

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203683-696>

Исследовательская статья

Асатрян Гарник Серобович
д.филол.н., профессор, директор
Институт востоковедения
Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван, Армения
garnikasatryan@gmail.com

О ЗОРОАСТРИЗМЕ В ДАГЕСТАНЕ

Аннотация. В данной статье, на фоне анализа отдельных аспектов религиозного ландшафта Северного Кавказа в домусульманский период, делается попытка рассмотрения следов возможного присутствия зороастризма в Дагестане. Изложены методологические принципы идентификации среднеиранских лексем, несущих потенциальную религиозную нагрузку в дагестанских языках, преимущественно в аварском. Приводятся почти все релевантные данные в виде отдельных лемм, прямо или косвенно указывающих на распространение – судя по всему, в довольно ограниченном формате – религии магов на территории Дагестана. Детально анализируется каждая лексема, имеющая по лингвистическим параметрам отношение к среднеиранскому периоду; рассматриваются также и некоторые арменизмы и иранизмы, идущие из армянской и скифо-сарматской среды, непосредственно не относящиеся к зороастрийской тематике. При этом, если термины, указывающие на христианский след, имеют ярко выраженную религиозную семантику (обозначения христианских реалий, креста и т.д.) и поэтому сравнительно легко выделяемы, то большинство так называемых зороастрийских терминов, в силу отсутствия религиозной маркировки, распознаются с трудом, причем при строгом следовании определенным методологическим принципам. Постулирование некогда присутствия зороастризма в Дагестане, почти при тотальном отсутствии имеющих зороастрийскую атрибуцию религиозных памятников, основано во многом на известном тезисе Эмиля Бенвениста, обусловившем проецирование зороастрийского прошлого для той или иной этнической общности обязательным наличием в языке ряда знаковых терминов (или одного из них), отражающих зороастрийскую догматику. Отдельно, в качестве приложения, представлен также этюд о мечети в северокавказских языках, содержащий материалы и обобщения в русле нашей темы.

Ключевые слова: зороастризм в Дагестане; среднеиранские элементы в дагестанских языках; христианство в Дагестане; арменизмы в языках Дагестана; термин «мечеть» на Северном Кавказе; «пророк» в аваро-андийском; «ведьма» в аварском

Для цитирования: Асатрян Г.С. О зороастризме в Дагестане // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. № 3. С. 683-696. doi.org/10.32653/CH203683-696

© Асатрян Г.С., 2024

© Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, 2024

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH203683-696>

Research paper

Garnik S. Asatrian,
Prof., Dr. Sci., Director
Institute of Oriental Studies
Russian-Armenian (Slavonic) University, Yerevan, Armenia
caucasoiranica@gmail.com

ON ZOROASTRIANISM IN DAGESTAN

Abstract. This article explores possible traces of Zoroastrianism in Dagestan within the context of the pre-Islamic religious landscape of the North Caucasus. It presents methodological principles for identifying Middle Iranian lexemes with potential religious connotations in Dagestani languages, particularly Avar. The relevant data are presented as individual lemmas indicating, directly or indirectly, the spread of the religion of the Magi in Dagestan, apparently in a limited format. The study provides a detailed analysis of each lexeme related to the Middle Iranian period based on linguistic parameters. Additionally, it considers some Armenisms and Iranisms coming from Armenian and Scythian-Sarmatian milieus, though not directly related to Zoroastrianism. Meanwhile, if terms manifesting Christian influences have pronounced religious guise (such as designations of Christian objects and symbols, like the cross), and are thus easily identifiable, most purported Zoroastrian terms lack explicit religious markers, making them difficult to recognize without strict adherence to specific methodological principles. The hypothesis of a Zoroastrian past in Dagestan, despite the near-total absence of religious monuments with Zoroastrian attribution, is largely based on Emile Benveniste's thesis conditioning a Zoroastrian inheritance for a particular ethnic community on the obligatory presence in the language of a number of diagnostic terms (or at least one of them) that reflect Zoroastrian dogma. The article also includes an appendix discussing the concept of the mosque in North Caucasian languages, providing materials and generalizations relevant to the main topic.

Keywords: Zoroastrianism in Dagestan; Middle Iranian elements in the Dagestan languages; Christianity in Dagestan; Armenisms in the Dagestan languages; concept of "mosque" in the North Caucasus; "prophet" in Avaro-Andic; "sorceress" in Avar

For citation: G.S. Asatrian. On Zoroastrianism in Dagestan. History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2024. Vol. 20. No 3. P. 683-696. doi.org/10.32653/CH203683-696

© G.S. Asatrian, 2024

© Daghestan Federal Research Centre of RAS, 2024

Вопросы, касающиеся религиозного ландшафта Северного Кавказа в прошлом, особенно на этнических территориях народов, исповедующих сегодня ислам, составляют без преувеличения наиболее актуальную и к тому же весьма интригующую область современного кавказоведения. Во многом благодаря усилиям северокавказских учёных к настоящему времени создана внушительная библиография по всему спектру проблем этой многоаспектной тематики – от духовной культуры, мифологии и ранних форм религиозных представлений горцев Кавказа, засвидетельствованных в археологических находках и в фольклоре, от примитивных культов, народных поверий, языческих пантеонов и пантеониев и до следов христианства, ясно прослеживаемых в регионе в виде останков культовых сооружений, надписей и соответствующей терминологии в местных языках (см., например, следующие работы, снабженные обширными библиографиями вопроса [1–8], о христианстве в Дагестане см. [9; 10], общий обзор языческого наследия Кавказа см. [11].

Что же касается возможного присутствия зороастризма в религиозной палитре Северного Кавказа, в частности, Дагестана в период до проникновения христианства или параллельно с ним, то, насколько мне известно, по этой теме, за исключением немногочисленных работ (см. ниже), ничего существенного ни зарубежом, ни в российском кавказоведении опубликовано не было. Более того, собственно, проблема до сих пор не была четко сформулирована. Существует лишь расплывчатая идея, никем не оспоренная, но и ничем не подтвержденная, что когда-то скоро зороастризм (в каких-то своих проявлениях) существовал в Армении, Грузии и Кавказской Албании до христианизации этих стран, то, соответственно, он не мог каким-либо образом не коснуться и Северного Кавказа. При этом, данное вполне логичное и, судя по всему, верное умозаключение, по сути, лишено фактологической базы. Можно смело говорить об отсутствии каких бы то ни было достоверных данных – археологических, исторических и проч., – за исключением единственного обнаруженного до сих пор несомненно зороастрийского памятника – скального погребального комплекса вблизи Дербента, начало функционирования которого восходит к позднеасанидскому времени [12], и отдельных отзвуков попыток внедрения маздаизма на Северном Кавказе во времена Сасанидского царя Хосрова Ануширвана (VI в.) сохранившихся в арабо-персидской историографии, например, у историка IX века Абу Али Мискава ал-Рази [13, р. 102–103]. Вот в чем, собственно, и кроется причина неразработанности “зороастрийской” тематики в кавказоведении.

Несмотря на крайнюю скудость фактологической базы, тем не менее зороастрийская тематика в последние десятилетия активно разрабатывалась рядом дагестанских ученых, в частности можно упомянуть ценные публикации М.С. Гаджиева [12; 14; 15; 16] и М.М. Маммаева [17–19].

Впрочем, что касается стран Южного Кавказа, то, несмотря на наличие огромного корпуса разнородных источников, с превалированием у армян письменных материалов, а у грузин – археологических, до сих пор нет системного представления о формах и сути маздаистской религии, господствовавшей в Армении, Грузии и, соответственно, Кавказской Албании до принятия христианства (см. последнюю обобщающую работу по этой проблематике [20], см. также [21; 22].

1. Таким образом, к настоящему времени более или менее надежной основой для постулирования зороастрийского присутствия на Северном Кавказе могут стать лишь лингвистические данные, релевантная лексика, почерпнутая из местной языковой среды. При этом, если словарные единицы, свидетельствующие о христианстве, имеют ярко выраженную христианскую окраску (например, аварское *хъапс*, *гъапс*, *хансI*, *ханс*, даргинское *къапс*, *хъапс*, лакское *qqapс* и лезгинское *хас*, *хас*, прямо восходящие к арм. *хац* ‘крест’, или чеченское *žIara*, ингушское *žIar*, каб. *žor*, адыг. *žor* и т.д., идущие из груз. *žvari*, также означающие ‘крест’)¹ и потому сравнительно легко выделяемы, то большинство так называемых «зороастрийских» терминов, в силу отсутствия религиозной маркировки, распознаются с трудом, причем при строгом следовании определенным методологическим принципам.

1.1. Прежде всего следует определиться с понятием «зороастризм» – что мы подразумеваем, говоря о зороастризме в преломлении к Дагестану? Разумеется, трудно предположить наличие в крае существенных очагов древнеиранской религии, иначе сохранились бы, несомненно, материальные

1. Что касается аварского *gъatIan* (= *hačân*) «воскресенье» и «церковь» (в смысле «место воскресной молитвы»), традиционно считающегося «христианизмом», на самом деле, оно вряд ли идет из армянского, как я полагал раньше [23, р. 11]; это, скорее, из араб. *fadan* ‘дворец, павильон’ (вторично извлеченное из *afdân*, воспринимаемое как мн. число, из ср.-перс. *afđân*, ср. маних. парф. *ʔdn/ aʔdan*, *ʔdn/ arpađan* “дворец” < др.-перс. *apadâna*-), через **pad/tan* (с *f* > *p*-, как в *pakʔir* < араб. *faqir*, *purgun* < русск. *фургон*, и т.д.), со свойственным северным диалектам переходом */p/* в */h/*, как, например, *per* > *her* “лук (растение)” (иную интерпретацию данного термина в качестве исконного элемента, см. [24]).

