

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2020.8.32>

Кринская Зоя Андреевна

Буддийский религиозный культ как аутопойетическая система

Цель статьи - рассмотреть буддийский религиозный культ с точки зрения теории систем и концепции аутопойезиса немецкого социолога Н. Лумана. В отечественных работах аутопойетическая теория не применяется при изучении буддизма, в этом заключается научная новизна. Выявление специфики буддийских религиозных культов с точки зрения аутопойезиса позволяет исследовать процессы эволюции буддийских культов как эволюцию самовоспроизводящихся, самореферентных систем, а также открыть новые грани самой теории аутопойезиса. В статье приводятся примеры развития некоторых буддийских религиозных культов как аутопойетических систем. Полученные результаты показали, что применение теории аутопойезиса при изучении буддийского религиозного культа является эффективным, буддийский религиозный культ предстает как аутопойетическая система, которая развивается и поддерживает стабильность благодаря самореференции.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/9/2020/8/32.html

Источник

Манускрипт

Тамбов: Грамота, 2020. Том 13. Выпуск 8. С. 175-179. ISSN 2618-9690.

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

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/9/2020/8/

© 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

Философия религии и религиоведение

Philosophy of Religion and Religious Studies

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2020.8.32>

Дата поступления рукописи: 18.06.2020

Цель статьи – рассмотреть буддийский религиозный культ с точки зрения теории систем и концепции аутопойезиса немецкого социолога Н. Лумана. В отечественных работах аутопойетическая теория не применяется при изучении буддизма, в этом заключается **научная новизна**. Выявление специфики буддийских религиозных культов с точки зрения аутопойезиса позволяет исследовать процессы эволюции буддийских культов как эволюцию самовоспроизводящихся, самореферентных систем, а также открыть новые грани самой теории аутопойезиса. В статье приводятся примеры развития некоторых буддийских религиозных культов как аутопойетических систем. **Полученные результаты** показали, что применение теории аутопойезиса при изучении буддийского религиозного культа является эффективным, буддийский религиозный культ предстает как аутопойетическая система, которая развивается и поддерживает стабильность благодаря самореференции.

Ключевые слова и фразы: буддизм; религиозный культ; Н. Луман; теория систем; аутопойезис.

Кринская Зоя Андреевна

Казанский (Приволжский) федеральный университет
glendevan@rambler.ru

Буддийский религиозный культ как аутопойетическая система

Актуальность исследования. Структурный функционализм немецкого философа, социолога XX века Никласа Лумана является одной из важнейших теорий социальных систем, разработанных во второй половине XX века. Его концепция аутопойезиса довольно широко применяется в отечественных исследованиях религии, в первую очередь, христианства, однако буддизм оказывается вне поля этих исследований. Между тем многие зарубежные ученые, следующие концепциям аутопойетической теории, отмечают сходство ее положений с некоторыми идеями буддизма.

В качестве *методов исследования* нами используются, собственно, структурно-функциональный подход, феноменологический подход религиоведения и сравнительно-исторический метод.

Теоретической базой исследования стали работы, посвященные изучению концепций Н. Лумана: теория аутопойезиса в применении к изучению религиозных феноменов рассматривалась различными зарубежными исследователями [14-16], среди отечественных исследователей можно назвать Е. И. Аринина [1], Ю. Г. Матушанскую [7].

В процессе работы нами решались следующие *задачи*: 1) рассмотреть религиозную систему с точки зрения системной теории Н. Лумана; 2) определить, в чем особенность применения кода аутопойезиса религии «трансцендентное/имманентное», предложенного Н. Луманом, при изучении буддизма; 3) рассмотреть особенности буддийских религиозных культов; 4) показать аутопойетическую природу буддийских религиозных культов на конкретных примерах.

Практическая значимость работы состоит в том, что результаты исследования могут быть использованы в подготовке курсов по таким дисциплинам, как религиоведение, теология, социология религии.

