

ДИСКУССИИ И ОБСУЖДЕНИЯ

АБАЕВ В. И.

SLAVO-AVESTICA

Авеста как текст

Филологию в широком понимании можно определить как науку, занимающуюся истолкованием текста. Под текстом мы разумеем любой документ, изложенный средствами человеческого языка и содержащий ту или иную информацию. Тексты могут быть эпиграфические, литературные, фольклорные, мифологические, религиозные, исторические... В истолковании текста следует различать пять аспектов:

- 1) лингвистический (язык, диалект; лексика, грамматика);
- 2) филологический в узком смысле (жанр, форма, композиция, выразительные средства, поэтика...);
- 3) текстологический (история текста, критика текста);
- 4) идейно-содержательный (содержание текста, его назначение, социальная информативная функция, отраженное в нем мировоззрение);
- 5) реальный или исторический (текст как свидетельство о реалиях конкретной исторической действительности)¹.

Каждый из этих аспектов нельзя рассматривать изолированно. Они многообразно переплетаются и взаимодействуют. И если даже в центре внимания исследователя находится один какой-нибудь из пяти аспектов, он постоянно должен держать в поле зрения четыре остальных. И не только держать в поле зрения, но разбираться в них. Такое истолкование текста, которое не только учитывает отдельные его аспекты, но также их взаимозависимость и взаимодействие, мы называем комплексно-экзегетическим методом.

К числу памятников, которые особенно настоятельно требуют комплексно-экзегетического подхода — с постоянным учетом всех указанных пяти аспектов — относится Авеста — свод культовых текстов зороастрийской религии. Любую частную проблему приходится здесь рассматривать в общем комплексе авестийской проблематики. А эта проблематика очень сложна². Авеста как текст относится к труднейшим объектам всей индоевропейской филологической науки. После двух веков интенсивного изучения она все еще ставит перед наукой ряд трудных вопросов как лингвистического и филологического, так и мировоззренческого и исторического порядка.

Начать с того, что до сих пор нет ясности, каков диалектный статус авестийского языка. Одни относят его к восточным, другие к северо-западным иранским наречиям. Географические упоминания Авесты указывают, как правило, на Восточный Иран. Но чисто лингвистические характеристики — лексические, грамматические — носят двойственный характер и говорят о взаимодействии и перекрестных отклонениях разных диалектных норм. Древнеиранская речь выступает в авестийских текстах в форме, которую можно назвать „трансдиалектной“, совершенно так, как древнеиндийская речь в некоторых буддийских и джайнистских

¹ Мы не включаем сюда графическую передачу текста. Текст остается текстом и тогда, когда он зафиксирован не в письменных знаках, а, скажем, на магнитной ленте.

² Некоторым ее аспектам посвящены наши статьи [1—3].

текстах. Особняком стоит диалект той части Авесты, авторство которой приписывается самому Зороастру, так называемых «Гат» («Песнопений»).

Особенности языка Авесты во многом связаны со сложной историей самого текста Авесты. Древнейшее мифологическое ядро Авесты перекликается с Ригведой и, стало быть, восходит ко времени индоиранской общности, т. е. к III тыс. до н. э. Между тем дошедшие до нас рукописи Авесты не старше XIII в. н. э.³ Что происходило между этими двумя столь отдаленными друг от друга датами? Какая среда была носителем устной традиции текста? Когда, где, в какой среде действовал сам религиозный реформатор? Когда и где началась и продолжалась фиксация текста в письме? Через какие этапы прошли редактирование и кодификация текста? На эти и другие вопросы, связанные с историей авестийских текстов, мы точных ответов не имеем⁴.

По содержанию тексты Авесты делятся на мифологические, литургические и ритуальные. Всего труднее дать жанровую характеристику Гатам самого Зороастры. Их называют то проповедями, то гимнами, но оба эти наименования применимы к ним с большой натяжкой. Мы определили бы Гаты как тирады. Весьма эмоциональные, полные воодушевления, эти тирады в свое время обладали, надо полагать, большой заражающей силой. Но сейчас они кажутся нам зачастую крайне туманными, чтобы не сказать — заумными. Все же в них распознается определенная мировоззренческая концепция и определенная практическая программа. Зороастр верит в существование двух изначальных потенций, светлой и темной. Борьба между ними составляет все содержание бытия. Задача чело века — содействовать победе светлого начала.

