ИСЛАМСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ЭТНОРЕЛИГИОЗНОЙ СИСТЕМЕ ОСЕТИН: ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ И ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ

С. Г. Кцоева

Статья посвящена проблемам изучения исламского компонента этнической религии осетин. Ее синкретичность, неоднократно отмеченная в разное время целым рядом авторов, предполагает наличие исламских элементов, которые обнаруживаются в различных сферах народной культуры: в быту, языковой и обрядовой практике, в письменности и устном народном фольклоре. Тем не менее, несмотря на известное оживление религиоведческих исследований и рост их актуальности в последний период, проблема исламских влияний практически полностью выпала из поля зрения ученых. Обоснованию причин упомянутого парадокса, заключающегося в почти полном отсутствии исследовательского интереса к проблеме в условиях стремительно набирающей популярность этнорелигиозной тематики, отведена первая часть настоящей статьи. Далее определяется и анализируется историческая специфика исламского влияния на развитие этноса в целом, в особенности на религиозно-обрядовую практику. Отдельно подчеркивается роль ислама как консерватора этнической традиции, выявляются и исследуются исламско-осетинские параллели в контексте трансформации мифологического мировоззрения этноса в религиозное. Помимо прочего, в статье определяются аспекты мусульманского влияния на религиозно-языковую культуру осетин и его следы как в нарттовском эпосе, так и в устных легендах, не вошедших в Нартиаду. Задачи исследователя в области религии усложнены необходимостью постоянной саморефлексии с целью если не достижения, то хотя бы стремления к максимально возможной беспристрастности в оценках «своей» и, в особенности, «чужой» религии. В статье, таким образом, поднимается проблема ответственности историков перед будущими поколениями ученых, которым в дальнейшем предстоит разработка этих вопросов.

Ключевые слова: ислам, этническая религия осетин, причины отсутствия исследовательского интереса, синкретизм, народный ислам, мифологическое мировоззрение, религиозное мировоззрение, религиозные трансформации.

This publication is devoted to the problems of studying an Islamic component of Ossetians' ethnic religion. Its syncretism, which at different times was repeatedly emphasized by a number of authors, assumes existence of Islamic elements which are found in various spheres of national culture: in life, language and ceremonial practice, in writing and oral national folklore. Nevertheless, despite the known revival of theological researches and growth of their relevance during the recent period, the problem of Islamic influences has been almost completely dropped out of the scope of interests of the scientists. The first part of the present article contains arguments accounting for the reasons of the mentioned paradox consisting in almost total absence of research interest in the problem in the situation of the increasing popularity of ethnoreligious subject. Further the historical specifics of Islamic influence on development of ethnos in general, in particular on religious and ceremonial practice are defined and analyzed. Role of Islam in conserving ethnic tradition is separately emphasized and the Islamic-Ossetian parallels in the context of transformation of mythological outlook of ethnos into religious are brought to light and investigated. In addition, the article defines aspects of Muslim influence on the religious and language culture of Ossetians and its traces both in the Narts' epos, and in the oral legends which were not included into Nartiada. The task of the religious scholar requires the striving for an objective assessment of his own and «alien» religion. The article also raises the problem of responsibility of historians to future generations of scientists.

Keywords: Islam, ethnic religion of Ossetians, reasons for lack of research interest, syncretism, national Islam, mythological outlook, religious outlook, religious transformations.

Абсолютным большинством исследователей этнической религии осетин признается синкретичный ее характер. В этой космополитичности, вобравшей в себя множественные и совершенно разносторонние влияния, отражены коллизии тысячелетней истории одного из самых древних народов Европы. Изучение религии осетин, таким образом, — одна из сложнейших задач современного осетиноведения, предполагающая охват многих религиозных систем, когда-либо оказывавших на нее влияние.

Вне всякого сомнения, наиболее значимой можно считать роль христианства, которую в многовековом процессе трансформации осетинской религии переоценить трудно. Это признавали исследователи в XIX и XX вв. Признают это и многие современные ученые, все чаще обращающиеся к религиозной проблематике, которая стремительно набирает популярность в силу ряда причин, порожденных реалиями современной российской действительности и постиндустриальной стадией развития общества. Однако «определяющая роль» не значит «единственная», и ограничение исследования этнической религии осетин только тремя ее компонентами — древним иранским, христианским и кавказским традиционным, — при игнорировании исламской составляющей, конечно, не может привести к объективному постижению «целостной картины» осетинской религии. Так или иначе, но осетинская культурно-религиозная традиция содержит пласты мусульманского влияния (в обрядовой и бытовой практике, языковой и письменной культуре, устном фольклоре), исследование которых необходимо, если мы стремимся к комплексному изучению этнической религии осетин в расчете на получение объективных научных результатов.

Известнейшие исследователи XIX в., изучавшие культуру осетин, упоминали ислам в ряду религиозных систем, повлиявших на традиционные осетинские верования и быт. Так, в 1874 г. Д. Я. Лавров, подчеркивая религиозную синкретичность осетин, писал: «Религия осетин в недрах своих представляет собой смесь религии христианской, магометанской и даже языческой, так что сходство религии осетинской со всеми последними составляет осетина смотреть на нее как на нечто знакомое и не возбуждающее того предубеждения, которое производит на человека все, что ему не знакомо, даже и тогда, когда незнакомое не приносит ему вреда» [1]. Как видно из отрывка, религиозная система осетин, по крайней мере, в конце XIX в. содержала значительное количество исламских элементов, легко угадываемых даже поверхностным глазом стороннего наблюдателя.