Структурный функционализм Н. Лумана наследует некоторые идеи других теоретиков этого подхода – Эмиля Дюркгейма и Толкотта Парсонса. Как пишет В. И. Гараджа, Т. Парсонс, «в полном соответствии с подходом, заложенным Э. Дюркгеймом, исходит из того, что основной проблемой социологии как теоретической дисциплины является проблема интеграции социальных систем» [2, с. 70]. Т. Парсонс разрабатывает волонтаристскую теорию системы социального действия и применяет ее к широкому кругу вопросов. Н. Луман, будучи учеником Т. Парсонса, признает его теорию, однако подвергает критике. Н. Луман предлагает заменить понятие «действия», лежащее в основе теории систем Т. Парсонса, на понятие «коммуникации»: «Система общества характеризуется, соответственно, не определенной “сущностью”, не говоря уже об определенной морали (о распространении счастья, солидарности, о сходствах в условиях жизни, об интеграции на основе разумного консенсуса и т.д.), – ее характеризует та операция, в ходе которой производится

и воспроизводится общество. И эта операция – коммуникация. Следовательно, под коммуникацией (как, в более узком смысле, и под операцией) понимается некое протекающее конкретноисторически, а значит, зависимое от контекста событие, а не просто применение регулятивов правильной речи» [5, с. 72-73].

Тем не менее, как Э. Дюркгейм и Т. Парсонс, Н. Луман считает, что общество – это набор функциональных подсистем, образованных в результате дифференциации общества, различения. «Функциональная дифференциация сообщает о том, что единство, при котором обособляется различие между системой и окружающим миром, представляет собой функцию, которую исполняет обособившаяся система (а значит: не ее окружающий мир) для общей системы» [4, с. 173].

Система появляется в результате различения себя и окружающего мира. Но Н. Луман стремится также объяснить, какова природа социальных систем, религии в частности, и в чем особенность этой природы.

В 1970-х годах Н. Луман обращается к работам чилийских биологов Умберто Матураны и Франсиско Варелы о живых системах. У. Матурана и Ф. Варела пытались выявить, чем отличаются живые организмы от неживых. Объясняя сущность феномена живых организмов, нервной системы, познания, они разработали концепцию аутопойезиса. Они утверждают, что живой организм состоит из процессов производства, которые генерируют его компоненты, эти компоненты, в свою очередь, сами участвуют в процессах производства в непрерывном рекурсивном воссоздании себя [19, р. 320]. Н. Луман применяет теорию к социальным системам и подчеркивает их аутопойетическую, или самореферентную природу, например, в работе «Функция религии» 1977 года. До этого времени Н. Луман считал, что система дифференцирует себя от более сложной окружающей среды благодаря внутренней редукции сложности [16, р. 10].

Аутопойетическая природа социальных систем означает, что система порождает, организует саму себя, не разделяясь при этом на производителя и продукт. Наблюдатель в системе наблюдает и себя, поскольку является частью системы. «Решается эта апория через формирование системы бинарных кодов, преобразующих неопределенность окружения в “формулы контингентности” (редукции, обобщения к “внутренней событийности”, “аутопойетичности”, самоорганизации, самоопосредованию), гарантирующие поддержание определенного единства» [1, с. 137].

В центр аутопойезиса, или теории операционально закрытых систем, Н. Луман помещает идею самореферентности. В случае с личностью только самореферентная, заявляет он, может породить индивидуальность человека, ее производят не природные особенности, которые индивид не разделяет ни с кем, поскольку всегда могут найтись другие люди с сопоставимыми свойствами [17, S. 45].

Соответственно, социальные системы – это самоорганизующиеся, самореферентные, аутопойетические сущности, воспроизводящие себя на основе коммуникации, смыслов, возникающих в процессе коммуникации. Система наблюдает поведение индивидов в другой системе, но может лишь интерпретировать его или понять в соответствии со своими определениями. Каждая система наблюдает и реагирует на другую, основываясь на своих специфических категориях и интерпретациях мира, не существует прямой передачи информации из одной системы в другую. Система религии будет интерпретировать поведение людей в другой системе соответственно собственным представлениям о различии «священного» и «профанного».

Ю. Г. Матушанская в статье «Великий наблюдатель: о понятии “Бог” в теории социальных систем Никласа Лумана» пишет, что религия «выполняет функцию превращения изначальной неопределенности в определенность ритуала и мифо-теологических представлений» [7, с. 111]. Религия функционирует, чтобы сделать неопределенное определенным, примирить имманентное и трансцендентное. «Код “трансцендентное/имманентное” представляет собой аутопойезис религии» [Там же, с. 114].

Н. Луман различает подходы к изучению религии, выделяя социологический и феноменологический уровни. Подход Э. Дюркгейма он называет социологическим, отмечая, что Э. Дюркгейм понимает религию как моральный, нравственный социальный факт.