Практическая программа Зороастра — насаждение мирного оседлого скотоводства под защитой сильной и справедливой власти (*xšādra-*).

Всякий прогресс в понимании как Авесты в целом, так и отдельных отрезков текста, обусловлен в конечном счете лучшей, более правильной интерпретацией ее языкового материала: лексики и грамматических форм. В начале нашего века авестологическая наука располагала двумя фундаментальными трудами итогового значения. Это, во-первых, «Древнеиранский словарь» Бартоломэ [6], во-вторых, французский перевод всей Авесты с обширным филологическим и реальным комментарием, выполненный Дармстетерем [7]. Эти книги — чудо трудолюбия и эрудиции. Об их непреходящем значении говорит то, что оба труда были переизданы в новейшее время фотомеханическим способом (AiW в 1961, ZA в 1960 г.) и по сей день остаются настольными книгами каждого ираниста.

Но наука не стоит на месте, и даже классические труды рано или поздно устаревают. За последние десятилетия в обиход науки вошел обширный новый иранский материал, прежде всего согдийский, сакский (хотанский), хорезмийский. Тем самым расширилась база сравнительного изучения авестийской лексики и грамматики. Наряду с этим продолжалась работа по критике текста, запово издавались, переводились и комментировались отдельные части Авесты, по-новому осмыслились многие трудные пассажи, особенно в Гатах. Настало время для суммирования всего, что сделано в истолковании Авесты. Авеста нуждается в новом словаре и новом комментированном переводе. Словарь авестийского языка запланирован и уже реализуется проф. Шлератом. Пока вышли два подготовительных выпуска [8].

Узколингвистический подход к истолкованию текста Авесты не может дать богатых результатов. Наше понимание Авесты и отдельных частей ее текста будет тем глубже и совершеннее, чем полнее и последовательнее будет применяться комплексно-экзегетический метод, т. е. лингвистический разбор во всех случаях будет сочетаться с филологическим, текстологическим, идеологическим и реальным (историческим).

³ О датировании рукописей Авесты см. [4].

⁴ О Зороастре см. последний — весьма ценный — труд [5].

Славо-иранские языковые связи обширны и многообразны. Их лингвистический и историко-культурный интерес очевиден как с позиции славистики, так и иранистики. В деле их выявления уже достигнуто немало. Но последнее слово здесь, видимо, еще не сказано [см., например, 9, 10].

Особого внимания заслуживают сепаратные встречи отдельных славянских языков с отдельными иранскими. Такие встречи представляют большой интерес с точки зрения истории этих языков и с точки зрения ареального распределения лингвистических единиц в разные периоды, начиная с той отдаленной эпохи, когда эти языковые общности, славянская и иранская, только еще формировались.

Многочисленные и яркие схождения имеются у славянских языков, в частности, русского, с языками скифо-сарматской группы [11, с. 12—24, 41—52, 54, 68] ⁵.

Разительным фактом является полное материальное и функциональное тождество предлога-послелога *radi* в славянском и древнеперсидском. С этим последним языком связывает славян и такая важная изоглосса, как др.-перс. *baga-* — слав. *bogъ*.

Наши наблюдения — пока предварительные — дают право говорить о существовании специфических славяно-авестийских лексических схождений. При этом показательно, что речь идет обычно о словах, которые либо на славянской почве, либо на иранской, либо и там, и тут, казались изолированными и не имели однозначной, общепринятой этимологии.

Авест. *bərəg-* — слав. **bergti*

Полное формальное тождество и несомненная семантическая близость этих двух лексем ускользнули, как кажется, и от иранистов, и от славистов.

Авест. *bərəg-* разные авторы переводят по-разному, одни — «ритуал», другие — «желание» и т. п. Для производной глагольной основы *bərəjaya-* дают перевод «приветствовать», «почитать», «славить» и пр. Документируются еще некоторые производные: *bərəxša-* (по AiW «ценимый, дорогой»), от него сравн. степень *bərəxšdotara-*; далее *bərəmya-* (по AiW «приятный»), *bərəiya-* (по AiW «кого следует приветствовать»), *bərəjyastama-* — превосходн. степень от незавидительствованного причастия наст. вр. *bərəiyant-*.

