

## ДВЕ ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ КОСТА ХЕТАГУРОВА (МЕТАФИЗИКА ПЕРЕХОДА)

Т.К. Салбиев

*Статья посвящена описанию религиозного аспекта творческого наследия Коста Хетагурова, позволяющему представить процесс модернизации осетинского общества на рубеже прошлого и позапрошлого веков с точки зрения метафизики, обнаруживающей себя в рамках взаимодействия христианства и местной исконной духовной традиции. Представляя себя человеком двух культур – европейской и горской – Коста Хетагуров считал необходимым выявить их общие духовно-нравственные основы, которые непротиворечивым образом были сведены воедино в его личности и судьбе. Ясное разграничение социокультурных, культурно-исторических и историко-культурных особенностей, присущих каждой из них, позволяет установить три главных параметра их взаимодействия: социокультурный, историко-культурный и культурно-исторический. Далее, на примере осетинской очажной цепи, описанной Костом Хетагуровым и надетой на шею его сводной сестрой Ольгой Кайтмазовой-Хетагуровой во время его похорон, удастся показать, как осетинская традиция приводит к общему знаменателю историко-богословский и мифо-ритуальный аспекты этого взаимодействия. Главным религиозно-мифологическим персонажем, единственно способным обеспечить этот переход, предстает осетинский покровитель мужчин, воинов и путников Уастырджы, представляющий собой адаптированное традицией христианского святого великомученика Георгия. Образ пастыря народа оказывается органично вписан в представления о добре и зле, учет которого становится дополнительным фактором, определяющим не только конечную цель перехода, но и его содержание. В результате, изучение общественного сознания на том переходном этапе обретает изначально присущее ему аксиологическое измерение.*

**Ключевые слова:** модернизация, социум, осетины, историко-богословский, мифо-ритуальный, Коста Хетагуров, метафизика, аксиология.

Одним из важнейших условий изучения творческого наследия Коста Хетагурова следует по праву признать учет особенностей того переходного периода модернизации, через который проходило на рубеже прошлого и позапрошлого веков осетинское общество.

В этой связи С.А. Айларова справедливо заметила то ощущение противоречивости положения, которое ясно осознавала осетинская интеллигенция, оказавшаяся «между двумя культурами и социумами России и Кавказа, между “чужестранной” европейской образованностью и родной “почвой”». Вот почему: «Она ищет полноценный в культурном и социальном отношении выход из маргинальной ситуации, обретения интелли-

генцией достойного места в горских обществах» [1, 21]. Все же обычно при учете этого обстоятельства основное внимание уделяется взаимодействию главным образом двух культур (см., например: [2, 73]), тогда как взаимодействие двух духовных традиций, которые совершенно органично были сведены воедино не только в рамках личности Коста Хетагурова, но и всего его творческого наследия, пока еще не получило достаточного внимания. Речь идет о взаимодействии христианства как универсального духовного учения, имеющего общемировое распространение, и местной духовной традиции, носившей этнокультурный характер и ограниченной узкими локальными рамками. С этой точки зрения процесс

модернизации должен был иметь также и духовное, или – шире – метафизическое измерение, которое и будет в центре внимания настоящей статьи.

### Религиозность

В силу идеологических запретов до недавнего времени эта, собственно религиозная, сторона творчества Коста Хетагурова замалчивалась как противоречащая его образу «пламенного революционера-демократа», боровшегося с царским самодержавием и придерживавшегося твердых материалистических, то есть атеистических, позиций (см., например: [3, 230]). Вместе с тем, поскольку отрицать христианскую тематику в таких его поэмах, как «Чердак» и «Фатима», а также в таких стихах, как «Христос воскрес», «Великая ночь», «На пасху», «Страстная неделя», «Праздничное утро» и др., просто невозможно, считалось, что отношение Коста к религии претерпело долгую и сложную эволюцию, которая в конечном счете и привела его к атеизму [4, 125]. Теперь, когда этих идеологических препятствий уже нет, было признано, что религия действительно играла важную роль как в его личной судьбе, так и во всем творчестве [5, 410]. Знакомство с литературой убеждает в том, что изучение религиозности Коста Хетагурова может открыть новую страницу не только в постижении его мировоззрения как духовной личности, но и для понимания всего его творческого наследия, комплексно и системно открывая его для современного читателя. Следует особо подчеркнуть то обстоятельство, что подобная постановка проблемы меняет устоявшееся представление о личности самого Коста Хетагурова, о его месте и роли в истории становления осетинского национального самосознания.

