

ՎԻԿՏՈՐՅԱ ԱՌԱՔԵԼՈՎԱ

ԵԶՌԻՆԵՐԸ ԵՎ ՆՐԱՆՑ ԿՐՈՆԸ

Խմբագրությամբ՝  
բանասիրական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր  
Գառնիկ Ասատրյանի

Իրանագիտական կովկասյան կենտրոն  
ԵՐԵՎԱՆ  
2015

ՀՏԴ 29  
ԳՄԴ 86.3  
Ա. 706

**Հրատարակվում է ԵՊՀ Արևելագիտության  
ֆակուլտետի գիտական խորհրդի որոշմամբ**

**Առաքելովա Վ.**

Ա. 706 Եզդիները և նրանց կրոնը/ Վ. Առաքելովա.-Եր.:  
Իրանագիտական կոմիտայան կենտրոն, 2015:-216 էջ:

Գիրքը նախատեսված է կրոնագետների, ազգագրագետների,  
արևելագետների, պատմաբանների և ընթերցող լայն շրջանակների  
համար:

ՀՏԴ 29  
ԳՄԴ 86.3

ISBN 978-99930-69-87-4  
©Իրանագիտական կոմիտայան կենտրոն, 2015

## **Խոսք երախտիքի**

Սույն աշխատության թեմայի առաջադրման և մշտական օժանդակության համար իմ երախտագիտությունն եմ հայտնում պրոֆ. Գառնիկ Ասատրյանին: Գրքի հայերեն տարբերակի հրատարակումը հնարավոր չէր լինի, եթե դրանում իրենց ջանքն ու եռանդը չներդնեին իմ նախկին ուսանողներ՝ ներկայումս գործընկերներ Սոնա Դավթյանը և Արփինե Առուշանյանը, որոնց աշխատանքը, իրոք, արժանի է մեծ գնահատանքի: Իսկ բնագրի շարադրանքը հարթեցնելու ժամանակատար ու ծանր գործին իրենց նպաստն են բերել Գագիկ Մարգսյանը, Գևորգ Ասատրյանը, Աննա Գաբրիելյանը և Թերեզա Ամրյանը: Առանձնահատուկ շնորհակալություն եմ հայտնում եզդի հոգևորականներ Շեյխ Հասանե Մահմուդին և Ֆակիր Տայարին եզդիական կրոնական բնագրերի՝ իրենց խորը գիտելիքները տարիներ շարունակ ինձ հետ կիսելու համար:

Վ.Ա.



## Նախաբան

Թեև եզդիականության ուսումնասիրությամբ շատերն են զբաղվել, սակայն եզդիների պատմության, կրոնի և հոգևոր մշակույթի հետ կապված բազում հարցեր մինչ օրս մնում են չպարզաբանված: Եվ սա, հատկապես, վերաբերում է եզդիական կրոնին՝ աշխարհում, թերևս, եզակի սինկրետիկ ուսմունքներից մեկին, որը մեծապես պայմանավորում է ոչ միայն եզդի ժողովրդի աշխարհընկալման համակարգը, այլև նրա հոգևոր մշակույթի և հասարակական նորմերի բազմաթիվ կողմեր: Ընդհանուր առմամբ, եզդիների կրոնն ուսումնասիրված է շատ ընդհանրական, հիմնականում սիրողական դիտարկումների մակարդակով, ինչը, որոշ դեպքերում, պարզապես անհիմն եզրակացությունների պատճառ է հանդիսացել: Ինչ վերաբերում է ակադեմիական հրապարակումներին՝ հիմնականում վերջին երկու տասնամյակում կատարված, ապա՝ հակառակ դրանց անվիճելի արժանիքներին, այնուհանդերձ այդ գործերն էլ, ի մեծի մասամբ, հում նյութերի թարգմանությունն են և հետազոտական խոր լիցք չեն պարունակում:

Բնավ սխալ չի լինի, եթե ասենք, որ եզդիների կրոնը, ու առաջին հերթին պանթեոնը, արևելագիտության ամենաքիչ ուսումնասիրված ոլորտներից է, չնայած այն կարող է հիմնարար նյութ դառնալ համեմատական կրոնագիտության համար:

Մույն ուսումնասիրության նպատակն է՝ առկա աղբյուրների, նախ և առաջ պաշտամունքային բնագրերի, համակարգումն ու վերլուծությունը: Ընդ որում, որպես հիմնական աղբյուր հանդես եկող եզդիական ժողովրդական բանահյուսության նմուշների, կրոնական բանավոր տեքստերի ևլև, զգալի մասը գրի է առնվել հենց հեղինակի կողմից՝ Այրկովկասի, Իրաքի, Ռուսաստանի հարավի և Եվրոպայի եզդիական համայնքներում կատարած դաշտային աշխատանքների ընթացքում և, ի մեծի մասամբ, առաջին անգամ է գիտական շրջանառություն ստանում որպես կրոնագիտական վերլուծության առարկա: Պանթեոնի մի շարք կերպարներ, հատկապես փոքր աստվածություն-

ները, ոչ միայն երբեք չեն ուսումնասիրվել, այլ նաև երբևէ չեն հիշատակվել գիտական գրականության մեջ: Դրանք վերականգնվել են հաճախ հազվագյուտ, երբեմն նույնիսկ մեկ անգամ հիշատակված անվանացանկի համեմատական վերլուծության հիման վրա:

Ինչ վերաբերում է այլ սինկրետիկ ուսմունքների հետ եզրիական կրոնի համեմատությանը, ապա եթե որոշ հեղինակներ նկատել են մի շարք նմանություններ այդ կրոնի և ծայրահեղ շիական ուղղությունների միջև, ապա գնոստիկյան աղանդների, մասնավորապես, մանդեական ուսմունքի հետ զուգահեռներ անցկացնելու փորձ առաջին անգամ արվել է հենց այս գործի շրջանակներում:

Այս գրքի որոշ հատվածներ՝ առանձին հոդվածների տեսքով, անգլերեն և ռուսերեն լեզուներով տպագրվել են միջազգային ակադեմիական հանդեսներում, ինչպես նաև որպես զեկույց ներկայացվել մի շարք արևելագիտական միջազգային գիտաժողովներում:

Սույն աշխատության կարևոր առանձնահատկություններից մեկն էլ դրա ուսուցողական բնույթն է: Այն շարադրվել և վերջնական տեսք է ստացել ԵՊՀ Իրանագիտության ամբիոնում «Եզրիագիտություն» և «Էթնո-դավանական հանրություններ» առարկաների դասավանդման շրջանակներում: Ըստ էության, ներկա ուսումնասիրությունը կազմում է այդ առարկայի լրիվ դասընթացը, որը մատուցվել է իրանագետության ամբիոնի ուսանողությանը տարիների ընթացքում: Այս առումով «Եզրիներն ու նրանց կրոնը» գիրքը՝ զուտ ակադեմիական աշխատություն լինելով հանդերձ, ունի նաև բուհական դասագրքի արժեք: Բնագիրը ընթերցվում է սահուն, և մատչելի է ոչ միայն անմիջականորեն գիտությամբ զբաղվող մասնագետների, այլև ուսանողության ու ընթերցող լայն հասարակայնության համար:

**Գառնիկ Ասատրյան**  
**30 հունվարի, 2015 թ., Երևան**

# ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

## 0.1. Եզդիների տարածման աշխարհագրական սահմանները

Եզդիների պատմական հայրենիքը հյուսիսային Իրաքն է, սակայն ներկայումս եզդիական համայնքներ կան նաև Սիրիայում, Թուրքիայում, Հայաստանում, Վրաստանում, Արևմտյան Եվրոպայի երկրներում (հիմնականում Գերմանիայում) և Ռուսաստանում:

Այսրկովկասի համայնքները առաջացել են 19-20-րդ դդ. սկզբին՝ Օսմանյան կայսրությունում թուրքերի և քրդերի կողմից եզդիների հետապնդման և հալածանքների հետևանքով:

Գերմանիայի համայնքները ձևավորվել են միայն 20-րդ դարի 80-ական թթ.՝ հիմնականում Թուրքիայից դեպի Գերմանիա միգրացիոն գործընթացների արդյունքում: Ավելի ուշ՝ արդեն ԽՍՀՄ-ի փլուզումից հետո Այսրկովկասում տիրող տնտեսական ու քաղաքական բարդ իրավիճակը եվրոպական եզդիական համայնքների՝ Հայաստանից և Վրաստանից գաղթած եզդիներով համալրման պատճառ հանդիսացավ:

Պետք է նշել նաև Ռուսաստանի՝ համեմատաբար նոր եզդիական համայնքների մասին, որոնք նույնպես առաջացել են հետխորհրդային Հայաստանից ու Վրաստանից տնտեսական միգրացիոն ալիքների հետևանքով: Առաջին գաղթածները այստեղ հիմնվեցին դեռևս 80-ական թթ.-ին, իսկ այսօր արդեն իրավամբ կարելի է խոսել եզդիական ամբողջական բնակավայրերի մասին Վլադիմիրի, Յարոսլավի, Մոսկվայի շրջաններում, Կրասնոդարի երկրամասում և այլն: Թեև սույն բավականին կոմպակտ ձևով բնակվող եզդիական խմբերին համայնք անվանելն այնքան էլ հիմնավորված չէր լինի, քանի որ համայնք հասկացությունը (եզդիխանա) եզդիականության մեջ ենթադրում է բոլոր երեք կաստաների պարտադիր առկայություն (տե՛ս 0.3.3), սակայն անհրաժեշտ է հաշվի առնել նաև այն փաստը, որ եզդիների խաղաղ վերաբնակեցման պարագայում (ինչպես Այսրկովկասից տնտեսական միգրացիայի դեպքում), որպես կանոն, նոր տարածքներում հաստատվում են աշխարհիկ կաստայի ներկայացուցիչները, իսկ հոգևորականությունը համայնքին միանում է ավելի ուշ, երբ պարզ է դառնում, որ նոր բնակավայրում համայնքը միանշանակ կկայանա և վերադարձ տեղի չի ունենա նախկին բնակության տարածք:

Նման տեսակի գործընթացներն անխուսափելիորեն իրենց յուրօրինակ հետքն են թողնում առանց հոգևոր առաջնորդների մնացած համայնքի

հոգևոր կյանքի վրա, հանգեցնելով կրոնական նորմերի աղճատման և արդյունքում էթնո-դավանական միավորի ինքնության փոխակերպման:

Որպես ասվածի վառ ապացույց բերենք Կրասնոդարի երկրամասի եզդիական համայնքը: Ենթադրվում է, որ յուրաքանչյուր ծնսի համար, լինի հարսանիք, թաղում և այլն, նոր ձևավորված համայնքի եզդիները պետք է հրավիրեն իրենց հոգևոր ուսուցիչներին Հայաստանից, քանի որ նրանց մեծամասնությունը ծնունդով հենց Հայաստանից է: Եվ որովհետև ֆինանսական խնդիրների պատճառով, դա միշտ չէ, որ հնարավոր է, ուստի աշխարհիկ դասի ներկայացուցիչները իրենք են իրականացնում անհրաժեշտ ծիսակատարությունները, ինչը կրոնական տեսանկյունից լիակատար անհեթեթություն է, ոչ միայն այն պատճառով, որ վերջիններս բանիմաց չեն, այլ նաև այն պատճառով, որ աշխարհիկ դասի նման միջամտությունը սակրալ ոլորտ ու հոգևորականության ֆունկցիաներն իրենց վրա վերցնելը բացարձակապես անթույլատրելի է և մեծագույն մեղք ու սրբապղծություն է համարվում եզդիականության կրոնական վարդապետության տեսանկյունից:

Մյուս կողմից, Ռուսաստանի հարավի բազմագույն էթնիկ միջավայրը, երկրամասի տնտեսական կյանքում արագորեն ներգրավվելու ծայրահեղ անհրաժեշտությունն ու ինքնությանը սպառնացող այլ կողմնակի գործոնները, համայնքի ոչ պաշտոնական առաջնորդներին ստիպում են հաճախ ինտուիտիվ կերպով փնտրել եզդիականության համար ոչ օրինաչափ ճանապարհներ հոգևոր մշակույթի ու յուրօրինակ ինքնության պահպանման համար:

Հոգևոր ու հոգեբանական աններդաշնակությունը, ինչին բախվում են ներգաղթածները, վերջիններիս ստիպում է երբեմն դիմել եզդիական կրոնական ավանդույթում բացարձակապես արգելված միջոցների: Այսպես, օրինակ, Կրասնոդարի երկրամասի Ապշերոնսկ քաղաքի եզդիական համայնքը կառուցել է տաճար, որը Հյուսիսային Իրաքում գտնվող Լավեշի՝ գլխավոր եզդիական տաճարի, փոքր տարբերակն է (տե՛ս ներքևում): Կասկած չկա, որ ներգաղթածների ներկայիս սերունդը, որը մեծացել է Հայաստանի ամբողջական ավանդական համայնքներում և ստացել է հոգևոր գիտելիք իր շեյխերից (տե՛ս 0.3.3), քաջատնելյակ է, որ եզդիական կրոնական ավանդույթը արգելում է որևէ տեղում տաճարների կառուցումը: Լավեշի տաճարը պետք է մնա եզդիների միակ և գլխավոր սրբատեղին, ուր էլ որ ճակատագիրը նրանց հասցնի: Ավելին, նույնիսկ տաճարի առկայությունն ինքնին դեռ չի ենթադրում նրանում ծառայություն մատուցելու հնարավորություն, քանի որ տաճարի սպասավորության համար Լավեշում գոյություն ունեն հատուկ պատրաստվող քրմական և այլ կաստային



պատկանելիություն ունեցող համապատասխան անձիք (տե՛ս 0.3.3), որոնք չկան մնացած եզրիական համայնքներում: Այսպիսով, Աաշերոնսկում գտնվող տաճարը օգտագործվում է միայն որպես դեկորացիա, որի ֆոնի վրա էլ տեղի են ունենում տարբեր տեսակի հանդիսություններ ու տոնակատարություններ համայնքում:

Այսպիսի «ճկունություն» ու դոզմաները խախտելու պատրաստակամությունը, որը բոլորովին բնորոշ չէ իրենց ավանդական վայրերում բնակվող եզդիներին, հեշտությամբ բացատրվում է ավերող համայնքում հավատի գոնե մեկ ընդհանուր խորհրդանիշ ունենալու ցանկությամբ: Իսկ իսկական հոգևոր ղեկավարությունը չգործող տաճարով փոխարինելու փորձը, այսինքն՝ իրականում էությունը ձևով փոխարինելը, ընդամենը ինքնության պահպանմանն ուղղված ինտուիտիվ փնտրտուքի ևս մի փորձ է: Անշուշտ, նման ռազմավարությունը, ընդհանուր առմամբ, խնդրի լուծում չէ, այլ ընդամենը կրոնական ոգու կամ, ավելի շուտ, համայնքում հոգևորի գոյության պահպանման միջոց, մինչև հոգևոր առաջնորդների կրկին միանալը համայնքին (Arakelova 2001<sup>2</sup>, pp. 323-325):

Գերմանիայի համայնքների առանձնահատկությունը նույնպես պայմանավորված է ադապտացիայի բավականին կոշտ պայմաններով. Այստեղ մնալը օրինականացնելու անհրաժեշտությունը ստիպում է շատերին քաղաքական փախստականի կարգավիճակ ընդունել, թեև, ի տարբերություն Թուրքիայից ներգաղթածների, օրինակ, ԱՊՀ երկրներից վերաբնակված եզդիները, անշուշտ, քաղաքական փախստականներ չեն հանդիսանում: Այս իրավիճակը հաճախ շահավետորեն օգտագործվում է քրդական կազմակերպությունների կողմից, որոնք, իբրև թե, իրենց հովանավորության տակ են առնում այն եզդիներին, որոնք համաձայնվում են իրենց դասել քրդերի շարքը: Այսպիսով, մենք բախվում ենք «եզդիների քրդացման» բավականին մասշտաբային գործընթացի, ինչը, անշուշտ, ևս այս յուրօրինակ էթնո-կոնֆեսիոնալ խմբի ինքնության փոխակերպման պատճառ է դառնում:

Այդու կողմից, բազմաթիվ էթնիկ և էթնո-կոնֆեսիոնալ խմբերի ինքնագիտակցության տրանսֆորմացիան ժամանակակից աշխարհին բնորոշ երևույթ է դարձել, իսկ, այսպես կոչված, բարդ ինքնության (complex identity) և նոր էթնո-քաղաքական միավորների առաջացումը ժամանակակից քաղաքական իրողության անբաժանելի մասն է դարձել (Arakelova 1999-2000<sup>2</sup>; Arakelova 2001<sup>2</sup>; Arakelova 2002<sup>1</sup>):

Եզդիների թվաքանակն ամենավիճելի հարցերից մեկն է: Այս էթնո-կոնֆեսիոնալ խմբի անդամների որևէ հստակ թվի որոշման անհնարինությունը պայմանավորված է մի շարք գործոններով: Առաջին հերթին դա

արդեն նշված ինքնության խնդիրն է, ինչպես նաև, այն որ եզդիների բնակության վայրերը հաճախ, այսպես կոչված, «խնդրահարույց» տարածքներ են եղել, որտեղից մարդահամարի ստույգ տվյալներ ստանալը դժվար էր կա՛մ քաղաքական անկայունության, կա՛մ ազգային փոքրամասնությունների հանդեպ վարած հատուկ քաղաքականության պատճառով:

Այսպիսով, տարբեր հեղինակներ ներկայացնում են բացարձակապես տարբեր թվեր՝ սկսած 150, 000-ից (Guest 1987, p. xi) մինչև 300, 000 (Kreyenbroek 1995, p. vii), և նույնիսկ շատ ավելի շատ՝ 500, 000-ից մինչև 1,5 միլիոն:

Այն իրողությունը, որ չնայած վառ արտահայտված ինքնագիտակցությանն ու ընդգծված, նույնիսկ կարելի է ասել, ավանդական հակամահմնդական դիրքորոշմանը, ինչպես նաև իսլամի հետ նույնականացման և կամ ամենափոքր կապ ունենալու բացառման փաստին, այս էթնոկոնֆեկտնալ խմբին հաճախ քրդերի հետ էին հաշվում, բացատրում է, թե ինչու նույնիսկ Հայկական ՍՍՀ-ի և Վրացական ՍՍՀ-ի բավականին մանրակրկիտ մարդահամարը ևս իրերի իսկական դրությունը չէր արտացոլում:

Ընդհանուր առմամբ, պատմական տարբեր հանգամանքներում եզդիների հանդեպ տարաբնույթ վերաբերմունքը ավելի շուտ մոլորության մեջ է գցել, քան տվել եզդիների թվաքանակի ինչ-որ չափով իրական պատկեր:

Այսպես, օրինակ, 1873թ. Էջմիածնի գավառում (yezd), Երևանի պաշտոնական նկարագրության համաձայն, քրդերի և եզդիների ընդհանուր թվաքանակը կազմել է 394 մարդ (Еггазаров 1891, с. 13):

Մինչև հեղափոխական Ռուսաստանի վիճակագրական հաշվետվություններում (1914թ. մարդահամար) եզդիները դիտարկվում են որպես առանձին փոքրամասնություն, իսկ երբեմն էլ հղում կատարելով Արևմտյան Հայաստանի եզդիներին, նրանք հիշվում են ղզլբաշների հետ միասին, որը խեղաթյուրում է իրերի իրական դրությունը, քանի որ այդ ավանդական ալավիական տարածաշրջանում եզդիները չափազանց փոքր տոկոս էին կազմում:

1922թ. ՀԽՍՀ առաջին պաշտոնական մարդահամարը նույնպես տարանջատում է եզդիներին ու քրդերին, որոնց թիվը համապատասխանաբար կազմում է 7, 845 և 705 մարդ:

Սակայն, սկսած 1936թ. մարդահամարից մինչև 1989թ. Սովետական վիճակագրական հաշվետվությունները եզդիներին մտցնում են «քրդերի» բաժնի մեջ: Անշուշտ, այս գործընթացը տեղի է ունենում ԽՍՀՄ-ում բնակվող որոշ ժողովուրդների հնարավոր միաձուլման համընդհանուր

միտումի արդյունքում: Ավելին, «եզդի» տերմինը ամբողջությամբ հանվում է ժողովրդագրական տվյալներից, սակայն, որքան էլ որ տարօրինակ է, այն պահպանվում է խորհրդային անձնագրերի «ազգություն» բաժնում (Arakelova 2001<sup>2</sup>, p. 323):

XX դարի 80-ական թվականները խորհրդային Միության շատ ժողովուրդների համար բնութագրվում է որպես ազգային ինքնագիտակցության զարթոնքի ժամանակաշրջան: Այդ շրջանում հայաստանում ծագած եզդիական շարժումը նույալն նշանավորվում է եզդիական ինքնության պաշտոնական ընդունմամբ, այս յուրօրինակ մշակույթի հանդեպ նրանց գաղափարական տաքուի վերագմամբ, և արդյունքում, հայկական ԽՍՀ-ի մարդահամարի տվյալներում եզդիները կրկին ներկայացվում են առանձին խմբով, կազմելով 52,700 մարդ (Население СССР. 1988):

Այսպիսով, 60,000 ենթադրյալ քրդերից, որոնք իբրև թե այդ ժամանակ բնակվում էին հայաստանում, փաստացի վերջիններս միայն մի փոքր մասն էին կազմում (13% -ից քիչ):

Ի հարկե, տնտեսական պատճառներով պայմանավորված արտագաղթի հետևանքով եզդիների թիվը ներկայումս հայաստանում որոշակիորեն նվազել է. այն կարող է կազմել մոտ 40,000 մարդ:

Եզդիների ընդհանուր թիվը աշխարհում կարելի է որոշարկել մոտ կես միլիոնի սահմաններում, որոնց մեծամասնությունը՝ մոտ 350,000-400,000 մարդ, ապրում է հյուսիսային Իրաքում՝ եզդիականության պատմական հայրենիքում:

## 0.2. Եզդիների ու նրանց կրոնի ուսումնասիրման պատմությունը

Չնայած այն փաստին, որ սուֆիական *ադալիա* միաբանության (որն էլ հետագայում դարձավ առաջին եզդիական համայնքի հիմնական կորիզը) ստեղծման պահի (XII դար) ու այն ժամանակաշրջանի միջև, երբ մենք արդեն վստահաբար կարող ենք խոսել եզդիականության գոյության մասին, ավելի քան երեք դար է ընկած, եզդի հասկացության առաջին հիշատակումը պատկանում է հենց XII դարին: Ալ-Սամանին (մահ. 1167թ.) Շեյխ Ադիի՝ *ադալիա* (արաբ. *‘adawīyya*, այսինքն՝ «Ադիի հետևորդներ») միաբանության հիմնադրի ժամանակակիցը, իր «Քիթաբ ավանսաբ» գրքում գրում է. «Իրաքում, հուլվան լեռներում և նրա շրջակայքում ես հանդիպեցի շատ եզդիների: Նրանք գյուղացու ասկետական կյանք են վարում... Նրանք հազվադեպ են շփվում այլ մարդկանց հետ...

հավատում են Յազնի արքան Մուսավիայի իմամությանը և գտնում են, որ նա սուրբ է եղել: Ես նրանցից մի քանիսին տեսա ալ-Մարջա մզկիթում...» (Al-Sam'ani, apud: Kreyenbroek 1995, pp. 27-28):

Սակայն, համարել, որ այս անվանումը կիրառվել է մարդկանց այն խմբի հանդեպ, որոնք այս ուսումնասիրության առարկան են, ճիշտ չէր լինի: Այս տերմինի կիրառումը, ներկայիս հասկացությամբ, վերաբերվում է ավելի ուշ շրջանի: Բայց անտեսել Ալ-Մամանիի հիշատակած աղանդի գոյության փաստը չի կարելի, քանի որ Սուլթան Եզիդի աստվածացումը, որը որպես կանոն եզդիական ավանդություն նույնացվում է Օմայան խալիֆ Յազնի իբն Մուսավիայի հետ, դարձել է եզդիականության կարևոր տարրերից մեկը (տե՛ս 1.4): Հետևաբար, այս խալիֆին երկրպագող վերոնշյալ աղանդը (կարելի է ենթադրել, որ նման մի շարք աղանդներ ևս գոյություն են ունեցել) կարելի է դասել «նախաեզդիական» խմբավորումների շարքին, որոնք, անշուշտ, ամենատողակի մասնակցություն են ունեցել եզդիական համայնքի ձևավորման գործում, իրենց ծանրակշիռ ավանդը ներդնելով եզդիների կրոնական աշխարհընկալման մեջ (տե՛ս 0.4 և 1.4):

Դրա հետ մեկտեղ, իր պատմական հաստատումը գտած նման փաստը որևէ կերպ չի կարող հիմք հանդիսանալ եզդիներին՝ մեր ուսումնասիրության առարկային, նույնացնելու երբևիցե նույն անվանումն ունեցած որևէ այլ աղանդի հետ:

Այսպես, օրինակ, վերջերս հայտնաբերված և անգլերեն թարգմանությամբ ու ծանոթագրություններով հրատարակված «Սատանայի մասին» գլխի մեջ, որը Աբու Թամամի (XII դար), «Քիթաբ ալ-Շաջարա» իսմայիլականությանը նվիրված, երկար ժամանակ անհայտ աշխատության մասն է կազմում, նույնպես հանդիպում է «յազնիյա» տերմինը: Այս աշխատությունը արժեքավոր է նախևառաջ նրանով, որ հեղինակը տալիս է 72 աղանդների լայնածավալ նկարագրություն՝ այդ թվում և մինչ այդ որևէ տեղ չհիշատակված: Այս աղանդների հիմնադիրներին հեղինակը անվանում է սատանաներ: *Յազնիյա* աղանդի մասին, մասնավորապես, ասվում է, որ դրա անդամները Յազնի իբն Աբի Ունայսի հետևորդներն են (Tammam 1998, p. 40): Սակայն, որևէ հիմք չկա ենթադրելու, որ այս աղանդը որևէ կերպ առնչվում է ժամանակակից եզդիներին՝ մեր ուսումնասիրության առարկայի հետ: Ավելին, ի տարբերություն Ալ Մամանիի հիշատակած եզդիների, Աբու Թամամի նշած աղանդները ազդեցության որևէ տեսանելի հետք չեն թողել ժամանակակից եզդիականության վրա: Ծփոթություն կարող է առաջացնել երկու աղանդների անվանումների հնչողության նմանությունը, որը հեշտորեն բացատրվում է

դրանց էպոնիմների՝ Յագիդ բին Աբի Ունայսի և Յագիդ իբն Մուավիայի, անունների համընկնմամբ:

Եզդիների՝ որպես արդեն ձևավորված էթնո-դավանական խմբի մասին, հավանաբար, ամենավաղ հիշատակումը հանդիպում ենք «Շարաֆ-նամնում», որը նրբեմն անվանում են նաև «Քրդական ժամանակագրություն»: 1597թ. Շարաֆ-խան իբն Շամս-ադ-դին Բիթլիսիի կողմից գրված մոտ 30 քրդական ցեղերի ու իշխող ընտանիքների ծագման ավանդությունները հավերժացնող այս գիրքը սկսած Լենկ Թեմուրի ժամանակաշրջանից մասնակիորեն հենվում է պատմական փաստերի վրա, սակայն դրան նախորդող ամբողջ հատվածը հիմնված է բացառապես առասպելական պատմության վրա:

Ըստ Շարաֆ-խան Բիթլիսիի, մի շարք, իր խոսքերով, քրդական ցեղեր (օրինակ՝ դասընի, դումբուլի, բիսյանի, խալըղի, բոհտի, մահմուդի), որոնցից մի քանիսին (օրինակ՝ դումբուլի, բոհտի), որպես կանոն, վերագրվում է արաբական ծագում (Bidlīsī 1862, p. 310), ժամանակին դավանում էին եզդիական կրոնը՝ qā‘idayi nāpasindi yazīdī – այսինքն՝ «եզդիների անպատշաճ օրենքը» (ibid., p. 14), քանի որ նրանք, ինչպես գրում է հեղինակը, հանդիսանում են Շեյխ Ադի բին Մուսաֆիրի մյուրիդները, «ուրից էլ նրանք ծագում են: Եվ նրանց կեղծ հավատը, ըստ Շարաֆ խանի, կայանում է նրանում, որ Շեյխ Ադին [, իբրև թե,] իր վրա է վերցրել նրանց պատ պահելու և աղոթելու պարտականությունները և իբրև թե չարության օրը նրանք կզնան դրախտ՝ առանց ենթարկվելու որևէ պատժի կամ պարսավանքի: Եվ նրանք անսահման ատելություն ու թշնամություն են տածում [խսլամի] մաքրամաքուր իմաստունների հանդեպ» (ibid., pp 14-15):

Ի միջայլոց, Շարաֆ-խան Բիթլիսիի հիշատակած եզդիական ցեղերի անվանացանկը իր հաստատումն է գտնում XVII դարի օսմանյան աշխարհագրագետ Քաթիբ Չեղեբիի «Ձհան-նյումա» (“Cosmorama”) գրքում (Guest 1987, 57):

«Շարաֆ-նամնում» եզդիները հիշատակվում են հյուսիսային Սիրիայից խաչակիրների վտարման ու այդ կապակցությամբ կոստյրեն ամրոցի (Չալեպից արևմուտք) հաքքարիական (Hakkārī) առաջնորդին բողոքելու և տեղական եզդիների վրա իշխանության մասին պատմող հատվածում: Այնուհետև եզդիները նշվում են շիաների կողմից Լալեշից 18 մղոն հեռավորության վրա գտնվող եզդիական Դրիուկ (Dihūk) ամրոցի գրավման և դասինի ցեղին պատկանող եզդի Նուսեյն Բեկին Էրբիլի դեկավարի պաշտոնում նշանակելու, իսկ հետագայում նաև Սորան ցեղի վրա իշխանություն ստանալու կապակցությամբ: Այդ իշխանությունը, որն

ուղեկցվում էր շիաների դաժան հետապնդմամբ, կարճ տևեց: Հուսեյն Բեկը երկու անգամ պարտություն կրեց շիաներից, սուլթանի կողմից կանչվեց Ստամբուլ և իր կյանքով հատուցեց կրած պարտությունների համար:

Մոտավորապես XVI դարումնեղդիները, արդեն ամբողջությամբ, յուրագրեցին այն տարածքները, որոնք հետագայում դարձան եզդիակա-նության ծաղկման օջախը՝ Սինջար լեռը, թեև մի փոքր ավելի ուշ՝ XVII դարում, նրանք դեռևս ստիպված էին իրենց գոյությունը պահպանելու համար պայքար մղել օսմանյան դրածոների դեմ (մանրամասն՝ Guest 1987, pp. 43, 44, 46):

Եզդիների մասին բազմիցս հիշատակում է նաև հայտնի օսմանյան պատմիչ Էլվիա Չելեբին իր «Ճանապարհորդությունների գրքում» (XVII դար): Ի թիվս այլ տեղեկությունների, Չելեբին նկարագրում է նաև եզդի-ների հետ շփման իր սնփական փորձը, երբ 1655թ. մայիսին Մուստաֆա փաշայի պատվիրակության հետ ուղարկվում է ապստամբած եզդիների հետ բանակցությունների, որոնք հրաժարվել էին հարկ վճարել:

Չելեբին եզդիներին անվանում է անհավատներ և բերում է մի նկարագրություն, որի մի շարք մանրամասներ (ինչպես օրինակ՝ սև շների հանդեպ հատուկ խնամքը) շատ կարևոր են եզդիների կրոնի առանձ-նահատկությունների ուսումնասիրման համար (Չելեբի 1967, pp. 187-188; տե՛ս նաև 3.1.):

Նկարագրելով իր այցը դասինի գեղի մոտ՝ Մանար գյուղ, որը մտնում էր Մոսուլի շրջանի մեջ, Չելեբին մի հետաքրքիր մանրամասն էլ է նշում: Յուրաքանչյուր մահմեդական, որն այստեղ կհամարձակվեր անիծել սատանային, Եզդիին կամ սև շանը, իրեն ենթարկում էր նույն ակնթարթին սպանվելու վտանգին: Նման ճակատագիրն էր սպասվում նաև ձեռքով սոխ ջարդողին կամ սև շանը խփողին (տե՛ս 3.1., 3.2.):

Էլվիա Չելեբին Yezidilik («եզդիակաճություն») տերմինի տակ հաս-կանում է եզդիական գեղերի բնորոշ գծերի ամբողջությունը. այդ գծերից մեկն էլ նա ներկայացնում է Բինգյոլում գտնվող Ջրոնրկ լիճը նկարագրե-լիս: «Այդ գետ [լողալու համար], - գրում է նա,- հիմնականում գնում են քրդերը, եզդիները, խալիդներն ու չեքուվանները (վերջիններս նույնպես եզդիներ են – Վ. Ա.), որի արդյունքում [նրանց] մարմնի ամբողջ մազերը թափվում են, իսկ նրանց մարմինը ամբողջությամբ պատված է մազով ինչպես մազոտ շներիցը: [Սակայն], այնուամենայնիվ, նրանց եզդիույ-թյունը պահպանվում է (ընդհանրապես եզդիներին արգելված է սափրել մազերը թե՛ մարմնի, թե՛ դեմքի – Վ. Ա.)» (Çelebi 1996, pp. 89a, 6-7):

Ընդհանուր առմամբ Է. Չելեբին եզդիներին բնութագրում է որպես չափազանց քաջ ռազմիկներ (հմմտ., օր.՝ Çelebi 1990, pp. 211-213):

Օսմանյան պատմիչը նկարագրում է նաև իր տեսած եզդիական սրբավայրը՝ Շեյխ Ադիի տաճարը: Ըստ նրա՝ «այն մեծ վանք է, բարձր գերեզմանաքարի ետևում. քրդական սունիական հագարավոր տաճարների մեջ ոչ մեկը չի կարող իր ոսկյա զարդարանքների շքեղությամբ համեմատվել նրա հետ»:

Եզդիները Չելեբիին հավաստիացնում են, որ Շեյխ Ադին, իբրև թե, իմամ Նուսեյնի հետևորդներից մեկն է եղել, սակայն Քարբալայի ճակատամարտի ժամանակ թողել է նրան և միացել իմամի հակառակորդներին: Էլվիան, սակայն, լուրջ չի վերաբերվել այս տեղեկությանը, նախընտրելով նույնքան անհավանական մեկ այլ տարբերակ. ըստ որի, Շեյխ Ադին եղել է Մուհամմադ մարգարեի զինակիցը և մահացել է արաբների կողմից Մոսուլի գրավման ժամանակ ստացած վերքից (Guest 1987, pp. 48-50):

XVII դարը նշանավորվում է նաև նրանով, որ 1622թ. Գրիգոր XV Պապը հիմնադրում է Նավատի Տարածման համար Սուրբ Միաբանությունը (Propaganda Fide), որն իր առջև խնդիր է դնում կաթոլիկ հավատին դարձնելու հեթանոսներին, ինչպես նաև հյուսիսային Եվրոպայի բողոքականներին ու արևելյան քրիստոնեական եկեղեցիներին: Այս իրադարձությունը չէր կարող եզդիների կողքով անցնել, քանի որ համարվելով հեթանոսներ, նրանք, անմիջականորեն, հայտնվում էին միսիոներների ուշադրության կենտրոնում: Կարմելյական միաբանության հոգևոր հայր Ժան Մարի Ժեյզյուն իր օրագրում նկարագրում է Նասիբիի մոտ եզդիների հետ իր ունեցած կարճ հանդիպումը. «Մենք հանդիպեցինք եզդիների կամ քրդերի «արքային» կամ «արքայագնին», ով անապատից էր գալիս, որպեսզի ամառն անցկացնի լեռների գոլովության մեջ: Նրան ուղեկցում էին անթիվ-անհամար ծայրահեղ աղքատ ու խեղճ մարդիկ, որոնք տանում էին իրենց գոյության միջոցը հանդիսացող բազմաթիվ ոչխարների ու կովերի: «Արքայագնի» առջևով, եթե կարելի է նրան այդպես անվանել, դեղին ծայրերով կարմիր դրոշ էին տանում, որի վրա մահմեդական խորհրդանիշներ կային՝ կիսալուսին և յոթ մեղալիոն, իսկ մյուս երեսին՝ կարկինի նման բաժանված երկաայրի սուր: Դրա հետևից եկող յոթ ձիավորները զինված էին նետերով և կարճ կացիներով. նրանց հետևում էր «արքան»՝ կաշվե կանաչ հագուստով ու սպիտակ թուրքական գլխափաթեթով, թեև նա նստած էր բավականին խղճուկ տեսքով մի ձիու վրա (Кармелитские хроники, - apud: Guest 1987, p.49):

Միսիոներական հաշվետվությունները, որոնցից շատերը հրատարակված չեն, սակայն ներկայացված են Ջոն Գեսթի՝ եզդիների մասին ուսումնասիրության մեջ, մեզ են հասցրել եզդիների, ինչպես նաև նրանց քրիստոնյա և այլ հարևանների մասին առաջնային կարևորության

բազմաթիվ տեղեկություններ, որոնք որոշ չափով օգնում են մեզ վեր հանել եզրիակահանության մեջ առկա մի շարք սինկրետիկ տարրերի արմատները:

Մասնավորապես, շատ հատկանշական է հետևյալ դեպքը. XII դարի 50-60-ական թթ. Մինջարի քաղաքավետի մահից հետո նեստորական մի ամբողջ միաբանություն դարձավ եզրիակահանության հետևորդ (F. Leandro di Santa Cecilia, Carmelito Scalzo, Mesopotamia overro Terzo Viaggio dell' Oriente,- apud: Guest 1987, p. 50):

Միսիոներական հաշվետվություններից մեկում նկարագրված է նաև եզդիների կողմից քրիստոնեության ընդունման դեպք: Այսպես, երկու եզդիներ, հանդիպելով Հալեպի անգլիական համայնքի բողոքական քահանայի, պատմում են նրան, որ եզդիները 40 տարվա ընթացքում աղոթում են աստծուն ու խնդրում ցույց տալ իրենց փրկության ճշմարիտ ուղին, և մի հզոր մղում ու ներքին լույս համոզում են նրանց քրիստոնեություն ընդունել (Propaganda Fide-ի հայր Ժան-Բատիստ դե Սենտենյանի չիրատարակված հաշվետվություններից, - apud: Guest 1987, p. 51):

1671թ. Հալեպի ֆրանսիացի հյուպատոսը՝ Ժոզեֆ Դյուպոնը, Սուրբ Միաբանությանն ուղղված իր նամակ-հաշվետվություններում նույնպես արժարժում է եզդիների հարցը: Այլևայլ խնդիրների շարքում, նա նշում է, որ քրիստոնեական հոգևորական Շեմրիայի կողմից հեռու վայրերից ուղարկված եզդիները մի քանի ամիսների ընթացքում հավաքվում էին սուրբ Սիմեոն Ստիլիտի վանքի մոտ՝ համբերատարորեն սպասելով քրիստոնեական միսիոներների քարոզին:

Եզդիական ցեղերի հետ քրիստոնեական միսիոներների շփման դեպքերը եզակի չեն և սրանով չեն սահմանափակվում: Ընդհանուր առմամբ, XVII դարի ամբողջ երկրորդ կեսը կարելի է բնութագրել որպես Արևելքում հոգևոր հոտի համար պայքարի ժամանակաշրջան:

Սակայն շուտով, ավելի սերտ շփումների արդյունքում, Սուրբ Միաբանության քարոզիչները համոզվում են, որ առանձին նորադարձները դեռևս զանգվածային դարձի ապացույց չեն հանդիսանում: Չէ՞ որ XVII դարում եզդիակահանությունն արդեն ձևավորված ուսմունք էր՝ համեմատաբար ավարտուն դոգմաների համակարգով, իսկ նրա հետևորդները՝ որպես կանոն, եզդիական համայնքին պատկանելու հստակ գիտակցությամբ մարդիկ, այն ժամանակ արդեն ունեին յուրօրինակ սինկրետիկ գիտակցություն: Դրա ապացույցն է միսիոներների հետագա հաշվետվությունները, ըստ որոնց՝ «փորձի վրա համոզվելով, թե որքան փոքր է հնարավորությունը այս սատանայապաշտ եզդիների հետ որևէ բանի հասնելու», նրանք դադարեցնում են նրանց դարձի բերելու փորձերը (Հայր Ժան-Բատիստ դե Սենտենյանի և Հալեպում կարմեական ու



Ֆրանսիական միսիայի շիրատարակված հաշվետվություններից, - apud: Guest 1987, p. 53):

Եզդիները, որպես Օսմանյան կայսրությունում ապրող փոքրամասնություն, հիշատակվում են 1674թ. Հռոմում լույս տեսած “Specchio, o vero descrizione della Turchia” գրքում, ինչպես նաև դրա ընդարձակ տարբերակում “Teatro della Turchia”, որոնց հեղինակների ով լինելը մինչև օրս վիճելի է: Այս գրքում նկարագրվում է եզդիական համայնք, բերվում է եզդիների կրոնից մանրամասներ, մասնավորապես, հիշատակվում են Հրեշտակ-Սիրամարգը (տե՛ս 1.2.), Շեյխ Ադին (տե՛ս 1.3.), որպես սրբեր, և ենթադրվում է, որ եզդիների մոտ կենդանիների պաշտամունքը կապված է հոգիների վերամարմնավորման հավատի հետ (տե՛ս Գլուխ 5): Սև շան պաշտամունքը, սակայն, հիշատակված չէ:

1674թ. ֆրանսիական դեսպան մարկիզ դե Նուանտեն գրում է իր հանդիպման մասին եզդիների գլխավորի հետ՝ («իմաստուն ու խորամանկ մի մարդու»), ով հարցուփորձ է անում Լուի XIV-ի ու նրա մտադրությունների մասին և առաջարկում է դեսպանին 50,000 զինվոր տրամադրել Ֆրանսիայի արքային՝ Պաղեստինն ու Սիրիան գրավելու համար (Cornelio Magni. Quanto di piu' curioso, e vago Ha potuto raccorre, Nel secondo biennio da esso consumato in viaggi, e dimora per la Turchia, - apud: Guest 1987, p.55):

Շատ հետաքրքրական է եզդիների ու քրիստոնյաների շփման հետևյալ դեպքը. 1680-ական թթ. Սուլթան Մուրադ IV-ը, Մադրիդով Բադադ վերադառնալիս, ուշադրություն է դարձնում մի համայնքի վրա, որը բաղկացած էր մոտ 100 ընտանիքից. նրանց անվանում էին Շամսիե, և նրանք Արևն էին պաշտում: Իսլամական օրենքների համաձայն, նրանք դատապարտված էին վտարման կամ մահվան, որպես Ահլ ալ-Բիթաբին չպատկանող ժողովուրդ, այսինքն՝ ժողովուրդ, որը չունի Սուրբ գիրք: Հակոբիդների պատրիարքը համաձայնվում է ընդունել նրանց իր համայնք: Երկու հարյուրամյակ անց հակոբիդների այդ հատուկ խումբը դեռ գոյություն ուներ Մարդինում (ibid.):

Ամենայն հավանականությամբ, հենց այս «խառը ասորաեզդիական Բա՛աշիկա (Ba'ashiqā) գյուղն էլ, հիմնադրված Ջաբալ Մակլուբի նախալեռնային շրջանում, հիշատակվում է արդեն XX դարում, ավելի կոնկրետ 1925թ. Գ. Լյուկի կողմից, ով նաև նշում է, որ նրա բնակիչները «ժամանակին հայտնի էին գեղձախտն ու թուլթըր ինչ-որ բույսով բուժելու կարողությամբ»: Գ. Լյուկը գրում է եզդիների մասին որպես «մեղմաբարո, բազմաշարճար ժողովուրդ, որն ապրում է Մոսուլից արևմուտք և հյուսիս արևելք, որի հիմնական աստվածությունը ոչ այլ ոք է, քան Սատանան»,

այնուհետև վերլուծում է եզդիների կրոնը, նկարագրում երկրպագության վայրերը և այլն (Luke 1925, pp. 14; 122-137):

Սկսած XIX դարից, դեպի հարավ ռուսական էքսպանսիայի արդյունքում եզդիների հանդեպ հետաքրքրություն է առաջանում նաև ռուսական գիտական շրջանակներում: Այդ հետաքրքրության նախադեպը Ռուսաստանում պատկանում է, հավանաբար, Ա. Ս. Պոլշկինին, որը եզդիներին է հանդիպում իր միակ արտասահմանյան ճանապարհորդության ժամանակ՝ 1829թ. արշավանքի ժամանակ գալով Էրզրում: «Մեր գործի մեջ կային նաև մեր անդրկովկասյան շրջանների ժողովուրդներ և նոր գրավված տարածքների բնակիչներ: Նրանց մեջ ես հետաքրքրությամբ դիտում էին յազդիներին, որոնք Արևելքում սատանայապաշտներ են համարվում: Մոտ 300 ընտանիք ապրում է Արարատ լեռան ստորոտում: Նրանք ընդունել են ռուս միապետի իշխանությունը: Նրանց ղեկավարը՝ մի բարձրահասակ, տզեղ տղամարդ, կարմիր թիկնոցով ու սև գլխարկով, երբեմն իբրև հպատակության նշան գալիս էր գեներալ Ռաևսկու՝ ամբողջ հեծելազորի ղեկավարի մոտ: Ես փորձում էի յազդից իմանալ ճշմարտությունը նրանց կրոնի մասին: Իմ հարցերին նա պատասխանում էր, որ լուրերը, թե յազդիները սատանային են երկրպագում, դատարկ խոսակցություններ են. նրանք հավատում են մեկ աստծու և նրանց օրենքի համաձայն՝ սատանային անիծելը, իրոք, համարվում է անպարկեշտ և անշնորհակալ, քանի որ նա այժմ դժբախտ է, սակայն ժամանակի ընթացքում կարող է ներվել, քանի որ պետք չէ սահմանափակել ալլահի բարեգությունը: Այս բացատրությունն ինձ հանգստացրեց: Ես շատ ուրախ էի յազդիների համար, որ նրանք սատանային չեն երկրպագում և նրանց մոլորությունն ինձ ավելի ներելի թվաց» (Пушкин 1970, с. 248): Մենք այստեղ ամբողջությամբ ենք բերում յազդիներին նվիրված հատվածը, քանի որ կողմնակի սիրողական դիտորդի տեսակետը մեծամասամբ արտացոլում է եզդիականության հանդեպ եղած տեսակետների հակասականությունը, որով լի է այս թեմայի պատմագրությունը, և որին ոչ միշտ է հնարավոր լինում բացատրություն գտնել ո՛չ եզդիականության կրոնական հեղինակությունների շրջանում, ո՛չ այդ թեմայով ակադեմիական ուսումնասիրություններում:

Մեծ կարևորություն են ներկայացնում հայ լուսավորիչ Խաչատուր Աբովյանի հիշատակումները եզդիների մասին՝ գրված 19-րդ դարի 40-ական թթ., որոնք, փաստորեն, Ռուսական կայսրությունում եզդիների մասին առաջին գիտական հետազոտությունն են հանդիսանում (տե՛ս Աբովյան 1958, Abovian 1994, pp. 196-207):

Պուշկինի «Ճանապարհորդություն դեպի Արգրում»-ից միայն ավելի քան կես դար անց ի հայտ է գալիս եզդիների հավատալիքներին նվիրված, հավանաբար, առաջին ընդհանրացնող աշխատությունը՝ Ա. Վ. Ելիսենի «Սատանայապաշտների շրջանում» աշխատությունը (տե՛ս Елисеєв I, II 1888):

Եզդիների ծագման և կրոնի հարցերը (այդ թվում և կրոնական պնդիայի առաջին օրինակի հրատարակումը), ինչպես նաև իրավական կյանքը՝ հասարակական կառուցվածքը, վարչական բաժանումը, կառավարման հարցերը և այլն բավականին մանրամասն ներկայացված են 19-րդ դարի վերջի հայ ազգագրագետ Ս. Ա. Եդիսգարովի աշխատանքում (տե՛ս Егызаров 1891):

Եզդիների առաջին մարդաբանական ուսումնասիրությունը (կատարված Էրիվանյան նահանգի Ալեքսանդրապոլի շրջանի Ջամշուլի գյուղի եզդիների մարդաբանական չափումների հիման վրա) իրականացվել է 1900թ. Կ. Ն. Գորոսչենկոյի կողմից (տե՛ս Горошенко 1900):

Սակայն, նախքան հստակ ակադեմիական ուսումնասիրությունների առարկան դառնալը, 20-րդ դարում եզդիները կրկին իրենց վրա են հրավիրում միսիոներների և բժիշկների ուշադրությունը, որոնք հիմնականում զբաղվում էին նեոստորական համայնքների խնդիրներով, վերջիններս, որպես փոքրամասնություն, դաժան հալածանքների էին ենթարկվում իրենց մահմեդական հարևանների, մասնավորապես, քրդերի կողմից: Այսպես, ամերիկացի բժիշկ-միսիոներ Գրանտը, պատմելով «Թեմուրի ժամանակներից սկսած Քուրդիստանի նեոստորականների հանդեպ ամենադաժան հալածանքների մասին», ինչը բնիկ քրիստոնյաների և մահմեդականների միջև առաջին լայնամասշտաբ կոնֆլիկտի հետևանք էր, իր հաշվետվության մեջ ուշադրություն է հրավիրում նաև «այս հրաշալի մարդկանց՝ եզդիների վրա, որոնք, թվում է, թե մեկ միասնական մղումով կարող էին դառնալ դեպի Ավետարանական ճշմարտությունները, եթե վերանային իշխանությունների կողմից դրված սահմանափակումները» (Joseph 1961, p.64):

Ազգերի Լիգայի Խորհրդի կողմից ստեղծված հատուկ հանձնախումբը կոչված էր ուսումնասիրել Մոսուլում քրիստոնյաների դրությունը: Հանձնախմբի «Ընդհանուր եզրակացության» «հատուկ խորհուրդների» բաժնում, որը «չափազանց կարևոր էր երկրում խաղաղության հաստատման և մարդկանց բարօրության համար», նշվում է. «Քանի որ վիճելի տարածքները (Մոսուլի վիլայեթ) բոլոր դեպքերում գտնվելու են մահմեդական պետության իրավասության ներքո, փոքրամասնությունների՝ քրիստոնյաների, ինչպես նաև հրեաների և եզդիների, ձգտումների

բավարարման համար նախաձեռնել նրանց պաշտպանելու միջոցներ... Բոլոր քրիստոնյաների և եզդիների համար պետք է երաշխավորվի կրոնական ազատություն և դպրոցներ բացելու իրավունք» (ibid., p.180):

Եզդիներին նվիրված առաջին ակադեմիական հետազոտություններում հիմնական շեշտը դրվում էր նրանց կրոնի ուսումնասիրման վրա, ինչը, անշուշտ, բացատրվում է նրանով, որ այս խմբի ինքնագիտակցությունը պայմանավորված է նրա յուրօրինակ կրոնական աշխարհայացքով: Ուշադրության է արժանի այն փաստը, որ եզդիներին նվիրված առաջին իսկ ծավալուն աշխատանքների վերնագրերում Էմփտոնի և Դրաուների, վեր է հանված եզդիական պանթեոնի գլխավոր կերպարը՝ Տրեշտակ-Սիրամարզը (Empson 1928; Drower 1941): Այս աշխատանքների դրամատիկ վերնագրերը միայն, որոնք մատնանշում են դրանց եզակիությունն ու առանձնահատուկ լինելը, թվում է, թե պետք է մեծ հետաքրքրություն արթնացնեին և նույնիսկ իսկական իրարանցում առաջացնեին կրոնագիտության մեջ: Սակայն այդպես չեղավ: Եզդիագիտությունը այդպես էլ չդարձավ առանձին գիտական ճյուղ, իսկ եզդիականությանը նվիրված հրատարակությունների թիվը անհամեմատ ավելի քիչ է, քան Արևելքի ցանկացած այլ սինկրետիկ ուսմունքին նվիրվածները: Այս երևույթը, իմիջայից, կարել է բացատրել նաև թեմայի չափազանց բարդ լինելով: Այն պահանջում է արևելագիտության և կրոնի պատմության մի շարք գիտաճյուղերի և ոլորտների խորը իմացություն:

Նույնիսկ 20-րդ դարի վերջին երկու տասնամյակներում տեղի ունեցած որոշակի աշխուժացումը այս թեմայի ուսումնասիրման գործում տվեց չափազանց սահմանափակ թվով հրատարակումներ (տե՛ս, օրինակ, Chevalier 1985; Guest 1987; Kreyenbroek 1995): Իսկ խորհրդային արևելագիտության մեջ եզդիագիտությունը՝ որպես դիսցիպլին, չէր կարող կայանալ հենց միայն այն պատճառով, որ նպատակաուղղված անտեսման ու կրոնական ինքնագիտակցության լռեցման, ինչպես նաև բացառապես լեզվական պատկանելիությունը առաջին պլան մղելու հետևանքով, եզդիները դիտարկվում էին որպես քրդերի մի մաս: ԽՍՀՄ-ում հրատարակված սահմանափակ թվով եզդիական ֆոլկլորային նյութը ներկայացված էր որպես քրդական նյութ: Այսպես, գրավոր կերպով արձանագրված ֆոլկլորային ամենալայնածավալ հավաքածուն քուրմանջի լեզվով գրի առնված բացառապես հայաստանաբնակ եզդիների շրջանից, այդ թվում նաև «Եզդիական հիմներն ու ձոները», հրատարակվել են «Քրդական բանասիրություն»՝ Zargotina k'urda, անվան ներքո (տե՛ս Celil, Celil 1978<sup>1</sup>; Celil, Celil 1978<sup>2</sup>):

Այս հրատարակություններից որոշակիորեն տարբերվում է խորհրդային արևելագետ Մ. Բ. Ռուդենկոյի աշխատանքները, որին հաջողվեց վերհանել եզրիական բանահյուսության առանձնահատկությունը, մասնավորապես, ծիսական պոեզիան: Ռուդենկոն առաջինն էր, որ հրատարակեց եզրիական ֆոլկլորի նմուշներ ժարգմանության հետ միասին՝ վերհանելով դրա բնորոշ գծերը, մասնավորապես, բազմաֆունկցիոնալությունը և տալով դրանց մանրամասն դասակարգումը: Սակայն, խորհրդային քրդագիտության ռազմավարության համաձայն, գիտնականի՝ եզրիական մշակույթի առանձնահատկությունը ընդգծելու փորձերը ենթարկվեցին կտրուկ քննադատության՝ որպես եզրիական և քրդական մշակույթների նպատակատուղոված հակադրման փորձ (տե՛ս Руденко 1982, с. 7):

Եզրիագիտության՝ որպես առանձին գիտաճյուղի զարգացման գործում նշանակալի ավանդ ունեն հայ արևելագետները: Երկու մշակույթների վերոհիշյալ նույնականացման քննադատական վերլուծությամբ հանդես է եկել Գ. Ս. Ասատրյանն իր «Քրդագիտության պոստուլատներում» (Асатрян 1998, сс. 55-70): Վերջինիս կողմից հրատարակվել են նաև աշխատանքներ՝ նվիրված եզրիականության մեջ կարևորագույն կրոնական ինստիտուտին՝ հոգևոր եղբայրությանը (Асатрян 1985; Asatrian 1999-2000<sup>1</sup>): Հայերեն են թարգմանվել և կրոնագիտական ու ազգագրական մեկնաբանություններով լրացված հրատարակվել եզրիների սուրբ գրքերը (տե՛ս Ասատրյան, Փոլադյան 1989):

Եզրիների պատմագրության յուրահատկությունները մանրամասն դիտարկվել են «Маргиналии к историографии о езидах» (Аракелова 2010-2011) աշխատության մեջ:

### 0.3. ԹՆՄԱՅԻ սահմանումը

#### 0.3.1. Եզդիականություն. կրոնական դոգմաների և գործնական նորմերի համակարգ. Եզդիական համայնք՝ Եզդիխանա (Ēzdīxāna)

Եզդիականությունը սինկրետիկ կրոնական ուսմունք է, որի կրողները բացառապես եզդիներն են: Եզդիները իրենց հերթին կարող են բնութագրվել որպես էթնո-կոնֆեսիոնալ խումբ, որի ինքնության հիմքում ընկած է սեփական դավանանքը՝ կոնֆեսիան:

Այս կրոնական համակարգի առանձնահատկությունը կայանում է ոչ միայն, և ոչ այնքան նրա սինկրետիկության մեջ, որի շատ տարրեր կարելի է գտնել միստիկ իսլամում, մի շարք մահմեդական, մասնավորապես, ծայրահեղ շիական ադանդներում, գնոստիկ ուսմունքներում (տե՛ս գլուխ 4) և այլն, բայց և այն յուրօրինակ բնութագրիչներում, որոնք հատուկ են միմիայն եզդիականությանը և, իրականում, որոշարկում են այդ կրոնի հետևորդի պատկանելությունը «Եզդիխանա» (Ēzdīxāna) էզդերիկ խմբին՝ եզդիական համայնքին (տե՛ս 0.3.2.): Այս պարագայում միանգամայն կարելի է խոսել էթնիկականի և կրոնականի դիալեկտիկական միասնականության մասին, որտեղ մեկը սահմանվում և պայմանավորվում է մյուսով: Հնարավոր չէ տարանջատել առաջնայինն ու երկրորդայինը, քանի որ կրոնի այս ձևը դավանվում է բացառապես եզդիական համայնքում: Այնքանով, որքանով եզդիականությունը որպես կրոնական և, ընդհանուր առմամբ, աշխարհայացքային համակարգ սահմանում է նրա կրողին, նույնքանով էլ հենց այն կարող է սահմանվել վերջինիս միջոցով:

Հենց այս հանգամանքն էլ թույլ է տվել եզդիներին ձևավորվել որպես փակ էթնո-կոնֆեսիոնալ խումբ՝ բավական հստակ ինքնագիտակցությամբ, որի հիմքում ընկած է հենց դավանանքը, այսինքն այն, ինչը իրականում հանդիսանում է նրանց էթնիկ գոյության հիմնական էությունը: Սա վառ օրինակ է այն բանի, որ էթնոս հասկացության սահմանման համար ո՛չ լեզուն, ոչ ծագումը, ո՛չ սովորույթները, ո՛չ էլ որևէ այլ բնութագրիչ չեն կարող միանշանակ հանդես գալ որպես որոշարկող գործոն: Միակ համընդանուր և որոշիչ «պահը» բոլոր բարդ դեպքերի համար, ինչպես գրում է Լ. Ն. Գոմիլյովը (տե՛ս Гумилев 1967, с. 5 և հաջորդը), հանդիսանում է այլ համայնքներից սեփական համայնքի (կամ առանձին անհատի) տարբեր լինելու (ինչ չափորոշիչներ էլ որ դրանք լինեն) հստակ գիտակցումը, այլ կերպ ասած՝ ինքնագիտակցությունը:

Մի կողմ թողնելով պատմական օբյեկտիվ հանգամանքները (որոնց մի խմբի մասին արդեն խոսվել է, իսկ մի մասին էլ կանդրադառնանք ստորև), որոնք հանգեցրին այսչափ յուրօրինակ համայնքի ձևավորմանը, անդրադառնանք եզդիականության հիմնական գործնական պատվիրաններին, որոնք թույլ են տվել համայնքին քյուրեղանալ այդ բազմազույն ֆոնի վրա, իսկ չկանոնակարգված կրոնին՝ պահպանել իր գոյությունը դարերի ընթացքում:

Եզդիականության մեջ գոյություն ունեն երեք հիմնական պատվիրաններ, որոնք ապահովում են կրոնի մաքրությունը. «Դիսկա դանե» (diskā danē), «Դարբա խարկա» (darbā xarqa) և «Շարբկե (քասրկե) զեռին» (šarbikē (k'āsikē) zērin): Սրանցից առաջինը բառացիորեն նշանակում է «ներկերի աման» (թրդ. dīzik – «աման», dan – «ներկ»), որը խորհրդանշում է միախառնումը (տվյալ դեպքում խառնամուսնությունը) և արգելում է եզդիների ամուսնությունն այլադավանների հետ: «Եզդին կարող է ծնվել միայն եզդի հորից և մորից»:

«Դարբա խարկա» բառացի նշանակում է «քորձի ուժը» (ի նկատի է առնվում դերվիշի քորձն, այստեղ՝ հոգևոր անձի): Այսպիսով, երկրորդ պատվիրանը պայմանականորեն կարելի է անվանել «Աստիճանավորի ուժը»: «Դարբա խարկան» ապահովում է եզդիական համայնքի կաստային մաքրությունը (կաստաների մասին տես՝ ստորև), հստակ սահմանում է միջկաստային հարաբերություններն ու թույլատրելի կապերը կաստայի ներսում: Ընդ որում, սա վերաբերվում է ինչպես առանձին կաստաների և մեկ կաստայի ներսում հոգևոր հարաբերություններին, այնպես էլ կաստաների ներսում ֆիզիկական կապերին:

Երրորդ պատվիրանը՝ «Շարբկե զեռին» (բառացի՝ «ոսկե գավաթ»), իրականում հանդիսանում է եզդի մարդու հավատքի գլխավոր պատվիրանը: Այն կոչ է անում հետևել կրոնի պատվիրաններին, պահպանել սովորույթները, հավատափոխ չլինել:

Բոլոր վերոնշյալ պատվիրանները միասին կազմում են «Ֆարգե բրատիե»՝ «Հոգևոր դաստիարակության պատվիրանները» և, փաստորեն, որոշում են եզդիական համայնքի բնույթն ու առանձնահատկությունը:

Այս պատվիրանների խախտումը ծանր մեղք է համարվում եզդիների համար: Նույնիսկ դրանցից մեկը խախտողը համարվում է հավատուրաց, և նրան սպառնում է լիակատար օտարում համայնքից (Анкоси 1996, cc.12-15):

Եզդիական համայնքը կոչվում է Êzdîxāna, բառացի՝ «եզդիների տուն, եզդիների բնակավայր»: Հմմտ.

Šīxādī, šēx – barak’atin;  
Walī kirin xalatin,  
Hawār, bangīna Ēzdixāna māna bā ta.

Շնյս Ադի, շնյսերը բարօրություն (բարաբաթ) են  
Սրբերին բաժանել են շնորհներ  
Օգնության (սպասումը) և եզդիների համայնքի (Եզդիխանայի) սերը մնա-  
ցին քեզ հետ:

Երբեմնի էզդերիկ այս տերմինն այժմ ունի միայն ներհամայնքա-  
յին օգտագործում և, ընդհանուր առմամբ, գործնականում հակադրվում է  
այլ համայնքներին՝ sirmān (silmān)՝ «մահմեդականներ», fila՝ «քրիստոնե-  
յաներ» և այլն:

Կրոնական երգերում մեծամասամբ օգտագործվում է մեկ այլ տեր-  
մին՝ sunat’xana կամ կրճատ ձևով՝ sunat, բառացի՝ «սուննայի մարդկանց  
տուն»: Ահլ ալ-Սուննա (արաբ. ahl al-sunna) մահմեդական ավանդույթում  
անվանում են իսլամական ուղղափառ համայնքի անդամներին. Սյսպի-  
սով, եզդիների համար կիրառվող այս տերմինը հանգում է, ակներևաբար,  
համայնքի ձևավորման ավելի վաղ շրջանին, երբ վերջինս դեռ իրեն չէր  
տարանջատել իսլամից: Հմմտ.՝

Birānō, gō, am birāna,  
Nik yēk řāwāstāna,  
Anamatē wa sunatxāna.

Sunat řaza, hūn řazvānin,  
Sunat řaza ži dēra,  
T’iža nāz, na’mat u xēra.

Sunat řazē qadīmīya,  
T’iža xōxa, t’iža bīya,  
Barnādna sunatē gulīya.

Եղբայրներ, ասաց (Մալաք Ֆարխատինը), մենք եղբայրներ ենք,  
Այժմ մենք բոլորս վեր ելանք,  
Ձեզ գրավական՝ եզդիական համայնքը:

Եզդիների համայնքը այգի է, դուք՝ այգեպան,



Եզդիների համայնքը ծառաստան է,  
Լի նրանությանբ, ողորմածությանբ ու բարությանբ:

Եզդիների համայնքը հին այգի է,  
Լի դնդձով, լի սնրկևիլով,  
Բաց մի թողնք եզդիների համայնքի գանգուրները (Ասատրյան,  
Առաքելովա 2000, p. 12):

Հմմտ. նաև Շնյխ Շամսին նվիրված հիմնից օրինակներ (սրա մասին  
տե՛ս 2.16.):

Tu bāvē Sitīyēyī,  
Řūništīyī sar k'ursīyēyī,  
Sunatxānā ta māya hīvīyēyī.

Tu bāvē Stī Nisratē,  
Řūništīyī sar sōvatē,  
Sunatxānā ta māya hidratē.

Tu bāvē Stī Gulānē,  
Řūnistīyī wē dīwānē,  
Sunatxānā ta wa'dānē (Celil, Celil 1978<sup>1</sup>, p. 36).

Դու (Շնյխ Շամս) (Ստիի) հայրն ես,  
Նստած ես գահին,  
(Իսկ) եզդիների համայնքը քեզ սպասում է:

Դու Ստի Նըսրատի հայրն ես,  
Նստած ես զրույցի,  
(Իսկ) եզդիների համայնքը սպասում է (քո) սրբությանը:

Դու Ստի Գուլանի հայրն ես,  
Նստած ես այդ Խորհրդում,  
(Իսկ) եզդիների համայնքը սպասում է քո խոստումների (կատար-  
մանը):

Կրոնական գրականության մեջ պահպանվել է մեկ այլ տերմին ևս եզդիների ադափական անգլալից (տե՛ս 0.4)՝ a'dabī (a'dawī) (տե՛ս 1.4.1.), հմմտ.՝

Šīxādī hāt Lālīšē,  
Xamilīya dilqē řašē,  
A'dabīya dil pē bīya xāšē (Celil, Celil 1978<sup>2</sup>, p. 36):

Շեյխ Ադին եկավ Լալեշ,  
Ջարդարելով (իր) սև պատմունճանը.  
Ուրախությամբ լցվեցին ադափինների սրտերը (այսինքն՝ եզդիների):

Եզդիական համայնքի ևս մեկ անվանում, անկասկած ավելի հին, հնարավոր է համարել šarqī տերմինը (1.4.1; կրոնի անվանման մասին տե՛ս ստորև, 0.5.):

Եզդիական համայնքը կաստային կառույց ունի և բաժանվում է հոգևորականության (թարիկաթ, արաբ. tarīqa – «(հոգևոր) ուղի (դեպի կատարելություն)»), որն իր մեջ է ներառում շեյխների (šēx, արաբ. šayx) ու փիրների (перс. pīr – «старей, святой») ընտանիքները, և աշխարհիկ դասը (մրրիդ, արաբ. murīd – «աշակերտ, հետևորդ»):

Նևտաքրքրական է, որ sayyid (արաբ. sayyid) «տեր, սայիդ» (որպես հոգևոր առաջնորդ) տերմինը ընդհանրապես օտար է եզդիական կրոնական անվանակարգին, այն դեպքում, երբ իսլամական էզդերիկ ադանդների մեծ մասը (օր.՝ գագա, ահլ-է հակդ Լյն) բարձրագույն հոգևոր դասի ներկայացուցիչներին անվանում է հենց այդ տերմինով, իսկ «շեյխը» հանդես է գալիս միայն որպես պատվավոր կոչում: Գրեթե նույն կերպ, այսինքն՝ որպես կոչում, իհարկե շատ հազվադեպ, եզդիական հիմներում «սայիդ» տերմինը հանդես է գալիս «բարեպաշտ, առաքինի այր» իմաստով: Մահմեդական ավանդույթի համաձայն, սայիդները սերում են Մուհամմադ մարգարեի տոհմից:

Կաստաների փոխհարաբերություններն ու գործառնությունները (տե՛ս՝ ստորև) հստակ կանոնակարգված են, ինչպես վերոհիշյալ պատվիրաններով, այնպես էլ այլ գործնական կանոններով, թեև դրանք օրինականացված չեն որևէ կրոնական ինստիտուտի կողմից, այլ ամրապնդված են բազմադարյա ավանդույթով:

Եզդիական համայնքում շեյխները բաժանվում են երեք տոհմի. Ադանի (Շեյխ Շեյխսնա), Կասանի (Շեյխ Շեյխուբաքր) և Շամսանի (Շեյխ

Շամսն), որոնցից յուրաքանչյուրը իր հերթին էլ բաժանվում է մի քանի շեյխական ընտանիքների (Анкоси 1996, с.9): Այս բոլոր շեյխական ընտանիքները ծագում են Շեյխ Ադիի՝ աղապիս միաբանության հիմնադրի, իրական կամ առասպելական հարազատներից (տե՛ս Kreyenbroek 1995, pp. 130-131): Ամեն դեպքում, շեյխների ընտանիքների մեծամասնության արաբական ծագումը (մի կողմ թողնելով ընդհանրապես համայնքում արաբական էթնիկական տարրի ակնհայտ ներկայությունը) կասկածից վեր է:

Շեյխական կյանքների մեջ որոշակիորեն առանձնանում է Ռաշ (Ռաշան) ընտանիքը (այլ կերպ այն անվանում են նաև Ջինտայար): Ռաշ շեյխների օջախները սուրբ են համարվում, քանի որ կարող են բուժել հիվանդներին՝ հատկապես հոգեկան խնդիր ունեցողներին (Arakelova 2001<sup>2</sup>, p. 319-328): Սակայն Ռաշ շեյխները դուրս են մնում շեյխների ընտանիքների վերոնշյալ ցուցակից, քանի որ նրանք, ի տարբերություն մյուսների, չունեն իրենց մրրիդները՝ իրենց հովանավորության տակ գտնվող հոտի անդամները: Նրանց նաև թույլ չի տրվում տարբեր կրոնական ծեսերի ժամանակ աղոթքներ կարդալ և հիմներ արտասանել: Սա բացատրվում է նրանով, որ Ջինտայար շեյխները պատկանում են քոչակներին՝ եզդիական համայնքի բարդ հիերարխիայի որոշակի ենթաշերտին (տե՛ս ստորև), թեև ավանդաբար նրանք դասվում են Շամսանի տոհմի անդամների թվին:

Փիրների կաստան բաժանվում է մի քանի տասնյակ ընտանիքների, որոնցից գլխավորը համարվում է Հազամաման (կամ Հասան Մաման) ընտանիքը, որն անվանում են նաև P'irē čil p'irā՝ «Փիրեր՝ քառասուն փիրների» (Анкоси 1996, с. 10) և իրենց ծագումը հասցնում են Հազամամանին (2.14):

Նկտաքքրական են վերջերս կազմակերպված վիճակագրական ուսումնասիրության տվյալները, ըստ որոնց՝ պարզվեց, որ փիրերը ամենափոքրաթիվ կաստան են (գոնե Հայաստանում): Այն անհամեմատ ավելի փոքր է ոչ միայն մրրիդների կաստայից, որը լիովին բնական է, այլ նաև շեյխների թվից:

Անկախ կաստային պատկանելիությունից յուրաքանչյուր եզդի պետք է ունենա հոգևոր ուսուցիչ (t'irēq) փիրերի դասից և հոգևոր եղբայր՝ շեյխների դասից: Հոգևոր ուսուցչության և հոգևոր եղբայրության երկու ինստիտուտներն էլ փոխանցվում են ժառանգաբար: Եվ եթե եզդիներից որևէ մեկը ստիպված է 40 օրից ավելի մնալ առանց իր շեյխի կամ փիրի, ապա անհրաժեշտ է, որ նա կատարի «Ֆարզե բրատին» («Հոգևոր ուսուցչություն», - տե՛ս ստորև) ծեսը և որոշի իր հոգևոր առաջնորդներին: Ընդ որում, աշխարհիկ եզդին պարտավոր է իր համար նոր ուսուցիչ և հոգևոր եղբայր ընտրել այն նույն շեյխների ու փիրերի ընտանիքներից, որոնց վրա է

դրված մրրիդների տվյալ ընտանիքի հոգևոր առաջնորդության գործառույթը: Եվ միայն ծայրահեղ դեպքերում է, որ եթե շեյխի կամ փիրի ընտանիքը չի թողնի ժառանգներ, մրրիդն իրավունք ունի ընդունել այլ ընտանիքի հոգևոր առաջնորդությունը, բայց անպայման այն նույն տոհմից, որին պատկանել է իր շեյխի կամ փիրի ընտանիքը:

Ի դեպ, արվանդաբար համարվում է, որ յուրաքանչյուր եզդի պետք է ունենա հինգ հոգևոր ուսուցիչ (pēnj t'irēqē, կամ pēnj farzēd haqīqatē – «Հոգևոր Ուղու հինգ պարտադիր ուղեկիցներ»): Դրանք են šēx, pīr, hōsta, maravī, yār (կամ birē) āxiratē, այսինքն՝ բացի շեյխից, փիրից և հանդերձյալ կյանքի եղբորից/քրոջից, ֆորմալ կերպով պետք է լինի նաև hōsta (պարսկ. ūstā(d) – «ուսուցիչ») և maravī/marabī (արաբ. murabbī – «ուսուցիչ, վարպետ»): Ծեյխը և հանդերձյալ կյանքի եղբայր/քույրը, իհարկե, համընկնում են: Իսկ նախորդ երկու ինստիտուտները ժամանակակից եզդիների շրջանում ինչպես Հայաստանում, այնպես էլ Լալեշում, վերացել են: Աղբյուրներում չկա դրանց հստակ սահմանումը, իսկ եզդիական հոգևորականությունը ի վիճակի չէ բացատրել դրանց նշանակությունը: Կարելի է ենթադրել, որ *մարավին* կարող էր համընկնել հանդերձյալ կյանքի եղբոր/քրոջ հետ, միայն թե փիրների ընտանիքից, իսկ *hnuustān*՝ լինել մարավիի հոմանիշը: Սակայն, ինչպես էլ որ լինեք, հինգ ուսուցիչների հասկացությունը հանդիպում է միայն կրոնական երգերում, իսկ իրական պաշտամունքային պրակտիկայում և դոգմաներում, այն բացակայում է: Pēnj t'irēq-hn՝ հինգ ուսուցիչներին դիմումը կայուն կարծրատիպ է, որը հանդիպում է բազմաթիվ կրոնական հիմներում: Հմմտ., օր.՝ Dast dāmanē ma har pēnj t'irēqē ma hava՝ «Թող, որ մենք միշտ բռնած լինենք մեր հինգ ուսուցիչների փեշից» (Եերշնշում հիմնից՝ Qawlē t'alqīn):

Այսպիսով, եզդիական համայնքը ըստ տոհմերի բաշխվում է շեյխների և փիրների ընտանիքների միջև, որոնց ենթակա մրրիդները տարեկան կրոնական տուրք են վճարում: Այսպիսով, ամբողջ համայնքը փոխադարձ կապված է «Ֆարզե բրատիեյի» կապերով:

Հոգևոր ուսուցչության և եղբայրության ընդունման ծեսն ամրապնդվում է եռակի երդումով և՛ հոգևոր ուսուցչի ու հանդերձյալ կյանքի եղբոր/քրոջ կողմից, և՛ առաջնորդությունն ընդունողի կողմից՝ հավատարիմ մնալ այդ հոգևոր կապին, «բայց միայն երեք պատվիրաններում, եթե մրրիդը դրանք խախտի, եղբայր/քույրը նրա հետ չի լինի» (այսինքն՝ չեն կիսի նրա մեղքերը), - սովորեցնում է արարողությունը վարող շեյխը. “Sē harfā hūn na havalē havin: darbā xarkqa, šarpikā zēřīn, dīskā danē” (արարողության մասին մանրամասն տես Asatrian 1999-2000<sup>1</sup>, p.81):

Խոսքը գնում է վերոնշյալ երեք պատվիրանների մասին, որոնց խախտումը բերում է հոգևոր կապերի վայրկենական խզման:

Հոգևոր եղբոր (կամ նրա ընտանիքի ներկայացուցչի) և աշակերտի միջև ամուսնությունը համարվում է անուղղելի մեղք, ուստի սահմանափակվում են ամուսնական կապերը երբեմն նույնիսկ միևնույն կաստայի մեջ: Այսպես, Ադանի, Կատանի և Շամսանի շեյխերի տոհմերի ներկայացուցիչները կարող են ամուսին ընտրել միայն իրենց տոհմի ներսում: Նման սահմանափակումներ գոյություն ունեն նաև փիրերի ընտանիքների համար: Բանը այն է, որ շեյխերն ու փիրերը նույնպես ունեն իրենց հոգևոր ուսուցիչները և հանդերձյալ կյանքի եղբոր/քրոջը մյուս շեյխական ընտանիքներից, որոնց հանդեպ, համապատասխանաբար, նրանք հանդես են գալիս «աշակերտի»՝ մրրիդի դերում, այստեղից բխող բոլոր հետևանքներով՝ պարտավորություններ, զոհաբերություններ և այլն: Ընդ որում, այս հարաբերությունները հստակ կանոնակարգված են: Ադանի (Շեյխրսն) տոհմի շեյխերը Կատանի և Շամսանի շեյխերի հոգևոր եղբայրներն են, վերջիններս էլ իրենց հերթին հանդես են գալիս որպես Ադանի տոհմի շեյխերի եղբայրներ, սակայն որպես հոգևոր եղբայր չեն կարող հանդիսանալ մեկը մյուսի համար: Այսպիսով, Շեյխրսն, այսինքն՝ Ադանի տոհմը կարծես թե գլխավոր դիրք է զբաղում շեյխերի տոհմերի մեջ:

Միաժամանակ, շեյխերը, ինչպես և սովորական աշխարհիկ դասը, ունեն իրենց հոգևոր ուսուցիչները փիրերի դասից: Ադանի տոհմի ուսուցիչները փիրերի Հազվաման ընտանիքից են, Կատանիի ուսուցիչները՝ Իսեբյա ընտանիքից, իսկ Շամսանիի համար ուսուցիչ կարող են լինել փիրերի բոլոր ընտանիքներից (տե՛ս Анкоси 1996, с. 14):

Հնարավոր է, որ փիրերի այս ընտանիքների համար էլ հանդերձյալ կյանքի եղբայր/քույր են դառնում վերոնշյալ շեյխերի համապատասխան ընտանիքներից: Իսկ ընդհանրապես, փոխհարաբերությունների այս արտասովոր պատկերը չափազանց դժվար է հստակ նկարագրել. ամեն դեպքում մինչև հիմա որևէ հեղինակի չի հաջողվել տալ այդ հարաբերությունների կապակցված պատկերը: Դաշտային նյութը ևս, որպես կանոն, երբեմն տալիս է հակասական տվյալներ:

Եզդիների կյանքում հոգևոր առաջնորդության կարևորությունը դժվար է գերազնահատել: Հոգևոր ուսուցիչն ու հոգևոր եղբայրը ուղեկցում են եզդի մարդուն ողջ կյանքի ընթացքում՝ մասնակցելով նրա կյանքի բոլոր քիչ թե՛ շատ կարևոր իրադարձություններին՝ իրականացնելով յուրաքանչյուր դեպքի համար անհրաժեշտ ծեսերը (Arakelova 2001<sup>2</sup>, pp. 325-328):

Իր յուրահատուկ գործառույթներով հատուկ հետաքրքրություն է ներկայացնում հոգևոր եղբայրության կրոնական ինստիտուտը, որն ավելի ճիշտ կլինի անվանել «հանդերձյալ կյանքի եղբոր և քրոջ ինստիտուտ»։ Այս մասին առավել ընդգրկուն տեղեկություններ հրատարակվել են միայն վերջերս (տե՛ս Asatrian 1999-2000<sup>1</sup>, քր. 79-96)։

Այս հոգևոր բարեկամության առանձնահատկությունը կայանում է նրանում, որ ավանդույթի համաձայն, նրա գործառույթները չեն սահմանափակվում եզրի երկրային կյանքով։ Հակառակը՝ հոգևոր եղբոր (կամ քրոջ) հիմնական դերն իր ամբողջ ծավալով արտահայտվում է հանդերձյալ կյանքում։ Եզրիական կրոնական հայացքների համաձայն՝ մահից հետո հանգուցյալի հոգին պետք է անցնի Սալաթ (արաբ. Տիրատ) կամրջի վրայով Գեհենի միջով։ Այս արգելքը կարող է հաղթահարել միայն բարեպաշտ մարդու հոգին։ Կամրջի առջև հանդերձյալ կյանքի եղբայրը կամ քույրը իր հովանավորյալի փոխարեն պատասխանում է նրեք հարցի. 1. Dūrī dīskā dane? 2. Dūrī ži dalingā šin? 3. Barxe Silt'ān Ezīdī? Թարգմանաբար՝ չի խախտվել արդյո՞ք կասալային արգելքը, արդյո՞ք այլադավանի հետ ամուսնության մեղք չի գործվել, մնացել է արդյո՞ք մահացածը հավատարիմ իր դավանանքին։

Պատասխանները պետք է հնչեն հետևյալ կերպ. 1. Dūrim diskā dane (Ես հեռու եմ խառնամուսնությունից), 2. Dūrim dalingā šin (Ես հեռու եմ այլադավանի հետ ամուսնությունից); 3. Vē dinē, wē dinē barxē Silt'ān Ezīdim (Այս և հաջորդ կյանքում ես Մուլթան Եզրիի գառն եմ) (ibid., p. 80)։

Նմանատիպ ինստիտուտներ, թեև փոքր-ինչ այլ առանձնահատկություններով, գոյություն ունեն նաև մի շարք իսլամական սինկրետիկ ուսմունքներում, մասնավորապես ծայրահեղ շիիզմում՝ ահլ-է հակդի, դզլբաշների, զազաների շրջանում։ Հանդերձյալ կյանքում մահացածի հոգու համար նմանատիպ «բարեխոսությունը», ամենայն հավանականությամբ, իր արմատներով հանգում է Մուհամմադ մարգարեի դուստր և Ալիի կին Ֆաթիմայի մասին շիական ժողովրդական լեգենդին (Մուհամմադ մարգարեն և Ալին շատ հարգված են շիիզմում, իսկ Ալին ծայրահեղ շիական ուսմունքներում նույնիսկ աստվածացվում է)։ Տվյալ դեպքում Ֆաթիման հանդես է գալիս որպես Xātūn-e Mahšar, կամ Xātūn-e qiyāmat այսինքն Ահեղ Դատաստանի օրվա տիկին։ Լեգենդի համաձայն՝ հենց նա առաջինը կմտնի դրախտ և կմիջոտորդի իր հետևորդների հոգիների համար։ Կանայք կարող են, կառչելով նրա քղանցքից, կայծակի փայլի պես անցնել Սալաթը։ Ալին էլ նույն կերպ կօգնի տղամարդկանց (ibid., p. 89)։

Ընդհանուր առմամբ, ծայրահեղ շիական նյութը ի տարբերություն եզդիականի, ավելի մանրամասն է ուսումնասիրված (տե՛ս Минорский 1911; Minorsky; Ivanow 1953; Asatrian, Gevorgian 1988; Bumke 1979; Backhausen, Dierl 1996; Leesenberg 1997; Асатрян 1992; Asatrian 1995, Асатрян 1998; Arakelova 1999-2000<sup>2</sup> կմ):

Ղա բացատրվում է հիմնականում եզդիների մասին նյութի դժվար հասանելիությամբ, եզդիների՝ իրենց կրոնի շատ ասպեկտներ գաղտնի պահելու ցանկությամբ, ինչը նշվում է գործնականում բոլոր ուսումնասիրողների կողմից:

Բացի վերոնշյալներից անհրաժեշտ է նշել հոգևորականության ևս մի քանի դասեր, որոնց ընդհանրացնող առանձնահատկությունը կայանում է նրանում, որ դրանց ներկայացուցիչները ի սկզբանե, այսինքն մինչև ինիցացիան, պատկանել են տարբեր կաստաների: Այդպիսին են, օրինակ, ֆակիրները: Ժամանակին, հավանաբար, ֆակիր կարող էր դառնալ ցանկացած բարեպաշտ եզդի: Սակայն ժամանակի ընթացքում տարբեր կաստաներից ձևավորվեցին մի քանի ընտանիքներ, որոնց ներկայացուցիչները ավանդաբար դառնում էին ֆակիրներ, իսկ նրանց զավակները մինչև ինիցացիան համայնքում հստակ որոշարկված կարգավիճակ չունեին (Kreyenbroek 1995, p. 133): Թեև վերջիններիս ինիցացիայի փոխարեն, նրբեմն պարզապես բավական է միայն ընդունել իր ժառանգական պատկանելիությունը ֆակիրի ընտանիքին և ստանձնել ֆակիրի կարգավիճակը (Drower 1941, p. 178):

Ինիցացիայից և դրան հետևող միայնության մեջ պասից հետո ֆակիրին տրվում է *խարդա* (xarqa կամ xirqa) կոպիտ բրդյա պատմուճան, որը հազնում են մերկ մարմնին: Խարդան գործում են մաքուր ռյաբի բրդից և ներկում zargōz-ի տներների թուրմով (ընկույզի կճեպի հյութ) և gazwān-ով (Terebinthus, խրամի թուփ) (տե՛ս Asatrian 1999-2000<sup>1</sup>, pp. 22-23, f.n.11): Տներները եռացնում են բրդի հետ: Եզդիների մեջ շրջանառվող ավանդույթի համաձայն՝ հին ժամանակներում խարդան այդպես չէին ներկում, այլ կախում էին Լալեշի շրջակայքում աճած ծառի վրա, և մինչ ֆակիրները նրա շուրջ աղոթք էին ասում, խարդան ինքն իրեն աստիճանաբար մզանում էր (հեղինակի դաշտային նյութից): Պասից հետո, ընդունելով տաք վաննա, ֆակիրը «եղբորից» ստանում է խարդան և դրա հետ մեկտեղ նրկար ալ բրդյա գոտի (kamarbast) ու բրդյա սև-կարմիր թելից հյուսված պարանոցի պարան (maftūl, mah'ak), որը նրբեք չի հանվում: Այդ օրվանից ֆակիրը չպետք է սափրի իր մորուքը, իսկ գլուխը սափրվում է: Ֆակիրը նրբեք չպետք է սպիտակ հագնի: Ձմռանը նա իր

հազուստին ավելացնում է տաք բաճկոն (saxma) և կարճ կարմիր-սև ժակնտ (damīrī) (Drower 1941, pp. 178-180, Kreyenbroek 1995, p. 134).

