

Г. Б. АКОПОВ

**ОСНОВНОЙ ПРИНЦИП КЛАССИФИКАЦИИ НАРОДОВ
ДРЕВНЕИРАНСКОЙ ИСТОРИКО-ЭПИЧЕСКОЙ
ТРАДИЦИИ**

Древнеиранская историко-эпическая традиция давно привлекает внимание как филологов, так и историков. Подобно тому, как нельзя изучать древнюю историю, например евреев, в отрыве от данных библейской мифологии¹, так нельзя дать всестороннее освещение древней истории иранцев в отрыве от иранской историко-эпической традиции. Конечно, Мардух перегибает, когда доказывает, что действительная история Ирана не в западных источниках, а в иранском эпосе²; конечно, когда Фатх-Али-шах Каджар, перечисляя иранские династии, ставит мифических пишдадийцев и кейанидов в один ряд с историческими Аршакидами и Сасанидами³, это говорит об уровне его познаний в истории, но никак не о том, что такие династии действительно существовали. И все же, несмотря на все это, дело не в том, чтобы сослаться на «неисторичность» древнеиранского эпоса и отвернуться от него, а в тех «признаках материалистического мышления, которые неизбежно возникали в процессе труда

¹ Например, Н. Н. Milman, History of the Jews. London, 1883, p. III—VII, 1—47.

² شیخ محمد مردوخ کتاب تاریخ مردوخ جلد ۱ ص ۲

³ نامه خسروان на титульном листе этой изданной в Тегеране стеклографическим способом книги портрет, видимо, Фатх-Али-шаха и надпись: گرد آورنده این داستان جلال پور فتحعلی شاه قاجار

и всей суммой социальной жизни древних людей» и которые А. М. Горький выдвигал как доказательство «целесообразности древних сказок и мифов»¹. В этом смысле понятен интерес к иранской мифологии и эпосу не только в филологическом, но и историческом плане.

Оно и неудивительно. Отмечая, что еще в сасанидское время иранцы не имели официальной историографии, В. В. Бартольд добавляет, что ее заменял официальный эпос², в форму которой и облеклась реальная история. Это положение особенно верно в отношении древнейших эпох. Касаясь того, что Иран имеет 2,5-тысячелетнюю писаную историю, А. Т. Олмстед отмечает, что ей предшествовал почти такой же период³, история которого в той или иной мере отразилась в легендах и героическом эпосе⁴. Отсюда — мнение иранского историка Мошир од-Довле, что подобно тому, как нельзя изучать древнеиранскую мифологию в отрыве от истории, так невозможно изучение древней истории Ирана в отрыве от эпоса и мифологии⁵. Дело лишь в том, что если Т. Нельдеке, например, акцентирует внимание на выяснении исторических корней тех или иных образов и тем иранского эпоса⁶, для В. В. Бартольда более важно выяснить, какие конкретные исторические факты и события могли отразиться в них⁷; если для Е. Э. Бертельса важна филологическая сторона вопроса⁸, для А. Кристенсена интересней выяснить, что могло отразиться в рассказе о «десятиях» тех или иных легендарных царей⁹.

¹ М. Горький, О литературе, М., 1933, стр. 446.

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

³ G. G. Cameron, History of Early Iran, Chicago, 1936.

⁴ А. Т. Olmstead, History of the Persian empire, Chicago, 1960, p. 2—3.

⁵ حسن پيرنيا، ایران باستان، جلد ۱، تهران ۱۳۳۱، ص ۱۷۱

⁶ Th. Nöldeke, Der Iranische Nationalepos, Berlin-Leipzig, 1920.

⁷ В. В. Бартольд, К истории персидского эпоса, ЭВО, т. XXII, вып. 4, 1915.

⁸ Е. Э. Бертельс, История таджикско-персидской литературы, Избр. труды, т. I, АН СССР, 1960.

⁹ A. Christensen, Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique. Paris, 1933.

Впрочем, оба эти аспекта изучения древнеиранского эпоса взаимосвязаны столь тесно, что нередко трудно определить, где кончается филология и где начинается история¹. Тенденция эта особенно характерна для работ иранских авторов: если Р. Шафаг акцентирует внимание на филологической стороне истории иранского эпоса², то С. Нафиси дает его «комплексное» изучение³, а З. Сафа в одном случае выступает как филолог⁴, в другом—ведет «поиски исторических данных в иранских народных легендах»⁵. В результате сложилось такое положение, когда редкое исследование обходится без того, чтобы не попытаться привлечь данные эпоса к освещению вопросов истории⁶. Тенденция эта характерна как для иранских⁷, так и европейских авторов, в том числе и, в частности, Э. Брауна, который ставит целью дать не просто историю Ирана, а именно «литературную историю Персии», основанную на данных иранских литературных памятников, особенно в части ее древнего периода⁸. Сюда же относится и работа Е. Херцфельда⁹.

Формирование иранской историко-эпической традиции относится к глубокой древности; отдельные ее элементы сложились в эпоху «происхождения» иранцев, а другие несут в себе такие «рациональные зерна» их этнической истории, которые не дошли до письменной историографии, а если и

¹ I. Darmsteter, *Etudes Iraniennes*, t. II, 1883.

² شفق ، تاریخ ادبیات ایران ، تهران ، ۱۳۲۰

³ نفیسی سعید ، تاریخ تمدن ایران ساسانی ، تهران ، ۱۳۳۱

⁴ دکتر ذبیح الله صفا ، تاریخ ادبیات در ایران ، جلد ۱ تهران ، ۱۳۳۹

⁵ مجله دانشکده ادبیات ، شماره ۲۵ ، تیرماه ۱۳۴۵

⁶ Например, P. Sykes, *A history of Persia*, London, 1951, p. 133—135.

⁷ Типична в этом отношении изданная стеклографически в Иране книга التاريخ العجم فی آثار ملوک العجم. Работа без даты и имени автора; на обложке надпись почерком, отличающимся от основного текста: Фазл-олла Хосейни Казвини. В дальнейшем: «Тарих аль-аджам».

⁸ E. G. Browne, *A literary history of Persia*, v. I, Cambridge, 1956, p. 112—116.

هرسفلد ، شاهنامه و تاریخ ، تهران ، ۱۳۰۵

дошли, то в столь «абстрагированном» виде, что не привлекали внимания историков. Правда, мы располагаем исследованием А. Кристенсена о легендарных версиях происхождения иранцев¹ и его же попытками решить вопрос об их прародине на основе данных иранского эпоса²; такими же опытами Е. Бенвениста³ и работой М. Купера, имеющей целью решить по этим же данным вопрос об иранских миграциях⁴. Но мы не имеем ни одного специального исследования о «родословной народов» иранской историко-эпической традиции и особенно о ее принципах. И дело тут не только в частности, а в том, что в силу некоторых методологических принципов индоевропейской науки изучается не то, что заключено в иранском эпосе, а то лишь, что подходит под те или иные ее концепции. Говоря точнее, иранская историко-эпическая традиция изучается не сама по себе, а в плане концепций индоевропейской теории. Настоящая статья является второй, после опыта данных древнеиранской мифологии по этнической истории курдов⁵, попыткой рассмотреть основные принципы иранской историко-эпической традиции в классификации народов в свете разрабатываемой нами теории этнической консолидации.

Останавливаться на всей сюжетной линии древнеиранского эпоса нет ни возможности, ни необходимости. Отсылая интересующихся к обширной литературе по этому вопросу⁶,

¹ A. Christensen, *Recherches sur l'histoire legendaire des Iraniens*, Stockholm, 1915.

² A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire legendaire des Iraniens*. Stockholm, 1917.

³ E. Benveniste, *L'Eran Vez et l'origine legendaire des Iraniens*, BSOS, v. VII, 1934.

⁴ Cooper M., Grass, *A persian epic migration*, „Asia“, Jan. feb. 1925.

⁵ Г. Б. Акопов, Некоторые аспекты проблемы происхождения курдов в свете данных древнеиранской мифологии. «Востоковедческий сборник», вып. II, АИ АрмССР, 1964, стр. 318—348.

⁶ Кроме отмеченных работ Э. Брауна и Е. Э. Бертельса см. также И. М. Оранский, *Введение в иранскую филологию*. М., 1960; «Литература древнего Востока», МГУ, 1962.

отметим, что и он начинается с «сотворения мира». Разница лишь в том, что если библейский всевышний справился с этим делом в один прием за неделю, иранский бог потратил на это несколько тысяч лет, разделив их на два цикла: сначала, в течение трех тысяч лет он трудился над созданием духовного мира, а затем начал создавать мир реальный, в том числе и человека¹. Первым человеком, в отличие от библейского Адама, Авеста называет Гайомарта², или, как его именуют средневековые источники, Кейумарс³; с Адамом его роднит и то, что бог и ему не выдал обмундирования и ходил он голым.