В этой связи следует также добавить и то, что он писал картины на христианские сюжеты, такие как, например, «Моление о чаше», «Св. Нина», «Скорбящий ангел»,

хорошо известные специалистам [6, 271-272], что он участвовал в росписи Алагирского собора, что похоронен в ограде Осетинской церкви Владикавказа. Судьба некоторых из них неизвестна: например, о его иконе «Св. равноапостольная Нина, просветительница Грузии» мы судим по публикации в периодической печати, в № 10 газеты «Северный Кавказ» от 10-го декабря 1887 г. Для того чтобы показать, насколько неразделимы в творческом наследии К. Хетагурова его лирический герой и сам поэт, укажу также и на его письма, например, к В.И. Смирнову от 25 декабря 1897 г. – канун рождества, – в котором он также открыто признается в своей искренней приверженности христианской традиции: «С каким бы наслаждением я провел в их обществе текущие праздники, как дорого бы дал, чтобы посидеть с ними хоть один час в этот, – особенно радостный для детей, – день великого христианского праздника!» [7, 73]. Его письма становятся важным уже не художественным, а документальным источником для понимания того, насколько близко к своему сердцу он принимал христианское вероучение о воскресении.

Еще в одном письме, но теперь уже к Ю.А. Цаликовой, от 8 сентября 1899 г. он пишет о высоком смысле христианского вероучения: «...никакая мудрость несравнима с христианской, которую я искренно хотел бы исповедовать всю жизнь. Советую и Вам» [7, 233-234]. Его религиозное чувство было столь сильно и искренне, бескорыстно и всеохватно, что он требовал того же и от всех остальных. В одном из писем из Херсона к Ю. Цаликовой от 29 сентября 1899 г. он сообщает, что написал «Нерукотворный лик Христа» для образца, и что он вышел очень удачный, так что он вправил его в широкую золотую решу и повесил над рабочим столом [7, 259]. Вот почему любые проявления фальши или притворства вызывали у него неприятие и отторжение, иногда чрезмерные.

Вопреки приведенным ссылкам на его же собственные высказывания о приверженности христианским ценностям, он мог себе позволить тем не менее с осуждением писать о некоторых служителях церкви. В этом случае в силу вступал его критически настроенный рассудок, который мешал ему принимать мир без какого бы то ни было осуждения и предубеждения. Действительно, в одном из его писем А.А. Цаликовой от 12 августа 1899 г. из Херсона, говоря о поездке через Клухорский перевал в Тебердинское ущелье вдоль побережья Черного моря, он упоминает местный монастырь, буквально говоря: «Этот Афон по своему внутреннему содержанию такой притон фарисейства, лжи, обмана и самой наглой эксплуатации человеческого простодушия, что его, невзирая на его редкую красоту, я бы с восторгом предал пламени вместе со всеми его монахами, особенно провожавшими Вас со слезами...» [7, 205-206] Столь высоко моральная планка поднята им и в незавершенной пьесе, называемой издателями по первой фразе ее героя <Когда я нахожусь в церкви>. Здесь он развенчивает показную набожность, лишённую сочувствия и сострадания к людям [8, 493-494]. Замечу, что высокие требования к духовенству предъявлял не только он один, но в целом вся осетинская интеллигенция, ясно осознававшая высокую степень ответственности, которая лежит на духовном пастыре. В этой связи, для иллюстрации общих настроений, царивших в обществе, достаточно сослаться на известный рассказ писателя Арсена Коцоева «Гигойы куыдзæн» («Пасха Гиго») [9, 30-35], в котором он также в сатирическом ключе осуждает человеческие слабости и пороки, недопустимые для священнослужителя. Отсюда и то высокое уважение, которое снискал себе в Осетии своими делами епископ Иосиф Чепиговский, служивший для всех, кто был с ним знаком, вдохновляющим примером. Сформировавшаяся в Осетии це-

лая плеяда священнослужителей внесла существенный вклад в социально-культурное развитие своей родины и формирование национального самосознания, сохранив о себе благодарную память потомков [10, 5]. И все же, даже несмотря на приведенные цитаты, собственно, вся жизнь и творчество Коста могут быть несомненным свидетельством его приверженности христианскому вероучению.

Вместе с тем столь же очевидно и то, что его религиозность не может быть сведена к одному лишь христианству. Дело в том, что в его стихах, написанных на осетинском языке, откровенно христианские по своему характеру и содержанию темы практически отсутствуют. Во всяком случае, в сборнике «Ирон фæндыр» («Осетинская лира») нет не только христианских сюжетов, но даже упоминаний Христа. Все же подобное положение не может однозначно свидетельствовать, как полагают некоторые исследователи, о «символическом анабиозе этого святого образа» [11, 101]. Ситуация в осетинской традиции не представляется столь прямолинейной и однозначной, но предполагает более сложный путь развития и нуждается в дополнительном изучении. Тем не менее в его осетинских стихах также обнаруживает себя его религиозность, поскольку в них содержатся упоминания Всевышнего, *Хуыцау*, есть и непосредственные обращения за помощью как к нему самому, так и к подвластным ему небожителям: покровителю воинов и путников *Уастырджы*, патрону диких животных *Афсати* и т.д. Здесь, несмотря на отсутствие сугубо духовных стихов, сама религиозность вполне очевидна и носит при этом всеобщий характер, насквозь пронизывая все его творчество.

### Основные параметры

С тем чтобы обозначить общий характер и природу, сами условия протекания этого процесса, его механизм и движущие силы, укажу основные обще-

культурные параметры этого взаимодействия, в котором проявляются различия и сходства двух традиций.

