

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-11-1.20>

Кцова Султана Гильмидиновна

**ПРОБЛЕМЫ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ТРАНСФОРМАЦИЙ ЭТНОРЕЛИГИОЗНОЙ СИСТЕМЫ
ОСЕТИН**

В статье на базе теоретического материала с привлечением этнографических источников анализируются процессы трансформации мифологического мировоззрения осетин в религиозное. Автор определил приблизительные хронологические рамки данного процесса, указав на его возможные причины, главной среди которых стало вовлечение Осетии во второй половине XIX - начале XX в. в орбиту российского культурного и политического влияния. Упомянутым влиянием в первую очередь обусловлена модернизация сознания осетинских горцев, выразившаяся, в частности, в обогащении этнической религии элементами доктринальных религий, в первую очередь православного христианства.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/9/2018/11-1/20.html

Источник

Манускрипт

Тамбов: Грамота, 2018. № 11(97). Ч. 1. С. 99-102. ISSN 2618-9690.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/9.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/9/2018/11-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

УДК 1; 2; 993

Дата поступления рукописи: 06.09.2018

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-11-1.20>

В статье на базе теоретического материала с привлечением этнографических источников анализируются процессы трансформации мифологического мировоззрения осетин в религиозное. Автор определил приблизительные хронологические рамки данного процесса, указав на его возможные причины, главной среди которых стало вовлечение Осетии во второй половине XIX – начале XX в. в орбиту российского культурного и политического влияния. Упомянутым влиянием в первую очередь обусловлена модернизация сознания осетинских горцев, выразившаяся, в частности, в обогащении этнической религии элементами доктринальных религий, в первую очередь православного христианства.

Ключевые слова и фразы: Осетия; этническая религия осетин; мифологическое мировоззрение; религиозное мировоззрение; модернизация; доктринальные религии; христианство; ислам.

Кцоева Султана Гильмидиновна, д.и.н.

Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований

Владикавказского научного центра Российской академии наук

sultana_t@mail.ru

ПРОБЛЕМЫ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ТРАНСФОРМАЦИЙ ЭТНОРЕЛИГИОЗНОЙ СИСТЕМЫ ОСЕТИН

Этническая религия осетин – уникальный феномен, формировавшийся на протяжении тысяч лет. Помимо черт доисторических верований и религий древних цивилизаций, она содержит множество элементов ряда монотеистических религий – православного христианства, ислама и иудаизма [7]. Последние десятилетия отмечены процессами возрождения этнической религии осетин, вызванными в основном стремлением к сохранению национальной культуры в условиях угроз глобализации. В советский период многие аспекты религиозной жизни осетин по объективным причинам были утрачены, в силу чего возрожденческие процессы нередко сопровождаются новым этнорелигиозным мифотворчеством. В этих условиях наибольшую актуальность приобретают собственно научные исследования этнорелигиозной системы осетин, в частности – области мировоззренческих трансформаций.

Обозначенная проблема никогда ранее не являлась предметом специального изучения, что определяет ее научную новизну. Практическая значимость обусловлена необходимостью противопоставления взвешенной научной оценки различных составляющих этнической религии ряду псевдонаучных ее оценок, отстаивающих принцип ее «беспримесности» и отрицающих факт влияния, которое оказали на процесс ее формирования доктринальные религии.

Цель настоящей статьи – анализ процессов трансформации мифологического мировоззрения осетин в религиозное, усилившихся в ходе модернизации традиционного осетинского общества, обусловленной активным включением Осетии в пространство российской идентичности.

По мнению видного владикавказского этнолога З. В. Кануковой, во второй половине XIX – начале XX в. названные процессы усилились благодаря активизации российских православных миссий, в частности – Общества восстановления православного христианства на Кавказе, учрежденного в 1860 г. и задавшего мощный импульс просветительской деятельности среди осетин [6].

Обозначенный период является одним из наиболее активных в плане социальной динамики, поскольку был отмечен активной интеграцией Осетии во всероссийский рынок, активизацией урбанизации, ростом социальной мобильности в среде осетинского общества, что стало условием для включения в российское социально-культурное пространство [3]. Проникновение капиталистических отношений в осетинские общества лишает нас возможности судить о монолитности религиозного мировоззрения осетин в тот период, поскольку менталитет городского жителя уже значительно отличался от менталитета горской части осетин. Поэтому, говоря о смене мировоззренческих парадигм, мы коснемся лишь процессов, затронувших область традиционных осетинских верований – этническую религию осетин.