Как в нашей, так и зарубежной литературе имя Гайомарта расшифровывают как «земной смертный»⁴. Но нам, признаться, такая расшифровка не совсем понятна, и мы находим, что второй элемент этого имени—«март»—это иранское, как, впрочем, и армянское «человек», «мужчина»; что же касается начального «гай» или средневековой его формы «кей», то оно обнаруживается в названии мифической династии кейанидов⁵. Впрочем, некоторые полагают, что кейаниды не мифическая, а мифологизированная династия,—одни видят в них выступавших против зороастризма владетелей на северо-востоке Ирана⁶, а другие—правлящую в то же время в Белуджистане династию⁷. При наличии нескольких, опять-таки нам не совсем понятных расшифровок элемента «кей»⁸, нам он представляется показателем «царственности», и не случайно, видимо, что «кей» прилагается именно к царским именам,—например: Кей-Кобад, Кей-Хосров, Кей-Кавус и т. д.⁹. Не случайно в равной мере и то, что вопреки мнениям о его принадлежности к династии пишдади или парадата

¹ Е. Э. Бертельс, Избранные труды, I, стр. 40.

² Hartman Sved, Gayomart, Uppsala, 1953.

³ Фердоуси, «Шах-наме», т. I, АН СССР, 1957.

⁴ Е. Э. Бертельс, там же, стр. 193.

⁵ A. Christensen, Les kayanides, Kobenhavn, 1917.

⁶ В. В. Бартольд, Иран, Исторический обзор, Ташкент, 1926, стр. 59.

⁷ P. Sykes, p. 136.

⁸ В. В. Бартольд, Исторический обзор, стр. 59.

⁹ P. Sykes, p. 137.

авестийской мифологии¹, средневековые источники, например, «Аль-Бид ва-т-таварих» Макдиси называют его царем, — «первый, кто царствовал из потомков Адама, носил имя Кейумарс»². Другое дело, что если Макдиси говорит, что Кейумарс «царствовал на земле», вкладывая в это выраженное как в армянских источниках³, так и в «Наме-е Хосрован» убеждение, что он был вообще «первым царем»⁴, иранская традиция видит в нем именно «первого иранского царя» — نخستين پاشا هان عجم⁵. Исходя из этих тенденций, Олмстед называет Гайомарта «родоначальником арийского народа», в узком, именно «иранском» значении — «арийский»⁶. Если иметь в виду, что «мард» — это нередко обозначение мидийцев⁷, откроется возможность расшифровать имя Гайомарт как «царь мидийцев», тем более, что оно находит связи с таким «мидийским» именем, как Гаумата, которым именовался объявивший себя царем маг времени начала царствования Дария⁸. Но все дело в том, что как в авестийской мифологии, так и в средневековых интерпретациях его темы Гайомарт выступает в роли «царя людей» вообще, а не какого-либо одного, в частности «иранского народа»⁹.

Не касаясь попыток историзирования темы Гайомарта¹⁰, ограничимся некоторыми вытекающими из рассмотренного материала замечаниями. Речь идет о том, что, во-первых, в

¹ Е. Э. Бертельс, Избр. тр., I, стр. 137.

² Цит. по: ملك الشعراء بهار، سبکشناسی نثر فارسی، جند ۲، طهران ۱۳۲۱ ص ۴

³ «История Армении Моисея Хоренского», М., 1893, стр. 10—12.

⁴ «Наме-е Хосрован», стр. 22.

⁵ «Тарих аль-аджам», стр. 24.

⁶ A. T. Olmstead, p. 21.

⁷ W. Geiger, Ostirantische Kultur im Altertum, Erlunqen, 1882, 5, 66.

⁸ М. М. Дьяконов, Очерк Истории древнего Ирана, М., 1961, стр. 82—84.

⁹ A. Christensen, Le premier chapitre du Vendidad et l'histoire primitive des tribus iraniennes, Det. kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Bd. XXIX, № 4, 1943.

¹⁰ احسان نوری، تاریخ ریشه نثر ادبی. کرد تهران. ۱۳۳۳ ص ۴۲-۴۳

теме Гайомарта в роли родоначальника рода людского отразилась та идущая из глубин истории «этногенетическая концепция», которая в современной науке известна под названием моноцентрической теории¹, с тон, конечно, разницей, что если наука род человеческий выводит из одного «центра»², здесь, как и в легенде об Адаме,—один предок. Важно, во-вторых, что Гайомарта—это предок не одного какого-то народа; в интерпретации Макдиси он потомок Адама³, а если иметь в виду созвучие его имени, отождествляемого с Ноем, Кейзуфруса, например, у Волнея⁴, или Ксисуфара армянских источников⁵,—не останется сомнений, что в образе этого «первого, кто царствовал», мы имеем не «родоначальника иранцев», а такого же «супернационального» родоначальника, как и отождествляемые с ним Адам или Ной. Отсюда следует, что иранская эпическая традиция, в отличие от современной паниранистской историографии⁶, не претендует на какую-то особую извечную расу иранцев.

Рассмотренная «моноцентрическая» концепция предполагает, что подобно тому как в библейских легендах о патриархах от Адама до его седьмого потомка Ноя, так и в авестийской мифологии в период от Кейумарса до его седьмого потомка Ферейдуна люди жили «одним миром». Но вот трон достается Ферейдуну, или авестийскому Трейтаоне⁷, в котором Э. Браун видит образ, тождественный библейскому Ною⁸; именно в его время происходит разделение рода человеческого на отдельные народности⁹. Касаясь этой темы, Фердоуси пишет:

¹ Я. Я. Розинский, Теория моноцентризма и полицентризма в проблеме происхождения современного человека и его рас. М., 1949.

² L. Leakey, The origin of the genus Homo... „The evolution after Darwin“, v. II, Chicago, 1960.

³ ملك الشعراء بهار ج. ۴

⁴ Волней, Путешествия Волнея в Сирию и Египет, ч. I, М., 1791, стр. 544.

⁵ Например, «История Армении Моисея Хоренского», М., 1893, стр. 5.

⁶ Например, «جغرافیای مفصل ایران، جند ۲، کیهان مسعود، ص ۴۴-۴۳»

⁷ „Grundriss der Iranischen Philologia“, II, s. 131.

⁸ E. G. Browne, I, p. 115-116.

⁹ احسان یارشاطر، دستاویزی شاهنامه، تهران ۱۳۳۷ ص ۳۷

Мир натрое царь Феридун разделил:
Часть—Запад и Рум, часть Китай и Туран,
А третья—Пустыня бойцов и Иран.
Сначала на первенца он поглядел.
Рум с Западом Сельму назначил в удел...
А храброму Туру седой властелин
Туран во владение отдал и Чин...
Когда же Ираджа черед наступил,
Ему во владение отец уступил
Иран и Степь копыеносных бойцов...¹

Из этого отрывка видно, что разделение мира на отдельные народности иранская эпическая традиция возводит к царю Ферейдуну² и что в этом смысле рассмотренная тема имеет много общего с легендой о сыновьях Ноя³. Подобно тому, как в библейской легенде они выступают в роли родоначальников различных народностей⁴, так и здесь иранская историко-этническая традиция возводит к сыновьям Трайтано⁵ происхождение тех или иных охватываемых ею народностей⁶. Остановимся коротко на вопросе, о каких народностях идет речь,—вопрос тем более интересный, что дает возможность наметить круг представлений древних иранцев о соседних странах⁷.

Из текста «Шах-наме» следует, что Сальму достался Рум, под которым имеется в виду Малая Азия. Из этого Зия

¹ «Шах-наме», т. I, стр. 99—100.

² «Наме-е Хосрован», стр. 95—96.

³ A. T. Olmstead, p. 22.

⁴ Об этом в изложении мусульманской схоластической историографии см. например, Иби-Кутейба, كتاب المعارف изд. Ф. Вюстенфельда, 1850, стр. 14.

⁵ «Тарих-аль-аджам», стр. 147.

⁶ P. Sykes, p. 135.

⁷ Г. В. Птицин, К вопросу о географии «Шах-наме», ТОВЭ, IV, Л., 1947; относительно географии Авесты,—A. Christensen, Le premier chapitre du Vendidad et l'histoire primitive des tribus iraniennes. „Det. kgl. Danske videnskabernes saikab" № 4, Bd. XXIX, Kobenhavn, 1943.

Геокальп делает вывод, что в «потомках Сальма» нужно видеть турок, поскольку именно они обитают ныне в этом районе¹. Но он «забывает», что легенда к «уделу Сальма» вместе с Румом относит и Запад, в котором автор «Ат-тарих аль-аджам» видит Европу². Но курьезность притязаний этого «отца пантюркизма»³ не только в том, что через причисление турок к «потомкам Сальма» он «доказывает» исконность их обитания в Малой Азии⁴,—она состоит еще и в том, что этот «предок турок» им же отождествляется с Сальмом⁵, известным в библейской традиции как родоначальник семитических родов⁶.