Первый параметр – *социокультурный*. Известно, что для Осетии пореформенная эпоха второй трети XIX в. представляет собой переход от традиционной культуры к культуре нового времени, к культуре национальной, поднимающейся над субэтническими (трайбалистскими) различиями и опирающейся на принципиально иные базовые представления. Если традиция ориентирована на некий прецедент в прошлом, во многом мифологична, то культура нового времени обращена в будущее, в ее основе лежит идея исторического прогресса, развития. С этой точки зрения осетинская религиозная традиция выступает как этническая, отражающая культурную самобытность осетин, тогда как в христианстве находит воплощение универсализм, открывающий путь в пространство сначала российской, а затем и мировой культуры. Вместе с тем, традиционная религия выступает в качестве опоры, позволяющей сохранять преемственную связь с семьей, с родным народом. Она становится для Коста не только бесценным культурным фундаментом, но и источником поэтического вдохновения. В этом плане между двумя традициями устанавливаются отношения, которые могут быть определены как дополнительная дистрибуция или взаимное дополнение.

Второй параметр – *историко-культурный*. При взаимодействии традиции с христианством важную роль играет то обстоятельство, что эта встреча происходила не впервые. Воспоминание о раннем знакомстве с христианством содержится в осетинском историческом предании о Хетаге как первопродке фамилии Хетагуровых, получившем литературную обработку в поэме «Хетаг». Поэт нередко упоминает его не только в творчестве, но и в быту, о чем ясно свидетельствует его переписка. В письме к своему родствен-

нику А.Л. Хетагурову из Ставрополя от 18 июля 1897 г. Коста пишет: «Хетæджы Уасджырджы – де 'мбал æмæ дæ фæдзæхсæг!..» – «(Да будет) Усджырджи Хетага твоим спутником и покровителем!..» [7, 67]. Еще одно упоминание, несколько ироничное, в письме А.И. Цаликову от 8 мая 1899 г.: «А ты еще, кажется, не веришь в силу Хетæджы Уасджырджийы. Можешь не верить самому Николаю чудотворцу, но Хетæджы цахæрцæст Уасджырджийы должен почитать и чувствовать». Именно его он, вероятно, в этом же письме называет своим патроном и просит испечь для него «хоть небольшой гуыл» (небольшой ритуальный пирожок. – Т.С.) [7, 120, 121]. Примечательна та форма имени осетинского покровителя мужчин, воинов и путников, которую он использует, – *Уасджырджы* (в отличие от общепринятой сегодня *Уастырджы*), призванную, по всей видимости, сделать ясной ее связь со своим прототипом – Святым Великомучеником Георгием Победоносцем. Кроме того, Коста Хетагуров наверняка был знаком с работами основоположников научного осетиноведения А. Шегрена и В.Ф. Миллера (см., например: [12, 213-215]), в которых содержится указание на связь святых и небожителей осетинской традиции с христианством. В подтверждение этого знакомства можно также сослаться на прямое указание, содержащееся в одном из писем от Гаппо Баева, в котором тот пишет ему, что Вс. Миллер мог бы содействовать изданию книги стихов Коста и даже выступить в роли цензора [7, 36]. Тем самым, понимание самим Костой того, что эта связь между двумя традициями уже существует, вряд ли может ставиться под сомнение. В результате имело место своего рода узнавание, восстановление в памяти и актуализация в общественном пространстве того, что некогда было известно, но со временем позабыто.

Третий параметр – *культурно-исторический*, который отражает очевидные

различия между двумя традициями. Хорошо известно, что осетинская религиозная традиция не знала церкви как общественного института и класса духовенства со строгой иерархией. Глава обрядового моления (*хистæр*), являющегося средоточием и кульминацией общественной религиозной жизни осетинского социума, был одним из полноправных членов общины и наделялся особыми полномочиями лишь на этот случай в силу единодушной поддержки всех его участников в соответствии с тем неформальным авторитетом, которым он обладал. Кроме того, были известны так называемые *дзуарлаг'и*, происходившие как правило из жреческого рода и уполномоченные исполнять культовые функции при отдельных святилищах, хранителями которых они выступали. При этом осетинская этнокультурная традиция, как видим, не только вся религиозна по своей сути, но во многом стихийна, самоорганизована и самодостаточна и не нуждается во внешнем регулировании. Заслуживает упоминания и то обстоятельство, что при встрече с христианством уже в Новое время вновь возникает ситуация диглоссии, накладывающаяся на расхождение между книжной и изустной по своей природе традициями.

Таким образом, все три обозначенных параметра взаимодействия двух традиций в своей совокупности позволяют получить общую картину, на фоне которой разворачивался рассматриваемый процесс. Более подробные детали этого взаимодействия будут рассмотрены ниже.

### Очажная цепь

Яркой иллюстрацией подобного органичного взаимодействия может быть традиционная очажная цепь, которую надела на шею его сводная сестра Ольга Кайтмазова-Хетагурова во время похорон брата. На фотографии хорошо виден и священник, и крест, и хоругви, и положенная в гроб икона, и свечи в руках со-

бравшихся. Вовсе не случайно Коста был впоследствии перезахоронен на кладбище, расположенном в ограде осетинской церкви Владикавказа.

