

О ТИПЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ КОСТА ХЕТАГУРОВА: «НЫСТУАН» («ЗАПОВЕДЬ»)

Т. К. САЛБИЕВ

Несмотря на устойчивый интерес литературоведов к поэтическому наследию Коста Хетагурова и их почти вековые усилия по его изучению, сегодня очевидно, что этот процесс все еще далек от завершения. Будучи необычайно богатым по своему содержанию, оно продолжает открываться исследователям своими разными гранями. Долгое время ведущая роль безоговорочно отводилась его социальной составляющей. Действительно, поэзия Коста Хетагурова насквозь пропитана гражданским пафосом, духом свободолюбия и социальной справедливости. Вполне закономерно, что именно этому аспекту было уделено наибольшее внимание. Кроме того, в этом видели проявление связи его творчества с русской литературной традицией того времени, что позволило сделать заключение о том, что он во многом «продолжал и развивал традиции русских революционеров демократов» [1, 5]. Другой важный аспект его творчества – фольклорно-этнографический. Помимо известного очерка «Особа», этнографизм оказывается общим свойством всей его поэзии, которая с этой точки зрения может служить достаточно надежным источником сведений об осетинской традиционной культуре конца позапрошлого века. Фольклорная же основа его произведений находит выражение в образах и сюжетах, бесспорно, почерпнутых в устном народном творчестве [2, 164-167]. Однако в последнее десятилетие исследователям стала открываться еще один, малоизвестный прежде аспект его творчества – религиозный.

В силу идеологических запретов до недавнего времени эта сторона его творче-

ства замалчивалась, как противоречащая его образу «пламенного революционера-демократа», боровшегося с царским самодержавием и придерживавшегося твердых материалистических, то есть атеистических, позиций [3, 230]. Теперь, когда этих препятствий уже нет, в общем, было признано, что религия действительно играла важную роль как в его личной судьбе, так и в поэтическом творчестве [4, 410]. Уже накопленный опыт позволяет предполагать, что изучение религиозности может открыть новую страницу в понимании его творческого наследия, комплексно и системно открывая его для современного читателя.

Постановка проблемы

Знакомство с литературой показывает, что при изучении проблемы религиозности Коста Хетагурова, активно разрабатываемой в последние годы, преимущественное внимание получает христианство [5; 6, 34-38; 7, 2-3]. Такое положение имеет под собой веские основания, поскольку христианство действительно занимало в его жизни чрезвычайно важное место. Достаточно сказать, что он писал картины на христианские сюжеты, такие как, например, «Моления о чаше», «Св. Нина», «Ангел скорбящий», хорошо известные специалистам [8, 271-272], что он похоронен в ограде осетинской церкви Владикавказа. Во время обучения в Ставропольской гимназии у Коста, как известно, был духовник, протоиерей о. Антоний Чаленко, бывший законоучителем и настоятелем гимназической церкви, оказавший глубокое влияние на его духовно-нравственное становление. Ему поэт посвятил одно из своих стихотво-

рений [9, 17-18]. В поэзии следует указать на его поэму «Се человек», а также пасхальные стихи и другие произведения, которые, по праву, могут быть отнесены к духовной поэзии. Между тем очевидно, что его религиозность не может быть сведена к христианству. Дело в том, что в его осетинских стихах христианские темы практически отсутствуют. Во всяком случае, в сборнике «Ирон фæндыр» («Осетинская лира») практически нет даже упоминаний Христа. Однако 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 *Уастырджи*, патрону диких животных *Афсати* и т.д. Здесь сугубо духовные стихи практически отсутствуют, сама религиозность при этом носит всеобщий характер, пронизывая все его творчество.

Представляется, что при изучении его религиозности осетинская религиозная традиция и христианство не могут рассматриваться раздельно, обособленно друг от друга. Вряд ли могут быть какие-либо сомнения и в том, что между ними не могло быть непроходимых преград, что они непротиворечиво сосуществовали друг с другом, сведенные воедино в рамках одной личности. Тем самым, главное содержание его религиозности следует видеть не в расхождении этих двух религиозных традиций, а в их взаимодействии. Вместе с тем совершенно очевидно, что его религиозность не является сугубо индивидуальной, а отражает особенности мировоззрения осетинской интеллигенции пореформенной эпохи и потому обладает типическими чертами. Следует заметить, что проблема взаимодействия этих двух религиозных традиций оказывается весьма актуальной для изучения социокультурной ситуации не только того далекого времени, но и наших дней. Именно под этим углом зрения – как некий тип, сводящий вместе две религиозные традиции – она и должна рассматриваться.