Общепринятой этимологии для базы **bərəg-* нет [12, р. 350—353] ⁶. Если судить по AiW, то между *bərəg-* и *bərəjaya-* нет никакой семантической связи. Что общего между «*religiöser Brauch*» и «*willkommen heissen*»? Совершенно очевидно, что приемлемо только такое этимологическое решение, которое позволило бы объединить в одно семантическое гнездо *bərəg-* и *bərəjaya-*. Такое решение возможно. Почти во всех контекстах для глагола подходит значение «читать, хранить, беречь, блюсти», для имени — «попечение, защита, соблюдение, береженье» (лат. *cura* в таких выражениях, как *cura deorum*).

Приведем некоторые типичные сочетания. В текстах Ясна 35.1; 15.1: ... *bərəjā* (инстр. пад.) *daēnaya* «попечением о религии», «*cura religionis*».

В тексте Вендидад 7.52 говорится об умершем правоверном, что в загробном мире ему уже не придется быть объектом борьбы между добрым и злым духом, потому что «я, Ахурамазда, возьму его под защиту (*bərəjāēt*)».

В тексте Яшт 10.90 читаем:

bərəjayaṭ Ahurō Mazdā, bərəjayan amāšā spənta yejrhā kəhrpo huradoayā «оберегал Ахурамазда, оберегали Амшаспанды (светлые духи) его (божества Наоша) стройное тело» ⁷.

⁵ Приведенный в этой книге материал уже пуждается в существенных дополнениях.

⁶ Имеющиеся этимологические опыты перечислены в книге Ж. Келленса [12].

⁷ Имеется в виду персонафицированный священный напиток Хом (наоша).

Сочетание *haomat bərəjaya-* «чтить, беречь Хом» перекликается непосредственно с названием скифского племени (в древнеперсидской передаче) *hauma-varga-* (< *hauma-barga-*) «чтущие Хом». Сюда же предполагаемое скиф. **gauvarga-* «чтущие Скот» (в греческой адаптированной передаче γεωρῶσι) [13].

С авест. *bərəg, bərəj-* этимологически связано сак. *bulj-* «чтить, славить», *orga, aurgga* (< **ā-barga-*) «почитание» [14].

Сакские факты, а также скифские этнонимы *haumavarga-* и **gauvarga-* выводят авест. *bərəg-* из изоляции и позволяют выставить иранскую базу **barg-* (и.-е. **bherg-*) со значением «чтить, беречь» и т. п. В Авесте к этому гнезду относятся еще *bərəxδa-* «чтимый», «*veneratus*», *bərəγmya-* «оберегаемый, находящийся под защитой» (о жилищах), *bərəjya-* «достойный почитания» (имя божества). В древнеиндийском — вед. *bhārgas* «eine Ehrfurcht gebietende Erscheinung» [15].

Переходим к слав. **bergti* «беречь». Обычно сопоставляется с германской группой: гот. *baigran*, нем. *bergen* «прятать» и пр. Тут возникают некоторые, пусть преодолимые, но все-таки трудности. Они тройкого порядка: фонетические, ареальные, семантические.

1. Германская группа возводится к базе **bhergh-* [16], что по сатемной норме в славянском должно было дать **berz-*, а не **berg-*. Ср. по этой же норме осет. *bærz-* в *æt-bærz-yn* «покрывать» [17, I, с. 137—138]. Приходится допустить, что здесь в славянский вторглась кентумная норма, что, впрочем, наблюдается и в некоторых других случаях (явление перекрестных изоглосс).

2. Если бы слав. **bergti* относилось к славо-германским изоглоссам, оно с максимальной активностью выступало бы в западнославянских языках и затухало бы к востоку. В действительности имеем диаметрально противоположную картину: в западнославянских слово вовсе отсутствует, а в восточных весьма активно⁸. Такое распределение более характерно для славо-иранских, чем для славо-германских изоглосс.

3. Значения «беречь» и «прятать» не так близки, как может показаться с первого взгляда. В глаголе «беречь» присутствует морально-оценочный момент, которого полностью лишен глагол «прятать». Беречь можно только ценное и дорогое, а прятать можно что угодно⁹. Но именно этот морально-оценочный (скажем даже — религиозно-оценочный) момент ярко выступает в семантике иран. **barg-*.