Немецкий теолог и религиовед Рудольф Отто решает проблемы религии феноменологически. В своей работе «Священное» вместо того, чтобы изучать идеи Бога и религии, он стремится проанализировать модальность религиозного опыта [13, р. 8], выделить и объяснить сам феномен «священного», которое также можно назвать «сакральным». Для того чтобы вычленил иррациональный момент, Отто исключает моральный компонент из понятия «священного», а также вводит понятие «нуминозного», поскольку «священное» обладает излишним многообразием смыслов. Р. Отто считает, что нуминозность присуща всем религиям, особенно она характерна для семитских религий [8, с. 12].

Однако при применении понятия «нуминозного», «священного» к буддизму возникают некоторые сложности. Во-первых, в буддизме отсутствуют концепции Бога-Творца, первопричины бытия и божеств в принципе. Понимая это, Отто приписывает нуминозное нирване, это может быть отчасти оправданно, поскольку нуминозное не всегда связано с божествами в буквальном смысле. Тем не менее вопрос, признает ли буддизм трансцендентное бытие в нирване, является предметом споров [21, р. 159]. Во-вторых, глубинный опыт в буддизме не ищет в бытии «иные» божественные сущности, у последователя буддизма стоит как раз противоположная задача – осознать, что они «иллюзорны». В. Г. Лысенко пишет, что в буддизме «нет религиозной веры в сверхъестественные силы. Существование богов, демонов, духов предков и прочих сверхъестественных существ признается, но скорее как данность “естественного” устройства вселенной. Все эти существа так же подчиняются карме (моральному воздаянию за действия) и сансаре (бесконечному перерождению), как люди, животные, насекомые и растения» [6, с. 9].

Соответственно, возникает сложность и при применении к изучению буддизма бинарного кода Н. Лумана «трансцендентное/имманентное». Однако К. Кляйн в статье «Никлас Луман и религиоведение:

могут ли они идти рука об руку?» отмечает, что код «трансцендентное/имманентное» может быть применен к буддизму, если осознавать «трансцендентное» как «единство различий» на более высоком уровне [14, S. 62].

Буддийский религиозный культ, как и сам буддизм, согласно Н. Луману, можно рассматривать как аутопойетическую, самовоспроизводящуюся систему.

Следует отметить, что культ для последователя буддизма не является первостепенным. «Будда был категорически против любого культа своей персоны... и всегда настаивал на том, что самое главное – это не он, Будда, а то, что он открыл и чему учит – Дхарма, Учение, Закон» [6, с. 8]. Следование Благородному восьмеричному пути – главное при попытках достижения пробуждения. Тем не менее буддийские культы зарождаются еще при жизни Будды. А его останки сразу стали предметом культа для рядовых буддистов. «Перед окончательным уходом (паринирвана) Б. Ш. [Будда Шакьямуни] попросил местных жителей заняться похоронными церемониями. <...> Тело Б. Ш. было кремировано, а его останки (зубы и кости) были распределены между разными буд. общинами тогдашней Индии и стали предметом культа для простых верующих» [11, с. 175].

Поклонение Будде и различным божествам буддизма, отправление их культов становится неотъемлемой частью буддизма для его приверженцев, поскольку буддизм осознает важность внешнего проявления религиозной жизни. Британский антрополог и культуролог Мэри Дуглас утверждает, что религиозные культы являются ярчайшим примером самореферентного дискурса, который защищается от вызовов путем обозначения других рациональностей как профанных [12, р. 216].

Религиозный культ является главнейшим видом религиозной деятельности. Термин «религиозный культ» содержит в себе как и собственно почитание какого-либо сакрального предмета, существа, сил, так и обряды и ритуалы, связанные с этим почитанием. «В широком смысле в понятие религиозного культа включают все виды действий, мотивированных религиозно-магическими представлениями: литургию, магические обряды, жертвоприношения, ритуальные пляски вокруг изображения... и др. В узком смысле из понятия религиозного культа исключают колдовство и обряды заклинания духов» [9, с. 67].

В буддизме, как и в других религиях, на развитие культа влияют условия его окружения. Культы изменяются, эволюционируют; согласно теории Н. Лумана, эволюция предполагает самореферентное воспроизводство, дифференцирует механизмы изменения, отбора и стабилизации. «Религиозный культ в буддизме имеет неустойчивый характер: там, где имеется сангха, он упорядочен и имеет буддийское содержание, в отсутствие общины этот культ приобретает свои архаические добуддийские черты (шаманизм, анимизм, культ натов и т.д.)» [3, с. 96]. Исходя из этого, мы можем попытаться выделить бинарный код буддийского религиозного культа как коммуникативной системы, разделяющий культ на буддийский или добуддийский: «наличие сангхи / отсутствие сангхи». Безусловно, четко разграничить культы таким образом практически невозможно, поэтому данный код сложно назвать универсальным.