С тем, чтобы уяснить характер и условия протекания этого процесса, укажу основные общекультурные параметры этого взаимодействия, в котором проявляются различия и сходства двух традиций.

Первый параметр – социокультурный. Известно, что для Осетии пореформенная эпоха второй трети XIX века представляет собой переход от традиционной культуры к культуре нового времени, к культуре национальной, поднимающейся над субэтническими 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, 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.

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». Кроме того, Коста Хетагуров наверняка был знаком с работами основоположников научного осетиноведения А. Шегрена и В. Ф. Миллера [10, 213-215], в которых содержится указание на связь свя-

тых и небожителей осетинской традиции с христианством.

Третий параметр – культурно-исторический. Были очевидны бесспорные различия. Осетинская религиозная традиция не знала духовенства как класса и церкви как общественного института. Глава обрядового моления, являющегося средоточием общественной религиозной жизни осетинского социума, был лишь одним из полноправных членов общины и наделялся особыми полномочиями лишь на этот случай в силу единодушной поддержки всех его участников. Кроме того, были известны так называемые *дзуарлаг* – священнослужители, происходившие, как правило, из жреческого рода и уполномоченные исполнять культовые функции при отдельных святилищах, хранителями которых они выступали. Осетинская традиция вся религиозна по своей сути. Главенствующую роль при этом играет обрядность.

Очевидно, что при рассмотрении взаимодействия двух традиций помимо общекультурных параметров в расчет должны также приниматься и узкоспециальные. Поскольку принято справедливо считать, что Коста Хетагуров является «подлинным создателем осетинского литературного языка и основоположником национальной литературы» [11, 4], постольку ключевая роль должна быть отведена именно этим двум параметрам, то есть языковому и литературному. Замечу, что обычно возникновение осетинского литературного языка объясняют сугубо материалистическими предпосылками. Так К. Е. Гагкаев, следуя общепринятой в середине прошлого века позиции, пишет: «Общественно-политические условия жизни осетинского народа создали к концу XIX века все необходимые социальные предпосылки для образования единых твердых норм национального осетинского языка. Эти единые нормы нашли яркое выражение в языке Коста. Словарь, произношение, правописание, грамматика подчинены в языке Коста единой цели – наилучшим образом, в наиболее доход-

чивой форме воздействовать на умы читателей, чтобы разбудить в них стремление к борьбе за лучшее будущее. Коста в созданной им осетинской поэзии способствовал развитию и уточнению выразительных средств языка, его лаконичности, синтаксической стройности» [12, 7]. Следует подчеркнуть, что при изучении этих параметров в связи с религиозностью Коста Хетагурова, напротив, решающая роль должна отводиться идеологическому фактору, отражающему особенности мировоззрения поэта.

Теперь представляется возможным сформулировать главную цель настоящего исследования, которая должна заключаться в установлении типа религиозности Коста Хетагурова, описывающего взаимодействие двух традиций в плоскости языка и литературы. Для достижения поставленной цели необходимо решение ряда следующих задач: выделение некоего репрезентативного стихотворения, выяснение религиозной составляющей используемой в нем лексики, изучение его идейно тематического содержания, описание особенностей его сюжетно-композиционного построения, определение характерных приемов его поэтики. В случае успешного решения названных задач, впоследствии полученные результаты могли бы быть применены для анализа всего его осетинского поэтического творчества в целом.

Программное стихотворение

Оптимальным объектом для изучения религиозности поэтического творчества Коста Хетагурова представляется одно из самых известных его стихотворений – «Ныстаун» («Заповедь»), открывающее сборник «Ирон фæндыр» и имеющее во многом программный характер для всего его творчества. По глубине своего идейно-тематического содержания, простоте и лаконичности используемых в нем поэтических средств и, вместе с тем, по силе своего эмоционального воздействия на читателя стихотворение, безусловно, занимает

особое место в творчестве Коста. В связи с этим вполне закономерно, что оно уже давно привлекает к себе самое пристальное внимание исследователей его поэзии. Не случайно, именно оно было выбрано при подготовке издания в честь его полуторавекового юбилея, где оно увидело свет в переводе на почти три десятка языков народов мира [13]. Приведу его текст [14, 4-5; 15, 31].

Ныббар мын, кәд-иу дәм маә зарағ,
Кәуәгау фәзына, мыййағ, –
Кәй зәрдаә нә агуры хьарәғ,
Уый зарад йәхи фәндиаг!..
Әз дзылләйә кьаддәр куы дарин,
Куы бафидин искуы маә хәс,
Уәд афта әнкьардәй нә зарин,
Нә хьуысид маә кәуын хьәләс...

