысле невосприимчив к харизме настоящей традиции, и даже противопоставлен ей. И здесь в который раз расчетливость и профессионализм миссионеров противопоставляется интуиции и «мудрости крови» их оппонентов (возможно, и склонность к эзотерической терминологии последних отражает это дискурсивное напряжение).

В одном из своих докладов яркий осетинский традиционалист философ Заур Цораев с тревогой комментировал епархиальные инициативы по «инкультурации» православия в осетинскую культуру, высказанные в упомянутом докладе отца Саввы Гаглоева:

Логика здесь такова: этнос, нация — смертны, личность может спастись от небытия путем приобщения к Христу, поэтому, незачем заботиться о том, что обречено на погибель, т.е. о всех прочих идентичностях <...> И тут же, после рассуждений о брэнности и преходящем характере этноса и нации, говорится: «Вышесказанное отнюдь не означает, что христианство недооценивает значение культуры в деле формирования и становления личности и общества. Напротив, именно этническая традиция, именно жизнь в обществе есть культурно оформляющее начало человека, есть место формирования его этоса, его привычек, его мировоззрения». Что же принять в качестве первичной основы, определяющей личность: приобщение к Христу или к культуре этноса?

²³ Это подозрение подкрепляется привычными обвинениями в «естественном» двуличии, высказываемыми в адрес православного миссионерства: «Христианский клир, он прекрасно понимает, что нет никаких соответствий между осетинской религией и христианством. Но, тем не менее, вот этот вот заложенный миссионизм... в этой религиозной системе, в христианстве... он, вот, подталкивает христианских деятелей на такие вот заявления... на то, что, значит, было прямое отождествление нашей религии и христианства» (Хетаг Моргоев на передаче телекомпании «Арт» «Поговорим», записанной 6 декабря 2010 г.).

И ниже заключает:

Всё вышесказанное позволяет прийти к заключению, что осетинский этнос побуждают <...> отказаться от самого себя, от своей древней культуры. <...> Авторы новой миссионерской политики хотят под знаком «инкультурации» соединить осетинскую и христианскую религии, причем, по замечанию священника Саввы, они «должны быть принципиальными в отстаивании самой сути веры Христовой и проявлять иконономию, мягкость, в вещах не столь существенных». Напомним, что в христианстве слово «икономия» означает принцип решения церковных вопросов с позиции снисхождения, практической пользы, удобства [Цораев 2013].

Как мне кажется, Заур Цораев довольно верно улавливает общую тональность миссионерской программы по адаптации осетинской традиции. Но он пытается эксплицировать свою интуицию через установление семантики термина «икономия». Но если бы он обратил внимание на практику употребления слова «инкультурация» не в культурологии и религиоведении, на которые как источник заимствования он указывает, а в собственно конфессиональном контексте, то ему не нужно было бы искать дополнительные аргументы для объяснения своего недоверия к логике отца Саввы. Инкультурация (слово, которое многим из нас знакомо по академической дискуссии о судьбах этнических меньшинств в космополитических мегаполисах) имеет и вполне практическое, если не сказать техническое значение в области христианской миссиологии и миссионерстве. Оно хорошо понятно тем католикам и протестантам, кто решил проповедовать Евангелие в неевропейских странах. Для них инкультурация — это не просто проповедь христианства среди неких абстрактных не-христиан. Это проповедь в среде народов, культура которых сформирована другой, не-христианской религией²⁴. Если

²⁴ Вопросу инкультурации как миссионерской методике посвящено много работ. С официальной доктриной Римской католической церкви можно ознако-

миссионеры прежних времен пытались освоить местные языки и традиции, чтобы доходчиво объяснить, что Иисус Христос есть Искупитель и Спаситель для любого человека, то новые миссионеры-инкультураторы должны были найти в местных религиях намеки на предрасположенность населения к усвоению этой небанальной идеи. Для самих миссионеров это означало, что им следовало предпринимать требующие недюжинной этнографической сноровки и порой личной самоотверженности усилия по деконтекстуализации христианства, избавления его от «родимых пятен» самодовлеющего европоцентризма, в котором усматривался колониционный подтекст. Другой стороной этих усилий должна быть «контекстуализация» — «комплекс культурных процессов, посредством которых миссионерская версия христианского учения, основанная на Евангельском послании («текст»), составляет целое (интегрируется) с определенной культурой и ее верованиями («контекст»)» [Федин 2004: 75].

