

ОБ ОДНОЙ СЕПАРАТНОЙ ИНДО-СКИФО-ОСЕТИНСКОЙ ПАРАЛЛЕЛИ В НАУЧНОМ НАСЛЕДИИ Т. А. ГУРИЕВА

Л.А. ЧИБИРОВ

Среди многочисленных работ Т.А. Гуриева по нарттовскому эпосу и по истории отдельных слов и имен особое место занимает теория о происхождении теонима «Афсати», несомненно, одного из самых старших божеств в осетинском нарттовском пантеоне, покровителя охотников и властителя над дикими животными. В.И. Абаев отстаивал версию субстратных истоков данного образа, подкреплял ее кавказскими параллелями, хотя со временем пришел к выводу о возможности пересмотра своей гипотезы. На основе комплексного рассмотрения и сопоставительного анализа фольклорного и этнографического материала, археологических данных, Гуриев приходит к выводу о том, что данный образ имеет вполне надежные параллели у многих индоевропейских народов и языках и что в нем обнаруживаются весьма архаические черты, восходящие ко времени индоиранского и индоевропейского сообщества. Этимологический анализ имени божества также свидетельствует о его общеиндоевропейском характере. Гуриев доказательно обосновал, что: а) осетинское слово фос/фонс 'скот' имеет вполне надежные параллели во многих индоевропейских языках; б) данное популярное кавказское божество Афсати следует рассматривать в контексте индоиранских влияний; в) имя Афсати надо возводить к архаическому индийскому Pasipati, в котором pasi- 'скот', paiti- 'хозяин', т.е. 'хозяин скота'. Помимо достигнутой научной истины рассмотренная в статье проблема является образцом междисциплинарного исследования

Ключевые слова: Афсати, дикие животные, идоиранцы, скифы, нарты, параллели, скот, охота.

Among numerous works of T.A. Guriev on the Narts' epic and on the history of words and names the theory about the origin of the theonym «Afsati», undoubtedly one of the oldest deities in the Ossetian Narts' pantheon, patron of hunters and ruler over wild animals, occupies a special place. V.I. Abaev elaborated the version of the substrate origin of this image, reinforced it with Caucasian parallels, although eventually came to the conclusion about the possibility of reviewing his hypothesis. Based on the complex and comparative analysis of folklore and ethnographic material, archaeological data T.A. Guriev comes to the conclusion, that this image has quite reliable parallels in many Indo-European peoples and languages and that it reveals very archaic features that go back to the time Indo-Iranian and Indo-European community. Etymological analysis of the name of the deity also indicates its Indo-European character. Guriev proved that: a) the Ossetian word fos/fons has quite reliable parallels in many Indo-European languages; b) this popular Caucasian deity Afsati should be considered in the context of Indo-Iranian influences; c) the name Afsati should be traced back to the archaic Indian Pasipati, in which pasi- 'cattle', paiti- 'host', i.e. 'the owner of the cattle'. The importance of this theory is not only the scientific truth achieved, it may also serve as a model of interdisciplinary research

Keywords: Afsati, wild animals, indo-iranians, scythians, narts, parallels, cattle, hunting.

Научное наследие профессора Т.А. Гуриева многогранно и весомо. Будучи ученым-осетиноведом, он оставил большое наследие не только в области языкознания, фольклора, но и в смежных с ними дисциплинах. Высокая научная эрудиция в сочетании с владением иностранными языками — вот составляющие глубины многочисленных трудов большого труженика науки.

Думается, открытие в родном для него Северо-Осетинском институте гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева Мемориального кабинета и учреждение посвященных его светлой памяти «Гуриевских чтений» позволит со временем раскрыть все грани его большого вклада в языкознание, фольклор и литературу и в целом в осетиноведение.

Из трудов Гуриева мое внимание особенно привлекали его многочисленные работы по нарттовскому эпосу, главным образом по истории и этимологии отдельных слов и имен, проливающие свет на темные пятна Нартиады.

В памятной статье В.Ф. Миллера «Черты старины в сказаниях и быте осетин» [1, 422-436] ученый на ограниченном количестве примеров заложил начало скифо-осетинским параллелям. Значение этой небольшой по объему работы весьма велико, она указала последующим поколениям осетиноведов направление, по которому следует продвигаться в исследовании вопросов этногенеза осетинского народа. И работа оказалась благословленной: за прошедшие 120 лет со времени выхода статьи в свет, информация о выявленных скифо-осетинских параллелях настолько умножилась, что сегодня немногие сомневаются в иранстве осетин, их этногенетическом родстве со скифо-сарматами. Гуриев, наряду с В.И. Абаевым,

Ж. Дюмезилем, Ю.С. Гаглойти, — в числе тех, кто внес наибольший вклад в исследование этих параллелей.

