

К ЭТИМОЛОГИИ ДРЕВНЕГО ТЕОНИМА *А ПСАТИ // АФСАТИ*

Одним из самых важных и интересных персонажей, встречающихся в фольклоре народов западного и центрального Кавказа, является божество Апсати // Афсати. В осетинском фольклоре, особенно же в нарттовском эпосе божеству Афсати посвящен целый ряд замечательных песен и кадагов (эпических сказаний). Анализ содержания последних позволяет не только представить этот яркий образ во всей его полноте, но и подобрать ключ к этимологии имени *Апсати // Афсати*.

Как часто случается, этимология теонима *Афсати* была предложена, а затем в течение многих лет повторялась разными авторами, хотя никто из них специально вопрос не изучал.

Кажется, первым ученым, занимавшимся этимологией теонима *Апсати // Афсати*, был акад. Н. Я. Марр, который выдвинул гипотезу о южном происхождении рассматриваемого теонима. Он полагал, что полуяфетические народы Армении заимствовали это название у фракийцев, а затем передали его сванам и осетинам¹.

Позже известный этнограф-кавказовед Г. Ф. Чурсин посвятил культу охоты у кавказских народов специальную работу. «Громадное значение охоты в хозяйственной жизни кавказских народов в прошлые эпохи, — писал он, — породило обширный круг религиозных воззрений и обрядов, связанных с этой отраслью хозяйства»². В этот круг автор включил и божество охоты Апсати // Афсати, которое покровительствует диким животным.

В. И. Абаев в ряде своих работ отстаивал идею о местном, кавказском происхождении образа Апсати // Афсати. «Его мифологическая сущность, — писал ученый, — коренная кавказская, целиком возникшая на почве охотничьего быта кавказских народов»³. Образ осетинского божества Афсати В. И. Абаев связал с влиянием кавказского субстрата на осетинский. «Совершенно очевидно, — утверждал он, — что образ Афсати проник в осетинский эпос из кавказского субстрата. Субстрат — это второй, наряду с генетическим единством момент, который надо учитывать при объяснении общих элементов в фольклоре народов Кавказа»⁴. Следует заметить, что В. И. Абаев в одной недавней работе свою прежнюю точку зрения пересмотрел⁵.

Гипотеза о кавказском происхождении осетинского Афсати (особенно прежняя аргументация В. И. Абаева) была использована для обоснования нового взгляда на время и место создания Нартиады. Подобные факты и наблюдения, по мнению Е. И. Крупнова, важны для определения времени создания «основного ядра знаменитого героического эпоса кавказских горцев»; он уверен,

что бог охоты Афсати восходит к древним культам кобанской эпохи ⁶.

Любопытно, что Н. Я. Марр и его последователи прошли мимо совершенно четкой трактовки академиком В. Ф. Миллером образа Афсати как «властителя над дикими животными, особенно над турами, оленями, козами, кабанами», к которому охотники обращаются с молитвой и просьбой «дать из своего стада бедного оленя или козла и принять в жертву сырники» ⁷.

Хозяин диких животных Афсати имеет, безусловно, весьма солидный, возможно, индоевропейский возраст. Во всяком случае, образ хозяина или хозяйки диких зверей имеется у многих народов индоевропейского круга. Нельзя считать случайным и то, что Артемиды, Пан, Пащупати и другие божества и покровители диких животных имеют столь много сходных черт.

Многочисленные археологические материалы свидетельствуют, что в скифском пантеоне почетное место занимала Владычица зверей. С. С. Бессонова подвергает тщательному анализу все наличные экземпляры образа Владычицы зверей на Кавказе, в Средней Азии и т. п. Знаменательно, что кавказские экземпляры Владычицы зверей автор датирует временем «после появления скифов на Кавказе, хотя основная масса их датируется III в. до н. э.—I в. н. э.» ⁸. Характеризуя одну интересную композицию с изображением скифской Владычицы зверей, С. С. Бессонова пишет, что она, очевидно, была «исконно присуща иранскому искусству» ⁹. Заметим, что автор отмечает в скифском искусстве и мужской вариант божества диких зверей в образе длиннородого мужчины.

Как видно, образ Апсати // Афсати не следует привязывать к ограниченному ареалу.

Рассматривая вопросы индийской теогонии, С. Бхаттачарджи замечает, что индоевропейский ум не представлял богов чуждыми, далекими от смертных. Индоевропейские боги живут недалеко от людей, расположены к ним дружески, оказывают им помощь и т. д. ¹⁰ Из многих богов осетинского эпоса «Нарта» едва ли не самым идеальным богом такого рода является Афсати, который живет недалеко от людей, на самой высокой горе Осетии Адай-хох, оказывает помощь нуждающимся, делает подарки, является добрым советчиком и помощником идеального героя Ацамаза ¹¹, с отцом которого он дружил и подарил ему знаменитую свирель, наказывает провинившихся. Следует обратить внимание на то, что нартовские герои не ведут борьбу с Афсати и другими языческими богами, поскольку для Нартов они «свои люди» ¹².

Все сказанное позволяет нам восстановить древнее (скифское или индоиранское) звучание имени хозяина, покровителя диких животных, не выходя за рамки индо-иранских языков: **pasupati* (*pasu* 'скот' ¹³ и *paiti*, *pati* 'хозяин, господин; протектор') ср. хорошо известное индийское *Paśupati* 'Lord of Wild Animals'.

Изменение **Pasupati* > *Ancamu* // *Afscamu* (как результат метатезы и развития *p* > *f*) легко объяснимо. Правда, определенную

«нерегулярность» представляет конечное *-ти*, которое не перешло в *-дз* или *-ц* (закономерно было бы **Æфсæдз* или **Фысæдз*). Наше древнее имя удержало конечное *-ти*, и этот факт в любом случае нужно объяснять. Но перед нами название сакрального характера, а поэтому указанный закон перехода *-ти* в *-дз* или *-ц* мог «промолчать».

Или, может быть, в *Апсати* // *Афсати* следует видеть заимствованное древнеиндийское *Paśupati*. Не исключено, что перед нами пример еще одного сепаратного индо-скифского (осетинского) схождения.

Примечания

- ¹ *Март Н. Я.* Ossetica — Japhetica. — Изв. Российской Академии наук. Пг., 1918, 1073—1074; *Он же.* Фрако-армянский *Sabadios-aswat* и сванское божество охоты. — Изв. Российской Академии наук. СПб., 1912.
- ² *Чурсин Г. Ф.* Культ охоты у кавказских народов. — Бюллетень Кавказского историко-археологического института в Тифлисе. Л., 1929, № 5, 17.
- ³ *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1949, I, 300.
- ⁴ *Абаев В. И.* Проблемы нартского эпоса. — Нартский эпос. Орджоникидзе, 1957, 29—30.
- ⁵ *Абаев В. И.* Thraco-scythica. — В кн.: В чест на академик Владимир Георгиев. Езиковедски проучвания. С., 1980, 107.
- ⁶ *Крупнов Е. И.* О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа. — В кн.: Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969, 32.
- ⁷ *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. М., 1882, ч. 2, 244—245.
- ⁸ *Бессонова С. С.* Религиозные представления скифов. Киев, 1983, 88.
- ⁹ Там же, 92—93.
- ¹⁰ *Bhattacharji S.* The Indian Theogony. A comparative study of Indian mythology from the Vedas to the Puranas. Cambridge, 1970, 4—5.
- ¹¹ См.: *Гуриев Т. А.* Осетинский эпический образ скифского возраста. — В кн.: Античная балканистика (материалы). М., 1980, 17—18.
- ¹² *Абаев В. И.* Нартовский эпос осетин. Цхинвали, 1982, 70.
- ¹³ О значениях этого слова в индоиранских языках см.: *Benveniste E.* Le vocabulaire des institutions indo-européennes. P., 1969, 48—50.

Д. Теодоридис*

ЧТО ЕЩЕ ОБОЗНАЧАЛО СР.-ГРЕЧ. *πηγάδι*

Издание русско-византийского разговорника, относящегося к концу 15 в., сопровождаемое критикой текста и комментариями, было подготовлено М. Фасмером, по его собственному свидетельству, так «чтобы греческий текст был доступен для понимания и согласовывался с русским»¹. Открытый в результате этого среднегреческий лексический материал, содержащийся в разговорнике, принес с собою, разумеется, ряд вопросов, которые за истекшее время — прошло более половины столетия — получили широкое освещение и ответы².

* © Dimitri Theodoridis, 1988 г.