И как бы привлекательно (просвещено, гуманистично) ни выглядели подобные программы для их создателей, для местных религиозных традиционалистов в теории и практике инкультурации видится претензия на готовность и устремленность привести духовные культуры всего мира к единому знаменателю. Ведь с этой точки зрения выходит, что (прошу прощения за смелое соедине-

миться, прочитав документ «Вера и инкультурация», подготовленный Международной Богословской комиссией в 1987 г. и одобренном 1988 г. ее председателем кардиналом Йозефом Ратцингером, будущим папой Бенедиктом XVI [Faith and Inculturation 1989]. Своеобразное понимание инкультурации, основанное на узкой трактовке термина «культура», представил нынешний предстоятель Русской православной церкви Московского патриархата (тогда — глава Отдела внешних церковных связей на Всемирной миссионерской конференции в 1996 г. [Кирилл 1998: 21–28]. Отмечу в этой связи, что другие представители Русской православной церкви употребляют этот термин в значении, близком к католическому миссиологическому словоупотреблению (см. напр. Кураев 1997: 203–205; Кропачев 2002: 126–128). Академическая рефлексия по поводу инкультурации как своего рода прикладной культурной антропологии представлена в нескольких работах, среди которых нужно отметить книгу Эндрю Орта [Orta 2004], а также статьи Майкла В. Ангросино [Angrosino: 1994], Файоны Боуи [Bowie 1999] и Полы Э. Холмс [Holmes 1999].

ние двух известных максим) душа каждого народа — христианка. Очевидно, что последовательные этнические традиционалисты не могут приветствовать политику, основанную на отрицании корневого своеобразия духовной культуры разных народов. И они оказываются неготовыми к тому диалогу, над налаживанием которого, по словам о. Саввы Гаглоева, епархия ведет работу [Гаглоев 2013: 92].

Парадоксально, но подобные обвинения представителей православной церкви в утилитарном подходе к этнической традиции, которая, с точки зрения традиционалистского фундаментализма, не должна использоваться для достижения целей, понимаемых как более аксиологически существенные, нежели само существование этнической единицы, имеет себе инверсированную параллель. Я здесь имею в виду горькое недоумение многих православных верующих, которые начинают понимать, что для некоторых радетелей за православную веру она является не более (но и не менее), чем национальной традицией, которую необходимо эффективно использовать в практических посясторонних целях. Для возрождения величия нации, например, или прямо для привлечения материальных средств, которые можно использовать для решения этой нелегкой задачи. Эта зеркальная картина многое говорит о месте, которое занимает православие и православная церковь в разных российских регионах: в национальных регионах ее представителям приходится искать репрезентационные стратегии, которые могут легитимировать миссионерскую и катехизаторскую деятельность среди остро переживающего утрату этнического своеобразия титульного большинства.

Показательно в этом отношении, что текущий «инкультурационный» проект Владикавказской епархии пришел на смену совершенно иного понимания того, как соотносятся православие и осетинская культура. Мы можем найти похожие попытки и до начала официальной кампании по этнизации православия, но общее отношение православной церкви в Северной Осетии к традиционной культуре, демонстрировавшееся в прежние годы, представляет собой разительный контраст тому, что мы находим

в речах и поступках нынешних руководителей епархии. Эта позиция нашла отражение в высказываниях ответственного за миссионерскую работу в республике священника Александра Пикалева (выше я приводил его слова в связи со спором о роце Хетага). О. Александру многократно приходилось публично — в газетах, на радио и по телевидению — давать комментарии касательно почти всех упомянутых сюжетов.