Мифологичность – основной пункт анализа, поскольку она легче всего обнаруживается в осетинских этнорелигиозных представлениях. Нерасчлененностью профанного и сакрального миров порождается убежденность в том, что объекты и субъекты сакрального мира, с которыми человек взаимодействует, непременно вступают с ним в контакт, а характер данного взаимодействия зависит в основном от намерений и действий человека. Отметим, что реакция сакрального мира с точки зрения мифологического мировоззрения последует незамедлительно либо в форме санкции за нарушение табу, либо в форме поощрения за одобряемое поведение.

Как и в классической мифологии, часто в качестве сакральных субъектов выступают не только святые покровители и духи, но и различные святилища или природные объекты (камень, дерево и т.п.), то есть предметы неодушевленные, антропоморфная сущность коих препятствует их субъект-объектной идентификации. Ряд легенд и народных поверий содержит указания на данную особенность. Так, трудно определить, является ли святилище Реком сакральным объектом, или же представляет собой субъект: «*Вся роща... принадлежит... Рекому, охраняющему ее очень ревниво. Реком не любит, чтобы рощею ехали верхом*» [1, с. 75-76], – или: «*Реком не терпит ни свиней, ни людей, пользующихся ими для своих нужд*» [Там же], «*Реком рассердился*» [Там же] и т.п.

Здесь святилище выступает в качестве субъекта. Далее: «...никто из местных жителей не рискнет... (нарушить табу. – С. К.), опасаясь жестокого гнева святого» [Там же], – или: «...охотнику, который поступит наперекор ему (Рекому. – С. К.), грозит участь одного грузинского семейства» [Там же]. Далее легенда повествует о семье, пришедшей из Грузии с намерением помолиться Рекому и принести ему барана в жертву. Однако, очевидно, по незнанию, в веревке, на которой вели животное, оказалась свиная шерсть. За нарушение табу (а свинья признавалась запретным животным в пределах святилища) Реком «обратил их в камни» [Там же]. Тут мы видим пример прямого взаимодействия сакрального и профанного, присущего мифологическому сознанию.

Мифологическая персонификация неодушевленных объектов в этнорелигиозной системе осетин подтверждается в описании одного свадебного обряда. Он подробно изложен в работе Б. Гатиева «Суеверия и пред-рассудки у осетин» и является замечательным примером мифолого-религиозного синкретизма: «...шафер в сопровождении мальчиков и девочек ведет молодую к Мады-Майрам (так называется священный камень, ассоциирующийся здесь с Девой Марией. – С. К.), который находится повыше аула. Приближаясь к нему, мальчики бросают в него камнями и пулями (с точки зрения религиозной может быть воспринято как святотатство. – С. К.), восклицая при этом: “Сколько (по числу бросаемых камней и пуль) мальчиков и одну синеглазую девочку – подай, Майрам, нашей доброй невестке...” Прибегают же осетины к этому священному камню, потому что в нем живет благодатная Мария, Матерь Господа Иисуса Христа, и они думают, что если поручить молодую ее покровительству, как имеющей власть над чревами женщин, то непременно она будет творить во чреве ее одних только мальчиков» [2, с. 166].

Данный пассаж интересен в контексте демонстрации оригинального сочетания элементов, с одной стороны, мифологического, с другой – уже религиозного сознания. В то время как в свадебную обрядность включена необходимость молитвенного обращения к христианскому субъекту – Богородице, сама форма этого обращения основывается на мифологической вере в то, что Она находится в конкретном природном объекте неживой природы – в камне, как и в то, что можно обратить на себя ее внимание, бросая в него «камнями и пулями». Описываемая практика отсылает нас к фетишизму, придававшему окружающим материальным объектам сверхъестественные свойства. Фетишем мог стать абсолютно любой предмет без его обожествления. С ним нередко обращались весьма бесцеремонно (били, кололи, забивали в него гвозди и т.п.) в целях «пробудить» его и обратить на себя его внимание. По этой причине мальчишки кидают в Мады-Майрам камешки, что указывает на то, что в период, описываемый Б. Гатиевым, Мады-Майрам в этнорелигиозном сознании осетин уже или еще не занимала места, отведенного ей в доктринальных верованиях христианских конфессий. Произошла вульгаризация абстрактного образа Богородицы, характерная для переходного сознания. На мифологичность ее восприятия тут указывает утилитарный характер обращения к ней, что является типичным для политеистических религий древности. Тем не менее необходимо подчеркнуть: сам камень Мады-Майрам ассоциируется с собственно религиозным, а не мифологическим субъектом.