Ю. Клапрот, А. М. Шегрен, В. Ф. Миллер и прочие авторы в этом вопросе были абсолютно единодушны, несмотря на признание ими гораздо более весомой христианской составляющей. Однако, несмотря на очевидную научную важность, данная проблема — одна из наименее изученных в осетиноведении. Речь идет не о том, когда и при каких обстоятельствах в некоторых осетинских обществах начался процесс исламизации и каковы были социально-политические последствия этого явления (данные вопросы давно исследованы историками), а о том, что в современном осетиноведении почти полностью отсутствуют работы, посвященные изучению исламских трансформаций различных аспектов этнической религии осетин. Исключение составляют изыскания Ф. М. Таказова, ставшего, можно сказать, пионером в исследовании вопросов исламского влияния на обрядовую и культурно-бытовую практику, на языко-

вую, письменную и духовную культуру, на изменение ценностных ориентиров этноса в соответствующем ключе. Для решения поставленных задач Ф.М. Таказов привлекает богатейший фольклорный материал, исследует мусульманские элементы в нарттовском эпосе осетин, что, безусловно, добавляет ценности его труду первооткрывателя.

Таким образом, возникает резонный вопрос: почему в условиях все возрастающего интереса к изучению проблем осетинской этнической религии, исследование исламской ее составляющей особой популярностью не пользуется? Поэтому в задачи данной статьи, с одной стороны, входит формулирование возможных причин упомянутого обстоятельства, с другой — анализ элементов этнорелигиозной системы осетин, на которые ислам в той или иной степени оказал влияние, а также выявление специфических особенностей этого влияния.

Итак, перейдем к рассмотрению возможных причин малоисследованности проблемы.

Причина первая: критика ислама на уровне обыденного мировоззрения. Стоит ли говорить о той беспрецедентной по своей чудовищной беспощадности физической и информационной атаке, которой подверглась одна из трех мировых религий со стороны международных террористических организаций и СМИ за последние тридцать лет? К сожалению, несмотря на избитое выражение «у террористов нет религиозной принадлежности», в массовом сознании современного (неисламского) общества прочно укоренилось негативное восприятие всего мусульманского. Тут имеется в виду сопряжение ислама с насилием, фанатизмом, терроризмом.

Терроризм, в том числе и исламский, превратился в одну из глобальных проблем, что в свою очередь породило чудовищную экстраполяцию, дискредитировавшую ислам как мировую религию

и всех мусульман, в глазах немусульманской общественности автоматически «попавших под подозрение» в склонности к терроризму. Субъекты РФ, и Северная Осетия в частности, неоднократно становились объектами чудовищных, беспрецедентных по масштабу терактов, что вполне объясняет антиисламскую настороженность. Однако помимо такого одиозного общественного явления как терроризм, негативное отношение к исламу со стороны немусульман находит свое объяснение и в неприятии культурных различий (ношение хиджабов, патриархальный уклад быта, некоторые ограничения в питании и образе жизни и т.д.).

В свое время С. Хантингтон цивилизационно противопоставил исламский мир остальному и, безусловно, был прав в этом: в стандартизирующемся информационном пространстве современного мира ислам выступает оплотом традиционного общества, квинтэссенцией «непохожести», что порождает еще один антиисламский стереотип — укоренившееся представление об «отсталости», «неразвитости», «ненормальности» исламских обществ, что, разумеется, не добавляет упомянутой проблеме исследовательской популярности.

Причина вторая: критика на уровне религиозного мировоззрения. Она выступает как вполне объяснимое неприятие любой другой религиозной доктрины кроме своей. Как упоминалось выше, религиозное мировоззрение иррационально, но при этом оказывает сильное воздействие на всю систему мировоззрения человека, в том числе и на рациональные его сферы. Зачастую это может препятствовать адекватной оценке объективной реальности. Это тем более опасно при оценке других религий. Хуже, если подобная оценка будет претендовать на научность. Именно поэтому самыми жесткими критиками ислама являются, как правило, не атеисты, а представители других конфессий. Религиозное сознание, таким образом,

склонно к борьбе не только с сознанием атеистическим, но и с религиозным сознанием, непохожим на собственное. Наверное, поэтому многие исследователи осетинской религии предпочитали не касаться исламского ее компонента. Так, М. Э. Мамиев в своей монографии «Аланское православие: история и традиция», идентифицируя этническую религию осетин как народное православие, отмечает: «Дошедшая до нас культурно-религиозная традиция включает *три основных компонента* (курсив мой. — С. К.), которые можно обозначить как *древний индоиранский, христианский и кавказский* (курсив мой. — С. К.). Культурная самобытность осетин передается соединением первых двух составляющих. Третья характерна и для других кавказских народов» [2, 46]. Исследователь религии осетин, таким образом, предлагает ограничиться лишь тремя наиболее важными, по его мнению, элементами, из числа которых ислам он, получается, исключил. Справедливости ради следует отметить, что труд М. Э. Мамиева посвящен собственно православной истории религии осетин и, таким образом, кажется вполне логичным, что ислама он не касается. Однако даже В. И. Абаев предпочел в своих религиоведческих исследованиях остановиться только на этих трех упомянутых составляющих, что, вероятно, в силу его безусловного авторитета ученого, на многие десятилетия предопределило отсутствие научного интереса к изучению «исламского следа» в осетинской религии.