следы культовых сооружений, храмов огня и даже, возможно, пехлевийские надписи (Дербентский оборонительный комплекс и найденные там надписи на среднеперсидском не имеют отношения к культуре.) Скорее всего, можно допустить лишь существование островков последователей зороастризма, причем с разной степенью интегрированности в весьма сложную догматическую систему религии магов, составлявших, наверно, причудливые контаминации с языческими или даже с христианскими элементами. Иначе говоря, «чистого» зороастризма на Северном Кавказе быть не могло (впрочем, ведь его не было и в странах Южного Кавказа). По всей видимости, речь может идти о некой синкретической форме народного зороастризма в южном Дагестане, прежде всего в Дербенте.

Как бы то ни было, по мнению Эмиля Бенвениста [25, р. 129], для утверждения о существовании в какой-либо этноязыковой среде зороастрийского наследия, *l'héritage mazdéen*, достаточно идентификации трех знаковых лексем: слова, происходящего из протоиран. **īazata-* (ав. *yazata-*, ср.-перс. *yazāt*, н.-перс. *ēzād*), а также терминов, восходящих к соответствующим иранским обозначениям рай и ада. Более того, Бенвенист считает наличие даже одного из них веским основанием для постулирования маздаистского прошлого, *le passé mazdéen*. В контексте Северного Кавказа, первое из трех отсутствует;² а понятие «рай» повсеместно представлено разными адаптациями арабского *jannat*. Но зато «ад» в лексическом оформлении зороастрийской чеканки засвидетельствован (см. ниже, § 5.1).

В любом случае, тезис Бенвениста можно считать обоснованным, особенно если под «зороастрийским» наследием понимать элемент древнеиранской религии в широком смысле. В связи с этим, наличие одного из важных маздаистских маркеров, по определению Бенвениста, в купе с рядом среднеиранских лексических единиц, которые нам удалось идентифицировать в дагестанских языках, дает полное основание утверждать, что зороастрийские веяния – возможно, именно в Сасанидский период – охватывали если не весь Северный Кавказ, то, по крайней мере, Дагестан.

2. При выделении «зороастрийской» лексики в дагестанских языках, нужно, как я уже отметил, не выходить за рамки определенных методологических положений.

2.1. Предполагаемая форма должна быть рассмотрена лишь с учетом ее принадлежности к среднезападно-иранскому – среднеперсидскому или, в редких случаях (через ср.-перс.), парфянскому – словарю³. Термины, идущие из классического персидского (VII/ VIII – XV вв.) или новоперсидского (XVI – по сей день), даже если они указывают на зороастрийские реалии, не являются диагностическими. Очень хороший пример – авар. *yarīman* «негодяй, бесстыжий (о муже)», которое Я.Г. Сулейманов [32] считает «лингвистическим свидетельством зороастризма» у аварцев, задумываясь лишь над «протезой у- перед гласным», не имеющей, по его мнению, однозначного объяснения. На самом же деле, мы имеем простой случай адаптации н.-перс. *ahrīman* (via **aurīman* и далее с метатезой *yarīman*), проникшее в аварский через некое тюркское посредство. Более того, *yarīman* в аварском – апеллятив, абсолютно лишенный культовой нагрузки, и обозначает только социально порицаемого персонажа. В зороастризме же Ахриман (ср.-перс. *ʾhlmn* / *ahrīman*, маних. ср.-перс. *ʾhrmy(y)n* / *ahrīmēn*, арм. *ahrmn*, из авест. *aṅra.maiiīu-* < **ahra-maīiū-*) – прежде всего, враг или *alter ego* бога, Охрмазда, имеющий многочисленные манифестации и в других иранских религиозных течениях – зурванизме, манихеизме, в классической новоперсидской мифоэпической традиции (в *Шахнаме*) и т.д. (см. с подробной библиографией [33]). Так что авар. *yarīman* ничего общего с собственно зороастризмом не имеет. Кстати, адаптация *ahrīman* → *yarīman* в тюркской среде могла происходить под влиянием *yaman* 'беда, несчастье'.

2. Даргинское *издаг* «женщина благородного происхождения» и имя собственное (ж.) *Издагг*, выводимые из скифо-сарматского (см. [6, с. 216]), и даже осет. *(i)zæd* не могут рассматриваться в данном контексте [26, р. 93-94, fn. 46, 253]. Последнее, возводимое В.И. Абаевым [27, с. 280-281] к иран. **īazata-*, должно быть, вероятнее всего, заимствованием из среднезападно-иранского, возможно, в период аланских нашествий на регион. Заимствование из новоперсидского *īzād* (класс. *ēzād*), как полагал Х. Хюбшманн [28, р. 125], было попросту невозможно, ибо, во-первых, прямых общений между осетинами и носителями персидского языка в новоиранский период не отмечено, а во-вторых, данное слово встречается исключительно в классической литературе и в разговорной речи никогда не употреблялось.

3. Не имеет смысла говорить о заимствованной лексике более ранних периодов, скажем, Аршакидского или, тем более, Ахеменидского. Поэтому возведение авар.-анд. *wagan(i)* «верблюд» к древнеиранскому (индо-иранскому, восточно-иранскому) источнику, предложенное Г.А. Климовым [29, с. 228] и повторенное позднее [30, с. 224] на основе сравнения с санскр. *varaṇā-*, не представляется правомерным, поскольку, во-первых, *varaṇā-* означает не «верблюд», а «вид дерева» и, во-вторых, совершенно неясны исторические обстоятельства заимствования. Правда, есть в ведическом санскрите и *vāraṇā-* (с долгим гласным в первом слоге), которое действительно означает «верблюд», но картина от этого не меняется. Верблюд был непривычным животным в равной степени и для индоиранцев, и для горцев Кавказа: основное обозначение верблюда в индоиранском, *(H)uštra- (санскр. *uṣtra-*, авест. *uštra-*, др.-перс. *uša-*) – по сути, субстратное (не исконное) слово [31, р. 313]. И вообще, почему, собственно, кавказцы должны были заимствовать у ариев маргинальное слово неясного происхождения (даже если бы *varaṇā-* означало «верблюд») вместо основного термина *uṣtra-*?

Вообще нужно воздерживаться от упрощенного сопоставления и сравнения необычных (скорее, кажущихся необычными) для местной этноязыковой среды элементов духовной и материальной культуры с теми или иными зороастрийскими реалиями. Например, М.М. Маммаев в своей в целом фундаментальной монографии о Зирихгеране/ Кубачи [18], на основе данных исторических источников, существовавший у кубачинцев погребальный обряд расчленения усопшего и освобождения кости от мяса и мозга с дальнейшей отдачей их на съедение птицам считает отражением зороастрийской погребальной традиции [18, с. 103]. Разумеется, сбор очищенных костей в отдельных мешках, которые подвешивались в доме с указанием имени покойного, рассматривается автором как отдаленная параллель иранских оссуариев, *астоданов* (*astōdān*). Между тем, выставление трупов у зороастрийцев на возвышенности, холмах и скалистых образованиях, называемых *дахма* (*daxma*), вопреки распространенному мнению, не было повсеместным явлением – даже в сасанидское время ингумация широко практиковалась в Иране, хотя и считалась грехом, но не смертным (*margarzān*), в отличие от кремации, которая абсолютно исключалась в зороастрийской ортопраксии. Вообще, выставление трупов на съедение птицам с дальнейшим сбором костей не является ритуалом, исключительно универсальным для зороастризма. Отклонения от этой традиции сплошь и рядом наблюдались не только в прошлом, но и в поздних зороастрийских общинах. Кстати, авестийское слово *daxma* буквально означает «могила в земле»; оно восходит не к др.-иран. **daǰ-* «сжигать» (как считалось со времен Хр. Бартоломе), а к иранскому **dafma-* (< инд.-иран. **dhabhma-* < и.-е. **dhm̥bh-* «предавать земле, хоронить в земле») [34]. Кстати, не всякое выставление трупа соответствовало зороастрийскому канону, например, подобный обряд в древней Арахосии (провинция Кандагар и бассейн реки Хельманд в современном Афганистане), называемый *nasuspaiia-* (букв. «выставление трупа»), строго порицается в первой главе Видевдада, почти равняясь *nasā-nikanīh*, то есть, ингумации [35]. Одним словом, упомянутый кубачинский погребальный обряд, описанный М.М. Маммаевым вполне мог быть исконным языческим, домусульманским пережитком. Далее, тот же автор усматривает зороастрийский след и в образе «красного быка» в фольклоре кубачинцев [18, с. 124], что опять-таки не может быть обосновано, равно как и отождествление термина *агъру* «яд» в языке кубачинцев [18, с. 125] с первой частью имени Ахримана в Авесте (см. выше). Сказанное, конечно, отнюдь не означает, что зороастризм не имел хождения в Зирихгиране, но приведенные М.М. Маммаевым факты и аргументы не могут считаться доказательными.