Уже именно религиозные черты, проявляющиеся на мировоззренческом уровне, содержатся в другом отрывке из той же работы Б. Гатиева: «Собравшись... под вечер в чью-либо кунацкую для препровождения времени и потолковать о том и о сем... осетины иногда пускаются в суждения и о Страшном суде, и о явлениях, которые будут сопровождать кияматы-бон (от арабск. *يَوْمُ الْقِيَامَةِ* “киямат” – День стояния; в исламской эсхатологии день Страшного суда). “Живем... живем, а что будет с нами на Страшном суде, ведает только один Бог: когда подумаешь о нем, так по коже мороз дерет и замирает сердце... Говорят, что грешники первые будут осуждены в всепоедающий день – и им поделом! Но что будет с нами, бедными стариками, беременными женщинами и грудными детьми?”. – “Бог знает: у него есть средство”, – решает другой старик... “Желательно было бы знать, – вмешивается шутник, – будет ли осужден в день Страшного суда ишак?”. – “Без сомнения, – отвечают ему, – не только ишак, но даже мухи, мурашки и прочие твари будут осуждены... кому что написано еще в утробе матери, то и будет с ним, если предопределено.” – “Пусть будет так... но скажите мне, избавится ли ото рта Ахары-дура (зд. буквально – “камень Ахары”, который уничтожит всех грешников в день Светопреставления. Происходит, предположительно, от арабск. *أَخِرَآلَ* – “ахират” – “конец”, “последний”, “будущая жизнь”; в исламской эсхатологии потусторонний мир) бык, на рогах которого держится земля? (в исламской классической картине мира земля покоится либо на плечах ангела, либо на рогах быка. – С. К.)”. – “Ведает это один только Бог, – отвечает тот же старик, – отцы наши об этом умолчали... Кто его знает?... Но мне любопытно знать, на чем держится сам бык? Верно, он имеет крылья, которыми постоянно машет, в противном случае как мог бы он держаться и держать на своих рогах землю.” – “Чем же питается тот бык? – докучает тот же любопытный, – ведь под землею есть только воздух, разве им питается? Держа же на рогах землю, он не может щипать траву, ибо если подымет морду к земле, то в то же время подымает и землю, а потому нет ему возможности щипать траву.” – “Да разве у Бога мало средств на то, чтобы бык всегда был сыт? – возражает старик, – наконец, около него, наверное, есть водопад, из которого он может пить, не подымая головы, и стог сена, накошенный и сложенный подземными людьми.” – “Божье удивление! Неужели на исподней части земли живут люди и животные? Как же они держатся? Ведь у них головы обращены книзу – тартару...”. – “Неужели зындон находится под землею? В таком случае как же в Бахфалдисане (надгробной речи) говорится, что умершие сначала должны подыматься вверх, побывать у наследника луны – Хамед хана и сына солнца Магомета”, – возражает другой джигит. – “Да разве, – возражает в свою очередь старик, – не видишь, что солнце и луна ходят вокруг земли: с востока подымаются и на западе заходят. Разумеется, на исподней части земли есть люди, и у них дома. Едят же они небесные кушанья, непохожие на наши. У них есть страшные враги, которые по временам нападают на них и едят их, оставляя каждый раз только частицы, которые вырастают и принимают прежний вид”» [Там же, с. 206-207].

Приведенный фрагмент повествования, без сомнения, демонстрирует мировоззренческий конфликт:

– во-первых, здесь уже явно преодолевается прежняя, большей частью формально-декларативная, проявленность авраамических религий (в описанном случае – ислама) в этнической религии осетин. Пассаж зафиксировал момент мировоззренческого перехода от «мифа к логосу». Миф всегда *знает* ответ на любой вопрос, а здесь очевидно большее, в сравнении с мифом, *незнание*, которое характерно для религиозного сознания: «Кто его знает?», «ведает это один только Бог»;

– во-вторых, контекст беседы тоже воспринимается однозначно: речь о Страшном суде, только на котором каждый может получить по заслугам (в противоположность типичного для мифа воздаяния за нарушение табу);

– в-третьих, то, что находятся «смельчаки», которые не боятся шутить на подобные темы, есть яркая иллюстрация той же трансформации сознания: суеверный страх как черта мифологического мировоззрения уже не обладает всепоглощающей властью над ним. Архаическое табу вытесняет понятие греха, воздаяния за который может и не наступить, если Богу будет угодно простить грешника;