В зависимости от региона, эпохи, государственного строя популярность того или иного культа могла увеличиваться или уменьшаться. Н. Луман отмечает, что культы могут сохранять свое религиозное значение благодаря их способностям к выживанию, они также могут переносить свои функции в другой контекст; либо же религиозные контексты могут использоваться для замены одного культа другим [18, р. 8].

Тхеравада, или хинаяна, центром считает Будду Шакьямуни, не признавая множественности Будд, поэтому многие буддийские культы не получили такого развития, как в махаяне. В буддизме махаяны среди наиболее популярных культов можно назвать, в первую очередь, культ Будды Шакьямуни, культы Будды Амитабхи («Безграничного Света»), Будды Акшобхьи («Непоколебимого») и других, а также культы различных бодхисаттв, помогающих человеку в повседневной жизни, на пути Учения.

Несмотря на то, что культ Будды постепенно развивался, нельзя сказать, что он стал культом Бога, даже в буддизме махаяны или ваджраяны. В буддизме тхеравады культ Будды вообще носил практически «светский» характер. Последователи тхеравады, которая является родной религией для стран Южной Азии, не поклоняются Будде как Богу; строго говоря, они вообще не знают никакого Бога, нирвана также не является чем-то божественным [15, S. 389].

Некоторые исследователи находят репрезентации идей аутопойезиса У. Матураны в изображениях Будды Шакьямуни. У. Матурана пришел к концепции спирали, когда искал паттерн организации живых систем; по его мнению, все живые системы оперируют в закрытом циркулярном процессе, эволюционные изменения происходят при этом также циркулярно [20, р. 77]. На многих изображениях Будды его волосы закручены в маленькие спирали прозрения, которое завершается пробуждением [Ibidem].

Бодхисаттва мудрости Манджушри («Великолепная Слава»), также известный под именем Манджухоша («Прелестный Голос»), является одной из самых древних и выдающихся фигур махаянского пантеона. Как объект почитания и поклонения он распространился по всей Индии, проник в Тибет, Китай, Корею и Японию, особое место культ Манджушри занимает в сердцах жителей Непала.

В Тибете эманацией Манджушри являлся основатель буддийской школы гелуг Цонкапа, один из самых известных Учителей буддизма. Различные эманации буддийских божеств можно считать способом поддержания жизнеспособности буддийских культов, их аутопойезиса, обновления и эволюции, о которой говорит Н. Луман. «Манджушри почитался во всех храмах северного буддизма, но особенно в Китае, в провинции Шаньси. Сюань-цзан (сер. VII в.) видел ступу, содержащую останки тела Манджушри, и связывал его культ с последователями вэйши-цзун – школы йогачары. В йогачаре Вэньшушили почитается как один из семи дхьяни-бодхисаттв. В махаяне Вэньшушили олицетворяет мудрость» [11, с. 550].

Также одним из самых широко распространенных культов в буддизме является культ богини Сарасвати. Включение женских божеств в пантеон буддизма началось еще в I веке н.э., многие богини пришли в буддизм из Вед, как и Сарасвати, также были заимствования из различных верований.

Эволюция культа богини происходит согласно идеям Н. Лумана. Сарасвати, персонификация древней реки, объединяется с покровительницей речи – богиней Вач. Это объясняется связью звуков реки и человеческой речи. Однако слияние Сарасвати и Вач происходит еще и потому, что «в поздних гимнах “Ригведы” начинают замечаться некоторые черты кризиса тех идей, которые были ранее аккумулированы в образе Сарасвати, ощущение исчерпанности ресурсов этого образа, отчасти даже некоей тупиковости» [10, с. 48], т.е. культу Сарасвати становится необходимо найти способ выживания, способ дальнейшего развития. Объединение функций Сарасвати и Вач, выделение одной богини стало решением этой проблемы. Подобное произошло и с другими ведическими божествами.

