

Г. Б. АКОПОВ

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ
ПРОИСХОЖДЕНИЯ КУРДОВ В СВЕТЕ ДАННЫХ
ДРЕВНЕИРАНСКОЙ МИФОЛОГИИ

Изучение мифологических версий происхождения того или иного народа имеет важное значение в разрешении вопроса его этногенеза. Курды в этом отношении не составляют исключения, тем более, что если взять историографию относимых к курдам сасанидов¹, то, как заметил В. В. Бертольд, вместо официальной истории они довольствовались официальным эпосом². Поэтому неудивительны поиски средневековой арабской, иранской и армянской науки ответа на вопрос о происхождении курдов в сасанидском и вообще древнеиранском эпосе и мифологии. Тенденция эта имеет место и в современной науке, особенно паниранистского направления, пытающейся по ее данным доказать иранское происхождение курдов³.

¹ О курдском происхождении сасанидов см. دکتر محمد مکرری

ریشه شناسی و آژیه های کردی «ماد» شماره ۲ ۱۳۲۲ ص ۱-۲

² В. В. Бартольд, Иран, Исторический обзор, Ташкент, 1926, стр. 27.

³ Взгляды об иранском происхождении курдов наиболее полно изложены в работе П. Лерха «Исследования об иранских курдах и их предках, северных халдеях», СПб, 1856, и Р. Ясеми رشید یاسمی، کرد و بیوسنگی نژادی و تاریخی او، تهران «جاویدان» (в дальнейшем: «Курды и их этническая и историческая принадлежность»). Заметим, кстати, что в реферате кандидатской диссертации И. О. Фаризова «Место курдского национально-освободительного движения в борьбе народов Ближнего и Среднего Востока против империализма» МИВ, 1953), название этой книги дано неправильно. Впрочем, и ее автор, Рашид Ясеми назван Командом

Изучение мифологического материала важно, таким образом, с точки зрения выяснения аргументации некоторых версий происхождения курдов. Но не менее важно и то, что, несмотря на ее историческую недостоверность, мифология содержит достаточное количество этнографического материала, который нельзя игнорировать при изучении этнической истории курдского народа. Цель настоящей статьи в том и состоит, чтобы проанализировать одну из легенд авестийского цикла в плане выяснения некоторых аспектов проблемы этногенеза курдского народа.

Речь идет об известной легенде о царе Зохаке, которая в изложении такого прекрасного знатока древней мифологии, как Фердоуси, стала одной из популярнейших версий происхождения курдов:

...Долгие столетия властвовал царь Зохак. Ему под видом слуги прислуживал черт Иблис. В благодарность за верную службу Зохак обещал исполнить любое его желание. Черт попросил разрешения поцеловать его в плечи. От этого поцелуя на плечах Зохака выросли две змеи и стали причинять ему страшные боли. Представ в другой раз перед Зохаком в образе лекаря, черт посоветовал ему кормить этих змей мозгами двух юношей. С тех пор повелось убивать каждый день двух юношей и кормить их мозгами змей. Так продолжалось до тех пор, пока ведавший этим человек не нашел тот выход, что вместо двух юношей убивал только одного и, смешав его мозги с мозгами барана, подносил их змеям. Легенда в «Шах-наме» заканчивается словами:

Когда ж до двухсот набралось в тайниках,—
Их ночью — чтоб в тайну никто не проник —
Наружу вели через спрятанный ход.
От них-то затем племя курдов пошло...¹

Ясеми. Отметить это нужно не только потому, что И. О. Фаризов «использовал» в своей диссертации книгу, которую... не видел, но и потому, что характеризуемый им «курдским историком» Р. Ясеми на самом деле идеолог паниранизма в курдском вопросе (об этом см. рецензию К. К. Курдоева на эту книгу).

¹ «Шах-наме», изд. АН СССР, т. I, 1957, стр. 51.

Намечая далее коснуться точности перевода этого места «Шах-наме», отметим, что в чистом, авестийском виде легенды о Зохаке нет упоминаний о курдах, — видимо, в эпоху, когда создавалась Авеста, курды не сформировались еще как самостоятельная народность. Но подобно тому, как многие другие мифы и легенды были использованы средневековой схоластической наукой в решении тех или иных вопросов, так и Фердоуси, задавшись целью выяснить, в результате чего «произошли» курды, обратился к этой древней легенде. Но это не значит, что своими связями с легендой о Зохаке вопрос происхождения курдов обязан Фердоуси. Еще Ибн-Кутейба, за полтора столетия до Фердоуси, приводил эту легенду в качестве одной из вероятных версий происхождения курдов¹. Небезынтересна в этом плане и та ее популярность, в силу которой, излагая рассматриваемую версию, В. Никитин дает ее под заголовком «Мнения курдов об их собственном происхождении»². В другом месте он указывает на ее связь с курдской народной традицией в определении курдами своего происхождения³. Если обратиться к «Шараф-наме», то окажется, что версия эта фигурирует в ней в качестве едва ли не самого распространенного в курдской среде мнения об их происхождении⁴. Такая ее популярность имеет место и в наши дни; еще в начале текущего столетия многие авторы, в том числе Ф. Чернозубов⁵ и вслед за ним Э. Б. Сон отмечали, что курды веруют в реальность берсий своего происхождения от бежавших от Зохака юношей⁶. Более того, из источников известны возведения к ним родословных некоторых аристократических фамилий. Так, со ссылкой на «The Talisman» Эдмондс свидетельствует, что известный своими победами над крестоносцами Салах эд-Дин Эюби рассказывал одному шотландцу-

¹ Об этом см. Р. Ясеми, стр. 115.

² Nikitine Basile, Les kurdes, Etude sociologique et historique, Paris, 1956, p. 17.

³ Там же, стр. 249.

⁴ شرف الدين البدليس شرفنامه: قاهره ١٩٣٩ ص ٢١—٢٠

⁵ Ф. Чернозубов, Ардслян или Персидский Курдистан, Сводки штаба Кавказского Военного округа, № 33, 1911.

⁶ E. B. Soane, To Mesopotamia and Kurdistan, in disguise, London, 1912, p. 368.

крестоносцу о своей родословной в том духе, что она выглядела комбинацией легенд о Зохаке и царе Соломоне¹.

В плане этих фактов неудивительно, что этой версии в изучении этногенеза курдского народа придается особое значение. Некоторые исследователи даже полагают, что анализ отдельных ее деталей имеет определенное значение в разрешении такого важного вопроса, как вопрос об индоевропейском или неарийском происхождении курдов². Возможно, они несколько и преувеличивают значение легенды о Зохаке, но если учесть, что распространенные среди курдов варианты этой легенды отличаются от варианта популярного и в Курдистане «Шах-наме»³, станет очевидной необходимость рассмотрения тех ее деталей, которые находятся в связи с проблемой этногенеза курдов. Это тем более важно, что сама легенда о Зохаке и особенно основанная на ней версия происхождения курдов не подвергалась научному анализу.

Одной из таких деталей является то, что Фердоуси называет двух людей, которые ведали кормлением змей, — Армаиля и Кармаиля⁴, в то время как Ибн Кутейба называет только одного, транскрибируя его имя в форме Арйаиль⁵. В. Никитин, не указывая, впрочем, источника, отмечает, что кормлением змей ведал Армаиль, — в одном случае с одним из своих двоюродных братьев — Курмаилом, в другом — с двумя такими братьями — Курмаилом и Дармаилом. Он придает важное значение этимологии этих имен, находя в их общем конечном элементе иль намеки на какие-то пережитки язычества⁶. Хотя автор и не говорит, что конкретно он имеет в виду, нельзя не обратить внимания на то, что элемент иль находится в связи с обозначением змеи в тюркских языках в форме илан или

¹ Edmonds C. J., *Kurds, Turks and Arabs*, London, 1957, p. 4.

² В. Никитин, стр. 17.

³ На это обратил внимание И. А. Орбели. См. его работу «Шах-наме» в сборнике «Фердоуси» (934—1034), АН СССР, Л., 1934, стр. 2.

⁴ В датируемой 1276—1277 гг. и хранящейся в Британском музее рукописи «Шах-наме» (о ней см. «Каталог персидских рукописей Британского музея», Ч. Рюи, т. II, 1881, Лондон, стр. 522) эти имена даны в форме Арманк и Гарманк (см. Фердоуси, Шах-наме, критический текст, т. I, ИВЛ, 1960, стр. 52).

⁵ Р. Ясеми, стр. 115.

⁶ В. Никитин, стр. 17.

йилан. Не менее интересно, что в тех же тюркских вместе с иранскими языками иль или эль означает «племя». Впрочем иль встречается во многих именах библейского цикла, типа Даниил, Михаил, Гаврил и т. д., и это затрудняет решение вопроса «национальной» принадлежности персонажей, вошедших в мифологию в роли «виновников» образования курдского народа. Видимо, именно поэтому В. Никитин, оставляя вопрос об элементе иль в их именах, обращает внимание на то, что элементы кур и ма в имени Курмаиль имеются в самоназвании курдского народа — курмандж¹.