– в-четвертых, тут уже явно преодолевается свойственный мифу аналогизм. На смену прежней «нечувствительности» к логическим несоответствиям возникает привычка задаваться скептически-рациональными вопросами: «мне любопытно знать, на чем держится сам бык?», «чем же питается тот бык... ведь под землей есть только воздух?», «держит же на рогах землю, он не может щипать траву, ибо если подымет морду к земле, то в то же время подымает и землю, а потому нет ему возможности щипать траву» и т.д.;

– в-пятых, находит свою реализацию характеристика религиозного сознания – вера в божественную сверхсилу, гармонирующую любой хаос и манипулирующую природой и судьбами людей. Появляется восприятие Бога как трансцендентной сущности: недоступное человеческому пониманию – доступно Божественному разуму, что отражается в словах «Бог знает: у него есть средство»;

– в-шестых, идея судьбы, абсолютного предопределения, выступающая в качестве одного из шести столпов веры в исламской догматике, также проявлена здесь на мировоззренческом уровне: «кому что написано еще в утробе матери, то и будет с ним».

В трех последних предложениях отрывка, безусловно, еще достаточно отчетливо проявляются мифологические фрагменты: в стремлении переспорить собеседника рассказчик по ходу придумывает недостающие эсхатологические элементы, никем не фиксировавшиеся прежде. В результате этого мы снова сталкиваемся со свойственным мифу аналогизмом, а также социально-антропоморфным представлением о загробной жизни.

Подводя некоторые итоги, отметим, что в развитии этнической религии осетин выделяются три структурных этапа: 1) собственно мифологическое сознание; 2) мифологическое сознание с элементами «декларативного» присутствия религиозного; 3) религиозное сознание при сохранении элементов мифологического.

Безусловно, трудно с полной уверенностью идентифицировать начало исследуемой трансформации. Однако есть основания полагать, что данный процесс активизировался со второй половины XIX в. На этот вывод, в частности, наводят часто встречающиеся у представителей осетинской интеллигенции того периода реплики: «Так думали и жили тагаурцы и тагаурки (жители Тагаурского ущелья Северной Осетии. – С. К.) до освобождения холопов... То же самое следует сказать о куртатинцах и алагирцах (жители Куртатинского и Алагирского ущелий горной Осетии. – С. К.)» [10, с. 437]. Высказанное предположение находит свое подтверждение в процессах множественных модернизаций, обусловленных интеграцией Осетии в систему российской государственности. По мнению историка К. Р. Дзалаевой, общественные процессы в обозначенный период привели к значительным изменениям ценностного мировоззрения, образа жизни горцев, образованию нового культурного пространства [4].

В советской историографии религиозное мировоззрение осетин часто характеризовалось как двоеверие, предполагавшее преобладание форм традиционных религиозных верований, именованных язычеством, с одной стороны, и православным христианством и исламом (в зависимости от ущельных различий) – с другой [5]. Данная точка зрения обстоятельно пересмотрена в последние десятилетия [8; 9]. Речь не только о появлении новых мифологических сюжетов, которые теперь содержат новые для осетинского эпоса персонажи (эманации Христа, ветхозаветных или коранических пророков и др.). Простого включения их имен в народный фольклор и систему верований было бы недостаточно для констатации упомянутых трансформаций. Подчеркнем, что в этот период ускоряются процессы смены мировоззренческих парадигм, неуклонно преобразующих архаическое сознание древнего народа в абстрактное религиозное сознание.

Мы обнаружили, что, несмотря на действие общих принципов общественных модернизаций, трансформация парадигм осетинского этнорелигиозного мировоззрения носит вполне специфические черты, составляющие неповторимую историчность народа. Поэтому от «собственно исторического», то есть от того, в чем проявляется сугубо осетинская специфика анализировавшихся процессов, от глубины их современного восприятия зависит не только историческая память народа, но и сохранение его ментальной самобытности. В данном поиске индивидуального во всеобщем заключен смысл его культурного самоопределения.

Список источников

1. В Осетии. Цейское ущелье. – Терские ведомости, 1892. № 100 // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвали: Ирystон, 1987. Вып. 3. С. 73-79.
2. Гатиев Б. Суеверия и предрассудки у осетин // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвали: Ирystон, 1987. Вып. 3. С. 149-214.