Прости, если отзвук рыдания
Услышишь ты в песне моей:
Чье сердце не знает страдания,
Тот пусть и поет веселей,
Но если б народу родному
Мне долг оплатить удалось,
Тогда б я запел по-другому,
Запел бы без боли, без слез.

(Перевод П. Панченко)

Состоя всего лишь из двух четверостиший, это произведение легко обозримо для исследователя и на первый взгляд не представляет сложностей для интерпретации.

Для удобства разбора идейно-тематического построения рассматриваемого стихотворения представляется необходимым различать три относительно самостоятельных мотива, которые в своей последовательности разрабатывают его главную тему. Первый мотив – покаяние (моральный): *Ныббар мын* 'Прости меня'. Здесь в форме глагола повелительного наклонения второго лица единственного числа находит выражение обращение к слушателю, прощения у которого и просит автор за нечто неподобающее, предосудительное. Следует заметить, что более привычным способом попросить прощения была бы фраза *ныххатыр мын кә*. Глагол же *барын* в осетинском языке имеет особую стилистическую окраску, он лишен бытовых коннотаций и

имеет более торжественный, возвышенный характер. Присутствие самого поэта передает личное местоимение первого лица единственного числа *мын* 'мне', а его читателя через другое личное местоимение второго лица *дәм* 'тебе'. Так задаются субъектно-объектные отношения между поэтом и его адресатом.

Второй мотив – печаль (эмоциональный). Собственно, за печальный тон, за грусть автор и просит прощения. Этот мотив находит выражение в ряде противопоставлений. Основная контрастная пара *зарағ* 'радостная песня' vs. *хьарәғ* 'причитания по покойнику'. Эта пара получает дополнительное выделение благодаря помещению в конечные рифмующиеся позиции первой и третьей строк первого четверостишья. В дальнейшем тема печали получает воплощение в различных морфологических формах глагола *кәуын* 'плакать, рыдать': в наречии уподобительного падежа *кәуәгау* 'подобная плачу' (о собственной песне), в прилагательном *кәуын хьәләс* 'рыдающий голос'. Наконец, для развития темы печали в стихотворении используется также и наречие *әнкьардәй* 'печально'.

Третий мотив – долг (социальный). Долг служит оправданием печали и надеждой заслужить искомое прощение. Для разработки этого мотива используется контрастная пара долг vs. свобода воли. Тема долга представлена в двух случаях, оба из которых содержат глагол в сослагательном наклонении, что усиливает семантику волевого устремления: *кьаддәр куы дарин* 'если бы не был в таком долгу' и *куы бафидин искуы маә хәс* 'если бы смог оплатить свой долг'. Для свободы воли используется выражение *йәхи фәндиаг* 'желаемое кем-то'.

В целом, как видим, разбираемое стихотворение имеет трехчастную идейно-тематическую структуру, сводимую к просьбе о прощении за печаль, которая проистекает из неспособности в полной мере выполнить свой долг.

Обычно в мотиве долга видят выражение гражданской позиции поэта, отражение его готовности принести в жертву ради общественного блага, ради выполнения своего революционного долга все радости человеческой жизни. Н. Г. Джусойты в этой связи замечает: «Поэт определяет свою песню как рыданье, вызванное народным горем и невозможностью оплатить свой долг перед народом» [16, 267]. Свойственная же ему печаль, его элегический тон понимается в этом случае как «выражение тоски по подвигу» [17, 295-296]. Действительно, оно открывает сборник «Ирон фæндыр» и выполняет роль вступления, пролога. Известно, что при подготовке прижизненных изданий поэт сам неизменно помещал его именно в начало. Отсюда характерное использование глаголов в условном наклонении, отсюда устремленность в будущее. Знаменательно, что сохранился автограф Коста Хетагурова на фотографии, подаренной Гаппо Баеву, городскому голове Владикавказа того времени и близкому другу поэта, участвовавшему в первом издании «Осетинской лиры». На ее обратной стороне приводится текст рассматриваемого стихотворения, однако вместо привычного названия, стоит просто обращение «Гаппо!» [18, 81] Таким образом, его адресатом следует считать, в сущности, любого читателя, к которому оно обращено, и, стало быть, в нем напрочь отсутствуют какие бы то ни было религиозные мотивы.

Однако подобная интерпретация не может быть исчерпывающей для понимания его содержания. Знаменательно, что сохранился отдельный автограф поэта, где тексту стихотворения предшествует выполненный рукой автора рисунок. На рисунке изображена каменная глыба с названием стихотворения. Исследователи отмечают при этом, что, если судить по почерку, то оно было записано им «уже тяжело больным, незадолго до смерти» [17, 295]. Тем самым оно обретает вполне самостоятельное бытование и его можно трактовать уже не в качестве пролога, а, скорее, как своего рода

эпилога ко всему его творчеству. В этом случае адресатом его стихотворения выступал бы уже не читатель, а Всевышний, само же оно стало бы выражением последней воли поэта, стоящего у гробовой черты.