Варианты легенды о Зохаке разнятся еще тем, что в то время, когда Фердоуси говорит об отправлении спасенных юношей в степь, не указывая, куда именно, Ибн-Кутейба местом убежища называет горы Фарса. Наряду с этим имеется еще другая версия, согласно которой юноши эти отправлялись на Демавенд в горах Эльбруса. Версия эта интересна, во-первых, в том отношении, что в районах Демавенда обитает небольшая группа курдов, среди которых, как отмечал Мас'уди, бытовал сбычай аль-мехриджан²; об этом обычае — празднике дня освобождения от тирании Зохака под названием эйд и корди — еще в прошлом веке сообщал Морьер³. Версия эта находитсЯ, во-вторых, в связи с преданиями о том, что известные под названием мас-магов домусульманские правители этого района свою родословную вели от того же Армаиля⁴. Это обстоятельство заслуживает тем большего внимания, что некоторые курдские племена ведут свое происхождение от выходцев из района Демавенда. Так, Е. Б. Сон сообщает, что курды авроми и кандовле ведут свое происхождение от двух братьев — Авромана и Кандула, изгнанных якобы царем Дарием из района Демавенда⁵.

¹ Интересно отмеченное выше звучание этого имени в лондонской рукописи «Шах-наме» в форме گرمانك

² دوقتور فریج، کوردلر ناربخی و اجتماعی تدقیقات، اسنابول ۱۳۲۴ ص ۱۰

³ Moirer James, A second journey through Persia, Armenia and Asia minor, to Constantinople between years 1810—1816, London, 1818.

⁴ Об этом см. например, в «Китаб аль-бульдан» Ибн аль-Факиха в „Bibl. Geogr. Arab“ ed. Goeje, p. V, 1885, s. 276.

⁵ E. B. Soane, ibid. p. 377.

Особый интерес в изучении различных версий происхождения курдов имеет выяснение личности царя Зохака. Вопрос этот довольно подробно рассмотрен в работе Б. Л. Чугасяна в связи с данными Мовсеса Хоренаци об этом царе¹. В ней приведены различные версии принадлежности Зохака, в том числе версия о том, что он — выходец из Аравии, сын доброго царя Мардаса, убивший его и захвативший царский престол; что центр владений Зохака — это Вавилон; Истахри даже сообщает версию о строительстве Зохаком Вавилона². Отмечая, что некоторые исследователи сомневаются в иранской принадлежности Зохака, Фрич указывает далее, что его считали сирийцем, арабом, халдом и т. д.³. Исходя из аналогичных данных, доктор З. Сафа легенду о Зохаке считает отголоском ассирио-вавилонских войн за Иран; Н. Эмин находит возможным отождествлять его с Немрудом⁴, а Фрич, называя его *یهو نسب*, утверждает, что ученые склоняются к тому мнению, что Зохак — это один из ассирийских царей⁵.

Вопрос личности Зохака усложняется еще и тем, что время его царствования исчисляется целым тысячелетием. Это, казалось бы, не оставляет сомнения в его мифологичности. Но все дело в том, что в курдской среде его образ во многих аспектах ассоциируется с реально историческими данными. Курды указывают на исторические памятники, которые, по их убеждению, имеют отношение к Зохаку. К их числу относится, например, город Шахрезур, основанный, как утверждает Якут, этим царем⁶; недаром название это расшифровывается как «Город насилия».

Необходимо отметить и то, что династия пишдадитов, которой противостоял Зохак, — хотя В. Никитин и считает, что

¹ Восточковедческий сборник, I, АН АрмССР, 1960, стр. 310—329.

² Об этом см. де Гойе, т. I, 1870, стр. 86.

³ Доктор Фрич, стр. 11.

⁴ Об этом см. Восточковедческий сборник, I, стр. 317.

⁵ Доктор Фрич, стр. 11.

⁶ Об этом см. *علی اصغر شمیم همدانی، کردستان، تبریز ۱۳۱۹*. Шахрезур в древнеиранской географии — Нимрах, так как он *ص ۲۰۲* находился в середине пути из Маданна в Шиз (В. Бартольд, Историко-географический обзор Ирана, 1903, стр. 138). Историю Шахрезура см. в ил. Е. Сона, стр. 212—222.

он был пятым царем этой династии¹,—не выдумана ни Фердоуси, ни его непосредственными источниками. Табарн, например, не только упоминает о ней, но и дает этимологию названия этой династии, происходящего от прозвища ее основателя, царя Хушанга — пишдада, которое является, как думает В. В. Бартольд, производным от пиш (вперед) и дад (справедливость)². Но название это может быть расшифровано как производное от пиш в смысле ремесло (ср. персидское پیش) и такая расшифровка тем и кажется верной, что вполне соответствует легендам о том, что Хушанг не только установил справедливость, но и научил людей строить дома, добывать огонь и обрабатывать металлы³. Династия эта в Авесте известна под названием Парадата, а свергнутый Зохаком Джемшид — под именем царя Йимы. Интересно при этом отметить, что столица древней Персии — Переполис иранцами по сей день именуется Тахт-е Джемшид; возможно, что ахемениды избрали этот «Трон Джемшида» своей столицей в силу каких-то, видимо, не только мифологических традиций. Из средневековых источников, в частности «Китаб аль-масалик аль-мамалик» Истахри, известно, что иранцы не только считали, что столица древнего Ирана построена верными царю Соломону джинами⁴, но и отождествляли этого царя с Джемшидом⁵. Поэтому персы, называя этот город Тахт-е Джемшидом⁶, видели в одном из его памятников «Трон матери Соломона», т. е., в конечном счете, того же Джемшида.

Таким образом, если исходить из историчности династии пишдади, то станет несомненным, что ей должна была противостоять какая-то вполне историческая сила. Основываясь на том, что Зохак царствовал в течение целого тысячелетия,

¹ В. Никитин, стр. 17.

² В. В. Бартольд, Иран. Исторический обзор, Ташкент, 1926, стр. 59.

³ «Шах-наме», стр. 28.

⁴ Об этом см. де Гойе, т. I, 1870 г. стр. 123.

⁵ Там же, стр. 102.

⁶ Речь идет о Тахт-е Солеймане именно в Фарсе: не путать с аналогичным названием в Курдистане (об этом см. в цит. работе Ф. Чернозубова) или построенном в XVII в. Солейман шахом Сефевидов в загородном дворце в районе Исфагана (см. В. В. Бартольд, Историко-географический обзор Ирана, 1903, стр. 115).

Фрич выдвигает гипотезу, что под этим именем имелась в виду какая-то династия¹; в свою очередь Б. Л. Чугасзян видит в этом имени название какого-то божества или богатыря и, возможно, даже исторической личности «какого-нибудь этнического общества (?)», жившего в Месопотамии или Западном Иране². В подтверждение этого своего вывода он приводит достаточное количество материала, который говорит в пользу того, что Зохах — выходец из Мидии. Вполне разделяя это мнение, нам остается дополнить его некоторыми данными, на которые не обращалось достаточного внимания.

Речь идет, во-первых, о данных анализа имени Зохака. В армянских источниках это имя дается в форме Аждахак. Встречающийся в других источниках Аздахак — это одна из форм того же Аждахака³. При этом начальное аж в имени Аждахак — это имя авестийского небесного змея Ажи. Если отбросить ажи---аж, то имя Аждахак приобретет форму Дахак. То обстоятельство, что Дахак — это одна из форм имени Зохах, подтверждается «ошибкой» 36 и 37 строф 19 яшты Авесты, в которых рассказывается о том, что Трайтаоне убил змея Дахаку. Но ведь из той же авестийской мифологии известно, что именно Трайтаоне положил конец тирании Зохака. Выясняется, таким образом, что Дахак и Зохах — это различные варианты одного и того же имени. Это, в свою очередь, наталкивает на мысль о том, что в образе Зохака история имеет полулегендарного объединителя мидийских племен, известного в греческих источниках как Дейока, или Деяукку ассирийских надписей; такая его мидийская принадлежность подтверждается именем его отца, известного в форме Мардас, в которой нетрудно найти один из вариантов обозначения мидийцев — мард. Исходя из аналогичных фактов, В. Никитин отождествляет Зохака с мидийским царем Астиагом⁴, иранские авторы определенно считают, что Зохах — это арабская транскрипция имени Аздахака или Аждахака, т. е. того же Дейока⁵. Отождествление Зохах—Аздахак с Астиагом осно-

¹ Доктор Фрич, стр. 11.

² Востокведческий сборник, I, АН АрмССР, 1960, стр. 326.

³ Р. Ясеми, стр. 85.

⁴ В. Никитин, стр. 248.

⁵ Р. Ясеми, стр. 85.

ывається еще и на том, что и Зоха́к и Астна́г были свергнуты персами. Разница лишь в том, что если в истории Астна́г был свергнут основателем династии ахеменидов Ки́ром, то Зоха́ка в мифологии сверг действительный основатель мидийского государства — Фраорта греческих источников; имя это в Бисутунской надписи встречается в форме Фравартиш, а в средневековой литературе он известен как Ферейдун.