Если же исследования ислама все же имели место, позиция автора была в основном более чем критической. Например, крупный осетиновед Б. А. Калоев в своем главном труде «Осетины» в разделе «Мусульманство в Осетии» [3, 399-403] резко негативно охарактеризовал роль исламской религии в истории осетин. Необходимо отметить, что его исследование данного вопроса разрабатывало только социально-политические аспекты

религиозного влияния на историческое развитие этноса: к изучению исламских элементов этнической религии осетин он так и не подошел.

Причина третья, по которой исламская составляющая осетинской этнической религии не пользуется популярностью сегодня, косвенно связана с национально-религиозной самоидентификацией осетинского этноса, получившей новые возрожденческие импульсы и направления в постперестроечный период. Распад прежней системы идолов и идеалов неизбежно породил духовный вакуум, идейно-нравственную растерянность не только в сознании миллионов людей, но и в официальной идеологии как таковой. А социальные реформы невозможны без апелляции к каким-то фундаментальным идеям и ценностям, способным объединить граждан. Мироззренческий вакуум, таким образом, должен быть заполнен. Но чем? В условиях постсоветской России первым кандидатом на эту роль стала религия. Народы России синхронно возрождали свои досоветские религиозные традиции.

Это период, когда православие в Осетии переживает своеобразный бум распространения: наибольший процент населения принимает крещение именно тогда. Однако, как уже отмечалось мною в статье, посвященной этнической религии осетин, в последнее десятилетие в осетинском обществе возобладали тенденция возрождения традиционной религии осетин, что, конечно, есть следствие стремления этноса к самосохранению. Таким образом, религия превращается в фактор объединения и сохранения этноса, иначе — в фактор политический. По мнению большей части осетин, исповедуя русское православие, они рискуют утратить собственные этнорелигиозные традиции, в силу чего сочетание в их религиозной жизни православной и этнорелигиозной практик превратилось в своеобразную норму.

Петербургский исследователь А.С. Штырков в своей статье ««Народная религия осетин»: судьба концепта в XIX-XX вв.», говоря о причинах современного религиозного возрождения в Осетии, пишет: «Национализм в эпоху модернизации, выступая в роли идеологии и претендуя на функцию квазирелигии, вытесняет религию из таких важных сегментов социальной реальности, как экономика и политика. Религия оказывается в своеобразном гетто, где от нее ожидается выполнение функции хранителя традиции и духовности, оторванных от сфер экономики и политики. Но, как известно, национальные проекты в ходе своей реализации существенно меняют общественные настроения и картину социальной реальности. Так называемый *культурный национализм*, согласно идеологии которого нации складываются на основании моноэтнических социальных образований, объединенных общим языком, прошлым (прежде всего происхождением) и т.п., прилагает активные усилия для того, чтобы в общественном сознании традиция (народная культура) наряду с языком превратилась в абсолютное благо. Когда же в традиции начинают видеть главное условие сохранения этнической (национальной) специфики, ситуация меняется — хранитель традиции становится общественно значимой фигурой. Так национализм создает предпосылки для повышения национальной значимости религии, которая становится одним из главных символов этнической группы (нации). В этих условиях часто происходит национализация мировой религии (так, например, складывается образ православия как квинтэссенции русской культуры и соответственно как традиционной религии русских)» [4, 309-316].

Получается, что и «традиционалистов», и сторонников концепции «осетинского народного православия», несмотря на открытое противоречие, сближает общий политический контекст

«эпохи Возрождения аланской религии», и в этой диалектической антитезе единства и борьбы противоположностей исламу, по-видимому, больше нет места: до роли «осетинского народного ислама» он уже не дотягивает, насущную охранительно-этноконсолидирующую функцию выполнять не может, следовательно, подобно инородному телу, он оказался вытеснен если не из самой этнической религии осетин, то из живущего в современном массовом сознании стереотипа ее восприятия. Отсюда и слабый исследовательский интерес к обозначенной проблеме, грозящий элиминацией огромного ментального сегмента этнокультурного наследия осетинского народа, чего ни в коем случае допустить нельзя.

В свое время известнейший медиевист-западник А.Я. Гуревич справедливо заметил: «На историке лежит колоссальная ответственность: он берется «возродить» ментальный универсум тех, кто давно и безвозвратно канул в прошлое, и его долг, научный и нравственный, заключается в том, чтобы восстановить этот универсум в его истинности, по возможности не приписывая несвойственных ему признаков. Ответственность историка двоякая: перед людьми прошлого и перед своими современниками. Историк выступает в роли посредника между теми и другими; от имени своей культуры он пытается завязать диалог с культурой иного времени. Вопросы, которые он задает людям прошлого, продиктованы современностью, ее интересами и проблемами, ибо то, о чем историк вопрошает и только и способен вопрошать людей прошлого, диктуется его культурой и видением мира. Вся проблема состоит в том, чтобы расслышать ответы людей прошлого, а не спешить с навязыванием им своих собственных ответов» [5, 9]. Задача, обозначенная автором цитаты, сложна, но единственно приемлема. Вопрос не сводится ни к противостоянию, ни к взаимодействию религиозных си-