Было бы неверным утверждать, что о. Александр последовательно боролся с проявлением осетинской специфики в местном варианте православного обихода. Однако в глазах многих людей (включая православных осетин) он приобрел репутацию гонителя всего осетинского. Причина этого впечатления лежит в том, как он понимал природу народного обычая в его соотносительности с идеальным религиозным мировоззрением и поведением. Достаточно бегло просмотреть суждения о. Александра, чтобы понять, что его дискурсивные привычки заставляют их носителя говорить о народном обычае (в нашем случае, осетинском) в терминах противопоставления его настоящей религии. При таком подходе народные традиции выглядят как неизбежная, но досадная помеха исправлению идей и нравов, не имеющая отношения к конечным ценностям человеческого бытия. Вот как он комментирует особенности местного почитания св. Георгия в радиопередаче «С позиции веры», вышедшей в эфир 26 ноября 2010 г., когда православные Северной Осетии с большим душевным подъемом встречали драгоценный дар, преподнесенный им стараниями Главы республики — частицу мощей именно этого святого. Собственно, это почитание и было предметом рассуждений автора программы.

Но с другой стороны, иногда такое почитание... оно выливается в совершенно языческие формы. Вот что такое язычество? Язычество — это не совсем обязательно многобожие. Это не совсем обязательно вера в каких-то многих и многих богов. Слово «язычество» происходит от славянского слова «язык». «Язык» — это «народ». <...> И вот поэтому говорить, что есть некие особые, какие-то национальные свя-

тые... или есть некая особая, некая национальная вера — вот это и есть проявление язычества. <...>

«Бог их — чрево», — сказал апостол Павел о язычниках. «Бог их — чрево». Т.е. они не ставят во главу угла духовные идеалы, нравственные идеалы. Они ставят земное благополучие. Вот когда человек поклоняется божеству ради своего земного благополучия, ради того, чтобы хорошо поесть, хорошо поспать, заработать побольше денег, иметь квартиру, машину, жену-фотомоделю... Вот когда человек обращается к Богу за этим, именно это и только это просит у Бога, какому бы богу человек ни поклонялся, этот человек — язычник. И вот буквально... ну, год или два года назад мне довелось ехать на праздник Джоургубу из Алагира во Владикавказ. Все знают, что дорога лежит мимо рожи Хетага. Вот я проезжал во Владикавказ и на дороге увидел три или четыре автомобильные аварии. Это вот в такой вот великий праздник произошли четыре автокатастрофы. Не знаю, были ли пострадавшие — мы быстро проехали, но машины были, конечно, в ужасном состоянии. О чем это говорит? Это говорит о том, что люди в роже Хетага, празднуя память святого, почитаемого тоже... осетинским народом Хетага, они не столько молились, сколько нагружали себя всевозможными горячительными напитками. И в этом состоянии сели за руль. И произошло, собственно, то, что произошло. Пострадали совершенно невинные люди. Вот такой вот культ святого — это есть язычество. Даже если это культ христианского святого.

Таким образом, выступающий занимает позицию, которую человек, тепло относящийся к традициям своего народа и считающий, что тот имеет право на учет этнической специфики при формировании местных форм православной жизни, осознает как высокомерную и даже колониалистскую позицию русского имперского чиновника «духовного департамента». И основание этому будет тот факт, который о. Александр не замечает — то, что

как бы ему ни хотелось видеть православие явлением вселенским, наднациональным, оно в нашей стране имеет отчетливо «русское лицо», если специально не указано иное. Другими словами, оно является русским по умолчанию. Подчеркну, о. Александр не имел своей целью задеть чувства слушателей-осетин. Он склонен насторожено относиться к любым чрезмерно чтимым традициям. По-видимому, почувствовав необходимость как-то смягчить эффект обличительной по отношению к осетинским обычаям интонации, он быстро перевел обсуждение на более отвлеченный от местных реалий уровень.

