

Т. А. ГУРИЕВ ОБ ЭВОЛЮЦИИ БОЖЕСТВА САФА

С. Г. Кцова

Статья посвящена сравнительному анализу исследовательской концепции происхождения и сущности божества осетинского пантеона Сафы, принадлежащей одному из ведущих осетиноведов Тамерлану Александровичу Гуриеву. Концепция представлена в статье «Геродотова Гестия/Табити и Сафа в осетинской нартиаде» [1]. Сложность, «многослойность» исследуемого объекта по сей день сохраняет дискуссию в научном сообществе. До сих пор не существует однозначного ответа по поводу истоков появления Сафы, его подлинной сущности, образа и характера, этимологии имени. Мы ставим своей целью рассмотреть еще один вариант объяснения ономастики и сакральных функций Сафы, представленных в концепции авторитетного ученого-лингвиста Тамерлана Александровича Гуриева, подвергнуть ее научному анализу и определить степень ее интегрированности в современное осетиноведение. Новизна исследования заключается в предпринятом перекрестном анализе двух разных концепций Сафы – Т.А. Гуриева и Б.А. Алборова, – что позволило обнаружить ряд сходных выводов, к которым оба ученых в разное время пришли совершенно самостоятельно, чем, в свою очередь, косвенно подтверждается их объективность. Существенная разница точек зрения (Б.А. Алборов считал Сафу производным от протоиудейского бога Саваофа, а Т.А. Гуриев – скифской богини Табити) не помешала ученым прийти к общим выводам. К наиболее существенным сходным чертам обеих концепций можно отнести вывод о солярности Сафы (правда, по-разному трактуемой) и о том, что божество на самом деле является результатом маскулинизации.

Ключевые слова: Т.А. Гуриев, Сафа, Б.А. Алборов, Табити, Саваоф, маскулинизация, солярная символика.

Сафа, выступающий в основном как покровитель надочажной цепи (рæхыс/рæхис) и домашнего очага, – один из самых загадочных субъектов осетинского этнорелигиозного пантеона. В объяснении его имени, характеристик и функций на сегодняшний день присутствует множество разночтений. Ученые констатируют: «у теонима *Safa* нет надежной этимологии» [2], нет окончательного ответа на вопрос о времени и условиях его возникновения, в функциях небожителя присутствуют варианты.

Так, В.Ф. Миллер ограничивается описанием функций Сафы, но разъяснения этимологии его имени не приводит: «Что касается имени Сафы, то оно для нас совершенно темно» [3, 433]. В.И. Абаев возвел этимологию теонима *Safa* к имени Саввы Освященного, происходившего из Каппадокии и умершего в Иерусалиме в 532 г. [4, 10] Генри Бейли связывает *Safa* с небесным склепом в нартовском эпосе, что, в свою очередь, происходит от древнеиранского *sarātā* – коробка, огороженное пространство, коим одинаково являются и склеп, и очаг [5]. Ф. Корнильё возводил этимологию теонима к древнеиранскому *wisrā* («защитник дома») [6]. Б.А. Алборов изначально выводил происхождение имени «Сафа» от ассирохалдейского «Савула»: «...божество огня переходит в Саф (ф) а, Чоппа» [7, 110], констатируя при этом его сходство с абхазским богом грома и молнии «Афы», без начального «с» [7, 113], хотя у него есть и другое разъяснение этимологии *Safa* как производное от еврейского «Саваоф» [8]. Об этой гипотезе мы поговорим ниже.

По мнению Ю.А. Дзицойты, ни одна из предложенных версий не может считаться окончательно приемлемой и дает этому лингвистическое обоснование. Сам он связывает происхождение *Safa* с иранским *sāras* – «клятва», «присяга», тем более что практика привлечения к клятвам надочажной цепи, действительно, существовала.

