DOI: 10.23671/VNC.2019.1-2.41844

Ю. А. ДЗИЦЦОЙТЫ,
ЦСАИ им. В. И. Абаева, Владикавказ

ИЗ САКРАЛЬНОЙ ЛЕКСИКИ ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКА

Изучение сакральной лексики и в особенности теонимии относится к числу наиболее сложных проблем гуманитарной науки. Хорошо известно, что именно сакральная лексика чаще всего подвергается табуированию, приводящему к ее замещению. С другой стороны, сакральная лексика часто подвергается влиянию соответствующей лексики соседних народов, а иногда и мировых религий. Кроме того, теонимы на разных этапах развития языка подвергались искажениям под влиянием народной этимологии [Вандриес 1937: 172].

Вследствие этих и некоторых других факторов на праиндоевропейский уровень, например, реконструируются всего несколько названий для богов, а общеиндоевропейских названий для жертвоприношения и обряда не существует [Мейе 1938: 400; Шрадер 1913: 174; Бенвенист 1995: 343 и сл.]. Сходные проблемы отмечены и в иранском [Эдельман 2009: 101] и осетинском языкознании [Абаев 1949: 67].

И хотя сакральная лексика периодически обновляется, неизменными остаются обычно структура пантеона и образы богов, а иногда и их эпитеты и названия. Общие элементы прослеживаются и в лексике, связанной с культовой практикой, или с «зачатками религиозных верований» [Шрадер 1913: 174]. Именно этим реликтам сакральной лексики праиранского словаря в осетинском языке и посвящена настоящая статья.

1. Осетинское *ist-* *‘молитва; клятва’. В плане выявления иранских реликтов в лексике осетинского языка большое значение имеют не только данные современного языка, но и обнаруженный в конце XX века греческий литургический манускрипт с аланскими маргиналиями XIV века, успешно интерпретированными А. М. Лубоцким [2016: 91–140]. В частности, зафиксированное в манускрипте аланское слово ἠστιπαν, вслед за С. М. Переваловым, удачно сопоставлено с осетинским (дигорским) *istbon*

‘праздник, праздничный день’ и далее с осетинским *(y)stæn* || *istæn*, встречающимся в клятвенных формулах [Там же: 115–116].

К сожалению, компонент *ist-* А. М. Лубоцкий оставил без этимологии, ограничившись следующим замечанием: «Здесь не место всесторонне анализировать этимологию *ist-*» [Там же: 116, прим. 21]. К тому же от внимания исследователей ускользнуло слово *istlæg* ‘жрец’, на что мы уже обращали внимание [Дзиццойты, I: 375]. Между тем, это слово весьма важно для понимания семантики и происхождения всей группы рассматриваемых слов.

Слово *istlæg* ‘жрец’ впервые зафиксировано в фольклорных текстах, откуда проникло и в «Толковый словарь осетинского языка» [ИÆД, II: 374]. Зафиксировано оно в двух разных текстах, в первом из которых говорится: «(*Rekommæ*) *midæmæ bacæwæn næ wyd ænæist lægæn. Istlæg — urs ʒawmajy syydægæj cyd. Mæ ræstæžy istlæg wyd Basity Gabe*» [ИАА, III: 76], т.е. «Внутрь (святилища Реком) мог зайти только жрец. Жрец входил (туда), облачившись в белое одеяние, (и предварительно) искупавшись. В мое время жрецом (в этом святилище) служил Баситы Габе».

Второй текст гласит: «*Istlæg næma wyd æmæ-iw yn* (*lægmaræn.* – Ю.Д.) *jæ fælloj bajwærstoj qæwyl æmæ zianžyntyl*» [Там же: 170], т. е. «В то время жреца еще не было, (поэтому) имущество (убийцы) делили между (собой) жители села, а также пострадавшие»[1].

Слово *istlæg* зафиксировано нами также и в значении ‘старший за пиршественным столом’: «*Jæxišæj istlæg arazy*» (сел. Хуыцъе, Дзауский район Южной Осетии), т. е. «Он ведет себя так, будто является старшим за столом», букв. «Он делает из себя *istlæg*’а».

Семантическую эволюцию от ‘жреца’ к ‘старшему за пиршественным столом’ легко понять, если учесть, что ‘пир’ в осетинской традиции – это ритуальное действо, во время которого почтенный старец, возглавляющий застолье, обращается с молитвами к богам. Неслучайно осет. *kwyvd* ‘пир; молитва’ представляет собой причастие прошедшего времени от *kuvyn* ‘молиться’ [Абаев 1958: 603–604; Дюмезиль 1976: 170]. В обязанности жреца при святилище также входит произнесение молитвы, обращенной к богам: во время традиционных праздников, принимая специально приготовленные ритуальные подношения, жрец препоручал прихожан покровительству богов.

Таким образом, слово *istlæg* все еще находится в употреблении, хотя практически полностью вытеснено своими «конкурентами», такими, как *ʒwary læg*, букв. ‘человек святилища’ и *dek’anoz*, последнее из которых заимствовано из грузинского [Абаев 1958: 362].

[1] Как видно из последнего текста, жрец в старой Осетии выполнял также функции судебной власти.

По словообразованию *istlæg* напоминает слово *ʒwary læg*: в обоих случаях на конце представлено слово *læg* ‘человек; мужчина’. Однако из данного сопоставления вовсе не вытекает вывод о том, что тождественными являются также их первые компоненты. Поскольку компонент *ist-* в свободном употреблении не сохранился, а производные от него лишь приблизительно определяют его значение, необходимо обратиться к этимологии.

Первое, на что следует обратить внимание, это совпадение инициального гласного *i-* в иронском и дигорском диалектах. Обычное соответствие — иронский *i* дигорский *e* [Абаев 1949: 365–366; Абаев 1963: 14] — иногда нарушается в иранских по происхождению словах именно в инициальной позиции, приобретая вид *i-* || *i-* [Абаев 1949: 366]. Обычно данное соответствие появляется в соседстве с историческим **u̯* [Чёнг 2008: 269, 271, 272]. Но известны вполне надежные случаи соответствия ирон. *i-* || диг. *i-*, возникшего на месте древнеиранского кластера **i̯a-*. Так, слово *igær* || *igær* ‘печень’ надежно этимологизируется из др.-иран. **i̯akar(a)-* ‘id.’ [Миллер 1882: 90; Абаев 1958: 541–542; Чёнг 2008: 270; ЭСИЯ, IV: 68]. С другой стороны, др.-иран. **i̯aźata-* ‘достойный поклонения, жертвоприношения; тот, кому надо поклоняться; тот, кому приносят жертву’ > ‘божество’ дало в сарматском *’Ιαζαδαγος* (< **i̯aźataka-*), а в осетинском – *zæd* || *izæd* ‘божество’ [Абаев 1989: 290–291; ЭСИЯ, IV: 121][2]. Наконец, кударское соответствие иронскому *jæwgæf* / *jewgæf* ‘икра’ зафиксировано нами в форме *igwyf*, что, учитывая наличие в первой части данного слова осетинского *jæw* ‘просо’ (< др.-иран. **i̯au̯a-*) [Абаев 1958: 564], также свидетельствует о рассматриваемой фонетической эволюции.

Таким образом, перед нами две возможности для восстановления этимона компонента *ist-*: его можно возвести либо к др.-иран. **u̯i-st-*, либо к др.-иран. **i̯a-st-*. На фоне хорошо известных иранских фактов второй из этих этимонов намного привлекательнее.

Праиранское **i̯aź-* ‘поклоняться, почитать; совершать жертвоприношения; молиться, выполнять религиозные обряды’ дало в иранских языках несколько производных, среди которых находим **i̯ašta-* (ср. авестийское *yašta-* ‘Яшт’ – название части Авесты, среднеперсидское *yašt* ‘поклонение, молитва, религиозная церемония’, *yaštag* ‘посвященный’) и **i̯ašti-* (ср. авестийское *yašti-* ‘поклонение, молитва’) [ЭСИЯ, IV: 119–123]. Именно с этими производными, на наш взгляд, и связано происхождение осетинского *ist-*.

[2] Дж. Чёнг сомневается в принадлежности к данному гнезду осетинского *zæd* || *izæd*, предлагая в качестве альтернативной этимологии заимствование из персидского [EDIV: 219–220; Чёнг 2008: 358]. Однако для подобных сомнений нет ни фонетических, ни исторических оснований.

Осетинское *istbon* в любом случае возникло в результате синкопы срединной гласной, поэтому оно может восходить как к прототипу **i̯ašta-bānu-*, букв. ‘день молитвы / день поклонения божеству’, так и **i̯ašti-bānu-* с тем же значением. Первый из этих этимонов предпочтительнее по фонетическим причинам. Таким образом, перед нами древнейшее иранское слово, напоминающее по своей семантике древнеперсидское *Bāgayādi-* – название седьмого месяца (сентябрь-октябрь), буквально означающего ‘(Месяц) поклонения божеству’ [Kent 1953: 199] или ‘Месяц праздника в честь Митры’ [Lubotsky 2017: 40-41]. При этом древнеперсидское *yad-* ‘почитать, поклоняться’ восходит к тому же древнеиранскому корню [Kent 1953: 204], что и осет. *ist-*.

Если осет. *(y)stæn* || *istæn* ‘клянусь’ относится сюда же, то неясна роль суффикса *-æn*, образующего обычно отглагольные имена. Возможно, здесь скрывается другой аффикс, например, др.-иран. **ahmi* ‘я есть’, отложившийся и в осет. *dæn* ‘я есть’ [Боголюбов 2012: 36–38]. В этом случае исходное значение выражения *Xwycawy stæn* ‘клянусь Богом’ было ‘я есмь поклоняющийся Богу’. Надо полагать, что сочетание **i̯ašta-* + **ahmi* долгое время существовало в виде свободного сложения и лишь после падения тематического гласного вместе с соответствующими фонетическими изменениями **ist-* + **-æn* привело к неразложимому сложению *istæn*. Если бы сложение оформилось до падения тематического гласного, то сочетание **-a* + **a-* привело бы в осетинском к **ā*, который затем должен был измениться в **o*, т. к. долгий *ā* перед носовыми регулярно переходит в *o*.

С учетом сказанного значение слова *istlæg* ‘жрец’ можно понимать как ‘человек молитвы’, т.е. ‘человек, произносящий молитвы’, подобно тому, как *tærxony læg* ‘судья’ в буквальном переводе означает ‘муж (læg) суждения (tærxon-y)’. Однако существует и другая возможность для интерпретации компонента *ist-* в *istlæg*.

Одним из производных от праиранского корня **i̯aź-* было существительное **i̯aštar-* — имя деятеля, отложившееся в авестийском *yaštar-* ‘тот, кто поклоняется (божеству)’, среднеперсидском *yaštār-* ‘поклоняющийся; тот, кто осуществляет обряд богослужения’ [ЭСИЯ, IV: 123]. Это слово, на наш взгляд, больше подходит семантически, и не противоречит исторической фонетике и морфологии осетинского языка.

Дело в том, что древнеиранские основы на **-ar* в именительном падеже как правило имеют окончание **-ā*. Ср. **mātar-* ‘мать’ – им. падеж **mātā*, **nar-* ‘муж(чина)’ – им. падеж **nā* и т. п. Следовательно, и основа **i̯aštar-* в именительном падеже должна была иметь форму **i̯aštā*. А от данной формы, если бы она сохранилась в свободном употреблении, ожидали бы дигорское **istæ*, иронское **ist*. От последней формы на собственно осетинской

почве и было образовано интересующее нас *istlæg* путем присоединения слова *læg* ‘человек, мужчина’.

Резюмируя сказанное, можно отметить особую активность производных от праиранского корня **i̯aź-* ‘почитать, поклоняться’ на осетинской почве. Мы имеем, с одной стороны, производное на суффикс **-ata* в виде *zæd* || *izæd* ‘божество’. Это же производное с наращением еще одного суффикса представлено в сарматском имени *’Ιαζαδαγος*. С другой стороны – производное на суфф. *-ti-*: осет. *istbon* ‘праздничный день’, аланское *ἡστιπαν* id. (< **i̯ašti-bānu-* ‘день поклонения божеству’). Форма прошедшего причастия **i̯ašta-* + **ahmi* ‘я есмь’ привела к клятвенной формуле *(y)stæn* || *istæn* ‘клянусь’. От формы прошедшего причастия **i̯ašta-* или от производного имени **i̯aštar-* (в форме именительного падежа **i̯aštā*) + *læg* произошло *istlæg* ‘жрец’. При этом формы *zæd* || *izæd* и *istbon / ἡστιπαν* предполагают общеиранские и даже общеарийские прототипы, тогда как *(y)stæn* || *istæn* и *istlæg* возникли позже, уже на собственно осетинской почве, когда в праосетинском языке пали тематические гласные.

В эпоху христианизации Алании слово *zæd* || *izæd* приобрело значение ‘ангел’, а *istbon / ἡστιπαν* было использовано в качестве обозначения христианского праздника. Это значит, что христианская вера в Алании опиралась на дохристианскую традицию, уходящую корнями в иранский мир. Без тщательного изучения иранского пласта в традиционных верованиях осетин трудно воссоздать историю аланского христианства. Иллюстрацией к сказанному служит и следующий сюжет.

2. Эпитет святой Троицы *ærtæ jonon*. Данный эпитет представлен всего в одном фольклорном тексте в сочетании *Ærtæ Jonon Saniba* [ИАС, II: 354]. Поскольку *Saniba* – это название святой Троицы (из груз. *Sameba* id.) и поскольку компонент *Ærtæ* соответствует осетинскому числительному *ærtæ* ‘три’ В. И. Абаев под вопросом переводит это название как «Саниба трех Иоаннов» [Абаев 1979: 30]. Сомнения В. И. Абаева вполне понятны: в христианской традиции нет «трех Иоаннов». Нет таких персонажей и в осетинской мифологии. Но если бы даже удалось обнаружить третьего Иоанна (помимо Иоанна Богослова и Иоанна Крестителя), надо было бы доказать еще и причастность этих «трех Иоаннов» к святой Троице. Таким образом, толкование В. И. Абаева сугубо гадательно, так как основано на попытке отождествить компонент *Jonon* с христианским именем «Иоанн». Между тем, обращение к иранскому материалу, как нам кажется, может объяснить происхождение и этого эпитета.

Праиранский этимон **i̯āna-* реконструирован на основе авестийского *yāna-* ‘милость, благосклонность, получаемая человеком от божества’,

древнеперсидского *yāna-* id., среднеперсидского и классического персидского *yān* ‘небесное откровение’ (?), ‘небесный лик’ (?) [Kent 1953: 205; ЭСИЯ, IV: 75]. Именно это слово, при закономерном переходе **ā* > *o* перед носовым и наращении суффикса *-on* и оставило след в рассматриваемом эпитете. Таким образом, сочетание *ærtæ jonon* в архаизирующем переводе может означать как ‘трехликая’, так и ‘дарующая три (божественные) милости’[3].

Следует также подчеркнуть, что др.-иран. кластер **i̯a-*, за которым следовал еще один слог, стягивался в осетинском языке в *i-* (см. выше), но этот же кластер с долгим гласным (**i̯ā-*) не подвергался подобной процедуре.

Поскольку основа эпитета *jon-on* в свободном употреблении не сохранилась, переход данной лексемы в христианскую традицию осетин следует относить к весьма отдаленной эпохе, возможно, к аланскому периоду.

3. Хозяин загробного мира. Имя хозяина царства мертвых в осетинской мифологии, *Barastyr* || *Barastær*, *Barastur*, *Barwastur*, *Barastir*, не получило удовлетворительной этимологии [Абаев 1958: 236; Bailey 1980: 255; Чочиев 1985: 242; Knobloch 1991: 30][4]. Народная этимология из *bar* ‘власть, сила’ + *styr* ‘большая, великая’ [Миллер 1882: 245], принятая Б. А. Калоевым [МНМ, I: 162], не объясняет появления второго *-a-* и не соответствует образу этого божества. В то же время следует, очевидно, согласиться с тем, что, несмотря на некоторые фонетические трудности, во второй части скрывается слово *styr* || *stur* ‘большой, огромный, великий’. Дигорская форма *Barwastur* появилась в результате метатезы из дигорской же формы *Baraustur*, где *ustur* – это то же *stur* ‘большой’ с протезой *u-* [Абаев 1979: 158]. Форма *Barastær* могла появиться под влиянием апеллятива *astær* ‘подкладка; слой’ в смысле «имеющий власть над нижним миром (букв. нижним слоем)». Форма *Barastir* появилась в результате обычного для дигорского диалекта изменения *æ* в *i* перед *r*.

В подтверждение мысли о наличии во втором компоненте рассматриваемого теонима слова *styr* ‘большой’ можно сослаться и на два текста из Нартовского эпоса. В первом из них сказано: *Beduxæ dæwæn rakurʒæn wym*

[3] Совершенно иного происхождения название *Ærtæ qæwy Saniba* ‘Саниба трех сел’, которого действительно почитали жители трех сел (Ærхон, Луар и Дæйыхъæу) [Калоев 2015: 372].

[4] В большинстве текстов, а также в живой речи он известен как *Mærdty Barastyr* ‘Хозяин / Глава мёртвых Барастыр’. Но в одном фольклорном тексте находим *Mærdty bæsty xicaw Barastyr* ‘Хозяин Царства мертвых Барастыр’ [НК, I: 339]. Возможно, все остальные названия представляют собой сокращенный вариант этого полного названия.

Azajy syf styr Barastyræj [Нартæ 1975: 253] ‘Там (в царстве мертвых. – *Ю. Д.*) Бедуха испросит для тебя лист (дерева) Аза у большого Барастыра’. Во втором тексте Барастыр охарактеризован как *ustur bæynæg læg* ‘большой / огромный голый мужчина’ [ИАС, I: 167].

Таким образом, неясным остается первая часть теонима, в которой конечный сегмент следует трактовать как суффикс. Действительно, в целом ряде апеллятивной и ономастической лексики осетинского языка представлен непродуктивный суффикс *-a*. Для нашей темы важно, что этот суффикс представлен также в сакральной и эпической ономастике: *Fælvær-a*, *Akul-a*, *Satan-a*, *Ajsan-a*, *Saf-a* и т. п. Стало быть эпитет *styr* был присоединен к теониму **Bara*, который вряд ли связан с современным осетинским *bar* ‘право, воля; власть’.

В древнеиранском языке-основе существовал глагол **bā(i)-* : *bai-* : *bī-* ‘пугать(ся); бояться, испытывать страх’ (родственно русским *бояться*, *бес*) [ЭСИЯ, I: 159]. Производными от этой основы являются авестийские *bay-* : *bi-* ‘испугаться; испугать, напугать’, *bibi-uš-* ‘страшный’, язгулямское *vāǵ* ‘боящийся, страшащийся (потустороннего); помешавшийся от страха (перед потусторонним)’, *vaǵay* ‘страх, ужас (перед потусторонним)’, курдское *bāk* ‘страх, ужас’ и пр. [Там же: 159–161].

Для нашей темы особенно показательна семантика язгулямских слов, но с точки зрения словообразования интересно также производное на афганской (пушту) почве: др.-иран. **baį̯-θra-* > афг. *wera* || *bera* ‘боязнь, страх’ [Там же: 160]. Осетинское *Bar-* вполне допускает возведение к этому же этимону, фонетическую эволюцию которого на осетинской почве мы представляем в следующем виде.

Краткая часть дифтонга **-aį̯-* может быть утрачена перед спирантом, приводя к компенсаторному растяжению первой. Например, в слове *sasm* ‘клей’, восходящем к древнеиранскому **sraišman-*, краткий **į̯* был «поглощен» спирантом **-š-* [Абаев 1979: 38; Чёнг 2008: 313]. С другой стороны, в слове *saw* ‘черный’ (из древнеиранского **śį̯āų̯a-* ‘темный; черный’ [Абаев 1979: 42–43; Чёнг 2008: 313; Эдельман 2009: 184]) краткий **į̯* был поглощен спирантом **ś*.

В образовавшейся после поглощения форме **bāθra-* непременно должна была произойти метатеза *-θr-* > *-rθ-*, а уже после падения тематического гласного **Bārθ-* должно было упроститься в *Bar-*, подобно тому, как др.-иран. **xšaθra-* было преобразовано сначала в **(a)xšart-*, а затем в *æxsar* ‘доблесть’ [Абаев 1989: 224; Боголюбов 2012: 84–85]. Таким образом, имя божества мертвых **Bar-a* в архаизирующем переводе означает ‘(внушающий) страх / ужас перед потусторонним’. Такая семантика поддерживается аналогиями в других языках.

Так, имя владыки царства мертвых в древнегреческой традиции, *’*Αΐδης, хотя и восходит к и.-е. **n̥-uid-* ‘невидимый’ [Beekes, I: 34], но стойко ассоциируется с апеллятивом *αἰδώς* ‘благоговейный страх; почтение’, поэтому его нередко переводят как ‘ужасный’ [Лосев, Тахо-Годи 2002: 173; МНМ, I: 51]. В древнегреческой же мифологии божество реки в царстве мертвых, а также сама река носят название «Стикс» (*Στύξ*), связанное с древнегреческим *στυγός* ‘ужас; отвращение; холод’, поэтому теоним обычно переводят как ‘ненавистная’ [Лосев, Тахо-Годи 2002: 180; МНМ, II: 469].

Страх перед такими божествами, как Барастыр, Аид и пр., это, конечно же, страх перед самой смертью. Интересующая нас иранская основа **bā(i)-* : *bai-* родственна не только русским *бес* и *бояться*, но и русским *бить* [Фасмер, I: 204; МНМ, I: 169] и *убить*. При этом русское бес, как и его славянские соответствия, предполагает индоевропейский этимон **bhoi-dho-s* ‘вызывающий страх, ужас’ [МНМ, I: 169].

В древнеиндийской мифологии также известен бог смерти и царь усопших по имени Яма (Yama). Его нередко называют «губителем всего живого» (Мбх. III, 42.9–11), «несущим смерть» (Мбх. IV, 45.18–26) и другими описательными именами. Яма наводил на людей ужас, поэтому его имя часто можно встретить в следующих сравнениях: «сеющий ужас подобно Яме» (Мбх. XIV, 56.1–3), «вселяя ужас во все живое, словно Яма» (Мбх. III, 175.11–21) и пр.

Такое же положение находим в осетинской традиции: Барастыр является не только хозяином загробного мира, но и ангелом смерти. В одном из Нартовских сказаний читаем: *Barastyr lægty wymæn cæγdy*… ‘Барастыр потому истребляет людей…’ [НК, VII: 377].

Страшен даже облик бога смерти. В древнеиндийской мифологии о герое Бхиме, впавшем в гнев, сказано: «Лицо его стало страшным на вид из-за излома нахмуренных бровей, словно это (было лицо) самого воплощенного Ямы во время гибели мира» (Мбх. II, 64.12–17).

Необычен и страшен также облик осетинского Барастыра. В одном из нартовских сказаний его описывают такими словами: *Jew ustur bæγnæg læg, γuntæ allirdæmæ rafelawæ-bafelawæ kodtoncæ, æ cæstitæ cæxæraw ærttivtoncæ, æ darγ rexæ ba je usqitæbæl fæstæmæ ragælsta ’ma si je sk’eltæ ærimbarzta* [ИАС, I: 167], т. е. «Огромного (роста) нагой мужчина, волосы (на голове у которого) торчали в разные стороны, (а) глаза горели, как огонь, а его длинные усы были закинуты за плечи, достигая пяток»[5]. Надо полагать, что в данном описании опущена всего одна деталь – длинная борода, прикрывающая срам.

[5] Мохнатость, несомненно, говорит о связи Барастыра с плодородием. Об аналогичной связи, например, в славянской традиции см. [Успенский 1982: 101–107].

Этот «портрет», на наш взгляд, восходящий к древнейшему пласту в образе Барастыра, мог ввергнуть слушателя в состояние шока и даже ужаса.

Таким образом, древнейший пласт в образе Барастыра отражает иранские представления о хозяине загробного мира, а сам теоним был образован от древнеиранской лексемы со значением ‘наводящий ужас’.

4. Имя привратника загробного мира, *Aminon*, также не получило удовлетворительного объяснения. В. И. Абаев не включил данный теоним в свой этимологический словарь. А. М. Шёгрен сопоставил его с осетинским глаголом *амонын* ‘указывать’, но, очевидно, чувствуя, что корневой гласный остается необъясненным, предложил также связь с греческим *Minos* [ПНТО 1992: 311]. Эти сопоставления повторяют А. З. Кубалов [Къубалты 1978: 176], Ж. Дюмезиль [1976: 77] и А. Р. Чочиев [1985: 88]. Сопоставление с греческим «Минос» находим и у В. Ф. Миллера [1882: 247].

Нет сомнения, что делить следует на *A-min-on*, где *-on* — это распространенный суффикс. Корень *-min-* допускает восстановление в **man-i̯u-*, что приводит нас к праиранскому **mani̯u-* ‘душа; дух; нематериальная сущность; мысль; мир идей’, о котором см. [ЭСИЯ, V: 184]. Поскольку Аминон судит души умерших, естественно предположить, что праиранское **mani̯u-* представлено в теониме *Aminon* в значении ‘душа’, и в буквальном переводе означает «имеющий отношение к душе». Праиранское **mani̯u-* является производным от глагола **man-* ‘думать; мыслить; размышлять; помнить’, одним из дериватов которого является осетинский глагол *амонын* ‘указывать; показывать; наставлять’ [ЭСИЯ, V: 179]. Следовательно, те кто сравнивал теоним *Аминон* с этим глаголом, были всего в одном шаге от верной этимологии.

Перед тем, как расстаться с теонимом *Аминон*, необходимо отметить, что в одном фольклорном тексте он зафиксирован в форме *Maminon* [ПНТО 1992: 152], в которой *m-*, несомненно, является протезой. С аналогичной протезой встречаемся и в таком варианте теонима *Ič’yna*, как *Mič’yna* [Дзицойты, I: 341].

5. Имя покровителя домашнего скота *Fælværa* сравнивается с именами двух христианских святых *Флор–Лавр* [Миллер 1882: 278–279; Абаев 1958: 442; Дюмезиль 1976: 13; Успенский 1982: 133; Knobloch 1991: 34; Калоев 2015: 357; Магометов 2011: 352; Дзаттиаты 2002: 167][6]. При этом ни один из сторонников данной этимологии не задержался на фонетической стороне вопроса. Между тем, перед нами типичная сирена созвучия,

[6] Альтернативная этимология, возводящая теоним *Fælværa* к имени христианской святой Варвары [Чибиров 1976: 201], обычно даже не обсуждается.

противоречащая всем законам исторической фонетики осетинского языка. Неясно, например, происхождение компонента *fœl-*: то ли кластер *fl* был расщеплен эпентезой *-æ-* (что нехарактерно для осетинского языка, ожидали бы метатезу *fl* > *lf*), то ли выпал компонент *-lor-* (что также немыслимо). Неясно также появление компонента *-vær-a*: то ли кластер *-avr-* был преобразован в *-vær-* (что немыслимо, ожидали бы метатезу *-vr-* > *-rv-*), то ли и здесь кластер *-vr-* был расщеплен эпентезой *-a-*, что также немыслимо. Несмотря на это, авторитет В. И. Абаева обеспечил данной этимологии огромный успех. Между тем, обращение к иранскому материалу позволяет найти этимологию, не противоречащую исторической фонетике осетинского языка.

В конечном *-a* мы видим непродуктивный осетинский суффикс (см. выше). Компонент *Fælvær-* без натяжки можно возвести к др.-иран. **pari-bar-*, давшему следующие рефлексы в иранских языках: др.-перс. *pari-bar-* ‘защищать, сохранять, охранять’, ср.-перс. *parvar-* ‘питать, кормить; лелеять; выращивать, воспитывать’, согд. *prβr-* ‘дарить’, хорезм. *prwr-* ‘поднимать; выращивать’ и т.п. [ЭСИЯ, II: 92–93]. Преобразование др.-иран. **pari-* в осет. *fœl-* иллюстрируется многочисленными примерами [Абаева 1958: 434–445; Чёнг 2008: 258]. Др.-иран. **b* в интервокальной позиции в осетинском языке регулярно переходит в *v* [Чёнг 2008: 26]. Что касается семантики, то *Fælværa* является и «кормильцем», и «защитником» домашнего скота от хищников. Стало быть, нет ни фонетических, ни семантических препятствий для сближения осетинского теонима с перечисленной группой иранских слов.

Следует добавить, что функционально, а возможно и генетически образ божества *Fælværa* связан с образом индоевропейского покровителя стад **Pāusōn* (> др.-инд. *Pūṣán*, др.-греч. *Πάν*), имя которого означает ‘(тот, кто) делает (скот) жирным’ [Порциг 1964: 237–238; Puhvel 1987: 63], ‘делающий тучными стада, наполняющий’ [Широков 1988: 53], ср. [Beekes, II: 1149]. Теоним *Fælværa* семантически соотносится с этим индоевропейским теонимом. Не исключено, что на древнеосетинском уровне этот теоним был эпитетом к имени божества, который со временем вытеснил опорное название.

6. Теоним *Safa* ‘покровитель домашнего очага и надочажной цепи’ также не получил удовлетворительного объяснения. В. Ф. Миллер не стал даже выдвигать рабочую гипотезу: «Что касается имени Сафа, то оно для нас совершенно темно» [Миллер 1882: 249]. В. Б. Пфаф полагал, что *Safa* — это греческое имя [Пфаф 1871: 173]. Б. А. Алборов выводил этот теоним из названия ассирийского божества огня «Савула» [Алборов 1979: 110], хотя

сравнивал и с именем абхазского бога грома и молнии «Афы» [Там же: 113, 114][7]. В. И. Абаев сопоставил с греческим *Σάββας* — именем святого Саввы Освященного [Абаев 1949: 93; Абаев 1979: 9–10]. Этимология В. И. Абаева принята некоторыми исследователями [Чочиев 1985: 39, 201; Knobloch 1991: 44–45].

Г. В. Бейли, объединив теоним *Safa* с названием (небесного) склепа *Sofia* в Нартовском эпосе, предложил связь с др.-иран. **sapatā*- ‘огороженное пространство; коробка’, так как очаг и склеп являются выделенной и огороженной частью пространства [Bailey 1980: 245; см.: Дзиццойты 1992: 224–225]. Но осетинский теоним предполагает долгий корневой гласный, а предложенный Г. В. Бейли этимон мог дать в осетинском языке рефлекс в виде **sæfæd*, отнюдь не *Safa*.

Учитывая преемственную связь между образами скифской богини Табити и осетинским Сафа [Миллер 1882а: 205; Алборов 1979: 103; Абаев 1979: 9–10; Дзиццойты 2003: 49], Т. А. Гуриев выдвинул гипотезу о связи теонима *Safa* с скифским «Табити» и древнеиндийским «Тапати» [Гуриев 1991: 149–155]. Соответствие осетинского *t* иранскому *s* предполагает характерное для юго-восточных иранских языков развитие **ś* > *t*, представленное в небольшой части осетинской лексики. Однако этимология Т. А. Гуриева не может быть вписана даже в эти исключения, так как она предполагает обратное и, надо сказать, совершенно невероятное направление фонетического развития *t* > *s*.

Исходя из своих представлений о роли небесного отца и его сына в идеологии иранских народов, Ф. Корнильё выводил теоним *Safa* из древнеиранского **wispā* ‘защитник дома’ [Cornillot 1994: 155], совершенно упуская из виду историческую фонетику осетинского языка: из предложенного им этимона в осетинском ожидали бы рефлекс **yfs* || *æfsæ*, но никак не *Safa*.

Таким образом, у теонима *Safa* нет надежной этимологии. В то же время следует учесть два обстоятельства. Во-первых, греческое *Σάββας* не могло быть источником осетинского теонима не только по фонетическим причинам [Гуриев 1991: 153], но и из-за функционального несоответствия. Во-вторых, конечное *-а* в *Safa* – это непродуктивный суффикс (см. выше). Следовательно, этимологизации подлежит корень *Saf*-. Для определения этимологического значения этого корня следует подробнее остановиться как на функциях, так и на эпитетах божества Сафы.

Наиболее полную характеристику образа и функций Сафы находим у В. Ф. Миллера: «Этого духа осетины считают покровителем цепи (рæхыс) домашнего очага <…> Имя Сафы поминается при присяге: принося

[7] На абхазской почве ср. еще имя героя сказки «Сафа Сааджа» [АС: 194–205].

присягу, осетин становится перед очагом и, держась за цепь, говорит: “Клянусь этим пречистым золотом Сафы!” Трогать цепь нечистыми руками считается грехом; за это Сафа может наслать на детей накожную болезнь. При брачном обряде шафер обводит невесту вокруг очага и поручает ее покровительству Сафа» [Миллер 1882: 248–249]. По В. И. Абаеву, Сафа — это «божество очага и надочажной цепи <…> В некоторых сказаниях и обрядах он выступает как бог-кузнец» [Абаев 1979: 9].

Эпитеты, встречающиеся в различных текстах, подчеркивают, прежде всего, связь божества Сафа с кузнечным делом: *милгуыбын* ‘тот, у кого живот вымазан в саже’ [ИАС, I: 31], «искусный небесный кузнец» [ПНТО, I: 9], «небесный кузнец» [ССКГ, V: 18], *дæсны куырд Сафа* ‘искусный кузнец Сафа’ [НК, VI: 384, 387, 389, 439], *Сафа-зæрингуырд* ‘Сафа-златокузнец’ [НК, VI: 399], *дæсны Сафа* ‘искусный Сафа’ [НК, VI: 268, 269, 270, 272, 276]. К этой же сфере относится такая характеристика Сафы, как «бог оружия» [НК, III: 592, 593].

Учитывая связь между ‘кузнецом’ и ‘умом/мудростью’, сюда же, несомненно, относятся такие эпитеты Сафа, как *зонджын* ‘мудрый’ [НК 1946: 69], *зонды цад* ‘кладезь ума’, букв. «озеро ума» [Нигер, I: 463].

Поскольку Сафа — это бог-кузнец, выковавший первую надочажную цепь, покровителем которой он и является, Сафа ассоциируется также с покровителем очага и всего дома. Ср. в одном тексте: «Бынаты хицау дæ, Сафа», т.е. «Сафа – ты покровитель дома» [НК 1989: 277]. Надочажная цепь, как и огонь, стойко ассоциировалась с домашним очагом. Ср., с одной стороны, выражение *Сафайы рæхыс* ‘цепь Сафы’ [Цæгæраты 1984: 19], а с другой – деонимизированный термин *сафа* ‘надочажная цепь’ в следующем тексте: «Æхсин æрбадти сафайы бын дæлтъурыл», т.е. «Княжна присела на очажный камень, расположенный под цепью» [ИАА, I: 545].

Таким образом, кузнец и его атрибуты являются основными и неотделимыми атрибутами также и божества Сафа. Что касается таких эпитетов, как *урсзачъе Сафа* ‘белобородый Сафа’ [НК, VI: 270, 271], *урсбоцъо Сафа* id. [НК, VI: 274] и пр., то они важны только в плане гендерной характеристики божества: несмотря на то, что в скифском пантеоне этому образу соответствует богиня Табити, осетинский Сафа мыслился божеством мужского пола.

Дают ли приведенные эпитеты и характеристики возможность связать теоним *Safa* с подходящей по смыслу иранской основой? В древнеиндийском языке находим глагол *śápa-* ‘(торжественно) заверять, уверять; клясться’, ‘торжественно обещать, давать клятву’ и производное от него существительное *śāpas* ‘клятва, присяга; проклятие’ [Uhlenbeck 1899:

302, 307]. Осетинское *Saf-* по форме идеально соответствует субстантиву *śāpa-* ‘клятва, присяга’. Что касается семантики, то ср. сказанное выше о клятве именем Сафа во время присяги. На память приходят и слова Геродота, сказанные о самой верной клятве у скифов: «У скифов принято чаще всего клясться царскими очагами, каждый раз, когда хотят принести величайшую клятву» (Геродот, IV.68). Следовательно, Сафа был не только божеством очага и его атрибутов – священного огня и золотой цепи, но и покровителем «величайшей» клятвы. А если быть точнее, то имя свое рассматриваемое божество получило по названию наиболее важного в жизни скифов и осетин священнодействия, происходившего у очага – клятве, присяге.

7. В заключение необходимо еще раз подчеркнуть, что часть из разобранных терминов отражает общеиранскоую сакральную терминологию (*ist-*, *jon-*, *-min-*), тогда как три других (*Bar-*, *Fælvær-*, *Saf-*), несомненно, восходя к общеиранскому лексическому фонду, сакральное значение приобрели на древнеосетинской почве. При этом первый из них имеет соответствие в язгулямском языке, где рассматриваемая иранская основа также приобрела сакральный оттенок. А второй имеет семантическую параллель на общеиндоевропейском уровне, очевидно, представляя собой эпитет-кальку древнеосетинского уровня. Третий же термин является общеарийским, но сакральное значение приобрел на осетинской (скифской) почве.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Абаев 1949 — Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Абаев 1958 — Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Абаев 1963 — Абаев В. И. Введение // Грамматика осетинского языка. Под ред. Г. С. Ахвледиани. Т. I. Орджоникидзе. С. 9–36.

Абаев 1979 — Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III. Л.: Наука.

Абаев 1989 — Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Л.: Наука.

Алборов 1979 — Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии. Орджоникидзе: Ир.

АС — Абхазские сказки. Изд. 7-е. Сухуми: Алашара, 1985.

Бенвенист 1995 — Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с франц. М.: Прогресс–Универс.

Боголюбов 2012 — Боголюбов М. Н. Труды по иранскому языкознанию: избранное. М.: Вост. лит.

Вандриес 1937 — Вандриес Ж. Язык: Лингвистическое введение в историю / Пер. с франц. М.

Гуриев 1991 — Гуриев Т. А. Наследие скифов и алан: Очерки о словах и именах. Владикавказ: Ир.

Дзаттиаты 2002 — Дзаттиаты Р. Г. Культура позднесредневековой Осетии. Владикавказ: Ир.

Дзиццойты 1992 — Дзиццойты Ю. А. Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в нартовском эпосе. Владикавказ: Алания.

Дзиццойты 2003 — Дзиццойты Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал.

Дзиццойты (I) — Дзиццойты Ю. А. Вопросы осетинской филологии. Т. I. Цхинвал: Республика, 2017.

Дюмезиль 1976 — Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология / Пер. с франц. М.: Наука.

ИАА (I, III) — Ирон адæмон аргъæуттæ [Осетинские народные сказки (на осет. яз.)]. ТТ. I (1959), III (1962). Цхинвал: Хуссар Ирыстоны паддзахадон рауагъдад.

ИАС (I, II) — Ирон адæмы сфæлдыстад [Осетинское народное творчество (на осет. яз.)]. Т. I, II. Дзæуджыхъæу, 1961.

ИÆД (II) — Ирон æвзаджы æмбарынгæнæн дзырдуат / Толковый словарь осетинского языка. Т. II. М.: Наука, 2010.

Калоев 2015 — Калоев Б. А. Осетины: историко-этнографическое исследование. – 5-е изд., стереотипное. М.: Наука.

Къубалты 1978 — Къубалты А. Уацмыстæ. Орджоникидзе: Ир.

Лосев, Тахо-Годи 2002 — Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Боги и герои Древней Греции. М.: Слово.

Лубоцкий 2016 — Лубоцкий А. М. Аланские маргинальные заметки в греческом литургическом манускрипте // Памятники аланского языка и письма. М.: Наука. С. 91–140.

Магометов 2011 — Магометов А. Х. Культура и быт осетинского народа: Историко-этнографическое исследование. Изд. второе. Владикавказ: Ир.

Мейе 1938 — Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков / Пер. с франц. М.–Л.: Гос. социально-экономическое изд-во.

Миллер 1882 — Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. II. М.

Миллер 1882а — Миллер В. Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин // ЖМНП, М.

МНМ (I, II) — Мифы народов мира. Энциклопедия. М.: Советская Энциклопедия. Т. I (1991), II (1992).

Нартæ (1975) — Нартæ [Нартовский эпос (на осет. яз.)]. Цхинвал, 1975.

Нигер (I) — Нигер. Уацмысты æххæст æмбырдгонд æртæ томæй. Т. I (1966). [Дзæуджыхъæу]: Ир.

НК (1946) — Нарты кадджытæ [Сказания о нартах (на осет. яз.)]. Дзæуджыхъæу, 1946.

НК (1989) — Нарты кадджытæ. Т. I. Дзæуджыхъæу: Ир.

НК (I–VII) — Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос [Нартовские сказания. Эпос осетинского народа (на осет. яз.)]. Тт. I (2003), II (2004), III (2005), IV (2007), V (2010), VI (2011), VII (2012). Дзæуджыхъæу: ИПЦ СОИГСИ.

ПНТО (I) — Памятники народного творчества осетин. Вып. I. Владикавказ, 1925.

ПНТО (1992) — Памятники народного творчества осетин. Трудовая и обрядовая поэзия. Владикавказ: Ир.

Порциг 1964 — Порциг В. Членение индоевропейской языковой области / Пер. с нем. М.

Пфаф 1871 — Пфаф В. Б. Материалы для истории осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. V, отд. 2. Тифлис.

ССКГ, V — Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. V. Тифлис, 1871.

Успенский 1982 — Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М.: Изд-во Московского университета.

Фасмер (I) — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. Т. I. М.: Прогресс, 1986.

Цæгæраты 1984 — Цæгæраты С. Мæсыгамайæг. Дзæуджыхъæу: Ир.

Чёнг 2008 — Чёнг Дж. Очерки исторического развития осетинского вокализма / Пер. с англ. Владикавказ; Цхинвал: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева.

Чибиров 1976 — Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвал: Ирыстон.

Чочиев 1985 — Чочиев А. Р. Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвал: Ирыстон.

Широков 1988 — Широков О. С. Реконструкция праязыковых изоглосс общеиндоевропейского диалектного континуума // Сравнительно-историческое изучение языков разных семей. Теория лингвистической реконструкции. М.: Наука. С. 43–67.

Шрадер 1913 — Шрадер О. Индоевропейцы / Пер. с нем. СПб.

Эдельман 2009 — Эдельман Д. И. Сравнительная грамматика восточноиранских языков: Лексика. М.: Вост. лит.

ЭСИЯ (I–II) — Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. ТТ. I (2000), II (2003). М.: Вост. лит.

ЭСИЯ (IV, V) — Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. ТТ. IV (2011), V (2015). М.: Вост. лит.

Bailey 1980 — Bailey H. W. Ossetic (Nartä) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. London.

Beekes (I, II) — Beekes R. Etymological Dictionary of Greek. Leiden / Boston: Brill, 2010. Vol. I, II.

Cornillot 1994 — Cornillot F. L'aube scythique du monde slave // Slovo: Revue du CERES. Vol. 14. P. 77–259.

EDIV — Cheung J. Etymological Dictionary of the Iranian Verb. Leiden / Boston, 2007.

Kent 1953 — Kent R. Old Persian. 2-nd ed. New Haven, Connecticut.

Knobloch 1991 — Knobloch J. Homerische Helden und christliche Heilige in der kaukasischen Nartenepik. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag.

Lubotsky A. The Old Persian Month Name *Viyax(a)na-*, Avestian *Viiāx(a)na-* 'Eloquent, Bragging' and Ossetic Festivals // Nartamongæ. Vol. XII, 2017. P. 36-46.

Puhvel 1987 — Puhvel J. Comparative Mythology. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.

Uhlenbeck 1899 — Uhlenbeck C. C. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache. Amsterdam: Johannes Müller. 1899.