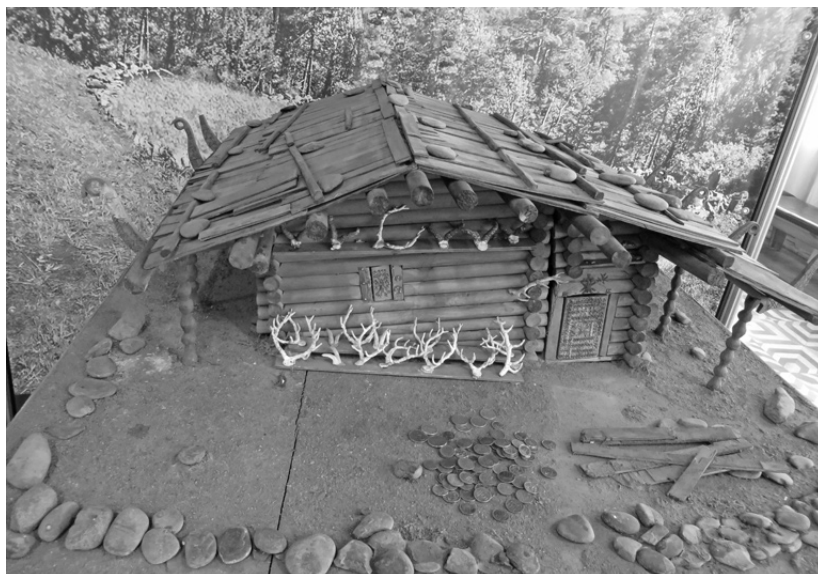
[Христос] говорит: «Кто не возненавидит отца свою или мать, он не может быть моим учеником». Что понимается под этой ненавистью?.. Святые отцы толкуют этот отрывок следующим образом, что... под отцом надо понимать... под отцом и матерью понимается тот этнос и те традиции, в котором человек находится. Потому что... вот представьте. Уверовал какой-то юноша. Стал христианином. Pokрестился. А у него отец — бывший майор НКВД. И он ему говорит: «Что ж ты делаешь? Как же ты крестился? Мы все жизнь попов расстреливали. А ты это... Это не в наших семейных традициях. Как ты можешь предать семью?! Как ты можешь отказаться от своих традиций?» [Юноша] говорит: «Ну что ж. Если традиции против Христа, то я от них отказываюсь».

Но впечатление от его высказывания как от обличения осетин за то, что они — осетины, осталось. И этому есть две причины. В условиях доминирования русской культуры этнические традиции оказываются важнее в роли символов самостоятельности для меньшинств. В этом отношении эти меньшинства оказываются «этничнее» большинства, культура которого выступает скорее фоном для проявления специфики малых групп. Так что «вес» народного обычая для представителей разных социальных групп оказывается различным. Отцу Александру проще отказаться от какой-то этнической традиции в своей жизни, если она мешает

его духовному росту, чем, скажем его собрату по корпорации осетину, так его, русская, культура воспроизводится не фольклорными ансамблями (хотя и ими тоже), а переизданиями Льва Толстого и концертами Юрия Шевчука. Вторая причина неприятия позиции о. Александра многими его слушателями заключается в том, что он относится к феномену этнической традиции в лучшем случае нейтрально: есть — значит есть; если не мешает, пускай будет. Его же аудитория привыкла видеть в народном обычае почти исключительно положительный фактор социальной жизни. Он не может лежать как ненужная вещь или даже затруднять осуществление положительных перемен в обществе. С этой точки зрения народный обычай, если специально не оговорено обратное, всегда стоит на стороне добра.