2.2. При выявлении среднеиранских/ «зороастрийских» элементов в языках Дагестана⁴ следует проявлять особую осторожность по отношению к словам, допускающим двоякую атрибуцию: так, под явными иранскими формами могут оказаться простые арменизмы, как в случае, например, с бежтинским *к̆arakī* «сливочное масло», заимствованное через грузинский из арм. *karag* «тж.» (ср.-иран. **karag*, н.-перс. *kara*), или авар. *bambak* «хлопок, вата», из арм. *bambak* «тж.» (ср.-перс. *pmbk* / *pambak*, н.-перс. *pamba*), но, скажем, дарг. *vač(č)ar* «торговля», в силу наличия среднеперсидских дериватов в диалектах, рассматривается нами, скорее, как иранизм (см. ниже, § 5.6), хотя вероятность заимствования из армянского полностью исключить нельзя. Между тем, в аваро-андийском обнаружено ценное свидетельство раннего армянского иранизма – обозначение «ведьмы», которое имеет не зороастрийскую, а явно христианскую основу (см. ниже, §3).

Другая категория иранизмов в кавказском языковом континууме, имеющая древние корни, но напрямую не соприкасающаяся с западно-иранским миром и, соответственно, с зороастризмом, – лексика, идущая из скифо-сарматских диалектов, что, естественно, составляет немалую долю в иранском сегменте северокавказского словаря. Вот два *ad hoc* выбранных примера, доселе не рассмотренных в литературе: 1) дарг. *vağigg* (= *vahigg*) «ведьма, злое существо» [8, с. 238-240], восходящее, несомненно, к сарматской праформе **wayik* (< **uāi-ka-*), ср. ос. *wæjy/ug*, персонаж в осетинской народной демонологии [27, р. 68-69]; и 2) авар. *basī, basīko* «бычок» (мн. *basīkabi*) [36, с. 55-56], из сарм. **wasik* (< протоиран. **uasa-*/ индо-иран. **uāt-sa-* < и.-е. *uēt-(e)s-ó-* «годовалый»), ср. ос. *wæs* «теленка» (см. подробно [37], s.v. *bahī*).

Кстати, сюда можно отнести и обозначение «терновник, колючка, колючее растение» в кавказских языках: авар. *zaz* (также *žaz̆/ žž* [38, с. 42], таб. *zaz/ žaž*, дарг. *zanze*, лезг. *saz/ž*, лак. *ссас*, ахв. *žāža*, чеч. *zez*, идущие, очевидно, из сарм. **zāz/(zāz)*, ср. осет. *zaz* «вид дерева», пашто *zoz* – из протоиран. **žāž-* (< и.-е. **ǵēǵ^(h)-*), ср. пехл. *z'z/ zāz* «сорная трава», маних. ср.-перс. *z'z/ zāz* «тж.»,

4. Вообще, любое слово, имеющее ср.-иран. происхождение, можно априори рассматривать как своего рода зороастрийский след в Дагестане.

н.-перс. *žāž*, курд. *žāž*, арм. *žāž* и т.д. (см. подробно [37], s.v. *žāž*). Или, например, цезское *med* «хмельной напиток», лезг. *med* «сироп» – очень возможно, из скиф.-сарм. **mad* «мед» (ср. осет. *tu/ud* «тж.») – вряд ли «странствующее культурное слово», как считал Абаев [27, р. 135], вкупе с рядом созвучных слов в кавказских языках.

2.2.1 В настоящем контексте заслуживает внимание еще один показательный пример следа ранних ирано-дагестанских культурно-языковых связей – наличие парадигмы ряда формально и семантически близких лексем в кавказско-армяно-иранском языковом пространстве, восходящих, очевидно, к единому источнику, если вообще это не обычный регионализм.

Речь идет об обозначении домового у некоторых аварских субэтнических групп – *karž* (или *kaž*). *Каржи* выступают преимущественно в виде змеи или иных зооморфных существ (козла, кошки, лягушки и т.д.), а также в образе бородатого старика. У хунзахцев они называются *каржин* (*karžin*). Другие обозначения: у бежтинцев *clīn*, генухцев *kīn*, дидойцев *kīne* (взятых, очевидно, у соседних дагестанских народов, ср. лак. *kīni*, дарг. *kīne*). Это – дух-покровитель дома, хранитель домашнего очага, семьи, скота и т.д. (см. подробно [39, с. 56-57; 40, с. 96-98; 41, с. 96-97; 8, с. 26]).

Судя по всему, собственно термин *ka(r)ž* в Дагестане имеет хождение только среди аварцев; у других северокавказских народов он не прослеживается (осет. параллель см. ниже).

В армянской же традиции, с самого зарождения письменности в V в., широко известна категория духов, злых и добрых, которые называются *каджк* (арм. *k'aj-k'*, мн. число) и обитают в ущельях, пещерах, глубоких оврагах, лесных чащах, руинах, покинутых домах и т.д. В классической литературе *каджки* приравниваются к *дэвам*, т.е. бесам, демонам, а в поздней армянской традиции они устойчиво выступают как разновидность *чарков* (арм. *č'ar-k'*, мн. число), т.е. злых существ. Несмотря на это, в единственном числе *кадж* (*k'aj*) в армянском – довольно знаковый термин, имеющий целую гамму позитивных значений – «храбрый, хороший, добрый, честный, благочестивый, порядочный, красивый, могучий, сильный», а также «большой, гигантский, величественный, статный» и т.д.

Точно такое же сообщество духов с тем же почти названием, *каджи* (*kaǰi*), существует и у грузин и отмечено, как и у армян, в классической литературе и в эпической традиции (в «Витязе в тигровой шкуре» Ш. Руставели). Грузинские *каджи* – умные, но очень злые бесы, живущие в тех же местах, что и их армянские братья [42, s. 133-134]. Ж. Дюмезиль считает *kaǰi* заимствованием из армянского [43, s. 34, 119]. Кстати, в югоосетинских говорах *kaǰi* «бес, дух преисподней» однозначно восходит к грузинской праформе, как отмечает В. И. Абаев [27, р.566-567].

Итак, с первого взгляда армянская форма выступает как источник грузинской, а последняя, – соответственно, аварской, тем более что переход *-j-* в *-ž-* для аваро-андийского является регулярным (ср., например, *алжан/alžan* «рай», из араб. *al-ǰannat*, или *жаваб/žavab* «ответ», из араб. *ǰawāb*, *жанавар/žanavar* «зверь», из н.-перс. *ǰānavar* и т.д.). Конечно, как я отметил, мы могли бы иметь дело с простым регионализмом, так сказать, общей армяно-грузинско-кавказской изоглоссой. Но, кажется, это не тот случай, поскольку возможный очаг данного термина-обозначения категории демонических существ на Кавказе обнаруживается в иранском, точнее – в восточноиранском языковом пространстве. В западноиранском же ничего подобного мы не находим.

Речь идет о согд. *krz* (*krz/krj/qrž*)/*karž* в значении «чудо, магия», ср. композиты *krzk'rk/karž-karē* «чудесный», *krzwrz/karž-warz* «диво». В поисках объяснения этой согдийской лексемы на фоне армянского *k'aj*, Освальд Семереньи [44, р. 424-425] предлагает иранское **karj-* как протоформу согдийско-армянского термина, хотя и без ясного изложения окончательной картины происхождения слова. Сюда он, кстати, привлекает и осет. *karz* «крепкий (про напиток), резкий, напряженный», которое не имеет установленной этимологии [27, р. 572-573]. Понятно, что согдийская форма *karž* полностью совпадает с аварской – различие в значении тут не существенно: понятие «дух, потустороннее существо» и «чудо, диво», разумеется, находятся в одной семантической плоскости. Но как быть с армянским и грузинским терминами, которые ни в коей мере не могли служить передающим звеном от иранского в аварский (из-за наличия *-r-*)? Можно лишь предположить, что *karž* существовало либо в среднеперсидском, либо, скорее, в парфянском; оно и проникло на Северный Кавказ. Армянская и грузинская формы тогда должны быть рассмотрены как возникшие от **karj-* – диалектные варианты с отпадением *-r-*.

Впрочем, хунзахское *каржин* (*karžin*) может привнести новый элемент в обоснование иранской атрибуции аварского *ka(r)ž*. Окончание *-in*, будь оно аварским грамматическим показателем, могло

создать только отглагольное имя, что, конечно, невозможно, потому что *karž-* тут – не глагольная основа. Следовательно, *-in* должно быть частью оригинальной формы, проникшей в аварский. Полагаю, это отражение суффикса относительного прилагательного в среднеиранском, т.е. *-ēn* (< др.-иран. **-aina-*). Посему хунзахское *каржин* (*karžin*) вполне может быть аварской адаптацией среднеиранского **karjēn* «чудный, наделенный потусторонней силой и т.д.», если реконструкция Семереньи верна.