Таким образом, это стихотворение отличается некая внутренняя смысловая двойственность, которая пока еще не становилась предметом специального рассмотрения. Между тем, есть достаточно оснований полагать, что она представляет интерес не только сама по себе, но важна для понимания идейно-тематического содержания творчества Коста Хетагурова в целом. Представляется, что ключевую роль для понимания этой смысловой двойственности могло бы играть выяснение скрытого под его мирской оболочкой духовного содержания. Косвенное указание на возможность его религиозного прочтения можно видеть в его заглавии, которое неизменно смущает переводчиков поэзии Хетагурова. Если допускать подобную трактовку, то речь должна идти не о гражданском, а о религиозном долге. Не случайно, что общепринятым стал другой перевод этого заголовка, учитывающий его религиозный аспект, – «Завещание», то есть собственно ‘последняя воля’. Такой перевод мог быть обусловлен смысловой автономностью, самодостаточностью этого стихотворения. Оно сохраняет свою смысловую состоятельность и вне сборника стихов, который призвано открывать. Более того, оно напрашивается на подобное обособление.

«Двухголосое слово»

Справедливо принято считать, что заголовки стихотворения, указывая на его главную идею, по сути оказываются неким сгустком его основного содержания. Не составляют исключения заголовки, используемые Коста Хетагуровым, которые позволяют обнажить смысловую стержень стиха, яснее проявить расставленные в нем смысловые акценты, лучше уяснить его интонацию. В результате интерпретация названия

вполне обоснованно становится ключом к пониманию всего стиха и, прежде всего, обнаруженной в нем двойственности.

Исследование происхождения слова *ныстуан* позволило возвести его к иранской основе **ništāwan*- ‘наказ’, ‘приказ’, ‘повеление’. Отсюда и осетинские составные глаголы с этим существительным *nystwan kænyp* ‘поручать’, ‘наказывать’. Значения производных от этой основы слов в других иранских языках также являются не религиозными, а светскими. Однако согласно современным словарным значениям, заголовков стихотворения, *ныстуан*, может иметь не только светский, но и религиозный характер. Так, оно может значить ‘завет’, ‘заповедь’ и использоваться в этом качестве, например, в переводе Нового Завета [19, 210], в связи с чем религиозные коннотации, свойственные этому слову в осетинском, следует считать не исконными, а приобретенными. Весьма вероятно, религиозная семантика слова сформировалась под влиянием христианства. Очевидно, что все приведенные значения могут быть легко разделены на две группы: светскую и духовную. Именно под этим углом зрения они и должны рассматриваться.

Теперь, если исходить из светских значений этого слова, то стихотворение выражает некий наказ, поручение, адресуемое поэту своему будущему читателю. Если же исходить из религиозных значений этого слова, то речь должна идти о некоей божественной заповеди, которая, напротив, обращена к самому поэту. Подобное свойство слова, которое может быть использовано одновременно как субъектом, так и объектом диалога, уже было обнаружено М.М. Бахтиным при исследовании поэтики Ф.М. Достоевского. Это свойство было определено им как «двуголосость слова», понимаемого как единая синтаксическая конструкция, формально принадлежащая одному говорящему, но реально содержащая два находящихся в диалогических отношениях «голоса» [20]. В итоге одним из важнейших принципов философской концепции Бахтина и стал принцип диалогизма.

Основные положения его философии уже хорошо описаны. Приведу пространную цитату, содержащую краткий очерк его концепции: «В диалогизме Бахтин находил ключ к раскрытию сущности человека, его индивидуальности. Для Бахтина первостепенное значение имело не само я, а наличие вне себя другого равноправного сознания, другого равноправного я (ты). Человек реально существует в формах я и другого, причем форма другого в образе человека преобладает. Это создает особое поле напряжения, в котором происходит борьба я и другого, борьба “во всем, чем человек выражает (раскрывает) себя вовне (для других), – от тела до слова, в том числе до последнего, исповедального слова”. Где нет борьбы, нет живых я и другого, нет ценностного различия между ними, без чего невозможен никакой ценностно весомый поступок. Суть учения Бахтина вытекала из представления о незавершенности, свободной открытости, “внеаходимости” человека. Бахтин представлял человека в новом измерении – в его незавершенности и открытости миру. Индивидуализация личности, на его взгляд, совершается не в сфере социальности, а в сфере сознания. По Бахтину, только в точке соприкосновения двух сознаний, двух голосов в диалоге, и рождается смысл в бытии. Диалогичность является также характеристикой слова (“двухголосое слово”). “Двухголосое слово” принципиально двунаправлено, оно движется к своему адресату и от него обратно, кроме того, оно не замкнуто на субъекте высказывания, поскольку всегда отягощено дополнительными смысловыми обертонами, значениями. Оно всегда тяготеет к контексту. Выведя на авансцену язык (другого), Бахтин однозначно устанавливает детерминацию, выраженную им в лапидарной формуле: “Чем я должен быть для другого, тем Бог является для меня”. Другой дан для меня через язык и посредством языка. Чужая реплика, чужое высказывание, чужая речь – это единственная форма существования другого» [21]. Здесь, как