В нашем случае это настроение очень чутко уловили авторы инкультурационной стратегии. Они стараются демонстрировать, что все истинно осетинское является естественным союзником православной миссии в республике. И лучшей иллюстрацией для нового подхода к пониманию места православия в Осетии и осетин в православии являются следующие слова о. Саввы Гагловой, сказанные им в проповеди по поводу очень знаменательного события — первой в новейшей истории литургии, отслуженной на осетинском языке в церкви Рождества Богородицы Владикавказа 25 ноября 2014 г. Тогда прозвучали такие слова, которые неожиданно, но при этом убедительно придали проекту этнизации православия эсхатологические значения. И хотя о. Савва начал свое рассуждение с темы родного языка, его слова были поняты в более широкой перспективе — как призыв православным осетинам взять на себя ответственность за сохранения этнической особенности нации:

Язык родной — это сокровище, которое Господь нам вручил, чтобы мы берегли это сокровище, преумножали это сокровище. И мы на Страшном суде будем отвечать и за это — как мы с национальным достоинством, с языком, культурой, теми обычаями духовными, которые мы унаследова-



ли от наших предков, теми обычаями, которые нас делают чище, ближе к Богу, как с этим сокровищем мы обошлись. Сохранили ли, использовали ли, преумножили, передали своим будущим потомкам, поколениям? Или расточили и остались у разбитого корыта? Чтобы не подвергнуться Страшному суду Господнему (и от людей), нам надо беречь нашу культуру, наш язык, молиться Богу на родном языке. Кто знает, может быть, молитвы на родном языке доходят быстрее до престола Божиего?

Интересно, что все это было произнесено по-русски и имело в качестве эмоционального пика скрытую цитату из русского поэта Александра Пушкина, перелавившего для образованного русского читателя русскую народную сказку о рыбаке и рыбке.

В заключение стоит, пожалуй, кратко остановиться на том, как соотносится проект «этнизации» православия в Северной Осетии с общими практиками миссионерской деятельности Русской православной церкви среди нерусского населения. В интересующем нас контексте подобные инициативы относительно новы, но мы можем найти им параллели в других национальных республиках России.

Так, на другом конце страны — в Якутии — возникла в чем-то схожая ситуация. Якуты были крещены в православную веру к XIX в., но в их религиозной жизни естественным образом сохранился отчетливый этнический компонент. Когда уже в конце XX в. в республике встал вопрос о том, какую традиционную якутскую веру надо возрождать, то возник спор между сторонниками православной версии этого проекта и сторонниками идеи возродить дохристианскую древнюю культуру (религию). Представители национальной интеллектуальной элиты заняли противоположные позиции. При этом сторонников православной линии их оппоненты обвиняют в желании русифицировать якутов. Те, в свою очередь, защищаются от этих упреков, предлагая свою версию истории и перспектив развития якутской культуры.

Вот как высказался об этом местный архиепископ Герман на открытии важного республиканского мероприятия «Ассамблеи народов Якутии» (1996 г.):

Веками на этой земле жили люди разных национальностей. Но сегодня отзвуки смут и нестроений, наполняющих некогда единое государство, проникли в наш мирный край, но мы не будем подражать злу... И я как представитель Православной Церкви, к которой большинство из нас принадлежит своими корнями, той Церкви, которая всегда объединяла, просвещала, но не русифицировала народы сего края, а особенно сохраняла их самобытность, язык и культуру, призываю вас всех к ответственности и терпимости [Атлас II: 246].

Еще один пример подобной политики можно найти в Хакасии, где назначенный на Абаканскую кафедру в 1999 г. епископ Ионафан сразу же активно включился в восстановление православия среди хакасов. (В XIX в. минусинские татары, как называли тогда современных хакасов, были поголовно крещены; это не помешало сохранить им те черты этнической культуры, которые могут трактоваться как пережитки шаманизма.) Владыка Ионафан создал хакасский церковный хор, который исполняет некоторые песнопения по-хакасски. Кроме того, владыка вступил в полемику с местными языческими активистами, утверждающими, что обращение в христианство ведет к утрате национальной культуры: он утверждал, что православие сохранит все хакасские традиции. Кроме, разумеется, языческих. Довольно важно, что, по его мнению, в деле обращения в христианство не следует отделять хакасов от русских: и те, и другие одинаково отошли от веры, даже если и продолжают называть себя православными [Атлас I: 342].

