

исмаилитов играет важную роль, поскольку в народе считают, что огонь в светильнике призван осветить душе умершего путь в загробный мир и одновременно очистить дом покойного от скверны. В настоящее время рекомендуется проводить указанный обряд в полночь.

И халифы, и представители ИТРЕК придают большое значение исламской этике, в частности нежелательности употребления спиртных напитков на свадебных торжествах. Об этом говорят и на пятничном намазе, традиция которого возрождается у исмаилитов Западного Памира. Он поочередно проходит в доме какого-либо исмаилита, где собираются жители всего кишлака (если он небольшой) или жители квартала (если селение крупное).

Ага-хан III — дед нынешнего имама, — осознавая важность духовного общения и совместной молитвы исмаилитов, мечтал о создании на Памире молельных домов (*джамоатхона*). В настоящее время в ГБАО построен такой молельный дом, представляющий собой не только религиозный, но и общественно-просветительский центр. Каждое утро и каждый вечер сюда приходит множество людей для совершения молитвы. Однако джамоахона ждет своего официального открытия, которое должен совершить имам.

Еще в декабре 1986 г. Ага-ханом IV был подписан Основной закон, в котором нашли отражение основные принципы функционирования общеисмаилитского мазхаба. Однако положения данного документа до сих пор не распространяются на исмаилитскую общину Памира. Причина этого заключается в нерешенности на государственном уровне ряда правовых вопросов.

Задача памирской исмаилитской общины, с одной стороны, сохранить свои традиционные религиозные устои, а с другой — провести модернизацию общинной жизни и влиться в общеисмаилитское сообщество.

*С.А. Штырков*

## **ОСЕТИНСКАЯ НАРОДНАЯ РЕЛИГИЯ И ПРОЕКТЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ НАЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ СЕВЕРНАЯ ОСЕТИЯ — АЛАНИЯ**

Перспективы исчезновения осетинского народа в ходе миграционных и ассимиляционных процессов являются своего рода национальной эсхатологией современного осетинского общества<sup>1</sup>.

Об этом постоянно говорят не только политики и представители культурной элиты республики, но и обычные люди. Самые разные аспекты социальной реальности оказываются взаимосвязаны в подобном эсхатологическом нарративе: далеко не идеальная демографическая ситуация (один из постоянных мотивов таких рассуждений — осетины проигрывают в своеобразной демографической гонке своим соседям); падение нравов, особенно среди молодого поколения (здесь обычно упоминается о проблемах алкоголизма и наркомании, понимаемых скорее в этических, чем в медицинских терминах) и, наконец, перспективы утраты осетинами своей культуры, в первую очередь языка (предполагается, что в Северной Осетии основная «угроза» исходит от русского, а в Южной — от грузинского языков).

В этой ситуации особые надежды часть осетинского общества возлагает на так называемую традиционную или народную (здесь «народная» понимается как «этническая») религию. Образ традиционной религии все прочнее внедряется в картину социальной реальности РСО-А. Так, зачастую можно услышать или прочесть о том, что конфессионально осетины делятся на христиан, мусульман и традиционалистов. Привлекательность перспективы построения (или воссоздания) своей религии вполне очевидна. Но почему подобный проект рассматривается в терминах религиозной веры и практики, а не как просто культурно-просветительский? Ответ на этот вопрос нужно искать в тех основных смыслах и коннотациях, которые имеет концепт «религия» для современного человека. Она, как известно, прямо соотносится со сферой нравственного и традиционного. Это предполагает, что чем религиознее человек, тем выше его мораль, а значит, общество вправе ожидать от религии и институтов, за ней стоящих, активной борьбы с «общественными язвами». Традиционность религии предполагает, что, во-первых, все «новые» религиозные течения выводятся из сферы собственно религиозного и помещаются в социальный сегмент «сектантства» — очередной угрозы для сохранения осетинского народа, где по определению поступки людей мотивируются не этическими установками, а властными устремлениями и соображениями материальной выгоды. Во-вторых, «традиционность» религии предполагает ее устойчивость к модернизационным социальным процессам, в том числе и демографическим. Проще говоря, в «религиозной семье» должно быть больше детей, чем в нерелигиозной, и, кроме того, такая семья должна быть менее мобильна в миграционном плане (запустение сельских регионов республики рассматривается как одна из угроз сохранению нации).