представляется, можно видеть не только объяснение двойственности рассматриваемого стиха, но ключ к пониманию поэзии Коста Хетагурова в целом.

О какой же заповеди могла бы идти речь? Ответ находим в воспоминаниях сестры поэта Ольги Кайтмазовой-Хетагуровой, проведенной рядом с братом последние месяцы его жизни. Приведу отрывок из ее письма Гуго Дзасохову: «Нужно видеть этого взрослого, беспомощного ребенка с трясущимися руками, вздрагивающими мускулами. Нужно взглянуть в его большие глаза, потерявшие свой глубокий смысл, глядящие доверчиво, ласково, но вопросительно, будто силившиеся что-то понять, вспомнить... Бедный Коста, бедный, несчастный, так рано погибший!... У Коста совершенно отнялись ноги, и он не может ходить. Говорит тоже уже плохо, так что я больше угадываю его. Довольно ясно приветствует всех только одной фразой: “Ме’ фсымæртæ, кæрæдзи уарзгæ цæрут” – “Братья, живите в любви друг к другу”. С ней на устах он, верно, и умрет» [22]. Как уже отмечалось в литературе, здесь очевидна связь с новозаветным эпизодом [9, 8]. Действительно, в Евангелии от Иоанна (13, 33-35) в последние часы жизни Иисус дает наставления своим ученикам. Привожу эти евангельские стихи в синодальном переводе: «33. Дети! Не долго уже Мне быть с вами. Будете искать Меня, и, как сказал Я Иудеям, что куда Я иду, вы не можете придти, так и вам говорю теперь. 34. Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы любите друг друга. 35. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» [23, 444-445]. Коста достаточно точно повторяет основные элементы этой заповеди.

Примечательно и используемое им обращение – «Ме’ фсымæртæ!» вместо евангельского «Дети!», которое невозможно в осетинском речевом этикете. Эту же форму обращения он использовал в своем стихотворении «Балцы зарæг» («Походная пес-

ня»). В его первом четверостишье звучит призыв:

Цæйут, æфсымæртау,
Радтаем нæ къухтæ
Абон кæрæдзимæ,
Иры лæппутæ!..

Дети Осетии,
Братьями станем
В нашем едином
И дружеском стане

(Перевод С. Олендера)

Это сопоставление могло бы показаться натянутым, если бы не два обстоятельства. С одной стороны, известна уже упоминавшаяся написанная маслом картина Коста Хетагурова «Моление о чаше», посвященная тому же самому сюжету. С другой стороны, и этот аргумент представляется гораздо более весомым, в его поэме «Се человек» находим фактический парафраз евангельского текста. Вот как звучит начало пятой строфы поэмы [24, 101]:

Вставайте! Осталось немного
Быть с вами мне, мои друзья!
Завет любви храните строго...
Любите, как любил и я.

Таким образом, наличие в одном стихотворении двух различных адресатов находит непротиворечивое объяснение в рамках философии диалогизма Бахтина. «Двухголосость» слова обеспечивает обратимость субъектно-объектных отношений, так что слово, идущее от поэта, также может быть обращено и к нему самому. Свойственный его стихотворным произведениям диалогизм, предполагающий наличие двух субъектов стиха – поэта и его собеседника, – вступающих в неявный разговор или полемику, следует признать одним из наиболее характерных приемов поэтики Коста Хетагурова, стержневым элементом сюжетообразования. Действительно, в большинстве стихов в явном или неявном виде присутствует этот второй субъект. В роли такого явного или неявного собеседника поэта может выступать его отец, любимая им девушка, друзья и т.д. Использование этого приема предот-

вращает замыкание поэта на собственном внутреннем мире, делает его открытым другим людям, голосами которых – столь разнообразными по тембру, по мысли, по чувству – наполняется полнозвучный строй его стиха.