3. Нами отмечен интереснейший случай арменизма из иранского источника в аварский, который указывает на довольно раннюю деятельность армянских христианских миссионеров в авароязычной среде. Речь идет об обозначении ведьмы в аваро-андийском, *хъарт* (*x̄artai*), у гунзибцев *къартай*. Это существо в женской ипостаси, с седыми распущенными волосами, крючковатым носом; уродливая старуха, которая ходит большими шагами и летает на метле; она нападает на людей, одиноких путников, крадет детей, красивых девушек и пожирает их (см. подробно [36, с. 358; 8, с. 232]). Одним словом, типичный пример антагониста человеческого рода, воплощающего в себе черты *Бабы Яги*, переднеазиатской *Āl*, среднеазиатской *Ālmastī* (этимологию см. [37], s.v. *āl*), а также разного рода прочей нечисти – пожирателей людей, типа арабо-персидского *yūl* или индийского *rākṣasa-* и т.д. Интересно, что самая распространенная аварская сказка называется *Хъарт и Члбик*, последний – умный мальчик, которому удается перехитрить *Хъарт*.

Данное обозначение демонического существа в аваро-андийском доселе остается без объяснения: поиск кавказских корней, видимо, не имеет перспектив. Очевидно, что это – заимствованный элемент, наиболее вероятным источником которого однозначно можно считать армянское *кахард*, точнее его разговорную форму **k(ə)xárt⁵*. В армянских народных повериях *кахарды* – злые ведьмы, чародейки, волшебницы, а слово *кахард* наделено большой деривативной валентностью в литературном языке и порой создает даже понятия с положительным значением, скажем, *кахардакан* «чудесный, привлекательный». В классической литературе, однако, особенно в теологических сочинениях, *кахард* олицетворяет, в первую очередь, антагонистические христианству понятия. Например, у Эзника, автора V в., *кахард* – атрибут жреца-огнепоклонника, зороастрийского мага, чародея.

Арм. *кахард* – фактически единственный пережиток авестийского *каx^varəda-* (*каx^varəidi-*), названия класса мужских и женских существ дэвовской природы, которое традиционно, еще со времен Бартоломе [45, р. 462], объясняется как композит, состоящий из пейоративного префикса *ka-* («что за! какой!») и *-x^varəda-* (< и.-е. **surdō-*) с приблизительным значением «что за/ какое (отвратительное) черное (существо)!». Удивительно, что это слово сохранилось только в армянском, его нет ни в одном из иранских языков; помимо армянского, оно отмечено лишь в буддийском санскрите как *kākhorda-*.

Вопреки древней, чисто иранской, причем, восходящей к Авесте, родословной, все же наличие данного слова в аваро-андийском отнюдь не показатель каких бы то ни было зороастрийских коннотаций: наоборот, мы имеем дело, очевидно, с явным негативным, антизороастрийским толкованием авестийского термина, принятым в армянском христианстве.

3.1 Еще один арменизм со значимой культурно-исторической нагрузкой, к тому же, почти общесеверокавказского охвата – это название меча или сабли. Ср. лезг. *tur*, агул. *tur*, цахур. *tur*, табас. *tur*, хинал. *tur*, дарг. *tur*, лак. *tur*, чечено-инг. *tur* и бацб. *tur*. Странно, что в аварском это слово не встречается. На основе кавказского материала не имеет объяснений. Несомненно, из арм. *t'ur* «меч, сабля», имеющего безупречную индоевропейскую этимологию – из и.-е. **torh_{1/3}-o-* «колющий, проникающий» (прото-и.-е. **terh_{1/3}-o-* «уколоть; тереть, растирать», ср. греч. *τορέω*) [46, р. 209].

4. О загадочном слове *ruzmán* «пятница» (*ružmán*, *ružmán-k̄o* «пятничный день») в аварском. Несомненно, иранского происхождения, выглядит даже «зороастрийским». И.Х. Абдуллаев считает его контракцией от *rūz-i mihr*, что, по его мнению, значит «воскресенье», букв. «праздничный день» [6; 283-284]. Известный кавказовед Джоанна Николс (Johanna Nichols) в письме М. Шварцу (от 11.06.2024, присланном мне последним со своими комментариями), упоминая ингушское *ruzba* – «пятничная молитва», отмечает что оно должно быть из арабского. «Косвенная основа, – пишет она, – *ruzban*, с дополнением назального, привела к развитию *-b-* в *-m-*», давая, с ее точки зрения, в результате *ruzmán*. Комментарии Шварца (там же): «Нет, конечно, не из арабского! Я бы взял за основу перс. *rūzbi/eh* ‘счастливы́й день’, откуда ингуш. *ruzba* > авар. *ruzma* > *ruzmán*, со вторичной назализацией в конце». Арабский, разумеется, не может быть здесь предметом обсуждения. Но и предложение Шварца тоже

5. На наличие сходной формы, *ktart⁵-k⁵* (= *kəyart⁵-*) «талисман», засвидетельствованной у автора XIII–XIV вв. Есаи Нчеци, указал мне Грач Мартirosян (письмо от 20.07.2024).

неприемлемо, потому что, во-первых, исходная форма не ингушская, а аварская, как справедливо отмечает Абдуллаев [6, с. 283-284], и, во-вторых, *rūzbi/eh* – не существительное со значением «auspicious day/ times», а прилагательное, имеющее значение «счастливым, благодетельным». Тем не менее, именно Шварц, упоминая перс. *rūzbi/eh*, дает ключ к решению проблемы. Дело в том, что в персидском мы имеем *rūzbihān*, от *rūzbih* (с многофункциональным суффиксом *-ān*, образующим, помимо прочего, также название праздников и церемоний), которое в данном случае может означать «день/время счастливых, благодетельных». В суфийской среде это слово могло восприниматься и как «день конгрегации, время встречи благодетельных» – неслучайно, имя (титул) *Rūzbihān* было очень популярным у иранских мистиков (ср., например, *Rūzbihān Baqlī*, известнейший персидский суфий и поэт XII в. из Шираза).

Таким образом, перс. *rūzbihān*, судя по всему, и есть источник авар. *ruzmán*, через *ruzbán*, которое, собственно, и встречается в аварских диалектах как *ruzbán-kъo* [36, с. 300].

5. Теперь можно перейти к конкретному рассмотрению заимствованных лексем среднеиранского периода, которые так или иначе являются потенциальными свидетельствами зороастризма в Дагестане. Мне удалось, при довольно беглом просмотре дагестанского языкового материала выявить семь релевантных форм. Уверен, при более основательном подходе к изучению дагестанской лексики число так называемых среднеиранских/«зороастрийских» лексем может увеличиться в разы.

5.1. Авар. *žuržaxI* (= *žuržah*), *žuržaxI*, *juřaxI* «ад, преисподняя» [36, с. 165] – отражает среднезападноиранское (парфянское) **duřax^v*, с ассимиляцией начального *d-* в *ž-* и конечным фарингализованным *-h*, из *-x^v*. Засвидетельствованные формы в иранском: авест. *daořaŋhuua-*, маних. парф. *dwjx/dōřax*, пехлевейское *dwšhw'/duřox*, маних. ср.-перс. *dwš(w)x/duřox*, арм. *dřox-k'* (арм. *-o-* из более ранней формы **duřawx* (*-k'* показатель мн. числа) < парф. **duřawx*, с метатезой из **duřax^v*), груз. *jořox-* (в *jořoxet'i*), из более ранней **dořox*. Новосеверозападноиранские диалекты в основном следуют парфянскому, с *-ž-*, как, например, курд. *dō/ūži*, белудж. *dūřah*, *dōři* и т.д. Уникальный вариант лексемы представлен в персидском: *dōřax* (класс.), *dūřax* (совр.), с *-z-*. – Протоиранская праформа уверенно восстанавливается как **duř/ž-ahya-* «дурное/плохое существование, бытие».

Заимствование в аварском из персидского исключается, равно как и из грузинского. Грузинская версия слова в аварском (при регулярном *-j->-ž-*) отразилась бы как **žoxox(eti)*.

Это слово встречается только в аварском; другие дагестанские и в целом северокавказские языки для понятия «ад» употребляют термины, восходящие к араб. *jahannam* (ср., напр., дарг. *žagъannab* = *žahannab*, *žagъannav* и т.д.).

5.2. Авар.-анд. *avárag* «пророк»; употребляется в отношении всех пророков, в том числе Мухаммада (ср. *ya Muřammad*, *ya bičasul avárag!* «о, Мухаммад, о, Божий Пророк!» – точное соответствие араб. *yā Muřammad*, *yā rasūl Allāh!*). Первая и единственная попытка серьезного анализа термина принадлежит Абдуллаеву [47, с. 342], который объясняет его как «скифо-сармато-аланское» наследие, из некоей общедагестанской праформы **idawag*, навеянной осетенским (*i*)*dawæg* (см. о последнем слове [27, р. 348-349]). Позже, ту же идею в целом повторяет и Элио Провази со ссылкой на Абдуллаева [48, 361 ff]. Эта попытка, однако, довольно уязвима, поскольку, несмотря на тождество конечного слога этих двух слов, никакие фонетические процессы не могут превратить **idawag* в *avárag*. Это просто невозможно. Тут не надо ходить далеко, объяснение, по сути, лежит на поверхности, что было подмечено еще в конце XIX в. Усларом, указывающим на генетическую связь аварского *avárag* с новоперсидским (у него – тюркским) *āvāra* «скиталец, бродяга» [49, с. 36]. По всем параметрам авар. «*avárag*» действительно скрывает в себе ср.-перс. антецедент н.-персидского *āvār(a)*, то есть **āvārag* в позднесасанидском произношении, со звонким конечным *-g* (ранняя форма - **āvārak*) и со значением «скиталец, бродяга, странствующий, бездомный и т.д.». Др.-иран. источник ср.-перс. **āvārak/g* можно восстанавливать как **ā-ūāra-(ka-)* (протоиран. **uarH-* «срывать, вырывать; грабить, отнимать» < и.-е. **uelh₃-* «ударять») (см. подробно [37], s.v. *āvār*).