Т.А. Гуриев приводит собственную этимологию теонима *Safa*, исходя из его образа и функций, представленных в Нартиаде, а также на основании сведений Геродота, проанализированных В.И. Абаевым в известной статье «Культ семи богов» [9]. Трое из божественной семерки – это женские мифологические персонажи скифского пантеона – Апи/Гея, Агримпаса/Афродита и Табити/Гестия – богиня домашнего очага, которую В.И. Абаев считал прототипом Сафы [4] как раз из-за совпадения функции покровительства домашнему очагу. Таким образом, В.И. Абаев признавал за Сафой функциональную связь с Табити, однако этимологию теонима *Safa* выводил, как уже было упомянуто, от другого имени – от имени Саввы Освященного, в то время как Т.А. Гуриев возводит к богине Табити не только божественные функции Сафы, но и этимологию его имени: «Мы возводим

Сафа к скифскому имени Табити/Тапати. Если допустить отпадение конечного безударного слога в данном имени, то все прочие изменения вполне оправданны. Скиф. "п" закономерно перешло в "ф", как в прочих словах. Переход "п" в "ф" В.И. Абаев считает одной из "ярких звуковых черт, объединяющих осетинский со скифским в один фонетический тип, противостоящий всему остальному иранскому миру". Ср., например, скиф. капа > осет. кæф "рыба"; скиф. пита > осет. фидæ/фыд "отец"; скиф. парсу > осет. фарс "бок" и др. Что же касается перебора "т"~"с", то вряд ли его можно считать закономерным. Однако sporadически он проявляется, ср., например, тæррæт~сæррæтт "прыжок"; тыффытт~сыффытт "шелест", "мелькание", тæфсын – сæфцын "отогреваться" и т.п. Здесь следует учитывать, видимо, и то, что в осетинском лексиконе нет ни одного слова, которое бы начиналось с звукосочетания тап-/таф-. Оно чуждо правилам дистрибуции звуков в осетинском, а потому гипотетическое таф- так или иначе было обречено на изменение. Из сказанного видно, что имя главной скифской богини не было забыто: оно сохранилось в виде аланского (осетинского) Сафа» [1].

Т.А. Гуриев не согласился с предложенной В.И. Абаевым этимологией по двум причинам. Во-первых, он не допускал мысли о том, что «потомки скифо-сарматских племен аланы-осетины забыли имя своей главной богини» [1]. Во-вторых, является совершенно нелогичным, чтобы, сохранив функции Табити, маскулинизированное божество Сафа – ее прототип – принял имя «...религиозного деятеля из Каппадокии» при полном отсутствии совпадений их специфических функций. Впрочем, и сам В.И. Абаев говорил об этом своем предположении (Савва-Сафа) с осторожностью: «не исключено, что древний бог домашнего очага после христианизации (курсив наш – С. К.) стал называться Safa». Таким образом, Т.А. Гуриев, которому предположение В.И. Абаева справедливо показалось неубедительным, сделал вывод о том, что скифского божества домашнего очага не коснулись внешние влияния (в данном случае речь о христианском влиянии), а маскулинизация стала следствием социальной эволюции арийских обществ, выразившейся, в частности, в ослаблении традиций матриархата, имевшего место, например, у массагетских племен.

Итак, точка зрения Т.А. Гуриева понятна. Однако как она интегрируется в систему научных концепций относительно исследуемой проблемы? О степени ее системного вовлечения в совокупность имеющихся представлений о сакральной природе Сафы и происхождении его имени можно судить по ряду совпадений тех или иных элементов в концепциях других авторов. Иными словами, несмотря на их разницу, в науке постепенно выкристаллизовывается комплекс общих для всех выводов, скорее всего, близких к объективной истине. Разные ученые в разных обстоятельствах совершенно самостоятельно, независимо друг от друга могут приходиться к сходным выводам. Иными словами, есть ли подобные точки соприкосновения позиции Т.А. Гуриева по данной проблеме с ее разработкой у других авторов? В этой связи весьма любопытным оказался сравнительный анализ гуриевской концепции Сафы с неожиданной и оригинальной алборовской.