Եզդիական համայքնում ֆակիրները բարեպաշտության օրինակներ են: Իրենց կենսակերպը՝ երկարատև պասերը, ճգնափորությունը, ազրեսիվ վարքի բացարձակ մերժումը և այլն, կոչված են վառ կերպով ցույց տալու, թե ինչպիսին պետք է լինի բարեպաշտի ուղին: Ընդ որում, ֆակիրի ճգնափորությունն ավելի շուտ անհատական ընտրություն է, քան թե պարտադրվում է դրսից: Ֆակիրների հանդեպ համայնքի անդամները խորը ակնածանք և նույնիսկ ակնածալից երկյուղ են տածում. նրանց ներկայությամբ անթույլատրելի են վեճերն ու կռիվները: Եթե ֆակիրը հայտնվում է զենքի ժամանակ, կողմերն անմիջապես պետք է դադարեցնեն այն: Նույնիսկ ֆակիրի խարդան առանց նրա ներկայության նույն ուժն ունի: Ֆակիրն իրավունք ունի հարվածելու, սակայն ֆակիրին հարվածելն անթույլատրելի մեղք է, քանի որ նրան պաշտպանում է խարդայի և մաֆթուլի ուժը (Drower 1941, p. 180):

Խարդայի սրբությունն անվիճելի է. այն պաշտամունքի նույնքան անբաժանելի մաս է, որքան հոգևոր երգասացությունը՝ դառուները, որի մասին է պատմում հետևյալ լեզենդը՝ բարեպաշտի և աստծո երկխոսությունը.

– Ta dāya paška jihūya, filaya, surmānē,  
Ta dāya dastē wān Tawrāta, Injīla, Qurāna,  
Galō, ummatā ma čī bīna bāwarī (կամ šahdatī) ū īmāna?  
– Azē bišīnim rū ‘ardā qawl ū xarqaya,  
Mērē ēzdī lē bīna bāwarī ū šahdaya.  
– Galō, ma’ nīya wī xarqayī čīya?  
– Čav ta biva spīya,  
Tu nizānī ma’ nīya wī xarqayī čīya?!  
Zargōza, mōza, lapa hirīya,  
Hāvēnē har čār kānīyē spīya.

*(Ով, Բարեպաշտ -աստված), դու ճակատագրեր ես բաժանելի  
հրեաներին, քրիստոնյաներին, մահմեդականներին*

*Դու նրանց տվել ես Տորան, Ավետարանը, Ղուրանը,*

*Ասա ինձ ինչի՞ն հավատա մեր ժողովուրդը:*

*Աստված - Ես երկիր կողարկեմ դառլն ու խարդան,*

*Եզդիները պետք է դրանց հավատան:*

*Բարեպաշտ – Ասա ինձ, ո՞րն է խարդայի նշանակությունը:*



Աստված - Թող կորանան քո աչքերը,

Ինչպե՞ս, դու չգիտե՞ս խարդայի նշանակությունը:

(Այն պատրաստված է) ընկույզի կեղևի (հյութից) ու բանանից ու մի բուս բրդից: Պահվել է (Լայնշի) բոլոր չորս (սուրբ) աղբյուրներում (Asatrian 1999-2000<sup>1</sup>, pp.92-93):

Հնարավոր է, որ ֆակիրները ժամանակին կատարել են հրավիրյալ դատավորների դեր՝ լուծելով համայնքի ներսի վեճերը, իսկ եթե գործը դուրս էր գալիս իրենց իրավասությունից, այն հանձնում էին շեյխերին (Coon 1958, p. 138):

Քիչ հավանական է, որ հոգևորական այս դասի անվանումը հանգի արաբերեն *faqir*՝ «աղքատ» բառին (ինչպես Հնդկաստանի դեպքում է): Մեր կարծիքով, լիովին հիմնավորված է այն ենթադրությունը, որ ֆակիրը որպես եզդիական համայնքի ենթադասի անվանում, ավելի շուտ, արաբերեն *faqih* («իմաստուն, գիտուն, կրոնական իրավունքի մեկնաբան») ձևի կուրմանջիում աղավաղված տարբերակն է, ինչը համապատասխանում է եզդիական ֆակիրների գործառնությունին ու կարգավիճակին:

Իրենց բարեպաշտությամբ, աստվածավասությանը և ճգնակեցությանը պակաս հայտնի չեն նաև մյուս ենթադասի ներկայացուցիչները՝ քոչակները: Քրեյնբրոքը այս բառը թարգմանում է որպես «փոքր» (պարսկերեն *kūčak*՝ «փոքր, կրտսեր» բառից), սակայն այն, ավելի շուտ նշանակում է «շուն, պահապան»՝ «Շեյխ Ադիի տան պահապան» իմաստով (քրդ. *kūčik*՝ «շուն» բառից): Այս բացատրությունը հաստատվում է նաև նրանով, որ քոչակներին այլ կերպ անվանում են «Շեյխ Ադիի տան շներ (ծառաներ)»: Նրանք ցախ ու ջուր են բերում, խնամում են տաճարը Բաբա Շեյխի (Գլխավոր Շեյխ կամ Սրբավայրի Մերունի) գլխավորությամբ: Իհարկե, բավական հրապուրիչ է այս ենթադասի անվանումը կապել հայերեն «գուշակ» բառի հետ, քանի որ հնչյունական տեսանկյունից ամեն ինչ համապատասխանում է (հայ. *g > քրդ. k*՝ կանոնավոր զարգացում է հայերենից քրդերենին փոխառված բառերի համար): Սակայն նման ենթադրությունը քիչ հավանական է:

Ինչպես արդեն նշվել է, քոչակների ընտանիքները չունեն իրենց մորիդները, քանի որ նրանց մեջ կարող են մտնել տարբեր կաստաների ներկայացուցիչներ (Kreyenbroek 1995, p. 134):

Ընդունված չէ, որ քոչակները ողորմություն ընդունեն: Նրանց հիմնական գործառնությունը մասնակցությունն է տարբեր տոնակատարություններին: Քոչակների մի խումբ, զինված կացիներով ու պարաններով, բարձրանում են սարերը Շեյխ Ադիի սրբավայրի համար ցախ բերելու: Այդ

պարանները քոչակները միշտ պահում են իրենց մոտ, որպես իրենց սուրբ առաքելության խորհրդանիշ:

Հենց քոչակն է ավանդաբար լվանում Միրի (Շելյսանի՝ բոլոր եզդիների բարձրագույն ղեկավարի գահաժառանգը) հագուստը: Քոչակները համարվում են գուշակներ, բուժակներ, հրաշագործներ և նույնիսկ անդրաշխարհի հետ կապ ունեցողներ: Տրանսի մեջ մտնելով կամ քնի մեջ՝ նրանք, իբրև թե, կարող են գուշակել մահացածի հոգու վերամարմնավորումը: Քոչակների մեջ հանդիպում են նաև այնպիսիները, որոնք հավանում են տրանսի ժամանակ Մալաք-Թավուսի հետ անմիջական կապ ունենալ:

Քոչակների ոչ ֆորմալ հեղինակությունը շատ մեծ է, նրանց հրաշագործությունների մասին պատմությունները փոխանցվում են սերնդն սերունդ: Նրանց խոսքը լսում են, իսկ մեկնաբանությունները կարող են ազդել եզդիների աշխարհայացքի հայեցակարգային տարրերի վրա: Այսպես, օրինակ, 18-րդ դարի կեսին Բաբա Շելյս կարգված մի քոչակ հայտարարեց, որ երազի մեջ նրան բացվել է, որ Մալաք Թավուսի համար ընդունելի չեն կապույտ հագուստները, որոնք, իբրև թե, դժբախտություն են բերում: Հաճախ հենց սրանով է բացատրվում եզդիականության մեջ կապույտ գույնի արգելքը (Guest 1987, p. 35), թեև գոյություն ունեն նաև այս տաբուի առաջացման մի շարք այլ, առավել հավանական տարբերակներ: Այդ տաբուին խստորեն հետևում են բոլոր եզդիները: Թեև կողմնակի դիտորդին կարող է թվալ, որ այդ արգելքը բավական պայմանական է, սակայն դա միանշանակ այդպես չէ: Դա բացատրվում է գույնի երանգի ընկալման տարբերությամբ: Այսպես, Տին բառը նշանակում է ոչ միայն «կապույտ», այլ նաև բնական կանաչի որոշ երանգներ, մասնավորապես, զարնանային կանաչի (Kreyenbroek 1955, pp. 163-164): Տաբուի տակ է ընկնում, ավելի շուտ, մուգ կապույտը՝ ինդիգոն (Guest 1987, p. 35):

Շատ հավանական է, որ կապույտ գույնի վրա դրված արգելքը պայմանավորված է նրանով, որ Տին բառը, բացի «կապույտ» իմաստից ունի նաև «սուգ» իմաստը, իսկ դա արդեն բավական հիմնավոր պատճառ է բառի, իսկ հետո նաև իմաստի վրա տաբու դնելու համար: Կուրմանջիում Տին բառը «կապույտ-կանաչ» իմաստով հանգում է հին իրան. \*a-xšaina-, իսկ «սուգ» իմաստով \*xšaiwan- (միջին պարսկ. šēvan, նոր պարսկ. šivan «սուգ») ձևերին:

Կապույտ գույնի արգելման մասին դրույթը, եզդիականության մեջ մի շարք այլ գործնական նորմերի հետ միասին մտավ եզդիներին զինվորական ծառայությունից ազատելու մասին Օսմանյան իշխանություններին ուղղված հանրային դիմումի մեջ, որը գրվել էր 1872թ.

եզդիական համայնքի հոգևոր ու աշխարհիկ առաջնորդի կողմից (Ասատրյան, Փոլադյան 1989, p.147, i.12): Այդ փաստաթուղթը պարունակում է այն հիմնական կանոնները, որոնց պետք է հետևի եզդին, և հանդիսանում է այն հազվագյուտ սկզբնաղբյուրներից մեկը, որը ամրագրել է եզդիական հասարակության համար պարտադիր նորմերը: Դժվար է գերազանահատել այդ փաստաթղթի արժեքը էթնո-կոնֆեսիոնալ համայնքի ուսումնասիրման տեսանկյունից, որը, փաստորեն, չունի ո՛չ եկեղեցական կենտրոնացված ինստիտուտ, ո՛չ օրենսգիրք կամ գոնե կանոնների ժողովածու, ո՛չ նույնիսկ գրավոր ավանդույթ, որի շնորհիվ կարող էին գրի առնվել օրենսգրքի առանձին դրույթներ:

Սրբավայրերը հսկող քոչակները մեծ հյուրնկալությամբ են ընդունում ուխտավորներին ու պարզապես այցելուներին՝ համարելով դա իրենց ուղղակի պարտականությունը (Drower 1941, pp. 115, 117, 125-126):

Ղավվալները (արաբ. qawwāl) դաուլասացներ են (տե՛ս 0.3.2.), ավանդական երաժշտական գործիքների (դափ և շիբբա – մանրամասն տե՛ս Ամրյան, 2013<sup>2</sup>) վրա հոգևոր երաժշտության կատարողներ, հիմնականում ծագումով Բանֆշիկա և Բեհզանե գյուղերից: Ղավվալները նաև կոչված են սանջակով (Մալաք Թավուսի մետաղական կաղապար (տե՛ս 1.2.; Nicolaus 2008) եզդիականության գլխավոր խորհրդանիշներից մեկը, տվյալ պարագայում՝ ղավվալների իրավասությունների վկայականը) շրջելու գյուղից գյուղ և տաճարի համար հավաքելու հարկեր ու նվերներ:

Միջավիրները (բառացի «հարևաններ»), արաբ. mujāwir) տեղական սրբավայրերի ծառայողներն են, որոնք անպայման շեյխերի կամ փիրերի ընտանիքից են: Նրանց հիմնական պարտականությունը tiwāf -ի (արաբ. tawāf) Շեյխ Ադիի տաճարի ծխական շրջայցի կազմակերպումն է (Kreyenbroek 1955, p.135): Որոշ աղբյուրների համաձայն, «միջավիր» տերմինը նշանակում է նաև ֆակիրների ղեկավար (Edmonds 1967, pp. 196-197):

Ֆառաշները (բառացի «ծառաներ»), արաբ. farrāš) Շեյխ Ադիի տաճարի ծառայողների ոչ մեծ խումբ են, ովքեր պահում են տաճարի ջահերի լույսը: Կրոնական տոների օրերին մթնշաղիս ֆառաշները վառում են փոքր կրակներ:

Կաբանին (պարսկ. kadbān – «տիկին», այստեղ՝ «միանձնուհի») վանական ծառայողների կանանց խումբ է, որը բաղկացած է չամուսնացած և այրի կանանցից, որոնց պարտականությունների մեջ է մտնում տաճարի որոշակի հատվածի ավլումը (Kreyenbroek 1955, p. 136):

### **0.3.2. Բանավոր կրոնական տեքստերի ժողովածուն (Qawl-ü-bayt') և եզդիների Սուրբ գրքերը**

Պատմական երկարատև ժամանակահատվածի ընթացքում եզդիականության մեջ հիմնական արգելքներից մեկը եղել է գրագիտությունը: Ընդհուպ մինչև վերջերս՝ 20-րդ դարի առաջին տասնամյակները, այդ արգելքին հետևում էին անվերապահորեն որպես Շեյխ Ադիի կարևորագույն պատվիրաններից մեկի:

Փաստացի արգելքը դրված էր սուրբ գրքերի վրա, ինչը, ամենայն հավանականությամբ, բացատրվում է նրանց շրջապատող Ահլ-է քիթաբի («Գրքի մարդկանց») ազդեցությունից, հետևաբար, նաև հրեաների, քրիստոնյաների ու մահմեդականների սուրբ գրքերից համայնքը զերծ պահելու ձգտումով: Այն պայմաններում, որում գոյատևում էր եզդիական համայնքը, այդ արգելքն անպայմանորեն հանգեցրեց վերջինիս դարավոր անգրագիտությանը:

Միևնույն ժամանակ հենց գրի բացակայությունն էլ դարձավ հարուստ բանահյուսության զարգացման դրդապատճառ: Քրդական բանավոր ստեղծագործությունների համեմատ եզդիական բանահյուսության հարստությունն ու բազմազանությունը նշվել է նույնիսկ այն հեղինակների կողմից, ովքեր այս կամ այն հանգամանքների բերումով եզդիներին ու քրդներին նույնացնում էին. «Քուրդ-եզդիները, ..., մեծամասամբ անգրագետ էին, ... և իրենց ողջ ստեղծագործական ուժերն ու շնորհները մարմնավորել են ֆոլկլորային ստեղծագործություններում» (Руденко 1982, с. 7): Մակայն, անհրաժեշտ էր ոչ միայն հիմնավորել այս դրույթը ակադեմիական տեսանկյունից, այլ նաև քրդագիտության՝ մեր կողմից վերոնշյալ քաղաքականացվածության տեսանկյունից (տե՛ս 0.2.) տալ նրան համապատասխան արդարացնող մեկնաբանություն. «Դրույթը... քուրդ-եզդիների ֆոլկլորի ավելի բազմազան լինելու մասին քուրդ-մահմեդականների համեմատ, բոլորովին պետք չէ մեկնաբանել որպես նրանց հոգևոր և նյութական մշակույթի հակադրություն...» (նույն տեղում, с. 7):

Եզդիների բազմաժանր ինքնատիպ բանահյուսությունն արդեն 1,5 դար է ինչ հանդիսանում է եզդիների կրոնի մասին պատկերացում տվող հիմնական աղբյուրը: Մեկ աստծո կերպարը, եռյակի բնութագրությունն ու գործառույթները փոքր աստվածությունների, սրբերի, դևերի այլոց տիպական գծերը, ինչպես նաև ողջ եզդիների կրոնական ավանդույթը վերարտադրվում է բացառապես բանավոր կրոնական տեքստերի հիման վրա: Բանավոր ստեղծագործությունների օրինակների հրատարակումը թույլ տվեց գիտնականներին մոտենալ եզդիների կրոնական ուսմունքի

էության ճանաչմանը: Հատկապես պետք է նշել եզդիների ծիսական պոեզիայի ամենասակրալ մասը՝ թաղման ծիսական երգերը, այսպես կոչված թաղման սաղմոսները: Բացի դրանցից, եզդիների թաղման ծիսակարգի կարևորագույն բաղադրիչներից է հիմնական կրոնական տեքստերի կատարումը, որոնք իրենց մեջ կրում են եզդիների տիեզերածնության մասին պատկերացումների, աստվածությունների հատկանիշների ու գործառնությունների և այլնի մասին լայնածավալ ինֆորմացիա: Այստեղ ենք գտնում նաև եզդիականության մեջ գնոստիկական տարրերի բազմաթիվ հիշատակումներ:

Ընդհանրապես, լինելով ամենափոքր ժանրերից մեկը, միևնույն ժամանակ կապված լինելով ամենապահպանողական և պատմականորեն ամենակայուն ծեսերից մեկի՝ հուղարկավորության արարողակարգի հետ, թաղման երգերը, հնարավոր է, ամենաքիչ են ենթակա փոփոխության՝ նույնիսկ իրենց բանավոր ձևաչափում: Բանավոր ստեղծագործություններից ամենաքիչն այստեղ է, որ հնարավոր է կատարողի անհատական մոտեցում: Հուղարկավորության ծեսի սակրալությունը թույլ է տվել դարերի ընթացքում անփոփոխ պահպանել թերևս առավել մեծ թվով արխայիկ գծեր, քան, նույնիսկ, կրոնական տաճարային ծառայությունը: Սա ամբողջովին վերաբերվում է եզդիականությանը, որտեղ գրի և կանոնակարգված օրենքների ժողովածուի բացակայությունը լայն բազմազանություն է առաջ բերել կրոնական գիտելիքների և օրոտպրակտիկայի շատ բնագավառներում (տե՛ս Руденко 1982, Arakelova 1999-2000<sup>1</sup>):

Այսպիսով, եզդիների բանավոր կրոնական բնագրերի ժողովածուն՝ Qawl-ı-bayt'-ը, հանդիսանում է հիմնական սկզբնաղբյուր, որը թույլ է տալիս վերականգնել այս կրոնական սկզբունքի հիմնական հատկանիշները, ինչպես նաև ժողովրդական հավատալիքների տարրեր և բազմաթիվ աշխարհայացքային մոտեցումներ:

Եզդիական կրոնական տեքստերի առաջին օրինակը գրավել և ռուսերեն հրատարակվել է 19-րդ դարի վերջին Ս. Ա. Եդիազարովի կողմից (տե՛ս Егiazаров 1891, сс.221-227), մի փոքր ավելի ուշ (1900 թ.) նույն նյութը վերահրատարակվեց գերմաներեն թարգմանությամբ հունգարացի արևելագետ Գուգո Մակաշի կողմից (Makas 1900, pp. 37-38): Միայն յոթ տասնամյակ անց լույս տեսավ եզդիական ֆոլկլորի հերթական հրատարակությունը բավականին տպավորիչ ժողովածուով «Զրդական ֆոլկլոր» Օ. Ջալիլի և Ջ. Ջալիլի կողմից (Celil, Celil 1978<sup>1</sup>; Celil, Celil 1978<sup>2</sup>): Սակայն այս հրատարակությունները ներկայացնում են բացառապես քրդերենով տեքստերի արձանագրում բազմաթիվ սխալներով, առանց մեկնաբանությունների ու թարգմանության: Եզդիական տեքստերի մի մասն էլ

հրատարակվել է Ֆ. Զրենյենբրուքի կողմից՝ անգլերեն թարգմանությամբ (տե՛ս Kreyenbroek 1995):

Վերջին տարիներին եզդիական կրոնական տեքստերը ակտիվ կերպով հրատարակվել են հայերեն ու անգլերեն լեզուներով, մեծամասնությունը՝ մանրամասն մեկնաբանություններով, Երևանի Իրանագիտության կոմպլասյան կենտրոնի հրատարակումների շարքի շրջանակներում (տե՛ս Arakelova 1999-2000<sup>1</sup>, pp. 135-142; Voskanian 1999-2000, pp. 259-266; Asatryan-Arakelova 2000, Arakelova 2001<sup>1</sup>):

Այս ուսումնասիրության շրջանակներում ներգրավվել է նաև հսկայական տեքստային նյութ՝ որոնք գործնականում ներկայացնում են բոլոր դրույթներն ու եզրահանգումները: Հենց եզդիական բանահյուսության հիման վրա վերականգնվել են եզդիական պանթեոնի մի շարք կերպարներ:

Ինչ վերաբերվում է եզդիական Սուրբ Գրքերին, ապա 19-րդ դարի վերջին գիտական աշխարհը համոզված էր, որ եզդիները չունեն գրավոր աղբյուրներ (տե՛ս Карцев 1891): Երկու ձեռագրերի՝ «Հայտնության գրքի» և «Սև մատյանի» հայտնաբերումը, որը եզդիական ավանդույթի համաձայն վերագրվում է, համապատասխանաբար, Շեյխ Ադի իբն Մուսաֆիրին (տե՛ս 1.3.) և նրա ծոռ զարմիկ Շեյխ Հասան իբն Ադիին, որոշակիորեն ընդլայնեց եզդիականության մասին իմացությունը (Guest 1987, p. 199):

«Հայտնության գիրքը» եզդիական կրոնի հիմնադրույթների մասին կարճ գրքույկ է: Այն գործնականում ամբողջությամբ նվիրված է Մալաք Թավուսին (տե՛ս մանրամասն «Գրքի» թարգմանությամբ 1.2.): Իր բնույթով այն մենախոսություն է, որը կոչ է անում շեռտնա կրոնի հիմքերից, չչեղվել ճշմարիտ ուղուց, չզայթակղվել հարևան երկրի կրոնական գաղափարներից: Մալաք Թավուսը հավատացյալներին խոստանում է պարգև և պատժով է սպառնում հավատորացներին:

«Սև մատյանը» (սրանից հատվածներ տե՛ս 1.2.) արտագոլում է եզդիականության տիեզերածնության գաղափարները, երկնային հիերարխիայի որոշ խնդիրներ, պատմում է եզդի ժողովրդի ծագման մասին: «Սև մատյանում» զգացվում է նաև աստվածաշնչյան ավանդույթի, ինչպես և սուֆիական ու գնոստիկական ազդեցությունները: Գրքի անվան ծագման մասին գոյություն ունեն բազմաթիվ տարբերակներ (տե՛ս Damljū 1949, pp. 117-118; Dyočič 1973, p. 144; Семенов 1927, с. 60):

Ընդհանուր առմամբ, սուրբ գրքերը պարունակում են եզդիականության՝ որպես կրոնական ուսմունքի, մասին միայն մի փոքր ինֆորմացիա, տեղեկությունների մեծ մասը կողավորված է, ինչպես արդեն նշվել է, բանավոր կրոնական տեքստերում: Տեքստերի հեղինակներն անհայտ են:

Միակ բանը, թերևս, որ հաստատ կարելի է ասել, դա նրանց բավական ուշ շրջանի ծագումն է:

Գրքերի տեքստերն առաջին անգամ անգլերեն են թարգմանվել 1899թ. Էդուարդ Բրաունի կողմից, մի ձեռագրից, որը հայտնաբերել էր Օսվալդ Պերին (Parry 1895, pp. 374-380) և այժմ պահպանվում է Փարիզի Bibliothèque National – ում:

1911 թ. հայր Անաստաս Մարին հրատարակեց Սուրբ գրքերի՝ իր կողմից հայտնաբերված կրկնօրինակները, որոնք գրված էին գաղտնագրերով (տե՛ս Anastase Marie 1911):

1913թ. լույս տեսավ Գրքերի երկու՝ քրդերեն ու արաբերեն տարբերակների գերմաներեն թարգմանությունը, որը կատարել էր Մ. Բիթները (տե՛ս Bittner 1913):

1989թ. հրատարակվել է Սուրբ Գրքերի հայերեն թարգմանությունը մանրամասն մեկնաբանություններով ու ծանոթագրություններով (տե՛ս Ասատրյան, Փոլադյան 1989):

#### 0.4. Եզդիական համայնքի ձևավորման պատմությունը

Առաջին եզդիական համայնքի այսպես կոչված լեզենդար պատմությունը եզդիական համայնքի ձևավորումը անմիջականորեն կապվում է Շեյխ Ադիի և նրա միաբանության գործունեության ժամանակաշրջանի հետ: Նման մոտեցումը, իրականում, չի կարելի լիովին ժխտել: Սակայն, եզդիականության ծագումն ու ձևավորումն ինքնին հնարավոր չէ դիտարկել 11-13-րդ դդ. Իրաքի հյուսիսում տիրող կրոնական իրադրության համատեքստից դուրս: Այստեղ առկա տարբեր կոնֆեսիաների՝ քրիստոնեության՝ իր տարբեր դրսևորումներով, իսլամական միսոսիկ ուղղությունների, հեթանոսական հավատալիքների շփմանն ու փոխներգործությանն, փոխակերպմանն ու սինթեզի ակտիվ գործընթացների մեջ ձևավորվեց ու բյուրեղացավ նոր սինկրետիկ ուսմունք:

Հագարամյակների խաչմերուկում 11-13-րդ դդ., տարածաշրջանի քրդական բարբառներով խոսող առանձին գեղեր դեռ նախաիսլամական հավատալիքների հետևորդներ էին կամ, ինչն ավելի հավանական է, պահպանել էին այդ հավատալիքների որոշ տարրեր (սա արդեն բավական էր, որ նրանք «գրադաշտականներ» համարվեին, արաբ. majūs): Միրիագի հեղինակ Բար-Նեբրաուր (մահ. 1286թ.) պատմում է, օրինակ, Հուլվանում ապրող թայրահիլե (tayrāhyē) քրդական գեղի գոյության մասին, որոնք իրենց ասպատակություններով անընդհատ անհանգստություն էին պատճառում Մոսուլի շրջակայքի բնակավայրերի բնակիչներին: Այդ գեղի մարդիկ հեղինակի կողմից բնութագրվում են որպես կռապաշտներ, մոգերի կրոնի հետևորդներ՝ magūšūtā (տե՛ս Nau, Tfindkji, p. 188, n.2):

Ինչ վերաբերվում է եզդիական կրոնի մեջ նախաիսլամական իրանական տարրերի ենթադրյալ գոյությանը, ապա այստեղ պետք է չափազանց զգույշ լինել: Վերջին տասնամյակներին ակտուալ դարձած, այսպես կոչված, «Քրդական հարցի» հետ կապված քրդական ազգայնական ուժերը հաճախ շրջանառում են կեղծ գաղափարախոսություն այն մասին, որ եզդիականությունը, իբրև թե, քրդերի նախաիսլամական կրոնն է, որ հիմնված է գրադաշտականության վրա և պահպանվել է իրենց մի փոքր՝ իսլամ չընդունած մասի մոտ: Եզդիների «գրադաշտականության» հանդեպ հավակնությունները չի ընդունում ոչ միայն եզդիական հոգևորականությունը, այլ նաև նրանք, ովքեր եզդիներին համարում են քրդական աղանդ (տե՛ս, օրինակ, Issa 1997, p.17), Այս տեսակետը մերժում են նաև գրադաշտական կղերականները (տե՛ս Dadrawala): Ինչ վերաբերվում է խնդրի ակադեմիական մոտեցմանը, ապա,



նախևառաջ, միջնադարում քրդերի՝ որպես առանձին էթնիկական միավորի գոյությունը խիստ վիճելի հարց է (տե՛ս մանրամասն Asatrian 2001<sup>1</sup>), երկրորդ՝ եզդիականության մեջ առկա նույնիսկ այն տարրերը, որոնք ենթադրաբար կարելի էր նույնականացնել զրադաշտական էլեմենտների հետ (ինչը ևս ոչ միշտ է միանշանակ), ամենայն հավանականությամբ, այնտեղ են ներթափանցել միջնորդավորված կերպով՝ միստիկ իսլամի միջոցով, որը եզդիականության ձևավորման հիմնական բաղկացուցիչներից է, ինչպես նաև, հնարավոր է գնոստիկական հոսանքների միջոցով, որոնք մտնում էին մ. թ. I դարի Նյուսիասյին Միջագետքի կրոնական լանդշաֆտի մեջ և որի էլեմենտները ի հայտ են գալիս եզդիականության մեջ (մանրամասն տե՛ս Аракелова 2006): Եզդիականության մեջ այսպես կոչված արխայիկ պաշտամունքային տարրերը, եթե անգամ դրանք իրականում հանդես են գալիս, ապա դրանք ավելի շուտ Առաջավոր Ասիայում՝ այդ թվում և իրանական միջավայրում առկա ընդհանուր կրոնական կլիշեների դրսևորումներ են, այլ ոչ թե հին իրանական (զրադաշտական) անմիջական փոխառության արդյունք (տե՛ս, օրինակ, 2.2.):

Համայնքի ձևավորման վաղ շրջանի կարևոր բաղադրիչներից էր Օմայյան դինաստիայի հետևորդների կրոնական շարժումը: Դենևս չորս դար առաջ կորցնելով իրենց քաղաքական իշխանությունը, Օմայյանները շարունակում էին որոշակի շրջանակներում բավականին բարձր կրոնական հեղինակություն վայելել: Ընտանիքի որոշ ներկայացուցիչներ դարձել էին սուֆիական շեյխեր: Այս շարժման հետևորդների շրջանում մեծարման հիմնական օբյեկտ էր դարձել Օմայյան երկրորդ խալիֆ Յազիդ իբն Մուավիայի դրամատիկ կերպարը, որի անձը 680թ. Քարբայի ողբերգության (տե՛ս 1.4.) հետ կապված լինելու պատճառով միանշանակ զնահատական չի ստացել իսլամական պատմության մեջ: Սակայն, իր մահից ավելի քան 4 դար անց, Յազիդն ուներ բազմաթիվ հետևորդներ. «Իրաքում, Հուլվանի (Hulwān) շրջանում և նրա շրջակայքում եւ հաշվեցի բազմաթիվ եզդիների՝ Յազիդ իբն Մուավիայի հերևորդների» - գրում է ալ-Սամանին (մահ. 1167թ.) (Samani, - apud: Kreyenbroek, p. 29): Այստեղ, իհարկև, խոսքը չի գնում արդեն ձևավորված եզդիական դոգմաներ կրող եզդիների մասին, այն իմաստով, ինչպես մենք ենք այսօր հասկանում եզդի ասելով: Ալ-Սամանին պատմում է միայն Օմայյան վերոնշյալ խալիֆի մեծարողների մասին, որոնք, ամենայն հավանականությամբ, նույնպես դարձել են եզդիական համայնքի մի մասը՝ տարածելով նրանց վրա իրենց ինքնանվանումը (տե՛ս 1.4.):

Դիտարկելով եզդիականության ձևավորման հարցը՝ չի կարելի հաշվի չառնել տարածաշրջանում քրիստոնեական՝ հիմնականում նեստո-

րակյան համայնքների գոյությունը: Բացի վերևում մեր կողմից նշված (տե՛ս 0.2.) այս հիմնական շփումներից, չի կարելի բացառել նաև քրիստոնեական գաղափարախոսության այլ լատենտ ազդեցությունը, թեև ուղղակի ապացույցներ չկան:

Բավականաչափ համոզվածությամբ կարելի է նշել գնոստիկական գաղափարների ազդեցության մասին: Այս դեպքում ո՛չ համայնքի ձևավորման ընթացքում և ո՛չ էլ հետագայում նրա ու գնոստիկական աղանդների միջև շփման մասին պատմական տեղեկություններ չկան: Սակայն, եզրիականության մեջ առկա են բազմաթիվ կարևոր գնոստիկական էլեմենտներ, որոնք ուղղակիորեն ապացուցում են այդ գաղափարների ազդեցությունը եզրիականության վրա: Հնարավոր է, որ այդ գաղափարները եզրիական ուսմունք են թափանցել էզոթերիկ իսլամական ուսմունքների միջոցով և, ըստ ամենայնի, նոր ուսմունքի ձևավորման ամենավաղ շրջանում, հավանաբար, դեռևս աղավիհականության՝ որպես սուֆիական միաբանության գոյության ժամանակ:

Նույնը կարելի է ասել նաև մանդեական կրոնի էլեմենտների մասին, քանի որ այն վայրը, որտեղ ձևավորվել է եզրիականությունը, համարվում է մանդեական կրոնի ավանդական հայրենիքը (տե՛ս Գլխ. 4): Թերևս այս առումով տվյալների բացակայությունը լիովին հասկանալի է. ձևականորեն երկու համայնքներն էլ այժմ էլ սկզբունքորեն փակ են, այնպես որ շփումների մասին խոսք անգամ լինել չի կարող: Եթե եզրիականությունը իր ձևավորման վաղ շրջանում՝ 11-13-րդ դարերում, դեռ ենթարկվում էր բազմաթիվ ազդեցությունների, ապա մանդեականներն այդ ժամանակ արդեն ունեին իրենց ուսմունքի լիակատար էզոթերիկության պահպանման բազմադարյա ավանդույթ, որին նրանք մեծամասամբ հետևում են նաև ցայսօր (տե՛ս, օրինակ, Mauryx 2002):

Ընդհանուր առմամբ, եզրիականության վրա այս բոլոր հնարավոր ազդեցությունները մասամբ կարելի է բացատրել գնոստիկական գաղափարների, ինչպես նաև տարբեր միստիկական ուսմունքների լայն տարածվածությամբ մի տարածաշրջանում, որը բավականին հեռու էր ուղղափառ կրոնական կենտրոններից:

Ինչպես մի շարք գնոստիկական խորհրդանիշներ և գաղափարներ, որոնք շատ նման են դրանց մանդեական մեկնություններին, այնպես էլ եզրիականության մեջ առկա որոշ հին իրանական և միջագետքյան տարրեր լիովին կարող են դիտարկվել որպես միջնորդավորված ազդեցության արդյունք՝ ներթափանցած գնոստիկական ուղղություններից որևէ մեկի միջոցով: Ավելին՝ մի շարք սեմական կրոնական տարրեր ակնհայտորեն մեկնաբանված են հենց գնոստիկական իմաստով և, հետևաբար, նրանք

ևս չէին կարող ներթափանցել եզդիականություն ուղղափառ կրոնների միջոցով լինելու դա իսլամը, թե քրիստոնեությունը:

Եվ, վերջապես, ասմենակարևորը, այն բարեքեր հիմքը, որը համբերությանը իր մեջ է ներառել բոլոր վերոնշյալ, գուցե նաև, մի շարք այլ ուղղություններ ու ծնունդ է տվել սինկրետիկության ասմենաանհավանական ձևին, եղել է սուֆիզմը: Այն, որ եզդիականությունը բարձրացել է սուֆիական միաբանության հիմքի վրա, բոլորովին էլ պատահական չէ: Համայնքում, որտեղ կրոնական ուսմունքի հիմնական մեկնիչը շեյխն է (մուրշիդ), շարքային անդամները (մուրիդներ), որոնք որպես կանոն աստվածացում էին իրենց հոգևոր առաջնորդին (տե՛ս մանրամասն 1.3.), արդեն ուղղափառության հանդեպ, որպես այդպիսին, չէին ունենում իրենց անհատական մոտեցումները: Մյուրիդի համար շեյխը ուղղափառության մարմնացումն է, նրա աշխարհայացքը կասկածի ենթակա չէ: Այս ասմենին ավելացրած նաև որևէ տեսակի կանոնակարգման բացակայությունը (ինչպես եզդիականության պարագայում), հանգեցնում է ցանկացած տեսակի, նույնիսկ ասմենաանհավանական ձևի՝ սինկրետիզմի ձևավորմանը, երբեմն իրար հակադիր գաղափարներով՝ օտար միջավայրի անձի աստվածացում և այլն, և այլն: Ընդ որում վերցված շատ տարրեր մնում են միայն անվանական ներկայացվածության մակարդակում՝ առանց հարմարվելու տվյալ կրոնի իրողություններին (ինչպես եզդիական պանթեոնի շատ սրբեր և մի շարք սուֆիական գաղափարներ, որոնք թերևս արտահայտված են ժողովրդական բանահյուսության մեջ, սակայն եզդիական աշխարհընկալման շրջանակներում չունեն իրենց բացատրությունները – տե՛ս Arakelova 2001<sup>1</sup>, pp.183-192):

Նման կրոնական ֆոնի վրա էլ հենց ձևավորվում է Շեյխ Ադիի պատմական կերպարը, (մանրամասն տե՛ս գլուխ 3.5.), որի մահմեդական լինելը կասկածի տակ չի դրվում: Այս պատմական կերպարը, քիչ թե շատ փաստագրված կենսագրությամբ, իսլամական պատմության մեջ մնացել է որպես ադափիա սուֆիական միաբանության հիմնադիր: Բայց դժվար թե այս միստիկը՝ «մեղմ ու եղնիկի նման սև աչքերով» (Beg Çol 1934, p. 96), մոտ 1111թ. իր առաջին քարոզով գալով Լալնշի հովիտ՝ կարողանար ենթադրել, որ իր հիմնած միաբանությունը ժամանակի ընթացքում կվերածվի իսլամից այդքան հեռացած համայնքի, իսկ ինքն էլ իր հետևորդների համար կդառնա ոչ թե սուֆիական շեյխ, թեևուզ և աստվածացված, այլ հենց աստծո դրսևորումներից մեկը և եզդիական եղյակի մեջ կգրավի գլխավոր տեղերից մեկը (տե՛ս 1.3.):

Շեյխ Ադիի քարոզչությունն ընդունվեց քարյացկամորեն, և նրա հետևորդների թիվն օր-օրի աճում է: Մի շարք պատմական աղբյուրներ

նշում են նրա հանրաճանաչության ու հեղինակության մասին, որը տարածվել էր տարածաշրջանում և ընդգրկել էր տարբեր մարդկանց (Ibn al-Athir, Ibn Khalliqan, Ibn-Futi, Ibn Kathir, Ibn al-Wardi, as-Samani, etc., - apud: Kreyenbroek 1955, p.29; Aloiane, p. 95):

Շեյխ Ադին մահանում է 1162թ.՝ չթողնելով ժառանգներ: Նրա մահից հետո նրան փոխարինում է եղբորորդին՝ Սախր Աբուլ-Բարաքաթը (Şaxr Abū `l Barakāt), ով Սիրիայից հատուկ եկել էր իր հորեղբոր մոտ դեռևս վերջինիս մահից առաջ և մեծ հեղինակություն էր վայելում համայնքում իր բարեպաշտության և սուրբ գործերի համար: Նա իր հերթին համայնքի ղեկավարումը հանձնում է իր որդուն՝ Ադի իբն Աբուլ-Բարաքաթին կամ Ադի Երկրորդին: Նրան հետևում են նրանք, ովքեր համայնքի հիմնադրի (այսինքն՝ Շեյխ Ադիի) հետ միասին անցել են ոչ պաշտոնական սրբացման ճանապարհով և դարձել եզդիական սրբեր՝ չնայած նրանց բավական հասարակ դերին՝ և՛ որպես անհատականություններ, և՛ որպես այս ուսմունքի կրոնական գործիչներ: Նրանք են՝ Ադի Երկրորդի որդին՝ Ալ-Հասան իբն Ադին (կամ Շեյխ Հասանը), այսպես կոչված Շեյխ Սինը (Şëxisin), ով մահապատժի է ենթարկվել Մոսուլի կառավարիչ, աթաբեկ Բադր ադ-դին Լուլուի (Badr ad-din Lu`lu`) կողմից, ինչպես նաև Շեյխ Հասանի որդի Շարաֆ ադ – դինը (Şaraf ad-din), ով մահացել է 1257թ. մոնղոլների դեմ կռվում: Օրինակ, ոչնչով աչքի չընկնող Շարաֆ ադ – դինի (եզդիական ավանդությանը Շարֆադին -Şarfadīn), այդքան կարճ ժամանակով համայնքը ղեկավարելը նրան բոլորովին էլ չլսանգարեց, որպեսզի նա հետագայում դառնա եզդիական կրոնի հիմնական դեմքերից մեկը:

Շարֆադինի որդին Չայն ադ-դինը (Zayn ad-din), հոր մահից հետո հոժարակամ իր տեղը զիջեց հորեղբորը՝ Ֆախրադինին, ով իր մյուս եղբոր՝ Շամս ադ-դինի (Շեյխ Շամս) հետ միասին հիշատակվում է 1275թ. երկպառակտչական կռիվների ժամանակ, որից հետո արդեն ոչինչ հայտնի չէ Լալեշում ադալիական համայնքի հետագա ներկայացուցիչների մասին (Guest 1987, pp. 20-21):

Բավական դժվար է ենթադրել, թե հատկապես երբ է սուֆիական ադալիա միաբանության այս հիմնական մասը, որն ի դեպ ժամանակին բավական տարածված է եղել Մերձավոր Արևելքի բազմաթիվ վայրերում, կորցրել իր իսլամական գծերը և վերածվել մի նոր սինկրետիկ աղանդի, որն ապշեցնում է իր տարատեսակ հայացքների ու մոտեցումների անսկզբունք համադրություն ներկայացնող ուսմունքով: Դրանում, անշուշտ, իր հիմնական դերն է խաղացել համայնքի մեկուսացված, ուղղափառ իսլամական կենտրոններից հեռու լինելը, որը, ընդհանուր առմամբ, հատուկ

էր ցանկացած միստիկական միաբանության, հատկապէս նրանց որոնց մոտ շեշտվում էր հավատի հուզական կողմը, ընդհուպ մինչև որևէ տեսակի դոգմաների անտեսումը: Ինչպէս էլ որ եղած լինի, ամեն դեպքում, ադաւիականությունը եզդիական համայնքին փոխանցեց սուֆիզմի կարևորագույն բնութագրիչները՝ հոգևոր հիերարխիան, առաջնորդի աստվածացումը, հայտնի սուֆիների (Մանսուր ալ – Տալաջ, Ռաբիա Ադաւիա) երկրպագումը՝ վկայված բանավոր կրոնական ժողովածուներում (տե՛ս Arakelova 2001<sup>1</sup>, Arakelova 2008), սուֆիական խորհրդանիշների տարրերը (շրջանի միստիկական նշանակությունը) և այլն, բայց, ամենակարևորը, եզդիական կրոնական ավանդության մեջ արտացոլված սատանայի գովաբանությունը (տե՛ս մանրամասն Մալաք Թաւիոսի մասին Asatrian-Arakelova):

Այս ամենը, անշուշտ, տեղի է ունեցել ոչ կարճ ժամանակահատվածում: Ավելի քան երեք դար է բաժանում Շնյա Ադի իբն Մուսաֆերի առաջին քարոզն այն ժամանակից, երբ մենք կարող ենք բավականաչափ վստահությամբ նշել եզդիականության՝ որպէս համեմատաբար ձևավորված ուսմունքի գոյության մասին:

## 0.5. Ծարֆադին՝ եզդիական կրոնի անվանումը

Հայաստանի եզդի շեյխերը իրենց էթնիկ ու կրոնական պատկանելիության հարցին ի պատասխան սովորաբար ասում են. *Milatē ma – Ēzīd, dīnē ma – Šarfadīn* (այսինքն «Մեր ժողովուրդը՝ եզդի, մեր կրոնը՝ շարֆադին»)։ Իսկ եզդիական հավատի խորհրդանիշներից մեկը հետևյալ կերպ է հնչում.

*Ātqātā min Silt’ān Ēzīd,  
Dīnē min Šarfadīn* (Celil, Celil 1978<sup>2</sup>, p. 377).

Իմ հավատը՝ Սուլթան Եզդի,  
Իմ կրոնը՝ Ծարֆադին:  
Կամ՝ *Šarfadīn - dīnē mina,*  
Ծարֆադինը իմ կրոնն է (տե՛ս ստորև 1.3.2):

Սակայն կրոնը Ծարֆադինի անունով կոչելը չունի ոչ միայն պատմական, այլ նաև լեզունդային կամ առասպելական հիմնավորում: Ծարֆադինը նույնիսկ ոչ ֆորմալ կերպով կանոնակարգված չէ, նա չի մտնում Մալաք Թավուսի յոթ ավատարների մեջ, ի տարբերություն իր հորեղբայր Շնյս Շամսի (*Šams ad-dīn*) և Ֆախր ադ-դինի (*Faxr ad-dīn, Farxadīn*) (տե՛ս 2.16.) և չունի որևէ պաշտամունքային լիցք:

Այս հանելուկը, այսինքն, թե՛ ինչպես ադալիական դինաստիայի (տե՛ս վերևում 0.4.) ոչնչով աչքի չընկնող կերպարներից մեկի անունը կարող է դառնալ կրոնի անվանում, այն դեպքում, երբ ինքը՝ կերպարը, օժտված չէ ոչ միայն աստծո, այլև նույնիսկ սրբի որևէ հատկանիշով, թերևս, կարելի է բացատրել հետևյալ կերպ: Ծարֆադինը, որպես կրոնի անվանում, մեր կարծիքով, կարող է լինել այլասացություն, որն իրենով փոխարինում է եզդիների գլխավոր աստվածության՝ Մալաք Թավուսի տաբուազված անունը (տե՛ս 1.2.1.): Ծարաֆ ադ-դին (*Šaraf ad-dīn*), այսինքն, Ծարֆադին բառացի նշանակում է «կրոնի պատիվ», ինչը, ամենայն հավանականությամբ, եղել է հիմնական աստվածության՝ Մալաք Թավուսի, այսպես կոչված, եզդիական կրոնի էության, հիմնական մակդիրներից մեկը:

Օրինաչափորեն, ժամանակի ընթացքում այս էպիտետն իրենով փոխարինելով, տաբուազված անունը սկսեց կիրառվել որպես կրոնի անվանում: Այսպիսով, Ծարֆադինը որպես կրոնի անվանում, որևէ կապ չունի կոնկրետ պատմական կերպարի անվան հետ, թեև բացառված չէ, որ հետագայում երկրորդական հղման ճանապարհով, ժողովրդական ավանդույթի ուժով այն հանգեցվի վերջինիս:

# ԳԼՈՒԽ 1. ՄԵԿ ԱՍՏՎԱԾ և ԵՌՅԱԿ

## 1.0. Ընդհանուր հարցեր

Թեև հատուկ գրականության մեջ եզրդիներին երբեմն դասում են աղյուցակների հետևորդների շարքին, ովքեր երկրպագում են տարբեր աստիճանի կարևորության մի շարք աստվածությունների, սակայն, ավելի մոտիկից ուսումնասիրելիս պարզ է դառնում, որ եզրդիականության նկատմամբ նման մոտեցումը կարիք ունի արմատական վերանայման: Նման մոտեցման դեպքում անգամ մոնոթեիստական աբրահամյան կրոններում կարելի է գտնել բազմաստվածության տարրեր: Այսպես, օրինակ, մահմեդականները քրիստոնեական Սուրբ Երրորդության մեջ տեմնում են շնորհում միաստվածության՝ թաուհիդի (tauhīd) գաղափարից: Որոշ մահմեդական աստվածաբաններ tathlith-ը (այսինքն՝ Երրորդությունը) մեկնաբանում են որպես բազմաստվածության դրսևորում քրիստոնեության մեջ:

Միևնույն ժամանակ, նույն իսլամում, որտեղ միաստվածությունն անվիճելի հիմք է և մահմեդական ողջ թեոլոգիայի այժան և օմեգան, որոշ ոչ ուղղափառ աղանդներ (մասնավորապես՝ ծայրահեղ շիականները), որոնք աստվածացնում են չորրորդ խալիֆ Ալի իբն Աբու-Թալիբին, իսկ երբեմն էլ նաև այլ կերպարների (օրինակ՝ Ֆաթիմային) նույնպես արժանի են իսլամի ուղղափառ աստվածաբանների քննադատությանը թաուհիդից հեռանալու համար:

Սակայն, այսպես կոչված, մարմնավորման պաշտամունքի նման մեկնաբանությունն արմատապես ճիշտ չէ և ունի մեթոդաբանական թույլ հիմք, եթե չասենք՝ խնդրի փաստացի կողմի մասին: Աստվածային էության բազմատեսակ կամ, ավելի շուտ, մասնատված ձևով ներկայացումը ոչ այլ ինչ է, քան աստվածայինի առանձին գործառույթների անձնավորում, որը ոչ մի ընդհանրություն չունի մաքուր բազմաստվածության հետ: Վերջինիս բուն էությունը չի փոխվում անգամ աստվածությունների համակարգում վառ արտահայտված գլխավոր աստծո առկայությամբ, քանի որ վերջինս թեև մյուսների համեմատ օժտված է ավելի մեծ իշխանությամբ (ավելի շատ գործառույթներով, ատրիբուտներով և այլն), սակայն *Լագարձակ* չէ, ինչպիսին պետք է լինի միակ Աստվածը: Ուստի անհրաժեշտ է հստակ տարբերակել մեկ սկզբնաղբյուրի հանգող աստվածային էության առանձին դրսևորումները (տարբեր ոլորտներում և նույնիսկ տարբեր անուններով), բազմաստվածությունից, որը բնութագրվում է աստվածայինի ցրված ներկայացվածությամբ:

Մոնոթեիզմում աստվածային էությունը էմանացվելով չի կորցնում աստվածային էմանացիայի միակ աղբյուր հանդիսացող Աստծո դերը, գործառույթը կամ իշխանությունը, այլ միայն դրսևորում է իր հատկանիշները տարբեր երևաներով: Այս տեսանկյունից նույնիսկ գրադաշտակա-նությունը, որը հաճախ բնութագրվում է որպես դուալիստական կրոն, մեծ վերապահումներով միայն կարելի է այդպիսին անվանել: Չէ՞ որ, չնայած նշանակալի թվով աստվածների պանթեոնի առկայությանը, այնուամենայնիվ, Ահուրա Մազդան գրադաշտակաՆության մի շարք տարբերակներում հանդես է գալիս որպես դեմիոնոգի գործառույթներով օժտված գերագույն աստված: Պատահական չէ, որ իրանական կրոնում նրա համար կիրառվում է «բագա» (հին պարսկ. бага, սողդ. bay)՝ *միակ աստված* տերմինը, ի հակադրություն յագասների (հին պարսկ. \*yazata-, միջին պարսկ. yazat, նոր պարսկ. ĩzad, բառացի՝ «գոհաբերության արժանի»), այսինքն էակ, որին պետք է գոհ մատուցել): Ինչ վերաբերվում է \*baga- տերմինին, ապա այն թարգմանվում է որպես «(ճակատագրեր) բաշխող»: Հին Իրանում գերագույն աստծո մյուս անվանումն է \*dātār-, այսինքն «արարիչ» (նոր պարսկ. dādār): Ներկայումս նոր պարսկերենում և նոր իրանական լեզուների մեծ մասում աստծո անվանումը xudāy է, հին իրան. \*xwatawān- ձևից, բառացի՝ «ինքնակալ» (նույն տերմինը՝ “xwadē”, նշանակում է միակ աստված եզդիների մոտ (տե՛ս, ստորև)): Իսկ Անգրա Մանյուն կամ Ահրիմանը գրադաշտակաՆ կրոնում միայն չարի, խավարի ուժերի դրսևորումն է և, որոշակիորեն, սատանայի գուգահեռը, թեև օժտված է ավելի կարևոր հատկանիշներով, քան սատանան քրիստոնեության մեջ:

Այսպիսով, հին իրանական կրոնը երբևիցե չլինելով միանշանակ մոնոթեիստական, ինչպիսին են աքրահամյան կրոնները, իր շատ դրսևորումներով մոտենում է մոնոթեիզմին՝ միակ աստված Ահուրա Մազդայով, որը գերակա է մի շարք աստվածությունների հանդեպ, որոնք իրենց աստիճանով կարող են հավասարվել, ասենք օրինակ, իսլամի կամ հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցու որոշ սրբերին: Իրադրությունը արմատապես չի փոխվում այն դեպքում, երբ Ահուրա Մազդայի գերակա դիրքին հավակնում են Զրվանը կամ Միթրան: Այսպիսով, իսկական դուալիզմ հավասար Աստծո և սատանայի գոյությամբ, նրանց միջև ընթացող անընդ-հատ պայքարով և այդ պայքարի անհայտ ելքով, Իրանում երբևէ գոյու-թյուն չի ունեցել (Duchesne-Guillemin 1969, pp. 323-324):

Միևնույն ժամանակ նույնիսկ հին հունական կրոնը, որի մասին «բագմաստվածություն» տերմինը միանշանակ հիմնավորված է, ունի հին արմատներ ունեցող մոնոթեիստական տարրեր: “Der monoteistische Gedanke war alt in Griechenland”, - նշում է հին հունական կրոնի հայտնի



ուսումնասիրողը (տե՛ս Nilsson 1961, p. 569, et sq.): Սա, սակայն, թույլ չի տալիս մեզ կասկածի տակ առնել նրա պոլիթեիստական բնույթը, քանի որ խոսքը գնում է կրոնական մտածողության գերակայության, և ոչ թե՛ գաղափարների տարբերության մասին, որոնց զուգահեռ առկայությունը մեկ համակարգում հնարավոր է:

Ինչևէ, բնութագրելով այս կամ այն կրոնը, հատկապես եզդիականության նման սինկրետիկ կրոնը, անհրաժեշտ է հաշվի առնել նրա կառուցվածքի ողջ բարդ էությունը՝ ոչ մի դեպքում չեղնելով միայն աստվածալինի տարատեսակ դրսևորումներից, այն է՝ դրզմատիկ համակարգում տրանսցենդենտալի արտաքին դրսևորումներից:

Եզդիական եղյակի վերլուծությունը (տե՛ս ստորև) նույնպես ցույց է տալիս, որ դրա մեջ մտնող աստվածությունները միանշանակ հանդիսանում են միակ Աստծո արտահայտումները (մանիֆեստացիաներ), որին հավատում են եզդիները: Թե՛ն կանոնակարգված դրզմատիկ գրականության բազակայությունը թույլ է տալիս հենվել հիմնականում միայն բանավոր կրոնական գրականության վրա, վերջինս էլ, հատկապես լայն կրոնագիտական վերլուծության համատեքստում, լիովին բավարար նյութ է ուսումնասիրության համար: Եզդիների միաստվածային լինելը երևում է, օրինակ, հետևյալ աղոթքից, որը համարվում է եզդիական Հավատի վկայությունը.

Šahda dīnē min ēk Allāh,...  
Silt'ān Šēxadī padšē mina,...  
Silt'ān Ēzdi padšē mina,...  
Tāwūsi malak šahda ū imānēd mina...  
Haqa, Xwadē kir, [am] ēzdīna,  
Sar nāvē Silt'ān Ēzdīna  
Al-h'amd lillāh, am ži ōl ū tarīqēd xō di-řāzīnā.

Իմ Հավատի վկայությունը միակ աստվածն է,  
Սուլթան Ծեյլս Ադին իմ արքան է,  
Սուլթան Եզիդը իմ արքան է,  
Մալաք-Թավուսը (Հավատի) վկայությունն է և իմ (հավատը).  
Ճշմարիտ է, աստված արեց, (մենք) եզդի ենք,  
Կոչվում ենք Սուլթան Եզիդի անունով,  
Փառք աստծո, մենք գոհ ենք մեր կրոնից ու համայնքից  
(Kreyenbroek 1995, p.226):

Ինչ վերաբերվում է պանթեոնի փոքր աստվածություններին՝ ոգիներին, դևներին և այլոց, նրանց գոյությունը մեզ որևէ հիմք չի տալիս խոսելու բազմաստվածության մասին: Չէ՞ որ նմանատիպ կերպարներ (այդ թվում և եզդիական կերպարների բացարձակ գուգահեռները) պահպանվել են ժողովրդական իսլամ դավանող շատ իրանական (ինչպես նաև ոչ իրանական) ժողովուրդների մոտ:

Մեր ուսումնասիրության մեջ աստվածային մարմնավորումների բազմազանությունը՝ աստվածությունները, հոգիները, դևերը և այլն, մենք պայմանականորեն ենք անվանում եզդիական պանթեոն:

Այսպիսով, «եզդիական պանթեոն» տերմինը, որը մեր ուսումնասիրության անվանումն է, նյութի տեսանկյունից լինելով լիովին հստակ ու առարկայական, և հիմնավորված լինելով եզդիականության մեջ ընդհանուր առմամբ խիստ դրամավորված չափանիշների բացակայությամբ, ընկալվում է որպես պայմանական, բայց այս աշխատանքի շրջանակներում լիովին պատճառաբանված հասկացություն:

### 1.1. Մեկ աստված

Եզդիական եղյակը ներառում է Մալաք Թավուսին՝ Սիրամարգ Հրնշտակին (եզդիական սրբերի պատկերագրության մեջ ներկայացվում է սիրամարգի տեսքով), Շնյա Ադիին (ծերունու կերպարանքով) և Սուլթան Եզիդին (երիտասարդի կերպարանքով): Բոլոր երեք կերպարներն էլ աստծո՝ xwadē (կամ xwadī, xudā, տերմինը հանգում է պարսկ. xudāy - «աստված, տեր», տե՛ս վերևում) մանիֆեստացիաներն են (Asatrian, Arakelova 2014, pp. 1-8): Գոյություն ունեն աստծո անվանման ևս մի քանի տարբերակներ՝ xudāvand, řab(b)ī, ինչպես նաև արաբերեն allāh (հիմնականում արաբական ֆորմուլաներում). որոշ կրոնական երգերում հանդիպում է նաև ēzdan (պարսկ. yazdān – «աստված») տերմինը:

*Խուադնի* մասին եզդիների պատկերացումները բավականին մշուշապատ են և դժվար համակարգելի: Հիմնական գիծը, որը նրան միավորում է դրամատիկ կրոնների միակ Աստծո հետ, և որն էլ հենց ամենակարևորն է, նրա տրանսցենդենտալությունն ու արարչագործական (դեմիտրիզի) գործառնությունն է: Եզդիական ավանդույթում *Խուադնն* թեև տիեզերքի արարիչն է, սակայն բոլորովին մասնակից չէ նրա ճակատագրին: Նա չի զբաղվում աշխարհիկ գործերով, չի խառնվում մարդկային ճակատագրերին (տե՛ս նաև Գլխ.4):

Պատահական չէ, որ եզրիական հոգևոր երգերում և բանավոր ավանդության մեջ Խուադեիին ուղղակի դիմումներ չափազանց քիչ են հանդիպում, նրա համար նախատեսված չէ նաև որևէ տեսակի զոհաբերություն և այլն: Գոյություն ունի, թերևս, կրոնական տեքստի մեկ օրինակ, որն անմիջականորեն նվիրված է Աստծուն՝ Խուադեիին. այն, ավելի շուտ, կարելի է բնութագրել որպես փառաբանություն, այլ ոչ թե աղոթք: Այն հենց այդպես էլ կոչվում է՝ Madh'ē xwadē՝ «Փառաբանություն աստծուն»: Հմմտ. առանձին տեղերում մեր կողմից շտկված տեքստը.

Yā řabīyō, tu dāymī,  
 Tu k'arīmī,  
 Tu řāh'īmī,  
 Tu qadīmī,  
 Tu xudāyē har xudāyī,  
 Xudāyē milk'ē k'arīmī,  
 Tu xudāyē a'ršē a'zīmī (ckopee, a'zmānī),  
 A'nzaldā dānī qadīmī,  
 Har xudāyē har xudāyī.  
 Hīn mak'āyī (r.e. mak'ānī) hīn majāyī (majālī), ...  
 Tu xudānē jin ū isī (insī),  
 Xudāyē a'rš ū k'ursī.  
 Tu xudāye ālam ū quṣī (ālamī qudsī),  
 Har xudāyē har xudāyī,  
 Hīn mak'āyī, hīn majāyī,  
 Kas nizānī tu cawāyī,  
 Har xudānē har xudāyī...  
 Ta na māla, ta na p'arda,  
 Ta na lawma (lawna), ta na ranga,  
 Ta na āwāza, ta na danga,  
 Kas nizāna tu čawānī,  
 Har xudāy har xudāyī,  
 Walīyē farz ū nimēžanī...  
 Řuh'a didī, řuh'a diparēžī.  
 H'ākimē řāh ū gadānī,  
 H'ākimē jimh'ī ālamī.  
 Ta dīhār kir Īsā ū Maryam,  
 Ta am kirin tažbatī (ckopee, ži batnī) Ādam.  
 Har xudāyē har xudāyī...

(Celil, Celil 1978<sup>2</sup>, pp. 323-324):

Ո՛վ աստված, դու հավերժ ես,

Դ՞ն՛ ողորմած ես,

Դ՞ն՛ բարեգութ ես,

Դ՞ն՛ հնամենի եմ,

Դ՞ն՛ բոլոր աստվածների աստված,

Ողորմություն ունեցող աստված:

Դ՞ն՛ երկնակամարի աստված ես,

Ի սկզբանե հին,

(Դ՞նու) բոլոր աստվածների աստված ես:

(Դ՞նու) և՛ ապաստան, և՛ հզորություն,

(Դ՞նու) հոգիների ու մարդկանց աստված ես,

Երկնակամարի ու գահի աստված,

Դ՞նու սրբության աշխարհի աստված ես,

(Դ՞նու) բոլոր աստվածների աստված ես,

(Դ՞նու) և՛ ապաստան, և՛ հզորություն,

Ոչ որ չգիտի, դու ինչպիսին ես,

(Դ՞նու) բոլոր աստվածների աստված...

Դ՞նու տուն չունես, դու ծածկ չունես,

Դ՞նու երանգներ չունես, դու անգույն ես

Դ՞նու ձայն չունես, դու հնչյուն չունես,

Ոչ որ չգիտի, դու ինչպիսին ես,

(Դ՞նու) բոլոր աստվածների աստված ես,

(Դ՞նու) պատվիրանների ու պաշտոնների տեր...

(Մարդկանց) շունչ ես տալիս և դու էլ կտրում ես շունչերը,

(Դ՞նու) արքաների ու հասարակ մարդկանց Տիրակալն ես,

Դ՞նու ես ստեղծել Տիտուսին ու Մարիամին,

Դ՞նու ես ստեղծել մեզ (եզդիներիս) Աղամի որովայնից (batn, արաբ. batn՝ «ներքին») (ակնարկում է եզդիների առաջնաստեղծ սերմից ծագած լինելու մասին. տե՛ս ստորև 2.2.),

(Դ՞նու) բոլոր աստվածների աստված և այլն...

Բերված encomium-ը maddāhī (աստծուն կամ իշխանավորներին ուղղված փառաբանություն) ժանրի տիպիկ օրինակ է, որը տարածված է արևելյան և, հատկապես, պարսկական պոեզիայում:

*Խուադեն* գրեթե բացակայում է նաև եզդիական դոգմատիկայում: Ամեն բան տեղի է ունենում նրա մանիֆեստացիաների՝ եռյակի միջոցով: Եզդիների համար ինքը՝ Խուադեն մի տեսակ տրանսգենդենտալ էություն է, նրա հատկանիշները պարզ չեն և դիտվում են միայն եռյակի ակտիվու-

թյան արիզմայի միջոցով, մասնավորապես, նրա գլխավոր ներկայացուցիչ Մալաք Թավուսի միջոցով, որը հաճախ հանդես է գալիս արարչի դերում: Ընդհանրապես, եռյակի անդամները որպես աստծո երեսներ, ոչ միշտ են հստակ ներկայանում, դա ավելի շուտ ենթադրվում է: Ոչ մի տեղ՝ ո՛չ բանավոր ավանդություններում, ո՛չ, այսպես կոչված, եզրիականության Սուրբ Գրքերում (տե՛ս 0.3.2.) եռյակի՝ Խուադեհից ածանցյալ լինելու փաստ չի գրանցվում: Դատելով այս ամենից, եզրիականության վարդապետության մեջ եռյակի առաջացումը աստիճանաբար կարծես մղել է Խուադեհին երկրորդ պլան, տվել է նրան ավելի բացարձակ և ենթադրյալ բնույթ: Այլ կերպ ասած, եզրիականության մեջ ձևավորված եռյակը որպես գերակա շերտ (սուպերստրատ) է հանդիսանում արդեն իսկ գոյություն ունեցած միաստվածության ավանդույթի վրա: Վերջինս ի սկզբանե մտել է եզրիականության մեջ «նախանշողիական» ուղղությունների՝ միաստիկ իսլամի և այլնի հետևորդների վարդապետության հետ միասին (տե՛ս վերևում 0.4.):

Այսպիսով, եզրիական Խուադեհն տիպիկ օրինակ է *deus otiosis*՝ անմասնակից (ամեն ինչից կտրված) աստծո, այսինքն մի աստծո, ում կերպարը սրբազան պատմության մեջ ընդհանուր օրինաչափությունների համաձայն, աստիճանաբար կորցնում է իր հստակ գծերն արարչագործության ավելի քիչ նշանակալի երևույթների դերի անընդհատ մեծացման, գերբնական արարածների, փոքր աստվածությունների, մարդկային կյանքի հետ առնչություն ունեցող հերոսների ու նախնիների մեծարման ֆոնի վրա: Արարման սկզբնական էտապն ու դեմիորգի դերը կարծես թե մոռացության է տրվում: «Այլ կերպ ասած, - ինչպես նշում է Կեյպերը՝ հղում կատարելով Մ. Էլիադեին, - սրբազան պատմությունը կազմող իրադարձությունների հաջորդական շղթան անընդհատ հիշատակվում ու նշանավորվում է, այն դեպքում, երբ նախորդ փուլը՝ այն ամենն ինչ գոյություն ունի մինչև այդ սրբազան պատմությունը (այսինքն տիեզերաստեղծման սկիզբը), և առաջին հերթին, արարիչ աստծո փառավոր և միանձնյա ներկայությունը, խամրում է: Եթե դեռ հիշում են Բարձրյալ Աստծո մասին, ապա գիտեն, որ նա ստեղծել է տիեզերքը և մարդուն՝ սա է ամբողջը: Թ՛վում է, թե նման բարձրյալ աստվածը կատարել է իր դերը ստեղծելով աշխարհը» (Кейпер 1986, сс. 112 и сл.):

## 1.2. Եռյակ

### 1.2.1. Մալաք-Թավուս՝ Եռյակի գլխավոր կերպարը

Մալաք Թավուսը, Մալաքե Թավուսը կամ Թավուսե/ի Մալաքը (արաբ. Malak t̄awūs – «սիրամարգ») (այս աստվածության մանրամասն վերլուծությունը տե՛ս Asatrian, Arakelova 2003, Asatrian, Arakelova 2014, pp. 9-36, տե՛ս նաև Rodziewicz 2014), այսինքն Հրեշտակ սիրամարգը եզդիական եռյակի առաջին կերպարն է: Նա գլխավորում է եզդիական պանթեոնի բոլոր մեծ ու փոքր աստվածություններին:

Մալաք Թավուսը, փաստորեն, եզդիական ուսմունքի բուն էությունն է, նրա *raison d' être*-ն: Հավատի խորհրդանիշի տարբերակներից մեկում նա հանդես է գալիս խուադնից անմիջապես հետո.

Min ša' datīya īmāna xwa  
Bi nāvē xwadē u Tāwūsī malak dāya.

Ես վկայում եմ, որ իմ հավատը տրված է  
Աստծո և Մալաք-Թավուսի անուններում (*Sex Dewrēs*, p. 11):

Հավատի վկայության մեկ այլ տարբերակում, որը բերվել է վերևում (տե՛ս 1.0.), Մալաք Թավուսը և Խուադեն հանդես են գալիս որպես հավատի խորհրդանիշներ, ընդ որում Մալաք Թավուսը բնութագրվում է նաև որպես հենց հավատը: Հմմտ.

Šahda dīnē min Allāh,...  
Tāwūsī malak šahda ū īmānēd mina...

Իմ հավատի վկայությունը՝ միակ աստվածն է, ...  
Մալաք Թավուսը (հավատի) վկայություն ու իմ հավատն է...