В настоящей статье предпринята попытка проиллюстрировать сказанное выше работой ученого «Эпическое имя индоиранского возраста», посвященной происхождению теонима «Афсати» [2, 4-20].

Первым о южном происхождении названия этого божества еще в 1918 г. высказался академик Н. Марр. Он сближал *Aspas* с армянским *aspac*, с фракийским названием бога Диониса *Sabad* [3, 2073-2074].

В статье «Поездка в Сванетию», написанной в начале 1930-х гг., Абаев утверждает, что мифологическая сущность осетинского *Афсати*, сванского *Апсат*, балкарского *Арсамтэ* — исконно кавказская, возникшая на почве охотничьего быта кавказских народов [4, 300]. Это мнение ученый отстаивал и позже на совещании по нарттовскому эпосу в г. Орджоникидзе (ныне Владикавказ) в 1956 г. «Совершенно очевидно, — писал он, — что образ Афсати проник в осетинский из кавказского субстрата. Субстрат — это второй, наряду с генетическим единством, момент, который надо учитывать при объяснении общих элементов в фольклоре народов Кавказа» [5, 30]. В такой же вариации термин представлен и в его историко-этимологическом словаре [6, 109].

Более полувека в правильности абаевской трактовки теонима никто не сомневался. Однако наука — это вечный поиск. На основе выявленных новых материалов Абаев сам стал сомневаться в правоте собственного мнения. В 1980 г. в докладе о фрако-скифских параллелях в честь академика Вл. Георгиева в г. Софии Абаев вернулся к мнению Марра о южном пути продвижения тео-

нима и предложил другое видение происхождения названия божества — продвижение термина Афсати из фракийского в скифский-осетинский, оттуда в сванский [7, 187], и признал его скифским вкладом в кавказские языки.

В рассматриваемом исследовании Гуриев ссылается и на мою книгу «Древнейшие пласты духовной культуры осетин», в которой, независимо от Абаева, я прихожу к заключению о том, что термин попал к сванам, балкарцам и карачаевцам от осетин. Позволю процитировать соответствующее место из указанной монографии: «В литературе высказано мнение о кавказском происхождении божества Афсати. Между тем, учитывая, что термин этот встречается у балкарцев и карачаевцев (в этногенезе которых приняли активное участие аланские племена), а также и у сванов, давние этнокультурные связи которых с аланами хорошо известны и у которых, помимо «Апсат» есть и другое божество охоты — Дали, логично предположить об осетинском происхождении этого божества» [8, 38-39].

Между тем, высказанное мнение было скорей интуитивным, нежели научно обоснованным. Что касается поворота Абаева к новой трактовке термина, то и он ограничился тем, что пересмотрел ранее высказанное суждение. Вопрос требовал более углубленного научного обоснования. Это сделал единомышленник и последователь В.И. Абаева — Т.А. Гуриев, посвятив исследованию вопроса вышеупомянутую статью. По насыщенности фактического материала, доказательной базе, глубине разработки и выводов статья эта заслуживает отдельного рассмотрения.

Гуриев начинает свое исследование с двоякого подхода к значению тер-

мина Афсати. Божество охоты и властитель над дикими животными — не идентичные понятия. Он поддерживает суждение Миллера, который обоснованно считал Афсати властителем над дикими животными, особенно турами, оленями, козами, кабанами, к которому охотники обращаются с молитвой и просьбами «дать из своего стада бедного оленя или козла и принять в жертву сырники» [9, 244-245].

Согласно исследованию Гуриева в пантеоне осетин одним из первых появился Афсати, который был хозяином домашних и диких животных. Когда же в эпоху распространения православия в пантеоне осетин появился персонаж *Фалвара*, функции Афсати были сужены; во власти Афсати удержались лишь дикие животные (предмет охоты), а мелкий рогатый скот перешел в ведение *Фалвара*. То, что часть полномочий одного божества могла перейти к другому собрату по пантеону, кажется нам вполне вероятным, особенно после знакомства с интересной статьей А.В. Дарчиева «Мыкалгабыр и Фалвара». Исследователь доказывает, что первоначально покровителем крупного рогатого скота выступал Мыкал-Габыр. Следы этой функции за ним сохранялись достаточно долго, но само божество постепенно трансформировалось и преобразилось в подателя общего изобилия. Что касается Фалвара, то он изначально представлялся покровителем мелкого рогатого скота. После монгольских войн, в условиях горного Кавказа, Фалвара приобретает особую значимость, оттеснив почитание покровителя крупного рогатого скота. В дальнейшем имело место расширение его функций до покровителя всего домашнего скота (*фосы Фалвара*) [10].