В личном архиве Бориса Андреевича Алборова нами был обнаружен текст его неопубликованной статьи, где он с абсолютной уверенностью отнес происхождение имени и образа Сафы к ветхозаветному Богу Саваофу: «Осетинское «Сафа» представляет из себя ни что иное, как древнееврейское и христианское «Саваоф», то есть название верховного Бога-Вседержителя и Создателя мира» [8, 1]. В названном исследовании Б.А. Алборов доказывает утверждение о семитском (а не иранском, как у большинства сакральных субъектов осетинского пантеона) происхождении теонима, а также основных черт образа божества. Остается лишь догадываться, какие обстоятельства помешали Б.А. Алборову опубликовать данную статью. Вероятно, пройдя через сталинские репрессии (в 1938 г. он был осужден на восемь лет по обвинению в причастности к контрреволюционной организации), исследователь стал с осторожностью относиться к высказываемому вслух, что, в свою очередь, вынуждало его писать «в стол». В советское время любые исследования, касавшиеся доктринальных религий (иудаизма, христианства, ислама), должны были иметь характер исключительно атеистической пропаганды. Упоминаемая статья Б.А. Алборова этому требованию не отвечала.

Свою параллель Б. А. Алборов выводит из семантического сходства одной общей характеристики Сафы и Саваофа – их соляной природы. В осетинской мифологии бог Сафа изображался в следующем виде: «Сафа – покровитель домашнего очага и надочажной цепи, следовательно, он – божество земного огня... Он изображается живущим на небесах и рисуется в виде пожилого солидного человека» [8, 1]. Сафа в то же время и небесный искусный кузнец: приготовленные им три стрелы всегда попадают в цель, где бы не находился предмет. Таким образом, Сафа олицетворяет не только земной огонь, но и небесный, то есть солнце [8, 1].

Важно, что Б. А. Алборов настаивает на солярности Саваофа: «Еврейско-христианское Саваоф (евр. seba'ot) – это ни что иное, как олицетворение солнца» [8, 2]. Он дает два объяснения своему утверждению об изначальной природе Саваофа как солнечного бога: первое из них – это образ Саваофа, изображаемого на христианских иконах: «Саваоф у христиан рисуется в виде старца с большой седой бородой. Он окружен ореолом славы: вокруг головы у него сияние и 3-хконечная звезда, придвинутая к голове Саваофа в виде пирамидальной шапки наподобие короны. Эти последние приметы (сияние и стреловидная пирамидальная шапка) являются очень хорошими чертами, говорящими о сущности Саваофа. Бог, изображенный в виде человека с сиянием и трехконечной звездой над шапкой. Сияние – это солнечный диск, а три стреловидных зубца на сиянии – это ничто иное, как солнечные лучи – протуберанцы» [8, 2].

Проверка представленной автором информации, касающейся визуального образа Саваофа, выявила и иные варианты его изображения. Очевидно, солнечная природа Саваофа может быть отражена, прежде всего, с помощью формы нимба. Исследование визуальных материалов (различных иконографических списков) позволяет сделать вывод об отсутствии единого канона изображения Бога-Отца. В зависимости от списка иконы, нимб Саваофа представляет собой: 1) восьмиконечный фон за головой в виде двух перекрещенных четырехугольников (видны только семь углов, а восьмой, предположительно, заслонен шеей и спиной Господа); 2) треуголь-

ный нимб с исходящими от него солнечными лучами; 3) реже – два перекрещенных треугольника, образующих шестиконечный нимб, где один из углов также предположительно заслонен шеей и спиной; 4) обыкновенный дискообразный нимб; 5) нимб отсутствует вообще, но его заменяют солнечные лучи вокруг головы.

Как мы видим, вариантов значительно больше (Б.А. Алборов приводит только один), однако во всех, действительно, угадывается солярная символика. Возникает вопрос: может ли природа авраамистического Бога отождествляться с каким-либо природным объектом, даже если этот объект – солнце? Видимо, поэтому ученый возводит параллель Сафа=Саваоф «... как и самый культ Саваофа к мифологическим божествам более древним, чем евреи и осетины и все другие новые народы и народности» [8, 1]. Иными словами, солярная сущность Саваофа восходит еще к доавраамистической традиции, к своеобразному прото-Саваофу, тем более что его изображения появились в нарушение официальных церковных запретов, отсылающих к словам Иоанна Богослова «*Бога не видел никто и никогда*» (Ин. 1:18).