стем и пластов, «официальной» и «народной» религии. Мне представляется, что речь должна идти об осетинской этнической религии в целом, в которой можно и нужно распознавать различные уровни, сегменты и пласты. Элементы традиционной этнической религии отнюдь не чужды осетинскому религиозному сознанию безотносительно конфессиональной принадлежности. Вместе с тем мы не в состоянии обнаружить ни в религиозной ментальности этноса, ни в имеющихся текстах религию «в чистом виде», не только потому, что ее носители были лишены возможности запечатлеть свои взгляды письменно. Причина коренится, по всей видимости, в том, что такой «беспримесной» этнической религии в периоды, доступные исследователю, уже не существовало. В сознании каждого представителя народа присутствуют элементы иранского, христианского, кавказского и, разумеется, исламского мировоззрения, сколь бы они ни были фрагментарны, примитивны и искажены. Соотношение всех перечисленных компонентов у образованной элиты и необразованной массы, разумеется, было и остается различным, однако многослойность и противоречивость сознания людей прошлых эпох обуславливает это смешение, симбиоз в неразрывном единстве на всех уровнях духовной жизни.

Ислам, являясь самой молодой среди мировых религий, обладает массой схожих с ними элементов в системе верования, в догматике и обрядности, в писании и эсхатологии. Однако, несмотря на очевидную авраамистическую общность, он обладает и рядом лишь ему свойственных черт, определяющих его самобытность и специфическое влияние на культуру народов, его исповедующих. В частности, особенностью ислама является его способность выступать в качестве консерватора традиции, причем любой, и прежде всего — этнической. Часто непопулярные национальные традиции, ос-

лабевшие или вовсе исчезнувшие в условиях общественной модернизации, могут сохраняться в исламских обществах даже в условиях глобализации. Дело в том, что ислам, в отличие от, скажем, христианства, не отделяет мирскую жизнь от религиозной: христианский принцип «Богу — Богово, кесарю — кесарево» здесь не «работает». Ислам вплетен в каждый момент суетной повседневности. Он чрезвычайно приземлен, прост и универсален: в Коране, в Священных Хадисах, в нормах шариатского права прописываются детальные инструкции в буквальном смысле на все случаи жизни. Каждый мусульманин знает, с какой ноги ему нужно вставать с постели при пробуждении, с какой ноги выходить из дому, и с какой входить в него, какой рукой есть и т.п. Ни одно даже самое незначительное из привычных занятий не начинается без упоминания Всевышнего. Иначе говоря, здесь нет запрета на упоминание имени Господа все. Напротив, является предпочтительным обращаться к нему за помощью не только в важных, но и в самых, казалось бы, незначительных делах. Однако никакая важность упомянутых дел не является оправданием, скажем, для игнорирования своевременного пятикратного выполнения намаза.

Таким образом, ислам в гораздо более значительной степени в сравнении с христианством регламентирует повседневность, вводит религиозно-поведенческую практику в привычку. Становится трудно, если не невозможно, отделить религиозное мировоззрение от обыденного. При этом обыденное мировоззрение, как правило, содержит моменты, к исламу не имеющие никакого отношения. Речь идет о доисламских элементах, сохранившихся в этническом сознании любого народа или его части, некогда принявшего ислам.

В силу высокой степени интегрированности в индивидуальную и коллективную повседневность, ислам, таким образом, выступает в качестве консер-

ванта для сохранения любой традиционной нормы, но только при условии, что она изначально принципиально не противоречит исламской системе норм. Так, женское бесправие, занимающее первое место в списке антиисламских стереотипов, не имеет к исламу непосредственного отношения. Половозрастное разделение прав и обязанностей — признак любого традиционного общества, начавший ослабевать лишь в эпоху модернизации (при переходе от традиционного общества к индустриальному). Факт того, что ислам наделил женщин в свехпатриархальном доисламском арабском обществе правами, которыми они прежде не обладали, к сожалению, относится к разряду малоизвестных. Дискриминация по половому признаку, таким образом, — ни что иное, как проявление доисламских пережитков в неразвитых, еще очень традиционных исламских обществах, как правило, разделяемое слабо разбирающимися в вопросах исламского права людьми, среди которых, как ни странно, немало мусульман. Например, практика женского обрезания в некоторых африканских обществах считается предписанием ислама самими представителями этих обществ, несмотря на то, что никакого отношения к исламу данная «операция» не имеет, равно как и практика выдавания женщин замуж без их на то согласия. Тем не менее, традиция существует. И существует в исламском обществе, и только то обстоятельство, что она воспринимается как исламская, обеспечивает ее жизнеспособность.

Итак, ислам — консерватор традиции. Разумеется, эта его особенность проявлялась и в культуре осетин. Например, В. С. Уарзиати, говоря о важном месте конных состязаний в традиционной культуре осетин, анализирует роль знамени в свадебной обрядности. Выкупленный флаг невесты передавался наиболее ловкому наезднику со стороны жениха, дабы он вернул его в дом невесты. Разыгрывались состязания между джигитами

со стороны жениха (желавшими, наоборот, привезти флаг в дом жениха) и невесты, цель которых состояла в том, чтобы отобрать его (сумевший доставить флаг по назначению, получал признание в народе). Флаг, доставленный в дом жениха, считался собственностью невесты и, учитывая магические свойства, ему придававшиеся, хранился в укромном месте и использовался как помощник при облегчении ее болезней или болезней детей. В. С. Уарзиати пишет, что *данная практика сохранилась в Северной Осетии лишь до 30-40-х гг. XX в., в то время как в у жителей мусульманских селений этот обычай жив по сей день*, что нашло отражение в декоре флага: «...в Санкт-Петербурге в Государственном музее этнографии сохранился свадебный осетинский флаг... на ней (на части полотнища. — С. К.) способом аппликации нашиты друг над другом два розовых полумесяца с обращенными назад рожками» [6, 214].