Մալաք Թավուսը միաժամանակ նաև եզդիականության հիմնական առանձնահատկությունն է, որը յուրօրինակ բնույթ է հաղորդում այս սինկրետիկ կրոնին: Ոչ մի կրոնական ուղղություն տարածաշրջանում չունի նման պաշտամունք, այդ թվում և ուսմունքով՝ նրան նման որոշ ծայրահեղ շիական աղանդներ (տե՛ս Գլ. 4):

*Հետաքրքրական է այն փաստը, որ 20-րդ դարի սկզբին Անգլիայում մի սիրիացու կողմից հիմնադրվել էր գաղտնի համայնք՝ «Հրեշտակ-*

*սիրամարզի» միաբանություն անունով: Բազմաթիվ խմբակներ միավորում էին լիովին պատկառելի մի լսարան, որը տարված էր արևելյան էկզոտիկայով նրկու ուժերի «մեծագնան» ու «կառուցման» նրկրպագությանը, որոնք հայտնի էին «սիրամարզ» և «օձ» կողային անվան տակ: Միաբանության անդամները միմյանց նրբայրներ էին համարում: Մասնակցում էին ընդհանուր ծեսերին, որոնք, ըստ իրենց, օգնում էին պաշտամունքի հետևորդների միջև սերտ կապերի հաստատմանը: Չի բացառվում, որ նման համայնքներ գոյություն ունեին նաև Ամերիկա մայրցամաքում (տե՛ս մանրամասն Դարոլ 1998, ռ. 165-184):*

*Տրեշտակ-սիրամարզի պաշտամունքի գաղափարը այս միաբանության մեջ անշուշտ վերցված է նգրիներից: Օտար միջավայրում ու այլ աշխարհընկալում ունեցող մարդկանց շրջանում էգոթերիկ իմացության արհեստական ստեղծման այս փորձը ցուցադրում է ոչ ավելին քան երրոպացիների հետաքրքրությունը տարբեր տեսակի գաղտնի գիտելիքների հանդեպ, ինչն այդքան հատուկ էր Եվրոպային 20-րդ դարի սկզբին:*

Մալաք Թավուսը նգրիների բազմաթիվ էպոնիմներից մեկն է. նրանց անվանում են՝ milatē Malak Tāvūs – Մալաք Թավուսի ժողովուրդ (կամ ցեղ): «Սև մատյանում» (Mash’afē řaš, NN 2, 14) Մալաք Թավուսը նույնականացվում է Ագրայիլի հետ՝ մահմեդական ավանդույթում Աստծո չորս հրեշտակապետներից մեկը, մահվան հրեշտակապետն է. “Malēkī xalq kird nāvēna ‘Azra ‘il; awiš Malak Tāvūsa ki gawra hamūyāna” – «... [Աստված] ստեղծեց հրեշտակին, և անվանեց Ագրայիլ: Դա Մալաք Թավուսն էր, ով բոլորի առաջնորդն է»: “Li siř Ādam... milatī li sar arz paydā dibī, li pāstir milatī ‘Azrā‘il, ya’nī Malak Tāvūs ki yazīdīya paydā dibī” - «Ադամի էությունից ... նրկրի վրա առաջանում է մի ժողովուրդ, որից հետագայում կծնվի Ագրայիլի ժողովուրդը՝ այսինքն Մալաք Թավուսին, որն էլ հենց նգրի ժողովուրդն է» (Bittner 1913, pp. 24, 28; Ասատրյան, Փոլադյան 1989, pp. 144,145):

Տարածաշրջանի շատ ժողովուրդների մոտ Մալաք Թավուսը իսկապես համարվում է լավարի իշխանի մարմնավորումը: Այս հանգամանքն էլ հաճախ առիթ էր հանդիսանում, որպեսզի ճանապարհորդները, որոնք տարբեր ժամանակներում եղել են նգրիների միջավայրում, նրանց նկարագրեն որպես սատանայապաշտներ (տե՛ս վերևում, 0.2.): «Սատանայապաշտ» մակդիրը նգրիների նկատմամբ ամրապնդվեց հատկապես ուղղափառ կրոնի հետևորդների, և առաջին հերթին, մահմեդականների շրջանում: Սա էլ հենց առիթ էր դառնում, անշուշտ ձևական, գրեթե

անարգել հալածանքների ու հետապնդումների, որոնց դարեր շարունակ ենթարկվել է Մալաք Թավուսի ցեղը: Առանձնահատուկ դաժան վերաբերմունքի եզրինները արժանացել են քրդերի կողմից, մի ժողովրդի, որը խոսում էր նույն լեզվով, ինչ եզրինները՝ քուրմանջի բարբառով: Եզրինների ու նրանց խորհրդանիշի՝ Մալաք Թավուսի հետաքրքիր բնութագրություն է տվել քուրդ մոլլա Մահմուդ Բայազիդին, որն այն գրել է Էրզրումի ռուս կոնսուլի հանձնարարությամբ. «Եվ գոյություն ունի եզրինների ցեղը, - գրում է Բայազիդին, - ովքեր մահմեդականներ չեն, այլ եզրիններ են: Եվ նրանց բոլոր սովորությունները, բարքերն ու օրենքները այլ են (մահմեդականներից): Այս ցեղը (tāyfa) պաշտում է իբլիսին (սատանային), իսկ սատանային (šayṭān) անվանում են Մալաք-Թավուս: Սակայն իրենց լեզուն նույնպես քրդերենն է» (Баязиди 1963, с. 74, русский перевод с. 64):

Քանի որ Խուադնի կերպարի այնքան էլ պարզ չէ, իսկ նշակի ներկայացուցիչները նրա մանիֆեստացիաներն են, Մալաք Թավուսը նրբեմն հանդես է գալիս արարչի (դեմիտորգի), իսկ նրբեմն էլ նրա՝ Խուադնի օգնականի դերում (տե՛ս ստորև՝ «Հայտնության գրքում»):

Յավոք, կրոնական բանավոր գրականության մեջ (այսպես կոչված *դաուլներում*՝ և *բեյթներում*՝ տե՛ս 0.3.2.) անմիջականորեն Մալաք Թավուսին միայն մեկ երգ է նվիրված՝ «Qawlê Malakê Tāvûs». նրա մասին հիշատակումները ևս շատ չեն: Պարապ տեղը նրա անունը տալը, հատկապես հոգևոր ներկայացուցիչների ներկայությամբ, խստիվ արգելվում է (հմմտ.՝ «իմ անունը և իմ հատկանիշները մի հիշատակեք, որպեսզի մեղք չգործեք», -տե՛ս ստորև՝ «Հայտնության գիրք», մաս 4, N 8):

Այս հանգամանքը, անշուշտ, բոլորովին չի նպաստում նրա կերպարի և պաշտամունքի մեջ նրա դերի պատշաճ լուսաբանմանը: Սակայն, այսպես կոչված «Հայտնության գիրքը» (Kitêbâ jalwa), որը եզրիական կրոնական ավանդույթը արտացոլող կարճ տրակտատ է, ամբողջությամբ նվիրված է Մալաք Թավուսին: Այդ գրվածքի վերլուծությունն էլ հենց թույլ է տալիս, թեև ոչ ամբողջապես, սակայն որոշակիորեն հստակեցնել եզրիական պանթեոնի այս աստվածության հիմնական բնութագրիչները: «Գրքի»՝ որպես սկզբնաղբյուրի և նրա եզակի բնույթի կարևորությունը հաշվի առնելով, մենք այստեղ կբերենք նրա ռոջ տեքստը՝ Գ. Ս. Ասատրյանի հայերեն թարգմանությամբ (տե՛ս Bittner 1913, pp. 24-39; Ասատրյան, Փոլադյան 1989, pp. 140-144): «Հայտնության գիրքը» բաղկացած է 6 մասից՝ ներառյալ նախաբանը, և պարունակում է 44 դրույթ:



## Նախաբան

1. Նա, ով գոյություն է ունեցել բոլոր արարածներից առաջ, Մալաք Թավուսն է:
2. Նա է, որ այս աշխարհ ուղարկեց Աբթավուսին, (քառագի՝ «Թավուսի ծառային, այսինքն՝ Մալաք-Թավուսի ծառային), որպեսզի [վերջինս] իր ընտրյալ ժողովրդին (այսինքն՝ եզդիներին) առանձնացնի և [պարզևի] իմացություն, ու փրկի վախից և մոլորությունից:
3. Այս գործի երևան գալը (այսինքն՝ Գրքի) եղավ (կատարվեց) բանավոր՝ երես առ երես [հաղորդմամբ], այնուհետև՝ այս գրքի միջոցով, որը կոչվում է Ջալվա (այսինքն՝ «հայտնություն»), որի ընթերցումը արգելված է այս համայնքից դուրս կանգնած [մարդկանց] համար:

## Մաս առաջին

1. Ես եղել եմ և այժմ կամ և կմնամ հավիտյանս հավիտենից: Ես իշխում եմ բոլոր արարածների վրա և կարգավորում եմ նրանց գործերը:
2. Ես պատրաստ եմ: Ես բարի եմ նրանց համար, ովքեր հավատում են ինձ և կարիքի դեպքում դիմում են ինձ:
3. Ես ամեն տեղ եմ: Ես մասնակից եմ բոլոր իրադարձություններին, որոնց այլադավանները «չարիք» են համարում, քանզի դրանք չեն համապատասխանում նրանց ցանկություններին:
4. Յուրաքանչյուր ժամանակ ունի իր կարգավորիչը, և դա իմ խորհրդով է: Յուրաքանչյուր ժամանակ ուղարկում է որևէ տիրակալի [և] այդ տիրակալներից յուրաքանչյուրը իր դարաշրջանում կատարում է իր գործը:
5. Ստեղծված արարածներին թույլ եմ տալիս [անել այն, ինչ ցանկանում են]:
6. Պարտվում է նա, ով ինձ հակադրվում է:
7. Ուրիշ աստվածները չեն խառնվում իմ գործին: Ինչ ցանկանամ, նրանք ինձ չեն հակաճառի:
8. Այն գրքերը, որոնք այլադավանների ձեռքերին են (այսինքն՝ Թորաթը, Աստվածաշունչը և Ղուրանը) դրանք ճշմարիտ չեն և գրված չեն մարգարեների կողմից, [այլ] կեղծված են և աղճատված: Յուրաքանչյուրը կրկնում է մյուսին [և] ժխտում:
9. Ճշմարտությունն ու կեղծիքը հայտնի են փորձից:
10. Ես զայրանում եմ նրանց վրա, ովքեր իմ անունից են խոսում: Անհամաձայնությունս արտահայտվում է իմ կողմից մի քանի օրով ուղարկված իմաստուն կարգադրիչների միջոցով: Ընդհանրապես [իմ կարծիքով ոչ ճիշտ] կատարված գործերը ես արգելում եմ:

11. Ես ուղի եմ ցույց տալիս և ուսուցանում եմ նրանց, ովքեր հետևում են իմ աշակերտներին (տեքստում՝ «նրանց, ում ես սովորեցրել եմ»): [Այդ մարդիկ] երջանիկ կլինեն՝ դառնալու իմ ուղեկիցները:

Մաս երկրորդ

1. Մարդկանց բարություն եմ շնորհում ըստ իմ հայեցողության:
2. Ես իշխում եմ երկրի ու նրա խորքերում գտնվող բոլոր [արարածների] վրա:
3. Ես չեմ ցանկանում, որպեսզի մարդիկ ընդհարվեն (կռվեն) միմյանց հետ:
4. Եվ ես բոլոր դեպքերում բարություն չեմ խնայում նրանց համար, ովքեր ինձ են պատկանում և հնազանդվում են ինձ:
5. Ես գործ եմ տալիս նրանց, որոնց վորձել եմ և ովքեր իմ ցանկությանբ են շարժվում:
6. Ես հայտնվում եմ որևէ տեսքով նրանց, ովքեր հավատում են ինձ և խորհրդակցում են ինձ հետ:
7. Ժամանակ առ ժամանակ ես մարդկանց ենթարկում եմ տանջանքի, [և] ոչ ոք չի կարող դա ինձ արգելել:
8. Եվ ոչ ոք չի կարող դրան միջամտել:
9. Տանջանք ու հիվանդություն եմ բերում նրանց, ովքեր դիմադրում են ինձ:
10. Նա, ով ինձ է ուղղված (ինձ է հետևում), չի մեռնում ինչպես ուրիշ մարդիկ:
11. Ես չեմ հանդուրժում, որ որևէ մեկն ապրի այս աշխարհում իրեն հատկացված ժամանակից ավելի:
12. Եթե ցանկանամ, որևէ մեկին հոգու շրջագայության (տրանսմիգրացիայի) միջոցով մեկ կամ երկու-երեք անգամ այս կամ մի այլ աշխարհ կուղարկեմ:

Մաս երրորդ

1. Առանց գրքի ճանապարհ եմ ցույց տալիս (առաջնորդում եմ) նրանց, ովքեր ինձ հաճո են և ինձ են նայում: [Ես] աներևույթ կերպով ղեկավարում եմ նրանց: Այն ինչ ես ձեզ սովորեցնում եմ, [ձեռք է բերվում] առանց տանջանքի:
2. Ժամանակ առ ժամանակ ես վնաս եմ բերում նրանց, ովքեր այլ աշխարհում են և խուսափում են իմ կրոնից:
3. Աղամի այդ զավակները չգիտեն կրոնի ընթացքը (օրենքը) և դրա համար հաճախ շեղվում են [ուղիղ] ճանապարհից:

4. Ցամաքի կենդանին, երկնի աղավնին և ծովի ձուկը՝ բոլորը իմ ձեռքում են և գտնվում են իմ հրամանի ներքո:
5. Ես գիտեմ ստորերկրյա գանձերի տեղը և [դրանք] դրանք մեկ առ մեկ տալիս եմ մարդկանց:
6. Իմ հրաշքները ցուցադրում եմ այն մարդկանց, ովքեր ցանկանում են [տեսնել] դրանք:
7. Այն օտարները, ովքեր չարություն են գործում և չեն վարվում ըստ իմ ու իմ հետևորդների խոսքերի, վնաս պետք է տեսնեն, քանզի չգիտեն, որ մեծությունն ու հարստությունը իմ ձեռքներում են, և ես տալիս եմ դրանք Ադամի որդիներից լավագույններին:
8. Աշխարհի ստեղծումը, օրերի հաջորդականությունը և բոլոր կարգավորիչների կարգավորողը ի սկզբանե ինձանից են:

#### Մաս չորրորդ

1. Իմ իրավունքը ես չեմ հանձնի այլ աստվածներից որևէ մեկին:
2. Չորս տարրերը, չորս ժամանակները և չորս հիմքերը ես նվիրեցի, որպեսզի կատարվի արարչագործությունը:
3. Օտարների գրքերը ընդունելի են, եթե համապատասխանում են իմ օրենքին: Այն [գիրքը], որը չի համապատասխանում իմ օրենքին, նրանց կողմից փոխված է [աղավաղված է]:
4. Իմ թշնամիները երեքն են, և իմ չարությունը երեք բանի վրա է:
5. Նրանց, ովքեր չեն հայտնում իմ գաղտնիքը, բարիք է հասնելու:
6. Նրանք, ովքեր տանջվում են հանուն ինձ, յուրաքանչյուրին որևէ աշխարհում ես բարությանբ կհատուցեմ:
7. Օտարների դեմ պայքարում ես կկանգնեմ նրանց կողքին, ովքեր ինձ են հարում:
8. Ո՛վ դուք, մարդիկ, որ իմ ճշմարտությունը ձեր ականջներով եք ընկալում, հեռացե՛ք այն խոսքերից, որոնք ինձանից չեն: Իմ անունը և իմ հատկությունները մի՛ հիշատակե՛ք, որպեսզի մեղք չգործեք: Դուք չգիտեք ինչ են անում [շիտակ] ճանապարհից շեղվածները:

#### Մաս հինգերորդ

1. Իմ էությունն ու պատկերը պահեք ձեր մտքում, քանի որ դա [կօզնի] ձեզ մտաբերելի իմ օրենքից այն, ինչ մոռացության է մատնվել
2. Իմ ծառաների խոսքերով առաջնորդվե՛ք. Ականջ արե՛ք այն գերբնական գիտությանը, որ իմ անունից [նրանք] ձեզ հայտնում են:  
 Նայանալով ձեր գիրքն ավարտված է

Բերված տեքստում Մալաք Թավուսը հանդես է գալիս որպես դեմիտորգ՝ արարիչ, որն իշխում է երկնքում, երկրի վրա ու դրա տակ գտնվող բոլոր արարածների վրա, կարգավորում է նրանց կյանքը, բարիք է բերում «իր ժողովրդին» և խիստ պատժում մոլորյալներին: Սակայն տեքստի ավելի խորը վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Մալաք Թավուսը թեև, գոյություն ունի «բոլոր արարածներից առաջ», սակայն իրականում արարիչ չի հանդիսանում: Այստեղ մենք հանդիպում ենք մի երևույթի, երբ միակ աստծո արարչական գործառույթներն ու բնութագրիչները լիովին փոխանցվում են նրա գլխավոր ներկայացուցչի վրա: Մալաք Թավուսը լինելով, ինչպես արդեն նշվել է, Խուադեի մանիֆեստացիան, լիովին հիմնավորված կերպով հավակնում է ստանձնել արարչի դերը: Խուադեն, դուրս մղվելով ավելի ուշ առաջ եկած եղյակով, չկարողացավ լքել տիեզերաստեղծ դատարկությունը: Եվ արարումը արտաքինապես դարձավ Մալաք Թավուսի շնորհը (ներքուստ, անշուշտ, մնալով միակ աստծունը՝ արարչին): Սակայն, Մալաք Թավուսը, որպես եղյակի անդամ, օժտված էր նաև մարգարեական առաքելությամբ, և հենց դա էլ ցույց է տալիս, որ մեր առջև, այնուամենայնիվ, դեմիտորգի մանիֆեստացիան է, այլ ոչ թե ինքը՝ դեմիտորգը: Լրիվ այլ է վիճակը, երբ Մալաք Թավուսը հանդես է գալիս մարգարեական քարոզչի դերում: Սա միանշանակ նրա հատկանիշն է: Նրան ավելի շատ հուզում է կրոնի մաքրությունը, նորմերի պահպանումը, հետևողների մտքերը, հավատքի ամրությունը, քան թե տիեզերածնության կարգը: Նա ջանում է ժխտել այլադավանների գրքերի սրբությունը, թեև թույլ է տալիս դրանք ընդունել, եթե վերջիններս «համապատասխանում են իմ օրենքին» (մաս IV, N 3): Ընդհանուր առմամբ, չնայած որոշ մուծ հատվածների, օրինակ՝ պարզ չէ, ինչ է նկատի առնվում IV մասի N 4-ում «երեք թշնամի» անվան տակ (երեք արքահամյան կրոնները՝ հուդայականությունը, քրիստոնեությունը և իսլամը), և կամ «երեք բանի» վրա գայրույթը (հրեաների, քրիստոնյաների ու մահմեդականների սուրբ գրքերը), և ո՞վ է Աբթավուսը (*Նախաբան N 2*): «Հայտնության գիրքը» լիովին պարզ տեքստ է, որն ունի գովաբանական բնույթ և մեծարում է Մալաք Թավուսին որպես եզդիական կրոնի խորհրդանիշ: Եզդիների մյուս սուրբ գրքում, այսպես կոչված՝ «Սև մատյանում», որն ակներևաբար կազմվել է «Հայտնության գրքից» առաջ, Մալաք Թավուսը հանդես է գալիս ավելի իրական ուրվագծերով: «Սև մատյանը» սուֆիական տրակտատի դասական օրինակ է՝ խառնված ամենատարբեր ավանդույթներով, առասպելներով, տիեզերածնության մանրամասներով հորինված, հավանաբար, *ad hoc*, առաջավորասիական և աստվածաշնչյան ավանդույթների հերոսական կերպարների նմանության հի-

ման վրա: Դրա մեջ Մալաթ Թավուսը աստծո մոտ կանգնած հրեշտակներից մեկն է՝ մահմեդական ավանդույթներում հայտնի Ազրայիլի, Ջաբրայիլի, Դարդայելի, Միքայելի, Իսրաֆիլի և այլոց կողքին: Նա մասնակցում է արարմանը, հատկապես, նախահայր Ադամի գործերը կարգավորելուն: «Սև Մատյանի» ստորև բերված հատվածներում հիշատակվում է Մալաթ Թավուսը.

12. Ի սկզբանե աստված իր բարի էությունից ստեղծեց մի սպիտակ մարգարիտ (գոհար), և ստեղծեց մի աղավնի, որին տվեց Անֆար անունը, և նրա մեջքին դրեց այդ մարգարիտը, որն այնտեղ մնաց 40,000 տարի:

13. Կիրակին արարչագործության առաջին օրն էր: [Աստված] ստեղծեց մի հրեշտակի, որին տվեց Ազրայիլ անունը: Դա Մալաթ Թավուսն էր, որը բոլորի առաջնորդն է:

14. Երկուշաբթի օրը [աստված] ստեղծեց Դարդայել հրեշտակին, որը Շեյխ Նասանն էր (Շեյխ Ադիի հետևորդ – տե՛ս 0.3.3. և 1.3.):

15. Երեքշաբթի օրը նա ստեղծեց Իսրաֆիլ հրեշտակին, որն Շեյխ Շամսն է (նույնականացվում է արևի հետ՝ տե՛ս 2.16.):

16. Չորեքշաբթի օրը նա ստեղծեց Միքայել հրեշտակին, որը Շեյխ Աբու Բաքրն է (Շեյխաբար – Վ. Ա.):

17. Հինգշաբթի օրը նա ստեղծեց Ջաբրայիլ (Գաբրիել) հրեշտակին, որը Սջադդինն է:

18. Ուրբաթ օրը նա ստեղծեց Շամնայիլ հրեշտակին, որը Նասարդինն է:

19. Շաբաթ օրը նա ստեղծեց Թուրայիլ հրեշտակին (արաբական տարբերակում՝ Նուրայիլ):

20. [Եվ] նա Մալաթ Թավուսին կարգեց բոլորի ղեկավարը...

Այնուհետև (10-13) նկարագրվում է աշխարհի արարման գործընթացը՝ նրկրի, բույսերի, նրկնային լուսատուների, բնության նրկույթների և այլնի ստեղծումը. ամբողջ արարումը տեղի է ունենում մարգարտից (տե՛ս Գլ. 4): Եզդիական տիեզերածնության բանավոր տարբերակում՝ *Qawlē āfīṭnā dīnyāyē* (Kreyenbroek 1955, pp. 182-192), նույնպես առկա է մարգարիտը (*diř*, արաբ. *durr*) որպես աշխարհաստեղծման հիմք, սակայն նրանում Մալաթ-Թավուսը չի հիշատակվում, ինչը համապատասխանում է կրոնական պրակտիկայի նորմերին:

14. Մեծ աստվածն ասաց հրեշտակներին. «Ես ստեղծում եմ Ադամին և Եվային և նրանց մարդ կդարձնեմ: Ադամի էությունից կառաջանա Շահր բին Սաֆարը, և նրանից կսերի երկրի վրա մի ժողովուրդ, որից հետո Ագրայիլի, այսինքն՝ Մալաք Թավուսի ժողովուրդը, որը եզդի [ազգն] է, ի հայտ կգա»:

Վերջին կետը հետաքրքիր է նրանով, որ նրա մեջ արտացոլված է եզդիների՝ բացառապես Ադամից սերված լինելու գաղափարը, այլ ոչ թե Ադամի և Եվայի միությունից՝ ինչպես մնացած մարդկության դեպքում: Այս ավանդության հիմքում, ամենայն հավանականությամբ, ընկած է պարսկանոն գնոստիկական լեզվաբան (տե՛ս նաև 4.2.), ուր պատմվում է Ադամի և Եվայի երեխաներին լույս աշխարհի բերելու գործում առավել կարևոր դերակատարություն ունենալու շուրջ վեճի մասին: Ադամը, որպեսզի ապացուցի, որ կնոջ հավակնությունը այս գործում հիմնագուրկ է, առաջարկում է առանձին, երկու կթերի մեջ դնել իր և Եվայի սերմը և սպասել, մինչև այն հասնի: Արդյունքում, ժամանակը լրանալուց հետո, Եվայի կթի մեջ հայտնաբերվում են որդեր, կարիճներ և տարատեսակ զարչելի սողուններ, իսկ Ադամի սերմով կթի մեջ՝ մի լուսնադեմ տղա, որին անվանում են Շահիդ բին Ջառ (Šahid bin Jarr, այսինքն՝ արաբ. «կթի վկա, որդի»): «Մատյանի» տեքստերում՝ երկու տարբերակներում էլ՝ քրդերեն և արաբերեն, Šahr bin Սաֆար ձևն է, ինչը պետք է դիտարկել որպես Šahid bin Safar ձևի աղավաղում (*ղայ* տառի փոխարեն պետք է լինի *ռե* տառը): Սաֆար հայրանունը (բառացի արաբ. «դեղին»), հավանաբար, ակնարկում է *jarr* «կուժ» բառը, քանի որ կավե կուժը, սովորաբար, դեղին է լինում:

Նկատազայում Ադամի որդու և դրախտային փերու ամուսնությունից առաջանում է եզդիների գեղը: Ադամը, լինելով իսկական եզդի, իր կրոնը փոխանցում է Շահիդին, իսկ վերջինս էլ իր ժառանգներին (տե՛ս Sioufi, pp. 259-260; Giamil 1900, pp. 17-18; Lescot 1938, p 59): (Տե՛ս նաև 1.1., եզդիների մարդաստեղծման հայացքների մասին ընդհանուր առմամբ տե՛ս 2.2.; Spät 2002):

15. Այնուհետև [նա] Շամ երկրից Լալեշ ուղարկեց Շեյխ Ադիին (եռյակի երկրորդ կերպարը՝ տե՛ս 1.3.):

16. Այնուհետև աստված իջավ Սև լեռան (հավանաբար Ջուդի լեռն է՝ Միջագետքում – Վ. Ա.) վրա և բղավեց ու ստեղծեց երեսունհազարանոց հրեշտակների բազմությունը, որոնք քառասուն տարի պաշտեցին նրան:

Ապա [աստված այդ հրեշտակներին] հանձնեց Մալաք Թավուսին և նրանց հետ միասին համբարձվեց երկինք:

17. Ապա աստված իջավ սուրբ երկիր [և] հրամայեց Ջաբրայիլին՝ հող բերել աշխարհի չորս անկյուններից, [և] քամի և կրակ և ջուր, և շնորհիվ իր գործության հոգի ներշնչեց [հողին և ստեղծեց Ադամին] և հրամայեց Ջաբրայիլին՝ տանել նրան դրախտ, [և թույլ տալ] ճաշակելու բոլոր ծառերի [պտուղներից], բացի գորենից:

18. Հարյուր տարի հետո Մալաք Թավուսը աստծուն ասաց. «Ինչպե՞ս է բազմանալու Ադամի սերունդը (nasl)»: Աստված ասաց. «[Այդ գործի] կարգավորումը հանձնել եմ քեզ»: [Եվ Մալաք Թավուսը] եկավ [և] ասաց Ադամին. «Դու գորեն կերե՞լ ես»: [Ադամն] ասաց՝ «Ո՛չ, քանզի աստված ինձ արգելեց»: [Մալաք Թավուսն] ասաց՝ «Կեր, դա քեզ համար է»: [Յորենը] ուտելուց հետո [Ադամի] փորը ուռեց: Մալաք Թավուսը նրան վտարեց դրախտից, տեղում ձգեց և համբարձվեց երկինք:

19. Ադամը [սկսեց] նեղվել, որովհետև հետանցք չուներ: Աստված մի աղավթի (բանավոր ավանդության մեջ՝ ազաավ – վ. Ա.) ուղարկեց նրա մոտ, [որը] իր կտուցով անցք բացեց [նրա հետույքում], և նա հանգստացավ:

20. Ջաբրայիլը հարյուր տարով [Ադամից] հեռու էր: Նա հարյուր տարի վշտի մեջ էր:

21. Աստված հրամայեց Ջաբրայիլին, [որը] եկավ և ստեղծեց Եվային՝ Ադամի ձախ կողից:

22. Ապա Մալաք Թավուսը իջավ երկրի վրա՝ հանուն մեր ժողովրդի... (Bittner 1913, pp. 2-28; Ասատրյան, Փոլադյան 1989, pp. 144-146):

«Սև մատյանից» բերված հատվածները առաջին հայացքից լինելով աստվածաշնչյան-մահմեդական և տեղական ավանդությունների երբեմն իրարամերժ և ոչ հստակ ձևակերպումների խառնուրդ, աշխարհաստեղծման մեջ Մալաք Թավուսի դերի և աստվածային հիերարխիայում նրա տեղի հստակ մեկնաբանությամբ հանդերձ ակնհայտ ակնարկ է պարունակում առ այն, որ այդ նույն կերպարն ունի նաև աստվածային նախախնամությունը խախտելու և Ադամին խաբելու համար երկինքներից վտարված, ընկած հրեշտակի բնութագրիչներ: Սակայն, դատելով ամենից, «անկման» մանրամասները ընդգրկված չեն «Մատյանի» մեջ կամ, հնարավոր է, հետագայում են հանվել տեքստից: Ամեն դեպքում, դժվար չէ գուգահեռ գտնել աստվածաշնչյան գայթակղեցնող օձի հետ: Իրականում, Մալաք Թավուսը օգտվելով աստծո վստահությունից՝ խաբելությամբ

ստիպում է անտեղյակ Ադամին խախտել արգելքը, որից հետո հենց ինքն էլ նրան վտարում է դրախտից և թողնելով անպատշաճ դրության մեջ, հեռանում (այս մոտիվի մասին մանրամասն տե՛ս նաև Գլ.4):

Ճատ հին մոտիվ է արտացոլված 16-րդ կեսում, որտեղ նկարագրվում է աստծո կողմից 30,000 հրեշտակների բազմության ստեղծման մասին: Սա, ավելի շուտ, ծիսականի կամ, այսպես կոչված «մտահայոդ» կանչի դրսևորումներից է, որն անշուշտ կապ ունի ծիսական ծիծաղի հետ: Ծիսական կանչը (zfal) հիշատակվում է և հայկական ավանդույթում (մանրամասն տե՛ս Asatrian 1999-2000<sup>2</sup>):

Ինչպես արդեն նշվել է, եզդիների բանավոր կրոնական գրականության մեջ Մալաթ Թավուսին միայն մեկ հիմնական ձոն է նվիրված (սխալմամբ կոչվում է գլխավոր եզդիական աղոթք), որտեղ կրկին նրա անունը չի հիշատակվում, թեև տեքստը ուղղված է նրան:

Գոյություն ունի այդ հիմնի մի քանի տարբերակ (դրանցից մեկը գրի է առնվել մեր կողմից Հայաստանի եզդի շնխսերից): Իսկ առաջին երեք տարբերակները գրի են առնվել և հրատարակվել հայ ազգագրագետ Ս. Եղիազարովի կողմից դեռևս 1891թ. (տե՛ս Егиазаров 1891, cc. 221-227), իսկ հետագայում առանց փոփոխությունների վերահրատարակվել են 1900թ. հունգարացի արևելագետ Գուգո Մակաշի կողմից (տե՛ս Makas 1900, pp. 37-48): Սակայն ավելի ամոռջական տարբերակը հրատարակվել է 1979թ. (տե՛ս Silēmān, Jindy 1979), և ավելի ուշ, 1995թ. վերահրատարակվել է Ֆ. Քրեյնբրոքի կողմից (Kreyenbroek, pp. 244-249): Հարկ է նշել, որ այս հիմնը չի կիրառվում կրոնական պրակտիկայում: Սա, հավանաբար, աղոթքի ձև է, որը չունի ինստիտուցիոնալ կիրառում, ինչպես և մի շարք այլ կրոնական ֆոլկլորի նմուշներ, թեև կրոնական բովանդակության դառուների մեծամասնությունը հանդիսանում է եզդիական պատարագների մասը և օգտագործվում է պաշտամունքի ժամանակ:

Հիմնի տեքստը բանաստեղծական ձևով է ստեղծված և կոչվում է Qawlē Tāwūsī Malak, այսինքն՝ «Երգ (կամ հիմն) Մալաթ Թավուսին»: Սա կերպարի գովերգում է, նրա բազմաթիվ լավ հատկանիշների՝ ուժի, բարության, անսահման իշխանության, փառքի և այլնի նկարագրում, որը Հրեշտակ-Սիրամարզին դարձնում է իսկական հավատի նեցուկ: Հմմտ. «Հիմն Մալաթ Թավուսին» տեքստից մի հատված.

(2) Yā ʾrabbī, tu malakē malikē jihānī,  
Yā ʾrabbī, tu malakē malikē kʾarīmī,  
Tu malakē aʾršē aʾzmīnī,  
Yā ʾrabbī, ʾzi aʾnzalda har tuyī qadīmī.



Ո՛վ իմ տեր, դու՝ աշխարհի հրեշտակ-տիրակալ,  
Ո՛վ իմ տեր, դու՝ հրեշտակ-բարեխիտ արքա,  
Դու երկնքի ամրության հրեշտակն ես,  
Ո՛վ իմ տեր, հավերժության մեջ դու նախաստեղծ ես:

(3) Tu tām u kām u rāyī,  
Ya rabbī, har tu xudāyī,  
Har tu hāyī,  
Ū har tuyī lāyiqī madh’ u sanāyī.

Դու հաւ՝ և՛ երջանկության, և՛ խելամտության,  
Ո՛վ դու, իմ տեր, դու հավերժական աստված ես,  
Դու մշտադրոն ես,  
Եվ դու միշտ արժանի ես փառքի ու պատվի:

(4) Yā řabbī, tu malakē ins ū jinsī,  
Yā řabbī, tu malakē ’arš ū kursī,  
Yā řabbī, tu malakē gāy ū māsī,  
Yā řabbī, tu malakē ālam ū qudsī.

Ո՛վ իմ տեր, դու մարդկանց ու ջինների հրեշտակն ես,  
Ո՛վ իմ տեր, դու երկինքի և գահի հրեշտակն ես,  
Ո՛վ իմ տեր, դու ցուլի և ձկան հրեշտակն ես (ակնարկում է հայտնի տիեզերածնական առասպելը, ըստ որի՝ երկիրը գտնվում է առաջնաստեղծ ցուլի մեջքին, իսկ վերջինս էլ կանգնած է ձկան վրա):

Ո՛վ իմ տեր, դու աշխարհի ու սրբության հրեշտակն ես (ավելի շուտ, «սրբության աշխարհի», քանի որ ավելի հավանական է, որ տերատի համապատասխան մասը սկզբնապես հնչել է ālamī qudsī ձևով):

(6) Yā řabbī, tu xudāwandē sapahrī,  
Yā řabbī, tu xudānē mah u mahrī (պետք է լինի nārī).

Ո՛վ իմ տեր, դու տիեզերքի (ամրության) տիրակալն ես,  
Ո՛վ իմ տեր, դու (լույսի) լուսնի ու արևի տիրակալն ես:

(16) Yā řabbī, tu rah’īmī, k’aramī, amīnī,  
Yā řabbī, tuyī al-samadī, am čū nīnin.

Ո՛վ իմ տեր, դու բարեզուրթ, բարեխիտ ու ազնիվ ես,

Ո՛վ իմ տեր, դու ամեն ինչ ես ու ոչինչ:

(21) *Yā ʔabbī, tu xāliqī, am maxlūqin,  
Tu mirāzī, am dā xwāzīn.*

Ո՛վ իմ տեր, դու արարիչ, մենք արարվածներ,  
Դու ցանկալի, մենք ցանկությունն ենք:

Անհրաժեշտ ենք համարում այստեղ բերել նաև Եղիազարովի հրա-  
տարակությունից հատվածներ (գիտական տառադարձությամբ և ռուսե-  
րեն թարգմանության որոշ ուղղումներով), որոնք տեղ-տեղ ավելի հստակ  
ձևակերպումներ են տալիս:

*Yā ʔabbī, tu k'arīmī,  
Yā ʔabbī, tu ʔahīmī, tu xudāyī;  
Malak 'ē mulk' ū jiyāyī,  
Malak 'ē šawq ū safāyī,  
Malak 'ē mulk' ē k'arīmī;  
Ži azaldā tu qadīmī.  
Tu ābādē k'ām ū ʔawāyī,  
Samadē lut'f ū nawāyī;  
Tu malakē jinn va isnī,  
Malak 'ē ādam ē qudsī,  
Samadē hāyil ū majīdī,  
Ābādē farz ū h'amdī,  
Lāyiqē madh ū sanāyī.  
Yā ʔabbi, xudāvandē sap'arī,  
Xudānē mah ū tārī,  
Xudānē šams ū nārī  
Xudānē a'rsē a'zīmī (պլուք է լիւի a'zmīnī),  
Xudāvandē at'āyī.  
Yā ʔabbī, k'as nizāna tu čāwāyī:  
Ta na husna, ta na bilinda,  
Ta na čūyīna, ta na čanda.  
Yā ʔabbī, h'ak'imē šāh ū gadānī,  
Hak'imē jimā'at ū ālamī;  
Tu dahir dikir t'ōbayē Ādam.  
Yā ʔabbī, ta na māla, ta na p'aša.  
Ta na hāsika, ta na čanga,*

*Ta na āvāza, ta na ranga.*

*Ma dikirī k'ām ū safāya,*

*Ta dikirī Īsā ū Mayrama.*

*Yā ṛabbī, tu k'arīmī,*

*Ṛahīmī, amīnī;*

*Tu samadī, az t'u tištim,*

*Az t'āwīma, k'atīma,*

*K'atīma, ži ta bīrim;*

*Ma dikirī ži tārī k'ifša.*

*Yā ṛabbī, gunah ū sujē min*

*Bigira ū baxša!*

*Wūlla, wūlla, wūlla, Āmīn!*

*Ո՛վ տներ, դու բարեգույթ ես,*

*Ո՛վ տներ, դու բարեսիրտ ես, դու աստված ես,*

*Տիրույթնների ու ներքնների (տեղների) հրեշտակ,*

*Ուրախության ու հաճույքի հրեշտակ:*

*Դարեր ի վեր դու հավերժ ես:*

*Դու նրջանկության ու գոյի էությունն ես,*

*Երանության ու սիրտ զնտեղարան:*

*Դու հոգինների (ջինների) ու մարդկանց հրեշտակ ես,*

*Սուրբ այրերի հրեշտակ,*

*Վախի (?) ու վեհության զնտեղարան,*

*Փառքի ու մեծարման էություն,*

*(Դու) արժանի ես փառքի (բառ.՝ «պատվիրաններին») և գովերգու-  
թյան:*

*Ո՛վ տներ, (դու) տիեզերքի (ամրության) տիրակալն ես,*

*Լուսնի ու խավարի տիրակալը,*

*Արևի ու լույսի տիրակալը,*

*Երկրային ամրության տիրակալը,*

*Երջանկության տիրակալը:*

*Ո՛վ տներ, ոչ որ չզհիտն ինչպիսին ես դու,*

*Ո՛չ քո գեղեցկությունը, ո՛չ քո բարձրությունը,*

*Ո՛չ քո տեղաշարժվելը, ո՛չ քո քանակը:*

*Ո՛վ տներ, (դու) արքաների ու ծառաների դատավոր ես,*

*Տավաբների և բոլոր մարդկանց դատավոր:*

*Դու գույց սվեցիր (կազմակերպեցիր) Ադամի քափությունը:*

*Ո՛վ տներ, դու չունես (ոչ) տուն, ոչ (փնտուրներ),*

*Դու չունես (ոչ ձայն), (ոչ գույն):*

*Դու ստեղծեցիր (մեզ համար) երջանկությունն ու հաճույքը,  
Դու ստեղծեցիր Տիտուսին ու Մարիամին:  
Ո՛վ տեր, դու բարեգութ ես,  
Բարեսիրտ և բարեպաշտ. դու ոչնչի կարիք չունես, ես ոչինչ եմ,  
Ես տկար եմ, ընկած,  
(Ես) ընկած եմ, (բայց) դու ինձ հիշում ես,  
Դու մեզ դուրս բերեցիր խավարից:  
Ո՛վ տեր, իմ մեղքերը վերցրու և ներիր:  
Ո՛վ աստված, ով աստված, ով աստված, ամեն (Ergazarov 1891, cc.  
221-224):*

Դժվար չէ նկատել, որ «Տիմն (երգ) Մալաք Թավուսին»-ի տեքստը ապշեցուցիչ նմանություն ունի «Փառաբանություն աստծուն»՝ Madh'ē xwadē-ի հետ (տե՛ս 1.1.) և իր հորինվածքով, և լեզվական կառուցվածքով (միանման ձևակերպումներ, կլիշեներ, բանաձևեր, դիմումներ և այլն) գրեթե միանման տեքստեր են, հատկապես, որ ո՛չ մեկում, ո՛չ էլ մյուսում երկրպագության օբյեկտները (Սուադեն ու Մալաք Թավուսը) չեն նշվում: Բայց դա այդքան էլ կարևոր չէ. կարևորը տեքստերի պայմանական ուղղվածությունն է, այն, որ ինչպես աստված, այնպես էլ նրա մարմնավորումները՝ լինի դա Մալաք Թավուսը, Շեյխ Ադին, թե՛ Սուլթան Եզդըր, չնայած նրանց առանձնահատկություններին, ընդհանուր առմամբ, պաշտամունքային առումով, նույնն են (տե՛ս ստորև, 1.3.2., 1.4.2.), ինչպես եռյակի դեպքում է քրիստոնեության մեջ:

Սակայն, ամեն դեպքում, Մալաք Թավուսը, չնայած եզդիական դոգմատիկայում և հավատալիքներում իր լատենտ ներկայությանը, միանշանակ առանցքային կերպար է եզդիական կրոնական համակարգում: Նրան ուղեկցում և օգնում են նրա յոթ ավատարները՝ Ագրայիլ, Դարդայել, Իսրաֆիլ, Միքայել, Ջաբրայիլ, Շամնայիլ և Թուրայիլ հրեշտակները: Նա գլխավորում է եռյակը, թե՛ն Շեյխ Ադին հաճախ դիտարկվում է որպես նույն կարգի կերպար, իսկ բոլոր երեք կերպարները, երբեմն բազմաթիվ պաշտամունքային կոնտեքստներում, փաստորեն, նույնականացվում են միմյանց հետ: Ավանդության համաձայն, Մալաք Թավուսը իր յոթնյակի հետ ամեն տարի ջամաաթ տոնի (համընդհանուր տոն, «Տավաք», սեպտեմբերի 23-30, այդ ժամանակ Լալեշում Շեյխ Ադիի գերեզմանի մոտ մորթվում է գոհաբերության ցուլը) անցկացման ժամանակ որոշում է հաջորդ տարվա ընթացքն ու ճակատագիրը (Edmonds 1967, p. 4):

Տարկ է նշել, որ գլխավոր աստվածության կողմից յոթ ավատարներ ունենալու գաղափարը, որը գալիս է աստվածաշնչյան – մահմեդական

ավանդույթից, գրեթե նույն ձևով և նույն գործառույթային նշանակությամբ հանդիպում է նաև ծայրահեղ շիական աղանդների կրոնական հավատալիքներում (տե՛ս Минорский 1911, ց. 62, 64, 81; Mokri 1966, pp. 22-26; idem 1974, pp. 29-30; տե՛ս նաև Գլ. 4): Յոթ հրեշտակների գաղափարը գոյություն ունի նաև հին իրանական կրոնում, որն իր արտացոլումն է գտել գրադաշտականության մեջ (հմմտ. 7 ամեշասպենտաները և այլն):

### 1.2.2. Կերպարի ծագումը

Մալաք-Թավուրը, առանց չափազանցության, առաջավորասիական տարածաշրջանի աստվածության ամենակզոտիկ կերպարներից է: Նրա ոչ սովորական լինելը արտահայտվում է ամեն ինչում՝ օտարերկրյա թռչնի կերպարում, նրա հակասական բնույթում, իսկ ամենահետաքրքիրն այն է, որ ավանդույթների ճնշող մեծամասնության մեջ, նույնիսկ նրանցում, որտեղ ընդունվում է վերջինիս երկակի բնույթը, Մալաք Թավուսն, այնուամենայնիվ, համարվում է չարի մարմնացում կամ նույնիսկ հենց ինքը՝ Սատանան, թեև եզդիները սիրամարգիհ այլ կերպ են ընկալում:

Այս առեղծվածային կերպարի ծագումը շատերին է հետաքրքրում, սակայն, ցավոք, մինչև հիմա դեռևս չկան միանշանակ պատասխաններ բոլոր հարցերին, այդ թվում և այն հարցին, թե ինչպե՞ս է այն հայտնվել փոքրաթիվ այս ժողովրդի պանթեոնում: Ինչպես արդեն նշվել է, նմանատիպ պաշտամունք արձանագրված չէ ոչ մի ուրիշ կրոնում՝ ո՛չ մեր տարածաշրջանում, ո՛չ նրա սահմաններից դուրս, թեև Վրեշտակ-Սիրամարգը առկա է որոշ ուսմունքներում մի փոքր այլ երեսներով (տե՛ս Գլ. 4.):

Նենց այս խորհրդավոր կերպարի պատճառով եզդիները ստացան սատանայապաշտ անվանումը՝ համարվելով միստիկ գեղ, որը ծագել է սատանայի թրից և այլն: Նման հետաքրքրաշարժ բնութագրումը եզդիների ու նրանց «սատանայական» կրոնի շուրջ, նման միստիկ մթնոլորտը ոգեշնչել են ոչ միայն գիտնականներին, այլ նաև բանաստեղծներին, գրողներին, էկզոտիկայի սիրահարներին և, պարզապես, արկածախնդիրներին:

Ա. Վ. Ելիսենը իր ճամփորդական նոթերում պատմում է եզդիների՝ չար հոգուն նվիրված գիշերային արարողությունների մասին, որոնց իբրև թե ինքը մասնակցել է Աֆրիում (տե՛ս Елисеев II 1888, ց. 59-74): Իրականում եզդիները նման արարողություններ չունեն, առնվազն այն-

պիսի գիշերային ջահերով երթեր, ինչպիսին նկարագրում է հեղինակը: Ինչպես որ հայտնի է, նման փաստեր չեն արձանագրվել ոչ մի ճանապարհորդի կամ եզրիական իրակույթների գիտակի կողմից:

Բացի գիշերային արարողություններից Ա. Վ. Ելիսենը իր նոթերում բերում է Մալաթ Թափուսի լեզենդը, որի արժանահավատությունը թեև դժվար է երաշխավորել, սակայն մենք նպատակահարմար ենք համարում այստեղ այն ներկայագցնել ամբողջությամբ, քանի որ դրանում շատ վառ ու բովանդակային կերպով արտացոլվում է Մալաթ Թափուսի հայեցակարգային բնույթը, անկյալ հրեշտակի նրա էությունը, որի մասին ակնարկում է նաև «Սև մատյանը» (տե՛ս 0.3.2., 1.2.): Այս պարագայում մանրամասները այնքան էլ կարևոր չեն:

*«Երկնքից աստղ ընկավ, ասում է հին եզդիական ավանդությունը, և թաղվեց դեռ այն ժամանակ խափար հողի ստորին շերտերում, - գրում է Ելիսենը, - այս աստղի հետ երկիր ընկավ դրախտը լուսավորող արևի շողը, և երկիրը լուսավորվեց, պարզվեց և տաքացավ: Հավերժական լույսի մասնիկը լուսավորեց այն, նրանում կյանք վառեց, տվեց ուժ, ողջամտություն, շունչ: Այդ շողը, հավերժական լույսի այդ մասնիկը, մեծ ու փառափոր Մելաթ-Թաուզն էր (Ելիսենի մոտ Մալաթ Թափուսի անունն այսպես է տրված – Վ. Ա.): Հանուն մութ հողի հանդեպ սիրո նա՝ հավերժ լույսի թագավորությունը, արևի շողերով ու 33,000 աստղերով լի կապույտ երկինքը, փոխանակեց առաջինով: Հավերժական լույսի հետ միասին Մելաթ-Թաուզը կորցրեց նաև երկնքում իշխող, բայց մշտապես իրենից հեռու գտնվող, երկիրը չսիրող, մեծ ու լուսավոր Աստծո բարեհոգությունը: Զայրացավ բարձրյալ Արարիչը Մելաթ-Թաուզի վրա և ցած նետեց նրան գահից, որի վրա նախկինում բազմած իշխում էր նաև աստղերի, արևի ու լուսնի վրա: Երկար գահավիժեց Մեծն ու Անկրկնելին՝ չիմանալով թե որտեղ կանգ առնի ու հանգստանա, բայց ո՛չ աստղերը, ո՛չ լուսինն ու արևը չցանկացան նրան պահել: Բարձրյալի կամքին հավատարիմ, նրանք իրենցից հեռու քշեցին անկյալ հոգուն՝ վախենալով զայրացնել նրան, ով ներքև գցեց Մելաթ-Թաուզին: Միայն հողը չմերժեց ապաստան տալ փտարվածին, յայնատարած ձեռքերով ընդունեց նրան: Ընկնելով կանաչ, բուրովնապետ ծաղիկներով պատված հողի վրա, երկար անշարժ պառկեց անկրկնելի Մելաթ-Թաուզը: Կոտրված, հիվանդ, վշտացած, նա աշխարհի վրա միայնակ էր, քանի որ բոլորը երևա էին թեքել նրանից... Նույնիսկ մարդիկ, որոնց նա սիրում էր, որոնց համար նա երկնքից բերեց լուսավոր հույս և վառ կրակ, այնքան դաժան էին, որ չցանկացան վշտակցել փտարանդիի ծանր տանջանքներին: Նրա մոտով անցնելով ու տեսնելով*

նրան անօգնական, նրանք ծիծաղում էին նրա վրա, փայտերով հարվածում, թքում էին երևսին ու անհծում նրան, ում իրենց կյանքով ու խելքով էին պարտական: Բայց այդ բոլոր փրավորանքները լուռ ու համբերատար տանում էի Մելաք-Թաուզը: Նա հավատում էր և հույս ուներ, որ իր բերած լավագույն յույսի կայծը չի կարող վերջնականապես մարել նույնիսկ դաժան ու փչացած մարդկանց մեջ, և Մելաք-Թաուզի լուսավոր հույսը նրան չխաբեց: Գտնվեցին բարի, մաքուր սրտով մարդիկ, ովքեր պահպանեցին հավերժական յույսի չմարած կայծը, որը երկիր էր ընկել երկնականարի վառ աստղի տեսքով: Նրանք ճանաչեցին ու շոյեցին Մելաք-Թաուզին՝ չվախենալով նրանից, թե ինչ կասեն մյուս մարդիկ և ինչպես կնայի այդ բարի գործի վրա Ալլահը: Հավաքվելով ընկած հրեշտակի շուրջ՝ նրանք լվացին նրա մարմինը մաքուր աղբյուրի ջրով, ցանեցին լեռների բազմազան ծաղիկների անուշահոտությունները, ծածկեցին իրենց հրաշագեղ դուստրների ձեռքերով կարված լավագույն հագուստներով: Այդժամ կենդանացավ ու արթնացավ Մելաք-Թաուզը նոր կյանքի համար երկրի վրա: Նա բարձրացրեց ձեռքերը դեպի երկինք, կարծես հրաժեշտ տալով նրան և այնտեղից երեք անգամ փոթորկի մեջ որոտաց Հավերժը: Աշխարհի արարիչը՝ ողորմածության ու անսահման սիրո աղբյուրը, չդատապարտեց բարի մարդկանց այն բանի համար, ինչ նրանք արել էին դժբախտ Մելաք-Թաուզի համար, և ծիածանի տեսքով ցուցաբերեց իր բարեհոգությունը: Եվ լեռների աղբատ ժողովուրդն ընդունեց այդ նշանը, որպես Բարձրյալի հրաման՝ չթողնել երբևէ վշտի ու դժբախտության մեջ ընկած ու մերժված Մելաք-Թաուզին: Այդ մարդիկ իեզդիներն էին: Նրանք մինչև հիմա գնում են Մելաք-Թաուզի ետևից, երբ ողջ աշխարհն անհծում ու ատում է նրան...» (Елисеев I 1888, сс.67-68):

Մալաք Թավուսի կերպարի բազատրության ենթակա հիմնական տարրերը երկուսն են. 1) նրա պատկերը սիրամարգի տեսքով և 2) սատանայի, խավարի հրեշտակի հետ նրա նույնականացումը: Հարկ է նշել, որ սիրամարգի պաշտամունքի առանձին տարրեր (Pavo cristatus), որոնք ամենայն հավանականությամբ, հանգում են Հնդկաստանին, ամենավաղ պատմական ժամանակներից հիշատակվում են Առաջավոր Ասիայի ժողովուրդների հոգևոր և նյութական մշակույթի կոթողներում ու հավատալիքներում (տե՛ս Meyer II 1937, p. 33; Brentjes 1981; Маѣе 1985; Amirbekian 1997, pp. 147-158):

Սիրամարգի հիմնական անվանումները տարածաշրջանի լեզուներում, ներառյալ նաև իրանական լեզուները, հանգում են արաբական ֆաւս ձևին (բազառություն է կազմում հայերենը): Սիրամարգի միջին

իրանական անվանումը՝ *fraš(ē)murv*, որը վկայված է միջին պարսկերենում, գույց է տալիս նրա հին իրանական նախածնող *\*fraša-mr̥ga-*, այսինքն՝ «հրաշք (կամ, և. Յունկերի կարծիքով՝ «տիրական, փայլող») թռչուն», ինչը կհամապատասխաներ ենթադրյալ հայերեն ձևին *\*hrašamarg*, *\*hrašahaw* կամ *\*hrašatrc̥un*: Ի դեպ, հայերենում այս թռչնի սովորական անվանումը սիրամարգ, նույնպես հանգում է միջին պարսկերեն պահպանված ձևին *\*sēr(a)marg*, որն իր զուգահեռն ունի միջին իրանական՝ *sēnmurv* (նոր պարսկ. *sīmurγ*) ձևի հետ: Երկուսն էլ գալիս են միջին պարսկերեն *\*saina-* (կամ *saira-*) *mr̥ga-*, այսինքն, հավանաբար, «բազմազուն, զունագեղ թռչուն»: Ի դեպ, հենց այս բառը՝ *sīmir* (քրդ.) եզդիների մոտ հանդես է գալիս որպես Մալաթ Թավուսի տաբուսցված անվան փոխարինող հետևյալ խնդրանքում (աղոթքում). *bīdī xātīrē tayrē sīmir*, այսինքն՝ «արա դա հանուն սիրամարգ թռչնի (= Մալաթ Թավուսի)»:

Նին Իրանում սիրամարգը խորհրդանշում էր երկնականարը՝ երկնային լույսը (Junker 1929, p.136): Սիրամարգի կերպարը հիշատակվում է բազմաթիվ իսլամական աղանդներում (Nikitine 1956, p.227): Սուֆիական միստիկ խորհրդանշանների մեջ սիրամարգը խորհրդանշում է կիրքը (*šahwat*): Ծայրահեղ շիական ուղղությունների կողմից աստվածացվող չորրորդ արդարամիտ խալիֆը՝ Մուհամմադ մարգարեի հորեղբորորդի և փեսա Ալի իբն Աբու Թալիբը, իրեն վերագրվող *Nahj ul-Balāḡa* («Պերճախոսության ուղին») ժողովածուի մեջ ներառված ուղերձներից (*xuṣṣa*) մեկում, մի ամբողջ ձև է նվիրում սիրամարգին, իր խոսքերով՝ *min ‘ajabahā xalqan* «արարչագործության մեջ ամենազարմանահրաշ (թռչնին)» (*Nahj ul-balāḡa*, N 265): Այս տեքստում Ալին նկարագրում է սիրամարգի ողջ գեղեցկությունը՝ վերագրելով նրան նաև որոշ առասպելական հատկանիշներ: Այսպես, օրինակ, նա կարծում է, որ սիրամարգի զուգավորումը տեղի է ունենում արունների արցունքի միջոցով, որը խմելով՝ էզերը բեղմնավորվում են: Բայց սիրամարգի մասին ամենահետաքրքիր դատողությունները նվիրված են նրա ոտքերին: Դրանք վկայված են նաև ավելի ուշ շրջանի գրավոր և բանավոր ավանդույթներում: Խոսելով սիրամարգի աստվածային գեղեցկության, նրա շքեղության ու զունագեղության մասին և միևնույն ժամանակ այս թռչնի ինքնասիրահարվածության ու մեծամտության մասին, Ալին նշում է, որ սիրամարգը տանջվում է իր անճոռնի ոտքերի համար: «Եվ երբ նրա (սիրամարգի) հայագրն ընկնում է իր ոտքերին, նա ողբ ու ճիչ է արձակում, կարծես ողբում է, և թվում է, թե օգնություն է կանչում: Այս ճիչը նրա իրական վշտի վկայությունն է, քանի որ նրա ոտքերը (խկապես որ) բարակ ու սև են» (նույն տեղում):



Միջնադարյան պարսիկ սուֆի բանաստեղծ Ֆարիդ ադ-դին Աթ-թարը ճշգրտորեն կրկնելով Ալիին, գրում է.

Tāvūs rā be rang-o-negārī ke hast  
Hame tahsīn konand, va ū  
Xejel az pāye zest-e xīš.

«Բոլորը զովաբանում են (սիրամարզին) իր գեղեցկության համար, իսկ նա ամաշում է իր տգեղ ոտքերից»:

Այսպիսով, այս կերպարի երկակիությունն արտահայտվում է արդեն իսկ նրա արտաքինի մեջ, որն իր մեջ համադրում է հրաշագեղությունն ու այլանդակությունը, ինչպես նաև հակադրությունն այդ արտաքին հրաշագեղության ու ներքին արատների՝ հպարտության ու փառասիրության միջև:

Չար ուժերի հետ իր կապերի համար սիրամարզը համարվում է չարագուշակ արարած: Հին իրանական հավատալիքներում, որոնց մասին գրել է Եզնիկ Կողբացին, սիրամարզը համարվում է Ահրիմանի՝ սատանայի կողմից արարված. «Ահրիմանն ասաց, ոչ եթե չկարիմ առնել բարի ինչ, այլ չկամիմ. և առ ի հաստատուն զբանն առնելոյ՝ արար սիրամարզ (Եզնիկ 1992, էջ 56; հմմտ. նաև Junker 1929, p.135; Штакельберг 1900, cc. 9-20):

Սա ևս սիրամարզի բնույթի երկակի մեկնաբանության մի օրինակ է. այն սատանայի կողմից է արարված, բայց միևնույն ժամանակ, թերևս նրա բարի ստեղծագործությունն է:

Սիրամարզի փետուրների վրա գտնվող մշտապես բաց «աչքը» Արևելքում և նույնիսկ եվրոպական ժողովուրդների հավատալիքներում նույնականացվում է անդրաշխարհից նայող չար աչքի, հետևաբար, նաև անհաջողության ծայրահեղ դրսևորումների հետ: Ավելին, իսլամական ապոկրիֆիկ ավանդության համաձայն, հենց սիրամարզն է օժանդակել իբլիսի՝ սատանայի մուտքը դրախտ: Այդ պատմության համաձայն, մի օր իբլիսը ներկայացավ սիրամարզին որպես հրեշտակ, զովաբանեց նրա գեղեցկությունն ու խնդրեց օգնել իրեն մտնել դրախտ և տեսնել Աստծուն, որի համար խոստացավ սիրամարզին սովորեցնել երեք մոգական բանաձև, որն արտասանելով կարելի է միշտ երիտասարդ մնալ, չենթարկվել հիվանդությունների և մշտապես ապրել դրախտում: Սիրամարզն ուղարկեց նրան օձի մոտ, որի օգնությամբ իբլիսը ընկավ դրախտ և խաբեց Ադամին՝ ուղեկցելով նրան արգելված ցորենի մոտ: Այդ պատճառով էլ բոլորը վտարվեցին դրախտից (Yāhaqqī 1991, pp. 292-293): Հետաքրքրա-

կան է նաև, որ մահվան հրեշտակ Ջաբրայիլին (Գաբրիելին) անվանում են Դāwūs al-malā'ika - «Տրեշտակների սիրամարգ», իսկ շիական 12-րդ իմամին՝ մահդիին (մեսիա, որը թաքնված է և որի գալուստը սպասվում է) համարում են Դāwūs ahli-l'janna – «Դրախտի բնակիչների սիրամարգ»:

Ճարիդ ադ-Դին Աթթարը բերում է սիրամարգի վտարման մասին առասպելի մեկ այլ տարբերակ, որում իբլիսը և օձը միասին հանդես են գալիս մեկ՝ յոթգլխանի օձի կերպարանքով ('Attār 1975, p. 41): Հասկանալի է, որ Լալեշում Շեյխ Ադիի դամբարանի մուտքի մոտի պատի վրա, առկա է մեծ սև օձ (տե՛ս Գլ. 4): Ընդհանրապես, շատ հետաքրքրական է սիրամարգի՝ որպես խոռոնիկ արարածի կերպարը, որը գրեթե ամենուր ունի երկակի բնույթ և հանդես է գալիս օձի հետ զույգով: Մի շարք մշակույթներում օձն ունի վախճանաբանական նշանակություն և խորհրդանշում է ճակատագրի նախախնամությունը. հանդես գալով որպես Տիեզերքի խորհրդանիշ, նույնականացվում է միաժամանակ և՛ կյանքի, և՛ մահվան, և՛ գիշերվա, և՛ ցերեկվա հետ, մարմնավորում է Համաշխարհային բանականությունը և հանդես է գալիս որպես երկրի վրա ապրող յուրաքանչյուր կենդանի արարածի նախահայր (Маковский 1996, сс. 175-176; եզրդիզվում օձի սիմվոլիկայի մասին տե՛ս Nicolaus 2011):

Օձը մի կողմից չարի, մահվան, ավերման մարմնավորումն է, ինչպես որ հին իրանական ավանդույթում (տե՛ս Иностранцев 1909, сс. 97-98), մյուս կողմից նախաստեղծ բնության իմաստնությամբ օժտված միստիկ կենդանի է և տիպիկ ներկայացուցիչը այն աշխարհի, որն ուղղակի կապ ունի գերբնականի, խորհրդավորի, մի խոսքով աննյութական աշխարհի հետ: Այստեղից էլ հենց առաջ են գալիս նրա կերպարի թե՛ դրական կողմերը, և թե՛ նրա հանդեպ զգուշավոր վերաբերմունքի պատճառները: Խոռոնիզմին հաստուկ, առաջին հայացքից ամենասակներև հատկանիշը միաժամանակ և՛ կենդանություն տվող, և՛ ոչնչացնող գործառույթների համադրումն է միևնույն կերպարի մեջ:

Հաշվի առնելով վերոնշյալը, երկու կերպարներն էլ՝ և՛ օձը, և՛ սիրամարգը անխուսափելիորեն պետք է հայտնվեին գնոստիցիզմի շրջանակի մեջ, ինչն էլ և իրականում տեղի ունեցավ (տե՛ս Գլ. 4):

Այսպիսով, զարմանալի ոչինչ չկա նրանում, որ հենց սիրամարգն է կարողանում իր մեջ մարմնավորել միաժամանակ աստծուն և սատանային, մի կերպար, որը խորհրդանշում է մի կողմից մեծություն և հրաշագեղություն, մյուս կողմից՝ հպարտություն և կիրք, գրավում է շքեղ փետուրների գեղեցկությամբ և, միևնույն ժամանակ, վանում իր ազահությամբ ու գիշատիչ բնույթով, փետուրների վրայի մշտապես հսկող բաց

«աչքով», անճոռնի ոտքերով, տիաճ ձայնով, որոնք բոլորովին չեն համապատասխանում նրա արտաքին տեսքին: Այսպիսով, սիրամարգը հանդես է գալիս որպես և՛ աստվածային, և՛ սատանայական հատկանիշներով օժտված կերպար:

Ինչ վերաբերվում է Մալաք Թավուսի բնույթի մյուս կողմին, այսինքն, աստծո կամքին չենթարկվելու պատճառով դրախտից վտարված, անկյալ հրեշտակի կերպարին, ապա այս միֆոլոգեման, ավելի շուտ հանգում է սատանայի և, ընդհանրապես, չարի էության սուֆիական աշխարհընկալմանը (սատանայի գովաբանությունը վաղ սուֆիզմի գծերից մեկն է):

Ղուրանի ավանդույթի ու հադիսների (Մուհամմադի և նրա զինակիցների մասին ավանդությունների) համաձայն, հրեշտակների բազմությունից սատանայի (Ազազելի) վտարման պատճառը կայանում էր նրանում, որ, ի տարբերություն մնացյալ հրեշտակների, նա չենթարկվեց աստծո կամքին և չցանկացավ խոնարհվել Ադամի (մարդու) առջև. միևնույն ժամանակ, նույն այդ աղբյուրների համաձայն, սատանան շիների նման ստեղծված էր կրակից, մինչ մնացած հրեշտակները լույսից էին:

Նույն սյուժեն առկա է նաև ծայրահեղ շիաների մոտ: «Սատանան հրեշտակների գլխավորն էր, - գրում է Նուր-Ալի-Շահ Էլլահին՝ ահլ-է հադերի հայտնի կրոնական գործիչը, - Աստված նեխած հողից (gel-e gandide) ստեղծեց մարդուն (Ադամին) և հրամայեց հրեշտակին խոնարհվել նրան: Սատանան չենթարկվեց հրամանին, ասելով. «Ինչպե՞ս կարող է բարձրագույն արարածը (xelqat-e ‘āli) գլուխ խոնարհել մարդու առջև, ով ստեղծվել է նեխած հողից. ինչպե՞ս կրակը (nār) պետք է խոնարհվի նեխած հողի առջև», - և այդ պատճառով Աստված վտարեց սատանային դրախտից. rānde šodī – «դու վտարված ես», - ասաց նա (Elāhī 1995, pp. 456-457): Այս կապակցությամբ հենաքրքրական է հայկական ուշ միջնադարյան բառարանային հուշարձաններից մեկում *ղև* բառին տրված բացատրությունը՝ *հրեշտակ*, կամ *սպտամբած* (Ամալյան 1975, p.77): Եվ, ընդհանրապես, հայ ժողովրդական իմաստնությունը ղևերին ու չարքերին համարում է հպարտության համար երկնքից վտարված հրեշտակներ (հմմտ.՝ *Աստծո նրևսից թափված, Աստծո նրևսանց ինկած*), որոնց գլխավորում է Սադայելը:

Նման մոտեցումը առկա է նաև եզդիական ժողովրդական ավանդությունում, որի համաձայն՝ սատանան բոլոր հրեշտակների գլխավորն է, ով պատժվելով ժամանակավորապես վայր է ընկել իր դիրքից, սակայն ժամանակի ընթացքում ենթակա է ներման (Soane 1926, p. 100):

Սատանայի երկնային ծագման և հետագայում աստվածային շրջապատից նրա վտարման մասին աստվածաշնչյան պատմությունը պատճառաբանված բացատրություն է գտել միստիկ ուսմունքներում, որոնք, ի վերջո, արդարագնում են նրա մեղքը, կամ նրա արարքը ընդհանրապես մեղք չեն համարում: Պարզվում է, որ աստված ինքն է ուզել, որ Ազազելը իրեն չենթարկվելով դառնա իբլիս (և Ադամի մեղսագործությունն էլ, ըստ էության, նույնպես աստծո ցանկությունն էր): Ազազելն այսպիսով դառնում է աստվածային նախախնամության կատարողը և այդ ենթատեքստում, ընդամենը, իր դերի իրագործողը, ուստի և պետք է ներում ստանա:

Բրիտանական հետախույզ Էդուարդ Սոունը գրում է, որ սատանայի մասին հետաքրքիր պատմություն են պատմում Թիֆլիսի եզդիները: Այդ պատմության համաձայն, սատանան իր վտարանդիության յոթ հազար տարվա ընթացքում յոթ դժոխքի կրակ մարելու համար յոթ աման արցունք է թափել և այժմ վերադարձել է երկինք (ibid):

Մահմեդական միստիկները (օրինակ՝ Այն ալ-Ղուզգաթ Համադանին) գտնում են, որ Աստված և սատանան գտնվում են coincidentia oppositorum հարաբերության մեջ: Սատանան հանդես է գալիս որպես սև խոպոպ, որի ֆոնի վրա ավելի պարզ է երևում սիրեցյալի (Աստծո) դեմքի սպիտակությունը: Մարդուն խոնարհվելուց հրաժարվելը սատանան բացատրում է նրանով, որ բացի Աստծուց ոչ մեկի առջև նա գլուխ չի խոնարհի, դրանով իսկ ընդգծելով արարչի մեծությունը. «Չէ որ Ադամը քո առջև ոչինչ է» (Al-Hallaj 1922, p.869): Այսպիսով, սատանան մեծ սուֆի Հալլաջի համար «ավելի մեծ մոնոթեիստ է, քան ինքն Աստված» (Ritter 1955, p.538), քանի որ Աստված ի սկզբանե գիտեր, որ բացի իր մաքրամաքուր էությունից տիեզերքում երկրպագության արժանի ոչինչ չկա, իսկ սատանան, ի տարբերություն մնացած հրեշտակների, հասկացավ դա և այն դարձրեց իր գործելակերպի հիմքը: Արդյունքում՝ Հալլաջը ընդունում է միայն երկու մուվահիդների (մոնոթեիստների) Մուհամմադ մարգարեին ու սատանային, որոնց մեջ տարբերությունը կայանում է նրանում, որ առաջինը աստվածային բարեփոխության գանձարանն է, իսկ երկրորդը՝ Աստծո գայրույթի: «Իմ անհնազանդությունը միայն Քո էության մեծարման համար է», - հուսահատ ճիչ է արձակում սատանան, ինչը հիմք է տալիս մեկ այլ հայտնի սուֆիի՝ Ահմադ ալ-Ղազալիին (մահ. 1126թ.) հայտարարել. «Սա, ով չի սովորի Միակ Աստծո պաշտամունքը (թաուհիդ) սատանայից, հերետիկոս է ու անհավատ (Swartz 1971, p. 211)»:

Ֆարիդ ադ-դին Աթթարը իր «Մանթեղ աթ-թայր» գրքում մի ամբողջ բաժին է հատկացնում սատանայի անկման պատմությանը՝ «Ադա-

մի ստեղծումն ու սատանայի շխտնարհվելը նրան» վերնագրով: Աթթարը նույնպես սատանային համարում է մուվահհիդ և Ճշմարիտ Ուղու անձնագրի սիրահար, ով ուրախությամբ կրում է Աստծո անեծքը որպես պատվավոր լուծ:

Բացի այդ, Աստված իբրևսին նշանակեց Իր դարպասների պահապան՝ ասելով նրան. «Իմ սիրեցյալ, այն սիրո խանդից, որ զգում ես իմ հանդեպ, դու չես թողնում, որ օտարները մոտենան ինձ» (Айн ал-Куззат Хамадани, - apud: Wilson 1989-1990, p. 45):

Նենց այս սուֆիական հայեցակարգն էլ, որում սատանան Արարչին բացարձակապես նվիրված և վտարման ենթարկված ողբերգական սիրահար է, ավելին, պատրաստ է ինքնագոհության և առանց որի չի կարող ճանաչվել սիրո Առարկան, մեծ ազդեցություն է ունեցել եզդիականության մեջ առկա չարի պատկերացումների վրա: Սատանայի նման ընկալումն այնքան ինքնատիպ և ոչ միանշանակ է, որ նույնիսկ եզդիների շրջանում հենց «սատանա» բառը (արաբ. šayṭān) տաբուի տակ է, և ինչն ավելի հետաքրքրական է, տաբուն տարածվել է նաև մի շարք համահունչ բառերի վրա (այսպես, օրինակ, հումանիշներով են փոխարինվում šayṭ («զետի հուն»), qayṭān («պարան»)) բառերը և այլն:

Կարևոր է մեկ անգամ ևս ընդգծել, որ սատանան այստեղ չարի գաղափարի մարմնավորումը չէ, ի հակադրություն, ասենք, սատանիստների քրիստոնեական ավանդության մեջ, որոնք սատանայի մեջ տեսնում են հակաքրիստոսին: Սուֆիները և նրանց հետ նաև եզդիները սատանային ընդունում են որպես էներգիայի գոյության անհրաժեշտ աղբյուրներից մեկը, ով անարդարացիորեն դատապարտվում է ուղղադավանների կողմից, բայց առանց որի, անհնար է խորապես ընկալել բուն էներգիայի աղբյուրը (Arakelova 2001<sup>2</sup>, p.321-322):

Ի դեպ, աստծո և սատանայի երկիմաստության գաղափարը, ի սկզբանե անկման և աստվածային կամքին լիակատար ենթարկման նախախնամությունը, թեև մի փոքր այլ տարբերակով, արտացոլված է նաև քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ: Դրա արտացոլումը մենք գտնում ենք Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց» գրքում, որտեղ հեղինակը գրում է. «Այլ մեք ասեմք, թե մտանելոյ ի մարդ չունի իշխանութիւն (դուն)՝ առանց Աստուածոյ թուլացուցանելոյ, և այն պէսպէս պատճառք են, որպէս ինքն միայն գիտէ» (Եզնիկ 1992, էջ 36): Որպես փաստարկ հեղինակը հղում է կատարում Աստվածաշնչյան պատմությանը (Մարթ. VIII, 30-33, Մարկ. V, 11-13, Ղուկաս VIII, 32-33): Հուդայի դավաճանությունը նա նույնպես համարում է սատանայի միջամտության արդյունք Աստծո թույլտվությամբ (նույն տեղում):

Դատելով այս ամենից՝ սատանայի (Ահրիմանի) կերպարի զարգացումը, նրա բնույթի երկակի մեկնաբանությունն իր արմատներով գնում է դեպի հին իրանական կրոնական ավանդույթ: Ջրադաշտականության և զրվանհիզմի մեջ Ահուրա Մազդայի ու Ահրիմանի նման զույգերով հանդես գալը արդեն իսկ մատնանշում է գերագույն աստծո «մույթ» երեսի գոյության որոշակի նախախնամությունը: Իսկ սատանայի դրական ընկալման ի հայտ գալու ստղծեր կարելի է նկատել արդեն թեկուզ և Եզնիկի կողմից բերված սիրամարզի ստեղծման պատմության մեջ (տե՛ս վերևում): Մեկ այլ նման պատմություն (Մահդի դևի մասին) հիշատակված է և՛ Եզնիկի մոտ, և՛ մի միջին պարսկերեն մանիքեական տեքստում: Հմմտ.՝ «Նա, և թե դեռ բնութեմաք չարք էին, չէր հնար Մահմեյան հանգամանաց լուսոյն առնելոյ գուշակ լինել, որում ցայժմ պաշտօնեայք այնք քէշի երիցս յամի գոհս մատուցանեն»: (Եզնիկ 1992, էջ 56): Հմմտ. մանիքեական տեքստում. gwynd 'br 'whrmyzd kwš m'hmydyw hmwx̄t šhr rws̄n kyrdn – «Ասում են Հորմոզդի մասին, որ սովորեցրեց նրան դև Մահդին (ինչպես) լուսավորել աշխարհը» (M28 IRI, 5; Henning 1965, p.50; Ասատրյան, Փոլադյան 1989, cc.75-108; Russell 1987<sup>3</sup>):

Ինչևէ, վտարված աստվածության, անկյալ հրեշտակի միֆոլոգեման, որը խոր արմատներ ունի առաջավորասիական ավանդության մեջ և առավել վառ արտահայտվել է իսլամական միստիկ ուղղություններում, զարմանալիորեն փոխկապակցվել է սիրամարզի հակասական կերպարի հետ՝ շնորհիվ վերը նշված վերլուծության ենթարկված պատճառների՝ այս թռչունի դիվային արտաքինի, մերժված աստված-հրեշտակի գործառույթային նմանությունների և այլն:

(Անկյալ) հրեշտակի և երկակի բնույթ ունեցող սիրամարզի սինթեզի արդյունքում, կամ, ավելի շուտ, կերպարի երկակի բնույթը արտացոլելու համար, լիովին հարմար խորհրդանիշի՝ սիրամարզի՝ ինտուիտիվ կերպով կիրառման արդյունքում էլ հենց ծնվեց Մալաք Թավուսի՝ եզդիների եղակի գլխավոր աստվածության կերպարը: Մեր կողմից բերված և վերլուծված նյութը, մեր կարծիքով, հնարավորություն է տալիս բավական հստակ կերպով հետևել այս կերպարի կայացման ընթացքին:

### 1.3. Ծնյա Ադի

#### 1.3.1. Ծնյա Ադին որպես պատմական դևոթ

Ծնյա Ադին (Šeyx ‘Adī) (այս կերպարի մանրամասն վերլուծությունը տես Asatrian, Arakelova 2014, pp. 37-44) ծնվել է 1075թ. Լիբանանյան Բնյաֆար գյուղում (այժմ Խիբբեյթ Քանաֆար՝ Xirbet Qanafar) Բնրաս դաշտավայրի արևմտյան փնջին: Նրա ամբողջական անունը Šaraf ad-Dīn Abū l-Fadā’il ‘Adī bin Musāfir bin Ismā’il bin Mūsā bin Marwān bin al-Hakam (կամ al-Hasan) bin Marwān է:

Նրա հայրը՝ Մուսաֆիր բին Իսմայիլը, ինչպես գույց է տալիս նրա ծագումնաբանությունը, սերում էր Օմայան խալիֆ Մերվան բին ալ-Վաթամից: Մոր անունը Յեզդա էր (Guest 1987, p. 15):

Երիտասարդ հասակում Ադի բին Մուսաֆիրը գնում է Բաղդադ, որտեղ տարվելով իսլամական միստիցիզմի գաղափարներով սկսում է աշակերտել հայտնի սուֆի մտածող ալ-Ղազալիին: Նրա հետ սովորող ընկերներից էր Աբդ ալ-Ղադիր ալ-Գիլանին (արաբ. Ջիլի), որը հետագայում հիմնեց մինչև այժմ գործող սուֆիական *ղադիրիա* միաբանությունը:

Այնուհետև, Ադի բին Մուսաֆիրը թողնում է Բաղդադը և 1111թ. հաստատվում Լալեշում (Տաքքյարիի շրջանում), Մոսուլից 36 մղոն հյուսիս-արևելք, որը դարձավ իր ապաստարանը, և որը նա չլքեց մինչև իր մահը՝ բազառությամբ 1116թ. Մեքքա կատարած ուխտագնացությունից (ibid., p.16): Այսպիսով, Լալեշը դարձավ սրբազան հայրենիք մի ժողովրդի համար, որն այսօր դավանում է հայտնի միստիկի քարոզած գաղափարախոսությունից բավականին տարբեր մի կրոն:

Տարիների ընթացքում Ծնյա Ադին հայտնի դարձավ իր բարեպաշտությամբ, ճգնակեցությամբ ու միստիկ իշխանությամբ: Տայտնի էր, որ նա մի գիշերում երկու անգամ կրկնում է Ղուրանը: Միստիկը սնվում էր իր իսկ աճեցրած ծառերի պտուղներով և հագնում իր սնվական դաշտի բամբակից պատրաստված հագուստ: «Եթե հնարավոր լիներ մարգարեական շնորհ ստանալ ջանասիրությամբ, Ծնյա Ադի բին Մուսաֆիրը, անշուշտ, այն ձեռք կբերեր» (Al-Gilani, - apud: Guest 1987, p.17):

Ջարմանահրաշ շեյխի մոտ սկսեցին ուխավորներ գալ, այդ թվում և հեռավոր վայրերից: Ահա թե ինչ է գրում նրա մասին միջնադարյան արաբ պատմիչ Իբն Խալիբանը. «Ծնյա Ադի բին Մուսաֆիրը՝ իր բնակության վայրի շնորհիվ ալ-Տաքքարի կոչված, (աստծո) ծառա, բարեպաշտ, հայտնի մարդ է, որի պատվին կոչվում է *աղապիա* միաբանությունը: Նրա փառքը հասել է շատ հեռավոր երկրներ և բազմաթիվ մարդիկ հետևել են նրան: Նրա նկատմամբ մարդկանց հավատը, որն ինքնին գովելի է, անցել է

բոլոր սահմանները, նրան դարձրել են իրենց դիբլան, որի կողմը շրջվում են աղոթելիս, և հանդերձյալ կյանքի գրավակա՞նը, որին ապավինում են (ibn Khallikan, - apud: Frank 1911, pp. 51-52):

Շեյխ Ադիի սուֆիական ուսմունքը շարադրված է նրա արաբերեն ստեղծագործություններում՝ Kitāb fihi dikr adabi an-nafs – «Գիրք հոգու կատարելագործման մասին» և I‘tiqād ahli as-sunna – «Սուննիական ուղղափառության հավատը» աշխատանքներում: Նա թողել է նաև մի քանի տրակտատներ՝ «Խրատներ խալիֆին» և «Խրատներ Շեյխ Ղայդին ու մյուս աշակերտներին», որոնք կոչ են անում ժուժկալ կյանքի և աղոթքի, ինչպես նաև ավանդական իսլամին հետևելուն: Դրանցից մեկում նա դիմում է իր հետևորդներին, հղում կատարելով Տիսուսին. «Ո՛վ աշակերտներ, թող սովեն ձեր ստամոքսները և ծարավից տանջվի ձեր լյարդը, ձգեք ձեր հանդերձները, և դուք կարող եք տեսնել Աստծուն: Քանի որ պահքը, ամեն աշխարհիկը արհամարհելու բանալին է և պահքի միջոցով շունչն ու մարմինը կլանարիվեն, իսկ սիրտը կփրկվի» (apud: Guest 1987, p. 17): Ի հակադրություն տրակտատների, նրա պոեզիան լի է կյանքով և ուրախությամբ, աստվածային արբեցումով, միստիկ գիտով ու սիրով: Վնաս.