Отождествление Зоха́ка с Дейо́ка объясняет, кстати сказать, причины демонизации его образа в мифологии. Дело в том, что называя Дейо́ка объединителем мидийских племен, древнегреческие авторы отмечают, что он был «праведным судьей» и пользовался в народе популярностью¹. Эта его «демократичность», вероятно, и послужила тому, что Джонс видел в легендарном образе Дейо́ка исторического Кейкобада², известного в истории тем, что в борьбе против аристократии примкнул к маздакидскому движению. Интересны в этом плане взаимосвязи имен Зоха́к—Даха́к—Мазда́к, объясняющие как причины травли Мазда́ка жрецами, так и демонизации образа Зоха́ка жречеством.

Как бы то ни было, если освободить легенду о Зоха́ке от мифологических наслоений, то перед нами откроется картина того, как в результате разложения первобытно-общинного строя среди древнеперсидских племен начал развиваться институт царской власти во главе с династией пишдади. Первые ее представители, еще зависимые от воли вождей племен, не предъявляли к ним особых претензий. Но ко времени царствования Джемшида царская власть, видимо, уже окрепла настолько, что недовольные его чрезмерными претензиями, принявшими в мифологии форму «гордыни» Джемшида, вожди племен решили свергнуть его. Но в то же время, сознавая необходимость верховной власти как для организации отпора внешним нашествиям, так и для преодоления внутренних неурядиц, они были вынуждены пригласить на «княжение» кого-то другого. Очень часто в таких случаях приглашают кого-нибудь со стороны, и приглашение мидийца тем и было реальным, что к этому времени относился связанный с именем

¹ В. И. Авдиев, *История древнего Востока*, М., 1948, стр. 452.

² J. Malcolm, *History of Persia*, v. I, 1885, p. 215.

Дейока процесс объединения мидийских племен. Из истории известно, что Дейоку на мидийском престоле сменил Фраорта, то есть тот же Ферейдун, который, согласно легенде, сверг Зохака. По другим вариантам легенды о Зохаке он был свергнут Нимрудом¹, и этот вариант находится в связи с действительно имевшим в истории место фактом разгрома в 715 г. до н. э. ассирийским царем Саргоном II Дейока и его высылкой в Амнат. Некоторые исследователи отождествляют Амнат с нынешней Хаммой², но нельзя не учитывать, что, по некоторым армянским мифологическим версиям, легендарный Тигран, разгромив «мидийского паря змей», поселил его около Арарата³. Версия эта интересна в том отношении, что Тиграну приписывается строительство своей столицы рядом с древней крепостью Амад и это не оставляет сомнения в том, что отождествление Амната с Хаммой не настолько окончательно, чтобы отвергнуть иранскую версию о том, что, разгромив Зохака, Трайтаоне отвел его на гору Демавенд⁴ и заковал там в цепи; на Демавенде находится крепость, название которой благода-

¹ Восточеведческий сборник, I, АН АрмССР, 1960, стр. 312—318.

² Вестник древней истории, № 3, 1951, стр. 210—211.

³ В. Никитин, стр. 248.

⁴ Интересна связь версии высылки Зохака на Демавенд с темой демонического начала. Название этой горы в армянских источниках — Дембапенд (см. «Историю Армении», Моисея Хоренского, М., 1893, стр. 48), а живущие в его районе курды название это произносят с тенденцией его звучания как Девавенд. Элемент дэв в иранских языках обозначает демона, и он компонируется в этом названии в силу тех же причин, по которым Девбед — название реки в Лорийском районе в Армении расшифровывают как «река дэвов». Аналогичные явления наблюдаются и в иранской топонимике — название реки Халиль в Кермане, например, еще в средние века было Дивруд — «река дивов» (В. В. Бартольд, Иран, историко-географический обзор, стр. 48). Возможно, ответ на вопрос о причинах того, почему название Демавенд оказалось связанным с демоническими представлениями, нужно искать в свидетельстве Истахри, что в его время над Демовендом стоял дым, видимо, вулканического происхождения (де-Гойе, т. I, 1870, стр. 210), но интересно, что отделяемая этой горой от Ирана и не входящая в его состав область Мазандаран именовалась в мифологии «Страной дивов» (В. В. Бартольд, цит. соч., стр. 52); неслучайно Ф. Юсти связывал название этой области с теми же «мазанскими дивами», о которых в 26-й строфе 4-й части XIX яшты Авесты сказано, что их убил Хушанг (F. Justi, Geschichte der orientalischen Völker im Altertum, Berlin, 1884,

ря ассасинам дошло до нас, видимо, в арабизированной форме Аль-Амут и которое Х. Казвини переводит как «Орлиное гнездо»¹.

Все это говорит о том, что Зохах — мидиец. Если вспомнить, что для юношей, положивших начало курдскому народу, он — чужеземец, станет очевидным, что сами эти юноши не были мидийцами. Легенда о Зохаке, таким образом, отвергает находящий все больше сторонников взгляд о мидийском происхождении курдов², если, конечно, данные мифологии считать достаточным основанием для таких важных выводов. Но в той же мере нельзя эти данные считать аргументом для концепций об иранском происхождении курдского народа, ибо, если обратиться к авестийской мифологии, окажется, что в ней нет каких-либо упоминаний об иранцах, — в Авесте речь идет об арийцах вообще; там нет упоминаний и об Иране, — в Авесте речь идет о некоей области Арнан-Ведж на Аму-Дарье³, которая отождествляется с первоначальным Ираном⁴. Название Иран считают производным от *Agiape* греческого автора III века до н. э. Эратосфена, что означает «Страна Ариев»⁵. Отсюда следует, во-первых, что в эпоху, когда создавалась Авеста, какой-либо географической определенной страны под названием Иран с особым в расово-этногра-

s. 335). Что же касается второго компонента названия Демавенд, то элемент венд встречается не только в топонимике, — например, Альвенд или Нехавенд, но и в названиях таких курдских племен, как хамавенд, какавенд, равенд и др. Курдские племена с названиями, имеющими элемент венд, как утверждает Е. Б. Сон, встречаются в сасанидскую эпоху. Не найдя в научной литературе объяснения этому элементу, мы видим в венд курдский вариант иранского корня бенд, обозначающего принадлежность к чему-либо, в том числе племени или местности. Об этом элементе см.: О. Л. Вильчевский, Курды, введение в этническую историю курдского народа, стр. 156.

¹ Хамдуллах Казвини, «Незхат аль-кулуб», изд. Шефера, Париж, 1897, стр. 183.

² Nuri Dersimi, Kurdistan tarihinde Dersim, Halep, 1953.

³ Об этом, равно как и о концепциях отождествления Ариан-Ведж с древним Хорезмом, см. в работе И. М. Оранского, Введение в иранскую филологию, 1960, стр. 57—58.

⁴ История персидско-таджикской литературы, стр. 45.

⁵ В. В. Бартольд, Иран, Историко-географический обзор, стр. 6.

фическом отношении населением не было; Авеста говорит об арийцах, но не иранцах. Исходя из этого, Маркварт отмечал, что впервые название Иран появилось в аршакидскую эпоху и обозначало политическое понятие Аршакидской Парфии в ее первоначальных, исконно парфянских границах, охватывавших территории на восток от Мидии¹. Из данных Якута следует, что название Иран в современном его значении появилось лишь в сасанидскую эпоху². Отсюда следует, что если во времена появления курдов на исторической арене не было Ирана и его населяющих иранцев, то ясно, что курды не могли быть иранцами. Исходя из этого, ученые считают, что ахеменидское господство, как отмечал Мейер, не могло иранизировать эти районы³, что поэтому предки курдов не были иранцами в том смысле, в котором это слово понималось в древности и в античную эпоху⁴.

Но дело не только в этом. Если исходить из тождественности понятий иранец и ариец, окажется, что предки курдов не были не только иранцами, но и арийцами вообще. Об этом говорят как неарийские или доарийские пережитки в курдской этнографии, так и некоторые факты авестийской мифологии. К их числу относится, например, тот факт, что в то время когда имя Йимы или Трайтаоны в форме Яма и Трайтана мы встречаем в древнеиндийском эпосе⁵, там нет упоминаний о Зохаке. Обратить на это внимание тем более важно, что распространенные в курдской среде варианты легенды о нем отличаются в деталях от того, как она дана в «Шах-наме»⁶. Не менее важно и то, что Зохак среди курдов — это не только отрицательный образ; в средние века еще встречались курды, носившие проклятое жречество, но, видимо, почитаемое наро-

¹ Zeitschrift der Deutsch Morgenländischen Gesellschaft, 49, 1895, s. 628.

² ياقوت الحموي، معجم البلدان، جلد ۱ ص ۴۱۷

³ Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums, III, Th. I, s. 121.

⁴ В. В. Бартольд, Иран, Исторический обзор, Ташкент, 1926, стр. 50.