Подобный старинный ритуал использования очажной цепи, идущий из староосетинского быта, буквально означал, что ушел из жизни последний мужчина в роду, а символически – что погас очаг, вокруг которого собиралась семья, со всеми вытекающими последствиями. Замечу также, что схожую фигуру изобразил на своей картине, названной им «Посвящение коня покойнику», и М.С. Туганов, на которой он отразил восходящий к глубокой архаике древний ритуал символического жертвоприношения коня. Сопоставление двух похоронных церемониалов не оставляет сомнений в тождестве их мировоззренческой основы. Примечательно и то, каким образом традиция санкционировала использование этого элемента очажного комплекса в христианском ритуале. Судя по всему, уже на самых ранних этапах взаимодействия с христианством очажная цепь получила в качестве своего небесного покровителя одного из раннехристианских святых, а именно Савву Освященного, бывшего родом из Каппадокии и умершего в Иерусалиме в 532 г. К такому выводу пришел В.И. Абаев, когда писал, что именно ему приписывается в осетинской традиции изготовление первой цепи, спущенной им с неба в подарок людям. В некоторых сказаниях он выступает в качестве дублера небесного кузнеца Курдалагона, что позволяет возводить его культ к эпохе железа [13, 9-10]. Этот вывод нашел подтверждение не только в языке, но и в этнографии осетин [14, 36-51]. Замечу, что попытки пересмотреть эту этимологию, исходящую из заимствования, но исконную по своему характеру, обобщенные не так давно Ю.А. Дзицойты, который предложил свою, отличную от предыдущих, версию происхождения этого слова [15, 230-233], не представляются

убедительными. Установка на то, чтобы вывести этот теоним напрямую из скифской эпохи, вызывает возражения хотя бы потому, что у скифов культ очага находил воплощение не в очажной цепи, а в священном котле (см., например: [16, 338-340]). Кроме того, смущает отказ от учета исторических данных в угоду арханизации, которая в таких случаях выглядит нарочитой. При этом сама традиция, похоже, находит разумный компромисс между прошлым и настоящим, между исконным и заимствованным, историческим и мифологическим.

Эта одинаковая вовлеченность самого Коста в обе культуры, шире – цивилизации, хорошо видна при обращении к дошедшим до нас его фотографиям, на одних из которых он в европейском костюме и котелке, тогда как на других – в горской черкеске и папахе. Знаменательно, что он сам ясно осознавал смысл этих переодеваний. Так, в письме к А.А. Цаликовой от 8 июня 1899 г., отправленном из Херсона, он писал о своих приготовлениях перед походом в полицейский участок: «В тот же день, как я приехал, я пошел и купил себе две крахмальные сорочки, галстук, запонки и черную пару (!!!) Надо же, думаю, явиться европейцем, а то являюсь в черкеске, – они меня сразу же оскандалят, отобрав у меня кинжал». Но оказалось, что он разучился носить европейское платье, отчего задуманное осуществить не удалось. «Пусть и кинжал отберут, пусть и в тюрьму засадят – не надену... к черту!» В итоге: «Отправился я в своей серой черкеске, чесучовом бешмете да серой папашке...» [7, 130] Роль костюма оказывается действительно важной.

Одеваясь в черкеску, он подчеркивает связь с этнической культурой, с которой сохраняет преемственную связь. Эта необходимость связи поколений нашла свое ясное выражение в этнографическом очерке «Особа», когда он указывал на непосредственную и нераз-

рывную связь прошлого с грядущим. Так он писал: «Правильное и всестороннее изучение кавказских туземцев в связи с их прошлым является весьма существенным фактором в деле наиболее успешного развития края» [17, 313]. Хотя используемый им термин «туземцы» является сегодня несомненным анахронизмом, в целом приведенная формула, сводящая воедино прошлое и будущее, вполне сохраняет свою справедливость. Отсюда один из ключевых для его творчества мотив перехода, дороги, пути, осмысленный им не только в прямом, но и в переносном смысле, как в плане индивидуальной судьбы, так и в расширительном общественном звучании. При этом для него очевидны те опасности, с которыми этот путь сопряжен. Главная опасность на этом пути состоит в разобщенности и отсутствии поводыря. Таким неформальным и в полной мере осознающим всю полноту своей ответственности поводырем ему самому и предстояло стать.

### Пастырь

Действительно, устойчивой метафорой становится сопоставление общества со стадом, которое пасет умелый и заботливый пастух. Стихотворение «Æнæ фыййау» («Без пастуха») может служить развернутой иллюстрацией того состояния общества, которое он застал в Осетии, прежде всего своих сверстников, то есть молодое поколение [18, 54-55]:

*Хорз фыййау ныхсы дæр ары йæ фосы фæд,  
Рындзыл нæ кæны фынагй...  
Фесафай, фесафай, уастæн, нæ фæсивæд, –  
Иу бахъаггæнæг дæ нæй!*

*Тар хъæдмæ бацыддæ, ныхсы ныздзæггæл  
дæ, –  
Стонг фосæй сонтдæр, зыддæр, –  
Иугæйттæй агурыс фароны хæтæлтæ,  
Стонг фосау сæфыс ды дæр!..  
Гъæй, джиди! Искуы дæ фыййау куы разарид  
Иу сау къæдзæхы сæрæй!*

Хорз фосы дзугау дае иумæ куы равзарид  
Исчи йæ фарны хъæрæй!..