Данный феномен ученый объясняет близостью этих селений к Кабардино-Балкарии, где также бытует этот обряд, и сохранение этого обычая в мусульманских селах Осетии, таким образом, он объясняет культурно-бытовым влиянием кабардинцев. Однако ведь и у кабардинцев этот доисламский обряд отчего-то сохранился. Мне представляется, что причина здесь именно в упомянутом консервирующем свойстве ислама, создающего условия для сохранения и передачи всех элементов традиционной культуры.

Переходя к непосредственному анализу исламского влияния на этническую религию осетин, отмечу, что наиболее отчетливо оно прослеживается в бытовой и обрядовой практиках, что подчеркивает специфичность распространения мусульманства в Осетии. Во-первых — ислам был принят лишь в Северной Осетии, и только рядом обществ. По утверждению Ф. М. Таказова, мощным фактором, обусловившим рост популярности ислама среди осетин, была полити-

ка царской администрации в середине и второй половине XIX в. Активное принятие частью осетинского общества ислама, таким образом, носило политический, а не мировоззренческий характер: «Побудительной причиной (принятия ислама донифарским обществом. — С. К.) было, прежде всего, антироссийское движение, инициатором которого выступил офицер русской армии Есе Кануков. Возмущенный отношением администрации царской России к коренному населению Кавказа, он дезертировал из армии и возглавил борьбу донифарцев за независимость. Принятие донифарцами ислама явилось формальным поводом к отказу от принятия российского подданства» [7, 35]. Во вторых — в силу политизированности обстоятельств распространения ислама в Осетии, перед принявшими его стояла насущная задача интеграции исламских элементов в те сферы, где они наиболее всего демонстрируются окружающему миру для того, чтобы у стороннего наблюдателя не возникло сомнений в том, что ислам в осетинскую среду проник достаточно глубоко. Поэтому больше всего исламских элементов присутствует в свадебной обрядности.

Данный вывод сделан на основании анализа материалов периодической печати Кавказа об Осетии и осетинах. Так, Дж. Шанаев в своем очерке «Свадьба у северных осетин», опубликованном в Сборнике сведений о кавказских горцах в 1870 г. приводит описание сватовства, когда жених, не имея права непосредственно заявить о своих намерениях жениться на выбранной девушке ее родителям, по традиции посылает своего друга в ее дом. Шанаев почти дословно передает текст диалога друга жениха, выполняющего функцию неофициального свата с представителем семьи девушки, который помимо прочего указывает на неприменную необходимость спросить ее согласия: «...ведь и она — существо, она также имеет душу. Ведь в день светопре-

ставления (*каймат* бон) (курсив мой. — С. К.) она будет взывать к Богу на нас за наши грехи, если отдать ее, не спросив ее согласия, и если она... будет недовольна своим житьем» [8, 439]. Любопытно то, что во вполне сформировавшемся обрядовом тексте присутствуют шариатские элементы процедуры сватовства: во-первых — обязательное испрашивание у девушки ее согласия, во-вторых — уверенность в греховности обратного и неминуемой ответственности за это в день Светопреставления, и, в-третьих — название самого дня Страшного суда в осетинском языке — «каймат бон» — происходит от арабского — «киямат» — дословно «день стояния» — в исламской эсхатологии день страшного суда, «когда все люди получают воздаяние за свои дела». Как известно, вера в последний день является одним из шести столпов веры (имана) в исламе.

Однако в описанном фрагменте свадебной обрядности запечатлен еще один элемент авраамистического мировоззрения, которое в данном конкретном случае (учитывая наличие отсылки к мусульманскому представлению дня Страшного суда) корректнее всего отнести именно к исламскому влиянию. Речь идет об абстрактности понятия воздаяния за грех: человек, его совершивший, будет испрошен в конце времен и наказан по разумению Господа, в то время как в мифологическом религиозном сознании понятие греха еще отсутствует. Приведу следующий пример: у В.Ф. Миллера при описании функций покровителя надочажной цепи Сафы есть слова: «Трогать цепь нечистыми руками считается *грехом*» [9, 433]. «Грех» как понятие авраамистическое здесь явно заменил собой архаическое табу, что подтверждается следующим предостережением: «...за это Сафа может наслать на детей накожную болезнь» [9, 433]. Есть масса иных примеров, когда, по словам Миллера «за прегрешения» перед дзуарами, виновный наказывал-