⁵ Grundriss der Iranische Philologie, II, s. 131.

⁶ Один из вариантов этой легенды записал А. Д. Жабба. Об этом см. в «Описании курдских рукописей ленинградского собрания» М. Б. Руденко, изд. ИВЛ, М., 1961, стр. 15.

дом имя Зоха¹. Нет надобности доказывать, что дело тут не только в том, что по мифологической традиции Зоха¹ оказался в положении «виновника» происхождения курдов. Не меньшее значение имеет и отождествление Зохака со змеей Дахаку и, вообще, темой змеи в легендах о происхождении курдов. Особенно важно отметить намеки мифологии и эпоса на связи этого персонажа с курдами. Так, В. Никитин утверждает, что приводя имя Зохака, сасанидский «Кар-намак-и Ардешир» называет его «курдским царем индийцев»².

Вопрос расшифровки этого выражения находится в связи с бытующей и в армянской историографии традицией наименования индийцев «мар». Оставляя его, обратим вновь внимание на то, что в авестийском варианте легенды о Зохаке нет упоминаний о курдах; поэтому она не дает и не может дать ответа на вопрос об их происхождении. Впрочем, если обратиться к «Шах-наме», то и Фердоуси, говоря о происхождении курдов, не ставил цели решить этот вопрос в этнографическом плане. В строке *از این تخمه کرد دارد زیاد* ни о каком «племени курдов» речь не идет. Поэтому делать из этого какие-либо выводы об этногенезе курдов³ неверно; Фердоуси говорил всего лишь, что курды — «от этого семени», указывая одновременно, что само «это семя», т. е. бежавшие от тирании Зохака юноши происходят от *تخمه بهلوان* — «от семени богатырского»; что курды отличаются от окружающих народов не расово-этнографическими особенностями, а именно тем, что

Им город не мил, не мило село
Кочуя живут они в черных шатрах.
Сердцам их не ведом пред господом страх...⁴

Несмотря, однако, на то, что Фердоуси не ставил цели ответить на вопрос об этногенезе курдов, его версия не только не теряет своего интереса, а наоборот, имеет то значение, что пе-

¹ К их числу относится, например, упоминаемый в «Теджароб аль-амаи» в эпоху халифа Кадыра курд Ахмед бин-Зоха¹, известный победой над войсками византийского императора Базия II (об этом см. Р. Ясеми, стр. 187).

² В. Никитин, стр. 249.

³ «Шах-наме», т. I, изд. АН СССР, 1957, стр. 612.

⁴ Там же, стр. 51.

переносит вопрос происхождения курдов из области традиционных поисков их предполагаемых предков в область изучения тех исторических процессов, в результате которых курды сформировались в особый, отличный от соседей народ. Одной из особенностей курдов Фердоуси считает их кочевничество, и это обращает нас к изучению того исторического процесса разделения труда, который дал начало разделению народов на кочевых скотоводов и оседлых земледельцев. Начало этого процесса Авеста относит к эпохе царя Хушанга, в числе главных деяний которого традиция указывает на то, что

Владыка, чтобы людям нужды избежать
Пахать научил их, и сеять, и жать.
И каждый свой хлеб стал выращивать сам,
Не стал кочевать по степям и лесам¹.

Итак, курды выделились из массы окружающих народов в результате того, что в то время когда основная их масса перестала «кочевать по степям и лесам», они оставались кочевыми скотоводами. Касаясь отнесения курдов к потомкам Симы в библейской традиции, некоторые авторы объясняют это не их расово-этнической родственностью с семитами, а их общими с семитами чертами хозяйства и быта². Именно эти признаки в авестийской традиции служат критерием определения принадлежности тех или иных народов к тем или иным группам. Согласно ей, разделение людей на отличные друг от друга народы, каждое со своим особым названием, произошло в результате того, что Трайтаоне разделил свое царство между своими тремя сыновьями. Население территорий, доставшихся Ираджу, стало именоваться иранцами, ибо Ирадж — это первоначально, видимо, Ир-радж или «царь ир'ов» (ср. индийское «радж» — «царь»); население владений Тура получило название туранцев; Сальму достались саримы или савроматы (греческих источников с той разницей, что звук л в его имени перешел в р в наименовании сарматов, принадлежавших, как известно, к той группе кочевых ираноязычных народов, кото-

¹ «Шах-наме», изд. АН СССР, т. I, стр. 28—29.

² О. Л. Вильчевский, Курды. Введение в этническую историю курдского народа, стр. 130—131.

рые вошли в историю под общим названием скифов. Эта классификация, как видно, игнорирует расово-этнические признаки, — ведь скифы, например, по языку — это иранцы: ведь и иранцы, и туранцы, и сарматы — потомки трех родных братьев и имеют общее происхождение. Несмотря на то, что в ней нет упоминаний о курдах, в «Шах-наме» имеется сообщение о Дашт-е гордан. Исходя из того, что Дашт-е гордан вместе с Ираном достался Ираджу¹, полагают, что он входил в состав Ирана. Но мнение это опровергается данными того же «Шах-наме». Если бы Иран и Дашт-е гордан составляли одну страну, Фердоуси не стал бы различать их. Более того, описывая поход Афрасьяба на Иран, Фердоуси отмечает, что иранцам противостояли туранцы и горды². Но дело не только в том, что «Степь гордов» не входила в состав Ирана. Данные Фердоуси отвергают бытующее и в нашей науке мнение о том, что Дашт-е гордан — это современный Курдистан³. В противоположность этому имеется убеждение, что Дашт-е гордан находится на востоке Ирана и совпадает с территориями Сеистана, или средневековой Сакестаны, название которой расшифровывают «Страна скифов». Это убеждение, помимо всего прочего, основывается и на том, что именно отсюда происходил привнесенный из скифского эпоса в древнеиранскую литературу богатырь Ростем, которого Фердоуси называет то Ростемом-Горд, то Ростемом-Заболи, — производным от названия города в Саистане эпитетом.

Отождествление Дашт-е гордан и «Страны скифов» интересно в нескольких аспектах. Несмотря на категорическое отрицание некоторыми исследователями возможности этнических взаимосвязей курдов со скифами⁴, идущая из армянской исторической традиции версия их скифского происхождения⁵ находит в науке все большее распространение. Для иллюстрации сошлемся хотя бы на высказанный Херцфельдом взгляд о том, что курды — потомки зикиртийцев ассирийских источников, или сигартийцев надписи царя Дария в Бисутуне.

¹ «Шах-наме», т. I, изд. АН СССР, 1957, стр. 99—100.

² Там же, стр. 421, 641.

³ Там же, стр. 618.

⁴ Е. Б. Со н, О курдах и их стране, изд. Никитина, стр. 2.

⁵ Об этом см. Н. Я. Марр «Еще о слове «челеби», ЗВО, т. XX, 1911.

Правда, ни Херцфельд, ни сообщающий об этом его взгляде В. Никитин¹ ничего не говорят о скифах. Но, тем не менее, факт отождествления зикирту и сагарты² предполагает, что их переселение из Мидии в район Эрбиля является заключительным этапом их движения из Восточного Ирана в Месопотамию³. Укреплению взглядов о том, что сагартийские предки курдов пришли из древней Сакастены, немало способствует то, что название сагарты может быть расшифровано как производное от «сак» (скиф) и элементы «горд» в форме «гарт». Но при всем этом возможности курдско-скифских взаимосвязей не говорят об иранском происхождении курдов, ибо, как мы видели, мифологическая традиция отличает скифов от иранцев; в то время, когда иранцы в авестийской мифологии — оседлые земледельцы, туранцы, скифы и другие, в том числе и курды — кочевые скотоводы.

Разделение авестийской мифологией всего охватываемого ею мира на «цивилизованный» Иран и противостоящий ему Аниран, т. е. Неиран понятно в плане указания Маркса об издревле существующем на Востоке общем соотношении между оседлостью одной части его населения и продолжающимся кочевничеством другой его части⁴. Это указание объясняет причины того, почему авестийская традиция различает народности по их не расово-этническим, а общественно-хозяйственным признакам; причины того, почему авестийскую религию считают религией землевладельческой культуры. Зароастризм зародился и оформился как идеология общества, выделившегося из массы кочевых скотоводческих народностей и племен. Отсюда — культ земли в нем, обязанность каждого зароастрийца обрабатывать и украшать землю⁵. В числе важ-

¹ В. Никитин, стр. 11.

² Об этом см., например, И. М. Дьяконов, История Мидии, Л., 1956, стр. 207.

³ О миграции сагартийцев и вообще предков курдов из Восточного Ирана на территорию современного Курдистана см. Р. Ясеми, Курды, стр. 93—96.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XXI, стр. 488.

⁵ В Авесте говорится: «Тот, кто ест хлеб, сеет святость». Обращаясь к человеку, Ахурамазда говорит от имени земли: «Человек, который пашет меня правой и левой рукой, левой и правой, я буду вечно помогать тебе,

нейших добродетелей Ахурамежды Авеста указывает на то, что он обеспечивает развитие земледелия, в то время как противостоящий ему Ахриман тем только и занят, что раздорами, смутами, набегами кочевников не дает людям украшать землю, шлет на поля засуху, вредителей, саранчу и т. д.