Семантическое развитие «скиталец» > «прорицатель» (а далее и «пророк» в широком смысле) имеет серьезную основу. Сакрализация бродяжничества, скитания, отшельничества, наряду с целым рядом прочих асоциальных, «профанных» элементов поведения, чуждых догматическому взгляду – важнейший элемент легитимизации (на популярном уровне), а затем порой и институализации (на догматическом уровне) альтернативного пути спасения для избранных. Ярким образцом феномена «сакрализации профанного» в собственно исламской традиции является особый статус бродячих мистиков,

в агиографии которых мотив странствования занимает существенное место⁶. Это особенно четко проявлено в раннем суфизме, а потому и отражено в указанном семантическом развитии, учитывая период становления окончательного значения термина. Формирование значения аварского *avárag* произошло в позднезороастрийско-христианской и раннемусульманской среде, потому что в догматическом зороастризме пророк – отнюдь не сакрализованный народной традицией бродяга-прорицатель, а носитель божественного послания (как и все канонические пророки). Судя по тому, что в среднеперсидском мы имеем *ptg'mbl/patgāmbār*, а в согдийском *ptγ'mbr/patyāmbār*, можно с уверенностью восстановить для древнеиранского **patigāma-bara-* как обозначение пророка, носителя божественного послания⁷. В современном персидском пережиток этого термина *peuyambar (payāmbār)* имеет хождение в некоторых южнодагестанских языках, в лезгинском, табасаранском, и т.д., но араб. *rasūl*, насколько мне известно, нигде в дагестанских языках не обнаружено.

5.3. Авар. *tunágъ* (= *tunāh*), в южных диалектах *bunagъ* «вина» [36, с. 259]. Из ср.-перс. *wn's/vināh* «грех, преступление»; ср. маних. ср.-перс. *w(y)n'h/wināh* «грех; ущерб; рана» *versus* маних. парф. *w(y)n's/winās* «тж.»; арм. *vnas* «ущерб» из парфянского; в н.-перс. *gunāh* «вина, грех». Авар. *m/bunagъ*, из-за начального *m-/b-*, предполагает звонкий лабиальный *μ-*, иначе, если бы оно было заимствовано из н.-перс., мы бы имели, конечно же, *gunah*, как в лезгинском, цахурском и т.д. Что касается *-u-* в первом слоге, вместо ожидаемого *-i-*, то это результат внутриаварского развития (ср. авар. *purmán* «разрешение, дозволение» < перс. *firmān*, авар. *púkri* «мысль» < араб. *fikr*, но дарг. *pikri*) или влияние более распространенного и известного *gunah* (< н.-перс. *gunāh*).

5.4. Авар. *dastar* «жрец-язычник»; зафиксировано только в диалектах (указано Ш. Хапизовым). Прямое отражение ср.-перс. *dstwbl/dastvar*, маних. ср.-перс. *dstwr/dastwar* «жрец, учитель» (< **dastabara-*; протоиран. **danh-* «учить»), с падением *-v-* перед *-a-*. При заимствовании из н.-перс. *dastūr*, в аварском имели бы **dastur* (о соотношении *-var/-ūr* в персидском, см. [37], s.v. *vaxšūr*).

5.5. Авар. *gьalmagъ* (= *halmay*) «товарищ, приятель, попутчик». Среднеиранское происхождение очевидно: ср. ср.-перс. *hmb'g/hambāy* «подельник, друг», н.-перс. *anbāy* «сотоварищ, друг; жены многоженца по отношению друг к другу» < др.-иран. **ham-bāga-* «совместно разделяющий (что-то)» (др.-иран. **baǰ-* «разделять, распределять, делить»). Адаптация произошла, по-видимому, через метатезу *-mb->-βm-* с последующим переходом в *-lm-*.

5.6. Дарг. *vačar, vaččar* «торговля» [51, с. 113]. Конечно, из ср.-перс. *w'c'l/vāčār* «рынок, базар»; маних. ср.-перс. *w'c'lk'n'/vāčārakān* «торговец», маних. парф. *w'c'rg'n/wāžāragān* «тж.»; арм. *vačar* и *vačarakan* представляют раннесреднеперсидское состояние; в н.-перс. *bāzār* и, соответственно, *bāzargān* (см. подробно [37], s.v. *bāzār*). Но, как я отметил выше, дарг. *vač(č)ar* почти в равной мере может быть заимствованием и из армянского, что относится и к дериватам этого слова *vačrukъyan, vačarukJan, vačrikъyana* и т.д. «торговец» *versus* заимствованного из н.-перс. *bazrigan* [51, с. 57]. В любом случае, это среднеиранское наследие, хотя, возможно, не является диагностическим с точки зрения рассматриваемой темы.

5.7. Ш. Хапизов обратил мое внимание также на авар. *tagъúš(š)* (= *taγúš*), которое означает «аульный глашатай, чавуш» [36, с. 242]. Форма выглядит вполне иранской, хотя происхождение не очень ясно. Во всяком случае, это, несомненно, не новоиранское слово, но и в среднеиранском не имеет засвидетельствованных параллелей – ни в среднеперсидском, ни в парфяском. Тем не менее, исходя из формальных и семантических параметров, напрашивается среднеиранская праформа **taγōš* для данного слова, возможно из др.-ир. **hama-gauša-* (др.-иран. **gauš-* «слушать, слышать»).

6.0 Я полагаю, приведенный материал не нуждается в интерпретации в виде отдельного заключения: можно лишь, пожалуй, отметить, что проникновение среднеиранского элемента в Дагестан как потенциальное свидетельство о зороастризме, судя по в целом скудным языковым данным, имело место во времена последних Сасанидов и, по-видимому, через авароязычную этнокультурную среду. Это относится в некоторой степени и к последующему раннемусульманскому периоду, то есть и позднее также иранское влияние шло, видимо, через аварцев. Это видно по ряду довольно архаичных/редких лексем, обнаруженных в аварских языках из раннеклассического новоперсидского, скажем *xediv*

6. Более подробно об асоциальных формах поведения и «сакрализации профанного» на популярном уровне, см. [50].

7. Кстати, основываясь на наличии в классическом персидском термина *vaxšūr*, также со значением «пророк», можно восстановить древнеиранскую праформу **vaxša-bara-* букв. «носитель Слова», то есть передающий некое откровение, божественное послание (см. [37], s.v. *vaxšūr*).

«муж, супруг» в цезском [52, с. 278], из *xadiv* «хозяин, правитель», довольно редкое и в самом персидском (восточноиранизм) слово; или *bel* «лопата» [36, с. 63-64], с классической огласовкой, из перс. *bēl* (с *маджхул -ē-*), и т.д. Правда, класс. н.-перс. формы отмечены и в других дагестанских языках, например, дарг. *tapavša* «фиолетовый» [51, с. 336], которое, кстати, могло рассматриваться и как среднеиранизм, из ср.-перс. *wnpšk' / vanafšak* «фиалка», с закономерным ср.-перс. *v-> m-* (ср. выше, §5.3), если суффикс фигурировал бы в полной форме, как *-ag*: а в данном случае мы имеем класс. перс. *-a*. Тем не менее, насыщенность лексики аварской языковой общности архаическими элементами из внекавказской среды – иранской, армянской, скифо-сарматской и т.д. – выступает наиболее отчетливо.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Этюд о «мечети»

Несмотря на абсолютную доминанту ислама на Северном Кавказе, регион этот – средоточие древнейших автохтонных культур, идущих из глубин тысячелетий и аккумулировавших в себе разнообразные компоненты иранской цивилизации, христианского мира и т.д. Это кладезь оригинальных и самобытных культур, сохраняющихся, в том числе в аутентичной религиозной терминологии. Так, абсолютное большинство северокавказских языков, с адаптацией общеисламских арабских терминов, сохранили и собственную сакральную терминологию, в том числе обозначения для бога (как, например, авар. *bečed*, лак. *žal*, дарг. *xalabčaw*, чечен. *delā*, лезг. *umcar* и т.д. – см. подробно [7, с. 155] или для молитвы (у аварцев – *kak*). Заимствованное из персидского слово *patāz*, употребляемое ныне в качестве синонима араб. *ṣalāt* у значительной части мусульман мира, насколько я заметил, в Дагестане не имеет хождения. Но интересно, что у горских евреев Кавказа синагога обозначается этим словом, *patāz*.

С этой точки зрения примечательно, что, например, название главного святилища мусульман у большинства народов Северного Кавказа – это не адаптации арабского *масджид*, а оригинальные формы, перенятые, скорее всего, в позднесасанидское время у иранцев. Но прежде надо взглянуть на историю арабского *masjīd*.

В классическом арабском *masjīd* просто обозначало «место поклонения», «место исполнения *suḥūd*», как и в домусульманской арабской поэзии. В Коране оно встречается 28 раз, в основном по отношению к Мекканскому храму, *Masjīd al-ḥarām*, а также к Иерусалимскому храму и церкви, построенной над пещерой Семи спящих отроков Эфесских.