В данной связи нельзя обойти молчанием также литов. *geĩbti* «чтить, почитать». Если верно, что мы имеем здесь метатезу из **bergti* [18, I, с. 190], то и литовское слово как нельзя лучше вписывается в наш этимологический ансамбль. Читатель мог заметить, что в семантическом кругу, который мы разбираем, наблюдается скольжение между значениями «чтить» и «беречь». В иранском преобладает первое, в славянском — второе. Литовский примыкает к иранскому и вместе с ним сохраняет, как нам представляется, более древнюю семантику. Это никого не удивит. Известно, как много архаичного и в лексике, и в семантике хранит литовский язык.

Нашу мысль можно резюмировать в следующих словах: если даже вост.-слав. **bergti* стоит в каком-то отдаленном родстве с германской группой, ближайшей родней для него как формально, так и по семантике следует признать иран. **barg-*, а также литов. *geĩbti* (если из **bergti*).

Авест. *skarəna-* «круглый» — русск. *шар*

Одной из помех на пути к полному выявлению славо-иранских изоглосс бывает слишком жесткое применение принципа так называемого «звукового закона», унаследованное еще от времен младограмматиков. Теперь мы знаем, что звуковые законы нарушаются не только под действи-

⁸ На западнославянской почве известно лишь отглагольное имя **borgь*: польск. *bróg*, н.-луж. *brog* «стог» и пр. [18, 2, с. 202].

⁹ Попробуйте в стихе «Пусть он землю бережет родную» вместо «беречь» подставить «прятать», или сделать то же самое в выражении «Береги честь смолоду», и вы почувствуете, как далеки друг от друга эти глаголы.

ем аналогии, но и в целых разрядах лексики, таких, как экспрессивные слова, идеофоны (звуковая символика), слова «детской» речи, попадающие в язык взрослых, и др..

Иногда видимое «нарушение» звуковых законов объясняется явлением, которое мы называем перекрестными изоглоссами. Сущность этого явления сводится в двух словах к следующему. Если в группе родственных языков один или несколько из них характеризуются определенной фонетической особенностью, специфической для них, проходящей через весь или почти весь их материал, то мы вправе ожидать, что и в любом другом языке этой группы могут наблюдаться отдельные, единичные случаи этой же фонетической особенности. Иными словами, то, что в одном языке проявляется как «закон», в другом — как «исключение» [19]. Вот примеры. По тому, как ведут себя палатализованные заднеязычные, и.-е. языки делятся на две группы: *kentum* и *satem*. Но в балтийских и славянских языках, которые относятся к группе *satem*, мы находим отдельные «вкрапления» по норме *kentum*, например, *svekr̃* (вместо ожидаемого **svesr̃*). Переход *l* → *r* (ротацизм) характерен для индоиранской группы и.-е. языков. Но по крайней мере в одном случае славянский отдает дань тому же ротацизму: в слове *ryсь* [лупх] (вместо ожидаемого **lyсь*). Одни и те же фонетические тенденции могут быть заложены во всех языках данной группы. Но в одних они реализуются последовательно, сплошным, в других — лишь частично, в единичных случаях.

Группа *sk* перед *a*, *o*, *u*, как правило, сохраняется и в германском, и в славянском. Но в некоторых германских языках имело место развитие *sk* → *š* (*sch*), например, и.-е. **pisk-*, нем. *Fisch* и т. п. Такая тенденция могла существовать и на славянской почве. И, если мы не ошибаемся, она реализовалась по крайней мере в двух случаях: в словах *шар* и *шарить*.

Русск. *шар*, болг. *шар* не имеет надежной этимологии [20, S. 374]. Возведение к **skaro-* выводит его из изоляции. Ср. авест. *skarāna-* «круглый»¹⁰. Если исходить из и.-е. базы **sk^uhar-*, то сюда же греч. *σφαῖρα* «шар».

Русск. *шарить* сближается с осет. *sharyn* «шарить» [17, III, с. 117 и сл.]. Предполагать заимствование из нем. *scharren* нет необходимости.