Одним из орудий этих злодеяний Ахримана Авеста считает туранцев и вообще кочевников,— всех тех, как сказано в авестийских гимнах, «степных всадников, убивающих мужчин, угоняющих скот и уводящих в плен женщин и детей»¹. Кочевник в представлении зороастрийца—это «исчадие Ахримана». Образ кочевника для него ассоциировался с авестийской «храфестой»², в понятие которой входили все хищные и вредоносные животные, вредящие человеку и вызывающие отвращение, в том числе волк, змея и т. д. Представления о принадлежности курдов к «храфстре» давали о себе знать еще в средние века в турецкой, например, этимологизации названия «курд» от турецкого «kurt» в смысле «волк» или «червь»³; объясняется она не только пантюркистским шовинизмом, но и тем, что является всего лишь тюркизированным вариантом известной средневековой поговорки о том, что арабы и курды,

приносить всякого рода пищу, все, что могу принести» (Цит. по кн. Б. Г. Гафурова, История таджикского народа, М., 1957, стр. 29).

¹ Цит. по работе В. В. Бартольда, Историко-географический обзор Ирана, стр. 5.

² В этимологии этого термина Е. Э. Бертельс видит один из вариантов «корп» в таком, например, слове, как «скорпион» («История персидско-таджикской литературы», стр. 34). Не найдя ответа на вопрос о том, в каких отношениях могут находиться «корп» и «храф», мы этимологизируем «храфстра» в рамках данных курдского языка, в котором «храф»—это вариация «храп», обозначающего отрицательность качества или состояния чего-либо, а «стра» это общее для иранских языков, в том числе и курдского, обозначение звезды. Этимологизация «храфстра» как «дурная планета» подводит нас к пониманию не только возможности того, что в нем мы имеем дело с определенной формой астрологического подразделения небесных тел по их доброму и дурному предзнаменованию, но и того, почему планеты в маздеизме объявлены творением Ахримана. Небезынтересно, что и в манихейской терминологии «аста» означает «грех», «злодеяние».

³ О. Л. Вильчевский, Курды. Введение в этническую историю, стр. 164.

наряду с вредоносными животными, — это ککلی قباد¹. В таком отношении кочевника к «храфстре» или «фесаду» отразилась та борьба оседлых земледельцев против кочевых скотоводов, которая, как отмечал в Гейгар, вызвана была переходом иранцев к оседлости и в которой экономические интересы обеих этих групп населения переплетались с их религиозными воззрениями². И эта их борьба носила тем более ожесточенный характер, что кочевничество предполагало неподчинение шахской власти, а через это — непризнание официальной религии, т. е. такое, в конечном счете, состояние, которое в мусульманской традиции обозначалось словом «кафир», имеющим более широкое значение, чем просто «неверный». Интересно в этом аспекте остановиться на вопросе о том, как отразилась принадлежность курдов к «храфстре» на их религиозных воззрениях, тем более, что иранские авторы утверждают, «что если бы даже мы не располагали другими данными об иранской принадлежности курдов, на основании одних только их верований, курдов можно твердо признать иранцами»³.

Тезис этот нуждается в некотором уточнении. Дело в том, во-первых, что обнаруживающиеся в догматике, ритуале и других сторонах верований курдов-иезидов или али-аллахов элементы общности с религией древних иранцев можно объяснить не только зороастризмом предков курдов, но и тем, что сама эта религия, сформировавшись на базе различных культов, вобрала в себя те же элементы, которые вошли в верования курдов. Элементы «зороастризма» в курдские секты, таким образом, могли проникнуть как через древнеиранскую религию, так и непосредственно из местных культов. Поэтому, во-вторых, и в езидизме, и в али-иллахизме обнаруживаются элементы, которые не соответствуют зороастрийской ортодоксии и часто противоположны ей. В различных исследованиях встречаются мнения о том, что курды — поклонники дьявола⁴.

¹ Цит. по работе Н. Я. Марр, Еще о слове «челеби», ЗВО, т. XX, ч. II, 1911.

² Wilhelm Geiger, *Ostiranische Kultur im Altertum*, Erlangen, 1882, s. 169.

³ Р. Ясеми, стр. 119.

⁴ Об этом см., например, сообщение английского исследователя Эн-сворта, „On the Izedis, or Devil Worshippers“ в кратком изложении; журн. „The Athenaeum“, 1855, p. 235—236.

Более того, в средневековых источниках такая их вера в дьявола объясняется различными версиями происхождения курдов от злого духа¹. «Сердцам их не ведом пред господом страх», — говорил о них Фердоуси, отмечая тем самым, что курды не почитали Ахурамазду и его пророка Зароастру.

Классики марксизма-ленинизма указывают, что религия — это фанатическое отражение действительности. Это указание относится и к авестийской мифологии. В связи с рассмотрением некоторых вопросов древнеиндийского эпоса «Махабхарата» мы касались уже вопроса генеалогического родства двух противоположных друг другу сил в распространенной в индоиранском мире дуалистической концепции в религии². Остается добавить, что при всем дуализме авестийской религии монотеистические тенденции маздеизма были до того сильными, что Б. Л. Тураев видел в его основе монотеистическую концепцию³, которая, однако, могла сохраниться в условиях «идилии» первобытно-общинного строя. С вступлением общества в полосу кризиса этого строя с его хаосом социальных и этнографических процессов на западных рубежах Курдистана это его состояние облекается в миф о времени, когда все боги «вместе свои воды мешали», и не было ни добрых, ни злых богов. Всеми правила Тиамту — прародительница всего существующего⁴. Она-то и ведала этим хаосом до тех

¹ О некоторых версиях происхождения курдов от злого духа см. в работах Ш. Хасбака (стр. 8), Е. Б. Сона (стр. 367), Р. Ясеми (стр. 108—112) и др. Они основываются, главным образом, на известной формуле средневековой арабской схоластики о том, что «курды — племя от черта». См. энциклопедический словарь Мохаммед Эфенди аль-Курди «Тадж аль-арус» и труд Шариф хана Битлийского «Шариф-наме», Каирское изд., стр. 19—21.

² «Некоторые замечания ко введению» Махабхараты», Труды ИИАиЭ АН Туркм. ССР, т. 3, 1957.

³ Б. Л. Тураев, История древнего Востока, т. II, стр. 207.

⁴ Изучение культа Тиамту в сравнительно-историческом аспекте показывает, что культ этот был связан с матриархатом. Он находит параллели с так называемыми эриниями древнегреческой мифологии, где эти змееподобные существа выступают в роли «демонических охранительниц материнского права и, как видно из «Ористеи», с поражением матриархата, когда мужские боги одерживают победу над ними, поступают на службе этим богам, олицетворяющим патриархальное право» (Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, 1947, стр. 16—17).

пор, пока боги не решили положить ему конец. В ответ на это Тиамту бросила на них бешеных драконов и стаи огромных ядовитых змей, скорпионов и т. д. Появляется Мардук, он побеждает Тиамту и становится верховным божеством Вавилона¹. Так, по мере выхода общества из хаоса и возвышения над ним царской власти возникает необходимость в божестве этого нового порядка. В роли такового в Иране начинает выдвигаться Ахурамазда, который первоначально был всего лишь рядовым божеством неба и воплощался в образе человека². Но по мере того, как в процессе формирования иранской государственности возрастала роль маздеизма, Ахурамазда все более и более развивался в единственное божество этого государства. Единство бога, — писал Ф. Энгельс, — есть только копия единого восточного деспота³. Вместе с возвышением Ахурамазды шло все большее его абстрагирование; из человека он был возведен в хукрита — «обладающего лучшим телом», а потом и в «солиднейшего» — храоджишта. Далее Ахурамазда абстрагируется до того, что солнце становится его глазами, небо — его одсждой, вода превращается в жену Ахурамазды, а огонь — в его сына. Вслед за тем в описании античных авторов Ахурамазда становится «телом подобным свету, душой же — истине»⁴, творцом всего доброго и светлого.

Несмотря, однако, на стремление облачить верховное божество в тогу исключительности, в его образе остались элементы былой заурядности. Если в образе Мардука оставалась тема змей⁵, то эта заурядность в образе Ахурамазды проявлялась в наличии того же элемента в его имени, который обнаруживается в имени Ахримана — *ahr̥m*. Это говорит о том, что

¹ Н. М. Никольский, *Культура древнего Востока*, Минск, 1957, стр. 65—66.

² J. Darmsteter, *Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire*, Paris, 1877, p. 29—30.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс, *Соч.*, т. 21, стр. 45.

⁴ Цит. по «Истории персидско-таджикской литературы», стр. 34.