Поскольку Афсати достались животные, являющиеся объектом охо-

ты, в зависимости от него оказались и охотники, которые постоянно обращаются к Афсати с просьбой о выделении из своего стада хоть какой-нибудь маленькой доли. Афсати всегда регламентирует действия охотников, а нарушителей своих неписаных законов он сурово наказывает. В свою очередь, охотники настолько были убеждены во всеилии Афсати, что даже во сне просили его милости. В этой связи Гуриев приводит довольно любопытную легенду, записанную английским путешественником и этнографом Дж. Бэддли. Два брата, охотившиеся в районе реки Урсдон, решили отдохнуть, прилегали на траву и заснули. Проснувшийся первым разбудил другого брата. Последний с возмущением упрекнул его, сказав: «Почему ты меня разбудил в тот момент, когда я ставил метки на турах, подаренных мне Афсати? Я пометил трех туров и хотел еще сделать надрезы на других». В итоге, как и следовало ожидать, братья действительно убили трех туров и каждый из них был маркирован так, как видел во сне охотник, т.е. надрезом на правом ухе [11, 164].

Гуриев приводит множество иллюстрации из сказаний, легенд, сказок, в которых дикие животные именуются *Афсатийы фос*, при этом акцентируя внимание на термине *фос* — ‘скот’. На основе тщательного анализа этих материалов и приводимых языковых параллелей, ученый приходит к заключению, что «осетинское слово *фос/фонс* имеет вполне надежные параллели во многих индоевропейских языках. Верность выдвинутой версии Гуриев подтверждает и иллюстративным материалом из народного творчества осетин о значении слово *фос* [2, 8].

Вот как начинается одно дигорское сказание: Когда Бог создал мир, тогда

он дал из своего скота каждому эзду (небожителю), духу-покровителю: нынешний домашний скот — *Фалвара*, урожай — *Уацилла*, пчел — *Анигол’у*, зверей (диких животных) — *Афсати* [12, 280-281].

Представляет интерес и сказание, как *Сафа* пригласил в гости небожителей и просил их сделать подарки нартам. Обращаясь к Афсати-владельцу благородных зверей, Сафа просит:

— Много у тебя скота, Афсати, и понапрасну пропадает он в ущельях. Не будь же скуп, Афсати, не пожалей и отдай людям часть своего богатства.

Таким образом, если в первом фольклорном материале под термином *фос* подразумевают все хозяйство, то во втором Афсати стал покровителем части этого хозяйства-скота, т.е. диких животных. Проанализировав эти примеры, Гуриев заключает, что в обществе индоевропейцев эквивалентом разного рода ценностей было главным образом движимое имущество, для обозначения которого пользовались расширенным понятием *реки* — *раси* с пятью разновидностями движимого имущества: скот — *purusam, asvat, gam, avim, aiat* — ‘люди’, ‘лошади’, ‘крупный рогатый скот’, ‘овцы’, ‘козы’.

Причины распространения понятия ‘скот’ на мелкий рабочий скот Гуриев объясняет сдвигом в семантической структуре слова и увязывает с развитием хозяйственной жизни общества, когда мелкий рогатый скот занимал ведущее место в хозяйственной деятельности. Что касается этнонима ‘люди’, то со временем вследствие изменений идеологии носителей языка, связанной с переменой общественного устройства, в частности, с ликвидацией рабовладения, в понятие ‘скот’ перестали входить люди.

Сравнительный материал дал воз-

мжность ученому назвать образ Афсати скроенным по индоиранским образцам. Между тем, в индийской мифологии, с которой отдельные мотивы и образы осетинских эпических сказаний генетически связаны, «восхваление божеств заключалось в описании его, в перечислении его характерных признаков: эпитетов, атрибутов, связей с другими богами, его деяний и в упоминании мифологических сюжетов, связанных с ним. Затем восхваление сменялось просьбами» [13, 10]. Гуриев подытоживает: «В индийских и осетинских фольклорных произведениях процедура всегда заканчивалась благосклонным отношением хозяина диких животных к просьбам охотников» [2, 13]. Точно так же, как недомашний скот в Индии открыт мифическими божествами для нападения диких животных, а с другой стороны, вверен заботам божеств, «осетинский хозяин диких животных также выступает в двух ролях: иногда он дает на истребление свой скот, но сам же охраняет свое стадо от недобрых охотников» [2, 13].