Развитие *sk* → *š* в славянском подтверждается и некоторыми другими (не-иранскими) этимологиями. Так, слав. *šętati*, русск. *шата́ть*, *шата́ться* правомерно сближается с литов. *škąsti* «прыгать», *skatýtis* «шататься, бродить» [20, III, S. 379]. Русск. *Польша* — непосредственно из *Polska*, а не из местн. пад. *w Polsce* [20, II, S. 401].

Авест. *fravi-* — ст.-слав. *pravъ* «правый»

Авест. *frašna-* — ст.-слав. *prašta* «шрапа»

К сожалению, значение авестийских слов не выявляется в тексте с достаточной точностью, и поэтому приведенные сопоставления хромают на одну ногу. Авест. *fravi-* встречается дважды как определение к *gaēdā-* «мир» (Ясна 57.15; Яшт 10.103). О божествах Срауша и Митра говорится, что они являются «хранителями и стражами» (*haratar-*, *aiwyaštar-*): *visrayā fravoiš gaēdāya* «всего мира». Бартоломэ переводит (под вопросом) «Gedeihen» [6, S. 991], Гершевич — «promotion», Дармстетер — «mobile» («le monde mobile») [7, I, p. 363]. В других случаях в аналогичных контекстах вместо *fravoiš gaēdāya* мы находим *ašahe gaēdānam* «мира Правды», например, Ясна 57.17, Яшт 19.48—50: *θrāθrāi ašahe gaēdānam* «для охраны мира Правды». Естественно думать, что сочетание *fravi-gaēdā-* по значению близко к *ašahe gaēdā-* и означает нечто вроде «справедный мир» («хранитель и страж всего праведного мира»). И если так, то сопоставление авест. *fravi-* — ст.-слав. *pravъ* само собой напрашивается.

Авест. *frašna-* является названием какого-то оружия, изготавливаемого целиком или частично из серебра (*θrəzata-*) (Яшт 10.112). Звуковая и се-

¹⁰ О краткости корневого *a* в авестийском см. выше.

мантическая близость к ст.-слав. *prašta* вряд ли случайны. Но это — все, что можно пока сказать¹¹.

Авест. *sra-* «кидать, метать»¹²

Быть может, следует возводить к арийск. **śva-*, **śav-* и сближать со ст.-слав. *sovati*, русск. *совать*, др.-русск. *sovati* «метать (копье)», чеш. *souvati* «двигать» и пр., литов. *šauti* «совать (хлеб в печь)» и пр. [20, II, S. 687].

Авест. *Vayu* — укр. *Вій*

В другом месте мы пытались показать, что известный в Ригведе и Авесте бог ветра *Vāyu-* не является исключительным достоянием индоиранского мира. Он оставил след также в латинском, балтийском и славянском [22; 11, с. 112]. Ср. лат. *Vēdius* «пастушеский Аполлон» < *Vējus-dius* «бог *Vējus*», *Vēdiouis* бог мести (инфернальное божество) < *Vējus-diovis*, др.-прусск. *Wējoratis* «владыка Ветер», укр. *Вій* (< общеслав. **Vějъ*), демон смерти в известной повести Н. В. Гоголя, основанной на украинском фольклоре¹³.

В чем же, в таком случае, заключается специфичность параллели авест. *Vayu-* — укр. *Вій*? В том, что и там, и тут бог Ветра выступает как бог Смерти. Эта функция в ведийском *Vāyu-* не распознается.

Будучи олицетворением такой, зачастую разрушительной, стихии, как ветер, *Vayu* потенциально нес в себе черты деструктивного божества, кога войны и демона смерти. Шведский иранист С. Викандер в монографии, посвященной авестийскому *Vayu*, показал это с полной убедительностью. (О *Vayu* как божестве смерти см. [24, S. 33, 76, 79, 95, 96 и сл.]).

Особенно ярко зловещая природа *Vayu* раскрыта в авестийском тексте «*Aogmadaeša*» 77—81. Содержание этого текста сводится к следующему. Человек может успешно пройти через все опасности и испытания: встречу с драконом, медведем, страшным разбойником, даже целым враждебным конным войском. Роковым для него бывает только встреча с немолчим *Vayu*. Тут ему нет спасенья.