*Աստված ինձ մոտեցրեց իրեն, և ես ձեռք բերեցի նրա մտերմությունը,  
Նա առաջարկեց ինձ խմել, կյանքով լցրեց ինձ ու դարձավ իմ բարեկործ  
ընկերը,*

*Նա դարձավ իմ ընկերը, նրա միջոցով, ում ես սիրեցի իմ խցում  
Ինձ օժտեց իշխանությամբ բոլոր գիտու կժերի ու դրանց  
պարունակության վրա:*

*Այդ ժամ սիրտ տերերը հնազանդվեցին իմ կամքին,*

*Եվ ես սուլթան կարգվեցի աստծո բոլոր ծառաների վրա,*

*Աշխարհի բոլոր արքաները խոնարհաբար ինձ մոտ եկան,*

*Իմ հեծյալները շտապում են ամենուր,*

*Թմբուկների զարկը իմ պատվին (լսելի է) երկնքի բոլոր կողմերից,*

*Իսկ իմ իշխանության մունետիկը գոչում է արևելքում և արևմուտքում*

(apud: Guest 1987, p.18):

Կրկնելով Սատանային պաշտպանող սուֆիներին (տե՛ս 1.2.1.) և պնդելով, որ չարն ու սատանան ևս ստեղծվել են Աստծո կողմից՝ Շեյխ Ադին բերում է հետևյալ փաստարկը. «... Եթե Չարը գոյություն ունենար առանց Բարձրյալի կամքի, ապա Աստված անուժ կլիներ, իսկ ուժ չունեցողը չի կարող Աստված լինել, քանզի անհնար է, որ Նրա տանը գոյություն ունենա մի բան, ինչն ինքը չի ցանկանում, ինչպես որ չի կարող



այնտեղ ապրել որևէ արարած, որի մասին նա չիմանա» (apud: Kreyenbroek 1995, p. 47):

Միջնադարյան մահմեդական մեկնաբանները, ընդհանուր առմամբ, բարձր են գնահատում Շեյխ Ադիի գործերը:

Շեյխ Ադին մահացել է 1162թ. Հունվարին՝ Լալեշում, որտեղ էլ և թաղվել է: Նրա գերեզմանը դարձավ եզդիականության գլխավոր սրբատեղին, ուխտավայրը ու բոլոր ուղղափառ եզդիների դիբան:

Այժմ Շեյխ Ադիի աշխատանքների ձեռագրերը պահվում են Արևմտյան Բեռլինի Պետական գրադարանում և Բրիտանական թանգարանի գրադարանում: Ամերիկացի մարդաբան Հենրի Ֆիլդի կողմից 1934թ. Մինչգրում հայտնաբերված Շեյխ Ադիի սուֆիական բովանդակությամբ բանաստեղծությունների ձեռագրերը գտնվում են ԱՄՆ-ի կոնգրեսի Գրադարանում (Guest 1987, p. 18):

### 1.3.2. Շեյխ Ադին որպես աստվածություն

Շեյխ Ադիի աստվածացումը լիովին օրինաչափ է: Սուֆիական միաբանությունները աստվածացում էին իրենց հիմնադիրներին, նրանց փոխարինող առաջնորդներին, որոնք, ըստ սուֆիների, օժտված են հատուկ միասիկ իշխանությամբ (բարաբա) (տե՛ս Триммингем 1989, сс. 25, 33-34): Միաբանությունների հիմնադիրների գերեզմաններին խոնարհվելը անձի աստվածացման հիմնական հատկանիշներից է: Շեյխ Ադիի գերեզմանի ֆենոմենը ավելի քան պատկերավոր է. տվյալ դեպքում այն դարձավ եզդիականության ու եզդիների հոգևոր կյանքի կենտրոնը: Սրբի կենդանության օրոք կատարած հրաշագործությունների փառքին հետագայում ավելանում են լեզենդներ հրաշքների մասին, որոնք գործել է Շեյխ Ադին՝ աստծո՝ Խուադեի մարմնավորումը: Հենց նրա շնորհիվ է, որ Մամա Ռաշանը հեծնում է ժայռաբեկորներին (տե՛ս 2.1.), նրա գավազանի հարվածից ժայռից աղբյուր է բխում, նա հրաշքով իրեր է բերում հեռավոր վայրերից, գերիներին ազատում գերությունից, նրա հեն է նույնականացվում կովերի կողմից առյուծներին ուտելու հրաշքը և այլն, և այլն (Kreyenbroek 1955, pp. 96-97):

Նրա նույնականացումը Խուադեի հետ բերեց նրան, որ Շեյխ Ադիին վերագրվեցին աշխարհի և երկնքի ու երկրի 14 շերտերի արարումը, իսկ Ահեղ Դատաստանի օրը հավատացյալները կանչվելու են Շեյխ Ադիի դիվանին (Խորհրդին):

Եզդիական պանթեոնում Շնյխ Ադի բին Մուսաֆիրը հանդես է գալիս որպես Շիխադի (Šēxādī), Շիխանդի (Šīxāndī) կամ Šēx(ē) A’dī (Ādī): Նրան անվանում են «Սուլթան» (Silt’an), «Արքա» (P’ādšā) և «Տրեշտակ» (Malak):

Շոյակի մեջ Շնյխ Ադիի տեղի հստակ որոշարկումը բավական բարդ խնդիր է և միակ բանը, որ նրան հստակ առանձնացնում է Մալաք Թավուսից և Եզդիից (Սըլթան Էզդի) այն է, որ նա եզդիական սուրբ դիվանի (խորհրդի) ղեկավարն է (հմմտ.՝ P’ādšā Sult’an Šīxādīyā - dīvānbagē Šamsē ēzdīna – Արքա Սուլթան Շիխադին եզդիների արևի Խորհրդի գլխավորն է (Celil, Celil 1978<sup>2</sup>, p. 319): Մնացած դեպքերում բոլոր երեք աստվածային մարմնավորումները հաճախ իրար փոխարինում են միանման և, նույնիսկ, միևնույն պաշտամունքային կոնտեքստներում, ընդհանուր առմամբ, բանավոր կրոնական ավանդույթում (տե՛ս վերևում՝ 1.2.1.): Նրանց գործառույթները դրվում են իրար վրա, զարմանալիորեն խաչվում ընդհանուր պաշտամունքային միջավայրում, այնպես որ բոլոր երեք կերպարներն էլ մեկ հանդես են գալիս որպես Արարիչ, մեկ որպես հավատի Խորհրդանիշ, մեկ որպես Էպոնիմ և կամ՝ որպես սուրբ: Ընդհանուր առմամբ, երեքը միասին, չհաշված որոշ առանձնահատկություններ, իրականում կազմում են նրամիասնություն՝ բառիս բուն իմաստով: Այդպես երեքը միասին էլ նրանք հանդես են գալիս եզդիական հավատի Խորհրդանիշի տարբերակներից մեկում:

Tāwūsī malak īmānā mina,  
Ēzdī(d) ātqātā mina,  
Šīxādī a’rkānē mina (գրի է առնված Շնյխ Տասան Մամուդից):

Մալաք Թավուսը իմ հավատն է,  
Եզդիդը իմ համոզմունքն է,  
Շիխադին իմ (հավատի) հիմքն է:

Միաժամանակ մեկ այլ համատեքստում, օր.՝ Շիխադին արդեն ինքն է հանդես գալիս որպես «հավատ» Մալաք Թավուսի փոխարեն: Վմմտ. «Տավատի հիմնում» (Qawlē īmānē).

Řangē īmānē ži čīya?  
K’ilāma a’nzalīya,  
Nāvē Šēxē A’dīya (Celil, Celil 1978<sup>1</sup>, pp. 49,50):

Ինչի՞ց է (բաղկացած) հավատի գույնը:

Հավերժական բառ(ից):

Շնյխ Ադիի անուն(ից):

Եղյակի ներկայացուցիչների ընդհանուր կերպարի մասին է խոսում նաև ընդհանուր մակդիրների կիրառումը: Հմմտ. օրինակ՝ Silt'ān Ēzīd l Silt'ān Šīxādī, կամ Malak Tāwūs l Malak Ādī (ibid., p. 320):

Ինչևէ, բացի Խորհրդի ղեկավարին մարմնավորելուց Շիխադին հանդես է գալիս նաև Երկրի ու Երկնքի 14 շերտերի տիրակալի դերում.

Šēxakī min haya H'akārīya,

Zarg ū kawānē qudratē p'āra wīya,

Čārda tavak a'rd ū a'zmān k'afā dastē Siltān Šīxādīya (ibid., p. 319).

Ես ունեմ շնյխ, որը Հաքքյարի(ից) է,

Հգոր պարսատիկ և աղեղ ունի նա,

Երկրի և երկնքի 14 շերտերը (գտնվում են) Սուլթան Շիխադիի ձեռքի ավում:

Հգոր պարսատիկն ու աղեղը, հավանաբար, նույնպես մատնանշում են Շիխադիի տիեզերական կարողությունները. պարսատիկը խորհրդանշում է երկիրը, իսկ աղեղը՝ երկնականարը: Ի դեպ, 14 շերտերի տիրակալ լինելը վերագրվում է նաև Սուլթան Եզիդին (տե՛ս ստորև՝ 1.4.2.):

Միաժամանակ, Շիխադին Ուղու տիրակալն է (yōl; ուղին անշուշտ սուֆիզմից եկած տերմին է, որի փիլիսոփայության հիմքում ընկած է դեպի աստված միատիկական ուղու դրկտրինը՝ տե՛ս 1.4.2.) և կրոնի հիմքերի (ark'ān) տիրակալը.

P'ādšā awa Sult'ān Šīxādī – xudānē yōlē ū ark'ānē (ibid., p. 319):

Արքան նա է, Սուլթան Շիխադին՝ Ուղու և կրոնի հիմքերի տիրակալը:

Հենց Շիխադին է իրականացնում մահացած հոգիների դատաստանը ինչպես անմիջապես մահից հետո՝ Սալաթ կամրջի մոտ (Salāt, արաբ. Širāt), այնպես էլ Ահեղ Դատաստանի օրը, երբ հավատացյալները կհավաքվեն նրա Խորհրդին: Հավանաբար, այդ է պատճառը, որ կրոնական տերստերում Շիխադին անվանվում է նաև «հանդերձյալ աշխարհի արքա»:

P'ādšāyē min Silt'an Šixādīya dinē āxiratē «Իմ արքա Սուլթան Շիխադին հանդերձյալ աշխարհի (տիրակալն) է» (ibid., p. 320):

Սալաթ կամիթի մոտ, նրբ վճռվում է հոգու ճակատագիրը, հանդերձյալ կյանքի «եղբայրները» կամ «քույրերը» բարեխոսում են մահացածի համար Շիխադիի առջև հետևյալ խոսքերով.

Šixādī, tu šahidā bī,  
Šixādī, tu p'ādšāyī,  
P'ādšāyē qadīmīyēyī arhadayī,  
Aw silāmata, bēlak'aya!  
Birā haša jinatē.

Շիխադի, դու վկա եղիր,  
Շիխադի, դու արքա ես,  
Հին և նախաստեղծ արքա,  
Նա ամբողջական է (այսինքն՝ մահացածի հոգին անմեղ է), անբիծ,  
Թող գնա դրախտ (Asatrian 1999-2000<sup>1</sup>, p. 80):

Ուստի և սավում է. «*Bē farwāra Šixādī jizratā řuh' nahāta bara* » (ibid., pp. 318, 319) – *Առանց Շիխադու հրամանի (գանկություն) հոգին հատուցում չի ստանա:*

Հետաքրքրական է, որ Շիխադին կրոնական երգերում հանդես է գալիս որպես լեզենդար Դունդուլ (Dundul կամ Dādul)՝ ձիու տեր: Այս մոտիվը եկել է շիական ավանդույթից, քանի որ Դունդուլը Մուհամմադ մարգարեի փեսա և 4-րդ խալիֆ Ալիի ձին էր: Նույն անունն ուներ նաև Մուհամմադ մարգարեի մոխրագույն ձին: Բառը հանգում է արաբ. Dundul՝ «մացառախոզ» ձևին: Որպես հեթաթային ձիու անվանում Դունդուլը լայնորեն տարածված է կենտրոնական Ասիայի և Հյուսիսային կովկասի ժողովուրդների (թաթարների, ուզբեկների, պամիրցիների, ադրդների, կաբարդիների) շրջանում: Հմմտ.

Šixādī mi habū A'rabistānē,  
Xudānē Dādul ū dāna (Celil, Celil 1978<sup>2</sup>, p. 319).

Ես շեյխ ունեի արաբների երկրում (ի նկատի ունի Շեյխ Ադիին)  
(Ով) Դունդուլի և dān-ի (?) տերն է:

Դունդուլի տեր է համարվում նաև Մալաք Թավուսը, անշուշտ, իր այլաբանական կերպարի՝ որպես Շարֆադին դրսևորման մեջ (տե՛ս 0.5.), քանի որ Մալաք Թավուսի անունը տաբուազված է: Հմմտ.

Šarfadīnō, xarzē gulē,  
A'māmata (ավելի շուտ՝ a'lāmat – «նշան, խորհրդանիշ, մարմնավորում») dastē

Šarfadīn sīyārē Dundulē.  
Šarfadīna – dīnē mina,  
Šarfadīna – dīnē mina (գրի է առնված շնյա Հասան Մամուդից).

Շարֆադին (այսինքն՝ Մալաք Թավուս) (դու) ծաղկի կանաչն ես,  
Ծաղկեփնջի մարմնավորումն ես (այսինքն՝ բազմազույն ես),  
Շարֆադինը Դունդուլի հեծյալն է,  
Շարֆադինը իմ կրոնն է,  
Շարֆադինը իմ կրոնն է:

Ի դեպ, Դունդուլը ևս մի շիական տարր է, որը թափանցել է եզդիների մոտ, հավանաբար, Ֆաթիմայի (Փիրա Ֆաթ – տե՛ս 2.2.) և Ալիի հետ միասին: Վերջինս եզդիական կրոնական ավանդույթում հանդես է գալիս որպես լեզենդար հերոս, ով կռվում է անհավատների դեմ եզդիական հավատի համար: Եզդիների շրջանում Ալին, ինչպես և շիաների մոտ, կրում է «աստծո առյուծ» Šērē xwadē (արաբ. Asad ullāh) մակդիրը և Շիլաադիի ու Շարֆադինի (Մալաք Թավուսի) նման շրջում է Դունդուլին հեծած: Պահպանվել է Ալիի հանդերձյալ աշխարհ ճամփորդության մասին պատմությունը (A'li Šērē xwadē āxiratēdā), որտեղ նա իր սեփական աչքերով համոզվում է, թե ինչպես են պատժվում մեղավորները գործած մեղքերի և եզդիական կրոնական պատվիրանները չկատարելու համար (ամբողջական տեքստը թարգմանությամբ և ծանոթագրություններով տե՛ս Asatrian 2002<sup>1</sup>): Գրի է առնվել նաև «Հիմն Ալիին՝ աստծո առյուծին»-ը (Bayt'ā A'li Šērē xwadē), որտեղ հիշատակվում է նաև Ֆաթիման (Fāt, ինչպես նաև Fātima dēm šalāla – «Ֆաթիմա փայլող դեմքով»), Ալիի և Ֆաթիմայի զավակներ Հասանը և Հուսեյնը (H'asan, H'usayn), Զեյնաբը (Zīn) և Աիշան(Ā'īša)՝ Մարգարեի կինը (տե՛ս Celil, Celil 1978<sup>2</sup>, pp. 403-412):

Ալիի և մարգարեի անունները ամբողջությամբ հիշատակվում են նույնիսկ այնպիսի կարևոր հիմնում, ինչպիսին Qawlē Saramargē՝ հոգեհանգստի աղոթքն է: Հմմտ.

Řūh' čū, mā qadībī qālib,  
Řāwāstīya sar ma dastakī tālib;  
Avā k'āsā vaxwārīya navī Mah'madē bin A'vdila,  
A'līyē bin A'būt'ālib (Sex K'eleş, p. 16).

Հոգին գնաց, մնաց դատարկ կաղապարը,  
Մեզ վրա կախվել է [հոգին] տանող աջը:  
Այդ գավաթը ճաշակել են [նույնիսկ] Մուհամմադ մարգարեն՝  
Աբդուլլահի որդին,  
[Եվ] Աբութալիբի որդի Ալին:

Ապշեցուցիչ է, որ մի կրոնում, որը լիովին բացառում է որևէ կապ իսլամի հետ, Մուհամմադ մարգարեի և առաջին շիական իմամի մահը, պետք է ենթադրել, հանդիսանում է terminus comparationis մտերիմի կորստի ու մարդկային վշտի համար:

Շիական սրբերն ու շիական հատկանիշները եզրիականություն մտան, ամենայն հավանականությամբ, ծայրահեղ շիական աղանդներից և դժվար թե հանգում են համայնքի ձևավորման աղավիսկան շրջանին, քանի որ ինքը՝ Ադի բին Մուսաֆիրը, ինչպես նշվել է վերևում, ուղղափառ սուննի էր և նրա կրոնական ստեղծագործություններում որևէ շիական տարր չի նշվում:

Շիխադին համարվում է լույսի ու աստվածային էմանացիայի մարմնավորումը *Yā Sult'ān Šixādī, mērā gōtin ma rōnkāyī nāv dik're ta hava (ibid., p. 42)* – «Ո՛վ Մուլթան Շիխադի, սրբերը մեզ ասացին, որ լույսը առաջանում է միայն քո մասին հիշատակելիս»:

Շիխադին նաև ցանկությունները կատարող է. *Šixādī mirāzē hāsil dika* – «Շիխադին իրականացնում է երազանքները» - ասում է եզրիական ասացվածքը: Իսկ «Հավատի հիմնում» (*Qawlē imānē*) այդ մասին ուղղակիորեն նշվում է.

Harčē kasē xwa dastē xwa dāminā xarqē Šixādī mālā Ādiyā bigra,  
Sult'ān Šixādīyē mirāzē wānā jam xwa hāsil bika (ibid., p. 419).

Նրանք, ովքեր ձեռքով կկառչեն Ադիի տանից, Շիխադիի պատմու-  
ճանի քղանցքից,

Նրանց ցանկությունները կկատարի Շիխադին:

Շիխադին կատարելով իր երկրային առաքելությունը՝ հիմնելով եզդիական համայնքը, նորից համբարձվեց երկինք (ži a’rda firī a’zmīn) և այժմ իշխում է ողջ աշխարհի վրա Մալաք Թավուսի հետ միասին: Շեյխ Ադին այս կամ այն կերպ հանդես է գալիս բոլոր կրոնական հիմներում որպես պանթեոնի գլխավոր կերպարներից մեկը:

#### **1.4. Սուլթան Եզիդ /Սըլթան Էզիդ/ Էզիդի/ Էզի (Silt’ān Ēzīd/ Ēzīd/Ēzī)**

##### **1.4.1. Կերպարի ծագման մասին**

Սուլթան Եզիդը (այս կերպարի մանրամասն վերլուծությունը տե՛ս Arakelova 2005, Asatrian, Arakelova 2014, pp. 45-50) եռյակի մեջ ամենաթույլ արտահայտված կերպարն է, թեև երբեմն նույնականացվում է Մալաք Թավուսի հետ (տե՛ս 1.2.): Բայց հենց Եզիդն է հանդես գալիս որպես համայնքի հիմնական էպոնիմ, որի շնորհիվ բազմաթիվ են այս աստվածության անվան ծագման վերաբերյալ վարկածները: Ամենատարածված կարծիքի համաձայն, Եզիդի անունը՝ Ēzīd (հնչում է որպես Էզիդ), իբրև թե, մոտիկ է պարսկերեն *īzād* «աստված, աստվածություն» բառին, որը հանգում է հին իրանական \**yazata-* (աստվածության դասի անվանում, բառացի՝ «գոհաբերության արժանի», այսինքն՝ «աստվածություն»), \**yaz-* «գոհաբերություն կատարել» ձևից (տե՛ս վերևում, 1.0.):

Մյուսները, այդ թվում և եզդիական ավանդույթը, համարում են, որ Ēzīd-ը Օմայան խալիֆ Յազիդ բին Մուավիայի անունն է, և որ վերջինս էլ Սուլթան Եզիդն է:

Եզիդի անունը (և հետևաբար նաև համայնքի անվանումը) երբեմն կապում են նաև Իրանի հարավում գտնվող Յազդ (Yazd) քաղաքի անվան հետ, որտեղ ապրում են իրանական գրադաշտականները՝ գաբրերը (տե՛ս նշված վարկածների մասին ամբողջական – Driver 1922, p. 200; Семенов 1927, с. 79):

Այս ամենը, սակայն, ոչ այլ ինչ է, քան ժողովրդական ստուգաբանության տարբերակ, թեև Սուլթան Եզիդի նույնականացումը Օմայան խալիֆ Յազիդ բին Մուավիայի հետ, որպես երկրորդական զարգացման արդյունք, իրական հիմքեր ունի:

Եզդիական ժողովրդական ավանդույթը Սուլթան Եզիդին նույնականացնում է Օմայան 2-րդ խալիֆի հետ, իհարկե, վերջինիս ներկայացնելով յուրօրինակ կերպարով: Ըստ տարածված տարբերակներից՝ մեկի Եզիդը ինչ-որ ժամանակ հեռանում է իսլամից և ընդունում Ադամի որդու՝

Ծահիղ իբն Ջառի կրոնը (տե՛ս 2.2.), տարածելով այն ամբողջ Սիրիայում մինչև Շեյխ Ադիի գալը (Kreyenbroek 1995, p. 37): Եզիդի անվան հետ կապում են նաև այլ լեզվեմբեր, ինչպես օրինակ, կոստանդնուպոլսի գրավումը և մի շարք այլ միջավան հրադարձություններ (Lescot 1938, pp. 61 et sq.):

Ինչ վերաբերվում է իրական պատմական կերպար խալիֆ Յազիդ քին Մուավիային, ապա նրա հանդեպ վերաբերմունքը միանշանակ չէ անգամ նույն իսլամում: Լեզվեմբի համաձայն, ճակատագիրը դեռ նրա ծննդից առաջ նրա համար պատրաստել էր շիական Պիղատոսի դերը: Նրա հայրը Մուավիա իբն Մուֆիանը, ծառայում էր Մուհամմադ մարգարեին: Մի օր մարգարեին սափրելիս նա կտրում և արյուն է հանում: Այդ ժամանակ Մուհամմադն ասում է, որ Մուավիայի ժառանգները կտվելու են իր հետնորդների դեմ և հաղթելու են նրանց: Մուավիան երդվում է չամուսնանալ, իսկ Աստված իր կամքը կատարելու համար Մուավիային հիվանդություն է ուղարկում, որից կարող էր բուժվել միայն ամուսնության միջոցով: Այդժամ Մուավիան ամուսնանում է մի 80-ամյա կույսի՝ Մահուսայի հետ, որը ամուսնական գիշերից հետո վերածվում է երիտասարդ աղջկա (լեզվեմբար ծնունդի կարևոր տարր) և, հետագայում, ծնում Եզիդին:

Այս լեզվեմբը բացահայտ ակնարկ է պարունակում այն ողբերգական իրադարձությունների մասին, որոնք տեղի ունեցան Յազիդ իբն Մուավիայի շատ կարճ կառավարման ընթացքում և դարձրեցին նրան իսլամական պատմության նշանավորված կերպարներից մեկը: Ի տարբերություն իր հաշվենկատ ու գործունյա հոր, Յազիդը մեղմ երիտասարդ էր, ղեկավարման ունակություններից զուրկ, և դատելով ամենից, առանձնապես չէր ձգտում իշխանության: Նա շատ սիրված էր իր շրջապատի կողմից, շատ էր սիրում բարձրաշխարհիկ երեկույթներ, որոնց հավասարապես հրավիրում էր և՛ մահմեդական, և՛ քրիստոնյա բանաստեղծների ու նկարիչների: Նա սիրում էր նաև շնաորս կատարել իր սիրելի կապիկի ուղեկցությամբ: Յազիդի մայրը, ինչպես և նրա կանանցից մեկը արաբ քրիստոնյա էր,:

Հրաժարվելով ընդունել նրան որպես խալիֆ՝ Մուհամմադ մարգարեի թոռը՝ Ալիի և Ֆաթիմայի որդի Հուսեյնը, մտերիմների ու համալսոհների խմբով Քուֆայում միանում է ալիականների կողմնակիցներին՝ շիաներին: Դա շիաների դժգոհությունների բացահայտ արտահայտման շրջանն էր, երբ վերջիններս վիճարկում էին Օմայանների իշխանության օրինակարգությունը: 680թ. հոկտեմբերի 10-ին Մեքքայի ճանապարհին՝ Քարբալայի դաշտում, Հուսեյնի քարավանը շրջապատվում է Իրաքի տի-



րակալի ուղարկած ջոկատի կողմից, որն արդեն ճնշել էր մինչ այդ ծագած շիական հուզումները: Մինչև հիմա, ամեն տարի, իսլամական ողջ շիական աշխարհը սգի մեջ գգող ճակատամարտի մասին ջոկատի ղեկավարի չոր հաշվետվությունն իր ողջ հակիրճությամբ հանդերձ շատ պերճախոս է.

*Նուսեյնը՝ Ալլիի որդին, այստեղ եկավ ընտանիքի 17 անդամների և 60 կողմնակիցների հետ (հաշվետվության մեջ չի նշվում Քարթալայի գոհերի ավանդական թիվը՝ 72, որը մեծ իմաստային լիցք և սակրայ նշանակություն է պարունակում իսլամում՝ տե՛ս Schimmel 1993, pp. 254-268): Մենք նրանց ընտրության հնարավորություն տվեցինք՝ կովել կամ անխոս ենթարկվել Ուբայդալլահի իշխանությանը: Նրանք ընտրեցին մարտը: Մենք հարձակում գործեցինք արշալույսին և շրջապատեցինք նրանց: Զգալով մեր թրերի շողքը, նրանք փորձեցին փրկվել բլուրներում ու ձորերում: Այդ ամենը երկար չտևեց: Դա տևեց այնքան, ինչքան պետք կլիներ մի ուղտ սպանելու կամ մի քիչ նիռհելու համար, և մենք նրանց հաղթեցինք: Ես ուղարկում եմ ձեզ նրանց գլուխները (Guest 1987, p. 12):*

Կենդանի մնացած կանանց ու երեխաներին ուղարկեցին Դամասկոս, որտեղ Յազիդը նրանց հայտնեց իր ցավակցությունն ու ափսոսանքը կատարվածի համար և թույլ տվեց վերադառնալ Մեդինա (որոշումներ չկայացնող, անկամ ղեկավարի ռևերանս): Իսկ երկու տարի անց (683թ.), Մեքքայում, բարձրացած ապստամբության ժամանակ Յազիդը հանկարծամահ եղավ. նրա մահվան մանրամասները հայտնի չեն:

Այսպիսով, հարց է առաջանում, թե ինչպես կարող էր նման պատմական կերպարը դառնալ աստվածության նախատիպ՝ չունենալով վերջինիս հետ որևէ ընդհանրություն:

Այս երևույթի առաջացման ընթացքը միանշանակ պարզ է: Ամենայն հավանականությամբ, Յազիդ քին Մուավիայի կերպարը, հնարավոր է արդեն իսկ աստվածացված, մտել է դեռևս լիովին չձևավորված համայնքի մեջ Օմայան դինաստիայի, այդ թվում և հենց Յազիդ քին Մուավիայի հետևորդների կրոնա-քաղաքական հոսանքի հետ միասին (այս հոսանքի հետևորդներին մենք պայմանականորեն անվանում ենք նախաեզդիներ, քանի որ նրանք իրենց եզդիներ էին անվանում՝ դրա տակ հասկանալով իրենց՝ Յազիդ քին Մուավիայի հետևորդ լինելը – տե՛ս 0.4.): Հնարավոր է, որ այդ նախաեզդիների մի մասն էլ ձուլվելով ադավիականների մի ճյուղավորման հետ դարձավ եզդիական համայնքի բաղկացուցիչներից մեկը (տե՛ս մանրամասն 0.4.): Իմիջայրոց, ադավիականները նույնպես հատուկ հարգանք էին տաժում Օմայանների հանդեպ, քանի որ Շեյխ Ադի

բին Մուսաֆիրը, ինչպես արդեն նշվել է (1.4.1.), նույնպես այդ դինաստիայից էր:

Թեև չի կարելի միանշանակ պնդել, սակայն, ամենայն հավանականությամբ, համայնքը, որը հետագայում դարձավ եզդիական էթնոկոնֆեդերացիայի խմբի հիմքը, բավականին հանդուրժողական էր: Համայնքի ձևավորման վաղ շրջանում ձևակերպված դոգմաների բացակայությունը, գիտելիքների միաստիկ-հուզական ըմբռնման գերակայությունը ուղղափառի համեմատ ի վերջո ստեղծեցին բավական ճկուն համակարգ, որը կյանքի կոչեց սինկրետիզմի ամենաբարդ ձևին: Համայնքի՝ հիմնականում ադավիականության հետևորդ սուֆիական հատվածը, որպես կանոն աստվածացնում էր Շեյխ Ադիին՝ որպես միաբանության ղեկավարի, Օմայյանների հետևորդները աստվածացնում էին խալիֆ Յագոբին: Այնուհետև, հավանաբար, համայնք ներփաթանցած մյուս էլեմենտներն էլ իրենց հերթին կարող էին բերել իրենց պաշտամունքային միավորները, որոնք, հետագայում, կամ զիջել են իրենց տեղն ու ձուլվել ավելի հզոր պաշտամունքային միավորների ճնշման ներքո, կամ էլ թողել են իրենց հետքը այս սինկրետիկ կրոնական համայնապատկերի գունեղ ներկայանակի վրա: Լիովին հավանական է, որ մի որոշակի ժամանակաշրջանի ընթացքում տեղի է ունեցել ամեն ինչի ընդունման գործընթաց (հիարկե, դուրս թողնելով բոլորովին օտար տարրերը):

Դեռևս ադավիականների շրջանում Շեյխ Ադիի՝ որպես հոգևոր առաջնորդի ու միաբանության հիմնադիրի, աստվածացումը և, հետագայում, արդեն ձևավորված եզդիական ուսմունքի մեջ նրա դերի բարձրացումը՝ ընդհուպ մինչև եռյակի անդամ, որևէ կերպ չէր բացառում նաև նմանատիպ գործընթացները Մուլթան Եզիդի նկատմամբ, հատկապես որ եռյակը միանշանակ գլխավորում էր Մալաք Թավուսը, իսկ բոլորի վերևում կանգնած էր Խուադեն՝ միակ աստվածը, ով միավորում էր բոլորին միաստվածության գաղափարի շուրջ:

Ընդհանուր առմամբ, Քարբալայի ողբերգությունը և, հատկապես, Մուհամմադ մարգարեի թոռան սպանության փաստը առանձնահատուկ նշանակություն հաղորդեցին որևէ ձևով աչքի չընկնող Յագոբի կերպարին: Օմայյան դինաստիայի ջատագովները Մուավիա բին Մուֆիանի կամ Մերվան բին Հաքքամի անձերի հատուկ ընգծման արդյունքում (տե՛ս Бартольд 1966, с. 462 և հաջորդ.), ի վերջո դառնում էին Յագոբի ներկայագուներ և կոչվում նրա անունով (ինչպես, օրինակ, Օմայյան դինաստիայի ներկայագուների խմբի ղեկավար, որոնք իրենց անվանում էին եզդիներ – տե՛ս վերևում, տե՛ս նաև 0.4.): Օրինակ՝ մերվանյաններին, որոնք, ինչպես նշում է Վ. Վ. Բարտոլդը, «Ալիի փոխարեն որպես չորրորդ խալիֆ

ընդունում էին Մուհամմադի նախկին քարտուղար Մերվահին» (այսինքն՝ Մերվահին բին Հաքքամ – վ. Ա.), ում Շունգանում (Պամիրում) անվանում էին յագիդիա, անշուշտ բացառապես հենվելով վերոհիշյալ Յագիդ իբն Մուավիայի հեղինակության վրա (ibid., c. 466):

Ի դեպ, Մուավիան (Māwī ձևով) հանդես է գալիս եզդիական կրոնական հիմներում, ընդ որում, Սուլթան Եզիդի հետ ակնհայտ կապով, իհարկե, արդեն ոչ որպես վերջինիս հայր, քանի որ հիմներում խոսքը գնում է բացառապես Էզիդ (Էզդիդ) աստվածության մասին ( հմմտ. օրինակ՝ Qawlē Ēzdiđ. – տե՛ս. Celil, Celil 1978<sup>1</sup>, pp. 26-29):

Այսպիսով, պարզ է դառնում, որ Սուլթան Եզիդը՝ որպես աստվածություն և եզդիների նշակի անդամ, չլինելով խալիֆ Յագիդի արտագոյումը, ձևավորվել է նրա կերպարի հիման վրա:

Սակայն, չպարզաբանված է մնում այն հարցը, թե՞ ինչպես է, որ հենց այս աստվածության՝ նշակի ամենաթույլ արտահայտված կերպարի անունն է դառնում համայնքի գլխավոր էթնոնիմը:

Անհրաժեշտ է, նախևառաջ, հաշվի առնել այն հանգամանքը, որ *եզդի՝ ʿēzdi (\*ēzidi ḏliḥg)* ձևը ադանդի միակ անվանումը չէր: Հնում համայնքն ուներ նաև այլ անվանումներ՝ այժմ մոռացված ու կորած, որոնք, սակայն, պահպանվել են կրոնական հիմներում: Նախևառաջ, դա a՛dabī անունն է, որը հանգում է արաբերեն ‘adawī ձևին և նշանակում է Օնյիս Ադիի հետևորդ կամ ավելի շուտ «a՛dawīyya միաբանության անդամ»: Հաջորդը šarqī անվանումն է, բառացի՝ «արևելյան», իսկ ավելի շուտ ‘adawīyē šarqī բառակապակցությունից (հմմտ., օր., Celil, Celil 1978<sup>2</sup>, p. 321), այսինքն՝ «արևելյան աղավիհ», և մյուսը՝ dāsini անվանումն է, որը եզդիական ցեղերից մեկի անվանումն է:

Ամենայն հավանականությամբ, մի ժամանակ այս բոլոր տերմինները ʿēz(i)di-ի հետ միասին զուգահեռաբար կիրառվել են համայնքն անվանելու համար և դրանց մեջ գերակայողը, այդ թվում և որպես ինքնանվանում, հավանաբար եղել է a՛dabī կամ ‘adawī (արաբ.) տարբերակը: Իսկ ʿēz(i)di տերմինը կամ՝ վերոհիշյալ աղավիհականների հետ ձուլված Օմայանների հետևորդներից մնացած անունն է, կամ էլ հենց աղավիհականների շրջանում Յագիդի անձի առաջընթացն և նրա հետագա աստվածացման արդյունք է:

Հետագայում, 15-16-րդ դարերում ʿēz(i)di անունը վերջնականապես ամրապնդվեց համայնքի վրա և դուրս մղեց մյուս տերմինները: Դրան լիովին կարող էր նպաստել Էնդո- և Էկզոէթնոնիմների որոշակի համադրումը: Քարթալայի ողբերգությունից հետո խալիֆ Յագիդի անունը ձեռք բերեց որոշակի չարագուշակ նրանգ, հատկապես շիաների շրջանում:

Այնպես, որ «եզդի» տերմինը արդեն գոյություն ունենալով որպես այդ համայնքի էնդոթեոնիմներից մեկը կարող էր ամրապնդվել նաև որպես էկզոթեոնիմ շիակաճ հարևանների կողմից՝ տրվելով մարդկանց, որոնք պաշտում էին շիաների ամենագլխավոր թշնամիներից մեկին:

Աստիճանաբար այս անունը մասամբ դարձավ անհավատի, հավատորացի հոմանիշ, ընդ որում ոչ միայն մահմեդականների շրջանում: Հայ աշուղական պոեզիայում, մասնավորապես, Մայաթ-Նովայի մոտ հանդիպում են այդ բառի օգտագործման հետաքրքիր դեպքեր: Օր.՝ *Շատ մարդ քո էշխմենն կու դառնա եզդի* (այսինքն՝ «շատ մարդ քո սիրուց կդառնա անհավատ») (Մայաթ-Նովա, 1963, p. 112) կամ *Էշխմեն դատիլ իմ եզդի./ Հայվեցա, Մաշվեցա քիզիդ* (ibid., p. 118)՝ «Քո սիրուց դարձա անհավատ./ Հայվեցի, մաշվեցի քեզանով»:

Նույնը հանդիպում ենք նաև պոետի թուրքերեն բանաստեղծություններում. Yigilsun y[e]zidlar, cama tolansun, / Namardün gögsinâ qama tolansun – «Թող հանդիպեն եզդիները (անհավատները), թող հավաքվեն միասին./ Թող դանակը սեղմեն անմաքուրների կրծքին (ibid., c. 96): Այդ բանաստեղծական տողերը արտացոլում են «եզդի» տերմինի փոխաբերական կիրառման ավելի ուշ շրջանի ավանդույթը: Խոսքն այստեղ գնում է եզդիների՝ որպես անաստվածների, սատանայապաշտների ընկալման մասին (տե՛ս 0.2.):

Ժամանակակից եզդիականության մեջ երբեմն Սուլթան Եզիդի և Յագիդ իբն Մուավիայի միջև կապը լիովին բացառվում է (տե՛ս, օր.՝ Issa 1997, pp. 18-22), ինչը, անշուշտ, բացատրվում է իսլամական ավանդույթից և իսլամական պատմությանն առնչվող ցանկացած գործող անձից առանձնանալու ձգտումով: (Նույնը մենք տեսնում ենք Շեյխ Ադիի դեպքում: Ժամանակակից եզդիական հեղինակություններից ոչ մեկը չի ընդունի, որ շեյխ Ադին նույն սուֆիական ադափա միաբանության հիմնադիրն է, այսինքն մի մարդ, որը երբևէ համարվել է ուղղահավատ մահմեդական):

#### 1.4.2. Սուլթան Եզիդը որպես աստվածություն

Սուլթան Եզիդը համարվում է մարդկանց ու աշխարհիկ կյանքի տիրակալը: Նրան սովորաբար ներկայացնում են որպես եզդիական հավատի էություն (Kreyenbroek, pp.95-96), թեև նույնը կարելի է պնդել նաև եռյակի մյուս անդամների մասին: Եզիդի կերպարը տարածված է եռյակի մեջ՝ Մալաթ Թավուսի և Շիխադիի հետ միասին, ուստի գրեթե

անհնար է առանձնացնել նրա պաշտամունքի հիմնական տարրերը, որոնք կապ չունեն վերոնշյալ կերպարների հետ (տե՛ս 1.3.2.): Այնուամենայնիվ, հստակ կարելի է տարբերակել Սուլթան Եզիդի երկրորդական դերը եռյակի մեջ: Մյուս կողմից էլ, Սուլթան Եզիդի անունը կրոնական հիմներում ավելի շատ է հանդիպում, քան Շիխադիինը: (Մալաք Թավուսի անունը, անշուշտ, տաբուացված է և, ինչպես արդեն նշվել է, հազվադեպ է հանդիպում. տե՛ս 1.2.1.):

Հատկանշական է, որ Շիխադիի նման (տե՛ս 1.3.2.) Սուլթան Եզիդը նույնպես հանդես է գալիս երկրի ու երկնքի 14 շերտերի Տիրոջ դերում: Հմմտ.

Āqāyē min Ēzīda,  
Bayrāqā sōr ū spī p'ida;  
Ĉārda tavak a'rd u a'zmān k'afā dastē Silt'ān Ēzīda (գրի է առնվել  
Ֆակիր Խրդրից):

Իմ Տերը Եզիդն է,  
Նրա ձեռքում կարմիր ու սպիտակ դրոշմ է:  
Երկրի ու երկնքի 14 շերտերը Սուլթան Եզիդի փոխ մեջ են:

Իմիջայրոց, միակ բանը, թերևս, որ Սուլթան Եզիդին առանձնացնում է եզդիական հավատի հիմնական երկնային արարածների ֆոնի վրա, դա նրա «կարմիր» մակդիրն է (Silt'ān Ēzīdē sōr – «կարմիր Սուլթան Եզիդ»), թեև նման բնութագրում տրվում է նաև պանթեոնի երկրորդական կերպարներից մեկին ևս՝ քամու և օդի տիրակալ Շելամուսա-տրին (տե՛ս 2.11.):

Բացի այդ, Եզիդը միակ աստվածությունն է, ում անունը հիշատակվում է hōl (yōl)՝ «(միստիկ) Ուդի» կարևոր աղոթքի բանաձևում, որով նա նույնացվում է ընդհանուր կրոնի հետ: Հմմտ.՝ Hōla, hōla, hōla – Silt'ān Ēzīdē sōra! – «կարմիր Սուլթան Եզիդ՝ (մեր միստիկ) Ուդի», այսինքն, հավանաբար, «Սուլթան Եզիդը մեր կրոնն է» (ամենայն հավանականությամբ սա գիրքի ժամանակ կրկնվող բանաձևն է): Այն որ եզդիների կրոնը նույնականացվում է միստիկ ուղու հետ ևս մեկ անգամ, մեզ հիշեցնում է եզդիականության արմատների մասին: Սուֆիական պրակտիկան, ինչպես հայտնի է, հենց «միստիկ ուղին է դեպի ճշմարտությունը (Աստված)», «ուղու իր աստիճաններով/կանգառներով», որոնք ցույց են տալիս ուղով գնացողին, թե ճանապարհի որ մասն է անցել,

այսինքն՝ ինչքանով է կատարելագործվել ճշմարտության նրա միասիկ ընկալումը:

Բագի «կարմիր» մակդիրից Եզիդին Շելսմուսա-սորի հետ կապում է նաև գրչի հետ նրանց ունեցած առնչությունը.

Li dastē Silt’ān Ēzī haya qalamē qudratē,  
Al-h’amdullāh ū šikr az hāvētima sar piškā sunnatē (Kreyenbroek 1995,  
p. 170):

Սուլթան Եզիդի ձեռքում իշխանության Գրիչն է,  
Փառք և շնորհակալություն աստծուն, որ ես ընտրեցի (եզդիների)  
համայնքը:

Համարվում է, որ Եզիդից առաջ չեն եղել ո՛չ հուշամատյաններ, ո՛չ գրիչ, ինչը ցույց է տալիս նրա մարգարեական առաքելությունը, որն էլ, աճուշտ, ազդեցություն է կրել Մովսեսի կերպարից: Հմմտ.

P’ādšāyē min sur li samā,  
Waxtā (կամ Barī) na luh bū, na qalama,  
A’zizē min (կամ Silt’ān Ēzīd) aw sah’ata, aw dama (Celil, Celil 1978<sup>2</sup>,  
p. 379):

Իմ արքան գաղտնիք է երկնքում,  
Մինչև նա չկային ո՛չ հուշամատյաններ, ո՛չ գրիչ,  
Իմ սուրբը (Սուլթան Եզիդը) հենց ինքը ժամանակն է (բառացի՝ «նա  
այս ժամն է, այս պահը»):

Սրա հետ մեկտեղ Եզիդն օժտված է ամենատեսի ու կյանքերի ու  
ճակատագրերի նախասահմանման կարողությամբ.

P’ādšāyē min, p’ādšā,  
Naqāšē sar čandī naqāša,  
A’zizē min (Silt’ān Ēzīd) zāna k’ī li bara, k’ī li pāša (ibid.):

Իմ արքան (իրապես) արքա է,  
Նա գծում է (կյանքի) նախշը (բառացի՝ «նա նկարիչների նկարիչն է»),  
Իմ սուրբը (Սուլթան Եզիդը) ամենագետ է (բառացի՝ «նա գիտի, ով է  
առջևում, և ով՝ ետևում»):

Սուլթան Եզիդը Շիխադիի նման (տե՛ս 1.3.2.) այն մարդկանց գանկություններն է կատարում, ովքեր ապավինում են Շիխադիի օթևանին (այսինքն՝ եզդիական հավատին):

Harka dastā mālā Ādiyā dāminā xarqa bika,  
Silt'ān Ēzdid mirāzē wī jam xwa hāsil bika (Kreyenbroek 1995, p. 196):

Ով ապավինում է Ադիի (ընտանիքի) օթևանին, (ձգտելով դիպչել նրա) պատմուճանի քղանցքին,  
Նրա գանկությունը կկատարի Սուլթան Եզիդը:

Հաճախ, ծիսական պրակտիկայում համայնքին պատկանելը, մտքերի ու հավատի մաքրությունը հաստատվում է *barxē Silt'ān Ēzid* – «Սուլթան Եզիդի գառ» ֆորմուլայով: Նոր գործ ձեռնարկելիս, ինչպես նաև նստելիս ու վեր կենալիս, խորհուրդ է տրվում ասել *Yā Ēzid* – «Ով Եզիդ»:

Կրոնական ճիգածեսի՝ սամա՛-ի ժամանակ (եզդիների մոտ դա դառուների երգումն է՝ աստիճանաբար բարձրացող էքստատիկ երաժշտության տակ) բարձրաձայն դիմում են Եզիդին, Մալաք Թավուսին և նրա յոթ մեծ հրեշտակներին՝ Մալաք Թավուսի ավատարներին:

Եզիդի ծննդյան օրը *Řōža Ēzidē* (դեկտեմբերի 1) եզդիների կրոնական տոնն է, որից առաջ կրոնական պաս են պահում:

Ինչպես և հարիր է եզդիական աստվածությանը, սուլթան Եզիդը Լալեշում ունի իր սրբատեղին՝ նշանավոր գերեզմանը: Պարադոքսալ է, որ Եզիդի գերեզմանը (*mazār*) ինքնին ոչնչով աչքի չընկնող կառույց է, որը չի առանձնանում եզդիական հավատի մնացած հայտնի անհատների (նույն տեղում., p. 79), աստվածությունների ու սրբերի գերեզմանների ֆոնի վրա: Այն հնարավոր չէ համեմատել ոչ միայն Շեյխ Ադիի հոյակերտ Սրբատեղիի հետ, ինչպիսին պիտի լիներ նաև Սուլթան Եզիդինը՝ հաշվի առնելով, որ նրանք երկուսն էլ եղյակի անդամներ են, այլ նաև այն նույնիսկ համեմատելի չէ եզդիական սրբերի ու ժողովրդական պանթեոնի աստվածությունների մեծամասնության գերեզմանների հետ, որոնք ավելի կարևոր տեսք ունեն և լի են ուխտավորներով, հատկապես սուրբ տոների օրերին:

## ԳԼՈՒԽ 2. ՄԱՆԻ ԱՍՏՎԱԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ և ՊԱՏԱՊԱՆ ՈՔԻՆԵՐ

### 2.0. Ընդհանուր հարցեր

Եզդիական պանթեոնը (մանրամասն տես Asatrian, Arakelova 2004), բացի եղակից, որը, այսպես ասած, կազմում է կրոնի դոգմատիկ հիմքը և հստակ առանձնանում է պաշտամունքում ու հավատալիքներում, ներառում է բազմաթիվ փոքր աստվածություններ ու պահապան ոգիներ, որոնց որոշակիացումը միանգամայն բարդ խնդիր է, և պատճառը միայն նյութի սահմանափակ և ցրված լինելը չէ: Աստվածությունների նոմենկլատուրայի դեմոտատների որոշակիացման դժվարությունը պայմանավորված է պաշտամունքի առարկա հանդիսացող պատմական անձանց մեծաթիվ ու բազմազան լինելով, ինչպիսիք են Շեյյա Ադիի հարազատներն ու մերձավորները, ազդեցության սահմանափակ արեալ ունեցող տեղական սրբերը, սուֆիական սրբերը (Մանսուր ալ-Տալլաջ, Ռաբի'ա Ադավիյա), աստվածաշնչյան ու իսլամական մարգարեներն ու սրբերը, հրեշտակները (Իբրահիմը, Իսահ, Ալիին, Մուսան և այլոք) և, պարզապես, շեյյաներն ու փիրերը, որոնք ձեռք են բերել սրբության որոշակի լուսապսակ և պաշտամունքի առարկա են որոշ շրջաններում:

Ժողովրդական պանթեոնի ներկայացուցիչների համար անհնար է հստակ առանձնացնել աստվածային կամ սուրբ բնույթ ունենալու չափանիշները նույնիսկ կանոնականացման պաշտոնական ինստիտուտ ունեցող կրոններում (ինչպես, օրինակ, քրիստոնեության մեջ): Առավել ևս սա վերաբերում է այն ուսմունքներին, որոնցում աստվածացումը կամ սրբացումը տեղի է ունենում բացառապես ոչ ֆորմալ ձևով և իր արտացոլումն է գտնում միայն ժողովրդական ավանդույթի մակարդակում (եզդիականության մեջ նման ոչ ֆորմալ չափանիշներ պայմանականորեն կարելի է համարել, երևի թե, կերպարի առկայությունը բանավոր կրոնական ժողովածուում և նրա առասպելական գերեզմանի գոյությունը Լալեշում):

Որպես աստվածություններ այստեղ մեր կողմից առանձնացվել են առաջին հերթին միայն այն կերպարները, որոնք հովանավորում են մարդկանց գործունեության այս կամ այն ոլորտը կամ անձնավորում են բնության երևույթները: Այս համակարգի մեջ չեն մտնում Մալաք Թավուսի յոթ ավատարները՝ Ագրայիլը, Դարդայիլը, Իսրաֆիլը, Միքայիլը, Ջաբրայիլը, Շամնայիլը և Թուրայիլը (սրանցից Ագրայիլը, այսպես ասած, յոթնյակի «գլխավորը», սովորաբար նույնանում է Մալաք Թավուսի հետ,



չնայած յոթնյակն ամբողջությամբ վերջինիս էմանացիան է), ինչպես նաև նրանց համապատասխանությունների մեծ մասը սրբերի՝ ադավիյա ադանդի պատմական անձանց (տե՛ս 0.4) համակարգում, մասնավորապես, Շնյև Աբուբաքրը (Շնխոբաքր), Սաջադ ադ-դիհը (Միջադիհ՝ նրան բնութագրում են որպես *qāsīdē řuhē mirīyā* – մահացածների ոգիները (հանդերձյալ աշխարհ) ուղեկցող), Նասր ադ-դիհը (նույնանուն է մահվան հրեշտակի հետ, եղել է շնյև Ադիի դահիճը և սպանել բոլոր նրանց, ովքեր նրան հակաճառել են): Բացառություն են կազմում արևը խորհրդանշող Շնյև Շամսը և լուսնի հետ նույնացող Ֆահր ադ-դիհը (տե՛ս 2.16):

Ինչ վերաբերում է բնության երևույթների վրա իշխանություն ունեցող աստվածություններին, ապա նրանց մեծ մասն օժտված է, ըստ ավանդության, այս կամ այն երևույթի առաջացրած հիվանդությունները բուժելու կարողությամբ: Չնայած, պետք է նշել, որ բժշկելու գործառնությունը, որպես կանոն, վերագրվում է սրբերին՝ որպես հրաշագործության ու սրբության մի տարր, իսկ եզդիականության մեջ՝ նաև մի շարք շնյևական ընտանիքների ներկայացուցիչներին (Arakelova 2001<sup>2</sup>):

Եզդիական պանթեոնի ուսումնասիրման բարդությունը պայմանավորված է այն ժառանգության բազմազանությամբ, որը եզդիականությանն է փոխանցվել իր իսկ ձևավորման համար հիմք հանդիսացող պաշտամունքներից: Այսպես, եզդիների կողմից սեփական կերպարների հետ մեկտեղ պաշտվում են շատ դիցաբանական և կիսադիցաբանական կերպարներ, սրբեր, երբեմն նույնիսկ պատմական անձինք, որոնց պաշտամունքը այս կամ այն չափով գոյություն է ունցել առաջավորասիական տարածաշրջանի տարբեր կրոնական ավանդույթներում, մասնավորապես, իսլամում, հատկապես նրա, այսպես կոչված, հերետիկոսական միջավայրում, որն էլ տարածում է գտել եզդիների շրջանում: Միայն ժողովրդական գիտակցության մեջ «ինստիտուտացումը» հարմարեցումը սեփական կրոնական ավանդույթին, հիմք է տալիս ներգրավել այս կամ այն «տարածաշրջանային» կերպարը եզդիական աստվածությունների և սրբերի հարացույցի մեջ, (օրինակ՝ Իբրահիմ-խալիլը, Խղըր Նաբին):

Աստվածությունների, պառասպելական ոգիների և սրբերի անունները հաճախ հանդես են գալիս *շեյխ* (*šēx*), *փիր* (*p'ir*) կամ *դավրեշ* (*dawrēš*) տիտղոսով (մանրամասն տե՛ս Առաքելովա, Սմրյան 2010): Վերջինս նշանակում է «դերվիշ», բայց, որպես կանոն, նա «սուրբ, բարեպաշտ, թափառող ճգնավոր, միստիկ» է, իսկ երբեմն նույնիսկ՝ «տեր, տիրակալ»: Ինչպես ցույց է տալիս դրա հին իրանական նախաձևը, (\**driguška-* < \**adari-gauša-* ձևից), այս բառն ի սկզբանե նշանակել է «լսող, (հոգևոր) աշակերտ» և վկայված է նաև միջին իրանական տեքստերում (հմմտ.,

օրինակ, սողդական *zγwšk*, *δγwšk*/ *žγušk* «աշակերտ»): Իմաստաբանական առումով և որպես սոցիալական ինստիտուտ, դերվիշը համադրելի է հին հնդկական *bhikṣu*-ի հետ, որը բառացիորեն նշանակում է «աղքատ, ողորմությամբ ապրող» և միաժամանակ բուդդայական վանական դասի անվանում է:

Հաճախ սրբերի անունների հետ օգտագործվում է *բաբա* (*bābā*) տիտղոսը (հմմտ. Բաբա Յադեգար, Բաբա Թահիր և այլն), որը տարածում է գտել մինչև Հնդկաստան (հմմտ. Սատիյա Սայի-բաբա): Երբեմն աստվածությունների, սրբերի, ոգիների և այլնի համար օգտագործվում են *խաս* (*xās*, արաբական *xāṣṣ* ձևից)՝ «ընտրյալ, բարեպաշտ», *խուդան* (*xudān*)՝ «տեր, պահապան, առաջնորդ», *մեր* (*mēr*)՝ «սուրբ մարդ», *ագիզ* (արաբ. ‘*azīz* «թանկագին, հարգարժան»)՝ «սուրբ», *վալի* (արաբ. *walī* «(աստծո) ընկեր, սիրելի, մերձավոր»)՝ «սուրբ», *դանջ* (*qanj*)՝ «լավ, գեղեցիկ» և այլ տիտղոսներ:

Աստվածությունների, սրբերի և այլոց անունների կողքին կաստայական պատկանելություն արտահայտող տիտղոսների (շեյխ, փիր) կիրառումը որոշակի շփոթում է առաջացնում, հատկապես, հաշվի առնելով այն, որ դրանցից մի քանիսը դարձել են շեյխական և փիրական ընտանիքների առաավելական էպոնիմներ: Սա հիմք է հանդիսացել հայտնի ընտանիքների ծագումը համապատասխան սրբի, երբեմն նույնիսկ պատմական անձի հետ կապելու ավանդույթի ձևավորման համար:

Փոքր աստվածություններին հատուկ բնորոշիչներից է նրանց թույլ ներկայությունը կրոնի պաշտամունքային համակարգում և դոգմատիկ հայեցակարգերում, իհարկե, որոշ բացառություններով. օրինակ, Դավրեշե-արդը (տե՛ս 2.5.), որը երկրորդային կերպով հանդես է գալիս թաղման արարողություններում: Աստվածներից ու ոգիներից և ոչ մեկը չունի օրթոպրակսիայում դոգմատիկ արտահայտում:

Այսպիսով, եզդիական պանթեոնի փոքր աստվածությունների շարքին կարելի է դասել հետևյալ կերպարները՝ Մամա (Մամ) Ռաշան-Շանթարձակ (2.1.), Փիրա Ֆաթ Եզդիների նախամայրը, Ծննդկանների ու նորածինների հովանավորը (2.2.), Խաթունա-ֆարխա – Հոի կանանց ու նորածինների հովանավորը (2.3.), Մամե Շրվան և Գավանե Ջարգան – Կենդանիների հովանավորները (2.4.), Դավրեշե-արդ – Հոի տիրակալը (2.5.) Ծեյխ Ալի Շամս (Շիխալի Շամսան)– Ճամփորդների հովանավորը (2.6.), Միլյաբաթե-դանջ - *Deus Phalli* (2.7.), Խատա-ջոտ – Ակոսի ոգին (2.8.), Խուդանե Մալե–Տնային օջախի ոգին (2.9.), Փիրա-սթեր– Անկողնային դարսի ոգի (2.10.), Ծեյխ Մուսա Մոր (Շեյխմուս) – Քամու և օդի տիրակալ (2.11), Ծեյխ Մանդ կամ Փիր Մանդի-Գորա – Օձերի հովանավոր

(2.11.), Լըղըր-նաբի (-նավի)–Deus universalis (2.13.), Շեյխ Կիրաս և Խազմաման – հազուստի ոգի (2.14), Իբրահիմ-Խալիլ – աստծո ընկեր (2.15), Շեյխ Շամս և Ֆարխատին–Արևի և Լուսնի աստվածություններ (2.16), Ջին-թայար – Ջինների հովանավոր (2.17), Փիրե-լիբինա(ն) – Շինարար-ոգի (2.18):

Ի դեպ, ըստ ավանդության, եզդիական սրբերի ու աստվածությունների բարի կեսը, այդ թվում նաև այնպիսի դասական հրեշտակներ, ինչպես Ազրայիլը և Ջաբրայիլը, թաղված են Լալեշում. սրբի (առավել ևս աստվածության) առասպելական գերեզմանի, դամբարանի կամ սրբավայրի տեղադրությունը եզդիականության գլխավոր կենտրոնում հանդիսանում է պաշտամունքում նրա կանոնացման յուրահատուկ նշան:

## 2.1 Մամա (Մամ) Ռ-աշան – Շանթարձակ

Անձրևի, որոտի ու կայծակի աստվածություն - Māma (Mam)-rašān կամ Mahmad-rašān (մանրամասն տե՛ս Asatrian, Arakelova 2014, pp. 54-61), բառ. «գանող, նետող Մահմադ (Մուհամմադ)»: Անվան երկրորդ մասը - řaşān, ավելի շուտ գործող անձի անուն է řaşāndin – «գանել, շաղ տալ» բայից, որ հանգում է հին իրան. \*fra-šān- ձևին (Asatrian, Livshits 1997, §§ III, 4, XIV, 1): Մամա-աշանի էպիտետը աղյուծն է: Եզդիական կրոնական բանահյուսության հրատարակված օրինակներում «Որոտի և կայծակի տերը» միայն մեկ անգամ է հիշատակվում այլ՝ Šēx A’brūs անվամբ (Jindy 1992, p. 10): Իսկ մի աղոթքում (Dirōzga) ամրագրված է ոմն սուրբ Մալաք-Բիրուսի (Malak-Birūs) անունը, այսինքն՝ «Բիրուս հրեշտակ» (Celil, Celil 1978<sup>2</sup>, p. 393), որը, ինչպես նրևում է, տվյալ աստվածության մեկ այլ անվանում է: Քիչ հավանական է, որ սա երբևից գոյություն ունեցած, իսկ այժմ մոռացության մատնված ինչ-որ կերպարի անուն (անուններ) լինի: Հնարավոր է, որ A’brūs անունը (Šēx-ը, հասկանալի է, որ նրա տիտղոսն է) ծագել է abr-birūs- «ամպ-կայծակ» համադրության սերտաճումից և նշանակում է «Ամպերի և կայծակի Շեյխ»: Ինչ վերաբերվում է Birūs-ին (Malak-ի համադրությամբ՝ հրեշտակ), ապա այն birūs-ի («կայծակ») ավելյատիվն է (վերջին -k-ի տվմամբ): Այսպիսով, տվյալ համադրությունը նշանակում է «կայծակների հրեշտակ»: Սրանով, սակայն, որոտը, կայծակն ու ամպերը ղեկավարող եզդիական երկնաբնականների շարքը չի ավարտվում: 20-րդ դարի սկզբին հայկական եզդիների շրջանում գրանցվել է ևս մեկ կերպար՝ Աբա-բիրուսը - Ābā-birūs անունով, որն այժմ միանգամայն մոռացության է մատնվել (ամեն

դեպքում, Հայաստանում հոգևոր կաստայի ներկայացուցիչների մեջ եզրինական բանահյուսության գիտականերից՝ մեր կողմից հարցված և ոչ մեկը չկարողացավ հիշել նման աստվածություն): Եթե սա միևնույն աստվածությունն է, ինչ A'brūs-ը (իսկ դրանում կարելի է չկասկածել), ապա տվյալ բառայթի համար վերոնշյալի կողքին առաջ է գալիս մեկ այլ ստուգաբանություն ևս, որը, դատելով ըստ ամենայնի, առավել հավանական է: Դա \*ābā-ն (հին հնդ. ābhā-) «շողարձակում, փայլ» արմատն է, ինչի արդյունքում ստացվում է «կայծակի փայլ, փայլատակում»՝ միանգամայն հարմար բնութագրություն աստվածության համար: Իսկ ընդհանուր առմամբ, ինչպես Մամա Ռաշանը, այնպես էլ Աբա-բիրուսը և Բա-րաշը՝ «քամու ոգի» (տե՛ս ներքևում), միևնույն աստվածության անվանումներն են, դրա տարբեր բնորոշիչները՝ «կարկուտ տեղացող», «(կայծակ) նետող», «կայծակի փայլատակում» (կամ «ամպ-կայծակ») և «փոթորիկ, մրրկայտյուն»: Սակայն Մամա-Ռաշանը՝ որպես առավել ընդհանրացնող անվանում («[անձրև, կայծակ, կարկուտ] տեղացող Մամադ») հավաքել է իր մեջ շանթարձակ-աստծո պաշտամունքային էության մեծ մասը, իսկ Աբա-բիրուսը և Բա-րաշը, փաստորեն, հանդես են գալիս որպես նրա առանձին գործառության զրուստումների բնութագրիչներ: Այս բոլոր հատկանիշ-անունների համար կա միայն մեկ իմաստանիշ՝ Շանթարձակ, չնայած այս անվան կրողները հաճախ հանդես են գալիս որպես առանձին կերպարներ և նույնիսկ վիճում են միմյանց հետ (տե՛ս ներքևում): Անշուշտ, ասվածը չի ժխտում պանթեոնում քամու և փոթորկի աստվածների կամ աստվածությունների առանձին գոյությունն ընդհանրապես: Կան փոթորկի (և մահվան) ու քամու հին իրանական աստվածների՝ Vāyu-ի և Vāta-ի վառ կերպարները, բայց նրանք կատարելապես պաշտամունքային կերպարներ են և հստակորեն առանձնանում են Բա-րաշից, որն ավելին չէ, քան քամու անձնավորում: Նույնը վերաբերում է և Աբա-Բիրուսին (Մալաբ-Բրուսա)՝ որպես կայծակի անձնավորում: Կայծակի անվանումը եզրինների մոտ՝ birūsk (< հին իրան. \*wi-rauša-), bōbalisk и birq, ընդհանրապես տաբուցված է և օգտագործվում է գլխավորապես անեծքներում (հմմտ.՝ Birūsk māla ta xa – «Թող կայծակը հարվածի քո տանը») և մի քանի կայուն բառակապակցություններում (gīsne birūskē- «կայծակի գութան (շողարձակում)»): Դրան փոխարինում է bimbārak- «օրհնանք, բարեգոյություն» բառը (հմմտ.՝ Bimbārakē lēdā – «կայծակը հարվածեց»):

Մամա Ռաշանի մի տարբերակ, ինչպես երևում է, հանդիսանում է նաև Աբդի Ռաշոն ('Abdī Rāšō կամ 'Abd Rāš), որը համարվում է Շնյու Ադիի ծառան և ունի ակնհայտ կապեր քարի հետ (Kreyenbroek 1995,

p.115), եթե, իհարկե՛ն Քաճ(ո)-ն իճ («ս») բառից չէ, մի գույն, որ հաճախ հանդես է գալիս որպէս որոշիչ աստվածությունների և ոգիների անունների կողքին: Կարելի է նշել, օրինակ, Սիյահ-գալեշին (Siyāh-gāleš) «Սև հովիվ»՝ թալիշների մոտ անասունների պահապան ոգին (տե՛ս Аракелова 1997<sup>2</sup>): Եզդիական քամու ոգու՝ Բա-րաշի (Bā-řaš) անունը ևս ունի -řaš՝ «ս» ձևույթը՝ որպէս Bā - «քամի» բառի որոշիչ և թարգմանվում է որպէս «Սև քամի»: Այն նշանակում է նաև «մրրկայտուն, փոթորիկ»: Եզդիները հավատում են, որ քամին առաջանում է բա-րաշի շնչատությունից, իսկ մրրկահողմն ու փոթորիկը առաջանում են, երբ Մամա Ռաշանը վիճաբանության մեջ է մտնում Աբա-բիրուսի և Բա-րաշի հետ: Տիշատակված ձևույթը քամու ոգու անվան մեջ կարելի է, իհարկե, հանգնեցնել հին իրան. \*fra-šān- նախաձևին (վերջին –ān հանգի սղմամբ) «փչող (քշող) քամի» նշանակությամբ, սակայն փոթորկի, քամու հայկական բարբառային անվանումը՝ sev k‘ami (բառ. «սև քամի»), միանշանակ գույց է տալիս, որ Բա-րաշը անհրաժեշտ է հասկանալ հենց որպէս «սև քամի» և ոչ թե՛ «փչող (քշող) քամի»:

Մամա Ռաշանը միաժամանակ հունձի և բերքի հովանավորն է: Նրա տոնը նշվում է գարնանը: Երաշտի ժամանակ ընդունված էր անձրև կանչել ինտելյալ բանաձևով.

Yā Māma- řašān (или Маhmad-řašānō),  
Biřařina, bārānē bi jarika bārīna (Jindy 1992, pp. 10-11).

*Օ՛, Մամա Ռաշան,  
Շաղ տոր, մաղիր անձրև, ինչպէս կժից:*

Յուրաքանչյուր գյուղում գոյություն ունէր հատուկ ծիսական գավաթ, որի ներսում արաբական տառերով գրված էր Մամա Ռաշանի անունը: Այն կոչվում էր Մամա Ռաշանի գավաթ՝ K‘āsā Māma-řašānē և օգտագործվում էր անձրև կանչելու արարողության ժամանակ: Շեյխերից մեկը, կանգնելով իր տան կտուրին, բռնում էր այն երկու ձեռքով, մեկնում դեպի երկինք և դիմելով Մամա Ռաշանին՝ արտասանում էր.

Māma- řašō, Māma- řašō	<i>Օ՛, Մամա Ռաշան, օ՛, Մամա Ռաշան,</i>
Māma- řašō, tu xaybī.	<i>Մամա Ռաշան, դու անտեսանելի ես,</i>
Am gunana, Māma- řašō,	<i>Խղճա մեզ (բառ. խղճալի ե՛նք մե՛նք),</i>
	<i>Մամա Ռաշան,</i>
Bārānē bida, Māma- řašō.	<i>Տոր մեզ անձրև, Մամա Ռաշան:</i>

Մամա Ռաշանը ներկայանում է որպես հեծյալ (սովորաբար առյուծի վրա), որը որպես մտրակ ձեռքին օձ ունի բռնած:

*Māma-rašān mērakī siyāra, Մամա Ռաշանը տղամարդ հեծյալ է, Նրա մտրակն օձ է: (Celil, Celil 1978<sup>2</sup>, p. 13)*

Ըստ «Շեյխ Ադին և սուրբ այրերը» դառնում արտագույցված մի լեզունդի՝ Շեյխ Ադին իր ծննդավայր Բեյթֆարից գալիս է Լալեշ: Շուտով սրբի մասին լուրերը տարածվում են ամենուր: Տանդիպելով մի խումբ բարևապատանիքի, ովքեր ցանկանում էին տեսնել նրա սրբության և հրաշագործության ապացույցը, Շեյխ Ադին նստեցնում է իր մերձավոր դյուցազն Մամա Ռաշանին քարի վրա, իսկ վերջինս սկսում է սիգարշավել քարի վրա:

Šēxādī kiribū firwāra,  
Šēr Mahmād-rašān li barakī kir siwāra,  
Gō: galī mērā wa čī haya li bāla?  
Yā Mahmād-rašān, siwār ba li barakī,  
Awān mērā hēwir namā li darakī,  
Ži wān bipirsa xabarakī...  
Čandī sayyidīna  
Dang dikin bi nihīna,  
Av bara ruh' tē nīna.  
We dibēžit šēxī sayyidā,  
Gāvā Mahmād-rašān dīta:  
Tu šēxī anī mirīdā?  
Az Mahmādē řašīma,  
Siwārē barīma,  
Az bixō mirīdē Šēxādīma (Kreyenbroek, p. 222).

*Շեյխ Ադին հրամայեց*

*Առյուծ Մահմադ Ռաշանին նստել քարի վրա*

*(Եվ) ասաց. «Օ, բարևապատ այրեր, ի՞նչ կա ձեր մտքին»*

*Օ, Մահմադ Ռաշան, նստիր քարի վրա,*

*(Թող) այս բարևապատ այրերի (մոտ) շմնա (կեղծ պատրվակների հնարավորություն)*

*(Տեսնո՞ւ) հարցրու նրանց կարծիքը:*

*Մի քանի սայիդներ (բարեպաշտ այրեր)*

*Ասացին իրենք իրենց.*

*«(Ձե՞ռք) այս քարի մեջ հոգի չկա»:*

*Բարեպաշտ այրերի (սայիդների) հոգևոր առաջնորդը (շեյխը) ասաց, Երբ տեսավ Մահմադ Ռաշանին.*

*«Դու շե՛յխ ես, թե՞՞ հոգևոր աշակերտ»*

*«Ես Մահմադ Ռաշանն եմ,*

*Տնօնյալ քարի վրա:*

*Ես նաև Շեյխ Ադիի հոգևոր աշակերտն եմ (մրրիդը)»:*

Տեսնելով նման հրաշք՝ շեյխերն ընդունեցին Շեյխ Ադիի սուրբ լինելն ու նրա հրաշագործ ուժը և ողջունեցին նրան: Ընդ որում, մի քանի ավանդություններում Շեյխ Ադին ինքը ձիավարում է քարի վրա:

Սրբի՝ քարի, պատի (կամ առյուծի, որը, մահմեդական ավանդության համաձայն, աստծո շունն է) վրա շրջելու մոտիվը հանդիպում է ծայրահեղ շիական աղանդներում (օրինակ, բեքթաշիների, զազաների, ախլ-է հակդի և այլն): Ավանդության համաձայն, մի անգամ Ակշեհիրա քաղաքից մի բարեպաշտ մարդ՝ Սեյիդ Մահմադ Խայրանան, որոշում է այցելել բեքթաշիների միաբանության հիմնադիր Հաջի Բաքթա Վալիին՝ նստնելով առյուծի վրա, ձեռքին որպես մտրակ օձ բռնելով և նրեք հարյուր մեխիկի (Ջալալ ադ-դին Բալխիի կամ Ռումիի կողմից հիմնադրված թարիղայի հետևորդներ – Վ.Ա.) դերվիշների ուղեկցությամբ: Ստանալով հյուրերի ժամանման լուրը՝ Հաջի Բեքթաշն ասում է. «Այս այրերը գալիս են մեզ մոտ դեռ կենդանի արարածների վրա, եկեք հեծնենք (թամբենք) անշունչ առարկաները»: Մոտակայքում, Ղրզղջ Լսավելթից ոչ հեռու, կար մի կարմիր ժայռ, բարձր, ինչպես պատը: Հաջի Բեքթաշը նստեց դրա վրա և հրամայեց դրան շարժվել: Ժայռն իսկույն թռչնի ձև ընդունեց և ճանապարհ ընկավ: Այդ ժամանակից ի վեր, ասում են, տվյալ ժայռը պահպանել է թռչնի ձևը (Mélíkoff 1998, p.76): Կան այս պատմության այլ տարբերակներ ևս, որոնցում, որպես Հաջի Բեքթաշի մրցակիցներ, հանդես են գալիս Փոքր Ասիայի և Ադվանքի տարբեր կրոնական կերպարներ, ինչպես Ղարաջա Ահմադը, Հաջի Բայրամը, Ահմադ Ռիֆային (Гордлевский 1960, сс. 265, 363): Նման պատմություններ պատմում են նաև Փոքր Ասիայում ծայրահեղ շիական շարժման մեկ այլ կրոնական գործչի՝ Սարա Սալտիկայի մասին, ով որպես սուրբ հանդես է գալիս նաև զազաների կրոնական հավատալիքներում (նրա մասին տես Mélíkoff 1998, pp. 42-43, 59, 62; Гордлевский 1960, сс. 268-269): Վերջիններիս մոտ մի հետաքրքիր ավանդություն է գրի առել 20-րդ դարի սկզբի անգլիացի մի

ճանապարհորդ. «Մոտենալով Դուժիկ-բաբայի (Դերսիմում, ներկայումս՝ Թունջեղի, Թուրքիա) արևմտյան նախալեռնային շրջաններին, - գրում է հեղինակը, - լեռան ստորորտում անցնում ենք մի վտակի կողքով, որպեսզի շուտով Սուրբ Կարապետ վանքի (հայտնի հայկական Սուրբ Կարապետ վանքը կամ Halvori vank՝, որը հավասարապես պաշտվում է հայերի և զազաների կողմից. վանքը հատկապես հայտնի է հոգևկան հիվանդներին բուժելու կարողությամբ – տե՛ս Անդրանիկ 1901, pp. 77-78; 97-108; Arakelova, Grigorian 2013 – Վ.Ա.) մոտ հանդիպե՛նք Մունգուր գետին և մազլցում ենք Դուժիկ-բաբա լեռան հյուսիսային լանջերը շրջանակող, վանքից աջ ընկած կիրճի թե՛ք լանջերը: Այստեղից ոչ հեռու կարելի է տեսնել երկու մասի բաժանված մի բարձր ժայռ, որի վերևի մասը չափազանց նման է ֆեն (թուրքական գլխարկ – Վ.Ա.) կրող գլխ: Սա, ըստ ղզլբաշների (այսինքն՝ զազաների – Վ.Ա.), ոմն ատելի թուրքի գլուխ է, ով ժայռի հետ միասին, որի վրա վերջինս կանգնած է եղել, երկատվել է Իմամ Ալիի (մահմեդականների չորրորդ խալիֆը, սրբացվում է ծայրահեղ շիաների կողմից – Վ.Ա.) սրի հարվածով (հմիջիայլոց, ժայռի, երբեմն նաև ծառի, գլխավորապես կաղնու կիսումը աստված-շանթարձակի գլխավոր բնորոշիչներից է):

Մոտակայքում գտնվող Քարդերեն անվամբ գյուղում գտնվում է քարե պատ, որը երկրպագվում է ղզլբաշների կողմից այն պատճառով, որ սրբությունների վերաբերյալ վեճի ժամանակ հրաշալիքներ ցուցադրելիս ներկայացվել է մի սայիդի կողմից մեկ այլ սայիդի հանդեպ հաղթանակ տանելու համար... Պատի պատմությունը հետևյալն է. «*Ղուրեշան* ցեղից (գլխավոր ցեղերից մեկը, որը, ավանդության համաձայն, ծագում է Մարգարեի *ղուրայշ* ցեղից – Վ.Ա.) մի սայիդ մի անգամ նստում է առյուծի վրա և այցելության գնում *բամասուրան* ցեղից մի սայիդի, որպեսզի ցուցադրի իր սուրբ լինելը: Վերջինս, հեռվից տեսնելով առյուծի վրա նստած և իրեն մոտեցող եղբայր-սայիդին, ընդունում է դա որպես մարտահրավեր: Այդ իսկ պատճառով նստում է վերոհիշյալ ժայռի վրա և որպես մտրակ ձեռքն է վերցնում մի օձ և գնում հյուրին ընդառաջ: Տեսնելով սա՝ ղուրեշան ցեղի սայիդը հասկանում է, որ իր սրբությունը չի կարող համեմատվել բամասուրան ցեղի սայիդի հրաշագործության հետ և իջնելով ձիուց՝ համբուրում է նրա ձեռքը: Ի հիշատակ դրա, ասվում է ավանդության մեջ, ղուրեշանները մինչ օրս ողջունում են բամասուրաններին՝ ձեռքը համուրելով» (Molyneux-Seel 1914, p. 58):

Իրանում ծայրահեղ շիական ահլ-է հակա աղանդի հիմնադիր և օրենսդիր, աստվածային էմանացիայի մարմնավորում համարվող Սուլթան Իսհակի (կամ Սոհակի) մասին (նրա մասին տե՛ս Safi-zāde



Borakey 1997, pp.101-115) և հյուսվել են նմանատիպ ավանդություններ, որոնցից մեկը գրի է առնվել Վ.Ա. Ժուկովսկու կողմից: Ըստ առասպելի՝ «Սուլթան Իսհակը մի անգամ իր ծառա Դավուդին հրամայում է ունձերունի Միքայիլին (Միքայիլ) պատկանող հողի վրա կառուցել պատ: Ծերունին, իմանալով այս մասին, վրդովված նստում է աշյուծի վրա, ձեռքն է վերցնում սարսափելի մի օձ և այդ տեսքով մեկնում է պաշտպանելու իր տիրությունը: Դավուդն իր տիրոջը տեղեկացնում է մոտեցող վտանգի մասին: Սուլթանը, առանց շփոթվելու, հրամայում է Դավուդին նստել արդեն կառուցված պատի վրա և գնալ ընդառաջ, զգուշացնելով, որ իրեն՝ Սուլթանին, նրանք կգտնեն հայտնի վայրում: Դավուդը, ճշգրտորեն կատարելով հրամանը, ճամփա է ընկնում և հանդիպելով Փիր Միքայիլին, նրա հետ միասին շարունակում է գնալ առաջ, մինչև հասնում է ներկայիս Սորևան գետին, որի հակառակ ափին նրանց արդեն սպասում էր Սուլթան Իսհակը: Վարարած լեռնային գետը սարսափելի աղմուկ էր բարձրացնում և խանգարում էր կողմերին լսել միմյանց: Բանակցություններին խանգարող այս հանգամանքի վրա ուշադրություն դարձրեց Միքայիլը: Սուլթանն այդ ժամանակ հանդարտեցրեց վարարած ջուրը և գորգ փռեց նրա վրա: Լռության մեջ Սուլթանն ու Միքայիլը նստեցին գորգի վրա և սկսեցին զրուցել: Քիչ թե շատ ձգվեց նրանց խոսակցությունը, մինչև Միքայիլը քաղց զգաց և այդ մասին հայտնեց Սուլթանին: Հենց այդ պահին ջրի մակերևույթին ձուկ հայտնվեց, որն Իսհակի խոսքով կամ նշանով բարձրացավ և հնազանդ ընկավ գորգի վրա՝ նրա ոտքերի առաջ: Սուլթանն օրհնելով՝ առաջարկեց այն Միքայիլին: Վերջինս սկզբում հրաժարվեց՝ ենթադրելով, որ ձուկը հում է, բայց հետո, Իսհակի պնդմամբ անձամբ համոզվեց, որ ձուկը պատշաճ ձևով եփված է: Սկսեցին ուտել, ընդ որում, Սուլթանը խնամքով հավաքում էր ձկան փշերը և իր օրհնակին է առաջարկում հետևել նաև իր ոչ վաղուցվա հակառակորդին: Ճաշի ավարտից հետո Սուլթանը «խոսք» է կարդում մնացած փշերի վրա: Ձուկը կենդանանում է և Իսհակի ձեռքի շարժմամբ վերադառնում է գետի խորքը: Պատահա՞ծը միանգամայն բավարար էր Միքայիլի համար, որպեսզի ընդունի Իսհակի արտառոց ուժն ու գերմարդկային էությունը. հետագա պատահանքներ այլևս չէին կարող լինել *raison d'être*) (Жуковский, с. 17):

Ձեռքին մտրակ-օձ բռնած սրբերի՝ աշյուծի վրա նստած արշավելու պյուժեն արտահայտվում է նաև դասական պարսկական սուֆիական գրականության մեջ (Rūmī, NN 2125-2128):

Այս արտատվող մոտիվը, որն, անշուշտ, ունի հին արմատներ, փոքրասիական «հերետիկոսական» միջավայրի արդյունք է և մտցվել է Մամա Ռաշանի (և Ընյիս Ադիի) կերպարի մեջ որպես երկրորդական

տարր՝ կապելով եզրիականությունը ոչ ուղղափառ իսլամի, մասնավորապես, շիիզմի հետ (տե՛ս Գլուխ 4):

Գուցն պատահական չէ, որ որոտի ու կայծակի աստվածությունը (անշուշտ, նկատի է առնվում լիարժեք երկնաքնակ կերպարն իր բոլոր աստվածային հասկանիչներով և ոչ թե՛ բնության երևույթները մարմնավորող սուրբ, ինչպես քրդական Փիր Սուլեյմանը և այլն) ամբողջ նորիրանական կոնտինուումում, բացի եզրիականությունից, մեր տվյալներով, պահպանվել է նաև ծայրահեղ շիական միջավայրում՝ զազաների մոտ: Դա Դուզգինն է (Dūzgin, Dūzgin-bābā կամ Dūzīk-bābā – զազաների ժողովրդական պանթեոնի գլխավոր աստվածությունը, տիեզերքի տերը, որոտի ու կայծակի, ամպերի ու փոթորկի տիրակալը): Նա մարդկանց պաշտպանն է վատ եղանակից, ինչպես նաև օտարների հարձակումներից: Նա պատրաստ է բոլորին օգնության հասնել, բայց և միևնույն ժամանակ պատժել ցանկացածին, ով կխախտի բարոյականության և մարդասիրության նորմերը: Նրան ներկայացնում են որպես լույս ճառագող մորուքավոր (երբեմն ճաղատ) մարդ, որը ձիարշավում է լեռներով: Այդ աստվածությունն ունի այլ անուններ ևս՝ Siltān Dūzgin (Սուլթան Դուզգին), Dūzginē kamarī (Լեռների ու կիրճերի Դուզգին), Bimbārak (հմմտ. վերևում եզրիների մոտ նույն բառը որպես տաբուսցված կայծակ բառին փոխարինող), Aspārē astōrē kimatī (Հեծյալ սևաթույր ձիու վրա), Aspārō yāxiz (Հեծյալ սև ձիու վրա), Wāyir (Տեր) և այլն:

Դուզգինը միայնակ չէ: Նա ևս ունի քաջարի ձիավորների մեծաթիվ զորք, որ նրա հրամանով պատրաստ է ցանկացած սլրանքի: Նրա դեսպանը (պատգամաբերը) արծիվն է (Halīyō Siltān Dūzginī – «Սուլթան Դուզգինի Արծիվ»), սրբազան թռչուն, որին սպանելը մեղք է:

Չազանների շրջանում գոյություն ունեն Դուզգինին դիմող աղոթքների բազմաթիվ բանաձևեր, ինչպես.