Однако этим не ограничиваются функции покровителя диких животных: Афсати не только защищает свое стадо от недобрых людей; он выступает в роли чудесного врачевателя и лечит раненных зверей. И этой чертой, как считал Гуриев, Афсати сближается со своими индоиранскими аналогами.

Отмечая присущую Афсати обаятельность и близость к людям, Гуриев подробно освещает его дружественные отношения с нартами. Если мы внимательнее присмотримся к нартовскому пантеону, мы без особого труда обнаружим в нем весьма архаические образы, восходящие ко времени индоиранского и индоевропейского сообщества. И, несомненно, одним из самых арха-

ичных обитателей нартовского Олимпа окажется Афсати [2, 15].

Во многих произведениях устного народного творчества Афсати представлен как одноглазый. И в этом качестве Афсати не обходится без сравнений. Гуриев приводит следующие параллели с одноглазым Афсати из эпосов народов индоевропейского мира. «В кельтском эпосе «Мабиногион» встречается яркий образ одноглазого гиганта, который (подобно нартовскому **одноглазому** властителю диких животных) сидел на горе (кургане); помощником у него был олень, собиравший (по приказанию хозяина) стадо свое устрашающим мощным ревом» [2, 10]. В греческой мифологии хозяином и пастухом стад был *Пан*. Его необычайный громкий голос повергал в ужас стада: с этим связано выражение «панический страх» [14, 177-178].

Приведя аналогичный пример индийского божества-покровителя диких животных, Гуриев, наконец, поставил целью выяснить: имели ли место следы Афсати в скифском мире, которые считал необходимым искать в памятниках скифского искусства.

В результате ученым установлено, что в скифском искусстве божество животных изображается двояко. Отталкиваясь от слов Клода Леви-Стросса, что «каждый миф, едва родившись, модифицируется рассказчиком внутри родовой группы или при передаче от народа к народу» [15, 30], Гуриев констатирует, что древнее божество Афсати удержало индоиранские и даже индоевропейские черты, между которыми должно быть среднее скифское звено, и занялся его поиском.

Здесь на помощь лингвисту приходит археолог С. С. Бессонова. В специальном исследовании «Религиозные верования скифов» она подвергает

обстоятельному анализу все наличные экземпляры образа Владычицы зверей на Кавказе и в Средней Азии и приходит к заключению: во-первых, кавказские экземпляры Владычицы зверей связываются со временем появления скифов на Кавказе, хотя основная масса их датируется III в. до н.э. — I в. н.э. [2, 13]; во-вторых, характеризуя одну композицию с изображением скифской Владычицы зверей, Бессонова замечает, что она «очевидно присуща иранскому искусству»; в-третьих, исследовательница отмечает вариант божества диких зверей в образе длиннородого мужчины [16, 83].

Все эти суждения Бессоновой оказались своеобразными ключиками к поиску истины. Вопрос у Гуриева вызывает другое: почему божество зверей выступает в искусстве скифов то в образе женщины, то в образе мужчины. По его мнению, указанное обстоятельство, кстати, имевшее место и у индийских народов, объясняется особенностями идеологии скифо-сарматских (аланских) племен, сохранивших многие черты матриархата. Нужно учитывать, что в мышлении индоевропейцев, особенно индоиранцев, действительно преобладает зооморфный символизм, что сказалось на изображениях божества зверей. Видимо, обозначенный зооморфный символизм получил наиболее яркое развитие у восточных иранцев.

Еще одну важную параллель позволила провести ссылка на профессора Бхатачарджи. Рассматривая вопросы индийской теогонии, он отмечал, что индоевропейский ум не представлял богов чуждыми, удаленными от смертных; боги живут недалеко от людей, расположены к ним дружелюбно, оказывают им помощь и т.д. [17, 4-5]

Аналогичные отношения мы наблюдаем в алано-осетинской культуре. Все персонажи осетинского пантеона имеют прямое или опосредованное отношение к народу. В отличие от христианизированных эздов и дауагов, которых десятками уничтожает Батраз, с языческими покровителями нарты себе этого не позволяют. По меткому выражению Абаева, для нартов все они — «свои люди» [18, 78]. Курдалагон дружит с нартами и выполняет все их просьбы; устроив пир небожителям, Сафа приглашает и юного Сослана прислуживать во время застолья, чтобы он смог испросить у высоких гостей Сафы соответствующие подарки для нартов [19, 87-89].