Таким образом, в качестве заметной тенденции в религиозной политике некоторых епархий можно назвать «этнизацию православия», т.е. стремление преодолеть жесткую ассоциативную связь между концептами «русскость» и «православие», дабы представить последнее в качестве «природной веры» других этнических групп. Как мне кажется, этот новый подход наследует

политике *фольклоризации религии*, о которой пишут некоторые антропологи, анализируя побочные эффекты администрирования религии в Советском Союзе и утверждая, что в качестве таковых нужно рассматривать прочные ассоциации между концептами религии и этнического наследия, сложившиеся в сознании советского человека [Pelkmans 2007; 2009]. Образы же народной веры как квинтэссенции народного (национального) духа мы находим в высокой русской культуре XIX–XX вв., многие представители которой увидели в крестьянских и старообрядческих формах религиозной жизни основание для существования нации, чем и заложили идеологические основы современной волны десекюляризации — движения за растворение религии в национальной культуре, т.е. за разрушение стен гетто, отведенного для религии социальным воображением европейского модерна [Кормина, Штырков 2015].

Строя свои национальную политику, православные лидеры склонны мыслить исторически, обращать свои миссионерские призывы к представителям народов, предки которых были уже просвещены святым крещением во времена Российской империи. Они, подобно своим оппонентам — сторонникам идеи восстановления дохристианской веры предков, в качестве наиболее легитимного языка интерпретации своей деятельности используют «дискурс преемственности» [Broz 2009: 31]. Другими словами, представители местной православной элиты понимают свою деятельность скорее как восстановление разрушенного, нежели дерзновенную проповедь среди не знавших евангельского слова язычников, как это зачастую делают протестантские миссионеры. Видимо, поэтому восстановление древних святынь столь естественно смотрится в качестве девиза внутренней миссии Русской православной церкви не только во «внутренних губерниях», но и на границах огромной мультикультурной страны.

Библиография

Арзютов Д.В. Бурханизм: североалтайская периферия // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб., 2007. С. 95–101.

Ачкасов В.А. Трансформация традиций и политическая модернизация: феномен российского традиционализма // *Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России (от истоков до современности)*: Сб. ст. СПб., 2004. С. 173–191.

Атлас современной религиозной жизни России. В 3 т. / Отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2005–2009.

Багдасарян В. Э. «Теория заговора» в отечественной историографии второй половины XIX — XX вв.: критика мифологизации истории: Автореф. дис. ... д.и.н. М., 2000.

Безверхий В. Н. История религии. М.: Витязь, 1998.

Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-западного Кавказа. М.: Индрик, 2011.

Бесолов Вл.Б. Памятники монументальной архитектуры как символы восточно-христианского духа и творческого мастерства средневековой Алании // *Православная церковь в социально-культурных процессах России: история и современность*: М-лы I Всероссийской научно-практической конференции (23–24 мая 2012 г.). Владикавказ, 2013. С. 39–58.

Глаголев Савва, свящ. Понятия «этнос», «нация», «культура» в основах социальной концепции РПЦ // *Православная церковь в социально-культурных процессах России: история и современность*: М-лы I Всероссийской научно-практической конференции (23–24 мая 2012 г.). Владикавказ, 2013. С. 82–92.

Джанайты С.Х. Три Слезы Бога. Владикавказ: Сев.-Осет. ин-т гум. и соц. исслед. им. В.И. Абаева., 2007.

Дзеранов Т.Е. Христианское просвещение в Осетии // М-лы I Всероссийской научно-практической конференции (23–24 мая 2012 г.). Владикавказ, 2013. С. 141–147.