В науке высказывается предположение, что в легендарных «потомках Сальма» иранская эпическая традиция имеет в виду древних сарматов⁷, известных истории как одна из групп ираноязычных кочевников⁸. Отождествление «потомков Сальма» с ними основывается на том, что в некоторых названиях наблюдается варьирование звуков «л» и «р», когда элемент, например, «ал» в названии Албания и вообще «алан» переходит в «ар»—Арран, санскритское «арана» или «живущий в степи», встречающаяся у Птолемея форма названия алан Приаралья «ари(ак)» и т. д.⁹. Отсюда возможность варьирования «сальм»—«сарм» в роли основы иранской формы этого названия «Сайрим», перешедшей в греческое «сав-

¹ Ziya Gökalp, Türkçülüğün esasları. İstanbul, 1961, s. 10—14.

² «Тарих-аль-аджам», стр. 147.

³ Выражение курдского деятеля Джалилет-Али Бадр-хана. مکتوب ترکیا ، رئیس جمهورى خازى مصطفى کمال پاشا حضرتلرینه ، ۱۹۳۲ ج ، ۶۶

⁴ Научно-критический анализ этих концепций: Г. Б. Акопов, Вопросы этногенеза народов Ближнего Востока в освещении пантюркистской историографии, «Известия» АН АрмССР, № 7, 1965, стр. 27—45.

⁵ Ziya Gökalp, s. 10—14.

⁶ А. Крымский, «Семитические народы и языки», Т. Нельдеке, «Труды по востоковедению», вып. IV, 1903.

⁷ В. В. Бартольд, Иран, Историко-географический очерк, 1903, стр. 5—6.

⁸ А. А. Шахматов, Введение в курс русского языка, ч. I, 1916.

⁹ Об этом см: «Советская этнография», вып. VI—VII, 1947, стр. 138.

ромат» и через нее—наше «сармат»¹; интересно наличие в топонимике Центральной Азии названия Сайрам. Другое дело, что мы не располагаем научно обоснованной расшифровкой названия сарматов: в то время когда Вс. Миллер выводил его из иранского «сар» (голова) и элемента «мат», не давая, впрочем, ему объяснения², Нюберг находит, что основа «сармат»—это «сау-ром» и означает, «черноволосый»³, а Мацулевич считает, что основа названия «савромат»—«савр» восходит к тому же корню, что и крымское «тавр»⁴...

Как видно, перед нами три взаимоисключающих решения вопроса этимологии «сармат». Единственное, что на основе данных источников можно сказать о сарматах,— это то, что нередко они именуется киммерийцами⁵; киммерийцы же известны как часть скифов⁶, следовательно, и в сарматах история имеет дело со скифами⁷; не случайно Страбон о них говорит: «скифы или сарматы»⁸ или что сарматы—это «тоже скифы»⁹. Из этих данных следует, что в сарматах, по крайней мере их иранской части, мы имеем дело с иранцами,—Геродот об иранских мидийцах говорит как о народности, имеющей сарматское происхождение, а Диодор, наоборот,—что-де они—потомки мидийцев¹⁰. Взгляды иранской принадлежности сарматов¹¹,—если верно их отождествление с

¹ М. И. Ростовцев, Эллинизм и иранство на юге России, Птрб., 1918.

² Вс. Миллер, Эпиграфические следы иранства на юге России, ЖМНП, октябрь 1886.

³ «Советская этнография», вып. VI—VII, 1947, стр. 128.

⁴ Л. А. Мацулевич, Аланская проблема и этногенез Средней Азии, там же, стр. 128—130.

⁵ Б. Б. Piotrovskiy, Скифы и древний Восток, «Советская археология», вып. XIX, 1953.

⁶ «История Мидии», стр. 238—239.

⁷ Я. А. Манандян, Некоторые проблемы истории древней Армении и Закавказья, Ереван, 1944, стр. 65.

⁸ Страбон, XI, 6, 2.

⁹ Там же, XI, 2, 1.

¹⁰ «Советская этнография», вып. VI—VII, 1947, стр. 132.

¹¹ И. М. Оранский, Введение в иранскую филологию, М., 1960, стр. 64.

легендарными «потомками Сальма»,—подтверждаются той тенденцией иранской эпической традиции, что они потомки родного брата родоначальника иранцев и едва ли отличались от них.

Таким образом, выясняется, что, обособляя «потомков Сальма» в отдельную общность, иранская эпическая традиция исходит не из их расовых или языковых особенностей. Эта тенденция игнорирования отмеченных признаков при классификации народов особенно наглядно видна на примере ее отношения к так называемой «туранийской расе» или «потомкам Тура».

Их рассмотрение начнем с вопроса об отождествлении турецкими историками легендарных туранийцев с предками турок¹. Такое их отождествление, помимо созвучия «тур(ан)»—«тур(к)», строится на том убеждении, что легендарный Туран—это прародина турок или, по терминологии Бахри Гюльтекина, их колыбель²; отсюда понятие «апауугта» турок в лице Турана³, отождествляемого турецкими историками с Центральной Азией, точнее нынешним Туркестаном⁴. Отождествление Турана со Средней Азией имеет место и в некоторых средневековых источниках, например в «Джаме аттаварих» Рашид эд-Дина⁵. На этой основе возникло убеждение, что легендарные туранийцы—это предки турок⁶.

Несмотря на широкое распространение этих взглядов, они трудно доказуемы. Дело в том, что Туру в удел, по легенде, достался «Китай, страны тюрок и области востока» вообще⁷, и это не дает возможности локализовать «удел Тура». Если Е. Херцфельд в авестийском Туре видит Хорезм⁸,

¹ Ziya Gökalp, s. 10—14.

² Цит. по: «Бюллетень кружка по изучению Востока» NS, Тифлис, 1932, стр. 64—65.

³ „Birinci Türk tarihi kongresi“, İstanbul, 1937, s. 30.

⁴ „IV TTK“, Ankara, 1948, s. 8.

⁵ Рашид эд-Дин, Собрание летописей, т. III, Л., 1946, стр. 24, 35—36, 51.

⁶ Dr. Arın Engin, Etil tarihi, İstanbul, 1961, s. 16.

⁷ «Тарих аль-аджам», стр. 147.

⁸ E. Herzfeld, Zoroaster and his World, Princeton, 1947, p. 90/.

то другие авторы, в том числе и В. И. Абаев, отождествляют легендарных туранийцев со скифами¹. Ничего не дает для локализации Турана и иранская эпическая традиция; не случайно, что связанные с туранцами события в «Шах-наме» разворачиваются не только в Средней Азии, но и в других районах, в том числе и на Кавказе²; интересно встречающееся в исторической топонимике Армении название Тур-труни³. К Турану в сасанидское время относился и юго-восточный Иран,—это видно из рассказа Табари о том, как к Ардеширу вместе с послами кушанского царя пришли послы «царя туранского и мекранского»⁴. Правители этого района и в средние века носили титул «туран-шахов»⁵. Важно отметить, что, локализуя Туран в Средней Азии, Рашид эд-Дин ничего не говорит о туранийцах как определенной расово-этнической общности; что ни в одном—ни иранском, ни индийском, ни китайском, ни древнетюркском и ни каком-либо другом источнике нет данных об особой «туранийской расе»⁶,—ведь эпоним и туранийцев—это родной брат Ираджа⁷.

Намечая далее вернуться к вопросу о том, что имеет в виду современная наука под понятием «туранийской принадлежности», обратим внимание, что и в обособлении иранцев в отличную от туранийцев и сайримов единицу иранская традиция руководствуется не этническими или языковыми их особенностями. Для иранской эпической традиции иранцы являются иранцами по той причине, что они—подданные «царя иров»,—как, вероятно, должно расшифровываться

¹ В. И. Абаев, Скифский быт и реформы Зороастры, «Archiv orientální», XXVI, 1956, стр. 28.

² М. М. Дьяконов, Фердоуси—жизнь и творчество, АН СССР, 1940.

³ «История Армении Моисея Хоренского», стр. 96.

⁴ „Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, Cronik von Tabari übersetzt von Th. Nöldeke“, Lieden, 1879, s. 17—18.

⁵ „История керманских сельджуков“ Мухамед бин-Ибрахима,—„Revue de l'Asie orientale“ par m. Th. Nouthma, v. II, Lung.-Batav. 1886.

⁶ В. В. Бартольд, Иран, Историко-географический обзор, 1903, стр. 5.

⁷ Е. Э. Бертельс, Избранные труды, т. I, М., 1960, стр. 38—34.

«ир-радж».—(ср индийское «радж»)¹. Впрочем, Иран именовался Ираном и до Ираджа, и тут нельзя не отметить, что не все его подданные именовались иранцами. Так, население доставшейся ему «Степи богатырей», или Дашт-е гордана «Шах-наме», именовалось гордами; одни авторы в этой стране видят Курдистан², другие—нынешний Сейистан³, или древнюю Сакастону, название которой расшифровывают как «Страна скифов»⁴. Кроме того, к владениям Ираджа относятся еще и عراق⁵: возможно, что это Арак, но все дело в том, что некоторые варианты легенды об Ирадже говорят, что ему достался «Иран и Арабистан»⁶. Возникает вопрос: почему население этих владений Ираджа не именовалось «иранцами»?

Но оставим пока вопрос этимологии «иранец». Для нас важно здесь подчеркнуть, что если в библейской мифологии отличие физического облика хамитов, например, от семитов или яфетидов дается то объяснение, что они «черны лицом» из-за хамского отношения Хама к отцу своему⁷, иранская эпическая традиция вообще не отличает сайримов от туранийцев и их вместе от иранцев. Правда, в «Наме-е Хосрован» отмечается тенденция отличия иранцев от них объяснить тем, что-де в то время, когда мать Ираджа Эрнаваз—это дочь иранца Техмуреса и именуемая поэтому Иран-дохт, мать Тура и Сальма—это дочь чужеземца Зохака⁸. Во всем остальном между всеми ними нет никакой разницы. Это означает, что тема разделения Ферейдуном мира на три части, которую отождествляют, как мы видели, с аналогичной темой в библейской мифологии и которая должна, казалось бы, дать ответ на вопрос о происхождении иранцев,—такого

¹ «Востоковедческий сборник», II, стр. 331.

² Например, комментарий к «Шах-наме», т. I, стр. 612.

³ Тегеранское изд. Малак ош-Шоара Бахара. تاریخ سیستان

⁴ E. Herzfeld. Sakastan. „Archaeologische Mitteilungen aus Iran“. Abt. IV, H. I, Berlin, 1932.

⁵ «Тарих аль-аджам», стр. 147.

⁶ احسان یارشاطر، داستانهای شاهنامه، ص ۷۰

⁷ Ибн-Кутейба, стр. 14.

⁸ «Наме-е Хосрован», стр. 95—96.

ответа не дает. Игнорирование ею расово-антропологических признаков особенно наглядно видно на примере туранийцев.

Как известно, одним из основных признаков расы является расово-антропологический тип, история же не знает определенного туранийско-турецкого типа¹. Впрочем, в науке высказывается мнение², что исходный тип тюркской расы— это монголоид³; Масуди характеризует древних турок-огузов как монголоидов⁴; на основе данных Марвази представляется даже возможным воспроизвести картину того, как в результате внешнего влияния признаваемый исходным типом турка монголоид превращается, говоря словами Рашид эд-Дина, в «походящего на турка»⁵. Но все дело в том, что исходным берется не тюркоидный тип, а монголоидный. Попытки турецких историков конструировать тип туркоида⁶ завершились признанием, например А. Энгином, того факта, что нет «чистых рас», нет, следовательно, и «чистого» туркоида в роли носителя признаков туранийско-турецкой расы⁷. Этот вывод находит подтверждение в том, что иранская историко-эпическая традиция ничем не отличает ее от иранцев или сайрамов.

В этих условиях важнейшим признаком туранийско-турецкой расы выставляется языковой фактор,— А. Инан, например, утверждает, что еще в IX тысячелетии до н. э. в Центральной Азии обитал народ, обладавший турецкой речью⁸; другие авторы говорят о «туранийском языке»⁹. Но

¹ نفیسی سعید ، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران جلد ۱ ، تهران ۱۳۳۷

² W. Eberhard *Çin'in şimal komşuları*, Ankara, 1942.

³ R. Verneau, *L'Homme, Races et Coutumes*, Paris, 1935, p. 206—225.

⁴ Цит. по: МИТТ. I, стр. 166.

⁵ Там же, стр. 498—498. Речь идет о выражении, что под влиянием климата и смешения с иранцами турки становятся «торк-мананд», встречающимся и у Абульгази,— «Родословная туркмен» (Асхабад, 1897, стр. 39).

⁶ «IV ТТК», s. 195—209.

⁷ Arın Engin, *Atatürkçülük ve Moskoviük*, İstanbul, 1953, s. 71, 93.

⁸ «IV ТТК», s. 30.

⁹ „Birinci Türk dili kurultayı“, (tezler), s. 94.

эти, рассмотренные нами в научно-критическом плане утверждения¹, находятся в противоречии с концепциями иранской историко-эпической традиции, не выделяющей туранийцев и в языковом отношении в отличную от других общность. Интересно в этой связи отметить ту тенденцию турецких лингвистов, когда, начав с тезиса древности турецкого языка и даже вытекающих из так называемой солнечной теории² убеждений, что все языки мира происходят от турецкого³, они приходят к отрицанию его исторической самобытности. Так, если Дильчар, Рифет, Ялчин и Раифпашузаде доказывают древность связей турецкого языка с индоевропейскими⁴, то Назих и Саффет ставят вопрос об изучении его истории в плане отпочкования от общего для всех индоевропейских языков праязыка⁵; другие лингвисты идут еще дальше, — объявив турецкий «одним из индоевропейских языков», С. Али отрицает его самобытность⁶, а Данишменд на этой основе приходит к выводу, что турки принадлежат вместе с индоевропейскими народами к одной арийской расе⁷.

Должно признать, что в научном плане нам не совсем понятно отрицание самобытности турецкого языка; видимо, оно идет от сознания того, что поскольку исторически не было особой туранийско-турецкой расы, не должно было быть и ее особого языка. Отсутствие туранийско-турецкой расы подтверждается еще и тем, что, кроме предложенного И. Хаммером сопоставления названия «туран» с «тиран»⁸, наука не располагает другой ее этимологией в качестве этнонимического названия. Не имеет такой же этимологии и

¹ Г. Б. А ко п о в, Вопросы этногенеза народов Ближнего Востока в освещении пантюркистской историографии, «Известия» АН АрмССР, № 7, 1965.

² О ней в изложении И. Дильмана см.: «II ТТК», s. 86—90.

³ „Birinci Türk dili kurultayı“, s. 110—127.

⁴ Там же, стр. 21—46, 95—98, 216—231, 270—279.

⁵ Там же, стр. 110—127, 129—149.

⁶ Там же, стр. 71—80.

⁷ J. H. D a n i s m e n d, Türkleri hindo-avropalıları menşe birliği. Cilt I, İstanbul, 1939.

⁸ I. de H a m m e r, L'histoire de l'Empire Ottoman, t. I, Paris, 1835. p. 4—5.

название «турк». Не считая лишенных каких бы то ни было оснований попыток найти «турк» в хеттской клинописи¹, в том числе и его этимологизации, например, от названия хеттского божества «туруг»², отметим, что и «турк» от греческого таурикос³ не более обосновано, несмотря на то, что оно находит параллели в таких народных этимологиях, как «огуз» от тюркского «бык»⁴.

Короче, речь идет о том, что «турок» в качестве этнонима не имеет приемлемой этимологии. Этим термином византийцы обозначали, например, гуннов⁵, тюркизм которых, особенно если речь идет о так называемых «белых гуннах»⁶, вряд ли доказуем⁷. В других случаях под «турк» в арабских источниках фигурируют эфталиты⁸, известные как ираноязычная народность⁹, о которых китайские источники сообщают, что язык их «отличен от тюркского»¹⁰. Из этих данных видно, что «турк» в истории появляется задолго до вступления турок на историческую арену и вне зависимости от них; турками иранцы называли своих кочевников, а византийцы и через них русские летописи—скифов¹¹; армянские источники говорят о «скифах, именуемых турками»¹². В этом плане понятно, почему, анализируя данные источников об именуемых «тур-

¹ «IV ТТК», с. 230.

² I КТЯ, стр. 98.

³ Н. А. Морозов, Христос, т. VI, М.—Л., 1932, стр. 790.

⁴ А. Бериштам, Изображение быка в находках из Ноин-уликских курганов. «Пробл. истории докапитал. общества», № 5—6, 1935, стр. 27.

⁵ Об этом см.: Зия Буннатов, Азербайджан в VII—IX вв. Баку, 1965, стр. 180.

⁶ Прокопий Кесарийский, История войн с персами, вандалами и готами, СПб., 1862, стр. 14.

⁷ К. Иностранцев, Хунну или Гунну, Л., 1926.

⁸ I. Marguait, Eransahr nach der Geographie des Ps. Moses Chorenacī. Berlin, 1901, s. 52.

⁹ R. Ghirshman, Les Chionites-Nephtalites, Le Caire, 1948, p. 61—67.

¹⁰ Н. Я. Бичурин, Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. II, М.—Л., 1960, стр. 268.

¹¹ «Повесть временных лет», I, стр. 10, 14.

¹² Մ. Չ ա ճ շ ա ն Յ, Պատմութիւն Հայոց, Հատ. Բ, էջ 901.

ками» древних хазарах и болгарях, В. В. Бартольд отмечает, что этнически ни те, ни другие не были турками¹, в том числе и потому, что «турк» не имело изначально этнонимического значения². Более того, как на основании анализа данных „Altertürkisch Inschriften der Mongolia“ отмечает Ф. Хрт, даже в Центральной Азии многие из относимых к туркам племен на деле не были турками³. Все это объясняет тот факт, почему «турк» в истории и «туран» в иранской эпической традиции служили обозначением не особого этноса, а лишь названием всего того, что не входило в понятие «иранства».

Важно в этой связи обратить внимание и на то, что термин «туранийский» вошел и в современную научную литературу в роли условного обозначения тех или иных неиранских форм. Так, имея в виду особенности языка второго абзаца Багистанской надписи, отличающие его от языка древнеперсидского текста, Опперт назвал этот язык туранийским⁴; чтобы понять, что под этим названием имеется в виду не какой-то определенный в туранийско-турецком смысле особый язык, отметим, что речь идет о языке, который Н. Я. Марр называл яфетическим⁵, Вилклер⁶ и вслед за ним Мардух—аншанским, по названию области в юго-западном Иране⁷. Эти названия, не имея расово-лингвистического оттенка, служат обозначением форм, которые не укладываются в традиционные представления о собственно иранцах-ариях⁸. Отсюда неудивительно, что, анализируя данные источников, Э. Браун отмечает, что такой явно ираноязычный народ, как парфяне,

¹ В. В. Бартольд. Избран. соч., т. I, ч. II, стр. 815.

² В. В. Бартольд. Очерк истории туркменского народа. «Туркмения», I, Л., 1929, стр. 9.

³ Цит. по: «Советская этнография», вып. VI—VII, 1947, стр. 155.

⁴ М. Опперт, Le peuple et la langue des medes, „Revue critique“, 21 June 1880.

⁵ Н. Я. Марр, Избр. раб., т. I, стр. 50—58.

⁶ Цит. по: „Untersuchungen altorientalischen Geschichte“, Leipzig, 1889, s. 19.

⁷ کتاب تاریخ مردوخ، جلد اول، ص ۴۱

⁸ E. G. Brounne, I, p. 23—24.

относится к «не то иранской, не то туранийской расе»¹. Понять это положение можно в том лишь плане, что парфяне, в отличие от собственно иранцев в древнем значении этого понятия, относились к числу скифов², известных в истории как кочевники³. В плане отождествления туранийцев с номадами понятно и то, что, отмечая вполне иранскую этимологию имени Гистаспа, Олмстед отмечает, однако, что он был номадом и поэтому туранийцем⁴; именно в этом смысле он объясняет туранизм и Афрасяба⁵.

Рассмотренные факты не оставляют сомнения в том, что при отсутствии определенной расово-этнической общности туранийцев название «турани» не имело этнонимического оттенка. Оно служило обозначением противостоящих собственно Ирану кочевых номадов, всех тех, как сказано в одном из древнейших гат Авесты, «степных кочевников, убивающих мужчин, угоняющих скот и увозящих в плен женщин и детей»⁶. Турану и вообще всему не-Ирану авестийская традиция противопоставляет собственно Иран, и чтобы понять, чем она руководствуется в обособлении иранцев от их соседей, необходим экскурс к некоторым вопросам зороастрийского мировоззрения.

Классики марксизма-ленинизма указывают, что религия—это фантастическое отражение действительности. Несмотря на все попытки найти в Авесте какие-то высокие абстракции, авестийская религия оказалась вполне наземной; Авеста,—отмечал ак. Ольденберг,—это творение деятельного и трезвого народа, принимающего мир таким, каков он есть⁷. Для зороастрийца мир един, и это его единство отразилось в монотеистических концепциях его религии⁸. Но монотеизм зороастризма—это не расово обусловленная вера в единого

¹ Там же, стр. 79.

² Квинт Курций, IV, 12, 11.

³ Страбон, XI, VI, 2.

⁴ A. T. Olmstead, p. 21.

⁵ Там же.

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

⁷ Там же, стр. 6.

⁸ E. G. Browne, I, p. 8.

«арийского бога»¹, а отражение убеждение в единстве божественного начала вообще². Поэтому Ахурамазда—это не «местная разновидность» единого «Sky Arian god»³, а верховное, но не единственное в зороастрийском пантеоне божество; кроме него действуют не только другие добрые, но и ряд отрицательных божеств и злых духов во главе с Ахриманом. Тема Ахримана в зороастрийской мифологии интересна тем, что изначально он не противопоставляется Ахурамазде. Еще Египше отмечал генетическое единство Ахурамазды и Ахримана в Зварне⁴. Эти два божества—близнецы⁵, и Ахриман, отделившись от Ахурамазды, после долгой борьбы должен вернуться к нему и слиться с ним,—и тогда наступит всеобщий мир, люди объединятся, в том числе, как в изложении Плутарха гласит эта тема, и в еднорязычии людей⁶.

Таким образом, выясняется, что авестийская мифология в своих взглядах, говоря словами Фердоуси, на «начало начал»⁷, равно как и на отдаленные перспективы истории исходит из монотеистических концепций. Но, несмотря на это, авестийскую религию характеризуют как религию дуалистическую⁸—в той ее «серединной» части, которая касается темы борьбы олицетворяемого Ахурамаздой добра и света и зла и тьмы, носителем которого выступает Ахриман. Едва ли не все исследователи в теме отделения Ахримана от Ахурамазды видят отражение процесса разделения тогдашнего мира на мир оседлой земледельческой цивилизации и варварства кочевой степи⁹, а в теме борьбы между этими двумя

¹ А. Т. Olmstead, p. 10—12.

² Б. Л. Тураев. История древнего Востока, т. II, стр. 207.

³ P. Sykes, p. 6, 16, 21.

⁴ «История Египше вардапета», Тифлис, 1853, стр. 41—42.

⁵ I. Darmsteter, Ormazd et Ahriman, leurs origines et leurs histoire, Paris, 1877, p. 29—30.

⁶ Цит. по: Б. Л. Тураев, История древнего Востока, т. II, стр. 146—148.

⁷ «Шах-наме», I, АН СССР, 1957, стр. 9.

⁸ М. М. Дьяконов, Очерк истории древнего Ирана, стр. 290.

⁹ F. Kern, Die Welt worin die Griechen traten im Anthropos, t. XXIV, 1929.

божествами—отражение борьбы между отмеченными двумя группами населения. В этом плане помянутое мнение, например, В. Гейгера о том, что борьба между зороастризмом и отвергнутыми им культами—это отражение социальных тенденций, борьбы общества земледельческой цивилизации и кочевого скотоводческого «варварства»¹.

Авестийскую религию часто и вполне справедливо характеризуют как религию земледельческой культуры², не случайно одна из ее заповедей гласит: «Тот, кто сеет хлеб, сеет святость». Обращаясь от имени земли к человеку, Ахурамазда говорит: «Человек, который пашет меня правой и левой рукой, левой и правой, я буду вечно помогать тебе, приносить всякого рода пищу, все, что могу принести»³. Земледельческий труд считался одним из высших зороастрийских благодетелей. Ксенофонт рассказывает, что когда к Киру младшему «пришел Лисандр с дарами от союзников» в Сарды, царь показал ему великолепный сад; изумленный его красотой, Лисандр спросил, кто посадил и ухаживает за этим садом: «Ты удивляешься,—ответил Кир,—клянусь Митрой, я никогда, будучи здоров, не принимал пищи прежде чем не потрудиться до пота над какой-нибудь работой военного или земледельческого характера»⁴. Комментируя эти данные, Б. Л. Тураев отмечает, что в таком отношении царя к земледельческому труду нужно видеть более побудительные, чем экономические интересы, причины—«религиозные, а именно следование предписаниям зороастрийской религии, поставляющей заботу о земле и ее культуре в число наиболее существенных заповедей для верного последователя Ормузда и пособника его в борьбе с Ахриманом»⁵, который в Авесте выступает в роли главного носителя всего того, что она называет «храфстрой»⁶; под этим словом Авеста имеет в виду

¹ Wilhelm Geiger, *Ostiranischen Kultur im Altertum*, Erlangen, 1882, s. 169.

² R. G. Kent, *Cattle-rearing and agriculture in the Avesta*, JAOS, v. XXIX, 1919.

³ Цит. по: «Введение в иранскую филологию», стр. 82.

⁴ Цит. по: Б. Л. Тураев, *История древнего Востока*, т. II, стр. 142.

⁵ Там же, стр. 144.

⁶ Анализ этого слова и данных о его содержании см. в нашей работе в «Востоковедческом сборнике», II, стр. 334.

кочевников, хищных животных, засуху, вредителей сельского хозяйства,—все, что мешает земледелию и вообще оседлой мирной деятельности.

Данное положение подводит нас к пониманию, кого имеет в виду иранская историко-эпическая традиция под названием «иранец», точнее—«арья», или «арий», античных греко-римских источников, которым в древности обозначалось все то, что ныне именуется Иран и иранцы¹.

Вопреки мнениям, что «арья»—это название расовой общности, именно «арийской расы», служившее обозначением и иранцев как части этой расы², в Авесте ни в одном случае оно не имеет этнонимического содержания. В различных ее местах, в зависимости от контакта, «арья» обнаруживает различные оттенки. Так, замечено, например, что оно нередко обозначает понятие религиозной, именно зороастрийской принадлежности³. Отсюда не случайно, что в эламской версии Багистанской надписи Ахурамазда назван «богом ариев»⁴; из этого выражения следует, что арии—это поклонники Ахурамазды. Не случайно и то, что авестийское Агуатап, в котором «ман»—это «род», «община» и другие понятия того же круга⁵, нередко расшифровывается как «культовое содружество»⁶, или, точнее говоря, «религиозная община ариев»,—в смысле поклонников Ахурамазды; Р. Кент называет такую общину замкнутой кастой⁷.

Но Ахурамазда, как отмечалось,—это верховное божество обособляющегося на основе земледельческой оседлости общества. Отсюда не удивительно, что «арья» служит обозначением зороастрийца не вообще, а именно оседлого⁸. Поэто-

¹ Там же, стр. 328—329.

² محمد حجازی میهن ما، تهران، ۱۳۳۸، ص ۱

³ کتاب تاریخ مردوخ، جلد ۱، ص ۱۴

⁴ F. Weisbach, Die Keilschriften der Achmeniden, Leipzig, 1911.

⁵ О нем см.: Н. Я. Марр, Избранные работы, т. V, стр. 17—18.

⁶ И. М. Дьяконов, История Мидии, М., 1956, стр. 185.

⁷ R. G. Kent, JAOS, v. XXIX, 1919, p. 332.

⁸ М. М. Дьяконов, Очерк истории древнего Ирана, 1961, стр. 66.

му в Авесте «арья» чаще всего встречается в «земледельческом» значении¹. Это, между прочим, особенно видно на примере понятия агуапат даһуапат², которое обычно переводится как «арийские страны»³ и «дахья» которого находится в связи с нынешним персидским deh—«оседлое поселение» или «село». Нужно сказать, что индийский материал давно привел к выводу, что в индийской форме этого термина «ария» нужно видеть обозначение земледельческого населения⁴. Отвергая этот вывод, В. И. Авдиев ссылается на то, что этимологию «ария» от «ри-ар» (пахать) «нельзя считать доказанной», но приводимые им факты «добродетельности», в том числе и для брахманов и вообще «святости» земледельческого труда⁵, даже при ошибочности отмеченной этимологии, подтверждают связи «ария» с земледельческой культурой как в иранской, так и индийской среде.

Не останавливаясь на других оттенках «арья», равно как и на вопросе о его этимологии, поскольку это выходит за рамки нашей темы, отметим, что отложившийся в его семантике «зороастрийский» и особенно «земледельческий» оттопок дает возможность видеть, что в процессе обособления ариев, в частности иранцев, из массы окружающего их населения важнейшую роль играл исторический процесс первого крупного общественного разделения труда—отделение земледелия от скотоводства⁶. Процесс этот иранская традиция относит к эпохе царя Хушанга. Интересующая нас тема сказания о нем в изложении Фердоуси гласит:

Владыка, чтобы людям нужды избежать,
Пахать научил их сеять и жать.
И каждый стал хлеб свой выращивать сам,
Не стал кочевать по степям и лесам⁷.

¹ Там же.

² Например,— Яшт V, 22.

³ «История Мидии», стр. 188.

⁴ В. И. Авдиев, История древнего Востока. М., 1948, стр. 485.

⁵ Там же, стр. 484—485.

⁶ Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, 1947, стр. 180.

⁷ «Шах-наме», т. I, стр. 28.

В научной литературе делаются попытки найти в образе Хушанга черты реальной исторической личности¹. Отвергая эти опыты, мы не можем не отметить, что датировка его эпохи совпадает с эпохой зарождения земледелия в Иране². И поскольку его начало связывается с темой выделения иранцев из массы окружающего населения, нельзя не обратить внимания на ту любопытную тенденцию, которая проявляется в интерпретации легенды о Хушанге Фатхали-шахом Каджаром: «Некоторые,—пишет он о Хушанге,—называли его Ираном, и по его имени стали называть Ираном и страну эту»³.

Если бы эта версия нашла подтверждение источников, это открыло бы новые аспекты решения проблемы этимологии «ирани» и вопроса происхождения носящего это название населения. Но таких данных пока нет, и мы вынуждены довольствоваться отмеченным выше фактом «земледельческого» оттенка «ирани», точнее—«арья». Такой его оттенок и роль отделения земледелия в этом тем более несомненна, что под каким бы названием ни выступил неиранский мир в эпосе и истории, все эти названия вызывают «кочевнические» ассоциации. Мы уже имели возможность наблюдать это в отношении «туран» и «турк». Выше отмечались также и связи обозначаемых этими названиями групп населения с сарматами, о которых Геродот говорит, что они «ничего не сеют»⁴, и вообще скифами.—тем и интересными, что несмотря на их ираноязычие⁵, как иранская традиция, так и современная наука относит скифов к числу «неиранских» народностей⁶. Причину этого нужно, очевидно, искать в том, что скифы в отличие от собственно иранцев—это номады; не случайно, что в «скиф» Страбон видит общее название разных народов, объединяемых именем «скифов или номадов»⁷,

¹ «Тарих аль-аджам», стр. 30.

² Об этом см. например: „A Survey of Persian Art“, I, 1938, p. 42; G. G. Cameron, History of Early Iran, p. 8.

³ «Наме-е Хосрован», стр. 34.

⁴ Геродот, I, 216.

⁵ И. М. Орanskiн. Введение в иранскую филологию, стр. 25.

⁶ А. Мейе, Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков, М., 1938, стр. 92.

⁷ Страбон, II, 2, 27.

а Геродот говорит, что «скифы—кочевники»¹. Этот оттенок названия «скиф» и кочевническая природа народностей с этим названием давно выяснена наукой².

Но дело не только в древних народностях. Роль разделения труда в процессе этнической поляризации не менее наглядно обнаруживается в истории ряда современных народов. Для иллюстрации этого коснемся вопроса о названии таджикского народа. Как известно, в иранской литературе «тазик» чаще всего служил обозначением арабов³. Так же их называют и армянские историки, например Гевонд⁴. Идя по направлению к пустыне на юг,—пишет Себеос о вышедших из Эдессы евреях,—«они пришли в Тачкастан, к сынам Исмаила»⁵. Встречающееся в иранской историографии выражение «таджик-е араб»⁶ показывает, что даже тогда, когда под «араб» имелась в виду конкретная арабская народность, «таджик» акцентировал ее «кочевничество». Один из последних случаев употребления «таджик» в качестве обозначения арабов относится к XIII в.; рассказ Айриванци об Исмаиле, «от которого произошли таджики»⁷, интересен тем, что в других армянских источниках с этого времени «таджик» начинает обозначать турка⁸; отсюда: Тачкастан—Турция. Но одновременно с этим в Восточном Иране «таджик» становится обозначением ираноязычных горцев⁹. Все эти факты показывают, что изначально «таджик»—это не этноним, а обозначение кочевников вообще—в одном случае арабов, в другом—

¹ Геродот, IV, 5—7.

² Б. Б. Пиотровский, Скифы и древний Восток, СА, вып. XIX, 1953.

³ فردوسی، شاهنامه مستوفی، جلد ۱ ص ۴۹

⁴ «История халифов вартапета Гевонда. писателя, VIII в.» СПб, 1862, стр. 118.

⁵ «История епископа Себеоса», Ереван, 1939, стр. 89.

⁶ الامیر شرف خان، البدلیسی، شرفنامه، القاهرة، ص ۴۷

⁷ «Хронологическая история, составленная отцом Мхитаром, вартапетом Айриванским», стр. 375, 389.

⁸ U. 2 ш д 2 ш ы г, 4 шт. II, էջ 867.

⁹ F. Steinglass, Persian-Englisch dictionary, London, p. 273—275.

турок, в третьем ираноязычных горцев. Но случилось так, что, зародившись на иранской почве, именно здесь оно в дальнейшем, в процессе формирования восточно-иранских «таджиков» в народность, стало принимать этнонимическое содержание и трансформировалось в название конкретного, именно таджикского народа¹.

История названия «таджик» типична и для названия другого ираноязычного народа: «курд», — отмечается в «Бурхан-и кате», — это «название известного кочевого племени» и обозначение «также пастухов и овцеводов»². Не случайно, что и Фердоуси о курдах говорит: «Кочуя, живут они в черных шатрах»³; что из анализа данных средневековых источников С. Нефиси выводит взгляд о тождественности понятий «курд» и «номад»⁴. По свидетельству В. Диттеля еще в XIX в., в некоторых иранских диалектах «курд» означало «пастух»⁵. Отмечая изначально неэтнонимическую природу «курд», иранский историк Ясеми пишет, что изначально оно служило обозначением воинственных кочевников⁶. Интересно в этой связи отметить, что если в одном варианте легенды о бежавших от тирана Зохака юношей⁷ речь идет о том, что они стали предками курдов⁸, в других вариантах их называют вообще кочевниками⁹.

Рассмотренные факты, говоря о роли процесса разделения труда в этнической истории, подводят нас к пониманию того, почему иранская традиция в классификации народов

¹ Hugh Charless, The tajiks of Panjshir of the Hind-Kush, —

مجله مردم شناسی، شماره ۵-۴، ص ۱۰۰-۱۰۱

² «Бурхан-и кате» Тегеран ۱۳۱۷، جلد ۲، ص ۱۰۹۸

³ «Шах-наме», т. I, стр. 51.

⁴ نفیسی سعید تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران، جلد ۱، ص ۱۰۱

⁵ «Библиотека для чтения», т. 11, 9, ч. VII, 1853, стр. 9.

⁶ رشید یاسمی، کردویپوستی نژادی و تاریخی او، ص ۱۰۷

⁷ Об этом см. в нашей статье «Некоторые аспекты проблемы происхождения курдов...», Восточноведческий сборн., вып. II, АН АрмССР, 1964.

⁸ «Шах-наме», т. I, стр. 51.

⁹ «Наме-е Хосрован», стр. 87.

исходит именно из этого критерия¹. Видимо, этим объясняется, что современная наука не нашла в ней этногенетических концепций, соответствующих ее взглядам. Поэтому не случайно, что в то время, когда А. Сэйс, например, находит возможным в попытках восстановления картины этнического состава населения древнего Востока исходить из данных библейской мифологии²; когда различного рода их сопоставления с данными истории привели Б. Л. Тураева ко взгляду, что-де новейшие открытия дают возможность «комментировать библейскую родословную народов, а затем, с некоторыми поправками, удержать ее принципы»³; когда в результате всего этого, как отмечал Н. Я. Марр, традиционная этнография до сих пор находится в плену библейской «родословной народов» и вообще всех ее этногенетических принципов⁴, — древнеиранская историко-эпическая традиция третируется как «неэтногенетическая». Между тем, в ней немало научного в самом строгом, именно материалистическом понимании истории. Ее принципы, отвергая «этнологические» фантазирования в туманностях расовой теории⁵, возвращают проблему этногенеза народов на историческую почву, к изучению тех конкретных исторических процессов, в результате которых «происходят» народы.

Одной из важнейших особенностей истории Востока К. Маркс считал издревле наблюдаемое у всех его народов общее отношение между оседлостью одной их части и продолжающимся кочевничеством другой⁶. Тезис этот имеет важнейшее значение в понимании как монотеистических, так и дуалистических концепций иранской историко-эпической и мифологической традиции: очевидно, что в них отразилось сознание изначального единства мира и его последующего.

¹ Е. Э. Бертельс, Избранные труды, т. I, АН СССР, 1960, стр. 33—34.

² A. Sayes, The Races of Old Testament, London, 1893.

³ Б. Д. Тураев, История древнего Востока, т. I, стр. 64

⁴ Н. Я. Марр, Избранные работы, т. V, стр. 152.

⁵ Типично в этом отношении, — А. Куник, Влияние иранского племени на судьбы семитических народов, Опыт приложения этнологического взгляда на разработку древней истории, ЖМНП, май, 1856.

⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XXI, стр. 488.

вызванного процессом разделения труда, разделения на собственно Иран и ему противостоящий Туран и вообще весь Ая-Иран с его «неиранским» кочевым «варварским» населением. Роль этого отвергаемого традиционной этнографией фактора этнической истории Ф. Энгельс иллюстрирует историей процесса обособления евреев в отличную от других семитов народность. Отмечая, что древние евреи являлись «такими же мелкими бедуинскими племенами», он добавляет, что их выделение из массы бедуинов вызвано было местными условиями, в частности их переходом к земледелию, которое привело к «раннему отделению евреев от своих родственных по племени, но оставшихся кочевыми, — соседей»¹. В этой связи интересно отметить, что само название «араб» в древнем его значении прилагалось к той лишь части населения, которая именуется «бадав», т. е. к кочевым арабам-скотоводам².

Арабы и евреи—не единственные народности, обособление которых имело в своей основе отделение земледелия от скотоводства. Интересна в этом плане этническая история турок. Отмечая отсутствие извечной расы турок, А. Н. Берштам пишет, что основанная на общности языка «турецкая раса» сформировалась исторически и важнейшим условием этого явилось формирование кочевого общества³. Развивая этот тезис в другой работе, он отмечает, что разделение населения Северного Китая на оседлых земледельцев и кочевых номадов обуславливало тяготение китайского элемента не к родственному по этносу земледельческому населению, а к племенам Южной Сибири, вошедшим в историю под названием «турк»⁴,—«там, где, начиная с эпохи бронзы, шел процесс формирования кочевого общества, там конечным результатом процесса явился тюркский этногенез». Этот же процесс

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, М., 1947, стр. 72.

² A. El — Arif, Bedouin law and legend. Jerusalem, 1944; Ph. K. Hitti, History of the Arabs, London, 1946, p. 27.

³ А. Н. Берштам, Происхождение турок, «Проблемы истории докапиталистических обществ», № 5—6, 1935, стр. 50.

⁴ А. Н. Берштам, Древнейшие тюркские элементы в этногенезе Средней Азии, «Советская этнография», вып. VI—VII, 1947, стр. 163.

А. Н. Берштам наблюдает в этнической истории и Средней Азии; он пишет, что при всей роли расовых факторов в конце концов случилось так, что в районах земледельческой культуры верх брал иранский этнос, а кочевого скотоводства—тюркский¹.

Конечно, все эти взгляды нельзя принять полностью. В них, в частности, проступает модная в одно время среди наших историков теория «спонтанной» тюркизации, исходящая из убеждений, что процесс этот—результат «стадиального» развития тех или иных групп нетюркского населения в тюрков. Но одно дело распространение названия «турк» на такие группы, понятное в плане его социального содержания, и другое—их действительная тюркизация, являющаяся следствием тюркского влияния, в частности, восприятия ими тюркской речи. Одно дело «спонтанность» и другое, когда «тюркский образ жизни» способствовал тому, что дотюркское население, например, Хорезма², в том числе описанные аль-Бируни аланы или асы, испытывая тюркское влияние³, начинают тюркизироваться и превращаться в тюрков⁴. Процесс этот шел тем интенсивнее, чем больше население вело «тюркский образ жизни». Так, если тюркизация степных районов Средней Азии датируется первой половиной I тысячелетия, в районах земледельческой культуры, например в Прикопетдагской полосе Туркмении, еще в XIX в. население не потеряло своего ираноязычия⁵. В литературе встречаются попытки передвинуть датировку тюркизации Азербайджана к первым векам I тысячелетия и даже доказать тюркское происхождение албанского алфавита⁶. Но эти попытки тем и курьезны.

¹ Там же, стр. 148—149.

² А. А. Фрейман, Хорезмийский язык, АН СССР, 1951.

³ С. Л. Волин, К истории древнего Хорезма, ВДИ, № 1, 1941, стр. 194.

⁴ А. Ю. Якубовский, Вопросы этногенеза туркмен в VIII—X вв., «Советская этнография», № 3, 1947.

⁵ Г. П. Васильева, Туркмены-нохурлы, — «Среднеазиатский этнографический сборник», М., 1954.

⁶ Н. И. Рзаев, Новые наблюдения в эпиграфике Кавказской Албании, «Известия АН АрмССР», № 1, 1964, стр. 111—118.

что находятся в противоречии с данными источников¹ о том, что еще в начале текущего тысячелетия на территории Азербайджана тюркская речь не имела распространения². Например, в Южном Азербайджане, наряду с собственно азербайджанским, иранским по природе языком³, имел распространение такой же иранский язык, который источники той эпохи называют пехлевийским⁴. В Кавказской Албании⁵ говорили на арранском и армянском языках⁶. Подобно тому, как арабы до них и монголы после них не арабизировали и не монголизировали Азербайджан, так и сельджуки не тюркизировали его, но зато они положили начало тому продолженному ордами Чингиза и Тамерлана процессу разрушения и опустошения страны, в результате которого население, бросая традиционные формы земледельческого хозяйства, переходило к «тюркскому образу жизни» и на этой основе сближалось с тюрками и тюркизировалось. То же мы наблюдаем и в Малой Азии. В то время, когда оседлость наследия Юго-восточного Курдистана служила основой его иранизации⁷, кочевничество населения его Северо-западных районов, отмечал Н. Я. Марр, служило основой влияния на него социально родственных турок и его дальнейшей тюркизации⁸...

Из этих фактов следует роль хозяйственного фактора в поляризации населения в те или иные народности. Именно в этом смысле нас интересуют рассмотренные принципы иранской историко-эпической традиции в классификации народов. Они дают возможность наметить общие контуры одного из важнейших положений разрабатываемой нами теории этнической консолидации.

¹ Их обзор см., например, «آذربایجان» جلد ۱، تهران، ۱۳۳۷

² J. Marquart, *Eranšzhr...*, Berlin, 1901, s. 123.

³ احمد کسروی تبریزی آذری، یازبان باستانی آذربایجان ص ۷

⁴ Аль-Истахри, BGA, t. 1, 1870, p. 191—193.