От обрядности к молитве

Однако религиозное содержание рассматриваемого стихотворения не сводится лишь к его заголовку. Если заглавие стихотворения достаточно надежно задает религиозное прочтение стихотворения, то взаимодействие двух традиций наиболее наглядно обнаруживает себя в глаголе *барын* ‘прощать’, используемом в его начальной фразе «Ныббар мын!» («Прости!»). Этот глагол примечателен тем, что используется также и в осетинской традиционной обрядности во время освящения жертвенной пищи.

Приведу примеры из записей подобных молитвословий. В тексте «Старинной молитвы», записанной М. Цаллаговым в 1936 году в селении Бираговых от А. Бирагова, встречаем следующую строфу [25, 56, 212, 395]:

Хуыцау, ахъаз бакæн!
Хуыцау, радт дæ зæдты хорзæх,
Хуыцау, радт дæхи хорзæх!
Уæларв дæ дзортæн б а р с т фод,
Зæххыл та дæ кувæндæттæн,
Æмæ дæм дзæбæхæй хæццæ кæнæд
нæ куывд!

Боже, помоги нам!
Боже, пошли нам милость твоих зедов!
Боже, пошли нам свою милость!
На небесах твоим святым да будет угодно наше приношение,
А на земле – твоим молельням,
И да достигнет тебя благополучно наша молитва!
(Перевод Дз. Г. Тменово́й)

Оборот этот достаточно распространен, поэтому не составит труда привести и другие примеры. Ограничусь еще одним. Приведу отрывок из молитвословия, вознесенного во время праздника в честь Узунага, святого покровителя горного селения Уакац. Записано оно было Т. А. Хаамицае-

вой в 1963 году от Д. Бурнацева и Д. Миндзаева [25, 61, 217, 395]:

Табу дæуæн, Хуцау!
Хуцау, хуардзинадæ исаккаг кæнæ дæ коваг
адæнæн!
Дуйне ка скодта, йеци еунаг Хуцау,
Хъаурагин дæ, ма дин нæ кувд б а р с т
фæууæд!

Табу тебе, Господи!
Господи, ниспошли благодать молящему тебя народу!
Сотворивший вселенную, единый Боже,
всесилен ты,
И да будет наше моление у г о д н ы м тебе!
(Перевод Дз. Г. Тменово́й)

В приведенных молитвословиях глагол *барын* представлен в форме причастия прошедшего времени и выполняет роль определения по отношению к существительному *куывд* ‘молитва’, ‘обрядовое моление’. Перевод этого определения как «угодный» можно считать обычным, хотя есть и другие версии. Так, например, в некоторых случаях его переводят как «идущий впрок» [25, 210]. Между тем ни один из предлагаемых переводов не является достаточно точными. С одной стороны, в числе осетинской обрядовой лексики есть прилагательное *ахцион* | *ахцауæн*, которое собственно и значит ‘угодный’ [26, 218]. С другой стороны, сам глагол *барын* в осетинском языке имеет иные значения: 1. ‘взвешивать’, ‘измерять’; 2. ‘прощать’ [26, 238]. В связи с этим значение образованного от него причастия должно быть не столько ‘угодный’, сколько ‘прощенный’ или ‘взвешенный’. Какая же из интерпретаций ближе к истине? Для поиска ответа на этот вопрос следует обратиться к осетинской обрядности.

Согласно устоявшейся традиции, завершив молитвословие, обращенное к Создателю, старший предлагает одному из присутствующих младших пригубить от ритуального напитка и вкусить от жертвенной пищи. Лишь после того, как это будет сделано, жертвенные пироги могут быть разрезаны, а само моление считается открытым. Вот как его описывает В. С. Уарзиати: «Закончив молитву-посвящение,

старейшина передавал чашу с пивом, верхний пирог и шашлык через кого-нибудь из присутствующих в противоположный конец стола. Весь этот набор передавался младшим для причащения или вкушения от ритуального пирога и шашлыка. Назывался этот обряд *аходын / ахуадун*, а бокал – *кувæггаг* [27, 167]. Делается это в форме предложения, поощряющего того из молодых, кто первым подойдет к старшим и пригубит ритуального напитка: «Кæстæртæй чи ацахода, уымæн йæ цæрæнбон бирæ!» – «Кто из младших причастится, тому долгих лет жизни!» Это обстоятельство нередко находило отражение и в записи самих молитвословий. При всей своей внешней незамысловатости этот обряд играет важную роль для понимания не только обрядового моления, но и самой религиозной традиции осетин в целом.