Также Сарасвати в буддизме начинает ассоциироваться и с другими божествами, например, она приобретает статус супруги бодхисаттвы Манджушри. Манджушри дарует просителю мудрость, Сарасвати – красноречие, они оба способствуют улучшению коммуникативных навыков своих приверженцев.

Сарасвати появилась и в китайском, и в японском пантеоне, возникли новые формы богини, религиозные сочинения и иконография.

В Бурятии она становится богиней чадоподатия под именем Янжима, уже в наши дни возникает новая иконография этого изначально ведического божества. Стремление Буддийской Традиционной Сангхи России к автокефалии приводит к возникновению новых культов или трансформации старых. Богиня приобретает новые черты, тем не менее ее культ остается устойчивым, развивается как самореферентная система и сам влияет на сангху, на последователей буддизма.

Таким образом, мы можем сделать *выводы*, что такие социальные системы, как религиозные культы, которые радикальным образом отделяют себя от окружающей среды, формируют взгляды и образ жизни приверженцев культа, становятся автономными самореферентными системами, они начинают определять идентичность участников социальной системы. Конкретный буддийский культ не только дифференцирует себя, конструирует свои границы, но и прямым образом влияет на своих последователей, на их самоидентификацию.

При этом, развиваясь, религиозный культ остается стабильной системой. Модель аутопойезиса, предложенная Н. Луманом для социальных систем, дает возможность понять, как буддийский культ, который является самореферентной, самовоспроизводящейся системой, находясь в состоянии постоянного изменения, тем не менее, поддерживает относительно устойчивую форму благодаря непрерывному процессу обмена с окружающей средой.

Список источников

1. **Аринин Е. И.** Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3 (31). С. 130-161.
2. **Гараджа В. И.** Социология религии. М.: Наука, 1995. 223 с.
3. **Корнев В. И.** Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М.: Наука, 1987. 223 с.
4. **Луман Н.** Дифференциация / пер. с нем. Б. Скуратов. М.: Логос, 2006. 320 с.
5. **Луман Н.** Общество как социальная система / пер. с нем. А. Антоновский. М.: Логос, 2004. 232 с.
6. **Лысенко В. Г.** Ранний буддизм: религия и философия: учебное пособие. М.: ИФ РАН, 2003. 246 с.
7. **Матушанская Ю. Г.** Великий наблюдатель: о понятии «Бог» в теории социальных систем Никласа Лумана // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». 2019. № 1. С. 110-118.
8. **Отто Р.** Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. 272 с.
9. **Пивоваров Д. В.** Религиозный культ: операциональные модификации // Вестник Уральского института экономики, управления и права. 2011. № 2 (15). С. 66-79.
10. **Топоров В. Н.** Сарасвати – река, речь, красноречие // Indologica: сборник статей памяти Т. Я. Елизаренковой. М.: РГГУ, 2008. С. 39-62.
11. **Философия буддизма:** энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2011. 1045 с.
12. **Cordoba J. R., Midgley G., Torres D. R.** Rethinking Stakeholder Involvement: An Application of the Theories of Autopoiesis and Boundary Critique to IS Planning // Human Centered Methods in Information Systems: Current Research and Practice. Hershey – L.: Idea Group Publishing, 1999. P. 195-230.
13. **Eliade M.** The Sacred and the Profane: The Nature of Religion. N. Y.: Harcourt, Inc., 1987. 256 p.
14. **Kleine C.** Niklas Luhmann und die Religionswissenschaft: Geht das zusammen? // Zeitschrift für Religionswissenschaft. 2016. № 24 (1). S. 47-82.
15. **Kött A.** Systemtheorie und Religion: mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. 458 S.
16. **Laermans R., Verschraegen G.** “The Late Niklas Luhmann” on Religion: An Overview // Social Compass. 2001. № 48 (1). P. 7-20.
17. **Luhmann N.** Das Medium der Religion Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen // Soziale Systeme. 2000. № 6. H. 1. S. 39-51.
18. **Luhmann N.** Society, Meaning, Religion: Based on Self-Reference // Sociological Analysis. 1985. Vol. 46. № 1. P. 5-20.
19. **Mingers J.** The Cognitive Theories of Maturana and Varela // Systems Practice. 1991. Vol. 4. № 4. P. 319-338.
20. **Passarelli A. M., Kolb D. A.** The Learning Way: Learning from Experience as the Path to Lifelong Learning and Development // The Oxford Handbook of Lifelong Learning. N. Y.: Oxford University Press, 2011. P. 70-90.
21. **Vroom H. M.** Religions and the Truth: Philosophical Reflections and Perspectives. Grand Rapids – Amsterdam: Wm. B. Eerdmans Publishing Company; Editions Rodopi, 1989. 388 p.