Зосима (Остапенко), Архиепископ. Церковь — единственный институт, который сдерживает отток русских с Северного Кавказа (интервью) // Сайт «Интерфакс-религия». 25 октября 2011 г. <http://www.interfax-religion.ru/?act=interview&div=336>.

Архиепископ Зосима (Остапенко). Дорогие читатели! [Обращение к читателям журнала] // *Чырыстон Ир. Журнал Владикавказской и Аланской епархии.* 2013. № 1 (июнь). С. 5.

Владыка Зосима: «Я поразился: три пирога, чаша... Можно сказать — Литургия» [Интервьюеры Заур Фарниев, Вадим Тохсыров] // 15 регион:

Северо-Осетинский информационный портал. 8 декабря 2013 (а) года. <http://region15.ru/articles/3840>

Владыка Зосима: «Создание Аланской епархии — событие историческое для Осетии» // Терские епархиальные ведомости. № 1 (141), 2013 (б). С. 1.

Иванов А.М. Христианство. М.: Витязь, 1994.

Митрополит Илларион (Алфеев). Священное Писание и Священное Предание: православный взгляд. Лекция в Великотырновском университете (Болгария) 19.12.2014. Сайт «Русская Православная церковь. Отдел внешних церковных связей» <https://mospat.ru/ru/2014/12/20/news113524/>

«Осетины должны почувствовать, что они полноправные члены мирового православия» // Чырыстон Ир. Журнал Владикавказской и Аланской епархии. 2014. № 2. (3). С. 20–25.

Истархов В.А. Удар русских богов. 2 изд. (испр. и доп.). М.: Институт экономики и связи с общественностью, 2000.

Кирилл (Гундяев), митрополит Смоленский и Калининградский. Благовестие и культура: Доклад на Всемирной миссионерской конференции (Сальвадор, Бразилия, 24 ноября — 3 декабря 1996 г.) // Церковь и время. 1998. № 1 (4). С. 15–34.

Кормина Ж.В., Штырков С.А. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / Под. ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Европейский ун-т в СПб., 2015. С. 5–43.

Кропачев Игорь, свящ. О некоторых «штампах» в истории Алтайской духовной миссии // Православие — культура — образование: Сб. ст. по материалам межрегион. науч.-практ. конф. (Кемерово, 24–25 ноября 2000 г.) / Отв. ред. Г.Н. Миненко. Кемерово, 2002. С. 125–130.

Кураев А.В. Наследие Христа. Что не вошло в Евангелия? М.: Фонд «Благовест», 1997.

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

Макеев Д. Шаг к свету. Реакция на статью Германа Мамиева // «Ацæтæ». Официальный сайт религиозной организации осетинской традиционной веры. <http://assdin.ru/sim/133-shag-k-svetu-reakciya-na-statyu-germana-mamieva.html>.

Митрохин Н. Кровь и Библия. Этнонационализм и религиозные организации: опыт СНГ // Неприкосновенный запас. № 3 (17). С. 89–99.

Моргоев Х. Два шага вперед, один назад // Дарьял. 2014. № 2. С. 208–239.

Носачев П.Г. Интегральный традиционализм: между политикой и эзотерикой // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 203–222.

Отчетный доклад секретаря Владикавказской и Аланской епархии священника Саввы Гаглоева на епархиальном собрании духовенства 4 марта 2013 года // Чырыстон Ир. Журнал Владикавказской и Аланской епархии. 2013. № 1 (июнь). С. 30–34.

«“Сад” растет сам?»: об этике, управленческом профессионализме, о полной функции управления на Руси и в США, об общем кризисе капитализма и марксизме, о теории, практике, проблемах и перспективах «конвергенции» и о некоторых других частностях в течение глобально-историко-политического процесса. СПб.: МЭРА, 2009.

Сланов И.А. Ардонская духовная семинария (К 100-летию основания). Владикавказ: Проект-Пресс, 1999.