Но почему же не попытаться решить проблему привлечения религии к сохранению народа через обращение к православию и исламу? Ответ довольно прост: тот факт, что среди осетин есть православные и мусульмане, рассматривается как потенциальная угроза единству нации. Своя народная вера должна создать некую общую конфессиональную (или квазиконфессиональную) базу для всех осетин — христиан, мусульман и даже атеистов, от которых требуется участие в ряде традиционных ритуалов и соблюдение набора традиционных этических норм. У подобного проекта могут быть два вектора развития: принятие всеми осетинами «народной религии» как полноценного вероучения и системы практик или же как важной части традиционной этнической культуры. Второй вариант, вообще говоря, не требует отказа от веры предков, исповедовавших ислам или христианство. Через участие в традиционных религиозных ритуалах человек актуализирует свою этническую идентичность, как бы говоря: «в первую очередь я осетин, а уж потом приверженец какой-то наднациональной религии». Ситуацию с «имиджем» народной религии осетин делает еще определеннее тот факт, что православие воспринимается многими в Осетии как религия русских, своего рода символ русского культурного и языкового империализма. Этому способствует весьма ограниченное использование осетинского языка как языка богослужения в храмах Северной Осетии. Языком же «традиционной религии» может быть только осетинский, на котором произносятся молитвы и благословения на ритуальном пиру — *кувде*. Подобные взгляды хорошо характеризуются следующим пассажем: «Самобытность традиционного религиозного культа сама по себе является мощным барьером на пути культурной ассимиляции. Распространение же в осетинской среде христианской религии ведет к усилению русифицирующих тенденций. <...> Соответственно языковая политика должна предусматривать поощрение и развитие традиционного религиозного культа осетин как мощного средства сохранения языка и трансляции традиционной культуры, а также как эффективного средства этнической интеграции» (Камболов 2002: 88).

Таким образом, образ «традиционной» осетинской религии должен содержать такие ее характеристики, как несводимость к православному христианству и исламу в морфологическом (учение и ритуал) и генетическом плане и целостность. Другими словами, религия должна быть органически единым мировоззрением, основывающимся на определенной догматической базе и поддерживаемым устоявшимся ритуалом, священнической корпорацией и по возможности священными текстами<sup>2</sup>. Подобное понимание тради-

ционной религии не только активно формируется, но даже становится частью «естественного конфессионального ландшафта» североосетинского общества. Природа этой народной религии понимается по-разному. До недавнего времени к ней часто и охотно прилагали определение «язычество». Популярность этого определения объясняется «почвенническими» и экологическими коннотациями, которые сопутствуют этому термину в современной постмодернистской культуре. Кроме того, этот концепт окружает ареол свободы от вероучительной и ритуальной дисциплины, приписываемой христианству и исламу, а также подразумеваемой противопоставленности местной традиции унифицирующей все национально самобытной политике мировых религий. Язычество в данном случае является не просто привлекательным ярлыком, но содержит определенную программу действий по приведению имеющихся представлений и практик в соответствие с образом «идеального язычества». Среди прочего языческое толкование осетинской религии подразумевает создание полноценного пантеона и культа природных объектов.

Однако в последние годы языческий проект в Северной Осетии столкнулся с альтернативным пониманием природы народной религии. Дело в том, что при всех своих плюсах концепт «язычества» обладает трудно устранимыми ассоциациями с «отсталостью», «дикостью». В определенных социальных условиях этот момент не является препятствием для распространения как самого термина, так и соотносящихся с ним практик. Так, в Западной Европе современные неоязычники охотно используют этот семантический потенциал понятия в своих протестах против индустриального общества. В Северной Осетии образ «наивного дикаря», не нуждающегося в достижениях цивилизации, входит в открытое противоречие с распространенным убеждением, что осетины являются самым культурным народом Северного Кавказа, а их предки внесли значительный вклад в создание мировой цивилизации. Кроме того, специфика социального пространства Северного Кавказа заключается в близком соседстве разных этнических групп. Это приводит к тому, что осетины вынуждены видеть себя «глазами соседей». В этих условиях не все готовы признать себя язычниками, зная о том, что с точки зрения, скажем, ингушей этот тип религиозности обладает низким статусом. Характерна фигура избегания упоминания этого термина в описании специфики религиозной жизни осетин. Так, Анзор Хачирти характеризует религиозные воззрения осетин следующим образом: «Религиозные воззрения, о которых мы говорим, — это не просто многобожие или язычество, термин, которым обычно характеризуют

верования, предшествовавшие христианству, исламу у нас» (Хачирти 2002: 204). И ниже прибегает к другому термину, выглядящему не столь одиозно, — «осетинская политеистическая религия» (Хачирти 2002: 205).