В чаще со стадом пастух не расстанется,  
Зорко за ним он следит...  
Что же с тобой, молодежь наша, станется,  
Кто же тебя защитит?

Ты, обезумев, как стадо голодное,  
В чаще блуждаешь лесной, –  
Ищешь ты стебли в лесу прошлогодние...  
Гибнешь... Что будет с тобой?

О, если б только над горной вершиною  
Песню пастух твой запел,  
Кликнул тебя – и в семью бы единую  
Быстро собрать всех сумел!..  
(пер. на рус. яз. Б. Серебрякова)

Упование на бодрого пастыря усиливается тем плачевным состоянием, в котором оказалась молодежь (*ныхсы* ‘в бурьяне’, *тар хъæды* ‘в дремучем лесу’), сбившаяся с пути, прельщенная поисками одного лишь пропитания (повторяет дважды: *стонг фосау* ‘подобно голодным овцам’). На контрасте с картиной страданий и потерянности (описываемых как *сонт* ‘безрассудство’ и *зыд* ‘алчность’) видится ему *йæ фарны хъæр* ‘радостный клич’, который он связывает с важнейшим для этнокультурной традиции осетин представлением о *фарне* ‘небесной благодати’. Выражением этой радости должна стать песня пастуха (*зарæг*). Наконец, упоминание прошлогодних травинки задает стихотворению временную направленность – на смену мрачному прошлому должно прийти светлое будущее.

Удивительным образом тема пастыря решается в его другом стихотворении «Æрра фыййау» («Безумный пастух»), которое обычно трактуется как простая бытовая зарисовка комического содержания. В свете сказанного оно звучит более чем серьезно, как предостережение против ложного поводыря, состояние которого теперь описывается просто как

безрассудство (*сонт*), как потеря разума, безумие (*æрра*) [18, 313]:

*Раджы хохы цъуппæй касты  
Иу æрра фыййау,  
Мигъ æнгом йæ быны бадти,  
Урс цагъд къуымбилау.*

*Бахъазыд дын æм йæ зæрдае, –  
Тæккæ былгæрон,  
Дурыл авæрдта йæ къæхтæ:  
«Агæпп æм кæнон, –*

*Загъта, — фос уал ам ма сæрма  
Хизæд уæзæгыл,  
Æз фæхуысдзынаен изæрма  
Уыцы бæмбæгыл...»*

*Дардыл йе уæнгтæ фæхаста, –  
Гъопп! — зæгъгæ, йæхи  
Пуртийы зыввытт фæласта...  
Лæг ныххæррæгъ и!*

Глянул вниз пастух с обрыва, –  
Глаз не мог отвести:  
Плыло облако лениво,  
Белое, как шерсть.

Он в мечтах своих унесся  
К облаку тогда.  
Крикнул на краю утеса:  
«Прыгну я туда,

Пусть пасутся на закате  
Овцы надо мной, –  
Я поплю на этой вате,  
Белой, шерстяной...»

Над обрывом наклонился,  
Крикнул: «Гоп!» – и вдруг  
Полетел, как мяч... Разбился  
Вдребезги пастух!

(пер. на рус. яз. С. Липкина)

Безумный пастух принимает облака, расстилающиеся у его ног, за мягкую взбитую шерсть, на которую он хочет прилечь. Пастух пренебрегает своим долгом, оставляет стадо, желая понежиться на белой вате. Подобное отождествление

облаков и ваты хорошо известно в осетинских традиционных загадках. Приведу в качестве примера следующую загадку: «*Арвы дзыхъхъы – пирæнгом*» – «На краю неба – чесальня (шерсти)» [19, 14]. Особый драматизм смерти пастуха придает связь с небесами, с облаками, с ватой, используемой в традиционной обрядности в качестве приношения небожителям – *мысайнаг* (подробнее см.: [20, 249-250]). Стихотворение служит – в форме аллегории – предостережением от нерадивого пастуха, бросающего свое стадо на произвол судьбы, готового поступиться им ради сиюминутного удовольствия. Следует заметить, что есть у поэта и совсем другой образ пастуха, который оказывается стойким к искушениям и более сообразительным, чем великан (*уаиг*), к которому он нанялся, чтобы пасти его стадо. Это пастух – из стихотворения «*Лæскъдзæрæн*» («В пастухах» – подробнее о нем будет сказано в дальнейшем).