ся ими «лишением языка», зрения или каким-либо неизлечимым увечьем, или ударом молнии его самого или кого-нибудь из его близких, превращением его в «горные скалы» и т.п. Конкретное наказание за конкретное нарушение — черта, типичная для архаического табуирования, в то время как мера и форма наказания в авраамистических религиях, как правило, носит абстрактный характер, то есть «по усмотрению Господа», причем грешник не будет наказан иначе, как по Суду во время Светопреставления, или вообще не будет наказан, в случае если Всевышний помилует его. Является ли данная подмена понятий результатом того, что осетинские религиозные обычаи фиксировал не являвшийся осетином ученый с западным типом мировоззрения, характерного для второй половины XIX в., или же осетины той эпохи, действительно, считали прикосновение к надочажной цепи грязными руками именно грехом, а не табу, сказать трудно. Ясно одно: слово «грех» здесь пока не несет вкладываемой в него смысловой нагрузки. Однако описанный Дж. Шанаевым обряд уже явно свидетельствует о трансформации мифологического мировоззрения, чувственно воспринимающего мир, в полноценное религиозное, отражающее действительность гораздо более абстрактно в сравнении с мифологическим. Другая публикация Дж. Шанаева — «Присяга по обычному праву осетин» — содержит подтверждение вышеприведенным выводам: «Оскорбляющие святость Бога единого, Бога всемогущего и Создателя света наказывались и наказываются бесконечно, разнообразно, по воле Божьей» [10, 460-461].

Шанаев, описывая свадебную традицию, сам констатирует факт ее трансформации. Событием, сыгравшим роль водораздела, отделившего прежнюю традицию от современной ему (вторая половина и конец XIX в.) он, очевидно, считает отмену крепостного права в России (1861 г.): «Так думали и жили тагаурцы и

тагаурки до освобождения холопов... То же самое следует сказать о куртатинцах и алагирцах, имевших холопов» [8, 437] и далее: «Совершенно не то мы встречаем у них теперь, после освобождения холопов» [8, 437].

Говоря о традиции испрашивания согласия у девушки, Шанаев говорит, что прежде, указав гостю на необходимость спросить согласия невесты, «часто ей не объявляют ничего до окончательного решения» [8, 439], а далее автор констатирует положительную динамику описываемого обычая, характерную для периода конца XIX — начала XX в.: «Благодаря нашему времени теперь голос и воля девушки все-таки имеют значение» [8, 440]. Под «нашим временем» Шанаев, очевидно, подразумевает возросшее влияние христианства и ислама в контексте вовлечения осетинских обществ в социально-политические процессы, протекавшие в России обозначенного периода. Прежде всего — это события Кавказской войны 1817-1864 гг., распространение мюридизма, отменившего адат и провозгласившего в качестве единственного и универсального закона шариат. В той или иной мере и, по всей видимости, усиление позиций ислама на Кавказе и обращенный к горцам призыв имама Шамиля к отказу от адатов, вступавших в противоречие с нормами мусульманского права, повлияли в том числе и на отказ от практики формализации традиции испрашивания согласия на брак у девушки, переводя ее в разряд обязательных условий заключения брака.

Процесс отказа от древнего обычая в пользу шариатской нормы (ислам категорически запрещает выдавать женщин замуж без их на то согласия, зафиксированного при свидетелях, причем знаком согласия должно являться ее безмолвствование) ярко иллюстрируется в описаниях Шанаева: «По народному обычаю, она, не имея права высказываться против желания и решения родителей, должна была только безмолвно покоряться им и

не возражать, ибо они родили ее, следовательно, она безропотно во всем должна повиноваться им. У нее поэтому никогда и не спрашивали ее согласия. Но в наше время большей частью объявляют девушке в минуты сватанья кто сватается за нее, спрашивая ее согласия в то же время. Она, потупя стыдливо взор, ничего не отвечает» [8, 440].

Подтверждением мусульманского влияния на трансформацию обряда дачи согласия на брак служит соответствующий хадис из «Книги брака» «Достоверных преданий из жизни пророка Мухаммада» имама Аль-Бухари: «Глава 15. Ни отец, ни другой (попечитель) не может выдавать замуж девственницу или женщину, которая уже была замужем, без ее согласия.... Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: “Не следует выдавать замуж женщину, не посоветовавшись с ней, и не следует выдавать замуж девушку, не спросив ее позволения (на это)”. Люди спросили: “О Посланник Аллаха, а как же мы узнаем о ее позволении?” Пророк... сказал: “По ее молчанию”» [11, 717].

Таким образом, сопоставление осетинского обряда испрашивания согласия у невесты с соответствующей шариатской нормой позволяет пренебречь сомнениями относительно его исламского происхождения. Напротив, слабое знакомство с исламской догматикой и обрядностью большинства русских/немецких путешественников и исследователей XIX в., оставивших путевые заметки об осетинах, не могло способствовать адекватному и всестороннему анализу аспектов культурно-религиозной жизни народа. Например, этнограф Б.В. Пфаф, крайне негативно оценивавший не только ислам как религию, но и большинство обрядов и образ жизни самих осетин, своем труде «Обычай и обычное право» относит обычай «молчания невесты» к негативным последствиям противоестественной практики аталычества: «Возвращаясь в дом своих

родителей, осетинский мальчик совсем не знает ни своего отца, ни матери; он смотрит на своего отца со страхом, как на своего господина, которому он обязан беспрекословно повиноваться, *отец и даже мать у осетин стоят к своим детям в таком дальнем неестественном отношении, что, например, взрослая дочь — невеста, спрошенная о своем согласии на выход ее замуж за того или другого, ни за что не решилась бы отвечать ни да, ни нет. Подобный ответ, по понятиям осетин, был бы наглостью с ее стороны*» (курсив мой. — С. К.) [12, 184].