Действительно, осетинское обрядовое моление (осет. *куывд / кувд*) представляет собой главный способ публичного обращения к Всевышнему и является, по сути, кульминацией религиозной практики осетин. Замечу также, что осетинское слово, используемое для его обозначения, имеет ясную этимологию. Будучи лексикализованным причастием прошедшего времени страдательного залога от осетинского глагола *кувын / ковун*, оно может восходить к корню **kubh-*, засвидетельствованному в ведийском *kubhanyu-* ‘выполнять общественный ритуал’. Вместе с тем, оно сопоставимо с памирским шугнанским *kivd-* ‘взывать’, ‘просить’, афганским *swab* ‘сильное желание’, ‘страсть’, древнеиндийским *kora-* ‘возбуждение’, ‘гнев’, латинским *cupio* ‘сильно желаю’ [26, 603-604]. Одним из первых, кто предложил его интерпретацию, был В.С. Уарзиати. Опираясь на сведения своих информантов, он видел в нем прежде всего религиозно-этический смысл. Он писал: «Якобы считается, что пожилой человек, как бы он ни оберегал себя в жизни, может каким-нибудь образом согрешить перед небом или святыми местами на земле. Во всяком случае у него могли воз-

никать подобные искушения. А вот представители младших возрастных групп, в силу своей недолгой пока жизни, таких искушений могли и не иметь. Они более чисты и безгрешны (*анæтæригъæд*), поэтому право первыми вкушать жертвенную пищу и питье доверяют им» [27, 167]. Тем самым во главу угла ставится моральная чистота, или безгрешность, как условие, обеспечивающее принятие молитвы. В этом случае ключевым становится понятие греховности *тæригъæд*, а сама жертва трактуется как искупительная. При этом не должно смущать сведение в одном глаголе *барын* двух уже упомянутых и столь различных на первый взгляд значений. Напротив, это совпадение вполне закономерно и является мифологическим по своей природе. Достаточно вспомнить древнегреческую богиню правосудия Фемиду, в правой руке которой, согласно ее распространенным изображениям, находятся, как известно, весы – символ меры и справедливости.

В лексеме *барын* проявляет себя еще один параметр взаимодействия двух религиозных традиций – языковой, наименее изученный, но играющий ключевую роль для понимания творческого наследия Коста Хетагурова. Здесь наиболее значимым представляется разграничение устного и письменного способа существования языка. Христианская традиция – книжная и потому знает разграничение лексики мирской и церковной, что стало возможным благодаря сохранению церковно-славянской традиции. Иллюстрацией подобного положения могут служить хорошо известные т.н. этимологические дублеты: ворота / врата, город / град, отец / отче и т.д. Осетинская же лексика опирается не на книжную, а на устную традицию, поэтому она не знает подобной дифференциации. С этой точки зрения, чтобы показать религиозную коннотацию, глагол *барын* может переводиться не как ‘прости’, а как ‘помилуй’. При этом используемое Коста Хетагуровым слово сдвигается по своей религиозной семантике от обрядности к молитве. Примеры

подобной внеобрядовой молитвенности в его стихотворениях достаточно многочисленны.

В стихотворении «Азар!» («Спой!») эта тема прозвучала, обращенная к любимой девушке:

Азар! Сахур маэ кæ кувын!..
Спой! Учи меня молиться!..
(Перевод А. Гулуева)

С еще большей очевидностью это происходит в другом стихотворении «Лагау» («Будь мужчиной»):

Фест райсомæй, лагау,
Ныхс сапонæй дæхи
Æмæ-иу скув: Хуыцау,
Фæдзæхсын дыл маэхи!

Ты ранним утром встань,
Умойся, освежись.
«О боже, в эту рань
Тебе вверяю жизнь...»
(Перевод Л. Озерова)

В последней строке приведенного четверостишья содержится одно из ключевых понятий осетинской традиционной религии, выраженное в глаголе *фæдзæхсын* 'поручать', 'давать наказ', 'наставлять', 'завещать' [26, 430]. В данном случае оно означает религиозный акт «вручения себя» (по Ю. М. Лотману). В целом же, как видим, взаимодействие двух традиций ясно обозначает переход от обрядности к молитве, от мифологического аспекта религиозного сознания к историческому.