В статье «Образ Вия в повести Н. В. Гоголя», опубликованной в 1958 г. в сборнике «Русский фольклор» (Т. III), я высказал мысль, что заключительная сцена «Вия» есть не что иное, как украинский фольклорный вариант этой же темы. Семинарист Хома Брут, вынужденный ночью сторожить труп убитой им ланочки-ведьмы, успешно отбивается заклинаниями от «несметной силы чудовищ». Но стоит появиться Вию, как он падает замертво.

Комментируя текст Яшт 15.52—54, где описывается внешность *Vayu*, Викандер замечает: «Nun wird... *Vayu* § 52 ff als Todesdämon geschildert der die Menschen bindet und wegschleppt. § 54 wird er in menschlicher Gestalt, aber auch sehr drastisch dargestellt: mit breiten Hüften, mit breiter Brust, *anāxrvīda*-augig». Так же «drastisch» рисуется Вий у Гоголя: «...приземистый, дюжий, косолапый человек... длинные веки опущены были до самой земли». Последняя деталь в облике Вия побуждает остановиться на прилагательном *anāxrvīda*, которое в Авесте относится к глазам *Vayu*. Это слово считается неясным [6, S. 122]. Быть может, из **an-ākra-vida-*, где **ākra-* — производное от *ākā-* «manifestus», «видимый» [6, S. 309]. В этом случае *an-āxrvīda-dōiθra-* могло бы означать «с невидимыми глазами», что напоминало бы опущенные до земли веки Вия.

¹¹ По мнению О. Н. Трубачева (в письме), славянское и иранское слова могут заключать одну и ту же основу **prask-* звукоподражательной природы.

¹² Об этом глаголе см. [6, 1615—1616; 12, р. 235, 236].

¹³ «Вій есть колоссальное создание престолярного воображения. Вся повесть есть народное предание. Я не хотел ни в чем изменить его и рассказываю почти в такой же простоте, как слышал» [23]. Эти слова Гоголя дали нам право по-новому прочитать повесть «Вий» как украинский фольклорный текст, подлежащий истолкованию в рамках сравнительной индоевропейской мифологии.

Одним из важных результатов исследования Викандера является вывод о тесных связях мифологического цикла *Vayu* с североиранским, скифо-сакским миром, конкретно с племенем упоминаемого в Авесте скифа Фрианы. Викандер отмечает «...viele Übereinstimmungen zwischen den *Vayu*-Abschnitten des Avesta und den nordiranischen Dialekten, besonders dem Skythischen» [24, S. 89]. Но если так, то мы вправе ожидать встречи с *Vayu* на скифской и на осетинской почве. Эти ожидания оправдываются.

Один из скифских богов звался *Oiósuros*. Геродот отождествляет его с греческим Аполлоном. Форма *Oiósuros* не поддается удовлетворительной этимологии. Но если исправить на *Oiósuros* (буквы Т и Г в маюскульном написании легко смешивались, ср. два варианта имени скифской «Афродиты», *Ἀρτιγλαза* и *Ἀργιδλαза*), то это имя без натяжки раскрывается в «*Vayuka-sura*» — «могучий *Vayuka*»¹⁴. Тем самым сопоставление укр. *Вій* — иран. *Vayu* приобретает еще большую убедительность, так как оно включается в обширный список славо-скифских изоглосс.

В заключение — небольшой экскурс несколько в сторону от нашей основной темы. Дважды в ходе нашего изложения *Vayu* оказывался двойником греческого Аполлона: лат. *Vēdius* (*-Vējus-dius*), глоссируется *Ἀπόλλων νόμιος* «пастушеский Аполлон» [26]; скиф. *Oiósuros* (*-Vayuka-sura*) Геродот IV 59, отождествляется с греческим Аполлоном.

Случайно ли это?