Dūzgin, Dūzgin, Dūzgin!

Xō vīra maka...

Dāl ū būdāye mi tīya, ādire mi waka.

Sātā tangada, bāwō, xō vīra maka.

*Դուզգին, Դուզգին, Դուզգին*

*Մի մոռացիր (մեզ)...*

*Դու մերն ես (բառ. «մեր ճյուղից»), բարգավաճում տոյր մեր տանը (բառ. «Ընդիր մեր կրակը»):*

*Դժբախտությունների ժամանակ, մեզ, տես, չմոռանաս:*

## Կամ՝

Bērē varō jārima,	<i>Արի, խնդրում եմ,</i>
Hawār sērō Kamarē Dūzgin,	<i>Մեր ճիշդ թող հասնի Դուզգինի կիրճին,</i>
Jāyē tō rindō, barzō.	<i>Քո տեղը զնդնցիկ է, բարձր:</i>
Aspārē rāmanō yalgar ū larzō;	<i>Ձիավորը սլանում է, ինչպես քամի:</i>
Bira varō jāre tanga varā,	<i>Եղբայրներ, աղաչե՛ք նրան,</i>
Dast rā gōvānē čatini var arzō.	<i>Թող դուրս բերի մեզ դժվարություններից:</i>
Hay dilō, hay dilō!	<i>Օ, սիրտ, օ, սիրտ,</i>
Wāyirō, Wāyirō,	<i>Տե՛ր, Տե՛ր,</i>
Wāyirō, Wāyirō!	<i>Տե՛ր, Տե՛ր:</i>

Դժվար իրավիճակներում ընդունված է դիմել Դուզգինին՝ Yā Haqq, Yā Dūzgin! – «Օ, աստված (արաբ. Haqq- բառ. «ճշմարտություն», միստիկ իսլամում՝ «(Բազարձակ) ճշմարտություն, աստված»), օ, Դուզգին»: Եվ հավատում էին, որ Դուզգինը անպայման օգնության էր գալիս, եթե, իհարկե, նրան կանչողի մաքրող մաքուր են, իսկ ինքը բարեպաշտ մարդ է(մանրամասն տե՛ս Ջորերդ 1999):

Դուզգին բառի ստուգաբանությունն անհայտ է: Հնարավոր է՝ Dūžik-bābā անվան մեկ այլ տարբերակ է, որը հիշատակվում է հայկական աղբյուրներում (տե՛ս, օրինակ, Հալաջյան): Դուժիկ-բաբան գազաների զլխավոր աստվածությունն է և միաժամանակ բարձր լեռ է Դերսիմում (Асатрян 1992, сс. 102-110; 210-212):

Ի դեպ, ինչպես Մամա Ռաշանն ու Դուզգինը, այդպես էլ Խղղըր-նաբին եզդիների մոտ (տե՛ս 2.13) և Հիզիրը (Hizir) գազաների մոտ բավականին շատ են ներառել իրենց մեջ հայկական մեծ տարածում ունեցող, ժողովրդա-քրիստոնեական Սուրբ Սարգսի պաշտամունքի տարրեր: Վերջինս ևս դեկավարում էր բնության երևույթները :

Ըստ ամենայնի, աստվածության անունը (Dūzgin/Dūžik) իրանական ծագում չունի, չնայած կարելի է խոսել \*darz- «կարգել, դնել» («ամրացնել կամ հարված հասցնել» իմաստով) էտիմոնի մասին, սակայն այդ դեպքում հնչյունական զարգացման ընթացքը մնում է անհայտ: Ամենայն հավանականությամբ, այստեղ գործ ունենք (աստվածության/լեռան) ենթաշերտային անվան հետ:

Վերադառնալով տվյալ ակնարկի անմիջական առարկային՝ Մամա Ռաշանին, անդրադառնանք «շանթարձակ» մակդիրին, որը տրվել է նրան վերնագրում և ինչպես կարող է առաջին հայացքից թվալ, չափազանց պարտավորեցնող է երկրորդային աստվածության համար:

Մակայն կերպարի առավել մանրամասն ուսումնասիրության դեպքում նման բնորոշումն արդարացված է: Չէ որ այդ, արդեն սինկրետիկ կերպարի մեջ, որտեղ շանթարձակը վերածվում է առյուծի վրա արշավող սրբի, առաջին հերթին կարևոր է նախատիպը, որն էլ հենց օժտված է աստված-շանթարձակի համար անհրաժեշտ բավականաչափ հատկանիշներով: Ամեն դեպքում այն, ինչ մեզ հայտնի է նման աստվածության (Storm-god, Thunder-god) բնույթի մասին, առաջին հերթին որոտը, անձրևը, կայծակը ղեկավարելն է, նրա կապը ծառի, քարի, օձի և այլնի հետ, ընդհանուր առմամբ, միանգամայն համապատասխանում է Մամա Ռաշանի բնութագրերին: Վերջնենք թեկուզ նրա «(անձրև) թափող, (կարկուտ) նետող» տիտղոսը, էլ չենք խոսում նրա մյուս դրսևորումների մասին (A'brūs или Ābā-birūs, Bā-řaš), որոնք անմիջականորեն մատնանշում են նրա գործառնությունը:

Միևնույն ժամանակ հնդեվրոպական ավանդույթում շանթարձակի կարևոր հատկանիշ է հանդիսանում հենց օձը, որ միանշանակ բնորոշում է բնության այս երևույթը: Օձ թափահարող ձիավորը աստված-շանթարձակի դասական խորհրդանիշ է: Իսկ ինչ վերաբերում է առյուծի կամ քարի վրա (վերջինս, ինչպես երևում է, ավելի առաջնային է) արշավելու մոտիվին, ապա այն, լինելով սուֆիական (և ընդհանրապես, բնորոշ միստիկ իսլամին, քանի որ դրա արտացոլումը տեսնում ենք մի շարք էզոթերիկ, մասնավորապես, ծայրահեղ շիական ուսմունքներում), ամենայն հավանականությամբ, ունի ավելի հին արմատներ, որոնք հետագայում միստիկ վերաիմաստավորում են ստացել իսլամում (ճգնավորության, բարեպաշտության, համբերատարության և այլնի շնորհիվ սրբերի ազդեցությունը բնության երևույթների վրա):

Այսպիսով, Մամա Ռաշանն իր գործառնությամբ բազմազանությամբ արտացոլում է աստված-շանթարձակի հին կրոնական հայեցակարգը: Հին իրանական պանթեոնում Մամա Ռաշանին, ինչպես և զագայական Դուգդինին, կարող է համապատասխանել փոթորկի և մահվան աստված Վայուն (Vāyu) կամ վերջինիս գուգահեռ, քամու աստված Վաթան (Vāta), որը լրացուցիչ հատկանիշներ է ձեռք բերել իսլամական միստիկ միջավայրում:

Մամա Ռաշանի գերեզմանը (բնականաբար, առասպելական) գտնվում է Լավեշում:

## 2.2. Փիրա Ֆաթ – Եզդիների նախաամայրը և ծննդկանների ու նորածինների հովանավորը

Ավանդաբար Փիրա Ֆաթը (տե՛ս Asatrian 2007, Asatrian, Arakelova 2014, p. 92) համարվում է Մալաթ Ֆարխադինի (եզդիական կրոնական օրենքների ստեղծողը, Մալաթ Թավուսի յոթ ավատարներից Թուրայիլի մարմնավորումը, միաժամանակ լուսնի անձնավորումը (տե՛ս 2.16.)) դուստրը:

Այս աստվածությունը, ինչպես եզդիական պանթեոնի շատ այլ ներկայացուցիչներ, գործնականում չի ուսումնասիրվել: Ակադեմիական գրականության մեջ այս կերպարի և ոչ մի հիշատակություն չկա: Արևմտյան հեղինակներից մեկի (Kreyenbroek, p. 109) գիտական աշխատությունում հիշատակվում է ոմն դիցաբանական Քիր Բատ կերպար, որն իբրև թե կապ ունի կարկուտի, բերքի փշանալու և ջրհեղեղի հետ: Բայց հեղինակը, կամ ավելի շուտ նրա ինֆորմանտը կերպարի սխալ մեկնաբանություն են տալիս իզաֆեթային կառույցով նրա անվան ոչ ճիշտ բացատրության պատճառով: Ակնհայտ է, որ իզական սեռի -ā իզաֆեթային ցուցիչը pīrā (ամենայն հավանականությամբ, pīrikā ձևից) բառում ընկալվել է որպես աստվածության անվան մի մաս, ինչի արդյունքում ստացվել է Բատ (հմմտ. արաբ. āfāt), որ նշանակում է «վնաս, կորուստ»: Աստվածության բարդ անվան (ընդունված ձևը՝ Քիր կամ Քիրի Բատ) մեջ իզաֆեթային ցուցիչ առկայությունը միանշանակ պայմանավորված է Փիրա Ֆաթի կանացի էությունը ընդգծելու ցանկությամբ (հմմտ., օրինակ, Malakē/ī Tawūs կամ Šēxē A’dī արական իզաֆեթային ցուցիչներով, որոնք ընդգծում են այս աստվածությունների արական սկիզբը Malak Tāwūs և Šēx A’dī կամ Šē/ixādī ուղիղ ձևերին զուգահեռ):

Փիրա Ֆաթը (Pīrā Fāt) կանացի աստվածություն է, ծննդկանների ու նորածին երեխաների հովանավորը, նրանց պաշտպանը Ալ չար դևից:

Ծննդաբերող կանայք օգնության խնդրանքով դիմում են նրան. “Yā Pīrā Fāt, āli min bika!” - «Օ, Փիրա Ֆաթ, օգնիր ինձ» (հեղինակի դաշտային նյութերից): Օգնելով կնոջը ծննդաբերության ժամանակ, ընդունված է մատթել նրան Փիրա Ֆաթի օժանդակությունը. “Ĉārā Pīrā Fāt bē hawārā ta!” – «Թող Փիրա Ֆաթը օգնի քեզ» (Celil, Celil, 1978<sup>2</sup>, p.434): Ĉār բառը տվյալ բանաձևում նշանակում է «սերմ», մի իմաստ, որ զարգացել է տվյալ ձևի սկզբնական «միջոց, հնարավորություն» իմաստից՝ միջանկյալ «ղեղ, հեղուկ» իմաստի միջոցով (միջ. պարս. čārak, նոր պարս. čāra): Հնարավոր է՝ այս բարեմատթանքի հատուկ իմաստը նրանում է, որ կինը ծնի

իսկական եզդի եզդիական ժողովրդի առաջնակարգ սերմից, որի պահապանը, ըստ ավանդության, Փիրա ֆաթն է: Այդ նույն սերմին են դիմում նաև ճանապարհ ընկնելիս. «Yā Pīrā Fāt êārā ta sar ma» – «Օ Փիրա Ֆաթ, թող քո սերմը լինի մեզ հետ (հաջողությունն ուղեկցի մեզ)»:

Փիրա Ֆաթը եզդիների նախամայրն է, քանի որ նա, փրկելով եզդի ժողովրդի սերմը ոչնչացումից, պահպանել է այն իր մոտ յոթ հարյուր, իսկ մեկ այլ աղբյուրի համաձայն, յոթ հազար տարի: Այդ սերմից էլ առաջացել է եզդի ժողովուրդը (Թամոյան 2001, p. 152), ինչպես հայտնում է եզդիների առաջացման մասին այլընտրանքային առասպելը (եզդիների՝ Ադասից առաջնաալու մասին տե՛ս վերևում, 1.2.1.):

Ըստ ավանդության՝ սերմը Փիրա Ֆաթին տվել է շեյխ Աբու Բաքրը (Շեյխբաքր)՝ Միքայել հրեշտակի մարմանավորում, Մալաք Թավուսի ավատարներից մեկը: Յավոք, այս առասպելի մանրամասները չեն պահպանվել: Շեյխբաքրին նվիրված հիմնում (Qawlē Šēxōbak’r) կա միայն ակնարկ դրա վերաբերյալ, որը, թերևս, առասպելի միակ հիշատակությունն է բանավոր կրոնական գրականության մեջ.

P’ādšāyē min vē yakē dilsāya,  
Faqīrak šāndīya tavakā harharē, āvak ānyīya;  
Nāv wē dānīya šarāv, ti’un, A’ynil-bayzāya;  
Aw řōža, av řōža, mijlisā mērē ēzdī pē būya āvāya (Celil, Celil 1978<sup>2</sup>, p.

381).

*Աստվածն (բառ. «թագավորն») իմ այն պատճառով է ուրախ,  
[Որ] ուղարկել է մի անգամ մի ֆակիրի (հավանաբար Շեյխբաքրին  
– Վ.Ա.) երկնքի յոթերորդ շերտ. [նա] բերել է հեղուկ,  
Դրանում կար գինի, այլուր և [ջուր] Սպիտակ աղբյուրից,  
Այն օրը, այդ օրը եզդիական համայնքը հայտնվեց:*

Տվյալ հատվածի երրորդ տողի թարգմանությունը հիմնված է բնօրինակի համապատասխան հատվածի էմենդացիայի (իմաստային վերականգնման) վրա, որը սկզբնական տեսքով (Nāvē wē dānīyē šarāv, ti’un, a’ynazil, bayzāya) իմաստ չունի, մի երևույթ, որն, ի դեպ, սովորական է սերնդեսերունդ բանավոր կերպով փոխանցվող եզդիական հիմների համար: Առանձին արտահայտությունների և նույնիսկ ամբողջ հատվածների իմաստների մթագնումը պայմանավորված է բազմադարյան բանավոր փոխանցման ժամանակ անխուսափելի աղճատումներով և գործածությամբ:

յունից դուրս եկած արխայիկ ձևերի և աղճատված արաբիզմների առատությամբ:

Արտահայտությունը, էմենդացիան հաշվի առնելով, պետք է մեկնաբանվի հետևյալ կերպ.

Nāv wē dānīya – «Դրա մեջ (դրված) էր» ti'un = արաբ. ṭahīn, ṭihn «այլուր», A'ynil-bayzā = արաբ. a'yn-ul-bayḍa «սպիտակ աղբյուր» (նկատի է առնվում Քանիյա սպին (Kānīyā spī - բառ. «Սպիտակ աղբյուր») – սրբազան աղբյուր Լալեշում, այսինքն, ջուրը այդ աղբյուրից:

«Նեղուկը», ֆակիր Թայարի (Հայաստանի Արմավիրի շրջան) պնդմամբ, բաղկացած էր չորս տարրերից, որոնք, ակնհայտ է, այլաբանորեն նշվում էին բերված հատվածում: Գինին կրակն է, այլուրը՝ հողը և ջուրը (սրբազան աղբյուրից): Բացակայում է օդը, սակայն նույն հիմնում, մի փոքր ներքևում (ibid.), ուղղակիորեն նշվում են բոլոր չորս տարրերը.

P'ādšāyē minī jabāra,

Ži duřē farq (երևի պետք է լինի xalq) kirna čāra (պետք է լինի čāra):

Bāya, āva, āxa ū nāra.

Աստված (բառ. «թագավորը») իմ ամենակարող,

*Մարգարտից արարեց հեղուկ (բաղկացած)*

*Օդից (բառ. «քամի»), ջրից, հողից ու կրակից:*

Բացի այդ, մարդաստեղծման առասպելը ձևավորվել է աշխարհաստեղծման խորհրդանշային համակարգի հիման վրա մարգարիտը (տե՛ս Գլ. 4), այսինքն «հեղուկը», «եզդիական ժողովրդի սերմը», հանդես է գալիս որպես նախաստեղծ մարգարտի յուրատեսակ արտեֆակտ՝ դրանով դառնալով կոսմոգոնիայի տարր:

Մեկ կրոնական ավանդություն առաջին մարդու արարման մասին երկու լեգենդների արկայությունը զարմանալի փաստ է, որ լիովին արտացոլում է եզդիական կրոնի սինկրետիզմը: Լեգենդի հիմնական տարբերակը, որ ամբողջովին հասել է մեզ, աբրահամյան է, և եթե ավելի ճշգրիտ լինենք, եզդիականության գնոստիկական ժառանգությունն է: Երկրորդը, որ մասամբ է պահպանվել, այն էլ Փիրա Ֆաթի կերպարին վերաբերող երկրորդական հատվածներում, հավանաբար, ավելի հին արմատներ ունի և, անշուշտ, ավելի բնորոշ է իրանական կրոնական աշխարհին: Եզդիների ծագման երկրորդ տարբերակն անուղղակիորեն արտացոլված է նաև Շեյխ Արաբադի Անտուզիի դաուլի հետևյալ հատվածում, որն իրենից ներկայացնում է այլադավանների հետ կրոնական

բանավեճի օրինակ: Այստեղ՝ այս ոչ մեծ հատվածում, հստակ երևում է մարդաստեղծման երկու առասպելների հակադրությունը.

Nawērim bik'ēlimīm!

Wakī az bēžim, sunata barī Ādama,

Azē biřijimīm;

Sunata barī Ādama,

Aw ma'nīka mazina... (Celil, Celil 1978<sup>1</sup>, cc. 5-6).

*Չեմ կարող խոսել,*

*Եթե ես ասեմ, որ (մարդիկ) սուննի (այսինքն՝ եզդիները) (եղել են)*

*Ադամից առաջ*

*Ես կանհոծվեմ,*

*(Բայց) Ադամի նախազոյության մեջ*

*(Թարնված է) մեծ իմաստ:*

Փիրա Ֆաթ անունը բառացիորեն նշանակում է «պառավ Ֆաթ»: Ըստ ամենայնի, այն հանգում է Մուհամմադ մարգարեի դստեր՝ Ֆաթիմայի անունին, որի կերպարն իր մեջ ներառել է պողաբերության ու ընտանիքի՝ դեռևս նախախլամական աստվածություն-հովանավորների շատ զծեր և պաշտամունքի առարկա է մահմեդականների, հատկապես շիաների շրջանում: Նույն գործառնությունը իսլամում հանդես է գալիս նաև սուրբ Մարիամը: Իրանի որոշ շրջաններում հենց այս երկու սրբերին են, որպես կանոն, դիմում ծննդաբերության ժամանակ (Ասատրյան 1995, p. 31):

Սյն, որ Ֆաթը հենց Ֆաթիմայի մի տարբերակն է, երևում է նաև նրանից, որ այն համատեքստերում, որտեղ խոսքը միանշանակ գնում է Մարգարեի դստեր մասին, նրա անունը հանդես է գալիս ինչպես հիմնական ձևով, այնպես էլ Ֆաթ (Fāt) ձևով: Ալիին նվիրված «Աստծո առյուծի» (Bayt'ā A'li Šērē xwadē) հիմնում, օրինակ, (տե՛ս Celil, Celil 1978<sup>2</sup>, p. 403), կարդում ենք.

Či sibaka nahīna!

Digrī A'yš, Fāt ū Zīna

Savā hard kuřē A'līna.

A'lī dihāta māla,

Fātimē pēřā šař ū qāla;

Gōta: “Ta girtī kirina zīndānē”,



Aw Fātima dēm šalāla.

*Ինչպիսի սարսափելի առափոտ,  
Լացում էին Աիշան, Ֆաթը (այսինքն, Ֆաթիման, - Վ.Ա.) և Ջեյնաբը,  
Ալիի երկու որդիների (այսինքն, Տասանի և Տուսեյնի, - Վ.Ա.) պատճառով  
Ալին գնում էր տուն,  
Ֆաթիման վիճում էր նրա հետ:  
(Նա նրան) ասաց. «Դու փակել ես կալանավորներին բանտում»,  
Այն Ֆաթիման շողացող դեմքով:*

Ֆաթիմա անվան կրճատումը, այսինքն, վերջին հանգերի սդումը, հավանաբար պայմանավորված է քրդերենի հիման վրա բառի վերա-  
խմաստավորմամբ, այսինքն Fātima-ն (կամ Fātima) ընկալվել է որպես  
իզաֆեթային կապակցություն. Fātī ma (Fātā ma) – «Մեր Ֆաթ»: Այսպի-  
սով, Ֆաթը սկսել է կիրառվել որպես առանձին անուն:

«Ֆաթիմայի ձեռքը» (այսպես կոչված *փանջ-թան* – շիիզմում հինգ  
գլխավոր անձերի՝ Մուհամմադ մարգարեի, Ալիի, Ֆաթիմայի, Տասանի և  
Տուսեյնի խորհրդանիշը. ծայրահեղ շիաներն ունեն *փանջ-թան* հասկա-  
ցության իրենց մեկնաբանությունը) մշտապես երևում է չար ոգիներից ու  
ղևերից պաշտպանող հմայիլներում ու թալիսմաններում (Wallis Budge  
1961, pp. 467-472): Մարգարեի դստեր մետաղական «ձեռքը» ցանկացած  
աստվածավախ շիական տան անբաժան մասն է, ինչպես և, ի դեպ, Ալիի  
կերպարը, որն իր մեջ է հավաքել Հին Իրանի շատ հերոսների՝ վերթթագ-  
նայից մինչև Ռուստամի բնութագրերը և իրենից ներկայացնում է հին  
իրանական դիցաբանական իրակույթների հարմարեցումը (մի կողմ թող-  
նելով նրա աստվածացումը ծայրահեղ շիական ադանդներում):

Ֆաթիմայի շատ գծեր զարմանալիորեն հիշեցնում են Անահիտա-  
յին (Anāhitā) (պտղաբերության հին իրանական կանացի աստվածություն  
(yazata-), որ անմիջական կապ ունի ջրի տարերքի հետ): Ընդ որում, սերմը,  
ըստ էության հեղուկը, ինչպես երևում է, պատահական չի հայտնվում  
Փիրա Ֆաթի մոտ. սա ևս բնորոշ գիծ է, որ մերձեցնում է ծննդաբերության  
եզդիական հովանավորին իր ավելի վաղ նախաձևի հետ: Բայց ավելի  
կարևոր է այն, որ հենց Անահիտան է տնօրինում տղամարդկանց սերմն ու  
երեխաների ծնունդը. նա մաքրում է տղամարդկանց սերմն ու կանանց  
արգանդը.

Yā vīspanaṃ aršnaṃ xšudrā yaoždadāiti,

Yā vīspanaṃ hāirišināṃ zaθāi garewān yaoždadāiti,

Yā vīspā hāirišīš huzāmitō dadāiti,  
Yā vīspanaṃ hāirišinaṃ dāitīm raθwīm paēma ava-baraiti.  
(Ardvīsūr Yašt, V, - цитируется по: Reichelt 1911, p.4)

*Որը (Անահիտան) մաքրում է բոլոր տղամարդկանց սերմը,  
Որը մաքրում է բոլոր կանանց արգանդը ծննդաբերության համար  
պահպակված մեկնաբանության մեջ. որպեսզի նա (արգանդը)  
կարողանա նորից բերմնավորվել»)*

*Որը տալիս է բոլոր կանանց հեշտ ծննդաբերություն,  
Որը համապատասխան ձևով (raθwīm) կայթ է տալիս բոլոր կանանց.*

Ի. Ստեբլին-Կամենսկու բանաստեղծական թարգմանության մեջ  
հատվածը հնչում է հետևյալ կերպ.

Благая, освящает  
Она мужское семя  
*И матерей утробу,  
Чтоб легки были роды,  
Обильно молоко* (տե՛ս Բակ 1998, с. 174).

Ավելին, Փիրա Ֆաթի գործառույթը՝ որպես սերմի պահապան միա-  
ժամանակ համընկնում է Առաջին մարդու (Gayōmart) սերմը պահպանե-  
լու և նրանից առաջին մարդկային գույզի՝ Մարտիայի (Martijā) և Մար-  
տիանակի (Martijanāk) (=Ադամը և Եվան սեմական ավանդույթում)  
արարման գործում Արմատի-Սպանդարամատի (Խոնավ հող) (նրա  
մասին տե՛ս նաև 2.5.) դերի հետ: Միջին պարսկական «Բունդահիշն»  
(Bundahišn –«Աշխարհածնություն») քննախոսությունում այս պատմու-  
թյունը հնչում է հետևյալ կերպ. «Երբ Գայոմարտը մահացավ և գցեց իր  
սերմը, (դրա) մի մասը կուլ տվեց Սպանդարամատը (հողը): Քառասուն  
տարվա ընթացքում այն մնաց հողում: Երբ լրացավ քառասուն տարին,  
Մարտիան և Մարտիանակը աճեցին հողից խավարծիլ բույսի տեսքով...  
Հետագայում (նրանք) այդ բույսից վերածվեցին մարդկանց, և *խավարը*  
նրանց հոգին, մտավ նրանց մեջ» (Zaehner 1956, pp. 75-76):

Վերոնշյալը գործնականում որևէ կասկած չի թողնում սերմի  
պահպանման վերաբերյալ առասպելի ստույգության մասին, որի արձա-  
գանքը, կամ, ավելի շուտ, գուգահեռը տեսնում ենք եգիպտերի ստեղծման  
մասին առասպելի մեկ այլ տարբերակում:

Ընդհանրապես, հերոսի, լինի դա առաջին մարդ, թե աստված, սերմի ընկնելը հողի մեջ կամ որևէ այլ տեղ, տարածված պյուժե է, որ լայնորեն հանդիպում է իրանական ավանդույթում. մանիքեականության մեջ (Արխունների սերմը, որ երկնքից ընկավ հողի մեջ և ծնեց բուսական աշխարհը և այլն), գրադաշտականության մեջ (Զրադաշտի սերմն ընկավ Կանասադյա լճի մեջ (Համուն (Hāmūn) լիճը Սիստանում), որտեղ պետք է պահպանվեր 9999 տարվա ընթացքում, մինչև այդ լճում լողացող երեք կույսերը չծնեին երեք փրկիչներին՝ Սառչյանատաներին), նարդյան էպոսում (Սատանայի պատմությունը, որը դրդում է հովվին սերմի եռկույացիայի, որից ծնվում է էպոսի հերոսներից մեկը):

Մանաստիպ առասպելաբանություն կա նաև հինդուիզմում: Ծիվայի սերմը, նույնիսկ պատահականորեն ընկնելով երկնքից երկիր, ծնեց աստվածներին: Հին հնդկական տարբերակում ևս պյուժեն անլսգելիորեն կապված է պտղաբերության գաղափարի հետ: Ծիվայի հսկայական պտտնցիան և նրա կենարար ուժը, որ կուտակվել էր երկարատև ասկետական արթնության ժամանակ, արտահայտվում է նրա շակտիի՝ հոգևոր էներգիայի միջոցով: Վերջինս փաստացիորեն փոխակերպվել է մեծ կանացի սկզբի (արդեն աստվածուհի Ծակտին)՝ ի դեմս Ծիվայի կանանց, պտղաբերության աստվածուհիների:

Վերադառնալով Փիրա Ֆաթին՝ պետք է նշել, որ չնայած ոչ մի տեղ չի նշվում, որ նա ծնել է առաջին եզդիական գույզին, բայց դրանում, գործնականում, կասկած լինել չի կարող:

### **2.3. Խաթունա Ֆարխա – Հղի կանանց և նորածինների հովանավորը**

Խաթունա Ֆարխա (Xatūnā farxā) (տե՛ս Asatrian, Arakelova 2014, pp. 76-77) անունը բառացիորեն նշանակում է «Երեխաների տիրուհի» (արաբ. farx – «ճուտիկ»՝ «նորածին» իմաստով): Ի դեպ, նման մակդիր Արևելքում տրվում էր նաև չար էակներին, օրինակ, հայտնի դիվուսի Ալին կամ Ալքին (հայ. Ալկ՝)՝ նորածինների և ծննդկանների թշնամուն արաբերեն անվանում են՝ *’amm uššibyan* – «երեխաների մայր»: Բայց նման որոշիչը դիվականացած աստվածության նշան է (մանրամասն տե՛ս Asatrian 2001<sup>2</sup>, Arakelova 2003) :

Համարվում է, որ Խաթունա Ֆարխան գլխավորապես հոգ է տանում հղի կանանց մասին: Թվում է՝ ծննդաբերությունը և հետծննդաբերական շրջանն ընկնում են Փիրա Ֆաթի «փրավասության» տակ (տե՛ս վերևում, 2.2.): Ամեն դեպքում, նրա անունը միանշանակ կապվում է նաև նորածին-

ներին ու մանկահասակ երեխաներին պաշտպանելու գործառնություն հետ, հատկապես ծննդից հետո առաջին քառասուն օրվա ընթացքում: Հավատում են, որ այդ օրերին Խաթունա Ֆարխան լինում է տանը, ծննդկանի ու նորածնի կողքին և ամեն կերպ պաշտպանում է նրանց Ալք դիվուհուց: Խիստ արգելվում է լողացնել երեխային *շիլլայի* (ծիլլա)՝ առաջին քառասուն օրվա ընթացքում, քանի որ համարվում է, որ ջրի միջոցով նրան կարող են մոտենալ չար ոգիները, որոնք քառասուն օրվա ավարտից հետո կորցնում են իրենց վնասաբեր ուժը: Հետաքրքիր է *շիլլայից* «դուրս գալուց» հետո երեխային առաջին անգամ լողացնելու ծեսը: Լողացնելուց առաջ նրա գլխին յոթ անգամ լցնում են քառասուն գդալ ջուր՝ կրկնելով հետևյալ բանաձևը՝

Շիլլա ծū xwařā,      *Չիլլան հենացավ (Чилла ушла к себе),*  
 Zāřōk mā mařā.      *(Իսկ) երեխան մնաց մեզ:*

Ընդհանրապես, Խաթունա Ֆարխան Փիրա Ֆաթի գունատ կերպարն է, գործունեության ավելի սահմանափակ ոլորտով. նրանց կերպարներում շատ բան համընկնում է: Նա, ինչպես և Փիրա Ֆաթը, Մավաթ Ֆախր-ադ-դիհի (Ֆարխադին) դուստրն է: Նրան ևս դիմում են ծննդաբերության ժամանակ (յսկ հեռվից նկատելով հղի կնոջ՝ սովորաբար ասում են Xatūnā-farxā bē hawāra ta! – «Թող օգնի քեզ Խաթունա Ֆարխան»), նա, ինչպես և Փիրա Ֆաթը, պաշտպանում է նորածիններին Ալ և մյուս դևերից (հեղինակի դաշտային նյութը):

Չնայած Խաթունա Ֆարխան ունի սեփական ծագումնաբանություն (բավականին հակասական), հարազատներ (եղբայր, ամուսին), առեղծվածային գերեզման Լալեշում, և նույնիսկ շեյխական կլան՝ Շեյխ-Խաթունեի էպոնիմն է (Թամոյան 2001, p. 153), նա, ամեն դեպքում, երկրորդական կերպար է՝ ձևավորված Փիրա Ֆաթի կերպարից: Բարեկամական կապերը և ծագումնաբանությունը, ինչպես երևում է, երկրորդական զարգացման արդյունք են: Գրեթե նույն գործառնությունով ու գործունեության նմանատիպ ոլորտով, ինչպես նաև ընդհանուր ծագումնաբանությամբ երկու կանացի աստվածությունների առկայությունը չի կարող տրամաբանական բացատրություն ունենալ: Հնարավոր է՝ «Խաթունա Ֆարխան» մի ժամանակ եղել է Փիրա Ֆաթի մակդիրը, և աստվածուհու անունը հնչում էր Pīrā Fāt - xatūnā-farxā – Փիրա Ֆաթ-մանուկների տիրուհի: Հետագայում, հնարավոր է, մակդիրը վերափոխատարվել է որպես առանձին աստվածություն՝ ավելի սահմանափակ գործառնությունով, ժողովրդական գի-

տակցության մեջ ինքնուրույնություն է ձեռք բերել՝ սեփական բնութագրերով ու կերպարային առանձնահատկություններով:

#### 2.4. Մամն Շրվան և Գավանն Զարգան – Կենդանիների պահապանները

Այսպես կոչված պարզունակ կրոններում, հատկապես այն ժողովուրդների մոտ, որոնց ավանդական կենսակերպում գերակշռում է անասնապահությունը, ամենապաշտամունքային կերպարները կենդանիների պահապան ոգիներ-աստվածություններն են:

Անտիկ դիցաբանությունը պահպանել է հին հունական պանի և նրան գուգահեռ հին հռոմեական Ֆաունի (Faunus) հոյակապ կոյորիտային կերպարը: Զարածճի Պանը կենդանիների, անտառների ու դաշտերի պահապանն է, որ միաժամանակ մեծապես գնահատում ու երկրպագում է հովվական շվին: Ինչպես բոլոր խտոնիկ կերպարները, նա ևս հակասական է: Մեծ ջանասիրությամբ նա հովանավորում է երկրի տարերային ավերիչ ուժերին, իսկ նրա սիրելի զբաղմունքներից մեկը խուճապ առաջացնելն է:

Իրանական ժողովուրդների հավատալիքներում ու սովորույթներում, չնայած խոր արմատացած մահմեդական աշխարհայացքին, մանրամասն ուսումնասիրության դեպքում կարելի է հանդիպել որոշ հեթանոսական կերպարների, որոնք, անշուշտ, հանգում են կրոնական գիտակցության հնագույն շերտին: Մի շարք դեպքերում սա նկատվում է կենդանիների պահապան ոգիներ-աստվածությունների մոտ, որոնք իրանական ժողովուրդների մոտ բազմաթիվ են (տե՛ս Arakelova 2002<sup>3</sup>, Asatrian 2002<sup>2</sup>):

Իրանական անասնապահական համայնքներից շատերի, օրինակ, քրդերի մոտ, կենդանիների հին աստվածությունները, որոնք վերափոխվել են կենդանիների ոգիների, հանդես են գալիս ընդհանուր, միանգամայն բազմանշանակ «փիր» տերմինով և չունեն ինստիտուցիոնալ դրսևորում:

*Պարսկերեն **پیر** «ծեր, ծերունի» բառը միաժամանակ օգտագործվում է սուրբ ծերունու, սրբի գերեզման կամ ուխտագնացության վայր (սրբերի դամբարաններ, սուրբ ծառեր և այլն) նշելու համար: Եզդիների մոտ նույն տերմինով է անվանվում հոգևորական կատարներից մեկը (տե՛ս 0.3.3.): Եզդիների լեզվում՝ քրդերենի քուրմանջի բարբառում, այս տերմինը հանդես է գալիս նրկու ձևով՝ սկզբնական խույ բաղաձայնով (pîr) «ծեր,*

ծերունի» *իմաստով* (*p̄irik* – «պառավ») *և խոյլ շնչեղ բաղաձայնով* (*p̄'ir*) *մնացած բոլոր նշանակությունների համար:*

Բայց եզդիների, գազանների, մերձկասպյան շրջանի ժողովուրդների մոտ, որոնք հավատարիմ են դեռևս վաղ մահմեդական պատմագրության մեջ հիշատակված ավանդույթներին ու արխայիկ կենսակերպին (Иностранцев 1909: 110-135), ինչպես նաև Իրանի հարավարևմտյան լեռնային շրջանների քոչվորների մոտ մինչ օրս գոյություն ունեն յուրահատուկ անուններով կենդանիների պահապան-աստվածություններ, որոնք հարյուրամյակների ընթացքում պահպանվել են ժողովրդի կրոնական գիտակցության մեջ իրենց սկզբնական ձևով:

Եզդիների մոտ դա Մամն (կամ Մամ) Շիվանն է (Mam(ē) šivān), այսինքն՝ «Մամնի (մանր անասուն) հովիվ» և Գավանն Զարգանը (Gāvānē Zarzān)՝ «Զարգանի (խոշոր անասուն) հովիվ» (տե՛ս Asatrian, Arakelova 2014, pp. 80-82): Նրանք պաշտպանում են հոտը գայլերից, չար աչքից և հիվանդություններից: Մամն Շրվանը հովանավորում է մանր անասուններին, Գավանն Զարգանը՝ խոշոր: Ընդ որում, առաջինի պաշտամունքային կերպարը շատ ավելի լավ է արտացոլված աղոթքներում, հավանաբար, տնտեսության մեջ մանր անասունի գերակշռության պատճառով: Նման., օրինակ, Mamē šivān puštivānē ta ba – «Թող Մամն Շրվանը պաշտպանի քեզ (լինի քո հովանավորը)», կամ Du'ae Mamē šivān sar mālē ta ba – «Թող Մամն Շրվանի օրհնությունը լինի քո տանը (բառացի՝ քո տան վրա)» և այլն:

Անասուններին վերաբերող ամեն ինչում եզդի հովիվները վստահում են այս աստվածություններին: Արոտավայր դուրս գալիս դիմում են նրանց, ասելով Am pišti ta, Mamē šivān, dič'in bar vī pazi; pišti ta, Gāvānē Zarzān, dič'in bar vī davarī; am pišti ta, Mamē šivān, paz xway dikin, am pišti ta, Gāvānē Zarzān, dēwēr xway dikin – «Նույսը դնելով քեզ վրա, Մամն Շրվան, մենք գնում ենք (ոչխարների) հոտի ետևից, հույսը դնելով քեզ վրա, Գավանն Զարգան, մենք գնում ենք (կովերի) նախրի ետևից, հույսը դնելով քեզ վրա, Մամն Շրվան, մենք հետևում ենք մանր անասունին, հույսը դնելով քեզ վրա, Գավանն Զարգան, մենք հետևում ենք խոշոր անասունին» (Դավրեշյան 1977, p.74):

Երիտասարդ հովիվները, ովքեր նոր են անցել աշխատանքի, դիմում են նրան՝ համատեղ աշխատելու հույսով: Gumānā ma hūnīn; gumāna ma tuī, yā Mamē šivān, gumānā mā tuī, Gāvānē Zarzān – «Դուք մեր հույսն եք: Դու մեր հույսն ես, օ՛, Մամն Շրվան, դու մեր հույսն ես, օ՛, Գավանն Զարգան» (նույն տեղում):

Բացի դրանից, Մամն Շրվանի և Գավաննի Ջարգանի պաշտամունքային նշանակությունը վառ արտահայտվում է եզդիական Նոր տարվա՝ A'yda sar-sālē-ի տոնակատարության ժամանակ, որը նշվում է ապրիլի առաջին չորեքշաբթի օրը (հին տոմարով), կամ, մեկ այլ աղբյուրի համաձայն, մարտի 8-ին (hayštē ādarē): Ամանորյա մեծ թխվածքի (kulučē sarē sālē (tōtke sarē sālē)) խմորի մեջ դրվում է ուլունք (ըստ որոշ աղբյուրների՝ երկնագույն. ուշագրավ փաստ, հաշվի առնելով այս գույնի արգելքը եզդիականության մեջ) կամ մետաղադրամ: Թխվածքը բաժանում են մի քանի մասի, որոնք նախատեսված են առանձին աստվածությունների ու պահապան ոգիների, ինչպես նաև ընտանիքի անդամների համար, բացի նորածիններից, որոնք չեն կարող տարբերել բարիքն ու մեղքը (xēr ū guna): Թխվածքը բաժանվում է Մամն Շրվանի և Գավաննի Ջարգանի, տան լիությանը նպաստող տնային օջախի ոգու (Xudānē mālē), հողագործության հովանավոր ոգու (Xatā jōt, բառ. «գութանի ակոս», կամ Gāyē jōt, բառ. «գութանի ցուլ»), տան անդամների՝ տանտիրոջ (malxwē mālē), տանտիրուհու (kavāniyā mālē) և մյուսների միջև՝ կախված նրանից, թե ում բաժին կրննի ուլունքը, կամ աստվածություններից որևէ մեկը հատկապես բարեհաճ կլինի ընտանիքի հանդեպ, կամ ընտանիքի անդամներից մեկը հատկապես հաջողակ կլինի նոր տարում (Դավրեշյան 1977, p. 73, նաև Аристова 1966, с. 175, Аракелова 1997<sup>2</sup>, с. 122):

Մամն Շրվանին դիմում էին Բարան-բարդան տոնի ժամանակ՝ (տե՛ս 2.7.) հատուկ հմայական խոսքերով և ծիսակատարությամբ: Բացի դրանից, նրան համարում էին Սոյի համաստեղության (տե՛ս 2.7., 3.3.) երկնային երկվորյակ-ներկայացուցիչը:

Պահպանվել է Գավաննի Ջարգանի մասին հետաքրքիր մի ավանդություն, որը պատմում է, թե ինչպես է մի անգամ Շեյխ Ադին հյուրընկալել իր համայնքի անդամներին, որոնցից յուրաքանչյուրը գալիս է տվյալ առիթի համար պատշաճ ընծայով և ստանում է օրհնություն ու համապատասխան լիազորություններ: Գավաննի Ջարգանը, լինելով աղքատ հովիվ, ցնդապետին է բերում իր միակ ունեցածը՝ զարեհաց: Մոտենալով Շեյխ Ադիի ընդունարանին, նա ամաչում է և չհամարձակվելով ներս մտնել՝ գլխահակ կանգնում է՝ զարեհացը հագուստի տակ թաքցրած: Բայց ամենատես Շեյխը դիմում է նրան հետևյալ բառերով. «Մի՛ վախեցիր, քո համեստ ընծան ինձ համար մի ամբողջ կովից էլ թանկ է» և օրհնում է հովվին. «Գնա՛ և այսուհետ եղիր կովերի պահապանը, թող քո հովանավորությունը հավիտյանս լինի իմ ժողովրդի նախորդների վրա» (Аракелова 1997<sup>2</sup>, с. 123):

Մանր անասունների բուժման համար կան հատուկ արարողություններ, որոնց ընթացքում հոգևոր դեմքերը (շեյխ կամ փիր) լվանում են

հիվանդ ոչխարին Մամե Շըվանի հրաշագործ թասի (t'āsā Mamē šivān) ջրով: Մաման թասեր, որոնք որպես կանոն պատրաստված են պղնձից և ներսից պատված են արաբական գրի նմանությամբ արված նախշերով, կային հարուստ ընտանիքներում և որպես թանկարժեք մատույնք պահպանվում էին տանը սուրբ համարվող անկողնու դարսի (stēf) մեջ (տե՛ս 2.10.): Անհրաժեշտության դեպքում թասը հանում են միայն հոգևորականության ներկայացուցիչները կամ չամուսնացած տղջիկներն ու տղաները: Ամեն տարի թասի համար նախատեսված է հատուկ գոհաբերություն: Ոչխարներին բուժելու նպատակով այն տրվում է նաև մյուս ընտանիքներին, ովքեր ընծա են մատուցել տիրոջը (գործվածք, յուղ, պանիր) կամ կատարել են գոհաբերություն (Դավրեշյան 1977, p. 29):

Լալեշում Մամե Շըվանի սրբավայրում՝ քարանձավանման փորվածքի մեջ գտնվում է այսպես կոչված «Ցանկությունների պյունը» (stūna mirāza), որին այցելուները դիպչում են ձեռքի ավերով, հավատալով, որ դա կօգնի նրանց երազանքների իրականացմանը (քարի և սյան պաշտամունքային նշանակության մասին մանրամասն տե՛ս 2.7.):

Մամե Շըվանի անունը դարձել է *փիրերի* մի քանի ընտանիքների էպոնիմ: Այն նաև տոպոնիմ է. այսպես է կոչվում Շեյխանի (եզդիական հիմնական սրբավայրից մեկը, որ կրում է նաև Փոքր Լալեշ անունը) գյուղերից մեկը (Kreyenbroek, pp. 111-112):

Անասնապահության աստվածություն ունեն նաև մերձկասպյան շրջանի մի շարք իրանական ժողովուրդներ, մասնավորապես թալիշները: Դա Սիյահ Գալեշն է («Սև հովիվ»), բոլոր կովերի տերն ու պահապանը: **Gāleš** բառը մերձկասպյան բարբառներում նշանակում է «խոշոր եղջերավոր անասունների հովիվ» (մանր անասունների հովիվի համար օգտագործվում է **kurd** բառը): Այս բառը չունի հավաստի ստուգաբանություն, չնայած դրա առաջին բաղադրիչը (gā-), անխոս, հանգում է **gāv** «կով» բառին: Ընդհանրապես, **gāleš** տերմինը երբեմն կիրառվում է մերձկասպյան լեռնային շրջանների ողջ բնակչության համար (Asatrian 2001<sup>1</sup>, pp. 48-49):

Նովանավորելով կովերին՝ Սիյահ Գալեշը ամենուր ուղեկցում է արածող նախրին՝ պատժելով անհնազանդ, միմյանց վնասող և հովվին անհանգստություն պատճառող կենդանիներին: Մեղք գործած կովին կամ ցլին Սիյահ Գալեշը պատժում է՝ պոզերը խրելով հողի մեջ այնպես, որ կենդանու ոտքերը մնան օդում: Խրախուսելով բարեգույթ հովիվներին և բոլոր նրանց, ովքեր գոհագնում են նրան կովերի հանդեպ ունեցած լավ վերաբերմունքով, Սիյահ Գալեշը նվիրում է փոքրիկ պարան, որը հաջողություն է բերում գործում և նպաստում է անասունների թվաքանակի աճին: Արևելյան թալիշների մոտ, որոնց մեծ մասը շիա է, Սիյահ Գալեշի դերում



հանդես է գալիս Խղղոր-նաբին ('Abdolī 1991, pp. 189-190), որն իր մեջ միավորում է երեք քրիստոնեական սրբերի՝ Գևորգի, Եղիայի և Սարգսի հատկանիշները (տե՛ս 2.13.):

Հայտնի իրանցի գրող Սադեղ Նեղայաթը նկարագրում է Սիյահ Գալեշին որպես վայրի, մարդախույս հովիվ: Նա արածեցնում է վայրի կովերի նախիրն իր անունը կրող վայրում: Նրան, ով համարձակվում է որս անել այս արգելանոցում, որտեղ չի կարելի վնասել կենդանիներին, սպառնում է Սիյահ Գալեշի պատիժը: Հաջորդ օրը նրան գտնում են մահացած, իսկ ոմանց էլ որսից հետո մշտապես հետապնդում է ձայնորոտյունը (Хедаят 1958, с. 321; տե՛ս նաև Massé 1938, pp. 365-366; Christensen, p. 86 et sq; Араkelова 1997<sup>2</sup>, cc. 121-122):

Հնտաքրքիր է այն փաստը, որ անասունների հովանավորների պաշտամունքը գուգահեռաբար և եզդիական լեզվական ձևակերպման նմանությամբ վկայված է կենտրոնական Անատոլիայում, Դերսիմում (ներկայիս Թունջելի) զազա ժողովրդի մոտ: Վերջինս ծագում է 11-12-րդ դդ. Դեյլամից և ծայրահեղ շիզմի առանձին ուղղության հետևորդ է (մանրամասն տե՛ս Asatrian 1995, Ասատրյան 1995-1996): Միևնույն ժամանակ լեզվական առումով եզդիներին ամենամոտ կանգնած քրդերի մոտ կա տնային կենդանիների՝ խտրականության չենթարկված ոզի՝ *փիթ* (տե՛ս վերևում): Չազաների մոտ անասունների պահապան-աստվածությունները Sārikō-šūān-ը և Mamō-gāvān-ն են (կամ Wāyirō xēr, այսինքն՝ «բարու տեր»): Չազաների մոտ կա նաև անասունների թշնամի չար ոզի՝ Wāyirō xirāv (այսինքն՝ «չարի, չար աչքի տեր»), որը հետապնդում է կենդանիներին, տանջում է նրանց, նստելով նրանց վրա՝ խեղդում է նրանց, որից էլ կենդանիները կատաղած վազում են և հուսահատությունից գոռում: Այս պատճառով էլ, երբ երեկոյան անասունները վերադառնում են արոտից, դուռը փակելով նրանց վրա, զազաների սովորության համաձայն պետք է հիշատակել Սարիկո-շուանին և Մամո-գավանին՝ միաժամանակ անարգելով Վայիրո-խիրավին (Չումերդ 1999, p. 38):

Լուրերի շրջանում անասունների հովանավորի կերպարը, որը, անշուշտ, ունի նկարագրված աստվածության հետ ընդհանուր արմատներ, հանդես է գալիս Նամադ-քալ (Namad-kāl) անունով, որը, հավանաբար, նշանակում է «ծերունի բրդյա փափախով» (լուրական և բախտիարական հովիվները կրում են կաթսայաձև բրդյա փափախ: Այն կոչվում է kolāh-namadī և Լուրիստանում ընդհանրապես տղամարդկանց սիրելի գլխարկն է): Անվանման երկրորդ բաղադրիչը (-kāl) նշանակում է «ծերունի» և հանգում է արաբական kāhil բառին: Ըստ Արևելյան Լուրիստանի հովիվների շրջանում տարածված ավանդության՝ Նամադ-քալը գորեղ հովիվ է,

ով պաշտպանում է անասուններին վայրի գազաններից ու գողներից, տիրոջ տուն է վերադարձնում մոլորված կենդանիներին և բարեպաշտ հովիվների բացակայության ժամանակ հսկում է նրանց հոտը (տե՛ս Gūdarzī 1996, p. 103):

Նյուսիսկովկասյան իրանցիների՝ օսերի մոտ անասունների (գլխավորապես մանր) հովանավորը կոչվում է Fælværa: Այս, անկասկած, հին կերպարը երկրորդական վերախմաստավորման և քրիստոնեական միջավայրին հարմարեցվելու հետևանքով ձեռք է բերել քրիստոնեական սրբերի՝ անասունների պահապան Ֆյորայի և Լաուրայի անունը:

Իրանական միջավայրից դուրս այս առումով հետաքրքիր է անասունների հայկական Tavri-Շ'ut («խոշոր անասունների մերկ (մարդ)») ոգին, որ վկայված է Վանի շրջանի հայերի ավանդություններում: Ըստ էության, այն նման է գազայական Վայրո-խիրավին. այս բացահայտ չար կերպարը թափառում է գյուղերում մերկ մարդու տեսքով, ասելով. «Ես գնում եմ այսինչ տեղից այնինչ տեղը» և խոշոր եղջերավոր անասունների վրա ժանտամահ է ուղարկում: Այս ոգին չի վախենում խաչի նշանից, նրանից կարելի է ազատվել միայն զոհաբերություն խոստանալով:

Ուշադրություն դարձնելով նման կերպարների արդեն հիշատակված հակասականությանը, կարելի է ենթադրել, որ այս կերպարի տակ, ամենայն հավանականությամբ, թաքնված է ավելի հին, անհետացած նախատիպ, որը, հնարավոր է, կրում էր այլ անուն և պաշտպանում էր անասուններին: Սա երևում է նաև նրանից, որ խաչի նշանը, խիստ ապոտրոպայիկ (հրաշագործ) միջոց լինելով, չի ազդում Տավրի-չլուտի վրա: Իսկ զոհաբերությունները, որոնք իբրև թե կարող են հնագանդեցնել նրան, նախատեսված են աստվածությունների համար: Յավոք, Տավրի-չլուտի մասին տեղեկությունները խիստ սակավ են և, որքան մեզ հայտնի է, նրան հիշատակում է միայն մեկ հեղինակ (տե՛ս Սերինե՝ 1978, p.90): Ուրիշ տեղեկություններ նրա մասին չկան:

Նկարագրված աստվածությունները և անասունների պահապան ոգիներն իրենց միանգամայն հստակ տեսքով և գործառնություններով, հնարավոր է, ձևավորվել են ավելի հին, ընդհանուր հնդիրանական հավատալիքներից, չնայած կարող են և լինել մեկ համընդհանուր հայեցակարգի դրսևորում, որն առկա է անասնապահ շատ ժողովուրդների մոտ: Ամեն դեպքում, ավետայական տեքստերը, մասնավորապես Յաշտ 29-ը («Կովի լաց (բողոք)»), պատմում է Գրուշ Ուրվանի, կամ, ավելի ուշ ավանդության մեջ, Գոշուրվանի (Geuš Urvān, միջ. պարս. gōšurvān)՝ «կովի ոգու» մասին: Հաճախ այսպես է կոչվում հենց Յաշտ 29-ը, որի հիմքում ընկած է

պատմություն այն մասին, թե ինչպես է կոփի ոգին բողբոջում Աևուրա Մազդային իր հետ վատ վարվող զինվորներից (Colpe 1986, pp.355-357):

Այս պատմությունը, որ ընդհանուր առմամբ պահպանել է հնդիրանական հենքը (կանվա) (իսկ դրա նման պատմությունները բազմաթիվ էին և՛ հին Հնդկաստանում, և՛ հին Իրանում) և հետագայում արտացոլվել է պահլավական տեքստերում, աչքի է ընկնում նրանով, որ հենց Ջրադաշտն իր վրա է վերցնում կոփերի հովանավորի առաքելությունը:

Բնական է, որ Գոշուրվանի և անասունների ու անասնապահության նոր իրանական հովանավոր աստվածությունների միջև ուղիղ գենետիկ կապի անցկացումը մակերեսային կլիներ: Պետք է, ավելի շուտ, խոսել հնդիրանական քաղաքակրթության անասնապահ ժողովուրդներին բնորոշ միևնույն կրոնա-պաշտամունքային տարրի ընդհանուր դրսևորումների մասին (Arakelova 1997<sup>2</sup>, c. 121 et sq.): Հնաաքքիքի է, որ Գոշուրվանը, որը par excellence հանդես է գալիս որպես տնային անասունների և չորքոտանիների հովանավոր, նրբեմն դիտվում է որպես լուսնի հետ կապ ունեցող կանացի աստվածություն (Āmūzgar 1996, p. 31):

## 2.5. Դավրեշն-արդ – Հողի տիրակալը

Եզդիական պանթեոնի եզակի աստվածություններից մեկը, ում անվան մեջ բացատրվում է նրա գործունեության ոլորտը, ի տարբերություն մյուսների, որոնք կրում են դիցաբանական կամ կիսադիցաբանական կերպարների անուններ:

Դավրեշն-արդ (Dawrēšē a`rd) (տե՛ս Voskanian 1999-2000; Asatrian, Arakelova 2014, pp. 87-90) բառացի նշանակում է «հողի սուրբ (տե՛ր կամ տիրակալ)» (a`rd արաբ. arđ «հող, երկիր»; *դավրեշ* բառի մասին տե՛ս վերևում, 2.0.): Ըստ որոշ տվյալների՝ Դավրեշն-արդը նույնացվում է Շեյխ Աբու Բաքրի (Շեյխբաքր) հետ, ով անձնավորում է Միքայել հրեշտակին՝ Մալաք Թավուսի չորրորդ ավատարին (գրված է Շեյխ Հասան Մամուդի մոտ): Դավրեշն-արդը հիշատակվում է նրեք սուրբ տեքստերում՝ Dirōzga («Ադոթ»), Du`āya dōxirē («Հաջողության, բարգավաճման ադոթ») և հուդարկավորության ծեսի ժամանակ կարդացվող Du`āya t`asmīlī (t`asīmī) a`rdē («Հողին հանձնման ադոթ») ադոթում: Վերջինս նաև անվանվում է Du`āya Dawrēšī a`rd – «Հողի տիրակալի ադոթ»:

Վերոհիշյալ տեքստերից առաջինում այս աստվածության անունը հիշատակվում է միայն մեկ արտահայտությունում (xātīrā Dawrēšē a`rd – «Հանուն Դավրեշն-արդի») տարբեր *դավրեշների* անունները թվարկելիս:

Երկրորդ՝ «Նաշոդության աղոթք» տեքստում, որը կարդում են ճանապարհորդությունից առաջ, դիմում են Դավրեշե-արդին, որպեսզի վերջինիցս պաշտպանություն խնդրեն ճանապարհին, մասնավորապես, որ նա պաշտպանի ճամփորդի իրերը կորստից կամ չար ասքից: Նման. այս աղոթքի վերջին հատվածը, որտեղ հիշատակվում է «Հողի տիրակալը»:

Yā xwadē, milē Ezdīd p’arda ba sar ma,

Yā Pīrā Fāt, çārā ta sar ma,

Yā xwadē, Dawrēš a’rd, ānamatē ma ta (Voskanian 1999-2000, p.159).

*Օ, աստված, թող (Սուլթան) Եզիդի ուսը ծածկոց լինի մեզ վրա,*

*Օ, Փիրա Ֆատ, (թող) քո աջակցությունը լինի մեզ հետ,*

*Օ, աստված, Դավրեշե-արդ, (թող) մեր իրերը (լինեն) քո (տնօրինություն) տակ:*

Ավելի մանրամասն տեղեկություն այս աստվածության գործառնության մասին պարունակում է «Հողին հանձնման աղոթքը», որը ցածրաձայն կարդում է հինգ հոգևոր ուսուցիչներից որևէ շեյխ կամ փիր (տևս 0.3.3.) հանգուցյալի մարմինը հողին հանձնելիս և թափորի՝ գերեզմանը լքելուց հետո:

Du’āya t’asmīlī a’rdē –ն եզդիների ամենասակրալ աղոթքներից մեկն է, որի արտասանումն արգելված է ոչ միայն ծեսից դուրս, այլև աշխարհիկ կյանքով ապրող մարդկանց, առավել ևս այլադավանների ներկայությամբ: Հոգևոր կատարների յուրաքանչյուր ներկայացուցիչ պետք է անգիր իմանա «Հողին հանձնման աղոթքը»: Ստորև բերվում է աղոթքի տեքստը, գրի առնված Մ.Բ. Ռուդենկոյի կողմից (Руденко 1982, с. 132; անգլերեն թարգմանությունը տե՛ս Voskanian 1999-2000, p.160).

T’aslimī t’aslima ta,

T’aslimī Dawrēš a’rd.

Yā, Dawrēš a’rd,

Avī a’vdi, harga žina, harga mēra,

Bixafirīnī, bisif’irīnī.

Sāhibtī ruh’ē wī/wē bikī.

Barxē Ezdīda,

Tōqā Tāwūsē Malak stūyē wī dāna.

Banē ādam, wē bēna sar ta Naka ū Mankīna,

Pirskin: “Xwadē ta k’īya?”

Bē: “Xwadēyē min azdā (hավանաբար, azildā բարից) xwadē (դժվար թև az dā xwadē – «ընծայեց ինձ աստված», ինչպես համարում է Ռուդենկոն, նույն տեղում 132-135.- Վ.Ա.):

Xwadēyī hišyār ū mastāna,  
Xwadēyē čōl ū bastāna,  
Xwadēyē h’amū xwadāna,  
A’vd ū banī nizāna.  
Aw xāliqē mawl ū māwiya,  
Bē čandara, bē gunaya;  
Aw na bīna, na žī bāya,  
Aw na awsiya, na nafsīya!  
H’aft xwazilā min vī nafsī,  
Awī rah’m lē pirsī,  
Waka a’malē ta rah’mē xwadē li ta ba.

*Հանձնամբ հանձնում ենք քեզ,  
Հանձնում ենք Հողի տիրակալին (Dawrēšē a’rd),  
Օ՛, Հողի տիրակալ,  
Այս ստրուկին, յինի նա կին, թե տղամարդ,  
Ծածկիր, ապաստան տուր,  
Հոգ տար նրա հոգու մասին,  
Նա (Մուլթան) Եզդիի անվեղ գառն է,  
Մալաք Թավուսի օղբ իր վզին (եզդիական համայնքին պատկանելի  
լու նշան – Վ.Ա.),*

*Օ՛, մարդու որդի, կգան քեզ մոտ Նաբան և Մանքեն (Նաբիր և Մունքիր՝ մահմեդական ավանդության մեջ երկու հրեշտակ-դատական կատարածուներ, որոնք հուդարկավորությունից հետո գերեզմանում այցելում են հանգուցյալին – Վ.Ա.),*

*(Եվ) կհարցնեն քեզ. «Ո՞վ է քո աստվածը»,*

*Պատասխանիր. «Իմ աստվածն ի սկզբանե աստված է,*

*(Նա) գոռնների և արքածների աստվածն է (աստծո հանդեպ սիրով, այստեղ՝ եզդիների, իսկ ընդհանրապես, սուֆիական տերմին է, որը պրակտիկորեն հարմարեցված չէ եզդիզմին: Եզդիական դաուլներում չհարմարեցված սուֆիական տերմինների մասին տե՛ս Arakelova 2001<sup>1</sup>, pp.190-191, notes 11, 21)»,*

*(Նա) դաշտերի ու այգիների աստվածն է,*

*(Նա) բոլոր աստվածների աստվածն է,  
 Ստրուկները և (մարդու) որդիները չեն կարող ճանաչել (նրան),  
 Նա մարդկանց ու գոյություն ունեցող (ամեն ինչի) արարիչն է,  
 Նա առանց էության է (և) առանց մեղքի,  
 Նա չի ճանաչում ոչ հոտ, ոչ շնչատություն,  
 Նա չի (ճանաչում) կիրք, (չունի) հոգի,  
 Յոթ անգամ (այս մահացածի) հոգու համար  
 Ես կխնդրեմ Նրա ներումը,  
 Որպեսզի (քո) գործերով լինի քեզ և ասածո բարեկությունը:*

(Այս աղոթքի տեքստը և թարգմանությունը որոշ տեղերում ուղղված են մեր կողմից, Մ.Բ. Ռուդենկոյի մոտ 12-րդ և 13-րդ տողերն ընդհանապես թարգմանված չեն):

Վ.Ոսկանյանը բերում է այս աղոթքի ևս երկու տարբերակ, ավելի կարճ, քան առաջինը (հրատարակված Մ.Բ. Ռուդենկոյի կողմից) (նույն տեղում, էջ 161-162): Այս տեքստերից առավել տեղին բանաձևը հնչում է հետևյալ կերպ.

Yā Dawrēšī a’rd,	<i>Օ, Հողի տիրակալ,</i>
T’asmīlī ta av a’vd,	<i>(Մենք) հանձնում ենք քեզ այս ստրուկին,</i>
Birā tu r’uh’ē vī mirī birah’mīnī.	<i>Թող քո բարեկությունը լինի այս հանգուցյալի հոգու վրա:</i>

Հողի տիրակալին են դիմում նաև նրա պատվին հնչած պարտադիր կենացներում անմիջապես գերեզմանի մոտ և գերեզմանոցից վերադառնալուց հետո՝ հոգեհացի ժամանակ: Կենացներն ասվում են (հանգուցյալի) «հանդերձյալ կյանքի եղբոր» կողմից: Կենացը գերեզմանի մոտ հնչում է հետևյալ կերպ. “A’šqā Dawrēš a’rd! Birā Dawrēš a’rd r’uhē vī mirī birah’mīna” - «Հողի տիրակալի համար: Թող Դավրեշե-արդը թողություն տա (մահացածի) հոգուն»: Հանգուցյալի տանը հնչած կենացը հետևյալն է. “A’šqā nāvē Dawrēšē a’rd!” – «Հանուն Հողի տիրակալի»: Հոգեհացի սեղանի շուրջ կենացներ են ասում նաև Շեյխ Ադիի, Մալաք Թավուսի, Շեյխ Ալի Շամսի և եզդիական կրոնի մյուս սրբերի համար, բայց կենացների թիվը միշտ պետք է լինի կենսո՝ երեք կամ հինգ: Առաջին գավաթն, ըստ Մ.Բ. Ռուդենկոյի գրառումների (էջ 63-64), լսում են եզդիական կրոնի (կամ, ըստ մեկ այլ տարբերակի, հանգուցյալի հոգու հանգստության և նրա ծնողների) համար, երկրորդը՝ Մալաք Թավուսի, երրորդը՝ Հողի տիրակալի, չորրորդը՝ Ճանապարհորդների հովանավորի (Շեյխ Ալի Շամս), հինգև-

րորդը՝ «հանգուոյցալների գործերը ստուգողի» (Pʻir Mandī gōrā), վնցերորդը՝ Շեյխ Ադիի և յոթերորդը՝ հանապազօրյա հացի, հանապազօրյա հաց տվողի – qadrē řisqā, yē ku řisq dida sāxā համար:

Սրբերի, հրեշտակների և ականավոր անձանց համար հնչող կենսազը կոչվում է aʻšq, մարդու առողջության կենսազը՝ sālīx (sālīxīyā ta): Խորհուրդ է տրվում նաև խմելու հատուկ ձև՝ կանգնած, բաժակը երկու ձեռքով, վնց կամ տաս մատով բռնած (տե՛ս Voskanian 1999-2000, p. 162, հեղինակի դաշտային աշխատանքները):

Հողի տիրակալի կարևոր գործառնությունից մեկը մարդկանց՝ ինչ-որ տեղ թաքցված կամ գրավ դրված իրերի պահպանումն է: Եզդիները հավատում են, որ եթե իրը աչքից հեռու ինչ-որ տեղ թաքցնելիս երեք անգամ արտասանվի Yā Dawrēš aʻrd, tasmīlī ta av ānamat («Օ՛, Հողի տիրակալ, քեզ (եմ հանձնում) այս իրը») բանաձևը, ապա այն կմնա անվնաս, այն պայմանով, սակայն, եթե թաքցնողը չի հազել եզդիների կողմից արգելված երկնագույն զգեստ:

Այսպիսով, ակնհայտ է, որ Դավրեշե-արդի հիմնական գործառնություն է պահպանել հողին հանձնված ամեն ինչ (լինի դա հանգուոյցալի մարմին, թե ցանկացած նյութական իր): Սրանով, հնարավոր է, կարելի է բացատրել նաև այն փաստը, որ, ավանդության համաձայն, նրան են դիմում նաև սերմնացանի ժամանակ (Kreyenbroek, p. 113):

Մ. Էլիադեն հետևյալ կերպ է մեկնաբանում կապը հողագործության և հանգուոյցալների աշխարհի միջև. «Որպես երկրային զբաղմունք և որպես պաշտամունք՝ հողագործությունը առնչվում է հանդերձյալ աշխարհի հետ երկու տարբեր մակարդակներում: Առաջին մակարդակը խտոնիկ է, քանի որ միայն սերմերն ու հանգուոյցալներն են հայտնվում «անդրշիրիմյան» աշխարհում: Երկրորդը պտղաբերության, կյանքի կարգավորումն է, որն ինքն իրեն վերարտադրում է: Սրան «տիրապետում է» հողագործությունը, իսկ հանգուոյցալներն ուղղակի կապ ունեն վերածնության առեղծվածի, արարչագործության ցիկլի և պտղաբերության անսպառնալիքի հետ: Հողի ընդերքին հանձնված սերմերի նման հանգուոյցալները ևս սպասում են նոր կերպարանքով կյանքի վերադառնալուն» (Элиаде 1999, с. 321-322):

Ինչպես ցույց է տալիս նյութը, Դավրեշե-արդը կարող է բնորոշվել որպես հողի և, միաժամանակ, հանդերձյալ թագավորության աստվածություն (ոգի), այստեղից էլ ունի պտղաբերության և բուսականության աստվածության որոշ գործառնություններ: Այս ամենի հետ մեկտեղ նա ունի նաև գրավի աստվածության լիազորություններ:

Այս տեսանկյունից եզրինների Դավրեշ-արդին կարելի է համեմատել Արմաիտիի (Ārmaiti, Ārmati) (Spenta Ārmaiti)՝ մշակած հողի, բուսականության ու պտղաբերության հին իրանական աստվածության հետ, որը կապ ունի նաև գրադաշտականության մեջ հուդարկավորության ծնսի հետ (այն հանդես է գալիս կնոջ տնտրով, որը շորրորդ կանոնական տնոն է գրավում Ահուրա Մազդայի վեց *ամեշասպենտաների* (անմահ սրբեր) շարքում) (տե՛ս Nyberg 1938, pp. 91 et sq; 109-114; Widengren 1964, pp.11 et sq.; Kellens 1991, p.27): Այս աստվածությունը վկայված է նաև միջին իրանական դարաշրջանում ինչպես Արևելյան, այնպես էլ Արևմտյան Իրանում (պարսիկների, սողների, սակների մոտ): Հմմտ. միջին իրանական Բունդահիշնում (137, 3-5): Spandārmāt xvēš-kārīh parvartārīh dāmān har ēr ī pat dāmān bavandak bē kartan ut-š gētīk zamīk xvēš – «Սպանդարմատի պարտականությունը կենդանիներին կերակրելն է, որպեսզի արարվածների շրջանում ողջ հարստությունը կատարյալ լինի, և նրան է պատկանում նյութական հողը» (Bailey 1967, p.140): Հմմտ. նաև Spandārmāt rōč varz ī zamīk kunēh – «Սպանդարմատի օրը (հինգերորդ օրը) [պետք է] մշակել հողը» (Nyberg 1934, p.48):

Դասական հայկական տեքստերում կա այս աստվածության անվան երկու բարբառային տարբերակ՝ սկզբնական **sp-** և **s-** տառերով, որոնք համապատասխանաբար հանգում են հյուսիսարևմտյան իրանական **\*sp-** հնչյունական խմբին և հարավարևմտյան **\*s-** խմբին, այսինքն *spandaramet* և *sandaramet*: Ըստ 9-րդ դարի հեղինակ Թովմա Արծրունու մոտ պահպանված հայկական հավատալիքների՝ «Երկիրը Սպանդարամետ աստծո ապաստարանն է» - Erkir pandoki ē Spandaramet astouacoy (Bailey 1967, p.138):

Դավրեշ-արդը, այսպիսով, իրենից ներկայացնում է հողի աստվածության մասին հին իրանական կրոնական պատկերացումների յուրահատուկ արտացոլում, և, ամենայն հավանականությամբ, նման կերպարի միակ օրինակն է ողջ նոր արևմտաիրանական տիրույթում և ունի աստվածության հստակ բնորոշիչներ ու որոշակի պաշտամունքային նշանակություն:

## 2.6. Ծնյա Ալի Ծամն (Շիխալի Ծամնա(ն)) – Ճանապարհորդների հովանավորը

Šēx A’lī Šams (Šīxālī Šamsān) (տե՛ս Asatrian, Arakelova 2014, pp. 90-91) - Ճանապարհորդների, գերիների, վտարանդիների հովանավորը,



մի խոսքով, բոլոր նրանց, ովքեր գտնվում են օտարության մեջ: Ընյխ Ծամսի (դիցաբանական կերպար, եզդիական յոթ սրբերից մեկը (Մալաք Թավուսի յոթ ավատարների խմբում համապատասխանում է Իսրաֆիլին), ավանդաբար համարվում է Ընյխ Ադիի աշակերտը)) որդին է: Համաձայն ավանդույթի, որ գրի ենք առել Ընյխ Հասան Քալաշի խոսքերից, Ընյխ Ծամսն ուներ ինը որդի և երեք դուստր, որոնք նույնացվում են տարվա տասներկու ամիսների հետ:

Ըստ առասպելի՝ Ընյխ Ալի Ծամսը գերեզմարվում է, փակվում Ծամում (Սիրիա)՝ մի ամրոցում և ազատ արձակվում Ռամադանի՝ մահմեդական պահքի ավարտն ազդարարող Սյդ ալ-Ֆիթր տոնից երկու օր առաջ: Ուրախանալով իր մերձավորի վերադարձով՝ Ընյխ Ադին հրամայում է բոլոր եզդիներին տոնել այդ օրը, որը կոչվում է Շիլալի Ծամսանի տոն (Kreyenbroek, p.157): Մեր ինֆորմանտի կարծիքով, սակայն, այս տոնը նշում են ապրիլի առաջին չորեքշաբթի օրը: Ընյխալի Ծամսանին նվիրված հիմնում այս իրադարձությունը նկարագրվում է հետևյալ կերպ.

Čāršama sarē nīsānē,  
Dang balābū ēzdīyē šarqē ū Šāmē  
Šīxālī Šamsā k’aramkir hāta diwānē,  
Žērā kirin a’yda qurbānē  
Vakirin daftarā īmānē (Celil, Celil 1978<sup>2</sup>, p. 305).

*Նիսան ամսվա (ապրիլ-մայիս) չորեքշաբթի օրը,  
Արևելքի և Սիրիայի եզդիների մեջ յուր տարածվեց,  
(Որ) Շիլալի Ծամսան է ժամանել, վերադարձել է դիվան (Ընյխ Ադիի «Նորհուրդը»)*

*Նրա համար զոհաբերության տոն նշեցին,  
Բացեցին հավատի քարն տախտակները:*

Ընյխ Ալի Ծամսի պատվին խմում են տոնական և սզո ճաշկերույթի ժամանակ: Նրա պատվին նվիրված կենսազը կոչվում է ašqā Šīxālī Šamsān:

Նրան դիմում են հատկապես ճանապարհ ընկնելուց առաջ հետևյալ բանաձևով. Šīxālī Šamsā, hara hawārā girtīyē hafsā, nafsē tangā, řēvīyē řīyā – «Օ, Շիլալի Ծամսա, օգնության հասիր գերիներին, ընչազուրկներին (և) օտարականներին» (հայտնել է Ընյխ Հասան Մամուդը):

Ընյխ Ալի Ծամսի գերեզմանը, ըստ ավանդության, գտնվում է Լալեշում:

## 2.7. Միլյաքաթե-դանջ – Deus Phalli

Առանց չափազանցության կարելի է պնդել, որ Milyāk'atē qanj-ը (տե՛ս Arakelova 2007; Asatrian, Arakelova 2014, pp. 82-86) ֆալլոսի պատամունքի միակ ներկայացուցիչն է նոր իրանական ողջ էթնո-լեզվական տարածաշրջանում: Բացի այդ, նման կերպար վկայված չէ ո՛չ հին իրանական, ո՛չ էլ միջին իրանական ժամանակաշրջանում, չնայած հին իրանական պանդեմոնիումում կարելի է հանդիպել այլասեռության և անառակության (օրինակ՝ Kundī, jahī, և այլն):

Միլյաքաթե-դանջի մասին տեղեկությունները չափազանց աղքատիկ են: Գիտական գրականության մեջ նրա մասին լուսանցքային հիշատակումներ կան միայն Ամինե Ավդալի մոտ, 1957 թ. Երևանում հայերեն լեզվով լույս տեսած գրքում (տե՛ս Ավդալ 1957, pp. 93-93).

Եզդիների բանավոր գրականության գրի առնված տարբերակներում այս կերպարը նույնպես բացակայում է: Եզդիական բանահյուսության ու կրոնական ծեսերի կրողների շրջանում անցկացված մանրակրկիտ հարցումները ևս շատ բան չավելացրեցին եղած նյութին: Ամեն դեպքում, մեր ունեցած տեղեկությունները բավական են այս աստվածության մասին ընդհանուր պատկերացում կազմելու համար: Ի դեպ, որոշ հարցվողներ, հատկապես կանայք, ընդհանրապես խուսափում էին այս թեմայից՝ հերքելով այս կերպարի առկայությունը եզդիական հավատալիքներում:

Միլյաքաթե-դանջ բառացի նշանակում է «Սուրբ հրեշտակ»: Qanj բառը քուրմանջիում նշանակում է «լավ, բարի, զեղեցիկ», իսկ ցանկացած կրոնական համատեքստում այն միանշանակ թարգմանվում է «սուրբ» (հմմտ. qanjē xwadēya – «նա աստվածային սուրբ է»): Տվյալ նշանակությամբ այս բառի հոմանիշներն են pīrōz (հմմտ. wārē pīrōz – «սուրբ վայր»), a'wāl (արաբ. hmq.՝ awlyā՝, եզ.՝ walī) և p'āk (պարս. pāk, բառ. «մաքուր») բառերը:

Համարվում էր, որ Միլյաքաթե-դանջն ի գորտ է բուժել անպտղությունը և օգնել տղա երեխա ունենալ, որի համար էլ նրան գոհեր էին մատուցում (որպես կանոն, ոչխար): Երեխայի սպասող կանայք դիմում էին նրան՝ ասելով.

Yā, Milyāk'atē qanj, wara hawārā min,

Bar mi rūnī;

Da'w wa risq ba;

Kuř vī, qīz vī (գրի է առնված Խաթունա Խաջոյից, 80 տարեկան):

*Օ Միլյաքաթեն դանջ, օգնիր ինձ (բեղմնավորվել)  
Հրիագրու ինձ (բառ. «Նստիր ինձ վրա»):  
(Թող) լինի (ինձ) խնոցի, (թող) լինի (ինձ) ողորմածություն,  
(Թող) լինի (ինձ) որդի, (թող) լինի (ինձ) դուստր:*

Եզդիների պատկերացմամբ Սուրբ Հրեշտակը ֆալլոսի տեսք ունի, որի կամքով և տեղի է ունենում բեղմնավորումը: Այդ պատճառով էլ աղջիկները ամուսնանալով իրենց վզից կախում էին ֆալլոսի տեսքով, քարից կամ ոսկեջրած արծաթից պատրաստված զարդ, որը կոչվում էր Milyāk'atē qanj կամ xīyār, այսինքն «վարունգ» (ֆալլոսի տեսքով և կախնվու համար անցք ունեցող նմանատիպ զարդեր մեզ են հասել Հին Միջագետքի հնագիտական պեղումներից – տես Black, Green 1992, p. 152): «Վարունգ»-ը, անշուշտ, էվֆեմիզմ է, ինչպես և հենց աստվածության անունը՝ «Սուրբ հրեշտակ»: Անկասկած, ավելի վաղ շրջանում ֆալլոսական այս կերպարը կրում էր այլ անուն, որը, ամենայն հավանականությամբ, ուղղակիորեն մատնանշում էր նրա գործառույթը (միանգամայն հնարավոր է kīr, այսինքն՝ «ֆալլոս»), որի համար էլ տաբուացվել էր և ավելի ուշ դուրս մղվել:

Համաձայն նույն ինֆորմանտից ստացած տեղեկությունների, որոնք մասամբ հաստատվում են Ա.Ավդալի կողմից (ibid, p. 94), ամուսնանալով, եզդի կանայք գնում էին լեռներ և մեծ ֆալլոսանման քարերի առաջ զոհաբերություններ կատարում Միլյաքաթեն-դանջի համար: Անհրաժեշտ էր համարվում սիրաշահել աստվածությանը, որպեսզի ընտանիքն անժառանգ չմնա:

Ուշադրության է արժանի ևս մեկ, ոչ պակաս կարևոր փաստ: Անպտուղ կանայք Միլյաքաթեն-դանջի զոհաբերության ծեսի ժամանակ նստում էին ֆալլոսանման քարեբեկորների վրա, քսվում էին դրանց և օգնություն խնդրում. Yā, Milyāk'atē qanj, mi āvis ka – «Օ, Միլյաքաթեն-դանջ, ինձ հղիագրու» (հեղինակի գրառումները նույն ինֆորմանտի խոսքերից): Հետաքրքիր է, որ āvis բառը («հղի» իմաստով) օգտագործվում է բացառապես կենդանիների համար. մարդու համար սովորաբար օգտագործվում է girān, duhālī կամ hamla բառը: Այստեղից կարելի է ենթադրել, որ Սուրբ հրեշտակին նվիրված ծեսի բանավոր մասում հանդիպում ենք էսլալալոգիայի դրսևորման (վերջինս տիպիկ երևույթ է նման ծեսերի համար, որտեղ ինչպես խոհրդանշական գործընթացներն են փոխարինում իրական պրոցեսներին, այդպես էլ խոսքի մակարդակը փոխարինում է գործի մակարդակին), որն էլ, գուցե, տաբուացման պատճառներից մեկն է

դարձել (Ֆալլոսի պաշտամունքում էսխրալոգիայի նշանակության մասին տե՛ս, օրինակ, Nilsson 1961, p. 453, ինչպես նաև Абрамян 1983, cc. 97, 102):

Ի դեպ, քարերի հետ ծեսը տարածված է եղել նաև հայերի շրջանում: Ինչպես նշում է Լիսիցյանը, կանայք պորտով քսվում էին մեծ ֆալլոսաման քարաբեկորներին՝ հավատալով, որ քարի ուժը կօգնի նրանց հղիանալ: Դրանից հետո քարի ճեղքի մեջ դնում էին մելի՝ ենթադրելով, որ դրանով քարին կփոխանցեն իրենց հիվանդությունը (Lisic‘ian, pp. 284-287): Նման կերպ էին վարվում նաև Հայաստանում, մասնավորապես, Ջանգեզուրում անկլավային բնակավայրերում ապրող թուրք կանայք (ibid., p. 285):

Ընդհանուր առմամբ, քարը՝ որպես միջոց անպտղության դեմ և *Sexualkult*, լայն տարածում ունի տարբեր մշակույթներում: Հարսնացուների բարձրանալը քարերի վրա, լիալուսնի ժամանակ կնոջը հետապնդելը և բռնությամբ նրան տիրանալը մենհիրների վրա և այլն – այս ամենի նպատակը պտղաբերության (Fruchtbarkeit) ձեռքբերումն է կամ չբերության բուժումը (մանրամասն տե՛ս Meyer I 1937, p. 57): Ընդ որում, քարի պաշտամունքը բացատրվում է ոչ միայն նմանակման կախարդանքի տրամաբանությամբ (նմանությունը ֆալլոսին, սեռական ակտի նմանակումը քարի վրա և այլն), այլև այն հանգամանքով, որ քարն ընդհանրապես համարվում էր աստվածությունների և երկնային ուժերի կացարան, սրբության ուժահավաք, որը պրիմիտիվ կրոններին բնորոշ երևույթ է (մանրամասն տե՛ս Փրօքեր 1983, cc. 38-39, 185; նույնը 1989, cc. 273-280): «Քարին այցելելու» եզդիական ծեսում կան նաև վերբալ կախարդանքի տարրեր, ինչպես հմայական խոսքերի արտասանությունը:

Որոշ ֆալլոսաման հուշարձաններ ունեն քրիստոնեական բնորոշիչներ՝ գազաթին խաչի տեսքով, ինչպես Տաթևի (Հարավային Հայաստան)՝ գրեթե հազարամյա պատմություն ունեցող, ձեռակերտ ճոճվող պյունը, որին այցելում են անպտղությամբ տառապող կանայք (Լիսիցյան 1969, pp. 285-286): Հատկանշական է, որ նման պյուները ժողովրդի շրջանում անվանվում են *gavazan* (ibid.), որը հայկական բարբառներում տարածված էվֆեմիզմ է տղամարդու սեռական օրգանի համար: Իսկ, ընդհանրապես, ֆալլոսական քարերը Հայաստանում կոչվում են *portak‘ar* (ibid., 285): Սա բացատրվում է նրանով, որ անպտղող կանայք պորտով քսվում են այս քարերին: Բայց այն տեսության լույսի ներքո, համաձայն որի պաշտամունքային կառույցները, այդ թվում նաև քարերը, թեոֆանիա կամ իերոֆանիա են, յուրահատուկ «կենտրոն», որ կապում է անդրաշխարհը այս աշխարհի և տիեզերքի հետ (այսինքն մեռյալների, ողջերի և աստվածների աշխարհները), նման անվանումն ավելի հիմնավոր

բացատրություն է ստանում, հնարավոր է, նաև իր սկզբնական ստուգաբանությունը՝ «պորտ-կենտրոն»: Պետք է նշել, որ Մեքքայի սուրբ քարը՝ Բաաբան, իրանցի մահմեդականների կողմից անվանվում է *nāf-ē zamīn* «երկրի պորտ»: Ինչպես մատնանշում է Մ. Էլիադեն, այս անվանումն ունի հին հունական ավանդույթ – *όμοφολος*, մինչև «պորտ-քար» նշանակությամբ (Элиаде 1999, сс. 221-222): Այդ պատճառով էլ քարին դիմելը (գոհաբերություն, ընծա, քարին քավելը, սահելը) ունի առաջնային, գաղտնի իմաստ՝ հաղորդակից դառնալ իերոֆանիային, և երկրորդ, ակնհայտ իմաստ, որը ծագել է խորհրդանիշի դեգրադացիայի արդյունքում, ինչն էլ իր հերթին հանգեցրել է ֆալլոսական իմաստավորման՝ պտղաբերության ձեռքբերում, քանի որ «պտղաբերությունը կենտրոնի բնորոշիչն է և նրա խորհրդանիշը հաճախ սեքսուալացվել է» (Элиаде, там же, с. 222 и сс. 208-221; Элиаде 1998, сс.161-169):

Դատելով մեր հավաքած կցկտուր տեղեկություններից՝ Միլլաքաթեն-դանջի պաշտամունքը առկա է նաև տղաների թյալատման ծեսի ժամանակ, որը ներկայումս չի կիրառվում, բայց հնում լայն տարածում ուներ: Թյալատումն իրականացնում էր շեյխը՝ ընտանիքի հոր հանդերձյալ կյանքի եղբայրը (կամ փիքը), որը, կտրելով մաքսնի ծայրագույն մասը, դիմում էր Սուրբ հրեշտակին. *Yā Milyāk'atē qanj, barak'atī bida* – «Օ՛, Սուրբ հրեշտակ, տուր պտղաբերություն», կամ *Yā Milyāk'atē qanj, birā zēdaba qawatā vī kuṯī* – «Օ՛, Սուրբ հրեշտակ, թող ավելանա այս տղայի (տղամարդկային) ուժը»: Ծեսը ավարտելուց հետո ոչխար էին մորթում, որի միսը հում վիճակում բաժանում էին աղքատներին:

Սուրբ հրեշտակի գործառնությունների մեջ են մտնում նաև հարսանեկան ծեսերը: Փնսայի տան դիմացի ծառերից մեկը զարդարում էին մրգերով, իսկ ճյուղերի արանքում դնում էին ֆալլոսանման փայտի կտոր, որն անվանում էին Միլլաքաթեն-դանջ: Տուն մտնելուց առաջ հարսնացուն կանգնում էր ծառի տակ, իսկ փնսացուի ընկերները թափահարում էին ծառը նրա գլխավերևում՝ ասելով *Zavā ū būk mīnā vē dārē bibār bin* – «(Թող) հարսն ու փնսան լինեն այս ծառի նման պտղաբեր» կամ *Mālā zavē t'izi zāṯō bin* – «(Թող) փնսայի տունը լի լինի երեխաներով»:

Ֆալլոսի պաշտամունքի հետաքրքիր տարրեր պահպանվել են նաև եզդիական անասնապահական *Barān-bardān* «Ոչխարների բաց թողում» տոնում, որը նշվում է աշնան քառասուներորդ օրը՝ հոկտեմբերի առաջին տասնօրյակի ավարտին: Այս տոնի մանրամասն նկարագրությունը տալիս է միայն Արաբ Շամիլովը (Արաբն Շամն) *Šivānē kurd'* «Քուրդ հովիվը» վեպում և հետագայում *Barbāng'* «Արևածագ» պատմվածքում: «Այդ օրը (Բարան-բարդանի օրը), - պատմում է Ա. Շամիլովը, -

աշխարհն ուրախանում է, կարծես իր ոչխարների հարսանիքն է անում: Երիտասարդները պարում են, ոմանք մարտի են բռնվում, զվարճանում... Հատկապես գնձում են հովիվները և նրանց օգնականները (dūšivān), որոնք այդ օրը վարձ են ստանում ողջ ամռանը հոտը արածեցնելու համար: Բարան-բարդանի ժամանակ խոյերին տեղավորում են առանձին գոմում և նրանց մոտ են թողնում մայրացու ոչխարներին, որոնք ողջ ամառ առանձին են արածել: Այսպես են վարվում, որպեսզի գարնանը նրանք ծնեն միաժամանակ: Երբ ոչխարներին բաց են թողնում խոյերի մոտ, մարդիկ սկսում են հրացաններից կրակել, կարծես նշում են իրենց կենդանիների հարսանիքը: Այնուհետև պատրաստում են տարատեսակ ուտեստներ և առաջարկում են միմյանց՝ հյուրասիրելով չքավոր համագյուղացիներին» (Šamīlōv 1969, p. 37, – apud: Wikander 1959, p. 46): «Արևածագ» պատմվածքում ևս կան հետաքրքիր մանրամասներ. «Ոչխարների վզից և պոզերից կախում են ներկված բրդի կապուկներ, զանգակներ և հմայիլներ: Այնպիսի տպավորություն է, կարծես իրենք ոչխարներն էլ գիտեն, որ սա իրենց հարսանիքն է: Գլուխը բարձր պահած՝ նրանք հրում են միմյանց, մի քիչ կանգնում անշարժ, հետո նորից աշխուժանում և հպարտ նայում իրենց տներին ու ուշադիր հետևող բազմությանը:

Ապա երիտասարդ աղջիկները հանում են իրենց գլխաշորերը և կապում են դրանք ոչխարների վզին, իսկ երիտասարդները մոտենում և վերցում են դրանք: Մրանով նրանց հայտնում են իրենց գաղտնիքը, քանի որ վերցնելով որևէ աղջկա գլխաշոր, ցույց են տալիս, որ անտարբեր չեն նրա հանդեպ և ցանկանում են կնության առնել նրան (սա ամառանոցում նրանց միջև սիրախաղի արդյունքն է): Աղջկա ծնողները հեռվից հետևում են, թե ով կվերցնի իրենց դստեր գլխաշորը, արդյո՞ք արժանի երիտասարդ է, ունեցվածք ունի և արդյո՞ք կարող են իրենց զավակի համար նրանից լավ գլխագին (qalan) ստանալ... Ես կանգնել և նայում էի: Կինը տարավ ոչխարին գոմ և հեռացավ: Ես հարցրեցի. «Ինչպե՞ս: Մի՞թե չզտնվեց մի տղամարդ, որ բերեր ոչխարին, և կին է բերել»: Կողքիս կանգնած ծերունին պատասխանեց. «Երբ տղամարդն է բերում ոչխարին, մաքին երկու անգամ խոյ է ծնում, իսկ երբ կինն է բերում ոչխարին, այն հազվադեպ է խոյ ծնում, ավելի հաճախ՝ էգ ոչխար» (Šamīlov, pp. 60-61, տոնի մասին թռուցիկ հիշատակումներ տես նաև Баязиди 1963, cc. 43, 127):

Տոնի ժամանակ ոչխարներին տանում էին խոյերի մոտ ուշ գիշերը, երբ երկնակամարում հայտնվում էր Լոյի համաստեղությունը, որին վերագրում էին կենդանիների ծնելիության աճը յաթանելու հատկանիշներ և համարում էին Մամե Շրվանի երկնային երկվորյակը (տես ներքևում, 3.3.): Ոչխարներին բաց թողնելու ժամանակ ընդունված է եղել ասել Yā Barānī,

yā Mamē šivān, hūn pazē ma zēdakin, այսինքն «Օ՛, Խոյի (համաստեղութուն), օ՛, Մամն Երվան, ավելագրեք մեր անասուններին»:

Ըստ Մ. Դավրեշյանի՝ ոչխարների պոզերին խրոմ էին նաև կարմիր խնձորներ, իսկ խոյերի դմակներից կախում էին տարբեր զարդեր: Որոշ վայրերում ոչխարների ճակատը զարդարում էին հայելու կտորներով՝ հավատալով, որ դա կնպաստի բեղմնավորմանը (Դավրեշյան 1977, p.77): Դրանով հանդերձ, դատելով նույն հեղինակի գրառումներից, ոչխարներին խոյերի մոտ ուղեկցում էին երկու աղջիկներ՝ բռնելով նրանց եղջյուրներից (ibid.), իսկ երբեմն էլ ոչխարի մեջքին նստեցնում էին երիտասարդ աղջնակի, ով բռնում էր նրա եղջյուրներից: Ոչխարների մեջքը սովորաբար տարբեր գույներով էին ներկում (կարմիր, կանաչ), քանի որ հավատում էին, որ մանր անասունների հովանավորը (տե՛ս 2.4.) սիրում է խայտաբղետություն:

Պարզ է, որ նկարագրված ծնումը Միլյաքաթե-դանջի պաշտամունքի մասին խոսք լինել չի կարող, սակայն ֆալլոսական խորհրդանշական համակարգը, որն ուղղված է ոչ միայն կենդանիների պտղաբերության ավելացմանը, այլև, որոշակի չափով, նաև մարդկանց (տոնի երիտասարդ մասնակիցներին), ակնհայտ է: Աղջիկների կողմից գլխաշորերը ոչխարների վզին կապելը անուղղակիորեն խորհրդանշում է այդ գլխաշորերն իրենց ընտրյալներին փոխանցելը, եղջյուրները զարդարելը, հատկապես կարմիր խնձորներով, դեֆլորացիայի նշան է, աղջիկների կողմից ոչխարներին՝ եղջյուրներից բռնած տանելը, ինչպես նաև կենդանու վրա աղջկա նստելը և պոզերից բռնելը, անշուշտ, ֆալլոսական սկիզբ են խորհրդանշում: Ոչխարների ճակատին հայելու կտորտանքը՝ բեղմնավորման, կրկնապատկման, ծին ստանալու նշան է:

Ննարավոր է՝ ավելի վաղ շրջանում տոնակատարությունն ընդգրկում էր նաև մարդկանց ներգրավումը «հարսանեկան» արարողությանը, եթե ոչ coitus, ապա գոնե ծիսական այլասեռություններ, անպարկեշտ ձեռքերի շարժումներ, ոչ նորմատիվ խոսակերպ և այլն: Այս տոնը, ինչպես ցույց է տալիս նյութը, կրում էր յուրահատուկ դիմակահանդեսային բնույթ (մանրամասն տե՛ս Asatrian 2000):

Տոնի ժամանակ կար հատուկ արարողություն: Մանր անասունների հովանավոր Մամն Երվանին (տե՛ս 2.4.) սիրաշահելու նպատակով ոչխարի բուրդը խառնում էին խոյի բրդի հետ, փռում այն հողի վրա, ապա երեխաները թավալվում էին դրա վրա և երգում երգ-խնդրանք Մամն Երվանի համար, որպեսզի նա մեծացնի ծնելիությունը:

Barān-bardān, jān, Barān-bardān! *Բարան-բարդան, փարք քնզ,*

Barak'at ba Barān-bardān; *Թող լինի առատություն*  
Birā hāzir ba Mamē šivān, *Թող [տոնին] ներկա լինի Մասն Շրվանը,*  
Pazē ma xwayka ži yadā-balā. *Թող [նա] պահպանի մեր հոռը*  
*հիվանդություններից:*

Որոշ տվյալների համաձայն՝ ոչխարների և խոյերի մեջքից բուրդը պոկում էր իր պառավի մեջքին նստած ծերունին (Ա. Ավդալ, Եզդիական հավատալիքների վերաբերյալ աշխատանքի ձեռագիր, էջ 126):

Դատելով Ավեստայից՝ հին իրանական շրջանում անասունների սեղոնային բնդմնավորումը կոչվում էր \*waršni-hrdzana- «ոչխարների բաց թողում» (Ավեստայում վկայված է դերբայական ձևը varšni-haršta- – “die Zulasung der Widder”. -տևս Bartholomae 1904, p. 1381), ինչը միջին պարս. gušn-hilišnīh-ի նախաձևն է, որին լիարժեք համապատասխանում է եզդիական Barān-bardān-ը: Այս առիթով կազմակերպված տոնը (Ayāθrima-) նշվում էր սեպտեմբեր-հոկտեմբեր ամիսներին՝ կապված ամառային արտավայրերից անասունների հեռ գալու և զուգավորման հետ (Wikander 1960, p.9): Վաղ միջնադարյան Իրանում \*gušn-hilišnīh տոնը, ըստ միջին պարս. “Artā Virāz Nāmak” ստեղծագործության, արդեն ստացել էր գրադաշտական երանգավորում: Արդարադատ Վիրազը, լինելով դրախտում, տեսնում է այնտեղ հանգստացող հովիվների, որոնք *inter alia*: gušn pat gāh ī xvēš apar hišt ut dāitāh pahrēxt, այսինքն «ճիշտ ժամանակին բաց էին թողնում ոչխարների (զուգավորվելու) և համապատասխան ձևով նրանց մասին հոգ էին տանում» (AV, 18.14-18):

Այս տոնի հետքերը կարելի է գտնել նաև հին Հայաստանում: Այն կոչվում էր *xoy- t'otowt'iwōn'* միջ. պարս. \*gušn-hilišnīh բառի ճշգրիտ պատճենը, այսինքն «ոչխարներին բաց թողնելը»: Այս անվանումը երկու անգամ հանդիպում է հռետորության մասին հին հայկական «Գիրք պիտոյից» («Книга Хрий» քրիստոսության մեջ աղճատված *xoy-gošowt'iwōn* տարբերակով (բառաձևի էմենդացիան և մանրամասն բացատրությունները տես Asatrian 1997):

Ցավոք, հին ժամանակներում տոնի արարողակարգի մասին, բացի անվանումից, ժամանակից ու օբյեկտից ոչինչ այլևս հայտնի չէ: Ամեն դեպքում, քրիստոնեական Հայաստանում 5-րդ դարում, այս տոնն ուներ վառ արտահայտված պեյրատիվ բնույթ և խորհրդանշում էր չկարգավորված սեռական հարաբերություններ: Հետաքրքիր է, որ Արևելյան Հայաստանում, առանձին գյուղական շրջաններում, մինչ օրս հոկտեմբեր ամիսն անվանում են *γoč' i amis* «խոյերի ամիս»:



Տավոր, միաստվածության գաղափար կրող և ոչ հեթանոսական պանթեոնին (չպետք է մոռանալ այն փաստը, որ եզդիականությունն իրենից ներկայացնում է սինկրետիզմի ձև, որն առաջացել է, առաջին հերթին, մի քանի զարգացած կրոնների շփման արդյունքում) չհարող ֆալլոսական աստվածության ավելի քան նրբին բնույթի պատճառով նրան վերաբերող ողջ ծիսա-ավանդական համալիրը ներկայումս գործնականորեն կարելի է կորած համարել: Ամեն դեպքում, դատելով վերը նշվածից, այն եղել է բավականին գորեղ աստվածություն և, անկասկած, սկզբնական շրջանում ունեցել է չափազանց լայն գործառնություն: Հնարավոր է, սա *par excellence* կանանց աստվածություն էր և կանանց շրջապատի սահմաններից դուրս չէր գալիս. յուրահատուկ ֆենոչ էր, որ գաղտնի էր պահվում տղամարդկանցից (բնականաբար, միայն ձևականորեն):

Ի հարկե, Միլյաբաթե-դանջը անտիկ շրջանի Պրիապուսը (Priapus) չէ իր բազմաթիվ գործառնությունով և տարածվածությամբ, բայց այն, անշուշտ, իսկական ֆալլոս-աստվածության դասական օրինակ է, որ պատասխանատու է սիրո և բեղմնավորման համար: Իսկ Պրիապուսի հետ համեմատելի պատահական չէ, քանի որ նրանց միջև տարբերությունները թույլ են տալիս ավելի լավ հասկանալ եզդիական ֆալլոսի պաշտամունքի ավելի յուրահատուկ առաջնատեղի բնույթը: Կրոնագիտական վերլուծության համար հենց Սուրբ հրեշտակի գերկարևոր հատկանիշը նրա իսկությունն է: Ինչպես նշում է Էլիադեն. «Չկա կրոնական մի երևույթ, որ չձգտի հնարավորինս մոտենալ իր իրական նախատիպին, այլ կերպ ասած, ազատվել «պատմական» հավելումներից ու շերտանստվածքներից» (Элиаде 1999, с. 418): Այս առումով մեր կերպարն ինքնին նախատեղի է, այն նույնիսկ ֆալլոսի անձնավորումը չէ, այլ հենց ֆալլոսը: Մինչդեռ Պրիապուսի նման կերպարը կարող էր առաջանալ միայն այն ժամանակ, երբ մարդը, բավելով «սրբազան որևէ բանի կողմից իր հանդեպ կատարյալ պահանջախնդրության» և կանգնելով երկրնտրանքի առաջ - ամբողջովին հանձնվել սրբազանին, թե մնալ նրա հետ անորոշ հարաբերությունների մեջ - ընտրում է երկրորդը: Մարդացած անտիկ աստվածները նույնպես յուրահատուկ փորձ են հակադրվելու սրբազանին (սակրալ), որն իր մեջ կրում է փախուստ իսկությունից (ibid., с. 416):

## 2.8. Խատա-ջոտ – Ակոսի ոգին

Աստվածության անունը (Xatā jōt) (տե՛ս Asatrian, Arakelova 2014, pp. 91-92) բառացիորեն նշանակում է «գութանի շերտ, ակոս»: Երկրորդային

կերպար է, որի մասին գրեթե ոչինչ հայտնի չէ, բացի նրանից, որ նրա համար նախատեսված է ամանորյա թխվածքից մի կտոր (տե՛ս 2.4.): Ամենայն հավանականությամբ Xatā jōt-ը կանացի կերպար է:

Գրականության մեջ նա ընդհանրապես չի հիշատակվում: Դաշտային աշխատանքներն այնքան էլ շատ բան չեն պարզել: Մեզ չհաջողվեց գրի առնել նրան վերաբերող որևէ դիմում, անեծք կամ աղոթք: Ամեն դեպքում, սա իրական կերպար է, որն իր տեղն ունի եզդիների կրոնական պատկերացումներում: Հնարավոր է՝ այս կերպարի մարգինալությունը բացատրվում է հիմնականում անասնապահությամբ զբաղվող եզդիների տնտեսության մեջ հողագործության երկրորդական բնույթով:

Խատա-ջոտին սովորաբար վերագրվում է հողագործական աշխատանքների և բերքի արտադրողականությունը բարձրացնելու կարողություն:

Չնայած ակոսը Հին Իրանում չուներ անմիջական հովանավոր, բայց վկայություններ կան «Արտների ոգու» մասին: Դա šahapet vayrac – «տեղանքի ոգիներ» անունով ոգիների դաս, որոնք հիմնականում հանդես են գալիս օձի տեսքով (տե՛ս Штакельберг 1900, сс. 20-21):

Տաջիկների և ուզբեկների մոտ վկայված է Բոբո-դեհգան – բառ. «Ծերունի-գյուղացի»)՝ Խատա-ջոտին զուգահեռ հողագործության հովանավոր ոգի: Այս կերպարը հիշատակվում է մի բանաձևում, որն արտասանում են ցանքսի ժամանակ. «Թող սա (լինի) մեր ձեռքը և Բոբո-դեհգանի ձեռքը» (Басилов 1970, сс. 17):

Իսկ ահա հին հնդկական ժողովրդական հավատալիքներում կա Խատա-ջոտի ճշգրիտ համապատասխանությունը՝ ի դեմս ակոսի կանացի ոգու: Դա Սիտան է (Sītā, Genie der Ackerfurche), որի համար, գոհաբերություններ էին կատարվում: (Meyer III 1937, pp. 159-160):

## 2.9. Խտդանն-մալե – Տնային օջախի ոգին

Այս կերպարի անունը՝ Xudānē mālē (տե՛ս Asatrian, Arakelova 2014, pp... ), կարելի է թարգմանել «Տան տեր»: Նա անձնավորում է տան բարօրությունն ու ընտանիքի բարգավաճումը, պայքարում է ընտանեկան կարգի համար, նպաստում է ընտանի կենդանիների ու բերքի ավելացմանը և այլն: Ըստ հավատալիքների՝ Խտդանն-մալեն բնակվում է տան օջախում և երբեմն, օձի տեսք ընդունելով, սողում է տան մեջ: Ահա թե ինչու տնային օձերին սպանելը համարվում է մեծ մեղք, որը կարող է բախ-

տը հեռացնել տանից, դառնալ անհաջողությունների ու դժբախտությունների պատճառ:

Տանը բնակվող օձերի հանդեպ նման վերաբերմունքը բավականին տարածված ընդհանրական հասկացություն է, որ նկատվում է Արևելքի գրեթե բոլոր մշակույթներում՝ Հնդկաստանից մինչև Փոքր Ասիա՝ ներառելով Հայաստանը և, ընդհանրապես, Կովկասյան տարածաշրջանը (տե՛ս, օրինակ, Seferbekov 2001, pp. 140-141):

Իր սովորական տեսքով Խուդանե-մալեն մարդանման արարած է, անտեսանելի մարդկային աչքի համար, բայց որին կարող են տեսնել երեխաները և կախարդության փորձ ունեցող մարդիկ:

Խուդանե-մալենին զոհաբերություններ են մատուցում կամ հիշատակում են նրա անունը տարբեր ծիսակատարություններում կամ զոհաբերության և նվիրաբերության կրոնական արարողություններում (տե՛ս 2.4.):

Որոշ հեղինակներ (տե՛ս Avdal, p. 91) տնային ոգի են համարում Դավլաթին (Dawlat – բառ. «հարստություն, բարեկեցություն», ինչը իրականում նույն բանն է. Խուդան բառի որոշիչը՝ «māl», արաբական փոխառություն է, որ նշանակում է «ունեցվածք, տուն») (տե՛ս նաև Аристова 1966, с. 175):

Նույն գործառնությունով ճիշտ նման ոգի կա զազաների պանթեոնում. Wāyirō čēī – «Տան տեր» (wāyir բառը զազայերենում և xudān բառը եզդիերենում հին իրան. – \*xwatāwan- բառույթի հնչյունական տարբեր արտացոլումներն են. զազայերենում čē-ն հանգում է հին իրան. \*kata-«տուն» ձևին):

Տնային օջախի պաշտամունքը լայն տարածում ուներ Հին Իրանում: Սասանյան շրջանում, օրինակ, ցանկացած տնային օջախ համարվում էր սրբազան զոհասեղան, չնայած կրակների անվանակարգում ցածր դիրք էր զբաղում: Ավեստայում կրակի աստվածությունը՝ Ātar-ը, անվանվում է vīspanąm nōmānəm nōmānō-paitīm (Y.17, 11), այսինքն «բոլոր տների տեր» (Eilers 1974, pp. 308-309):

Ընդհանրապես, տնային օջախի պահապան ոգիները ընդհանուր երևույթ են աշխարհի շատ մշակույթներում՝ հայերի, վրացիների, Հյուսիսային Կովկասի ժողովուրդների, այդ թվում՝ օսերի (հմմտ. binant:xicaw), սլավոնական ժողովուրդների մոտ (домовые) և այլն:

## 2.10. Փիրա-սթեր – Անկողնու (անկողնային դարսի) ոգին

Փիրա-սթեր (Pīrā stēř) (տե՛ս Asatrian, Arakelova 2014, pp... )կամ Փիրիկի սթեր (Pīrikī stēř) բառացի նշանակում է «անկողնու պառավ»: Ա. Ավդալի կողմից նշվող Pīrē stēř ձևը (-ē արական իզաֆեթային ցուցիչով) (Avdal, p.91), սխալ է, քանի որ սա միանշանակ կանացի կերպար է: Թեև Ա. Ավդալը ոչինչ, բացի անունից, այս աստվածույթյան մասին չի հաղորդում:

Փիրա-սթերը անտեսանլի պառավ է, համարվում է անկողնային դարսի՝ stēř–ի (հին իրան. \*straya- ձևից, արմատը \*star- «փռել») պահապանը: Նա հոգ է տանում տան և ընտանիքի բարօրության մասին: Բնակվում է անկողնու դարսի մեջ և դուրս է գալիս տանը շրջելու միայն գիշերը, այդ պատճառով էլ մայրամուտից հետո եզդիները մի կողմ են քաշում անկողնինը ծածկող վարագույրը, որպեսզի պառավը կարողանա ազատ դուրս գալ իր կացարանից: Թափառելով տանը՝ Փիրա-սթերը մշտապես ինչ-որ ձայներ է արձակում. այդպես նա գրուցում է այլ բարի ոգիների՝ Խուդանե-մալեի (տե՛ս 2.2.) և մյուսների հետ: Նա զգուշացնում է տան անդամներին վտանգի մասին, արթնացնում է նրանց գողների՝ տուն թափանցելու դեպքում, իսկ ինքը՝ գիշերային հրեշի տեսքով փորձում է քշել նրանց տնից:

Փիրա-սթերի համար նախատեսվում է հյուրասիրություն, որը հատուկ ամանով տոն օրերին դնում են դարսի վրա:

Ինչպես հին իրանական, այնպես էլ, ինչպես երևում է, նոր իրանական պանթեոնում, Փիրա-սթերը գուգահեռներ չունի:

## 2.11. Շնյս Մուսա Սոր (Շնյսնու) – Քանու և օդի տիրակալը

Šēx Mūsā Sōr-ը (Կարսիի Շնյս Մովսես) (տե՛ս Asatrian, Arakelova 2014, pp.61-62) յուրահատուկ մթնոլորտային աստվածություն է, որ իշխում է քամիների և օդի վրա: Այդ իսկ պատճառով պատահական չէ, որ կալի աշխատանքի ժամանակ, երբ մաղելու և հացահատիկը թեփից անջատելու համար քամի է անհրաժեշտ, դիմում են Շնյս Մովսեսին.

Yā Šēx Mūsē Sōr,

Biday bāyākī zōr,

Dē bō ta pežin šawkēt sōr (Kreyenbroek 1995, p.106).

*Մենք կթխենք քեզ համար բոված*

*Օ, Կարսիի Շնյս Մովսես,*

*Տուր (մեզ) լավորակ քամի,*

(բառ. «կարմիր» բոլորն):

Հունձքի և այլ դաշտային աշխատանքների ժամանակ Ծեխմուսին ընծաներ են մատուցում բլիթի կամ թխվածքի տեսքով, որոնք, որպես կանոն, դնում են դաշտի կամ կալատնդի մոտ:

Ծեխյ Մուսա Սորը համարվում է Աբդի Ռ-աշոյի (ibid.) ուղեկիցը, որի միջոցով կապված է Մամա Ռ-աշանի հետ (տե՛ս վերևում, 2.1.), ինչը բնական է, քանի որ նրանց իշխանությունը տարածվում է միմյանց մոտ կանգնած տարերքների վրա:

Ծեխյական ընտանիքները, որոնք առասպելաբանորեն ծագում են այս աստվածությունից (շեյխական Ադանի կլանի Ōjāxā Sōrē Sōrān ճյուղավորումը), հայտնի են թոքերի, հողերի հիվանդություններ, ռևմատիզմ և այլ ախտանիշներ բուժելու կարողությամբ (եզդիների, ինչպես և հայերի, քրդերի ու մի շարք այլ ժողովուրդների ժողովրդական պատկերացմամբ որովայնի, ոտքերի, ձեռքերի, հողերի, մեջքի ցավերն առաջանում են մարմնի մեջ մտած քամու կամ օդի պատճառով): Մուսա Սորի սրբավայրը՝ նրա գերեզմանը, գտնվում է Լալեշի հովտի Բահզան (Bahzané) գյուղում և, Ս. Դրովերի նկարագրությամբ (տե՛ս Drower 1941, p. 56), իրենից ներկայացնում է սալաքար, որի շուրջն ընկած են կոտրված սափորների խեցեքեկորներ: Ասում են, որ սալաքարը շրջապատող հողը բուժում է մաշկային հիվանդություններ: Ուխտագնացներն այցելում են այս սրբավայր մի սափոր ջրով, որը լցնում են գետնին: Հետո թաց կավը քսում են մաշկի բորբոքված հատվածներին, իսկ հեռանալուց առաջ սափորը կոտրում են:

Ծեխյ Մուսա Սորը հանդես է գալիս նաև Սորե-տրան (Sōre sōrān) անունով, այսինքն «կարմիրներից կարմիրը»: Sōr «կարմիր» էպիտետը այս աստվածության անվան մեջ, ինչպես երևում է, կոչված է ընդգծելու նրա սրբությունը. կարմիր գույնը երկնագույնի (եզդիների մոտ հավատարացության գույնը) վառ հակադրությունն է: Պատահական չէ, որ Եզդիդ (Սըլթան Էզիդ, տե՛ս վերևում, 1.4.) նույնպես կրում է այս էպիտետը՝ Silt'ān Ēzīdē sōr «կարմիր Սուլթան Էզիդ»:

Ըստ առանձին պատումների (Jindy 1992, p.20)՝ «սպիտակ» քամու վրա իշխանությամբ է օժտված նաև Ծեխիսինը (Šēxisin)՝ Ծեխյ Հասանը, որը միաժամանակ համարվում է «տախտակի և փետուրի» տիրակալը, որի պատճառով էլ եզդիների շրջանում միայն նրա ժառանգները գրագետ լինելու իրավունք ունեն (Թամոյան 2001, p. 147): Չնայած իրականում տախտակի ու փետուրի տիրակալ պետք է լիներ հենց Ծեխմուսը: Այդպիսին է ահլ-է հակդերի շրջանում նրա գուգահեռ կերպարի՝ Փրի Մուսի՝ հրեշտակապետի դեպքում: Այս կերպարները, անշուշտ, ներշնչված են

Մովսեսի մասին աստվածաշնչյան առասպելից, ով աստծուց ստացել էր պատվիրաններով քարասալիկները: Շեյխմուսի գործառնությունների փոխանցումը Շեյխ Տասանին, ամենայն հավանականությամբ, տեղի է ունեցել կերպարների աղճատման արդյունքում, ինչն էլ հանգեցրել է օդի և քամու վրա ունեցած իշխանության ոլորտում գործառնությունների միահյուսման: Պատմական նախատիպ ունեցող Շեյխ Տասանը (տե՛ս 1.1.) եզդիական սրբերի համակարգում երկրորդային կերպար է և չունի աստվածությանը բնորոշ որևէ հատկանիշ: Նա ինչ-որ առումով շարժական (կեղծ) կերպար է, ում ժամանակ առ ժամանակ վերագրում են այլ աստվածությունների գործառնություններ: Օրինակ՝ նրան երբեմն կապում են լուսնի հետ, չնայած սա միանշանակ Ֆարխադինի (տե՛ս 2.16.) ոլորտն է և այլն:

Աստվածաշնչյան Մովսեսի կերպարը հնարավոր է եզդիական ավանդույթի մեջ երկակի, գուցե նաև գուգահեռ, ներթափանցում ունի ի դեմս Շեյխմուսի՝ որպես աստվածություն, և ի դեմս բանահյուսական կերպար Մուսա Փելխամբարի (Mūsā P’ēxambar), որին նույնիսկ նվիրված է “Qawlē Mūsā P’ēxambar” հիմնը (Celil, Celil 1978<sup>2</sup>, pp. 366-368, 438-439):

Աստվածաշնչյան Մովսես մարգարեն բավականին տարածված կերպար է իրանական անասնապահ էթնիկ խմբերի ժողովրդա-կրոնական պատկերացումներում և փոխարինել է տեղական պարզունակ կերպարներին (տե՛ս, օրինակ, թալիշների մոտ՝ ‘Abdolī 1991, pp.191-192): Ահլ-է հակդերի մոտ Pīr Mūsī–ն Իսրաֆիլ (Ռաֆայել) հրեշտակի մարմնավորումն է և այլն (տե՛ս Mokri 1966, pp.24, 28):

## 2.12. Շեյխ Մանդ կամ Փիր Մանդի-գոր – Օձերի հովանավորը

Մալաք Ֆախր ադ-Դինի (Ֆարխադին) (տե՛ս Asatrian, Arakelova 2014, pp. 93-94) որդին է, Փիրա Ֆաթի և, հավանաբար, Խաթունա-Ֆարխա-յի (տե՛ս 2.2. և 2.3.) եղբայրը: Հիմններից մեկում Շեյխ Մանդը ներկայանում է հետևյալ կերպ.

Az pisē Malak Farxadīnim, *Ես Մալաք Ֆարխադինի որդին եմ,*  
Ba’zīkī čang nurīnim, *Ես շողացող ճանկերով բազմ եմ,*  
Az sar t’axtē zēfīnim *Ես նստած եմ ոսկե գահի վրա:*  
(Celil, Celil 1978<sup>2</sup>, p. 312).

Շեյխ Մանդը Շամսանի կլանից շեյխական ընտանիքի մակդիր է (կլանի խորհրդանիշն օձն է): Այս կլանի ներկայացուցիչները համարվում

են օճահմաններ? և հայտնի են սողունների կծած վերքերը բուժելու կարողությամբ (հեղինակի դաշտային աշխատանքերը, Bois 1966, p. 200; Kreyenbroek, pp. 103-104): Կրոնական տեքստերում նա հաճախ հիշատակում է որպես Տօք Մանձ Ֆարձ կամ Բաքա և օժտված է Ֆախրադինին (որպես նրա որդի) կամ, հնարավոր է, Խաթունա Ֆարխային (որպես նրա եղբայր) բնորոշ հատկանիշներով: Հմմտ.

Birāō, gō, birāē mina a’sāsa,  
Birā Šēx Mandē Farxā rūnī dīwānēd xāsā,  
Asqē har p’ēnj t’irēqē wī bigērīnin dōrān ū k’āsā (Celil, Celil 1978<sup>2</sup>, p. 332).

*Եղբայրներ, ասաց, եղբայրներ իմ իրական (բառ. «հիմնական»),  
Թող Շեյխ Մանդե Ֆարխան նստի Սրբերի խորհրդին,  
Իսկ դուք խմեր նրա հինգ հոգևոր ուսուցիչների կենացը:*

Նրան, ինչպես երևում է, բացի այս ամենից, անվանում էին նաև Լս շեյխ, ինչը երևում է ամենագաղտնի հիմներից մեկում՝ Qawlē bōrabōrē: Հմմտ.

Yā h’ēkimī p’irānō,  
Azē qulē Šēx Mandē Farxā – šēxē řāšim (Celil, Celil 1978<sup>2</sup>, p.451).

*Օ, ամենախմաստունը փիրերի մեջ,  
Ես սև շեյխի՝ Շեյխ Մանդե Ֆարխայի, ստորուկն եմ:*

Լավեշում «Շեյխ Մանդեի կիրճ» կոչվող կառույցում ապրում են բազմաթիվ օճեր: Համարվում է, որ սա նրանց հովանավորի գերեզմանն է (Kreyenbroek 1995, p.80). Սակայն, ինչպես նշում է Ս. Դրովերը (տե՛ս Drower 1941, p. 28), Շեյխ Մանդը ունի ևս մեկ գերեզման Բահզանում (Bahzané), որտեղ գտնվում է նաև Շեյխ Մուսա Սորի դամբարանը (*մազարը*) (տե՛ս վերևում, 2.11.):

Լինելով մռայլ կերպար, որը բացի օճերից, իշխանություն ունի նաև կարիճների, սարդերի և մյուս սողունների վրա, Շեյխ Մանդը հասկանում է նրանց լեզուն (Թամոյան 2001, p.151): Նա նաև գերեզմանոցների ոգին է, որ հետևում է գերեզմաններին, որով էլ բացատրվում է նրա անունը՝ Ք’իր Մանձ ցօր – «Փիր Մանդ գերեզմանի (վերակացու)»: Այս պաշտոնում նա հանդես է գալիս որպես «հանգուցյալների գործերի գիտակ», հնարավոր է որպես «դատական կատարածու» գերեզմանում՝ Նաքիրի և Մունքիրի

եզդիական համարժեքը, չնայած այս երկու կերպարները առկա են դաուլ-  
ներում որպես Նաբա և Մանքե, երբեմն էլ որպես մեկ կերպար՝ Նիքնիքին  
(Niknikin), տե՛ս, օրինակ.

Niknikin hāt ū hādirī,  
Čōmāxē dastē wī p’ēt ū āgirī ...  
Ta êa’v mīnā êa’vē ma’rā,  
T’ilī – nōt’lānī bērā,  
Naynuk – nōt’lānī k’ērā,  
Wē nāvē tištakī nāvēžin xudānī xērā.

Ta êa’v nōt’lānī t’ās,  
T’ilī – nōt’lānī risās,  
Naynuk – not’lānī da’s,  
We nāvē xudānē xērā haq dinās!

Ta êa’va řa’sin mīnānī faqīr,  
Šēbiska řa’sin mīnānī harīr,  
Bandē bivīnin dīndārā mīr (Celil, Celil 1978<sup>2</sup>, pp. 386, 387-388).

*Նիքնիքին եկավ և կանգնեց,  
Գավազանը նրա ձեռքին այրվող ածուխ է և կրակ...  
Քո աչքերն ինչպես օձի աչքեր,  
Մատները նման են բահերի,  
Եղունգներն ինչպես դանակներ,  
Այս անունով ոչ մի կերպ չես անվանի բարության տիրակալին:*

*Քո աչքերն ինչպես թաս,  
Մատներդ ինչպես արճիճ,  
Եղունգներդ ինչպես մանգաղ,  
Արդյոք սա՞ է բարության արդար տերը:*

*Քո աչքերը սև են, ինչպես ֆակիրիներ,  
Մազերը սև են, ինչպես մետաքս,  
Թող բարեպաշտ ստրուկները ճանաչեն Տիրոջ դեմքը:*

Սակայն, մենք, ամեն դեպքում, հակված չենք միանշանակ նույ-  
նացնելու Փիր Մանդեին «դատական կատարածուի» հետ: Նա, լինելով



«հանգուցյալների գործերի գիտակ», ավելի շուտ հոգ է տանում այն մասին, որ մարմինը ճիշտ թաղվի և անհրաժեշտ ծխական արարողությունները կատարվեն հավուր պատշաճի (համաձայն եզդիական թաղման ծեսի՝ հանդերձյալ կյանքի եղբայրն իջնում է գերեզմանի մեջ, դնում է մարմինը ճիշտ դիրքով և արձակում է սավանի հանգուցը մահացածի գլխի վրա), ինչը անդրձիբիմյան աշխարհում հանգուցյալի հոգու հանգստության երաշխիքն է:

Հանգուցյալի տանը հոգեհացի ժամանակ Փիր Մանդի-գորի համար կենաց են ասում (տե՛ս նաև 2.5.):

### 2.13. **Խրդրը Նաբի (-նավի) – Deus universalis**

Այս կերպարը, բացի եզդիներից, վկայված է նաև Առաջավոր Ասիայի շատ այլ ժողովուրդների մոտ՝ արաբների, պարսիկների, զազաների, քրդերի, թալիշների, Կենտրոնական Ասիայի ժողովուրդների (ուզբեկներ, տաջիկներ, դրոզներ և այլն) մոտ և, հատկապես, տարածված է միստիկ իսլամական միաբանություններում: Սակայն կարևոր է նշել, որ վերոնշյալ բոլոր ավանդույթներում, բացի եզդիներից ու զազաներից (վերջիններիս մոտ նա կոչվում է Xizir և պանթեոնի երկու գլխավոր աստվածներից է, Ղուզգիհի կողքին և նրա հետ միասին – տե՛ս 2.1.), Խրդր-նաբին հանդես է գալիս որպես սուրբ: Սա բնական է, քանի որ ուղղափառ իսլամական միջավայրը, առանձին դեպքերում ընդունելով սրբերին (ոչ մի դեպքում, սակայն, չկանոնացված), բացառում է նրանց աստվածացումը:

Xidir-nabi (navī) (տե՛ս Asatrian, Arakelova 2014, pp. 95-97) անունը կարելի է թարգմանել Խիդր մարգարե (արաբ. al-Xidr, պարս. Xizr): Խրդր-նաբին հաճախ նույնացվում է Եդիս մարգարեի հետ, ինչը պատճառ է հանդիսացել կրկնակի անվամբ կերպարի առաջացման համար (մանրամասն տե՛ս Папазян 1986; Krasnowolska 1998, pp. 141-159), որը վկայված է նաև եզդիների մոտ (Kreyenbroek 1995, p.116), բայց իրականում միևնույն կերպարն է: Կրկնակի ձևը հանդիպում է նաև եզդիական ավանդույթում՝ Xidirnabi-Xidiraylās (Celil, Celil 1978<sup>2</sup>, p. 308) կամ Xirdaylās:

Խրդրը Նաբիի՝ որպես աստվածություն ձևավորման համար, որը, անշուշտ, ունի մահմեդական արմատներ (նրա մասին հիշատակություն, առանց անվան սակայն, կա Ղուրանում՝ XVIII, 59-81), քիչ կարևոր դեր չի խաղացել Սուրբ Սարգիսը՝ մեծ ճանաչում ունեցող սուրբ հայկական ժողովրդա-քրիստոնեական պանթեոնում, որը մարմնավորում է ռազմա-

կան սկիզբը և իշխում է փոթորիկների վրա (Սուրբ Սարգսի մասին մանրամասն տե՛ս Հարությունյան 2002): Նույնը կարելի է ասել նաև զագաների մոտ Խըզըր (Xizir) աստծո մասին, որը շատ ընդհանրություններ ունի հայկական սրբի հետ (նրա մասին մանրամասն տե՛ս Comerd 1998): Քրդերի մոտ Խըզըր-նաբի սուրբը, որի կերպարի մանրամասները գրեթե համընկնում են եզդիական աստվածության հետ, կարող է բնութագրվել միևնույն վերոնշյալ հատկանիշներով:

Ընդհանուր առմամբ, կարելի է ենթադրել, որ ինչպես Խըզըր-նաբին եզդիների, այնպես էլ Խըզըրը զագաների մոտ, Սուրբ Սարգսի յուրահատուկ արտացոլումներն են, քանի որ պարզորոշ կրելով նրա բնութագրիչները, իրենց մեջ ներառել են ունիվերսալ հատկանիշներ և գործառնություններ, որոնք բնորոշ են այս երկու պանթեոնների շատ այլ կերպարների և՛ նրբեմն անգամ կրկնօրինակելով նրանց (օրինակ՝ զագաների մոտ Խըզըրը շատ առումներով նույն Դուզգինն է): Այս հանգամանքը մատնանշում է ժողովրդական գիտակցության մեջ այս կերպարի աղոտությունը, հետևաբար և երկրորդական բնույթը:

Եզդիների մոտ Խըզըր-նաբին Շելյս Շամսի (տե՛ս 2.1.6) որդիներից մեկն է, երկնային ռազմիկ է՝ հեծյալ սպիտակ նժույզի վրա (*haspē sīyārē bōz*), որն առանց հոգնության սլանում է լեռների ու կիրճերի վրայով՝ *mēre gāz-gēdūkā* – «լեռների ու կիրճերի այր»:

Նա հովանավորում է երիտասարդներին ու ճանապարհորդներին, հոգ է տանում սիրահարների մասին և օգնում է փոթորկից տուժածներին, նպաստում է տան բարեկեցությանը և ազատում է փորձանքից: Անհանգստանալով ճանապարհորդող մերձավորի կամ ընկերոջ համար՝ ընդունված է դիմել Խըզըր Նաբիին. *Yā Xidir-nabī, tu bēyī hawāra rēvīyē rīyā* – «Օ, Խըզըր-նաբի, սաստար կանգնիր ճամփորդներին» (հեղինակի գրառումներից):

Խըզըր Նաբիի տոնը եզդիական տոնացույցի կարևորագույն տոներից մեկն է: Այն նշվում է փետրվարի 13-ից հետո առաջին ուրբաթ օրը, որին նախորդում է եռօրյա պահքը (*rōžīyē Xidir-nabī*) (Շելյս Խասանե Մամուզ, բանավոր հաղորդում, տե՛ս նաև *Şēx K'eleş*, pp. 33-34): Մեկ այլ տարբերակի համաձայն՝ այն նշվում է փետրվարի 16-20-ից հետո չորրորդ չորեքշաբթի օրը (Դավրեշյան 1977, p. 73): Հայերի մոտ Սուրբ Սարգսի տոնը շարժական է և նշվում է հունվարի 18-ից փետրվարի 23-ն ընկած հատվածում՝ որևէ շաբաթ օր:

Տոնի օրը այլուրով նկարագարողում էին տան հենարան հանդիսացող հիմնական հեծանները՝ դրանց վրա պատկերելով տնային կենդանիներ, երկնային մարմիններ, մարդկանց և այլն: Տանը տեղադրում էին

ճոճանակներ, որոնց վրա մեծահասակները երեք-չորս անգամ ճոճվում էին՝ ասելով միմյանց. *Gunē xwa dāwāšīna* «Թափ տվիր ձեր մեղքերը»: Ի դեպ, ծիսական ճոճումը տարածված է նաև Միջին Ասիայի ժողովուրդների մոտ: Թուրքմենները, օրինակ, հավատում էին, որ ճոճանակով ճոճորվելը մաքրում է տարվա ընթացքում կուտակված մեղքերը (տե՛ս Басилов 1970, с. 17): Լ. Յ. Շտերնբերգը գտնում էր, որ ծիսական ճոճվելը հանդիսանում է «իմիտատիվ-սերսուալ ակտ պողաբերության աստվածության հանդեպ» (Штернберг 1936, с. 466):

Տոնից մեկ օր առաջ աղջիկները թխում էին աղաբլիթ, ուտում էին այն և ողջ օրվա ընթացքում ջուր չէին խմում, որպեսզի գիշերը երագում տեսնեն իրենց փեսացուին: Վերջինս կդառնար այն տղան, ով աղջկան երագում ջուր կտար:

Բոված ցորենի ալյուրով լի մի թաս գիշերը թողնում էին անկողնու դարսի (*stēř*) վրա և հավատում, որ Լըդըր Նաբին ալյուրի վրա կթողնի իր նիզակի կամ ձիու սմբակի հետքը:

Տոնի նախօրեին և տոնի օրը երիտասարդները խարույկ (*guřtk*, *guřguřtk* կամ *t'alālök*) էին վառում, թռնում էին դրա վրայով և ասում՝

*Ādānā giškā dyā minrā, Իմ մոր կայթը բոլորին,*

*Ādānā dyā min zēdaba. Թող ավելանա իմ մոր կայթը* (Դավրեշյան 1977, *ibid.*):

Տոնի երեկոյան, ուշ ընթրիքի՝ փաշիվի ժամանակ (եզդիներն ավանդաբար ուտում են օրը չորս անգամ. վաղ առավոտյան՝ *tašē*, կեսօրին՝ *frāvīn*, երեկոյան (ժամը 18-19-ին)՝ *šiv* և ուշ երեկոյան (ժամը 22-23-ին)՝ *pāšiv*) անպայման պետք է բակում դնել ուտելիքով լի երկու ափսե: Դրանցից մեկը նախատեսված է հանգուցյալների հոգիների հանգստության համար, իսկ մյուսը՝ Բափիրն Փաշիվի (*Bāpīrē Pāšiv*)՝ «Ուշ ընթրիքի ծերունու» (աստծո սուրբ, որ կենդանության օրոք բարեզույթ մարդ էր, սակայն զավակներ չունեիր) համար: Ասում են, որ մահից հետո աստված նրան օժտել է այն ընտանիքների առատությունը կրկնապատկելու շնորհով, ովքեր Լըդըր Նաբիի տոնի երեկոյան նրան և հանգուցյալների հոգիներին ողորմություն են տալիս (*Šēx K'eles*, pp. 33-34):

Ապա, տոնի գիշերվանից մինչև հաջորդ առավոտ, մարդիկ միմյանց հյուր են գնում և հարևանների ու բարեկամների ընտանիքներին երջանկություն ու հաջողություն մաղթում: Աղքատները միշտ ողորմության ու հյուրասիրության են արժանանում: Այս ողջ արարողությունը կոչվում է Լայլաբադր (*Laylaqadr*), որը զուտ մահմեդական հասկացություն է, քանի

որ Laylatu l'qadr-ին՝ «Վեհության գիշերը» (ըստ տարբեր աղբյուրների՝ Ռամադանի առաջին, տասնյոթերորդ, քսանմեկերորդ, քսաներեքերորդ կամ քսանյոթերորդ օրերի գիշերները՝ պրսկ. شَب قدر - šabe qadr ), մահմեդական հավատալիքների համաձայն, Ղուրանն ի վերուստ առաքվել է մարդկանց, ինչն իսլամում նշվում է 'Īd al-qadr տոնով: Եվ տոնի ժամանակ Խրդրը Նաբիի գիշերային շրջագայությունը (šavā Laylaqadr) կարևոր իրադարձություն է եզդիների կրոնական օրացույցում և, ըստ եզդիական հայտնի աստվածաբան Շեյխ Հասան Շեյխ Քալաշի, ունի առաջնային նշանակություն բարեկաշտ եզդու ճակատագրի համար (Šēx K'eleš, p. 34):

Տոնի նկարագրությունը մեծ մասամբ համընկնում է հայերի շրջանում Սուրբ Սարգսի տոնակատարության՝ Tearnendaraj-ի, իսկ որոշ առումներով էլ՝ պարսկական Čahār-šambe-sūr-ի հետ: Սրբի կողմից ուտելիքի վրա հետք թողնելու մոտիվը՝ ի նշան նրա կողմից օրհնության, լայն տարածում ունի Իրանի ժողովրդական ավանդույթներում և վերաբերում է ոչ միայն Hazrat-e Xezr-ին, այլև Սուրբ Fāteme Zahra-ին (Մուհամմադ մարգարեի դուստր Ֆաթիման), Bībī Hawā-ին (Եվայի մայրը), Bībī Sešambe (մայր-Երեքշաբթին՝ ջուլիակուհիների հովանավորը) և այլն (Krasnowolska 1998, p. 146):

Ընդհանուր առմամբ, կարելի է անդել, որ Խրդրը Նաբին լոկ եզդիական աստվածություն չէ, այլ, ավելի շուտ, տարածաշրջանային կերպար: Նա ունի գործառույթների միանգամայն լայն սպեկտր, որը ծագում է մահմեդական միջավայրից, սակայն, որպես կերպար, ձևավորվել է հայկական պատմա-մշակութային ենթաշերտի վրա, ինչը կարող ենք ասել նաև զագաների շրջանում տարածում գտած Խրդրը աստծո մասին:

#### 2.14. Շեյխ Կիրաս և Հազմաման – Հազուստի ոգիները

Շեյխ Կիրասը (տե՛ս Arakelova 2002<sup>2</sup>; Asatrian, Arakelova 2014, pp. 77-80) ներկայումս գրեթե մոռացված կերպար է: Հիշատակվում է միայն Ջ. Ֆուրլանիի մոտ (Furlani, p. 76): Բառացիորեն Šēx kirās նշանակում է «Վերնաշապիկի շեյխ» (քրդ. kirās < հին իր. \*kirpa-pāθra- «մարմինը պաշտպանող»): Հնարավոր է՝ նա պատասխանատու է եղել մահվան, հոգու կողմից մարմնի լքման և այլ աշխարհ տեղափոխման, կամ, այլ կերպ ասած, վերամարմնավորման (մարմինը փոխել այնպես, ինչպես հագուստը) համար: Ժամանակակից եզդիականության մեջ tanāsux հասկացությունը (վերամարմնավորում) փոքր-ինչ աղոտ է (վերածնման գաղափարը եզդիականության մեջ գոյատևում է դրախտի ու դժոխքի մասին

աբրահամյան ավանդույթին զուգահեռ՝ տե՛ս Գլ. 4; Arakelova, Amrian 2012), չնայած այն լայն տարածում ունի իսլամի էզոթերիկ ուղղություններում, մասնավորապես, եզդիականության հետ շատ ընդհանրություններ ունեցող մի շարք ծայրահեղ շիական աղանդներում:

Տօ՛ւ kirās-ը կարող է լինել նաև Նասր աղ-դինի մակդիրը: Վերջինս պսիխոպոմպ է, մահվան հրեշտակ, Մալաթ Թավոսի մանիֆեստացիաներից մեկը, որ հետագայում վերաիմաստավորվել է որպես առանձին կերպար, ինչպես, օրինակ, Խաթունա-Ֆարխայի դեպքում (տե՛ս 2.3.):

Հաճախ հագուստը խորհրդանշում է ֆիզիկական մարմինը: «Հանել հագուստը» այլաբանորեն կարող է նշանակել մահանալ, իսկ «փոխել հագուստը»՝ վերամարմնավորվել: Եզդիների մոտ kirās gühērīn – բառ. «փոխել հագուստը» - արտահայտությունը մահ է նշանակում: Ահլ-է հակդի հետևորդները, խոսելով մարմնավորման մասին, օգտագործում են թուրք. *du* կամ պարս. *jāme* («հագուստ») բառերը: Պարս. *be lebās āmadan*, բառ. «շոր հագնել», նշանակում է «մարմնավորվել» (Минорский 1911, с. XII, прим. 2; Khaksar 2009):

Հատկանշանական է, որ պարթևական մանիքեական ողբերգական հիմներից մեկում՝ Մանիի վախճանի դրամատիկ նկարագրության մեջ, հին իրանական մարգարեի մահը ներկայացված է նույն փոխաբերությամբ. *frāmōxtiš tanβār padmōžan aβdēn* (M5, 63-66) – «Եվ դե՛ն նետեց նա (Մանին) հոյակապ մարմնական հագուստը (= մահացավ)»: Սա, սակայն, ամենապարզ փոխաբերությունն է: Գնոստիցիզմում հագուստը խորհրդանշում է մարդու մեջ աստվածային կամ հավերժական էությունը, նրա սկզբնական գաղափարը, երկնքում մարդու *alter ego*-ն, որը պահպանվում է վերին աշխարհում, մինչ մարդը գտնվում է ներքևում: Մանդեական տեքստն ասում է. «Նրա կերպարը (հագուստը) անձեռնմխելի էր պահվում իր տեղում (այսինքն՝ երկնքում – Վ.Ա.)» (Ginza, - apud: Ионас 1999, с. 132-133): Աստվածների դպտա-մանիքեական ծագումնաբանության մեջ էմանացիաների շարքում հանդիպում է նաև «լուսի կերպարը», որը գալիս է մահացածի մոտ և ներկայանում որպես «լուսի հագուստով հրեշտակ» (պատահական չէ, որ Շելյա կիրառը՝ հագուստի ոգին, պատասխանատու է մահվան գործընթացի համար): Հանգուցյալին դիմավորող հրեշտակը տալիս է նրան իրական «լուսի հագուստը»՝ դրանով մարդուն վերադարձնելով իր իսկական էությունը, իր երկնային «Ես»-ը:

Այս առումով շատ պատկերավոր է գնոստիկական «Մարգարտի հիմներ», որ գտնվել է ապոկրիֆիկ *Թովմասի Գործերում* (բնագրային անվանումը «Առաքյալ Հուդա Թովմասի երգը հնդկական հողում»): Հիմներ պատմում է մի որդու մասին, ով թողել էր Հոր տունը մարգարտի որոնում-

ների համար (իր իսկական կացարանը, իր երկնային Հորը լքած մարդու հոգու փնտրտուքների գնոստիկ փոխաբերություն – տե՛ս նաև Գլ. 4): Երկար թափառումներից վերադառնալով՝ որդին նորից ձեռք է բերում «փառքի հագուստը, որը ես հանել էի, և իմ պատմությանը... Նրանց մեծությունը մոռացել էի ես՝ թողնելով նրանց երեկս»՝ իմ Հոր տանը: Երբ ես նորից հայացք նետեցի իմ հագուստների վրա, ինձ թվաց, թե դրանք հանկարծ դարձան հենց իմ հայելային արտացոլումը, իմ ամբողջականությունը ես տեսա դրանց մեջ և այդ ամբողջականությունը տեսա իմ մեջ... Եվ Արքաներից Արքայի կերպարը արտացոլվում էր դրանցում... Ես տեսա նաև դրանց տակ թրթռացող գնոսիսի ալիքները... Եվ ես ձգվեցի-հասա դրանց, վերցրեցի դրանք և զարդարեցի ինձ դրանց գույնի գեղեցկությամբ... Հազմվելով այստեղ՝ ես բարձրացա ու հասա ողջույնի և խոնարհման դարպասներին...» («Մարգարտի հիմներ», - apud: Ионас 1999, с. 126):

Ինչ վերաբերում է Հազմամանին (կամ Հասան Մաման, Hazmamān, Hazil Mamān), ապա նա, ինչպես Հայաստանի եզդիների կողմից երկրպագվող Շեյխ Կիրասը (Թամոյան 2001, p. 149), կամ միևնույն կերպարն է, կամ միևնույն հասկացության երկու անձնավորումներից մեկը: Հազմամանը հայտնի է որպես գլխարկների (k'ulik) և խարդայի (xarqa. - տե՛ս 0.3.1.) առաջին բաշխողը, այդ իսկ պատճառով էլ նա նաև անվանվում է Pīrē xarqa ū k'ulik «խարդայի և գլխարկների փիր»: Նա նաև փիրների առաջնորդն է, որ կրում է P'īrē čil p'īrā(n) (čil mēra(n)) «Քառասուն փիրների (սրբերի) փիրը» անվանումը: «Քառասուն սրբերը», ինչպես, ի դեպ, նաև չորս, յոթ, տասնմեկ սրբերը, ժողովրդական իսլամում հայտնի կլիշե է, որը եզդիական ուսմունքում ունի միայն անվանական ներկայություն (առանց անդամների անունների և այլն): Բացի Հազմամանից, քառասուն սրբերի առաջնորդ երբեմն անվանում են նաև Փիր Դավուդին և Մամա Ռաշանին (տե՛ս 2.1.): Փիր Դավուդն Դարմանը (P'ir Dāwūdē Darmān), կամ պարզապես Փիր Դավուդը համարվում է Շեյխ Ադիի ծառան (Kreyenbroek, pp. 114-115): Ղաուլներում անվանվում է նաև Dāwūdī bin Darmān (Դարմանի որդի Դավուդ) և հիշատակվում է Հազմամանին զուգահեռ: Հմմտ.

Dāwūdī bin Darmāna,...

Hazmamān p'īrē čil p'īrāna (Calil, Calil 1978<sup>1</sup>, p.31).

*Սա Դավուդն է, Դարմանի որդին:*

*Հազմամանը, քառասուն փիրների փիրը:*

Նևտաքրքիր է, որ Փիր Դավուդը առկա է նաև ահլ-է հակղերի կրոնական հավատալիքներում: Սա Տաֆթ-թանի (Haft-tan; ինչպես եզրականության մեջ Մալաք Թավուսի մանիֆեստացիա հանդիսացող սրբերի յոթնյակը) յոթ սրբերից մեկն է, երբեմն նույնականացվում է ահլ-է հակղերի հայնցակարգում Մալաք Թավուսի հետ (տե՛ս Գլ. 4), ինչպես նաև շիաների ութերորդ իմամի՝ Իմամ Ռեզայի մարմնավորումն է (mazhar) (Mokri 1966, pp. 48, 53):

## 2.15. Իբրահիմ խալիլ- Աստծո ընկերը

Ի դեմս այս աստվածության, անշուշտ, գործ ունենք աստվածաշնչյան Աբրահամի հետ, որը նույնքան տարածված անուն է, որքան Մովսեսը (տե՛ս 2.11.) ոչ միայն մահմեդականների, այլև քրիստոնյաների (օրինակ, հայերի) ժողովրդական հավատալիքներում (տե՛ս Russell 1987<sup>2</sup>):

Իբրահիմ-խալիլին (տե՛ս Asatryan, Arakelova 2014, pp. 97-98) (xalīl, արաբ. «ընկեր») եզրիական պանթեոնի աստվածությունների շարքին դասելը, անշուշտ, խիստ պայմանական է, քանի որ նա ոչ միայն ինստիտուտացված չէ, ինչը, ի դեպ, բնորոշ է եզրիականության մեջ շատ ուրիշ կերպարների, այլև չունի ո՛չ ազդեցության հստակ ոլորտ և ո՛չ էլ պաշտամունքային պրակտիկայում որոշակի գործառույթներ: Սա, ամենայն հավանականությամբ, աստվածացված սուրբ է, որին ընդունված է դիմել ճաշի, հատկապես հոգեհացի ժամանակ: Ներքոհիշյալ աղոթքը, օրինակ, հուղարկավորությունից վերադառնալուց հետո, հոգեհացի ժամանակ կարդում է հանդերձյալ կյանքի եղբայրը կամ հանգուցյալի շեյխը (գրի է առնված Շեյխ Տասան Մամուդի խոսքերից)։

Sifrayī jalīl –

Barak’ata Ibrāhīm-xalīl!

Har’ēika dāya av tam,

Buhušt lē biva miqām,

Dōža lē biva h’arām!

Nāv dik’re ta,

Ālēkī-ma salām!

*Շքեղ ճաշը*

*Իբրահիմ-խալիլի ողորմածությունն է,*

*Ով տվել է (ուտելիքին) այս համը,*

*Թող դրախտը լինի նրա ապաստանը,*

*(Իսկ) դժոխքը լինի նրա համար պատվիրված՝*

*Ի հիշատակ քեզ,*

*Խաղաղություն քեզ:*

Չոհաբերության ճաշի ժամանակ զոհաբերված կենդանու մսով կաթասների խուփը բացում է ընտանիքի գլխավորի հանդերձյալ կյանքի

եղբայրը կամ ընտանիքի շեյխը: Այդ ընթացքում նա արտասանում է (գրի է առնված Արամն Չաշինի մոտ).

Sifrayī jalīl,  
Qurbānē Ibrāhīm-xalīl!  
Qabūl-maqbūl ba!

*Շքեղ ճաշ,  
Թող լինեն Իբրահիմ-խալիլի գոհը,  
Թող (աստված) ընդունի (այս գոհին):*

Իբրահիմ-խալիլի անունը առկա է հետևյալ աղոթք-մաղթանքում.

... Nānī ži xiznā Šixādī va,  
Hāvēnī ži Kānīyā-spī va,  
Sifra bi dastē Jalīl va,  
Barak’at gōtinā Ibrāhīm Xalīl va (Celil, Celil 1978<sup>2</sup>, p. 435).

*(Թող) հազը լինի Շեյխ Ադիի ամբարձնրից,  
Խմորումը՝ Սպիտակ աղբյուրից (սուրբ աղբյուր Լալեշում),  
(Թող) սփռոցը գցվի Փառավոր (Իբրահիմ-խալիլի) ձեռքով,  
Առատությունը (սնդանին) Իբրահիմ-խալիլի կամքով է:*

Իբրահիմ-խալիլին, որպես կանոն, հիշատակում են նաև ամենօրյա ճաշի՝ կնսօրի ճաշի, ընթրիքի ժամանակ: Ընտանիքի գլխավորը ուտելուց առաջ արտասանում է հետևյալ աղոթքը. *Řahmā Ibrāhīm-xalīl li vē sifra ba* – «Թող Իբրահիմ-խալիլի ողորմությունը լինի այս սփռոցի վրա»: Նրա հետ, ինչպես երևում է, կապում են ուտելիքի առատությունը: Վերջինս, թերևս, միակ ոլորտն է, որտեղ դիտվում է «Աստձո ընկերոջ» դերը:

## 2.16. Շեյխ Շամս և Ֆարխադին – Արևի և լուսնի աստվածությունները

### 2.16.1. Շեյխ Շամս

Շեյխ Շամսը (*Šēx Šams, Šēx Šims, Šēsims, Šēšim*) և Ֆարխադ-դինը (*Farxadīn, Faxradīn*) (տե՛ս Arakelova 2002<sup>2</sup>; Asatrian, Arakelova 2014, pp. 62-69) առասպելականացված պատմական դեմքեր են՝ եղբայրներ, աղավիյական համայնքի երրորդ հոգևոր առաջնորդ Ադի Երկրորդի որդիներն են: Հոր մահից հետո համայնքը ղեկավարել է նրա ավագ որդի Շեյխ Շամսը: Այս երկու անձանց կենսագրությունները հարուստ չեն նշանակալից գործունեությամբ, նրանք իրենցից հետո չեն թողել նաև որևէ կրոնական ավանդ՝ քննախոսություններ կամ երկեր (տե՛ս 0.4.):



Բայց, ամեն դեպքում, նրանք երկուսն էլ, փաստացիորեն, կանոնացված լինելով, չեն մնացել ուղղակի սրբեր եզդիականության մեջ, այլև նույնականացվել են Արևի ու Լուսնի աստվածությունների հետ: Ընդհանրապես, պատմական անձանց աստվածացումը, եթե նա չունի հայտնի ծագումնաբանություն, ինչպես Շնյև Ադիի դեպքում (տե՛ս 1.3.2), պատկանում է եզդիականության մեջ, ինչպես նաև շատ սինկրետիկ ուսմունքներում, առավել առեղծվածային, սակայն միևնույն ժամանակ հաճախակի հանդիպող երևույթների շարքին: Երբեմն աստվածացումը կապ չունի ո՛չ կրոնական ուղղության պատմության մեջ աստվածացված անձի թողած իրական ավանդի, ո՛չ էլ բարի գործերի, սխրանքների կամ հրաշագործությունների հետ: Որևէ անձի աստվածացման ընթացքում նրա կենսագրությունը հարստանում է դիցաբանական տարրերով, որոնց մեջ դժվար է տարբերակել հերոսի իրական բնույթագիրը, իսկ դրա հետ մեկտեղ նաև դրա հնարավոր պատճառները: Առավել ևս կանոնացման հարցերով զբաղվող կենտրոնացված կրոնական ինստիտուտից գուրկ ուսմունքներում՝ ուղղափառության մեջ և օրթոպրաքսիայում, որի ճակատագիրն ամբողջությամբ գտնվում է ավանդույթի և, հետևաբար, դրա գլխավոր կրողների՝ հոգևոր կաստայի ներկայացուցիչների ձեռքերում, երբեմն անիմաստ է փորձել գտնել այս կամ այն երևույթների պատճառները: Վերջիններս, որպես կանոն, թաքնված են կրոնի ձևավորման վաղ փուլերի հանկարծական փոփոխություններում, որոնք ոչ միշտ են գրավոր լուսաբանվում:

Շնյև Շամսի դեպքում, սակայն, առաջադրանքն այդքան բարդ չի թվում. նրա անվան երկրորդական առնչությունը արևի հետ – Šams ad-dīn (→ Šēx Šams), արևի մարմնավորումը հենց պայմանավորել է նրա նույնացումը երկնային լուսատուի հետ:

Շնյև Շամսը Մալաք Թավուսի յոթ մանիֆեստացիաներից մեկն է (տե՛ս 1.2.): Համապատասխանում է Իսրաֆիլ (Ռաֆայել) հրեշտակին: Լինելով գլխավորապես Արևի մարմնավորում, նրան երբեմն շնորհվում են գլխավոր աստվածության (bīnāyā čavā «աչքերի լույս», փոխաբերություն Աստծո գաղափարի համար) որոշ հատկանիշներ, երբեմն էլ նույնացվում է Իսայի հետ (Īsā, Հիսուս, միայն անվանապես գոյություն ունի եզդիական պատարագում): Շնյև Շամսը համարվում է վեզիր (wazīr, այսինքն՝ Շնյև Ադիի տեղակալ, ինչպես նաև եզդիական հոգևոր «ժողովրդի») (Dīvān) ղեկավար: Ֆ. Զրեյնբրոուքի պնդումը (Kreyenbroek 1995, p.98), թե Շնյև Շամսը համարվում է լուսնի հովանավոր (չնայած ավանդաբար սա նրա եղբայր Ֆարխադիմի ոլորտն է), դատելով ըստ ամենայնի, սխալ է, քանի որ հիմնված է հիմնի հետևյալ տողերի սխալ մեկնության վրա. Šēšimsē min

xudānē mānga, որը նրա կողմից թարգմանվում է “My Sheikh Shams is the Lord of the Moon” («Իմ Շեյխ Շամսը Լուսնի տիրակալն է») (ibid., p. 279), իրականում պետք է հասկանալ որպես «Իմ Շեյխ Շամսը սկավառակի (քնականաբար, արևի սկավառակի) տիրակալն է»: Māng բառը այս և նման կոնտեքստում, որ հիմնականում հանդիպում է կրոնական հիմներում, ունի նրկու նշանակություն՝ «լուսին» և «սկավառակ, շրջան» (արևի կամ լուսնի, իսկ լուսնին քուրմանջիով ասում են hīv): Հմմտ. Շեյխ Շամսի հիմնից (Baytā Šēx Šims) հետևյալ հատվածը.

Wē kim, řo hiltēya,  
Māngā zara p’ēya,  
Šēx Šims divānbagē xwadēya (Celil, Celil 1978<sup>1</sup>, p. 33).

*Երբվում եմ (ես վկայում եմ), արևը մայր մտալ,  
Վրե (ոսկեգույն) սկավառակը (անշուշտ, արևի, ոչ թե լուսնի) բարձրացալ,  
Շեյխ Շամսը աստվածային խորհրդի (divān) գլխավորն է:*

Կամ

Řō hātiya a’ršāna,  
Hilātiya māngā girāna,  
Nūr, nadara Šēx Šims dāya ma’sīyā binē ba’rāna (ibid., p. 34).

*Արևը բարձրացալ նրկնակամար,  
Բարձրացալ ծանր սկավառակը,  
Լույսը [և] Շեյխ Շամսի հայագրը հասան [նույնիսկ] ձկննրին ջրի տակ:*

Շեյխ Շամսը հենց կրոնի էությունն է (հմմտ. Šēx Šims masabē mina – «Շեյխ Շամսը իմ կրոնի (էությունն) է»), կրոնի լուսատուն (ċirā dīnē), *ղիբլան* (qibla), կրոնի ուժը (qawata dīn), միստիկ գիտնիլքի տները (xudanē ma’rifatē u ark’ān u nāsīna), կնիքի տիրակալը (mōrā Šēx Šims), եզդիական համայնքի լուսատուն (ċirā bar sunatē) և, ամենակարևորը, «Աստծո աչքը» (ċavē xwadē):

Ավանդույթը Շեյխ Շամսին է վերագրում իշխանությունը դժոխքի և Սիրաթ կամրջի վրա (տե՛ս 0.3.3.):

Wē kim, řō hilāta,  
Mizgīna walāta,  
Dastē Šēx Šims dāya p’ira dōža-salāta.

Wē kim, hiltē rōža,  
Šēxē nurī biškōža,  
Dastē Šēx Šims dāya p'ira Salāt ū dōža (Celil, Celil 1978<sup>1</sup>, p.33).

*Վկայում եմ, արևը բարձրացավ,  
Բարի լուր աշխարհին,  
Շնյխ Շամսին է հանձնված դժոխքի կամուրջ Սիրայթը:*

*Վկայում եմ, արևը բարձրանում է,  
Շնյխ Շամսը կոճակի մեջ է (խոսքը գնում է այն ավանդույթայն  
մասին, ըստ որի Շնյխ Շամսը, վիճելով Ֆարխատիին հետ, վերածվեց  
կոճակի և թաքնվեց նղբոր մորուքի մեջ – դաշտային նյութ՝ գրի առնված  
Շնյխ Հասան Մամուդից), Շնյխ Շամսին են տրված Սիրայթ [կամուրջը] և  
դժոխքը:*

Շնյխ Շամսն ունի տասներկու զավակ (տարվա ամիսների թվով), որոնցից ինը տղա են՝ Xidir (այսինքն Xidir-nabi. – տևն 2.13.), Šēx 'Alī Šams (տևն 2.6.), Āmādīn ('Imād ad-dīn), Bābādīn, H'asan, Āvdal (A'vdāl), Bāvik (Bābik), Tōqin և Hāvind (Շնյխ Հասան Մամուդի հաղորդմամբ): Ըստ մեկ այլ տարբերակի՝ այս ցուցակն ունի հետևյալ տեսքը. Āmādīn, Xidir, Bābik, 'Alī, Āvdal, Bābādīn, Hāwind, H'asan և Tōqil (կամ Tōqal) (տևն Edmods, p. 32): Բացի Շնյխ Ալի Շամսից և Լըղըրից, մնացած կերպարները համակարգում որևէ կերպ չեն երևում և միայն անվանապես են հիշատակվում՝ որպես Շնյխ Շամսի որդիներ (ումանց մասին կան միայն առանձին հիշատակություններ – տևն Kreyenbroek, pp. 107-108): Հնարավոր է, սակայն, որ որպես H'asan-ի նախատիպ կարող է հանդես գալ Շնյխ Հասանը (Šēx H'asan)՝ պատմական անձ, Շնյխ Շամսի հայրը, որ Մոսուլի տիրակալի կողմից 1254 թ. մահապատժի է ենթարկվել: Tōqil'a-ի (արաբ. Tawakkul անվան աղճատված տարբերակը) նախատիպ կարող է համարվել Թավաքքուլ բին Բազզազը (Tawakkul bin Bazzāz)՝ ղերվիշ-սուֆի, Իրանում Սեֆյան դինաստիայի հիմնադիր Շնյխ Սաֆի ադ-դին Արդաբիլիի հոգևոր ուսուցիչը:

Ինչ վերաբերում է Շնյխ Շամսի դուստրերին, ապա նրանց մասին ևս անուններից բացի որևէ բան հայտնի չէ. Ստի Ստի (Stī Stī), Ստի Գուլան (Stī Gulān) և Ստի Նիսրաթ (Stī Nisrat) (stī նշանակում է «տիկին», հանգում է արաբ. saidatī «իմ տիկին» ձևին): Հմմտ.

Tu bāvē Stīyēyī,... *Դու (Շնյլս Շամս) Սոհի Սոհիի հայրն էս,*  
 Tu bāvē Stī Nisratē,... *Դու Սոհի Նիսրաթի հայրն էս,*  
 Tu bāve Stī Gulānē (Celil, Celil 1978<sup>1</sup>, p. 36).  
*Դու Սոհի Գուլանի հայրն էս:*

Dirōzga աղոթքների հավաքածուում անվանապես հիշատակվում են Շնյլս Շամսի բոլոր նրելխաները.

Ya rabī, xatirā, Šēx Xidirē Šamsā,	Օ, աստված, փառք Շնյլս Խըղըր(-նաբի) Շամսին (այսինքն՝ Շամսի որդուն),
Šēx A’vdalē Šamsā,	Շնյլս Ավդալ Շամսին,
Šēx Āmādē Šamsā,	Շնյլս Ամադին Շամսին,
Šēx Bābādīnē Šamsā,	Շնյլս Բաբադին Շամսին,
Šēx Bābikē Šamsā,	Շնյլս Բաբաք Շամսին,
Šēx Tōqilē Šamsā,	Շնյլս Թոքիլ Շամսին,
Šēx Hāvindē Šamsā,	Շնյլս Հավինդ Շամսին,
Šēx H’asanē Šamsā,	Շնյլս Հասան Շամսին,
Šēx A’lē Šamsākī.	Շնյլս Ալի Շամսին:

Ya rabī, xatirā Istīkī, Xatīra Istī Gulānkī... (Xatīra Istī Nisratkī) (Celil, Celil 1978 <sup>2</sup> , pp. 396, 397).	Օ, աստված, փառք Սոհի Սոհին, Փառք Սոհի Գուլանին, Փառք Սոհի Նիսրաթին:
---	---

Շնյլս Շամսը ամենից հաճախ հանդիպող անունն է տարբեր աղոթքներում, հմայիլներում ու կրոնական պրակտիկայում հանդիպող դիմումներում: Իսկ նրան նվիրված հիմները կարդում են համայնքի միայն հատուկ հարգանքի արժանի անդամների հուղարկավորության ժամանակ:

Արևի կերպարի մասամբ երկակի լինելու պատճառով Շնյլս Շամսը ժամանակ առ ժամանակ թափանցում է նաև այլ աստվածությունների ոլորտներ, իսկ նրբեմն էլ նրան են վերագրում դեմիուրգին բնորոշ որոշ զծեր: Հմմտ. օրինակ (Kreyenbroek 1995, pp. 258-260):

Yā Šēšim, tuyī řah’manī,  
 Xāliqē minē jānī,  
 Li h’amū dardā tuyī darmānī,  
 Li h’amū muxliqā tuyī řah’mānī.

Yā Šēšims, tu mafarī,  
Xāliqē minī har ū harī;  
Rizgā diday u rizgā dibarī...

Ži darajē h'atā darajē,  
Šēšims xudāne farajē,  
Dast ū dāmanēd Šēšims dē t'iwāf kayn  
Šūnā Ka'bat-illāhē ū h'ajē.

*Օ, Շեյխ Շամս, դու բարեգույթ ես,  
Դու իմ հոգի-արարիչն ես,  
Դու բուժում ես բոլոր հիվանդությունները,  
Դու ողորմած ես բոլոր արարածների հանդեպ:*

*Օ, Շեյխ Շամս, դու (իմ) ապաստանն ես,  
Իմ արարիչը հավիտյանս հավիտենից,  
(Դու) տալիս ես սնունդ և խոլում ես այն...*

*Մի աստիճանից վճուրը (ողջ տարի?)  
Շեյխ Շամսն արևածագի տերն է,  
(Մենք) կատարում ենք [ծիսական] պտույտ Շեյխ Շամսի ձեռքի և  
(նրա պատմության) փեշի շուրջը – Քաաբայի [շուրջը պտտվելու] և  
[Մեքքա] ուխտագնացության փոխարեն:*

Ապա հմնտ.

Ži sarī h'atā p'ēyā,  
Yā Šēšims, ta am naqšāndin dānāyina sarēd řēya,  
Am, Šēšim, nābiřin ži hīvīya.

*Ոտքից գլուխ,  
Օ, Շեյխ Շամս, դու մեզ նկարել ես ու դրել (կյանքի) ճանապարհին,  
Դու, Շեյխ Շամս, մեր հույսն ես (բառ. «Մենք չենք կտրում մեր հույսը  
Քեզանից»):*

Հետաքրքիր է, որ ըստ բանահյուսության մեջ արտագովված եզդիական հավատալիքների, Շեյխ Շամսին երկրպագում են նաև հրեաներն ու

քրիստոնյաները: Այս երևույթը դժվար է բացատրել: Եզդիական աստվածությունները մեծ մասամբ էզդթերիկ են և դրանց ցանկացած առնչությունը այլադավանների հետ (նույնիսկ այն դեպքում, երբ կան հստակ ընդհանրություններ) արգելված է ավանդույթով: Շեյխ Շամսը, ինչպես երևիում է, բացառություն է երկնային լուսատուի ունիվերսալ լինելու շնորհիվ: Հմմտ.

Jihū ku di jihūna,  
Salafxōrin di Bōtānē būna,  
Aw žik (ži ku) li pē Šēšim dičūna.

Falah ku falāna,  
Yē bi k’āšiš ū ābūnana,  
Aw žik li pē Šēšim dihařina (ibid., p. 260).

*Նույնիսկ հրեաները (բառ. «հրեաներն էլ, ինչքան որ հրեա են»),  
Որոնք ապրում են բոթանում վաշխառությամբ,  
(Եվ) նրանք են գնում Շեյխ Շամսի ետևից:*

*Նույնիսկ քրիստոնյաները (բառ. «քրիստոնյաներն (էլ), ինչքան որ քրիստոնյա են»),  
Որոնք ունեն պապեր և վանականներ,  
(Եվ) նրանք են գնում Շեյխ Շամսի ետևից:*

Ուշադրության է արժանի այն հանգամանքը, որ վերոհիշյալ այլադավանների մեջ չեն մտնում մահմեդականները, ինչն առաջին հայագրից բավական տարօրինակ է: Ամենահավանական ու հիմնավոր բացատրություն այստեղ կարող է ծառայել միայն այն, որ դառուի տեքստը կազմվել է եզդիական համայնքի ձևավորման վաղ փուլում, երբ դրա ադավիհայական ծագումը վառ պահպանվում էր ժողովրդի գիտակցության մեջ և դեռ տեղի չէր ունեցել կատարյալ անջատում իսլամից, այսինքն, այն ժամանակ, երբ համայնքն իրեն դեռ ինչ-որ չափով համարում էր միատիկ-մահմեդական:

Որոշ տեքստերում Շեյխ Շամսը հանդես է գալիս *Թաթար* տիտղոսով (Šēx Šimsē T’atar), հմմտ.

Či ark’ānaka nadar!  
Nāv mērādā bū badal

*Այս ինչ հնացած պյուն է (հավատի),  
Դարձել է սուրբ այրների հագուստը*

Xarqa hāt xalātē Šamsē T’atar.

*Խարզան (ծխական պատմության – տե՛ս 0.3.1.), որ փոխանցվել է Շեյխ Թաթարին:*

Ֆ. Քրեյնբրուքի թարգմանությունը (Kreyenbroek 1995, p. 197) ոչ ամբողջությամբ է արտացոլում մեջբերված հատվածի իմաստը:

What a visible cornerstone,  
Took his turn among the good men:  
The *khirqe* came to Shems the Tartar.

*Թաթար* բառի այս մեկնությունը (ibid., p. 199) հեղինակը բացատրում է այսպես. քանի որ Շեյխ Շամսի կերպարը նման է Ջալալ ադ-դին Ռումիի ընկեր, ծագումով թաթրիզցի բանաստեղծ Շամսե Թաթրիզիի կերպարին (ի դեպ, իրականում կերպարների նման համընկնում միանգամայն հնարավոր է), ապա t’atar բառը՝ որպես թյուրքական բարբառներով խոսող մարդկանց բնորոշիչ, դարձել է Շեյխ Ադիի տիտղոսը:

Այս բացատրությունն համոզիչ չէ առաջին հերթին այն պատճառով, որ եզդիների համար թյուրքալեզվությունը միանգամայն ընդունելի երեւոյթ է: Թյուրքական միջավայրը միշտ առկա է եղել եզդիական օյկումենայում (ի վերջո, վերջիններիս պատմության մեծ մասն անցել է Օսմանյան կայսրության կազմում) և մշտապես ունեցել է մեկ անվանում՝ t’irk:

Իսկ հենց Թաթրիզը դժվար թե ընկալվեր եզդիների (ինչպես և այլ մերձավորարևելյան ժողովուրդների) կողմից որպես թյուրքական քաղաք, այն միշտ եզդիների համար ունեցել է իրանական ատրիբուցիա: Բացի այդ, հարց է առաջանում, թե արդյո՞ք վերոնշյալ բանահյուսական օրինակի ստեղծման ժամանակ Թաթրիզն ընդհարապես թյուրքականացած էր: Եվ եթե այո, ապա արդյո՞ք այնքան թյուրքականացած էր, որպեսզի համարվեր թյուրքական քաղաք *par excellence*: 10-14-րդ դդ. Ճանապարհորդները (Նասեր Խարով, Մարկո Պոլո, Իբն Բատտուտա) հյուսիսային իրանական նահանգներում ընդգծում են հիմնականում իրանական էթնիկ տարրի գոյության մասին. անցումը թյուրքալեզվության զանգվածային բնույթ է ձեռք բերում միայն 15-րդ դարից հետո (Асатрян 1998, cc.25-32):

Բացի այդ, միանգամայն վիճելի է, որ պարսիկ բանաստեղծներ Շամսե Թաթրիզին և, առավել ևս, Ջալալ ադ-դին Ռումին կարող են նույնականացվել թյուրքների հետ, էլ չենք խոսում թաթարների մասին: Ինչպես հայտնի է, Մերձավոր Արևելքում թաթարներին երբեք թյուրք չեն անվանել: «Թաթարներ» տերմինի կիրառումը թյուրքերի վերաբերյալ ավելի բնորոշ է

եվրոպական, մասնավորապես, ռուսական ավանդույթին (հմմտ. «կովկասյան թաթարներ» տերմինը կիրառվում է Առանի և Շիրվանի՝ ներկայիս Ադրբեյջանի Հանրապետության թյուրքալեզու բնակչության համար): Դ'atar տիտղոսը, ամենայն հավանականությամբ, պարսկերեն takfūr բառի (որն այս ձևով պահպանվել է քրդական բարբառներում) աղճատված տարբերակն է՝ «արքա», հնարավոր է նաև «տեր, աստված» իմաստով: Անտվոր հնչյունական զարգացումը բացատրվում է Դ'atar «թաթար» բառի հետ երկրորդական առնչակցությամբ: Պարս. takfūr բառն, իր հերթին, փոխառված է հայերեն բարբառային Դ'āk'fūr (դաս. հայ. Դ'agawor) «թագավոր, արքա» ձևից, որն, ի դեպ, թափանցել է տարածաշրջանի շատ լեզուների մեջ՝ պարսկերենի ու քրդերենի հետ նաև արաբերեն, թյուրքական բարբառներ և այլն:

Մի հետաքրքիր փաստ Շեյխ Շամսին կապում է հին իրանական Միթրա աստծո հետ, որն ուշ ավանդույթում նույնանում է գլխավորապես արևի հետ: Դա Լալեշում Շեյխ Շամսի սրբավայրում գլի գոհաբերությունն է ամենամյա «(Ընդհանուր) հավաք» (jažnē jamā'īyya, արաբ. 'ayd al jamā'īyya) տոնից (որը նշվում է սեպտեմբերի 23-ից հետո մեկ շաբաթվա ընթացքում) հինգ օր հետո:

Յլին սպանելը Միթրայի կերպարի կարևոր բաղադրիչներից մեկն է: Այս կենդանին էլ հաճախ պատկերվում է որպես Միթրայի տավրոկտոնիա (տե՛ս Киомон 2000; Hinnells 1975, pp. 290-312, հայերի շրջանում Միթրայի պաշտամունքի վերապրուկների մասին տե՛ս Russell 1987<sup>1</sup>, pp. 264 et.sq.): Սակայն դժվար թե ճիշտ լինի եզդիների շրջանում Շեյխ Շամսի համար կատարվող գլի գոհաբերությունը ուղղակիորեն հանգեցնել Հին Իրանի կրոնական աշխարհայացքին կամ միթրայական միստերիաներին, ինչպես դա անում են որոշ հեղինակներ (Kreyenbroek, pp. 59-61): Մեր կարծիքով ավելի նպատակահարմար է խոսել Հյուսիսային Միջագետքի խայտաբղետ էթնոկոնֆեսիոնալ միջավայրի շնորհիվ տեղի ունեցած անուղղակի ազդեցության մասին: Յլի սիմվոլը, որին գոհաբերում են, կարող է ունենալ բազմաթիվ, նաև ոչ իրանական արմատներ: Յուրը՝ որպես տարբեր ավանդույթներում պաշտամունքային կենդանի, կարող է դառնալ միանգամայն տարբեր ծեսերի առարկա, ինչը ստիպում է շատ ավելի զգույշ լինել առանձին դեպքեր մեկնաբանելիս, բայց ինչը, միաժամանակ, բոլորովին չի բացառում հին իրանական ազդեցություն կրելու գաղափարը: Բայց հենց գլին գոհաբերելու մասին առասպելը կարող է ձեռք բերել սկզբունքորեն այլ բովանդակություն, որակապես մեկ ուրիշ ավանդույթի անցնելու դեպքում: Յավոք, կրոնագիտության մեջ այս կամ այն խորհրդանշային համակարգը դիտարկելիս հաճախ, որպես անկյունային



հարց, դրվում է պատկերագրությունը, այսինքն այն, թե ինչպես է խորհրդանիշը պատկերված, ինչի միջոցով է արտահայտվում: Այս դեպքում խորհրդանիշի ծագման հիմքում ընկած գաղափարը մնում է ստվերում, ինչը հաճախ հանգեցնում է շատ երևույթների սխալ մեկնության, հատկապես, երբ խոսքը գնում է կրոնների փոխազդեցության մասին: Գաղափարի տրանսֆորմացիայի վառ օրինակ կարող է ծառայել հենց նույն Միթթան, որը Հին իրանական պանթեոնից «բռնել» է հռոմեական պանթեոն, երբ աշխարհածնության ակտի ժամանակ ցլին սպանելու գուտ հին իրանական գաղափարը ձեռք բերեց հռոմեացի հավատացյալների համար նոր իմաստ: Ջ. Հիննելլը այս կապակցությամբ արդարացիորեն գրում է. «Հռոմեական Միթթայական հարթաքանդակները պատկերում են սրբազան գոհի, որը կյանք է սովել մարդկությանը, մի հայեցակարգ, որ ամբողջովին դուրս է մղվել Իրանից, բայց որը ներկայացվել է հունա-հռոմեական աշխարհում ապրող մարդկանց համար իմաստալից հասկացությունների միջոցով» (Hinnells 1975, p. 309; նաև Brashear 1993):

Վերևում ասվածի լույսի տակ, մեր կարծիքով, պարզ է դառնում, որ եթե նույնիսկ եզրհականության մեջ Արևի աստվածության համար ցլի գոհաբերության և իրանական Արևի աստված Միթթայի տավրոկտոնիայի միջև զուգահեռների մասին խոսելը հիմնավորված է, ապա այս ավանդույթներում պաշտամունքային կենդանու սպանության ծեսի գաղափարի մեկնությունը գործնականում չունի որևէ ընդհանրություն:

Ընդհանուր առմամբ, պետք է նշել, որ Շեյխ Շամսը, շնորհիվ արևի հանդեպ եզրհինների հատուկ վերաբերմունքի, եզրհականության մեջ ամենապաշտելի կրոնական կերպարներից մեկն է. Šēx Šams čirāya – «Շեյխ Շամսը մեր լուսատուն է», - ասում են նրա մասին (Šēx Dewrēs, p. 11): Հավատացյալ եզրհին պարտավոր է արևածագի ժամանակ համբուրել հողի այն տեղը, ուր ընկել է արևի առաջին շողը, ընդ որում, այդ ընթացքում նրան չպետք է տեսնի որևէ մահվանական, քրիստոնյա կամ հրեա (տե՛ս Driver 1922, p. 209): Բայց սա դեռ չի նշանակում, որ եզրհիններն արևապաշտ են, ինչպես նրանց հաճախ անվանում են ոչ գիտական գրականության մեջ: Շեյխ Շամսը, Շեյխ Հասան Մամուդի դիպուկ բնութագրմամբ (բանավոր հաղորդում) xāčē maya է, այսինքն «եզրհինների խաչի նշանը», եզրհականության խորհրդանիշներից միայն մեկը: Եզրհինների շրջանում արևի պաշտամունքը դուրս չի գալիս այս լուսատուի ընդհանրական ծիսական նշանակության շրջանակներից (հայերի մոտ արեգակի պաշտամունքի վերապրուկների մասին տե՛ս Լիսիգյան 1969, p. 135 et. sq):

## 2.16.2. Ֆարխադին

Կրոնական ավանդույթում լուսնի մարմնավորում համարվող Ֆարխադինի, այսինքն Ֆախր ադ-դինի (Faxradīn, Farxadīn) (տե՛ս Asatrian, Arakelova 2014, pp. 69-76) կերպարը բավականին առնչվածային է: Չկա գիշերային լուսատուի հետ այս կերպարի անվան որևէ առնչություն, իսկ նրա պատմական նախատիպի մասին տեղեկությունները՝ դիցաբանական կերպարի նման զարգացման համար, որևէ հիմք չեն տալիս: Ավելի հավանական է, որ Ֆարխադինի լուսնային կերպարի ձևավորման համար պատճառ է հանդիսացել նրա բարեկամական կապը Շնյխ Շամսի հետ, ով դարձել է արեգակնային աստվածություն՝ շնորհիվ Արևի հետ իր անվան համապատասխանության: Նման զարգացումը միանգամայն բնորոշ է առաջավորասիական ժողովրդական կրոնական մտածողության համար, համաձայն որի՝ արևը և լուսինը տղամարդ աստվածություններ են (հմմտ. Black, Green 1992, p. 135), որ հարևանությամբ բնակվում են երկնականաբար: Ամեն դեպքում, որպես լուսնի աստվածություն, Ֆարխադինի երկրորդական լինելը ակնհայտ է նաև նրա ծայրահեղ աղոտ կերպարից: Բավական է ասել, որ նրան նվիրված ընդարձակ հիմնում – Qawlē Malak Farxadīn (Celil, Celil 1978<sup>2</sup>, pp. 329-337), չկա լուսնի հետ նրա կապի մասին որևէ ակնարկ անգամ:

Malak Faxradīn-ը (Farxadīn) կամ A'ziz Malak Faxradīn-ը, այսինքն (Սուրբ) Ֆարխադին Հրեշտակը, համաձայն «Սև Գրքի» (տե՛ս 0.3.2.), նույնանունով է Մալաք Թավուսի յոթերորդ ավատար Թուրայիլի (կամ Նուրայիլի) հետ: Փաստորեն, նրա՝ լուսնային կերպար լինելու մասին մատնանշում է միայն այն, որ լուսինը ժողովրդական ավանդույթում անվանվում է Māngā Malak Farxadīn – «Ֆարխադին հրեշտակի սկավառակ» (Թամոյան 2001, p. 148): Ֆարխադինի աստղային բնույթի մասին մի քանի ոչ ուղղակի մատնանշումներ կարելի է տեսնել մի *դասույի* հետևյալ հատվածում.

Či bāziyakī bi-nūrīna,  
Fiřī, ču a'zmīna,  
Mīn nadizānī ku suřā Faxradīna  
*Ես չգիտեի, որ դա առնչվածային Ֆարխադինն է:*  
(Kreyenbroek, p. 266).

*Այն ինչ շողացող բազել է,  
Թռավ, ուղևորվեց երկինք,*

Ֆարխադինի «լուսնային» բնույթը արտահայտվում է նաև նրան վերագրվող կարողությամբ՝ բուժել լուսնային հիվանդությունը՝ kēma hayvī,

կամ հիվե Լեօքսի՞ (բառ. «լուսնի հարվածին ենթարկված»): Բայց այստեղ ևս, ինչպես ցույց են տալիս դաշտային նյութերը, այս հիվանդության ժողովրդական բուժման ողջ ընթացքում, առնվազն Հայաստանի եզրինների շրջանում, որոնք առանձնանում են կենցաղում ու կրոնական պրակտիկայում բազմաթիվ արխայիկ տարրերի պահպանմամբ, չկա որևէ դիմում՝ ուղղված Ֆարխադինին կամ գոհաբերություն նրա համար: Նա ընդհանրապես հանդես չի գալիս ծեսում, իսկ նրա դերը բուժման գործընթացում դուրս չի գալիս կրոնական ավանդություն դրա հաստատման սահմաններից: Միաժամանակ, ակնհայտ է ծեսում հենց լուսնի դերը: Ապաքինման գործընթացի պայմաններից մեկն այն է, որ լուսնածև կտրված մետաղադրամը հիվանդը պետք է վզից կախած կրի երեք տարի, «քանի դեռ լուսինը ամբողջությամբ չի փոխվել» (բուժման գործընթացի մանրամասն նկարագրությունը տես Arakelova 2001<sup>2</sup>, ք. 326-327): Հիվանդ երեխա ունեցող մայրերը նորալուսնի ժամանակ նրանց դուրս էին տանում և դիմում Լուսինին. *Yā hīvā nu, tu dāykā zārēyī, az dāmarī, wī zārē xilāzka ži vī āgiri* – «Օ, նոր Լուսին, դու երեխաների [իսկական] մայրն ես, ես՝ [նրա] խորթ մայրը, ազատիր երեխային այս հիվանդությունից (բառ. «կրակ»․ – Վ.Ա.)»:

Մալաք Ֆարխադինը համարվում է եզրիական կրոնական երգասացության՝ *Qawl-ū-bayt*-ի հիմնադիրը (Թամոյան 2001, *ibid.*): Այդ պատճառով էլ *ղավկայները*<sup>3</sup> հիմներ ընթերցողները (տես 0.3.3.) համարվում են *Jēšē Malak Faxradīn, qawālē Šēxadi* – «Մալաք Ֆարխադինի գորքը, Շնյխ Ադիի *ղավկայները*» (Kreyenbroek, p. 218): Ինչպես երևում է՝ սրանով է պայմանավորված այն, որ կրոնական հիմներ ընթերցելու ընթացքում պետք է թույլտվություն խնդրել Ֆարխադինից – *Haka ži bā Malak Faxradīn bētin dastūre* (կամ *ijāzatē*) – «Եթե լինի Մալաք Ֆարխադինի ցուցումը (թույլտվությունը)» (*ibid.*, p. 170):

Լուսնի (համապատասխանաբար նաև Մալաք Ֆարխադինի) կերպարի աղոտ ու ոչ միանշանակ լինելը, ի տարբերություն արևի (Շնյխ Շամսի), պայմանավորված է նաև նրանով, որ լուսինը եզրինների մոտ պատկերվում է որպես չարագուշակ երևույթ: Եզրինները հավատում են, որ Լուսինը (Ֆարխադինը) ընդունակ է դժբախտություն ու անհաջողություն բերել մարդկանց ու կենդանիներին, առաջացնել բնական աղետներ՝ ջրհեղեղներ, երկրաշարժեր և այլն:

Ի հեճուկս նրա, որ շատ մշակույթներում լուսինը միշտ եղել է պաշտելի աստվածություն, ժողովրդական ավանդույթները դիտարկում են այս երկնային մարմինը ոչ այդքան միանշանակ: Լուսնի աստիճանական նվազումը ամբողջական սկավառակից մինչև համարյա լրիվ անհետացում և ապա նորից լիալուսնի վերածվելը՝ ժողովրդական գիտակցության

մեջ առաջացրել է մի շարք սնահավատ վախեր և այս երկային մարմնի մասին բացասական վերաբերմունք՝ որպես ինչ-որ փոփոխական, անկայուն, բնության շար ուժերի հետ կապված, հիվանդություններ, դժբախտություն, ավերածություններ առաջացնող երևույթ: Օրինաչափորեն լուսինը համարվել է կախարհների ու փուկների հովանավոր, կախարհության առարկա (Dröbler 1976, pp. 53-54): Առավել դժոխային միջոտ համարվել է լիալուսնի փուլը, երբ, ըստ շատ ժողովուրդների՝ հայերի, իրանցիների, սլավոնների հավատալիքների, բացվում են դժոխքի դարպասները և ամեն տեսակի չար ուժեր թափվում են երկիր: Այդ իսկ պատճառով էլ պատահական չէ, որ լուսնի ամբողջական սկավառակ տեսնելիս եզրիները աջ ձեռքը տանում են դեմքի վրայով և դիմելով գիշերային լուսատուին՝ ասում են. *Yā māngā Farxadīn, tu ma bēi řah'mē* – «Օ, Ֆարխադինի սկավառակ, բարեգութ եղիր մեր հանդեպ»: Իսկ նորալուսնի ժամանակ ընդունված է դուրս գալ տանից և նայելով լուսնին՝ ձեռքերով դիպչելով դեմքին: Հնում այս ամենն ուղեկցվում էր երգերով ու պարերով, որոնք կոչվում էին *listikē hīvē* – «լուսնային պարեր»: Ընդունված էր նաև նորալուսնի ժամանակ դուրս հանել անասուններին ու տնային մանր կենդանիներին և Ֆարխադինից նրանց համար պողաբերություն խնդրել:

Լուսնի համար եզրինների կողմից օգտագործվում է քրդ. *hīv* կամ *hayv* բառը, որը հանգում է հին իր. *\*waxš(y)a-māh-ka-* – «լիալուսին» ձևին, ինչպես, ի դեպ, նաև մի շարք այլ իրանական ձևեր. *qawqayirēnūm*՝ *āšme, āšme*, թալիշերենում՝ *ovšim, ošim*, միջ. պարս.՝ *āyīšm* և այլն (Vahman, Asatrian 1995, p. 269): Միաժամանակ, կան իրանական բարբառներ՝ պամիրյան, աֆղանական, որոնցում լուսնի անվանումը հանգում է «նորալուսին» իմաստով նախաձևին (*\*māsti-*): Միևնույն ժամանակ, զուգահեռաբար, գոյություն ունեն կամ ունեցել են այս օբյեկտի ընդհանրական նշանակություններ. պարս. *māh*, քրդ. *māng* (հիմնական իմաստը՝ «(արևի) սկավառակ»), հայ. *amis*, ռուս. *месяц* և այլն, որոնք բոլորը ծագում են հնդեվրոպական *\*mēns-/mēs-* ձևից:

Ինչ վերաբերում է լուսինը մարմնավորող աստվածությանը կամ կերպարին, ապա Հայաստանի եզրինների շեյլսական միջավայրում հանդիպում է մի, փոքր-ինչ երկրորդային տեսակետ, համաձայն որի՝ լուսինը ղեկավարում է Շեյլս Սինը (*Malak Šēx Sīn*), այսինքն՝ Շեյլս Հասանը՝ աղավիյական շարժման ամենից պաշտվող գործիչներից մեկը: Այս փաստը, առաջին հայացքից, դրդում է դիտարկել այս աստվածության երկրորդական ռեֆորմացիան (ինչպես Շեյլս Շամսի դեպքում. *Šams* – արև) ասորաբաբելոնական արևի աստվածություն Սինի (*Sīn*) հետ: Ի դեպ, որպես լուսնի աստվածություն, Սինը գոյություն ունի նաև մանդեական ավան-

դույթում, և նման զարգացումը եզդիների մոտ կարող է լինել բացառապես մանդեական ազդեցության արդյունքում, այլ տարբերակ հնարավոր չէ: Մանդեականների մոտ լուսինը Աստծո ստեղծած յոթ մոլորակներից մեկն է, որոնցից յուրաքանչյուրում կա արարչի շունչը՝ Շամի, Սին կամ Սերա, Նիրիզ, Բել, Էնվո, Լիվեթ և Քիվան (Drower 1962, p. 252): Մանդեական Սինը ևս միանշանակ կերպար չէ: Նա կարող է մերթ լինել սպիտակ, մերթ սև, հենց նա է գիշերը գողերին դրդում գողության, իսկ մարդկանց՝ հանցանքի (ibid., p. 392), «նրա դեմքը գազանի նման կատու է և սև», իսկ լուսնային մակույկով Սինի հետ միասին երկնքով ճամփորդում է Խավարի տիրակալը, որ մարդկանց դրդում է դեպի երկրայինը, չարն ու խավարը (ibid., pp. 78-79): Համարվում է, որ Տյուսիսային աստղի տակ քնած մարդը քնում է հանգիստ, մինչդեռ լուսնի «աչքի» տակ քնածին երագում ինչ-որ բան անպայման կանհանգստացնի (ibid., 389-393):

### 2.17. Ջին-թայար – Ջինների հովանավորը

Աստվածության անունը (Jin tayār) (տե՛ս Asatrian, Arakelova 2014, pp. 98-99) բառացիորեն նշանակում է «թռչող ոգի (թռչող ջինն)» (արաբ. tayyār): Ունի ակնհայտ կապ Շեյխ Շամսի հետ (տե՛ս 2.16.), քանի որ նրա ապաստանը համարվում է վերջինիս սրբավայրը Լալեշում: Հավատում են, որ Ջին-թայարը բուժում է մոլազարներին, որոնց մեջ մտած ոգիներին քշելու համար դիմում են նրան, քանի որ նա կարող է ազդել անտեսանելի արարածների վրա: Այդ իսկ պատճառով հոգեկան հիվանդներին և դիվահարներին խորհուրդ են տալիս այցելել Շեյխ Շամսի սրբավայր (Jindy 1992, p. 12): Նույն կարողությունը՝ բուժել հոգեկան հիվանդությունները, վերագրում են նաև Ջին-թայարի շեյխական ընտանիքին՝ Ōjaxā Jin tayār (Arakelova 2001<sup>2</sup>, p.325): Ջին-թայարի սրբավայրը գտնվում է Հայաստանի Աշտարակի շրջանի վաչե գյուղում՝ այս տոհմին պատկանող շեյխի տանը:

Ջին-թայարի, ինչպես նաև Մամա Ռաշանի (տե՛ս 2.1.) հետ է կապված քարի վրա սիգարշավելու պոեմն, երբ քարը վերածվում է առյուծի, իսկ մտրակը՝ օձի (Թամոյան 2001, p. 152):

Ջին-թայարը բավականին անորոշ կերպար է, որ չունի պաշտամունքում հստակ մեկնություն: Հնարավոր է՝ նա Շեյխ Շամսի կերպարներից է կամ նրա գործառնության դրսևորումներից մեկը:

## 2.18. Փիրն-լիբինա(ն) – Կառուցող ոգի

P’irē libnā(n) (տև’ս Asatrian, Arakelova 2014, p. 99) բառացիորեն նշանակում է «Չթրծած աղյուսի (արաբ. laban) փիր (ոգի կամ հովանավոր)»: Կրոնական ավանդույթը նրան է վերագրում Լալեշում դեռևս Շեյխ Ադիի ժամանակ կառուցված շատ սրբավայրերի շինարարությունը:

Փիր-լիբինա(ն)ը նաև տնային տնտեսության և ամուսնական կապերի հովանավորն է: Նա կարգավորում է հարսանեկան գործերը: Այդ պատճառով էլ դիմում են նրան՝ խնդրելով նպաստել ընտրյալի հետ ամուսնությանը (Jindy 1992, p. 32):

Համարվում է, որ նրա աղոթքը, որ բարեխոսում է սիրահարի համար, միշտ լավում է. du’ā-qabūl P’irē libnā (Kreyenbroek, p. 218):

Փիրն-լիբինա(ն)ին անվանում են եզդիականության մեջ մի շարք աստվածությունների ու սրբերի՝ Շեյխ Ադիի, Սուլթան Եզդիի, Շեյխ Մանդի և այլոց զարդը: Հմմտ.

P’irē libnānō, gyānō,

Zaynat’ bi su’ā Šēx Mandē Faxrānō (կամ Šēxē Ādīya,

Silt’ānē Ēzīda, Malak Šēx Sīna, etc.) (տև’ս Kreyenbroek 1995, p. 236).

*Օ՛, Փիրն Լիբինան, (մեր) թանկագին,*

*Շեյխ Մանդե Ֆախրի (Շեյխ Ադիի, Սուլթան Եզդիի, Մալաթ Շեյխին և այլն) առեղծվածի զարդ:*

Նրան են դիմում նաև Խրդըր Նաբիի տոնի ժամանակ (տև’ս վերևում, 2.13.):

Ի դեմս Փիրն-Լիբինա(ն)ի՝ մենք, ամենայն հավանականությամբ, գործ ունենք երկրորդային կերպարի հետ, որը, հավանաբար, վերցված է տեղական պաշտամունքներից: Լալեշում այս կերպարը գրեթե մոռացության է մատնված, իսկ Անդրկովկասի եզդիներին ընդհանրապես անհայտ է:

### ԳԼՈՒԽ 3. ԿԵՆԴԱՆԻՆԵՐԻ, ԲՈՒՅՄԵՐԻ, ԲՆՈՒԹՅԱՆ ԵՐԵՎՈՒՅԹՆԵՐԻ ՈՒ ԵՐԿԵԱՅԻՆ ՄԱՐՄԻՆՆԵՐԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԻ ՏԱՐՐԵՐ

#### 3.0. Ընդհանուր հարցեր

Այս երևույթների պաշտամունքը ցանկացած, հատկապես խիստ դոգմատիկ համակարգից զուրկ ժողովրդական (պրիմիտիվ) կրոնի կարևոր բաղադրիչն է: Որպես կանոն, չլինելով կրոնական դոգմայի մաս, իսկ երբեմն էլ նույնիսկ հետապնդվելով պաշտոնական ինստիտուտի կողմից (ինչպես, օրինակ, բարձր զարգացած կրոնների դեպքում), նախնադարյան պանթեիզմի դրսևորումը, ամեն դեպքում, միշտ եղել է և, հավանաբար, կմնա կրոնական մտածողության անբաժան մասը, դրա հիմքը, հավերժ ուղեկիցը և, անհրաժեշտության դեպքում, նաև սնող սկիզբը:

Սկզբնական պաշտամունքի տարրերը, որոնք պաշտոնական ուսմունքի ներկայացուցիչների կողմից հաճախ անվանվում են սնահավատություն ու ավելորդություն, իսկ երբեմն նույնիսկ դիվախաբության ծնունդ, իրականում այն ենթաշերտն են, որի հիման վրա զարգացել են կրոնները և առանց որի չէր կարող գոյություն ունենալ դրանցից և ոչ մեկը, ինչքան էլ կայուն լիներ այդ համակարգը և խիստ լինեին դրա հիմնավորումները (սանկցիաները): Պրիմիտիվ պաշտամունքի՝ կենդանի լինելու ապագույց կարող է ծառայել թեկուզ այն փաստը, որ պաշտոնական կրոնը երբեմն ստիպված է լինում ոչ միայն հաշտվել դրա զուգահեռ գոյության հետ, այլև՝ ընտրելով չարյաց փոքրագույնը, անհրաժեշտության դեպքում տալ դրա համապատասխան մեկնաբանությունն իր դոգմատիկ համակարգում, այսինքն, փաստացիորեն, օրինականացնել այն (ինչպես, օրինակ, գոհաբերության (*mata*) օրինականացումը Հայ Առաքելական Եկեղեցու կողմից և այլն):

Ինչ վերաբերում է եզդիական կրոնին, ապա դրա սինկրետիզմը և էկլեկտիկ բնույթն արդեն ենթադրում են պրիմիտիվ պաշտամունքային մեծ շերտի առկայություն. այստեղ սահմանները կանոնի, դոգմատիկայի (եթե, իհարկե, ենթադրենք դրանց գոյությունը) հավատալիքների ու սնահավատության մեջ շատ հեղինղուկ են: Հետևաբար, եզդիականության կրոնական պատկերի ամբողջականության համար պանթեիստական հայացքների քննությունը խիստ կարևոր է, չնայած նրան, որ դրանք բոլորը կրոնի վաղ ձևերի արտահայտություն են:

### 3.1. Պաշտամունքային կենդանիներ

Սիրամարգի և օձի պաշտամունքային նշանակության մասին արդեն խոսվել է վերևում (տե՛ս 1.2.): Ավելացնենք միայն, որ քամելեոնին եզդիները համարում են օձերի տարատեսակ և ականաժայից վախ են տածում նրա հանդեպ: Նրան անվանում են *mārā a'z mān* «երկնային օձ»: Եզդիական հավատալիքների համաձայն՝ քամելեոնը ծնվում է երկնքում և այնտեղից ընկնում երկիր: Համարվում է, որ ոչ ոք երբևէ չի կարող տեսնել, թե՞ ինչպես է այս կենդանին, որը առեղծվածային կերպով փոխում է գույնը, ուտում, խմում կամ հոգում բնական կարիքները:

Ինչ վերաբերում է քաղաղին, ապա նա սիրամարգի տեսակ է համարվում, որի հանդեպ եզդիները միստիկ հարգանք են տածում: Մենդի մեջ քարոքի մսի օգտագործումը, հատկապես հոգևոր կաստայի ներկայացուցիչներին, խստիվ արգելվում է: «Եվ շեյխը, և աշակերտները,- ասվում է «Սև Գրքի» 24-րդ դրույթում,- ընդհանրապես չպետք է ուտեն քարոքի միս՝ ի պատիվ Մալաք Թավուսի, (քանի որ) Թավուսը (Սիրամարգը) վերոհիշյալ յոթ աստվածություններից է (Մալաք Թավուսի յոթ ավատարներից մեկը) և արտաքնապես նման է քաղաղի» (Ասատրյան, Փոլադյան 1989, ք. 146): Եզդիները հավատում են, որ արևածագը հնարավոր է միայն քաղաղի կանչի շնորհիվ: Վերջինս բերում է երջանկություն, հատկապես երիտասարդներին: Սա, ի դեպ, դեռևս հնագույն ժամանակներից տարածված ունիվերսալիա է իրանական ժողովուրդների մոտ: Որոշ բնույզական ցեղեր, օրինակ, մինչ օրս քաղաղին համարում են սուրբ թռչուն, որի միսն արգելված է օգտագործել սննդում (Afshār 1993, ք. 378): Իսկ սպիտակ քաղաղը, որին ևս չի կարելի սպանել, հրեշտակ է, որ պաշտպանում է մարդկանց, նպաստում է ընտանիքի բարգավաճմանը (Хедаят 1958, с. 307; ‘Abdolī 1991, ք. 202): Աքաղաղի կարևորագույն հատկանիշներից մեկը, որը, ի դեպ, հանդիպում է ոչ միայն իրանական ավանդույթում, այդ թվում նաև եզդիների շրջանում, նրա ապոտրոպիկ սկիզբն է, այն, որ քաղաղին իր ներկայությամբ քշում է չար ոգիներին ու դևերին (տե՛ս Meier, pp. 66 et sq.): Հին Իրանում քաղաղը համարվում էր սուրբ արարած, կրոնական հնագանդության ու կարգապահության աստված Սրաոշայի թռչունը (Sraoša, ուշ ավանդույթում՝ Srōš) (Geiger 1882, pp. 365-368; Nyberg 1938, pp. 66-67; Yāhaqqī 1991, pp. 179-180):

Մահմեդական հավատալիքներում, որոնք, հավանաբար, ունեն իրանական արմատներ, քաղաղին վերագրվում են աստվածային հատկանիշներ: Համարվում է, որ Մուհամմադ մարգարեն շատ էր սիրում սպիտակ քաղաղների, նույնիսկ մեկին պահում էր իր տանը և անձամբ



խնամում նրան: Դրախտում Ալլահի գահի տակ ապրում է հսկայական սպիտակ քաղաղ-հրեշտակը, որն ամեն առավոտ կանչում է, և նրա կանչին հետևում են աշխարհի բոլոր քաղաղները՝ հայտնելով հավատացյալներին աղոթքի ժամի մասին (Asin Palacios 1919, pp. 50 et. sq.):

Քրիստոնեական ավանդությունը պնդում է, որ քաղաղն առաջին կենդանի արարածն էր, որ ազդարարել է Տիրոջ ծնունդը Բեթղեհեմում՝ կանչելով "Christus natus est", այդ օրվանից բոլոր քաղաղները երգում են ողջ Սուրբ Ծննդյան գիշերը: Բացի այդ, բոլոր քաղաղները, որոնք կլինեն երկրի վրա Դատաստանի օրը, և բոլոր մետաղական քաղաղները կտուրներին ու սրածողներին կերգեն, որպեսզի հայտնեն մարդկանց Դատաստանի օրվա գալուստը և կարթնացնեն մեռյալներին:

Սպիտակ քաղաղի պաշտամունքի վերապրուկները պահպանվել են Սպահանի հայերի հավատալիքներում, ըստ որի, եթե ինչ-որ փոքր պուրակում՝ մայրամուտին, մարդը սպիտակ քաղաղ տեսնի և խաչակնքվի, քաղաղը կվերածվի ոսկու ու թանկարժեք քարերի կույտի (Գ. Ասատրյանի դաշտային աշխատանքներից):

Աքաղաղի պաշտամունքային վերապրուկները կարևոր տեղ են զբաղեցրել տարբեր ժողովուրդների, այդ թվում նաև հայերի կախարդական ու հմայական առարկաների շարքում: Այստեղ, սակայն, նախապատվությունը տրվել է սև հավին, որի արյունը, փետուրները և կտուցը կազմում էին այսպես կոչված materia magica-ի հիմնական համալիրը (տարբեր ժողովուրդների պաշտամունքային ու ծիսական պրակտիկայում քաղաղի դերի մասին տես Փրօթեր 1983, cc. 921-923):

Բացառված չէ, որ եզդիական Մալաք Թավուսը՝ որպես սիրամարգաստվածություն, իր մեջ ներառել է քաղաղի պաշտամունքի որոշ տարրեր:

Հին Իրանում ամենից պաշտված ու սուրբ կենդանին շունն էր: Ե՛վ զրադաշտականության մեջ, և՛ միթրաիզմում շունը դիտվում է մարդուց հետո կարևորությամբ երկրորդ կենդանի էակը:

Ավեստայական «Վենդիդադ» կամ «Վիդեվդադ» գրքում մի ամբողջ գլուխ (Vd. XIII) նվիրված է շանը և դրա տեսակներին. նշվում է շան հանդեպ բարեգոյություն դրսևորողների մասին և նկարագրվում են այն պատիժները, որոնք սպառնում են շանը սպանող, նրան վնաս հասցնող և, նույնիսկ, վատ կերակրող մարդկանց (Vd. XIII, 10-16):

Չրադաշտական «Արտավիրազ նամակ» գրքում ներկայացվում է, թե ինչպիսի ծանր փորձությունների են ենթարկվում այն մարդկանց հոգիները, որոնք կենդանության ժամանակ սպանել կամ հարվածել են

շանը, չեն կերակրել հովվական կամ պահապան շներին (AVn., 33. 19-20, 34.1-6. – Vahman 1986, pp. 141-143):

Սասանյան Իրանում հավատում էին, որ նա, ով չի սիրում շանը, դատապարտված է իր օրերն անցկացնել օտարության մեջ և դժբախտ լինել (տե՛ս Иностранцев 1909, с. 92):

Շունը դիտվում էր որպես հանդերձյալ աշխարհի հետ կապ ունեցող կենդանի: Պատահական չէ, որ շատ ավանդույթներում՝ որպես անդրաշխարհի տանող դարպասների պահակներ, հանդես են գալիս շները (օրինակ, Յերբերը հունական դիցաբանության մեջ): Շան մասնակցությունը հուղարկավորությանը ևս այսպես կոչված locus communis է: Այս առումով ամենանշանակալիցը *սագդիդ* ծեսն է (sag-did, բառ. «շան հայացք») գրադաշտականների մոտ, որի ժամանակ գերեզմանի մոտ բերում են շուն, որպեսզի վերջինս նայի հանգուցալին: Տավատում էին, որ իր հայացքով շունը քշում է դիակի չար ոգի Drug-nasu-ին (Darmesteter 1887, pp. LXXXVI et sq.; Vahman, Asatrian 2002<sup>1</sup>, p. 55): Այստեղ պարզորոշ երևում է շան ապոտրոպիկ բնույթը, որը լուրջ իր ներկայությամբ կարող է քշել չար ուժերին: Չարը և շունը, իրանցիների պատկերացմամբ, գտնվում են լրացուցիչ տարաբաշխական հարաբերություններում, այս առումով, գրադաշտական ավանդույթում, շունը հանդես է գալիս որպես արադաղի ընկեր:

Չին իրանցիները շան տեսակների թվին էին դասում նաև աղվեսին ու ոգնուն, որոնք ևս ունեն իրենց տեղը գրադաշտական ժողովրդական հավատալիքների համակարգում (հնդիրանցիների մոտ շան մասին մանրամասն տե՛ս Willman-Grabowska 1931-1932):

Շան պաշտամունքը եգիպտացիների մոտ դուրս չի գալիս այն վերաբերմունքի սահմաններից, որին սովորաբար արժանանում են շները անասնապահ ժողովուրդների կողմից: Նախկինում, սակայն, իրավիճակը մի փոքր այլ էր: Շան պաշտամունքի մասին արժեքավոր տեղեկություններ է հաղորդում 17-րդ դարի թուրք ճանապարհորդ և պաշտոնական օսմանյան պատմագիր Էվլիա Չելեբին իր Siyahet-nāme («Ճանապարհորդությունների գիրք») աշխատանքում, որի համապատասխան հատվածն առաջին անգամ հանդիպում է Գ.Ս. Ասատրյանի մոտ (տե՛ս Asatrian 1999-2000<sup>1</sup>, pp. 83-84):

«[Սանջարի եգիպտացիների մոտ] երեխաներին սկզբում կերակրում են սև շան կաթով: Եթե ինչ-որ մեկը համարձակվի հարվածել շանը, նրան անգթորեն կապանեն: Յուրաքանչյուր եգիպտացի (իր տան) դռան մոտ պահում է հինգ-տասը շուն: Ուտելիքը սկզբում տալիս են շանը և միայն շան կշտանալուց հետո են իրենք ուտում: Մեկ սև շունը վաճառվում է 1000 *դր-*

ընդհանուր և 10 ջորու դիմաց...Մեռյալների պատանքի մեջ շան մագ դնելը [նրանց մոտ] ընդհանուր սովորություն է...Այս վայրում սև շուն ծնվելու դեպքում մեծ խնջույք է կազմակերպվում: Իսկ երբ շունը սատկում է, լվանում են նրա [մարմինը] սոխի ջրով (այս մասին տես նաև 3.2.) և տանում են շների համար նախատեսված հատուկ գերեզմանատուն: Մեռնող շան հոգու [հանգստության համար] կենդանի մնացած շներին ոչխարի խորոված են ուտեցնում: Նրանց շներն իրականում առյուծ են հիշեցնում: Այս երկրում ընդհանրապես չկան գայլեր:

Տարօրինակ է, որ Սանջարի լեռան՝ նվիրական երկիր լինելով հանդերձ, այստեղ այսպիսի անհավատներ են ապրում...» (Չելեբի 1967, p. 188):

Է. Չելեբիի այս կարճ հաղորդագրության մեջ հնարավոր է առանձնացնել շան պաշտամունքի գրեթե բոլոր վերոհիշյալ կետերը. 1) շան հանդեպ հարգանքն ու նրա բարձր դիրքը, 2) կապը մահվան ու հուղարկավորման ծեսի հետ, հետևաբար և ապտորոպիկ բնույթը. վերջինս արտահայտվում է նաև նրանով, որ շան կաթը տալիս են նորածիններին՝ դրանով քշելով շար ոգիները երեխայից, 3) շանը սպանելու կամ վնասելու համար նախատեսված դաժան պատիժները և այլն: Բացի այդ, ուշադրություն է գրավում նաև գույնի խորհրդանշային համակարգը: Սև շունն ունի հատուկ պաշտամունքային նշանակություն, ինչը երևում է նաև զագաների շրջանում այս կենդանու պաշտամունքից: Il adorent un grand chien noir, comme l'image de la Divinité, այսինքն «Նրանք (զլբաշները, այստեղ նկատի ունի զագաները) խոնարհվում են մեծ սև շանը որպես աստվածության խորհրդանշի» (Gilbert 1997, p. 203): Ընդհանրապես, շունը համարվում է սուրբ կենդանի նաև ծայրահեղ շիական նուսայրիականների աղանդում:

Եզդիների մոտ շան պաշտամունքի կորուստը, որ գոյություն ուներ դեռևս Է. Չելեբիի ժամանակ՝ 17-րդ դարում, ամենայն հավանականությամբ, պայմանավորված է իսլամի ազդեցությամբ, որտեղ շունը համարվում է ծիսականորեն պիտո կենդանի (ժողովրդական հավատալիքներում և պաշտամունքում շան դերի մասին տես Hastings, vol.1, pp. 511-513):

Ծանր հատուկ գերեզմանոցում թաղելը ևս հին պաշտամունքային տարր է: Ըստ Տերոդոտոսի, օրինակ (Herod. II, 66, 67), հին եգիպտացիները թաղում էին շան (և կատվի) մարմինը սուրբ համարվող հատուկ գերեզմանոցներում: Այս սովորույթի վերապրուկները պահպանվել են նաև հայերի մոտ: Բաֆֆին գրում է, որ երբ մահանում է ընտանիքին երկար ժամանակ ծառայած մի շուն, նրա գլուխը դրան շեմի տակ թաղելը օդորով է (Բաֆֆի

1957, p. 110): Իսկ անատոլիական թուրքերը նույն հիմնավորմամբ տան շեմի դիմաց կախում են գայլի գանգ (Türkmen 1992, p. 391):

Մի շարք բավականին տարածված հավատալիքներում մեկնաբանվում են նաև շան մասին պատկերացումները՝ որպես կախարդ, ակնհայտ դժոխային հատկանիշներ ունեցող արարած: Ըստ որոշ մահմեդական հավատալիքների, սև շունը յուրահատուկ փոխակերպուկ է, ինչի կարող են վերածվել ջինները (հեղինակի դաշտային աշխատանքներից):

Եզդիները, ինչպես և հայերը (օրինակ՝ Մշո Բուլանըխ), հավատում են, որ գիշերը շան երկար ռոնգը ինչ-որ մեկի վախճանն է գուժում, քանի որ շունը իբրև թե տեսնում է մահվան հրեշտակին (Բենսե 1972, p. 42): Իսկ գիշերը գայլի ռոնգը Ղարաբաղի հայերի մոտ բարի նշան է:

Ծան կերպարը, որպես անդրաշխարհի հետ կապ ունեցող արարածի, գոյություն ունի նաև քրիստոնեության մեջ ի դեմս Քրիստոֆոր Կինոկեֆալի՝ շան գլխով սրբի, որին կապում են եզրպատգիների մոտ հանդերձյալ թագավորության աստծո հետ, ով պատկերվում է շան կամ բորենու գլխով (Максимов 1975):

### 3.2. Բույսերը պաշտամունքում

Կենտրոնական Անատոլիայի զագաների շրջանում մեծ ծառերի, օրինակ, կաղնու (հատկապես՝ սև) պաշտամունքը (Асатрян 1992, с. 107, Kaya 1995, p. 43) չի արտահայտվում ո՛չ եզդիների, ո՛չ քրդերի մոտ:

Կան, իհարկե, ցանկությունների ծառեր (Dārā mirāzā) կոչվող մեծ ծառեր, որոնք անկախ տեսակից, դարձել են պաշտամունքի առարկա՝ շնորհիվ տարիքի, չափսի կամ դրանց վերագրվող որևէ հատկանիշի: Գարնանը այս ծառերի տակ կազմակերպվում են զոհաբերությանը ուղեկցվող տոնակատարություններ (bindārūk) և այլն: Սակայն այս երևույթի մեջ ծառերի պաշտամունք (դենդրոլատրիա) տեսնելը ճիշտ չի լինի: Նման ավանդույթը, որ հանդիպում է տարածաշրջանի շատ ժողովուրդների մոտ, ավելի շուտ կարելի է համարել տիեզերական միջանցքի պաշտամունքային տարր (ինչպես տանը հենարան հանդիսացող սյան կամ վրանում ձողի պաշտամունքը, բայց փոքր-ինչ այլ մեկնաբանությամբ), որ միմյանց է միացնում երեք աշխարհները՝ անդրշիրիմյան աշխարհը, կենդանների աշխարհը և երկնային թագավորությունը: Նման ծառերի պաշտամունքի հետ կապված հավատալիքների որոշ համալիրը՝ լաթեր կապելը ծառերի ճյուղերին ի հիշատակ մեղայանների, ծառի տակ զոհաբերությունը և այլն, խոսում են հենց «կենտրոնի» սիմվոլիկայի

մասին, ինչպես ֆալլոսի պաշտամունքը քարերի դեպքում (տե՛ս վերևում, 2.7.): Այստեղ ծառը՝ որպես պաշտամունքի առարկա, առաջնային կերպարի դեկորատիվային և երկրորդային իմաստավորման արդյունք է:

Եզդիների շրջանում ողջ բուսական աշխարհում ամենից շատ պաշտամունքի առարկա է գլուխ սոխը – *pīvāz* (*Allium cepa* L) (տե՛ս Arakelova 2014, pp. 150-153; Asatrian, Arakelova 2014, pp. 113-114):

Եզդիների մոտ սոխի պաշտամունքի մասին ամենավաղ վկայությունը գտնում ենք Էվիլյա Չելեբիի մոտ այն նույն հատվածում, որտեղ նա խոսում է սև շան մասին (տե՛ս 3.1.): Մինջարի եզդիները, ինչպես նա է գրում. «սոխն ու *ջաջնգիլի* պանիրը (պանրի տեսակ կծու կանաչիներով – Վ.Ա.) միշտ իրենց հետ են տանում: Եթե մեկը բռնուցքի հարվածով ճգմի սոխը, նրանք այդ մարդու գլուխը ջարդում և սպանում են: Տարօրինակն այն է, որ եթե սրանցից հարուստ մեկը մեռնի, նրանք այդ մեռնիին սոխի ջրով լողացնում և գերեզմանի վրա էլ սոխ են տնկում: Ծատ անգամ այս մասին հարցրի սրանց գերիներից, բայց ուղիղ պատասխան չսովին, «սոխը լավ է» ասացին: Այսպիսի մի առած կա՝ «Մի քրդի հարցրել են, եթե թագավոր լինես, ի՞նչ կուտես, նա պատասխանել է՝ «սոխ...կուտես»: Արդարև, քրդերը (այսինքն՝ այստեղ, եզդիները - Վ.Ա.) սոխ շատ են սիրում» (Չելեբի 1967, p. 188):

Մի կողմ թողնելով եզդիների, ինչպես նաև քրդերի խորակագիտական նախասիրությունները սոխի հանդեպ, որը դրսևորվում է նաև ներկայումս, այս բույսի պաշտամունքային նշանակությունը անցյալում, դատելով է. Չելեբիի հաղորդումներից, կասկած չի հարուցում: Մասնավորապես, այս բույսի հանդեպ ոչ ճիշտ վերաբերմունքի պատճառով մարդ սպանելը ակնհայտորեն խոսում է դրա սուրբ բնույթի և որոշակի պաշտամունքային համալիրի մասին, որին, ցավոք, է. Չելեբին չի անդրադառնում:

Հանգուցյալի մարմինը սոխի ջրով լվանալը և գերեզմանի վրա սոխ աճեցնելը ակնհայտորեն այդ համալիրի մի մասն են: Տվյալ բույսը, ինչպես, ի դեպ, նաև նրա եղբայրը՝ սխտորը (ինչպես նաև մադադանոսը) շատ ավանդույթներում, հայտնի են որպես չար ոգիներին քշելու միջոցներ: Նման միջոցով, հավանական է, պաշտպանում էին հանգուցյալի մարմինը չար ուժերի հարձակումներից:

Սոխի հանդեպ եզդիների հատուկ վերաբերմունքի մասին վկայում է նաև 20-րդ դարասկզբի հայ հանրագիտակ Սիոն Արքիմանդրիտ Տեր-Մանվելյանը. «Սոխը նրանց անբաժան սերն է,- գրում է նա,- որը նրանք ոչ մի բանի հետ չեն փոխի: Այս բույսի հանդեպ սերն ու ակնածաճնքն այն աստիճանի է հասել, որ դարձել է ասացվածք: Նրանց լիզվով ասած. *Az pīvāz na-dixōm, dibēža šak’ar bixō* (Ես [նույնիսկ] սոխ չեմ ուտում, իսկ [նա]

ասում է՝ շաքար կեր): Եզդիների ավանդական ճաշկերույթների զարդը սոխն է, որի մեծ կապուկները դրվում են սնդանի մեջտեղում» (Տեր-Մանուելյան 1910, p. 28):

Սոխն ու սխտորը հանդես են գալիս որպես եզդիական հեքիաթների հերոսներ – Pivāz և Sērō (տե՛ս, օրինակ, Wikander 1959, pp. 33-34): Վկայված է նաև եզդիական ցեղի անուն՝ Pivāzi: Հայկական *Փիվազյան* ազգանունն, ի դեպ, նույն ծագումն ունի:

Սոխի պաշտամունքը, կամ, ավելի ճիշտ, պաշտամունքի տարրերը մինչ օրս պահպանվել են բազմաթիվ, մասնավորապես, առաջավոր-ասիական տարածաշրջանի ավանդույթներում: Եզդիատոսում, օրինակ, մինչ օրս նշում են Šām an-na'im («Ձեփյուռի շնչառություն») տոնը, որի ժամանակ առավոտից ուտում են սոխ և հավկիթ են ներկում: 19-րդ դարում Եզդիատոսում սոխի անմիջական ներկրագոյության մասին է վկայում ֆրանսիացի գրող Ժերար դե Ներվալը: «Պատկերացրեք իմ զարմանքը,- գրում է նա,- երբ առավոտյան մտնելով (եզդիատական) ստրկուհու սենյակ, ես տեսա սոխի մի ամբողջական շաքան՝ շեղակիորեն դնից կախ, և ուրիշ սոխեր՝ համաչափ կախված բազմոցի վերևում, որի առջև ներկրագոյության ակտ էին կատարում» (Нерваль 1986, сс. 137-138):

Սոխը *materia magica*-ի կարևոր բաղադրիչներից է և օգտագործվում է թե՛ սպիտակ, թե՛ սև կախարհանքում՝ թուղթ ու գիր անելու համար և այլն: Իրանի առանձին շրջաններում, օրինակ, հարևանին վնասելու կամ վատություն անելու նպատակով սոխի մեջ ասեղ են խրում, ուղղում այն հարևանի տան կողմը և այդ դիրքով թողնում են ողջ գիշեր (հեղինակի դաշտային գրառումները, Բաշան, Իրան):

Իսկ ահա թալիշները ատամնացավից ազատվելու համար կրունկին սոխ են դնում և հավատում են, որ դա օգնում է (Миллер 1930, сс. 146, 152): Խորասանի (Իրան) քրդերը գտնում են, որ շաքաթ օրը սոխ ուտելու դեպքում, կարելի է հարստանալ (Mīrnyā 1991, p. 201), իսկ զագաների հավատալիքների համաձայն՝ չի կարելի ուրբաթ օրը սոխ կամ սխտոր ուտել, քանի որ դա մեծ մեղք է (Kaya 1995, p. 44):

Սոխն ունի որոշակի ծիսակախարդական նշանակություն նաև հայերի մոտ (մասնավորապես, *aklatiz*-ի նկարագրությունը և այլն տե՛ս Vardanian 1999-2000):

Մեկ այլ պաշտամունքային բույս, որը ոչ միայն եզդիների, այլև շատ ուրիշ ժողովուրդների մոտ ձեռք է բերել միստիկ նշանակություն և բարի վերաբերմունքի է արժանացել, մանդրագորան է (*Mandragora L.*) (տե՛ս Arakelova 2014, pp. 153-156; Asatrian, Arakelova 2014, pp. 114-116):

Հայերի մոտ այն կոչվում է loštak, mardaxot՝ manraxot և միավորում է երկու իմաստանիշ՝ Mandragora L. և Brionya L.՝ տարբերություն չդնելով այս երկու տնասկների միջև: Հայերն անվանում են այն «բոլոր բույսերի թագավոր» - t'agawor amen xotic՝:

Մանդրագորան լայնորեն կիրառվում է ժողովրդական բժշկության մեջ ցավազրկման, զարկերակային ճնշման և ջերմության իջեցման, աղյուսահոսությունը դադարեցնելու համար, որպես միզամուղ միջոց և այլն: Բայց, առաջին հերթին, մանդրագորան դիտվում է որպես սիրո ցանկություն առաջացնող և բեղմնավորմանը նպաստող կախարդական միջոց: Այս հատկանիշը, ի դեպ, արտացոլված է մանդրագորայի պարսկերեն անվան մեջ – mehrgyāh, այսինքն «սիրո խոտ»: Աստվածաշնչում այն հիշատակվում է նույն իմաստով (տե՛ս Ծննդոց 30: 14-16):

Մանդրագորան (հուն. *μανδραγόρας*) միջերկրածովյան թմրեցնող բույս է, մորմազգիների ընտանիքից, ունի պալարային արմատ, որը նման է մարդու մարմնի: Ըստ եգիպական հավատալիքների՝ այս բույսն ունի մարդու մարմնի գույն, փայլում է գիշերը, իսկ տերևները կարծես արծաթյա լինեն: Բայց հենց որ ինչ-որ մեկը մոտենում է այս բույսին, այն անցնում է գետնի տակ: Որպեսզի այն դուրս գա գետնի տակից, պետք է դրա վրա մի քանի կաթիլ կնոջ մեզ կաթեցնել: Իսկ հողից հանելու ժամանակ, իբրև թե, մանդրագորան այնպիսի ականջ ծակող ձայն է արձակում, որ այն քաղոդն իսկույն մահանում է: Մահից խուսափելու համար բույսը մի քիչ փորում-հանում են, ցողունը կապում են շան կամ այծի վզին, որոնց մի քանի օր դրանից առաջ չէին կերակրել, իսկ հետո, զգալի չափով հեռանալով՝ սոված կենդանուն ուտելիք են ցույց տալիս, դրանով ստիպելով նրան քաշել-հանել բույսը հողից: Ասում են՝ դրանից հետո կենդանիները մահացած ընկնում են: Նույն հավատալիքը հանդիպում է նաև հայերի, պարսիկների և այլ ժողովուրդների մոտ (տե՛ս Բենսեն 1972, p. 51, Хедаят 1958, сс. 303-304, Трессидер 1999 сс. 212-213):

Հայերի շրջանում մանդրագորայի կարևոր ծիսական նշանակության և ժողովրդական գիտակցության մեջ դրա՝ որպես համադարման, բարձր գնահատականի մասին է վկայում հատուկ աղոթք-գովքը՝ Aγot'k՝ vasn loštakin «Մանդրագորային նվիրված աղոթք»: Այն գրի է առնվել Գ. Սրվանձոյանի կողմից (Սրվանձոյան 1874, pp. 285-286): Դրանում ասվում է. «... Դու ես թագաւոր ամենայն խոտից, և որ գոյացոյցն զքեզ և պարզեմաց քեզ բժշկութիւն ազգի մարդկան ամենայն ցաւոց և անուամբ անելին և անմահին Աստուծոյ ողորմածին և բարեւարին Աստուծոյ և Ս. Առաքելոց, Մարգարեից, Մարտիրոսաց, Հայրապետաց, Ճգնատրաբ, Կու-

սանաց, Զինուորաց և Ս. Հրեշտակաց և Հրեշտակապետաց, և ամենայն նրկնային գորաց, ևս առավել ամէնօրինեալ Ս. Աստուածածնին բարեխօսութեամբ օրինեալ լինիս դու, Լօշտակ, գորութեամբ Ամենակալին, աջովն Աննիին, բազկովն Հօրին Աղտահարեալ վանեսցին և խորտակնացին դեք, և քակտնացին մեքնայք, և սասաննացին խումբք, և շարժեսցին հիմունք այսոց պղծոց, և դու լինիս օրինեալ յայսմիտեւ մինչև յաիտնան»:

Այս աղոթքը խորհուրդ է տրվում կարդալ յոթ անգամ մանդրագորան քաղելուց առաջ:

Պահպանվել է հայկական ավանդություն այն մասին, թե ինչպես է առաջացել լոշտակը: «Կար-չկար, մի ծառա կար Լոշտակ անունով, որ մշտապես հալածվում էր այն վանականի կողմից, ում ծառայում էր: Մի օր Լոշտակը ճրագի յուղը թափում է քնած վանականի մորուքին և այրում այն: Վանականը սարսափահար վեր է թռչում և տեսնելով Լոշտակին՝ բացականչում է. «Թող գետնի տակն անցնես»: Հենց այդ պահին Լոշտակը գետնի տակ է անցնում: Իսկ վանականը գոջալով իր արածի համար, ասում է. «Թող սպեղանի դառնաս բոլոր հիվանդություններին»: Սակայն որոշ ժամանակ անց, ցավից տանջվելով, նորից անհծում է Լոշտակին, ցանկանալով, որ ամեն անգամ, երբ ինչ-որ մեկը փորձի հանել այն հողից, ինքը հայտնվի նրա տեղը: Ահա թե ինչու են մարդիկ քաղում լոշտակը՝ կապելով դրա տերևուրը շան պոչին» (Ганалаян 1979, с. 103):

Այլ պաշտամունքային բույսեր, որքան մեզ հայտնի է, եզդիները չունեն: Վերը ասվածին կարելի է միայն ավելացնել եզդիների շրջանում տարածված մի հավատալիք, համաձայն որի լեռներում աճում է մի բույս, որի հոտից կարելի է կուրանալ: Բայց, բարեբախտաբար, դրա կողքին աճում է նաև դրա հակաթույնը, որի բույրը շնչելով կարելի է նորից վերականգնել տեսողությունը: Մեկ այլ հավատալիք պատմում է մի ծառի մասին, որն իբրև թե մի ժամանակ աճում էր Սինջարի լեռներում: Դրա վրա գգում էին նոր, ձյունաճերմակ *խարդա* (տե՛ս վերևում, 0.3.1.), որպեսզի այն ձնաք բերի իր բնորոշ գույնը: Ներկայումս, ասում են, այդ ծառերը գոյություն չունեն. «քողերը բոլոր կտրել են» (հեղինակի դաշտային նյութերը՝ գրի առնված ֆակիր Թայարից, Արմավիրի շրջան, Հայաստան): Խարդան այժմ էլ ներկում են մի ներկով, որը ստանում են ինչ-որ թփի տերևները թրմելու արդյունքում:



### 3.3. Բնության երևույթները և երկնային մարմինները

Բնության երևույթների ընկալումը եդիականության մեջ պարունակում է ավելի շատ տարածաշրջանային, Առաջավոր Ասիայի ժողովուրդների համար ընդհանուր տարրեր և չի առանձնանում յուրահատկությամբ (տե՛ս Arakelova 2006; Asatrian, Arakelova 2014, pp. 116-118):

Լեզվական ընդհանրությունը ժամանակակից քրդերի հետ մասամբ կանխորոշել է բնության երևույթների մասին այս երկու էթնիկ խմբերի մոտ տարածված և հարևան ժողովուրդների մոտ զուգահեռներ ունեցող պատկերացումների նմանությունը:

Լուսնի խավարումը, ըստ եդիական հավատալիքների, առաջանում է այն ժամանակ, երբ հսկայական կատուն կամ հրեշը փորձում է կուլ տալ գիշերային լուսատուն, բայց դա նրան երբևի՜ չի հաջողվում: Բայց ամեն դեպքում չարի պարտության մեջ համոզված լինելու համար պետք է վախեցնել հրեշին տիեզերական աղմուկով՝ կրակոց օդում, ճիչեր, ամանեղենի կոտրում և այլն: Լուսնի խավարումը ունի այլ բացատրություն ևս: Համարվում է, որ լուսինը արևի եղբայրն է, որ սիրահարվել է իր քրոջը: Որպեսզի շփոթության մեջ գցի վերջինիս, նա պարբերաբար քողարկում է իր երեսը ծածկոցով: Բայց արևի հրեշտակներն ամեն անգամ քաշում են ծածկոցը նրա երեսից, և արևը նորից լուսնից հեռու է փախչում:

Նորալուսինը բացատրվում է նրանով, որ լուսինը քրոջ հանդեպ սիրուց տանջվում է, մահանում, ապա նորից ծնվում: Կա նույնիսկ սրա վերաբրյալ հանելուկ. *av k'ıya, ku mahē jārakē kāl diva, dimira ü dīsā dizē* – «Ու՜վ է ամիսը մեկ ծերանում, մահանում և նորից ծնվում»:

Լուսնի խավարման, նաև լուսնի սկավառակի աճման ու նվազման մեջ եդիները չարագուշակ իմաստ են տեսնում: Խավարումը համարվում է երաշտի, պատերազմի, համաճարակի և հիվանդությունների նախագուշակ (ավելի մանրամասն տե՛ս վերևում, 2.16.2.): Արևի հետ կապված հատուկ հավատալիքներ, բացի նրանից, ինչ նշվել էր Շեյխ Շամսի հետ կապված (տե՛ս 2.16.1.), չեն նկատվում:

Երկրաշարժերը, ըստ եդիական հավատալիքների, տեղի են ունենում այն ժամանակ, երբ ցուլը, որի վրա կանգնած է երկրագունդը, ժամանակ առ ժամանակ շարժում է ականջները կամ թափահարում է պոչը: Մեկ այլ տարբերակի համաձայն՝ այդ ցլի շուրջը ճանճ է պատվում: Հենց որ նա մոտենում է ցլի աչքերին, վերջինս թարթում է, և երկիրը դրանից ցնցվում է: Ասում են, որ եթե մի օր ճանճը նստի ցլի փորին, վերջինս տեղից կշարժվի, և աշխարհի վերջը կգա:

Ծիածանը - k'askasōr (բառ. «կանաչ-կարմիր») Սողոմոն մարգարեի գոտին է (Silēman p'ēxambar): Եթե ինչ-որ մեկին հաջողվի կանգնել ծիածանի տակ, նրա բոլոր երազանքները կիրականանան: Իսկ եթե ինչ-որ մեկն անցնի ծիածան տակով, կփոխի սեռը՝ կինը կդառնա տղամարդ և հակառակը: Ճիշտ նույնանման հավատարիք կա նաև հայերի շրջանում: Նոր հայկական ավանդույթում ծիածանը ևս անվանում են «կանաչ-կարմիր», իսկ դասական ավանդույթում՝ ծիածան (անհայտ ծագման բառ):

Ծիր կաթինը եզդիներն անվանում են Rīyā kādizīyē «Հարդագողի ճանապարհ»: Սա համընկնում է տարածաշրջանի գրեթե բոլոր ժողովուրդների մոտ Ծիր կաթինի անվան հետ. հայերի մոտ՝ hardagoyi čanaparh, պարսիկների մոտ՝ rāh-i kah-kašān (kāhduzd), թուրքերի մոտ՝ samanyolu և այլն (մանրամասն տե՛ս Eilers 1973, p. 16):

Կայծակն ու որոտը Մամա Ռաշանի, Շեյխե Բիրուսկի կամ Աբաբիրուսկի ձեռքի գործն են (տե՛ս 2.1.): Անձրևը գալիս է աստծո հրամանով և Սողոմոնի օգնությամբ: Վերջինս, լինելով փետրավորների լեզվի գիտակ, հրամայում է նրանց կտուցով ջուր վերցնել ծովերից և երկնքից թափել երկրի վրա: Անձրևի կաթիլների տարբեր չափաները բացատրվում են թռչունների կտուցների տարբերությամբ:

Եզդիները, տարածաշրջանի մյուս ժողովուրդների՝ հայերի, քրդերի նման, հավատում են, որ աստղերը հայտնվում և անհետանում են մարդկանց ծնվելու և մահանալու հետ միասին: Յուրաքանչյուր մարդ երկնակամարում ունի իր աստղը: Երբ աստղն ընկնում է, ասում են՝ այդ պահին մարդը մահանում է. stayrikā wī ži a'zmānā rižīya – «նրա աստղն ընկավ», կամ stayrikā wī vēsīya – «նրա աստղը մարեց»: Մարդու առողջությունը, հիվանդությունները, ճակատագիրն անմիջականորեն կապված են նրա աստղի վիճակի հետ. marī hana stayrā wāna gaša, marī hana stayrā wāna čilmisī, այսինքն՝ «կան մարդիկ, որոնք ունեն վառ աստղ, (և) կան այնպիսիները, որոնց աստղը խամրած է: Այդ իսկ պատճառով հարսանիքի ժամանակ տղայի և աղջկա մայրերը ձեռքերը բարձրացնում էին դեպի երկինք և խնդրում Մալաք Թավուսին, որպեսզի նորապսակների աստղերը միշտ վառ լինեն. Yā Malakē Tāwūs, birā stayrē būkē ū zavā gaš bin. Իսկ երիտասարդ աղջիկները, շուրջպար բռնելով, խմբովի դիմում էին աստղերին երիտասարդ գույզին հովանավոր լինելու խնդրանքով.

Stayrnō, stayrnō, stayrnē gaš!

Ma binhēřin, ma vē šāya,

Řahmā wa li sar būk ū zavē.

*Օ՛, աստղեր, աստղեր, վատ աստղեր,  
Նայե՛ք մեզ, մեր ուրախությանը,  
Թող ձեր ողորմածությունը լինի հարսի և փեսայի վրա:*

Յերենկը աստղի հայտնվելը վատ նախանշան է. stayrā řōžē bē dītinē, wē sālē diva šar – «Եթե՛ ցերեկն աստղ է երևում, պատերազմ կլինի»:

Գիսաստղը – stayrā bi bōcik «պոչով աստղ» (հմմտ. հայ. gisastγ – «մագոտ աստղ») նույնպես չարագուշակ երևույթ է, մեծ դժբախտությունների նշան:

Եզդինների աստղագիտական պատկերացումները սահմանափակվում են մի քանի երկնային մարմիններով՝ Վեներան (Stayrā sibē), Սիրիուսը (Galāvēž, բառ. «մահվան նետող»). համարվում է, որ այս աստղի հայտնվելը ճանապարհորդներին շնորհում է ուղուց և տանում նրանց մահվան), Կշեռքի համաստեղությունը (stayrā Mēzīn), Բազումբը – Pēwir և Խոյի համաստեղությունը (Barān):

Ամենաերկրագլխին Բազումբ համաստեղությունն է. Pēwirē ma xūyā būn – «Հայտնվեց մեր Բազումբը», Pēwirē ma hiltēna – «Ծագեց մեր Բազումբը» (Celil, Celil 1978մ<sup>2</sup>, p. 303) և այլն: Բազումբը հաճախ հիշատակվում է Կշեռքի հետ միասին.

*Šavē dirēža dāyī,  
Pēwir u Mēzīn a’zmānā būna qāyī,  
Az miskīn būm harī hāyī (ibid., p. 304).*

*Երկար գիշեր ստացվեց,  
Բազումբը և Կշեռքը մնացին երկնքում,  
Ես դարձա հավիտյանս դժբախտ:*

Հնտաքրքիր է, որ Բազումբի անվանումը քուրմանջիով Pēwir է, բառային հնաբանություն, որն ունի ավեստայական նախածև՝ Paoiryaēnī և հանգում է հին իրանական \*parwya- – «առաջինը» ձևին (Bartholomae 1912, pp. 40 et sq.; Боголюбов 1986, cc. 7-8).