Федин А.В. Католический миссионер как агент культурного взаимодействия (на примере деятельности Общества Иисуса в американских провинциях) // Межкультурное взаимодействие и его интерпретации: М-лы научной конференции 22–23 апреля 2004 г. М., 2004. С. 74–77.

Филатов С.Б. Алтайский Бурханизм // Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России / Отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2002. С. 233–246.

Филатов С.Б. Бурханизм, шаманизм и буддизм в Республике Алтай // Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т. IV. М., 2006. С. 105–121.

Цораев З.У. Идентичность как форма бытия культуры: Доклад на конференции «Личность и общество: социокультурные, экономические и политико-правовые аспекты взаимодействия в условиях глобализации» (14–15 мая 2013 г. НОУ ВПО «Владикавказский институт экономики, управления»). <http://assdin.ru/articles/129-identichnost-kak-forma-bytiya-kultury-osetiya-v-poiskah-novoy-etnichnosti.html>.

Шнирельман В.А. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. М.: изд-во ББИ, 2012.

Штырков С.А. Традиционалистские движения в современном североосетинском обществе и логика религиозного национализма // Кавказский город: потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде. СПб., 2013. С. 331–362.

Allen D. Mircea Eliade's View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spiritual Renewal // *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade* / Ed. by Bryan Rennie. Albany: State University of New York Press, 2001. P. 207–233.

Angrosino M.V. The Culture Concept and the Mission of the Roman Catholic Church // *American Anthropologist*. 1994. Vol. 96, No. 4. P. 824–832.

Bowie F. The Inculturation Debate in Africa // *Studies in World Christianity*. 1999. Vol. 5. No 1. P. 67–91.

Broz L. 'Conversion to Religion? Negotiating Continuity and Discontinuity in Contemporary Altai' // *Conversion After Socialism: Disruptions, Modernities and the Technologies of Faith* / Ed. by M. Pelkmans. Oxford, 2009. P. 7–37.

Ely C.D. This Meager Nature. Landscape and National Identity in Imperial Russia. DeKalb, IL: Northern Illinois Univ. Pr., 2002.

Faith and Inculturation. International Theological Commission // *Irish Theological Quarterly*. 1989. June. Vol. 55. No 2. P. 142–161.

Friedman J. The Past in the Future: History and the Politics of Identity // *American Anthropologist*. 1992. Vol. 97. No 3. P.837–859.

Halemba A.E. Contemporary religious life in the Republic of Altai: the interaction of Buddhism and shamanism // *Sibirica*. 2003. Vol. 3. No 2. P. 165–182.

Halemba A.E. The Telengits of Southern Siberia: landscape, religion and knowledge in motion. N.Y: Routledge, 2006.

Holmes P.E. 'We are Native Catholics': Inculturation and the Tekakwitha Conference // *Studies in Religion / Sciences religieuses*. 1999. Vol. 28 (1). P. 153–174.

Olender M. The Languages of Paradise: Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century: Trans. Arthur Goldhammer. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 1992.

Orta A. Catechizing Culture: Missionaries, Aymara, and the "New Evangelism". N.Y.: Columbia University Press, 2004.

Pelkmans M. 'Culture' as a tool and an obstacle: missionary encounters in post-Soviet Kyrgyzstan // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2007. Vol. 13. No. 4. P. 181–199.

Pelkmans M. Introduction: post-Soviet space and the unexpected turns of religious life // *Conversion After Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union* // Ed. by M. Pelkmans. Oxford, 2009. P. 1–16.

Sedgwick M. Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century. N.Y.: Oxford University Press, 2004.

Shnirelman V. 'Christians! Go home': A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia (An Overview) // Journal of Contemporary Religion. 2002. Vol. 17. No. 2. P. 197–211.

Shtyrkov S. 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., 2011. P. 232–244.

Znamenski A. Power of Myth: Popular Ethnonationalism and Nationality Building in Mountain Altai, 1904–1922 // Acta Slavica Iaponica. 2005. Vol. 22. P. 25–52.