Следуя за направлением его взгляда, устремленного вверх, и возвращаясь к разбираемым стихотворениям, следует признать, что самое примечательное заключается в том, что этот переход он рассматривает не в обыденной плоскости, а в плоскости сакрального. Несомненным указанием на его упование на помощь небес может служить в данном случае апелляция к осетинскому покровителю мужчин, воинов и путников, *Уастырдж* / *Уасгерги*, который единственный и способен справиться этой задачей. Наукой установлена несомненная связь этого осетинского покровителя мужчин, воинов и путников с раннехристианским святым, великомучеником Георгием Победоносцем, адаптированным и переосмысленным в солярного героя осетинской религиозно-мифологической системы [21, 55-56]. Сам Коста ясно осознавал эту связь, о чем убедительно свидетельствует отрывок из его этнографического очерка, в котором он описывает традиционную свадьбу: «Выпив еще по одному рогу во

имя покровителя путников св. Георгия Победоносца, гости догоняют шафера с невестой» [17, 353]. Примечательно, что в русских переводах его имя передается путем транслитерации, что позволяет сохранить его этническое своеобразие. Именно так поступает друг и соратник Коста, будущий городской голова Владикавказа Гаппо Баев, когда в письме к нему от 16 июля 1893 г. пишет: «Я теперь на 4 курсе юрид<ического> фак<ультета> и должен окончить в мае 94 года, если только покровитель Осетии *Уæларвон Уастырдж* сделается моим *хъузон!*...» [7, 35] Поясню, что согласно В.И. Абаеву осетинское *хъузон* / *хъозон* обозначает лицо, сопровождающее участника во время скачек и подбадривающее его для одержания победы, иначе говоря, «толкач» [22, 319]. Очевидно, что здесь используется некий распространенный фразеологический оборот, который со времен стал малоупотребителен в связи с малым распространением верховой езды в целом.

Коста и сам хочет заручиться покровительством и поддержкой этого осетинского покровителя мужчин, воинов и путников, еще в одном из своих стихотворений – «*Ракæс!*...» («Взгляни!») [18, 50-51]. Стихотворение автобиографично и передает эмоциональный настрой поэта при его возвращении на родину. Описывая плачевное состояние осетинского общества, он в который раз молит *Уастырдж* о покровительстве с тем, чтобы не сбиться с пути истинного. Именно так, судя по используемому им слову *фыдвæндаг*, опасность состоит не в том, чтобы просто «заблудиться», а в том, чтобы не оказаться на «пути лжи». Замечу, что используемая в качестве определения лексема *фыд* 'плохой' чрезвычайно важна для понимания традиционных культовых представлений о добре и зле. С этой точки зрения вполне уместно использование глагола *хилын* 'ползти на брюхе, тащиться' и наречия *куырмæй* 'вслепую', дополняющих общую картину потерянности,

характерной для потустороннего мира, где царит тьма.

\*\*\*

Изучение творческого наследия Коста Хетагурова вносит весомый вклад в понимание общественного сознания на этапе модернизации осетинского социума, имевшей место на рубеже прошлого и позапрошлого веков. Осуществляемый в рамках ясного разграничения добра и зла, этот переход имеет очевидный духовно-нравственный посыл, обеспечивающий преемственную связь поколений. Символом такой связи становится очажная цепь, бывшая главной святыней

в осетинском жилище. Образ духовного пастыря, поводыря следует признать ключевым для понимания Хетагуровым способа перехода к новому этапу развития осетинского социума. Такой фигурой для него становится адаптированный осетинской традицией образ покровителя мужчин, воинов и путников – Уастырджи, призванный оказывать всяческое содействие путникам, в особенности тем из них, кто сбился с пути. Нельзя отрицать и то, что проблема взаимодействия этих двух традиций оказывается весьма актуальной для изучения социокультурной ситуации не только того далекого времени, но и наших дней.

1. Айларова С.А. Проблема «Интеллигенция и народ» в творчестве Коста Хетагурова // Коста и мировой историко-культурный процесс: Сборник материалов Международной конференции, посвященной 155-летию со дня рождения К.Л. Хетагурова. Владикавказ. 2014. С. 21-46.

2. Гутиева Э.Ш. Коста Хетагуров и общественно-культурная среда осетин // Коста и мировой историко-культурный процесс: Сборник материалов Международной конференции, посвященной 155-летию со дня рождения К.Л. Хетагурова. Владикавказ, 2014. С. 73-80.

3. Габараев С.Ш. Мировоззрение Коста Хетагурова. М.: Изд-во соц.-эк. лит-ры, 1959. 244 с.

4. Балаев И.Т. Души и сердца свет. Владикавказ: Ир, 1992. 136 с.

5. История Северной Осетии: XX век. М.: Наука, 2003. 632 с.

6. Туганов М.С. Живопись Коста Хетагурова // Весь мир – мой храм... Орджоникидзе: Ир, 1989. С. 262-276.

7. Хетæгкаты Къ. Уацмысты æххæст æмбырдгонд фондз томæй. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл республикон рауагъдадон-полграфион куыстуат, 2001. Фæндзæм том. 719 ф. (на осет. яз.)

8. Хетæгкаты Къ. Уацмысты æххæст æмбырдгонд фондз томæй. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл республикон рауагъдадон-полграфион куыстуат, 2000. Æртыккаг том. 610 ф. (на осет. яз.)