Для Пророка Мухаммада *masjīd* – любое место отправления религиозного культа. Институционализация термина *masjīd* как названия исключительно мусульманского святилища произошла позднее, в первые века распространения ислама. Само слово *masjīd*, хотя и умещается полностью в модель семитского словообразования, от общесемитского корня **s-g-d-* (= араб. *s-ḡ-d-*) и спокойно могло образоваться от глагола *saḡada* по типу *kataba/maktab*, *jalasa/ majlis*, *ṭabaxa/maṭbax* и т.д., тем не менее, заимствовано, скорее, из арамейского через набатейский [53, р. 263-264]. В набатейских надписях I в. н.э. встречается форма *msgd' / masgidā* (редко *mšgd' / mašgidā*) как название алтаря или священного камня, посвященного, главным образом, домусульманскому арабскому божеству Душаре (*Dūšarā*) [53, р. 21, по 23, 22, по 24, 34, по 38, 71, по 96].

Примечательно, что в еврейской эпиграфике Йемена V в. *msgd* обозначало синагогу, выступая как синоним библейско-арамейского *kēnēset* или арам. *kēnīštā* [55, р. 72].

Но наиболее раннее употребление термина отмечено в Элефантинских папирусах V в. до н.э. на имперско-арамейском в форме *msgd' / masgidā* в значении места поклонения, в том числе и Иерусалимский храм [56, р. 147, по 44, 3]. Именно из арамейского заимствовано ср.-перс. *mzgt' / mazgit*, причем, я думаю, в довольно ранний период: озвончение *-s-* перед *-g-* свойственно арамейскому [57, с. 37]. Отсюда и класс. н.-перс. *mazgit*, породившее все новоиранские формы, как, например, абиянеи *māzge*, ханджани *mazgī*, южно-татск. *mazgī*, сорхеи *mezgat*, курд. (курманджи) *mizgaf* и т.д. [58, р. 276–277]. Почти с уверенностью можно сказать, что все новоиранские диалекты (во всяком случае, в западноиранском сегменте), употребляющие сегодня под влиянием стандартного персидского различные

адаптации *masʒid* (например, талыш. *mačīt*), в недавнем прошлом имели *mazgit*. Вообще в период раннего ислама в Иране вся терминология, связанная с мечетью, была исключительно персидской: пятничная мечеть (*al-masʒid al-ĵāmiʿ*) называлась *mazgit-i ādīna*, а, например, двор при мечети (*raḥba*) – *farāxnāy-i mazgit*, и т.д.

Арамейская версия названия мечети превалирует и в афразийских языках, но тюркские языки повсеместно используют арабский вариант термина.

Персидское *mazgit*, а не его арамейский оригинал, как обычно принято считать [59, с. 54-55], проникло в византийский греческий как *μζγιθα* [60, р. 63], в армянский как *mzkitʿ* и грузинский, *mizgit-i*. Интересно, что и на Индийском субконтиненте важнейшее культовое сооружение мусульман известно и в своем персидском обличье, то есть *masīti* в хинди и маратхи и *masīt* в панджаби, откуда, кстати, и белуджское *masitt* (явно из перс. *mazgit*: араб. *masʒid* дало бы **mašīt*).

Впрочем, др.-русс. *мизгитъ*, *мезгитъ* (XIV–XV вв.), не сохранившееся в современном языке, также восходит – через, видимо, литературный источник – к перс. *mazgit*.

Начальный период проникновения ислама на Северный Кавказ связан с арабским завоеванием Закавказья через Южный Дагестан, откуда новая религия распространилась среди большинства этнических групп, населявших регион до XIII–XIV вв. Горцы западной части края – черкесы, абазини и убыхи – приняли ислам в результате деятельности османских и крымско-татарских миссий.

Если исторические обстоятельства, обусловившие наличие арабского или арамейского/персидского вариантов названия мечети в той или иной части исламской ойкумены в целом так или иначе ясны, то превалирование форм, восходящих к персидскому *mazgit* на Северном Кавказе, нуждается в некотором осмыслении – тут вообще ожидалось бы доминирование арабского *masʒid*, учитывая всеобъемлющую роль арабского как *lingua franca* в регионе и тот факт, что Дагестан в средние века был заметным центром исламской учености на Кавказе.

Однозначно происходят из персидского *mazgit* следующие северокавказские формы: авар. *mazgit*, *mažgit*, *mižgit*, *maškIit*, закатальский авар. *miz(d)ikI* [36, с. 244], бежт. *mažgit*, *maždik*, дарг. *mižgit*, *mazgit*, *mizgit*, *mižit*, *mistikI* (но *misžit* и *mišit* [51, с. 344-345], судя по форме, отражают араб. *masʒid*), лезг. *miski* (< **miskit*), агул. *mazgit*, будух. *mezgit*, рутул. *mezdik* (< **mezgit*), карачай-балк. *mežgit*, чечено-инг. *maždig* (< **mažgit*) и осет. *mæzgyd/t*, *mæzgid/t*.

Как же объяснить теперь появление плотного слоя вариантов подобного культового термина, имеющего первостепенное значение для мусульманской религиозной практики, не в его арабской, а в персидской версии? Можно было допустить, конечно, активное участие персоязычных сообществ в процессе распространения ислама на Северном Кавказе. Но тут возникает существенное препятствие: если началом активной фазы исламизации Северного Кавказа считать XI–XII вв., то к тому времени слово *mazgit* в самом персидском было уже глубоким архаизмом. Неслучайно хорасанский лексикограф-поэт Асади Туси в составленный им для западных иранцев словарь сложных для понимания слов из Мавераннахра включил и слово *mazgit*, которое объяснял, как “мечеть – по-персидски” [61, р. 51]. Правда, как я уже отметил выше, иранские диалекты до сих пор почти повсеместно сохраняют *mazgit* (кстати, засвидетельствована также форма *mažgit*), но в персидском литературно-религиозном узусе оно полностью исчезло с X в., уступив место *masʒid*.

Знаковый культовый термин *mazgit*, причем принадлежащий к антагонистической по отношению к исламскому мейнстриму этноязыковой стихии, языку *маджусов* (*maĵūs*), мог закрепиться в кавказской среде, органично интегрируясь в словарь целой группы народов только в результате этнического смешения, субстратно-адстратных процессов. Исходная точка распространения термина – Дербент, этнический котел, который с середины III в. н.э. находился в фокусе влияния Сасанидов, а с V в. целиком вошел в состав Персии. Когда арабы впервые в 643 г. взяли Дербент, он был зороастрийско-христианским городом. Население по большей части состояло из зороастрийских персов, христиан – армян и албанцев, а также автохтонного населения. Сасаниды переселяли в Дербент определенное количество армян для защиты пограничного города [62, р. 364-365].

Как бы то ни было, рассматриваемое слово могло проникнуть в кавказские языки в процессе этнического смешения в течение последнего периода Сасанидского правления перед арабским нашествием. Это позволяет нам рассматривать указанный термин как среднеиранизм – прямое отражение ср.-перс. *mzgtʿ/mazgit*, как обозначение чужеродного святилища, несомненно имевшее хождение в речи зороастрийских иранцев и исповедующих христианство армян и албанцев. По сути, мы имеем дело

не с простым заимствованием, а с субстратным элементом, иначе бы оно очень скоро уступило бы место араб. *mas'ūd*. Как неотъемлемая часть словаря, подобные лексемы более устойчивы и редко поддаются отчуждению. Считать их заимствованиями в принятом смысле нельзя.

Таким образом, как бы странно это ни прозвучало, но само название мечети в форме *mazgit* – еще одно свидетельство о зороастризме в Дагестане.

Благодарность. Я искренне признателен моему другу Ш.М. Хапизову и проф. Мартину Шварцу (Martin Schwartz) за ценные консультации и за помощь, оказанную мне при написании этой работы, а также проф. М.С. Гаджиеву, сделавшему ряд дельных, весьма профессиональных замечаний по тексту статьи.

Финансирование. Статья подготовлена в рамках проекта 21AG-6A079 Госкомитета по науке Республики Армения.

Acknowledgments. I am grateful to my friend Sh.M. Khapizov and Prof. Martin Schwartz for valuable consultations and assistance in writing this paper, as well as to Prof. M.S. Gadzhiev, who made a number of useful comments on the text of this article.