Этимологию осетинского слова «сафа» Б.А. Алборов также возводит к «солнцу», настаивая на семитском происхождении лексемы: «...в осетинском языке... для обозначения солнца имеем три названия: сом / сау / хур. Из них древнейшими являются сом и сау, принадлежащие к семитическому древнему субстрату, а хур – как это свидетельствует ряд иранских языков, принадлежит уже к иранскому вкладу в осетинский язык. Нет сомнения в том, что осетинское название солнца сом / сау / сафа возникло у предков осетин под влиянием семитического мира: об этом говорят названия солнца хотя бы у древних евреев (*sameš*) и древних вавилонян (*šamaš* – бог солнца г. Сиппура) [8, 11].

Заметим, что о солярности Сафа говорит и Т.А. Гуриев, и получается, что два ученых (Б.А. Алборов и Т.А. Гуриев) в этом пункте независимо друг от друга пришли к одинаковому выводу. Ссылаясь на труд Ж. Дюмезиля «*Romans de Scythie et d'alentour*», в котором он обосновывает тезис о том, что дочь Солнца Ацырухс и Табити – одно и то же, Т.А. Гуриев ищет и находит в нартовском эпосе сюже-

ты, в которых была бы зафиксирована предполагаемая им мутация «женщина Табити→мужчина Сафа» [10]. Ученый утверждает, что вследствие процесса маскулинизации Табити передает свой статус и функции дочери Солнца Ацырухс, которая впоследствии преобразовалась в Афшин – хозяйку очага, в то время как в распоряжение Сафы перешла надочажная цепь. Выходит, есть основания говорить о раздвоении сакральных функций. Т.А. Гуриев объясняет природу данного процесса на примере из Нартиады: «Возникает вопрос о двух “владыках” домашнего очага и надочажной цепи. Самый почитаемый символ осетинского быта очаг с надочажной цепью изначально имел только одного покровителя в лице Табити/Сафа. Позже, после маскулинизации женского божества, появляется двойник Сафа – Афшин. И нас не должен удивлять факт наличия двух “владык” у самого почитаемого символа. Перед нами вполне закономерное явление. Коль скоро появилось параллельное наименование божества, то его следует наполнить соответствующей семантикой, дать его носителю (или носителнице) новые функции. Например, имя нартовского героя Созырыко восходит к имени Сослан, но поскольку оно бытует, то начинает жить самостоятельной жизнью. В некоторых вариантах сказаний герои Сослан и Созырыко выступают ... как антагонисты» [1].

Получается, что Табити – дочь Солнца – раздвоилась на мужскую (Сафа) и женскую (Афшин) ипостаси. И данный пункт (несмотря на то, что Т.А. Гуриев настаивает на беспримесном иранском происхождении Сафы) поразительно коррелирует с предположением Б.А. Алборова, видевшим в качестве прототипа Сафы Саваофа, но не собственно еврейского, а более древнюю его форму, по-видимому, еще обладавшую соляной природой.

Продолжение изучения образа прото-Саваофа позволило выявить еще одно поразительное совпадение: оказывается, доиудейский Саваоф не только был богом Солнца, но и не исключено, что он делил свои функции с супругой – женским божеством – богиней Солнца по имени Ашера (Асирату). Об этом свидетельствуют последние исследования английских, американских и израильских религиоведов. Найденная на Синае глиняная табличка, где есть сло-

ва «Всевышний и его Ашера», позволила некоторым ученым сделать вывод об амбивалентной природе протоеврейского бога – о сочетании в нем не только мужского, но и женского начала [11]. Упомянутая двойственность Саваофа, если предположить в нем действительный прототип Сафы, интересно подтверждается неожиданной схожестью ономастики: Саваоф→Асирату VS Сафа→Ацырухс.

Подведем некоторые итоги.