Заключение

Проведенное исследование показало, что при изучении религиозного аспекта поэтического наследия Коста Хетагурова ключевая роль должна быть отведена теории словесного творчества М. М. Бахтина,

философской основой которой служит открытый им принцип диалогизма. Диалогизм оказывается важнейшим свойством типа религиозности Коста Хетагурова, ясно обнаруживаемый при анализе его программного стихотворения «Ныстуан» («Заповедь»). Слово, вынесенное в заголовок стихотворения, оказывается одновременно у двух участников диалога: и у поэта, и у Всевышнего. В первом случае оно обращено к читателю как 'наказ', 'поручение', а во втором – к самому поэту как евангельская заповедь любви к ближнему. Представляется, что не только разобранное стихотворение, но и все творчество Коста Хетагурова могло бы рассматриваться в рамках диалогизма как взаимодействие двух культурных и религиозных традиций, а также с учетом тех особенностей, которые свойственны «двухголосому слову».

В этом случае переход от устной традиции к литературной следует понимать не столько в качестве обретения письменной формы, а как переход от коллективно-бессознательного творчества к индивидуально осознанному авторству. В этом случае только и становится возможным выделение личности из коллектива, осознание уникальности каждой судьбы, самостоятельности и состоятельности жизненного пути каждого человека. В этом плане христианство становится источником религиозно-философским, обогащающим традицию в идейно-тематическом отношении. На уровне языка этот переход обнаруживает себя в демифологизации культовой лексики, используемой в произведениях Коста Хетагурова, в сдвиге их значений от обрядности к молитвенности.

1. Семенов Л. П. К вопросу об отношении Коста Хетагурова к русской культуре. Орджоникидзе, 1955.
2. Салагаева З. М. Коста Хетагуров и устное народное творчество. Орджоникидзе, 1959.
3. Габараев С. Ш. Мировоззрение Коста Хетагурова. М., 1959.
4. История Северной Осетии: XX век. М., 2003.
5. Аноним. «Мы все пойдем единодушно на зов спасителя Христа...» [Электронный ресурс]. URL: <http://osradio.ru/culture/2787-my-vse-pojjdem-edinodushno-na-zov-spasitelja.html>
6. Князева В. Н. Христианские ценности в поэзии К. Л. Хетагурова // Дарьял. 2007. № 6. С. 34-42.
7. Хугаев И. С. «Евангелие» от Коста: Идеино-эстетическая концепция поэмы К. Л. Хетагурова «Се человек» // Вестник Владикавказского научного центра. 2014. Т. I. № 1. С 2-7.
8. Туганов М. С. Живопись Коста Хетагурова // Весь мир – мой храм... Орджоникидзе, 1989. С. 262-276.
9. Мальцев С. И. Душою с Коста. Владикавказ, 2014.
10. Туаллагов А. А. Об адресате стихотворения К. Л. Хетагурова «Салам» // Известия СОИГСИ. 2009. Вып. 3 (42). С. 213-230.
11. Абаев В. И. Осетинский народный поэт Коста Хетагуров // Весь мир – мой храм... Орджоникидзе, 1989. С. 3-16.
12. Гагкаев К. Е. О языке и стиле Коста Хетагурова. Орджоникидзе, 1956.
13. Хетагуров К. Л. Завещание: только одно стихотворение. Владикавказ, 2009.
14. Хетагкаты Къоста. Ирон фæндыр. Зæрдæйы сагъæстæ, зарджытæ, кадджытæ æмæ æмбисæндтæ. Дзæуджыхъæу, 2009.
15. Хетагуров К. Л. Осетинская лира // Коста Хетагуров. Собрание сочинений в трех томах. М., 1974. Т. I. С. 30-131.
16. Джусойты Н. Г. История осетинской литературы. Книга первая (XIX век). Тбилиси, 1980.
17. Гутиев К. Ц. Комментарии // Коста Хетагуров. Собрание сочинений в трех томах. М., 1974. Т. I. С. 293-330.
18. Коста. Фотоальбом. Владикавказ, 2000.
19. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1973. Т. II.
20. Гоготшивили Л. А. Бахтин М. М. // Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <http://iph.ras.ru/elib/0365.html>
21. Козлов В. В., Майков В. Диалогизм М. М. Бахтина // Трансперсональный проект: психология, антропология, духовные традиции. М., 2007. Т. II. [Электронный ресурс]. URL: <http://bookcheba.com/osnovyi-religovedeniya/dialogizm-bahtina-35570.html>
22. Письма Ольги Кайтмазовой-Хетагуровой (1904-1906 гг.) // Дарьял. 1999. № 3 [Электронный ресурс]. URL: http://www.darial-online.ru/1999_3/olgak.shtml
23. Толковая Библия. Том 3. Новый Завет. Стокгольм, 1987.
24. Коста Хетагуров. Собрание сочинений в трех томах. М., 1974. Т. II.
25. Памятники народного творчества осетин. Трудовая и обрядовая поэзия. Владикавказ, 1992.
26. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. I.
27. Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин // Избранные труды. Книга первая. Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ, 2007. С. 12-255.