9. Коцойты А. Уацмыстæ. Дзæуджыхъæу: Ир, 1991. 544 ф. (на осет. яз.)

10. Гостиева Л.К. Православие в Осетии: очерки о православном духовенстве второй половины XIX – начала XX. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНИЦ РАН и РСО-А, 2014. 557 с.

11. Мамиев Э.М. Пасхальный цикл в осетинском традиционном календаре // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 2(74)-3. С. 97-101.

12. Туаллагов А.А. Об адресате стихотворения К.Л. Хетагурова «Салам» // Известия СОИГСИ. 2009. Вып. 3 (42). С. 213-230.

13. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука. 1979. Т. III. S-T'. 360 с.

14. Кочиев К.К. Образ Преподобного Саввы Освященного в народных верованиях осетин // Аланское православие: история и культура: Сборник материалов VI Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура» (Владикавказ, 23-24 ноября 2017 г.). Владикавказ, 2017. С. 36-51.

15. Дзиццойты Ю.А. Из сакральной лексики осетинского языка // NARTAMONGÆ. 2019. Vol. XIV. № 1-2. С. 221-236.

16. Кочиев К.К. Опыт осетиноведческого комментария к рассказу Геродота об Эскампее и котле Арианта // NARTAMONGÆ. 2009. Vol. VI, № 1-2. С. 319-345.

17. Хетæгкаты Къ. Уацмысты æххæст æмбырдгонд фондз томæй. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл республикон рауагъдадон-полграфион куыстуат, 2000. Цыппæрæм том. 506 ф. (на осет. яз.)

18. Хетæгкаты Къ. Уацмысты æххæст æмбырдгонд фондз томæй. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл республикон рауагъдадон-полграфион куыстуат, 2000. Цыппæрæм том. 486 ф. (на осет. яз.)

19. Памятники народного творчества осетин (Осетинские народные загадки) / Сост. Дз.Г. Тменова. Владикавказ: Ир, 2000. 208 с.

20. Газданова В.С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ: РИО СОИГСИ, 2007. 438 с.

21. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука, 1989. Т. IV. U-Z. 326 с.

22. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука, 1973. Т. II. L-R. 448 с.

**Salbiev, Tamerlan K.** – Center for Scythian-Alanian Studies at the Vladikavkaz Scientific Centre of RAS (Vladikavkaz, Russia); galabu054@gmail.com

TWO SPIRITUAL TRADITIONS IN THE WORK OF KOSTA KHETAGUROV (METAPHYSICS OF TRANSITION).

**Keywords:** modernization, society, the Ossetians, historical-theological, mytho-ritual, Kosta Khetagurov, metaphysics, axiology.

*The article is devoted to the description of the religious aspect of the creative heritage of Kosta Khetagurov, which allows us to present the process of modernization of Ossetian society at the turn of the last and the century before last from the point of view of metaphysics, which reveals itself within the framework of the interaction of Christianity and the local primordial spiritual tradition. Presenting himself as a man of two cultures – European and mountain – Kosta Khetagurov considered it necessary to identify their common spiritual and moral foundations, which were brought together in a consistent way in his personality and fate. A clear differentiation of the features inherent in each of them allows us to establish three main parameters of their interaction: socio-cultural, historical-cultural and cultural-historical. Further, using the example of the Ossetian hearth chain described by Kosta Khetagurov and worn around his neck by his half-sister Olga Kaitmazova-Khetagurova during his funeral, it is possible to show how the Ossetian tradition leads to a common denominator of the historical-theological and mytho-ritual aspects of this interaction. The main religious and mythological character, the only one capable of ensuring this transition, appears to be the Ossetian*

patron saint of men, warriors and travelers, Waštyrdži, who represents the Christian Great Martyr saint George adopted by tradition. The image of the shepherd of the people turns out to be organically inscribed in the ideas of good and evil, the consideration of which becomes an additional factor determining not only the ultimate goal of the transition under consideration, but also its whole content. As a result, the study of social consciousness at that transitional stage acquires an axiological dimension originally inherent in it.