Но особенно близко к нартам стоял Афсати. В вышеуказанном пиршестве у Сафа Сослан обращается к владельцу диких животных, чтобы получить от него благословение: «Афсати, все звери гор и долин в твоей власти...»

И Афсати не поскупился удовлетворить его просьбу. В эпосе осетин Афсати изображается как заботливый пастух и врачеватель диких животных, готовый наказать недоброго охотника и вознаградить достойного; он водит дружбу с нартовскими героями, дарит волшебную свирель, а на свадьбы нартовской молодежи — целые загоны оленей. В итоге индийско-нартовская параллель налицо. Как и в индийской легенде, Афсати изображается с белой бородой, но сидящим близко к нартам на высокой горе Адай-хох в Алагирском ущелье близ с. Зарамаг. Он был одноглазым, но бдительно следил за своими питомцами и строго наказывал тех, кто нарушал его постановления и законы. Известна его дружба с именитым нартом Аца. Это он подарил чудесную золотую свирель, на которой потом играл его сын Ацамаз.

Все свои научные построения Гуриев подкрепляет лингвистическими изысканиями и параллелями, позволившими ему возвести имя *Афсати* к индийскому *Pasipati* — названию древнеиндийского божества, в котором *pasi* — ‘скот’, *raiti* — ‘хозяин’, т.е. ‘хозяин скота’. Истоки этих сходжений Гуриев видит в контексте взаимоотношений между скифо-сарматским и древнеиндийскими языками, в *Ансати/Афсати* следует видеть заимствованное индийское *Pasipati* [2, 18-19].

Таков итог исследования Гуриевым этимологии властелина диких животных. К чести ученого — он достиг поставленной цели. В результате скрупулезного научного анализа всей существующей лингвистической, археологической литературы, индоевропейских, индоиранских, скифских, кавказских источников, ученый достиг

научной истины, проблема перестала быть спорной. Заключение ученого однозначно: феномен *Ансати/Афсати* не следует объяснять исключительно «условиями охотничьего быта народов Кавказа», на что делают упор некоторые исследователи, а, наоборот, кавказское божество и его имя необходимо рассматривать в контексте индоиранских влияний.

Труды известных ученых должны быть особо поучительными для молодых ученых. Из них следует извлекать не только нужную информацию, но и вырабатывать навыки, осваивать азы исследования научных проблем. В этой связи междисциплинарные исследования Гуриева должны стать своеобразной «дорожной картой» для молодых филологов, особенно тех, кто занимается ее интересным подразделением — этимологией.

-
1. Миллер В. Ф. В горах Осетии. Владикавказ, 1998.
 2. Гуриев Т. А. Наследие скифов и алан. Владикавказ, 1991.
 3. Марр Н. Я. Ossetica-Japhetica // Известия Российской академии наук. Петроград, 1918.
 4. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949.
 5. Абаев В. И. Проблемы нартского эпоса // Нартский эпос. Материалы совещания 19-20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957. С. 22-36.
 6. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. 1.
 7. Абаев В. И. Thraco-scythica // В честь академика Владимира Георгиева. София, 1980.
 8. Чибиров Л. А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин, Цхинвал, 1984.
 9. Миллер В. С. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.
 10. Дарчиев А. В. Эволюция функций божеств осетинского пантеона Фалвара и Мыкалгабыра // Исторические, философские, политические и юридические

науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 12-2 (38). С. 38-45.

11. *Baddeley J.* The Rugged Flanks of Caucasus. London, 1940. Vol. 1.

12. Ирон адæмон сфæлдыстад. Орджоникидзе, 1961. Т. 1-2. (на осет. яз.)

13. *Елизаренкова Т.Я.* Древнейшие памятники индийской литературы // Да услышат меня земля и небо. М., 1984.

14. *Ботвинник М.Н., Коган М.А., Рабинович М.Б., Селецкий Б.П.* Мифологический словарь. Л, 1961.

15. *Леви-Стросс К.* Миф, ритуал и генетика // Природа. 1978. № 1. С. 90-106.

16. *Бессонова С.С.* Религиозные представления скифов. Киев, 1983.

17. *Bhattacharji S.* The Indian Theogony. A comparative study of Indian mythology from the Vedas to the Puranas. Cambridge, 1970.

18. *Абаев В.И.* Нартовский эпос осетин. Цхинвали, 1982.

19. Сказания о нартах. Цхинвали, 1981.