Как уже было отмечено, Пфаф, очевидно, ошибался в подоплеке данного обряда. Он субъективно оценивает жизнь горцев с высоты достижений западной цивилизации второй половины XIX века, в силу чего выводы его резко критичны и во многом поверхностны. Читающему бросается в глаза эмоциональное неприятие автором всего описываемого им, основанное на отсутствии понимания цивилизационной разницы: любое несоответствие привычной европейцу системы ценностей трактуется им преувеличенно негативно. Он категорично заявляет об отсутствии у горцев и осетин, в частности, способности к любви даже к собственным детям. Так, в продолжение объяснения обряда «молчания невесты» он пишет: «...любовь детей к своим родителям у осетин совершенно неизвестное чувство» [12, 184]. Далее резкость критики лишь усиливается: «...я вообще не допускаю возможности, чтобы доисторический человек мог иметь понятие об этом чувстве. Любовь — это последний и высочайший результат истории человечества, поэтому и напрасно искать ее следов во мраке средних веков или доисторической жизни» [12, 184]. Любовь же, по его мнению, может быть «...доступна только истинному христианину» [12, 185]. Вывод очевиден: он нисколько не считал осетин христианами, констатируя гораздо более заметное присутствие

ислама как религии, которую, по его мнению, способны исповедовать лишь остальные народы: «Весьма естественно, что при той низкой степени развития, на которой стояли тогда кавказские горцы, магометанство должно было одержать верх над христианством» [12, 173].

Можно опровергнуть как минимум два из приведенных выводов Пфафа: во-первых, как видно из его записей, он характеризует все (!) осетинское общество, не принимая во внимание социальных различий. Однако, как известно, аталычество практиковалось только в среде знатного сословия и, как правило, отсутствовало у остальных сословных групп [13]. Таким образом, налицо явная экстраполяция. Второй контраргумент вытекает из первого: испрашивание согласия у девушки на брак имело место у *всех* категорий осетинского общества безотносительно сословной ее принадлежности, следовательно, связывать этот обряд с практикой аталычества нелогично. Объяснять же «молчание невесты» отсутствием у ее родителей любви к ней в силу их всяческого недоразвития — верх абсурда, тем более что ее молчание как раз и считалось признаком согласия, то есть было «говорящим» и имело религиозное объяснение.

Далее Шанаев описывает трансформацию практики калыма в сторону его уменьшения, также связывая этот процесс с возрастающим влиянием России: «С покорения Осетии русскими и почти до 1866 г. калым у тагаурцев, куртаинцев и алагирцев уменьшился до четырехсот сорока рублей, а у фарсагов и кавдасардов сначала до трехсот рублей, потом до ста пятидесяти. В 1866 г. собрались во Владикавказе представители трех сословий Северной Осетии и постановили норму калыма в двести рублей как для тагаурцев, так и для фарсагов и кавдасардов...» [8, 444] Затем он констатирует разницу в форме уплаты калыма в зависимости от религиозной принад-

лежности: «Собственно тагаурцы платят родителям невесты только сто рублей, а остальные сто, следуемые еще от жениха, родители, согласно постановлению Корана, записывают в собственность невесты или *наках* (никях — шариатский брачный договор. — С. К.), чтобы впоследствии, в случае развода, она могла получить их. Родители же осетин-христиан получают весь выкуп» [8, 444].

Как мы видим, сам Шанаев обращает внимание на разницу в выплате калыма, однако он не объясняет ее. То, что мусульманская часть осетин продолжала называть «калымом» как символической платой за «выкупленную» у рода женщину, по своему содержанию калымом уже не являлось, поскольку теперь родителям невесты не доставалось оттуда ничего. Калым преобразовался в *махр* — определенное имущество, которое муж выдает жене и который является одним из важнейших условий заключения брака. Махр становится безраздельной ее собственностью и остается у нее даже в случае развода или смерти мужа (см.: [14]). В отличие от обряда испрашивания согласия невесты на замужество, имеющего, как выяснилось, исламские корни, но ставшего частью свадебной обрядности у всех северных осетин вне зависимости от вероисповедания, практика выплаты калыма уже имеет четкую религиозную дифференциацию.

Помимо таких сфер как обрядовая и бытовая практика, исламские элементы можно обнаружить в системе устного фольклора. Исламское влияние прослеживается достаточно четко в ряде нартских эпических сюжетов. Но справедливости ради следует отметить, что здесь скорее речь идет о Нартиаде только мусульманской части осетин, новыми героями которой стали пророк Мухаммед, члены его семьи и сподвижники. Тем не менее, есть основания говорить о мусульманском влиянии на нартский эпос осетин в целом, отталкиваясь от факта

присутствия здесь достаточного количества арабо-исламских лексем. Так, в одном из вариантов сказания о голодной зиме, записанном в Южной Осетии, жена Урузмага Шатана отправляется вместо него отгонять «...стада нартов в страну малика Схуали («Схуалийы ма́лик») ... Интересной деталью является упоминание малика... «Малик» в арабском языке означает «владелец» «князь». В фольклоре осетин употребляется как синоним «алдар» (князь). Для нартовского эпоса этот термин чужероден... Арабское слово «малик» также может быть переведено как «ангел»» [7, 138-139].

Интересным в данном контексте является другое из нартских сказаний — «Сказ о гибели нартовского рода» (цит. по: [15, 139]): «Давным-давно, очень давно, когда люди еще были великанами, когда нарты еще были в зените славы, когда море еще было им по колено, когда у них еще была дорога в небеса, — вот в это время и жил нартовский Дзылы-малик со своим сыном Темырканом» [15, 139].