Во-первых, в исследовании ономастики, сакральных функций, происхождения и образа Сафы на сегодняшний день отсутствует магистральная исследовательская концепция.

Во-вторых, в ряду предложенных гипотез – концепции наиболее авторитетных осетиноведов, в том числе – Т. А. Гуриева. Находясь на пересечении гипотез, предложенных В. И. Абаевым и Ж. Дюмезилем, она вместе с тем совершенно оригинальна. С позицией В. И. Абаева ее роднит идея мутации скифской богини очага Табити/Гестии. Однако абаевскую этимологию имени *Safa*, возводимого к христианскому деятелю из Каппадокии Савве Освященному, Т. А. Гуриев не принял, представив собственное объяснение теонима, возводя его непосредственно к имени прототипа Сафы – Табити. В свою очередь, со ссылкой на Ж. Дюмезиля, Т. А. Гуриев обосновал факт передачи богиней Табити части своих функций и солярную природу дочери Солнца Ацырухс, позднее преобразовавшуюся в Афшин – хозяйку очага, тогда как Сафа превратился в покровителя надочажной цепи.

В-третьих, были выявлены существенные совпадения между гуриевской концепцией Сафы и гипотезой Б. А. Алборова, который также пришел к выводу о солярности Сафы. Согласно Б. А. Алборову, Сафа как этимологически, так и функционально восходит к протоиудейскому Саваофу. Несмотря на существенную разницу, обе концепции имеют важные точки соприкосновения: а) оба ученых настаивают на солярной природе Сафы; б) оба уверены в его амбивалентности (в образе божества присутствуют мужское и женское начала, правда, по-разному объясняемые); в) оба ученых пришли к выводу, что Сафа является продуктом маскулинизации (правда, разных богинь: у Т. А. Гуриева – Табити, у Б. А. Алборова – нивелирования возможно прежде существовавшего женского начала супруги про-

то-Саваофа Ашеры). Последнее утверждение, конечно, не принадлежит Б.А. Алборову: к этому открытию западные ученые пришли относительно недавно. Тем не менее, оно косвенно подтверждает догадку ученого, что, с одной стороны, повышает актуальность ее дальнейшего изучения и проверки, а с другой – актуализирует дальнейшую разработку родственной ей гипотезы Т.А. Гуриева.

-
1. Гуриев Т.А. Геродотова Гестия/Табити и Сафа в осетинской нартиаде // Эпический текст: перспективы изучения: Материалы I Международной конференции (Пятигорск, 21-23 сентября 2006 г.). <http://mith.ru/epic/5g01.htm>
 2. *Дзиццойты* Ю.А. Из сакральной лексики осетинского языка // NARTAMONGÆ. 2019. № 1-2. С. 221-236.
 3. Миллер В.Ф. Осетинские этюды. М.: Типография А. Иванова (б. Миллера), 1882. Ч. II. 304 с.
 4. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука, 1979. Т. 3. 360 с.
 5. *Bailey H. W. Ossetic (Nartä)* // Traditions of Heroic and Epic Poetry. London, 1980, pp. 236-267.
 6. *Cornillot F. L'aube scythique du monde slave* // Slovo: Revue du CERES, 1986. Vol. 14, pp. 77-259.
 7. Алборов Б.А. Некоторые вопросы осетинской филологии. Орджоникидзе: Ир, 1979. 223 с.
 8. Алборов Б.А. Осетинское Сафа и еврейское Саваоф // *Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований имени В.И. Абаева (НА СОИГСИ)*. Ф. 19 (лит). Оп. 1. Д. 46.
 9. Абаев В.И. Культ семи богов // Абаев В.И. Избранные труды. Владикавказ, 1990. Т.1. С. 89-96.
 10. *Dumezil G. Romans de Scythie et d'alentour*. Paris: Payot, 1978. 380 p.
 11. Папай Р. Иудейская богиня / пер. с англ. Л.И. Володарской. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 368 с.

Ktsoeva, Sultana G. – V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Centre of RAS (Vladikavkaz, Russia); sultana_t@mail.ru.

T. A. GURIEV ABOUT THE EVOLUTION OF THE GOD OF SAFA.

Keywords: T. A. Guriev, Safa, B. A. Alborov, Tabiti, Sabaoth, masculinization, solar symbolism

The article is devoted to a comparative analysis of the research concept of the origin and essence of the deity Safa of the Ossetian pantheon, which belongs to one of the leading Ossetian scholars Tamerlan Alexandrovich Guriev. The concept is presented in the article «Herodot's Hestia / Tabiti and Safa in the Ossetian Nartyada» [1]. The complexity, «multi-layered» nature of the object under study to this day keeps the discussion in the scientific community. Until now, there is no unequivocal answer about the origins of the appearance of Safa, his true essence, image and character, the etymology of the name. We aim to consider another version interpreting Safa's onomastics and his sacred functions, presented in the concept of the reknown linguist Tamerlan Aleksandrovich Guriev, subject it to scientific analysis and determine the degree of its integration into modern Ossetian studies. The novelty of the research lies in the undertaken cross-analysis of two different concepts of Safa advanced by T. A. Guriev and B. A. Alborov with the aim of finding a number of similar conclusions, to which both scientists at different times came completely independently, which, in turn, indirectly confirms their objectivity. A significant and basic difference in points of view (BA Alborov considered Safu to be derived from the proto-Jewish god Sabaoth, and T. A. Guriev – the Scythian goddess Tabiti), did not prevent the scientists from coming to general conclusions. The most significant similarities between both concepts include the conclusion about Safa's solarly (though interpreted in different ways) and that the deity is in fact the result of masculinization.

References

1. Guriev, T. A. *Gerodotova Gestiya/Tabiti i Safa v osetinskoj nartiade* [Hestia of Herodotus / Tabiti and Safa in the Ossetian Nartiada]. *Epicheskii tekst: perspektivy izucheniya. Materialy I Mezhdunarodnoi konferentsii (Pyatigorsk, 21-23 sentyabrya 2006 g.)* [Epic text: perspectives of study. Proceedings of the 1st International Conference (Pyatigorsk, September 21-23, 2006)]. <http://mith.ru/epic/5g01.htm>

2. Dzitstsoity, Yu.A. *Iz sakral'noi leksiki osetinskogo yazyka* [From the sacred vocabulary of the Ossetian language]. NARTAMONGÆ. 2019, iss. 1-2, pp. 221-236.
3. Miller, V.F. *Osetinskie etyudy* [Ossetian sketches]. Moskow, Tipografiya A. Ivanova (b. Millera). 1882. Pth. II. 304 p.
4. Abaev, V.I. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka* [Historical and etymological dictionary of the Ossetian language]. Leningrad, 1979. Vol. 3. 360 p.
5. Bailey, H.W. *Ossetic (Nartä). Traditions of Heroic and Epic Poetry*. London, 1980, pp. 236-267.
6. Cornillot, F. *L'aube scythique du monde slave*. Slovo, Revue du CERES, 1986. Vol. 14, pp. 77-259.
7. Alborov, B.A. *Nekotorye voprosy osetinskoj filologii* [Some questions of Ossetian philology]. Ordzhonikidze, Ir, 1979. 223 p.
8. Alborov, B.A. *Osetinskoe Safa i evrejskoe Savaof* [Ossetian Safa and Jewish Sabaoth]. *Nauchnyi arkhiv Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovanii imeni V.I. Abaeva (NA SOIGSI)* [Scientific archive of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies (SA NOIHSS)]. Fund 19 (lit). Inventory 1. Case 46.
9. Abaev, V.I. *Kul't semi bogov* [Cult of the seven gods]. Abaev V.I. *Izbrannye trudy* [Selected works]. Vladikavkaz, 1990. Vol. 1, pp. 89-96.
10. Dumezil, G. *Romans de Scythie et d'alentour*. Paris, Payol. 1978. 380 p.
11. Papaj, R. *Iudejskaya boginya* [Jewish goddess]. Translation from English by L.I. Volodarskaya. Ekaterinburg, 2005. 368 p.