3. Гутиева Э. Ш. Введение диссертации (часть автореферата) [Электронный ресурс] // Гутиева Э. Ш. Осетинская интеллигенция в эпоху пореформенной модернизации (вторая половина XIX – начало XX вв.): дисс. ... к.и.н. Владикавказ, 2009. URL: <http://www.dissercat.com/content/osetinskaya-intelligentsiya-v-epokhu-poreformennoi-modernizatsii-vtoraia-pol-xix-nachalo-xx-#ixzz588spKWSv> (дата обращения: 19.09.2018).
4. Дзалаева К. Р. Осетинская интеллигенция (вторая половина XIX – начало XX века). Изд-е 2-е, перераб. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2012. 204 с.
5. Калоев Б. А. Осетины: историко-этнографическое исследование. Изд-е 5-е, стереотип. М.: Наука, 2015. 471 с.
6. Канукова З. В. Православие в формировании российской государственности и общероссийской идентичности в Осетии (конец XVIII – начало XX в.) // Известия Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований. 2016. Вып. 20 (59). С. 40-50.
7. Кцоева С. Г. «Сошествие во ад» VS «Легенда о Великом госте»: христианский догмат в этнорелигиозной системе осетин // Известия Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований. 2018. Вып. 28 (67). С. 19-32.
8. Мамиев М. Э. Аланское православие: история и традиция. М.: СЭМ, 2014. 254 с.
9. Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин. Владикавказ: Ир, 1995. 460 с.
10. Шанаев Дж. Свадьба у северных осетин // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах / сост. А. Л. Чибиров. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2014. Вып. 7. С. 435-454.

PROBLEMS OF WORLD OUTLOOK TRANSFORMATIONS OF THE OSSETIANS' ETHNORELIGIOUS SYSTEM

Ktsoeva Sultana Gil'midinovna, Doctor in History

*V. I. Abaev North-Ossetian Institute of Humanities and Social Studies (Branch)
of Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences
sultana_t@mail.ru*

In the article, on the basis of theoretical material with the involvement of ethnographic sources, the processes of the transformation of the Ossetians' mythological world outlook into the religious one are analysed. The author has identified the approximate chronological framework of this process, having pointed out its possible causes; the main one was the involvement of Ossetia into the sphere of the Russian cultural and political influence in the second half of the XIX – at the beginning of the XX century. The mentioned influence first of all determined the modernization of the Ossetian mountaineers' consciousness, which was expressed, in particular, in enriching ethnic religion with the elements of doctrinal religions, primarily, Orthodox Christianity.

Key words and phrases: Ossetia; the Ossetians' ethnic religion; mythological world outlook; religious world outlook; modernization; doctrinal religions; Christianity; Islam.

УДК 141.3

Дата поступления рукописи: 16.08.2018

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-11-1.21>

Концепт «жизненного мира» играет ключевую роль в неклассической картине мира. В философии Ю. Хабермаса, опирающейся на традиции феноменологии и социального конструктивизма, он используется для обоснования теории коммуникативного действия. Статья посвящена рассмотрению философского концепта «жизненный мир» через призму интерсубъективизма. Цель работы заключается в изучении эволюции этого сложного философского понятия и раскрытии новых актуальных возможностей его применения в современной публичной сфере. При этом особое внимание уделяется правилам и процедурам дискурса, в соответствии с которыми достигается согласие воли субъектов.

Ключевые слова и фразы: дискурс; интерсубъективность; феноменология; «жизненный мир»; «Другой»; публичная сфера; репрезентация; коммуникативное действие; консенсус; институциализация.

Назарова Вероника Сергеевна

*Южный федеральный университет, г. Ростов-на-Дону
doors80@mail.ru*

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОНЯТИЯ «ЖИЗНЕННЫЙ МИР» СУБЪЕКТА В ПАРАДИГМЕ ИНТЕРСУБЪЕКТИВИЗМА

Научное знание в современном информационном обществе имеет изменчивый характер, как в отношении общих принципов научного знания, так и познающего субъекта. Его критерии меняются в зависимости от конкретного этапа развития науки в целом, а также его норм и ценностей по отдельности. В XX в. большое значение приобрели теории, разработанные в парадигме структурализма, феноменологии и лингвистической философии. При этом их центральными понятиями становятся дискурс и интерсубъективность. В результате происходит обращение к новым терминологическим концептам, которые раскрывают условия и особенности научного познания в интерсубъективном контексте. Значимым концептом новой философской традиции стало понятие «жизненный мир», которое обрело новый актуальный смысл в связи с интерпретацией его значения в теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса. Цель статьи состоит в том, чтобы обозначить новый подход к раскрытию столь важного понятия и показать наиболее значимые стороны его применения в современном обществе.

В феноменологической традиции Э. Гуссерля интерсубъективность приобретает особое значение при исследовании концепта «жизненного мира» субъекта. Это центральное для своей философской системы понятие