Подобные примеры можно множить. Однако не только в нартовском эпосе удастся обнаружить «исламский след». В фольклорных легендах, не входящих в эпические циклы, также обнаруживается его присутствие отчетливо проявившееся, например, в употреблении в речи гоноративов. Гоноративы относятся к мелиоративному типу уважительного отношения, когда лексема, наделенная коммуникативной предназначенностью, «возвеличивает» объект уважительного отношения. Исламская традиция предписывает всякий раз при упоминании имени Пророка произносить *салават* — гоноративную фразу «Салля-л-Ла́ху алейхи ва-саллям» (араб. *وسلم عليه الله صلى* — да благословит его Аллах и приветствует) (см.: [16]). Истоки произнесения салавата восходят к самому пророку Мухаммаду. В сборниках хадисов рассказывается, как однажды ангел Джабраиль появился перед Пророком и произнес: «Горе тому, кто

встретит месяц Рамадан и даст ему закончиться без того, чтобы заслужить прощение... Горе тому, при котором будет упомянуто твое имя, а он не прочтет салават для тебя...». Таким образом, сподвижники Пророка после упоминания его имени первыми стали добавлять формулу салавата [16; 17]. Салават используется не только в религиозных текстах, но и в обыденной речи.

Общеосетинская форма приветствия святых «Табу ин уа́д!» («Да будет ему табу!») или же «Хуы́цауи хорз салам а́й уа́д!» («Да приветствует его Бог!») в легендах об Уастырджии и ряде других, по мнению Ф.М. Таказова, бесспорно указывает на исламское влияние, хотя самим Таказовым данное обстоятельство только констатируется, но не аргументируется. Однако появление гоноративных форм в осетинском языке в подобном аспекте с учетом их нетипичности для доисламского иранского языка, с большой долей вероятности может свидетельствовать об их исламском происхождении.

На основании приведенных и проанализированных данных можно сделать следующие тезисные выводы:

1. Исламские элементы в осетинской этнической религии присутствуют, поэтому изучение исламской составляющей необходимо при системном подходе к исследованию этнической религии осетин.

2. Слабоизученность исламских влияний обусловлена негативными коннотациями, связанными с сопряжением ислама в современном массовом сознании с идеологической базой терроризма.

3. Следующая причина, по-видимому, порождена условиями стремления к возрождению в последнее время этнорелигиозной традиции, на которую возлагается сверхзадача сохранения национальной идентичности перед угрозой глобальной ассимиляции. В этой ситуации возрождение этнорелигиозных традиций протекает в рамках обращения к «своему — родному» и сопровождается все более уве-

ренным отрицанием их синкретичности, которая все чаще ошибочно трактуется как антипод уникальности и самобытности, что, в свою очередь, логически исключает из поля зрения любой компонент, не способствующий обоснованию концепции культурной «чистоты».

4. Говоря о специфических особенностях и роли ислама в истории осетинского этноса, следует отметить, что он выступает в качестве консерватора этнической традиции, что подтверждается опубликованными источниками и исследованиями XIX-XX веков. Его влияние наиболее всего прослеживается в обрядовой и бытовой практике (в силу его упомянутой ориентации на повседневность). Ислам-

ские элементы обнаруживаются также в устном фольклоре и, в частности, в нартовском эпосе.

Основная цель данной публикации диктуется необходимостью обозначения проблемного поля для будущих исследований одного из существенных аспектов этнической религии осетин, который в рейтинге их популярности в силу ряда причин превратился в своеобразную «золушку» и грозит исчезновением из этнического сознания. Для сохранения культурной памяти народа и из чувства профессиональной ответственности перед будущими поколениями историков и этнологов этого ни в коем случае нельзя допустить.

-
1. Лавров Д. Я. Заметки об Осетии и осетинах // Терские ведомости. 1874. № 25.
 2. Мамиев М. Э. Аланское православие: история и традиция. М., 2014.
 3. Калоев Б. А. Осетины. М., 2015.
 4. Штырков С. А. «Народная религия осетин»: судьба концепта в XIX-XX вв. // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб., 2008. С. 309-316.
 5. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
 6. Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995.
 7. Таказов Ф. М. Ислам в системе традиционной культуры осетин (XVIII — начало XX вв.). Владикавказ, 2007.
 8. Шанаев Дж. Т. Свадьба у северных осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. 4.
 9. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.
 10. Шанаев Дж. Т. Присяга по обычному праву осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1873. Вып. VII. Отд. I. С. 1-20.
 11. Аль-Бухари Сахих. Достоверные предания из жизни пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует. М., 2004.
 12. Пфаф В. Б. Обычаи и обычное право. Народное право осетин // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Владикавказ, 2014. Кн. 7.
 13. Косвен М. О. Аталычество // Советская этнография. М., 1935.
 14. Коран. Сура «Ан-Ниса» («Женщины»).
 15. Таказов Ф. М. Ислам в системе традиционной культуры осетин (XVIII — начало XX вв.). Владикавказ, 2007.
 16. Коран. Сура «Аль-Азхаб» («Сподвижники»).
 17. Магомедбеков А. Из милостей Всевышнего [электронный ресурс]. URL: <https://as-salam.ru/content/story/977>