⁵ В. И. Авдиев, «История древнего Востока», М., 1948, стр. 95. Интересно созвучие начального элемента имени Мардук-мар иранскому мар (змея); что же касается второго компонента имени Мардука, то оно созвучно, как видно, «дахак»; важно созвучие этого компонента русскому слову «дух».

Ахурамазда и Ахриман не только были близнецами, но и почитались одинаково как равные божества. Несомненно, что до того, когда Ахурамазда стал основным божеством авестийской религии, он был в положении такого же рядового дэва, как и Ахриман. Наличие не только в санскрите, но и в так называемом авестийском языке дев для обозначения божества и в то же время в древнеперсидском языке в смысле «демон» говорит о том, что некогда дэв в этих языках одинаково служило обозначением божества вообще, независимо от его качеств; отсюда, видимо, наличие одного и того же элемента в обозначении и бога Dieu и дьявола diable в европейских языках. В этом плане неслучайно также, что один и тот же корень «реш» мы встречаем в обозначении как олицетворяемой Ахриманом тьмы (ср. курдское «реш» — «черный»), так и в олицетворяемого Ахурамаздой света, например, в персидском روشن — «лучезарный», «светлый» и т. д. Но такое смешение атрибутов этих двух божеств возможно было до той поры, пока они «вместе свои воды мешали». Наряду с возвышением одного из них шло отрицание другого, дойдя в конце концов к известной манихейской формуле о том, что «Различие между этими двумя началами столь же велико, как различие между царем и свиньей»¹. Но возвышение Ахурамазды не могло уничтожить культ дэвов. Потребовались столетия, прежде чем Ксеркс в антидэфской надписи² решился ниспровергнуть все другие божества. В их числе особенно сильно должно было достаться основному сопернику Ахурамазды — Ахриману. Однако при известной аморфности ахеменидского государства ее официальная религия не могла уничтожить все местные доавестийские культы. В различных частях страны, особенно на таких труднодоступных ее окраинах, как территории современного Курдистана, еще долго в той или иной мере сохранилась верность своим древним верованиям и божествам, отдельные элементы которых дошли до наших дней.

¹ Цит. по «Истории персидско-таджикской литературы», стр. 82. Отметим, кстати, что цитируемый источник «Ду бун» автор называет парфянским по языку, но название это легко переводится в плане западно-иранских языков: «бун» в смысле «начало» имеется в курдском языке; ср., например, курдское «хойбун» — «независимость», «своеначалие».

² «Иранские языки», вып. 1, АН СССР, 1947.

Интересные данные об этих пережитках приводит доктор Дерсими. Анализируя некоторые формы верований дерсимских али-иллахов¹, он приходит к тому выводу, что под оболочкой различных суфийских сект — алави, бекташи, али-иллахи, курды сохранили элементы не только зороастризма, но и «обычая поклонения идолам и великому божеству зла Ахриману»². Речь, как видно, идет именно о доавестийских обычаях и верованиях. Каковы они были у курдов вообще, — это видно из свидетельства, хотя и без указания на источник, Ясеми о том, что до распространения в этом районе влияния мировых религий бохтанские курды поклонялись демону и приносили ему жертвы³. Интересные данные о культе злого духа в среде мукринских курдов приводит О. Манн; им была записана легенда о некоем царе Джулинде, который в момент нашествия арабов объединился с дивом. Див этот в образе прекрасной гурии должен был пленить халифа Али и обеспечить нападение курдов на Медину; легенда заканчивается рассказом о погроме курдами Медины и их бегстве из этого города после гибели Джулинды⁴. Говоря, что в истории нет каких-либо данных о деятеле под именем Джулинда, Эдмондс вместе с тем указывает на развалины крепости этого царя в районе Сердешта⁵. Об этой крепости, находящейся, кстати сказать, недалеко от района с созвучным с именем Ахримана названием — Авроман, упоминает и французский ориенталист Т. Боа⁶. Все эти факты заслуживают тем большего внимания, что находятся в связи с культом змеи и темой змеи в мифологических версиях происхождения курдов; тема кормления змей, а, по неко-

¹ О них см. «Дерсимские курды» (ЗИРГО, СПб, 1863, кн. I) и в работах А. В. Гордлевского: Из религиозных исканий в Малой Азии («Русская мысль», кн. XI, 1916) и «Из религиозной жизни кизилбашей Малой Азии» («Новый Восток», № 1, 1922); В. Ф. Минорский, Материалы для изучения персидской секты «Людей истины» или Али-илахи (Труды Лазаревского института восточных языков, т. XXXIII, М., 1911).

² Нури Дерсими, стр. 29—30.

³ Р. Ясеми, стр. 131.

⁴ Oskar Mann, *Kurdisch-Persische Forschungen: Die Mundart der Mukri-Kurden*, Berlin, 1906, s. 228—246.

⁵ Эдмондс, стр. 213.

⁶ Thomas Bois, *Les Kurdes, „Al-Mashriq“*, Beyrouth, 1959, 104.

торым вариантам этой легенды, и самого Зохака¹, составила, как мы видели, основу всей версии Фердоуси. Важно и то, что некоторые варианты этой легенды рассказывают о том, что жертвы приносились не по принуждению. Так, Ш. Хасбак, хотя и без указания на источник, сообщает, что предки курдов, обожествляя какую-то змею, возможно, того же «мидийского царя змей», каждый раз, когда им удавалось отразить нашествие чужеземцев, приносили ему в жертву двух юношей².

Вопрос культа змеи в курдской среде на широком историческом фоне рассмотрен В. Никитиным³. Нам остается лишь добавить, что остатки этого культа Дерсими находит в символике али-иллахов⁴; о том же в иезидской среде, в том числе и на входе в храм Шейха Ади сообщает Лайк⁵. О. Л. Вильчевский рассказывает об интересных формах культа змеи в иезидском фольклоре⁶, а Социн—о поверьях в змею—хранителя дома⁷. Пережитки культа змеи обнаруживаются и в топонимике Курдистана. Так, касаясь элемента «мар» в названии Орамар, В. Никитин отмечает, что курдская традиция указывает на этот пункт как на обиталище змей, на базе которого некогда здесь воздвигнут был языческий храм, переоборудованный христианами в церковь⁸. Курдское «марик» (змея) имеется в названии Джуламарик в том же районе; интересно созвучие начального компонента названия Джуламарик с именем царя Джулинды.

Все эти факты, свидетельствуя о наличии в курдской среде различных форм культа змеи, выводят их из числа поклонников зороастризма, ибо в авестийской мифологии змея как олицетворение зла не только враждует с Ахурамаздой на небе, но и выступает в роли убийцы Зороастры, действуя в данном случае в образе туранца, т. е. неиранца; в другом случае,

¹ Доктор Фрич, стр. 10.

² الدكتور شاكر خصباك الكردو المساله الكردية بغداد ١٩٥٩ ص ٥—٤

³ В. Никитин, стр. 248—252.

⁴ Нури Дерсими, стр. 97.

⁵ Luke H. Ch. Mosul and its minorities, London, 1925, p. 136.

⁶ О. Л. Вильчевский, Очерки по истории иезидов «Атеист», апрель, 1930.

⁷ В. Никитин, стр. 249.

⁸ Там же, стр. 250.

рассказывая о подвигах Трайтаоне, Авеста указывает на убийство им змеи Дахака¹.

Но важна не только несовместимость культа змей с верованиями иранцев. Не менее интересно, что мы находим его взаимосвязи с культом вишапазунк в армянской среде². Касаясь этого, В. Никитин отмечает, что в «Кар-намак-е Ардешир»³ имеется версия о том, что «мидийский царь змей» был родоначальником некоторых аристократических фамилий Армении⁴. И не будет неожиданностью, если и в курдской среде обнаружатся аналогичные явления. Во всяком случае, связь версии происхождения курдов в «Шах-наме» с темой змеи и, как отмечалось, демоническим началом в средневековых источниках вообще дает основание думать, что в этом культе мы имеем дело с некой формой «культа предков». Как бы то ни было, культ змеи—неарийское или доарийское явление в курдской среде⁵. Это особенно относится к теме челове-

¹ Интересно, что Трайтаоне—не единственный почитаемый иранцами герой—убийца змей. Иранская традиция аналогичный подвиг приписывает и почитаемому шиитами халифу Али (В. В. Бартольд, Историко-географический обзор Ирана, стр. 14).

² Важно, что в топонимике Восточного Ирана встречаются названия, объясняемые в плане культа змей. К ним относится, в частности, Вишапазутиш, упоминаемый в Бисутунской надписи, как один из городов Парфии, в районе которого произошло сражение парфян с войсками Гистаспа (ВДИ, № 2, 1949). Это название, как видно из элемента зат, означает то же, что и армянское вишапазунк. Известно также, что изображение дракона служило знаменем отрядов тяжеловооруженных всадников парфянского войска («История Туркм. ССР», т. I, кн. I, 1957, стр. 117). Если исходить из данных античных источников о том, что парфяне происходят от скифов, станет очевидной неиранская природа культа змей вообще. Интересно, что Геродот наблюдал среди скифов версии об их происхождении от брака человека и змеи (В. Никитин, стр. 249).

³ Данные о курдах в этом источнике см. в работе А. Сафрастяна, *Kurds and Kurdistan*, London, 1948, p. 16.

⁴ В. Никитин, стр. 249.

⁵ Доарийское по той причине, что человеческие жертвоприношения имели место среди арийцев Европы еще в эпоху античности (об этом см. Ф. Энгельс, «Происхождение семьи, частной собственности и государства», 1947, стр. 161). Очевидно, обычай этот объясняется не расовыми особенностями народов, а уровнем их исторического развития.

ческих жертвоприношений,—не известному последователям как авестийской, так и ведической религии культу¹.

Неверно, однако, думать, что все эти неарийские элементы курдской этнографии объясняются только тем, что они — неарийцы. Важное значение в сохранении в курдской среде верности отвергнутым зароастризмом культам имеет и то, что главный из них — Ахриман — был отвергнут не потому, что он исподволь был духом зла и тьмы, а потому, что его объявили таковым; его поклонники, не признавая разжалования Ахримана в злого духа, продолжали его почитать таким, каким он фигурировал в доавстийском маздеизме, в роли близнеца и равного Ахурамазде божества. Когда же официальная религия развенчала его, объявленный злым демоном Ахриман стал для своих поклонников знаменем борьбы против центральной власти и ее освящающей официальной религии. Касаясь связанного с культом демонического начала поклонения змею, Ф. Керн отмечал его местный характер. Несмотря на ошибочность его мнения о том, что в этом культе отразилось противодействие азианикийских элементов греческому влиянию, Керн прав в том, что в борьбе божественного и демонического начал видел отражение борьбы социальных тенденций². Это тем более верно, что в древности и в средние века, как отмечал К. Маркс, социальные движения облекались в религиозную форму. Так культ демонического начала становился своего рода реакцией вольного язычника на попытки центральной власти навязать через официальную религию свое господство. Касаясь этого, В. Никитин вполне справедливо отмечает, что культ демонического начала—это «*le mal y uest représenté comme une manifestation de la liberté, provenant de la séparation du Dieu de libre arbitre...*»³.

¹ Не находя в религии древнеиндийских ариев этого культа, индийские историки Н. К. Синха и А. Ч. Банерджи отмечают, что культ человеческих жертвоприношений вместе с поклонением демонам был известен доарийскому дравидскому населению Индии (см. их «Историю Индии», ИИЛ, стр. 39—40).

² F. Kern, Die Welt worin die Griechen traten, in *Anthropos*, t. XXIV, 1929.

³ В. Никитин, стр. 232.

Эта реакция в различных условиях выливалась в различные формы. Касаясь восстаний против власти ахеменидов, В. В. Бартольд отмечал, что часто они сопровождались отпадением от государственной религии¹. Дело нередко доходило до того, что восставшие разрушали зороастрийские храмы. Так, говоря о восстании Гауматы в Мидии, Дарий в Бисутунской надписи специально отмечал, что он восстановил «храмы, разрушенные магом»². Об одной другой форме этой реакции рассказывает Фрич. Считая курдов-иезидов иранцами, он отмечает, однако, их верность своим древним дозороастрийским культам, указывая, что именно это вынудило их бежать от преследований в Курдистан и обосноваться там в виде изолированной колонии³.

В этом мнении есть, конечно, реверанс в сторону теории миграций, но если верны свидетельства об элементах культа демонического начала в иезидстве, то это говорит о древних, доавестийских корнях этой религии; о том, что истоки процесса выделения курдов в особую, отличную от других народов единицу уходят в ту эпоху, когда развитие классовых отношений привело к возникновению государства с ее освещающей официальной религией. Интересно с этой точки зрения отметить, что авестийская мифология и особенно средневековая интерпретация некоторых ее сюжетов дает возможность нащупать характер тех процессов, в результате которых «произошли» курды.

Как отмечалось, именно в эпоху Хушанга произошло отделение земледелия от скотоводства. Эта тема в мифологии находится в связи с темой изобретения Хушангом железа⁴, т. е. вступления общества в эпоху железа, совпадающую с высшей ступенью варварства, «во время которого все культурные народы переживают свою героическую эпоху,— эпоху железного меча, а вместе с тем плуга и топора»⁵. И если

¹ В. В. Бартольд, Иран, исторический обзор, Ташкент, 1926, стр. 23.

² Цит. по кн. Б. Л. Тураева, История древнего Востока, т. 2, стр. 179.

³ Доктор Фрич, стр. 8—9.

⁴ «Шах-наме», изд. АН СССР, 1957, т. I, стр. 28.

⁵ Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, 1947, стр. 183.

вдобавок к этому мы вспомним и то, что Хушанг дал людям еще и «справедливость»¹, перед нами встанет картина той эпохи упадка общественно-родовых институтов², в результате которой общество вступило в полосу развития классовых отношений. Недаром через одно поколение после Хушанга, продолжая его «цивилизаторскую» деятельность, царь Джемшид делит людей на сословия, в том числе и на

Героев, что львиной отваги полны,
Надежда народа, защита страны,
Краса и опора державы они,
Хранители воинской славы они³.

Из этого отрывка «Шах-наме» видно, что речь идет о том профессиональном разделении труда, в результате которого из общей массы народа, бывшего до того «самодействующей вооруженной организацией», начала выделяться определенная группа людей, для которых военное дело стало профессией⁴. Эта категория воинов-профессионалов получила в древнем Иране наименование кара⁵. Из данных Страбона известно, что воспитываемые в горах в спартанском духе юноши, из которых формировались отряды тяжеловооруженной пехоты, назывались кардаками⁶. Фердоуси не говорит, как именовались «герои, что львиной отваги полны», но в «Шах-наме» часто встречается термин *горд*, который служил обозначением богатырей вообще. В качестве эпитета он прилагался к именам многих персонажей «Шах-наме», в том числе и к имени Ростема: Ростем-горд.

¹ «Шах-наме», стр. 609.

² Небезынтересно в этой связи отметить, что иранская мифология считает царя Ферейдуна основателем того правопорядка, который В. В. Бартольд называет родовым строем («Туркестан в эпоху монгольского нашествия», СПб, 1897, стр. 211), имея под этим, видимо, в виду не столько родовой строй как таковой, сколько формирующиеся под его оболочкой новые классовые отношения.

³ «Шах-наме», стр. 36.

⁴ Эти процессы на примере германцев изучены Ф. Энгельсом в цит. соч., стр. 163—164.

⁵ И. М. Дьяконов, История Мидии, Л., 1956, стр. 332.

⁶ Страбон, XV, 17.

Нельзя в связи с этим не отметить распространенную в средние века версию о том, что Ростем был курдом¹. Из «Шараф-наме» известно, что курдом считался и другой богатырь древнего эпоса, Горгин, равно как и легендарный Фархад; курдом считался также полководец сасанидской эпохи Бахрам-Чубин². Различные средневековые источники отмечают, что и сами сасаниды происходили от курдов³. В дополнение к этим версиям Е. Б. Сон сообщал о распространении среди курдов различных генеалогий типа тсго, например, что курды-кельхоры происходят от богатырей Гива и Гударза, гураны — от Бахрам-Гура, пираны — от Пирана, авроманцы — от Ростема и т. д.⁴. Интересно при этом, что названные персонажи для курда — это не просто герои эпических сказаний, а «выдающиеся предки», которые не только дали начало тому или иному племени, но и оставили на их территориях те или иные памятники. Подобно тому как возведение плотины Банд-и Ростем приписывается Ростему⁵, так и живущие на юге Иранского Курдистана кельхоры, претендуя на родство с Фахрадом, рассказывают о том, что находящийся в их районе, около сасанидского Так-и-Бастома, родник вырублен в скале Фархадом; о том же со ссылкой на иранские источники рассказывает Л. Локарт⁶. В качестве другого такого памятника курды указывают на развалины сасанидской крепости Каср-Ширин, названной так якобы в честь героини легенды о любви Фархада и Ширин. Темы этой легенды бытуют в курдских балладах⁷, которые напоминают, как отмечает Рич⁸, песни итальянских лодочников-гондольеров⁹.

¹ Об этом см. Р. Ясеми, стр. 107.

² «Шараф-наме», Каирск. изд., стр. 28.

³ Об этом см. работу А. Кристенсена,

⁴ تاریخ ساسانیان، ترجمه رشید با سمی، تهران ص ۵۵ — ۵۲، ۵۰.

⁵ «О курдах и их стране», изд. В. Никитина, стр. 2—7.

⁷ В. В. Бартольд, Историко-географический обзор Ирана, 1903, стр. 48.

⁶ Lourence Lockart, Persian cities, London, 1960, p. 102.

⁷ П. Лерх, Исследования об иранских курдах и их предках, северных халдеях, книга I, СПб, 1856, стр. 44.

⁸ Rich Chlaud James, Narrative of a Residence in Koordistan and on the site of ancient Niniveh, v. I, London, 1836, p. 138—140.

⁹ В. Никитин, стр. 136.

Отмечая популярность героев древнего эпоса в курдской среде, необходимо указать и на то, что отождествление иранского *горд* с названием *курд*¹ не лишено оснований. Если сопоставить древние названия «Страны курдов» в греческих и римских источниках, то окажется, что в одном случае оно звучит как *Кордуэна*², в другом — *Гордиена*³. Но дело не только в тождественности терминов *горд* и *курд*. Не менее интересно содержание *горд*. Как известно, в персидском языке в форме множественного числа оно служит обозначением воинского отряда, батальона — *гордан*; оно имеется и в понятии *гордан-е артеш*, обозначающем всеначальников. Впрочем, *горд* в форме *гард* имеется и в европейских языках в значении гвардия. Но из этого не следует, что слово *горд* индоевропейского происхождения, ибо в форме *карду*⁴ мы встречаем его и в семитических языках, например, ассиро-вавилонском, халдейском языке, в котором оно обозначало тех же богатырей⁵. Особенно важно отметить и то, что в научных трудах все больше укрепляется убеждение в том, что в своей этимологии название *курд* восходит к древнему *горд-карду*⁶.

Касаясь того, что термин *курд* рассматривается учеными в двух аспектах — в современном, этнографическом и историческом, социальном — О. Л. Вильчевский отмечает, что именно В. Ф. Минорский⁷ впервые обратил внимание на эту его вторую сторону⁸. Но это не совсем точно. На социальный характер термина *курд* еще в начале текущего века указывали В. В. Бартольд⁹ и Н. Я. Марр¹⁰. Дело, однако, не в приоритете, а в

¹ «Шараф-наме», каирское изд., стр. 21.

² Различные звучания этого названия «Страны курдов» рассмотрены, например, Паули в „Real Encyclopaedie“, т. II, стр. 640—641.

³ Об этом см. П. Лерх, стр. 21.

⁴ В. Никитин, стр. 3.

⁵ Р. Ясеми, стр. 91.

⁶ О. Л. Вильчевский, Курды. Введение в этническую историю, стр. 74, 122, 164. Об этимологии «Курд» см. Драйва, The name Kurd and its philological connexion, JRAS, July, 1923.

⁷ Minorsky, Les origines des kurdes, Travaux du XX Congrès des orientalistes, Bruxelles, 1940, p. 143—152.

⁸ О. Л. Вильчевский, Курды. Введение в этническую историю, стр. 74, 148.

⁹ В. В. Бартольд, Историко-этнографический обзор Ирана, стр. 50.

¹⁰ Н. Я. Марр, Еще о слове «челеби», ЗВО, т. XX, ч. II, 1911.

том, что рассмотрение курд в социальном аспекте вполне соответствует тому представлению о курдах, которое нашло отражение в «Шах-наме» и других средневековых источниках. Анализируя их данные, С. Нефиси¹ и другие иранские ученые приходят к тому выводу, что говоря о курдах, античные и средневековые авторы имели в виду не какие-либо их расовые-этнические особенности, а принадлежность к воинственным кочевым племенам вообще².

Данное положение имеет важное значение в самой методологии постановки вопроса этнической истории курдов. Заключается оно в том, что поскольку «курдство» — это социальное явление³, ясно, что в изучении вопроса его «происхождения» нужно ориентироваться не только и, возможно, не столько на выяснение того, от кого и где «произошли» курды, а на изучение тех исторических процессов, в результате которых они выделились из массы населения Ближнего Востока в самостоятельную народность. Народность — исторически сложившаяся общность, и наряду с выяснением того, из каких этнических компонентов она сформировалась, не меньший интерес представляет вопрос о том, в результате каких исторических процессов она начала формироваться. Изучение данных мифологии, отвергая концепции иранского происхождения курдов, дает вместе с тем возможность установить, что начало процесса выделения курдов из массы окружающего населения относится к эпохе его разделения на оседлых земледельцев и кочевых скотоводов. Совпадающий с этой эпохой процесс профессионального разделения труда привел к выделению «курдов» в особую категорию социального порядка. Выступив в последующем в роли «исторически активного класса» процесса формирования на развалинах первобытно-общинных институтов новых исторических общностей, «курды» являлись ведущей силой тех «племен», которые вошли в историю под созвучными «курд» названиями. До определенного этапа это были ничем не связанные друг с другом в этническом, лингви-

نفیسی سعید «تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر»
جلد ۱ تهران ۱۳۳۷ ص ۱۱—۱۰

² Р. Ясеми, стр. 107.

³ О. Л. Вильчевский, Лингвистические материалы по истории общественных форм в Курдистане, «Иранские языки», 1, 1946.

стическом и даже географическом отношении «племена», и только в эпоху раннего средневековья, когда в процессе феодализации Ближнего Востока началась курдизация его горных районов, когда в результате этого начала выкристаллизовываться общность «Страны курдов», вырабатываться общность языка, культуры и иных «национальных особенностей» его населения,— произошло формирование курдского народа. Именно в эту эпоху курды сформировались в самостоятельный, отличный от соседей народ.

Գ. Ք. Ա Վ Ո Պ Ո Վ

ՔՐԴԵՐԻ ԱՌԱՋԱՅՄԱՆ ՊՐՈՔԼԵՄԻ ՄԻ ՔԱՆԻ ԱՍՊԵԿՏՆԵՐԸ
ՀԻՆ ԻՐԱՆԱԿԱՆ ԴԻՅԱՐԱՆՈՒԹՅԱՆ ԼՈՒՅՍԻ ՏԱԿ

Ա մ փ ո փ ո լ մ

Քրդերի առաջացման մասին պատմական տվյալները շատ հազվադեպ են և կծկտուր։ Այստեղից բխում է այս հարցի ուսումնասիրման համար դիցաբանական տվյալների կարևոր նշանակությունը։ Քրդերի առաջացման առավել տարածում գտած վերսիաներից մեկը համարվում է Իբն-Բտլթայբիից, ալ-Մաս'ուդիից, Ֆիրդուսուց, ալ-Բիդլիսուց և ուրիշներից եկող համոզմունքն այն մասին, որ նրանք Զոհակի բռնությունից փախած պատանիների սերունդներն են։ Այս վերսիան հանրաճանաչ է քրդերի մեջ և վաղուց գրավում է քրդերի էթնոգենեզի հարցն ուսումնասիրողների ուշադրությունը։

Հին իրանական դիցաբանության տվյալների ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, նախ, որ Զոհակի մասին (զուտ ավեստայի ձևով) ավանդություններում քրդերի վերաբերյալ հիշատակումներ չկան։

Երկրորդ «Շահ-Նամե»-ի տեքստի վերլուծությունից երևում է, որ խոսելով քրդերի առաջացման մասին, Ֆիրդուսին հարցը դնում է ոչ թե ազգագրական, այլ պատմական պլանով, պարզաբանելով ոչ թե այն, թե որտեղից են առաջացել քրդերը, այլ այն, թե պատմական ինչպիսի պրոցեսների հետևանքով են նրանք անջատվել շրջապատի բնակչության մասսաներից որպես առանձին ժողովուրդ։ Երրորդ՝ այսպիսի մոտեցումը լրիվ համապատասխան-

նում է հին իրանական տրագիգիային, որը ժողովուրդների դասակարգումը կատարում է ոչ թե ըստ նրանց ռասա-էթնիկական ճանաչման, այլ ըստ նրանց տնտեսական ու սոցիալական առանձնահատկությունների: Չորրորդ՝ միջին իրանական աղբյուրների տվյալների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ նրանցում «քուրդ» անվան տակ նկատի է առնվում ոչ թե էթնիկական, այլ սոցիալական կատեգորիան, ռազմատենչ քոչվոր-անասնապահական ցեղերի ընդհանրությունը: Հինգերորդ՝ դիցաբանության տվյալների ուսումնասիրությունն այդ պլանով կասկած չի հարուցում, որ քրդերի՝ որպես շրջապատի բնակչությունից տարբեր ընդհանրություն, անջատման պրոցեսն սկսվեց նրա բաժանմամբ՝ անասնապահների և հողագործների: Այն ժամանակ, երբ «իրանցիները» նստակյաց դառնալով ստեղծեցին հողագործական կոկոսուրայի զրադաշտական կրոնը, քրդերի նախնիները մնում էին քոչվորներ: Այստեղից է բխում նրանց միջավայրում մինչզրադաշտական դեերի պաշտամունքի տարրերի առկայությունը: Հետագայում, նախնադարյան-համայնական կարգերի քայքայման և աշխատանքի բաժանման պրոցեսում, երբ ընդհանուր մասսայից սկսեց անջատվել ռազմիկ գորտերի, գորդերի, քրդերի... դասը և երբ քրդերը դարձան Քուրդիստանի ֆեոդալականացման պրոցեսի նշանակալի ուժ, ապա «քուրդ» անվանումը փոխակերպվեց նրանց ղեկավարությունամբ ձևավորվող ժողովրդի անվանմամբ: