

# ЯЗЫКОЗНАНИЕ. ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ. ФОЛЬКЛОРИСТИКА

DOI: 10.46698/VNC.2026.99.60.002

## ИЗ АГИОТОПОНИМИИ ОСЕТИИ

**Ю.А. Дзиццойты**

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 25-28-20055

*В статье представлен этимологический анализ агиотопонимов Осетии, происхождение которых считалось неясным. Предлагавшиеся ранее этимологические интерпретации не учитывали историческую фонетику осетинского языка. А иногда анализ проводился на основе неточно зафиксированной формы топонима. Для установления истинной формы автору настоящей статьи пришлось обращаться к фольклорным, этнографическим и иным материалам, а также к собственным полевым записям. Как показывает этимологический анализ рассматриваемых топонимов, на карте Осетии довольно часто встречаются топонимы иранского (скифо-сарматского или аланского) происхождения. Их этимология может быть раскрыта только путем применения методов сравнительно-исторического языкознания. Древнеиранские апеллятивы, отложившиеся в осетинской агиотопонимии, в современном осетинском языке в свободном употреблении не встречаются. Идеосемантика проанализированных топонимов указывает на то, что создатели древнейшего пласта топонимии Осетии придерживались древнеиранских языческих верований, основанных на культе Солнца. Никакого зороастрийского влияния в рассмотренной части агиотопонимии, а также в осетинском пантеоне в целом, обнаружить не удалось. Это опровергает мнение тех ученых, для которых тезис о зороастрийском влиянии на верования алан несомненен. Как показывает рассматриваемый материал, в осетинском (дохристианском) пантеоне представлены божества всех трех функций (по Дюмезилю). При этом в топонимии Осетии мы не находим ни одного древнеиранского теонима, а все проанализированные названия представляют собой рефлексы различных эпитетов, прилагавшихся к именам древнеиранских богов. В этом смысле топонимию Осетии можно сравнить, например, с топонимией Вахана, где в качестве названия святылища также представлены эпитеты древнеиранских богов. В статье затрагивается также вопрос о христианизации аланского пантеона.*

**Ключевые слова:** топонимия, агиотопонимия, Осетия, этимология, иранские языки, пантеон богов, Митра.

**Для цитирования:** Дзиццойты Ю.А. Из агиотопонимии Осетии // Известия СОИГСИ. 2026. Вып. 60 (99). С. 98-114. DOI: 10.46698/VNC.2026.99.60.002

**Поступила в редколлегию:** 15.12.2025 г.

**Принята к публикации:** 15.06.2026 г.

**Предварительные замечания.** Важнейшей частью топонимии любого региона с культурно-исторической точки зрения является агиотопонимия – названия культовых объектов: святых мест, священных рощ, святилищ, капищ и т.п. Данная часть топонимии позволяет судить о древнейших религиозных представлениях данного народа, а также об ареале их распространения. Обычно агиотопонию сопровождают предания, в которых рассказывается о времени и условиях появления данного культа, а также содержится народная этимология (чаще всего ошибочная) самого онима.

В настоящее время агиотопонимия Осетии собрана в топонимических словарях [1; 2], что позволяет проводить всеобъемлющие исследования. В большинстве своем названия культовых объектов Осетии являются прозрачными образованиями типа «святилище такого-то божества». Но среди них встречаются и такие, которые имеют древнеиранское происхождение. На один из таких топонимов указал в свое время И.А. Гершевич. Это мифическая равнина *K<sup>w</sup>yrys*, прикрепляемая некоторыми информантами к священной горе близ Татартупа, название которой этимологически тождественно названию горы *kaoiris* (< \**karē-isa-*) в Авесте. «Авестийская» гора, согласно Бундахишну, – единственная гора на прародине иранских народов «Эранвеж» [3, 485].

Это и подобные названия обычно представлены на ограниченной территории одного села или ущелья. К примеру, в Алагирском ущелье Северной Осетии отмечены два святилища с явно архаическими чертами, уводящими нас в мир религиозных и мифологических представлений древних иранцев. Одно из них – святилище *Madizæn* в селении Дагом, а второе – святилище *Miydaw* в соседнем селении Урсдон. Судя по функциям божеств, которым посвящены данные святилища, первое из них типологически, а возможно и генетически, связано с древнеиранским божеством правосудия *Arti-* [4, 63–64], а второе – с ведическим владыкой небесных вод Варуной [4, 117]. Эти наблюдения вселяют надежду на то, что поиски древнеиранских корней у названий других святилищ Осетии могут также увенчаться успехом.

Ниже мы приводим этимологический анализ как этих, так и других культовых названий Осетии, частично затрагивая также вопрос о связанных с ними культах.

### 1. Древнеиранский слой в агиотопонимии Осетии

*Ævzændag* || *Ævzænda Wy Щwar* || *Ævzænda Wy kuvændon* ‘Авзандаг’, или ‘Святилище Авзандаг’ (*Щwar* и *kuvændon* в данном случае синонимы) – святилище в окрестностях сел. Къора в Куртатинском ущелье Северной Осетии [5, 95; 6, 234; 7, 164; 8, 53; 1, 110; 9, I, 16; 9, II, 360]. Встречаются также следующие варианты названия: *Ævzændag-Щwar* ‘Святилище Авзандаг’ [10, 64], *Ævzænda Wy bardwag* ‘Святой Авзандаг’ [9, II, 5, 6]. Сюда же относится топоним *Ævzænda Wy fæztæ* ‘Поляна (у святилища) Авзандаг’ [11, II, 588]. Ср. также *Ævzæng* (диг. *Ævzængæ*) – название зимнего праздника, который В.Ф. Миллер связывает с апеллятивом *zæng* (диг. *zængæ*) ‘пригорок’ [12, 93, 554], а авторы «Толкового словаря осетинского языка» считают вариантом агиотопонима *Ævzændag* [13, 228].

Миллер приводит также апеллятив *ævzændæg* || *ævЩændæg* ‘опасный, высокий путь’ [12, 93]. Из словаря Миллера это слово проникло в «Толковый словарь осетинского языка» [13, 228], откуда в свою очередь попало в [14, 72]. У поэта Рæмонты Георгия находим следующие строки: *Xivænd hæxæg, gugyn fysæn cyd Ævzændagyl xoxag læg sæ fæstæ* «Горец шел следом за упрямым ослом и овцой (породы) *gugyn* по опасным (горным) тропам» [15, 88]. Судя по *-a-* в последнем слого, слово *ævzændag* у этого поэта не является заимствованием из словаря Миллера. Следовательно, можно говорить о наличии в осетинском языке апеллятива *ævzændæg* ‘опасная горная дорога’.

Б.А. Алборов [5, 95] толкует агиотопоним *Ævzændag* из *ævzong dwag* ‘дух малолетних’. Эту этимологию повторяют А.Д. Цагаева [1, 110–111] и А.Р. Чочиев [16, 257]. В.И. Абаев приводит форму *Ævzændæg*, в которой *-æ-* конечного слога, очевидно, идет из апеллятивной формы, отмеченной В.Ф. Миллером. Однако Абаев высказывает сомнения по поводу наличия в осетинском языке соответствующего апеллятива, а агиотопоним возводит к праиран. *\*spantaka-* ‘святой; священный’ [17, 210]. Этимология Абаева принята В.Н. Топоровым [18, 18–19, 43] и Й. Кноблохом [19, 30].

Нельзя не отметить, что этимология Абаева сопряжена с фонетическими трудностями: праиранское *\*sp-* в осетинском дает рефлекс *æfs-*, но не *ævz-*. Причина озвончения для нас не ясна. Фонетическая трудность таится и в этимологии Алборова: в осетинском языке нет чередования *o > æ*. Поэтому *Æвзænдаг* не может происходить из сочетания *ævzong dwag* ‘юное божество’. Следовательно, в случае, если мы примем этимологию Абаева, для объяснения озвончения *æfs-*  $>$  *ævz-* придется допустить контаминацию исходной формы *\*Æfsændag* со словом *ævzong* ‘юный’. Однако, вопреки Алборову, в обрядах и поверьях, связанных со святилищем *Ævzændag*, нет ничего, что указывало бы на культ юношей. Более того, в таком надежном источнике, как [7, 164], агиотопоним *Ævzændag* глоссируется словосочетанием *K'orajy WasWyrWi* ‘(святилище) Уарсджырджы (селения) Кора’. При этом *WasWyrWi* это вариант общеосетинского *WastyrWi* – покровитель мужчин, воинов и путников. К этому следует добавить, что и легенда о происхождении капища *Ævzændag* указывает на связь с путниками [1, 110], а не юношами. На это же указывает приводимый В.Ф. Миллером апеллятив *ævzændæg*. Таким образом, попытку связать анализируемый агиотопоним с «юношами» следует признать неудачной, основанной на его ошибочной этимологии.

Вместе с тем, в конечном *-dag* предпочтительнее видеть делабиализованную форму апеллятива *dwag* ‘божество’. Именно в этой форме выступает рассматриваемый апеллятив в агиотопониме *Arny bardag* ‘Божество Арн’ в Южной Осетии [2, I, 304]. Оставшуюся часть *Ævzæn-* мы считаем спирантизированным вариантом исходной формы *\*ævЩæn-*, зафиксированной В. Ф. Миллером. Эту форму мы возводим к др.-иран. превербу *\*apa-* (или *\*abi-*?) + *\*Jan-* < *\*Jam-* ‘двигаться, идти; приходиться, уходить’ (вариант глагола *\*gam-*), о котором см. [20, IV, 141; 20, III, 117–135]. Перебой *\*-m > -n* такой же, как в *æmbal > ænbal* ‘товарищ’ [17, 135], *æncajun* ‘останавливаться’ < *\*ham-č@ā-* [17, 151] и т.п. В рассматриваемом агиотопониме отложилась форма причастия настоящего времени *\*Jama-* ‘идуший’  $>$  ‘путник’. Учитывая сказанное, исходное значение агиотопонима *Ævzændag* – ‘божество, (покровительствующее) путникам’. Что касается соответствующего крайне ограниченного в употреблении апеллятива *ævzændæg* ‘опасная, труднопроходимая дорога в горах’, то он, очевидно, возник вторично благодаря семантическому развитию ‘божество путников, идущих по опасным горным тропам’  $>$  ‘божество, покровительствующее опасным тропам’  $>$  ‘опасные тропы (в горах)’.

Вторичными представляются нам также формы *Ævzændæg* и *Ævzæng*, если последняя из них вообще имеет отношение к анализируемому агиотопониму.

*Zirijy Щwar* || *Zirijy Щwary kuvændon* ‘Святилище (или молельня) Дзири’ – святилище в окрестностях сел Цымыты и Хæрисджын в Куртатинском ущелье Северной Осетии [9, I, 24; 9, II, 6–7; 11, II, 353; 1, 114]. Ср. также топоним *Ziri* || *Ziritæ* – пастбище в окрестностях одноименного святилища, к которому отсылает А. Д. Цагаева при этимологии этого агиотопонима. При этом она указывает на возможную связь с двумя грузинскими апеллятивами: либо *Щiri* ‘корень; основание; низина’, либо *Щviri* ‘основное’ [1, 85]. То и другое ошибочно. Б.А. Калоев полагал, что святилище *Ziri-Щwar* получило свое название от горы *Ziri* [21, 266].

Собственно говоря, *Ziri* – имя святой, дочери небожителя Уацилла, божества плодородия и урожая, покровительницы трав и цветов [22, 238–239; 23, 18, 127, 130, 133]. В обращенных к ней молитвах ее часто именуют *Ræsuyd Ziri* ‘Красавица Дзири’, *Wacillaju iwnæg čyrg* ‘Единственная дочь (небожителя) Уацилла’, *Avd æfsymæry iwnæg хо* ‘Единственная сестра у семи братьев’ [22, 238; 23, 18]. Иногда святым Уацилла и Дзири молятся одновременно, прося о хорошей погоде и хорошем урожае [23, 131]. В праздник *Хуымысгарæн*, букв. «Обозрение хлебных полей», справляемый в четверг шестой недели после Пасхи, молятся одновременно Всевышнему (*Styr X<sup>у</sup>уцау*) и *Ziri* [23, 236].

Согласно собранным нами сведениям, в праздник, посвященный *Ziri*, молились о хорошей погоде, о недопущении ураганного ветра (*fyddymgæ*) и ливня (*fydkævda*). В прошлом молитва прихожан длилась до тех пор, пока из святилища не выползала змея, после чего устраивали пир и пляски (информант Дулаты Хатæхцыхъойы фырт Нокар, 1907 г.р., лето 1988 г., с. Хидыхъус).

Другой наш информант, Мырзаганты Дзæрæхмæт (78 лет, с. Хæрисджын, записано 4 августа 2025 г.), уверял нас в том, что истинное название рассматриваемого святилища – *Iry Щвар* ‘Покровитель осетин’. Аналогичную информацию (*Zirijy Щвар, dam, iry Щвар* и «Говорят, Святилище Дзири – это святилище осетин») находим и в одном из фольклорных текстов, посвященных рассматриваемому святилищу [24, 110]<sup>1</sup>. Однако эти утверждения основаны на народноэтимологическом переосмыслении исходного названия. Вариант *Zirijy Щвар* [9, II, 289] обязан своим происхождением обычной для современного иронского диалекта осетинского языка спирализации *Щ > z*. В одной газетной публикации за 1883 г. агитопоним зафиксирован в форме «Дзери дзуар» [25, II, 251].

Таким образом, *Ziri* – богиня плодородия, появляющаяся как в образе земной красавицы, так и змеи. В обеих своих ипостасях она символизирует нижний мир, порождающее начало. Функционально Дзири сопоставима с змееной богиней скифской мифологии, матерью первого земного человека – Таргитая (Геродот, IV, 9). В другой версии генеалогической легенды скифов эта же богиня предстает перед нами в образе земной красавицы, носящей описательное название «дочь реки Борисфена» (Геродот, IV, 5).

В осетинском эпосе богиней нижнего мира, принимающей обличье различных животных и функционально (возможно, и генетически) тождественной скифской полудеве-полузмее, является героиня по имени *Zerassæ*. Как мы полагаем, созвучие теонима *Ziri* с антропонимом *Zerassæ* не случайно. Конечное *-i* в интересующем нас теониме – суффикс, представленный и в теониме *Æfsati*. Конечное *-assæ* в эпическом имени также является непродуктивным суффиксом (см. ниже). Следовательно, сопоставлению подлежат основы *Zir-* || *Zer-*<sup>2</sup>. Но перед тем, как приступить к этимологическому анализу этих основ, попытаемся вкратце описать функции героини нартовского эпоса.

*Zerassæ* – не просто героиня эпоса, дочь владыки подводного царства, носящего имя *Donbettyr*, но и родоначальница земных людей, лошадей и собак [26, I, 26–36, 84–89]. В большинстве эпических текстов она безымянна, хотя иногда называется *Donbettyrty čyrg* ‘дочь Донбетров’ [26, 45, 52, 64, 67], *Menagorti kizgæ* ‘дочь Менагоров’ [26, 77], а в одном тексте ее имя – *Acira* [26, 24]. С последним именем сравните имя другой героини нартовского эпоса – *Waciræt*, которая, однако, является «земной» девушкой из рода *Æxsærtæggatæ* [27, 157, 158]. Несмотря на ряд этимологических догадок, имя *Zerassæ* остается неясным.

Дж. Коларуссо сопоставил осет. имя с адыгским теонимом *Maræsa* ‘Покровительница пчел’ [28, 436], что не может быть принято как с точки зрения фонетики, так и

функций этих персонажей. Учитывая, что Дзерасса появляется среди нартов в образе птицы, Г.В. Бейли предложил членение на *Zer-* и *-assæ*, видя в первой части осет. *Щера* 'коршун', а во второй – др.-иран. суффикс *\*-āsa* [29, 245–246], представленный, по его мнению, также и в других индоиранских названиях животных и птиц: авест. *kahrkāsa-* 'коршун, ястреб' (в первой части *\*kark-* 'бить, ударять', иначе: 20, IV, 399–400), осет. *ruvas* | *robās* 'лиса' и т. п. [30, 55]. Однако осет. *Щера* 'коршун' является исключительным достоянием южных диалектов этого языка, заимствованным из грузинского *Щера* 'коршун'. Это, на наш взгляд, делает ничтожной достоверность этимологии Бейли.

Но если сохранить деление на *Zer-* и *-assæ*, то, учитывая сказанное выше, первую часть можно возвести к праиранскому *\*Jai-ra-*, от *\*gai-* : *Jai-* : *Ji-* 'жить, существовать' [20, III, 105–112; 20, IV, 141] + суффикс прилагательных *\*-ra-*. Фонетическое развитие *\*Jaira-* > *\*Jer-* > *Zer-* закономерно. Таким образом, *Zerassæ* – 'дающая жизнь / дающая начало (земной) жизни / порождающее начало', букв. 'имеющая отношение к жизни'. К другому производному от праиран. *\*Ji-* 'жить' – *\*Jira-* 'быстрый, живой, проворный, быстро воспринимающий' [20, IV, 146–147] – восходит имя родоначальника нартов по мужской линии – *Zyly* (< *\*Jir-@a-*) [31, 201–204]. Не исключено, что в прошлом Дзерасса и Дзылы мыслились братом и сестрой.

В качестве параллели к устанавливаемому нами семантическому развитию можно сослаться на адыгскую версию Нартиады, где встречается героиня по имени *Psatina* [32, 19]. Это имя, по убедительному мнению Дж. Коларуссо, восходит к адыгскому сочетанию *psa-t'ə-na* 'Life-Giving Mother' [32, 32]. В скандинавской мифологии известна человеческая пара, Лив и Ливтрасир, спасаемая после гибели мира. От них и произошел человеческий род. Имя *Лив* (*Lif*) означает 'жизнь', а имя ее супруга, *Ливтрасир* – «пышущий жизнью» [33, 53; 34, 443]. Таким образом, связь между понятиями «жизнь ~ родоначальница людей» не является исключительной особенностью осетинского языка.

Особо следует отметить, что в мифологии Авесты в роли «дарителя жизни» (авест. *gayō.dā*) выступает божество Митра, причем авест. *gayō* восходит к той же др.-иран. основе *\*gai-* : *Jai-* 'жить' [35, 29, 32], что и осет. *Zerassæ*. Таким образом, авестийский Митра является мужским аналогом осетинской Дзерассы.

Наконец, нельзя пройти мимо гидронима *Zir-a-sk-æ* в Дигории [1, 309]. Во второй части этого гидронима скрывается хорошо известный топоформант *-sk-* [36, 289]. Можно ли допустить связь первой части с рассмотренным выше материалом? Ведь в обоих случаях мы имеем дело с водной стихией: Дзерасса – дочь хозяина подводного царства, а Дзираска – горный поток, пригодный для питья. В русской традиции «проточную, годную для питья воду русские в XVI–XVII вв. называли еще *живой* и *животной* водой (от *живот* 'жизнь')» [37, 15]. По аналогии можно предположить, что *Ziraskæ* – «живительная (влага)».

**ЛæЩ Wyty kuvændon** 'Святылище палок' – святылище в виде сосны и наваленной рядом кучи сухих сосновых жердей и палок в Цейском ущелье Северной Осетии [6, 58, 59, 206]. В Словаре А.Д. Цагаевой не зафиксировано. Е.Г. Пчелина пишет: «Подойдя к этому святылищу, мужчины, в очередности старшинства лет, молча накладывают на уже имеющуюся кучу хвороста принесенные ими с собой палки и идут дальше» [6, 59]. Аналогичные святылища отмечены Пчелиной в с. Урсдон (Алагирское ущелье) и в Кобанском ущелье Северной Осетии. Пчелина считает описанный обряд пережитком почитания бога войны у скифов (по Геродоту) и алан (по Аммиану Марцеллину). Отголосок скифского обряда, по ее мнению, сохранился и в нартовском эпосе осетин [6, 59–60, 206]<sup>3</sup>. Вот что сообщает Геродот (IV, 62) о скифах:

«В каждой скифской области по округам воздвигнуты такие святилища Аресу: горы хвороста нагромождены одна на другую на пространстве длиной и шириной почти в три стадии, в высоту же меньше. Наверху устроена четырехугольная площадка <...> От непогоды сооружение постоянно оседает, и потому приходится ежегодно наваливать сюда по полтораста возов хвороста. На каждом таком холме водружен древний железный меч. Это и есть кумир Ареса. Этому-то мечу ежегодно приносят в жертву коней и рогатый скот ...»

Этот же обряд в несколько упрощенном виде зафиксирован Аммианом Марцелином (XXXI, 2, 23) у алан: «Они (аланы. – Ю.Д.) по варварскому обычаю втыкают в землю обнаженный меч и с благоговением поклоняются ему как Марсу, покровителю стран, по которым они кочуют».

Отголосок алтаря из хвороста, в который воткнут меч, находим и в осетинских поверьях: для очищения дома от нечистой силы следует разжечь костер перед входом в дом, в который нужно воткнуть нож лезвием вверх [38, 29].

Алтарь из хвороста унаследован осетинской традицией непосредственно из скифской мифологии и культуры.

Святилища с алтарями из хвороста зафиксированы и в Южной Осетии [31, 355–362].

**Madizæn** || **Madizæny Цвар** – святилище и место общественных собраний (*ныхас*) в окрестностях селения Дагом в Алагирском ущелье Северной Осетии [39, 784; 6, 186; 1, 157]. Зафиксирована также форма *MadiЦæn* [23, 15].

Как отмечалось выше, на территории рассматриваемого святилища вплоть до недавнего времени вершилось правосудие. Богиня *Madizæn* мыслилась также покровительницей детей и матерей (*madæltæ æmæ syvællættu bardwag*) [40, 609]. Она же – богиня плодородия, дарующая женщинам потомство [40, 610, 622, 630]. Надо полагать, что в эпоху христианизации Алании (X в.) именно богине *Madizæn* пришла на смену христианская *Madymajræt* ‘Богоматерь’, забрав у нее как функции плодородия, так и первую часть имени. Об этом же свидетельствует одно из названий Пасхи в осет. языке – *Madizæny komwaЦæntæ*, или *Mady Majræty komwaЦæn* ‘Разговенье (после поста в честь) Мадизан или Богоматери’ [40, 616]. В Дагоме (и только там!) дохристианское название *Madizæn* только потому и выжило, что здесь за божеством сохранилась функция вершителя правосудия.

В первой части рассматриваемого агиотопонима, несомненно, скрывается осет. *mad* ‘мать’, а во второй, по догадке В.И. Абаева, представлено тюркское *iĵän* ‘матушка’ [4, 63]. Эта этимология поддержана А.Д. Цагаевой [1, 157] и Й. Кноблехом [19, 37]. Мы же предпочитаем видеть во второй части производное на исконно осетинский суффикс *-æn* от несохранившегося в самостоятельном употреблении корня *\*-iЦ-*, который мы возводим к др.-иран. *\*ai-čī-* ‘торжественно говорящая’, от праиран. *\*ai- : i-* ‘(торжественно) говорить; учить(ся); проповедовать’, см. [20, I, 119–120]. Учитывая функции божества *Madizæn*, от имени которой вершился суд, то есть торжественно провозглашался приговор, такая этимология больше подходит семантически.

**Miydaw** || **Miydawy (Miydæwy) Цвар** – святилище в окрестностях селений Зынцъар и Донысær в Алагирском ущелье Северной Осетии [6, 72, 75, 121, 201, 224–226, 257; 1, 186–187; 9, II, 233]. У Пчелиной находим также форму «Мих-дауг» [6, 72], снабженную неверным переводом «Клятва в тумане» [6, 205, 224]. Б.А. Калоев зафиксировал агиотопоним в форме *Мигъдауæн* [21, 262]. Святилище *Miydaw-Цвар* зафиксировано и в окрестностях сёл Къамцхо и Лисри в Мамисонском ущелье Северной Осетии [1, 282; 41, 146, 150, 152; 42]. Этот же агиотопоним в несколько измененном виде зафик-

сирован в Чеселтском ущелье Южной Осетии – *Miydew* || *Miydewu žwar* ‘святилище Мигдеу’ [2, I, 390–391].

Как видим, опорное слово агитопонима представлено в трех формах: *Miydaw* || *Miydæw* || *Miydew*. В.И. Абаев приводит только первую из них, возводя к др.-иран. \**Maiga-tavah* ‘Туча-сила’ [4, 117]. Эта этимология принята Й. Кноблехом [19, 37–38], Дж. Чёнгом [43, 287] и Д.И. Эдельман [20, V, 141]. Однако из указанного В. И. Абаевым этимона в осетинском ожидали бы *Miydæw*, а не *Miydaw*. Для объяснения *-a-* в конечном слоге последней формы следует предположить контаминацию с каким-то другим словом, например, с др.-иран. \**dā-* : *da-* : *di-* ‘устанавливать, ставить, класть, помещать; создавать, творить; делать’, о котором см. [20, II, 420]. То есть первоначальное значение «Туча-сила» было переосмыслено в «Создатель туч».

Что касается формы *Miydew*, то для нее следует предположить производную форму \**Maiga-ta&-@a-* ‘Имеющий отношение к тучам’. Форма «Мих-даук», зафиксированная Пчелиной, несомненно, отражает осет. \**Miydawæg*, во второй части которой находим осет. *dawæg* ‘божество’. В форме *Miydawæn* представлено это же слово с другим суффиксом – *-æn*, который мы усматриваем и в агитопониме *Madizæn* (см. выше).

**Rekom** || **Rekomu kuvændon** || **Galty Щwar** ‘Реком’, или ‘Святилище Реком’, или ‘Бычье святилище’ – святилище в окрестностях сел. Цей в Алагирском ущелье Северной Осетии [6; 11, II, 651; 44, 376; 16, 130, 218]. Осетины считают это святилище «домом божества Уастырджи» [6, 66]. У жителей соседних сел оно известно как *Cæjy Rekom* ‘Реком (селения) Цей’. «В молитвах имена Рекома и Мыкалгабурта всегда упоминаются вместе» [21, 258]. В некоторых молитвословиях встречается даже составное наименование *Rekom-Mykalgabyr* ‘Реком (и) Мыкалгабур’ как название одного божества [8, 54, 58], причем святой этот считается покровителем табунов (*ræyawy bar kætæ i*) и подателем благ / изобилия (*bærkad*) [8, 54]. Святой данного святилища известен также как *ruxs Rekom* ‘светлый Реком’ [26, II, 27]. Женщинам запрещалось произносить его имя, поэтому они называли его *ÆrgomЩыр Щwar* ‘Откровенный святой’ [6, 151] или *Galty Щwar* ‘Покровитель быков’ [45, 81]. Почиталось всеми жителями горной Осетии [39, 1011], а также жителями Рачинского общества Грузии [21, 48, 259].

Согласно осетинскому эпосу о нартах, происхождение данного святилища, как и святилищ *Mykalgabyr* (в ущелье *Kъасара*) и *TaranWeloz* (у селения *Хъæдысæр*), связано с гибелью одного из главных героев эпоса – нарта Батрадза: Бог пролил по герою три слезы, превратившиеся в три святилища [26, III, 533; 26, VII, 305] (о вариантах и версиях данного предания см.: [25, II, 200; 6, 71–72, 81, 82; 46, 145]).

Происхождение агитопонима не ясно. Согласно народной этимологии, впервые зафиксированной в 1848 г., *Rekom* происходит из *Irykom* ‘Осетинское ущелье’ [1, 188; 47, 9]. Эту этимологию повторяют Е.Г. Пчелина (см. [1, 188]) и Г.А. Кусов [48, 64]. Приблизительно такую же трактовку находим у Р. Г. Дзаттиаты: «Ущелье аров», где *ær* (> *re-*) – этнический термин [49, 163–164]. Впоследствии Р.Г. Дзаттиаты несколько скорректировал свою позицию, сопоставив компонент *Re-* с *Æry-* в гидрониме *Ærydon* [50, 32]. Однако историческая фонетика осетинского языка не знает таких преобразований, как *ær* > *re*, или *æry* > *re*, а тем более, *iry* > *re*.

Другая версия народной этимологии возводит *Rekom* к словосочетанию *Xury kom* ‘Солнечное ущелье’ [47, 9]. Данная этимология предполагает абсолютно невероятное преобразование *xury* > *re*. Анонимный автор статьи, помещенной в газете «Терек» за 1883 г., писал: «[с]лово *Rekom* состоит из двух слов. *Рей* – собственное имя, и *ком* – ущелье» [25, II, 198]. Произвольность данной трактовки очевидна. Другой автор, скрывшийся под инициалами «Н.С.», писал в «Терских ведомостях» за 1892 г. о том,

что *Rekom* это 'ущелье Ре', причем в последнем компоненте видел искаженное *Ra* – божество солнца у древних египтян [25, III, 74]. Эту этимологию повторяет профессор Б.А. Алборов [5, 119–120, 138]. Фонетически это невозможно (неясен перебой \**ra-* > *re-*), а исторически – маловероятно.

А.Х. Магомедов [51, 379] сближал *Rekom* с груз. *rek'va* 'звонить в колокол'. Эту этимологию повторяет Г.А. Кусов [48, 64]. Однако ни в функциях, ни в обрядах, связанных с рассматриваемым божеством, нет ничего, что напоминало бы «колокольный звон».

Произвольно также сопоставление с осет. *Rajæn kom* (на языке охотников) 'Ущелье, (доставляющее) удовольствия' т. е. «Ущелье, полное дичи(?)», предложенное писателем И. Айларты [52, 56, 57]: сочетание *ajæ* не стягивается в *e*.

А.Д. Цагаева полагала, что название *Rekom* «было иноязычным», и «первоначально название звучало иначе» [1, 188–189]. В то же время Цагаева приводит этимологию В.И. Абаева, очевидно, высказанную ей в устной форме (ссылка на публикацию отсутствует), о связи рассматриваемого агитопонима с груз. *rkoni* 'икона' [1, 188]. Сам Абаев высказал предположение о связи *Rekom* с грузинским *rk'oni* 'дубовая роща' [53, 30]. Однако в грузинском языке нет таких апеллятивов. Возможно, имеется в виду некий топоним, образованный на основе груз. *rkò* 'желудь; дуб' с помощью древнегрузинского форманта множ. числа *-on-i*. Связь осет. *Rekom* с груз. *rk'oni* 'дубы' невозможна: в осетинском языке нет запрета на сочетание *rk'* (ср. *ark'aw* 'клещи', *ærç'i* | *ærk'e* 'обувь из сыромятной кожи' и пр.), и язык не стал бы расщеплять его, тем более не существующей в осетинском языке эпентезой *-e-*. К «грузинской» форме в лучшем случае могла быть добавлена протеза *æ-*, что привело бы к форме \**Ærk'on*.

В.А. Кузнецов [47, 10] под вопросом сближал *Rekom* со словом «рекома», зафиксированным у Плиния (I в. н.э.) в качестве названия лечебной травы, которую привозили из стран, лежащих над Понтом, т. е. Черным морем. Однако в тот период осетинское \**ā* перед носовыми еще не перешло в *o*, поэтому для сарматского и аланского времени ожидали бы форму \**rekāma-*.

Была предложена также древнеиранская этимология [2, II, 511–512], предполагающая связь второй части *-kom* с др.-иран. \**kāma-* 'желание; потребность; любовь; просьба; приверженность', о котором см. [20, IV, 385–389; ср.: 54, 227–228]. Родственное др.-инд. *kāma* в композитах приобретает значение «по собственному желанию». Ср. *kāma-ga* 'идуший или действующий по собственному желанию', *kāma-cara* 'свободнодвигающийся', 'действующий по желанию' [55, 158] и т.п. Особо следует подчеркнуть, что эта же основа представлена в именах древнеиндийских мифологических персонажей: *Kāma* / *Kāma-deva* 'Бог любви', *Kāmari* (< *kāma* + *ari*) 'Враг бога любви', *Kāmeśvarā* 'Властитель желаний' [55, 157, 158].

Для первой части (*Re-*) бесспорной этимологии не существует. С точки зрения исторической фонетики осетинского языка вполне подходит этимон др.-иран. \**frai-* 'творить, создавать, порождать', о котором см. [20, III, 77]. Сложение \**frai-kāma-* (> \**Rekām* > *Rekom*) могло означать 'желающий / жаждущий творения' > 'создатель', или 'создающий / творящий по собственному желанию'. Напомним, что «творцами», или «создателями» авестийская мифология считает практически весь состав авестийского пантеона, а в первую очередь Ахура-Мазду и Митру [35, 168 и сл., 240]. Одним из творцов Вселенной и всего сущего и мог считаться в прошлом святой Реком.

*XetæWy k'ox* || *XetæWy Щwar* || *XetæWy qæd* || *Tymbylqædy Щwar* || *XetæWy WastyrWi* 'Роща Хетага', или 'Святылище Хетага', или 'Лес Хетага', или 'Святылище круглого леса', или 'Уастырджи (святылища) Хетаг' – святылище с северо-восточной

стороны сел. Суадаг [25, IV, 221; 11, II, 354, 357; 9, II, 11–13]. Название *Tymbylqædy Щwar* – эвфемизм в устах женщин, не имевших права произносить имя святого и, соответственно, святылища [45, 81]. Святой *Xetæg*, наряду со святым *Tætærtupp*, считается покровителем равнины, а также путников, направляющихся на равнину [8, 58]. Он является *Ærgom Щwar* [56, 145], то есть святым, открыто являющимся перед Богомольцами для общения с ними.

Компонент *Xetæg* восходит к др.-иран. \**kaiθa-ka-* ‘прорицатель; предсказатель’ [57, 235–238].

## 2. К истории сложения осетинского пантеона богов

2.1. Учитывая деление индоевропейского пантеона на три функциональные стра-ты [58], проанализированный выше материал можно распределить по трем рубрикам: агиотопонимы, связанные с божествами а) первой функции, б) второй функции и в) третьей функции. К числу божеств первой функции относятся *Rekom*, *Miydaw*, *Madizæn* и *Xetæg*. Но, судя по их современным функциональным характеристикам, ни одно из них не выполняет индоевропейские функции в «чистом» виде. Первые три божества сочетают первую (магико-юридическую) функцию с третьей (плодородие). Последнее же божество (*Xetæg*) первую функцию сочетает со второй (военной). Эта же функция в той или иной мере присуща и божеству *Rekom*. Вторую функцию в «чистом» виде представляют божества *Ævzændag* и божество, скрывающееся под описательным названием *LæЩWyty kuvændon*. Третью функцию в «чистом» виде представляет божество *Ziri*.

2.2. Часть рассматриваемых божеств прочными узлами связана с божествами современного осетинского пантеона: *Rekom* и *Xetæg* – с *WastyrWi*, а *Rekom*, к тому же, еще и с *Mykalgabyr*. *Madizæn*, несомненно, связана с богиней *Madymajræm* ‘Богоматерь’, которой, очевидно, и уступила место в современном осетинском пантеоне. Богиня *Ziri* и по своему имени, и функционально связана с героиней нартовского эпоса Дзерассой, в образе которой прослеживаются черты скифской полудевы-полузмеи.

2.3.1. Большинство приведенных названий имеет прозрачные иранские этимологии. Соответствующие апеллятивы в осетинском языке в свободном употреблении не сохранились. Аналогичные примеры отмечены и в других разрядах топонимии Осетии [59], что говорит о глубокой древности всей основы топонимической системы Осетии. В топонимии Вахана некоторые древнеиранские божества (например, Митра) названы не по именам, а по их эпитетам [60, 20]. По аналогии можно предполагать, что и в большинстве рассматриваемых осетинских агиотопонимов представлены не имена, а эпитеты соответствующих древнеиранских богов.

2.3.2. Если попытаться на основе рассмотренного материала определить профессиональную принадлежность создателей древней топонимии Осетии, то можно заключить, что это древнеиранское язычество, основанное на почитании Огня и Солнца. Вопреки некоторым исследователям [61], никаких следов зороастризма в осетинском пантеоне, и, в частности, в рассмотренных названиях, не прослеживается. Жрецы древнеиранского культа Солнца носили название \**kaita-ka-* ‘прорицатель’, давшее в осетинском языке *Xetæg*. Для приверженцев зороастрийской религии этот термин означал «носитель ложной веры» [62, 267, 289, 318]. Это свидетельствует об изначальном антагонизме между зороастрийскими и всеми остальными древнеиранскими приверженцами культа Солнца. И именно эти общеиранские представления отражены в агиотопонимии Осетии, которую можно сравнить с топонимией Вахана, где также отмечены рудименты древнеиранского язычества, основанного на почитании Солнца. Вот что пишет по этому поводу Б.Б. Лашкарбеков:

«Сохранившиеся в топонимии Вахана названия древних культовых сооружений в целом связаны с язычеством, прежде всего – с почитанием культа солнца. Идеи солнцепоклонничества, обогащенные впоследствии новым содержанием и умело приспособленные к зороастризму, буддизму и исламу, оказались весьма живучими, благодаря чему на протяжении почти трех тысячелетий сохранились не только названия культовых сооружений в виде топонимов с неясным уже ныне значением, но в большинстве случаев и сами культовые сооружения» [60, 22]. Особенность топонимии Осетии в том, что древнеиранские культы и божества были «приспособлены» к христианству.

**2.4.1.** Древнеиранское божество Солнца, выступающее в зороастрийской традиции в образе Митры, в осетинском пантеоне представлено образом божества Уастырджи [63, 153; 64, 40–41]. Этот теоним, означающий 'Святой Георгий', несомненно, возник в эпоху христианизации Алании. В пантеоне, фольклоре и этнографии современных осетин Уастырджи почти полностью вытеснил все рефлексy образа древнеиранского бога Солнца. Но, поскольку святилища Реком и Хетаг связаны с именем Уастырджи, можно высказать предположение, что в топонимии сохранились прежние имена этого христианизированного божества. Другой вариант взаимосвязи рассматриваемых богов находим в осетинском фольклоре, где Реком, Мыкалгабыр и Уастырджи представлены в качестве родных братьев [65, 75].

**2.4.2.** Выше мы отметили несколько черт, объединяющих образы Рекома и Митры. Но параллели между ними этим не ограничиваются. С Митрой Рекома роднит, прежде всего, связь с Солнцем / Светом. Об этом говорит эпитет Рекома *rixs* 'излучающий свет'. Далее, подобно тому, как в древнеиндийской традиции Митра тесно связан с Варуной (существует даже сложение *mitrāvaruMā* 'Митра (и) Варуна' [35, 4 ff.]), в осетинской традиции Реком столь же тесно связан с божеством Мыкалгабыр(тæ), и эта связь привела к образованию аналогичного сложения «Реком-Мыкалгабыр».

Связь с солнцем у Рекома можно усматривать и в факте покровительства табунам. Солнечный Митра, согласно авестийской мифологии, дарует своим приверженцам «быстрых лошадей» («Яшт» X, 3). У массагетов, ближайших родичей скифов, существовал культ солнца, в жертву которому приносили коней (Геродот, I, 216).

В Гатах Авесты ведийской паре Митра-Варуна соответствуют Воху Мана и Аша Вахишта, причем в материальном плане первому из них соответствует скот (быки), а второму – огонь [58, 33]. Не потому ли и святой Реком считается «Покровителем быков»?

В то же время Митра и Варуна контролируют небесные воды, посылая в нужное время на землю дождь, и регулируя земные потоки [35, 5]. Ничего подобного в осетинской традиции мы не наблюдаем ни в функциях Уастырджи, ни в функциях Рекома и Мыкалгабыра. Однако есть основание полагать, что в прошлом Реком был наделен и этой функцией. Вспомним о божестве «Тагимасадас» у скифов, которого Геродот (IV, 59) отождествляет с греческим Посейдоном, и добавляет, что ему поклоняются только «царские» скифы. Т. е. божество, связанное с водной стихией, было покровителем царского рода. В осетинской традиции Реком мыслился, в первую очередь, покровителем царской династии Цæразонтæ [21, 48]. Не исключено поэтому, что у него в прошлом была и функция покровителя небесных вод, отошедшая впоследствии к божеству Мигъдау.

**2.5.** Таким образом, современная агиотопонимия Северной Осетии представляет собой сплав из дохристианских, иранских по происхождению богов и христианских, а точнее – христианизированных вариантов первых. Вопрос о времени и условиях

христианизации древнеиранского пантеона в топонимии Осетии нуждается в дополнительных исследованиях.

**Выводы.** Как видно из проанализированного материала, современные осетины во многом унаследовали древнеиранские религиозные традиции, абсолютно чуждые зороастризма. Проанализированные названия являются реликтами древнеиранской теонимической системы, отражая в большинстве случаев не имена древнеиранских богов, а их эпитеты. Ни в функциях соответствующих богов, ни в их названиях, ни в связанных с ними обрядах нет ничего кавказского или тюркского. Дальнейшее исследование агиотопонимии Осетии, планируемое в едином комплексе с агиотопонимией Южной Осетии, может пролить дополнительный свет как на становление осетинского пантеона богов, так и на всю систему агиотопонимии Осетии.

#### Примечания:

1. С названием *Iry Щwar* ср. теоним *Iry Styr Bardwag* 'Великий покровитель осетин' [40, 633].
2. Неслучайно и то, что у обеих героинь один и тот же эпитет *ræsuyd* 'красавица'. О *Ræsuyd Žiri* см. выше. О *Zerassæ-ræsuyd* 'Красавице Дзерассе' см.: [11, I, 8, 9, 10, 14].
3. Сопоставление алтаря скифского «Ареса» с аналогичной «горой из хвороста», которую герои осетинского эпоса создали для закалки нарта Батрадза, предложено Ж. Дюмезилем [66, 64] независимо от Е.Г. Пчелиной.

- 
1. Цагаева А.Д. Топонимия Северной Осетии. Орджоникидзе: Ир, 1975. Ч. II. 561 с.
  2. Цховребова З.Д., Дзиццойты Ю.А. Топонимия Южной Осетии. М.: Наука, 2013. Т. I. 599 с.; 2015. Т. II. 740 с.
  3. Gershevitch I. Word and Spirit in Ossetic // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1955. Vol. XVII. Pp. 478–489.
  4. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука, 1973. Т. II. 448 с.
  5. Алборов Б.А. Некоторые вопросы осетинской филологии. Орджоникидзе: Ир, 1979. 311 с.
  6. Пчелина Е.Г. Святилище Реком в Цейском ущелье. Изд. 2-е, испр., доп. СПб.: Реноме, 2025. Т. I. 379 с.
  7. Гæдиаты С. Уацмыстæ [Сочинения]. Дзæуджыхъæу: Ир, 1991. 640 с. (на осет. яз.)
  8. Памятники народного творчества осетин. Трудовая и обрядовая поэзия осетин / Сост. Т.А. Хамицаева. Владикавказ: Ир, 1992. 438 с.
  9. Куырттаты ком æмæ куырттатæгтæ [Куртатинское ущелье и куртатинцы] / Чиныг сарæзтой Гуыриаты Т., Мырзаганты М. æмæ æнд. Дзæуджыхъæу: Аланыстон, 2007. Т. I. 463 с.; 2011. Т. II. 493 с. (на осет. яз.)
  10. Хъодзаты Æ. Поэты мæсыг [Башня поэта]. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфон куыстуат, 2020. 143 с. (на осет. яз.)
  11. Ирон адæмы сфæлдыстад [Осетинское народное творчество] / Сост. З.М. Салагаева. Дзæуджыхъæу, 1961. Т. I. 624 с.; Т. II. 692 с. (на осет. яз.)
  12. Миллер В.Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. В 3-х т. Л., 1927. Т. I. 618 с.
  13. Ирон æвзаджы æмбарынгæнæн дзырдурат [Толковый словарь осетинского языка. В 4-х т.] / Под общ. ред. Н.Я. Габараева. М.: Наука, 2007. Т. I. 509 с.

14. Парсиева Л.К., Гацалова Л.Б. Осетинско-русский / Русско-осетинский словарь. Владикавказ: Респект, 2018. 1295 с.
15. Мах дуг. 1995. № 5. (на осет. яз.)
16. Чочиев А.Р. Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвали: Ирыстон, 1985. 288 с.
17. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л.: АН СССР, 1958. Т. I. 655 с.
18. Топоров В.Н. Из славянской языческой терминологии: индоевропейские истоки и тенденции развития // Этимология 1986–1987. М.: Наука, 1989. С. 3–50.
19. Knobloch J. Homerische Helden und christliche Heilige in der kaukasischen Nartenepic. Heidelberg: Carl Winter. Universitätsverlag, 1991. 72 с.
20. Расторгуева В.С., Эдельман Д.И. Этимологический словарь иранских языков. М.: Восточная литература, 2000. Т. I. 327 с.; 2003. Т. II. 502 с.; 2007. Т. III. 493 с.; 2011. Т. IV. 415 с.; 2015. Т. V. 566 с.
21. Калоев Б.А. Осетины. Историко-этнографическое исследование. 2-е изд. М.: Наука, 1971. 357 с.
22. Туаев Р.Г. Обычаи осетин. Владикавказ: Респект, 2016. 349 с.
23. Хæуытаты Къ. Уæздандзинады гуырæнтæ [Родники благородства]. Дзæуджыхъæу: Проект-Пресс, 2021. 255 с. (на осет. яз.)
24. Мах дуг. 1988. № 2. (на осет. яз.)
25. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах / Сост. Л.А. Чибиров. Цхинвал: Ирыстон, 1981–1991. Кн. I–V.
26. Нарты кадджытæ [Сказания о нартах]. Дзæуджыхъæу: ИПЦ СОИГСИ, 2002–2012. Т. I–VII. (на осет. яз.)
27. Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований. Ф. Фольклор. Оп. 1. Д. 350.
28. Colarusso J. (ed.). Tales of the Narts: ancient myths and legends of the Ossetians. Princeton / Oxford: Princeton University Press, 2016. 442 p.
29. Bailey H.W. Ossetic (Nartä) // Traditions of Heroic and Epic poetry / Ed. A.T. Hatto. London: MHRA, 1980. Vol. 1. Pp. 236-67.
30. Bailey H.W. Dictionary of Khotan Saka. Cambridge, 1979. 559 p.
31. Дзиццойты Ю.А. Вопросы осетинской филологии. Цхинвал: Республика, 2017. Т. I. 463 с.
32. Nart Sagas from the Caucasus / Assembled, translated and annotated by John Colarusso. Princeton / Oxford: Princeton University Press, 2002. 552 p.
33. Мелетинский Е.М. Лив и Ливтрасир // Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия, 1992. Т. II. С. 53.
34. Петрухин В.Я. Мифы языческой Скандинавии. М.: Эксмо; Яуза, 2023. 479 с.
35. Gershevitch I. The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge: Cambridge University Press, 1959. 356 p.
36. Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М.; Л.: АН СССР, 1949. Т. I. 601 с.
37. Отин Е.С. Топонимия Донетчины. Донецк: Юго-Восток, 2013. 118 с.
38. Хæйрæджыты хабæртæ [Рассказы о чертях]. Дзæуджыхъæу: ИПЦ СОИГСИ, 2013. 319 с. (на осет. яз.)
39. Миллер В.Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Л., 1929. Т. II. 572 с.
40. Ирон диссагтæ æмæ æмбисæндтæ [Осетинские пословицы и поговорки] / Сарæзтой йæ Айларты И., Гæджынаты Р., Кцойты Р. Дзæуджыхъæу: Ир, 2006. 712 с. (на осет. яз.)

41. Тменов В.Х. Средневековые историко-архитектурные памятники Северной Осетии. Орджоникидзе: Ир, 1984. 344 с.
42. Салбиев Т.К. Об архитектурных особенностях святилища Мигъдау-дзуар селения Лисри // Социально-политические, культурные вопросы устойчивого развития горных территорий. 2014. № 3 (21). С. 125–131.
43. Чёнг Дж. Очерки исторического развития осетинского вокализма / Пер. с англ. Владикавказ; Цхинвал: ИПП им. В. Гассиева, 2008. 496 с.
44. Калоев Б.А. Реком // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1992. Т. II. С. 376.
45. Дзасохты М. Мæйты дæргъæн азтæ [Годы длиною в месяцы]. Дзæуджыхъæу: ВЕСТА, 2022. 647 с. (на осет. яз.).
46. Мах дуг. 2008. № 2. (на осет. яз.)
47. Кузнецов В.А. Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ: Ир, 1990. 193 с.
48. Кусов Г.И. По Куртатинскому ущелью. Орджоникидзе: Ир, 1972. 132 с.
49. Дзаттиаты Р.Г. Культура позднесредневековой Осетии. Владикавказ: Ир, 2002. 432 с.
50. Дзаттиаты Р.Г. О некоторых топонимах Осетии // Аллон. М.: ИВ РАН, 2021. С. 30–32.
51. Магомедов А.Х. Реком // Ученые записки СОГПИ. 1968. Т. 28. Вып. 2. С. 365–398.
52. Мах дуг. 2010. № 10. (на осет. яз.)
53. Письма Вассо Абаева / Сост. Н.Г. Джусойты. Цхинвал: Южная Алания, 2008. 79 с.
54. Cheung J. Etymological Dictionary of the Iranian Verb. Leiden / Boston: Brill, 2007. 600 p.
55. Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. М.: Русский язык, 1987. 943 с.
56. Мах дуг. 2004. № 4-5. (на осет. яз.)
57. Дзиццойты Ю.А. Опыт историко-культурологического анализа преданий о Хетаге // Nartamongæ. 2020. Vol. XV. № 1, 2. С. 222–265.
58. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / Пер с франц. М.: Наука, 1986. 234 с.
59. Дзиццойты Ю.А. К вопросу о реликтах скифо-сармато-аланской лексики в топонимии Осетии // Вопросы ономастики. 2018. Т. 15. № 1. С. 30–50.
60. Лашкарбеков Б.Б. Рудименты язычества в топонимии Вахана // Исследования по иранской филологии. М.: ИСАА, 1999. Вып. 2. С. 18–23.
61. Барабанов О.Н. Хуцау и дауаги: два нерешенных вопроса в историко-семиотическом анализе дохристианских индоевропейских верований у аланов // Пространство и время. 2013. № 4 (14). С. 111–118.
62. Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М.: Наука, 1970. 395 с.
63. Ставиский Б.Я., Яценко С.А. Искусство и культура древних иранцев. М., [б.и.], 2002. 441 с.
64. Lubotsky A. The old Persian nonth name *Viyax(a)na-*, Avestian *Viiāx(a)na-* ‘Eloquent, Bragging’ and Ossetic festivals // Nartamongæ. 2017. Vol. XII. № 1, 2. P. 36–46.
65. Ирон адамон аргъæуттæ [Осетинские народные сказки] / Сост. А.Х. Бязыров. Цхинвал: Хуссар Ирыстоны паддзахадон рауагъдад, 1962. Т. III. 362 с. (на осет. яз.)
66. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология / Пер. с франц. М.: Наука, 1976. 276 с.

**Dzitstsoity, Yuri A.** – Center for Scythian-Alanian Studies of the Vladikavkaz Scientific Center of RAS (Vladikavkaz, Russia); <https://orcid.org/0000-0003-2336-4125>; dzicc@mail.ru

#### FROM THE AGIOTOPONYMY OF OSSETIA.

**Keywords:** toponymy, hagiotoponymy, Ossetia, etymology, Iranian languages, pantheon of gods, Mithra.

This article presents an etymological analysis of Ossetian hagiotoponyms whose origins were considered obscure. Previously proposed etymological interpretations did not take into account the historical phonetics of the Ossetian language. In some cases, the analysis was based on an inaccurately recorded form of the toponym. To establish the true form, the author of this article had to turn to folklore, ethnographic, and other materials, as well as his own field notes. As the etymological analysis of the toponyms under consideration shows, toponyms of Iranian (Scythian-Sarmatian or Alanian) origin are quite common on the map of Ossetia. Their etymology can only be revealed through the application of comparative-historical linguistics. Old Iranian appellatives, which have become part of Ossetian hagiotoponymy, are not commonly used in modern Ossetian. The ideosemantics of the analyzed toponyms indicate that the creators of the most ancient layer of Ossetian toponymy adhered to Old Iranian pagan beliefs based on the cult of the sun. No Zoroastrian influence was detected in the analyzed portion of the hagiotoponymy, or in the Ossetian pantheon as a whole. This refutes the opinion of those scholars who unequivocally accept the Zoroastrian influence on the beliefs of the Alans. As the material under consideration shows, the Ossetian (pre-Christian) pantheon contains deities of all three functions (according to Dumézil). However, we do not find a single ancient Iranian theonym in Ossetian toponymy, and all the analyzed names are reflexes of various epithets applied to the names of Old Iranian gods. In this sense, the toponymy of Ossetia can be compared, for example, with the toponymy of Vakhana, where the sanctuary's name also contains epithets of ancient Iranian gods. The article also addresses the Christianization of the Alanian pantheon.

**For citation:** Dzitstsoity, Yu.A. From the agiotoponymy of Ossetia // *Izvestiya SOIGSI*. 2026. Iss. 60 (99). Pp. 98-114. (in Russian). DOI: 10.46698/VNC.2026.99.60.002

#### References

1. Tsagaeva, A.D. *Toponimiya Severnoi Osetii* [Toponymy of North Ossetia]. Ordzhonikidze, Ir, 1975, part II. 561 p.
2. Tskhovrebova, Z.D., Dzitstsoity, Yu.A. *Toponimiya Yuzhnoi Osetii* [Toponymy of South Ossetia]. Moscow, Nauka, 2013, vol. I. 599 p.; 2015, vol. II. 740 p.
3. Gershevitch, I. Word and Spirit in Ossetic. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1955, vol. XVII, pp. 478–489.
4. Abaev, V.I. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka* [Historical and Etymological Dictionary of the Ossetian Language]. Leningrad, Nauka, 1973. 448 p.
5. Alborov, B.A. *Nekotorye voprosy osetinskoj filologii* [Some issues of Ossetian philology]. Ordzhonikidze, Ir, 1979. 311 p.
6. Pchelina, E.G. *Svyatilishche Rekom v Tseiskom ushchel'e* [The Rekom Sanctuary in the Tsei Gorge]. St. Petersburg, Renome, 2025, vol. I. 379 p.
7. Gædiaty, S. *Uatsmystæ* [Works]. Dzæudzhykhæu, Ir, 1991. 640 p. (In Ossetian)
8. Khamitsaeva, T.A. (comp.). *Pamyatniki narodnogo tvorchestva osetin. Trudovaya i obryadovaya poeziya osetin* [Monuments of Ossetian Folklore. Ossetian Labor and Ritual Poetry]. Vladikavkaz, Ir, 1992. 438 p.
9. Guriaty T., et al. (comps). *Kuyrttaty kom æmæ kuyrttataægtæ* [Kurtata gorge and kurtatians]. Dzæudzhykhæu, Alanyston, 2007, vol. I. 463 p.; 2011, vol. II. 493 p. (In Ossetian)
10. Khodzaty, Æ. *Poety mæsyg* [Poet's Castle]. Dzæudzhykhæu, Gassity Viktorij nomyl rauagʹdadon-poligrafion kuystuat, 2020. 143 p. (In Ossetian)

11. Salagaeva, Z.M. (comp.). *Iron adæmy sfældystad* [Folklore of Ossetian people]. Dzæudzhkhæu, 1961, vol. I. 624 p.; vol. II. 692 p. (In Ossetian)
12. Miller, V.F. *Osetinsko-russko-nemetskii slovar'. V 3-kh t.* [Ossetian-Russian-German Dictionary. In 3 vols]. Leningrad, 1927, vol. 1. 618 p.
13. Gabaraev, N. Ya. (ed.). *Iron ævzadzhy æmbaryngæncæn dzyrduat / Tolkovyj slovar' osetinskogo yazyka. V 4-kh t.* [Explanatory Dictionary of the Ossetian Language. In 4 vols]. Moscow, Nauka, 2007. vol. I. 509 p.
14. Parsieva, L.K., Gatsalova, L.B. *Osetinsko-russkii / Russko-osetinskii slovar'* [Ossetian-Russian / Russian-Ossetian Dictionary]. Vladikavkaz, Respekt, 2018. 1295 p.
15. *Makh dug* [Our era]. 1995, no. 5. (In Ossetian)
16. Chochiev, A.R. *Očerki istorii sotsial'noi kul'tury osetin* [Essays on the history of social culture of the Ossetians]. Tskhinvali, Iryston, 1985. 288 p.
17. Abaev, V.I. *Istoriko-etimologičeskij slovar' osetinskogo yazyka* [Historical and Etymological Dictionary of the Ossetian Language]. Moscow; Leningrad, USSR Academy of Sciences, 1958, vol. I. 655 p.
18. Toporov, V.N. *Iz slavyanskoi yazyčeskoj terminologii: indoevropeiskie istoki i tendentsii razvitiya* [From Slavic pagan terminology: Indo-European origins and development trends]. *Etimologija 1986–1987* [Etymology 1986–1987]. Moscow, Nauka, 1989, pp. 3–50.
19. Knobloch, J. *Homerische Helden und christliche Heilige in der kaukasischen Nartepic*. Heidelberg, Carl Winter. Universitätsverlag, 1991. 72 S.
20. Rastorgueva, V.S., Edelman, D.I. *Etimologičeskij slovar' iranskikh yazykov* [Etymological dictionary of Iranian languages]. Moscow, Vostochnaya literatura, 2000, vol. I. 327 p.; 2003, vol. II. 502p.; 2007, vol. III. 493 p.; 2011, vol. IV. 415 p.; 2015, vol. V. 566 p.
21. Kaloev, B.A. *Osetiny. Istoriko-etnografičeskoe issledovanie* [Ossetians. Historical and Ethnographic Research]. Moscow, Nauka, 1971. 357 p.
22. Tuaeov, R.G. *Obychai osetin* [Customs of the Ossetians]. Vladikavkaz, Respekt, 2016. 349 p.
23. Khæuytaty, K. *Uæzdandzinady guyræntæ* [Springs of nobility]. Dzæudzhkhæu, Proekt-Press, 2021. 255 p. (In Ossetian)
24. *Makh dug* [Our era]. 1988, no. 2. (In Ossetian)
25. Chibirov, L.A. (comp.). *Periodičeskaja pečat' Kavkaza ob Osetii i osetinakh* [Periodical press of the Caucasus about Ossetia and Ossetians]. Tskhinval, Iryston, 1981–1991, books I–V.
26. *Narty kaddzhytæ* [Tales of the Narts]. Dzæudzhkhæu, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2002–2012, vols I–VII. (In Ossetian)
27. *Nauchnyj arkhiv Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovanij* [Scientific Archive of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. Fund Folklore. Inventory 1. Case 350.
28. Colarusso, J. (ed.). *Tales of the Narts: ancient myths and legends of the Ossetians*. Princeton / Oxford: Princeton University Press, 2016. 442 p.
29. Bailey H.W. *Ossetic (Nartä). Traditions of Heroic and Epic poetry*. Ed. A.T. Hatto. London, MHRA, 1980, vol. 1, pp. 236-67.
30. Bailey, H.W. *Dictionary of Khotan Saka*. Cambridge, 1979. 559 p.
31. Dzitsoity, Yu.A. *Voprosy osetinskoi filologii* [Issues of Ossetian philology]. Tskhinval, Respublika, 2017, vol. I. 463 p.
32. Colarusso, J. (assemb., transl.). *Nart Sagas from the Caucasus*. Princeton / Oxford, Princeton University Press, 2002. 552 p.

33. Meletinsky, E.M. *Liv i Livtrasir* [Liv and Livtrasir]. *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world]. Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya, 1992, vol. II, p. 53.
34. Petrukhin, V.Ya. *Mify yazycheskoi Skandinavii* [Myths of pagan Scandinavia]. Moscow, Eksmo; Yauza, 2023. 479 p.
35. Gershevitch, I. *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge, Cambridge University Press, 1959. 356 p.
36. Abaev, V.I. *Osetinskii yazyk i fol'klor* [Ossetian language and folklore]. Moscow-Leningrad, USSR Academy of Sciences, 1949, vol. I. 601 p.
37. Otin, E.S. *Toponimiya Donetchiny* [Toponymy of Donetsk region]. Donetsk, Yugo-Vostok, 2013. 118 p.
38. *Khæirædzhyty khabærttæ* [Stories about devils]. Dzæudzhykhæu, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2013. 319 p. (In Ossetian)
39. Miller, V.F. *Osetinsko-russko-nemetskii slovar'* [Ossetian-Russian-German dictionary]. Leningrad, 1929, vol. II. 572 p.
40. Ailarty I., et al. (comps). *Iron dissægtæ æmæ æmbisændtæ* [Ossetian proverbs and sayings]. Dzæudzhykhæu, Ir, 2006. 712 p. (In Ossetian)
41. Tmenov, V.Kh. *Srednevekove istoriko-arkhitekturnye pamyatniki Severnoi Osetii* [Medieval historical and architectural monuments of North Ossetia]. Ordzhonikidze, Ir, 1984. 344 p.
42. Salbiev, T.K. *Ob arkhitekturnykh osobennostyakh svyatilishcha Mig'dau-dzuar seleniya Lisri* [On the architectural features of the Migdau-dzuar sanctuary in Lisri village]. *Sotsial'no-politicheskie, kul'turnye voprosy ustoichivogo razvitiya gornykh territorii* [Socio-political and cultural issues of sustainable development of mountainous territories]. 2014, no. 3 (21), pp. 125–131.
43. Cheung, J. *Ocherki istoricheskogo razvitiya osetinskogo vokalizma* [Studies in the historical development of the Ossetic vocalism]. Vladikavkaz; Tskhinval, IPP im. V.Gassieva, 2008. 496 p.
44. Kaloev, B.A. *Rekom* [Rekom]. *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world]. Moscow, Sovetskaya entsiklopediya, 1992, vol. II, p. 376.
45. Dzasokhty, M. *Mæity dærg'æn aztæ* [Month-long years]. Dzæudzhykhæu, VESTA, 2022. 647 p. (In Ossetian)
46. *Makh dug* [Our era]. 2008, no 2. (In Ossetian)
47. Kuznetsov, V.A. *Rekom, Nuzal i Tsarazonta* [Rekom, Nuzal and Tsarazonta]. Vladikavkaz, Ir, 1990. 193 p.
48. Kusov, G.I. *Po Kurtatinskomu ushchel'yu* [Along the Kurtata gorge]. Ordzhonikidze, Ir, 1972. 132 p.
49. Dzattiaty, R.G. *Kul'tura pozdnesrednevekovoï Osetii* [The culture of late medieval Ossetia]. Vladikavkaz, Ir, 2002. 432 p.
50. Dzattiaty, R.G. *O nekotorykh toponimakh Osetii* [On some toponyms of Ossetia]. *Allon* [Allon]. Moscow, Institute of Oriental Studies, 2021, pp. 30–32.
51. Magometov, A.Kh. *Rekom* [Rekom]. *Uchenye zapiski SOGPI* [Proceedings of the North Ossetian State Pedagogical Institute]. 1968, vol. 28, iss. 2, pp. 365–398.
52. *Makh dug* [Our era]. 2010, no. 10. (In Ossetian)
53. Dzhusoity, N.G. (comp.). *Pis'ma Vasso Abaeva* [Vasso Abaev's letters]. Tskhinval, Yuzhnaya Alaniya, 2008. 79 p.
54. Cheung, J. *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*. Leiden / Boston, Brill, 2007. 600 p.

55. Kochergina, V.A. *Sanskritsko-russkii slovar'* [Sanskrit-Russian Dictionary]. Moscow, Russkii yazyk, 1987. 943 p.
56. *Makh dug* [Our era]. 2004, no. 4-5. (In Ossetian)
57. Dzitstsoity, Yu.A. *Opyt istoriko-kul'turologicheskogo analiza predanii o Khetage* [An attempt at a historical and cultural analysis of the legends about Hetag]. *Nartamongæ* [Nartamongæ]. 2020, vol. XV, no 1, 2, pp. 222–265.
58. Dumézil, G. *Verkhovnye bogi indoevropaitsev* [Supreme gods of the Indo-Europeans]. Moscow, Nauka, 1986. 234 p.
59. Dzitstsoity, Yu.A. *K voprosu o relikhtakh skifo-sarmato-alanskoj leksiki v toponimii Osetii* [On the Relics of Scytho-Sarmato-Alanian Vocabulary in the Toponymy of Ossetia]. *Voprosy onomastiki* [Problems of Onomastics]. 2018, vol. 15, no. 1, pp. 30–50.
60. Lashkarbekov, B.B. *Rudimenty yazychestva v toponimii Vakhana* [Rudiments of paganism in the toponymy of Vakhan]. *Issledovaniya po iranskoj filologii* [Studies on Iranian Philology]. Moscow, Institute of Asian and African Studies, 1999, iss. 2, pp. 18–23.
61. Barabanov, O.N. *Khutsau i dauagi: dva nereshennykh voprosa v isto-riko-semioticheskom analize dokhristianskikh indoevropaiskikh verovanii u alanov* [Xucaw and the Dawaegs: Two Unresolved Questions in Historic and Semiotic Analysis of Pre-Christian Indo-European Religious Myths of the Alans]. *Prostranstvo i vremya* [Space and Time]. 2013, no. 4 (14), pp. 111–118.
62. Grantovsky, E.A. *Rannyaya istoriya iranskikh plemen Perednei Azii* [Early history of the Iranian tribes of Western Asia]. Moscow, Nauka, 1970. 395 p.
63. Stavisky, B.Ya., Yatsenko, S.A. *Iskusstvo i kul'tura drevnikh irantsev* [Art and Culture of Ancient Iranians]. Moscow, [n.p.], 2002, 441 p.
64. Lubotsky, A. The Old Persian Month Name *Viyax(a)na-*, Avestian *Viiāx(a)na-* 'Eloquent, Bragging' and Ossetic Festivalsю "Nartamongæ", 2017, vol. XII, no. 1, 2, pp. 36–46.
65. Byazyrov, A. Kh. (comp.). *Iron adæmon arg'æuttæ* [Ossetian folk tales]. Tskhinval, Khussar Irystony paddzakhadon rauag'dad, 1962, vol. III. 362 p. (In Ossetian)
66. Dumézil, G. *Osetinskii epos i mifologiya* [Ossetian epic and mythology]. Moscow, Nauka, 1976. 276 p.