В этих условиях оказывается востребованным понимание народной религии осетин не как язычества, а как оригинального дохристианского (и доисламского) монотеизма. Возможно, наиболее ясно эта концепция представлена в интервью видного владикавказского ученого Р.С. Бзарова, данного им газете «Православная Осетия». Высказавшись о судьбах православия и ислама в Осетии, он продолжил: «Не могу не упомянуть также не менее важное религиозное направление — древнюю народную традиционную религию. Православная церковь предложила называть ее язычеством, так как она не имеет церковной организации, священного писания. Но, с точки зрения науки, подобная аттестация не верна. Это монотеистическая религия, которая настолько перекликается с православием, что даже имеет общих святых, в ней также соблюдена божественная иерархия. <...> Это и есть народная форма религии. <...> И уж если попробовать ее как-то обозначить, то я бы предложил назвать ее либо Народной, либо Осетинской религией. А человека, принадлежащего к этой религиозной системе, соответственно — осетином. Быть осетином и не участвовать в этом невозможно, ведь мы на каждом шагу вспоминаем своих святых и своего единого Бога. Когда говорят: “Мы, осетины, — язычники”, хочется задать вопрос: “Ты из Африки приехал?”. Называться язычником, конечно, его право, но почему он и меня объявляет язычником? Наш народ не являлся языческим уже в течение тысячелетий до того, как принял в большинстве своем христианство. <...> Народная традиция совершенно ясно прослеживается на протяжении нескольких тысячелетий. Она дохристианская и по большому счету очень близкая древней религии всех индоевропейских народов. Но у них она утрачена, так как не прошла эволюцию. Там она не превратилась в законченную монотеистическую религию, т.е. все было утрачено в культурной и религиозной борьбе» (Бзаров 2003: 2).

\*\*\*

<sup>1</sup> Приведу пример подобного эсхатологического суждения: «Процесс разрушения осетинского народа, личности осетина, генетического носителя определенной духовной и физической программы нации за последние годы принимает обвальный характер» (Газданова 1997: 1).

<sup>2</sup> В качестве священного осетинского писания некоторые предлагают использовать Нартский эпос (см. напр., Макеев 2002).

### Библиография

Бзаров Р.С. Нетрадиционно о традиционной культуре Осетии: Интервью // Православная Осетия. 2003. № 5 (23).

Газданова Е.А. Мы и вечность. Владикавказ, 1997.

Камболов Т.Т. Опыт языковой политики и приоритеты языкового строительства в Республике Северная Осетия–Алания. Владикавказ, 2002.

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

Хачирти А. Аланика — культурная традиция. Владикавказ, 2002.

*М.Ю. Роцин*

### ИСЛАМ В СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ

Один из боевиков, участвовавших в захвате школы в Беслане, — Владимир Ходов — был жителем осетинского села Эльхотово. Владимир Ходов переехал в Северную Осетию в детстве, в 1979 г., когда его мать, жительница Бердянска, вышла замуж за уроженца села Эльхотово осетина Анатолия Ходова. Кто его отец — точно неизвестно, однако воспитывался он в осетинском селе осетинским приемным отцом. Село Эльхотово считается мусульманским. Местная мечеть построена в 1902 г. По словам односельчан, Анатолий Ходов — бывший военный — пользовался в селе уважением, семья была по местным меркам довольно состоятельной. Владимир первый раз был объявлен в розыск по обвинению в изнасиловании еще в 1998 г. Но с тех пор неоднократно приезжал в село и именно в это время поступил на обучение в одно из дагестанских медресе. После его окончания Владимир Ходов серьезно изменился и примкнул к «ваххабитам». В Эльхотово он приезжал регулярно, навещал мать. Каждый день по много часов проводил в мечети. С 2002 г. Ходов обвинялся в организации взрыва во Владикавказе и организации диверсии на железной дороге недалеко от Эльхотово. Об этом сообщалось по всей Северной Осетии. Тем не менее на его жизни в родном селе это почти не отразилось. Он жил там непостоянно, но довольно часто. Соседи также поддерживали с ним обычные соседские отношения. Говорят, что одно время он был поваром в отряде полевого командира Руслана Гелаева. Есть серьезные основания полагать, что некоторые из радикальных мусульман в Осетии, как и в других республиках Северного Кавказа, вливаются в ряды боевиков.

О мусульманах Северной Осетии за ее пределами известно немного. Однако, по оценкам специалистов, примерно 20 % на-