⁵ В. Б. Миллер. К вопросу об языке населения Азербайджана до отуречения этой области, «Уч. зап. Ип-та этнпч. и нац. культуры народов Востока», т. 1, М., 1930.

⁶ Ибн-Хаукаль, BGA, t. II, 1873, p. 250.

⁷ Керманшах, ИКОРГО. № 2, т. XXIII, 1915, стр. 232—234.

⁸ Н. Я. Марр, Еще о слове «челеби», ЗВО, т. XX, вып. II—III, 1911, стр. 124.

В названной теории нет ничего из ряда вон выходящего. Это теория роли исторических факторов в этнических процессах. Они исходят из того положения, что народность—это исторически формирующаяся общность людей. Как правило, она формируется из разных расовых и этно-лингвистических элементов, каждый из которых, в зависимости от своего вклада в него, формирует этнический облик данного народа. Но сама эта народность как историческая категория—продукт исторических процессов. Природа одного из них раскрыта нами в связи с вопросом этимологии названия «рус» и динамики его семантики от термина военно-социального круга в обозначение формирующейся под эгидой военно-феодального сословия древних русов народности¹, в другом случае² нами намечены контуры тех процессов, в результате которых курды выделились из массы окружающего населения в отдельную народность³. В данном же случае мы имели целью на примере изучения принципов иранской историко-эпической традиции выяснить роль первого крупного общественного разделения труда в этнической истории. Роль этого процесса состоит не только в самом факте обособления земледельческого населения от кочевников, но и в последствиях такого их обособления. Дело в том, что разность условий быта обуславливает, как мы видели, разные формы верований—фактор, тем более важный, что известное указание Маркса о том, что ислам сводит историю и этнографию к разделению мира на неверных и мусульман⁴ относится и к древним религиям, когда понятие принадлежности к зороастризму совпадает с понятием принадлежности к иранцам и когда, как это мы наблюдаем на примере ассирийцев, народность начинает именоваться по названию верховного божества Ашура, а

¹ Г. Б. Акопов, Этимология названия «рус» в свете теории этнической консолидации, «Вестник общественных наук АН АрмССР», № 6, 1967, стр. 19—101.

² Г. Б. Акопов, История курдского народа (проспект), М.—Ереван, 1965, стр. 10—12.

³ Г. Б. Акопов, Некоторые аспекты проблемы происхождения курдов в свете данных древнеиранской мифологии. В: «Востоковедческий сборник», АН АрмССР, 1964, стр. 343—348.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XX, стр. 6.

халды,—хотя это название и вызывает ныне возражения.— по имени бога Халда. Вместе с религией разность условий быта обуславливает и разные формы нравов и обычаев, этнографии и всего вообще «психического склада» изучаемого народа. Но особенно важна роль разделения труда в истории народов, в формах и темпах их развития. В то время, когда в условиях земледельческой культуры с ее территориальными формами организации общества первобытнообщинные институты теряют свою необходимость и когда в результате этого на их месте формируется основанная на общности территории народность, в условиях кочевничества общество продолжает жить по родо-племенному делению¹; отсюда не удивительно, что едва ли не все древнейшие из известных истории народностей известны именно как земледельческие и, наоборот, история кочевых народов насчитывает десяток-полтора столетий. Впрочем, вопрос этот—особая тема, требующая особого рассмотрения.

Գ. Բ. ԱԿՈՊՈՎ

ԺՈՂՈՎՈՒՐԴՆԵՐԻ ԴԱՍԱԲԱԺԱՆՄԱՆ ՀԻՄՆԱԿԱՆ ՍԿՋՔՈՒՆՔՆԵՐԸ
ՀԻՆ ԻՐԱՆԱԿԱՆ ՊԱՏՄԱՎԻՊԵՐԳԱՅԻՆ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅԱՆ ԿՈՂՍԻՑ

Ա մ փ ն փ ն ռ մ

Իրանի պատմությունն ըստ աղբյուրների հաշվվում է մոտ երկու և կես հազար տարի: Իրան նախորդած ևս այդպիսի մի ժամանակաշրջանի պատմությունն իր արտացոլումն է գտել դիցաբանության մեջ և վիպերգում:

Դեռևս սասանյան ժամանակաշրջանում պաշտոնական պատմությանը փոխարինել է պաշտոնական էպոսը: Այդ իսկ պատճառով հին իրանական դիցաբանությունն ու վիպերգությունը ուսումնասիրվում են թե բանասիրական, և թե պատմական հայեցակետից: Առավել քիչ է ուսումնասիրված դրանց ազգածագումնական հիմնադրույթների հարցը:

¹ Г. Б. А к о л о в, Критическая история проблемы происхождения курдов, Ереван, 1969, стр. 50—61.

Ավետարանական դիցաբանության և վիպերգի, ինչպես նաև ուսերեն, պարսկերեն և արևմտաեվրոպական լեզուներով գրականության ուսումնասիրության հիման վրա բացահայտվում է, որ հին իրանական պատմավիպերգային ավանդությունը ընդհանուր շատ բան ունի Աստվածաշնչում պահպանված՝ «Ժողովուրդների ծննդաբանության» հետ: Դրանց երկուսի հիմքում էլ ընկած է բոլոր ժողովուրդների՝ մի արմատից ծագելու «լուկոցենտրիկ» համոզմունք-հիմնադրույթը:

Տարբերությունը միայն այն է, որ Աստվածաշնչը նախամարդուն Ադամ, իսկ Ավետան՝ Գայոմարտ է անվանում:

Ադամի յոթերորդ սերնդի՝ Նոյի կողմից աշխարհը իր երեք որդիների միջև բաժանելու մասին աստվածաշնչյան լեզունդին համապատասխանում է Ավետայում պահպանված լեզունդը՝ իրանական Գայոմարտի յոթերորդ սերնդի՝ Տրոյտառնի նույնպիսի դերի մասին: Նա աշխարհը բաժանեց իր երեք որդիների միջև, որոնք և դարձան առանձին ցեղերի և ժողովուրդների նախահայրը:

Մարդկային ցեղը ենթադրաբար սարմատների, թուրանցիների և իրանցիների բաժանելիս, ավետյան ավանդությունը չի առաջնորդվում ցեղային կամ լեզվաբանական շահանիշներով: Այն ժողովուրդներին դասակարգում է ըստ կենցաղատնտեսական, կրոնական և քաղաքական հատկանիշների: Եթե իրանցիները կամ արիաները զրադաշտադավան, նստակյաց հողագործներ են, ապա թուրանցիները, սարմատները և, ընդհանրապես, բոլոր ոչ իրանցիները հանդես են գալիս որպես բուլվոր բարբարոսներ:

Իրանական պատմավիպերգային ավանդույթի կողմից ցեղամարդաբանական և ազգա-լեզվաբանական հատկանիշների անտեսումը հնդեվրոպական դիտության մեջ ծնունդ է տվել այն համոզմանը, թե այդ ավանդույթը չունի աղբաժադումնարանական հիմնադրույթներ:

Ի հակադրություն այդ հայացքների, հողվածում ցույց է տրվում, որ ժողովուրդների դասակարգման հիշյալ սկզբունքները ծագում են տարերային-մատերիալիսական այն հայեցակետից, որով հին մարդիկ գնահատում էին հողարդործությունից անուսնապահության անջատման նշանակությունը ժողովուրդների տարաբաժանման խնդրում:

Հայացքն այդ միանգամայն համապատասխանում է այնպիսի ցեղա-էթնիկական ընդհանրությունների կազմավորման կոնկրետ

սլատմութիւնը, որպիսին են իրանականը, թուրքականը, իրանցի-
ններից տաջիկ, բուրդ ժողովուրդների տարանջատումը:

Խոսելով Արևելքի բոլոր ժողովուրդների մոտ պահպանված այն
ընդհանուր փոխհարաբերության մասին, որ գոյություն ունի նրանց
նստակյաց և բռնավոր մասի միջև, Մարքսն ու էնգելսը նշել են աշ-
խատանքի առաջին խոշոր բաժանման դերը էթնիկական սլատմու-
թիւն մեջ: Այդ թեղիսը նրանք լուսարանում էին սեմական ժողո-
վուրդներից հրեաների անջատման օրինակով, անջատում, որ իրա-
կանացի էր նրանց նստակեցութիւն և հողագործութիւն վաղ անց-
նելու հիման վրա:

Հողվածի հեղինակը մշակում է էթնիկական կոնսոլիդացման
տեսութիւնը: Դրա էութիւնը կազմում է էթնիկական պատմութիւն
համար պատմական գործոնների նշանակութիւն ուսումնասիրու-
թիւնը:

Հին իրանական պատմա-վիսլերդային ավանդութիւն կողմից
ժողովուրդների դասաբաժանման սկզբունքների ուսումնասիրու-
թիւնը ցույց է տալիս այն նշանակութիւն կարևորութիւնը, որ
ունեցավ հողագործութիւն բաժանումը սինասպահութիւնից՝ ժո-
ղովուրդների և ամբողջական ցեղային ընդհանրութիւնների կազմա-
վորման տեսակետից: