

Т. К. САЛБИЕВ,

ЦСАИ им. В. И. Абаева, Владикавказ

ОСЕТИНО-ПЕРСИДСКИЙ ЭТЮД (КУЛЬТ ОГНЯ)

Изучение общеиранского наследия всегда было одним из важных направлений осетиноведения, внесшим свой существенный вклад в середине позапрошлого столетия в формирование этой научной дисциплины. Однако если тогда преимущественное внимание уделялось филологическому аспекту, что было закономерно обусловлено господством сравнительно-исторического метода, то сегодня стало очевидно смещение исследовательского интереса в сторону исторического. Действительно, теперь уже вряд ли могут оставаться еще какие-то сомнения в том, что помимо восходящих к некогда единому источнику схождений в области языка и устного народного творчества, при обращении непосредственно к древнеперсидской традиции могут быть также надежно обнаружены совпадения и в области идеологии (Салбиев 1998; Džissoļu 2002). Оказалось, что препятствием для подобных схождений не смогло стать даже то обстоятельство, что осетинская традиция в эпоху Средневековья прошла через многовековое влияние византийского православия (Миллер 1882: 237-279), а персидская традиция прошла через этап зороастрийской реформы, обслуживавшей идеологические запросы Ахеменидской империи в архаический период. Не смогло повлиять на это единство и известное разделение некогда единого иранского мира на Иран и Туран, на оседлых земледельцев и кочевников-скотоводов (Абаев 1990: 30-31; Фрай 2002: 66 и сл.), враждовавших между собой уже в глубокой древности.

Выскажу убеждение, что в связи со сказанным особую актуальность приобретает обращение к культу огня, представленному достаточно зримо и явственно в обеих традициях, каждая из которых сохранила общеиранскую лексему для обозначения этой природной стихии – **ātar-*, **aθr-* (Абаев 1958: 70). Даже предварительное знакомство с этим культом позволяет предполагать, что при обращении к нему удалось бы, в первую очередь, перейти от изучения частных схождений к исследованию одной из самых

важных общих мировоззренческих идеологем, отражающих архаический взгляд на устройство природного и социального космоса. Вместе с тем, совместное рассмотрение этого культа позволило бы также пролить свет на те вопросы осетиноведения, которые пока еще остаются без ответа. При этом главным предметом рассмотрения мог бы стать зороастрийский мотив трех священных огней, который бы позволил изучать этот культ не только с точки зрения его сакральности, но также и в плоскости космогенеза, то есть мифологии. В этом и будет состоять новизна предлагаемого подхода к названной проблеме, когда стихия огня трактуется не только в качестве объекта поклонения, но и как орудие первотворения. Тем самым стало бы возможным не только надежно проследить происхождение осетинского культа, но и выяснить его главное содержание.

Скифская Гестия

Уже давно было обращено внимание на то, что разведение ритуального огня является одним из обязательных элементов целого ряда обрядов осетинской этнокультурной традиции. Однако воплощением культа огня может по праву считаться лишь огонь домашнего очага, поскольку именно он наделен в традиции свойством максимальной сакральности. Эта присущая ему святость настолько велика, а проявления его сакральности настолько многообразны, что допускают даже его утилитарное использование и в обычных бытовых целях: для приготовления пищи, обогрева домашних животных и освещения жилого помещения, в центре которого он обычно располагался.