Разумеется, в Аполлоне классического периода трудно найти что-либо общее с грозным иранским богом ветра. В нашем привычном представлении Аполлон — бог лучезарный и прекрасный (перед глазами встает образ Бельведерского изваяния), покровитель муз («Пока не требует поэта к священной жертве Аполлон...»). Дело, однако, в том, что Аполлон не всегда был таким. Этот бог едва ли не самый многоликий в истории греческой мифологии. Многолик и индоиранский *Vayu*. В разные периоды и в разной среде они приобретали самые различные, то благие, то устрашающие функции и манифестации. И в этой сложной истории двух мифологических образов есть моменты, когда они сближаются, и Аполлон поразительно напоминает иранского *Vayu*. Его образ «включает архаические и хтонические черты догреческого и малоазийского развития; отсюда разнообразие его функций — как губительных, так и благотельных, сочетание в нем мрачных и светлых сторон». Подобно *Vayu* «образ Аполлона соединяет небо, землю и преисподнюю». В нем выступают «черты темных, стихийных сил», так же, как в *Vayu*. «На поздней ступени архаики он — демон смерти... Своим появлением на Олимпе он внушает ужас олимпийским богам» [27].

Эти и другие сходные черты позволяют думать, что в своем генезисе образы *Vayu* и Аполлона были весьма близки. Правда, аполлоновский цикл греческой мифологии, насколько можно судить, не содержит прямых указаний на связь этого бога со стихией ветра. Но, может быть, мы просто недостаточно знаем предысторию его образа.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абаев В. И.* Миф и история в Гатах Зороастра. — Историко-филологические исследования. Сб. статей памяти акад. Н. И. Конрада. М., 1974.
2. *Абаев В. И.* Скифский быт и реформа Зороастра. — АО, 1956, № 24.
3. *Абаев В. И.* Зороастр и скифы. — Acta Iranica 6. Monumentum Nyberg, III. Téhéran-Liège, 1975.
4. *Bailey H. W.* Zoroastrian problems in the ninth-century books. Oxford, 1943, p. 168 и сл.
5. *Gnoli Ch.* Zoroaster's time and homeland. A study on the origins of Mazdeism and related problems. Naples, 1980.
6. *Bartholomae Chr.* Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904 (сокращенно AiW).
7. *Darmesteter J.* Le Zend-Avesta. Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique. I—III. Paris, 1892—1893 (сокращенно ZA).
8. *Schlerath B.* Avesta-Wörterbuch. Vorarbeiten, I—II. Wiesbaden, 1968.

¹⁴ Раннее озвончение глухих смычных, в частности *k* → *g*, одна из характерных особенностей скифо-сарматских паречий [см. 25].

9. *Golqb Z.* The initial *x-* in common Slavic: a contribution to prehistorical Slavic-Iranian contacts. VII Międzynarodowy Kongres slawistów w Warszawie 1973. Streszczenia referatów i komunikatów. Warszawa, 1973, s. 30—32.
10. *Pohl H. D.* Onomastica Slavoiranica.— *Osterreichische Namenforschung*, 1979, № 2, S. 10—29.
11. *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М., 1965.
12. *Kellens J.* Les noms-racines de l'Avesta. Wiesbaden, 1974.
13. *Абаев В. И.* Геродотовские *Skythai geōrgoi*.— ВЯ, 1981, № 2.
14. *Bailey H. W.* Dictionary of Khotan Saka. Cambridge, 1979, p. 298—299, 47.
15. *Geldner K.* Studien zum Awesta. Hf. 1. Strassburg — London, 1882, S. 35—36.
16. *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern, 1959, S. 145.
17. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.—Л., 1958; Т. II, Л., 1973; Т. III, Л., 1979.
18. Этимологический словарь славянских языков. Под ред. Трубочева О. Н. Вып. 1. М., 1974; Вып. 2. М., 1975.
19. *Абаев В. И.* О перекрестных изоглоссах.— В кн.: Этимология 1966. М., 1968.
20. *Vasmer M.* Russisches etymologisches Wörterbuch. V. I—III. Heidelberg, 1950—1958.
21. *Горяев Н. В.* Сравнительный этимологический словарь русского языка. Тифлис, 1896, с. 418.
22. *Mélanges Benveniste.* Paris, 1975, p. 3—5.
23. *Гоголь Н. В.* Избранные произведения. М., 1948, с. 149.
24. *Wikander S.* Vayu. Uppsala-Leipzig, 1941.
25. Основы иранского языкознания. Т. I, М., 1979, с. 330.
26. *Ernout—Meillet.* Dictionnaire étymologique de la langue latine. Paris, 1939, p. 1078.
27. *Лосев А. Ф.* Аполлон.— Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. I. М., 1980, с. 92—95.