Funding. The study was prepared within the framework of the project 21AG-6A079 of the State Science Committee of the Republic of Armenia.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Атаев Д.М. Нагорный Дагестан в раннем средневековье: по материалам археол. раскопок Аварии. Махачкала, 1963. – 254 с.
2. Seferbekov R. “Gods and Demons of the Dagestani Peoples (a Tentative Typology and Classification)” // *Iran and The Caucasus*. 1999. Vol. 3-4. P. 119-134
3. Seferbekov R. “On the Demonology of the Tabasaranians: Typology and Description” // *Iran and The Caucasus*. 2001. Vol. 5. P. 139-148.
4. Seferbekov R. “Patron Deities of the Hunt and Wild Animals in Dagestan” // *Iran and The Caucasus*. 2012. Vol. 16/3. P. 301-307.
5. Seferbekov R. “The House-Spirit (Domovoj) in Dagestan” // *Iran and The Caucasus*. 2015. Vol. 19/2. P. 139-144.
6. Абдулаев И.Х. Междагестанские и межкавказские языковые контакты: Историко-этимологические, ареальные и ономастические исследования, Махачкала, 2015. – 618 с.
7. Сефербеков Р.И. Пантеон языческих божеств народов Дагестана (Типология, характеристика, персонификации). Махачкала: ДИНЭМ, 2009. – 411 с.
8. Сефербеков Р.И. Персонажи низшей мифологии народов Дагестана. Махачкала: ИИАЭ ДФИЦ РАН, 2019. – 360 с.
9. Gasanov M. “On Christianity in Dagestan” // *Iran and The Caucasus*. 2001. Vol. 5. P. 79-84.
10. Хапизов Ш.М., Абдулмажидов Р.С., Акопян А.Е. “К вопросу о раннем этапе распространения христианства в Дагестане (На основе армянских источников)” // *Caucaso-Caspica: Труды Института востоковедения Российской-Армянского (Славянского) университета*. Вып. VI. Ереван, 2021. С. 15-26.
11. Chirikba V.A. “Between Christianity and Islam: Heathen Heritage in the Caucasus” // *Studies on Iran and The Caucasus in Honour of Garnik Asatrian*. Brill-Leiden, 2015. Pp. 145–191.
12. Гаджиев М.С. Зороастрийский погребальный комплекс близ Дербента // *Российская археология*. 2007. No 4. С. 51-63.
13. Miskawayh al-Rāzī. *Tajārib al-ūmam*, Abū al-qāsim Imāmī (ed.), Tehran, 1987.
14. Гаджиев М.С. К выделению и интерпретации зороастрийских символов в знаковой системе Дербента середины VI века // *Международная научная конференция “Археология, этнология, фольклористика Кавказа”*. Сборник кратких содержания докладов. Тбилиси, 25-27 июня, 2009 г. С. 104-110.

REFERENCES

1. Ataev DM. *Mountainous Dagestan in the Early Middle Ages: Based on Archaeological Excavations in Avaria*. Makhachkala, 1963. (In Russ)
2. Seferbekov R. Gods and Demons of the Dagestani Peoples (a Tentative Typology and Classification). *Iran and The Caucasus*. 1999; 3-4: 119-134.
3. Seferbekov R. On the Demonology of the Tabasaranians: Typology and Description. *Iran and The Caucasus*. 2001; 5: 139-148.
4. Seferbekov R. Patron Deities of the Hunt and Wild Animals in Dagestan. *Iran and The Caucasus*. 2012; 16(3): 301-307.
5. Seferbekov R. The House-Spirit (Domovoj) in Dagestan. *Iran and The Caucasus*. 2015; 19(2): 139-144.
6. Abdullayev IKh. *Inter-Dagestani and inter-Caucasian language contacts: Historical, etymological, areal and onomastic studies*. Makhachkala, 2015. (In Russ)
7. Seferbekov RI. *Pantheon of pagan deities of the peoples of Dagestan (Typology, characteristics, personifications)*. Makhachkala: DINEM, 2009. (In Russ)
8. Seferbekov RI. *Characters of the lower mythology of the peoples of Dagestan*. Makhachkala: IHAЕ DFRC RAS, 2019. (In Russ)
9. Gasanov M. On Christianity in Dagestan. *Iran and The Caucasus*. 2001; 5: 79-84.
10. Khapizov Sh.M., Abdulmashidov R.S., Akopyan A.E. On the Early Stage of the Spread of Christianity in Dagestan (Based on Armenian Sources). *Caucaso-Caspica: Proceedings of the Institute of Oriental Studies of the Russian-Armenian (Slavic) University*. Issue VI. Yerevan, 2021: 15-26. (In Russ)
11. Chirikba VA. Between Christianity and Islam: Heathen Heritage in the Caucasus. *Studies on Iran and The Caucasus in Honour of Garnik Asatrian*. Brill-Leiden, 2015: 145-191.
12. Gadzhiev MS. Zoroastrian burial complex near Derbent. *Russian Archeology*. 2007; 4: 51-63. (In Russ)
13. Miskawayh al-Rāzī. *Tajārib al-ūmam*. Abū al-qāsim Imāmī (ed.), Tehran, 1987.
14. Gadzhiev MS. On the identification and interpretation of Zoroastrian symbols in the sign system of Derbent in the middle of the 6th century. *International scientific conference “Archaeology, ethnology, folklore studies of the Caucasus.” Collection of brief contents of reports*. Tbilisi, June 25-27, 2009: 104-110. (In Russ)

15. Гаджиев М.С. Опыт интерпретации знаков строителей Дербента // Степи восточной Европы в средние века. Сборник статей памяти С.А. Плетневой. М., 2016. С. 81-114.
16. Гаджиев М.С. Религиозная жизнь в Кавказской Албании: Зороастризм *versus* христианство // Вестник древней истории. 2022. № 82/83. С. 672-699.
17. Маммаев М.М. "О зороастризме в средневековом Дагестане" // Древности Кавказа и Ближнего Востока. Сборник статей, посвященный 70-летию М.Г. Гаджиева. Махачкала, 2005. С. 103-128.
18. Маммаев М.М. Зирихгеран – Кубачи: очерки по истории и культуре. Махачкала: ИИАЭ, 2005. – 249 с.
19. Маммаев М.М. Еще раз о зороастризме в средневековом Дагестане // Вестник Института ИАЭ. 2006. № 2. С. 143-159.
20. de Jong A. Armenian and Georgian Zoroastrianism // M. Strausberg, S.-D. Vevaina (eds.) *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. Oxford, 2015. P. 119-128.
21. Russel J. *Zoroastrianism in Armenia*. Harvard, 1987.
22. Rapp S.H. *The Sasanian World through Georgian Eyes: Caucasia and The Iranian Commonwealth in Late Antique Georgian Literature*. Ashgate, 2014.
23. Asatrian G.S. Do eştelâh-e masiḥi dar zabānhā-ye šomāl-e Qafqāz // Pažūhešhā-ye zabāni-adabi-ye Qafqāz-o-Kaspiyan, fasc. 5. Tehran, 2020. P. 7-12.
24. Магомедов М.А., Хазамов Д.-А.А. К этимологии топонимических апеллятивов ГьатІан 'капище' ('часовня') и Гьа 'клятва' в аварском языке // Кавказские языки: генетико-типологические общности и ареальные связи: тезисы докладов V Международной научной конференции. Махачкала, 02–03 июня 2016 года. Махачкала: 2016. С. 26-27.
25. Benveniste E. *Études sur la langue ossète*. Paris, 1959.
26. Cheung J. *Studies in the Historical Development of the Ossetic Vocalism (Beiträge zur Iranistik)*. Wiesbaden, 2002.
27. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.-Л., 1958; Т. II. Л., 1973; Т. IV. Л., 1989.
28. Hübschmann H. *Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache*. Strassburg, 1887.
29. Климов Г.А. Кавказские этимологии (1-8) // *Этимология*. 1968: (1971). С. 223-230.
30. Климов Г.А., Халилов М.Ш. *Словарь кавказских языков: Сопоставление основной лексики*. М., 2003.
31. Lubotsky A. *The Indo-Iranian Substratum // Early Contacts between Uralic and Indo-European: Linguistic and Archaeological Considerations*. Helsinki, 2001. P. 301-317.
32. Сулейманов Я.Г. Об одном лингвистическом свидетельстве зороастризма у аварцев // *Этимология*. 1977 (1979). С. 151-153.
33. Duchesne-Guillemin J. Ahrimen // *Encyclopaedia Iranica*. 1984. Vol. 1 (6-7). P. 670-673.
34. Hoffmann K. Av. *daxma-* // *KZ* 79: 300. 1965.
35. Benveniste E. *Coutumes funéraires de l'Arachosie ancienne // A locust's leg: Studies in honor of S.H. Taqizadeh*. London, 1962. P. 39-43.
36. Саидова П.А. Диалектологический словарь аварского языка. М., 2008.
37. Asatrian G.S. *Forthcoming // Etymological Dictionary of Persian*. Berlin-Leiden: De Gruyter-Brill, 2010.
38. Алибекова П.М. Аварская лексика в лексикографических трудах Дибир-кади из Хунзах. *Махачкала, 2017*.
39. Чурсин Г.Ф. Авары: этнографический очерк. Махачкала, 1995.
40. Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. Махачкала: ИД «Наука плюс», 2006. — 160 с.
41. Ибраилова З.А. Домонотеистические верования даргинцев в XIX - начале XX в.: (Пантеон и Пандемониум): автореф. дисс. ... канд. ист. наук (07.00.07). Махачкала, 2011. — 24 с.
15. Gadzhiev MS. Experience of interpretation of signs of the builders of Derbent. *Steppes of Eastern Europe in the Middle Ages. Collection of articles in memory of S.A. Pletneva*. Moscow, 2016: 81-114. (In Russ)
16. Gadzhiev MS. Religious life in Caucasian Albania: Zoroastrianism versus Christianity. *Bulletin of Ancient History*. 2022; 82/83: 672-699. (In Russ)
17. Mammaev MM. On Zoroastrianism in Medieval Dagestan. *Antiquities of the Caucasus and the Middle East. A collection of articles dedicated to the 70th anniversary of M.G. Gadzhiev*. Makhachkala, 2005: 103-128. (In Russ)
18. Mammaev MM. *Zirikhgeran-Kubachi: essays on history and culture*. Makhachkala: IHAЕ, 2005. (In Russ)
19. Mammaev MM. Once Again on Zoroastrianism in Medieval Dagestan. *Bulletin of the Institute of HAE*. 2006; 2: 143-159. (In Russ)
20. de Jong A. Armenian and Georgian Zoroastrianism. In: M. Strausberg, S.-D. Vevaina (eds.) *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. Oxford, 2015: 119-128.
21. Russel J. *Zoroastrianism in Armenia*. Harvard, 1987.
22. Rapp SH. *The Sasanian World through Georgian Eyes: Caucasia and The Iranian Commonwealth in Late Antique Georgian Literature*. Ashgate, 2014.
23. Asatrian GS. "Do eştelâh-e masiḥi dar zabānhā-ye šomāl-e Qafqāz." Pažūhešhā-ye zabāni-adabi-ye Qafqāz-o-Kaspiyan, fasc. 5. Tehran, 2020: 7-12. (In Pers)
24. Magomedov MA., Khazamov D-AA. On the etymology of toponymic appellatives ГьатІан 'temple' ('chapel') and Гьа 'oath' in the Avar language. *Caucasian languages: genetic and typological communities and areal connections: abstracts of reports of the V International scientific conference*. Makhachkala, June 2-3, 2016: 26-27. (In Russ)
25. Benveniste E. *Études sur la langue ossète*. Paris, 1959.
26. Cheung J. *Studies in the Historical Development of the Ossetic Vocalism (Beiträge zur Iranistik)*. Wiesbaden, 2002.
27. Abaev VI. *Historical and Etymological Dictionary of the Ossetian Language*. Vol. I. M.-L., 1958; Vol. II. L., 1973; Vol. IV. L., 1989. (In Russ)
28. Hübschmann H. *Etymologie und Lautlehre der Ossetischen Sprache*. Strassburg, 1887.
29. Klimov GA. *Caucasian Etymologies (1-8)*. *Etymology*. 1968: (1971): 223-230. (In Russ)
30. Klimov GA., Khalilov MSh. *Dictionary of Caucasian Languages: Comparison of Basic Lexicon*. Moscow, 2003. (In Russ)
31. Lubotsky A. *The Indo-Iranian Substratum. Early Contacts between Uralic and Indo-European: Linguistic and Archaeological Considerations*. Helsinki, 2001: 301-317.
32. Suleimanov YaG. On one linguistic evidence of Zoroastrianism among the Avars. *Etymology*. 1977 (1979): 151-153. (In Russ)
33. Duchesne-Guillemin J. Ahrimen. *Encyclopaedia Iranica*. 1984; 1(6-7): 670-673.
34. Hoffmann K. Av. *daxma-*. *KZ* 79: 300, 1965.
35. Benveniste E. *Coutumes funéraires de l'Arachosie ancienne. A locust's leg: Studies in honor of S.H. Taqizadeh*. London, 1962: 39-43.
36. Saidova PA. *Dialectological Dictionary of the Avar Language*. Moscow, 2008. (In Russ)
37. Asatrian GS. *Forthcoming. Etymological Dictionary of Persian*. Berlin-Leiden: De Gruyter-Brill, 2010.
38. Alibekova PM. *Avar Vocabulary in the Lexicographic Works of Dibir-kadi from Khunzakh*. Makhachkala, 2017. (In Russ)
39. Chursin GF. *Avars: Ethnographic Essay*. Makhachkala, 1995. (In Russ)
40. Seferbekov RI., Shigabudinov DM. *Mythological Characters of Traditional Beliefs of the Avars-Khunzakhs*. Makhachkala: Nauka Plus, 2006. (In Russ)