Стоит ли удивляться тому, что этот культ, занимающий одно из центральных мест в осетинской обрядности, уже давно попал в поле зрения исследователей и потому достаточно подробно описан и изучен. Примечательно и то, что из всего очажного комплекса, достаточно сложного по своему составу и включающего различные составные элементы (Чибилов 1970: 131), ритуально значимыми принято считать лишь два основных: сам очаг с приочажным камнем, а также надочажную цепь. Так, широкое хождение получило высказывание Коста Хетагурова, посвятившего один из своих историко-этнографических очерков описанию старого осетинского быта, полагавшего, что очаг (*къона*) с неугасающим огнем и спускающаяся с потолка цепь (*рагхыс*) «составляют величайшую святыню каждого осетина» (Хетагуров 1953: 273). Действительно, именно у очага и цепи было принято давать клятву, с ними прощалась в своей родной семье девушка, когда выходила замуж, и приобщалась к ним в своей новой семье. Рядом с очагом располагали и тело покойника перед выносом. Украсть или выбросить цепь счита-

лось большим оскорблением и могло повлечь за собой кровную месть. Когда семейство лишалось последнего мужчины, то женщина одевала надочажную цепь себе на шею, в знак того, что линия мужская прервалась, «семейный очаг погас» (КАЛОЕВ 2009: 248). Кроме того, как уже было отмечено в литературе, очаг нередко становился «участником» церемониальных застолий, поскольку в него, согласно более ранним источникам, отправлялись первые «доли» ритуальной пищи и питья (ХАДИКОВА 2015: 91). Замечу, что приведенным перечнем далеко не исчерпываются связанные с очагом ритуалы и представления.

Знакомство с литературой убеждает в том, что ключевую роль для решения проблемы происхождения и содержания осетинского культа огня у всех исследователей, так или иначе, играет образ скифской Таϕιτί, которую Геродот отождествляет с древнегреческой богиней домашнего очага Гестией. Основой для подобной постановки вопроса стала одна из общепринятых этимологий этого имени, согласно которой этот теоним возводят к древнеиранскому причастию настоящего времени женского рода **tapayati*, производному от корня *tap-* (давшего в осетинском глагол *tavyn* ‘греть’) со значением «согревающая» (АБАЕВ 1979а: 236-237). Однако само имя не сохранилось в традиции, и относительно того, кто занял его место, существуют различные точки зрения.

Так, В. И. Абаев считает, что исконное архаическое имя было, вероятнее всего, вытеснено в раннем средневековье адаптированным образом одного из популярных в восточной христианской церкви святых, Саввы Освященного, основателя известного монастыря, который привлекал к себе много паломников. При этом он полагает, что в его основе сохраняется культ железа, поскольку согласно дошедшим до нас сведениям традиция приписывает *Сафа* изготовление первой надочажной цепи, которая была им спущена с неба в дар людям (АБАЕВ 1979а: 9-10). Тем самым культ сводится лишь к одному из своих элементов, а главным вопросом становится не его происхождение, а историческая эволюция, хронологически привязанная к средневековью.

В попытке найти в осетинской традиции скифскую Гестию, Л. А. Чибиров, напротив, выделяет вторую составляющую приочажного комплекса. Он ставит во главу угла образ *Бынаты хицау / Бундор* (буквально ‘властитель, господин места, жилья’), который является покровителем дома и домочадцев и соответствует, согласно Вс. Ф. Миллеру (Миллер 1882: 253), русскому домовому. Из приводимой им же характеристики этого образа в первую очередь выделяю место его предполагаемого обитания в традиционном доме – либо приочажный камень (*кьона*), либо кладовая (*кьабши*). Видный исследователь старого осетинского быта Б. А. Калоев

приводит много интересных сведений о кладовой (КАЛОЕВ 2009: 250). Так, он отмечает, что это место было окружено ореолом таинственности и почиталось особым почитанием. Вход туда был доступен только старшей из женщин, *Афсин*, хранившей у себя ключи от входной двери. Описывая же его устройство, он замечает, что оно представляло собой глухое помещение, имевшее небольшое отверстие в стене дома, пропускавшее свет. Оно сообщалось с главным помещением традиционного жилища, *хадзаром*, через низкую дверь. Основываясь на приведенных сведениях, Л. А. Чибилов предлагает ввести в этот культ еще и такой дополнительный персонаж, как *Афсин* (ЧИБИЛОВ 2008: 483-484), что вряд ли может быть принято, поскольку в этом случае связь с очагом оказывается слишком опосредованной.

Лишь Жорж Дюмезиль (Дюмезиль 1990: 111, 114-115) рассматривает оба элемента культа огня не раздельно, а совместно. Все же главной героиней этого культа ему представляется совершенно другой, не культовый, а фольклорный персонаж, а именно *Ацырухс*, дочь солнца и жена величайшего из эпических героев Сослана, которая, утратив свой статус, превратилась в одного из сказочных персонажей. Имя же *Ацырухс* он буквально интерпретирует как «священный свет» и предлагает считать эпитетом, вытеснившим исконное имя. Кроме того, он сопоставляет его с именем индийской дочери солнца Тараті, вписывая этот образ в индоиранский круг. Главное затруднение, связанное с трактовкой названного скифского образа, он видит в том, что Геродот не приводит родословной описываемых им скифских богов, а говорит лишь о функции каждого из них, то есть рассматривает их не в мифологическом, а в теологическом ключе. Он также допускает, что она могла быть женой скифского Зевса и матерью Таргитая, первого царя. В этом случае возникает возможная связь этого образа со скифским священным горящим золотом, упавшим с небес и предназначенным ее сыну, как символ трех социальных функций (культа, войны и земледелия).

Кроме того, он первым вводит в изучение осетинского культа огня элементы космологии (Дюмезиль 1990: 111-112). При этом он разделяет металлическую часть очага и горящий в нем огонь. Образ покровителя надочажной цепи – *Сафа*, подробно описанный в свое время Вс. Ф. Миллером (Миллер 1882: 248-249), он связывает с небесной кузней, где, согласно народным представлениям, наряду с боевым оружием цепь обычно и изготавливалась. Огонь же, в отличие от цепи, он связывает не с небесами, а относит его к другой зоне мироздания, то есть земле. Он справедливо отмечает, что солнце играет важную роль в обрядовом фольклоре осетин и в их культовых действиях, представляясь не столько светилом, сколько частью мира людей, прототипом, своего рода прародителем любого огня. При этом

он полагает, что в осетинском языке существовало особое обозначение культового огня, позволявшее отличать его от огня, используемого в быту для приготовления пищи. В этом случае его называли – *Æртхурон*, именем с ясной внутренней семантикой и состоявшим из *арт* ‘огонь’ (с ослаблением начальной гласной *a*- в *æ*-) и *хур* ‘солнце’, оформленным патронимическим суффиксом *-он*. Замечу, что упомянутый суффикс чрезвычайно употребителен и в случае отыменных образований, и потому может указывать на отношения самого общего свойства: *зæхх* ‘земля’ – *зæххон* ‘земной’ (АБАЕВ 1959: 112-113). В этом случае образ, напротив, получает более убедительную и ясную привязку к одной из космологических зон, без дополнительных коннотаций, усложняющих его мифологическое восприятие. Замечено, что во многих культурах космологизированность культа огня находила выражение в привязке к центральному положению очага (Байбурин 1983: 126), который делил главное жилое помещение (*хæдзар*) на мужскую и женскую половины (справа и слева от него), а также на внутреннюю и внешнюю части (перед очагом и за ним). Таким образом, если учесть, что жилище является архитектурным воплощением представления об устройстве мироздания, есть все основания ввести мифологический аспект этого культа.

Как видим, важная роль неизбежно отводится лингвистической составляющей культа, настолько, что успешное решение проблемы его происхождения должно также опираться и на непротиворечивую этимологию скифского теонима. Однако вряд ли приемлемо то, что различные элементы осетинского культа огня рассматриваются вне связи друг с другом, как самодостаточные, что не соответствует реалиям традиционного быта. Наконец, одним из главных препятствий на этом пути оказывается недостаточный учет космогонической составляющей осетинского культа очага.

Космогенез

Знакомство с версиями этимологии имени *Таҕиті* свидетельствует о значительном разбросе мнений относительно происхождения скифской Гестии. Обобщенный недавно в работе С. В. Кулланды (Кулланда 2016: 90-91) опыт поисков исходного этимона этого имени ясно свидетельствует о том, насколько проблема еще далека от своего разрешения. Исходя из тех этимологий, которые рассмотрены в упомянутой выше работе, скифская Гестия предстает то в образе «горящей» (от иранского корня **tap-* ‘гореть’), то «зажигающей и воспламеняющей» (сравнение с древнеиндийским *dū-*), а то и «готовящей ритуальную пищу» (субстратное индоевропейское заимствование **dh_ṛp-* ‘готовить ритуальную пищу’). Не вдаваясь в обсуждение деталей известных этимологий, замечу лишь, что ни одна из них не

является фонетически безупречной. Одна из главных причин подобного положения вещей видится в игнорировании мифологического аспекта культа огня. Между тем сегодня сложились вполне благоприятные условия, чтобы преодолеть это упущение.

Дело в том, что изучение скифского пантеона позволило выдающемуся скифологу прошлого столетия Д. С. Раевскому сделать заключение, что он представляет собой не простой перечень богов, расположенных в порядке иерархии, но является, по сути, описанием последовательности развертывания космогонического цикла (РАЕВСКИЙ 1994: 206). Он пишет: «Первоначально существует лишь Табити – огонь в самых разных его проявлениях, пронизывающий впоследствии весь универсум, представленный во всех его зонах и потому наиболее (μάλιστα) почитаемый. Существование Табити в ее уникальности – это первый этап скифской космогонии и одновременно – первый уровень скифского пантеона. Затем (ἐπι δέ) возникают небо (Папай) и земля/вода (Апи), входящие во второй разряд скифских богов, что составляет вторую стадию космогенеза. В таком случае четыре божества третьего уровня, почитаемые после ранее названных (μετά δέ τοῦτους), должны представлять тот средний мир, который возникает вследствие брака богов второго уровня, а само появление этой тетрады персонажей должно знаменовать третью, заключительную, стадию космогенеза». В этом случае можно было бы предполагать, что скифская Таβίτι не просто открывает пантеон и главенствует в нем, но должна выступать в роли Творца мироздания.

При подобной постановке вопроса неопределимую роль могло бы играть обращение к древнеперсидской зороастрийской традиции, где имеем не только культ огня с ясно выраженной космогонической составляющей, но и находим образ Создателя, дающий ключ к пониманию скифской Гестии. Плодотворность подобного допущения находит убедительную поддержку в древнеперсидской традиции, к учету данных которой также призвал Д. С. Раевский, когда обращал внимание на то, что в греческой традиции Гестия является трехвалентной богиней, что должно быть связано с хорошо известными в зороастрийской традиции тремя священными огнями (РАЕВСКИЙ 2006: 135-136). Согласно описаниям М. Бойс можно говорить о трех главных зороастрийских огнях: огонь *Адур-Фарнбаг*, горевший в Парсе, до реформы был изначально огнем воинской аристократии и Сасанидов, а огонь *Адур-Гушнасп* в Мидии – огнем священников, в то время как огонь Парфии *Адур-Бурзэн-Михр* принадлежал низшему сословию крестьян – пастухам и земледельцам. При этом «Огонь воинов» оказался настолько прочно связан с царской властью, что для царей стало обязательным ритуалом после коронации совершать к нему пешее паломничество

(Бойс 1994: 146-147). Если теперь принять во внимание то, что всякое зороастрийское богослужение сводилось к интронизации священного огня, и было, в конечном счете, обращено к Ахура-Мазде, то становится возможным перейти к рассмотрению этого главного образа зороастризма.

Теоним Ахура-Мазда, согласно Р. Кенту (KENT 1953: 164-165), может быть разделен на три части. Первая часть – *Aura-* ‘Lord, God’, из ПИЕ **esuro-*. Вторая и третья части пишутся слитно и возводятся к ПИЕ **m̥s-dʰeH₁* «устанавливающий мысль», «осмысливающий», отсюда «мудрый». Последняя часть этого композита представляет собой рефлекс известнейшего индоевропейского корня без учета ларингалов, представленного в «Индоевропейском этимологическом словаре» под № 376 – **dhē-* ‘to put, place’, надежно документируемого во всех группах индоевропейской языковой семьи (Рокорны 1959: 235-239). Таким образом, согласно приведенным этимонам, он уже изначально предстает в роли Создателя, что находит подтверждение помимо языковых данных также и в тексте Авесты. Указания на эти места содержатся у разных исследователей. Так, М. Бойс отмечает (BOUSE 1914: 684-687), что в Гатах, то есть наиболее древней части Авесты, представляющей собой сборник поэтических гимнов, приписываемых традиций самому Зороастру, Ахура-Мазда осуществляет творение двояко. В одном из стихов его орудием становится сила мысли (Y. 31.11), в большинстве же других им является его Священный Дух, *Spənta Mainyu* (Y. 44.7; 31.3; 51.7). Исследователи также отмечают традиционные формулы в памятниках ахеменидского Ирана, где Ахура-Мазда также предстает именно в этой роли Демиурга, к числу творений которого называю создание неба, земли и смертного человека (РАЕВСКИЙ 1994: 206). Примечательно, что эта формула вложена в уста земного царя, последовательно воспроизводящего ее снова и снова. В итоге мы получаем достаточно оснований для того, чтобы видеть и в образе скифской Гестии черты Демиурга, соотносимые с тремя сословиями и тремя зонами мироздания.

Начать разбор можно было бы с конца, разделив слово на корень и суффикс *tī*, представленный в языке Авесты для образования абстрактных понятий и встречающийся в именах зороастрийских божеств. Один из подобных примеров был разобран В. И. Абаевым (АБАЕВ 2016: 170). Он отмечает, что с помощью суффикса *-tī* от глагольной основы образуются существительные с отвлеченным значением. Известный пример – имя богини *Artī*, как производное от иранского корня *ar-* ‘распределять, раздавать; воздавать’. С участием абстрактного суффикса оно становится отглагольным именем со значением ‘воздаяние’, после чего абстракция персонифицируется, то есть начинает пониматься как понятие, наделенное личностным началом. Так в Авесте появляется богиня «воздаяния (людям за их

заслуги)». Следует заметить, что для подобных образований признак рода следует считать вторичным, поскольку абстрактное понятие по определению не может быть чувствительным к этой категории. В качестве типологически схожего примера можно сослаться на формы упоминания особ знатного происхождения, либо занимающих высокое социальное положение: «Его Величество / Его Сиятельство / Его Святейшество / Его Превосходительство» и пр., также содержащие в своем составе суффикс с абстрактным значением. Для разъяснения же корня следует обратиться к осетинской традиции.

Три священных огня

Образ Создателя оказывается базовым для осетинского Всевышнего – *Хуыцау*. Не вдаваясь в подробности дискуссии, ведущейся вокруг этимологии этой лексемы, замечу, что наиболее взвешенной и убедительной представляется версия, согласно которой признается ее исконное происхождение. Такого взгляда всегда придерживался видный британский востоковед Х. Бейли (Bailey 2003: 26-27). Недавно в поддержку этой позиции, хотя и весьма осторожно, выступили также известные отечественные иранисты В. С. Расторгуева и Д. И. Эдельман, которые предлагают видеть в осетинской лексеме контаминацию, то есть смешение, двух праиранских дериватов. Первые из них **xvata(h)-dāta-* и **xva-dāta-* ‘сам собою созданный, установленный’ → ‘Господь, божество’ — производные от праиранского корня **hua + dā-* ‘(свой) дом, (свое) жилище’, соответствующего индоевропейскому *sva-* ‘собственный’ и *dhā-* ‘класть, устанавливать’. Вторые производные ‘господин, владыка; хозяин’, ‘Господь, божество’ являются отглагольными именами от корня **tau-* ‘мочь; быть в состоянии’ (РАСТОРГУЕВА, ЭДЕЛЬМАН 2007: 425-426). Так идея творения находит воплощение в самом наименовании Создателя, как ‘самого собою установленного’ и ‘мощного самого по себе’.

Разбирая под этим углом зрения теоним Таβιτί, необходимо также принимать во внимание возможные соответствия между греческим письмом и скифской фонетикой, которые описал Абаев (АБАЕВ 1979б: 329). Из них прежде всего следует указать на согласные. Он допускал, что греческая тета могла соответствовать на письме скифским звукам – t, d. В свою очередь греческая бета могла передавать на письме звуки b, v (w). Судя по всему, в отличие от осетинского скифский теоним Таβιτί лишен приставки, но наделен суффиксом с абстрактным значением. Вместе с тем в его основе можно видеть ту же самую контаминацию двух корней, что имеет место и в осетинской традиции, допускающую чередование начального согласного t / d. В результате мы получаем объяснение для происхождения греческой

беты, которая до сих пор оставалась под вопросом и могла быть отражением на письме звука *v* (*w*) в исходе корня **tau-* ‘мочь; быть в состоянии’. Происхождение первого *i* можно было бы объяснить эпентезой. Тем самым теоним Табити мог изначально буквально значить «(Его) Могущество».

Следующим шагом должен был бы стать переход от двухчастного представления о структуре осетинского культа огня к трехчастному. Подобный переход может быть осуществлен, если наряду с приочажным камнем и надочажной цепью также включить в рассматриваемый комплекс и третий элемент – дымовое отверстие в потолке. Оно находит выражение в современном осетинском языке в двух лексемах. Первая из них, *erdo* обозначает «отверстие в плоской крыше сакли для выхода дыма» и является поздним заимствованием из мохевского говора грузинского (АБАЕВ 1958: 412-413). Второе же, *rūdzyng / rodzingæ* является исконным и содержит весьма ценную культурную информацию, объединяя в своей семантике ‘окно’ и ‘культовый хлеб’, ‘калач’.

Его этимология указывает на то, что изначально именно оно было главным источником света в жилом помещении, так как по своей семантике оно должно было бы значить ‘светлый’, ‘сияющий’ и т. д. Относительно же второго значения отмечается его связь с культом солнца/огня/света (АБАЕВ 1973: 428-429), поскольку другое название этой культовой выпечки приводит нас к уже упоминавшемуся Ж. Дюмезилем образу *Æртхурон*, который он связывал с огнем очага. Именно он по праву предстает отдельным третьим элементом рассматриваемого комплекса. В результате, с учетом космологизированности жилища и соотношением элементов огня с представлением об устройстве мироздания, можно различать следующие его разновидности. Первый огонь – небесный, который представлен в осетинской традиции надочажной цепью и связан с образом небесного кузнеца *Сафа*. Связь с небом позволяет отождествлять его с природной стихией, находящей воплощение в огне молнии. Применительно к скифской традиции за этим образом будет стоять Папай, названный Геродотом Зевсом. В случае с зороастрийской традицией речь должна идти об огне священнослужителей. Второй огонь – земной, будет соотнесен с отверстием для выхода дыма. Его патрон – *Æртхурон*, символизирующий солярную составляющую культа огня и представляющий сословие воинов. Из скифского пантеона его прототипом может служить Таргитай. Связь с солярным культом позволяет соотнести его с четырьмя сторонами света, определяющими третий этап скифского космогенеза. Наконец, третьим элементом будет огонь очага, являющийся по своей природе хтоническим и покровительствуемый таким персонажем, как *Бынаты хицау / Бундор*. Он действительно наделен в осетинской традиции определенными женскими чертами и