## References

1. Ailarova, S.A. *Problema "Intelligentsiya i narod" v tvorchestve Kosta Khetagurova* [The problem of "Intelligentsia and the people" in the work of Kosta Khetagurov]. *Kosta i mirovoi istoriko-kul'turnyi protsess: Sbornik materialov Mezhdunarodnoi konferentsii, posvyashchennoi 155-letiyu so dnya rozhdeniya K.L. Khetagurova* [Kosta and the global historical and cultural process. 155<sup>th</sup> anniversary festschrift of K.L. Khetagurov]. Vladikavkaz, 2014, pp. 21-46.
2. Gutieva, E.Sh. *Kosta Khetagurov i obshchestvenno-kul'turnaya sreda osetin* [Kosta Khetagurov and the socio-cultural environment of Ossetians]. *Kosta i mirovoy istoriko-kul'turnyy protsess: Sbornik materialov Mezhdunarodnoy konferentsii, posvyashchennoy 155-letiyu so dnya rozhdeniya K.L. Khetagurova* [Kosta and the global historical and cultural process. 155<sup>th</sup> anniversary festschrift of K.L. Khetagurov]. Vladikavkaz, 2014, pp. 73-80.
3. Gabaraev, S.Sh. *Mirovozzreniye Kosta Khetagurova* [The worldview of Kosta Khetagurov]. Moscow, Izd-vo sots.-ek. lit-ry, 1959. 244 p.
4. Balaev, I.T. *Dushi i serdtsa svet* [Light of Soul and Heart]. Vladikavkaz, Ir, 1992. 136 p.
5. *Istoriya Severnoy Osetii: XX vek* [History of North Ossetia: XX century]. Moscow, Nauka, 2003. 632 p.
6. Tuganov, M.S. *Zhivopis' Kosta Khetagurova* [Paintings of Kosta Khetagurov]. *Ves' mir – moi khram...* [The whole world is my temple...]. Ordzhonikidze, Ir, 1989, pp. 262-276.
7. Khetagurov, K.L. *Polnoye sobraniye sochineniy v 5-ti tomakh* [Complete works in 5 vols]. Vladikavkaz, 2001, vol. 5. 719 p.
8. Khetagurov, K.L. *Polnoye sobraniye sochineniy v 5-ti tomakh* [Complete works in 5 vols]. Vladikavkaz, 1999, vol. 3. 610 p.
9. Kotsoity, A. *Uatsmystæ* [Works]. Vladikavkaz, Ir, 1991. 544 p.
10. Gostieva, L.K. *Pravoslaviye v Osetii: ocherki o pravoslavnom dukhovenstve vtoroi poloviny XIX – nachala XX v.* [Orthodoxy in Ossetia: essays on the Orthodox clergy of the second half of the XIX – early XX c.]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2014. 557 p.
11. Mamiev, E.M. *Paskhal'nyy tsikl v osetinskom traditsionnom kalendare* [The Easter cycle in the Ossetian traditional calendar]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Questions of theory and practice]. 2016, no. 12(74)-3, pp. 97-101.
12. Tuallagov, A.A. *Ob adresate stikhotvoreniya K.L. Khetagurova "Salam"* [About the addressee of K.L. Khetagurov's poem "Salam"]. *Izvestiya SOIGSI* [Proceedings of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. 2009, iss. 3 (42), pp. 213-230.
13. Abaev, V.I. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka* [Historical-etymological dictionary of the Ossetian Language]. Leningrad, Nauka, 1979, vol. III, S-T'. 360 p.

14. Kochiev, K.K. *Obraz Prepodobnogo Savvy Osvyashchennogo v narodnykh verovaniyakh Osetin* [The image of St. Sava Consecrated in Ossetian Folk beliefs]. *Alanskoe pravoslavie: istoriya i kul'tura: sbornik materialov 6 Sviato-Georgievskikh chtenii "Pravoslavie. Etnos. Kul'tura"* (Vladikavkaz, 23-24 noyabrya, 2017) [Alanian Orthodoxy: history and culture: 6<sup>th</sup> St. George Readings "Orthodoxy. Ethnos. Culture" (Vladikavkaz, November 23-24, 2017)]. Vladikavkaz, 2017, pp. 36-51.

15. Dzitstsoity, Yu.A. *Iz sakral'noi leksiki osetinskogo yazyka* [From the sacred vocabulary of the Ossetian language]. *Nartamongæ* [Nartamongæ]. 2019, vol. XIV, no. 1-2, pp. 221-236.

16. Kochiev, K.K. *Opyt osetinovedcheskogo kommentariya k rasskazu Gerodota ob Eskampee i kotle Arianta* [The experience of Ossetian commentary on the story of Herodotus about the Escampea and the Ariant Cauldron]. *Nartamongæ* [Nartamongæ]. 2009, vol. VI, no. 1-2, pp. 319-345.

17. Khetagurov, K.L. *Polnoye sobraniye sochineniy v 5-ti tomakh* [Complete works in 5 vols]. Vladikavkaz, 2000, vol. 4. 506 p.

18. Khetagurov, K.L. *Polnoye sobraniye sochineniy v 5-ti tomakh* [Complete works in 5 vols]. Vladikavkaz, 1999, vol. 1. 486 p.

19. Tmenova, Dz.G. (comp.). *Pamyatniki narodnogo tvorchestva osetin (Osetinskiye narodnyye zagadki)* [Monuments of Ossetian folk art (Ossetian folk riddles)]. Vladikavkaz, Ir, 2000. 208 p.

20. Gazdanova, V.S. *Zolotoi dozhd'. Issledovaniya po traditsionnoi kul'ture osetin* [Golden rain. Research on the traditional culture of Ossetians]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2007. 438 p.

21. Abaev, V.I. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka* [Historical-etymological dictionary of the Ossetian Language]. Leningrad, Nauka, 1989, vol. IV, U-Z. 326 p.

22. Abaev, V.I. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka* [Historical-etymological dictionary of the Ossetian Language]. Leningrad, Nauka, 1973, vol. II, L-R. 448 p.