Buddhist Religious Cult as Autopoietic System

Krinskaia Zoia Andreevna

Kazan (Volga Region) Federal University
glendevan@rambler.ru

The article considers the Buddhist religious cult from the viewpoint of systems theory and autopoietic theory developed by the German sociologist N. Luhmann. Scientific originality of the study lies in the fact that for the first time in domestic religious studies the Buddhist doctrine is examined from the viewpoint of autopoietic theory. The autopoietic approach to studying the Buddhist religious cult allows tracing evolution of self-reproducing, self-referential systems and revealing new aspects of autopoietic theory itself. The paper provides examples of autopoietic evolution of the certain Buddhist religious cults. The research findings justify efficiency of the autopoietic approach to studying the Buddhist religious cult, which is considered as an autopoietic system that evolves and remains stable due to self-reference.

Key words and phrases: Buddhism; religious cult; N. Luhmann; systems theory; autopoiesis.

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2020.8.33>

Дата поступления рукописи: 11.07.2020

Целью исследования выступает выявление особенностей репрезентации священной рожи как социально-культурного компонента уацдин. В статье анализируется статус священной рожи как храмового пространства уацдин, рассматриваются дополнительные коннотации, сопряженные с моделированием социально-культурной среды Северной Осетии, созданием политического и национального мифов. **Научная новизна** видится в системном междисциплинарном подходе к анализу концепта священной рожи не только как места отправления религиозного культа и формы сакрального пространства, но и как национального консолидирующего фактора для осетинского народа, элемента регионального политического мифа, аспекта экологической культуры. Подобный подход позволяет на примере современного статуса священной рожи проследить эволюцию осетинского религиозного мировоззрения, включая такую форму, как уацдин. **В результате** доказано, что священная рожа в Северной Осетии представляет собой поликультурное сакральное пространство, значимую составляющую формирующегося института ирон дин, консолидирующий фактор для национального самосознания осетин, но вместе с тем и катализатор межконфессиональных и социальных конфликтов.

Ключевые слова и фразы: уацдин; священные рожи; архетип священной рожи; новые религиозные движения; сакральное пространство.

Шиженский Роман Витальевич, к. ист. н., доц.

Кочеганова Полина Петровна

Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина
polya.c4eganova@mail.ru; heit@inbox.ru

Особенности репрезентации священной рожи как социально-культурного компонента уацдин

Актуальность темы исследования обусловлена в первую очередь исключительным статусом священной рожи в системе социально-культурных и религиозных ценностей осетинского народа. Как отмечает Н. А. Троицкий, священные рожи в Осетии всегда находились под общественной защитой [13]. Ряд из них на сегодняшний день также имеет государственную защиту, так, например, рожа Хетага получила статус памятника природы [8].

Актуализация концепта священной рожи в современной осетинской культуре связана с распространением уацдин, поддерживающим идеи национальной консолидации осетинского народа, сохранения его самобытности. В свою очередь, национальная и религиозная коннотация священной рожи вступает в противоречие с рассмотрением ее, прежде всего, как объекта этнографического и экологического туризма. Священные рожи также неоднократно становились катализатором религиозных конфликтов и разногласий между адептами уацдин и представителями Русской православной церкви. Многоаспектность священной рожи как социально-культурного компонента уацдин и осетинской традиционной культуры делает ее актуальным предметом исследования.

Достижение заявленной цели исследования не представляется возможным без разрешения следующих **задач:** во-первых, изучить историко-культурный базис современного культа священных рожд в Северной Осетии; во-вторых, исследовать основные направления современной репрезентации архетипа священной рожи в уацдине; в-третьих, определить роль священной рожи Хетага в межконфессиональных конфликтах и построении межконфессионального диалога.

Теоретическая база исследования, помимо обработанного массива источников, представлена трудами К. П. Попова [11; 12], Г. С. Кабуловой [4], Н. А. Троицкого [13], где раскрывается религиозное и социально-культурное значение осетинских священных рожд.

Анализ подобного компонента предполагает преобладание системного подхода, а также использование междисциплинарных методов исследования, включая обращение к терминологическому аппарату и постулатам не только религиоведения, но и философии, культурологии, антропологии, социальной психологии и др.