42. Fährnich H. *Lexikon georgische Mythologie*. Wiesbaden, 1999.
43. Haussig H.W. (ed.) *Götter und Mythen der kaukasischen und iranischen Völker*. Stuttgart, 1986.
44. Szemerényi O. *Iranica III // Henning Memorial Volume*. London, 1970. P. 417-426.
45. *Bartholomae Chr. Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg, 1904.
46. Ačařean Hr. *Hayeren armatakan bařaran*. Ht. 2. Erevan, 1973.
47. Абдулаев И.Х. К истории названий пророка в дагестанских языках // *Этимология*. 1970(1972). С. 339-348.
48. Provasi E. *Wanderers and Prophets in the Caucasus* // *Studia Iranica et Alanica. Festschrift for V.I. Abaev*. Rome, 1998. P. 353-372.
49. Услар П.К. *Этнография Кавказа. Языкознание. Т. III: Аварский язык*. Тифлис, 1889.
50. Arakelova V.A. "On some Derogatory Descriptions of Esoteric Religious Groups" // *Medieval and Modern Iranian Studies, Cahier de Studia Iranica*. Paris, 2011. P. 33-44.
51. Темирбулатова С.М. *Диалектологический словарь даргинского языка*. Махачкала, 2022. – 576 с.
52. Абдулаев А.К., Халилов М.Ш. *Диалектологический словарь цезского (дидойского) языка*. Махачкала, 2023. – 434 с.
53. Jeffery A. *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda (2-nd edition). Brill-Leiden, 2007.
54. Littmann E. *Semitic Inscriptions, Section A. Nabatean Inscriptions from Southern Haurān*. Leiden, 1914.
55. Lindstedt I. *Muhammad and His Followers in Context: The Religious Map of Late Antique Arabia*. Leiden-Boston, 2024.
56. Cowley A. *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* Oxford, 1923.
57. Nöldeke Th. *Persische Studien II // Sitzungsberichte der philosophisch-historische Classe*. Bd. 126. Wien, 1888.
58. Asatrian G.S. *A Comparative Dictionary of Central Iranian Dialects*. Tehran, 2011.
59. Чирикба В.А. О названиях мечети в языках Кавказа и в других языках // *Caucaso-Caspica: Труды Института востоковедения Российско-Армянского (Славянского) университета*. Вып. VIII-IX. Ереван, 2024. С. 51-64.
60. Hoyland R.G. *Seeing Islam as Others Saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton, New Jersey, 1997.
61. Eqbāl A. (ed.) *Ketāb-e Loyat-e fors ta'lif-e Asadī Tūsī*. Tehran, 1941.
62. Christensen A. *L'Iran sous les Sassanides*. Copenhagen, 1936.
41. Israpilova ZA. *Pre-monotheistic Beliefs of the Dargins in the 19th – early 20th Centuries: (Pantheon and Pandemonium): Dissertation abstract (07.00.07)*. Makhachkala, 2011. (In Russ)
42. Fährnich H. *Lexikon Georgische Mythologie*. Wiesbaden, 1999.
43. Haussig H.W. (ed.) *Götter und Mythen der kaukasischen iranischen Völker*. Stuttgart, 1986.
44. Szemerényi O. *Iranica III. Henning Memorial Volume*. London, 1970, pp. 417–426.
45. *Bartholomae Chr. Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg, 1904.
46. Ačařean Hr. *Hayeren armatakan bařaran*. Ht. 2. Erevan, 1973.
47. Abdulaev IKh. On the history of the names of the prophet in Dagestan languages. *Etymology*. 1970(1972): 339-348. (In Russ)
48. Provasi E. *Wanderers and Prophets in the Caucasus*. *Studia Iranica et Alanica. Festschrift for V.I. Abaev*. Rome, 1998: 353-372.
49. Uslar PK. *Ethnography of the Caucasus. Linguistics. T. III: Avar Language*. Tiflis, 1889. (In Russ)
50. Arakelova VA. On some Derogatory Descriptions of Esoteric Religious Groups. *Medieval and Modern Iranian Studies, Cahier de Studia Iranica*. Paris, 2011: 33-44.
51. Temirbulatova SM. *Dialectological Dictionary of the Dargin Language*. Makhachkala, 2022. (In Russ)
52. Abdullayev AK., Khalilov MSh. *Dialectological Dictionary of the Tsez (Dido) Language*. Makhachkala, 2023. (In Russ)
53. Jeffery A. *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*. Baroda (2nd edition). Brill-Leiden, 2007.
54. Littmann E. *Semitic Inscriptions, Section A. Nabatean Inscriptions from Southern Haurān*. Leiden, 1914.
55. Lindstedt I. *Muhammad and His Followers in Context: The Religious Map of Late Antique Arabia*. Leiden-Boston, 2024.
56. Cowley A. *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* Oxford, 1923.
57. Nöldeke Th. *Persische Studien II. Sitzungsberichte der philosophisch-historische Classe*. Bd. 126. Vienna, 1888.
58. Asatrian GS. *A Comparative Dictionary of Central Iranian Dialects*. Tehran, 2011.
59. Chirikba VA. On the Names of the Mosque in the Languages of the Caucasus and in Other Languages. *Caucaso-Caspica: Transactions of the Institute of Oriental Studies of the Russian-Armenian (Slavic) University. VIII-IX*. Yerevan, 2024: 51-64. (In Russ)
60. Hoyland RG. *Seeing Islam as Others Saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton, New Jersey, 1997.
61. Eqbāl A. (ed.) *Ketāb-e Loyat-e fors ta'lif-e Asadī Tūsī*. Tehran, 1941.
62. Christensen A. *L'Iran sous les Sassanides*. Copenhagen, 1936.

Поступила в редакцию 29.08.2024 г.

Принята в печать 10.09.2024 г.

Опубликована 15.09.2024 г.

Received 29.08.2024

Accepted 10.09.2024

Published 15.09.2024