Խոյի համաստեղությունը, որ եզդինները կոչում են Barān (= քրդ. barān – «ոչխար») - անհայտ ստուգաբանությամբ բառ, համընկնումը ռուսերեն *баран* բառի հետ պատահականություն է), հայտվում է երեկոյան ժամը 10-ից հետո, երբ ոչխարներին քշում են փարախ: Այն համարվում է մանր կենդանիների պողաքերության խորհրդանիշ և միաժամանակ մանր կենդանիների հովանավոր Մամն Ծրվանի պաշտպանն է (տե՛ս 2.4.) ու նրա երկվորյակը երկնքում: Մամն Ծրվանի ոգին, ըստ եզդինների, այս համաստեղության դրսևորումն է երկրի վրա (տե՛ս 2.7.):

#### ԳԼՈՒԽ 4. ԵԶՐԻԱԿԱՆՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՄԻՆԿՐԵՏԻԿ ՌԻՍՄՈՒՆՔՆԵՐԻ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ

Չնայած իր անկրկնելիությանը և սինկրետիզմի ծայրահեղ յուրահատուկ ձևին, չի կարելի չնշել եզդիականության և ծայրահեղ շիակաճ աղանդների միջև եղած մի շարք զուգահեռներ, որոնց մի մասը, անշուշտ, ընդհանուր տարրեր են, որ թափանցել են երկու ուսմունքների մեջ իսլամական միստիցիզմից և, հնարավոր է նաև, գնոստիկական ուսմունքներից (մի քանի վաղ շիական ուսմունքների, օրինակ, իսմայիլականների դեպքում վերջինս կասկած չի հարուցում, քանի որ դրանք ձևավորվել են քրիստոնեական գնոստիցիզմի անմիջական ազդեցության տակ): Իսկ ահա եզդիականության մեջ մի շարք ծայրահեղ շիական տարրեր, դատելով ըստ ամենայնի, ավելի ուշ ազդեցության արդյունք են (տե՛ս Arakelova 2004; Asatrian, Arakelova 2014, pp. 121-132):

Ծայրահեղ շիական աղանդների շարքին ընդունված է դասել շիիզմի այն ուղղությունները, որոնցում, առնվազն ձևականորեն, դիտվում է Ալիի աստվածացումը (Ալի իբն Աբի Թալիբ, չորրորդ խալիֆը, Մուհամմադ մարգարեի հորնեղբոր տղան և փեսան): Չնայած սրան, որոշ ծայրահեղ շիական աղանդներում Ալիին բավական երկրորդական կերպար է. Ժողովրդական գիտակցության մակարդակում այստեղ իշխում է տեղական նախախլամական ենթաշերտը, իսկ կրոնական դոկտրինում՝ միստիկ ուսմունքն է զոթերիկ տեսքով: Ծայրահեղ շիական աղանդներից եզդիականության հետ ամենից շատ զուգահեռներ ունեն ահլ-է հակղը (Ճշմարտության մարդիկ) և գազաների կրոնը:

Նմանությունների շարքում ամենից նշանակալիցը, առաջին հերթին, հանդերձյալ կյանքի «նղբոր» և «քրոջ» կրոնական ինստիտուտն է (Asatrian 1999-2000<sup>1</sup>), ինչպես նաև մի շարք անձինք, որոնք աստվածացվել են ծայրահեղ շիզմում (Ալի, Ֆաթիմա և այլն) և հանդիպում են եզդիականության մեջ: Մանրամասն քննելով եզդիականության մեջ աստվածությունների և սրբերի կերպարները (տե՛ս Գլ. 1,2.)՝ մենք բազմիցս անդրադարձել ենք լեզենդների ու առասպելների ընդհանուր սյուժեներին, տարբեր պանթեոնների զուգահեռ կերպարներին:

Ինչ վերաբերում է ահլ-է հակղին, ապա Իրանում աղանդի ինքնանվանումներից մեկը Յարեսանն է (Yāresān) (Իրաքի ահլ-է հակղերը կոչվում են *քարթահ*): *Յարեսան* բառն, ըստ էության, եզդիների համայնքի ինքնանվանման անալոգն է – եզդիխանա (ēzdīxāna) (այսինքն՝ «եզդիների բնակավայր» – տե՛ս 0.3.1, 0.3.3.): Yāresān բառն ամենայն հավանական

նությունը, հանգում է *yārestān* «(աստծուն) սիրահարվածների կացարան» բառին *-stān* տեղանվանակերտ ածանցով և *yār* «սիրահար, սիրեցյալ» արմատով:

Յարեսան աղանդը, ինչպես եզդիները, ունի ուսուցիչներ՝ փիր և դալիլ, որոնք պետք է լինեն կրոնական առաջնորդների՝ սեյիդների կաստայի ներկայացուցիչներ և այդպիսով ձևավորեն *xāndān*՝ ընտանիք, որ բաղկացած է հոգևոր ուսուցիչներից և աշխարհականների կաստայի ներկայացուցիչներ հանդիսացող աշակերտներից (*murīd*): Նման հիերարխիա, համայնքի սոցիալական կառուցվածք և հոգևոր ուսուցիչների ինստիտուտ հանդիպում է նաև գազանների մոտ (*Asatrian 1995*):

Ահլ-է հակդերի և եզդիների կոսմոգոնիայում դիտվում են մի շարք գուգահեռներ: Միակ աստվածը, առաջնաստեղծ արարիչը, ի սկզբանե արարել է մարգարտը, որն իր մեջ պարունակել է տիեզերքի բոլոր տարրերը:

Ահլ-է հակդերի շրջանում Մալաք Թավուսն ունի փոքր-ինչ այլ մեկնաբանություն. նա ևս սատանայի մի մարմնավորում է (*Čahārdehī 1991, p. 179*), բայց սա միանգամայն այլ Սատանա է, որ չի նույնանում չարի հետ և ունի աստծո կողմից մերժված հրեշտակին բնորոշ գծեր (*Sūrī 1966, pp. 174-175*): Սակայն ուսմունքում առկա են նաև սատանայի արդարացման (ապոլոգիայի) տարրեր, իսկ *šaytān* «սատանա» բառի վրա տաքու է դրված: Երբեմն Մալաք Թավուսը ահլ-է հակդի կողմից նույնացվում է Դավթի (Դավուդի) հետ (*Kreyenbroek, p. 52; տև. 2.14.*):

Ծայրահեղ շիաների մոտ սատանան պարզապես աստծուց հեռացած հրեշտակ է՝ Ագագել, որը միայն վնասվելուց հետո սկսեց կոչվել իբլիս (հանգում է հուն. *δίαβολος* «սատանա» բառին): Նա անգոր է, թույլ, սահմանափակ է իր գործողություններում և բոլորովին էլ չարի մարմնավորում չէ, ինչպես ներկայացվում է դոգմատիկ ուսմունքներում: «Մարդուց բացի, ստվում է ահլ-է հակդերի կրոնական տրակտատներից մեկում, - բնության մեջ այլ չարիք չկա... Չարը (սատանան) միայն այն միջոցն է, որով գերիշխող Եսը արտահայտում է իրեն մեր մեջ» (*Wilson 1989-1990, p.42*):

Ահլ-է հակդերի շրջանում, ինչպես արդեն նշվեց, Մալաք Թավուսը նույնանում է Փիր Դավուդի հետ, ով *Haft-tan*-ում (Յոթ Սրբերը ահլ-է հակդերի մոտ) կարևորությամբ երկրորդն է (*Nūr ‘Alī-Šāh Elāhī 1995, L’ésotérisme kurde, op. cit., passim.*): Ահլ-է հակդերի խմբերից մեկում (Քալխանի շրջան, Դալահու լեռներ) Մալաք Թավուսի կերպարն այնքան մեծ նշանակություն ունի, որ նրանք Ահլ-է հակդի մյուս հետևորդների կողմից անվանվում են *Malak-Tāwūsīhā* «Մալաք Թավուսի»-ներ, այսինքն «Մալաք Թավուսի հետևորդներ»: Տեղական ավանդույթը պնդում է, որ Մալաք

Թավուսի հետևորդները գոյություն ունեն անհիշելի ժամանակներից: Երբ Սոլթան Սոհակը՝ չորրորդ աստվածային մարմնավորումը, եկավ այս աշխարհ, Մալաթ Թավուսի բոլոր հետևորդները դարձան այս սրբի նվիրյալները: Այդ ժամանակից ի վեր նրանք պահպանել են երկու պաշտամունքներն էլ՝ Ահլ-է հակդի և Մալաթ Թավուսի: Մակայն եթե Ահլ-է հակդի բոլոր հետևորդները հավասարապես պաշտում են Սոլթան Սոհակին որպես աստծո մարմնավորում, ապա Մալաթ Թավուսի հետևորդները հավատում են, որ աստված ստեղծել է տիեզերքը և նշանակել Մալաթ Թավուսին դրա վերահսկիչ: Նրա հիմնական գործառույթներից մեկը աստծո կամքն ի կատար ածելն է, մասնավորապես, պատժել մարդկանց իրենց գործած մեղքերի համար: Միևնույն ժամանակ, ոչ ոք իրավունք չունի հիշատակել Մալաթ Թավուսի մեղքը որպես ընկած հրեշտակ, քանի որ աստված արդեն ներել է նրան: Մալաթ Թավուսին երբեմն նույնիսկ անվանում են Մալաթ-է Ամին (վստահված հրեշտակ), ով ապացուցել է աստծո հանդեպ իր մոնոթեիստիկ վերաբերմունքն իր գործողություններով:

Այս խմբում Մալաթ Թավուսը ձեռք է բերում նոր հատկանիշներ նաև Ալիի պաշտամունքի հետ կապված, ինչը բնորոշ է ոչ ուղղափառ շիաական ուսմունքներից շատերին: Մալաթ Թավուսի հետևորդները հավատում են, որ Ալին գոյություն է ունեցել նաև Արարումից առաջ՝ որպես Բացարձակ Լույս (*nūr-ē mutlaq*): Չորս ծառայող հրեշտակները ստեղծվել են Ալիի մաքուր էությունից (*az jesm-e pāk-ē ‘Alī*): Չաբրայիլը ստեղծվել է Ալիի աջ ձեռքից, Միքայելը՝ ձախ, Իսրայիլը՝ նրա լեզվից, իսկ Մալաթ-Ամինը, այսինքն՝ Մալաթ Թավուսը Ալիի վերամարմնավորումն է (*dūn-ē ‘Alī*): Որպես Ալիի վերամարմնավորում, Մալաթ Թավուսը դեկավարում է ողջ աշխարհը:

Ահլ-է հակդերի կրոնական ուսմունքում գոյություն ունեն յոթ անձինք՝ hafttan (տե՛ս 2.14.), որոնք, ըստ էության, նույնանում են եզդիականության յոթ ավատարների հետ: Երկու դեպքում էլ այս յոթնյակը յոթ մեծ հրեշտակների մարմնավորումն է. կարելի է խոսել չորս հրեշտակների հատուկ դիրքի մասին, որոնք նույնանում են չորս տարրերի՝ կրակի, ջրի, հողի և օդի հետ: Իսկ ցլի գոհաբերությունը (տե՛ս 2.16.) որոշակիորեն գոյություն ունի նաև ահլ-է հակդերի շրջանում:

Հատուկ ուշադրության է արժանի վերամարմնավորման հարցը: Հինդուիստական այս գաղափարը, որտեղ ծնվելիս մարդու ձեռք բերած կերպարն անմիջականորեն կախված է նախորդ կյանքում նրա արարքներից, գոյություն ունի նաև եզդիականության մեջ, չնայած և գերիշխող չէ (Drower 1941, pp. 32-33, 91; Lescot 1938, pp. 67-68): Այն զարմանալի կերպով գուգակցվում է դրախտի ու դժոխքի աբրահամյան ավանդույթի

հետ, որը բացառում է վերամարմնավորման հնարավորությունը: Չնայած նման տիպի սինկրետիզմը, որ համատեղում է անհամատեղելին, բավականին տիպիկ երևույթ է եզդիականության համար (տե՛ս, օրինակ, ծագումաբանական երկու առասպելները – 2.2, Arakelova, Amriyan 2012):

Վերամարմնավորման գաղափարը (*թանասուխ* - tanāsux) գոյություն ունի մի շարք ծայրահեղ շիական աղանդներում: Ահլ-է հակդի հայն-ցակարգում, օրինակ, մարդկային արարածները պետք է անցնեն հազար ու մեկ վերամարմնավորումների միջով (այդ թվում նաև կենդանիների տեսք ստանան՝ կախված նախորդ կյանքում իրենց արարքներից – տե՛ս, օրինակ, Khaksar 2009): Մեկ այլ ծայրահեղ շիական աղանդ՝ նուսայրիականները, ընդունում են միայն տղամարդկանց վերամարմնավորումը (տե՛ս Arakelova 1997<sup>1</sup>, cc. 11-20):

Հարկ է անդրադառնալ նաև օրթոպրակսիայում մի շարք գուգահեռների: Երկու համայնքներն էլ հետևում են եռօրյա ձմեռային պահքին, որը չկա իսլամում. եզդիները Սուլթան Եզիդի ծննդյան օրից առաջ (տե՛ս 1.4.), իսկ ահլ-է հակդերը՝ իրենց աղանդի հիմնադիր Սուլթան Սոհակի պատվին (Kreyenbroek 1995, p. 53):

Համայնքի հավաքվելու ծեսը (*jam*) գոյություն ունի ահլ-է հակդերի, զագաների և շատ այլ ծայրահեղ շիական աղանդների մոտ և, ամենայն հավանականությամբ, գոյություն է ունեցել նաև եզդիականության մեջ՝ նրա վաղ փուլերում՝ հաշվի առնելով նրա միստիկ արմատները, քանի որ համայնքի ընդհանուր հավաքները, որին մասնակցում էին նաև կանայք, էզդերիկ աղանդների անբաժան մաս են: Ըստ էության, միստիկ իսլամը միակ դաշտն է, որտեղ կինը կարող է դրսևորել իրեն մահմեդական հասարակությունում: Ինչ վերաբերում է եզդիներին, ապա նրանք պահպանել են միայն համայնքի ամենամյա ընդհանուր հավաքը - *ջամասթ* (*jamā‘at*):

Ծայրահեղ շիական աղանդների հետևորդների հավաքատեղին (*jamxāna*) սուրբ է, որի շեմին ընդունված է բերանքսիվայր պատկել: Նույնը անում են եզդիները Շեյխ Ադիի սրբավայրի մուտքի առաջ: Ճիգածեսի ժամանակ (*զիքր* և *սամա‘* - *dīkr, samā‘*) ահլ-է հակդի, ինչպես և մյուս ծայրահեղ շիական աղանդների ներկայացուցիչները գերադասում են այսպես կոչված աղմկոտ *զիքրը*, օգտագործում են երաժշտական սուրբ գործիք՝ թանբուր (*tanbūr*), իսկ եզդիական դավալները կրոնական հիմներ երգելիս օգտագործում են *daf* և *šibāb* (տե՛ս 0.3.3; Ամրյան, 2013<sup>2</sup>):

Իմիջիայրոց, հենց կանանց մասնակցությամբ աղանդավորների նման հավաքներն են, որ հարուցել են օրգիաների մասնակցելու մեջ աղանդավորներին ուղղված այդքան շատ չիմնավորված մեղադրանք-

ները (տե՛ս 0.2.): Միանշանակ նմանատիպ պահվածքը ոչ աղեկվատ էր ընդունվում իսլամական միջավայրում, որտեղ մզկիթում՝ ընդհանուր աղոթքի ժամանակ, կանայք առանձնացվում են տղամարդկանցից: Էլ ավելի մեծ կասկած են հարուցում հենց ուսմունքի էությունը և կողմնակի մեկի համար ուսմունքի գաղտնիքներին ծանոթանալու անթույլատրելիությունը:

Ընդհանրապես, ուղղափառ կրոնի ներկայացուցիչների կողմից աղանդավորներին գիշերային օրգիաների և հանրամասնությունների մեջ մեղադրելը էությունից աղանդների հանդեպ անհանդուրժողականության տիպիկ դրսևորումներից է: Որպես կանոն, ի ապացույց դրա, օրինակ է բերվում միևնույն սյուժեն փոքր-ինչ տարբերություններով, որի հիմքում ընկած է բարոյականության բոլոր նորմերը խախտող գիշերային օրգիան: Այս՝ ամենից հաճախ ծայրահեղ շիական աղանդներին ուղղված մեղադրանքները, սակայն, չունեն որևէ հիմնավորում, ինչը բազմիցս ընդգծել են անաչառ ուսումնասիրողներն ու հեղինակները (տե՛ս, օրինակ, Mokri 1966, pp. 58, 64-86, 184, 203; Жуковский, с. 4):

Ուղղափառների կողմից աղանդավորներին արմատապես չընդունելը և նրանց արատավորելու ձգտումն էլ հենց ծնել են նմանատիպ նսեմացնող կլիշեներ, որոնք դարձել են ժողովրդական պատկերացումների ընդհանուր համակարգում Մերձավոր և Միջին Արևելքի ոչ ուղղափառ ուղղությունների հիմնական բնութագրիներից մեկը (մանրամասները և ամբողջական գրականությունը տե՛ս Асатрян 1998, сс. 104-106):

Այս առումով հետաքրքիր է նկատել, որ նմանատիպ մեղադրանքները, որոնք ոչ միշտ են չհիմնավորված, ուղղվել են նաև գնոստիկ աղանդներին, որոնց քրիստոնեական եկեղեցին կշտամբում էր մարդկային և աստվածային որոշումները խախտելու մեջ: Եկեղեցական խորհուրդները, զարմացած ցանկացած, առաջին հերթին, սեռական արգելքի հանդեպ արհամարհանքից, չեն հակադրվում գնոստիկների աշխարհայացքին. սեռական ակտը խորհրդանշում էր սուրբ ամուսնությունը, որը հաղթահարում է մեկուսացումը և հաստատում է միասնականությունը: Հոգին, նրանց կարծիքով, պետք է ճաշակած լինի չարի բոլոր գայթակղությունները, ճանաչի ցանկացած գործունեություն՝ և՛ բարի, և՛ չար: Պաշտամունքի առկայությունը, որ հանգեցնում է հանրամասնության և նկարագրվում է «Նորիայի գաղտնի գիրքը» ապոկրիֆում, չի խանգարում, սակայն, գնոստիկներին հետևել նաև այլ ուղու՝ ապոկրիֆիկ ավետարաններում («Թովմայի ավետարան», «Եգիպտացիների ավետարան») քարոզվող խիստ ճգնակեցությանն ու ժուժկալությանը՝ ընդհուպ մինչև կուսակրոնություն (Трофимова 1979, с. 53): Վարքագծի բազմազանությունը, սակայն,



բոլորովին չի նշանակում հայացքների մեկուսացում և տարբեր նպատակադրություններ: Ընդհակառակը, սա փորձ է տարբեր ուղիներով, թեկուզ և ապշեցուցիչ, վերացնել ցանկացած սահմանափակում և խոչընդոտ էքստատիկ տառապանքի ճանապարհին, որի նպատակն է՝ հասնելու միաստիկ միասնության վիճակի, լույսի:

Կրոնի փիլիսոփայության տեսանկյունից միաստիկների տարբեր, երբեմն անգամ հակասող վարքագիծը, մեր կարծիքով, կարելի է բացատրել հետևյալ կերպ: Հաշվի առնով այն, որ սակրալի և պրոֆանի, այսինքն՝ սրբազանի և երկրայինի միջև միշտ գոյություն ունի «ճեղք» (Элиаде 1999, с. 405), իսկ կրոնական փորձի հիմքում ընկած է մի վիճակից մյուսի անցումը, այսինքն այդ ճեղքի հաղթահարումը, ապա առաջանում են նպատակին հասնելու համար երկու ուղիներ. կամ սրբացնել երկրայինը, կամ, հակառակը, երկրային դարձնել այն, ինչ սուրբ է (հակաասկետի ուղին): Վերջինս, ի դեպ, նույնպես կարող է սրբացվել ավանդույթի հետևանքով. պայմանականորեն անվանենք դա երկրայինի (պրոֆանի) երկրորդական, նպատակաուղղված սրբացում:

Այս առումով հատկանշական է հնդկական մահասիդդիի աղանդի փիլիսոփայությունը: Ձգտելով հասնել ճշմարտությանը, մաքրելով սահմանը սակրալի և պրոֆանի միջև, նրանք, սակայն, չէին սրբացնում երկրայինը, այլ հակառակը, սրբազանը դարձնում էին երկրային, ինչը ցնցող էր, հետևաբար և, ավելի ակնառու: Մահասիդդիի աղանդը չէր ընդունում համընդհանուր նորմերը՝ հակադրելով իր հետևորդների կենսակերպը վանականներին և նույնիսկ բարեպաշտ աշխարհականներին: Մահասիդդիի համար նման վարքագծի հիմք է հանդիսանում իրականության՝ սկզբունքորեն դուալիստական շլինելու սրտառույ ճանաչումը:

Այլ հարց է, որ ուշ կրոնական ավանդույթը, հատկապես ժողովրդական մակարդակում, ինչպես արդեն նշվել է, հաճախ սրբացնում է նմանատիպ վարքագիծը որպես ընտրյալների, հոգևոր էլիտայի հատուկ ներկայացուցիչների համար հոգևոր զարգացման հատուկ ուղի: Այսպես է, ի դեպ, սրբացվել բողոքական հոգևորականության հագուստի քրքումի գույնը, որն ի սկզբանե եղել է հնդկական համայնքի ցածր վարնաների գույնը, հետևաբար և հնագանդեցման ու համընդհանուր արժեքներից հրաժարման գույն (Торчинов 1998, с. 20):

Հենց այս պատճառով էլ միաստիկ-դերվիշները, էզոթերիկ աղանդների հոգևոր կատաների ներկայացուցիչները, չնայած ոչ միանշանակ հարաբերություններին և երբեմն նույնիսկ պաշտոնական իսլամի կողմից հետապնդմանը, մեծ ճանաչում են ստացել ժողովրդական իսլամում:

Նրանց հոգևոր հեղինակությունը երբեմն նույնիսկ ավելի բարձր է, քան ուղղափառ հոգևորականության ներկայացուցիչներինը:

Գնոստիցիզմի բարդ էթիկան քրիստոնեական դոգմաներին հակասում է նույն չափով, ինչքան որ իսլամական միստիկի վարքը՝ ուղղափառ իսլամի նորմերին: Բացի այդ, նրկու դեպքում էլ խոսքը գնում է համայնքի անդամների բացառիկության, իրական ճշմարտությանը արտասովոր կերպով հասնելու, բացարձակ էզոթերիկայի և միայն ընտրյալների կողմից միաստիկ գաղտնիքներին հաղորդակից լինելու մասին:

Անկասկած է, որ նույն նպատակը՝ հասնել համայնքի անդամների միաստիկ միասնության, հետապնդում են իսլամի էզոթերիկ աղանդներում տարբեր բնույթի ծիսական հավաքները (ժամանակակից եզոթիականությանը նման նրկայթները, ինչպես արդեն նշվել է, ավելի քիչ են բնորոշ, խոսքը կարող է գնալ միայն գիտելիքի էզոթերիկության և համայնքի փակ լինելու մասին, և ոչ թե համայնքի խորհուրդների):

Ավելին, բացառված չէ, որ կասկածելի վերաբերմունքը գնոստիկ և «գնոստիկացնող» աղանդների հանդեպ հետագայում պարզապես տարածվել է իսլամի էզոթերիկ ուղղությունների վրա, քանի որ դրանցից շատերում հատակորեն դիտվում են գնոստիկ տարրեր կամ գնոստիցիզմի հետ հայնցակարգային զուգահեռներ: Թե՛ մեկի, թե՛ մյուսի էթիկան հիմնված է հայտնության վրա, այդ իսկ պատճառով էլ բացառված չէ, որ նման էթիկայից ծագող վարքի որոշ գծեր չեն կարող համաբերվել ուղղափառության կողմից թելադրված կանոնների հետ:

Երկու դեպքում էլ ձևականորեն հնչում են մեղադրանքներ հասարակական նորմերի խախտումների համար, որոնց մասին Եպիֆան գնոստիկը խոսում է իր «Արդարության մասին» աշխատանքում. «(Հասարակության) օրենքների մասնավոր բնույթը կտրում և կրծում է աստվածային օրենքներով հաստատված ընդհանրությունը», քանի որ Արարիչը օրենքներ է սահմանել «իր արդարության համաձայն՝ չտարբերելով կանացին տղամարդկայինից...» (Трофимова 1979, сс. 53-54):

Վերը շարադրվածը մեզ ընդհուպ մոտեցնում է բացարձակապես նոր թեմայի՝ գնոստիկ տարրերի գննմանը եզոթիականության մեջ: Ներքևում բերվող համեմատական վերլուծությունն, ըստ էության, առաջին փորձն է այդ բնագավառում և կարող է բնութագրվել որպես հարցադրում, որը պահանջում է հետագա ուսումնասիրություն ողջ գնոստիկական նյութի ներգրավմամբ:

Եզակի աստծո գաղափարը (*յուադե*) եզոթիականության մեջ, որը փոխանցել է իր գործառույթը նրկայը, բացառությամբ նրկի թե՛, դեմիտրոզի գործառույթի (չնայած այն ևս պարբերաբար վերագրվում է *յուադե*)

մարմնավորումներին), որոշ չափով հիշեցնում է գնոստիցիզմում դեմիորգի կերպարը, որը ստեղծել է աշխարհը աստծո հրամանով: Ինչպես արդեն նշվել է, *խուաղեն*, լինելով տիեզերքի արարիչ, մնում է բացարձակապես անհաղորդ նրա ճակատագրին (տե՛ս 1.1.): Արդյոք սա որոշ չափով աղեկվատ չի հնչում հաջորդ, արդեն գնոստիկներին վերաբերող հարցադրմանը. «Ինչու՞ մման մեծ թվով մարդիկ մերժեցին աշխարհի արժեքը և սկսեցին դրա ստեղծումը վերագրել հպատակ կույր Դեմիորգին...» (Duchesne-Guillemin 1988, pp. 349-350): Եզդիականության յուրահատկությունը կայանում է նրանում, որ այստեղ *խուաղեն* միաժամանակ հանդես է գալիս և՛ որպես գերագույն աստված, որ փոխանցում է իր դեմիորգիական ֆունկցիաները եռյակին, և՛ որպես հենց «կույր Դեմիորգ», որը չի խառնվում աշխարհի հետագա զործերին:

Գնոստիցիզմում գոյություն ունի նաև յոթ հրեշտակ-արարիչների (Seven Creator Angels) գաղափարը, որն նույնականացվում է արարման յոթ օրերի հետ (ibid, p. 351), բայց վերջինս, անկասկած, արդեն բացառապես մեկնաբանության հարց է:

Էլ ավելի տպավորիչ է ապոկրիֆիկ լեգենդի առկայությունը եզդիների՝ Ադամից ծագման մասին (տե՛ս 2.2.): Ինչքանով որ մեզ է հայտնի, մեր ունեցած ոչ կանոնական գրքերում մարդկանց ծագման մասին նման մեկնաբանությամբ լեգենդ վկայված չէ: Սակայն ապոկրիֆներն, ընդհանուր առմամբ, լի են աստվածաշնչյան սյուժեների իրենց տարբերակներով: Այդ իսկ պատճառով չի կարելի բացառել, որ այդ լեգենդի ինչ-որ մի տարբերակ կարող է առկա լինել մեզ չհասած ոչ կանոնական գրքում, հատկապես հաշվի առնելով այն փաստը, որ որպես ապոկրիֆների միակ և սահմանափակ սկզբնաղբյուր կարող է ծառայել միայն Նաբ-Համմադի գրադարանը (ապոկրիֆների ձեռագրեր, ենթադրաբար 4-րդ դարից, դպտիերենով, հիմնականում իրենցից ներկայացնում են թարգմանություններ ավելի վաղ հունարեն տեքստերից). մնացած ողջ ինֆորմացիան ներկայացվում է կամ մեջբերումների տեսքով, կամ ուղղափառ քննադատության լույսի տակ: Բացի այդ, նման լեգենդը կարող էր լինել նաև այսպես կոչված «օտար» գրքերի մաս, որոնք հակասում են կանոնին և ենթակա են ոչնչացման:

Եզդիականության մեջ մի շարք կերպարներ և խորհրդանիշներ ևս գտնում են իրենց գուգահեռները գնոստիկական ավանդույթում և, առաջին հերթին, Մավաթ Թավուսը:

Ինչպես ցույց տվեց Հրեշտակ-սիրամարգի ծագումնաբանության մանրամասն վերլուծությունը (տե՛ս 1.2.), դրա արմատները մեծամասամբ տանում են դեպի իսլամական ապոկրիֆիկ ավանդույթ: Բայց նույնիսկ

այս ենթադրությունը չի կարելի համարել միանշանակ: Սիրամարգի կերպարը վաղ քրիստոնեության մեջ դրա բազմաթիվ դրսևորումներում խորհրդանշում էր անմահություն, քանի որ համարվում էր, որ սիրամարգի միսը չի նեխում: Այս առումով ավելի գրավիչ է այն փաստը, որ ամենից նշանակալի սինկրետիկ աղանդ հանդիսացող մանդեականների շրջանում, որոնք, ի դեպ, ապրում են Իրաքում եգիպտերի հարևանությամբ, սիրամարգը հանդես է գալիս որպես աստծո կամ առաջնաստեղծ ոգու՝ Urseele առաքյալ (Reitzenstein, p. 227): Հարևան լինելը, թեև, փոխազդեցության հարցում, այս դեպքում, այնքան էլ կարևոր չէ: Երկու խմբերն էլ դարերի ընթացքում բացարձակապես փակ են եղել, իսկ էզոթերիկ գիտելիքները տարածվել են միայն համայնքի սահմաններում, այն էլ՝ հաշվի առնելով որոշակի աստիճանավորում:

Մանդեական ավանդույթը արմատներով գնում է դեպի *Muqtasila*, որոնց մեջ սկզբում եղել է և հենց Մանին՝ մանիքեականության՝ իրանական գնոստիկ կրոնի հիմնադիրը (այսպես էր մտածում Դրովերը, սակայն նա սխալ էր: Սա պաղեստինյան գնոսիս է, հնարավոր է, նույնիսկ նախաքրիստոնեական: Իրանական և բաբելոնյան շերտերը ավելի ուշ շրջանի են. միգրացիայի շրջանները տևա Մացուլիսի մոտ): Երբեմն մանդեականներին համեմատում են մագերի՝ գրադաշտականության հետևորդների հետ՝ պաշտամունքի նմանության պատճառով: Ամեն դեպքում մանդեական կրոնը սինկրետիզմի ավելի պակաս հետաքրքիր դրսևորում չէ, քան եգիպականությունը:

Այս ֆոնի վրա ավելի հետաքրքիր է թվում մանդեական Tāwūs Melka-ն: Մարդու արարման մասին մանդեական լեզվերում *inter alia* ասվում է. «...Հրեաները սերում են Ռուհայի և Ադամի երեխաներից: Նրանց մեծ այրերը եղել են Ռուհայի երեխաները: Մովսեսը Քիվան (Kiwan) էր, իսկ Աբրահամը՝ Շամիգ (Shamigh): Նրանք թափառում ու թափառում էին, մինչև եկան Ռուր շալամ (‘Ur shalam, այսինքն՝ Երուսաղեմ), որը նրանք անվանում են «Ռուրա Շալամ» (“Uhra shalam”), [այսինքն] «Ուղին ավարտված է»: Նրանք գրքեր էին ուզում: Մելքա դե Անհուրան (Melka d Anhura) ասաց. «Պետք է գրել մի գիրք, որը չի վնասի մանդեականներին», և նրանք ուղարկեցին մի melki – Թավուս Մելքային (Tāwūs Melka) (այսինքն՝ Սիրամարգերի արքային), որպեսզի վերջինս գրի Թորան (Հին կտակարանը)» (Drower 1962, p. 258):

Malkia-ն (Melki) կիսատված է մանդեականների մոտ, որ ի կատար է ածում Մեծ կյանքի կամքը: Նրանք ենթարկվում են Արարչին, հանդիսանալով միաժամանակ նրա առաջին մարմնավորումները: Ինչպես երևում է Tāwūs Melka արտահայտության մեջ մանդեականները

թարգմանում են malka բառը որպես «արքա», և ոչ թե «հրեշտակ»: Չնայած, malkia-ի գործառնությունը նման են առաքյալների, հրեշտակների գործառնությունների (եբր. malāk, արաբ. malak), մանդեականները, սակայն, օգտագործում են malax բառը (վերոհիշյալ եբր. և արաբ. ձևերի համարժեքը) նաև չար ոգու նշանակությամբ: Բացառապես բարի արարածների համար մանդեականներն օգտագործում են ‘սθria բառը (եզակին ‘սθra): Իրաքի խոսակցական արաբերեն բարբառում չար ոգուն կամ ջիննին ևս երբեմն անվանում են melek (ibid. pp. 73-94):

Tausa-ն (Tāwūs) անուն է, որ մանդեական ավանդույթում տրվել է այն malka-ին, որը ոչնչացվել է այն պատճառով, որ ընդդիմացել է Մեծ Լյանքին և դիմել իր հպարտությանը՝ մղելու իրեն ապստամբության: Այսպիսով, մեր առաջ նորից հրեշտակի հակասական կերպար է ընկած, որի հենց անունն ունի երկակի մեկնաբանություն՝ միավորելով իր մեջ և՛ բարու, և՛ չարի սկիզբը:

Մանդեականները չպետք է այլադավանների հայտնեն հրեշտակների անունները՝ պահպանելով դրանք աղանդին պատկանող գրքերի հետ միասին: Նույն ավանդույթը՝ տարածել հրեշտակների անունները այլ գաղտնիքների հետ միասին միայն նույնադավանների շրջանում, գոյություն ունեւ նաև Եսայիների մոտ (Joseph, - apud: Drower 1962, p. 94):

Ապոկրիֆիկ «Ենքի գրքում» հիշատակվում են երկնային էակներ, որոնք նման են մանդեական էակներին և միաժամանակ հանդիսանում են և՛ հրեշտակներ, և՛ գահապահներ (ռեզնետներ) բնական երևույթների (համաստեղությունների և ամպերի) հանդեպ: Մանդեական ավանդույթում նրանք միջանկյալ էակներ են խավարի ու նյութական աշխարհի և լույսի աշխարհի միջև: Սակայն, լինելով չափազանց վաղանցիկ նման վիթխարի գործում միջնորդի առաքելության համար՝ նրանք, ինչպես երևում է, հանդիսանում են վերացական (աբստրակտ) որակների և սկզբունքների կամ բնության ֆիզիկական ուժերի անձնավորում և հիշեցնում են ավեստայական յագաթներիին. հոգևոր աշխարհի յագաթների կողքին գոյություն ունեին նաև ֆիզիկական աշխարհի յագաթներ, որոնք ղեկավարում էին բնության մեծ առարկաները:

Եզդիականության ծանոթ կերպարներից մեկն օձն է, չնայած նրան, որ որպես խորհրդանիշ այն ոչ մի տեղ որոշակի կերպով չի հիշատակվում: Օձի կերպարը արտացոլված չէ ո՛չ այսպես կոչված գրքերում (տե՛ս 0.3.2), ոչ էլ բանավոր կրոնական ավանդույթում: Չկա հատուկ այս կերպարի մասին պատմող որևէ լեզնեդ (հեթիաթներում հանդիպող օձն այս առումով տեղին չէ): Գոյություն ունի միայն այս խորհրդանիշի կարևորության հավաստման փաստը: Կոնկրետ դրսևորում այն գտնում է միայն

Լալեշում՝ շեյխ Ադիի սրբավայրի մուտքի մոտ սև օձի երկու մետրանոց պատկերում: Իսկ Դարա Միրզա շեյխական կյանում (Հայաստանում) որպես մատուցող պահպանվում է լատունից պատրաստված օձ-հրեշի արձան (ոչ մի այլ մանրամասն բացատրություն մատուցի տները տալ չեն կարող): Այսպիսով, մենք ունենք այս կերպարի առնվազն երկու ձև:

Այս առումով անհրաժեշտ է նշել, որ մանդեականների մոտ օձը ևս հանդես է գալիս նույն կերպով. առանց գլխի և ոտքերի սողացող օձ և Ուր ('Մր') մեծ երկրային հրեշ:

Մանդեականները օձին, որպես կյանքի խորհրդանիշ և հմայիլ, պատկերում են նոր տան դռան վերևում՝ մուտքը զարդարելով նաև երկնագույն ուլունքներով (նույնպես հմայիլ են) և կավե զարդերով: Երկնագույն բամբակից հյուսված օձը կախում են նորապասկների անկողնու մոտ: Օձից, աշյուծից և կարիճից բաղկացած խումբը մանդեականների մոտ, ամենից առաջ, ունի համաստեղության բնույթ, հաշվի առնելով նման հարթաբանդակների նույնատիպ մեկնաբանությունը (տե՛ս Brashear 1993, pp. 2-6): Ընդհանուր առմամբ ողջ տարածաշրջանում (Հյուսիսային Իրաք) օձի պատկերը (երբեմն աղավնու, կամ, հանրավոր է, սիրամարգի հետ – Վ.Ա.) դեկորացիայի բավական տարածված ձև է (Drower 1962 , pp. 37, 40, 50):

Սակայն, կան բոլոր հիմքերը ենթադրելու, որ մենք գործ ունենք այսպես կոչված խորհրդանիշի դեկորացիայի վառ օրինակի հետ: Մինչև պարզապես զարդարանքի մաս դառնալը օձը հանդես էր գալիս և հանդես է գալիս որպես առնվազն հովանավոր, պահապան և թալիսման: Հաշվի առնելով օձի կարևոր դերը գնոստիցիզմում՝ միանգամայն թույլատրելի է ենթադրել, որ օձ-պահապանը ևս կերպարի երկրորդական մեկնություն է: Իրականում, օձը գնոսիսի (Գիտելիք) գլխավոր խորհրդանիշն է, և միանգամայն բնական է, որ ավանդույթների մեծ մասում, որոնց վրա գնոստիցիզմն իր ազդեցությունն է ունեցել, այս խորհրդանիշը պետք է պահպանվեր, լիներ դա դեկորացված ձևով (ինչպես օրինակ, մանդեականների մոտ), թե առանց դոգմատիկ ծանրաբեռնվածության և ձևական դրսևորմամբ (ինչպես եգիպականության մեջ):

Մի շարք գնոստիկական աղանդների անվանումներ ծագում են օձի անվանումից, ինչպես, օրինակ, այսպես կոչված աղանդների օֆիտական խումբը՝ օֆիտներ (հուն. ὄφις), նաասներ (հին եբր. nahas):

Գնոստիկները դիտարկում են օձին որպես պնևմատիկ հակասություն՝ շեշտը դնելով ճանաչողականության մեջ նրա դերի վրա, քանի որ հենց նա Եվային ստիպեց փորձել արգելված պտուղը: Այսպիսով, օձը, որը համոզեց Ադամին և Եվային հետ կանգնել Արարչի հրամանից (հմմտ.

Մալաք Թավուսին, տե՛ս 1.2.1.), դրանով ընդդիմանալով Դեմիոսի որոշմանը, «կարողացավ դառնալ ոչ պակաս, քան քափույթյան խորհրդանիշ, մինչդեռ աստված աստիճանագրկվել էր մինչև տիեզերական կեղևման խորհրդանիշ» (Иосаc 1999, с. 105):

Նման մեկնությունը աստվածաշնչյան պլուժեմի՝ Իրինեայի օֆիտական ամփոփման մեջ արտացոլված բավական ազատ գնոստիկ այլաբանության արդյունք է. Վերերկրային Մայրը օձին ուղարկում է Ադամին ու Եվային գայթակղելու, որպեսզի ոչնչացնի իր ուխտադրուժ որդի Իուդավառֆի իշխանությունը: Համտեսելով պտուղը՝ Ադամն ու Եվան ճանաչում են իշխանությունը սահմաններից դուրս և երես են թերում իրենց արարիչներից (ibid., cc. 105-106):

Այս կերպ ոչնչացվել է ճանաչողությունը մարդուց գաղտնի պահելու սկզբունքը: Օձի քայլը, ըստ էության, դիտվում է որպես երկրի վրա գնոսիսի սկիզբ:

Գնոստիկների մոտ նույնիսկ Հիսուսը կարող էր դիտվել որպես գլխավոր օձի մարմնավորում: Գնոստիկական «Նովիաննեսի ապոկրիֆում» Քրիստոսը ևս ստիպում է մարդուն գնալ Արխոնտի պատվիրանի դեմ՝ դրանով մասամբ իր վրա վերցնելով օձի գործառույթը (ibid., с.106):

Մանիքեականության մեջ Հիսուսի կապը դրախտի պլուժեմի հետ այնքան ամուր է և բնական, որ առաջանում է նոր առասպել. օձն իր տեղը լիովին զիջում է Հիսուսին:

Ինչ վերաբերում է հզոր օձ-վիշապին, ապա նրա վրա, ըստ մանդեական ավանդույթի, հենվում է նյութական աշխարհը: Նրա վերևում յոթ ցամաքներն են, իսկ ներքևում՝ խավարի յոթ անդրշիրիմյան աշխարհները (նկատենք, որ եզդիականության մեջ ևս, ընդհանուր առմամբ, խոսք է գնում աշխարհի տասնչորս շերտերի մասին, որոնք երբեմն տեղավորվում են Շիխադիի, երբեմն էլ Սուլթան Եզիդի ափի մեջ – տե՛ս 1.3, 1.4.): Օձ-վիշապն ունի կրակե շնչառություն, իսկ նրա որովայնը մերթ բոց է, մերթ՝ սառույց (Drower 1962, p. 253): Նրա բերանը նման է ամեն ինչ կլանող հողմապտույտի, երբեմն էլ պատկերվում է պոչը բերանում բռնած:

Գնոստիցիզմում ևս կա օձի նմանատիպ կերպար: Պոչը բերանն առած օձը հենց աշխարհաստեղծումն է. նրա գլխի մուգ մասը երկիրն է, իսկ պոչի բաց մասը՝ երկինքը (Rudolph 1977, p. 80):

Օձի գնոստիկ կերպարը՝ որպես աշխարհաստեղծման տարրերից մեկը, ևս հակասական է: Որպես երկիրը օղակող սկզբնական քառսի վիշապ՝ նա հանդես է գալիս չարի ու խավարի խորհրդանիշ՝ ի հակակշիռ լույսի. «Արտաքին խավարը հսկայական վիշապ է, իսկ պոչը գտնվում է իր բերանում» (“Pistis Sophia”, - apud: Иосаc 1999, с. 127): Նույնը վերաբե-

րում է նաև օձին՝ «Որպես երկրային որդերի թագավոր, որի պոչը գտնվում է բերանում», որը ճիշտ ուղուց շեղում է հրեշտակներին և առաջին մարդուն Ադամին (Reitzenstein 1921, - apud: ibid., cc. 127-128):

Մեկ այլ կարևոր տարր, որ թույլ է տալիս գուգահեռներ անցկացնել եզդիականության և մի շարք առաջավորասիական սինկրետիկ ուսմունքների միջև, մարգարիտն է: Ընդ որում, մարգարիտը տարբեր դերերում գտել է տարբեր դրսևորումներ, երբեմն անգամ միմյանցից հեռու ավանդույթներում:

Մինչև միատիկ-կրոնական խորհրդանիշի, կախարդական-բժշկական հատկանիշի և, վերջապես, էսթետիկ-տնտեսական կադապրի վերածվելը, մարգարիտը պահպանում էր իր կարևոր մետաֆիզիկական նշանակությունը և հադիսանում էր տիեզերածնության խորհրդանիշ: Մարգարտին այդքան բազմանշանակ դարձնում է նրա հետ կապված խորհրդանշային համակարգը, որը ծնում է ջրի, Լուսնի, կենարար կանաչի սկզբի և այլ ուժեր: Այս առումով հատկանշական է այն, որ առաջնաստեղծ հեղուկը՝ սերմը, որից սկիզբ է առել եզդի ազգը, նույնպես ստեղծվել է աստծո կողմից՝ մարգարտից (տե՛ս վերևում 2.2.):

Արդեն այն, որ մարգարիտը գտնվում է խեցու մեջ, պատճառ է հանդիսանում նրա վերածմանը «տիեզերական Կենտրոնի» (տե՛ս Эпикиде 1999, cc. 398-405):

Մի շարք ծայրահեղ շիական ուսմունքներում (օրինակ՝ ահլ-է հակդ) մարգարտի սակրալ լինելը բոլորովին կապ չունի նրա՝ որևէ խորհրդանիշին հաղորդակից լինելու հետ: Այն ուղղակիորեն յուսավորված է իերոֆանիայով. հավերժ գոյության մեջ աստվածությունն ամփոփված է եղել մարգարտի մեջ: Ինչպես արդեն նշվել է վերևում, մարգարիտն ընգրկում է իր մեջ աշխարհատեղծման բոլոր տարրերը՝ հանդիսանալով տիեզերքի էությունը, քվինտեսենցիան:

Եզդիական կոսմոգոնիան դիտում է մարգարիտը որպես տիեզերքի քվինտեսենցիա, որ գոյություն ունի աստվածության հետ մշտնջենականության մեջ, մնացած ամեն ինչից վաղ: Հմմտ. *Սկզբում աստված իր բարի էությունից ստեղծեց սպիտակ մարգարտին...* (Սև գիրք, 1, տե՛ս 0.3.2.):

Մարգարիտը գնոստիցիզմում, սակայն, ունի այլ մեկնաբանություն և հանդիսանում է հոգու փոխաբերությունը: Գնոստիկական պրոժեկտներում դա միշտ կորած մարգարիտն է, որն անհրաժեշտ է վերադարձնել: Այսպես Թովմասի ապոկրիֆիկ գործերում «Մարգարտի հիմնը» (տե՛ս Ионас 1999, cc. 125-126, տե՛ս նաև 2.14.) պատմում է Հոր տունը լքած որդու մասին, որ մեկնել էր մարգարտի որոնումների: Հենց պրոժեկտ ունի սիմվոլիկ նշանակություն. մարգարտի որոնումը սևփական հոգու, սևփական Եսի



որոնումն է, իսկ դրա ձեռքբերումը՝ Հորը, այսինքն աստծուն վերադառնալու հնարավորություն (նույն տեղում; Rudolph 1977, pp. 34, 303):

Ամփոփելով վերոնշյալը՝ կարելի է նկատել, որ եզրիական ուսմունքը, բացի իսլամական միստիցիզմի այլ գաղափարներից, իր մեջ է ներառել նաև լայն առումով գնոստիցիզմի ու արևելյան միստիցիզմի մի շարք տարրեր: Նմանատիպ տարրերն իրենց արտացոլումն են գտնում նաև որոշ ոչ ուղղափառ աղանդներում, որոնց դոկտրինները զարգացել են Հյուսիսային Միջագետքի նույն կրոնական հիմքի վրա, որն առանձնաձևում է սինկրետիզմի ամենատարբեր դրսևորումներով:

## ԵՋՐԱԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

Անցկացված ուսումնասիրության արդյունքում հայտնաբերվել են եզրիակականության սինկրետիկ կրոնական ուսմունքի արմատները, որոնք ցույց են տալիս, որ եզրիները՝ որպես էթնո-կոնֆեսիոնալ խումբ, ձևավորվել են Նյուսիսային Միջագետքում սուֆիական աղավիյա միաբանության ճյուղերից մեկի հիման վրա՝ վերջինիս և մի շարք տեղական կրոնական խմբավորումների՝ Օմայանների դինաստիային պաշտողների, գնոստիկ գաղափարներ կրողների, ինչպես նաև տեղական նախախալամական պաշտամունքների հետևորդների միաձուլման արդյունքում: Բարդ սինթեզի և արդեն կայացած համայնքի բազմադարյան մեկուսացման արդյունքում առաջացել է կրոնական սինկրետիզմի յուրահատուկ ձև, որին բնորոշ գծերից մի քանիսը կան նաև տարածաշրջանի այլ սինկրետիկ ուսմունքներում ևս (ծայրահեղ շիական աղանդների, մանդեականների և այլնի մոտ), իսկ մի մասն էլ զուտ եզրիական առանձնահատկություններ են և թույլ են տալիս դիտարկել եզրիականությունը որպես կրոնական աշխարհայացքի յուրօրինակ մի ձև, որն ազդում է իր հետևորդների կյանքի բոլոր ոլորտների վրա: Սրա հետ կապված, այս աշխատանքի ներածական մասում, ամեն ինչից գատ, տրվում է եզրիական համայնքի սոցիալական կառուցվածքի և սոցիալ-կրոնական ինստիտուտների, հիմնական կարգավորող նորմերի ու կարգադրությունների նկարագրությունը:

Առանձին ուշադրության է արժանացել եզրիների բանավոր կրոնական ժողովածուն՝ եզրիականության մասին հիմնական աղբյուրը, որը, սակայն, որոշ դեպքերում դժվար մեկնելի է՝ երբեմն բազմադարյան բանավոր փոխանցման արդյունքում աղճատված լինելու, երբեմն էլ ժամանակակից եզրիական ավանդույթին չհարմարեցված լինելու (ինչպես, օրինակ, ժամանակակից եզրիական դոկտրինում համապատասխան մեկնաբանություն չգտած սուֆիական իրակույթների ամրագրումը, մահմեդական, հատկապես շիական սրբերի բավական հաճախ հիշատակումը և այլն) պատճառով:

Աշխատանքում տրվում է եզրիական կրոնի ընդհանուր բնութագիրը՝ որպես միաստվածության յուրահատուկ ձև, որտեղ գերագույն աստծո՝ *Նուսրեի* հետ մեկտեղ գոյություն ունի եռյակ՝ Մալաք Թավուս, Շիխադի և Սուլթան Եզիդ: Ուսումնասիրվում է եռյակի ներկայացուցիչների ծագումնաբանությունը, տրվում են նրանց հիմնական բնութագիրը, գործառնություններն ու բնութագրիչները: Բոլոր երեք կերպարները, չնայած և գտնվում են պայմանական հիերարխիայում Մալաք Թավուսի անվիճելի գերագանցության տակ, ամեն դեպքում, բաժանում են հիմնական գործառնությունները,

ընդհուպ մինչև դեմֆորգ-արարչի ֆունկցիան, գլխավոր բնութագրերն ու հատկանիշները: Եռյակի կարևորությունը եզրիականության մեջ անգնահատելի է, քանի որ այն իրականում հենդին պլան է մղել եզակի աստծո կերպարը, որի մասին պատկերացումները ծայրահեղ աղոտ ու փոփոխական են:

Եռյակի գլխավորը՝ Մալաթ Թավուրը, հակասական կերպար է, որ իր մեջ միավորում է և՛ ընկած հրեշտակի, և՛ գլխավոր աստվածության զծերը: Այս կերպարն, անշուշտ, միատիկ իսլամից տրանսֆորմացիայի բարդ ուղի է անցել, նրա գլխավոր հատկանիշներից մեկը սատանայի արդարացում(ապոլոգիա) հանդիսանալն է, ինչը և հետագայում պատմագրության մեջ եզրիներին սխալմամբ «սատանայապաշտներ» անվանելու պատճառ է դարձել:

Եռյակի մյուս երկու կերպարները՝ Շիխադին և Սուլթան Եզիդը, ըստ ամենայնի, ունենի իրենց պատմական նախատիպերը՝ ի դեմս ադավիյա միաբանության հիմնադիր Շեյխ Ադի իբն Մուսաֆիրի և Օմայան երկրորդ խալիֆ Սուլթան Եզիդ բին Մուավիայի: Աշխատանքում առաջադրվել են այս պատմական անձանց՝ եզրիականության մեջ եռյակի կերպարների վերածվելու հնարավոր հիպոթեզները, որի հիմքում ընկած է էզոթերիկ իսլամին բնորոշ ուղղվածությունը՝ աստվածագնել հոգևոր ուսուցիչներին, միաբանությունների հիմնադիրներին և այլն:

Համեմատական-կրոնագիտական վերլուծության արդյունքում վերականգնվել են եզրիականության, այսպես կոչված, ժողովրդական պանթեոնի կերպարները՝ մանր աստվածություններն ու սուրբ-հովանավորները: Միևնույն ժամանակ մանր աստվածությունների պանթեոնի առկայությունը չի հակասում միաստվածության գաղափարին, այլ համընթաց քայլում է նրա հետ, ինչպես, օրինակ, ժողովրդական իսլամում, որտեղ աստծո գաղափարը համատեղվում է նախաիսլամական կրոնական ժառանգության տրանսֆորմացիայի արդյունքում ձևավորված սրբերի պաշտամունքի հետ:

Բանավոր կրոնական ժողովածուի, ինչպես նաև հեղինակի կողմից հարավային Կովկասի, Ռուսաստանի և Եվրոպայի եզրիական համայնքների շրջանում կատարված դաշտային աշխատանքների արդյունքում ձեռք բերված բանահյուսական նյութերի հիման վրա վերականգնվել են պանթեոնի անդամների հիմնական բնութագրերը, որոշակիացվել են դրանց գործառնություններն ու ատրիբուտները, ինչպես նաև ազդեցության ոլորտները: Ավելին, աշխատանքում քննության են ենթարկվել մի շարք կերպարներ, որոնք մինչ այդ ընդհանրապես չեն հաղիպում ակադեմիական ուսումնասիրություններում, իսկ մի մասն էլ ներկայացվել է գուտ

անվանապես, առանց որևէ բնութագրի: Մեծամասամբ տրվում է մանր աստվածությունների ծագումնաբանությունը, ներկայացվում են նաև դրանց գուգահեռները այլ կրոնական համակարգերում: Տվյալ վերլուծությունը թույլ է տալիս եզրակացնել, որ փոքր պանթեոնի մի շարք ներկայացուցիչներ ունեն գուգահեռներ տարբեր կրոնական ավանդույթներում՝ ինչպես տարածաշրջանային (հնարավոր է, հին իրանական), այնպես էլ աբրահամյան ծագման:

Եզդիների կրոնական գաղափարների ամբողջական պատկերը ստանալու համար աշխատանքի մեջ ընդգրկված է նաև պրիմիտիվ (կենդանիների, բույսեր, բնության երևույթների ու երկնային մարմինների) պաշտամունքի մանրամասն վերլուծությունը:

Այս ուսումնասիրության մեջ ձեռնարկված վերլուծությունը հնարավորություն է տալիս որոշել եզդիականության պայմանական տեղը սինկրետիկ ուսմունքների համակարգում: Այսպես, օրինակ, եզդիականությունը դրսևորում է մի շարք գուգահեռներ ծայրահեղ շիական աղանդների (մասնավորապես, ահլ-է հակդ, գագաներ, իսմայիլականներ, նուսայրիականներ) հետ տիեզերածնության, այսպես կոչված երկնային հիերարխիայի հարցերում, որոշ կրոնական գիտելիքների ոլորտում, ինչպես նաև համայնքի կրոնական (=սոցիալական) հիերարխիայում: Վերոհիշյալ էզդերիկ խմբերից մի քանիստում դիտվում են եզդիականությանը բնորոշ կրոնական ինստիտուտներ, որոնց բացարձակապես խորթ են ուղղափառ դոկտրինին (ինչպես, օրինակ, հոգևոր եղբայրության ինստիտուտը):

Նույնիսկ եզդիական կրոնի, թվում է՝ ամենայնօրինակ տարրը՝ Հրեշտակ-Սիրամարգի կերպարը, չնայած փոքր-ինչ այլ մեկնաբանությամբ, հաջողվում է գտնել ծայրահեղ շիական ուսմունքում (ահլ-է հակդում) և ոչ պակաս բարդ էզդերիկ, սինկրետիկ կրոնական աշխարհայացք ունեցող մանդեականների մոտ:

Սույն աշխատանքում առաջին անգամ քննության են ենթարկվում եզդիականության գնոստիկ գծերը՝ եզդիական ավանդույթում ամրագրված ապոկրիֆիկ լեգենդներից մինչև գնոստիկական սիմվոլիկա՝ ներառյալ նրա գլխավոր կերպարը՝ օձը:

Այսպիսով, առաջին անգամ արևելագիտական գրականության մեջ ներկայացվում է եզդիական կրոնի վերաբերյալ համապարփակ ուսումնասիրություն, որ կատարվել է պատմա-համեմատական մեթոդի հիման վրա՝ ընդգրկելով բոլոր համապատասխան սկզբնաղբյուրներն ու տալով ներկայումս ամենակատարյալ պատկերացումը աշխարհի ամենայնօրա-հատուկ կրոնական ուսմունքներից մեկի մասին:

## ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

- Աբովյան 1958** Խ. Աբովյան, «Եզդիհներ», *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հատոր 8, Երևան, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն, 1958, էջ 405-412:
- Ամալյան 1975**  
**Ամրյան, 2012-2013** Հ.Ամալյան, *Բառգիրք Հայոց*, Երևան, 1975  
Թ.Ամրյան, «Այլադավաններին և այլազգիներին բնորոշելու համար կիրառվող եզրույթները եզդիական կրոնական հիմներում», *Իրան-Նամե*, № 44-45, Երևան, 2012-2013, հատոր, էջ 108-112:
- Ամրյան, 2010** Թ. Ամրյան, «Հոգեկան խնդիրներ ունեցող մարդկանց բուժումն ըստ ժողովրդական հավատալիքների», *Օրինատալիս*, պրակ 10, Երևան, 2010, էջ 8-20:
- Ամրյան, 2013<sup>1</sup>** Թ. Ամրյան, «Կնքելու և ձեռնադրելու ծեսերը եզդիականության մեջ», *ՀՀ սոցիալ-տնտեսական կայուն զարգացման հիմնախնդիրները /Գիտական հոդվածների ժողովածու/,* № 3 (19), Երևան, 2013, էջ 213-220:
- Ամրյան, 2013<sup>2</sup>** Թ. Ամրյան, «Կլավալների երաժշտական գործիքները որպես պաշտամունքի առարկա եզդիական հավատալիքներում», *Օրինատալիս*, պրակ 15, Երևան, 2013, էջ 36-39:
- Անդրանիկ 1901**  
**Առաքելովա, Ամրյան 2010** Անդրանիկ, *Տնրսիմ*, Թիֆլիս, 1901  
Վ. Առաքելովա, Թ. Ամրյան, «Աստծո անունները եզդիական բանահյուսության մեջ», *Օրինատալիս*, պրակ 11, Երևան, 2010, էջ 3-15:
- Առաքելովա, Ամրյան 2010-2011** Վ. Առաքելովա, Թ. Ամրյան, «Սուրբ համարվող աղբյուրների պաշտամունքը եզդիական հավատալիքներում», *Իրան-Նամե*, № 42-43, Երևան, 2010-2011, էջ 18-23:
- Ասատրյան 1995** Գ. Ասատրյան, «Դիվականք», *Իրան-Նամե*, № 4-5 (14-15), Երևան, 1995, էջ 21-35:
- Ասատրյան 1995-1996** Գ. Ասատրյան, «Չազանների ավանդական աշխարհայագրը», *Իրան-նամե*, № 6-1(16-17), Երևան, 1995-1996, էջ 38-40:
- Ասատրյան, Առաքելովա 2000** Գ.Ասատրյան, Վ.Առաքելովա, *Եզդիական կրոնական բնագրեր*, թարգմ. Թամոյան Հ., խմբ. Ասատրյան Գ., Երևան, Իրանագիտական Կովկասյան Կենտրոն, 2000

Ասատրյան, Փոլադյան 1989	Գ.Ասատրյան, Ա.Փոլադյան, «Եզդիների դավանանքը», <i>Պատմաբանասիրական հանդես</i> , № 4, Երևան 1989, էջ 131-150:
Ավդալ 1957	Ա. Ավդալ, <i>Անդրկովկասյան քրդերի կենցաղը</i> , Երևան, Հայկական ՍՍՌ-ԳԱ հրատարակչություն, 1957, 303 էջ:
Ավդալ 2006	Ա. Ավդալ, <i>Եզդի քրդերի հավատալիքները, Երևան</i> , «Գիտություն», 2006
Բենսև 1972	Ս.Մովսիսյան (Բենսև), «Հարք (Մշո Բուլանըլս)», <i>Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն-3</i> , Երևան, 1972
Դավրեշյան 1977	Մ.Դավրեշյան, “Անդրկովկասի քրդերի անասնապահության հետ կապված հավատալիքները”, <i>Լրաբեր Հասարակական Գիտությունների</i> , № 7, Երևան, 1977, էջ 72-83
Եզնիկ 1992	Եզնիկ Կողբացի, <i>Ճառք ընդդեմ աղանդոց</i> , Հրատ.Մարտիրոս Մինասյան, Ժնև, 1992
Թամոյան 2001	Ա.Թամոյան, <i>Մենք եզդի ենք</i> , Երևան, 2001
Լիսիգյան 1969	Ս.Լիսիգյան, <i>Ջանգեղուրի հայերը</i> , Երևան, 1969
Հարությունյան 2002	Ա.Հարությունյան, «Սուրբ Սարգիսը ժողովրդական բանավոր ավանդության մեջ», <i>Սուրբ Սարգիս գիտաժողովի նյութեր</i> , Երևան, 2002
Ոսկանյան 1999	Վ. Ոսկանյան, «Կապույտի արգելքը եզդիականության մեջ», <i>Մերձավոր և Միջին Արևելքի Երկրներ և Ժողովուրդներ</i> , հտ. 18, Երևան, 1999, էջ 236-241
Չելեբի 1967	Է.Չելեբի, <i>Սիահինջամն</i> (Հայերեն թարգմ. Ա.Սաֆրասսյանի), Երևան 1967
Ջումերդ 1999	Մ.Ջումերդ, «Գուզգըն աստվածությունը Դերսիմի գագանների հավատալիքներում» (Թարգմ. թուրքերենից).- <i>Իրան-Նամե</i> , 32, 33, 34, Երևան, 1999, էջ 37-40
Սայաթ-Նովա 1963	Սայաթ-Նովա, <i>Դաֆթար</i> , Երևան, 1963
Մերինն 1978	Մ.Ավագյան (Մերինն), «Արճակ», - <i>Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն-8</i> . Երևան, 1978
Սրվանձտյան 1874	Գ. Սրվանձտյան, <i>Գրոց ու բրոց և Սասունցի Դավիթ կամ Մհերի դուռ</i> , Կոստանդնուպոլիս, Տպագրություն Ե. Մ. ՏՏունեսանի, 1874
Տեր-Մանուկյան 1910	Ս. Տեր-Մանուկյան, <i>Եզդի-կուրմանժ</i> , Ալաալցխա, Տպարան եղբ. Մարտիրոսեանների, 1910
Րաֆֆի 1957	Րաֆֆի, <i>Երկերի ժողովածու</i> , հտ. 8, Երևան, «Հայպետհրատ», 1957

- Абрамян 1983 Л.А. Абрамян, *Первобытный праздник и мифология*, Ереван, 1983
- Анкоси 1996 К. Анкоси, «*Фарзе братие*» у езидов, Тбилиси, 1996
- Аристова 1966 Т.Ф. Аристова, *Курды Закавказья (Историко-этнографический очерк)*, Москва, 1966
- Аракелова 1997<sup>1</sup> В.А. Аракелова, *Основы шиизма*, Ереван, 1997
- Аракелова 1997<sup>2</sup> В.А. Аракелова, “Сийах-Галеш – Черный Пастырь” – *Iran and the Caucasus*, vol.1, 1997, pp. 121-124
- Аракелова 2006 В. Аракелова, “К истории формирования езидской общины”, *Иран-намэ*, № 4, Ереван, 2006, сс. 63-66.
- Аракелова 2010-2011 В. Аракелова, “Маргиналии к историографии о езидах”, *Иран-намэ*, № 42-43, Ереван, 2010-2011, сс. 58-64.
- Асатрян 1985 Г.С. Асатрян, “О «брате и сестре загробной жизни» в религиозных верованиях езидов” – *Страны и народы Ближнего и Среднего Востока*, том XIII, Ереван, 1985, сс. 262-271
- Асатрян 1992 Г.С. Асатрян, “Некоторые вопросы традиционного мировоззрения заза” – *Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии*, Москва, 1992, сс. 102-110, 210-212
- Асатрян 1998 Г.С. Асатрян, *Этюды по иранской этнологии*, Ереван, 1998
- Бартольд 1966 В.В. Бартольд, “Мусульманская секта мерванитов” – В.В. Бартольд, *Собрание сочинений*, том 6. Москва, 1966, сс. 462-467
- Басилов 1970 В. Басилов, *Кульст святых в исламе*, Москва, 1970.
- Баязиди 1963 М.М. Баязиди, *Нравы и обычаи курдов*, Москва, 1963
- Боголюбов 1986 М.Н. Боголюбов, “Звезда *a Taigi* в древнеиранской мифологии” – *Литература, Язык, Культура* (под редакцией Г.В. Степанова, Москва, 1986
- Ганалаян 1979 А.Т. Ганалаян, *Армянские предания*, Ереван, 1979
- Гордлевский 1960 В.А. Гордлевский, *Избранные сочинения*, том 1. Москва, 1960
- Горощенко 1900 К.Н. Горощенко, “Езиды” – *Русский антропологический журнал*, N 3, 1900
- Гумилев 1967 Л.Н. Гумилев, “О термине «этнос»” – *Доклады отделений и комиссий Географич-*

- ческого общества СССР, Ленинград, 1967, сс. 3-18.
- Дарол 1998** А. Дарол, *Тайные общества* (перевод с франц.), Москва, 1998
- Егиазаров 1891** С.А. Егиазаров, “Краткий этнографический очерк курдов Эриванской губернии” – *Записки Кавказского отдела Императорского русского географического общества*, Тифлис, 1891
- Елисеев I 1888** А.В. Елисеев, “Среди поклонников дьявола (Очерки верования езидов)” – *Северный вестник*, N1, от. 1. С-Петербург, 1888, сс. 52-97
- Елисеев II 1888** А.В. Елисеев, “Среди поклонников дьявола. (Очерки верования езидов)” – *Северный вестник*, N2, от. 1. С-Петербург, 1888, сс. 51-84
- Жуковский** Жуковский В.А., *Секта «Людей истины» - Ahli-hakk в Персии* – ЗВОРАО, т. II, вып. I, сс. 1-24
- Иностранцев 1909** К.А. Иностранцев, *Сасанидские этюды*, С-Петербург, 1909
- Ионас 1999** Г. Ионас, *Гностицизм*, Москва, 1999
- Карцев 1891** Ю.С. Карцев, “Заметки о турецких езидях” – *ЗКОРГО*, 1891, том XIII, вып. 2, сс. 235-263
- Кейпер 1886** Ф.Б.Я. Кейпер, *Труды по ведийской мифологии*, Москва, 1886
- Кюмон 2000** Ф. Кюмон, *Мистерии Митры*, С-Петербург, 2000
- Майе 1985** Ж-П. Майе, “Павлин и кубок в орнаментации древнеармянских рукописей” – *IV международный симпозиум по армянскому искусству* (Тезисы докладов), Ереван, 1985, сс. 190-191
- Маковский 1996** М.М. Маковский, *Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках*, Москва, 1996
- Максимов 1975** Е.Н. Максимов, “Образ Христофора Кинокефала (Опыт сравнительно-мифологического исследования)” – *Древний Восток*, 1. Москва, 1975
- Мацух 2002** Р. Мацух, *Истоки мандеев*, сс. 19-188 – В кн. *Мандеи: История, литература, религия*, ред. Четверухин А., Санкт-Петербург, Летний сад, 2002



- Миллер 1930** Б.В. Миллер, *Талышские тексты*, Москва, 1930
- Минорский 1911** И.Ф. Минорский, *Материалы для изучения персидской секты «Люди истины» или Али-илахи*, ч.1. Москва, 1911
- Мусаэлян 1963** Ж.С. Мусаэлян, *Библиография по курдоведению*, Москва, 1963
- Население СССР 1989** *Население СССР. Статистический ежегодник Госкомстата СССР*. Москва, 1989
- Нерваль 1986** Жерар де Нерваль, *Путешествие на Восток*, Москва, 1986
- Папазян 1986** А.А. Папазян, “Аль-Хидр и Илья: Мифологические истоки аналогии” – *Палестинский сборник*, 28 (91). Ленинград, 1986, сс. 89-97
- Пушкин 1970** А.С. Пушкин, *Собрание сочинений*, том 8. Москва, 1970
- Рак 1998** И.В. Рак (ред.), *Авеста в русских переводах*, С-Петербург, 1998
- Руденко 1982** М.Б. Руденко, *Курдская обрядовая поэзия*, Москва, 1982
- Семенов 1927** А.А. Семенов, “Поклонение сатане у переднеазиатских курдов-езидов” – *Бюллетень Среднеазиатского государственного университета*, вып. 16. Ташкент, 1927, сс. 59-80
- Торчинов 1998** Е.А. Торчинов, *Религии мира: Опыт заповедного*, С-Петербург, 1998
- Трессидер 1999** Дж. Трессидер, *Словарь символов*, Москва, 1999
- Триммингем 1989** Дж.С. Триммингем, *Суфийские ордены в исламе*, Москва, 1989
- Трофимова 1979** М.К. Трофимова, *Историко-философские вопросы гностицизма*, Москва, 1979
- Фрэзер 1983** С.Фрэзер, *Золотая ветвь*, Москва, 1983
- Фрэзер 1989** С. Фрэзер, *Фольклор в Ветхом завете*, Москва, 1989.
- Халаджян** Г.Халаджян, *Материалы по этнографии Дерсима*. – Архив Отдела этнографии Института археологии и этнографии НАН Армении
- Хедаят 1958** С.Хедаят, “Нейрангестан” – *Переднеазиатский этнографический сборник*, Москва-Ленинград, 1958, сс.259-336
- Штакельберг 1900** Р.Р. Штакельберг, “Об иранском влиянии на религиозные верования древних армян” –

- Древности восточные, II/2. Москва, 1900, сс. 1-39
- Штернберг 1936** Л.Я. Штернберг, *Первобытная религия в свете этнографии*, Ленинград, 1936
- Элиаде 1998** М.Элиаде, *Азиатская алхимия*, Москва, 1998
- Элиаде 1999** М. Элиаде, *Очерки сравнительного религиоведения*, Москва, 1999
- ‘Abdolī 1991** A. Abdolī, *Tāleshā Kīstand?*, Tehran, 1991
- Abovian 1994** Kh. Abovian, “Die Kurden und Jeziden” – *Acta Kurdica*, vol. 1 (1994), pp. 181-207
- Açıkyıldız 2010** B. Açıkyıldız, *The Yezidis. The History of a Community, Culture and Religion*, London, I.B.Tauris, 2010.
- Afshār 1993** I. Afshār (Sīstānī), *Balūčestān va tamaddon-e dīrīne-ye ān*, Tehran, 1993
- Al-Hallaj 1922** Huseyn Mansur Al-Hallaj, *Kitab at-Tawasin* – L. Massignon, *La passion d’al-Hosayn Ibn Mansur al-Hallaj, Martyr mystique de l’Islam*, t.2. Paris, 1922
- Allison 2001** Ch. Allison, *The Yezidi Oral Tradition in Iraqī Kurdistan*, London, Curzon Press, 2001.
- Aloiane** Z. Aloiane, “The Reconstruction of Šaikh ‘Adi b. Musāfir’s Biography on the Basis of Arabic and Kurdish Sources” – *Proceedings of the Colloquium of Logos, Ethos, Mythos in the Middle East and North Africa*, part 2. Budapest, s.a., pp. 95-104
- Amirbekian 1997** R. I. Amirbekian, “Contribution a la Question des Symboles Zoomorphes dans l’Art de Orient (Le Serpent et le Paon)” – *Iran and the Caucasus*, vol.1, 1997, pp. 147-158
- Āmūzgār 1996** Žāle Āmūzgār, *Tārix-e asaṭīrī-ye Irān*, Tehran, 1996.
- Anastase Marie 1911** P. Anastase Marie, “La decouverte récente des deux livres sacrés des Yézidis” – *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde*, Bd VI (1911), pp. 1-39
- Arakelova 1999-2000<sup>1</sup>** V.A. Arakelova, “Baytā Gilāvīyē – A Lament for a Noble Woman” – *Iran and the Caucasus*, vols.3-4, 1999-2000, pp. 135-142
- Arakelova 1999-2000<sup>2</sup>** V.A. Arakelova, “The Zaza People as a New Ethno-Political Factor in the Region” – *Iran and the Caucasus*, vols.3-4, 1999-2000, pp. 197-408
- Arakelova 2001<sup>1</sup>** V.A.Arakelova, “Sufī Saints in the Yezidi Tradition (I). Qawlē Husēyīnī Halājī” – *Iran and the Caucasus*, vol.5, 2001, pp. 183-192

- Arakelova 2001<sup>2</sup>** V.A. Arakelova, “Healing Practices among the Yezidi Sheikhs of Armenia” – *Asian Folklore Studies*, vol. LX-2, Nagoya, 2001, pp. 319-328
- Arakelova 2002<sup>1</sup>** V.A. Arakelova, “The Transcaucasian Yezidis: New Ways of Migration, New Dangers to Identity” – *Paper read at the 4<sup>th</sup> American Biennale on Iranian Studies*, Bethesda, May 23-28, 2002 (manuscript)
- Arakelova 2002<sup>2</sup>** V. Arakelova, “Three figures from the Yezidi Folk Pantheon” – *Iran and the Caucasus*, vol. 6.1-2, Leiden, 2002, pp. 57-73.
- Arakelova 2002<sup>3</sup>** V. Arakelova, “Siyah-Galesh – Black Shepherd: Deity-patrons of the Cattle-breeders among the New Iranian Peoples” - *Proceedings of the 4<sup>th</sup> International Conference of the Societas Iranologica Europea*, Paris, 2002, pp. 171-176
- Arakelova 2003** V. Arakelova, “Al (*Spirit possessions*) – (*Iran, the Caucasus, Central Asia and Afganistan*)”, *Encyclopædia of Women and Islamic Culture*, vol. 1, Leiden, 2003, pp. 52-53.
- Arakelova 2004** V. Arakelova, “Notes on the Yezidi Religious Syncretism”, *Iran and the Caucasus*, vol. 8.1, Leiden, 2004, pp. 19-29.
- Arakelova 2005** V. Arakelova, “Sultan Ezid in the Yezidi Religion: Genesis of the Character”, *Journal of Persianate Societies*, vol. 3, New Dehli, 2005, pp. 198-202.
- Arakelova 2006** V. Arakelova, “Some Natural Phenomena and Celestial Bodies in The Yezidi Folk Beliefs”, *Iran and the Caucasus*, vol.10.1, Leiden, 2006, pp. 21-24
- Arakelova 2007** V.Arakelova, “Milyāk'atē-qanj — The Phallic Deity of the Yezidis”, F. Vahman, C. Pedersen (eds.), *Religious Texts in Iranian Languages*, Copenhagen, 2007, pp. 329-336.
- Arakelova 2008** V.Arakelova , “On Some Peculiarities of the Yezidi Lore Translation” – *Oriental Languages in Translation*, vol.3, Cracow, 2008, pp. 97-104
- Arakelova 2010** V.Arakelova, “Ethno-Religious Communities: To the Problem of Identity Markers” - *Iran and the Caucasus*, vol.14, 2010, pp. 1-18.
- Arakelova 2014** V.Arakelova, “The Onion and the Mandrake: Plants in the Yezidi Folk Beliefs” – *Journal of Persianate Studies*, 7.1 (2014), Brill: Leiden-Boston, pp. 149-156.

- Arakelova, Amrian 2012** V.Arakelova, T. Amrian, “The hereafter in the Yezidi beliefs” - *Iran and the Caucasus*, vol. 16.3, 2012, pp.169-178.
- Arakelova, Grigorian 2013** V.Arakelova, K.Grigorian, “The Halvori Vank’: An Armenian Monastery and a Zaza Sanctuary” - *Iran and the Caucasus*, vol. 17, Leiden, 2013, pp. 383-390.
- Asatrian 1995** G.S. Asatrian, “Dim(i)li” – *Encyclopaedia Iranica*, VII/IV. New York, 1995, pp. 405-411
- Asatrain 1997** G.S. Asatrian, “Armenian *xoygolowt’iwn* (Tracing Back an Old Animal-Breeding Custom in Ancient Armenia)” – *Iran and the Caucasus*, vol.2, 1998, pp. 63-67
- Asatrain 1999-2000<sup>1</sup>** G.S. Asatrain, “The Holy Brotherhood: The Yezidi Religious Institution of the “Brother” and the “Sister of the Next World”. – *Iran and the Caucasus*, vols.3-4, 1999-2000, pp. 79-97
- Asatrain 1999-2000<sup>2</sup>** G.S. Asatrain, “Risus Ritualis: Am Old Reminiscence (Iranian Miscellanea)” – *Iran and the Caucasus*, vols.3-4, 1999-2000, pp. 203-208
- Asatrian 2000** G.S. Asatrian, “Arūsīye gūsfandān: Tārīxçe-ye yek jašn-e kohan-e īrānī” – *Īrānšenāsī*, N 4 (2000), pp. 859-862
- Asatrian 2001<sup>1</sup>** G.S. Asatrian, “Die Ethnogenese der Kurden und frühe kurdisch-armenische Kontakte” – *Iran and the Caucasus*, vol.5, 2001, pp. 41-74
- Asatrian 2001<sup>2</sup>** G.S. Asatrian, “Āl Reconsidered” – *Iran and the Caucasus*, vol.5, 2001, pp. 149-157
- Arakelova 2002<sup>1</sup>** V.A. Arakelova, “The Transcaucasian Yezidis: New Ways of Migration, New Dangers to Identity” – *Paper read at the 4<sup>th</sup> American Biennale on Iranian Studies*, Bethesda, May 23-28, 2002 (manuscript)
- Arakelova 2002<sup>2</sup>** V. Arakelova, “Three figures from the Yezidi Folk Pantheon” – *Iran and the Caucasus*, vol. 6.1-2, Leiden, 2002, pp. 57-73.
- Arakelova 2002<sup>3</sup>** V. Arakelova, “Siyah-Galesh – Black Shepherd: Deity-patrons of the Cattle-breeders among the New Iranian Peoples” - *Proceedings of the 4<sup>th</sup> International Conference of the Societas Iranologica Europea*, Paris, 2002, pp. 171-176
- Asatrian 2007** G.S. Asatrian, “The Foremother of the Yezidis” - F. Vahman, C. Pedersen (eds.), *Religious Texts in Iranian Languages*, Copenhagen, 2007, pp. 323-328

- Asatrian, Arakelova 2003** Asatrian G., Arakelova V., “Malak-Tawus: the Peacock Angel of the Yezidis”, *Iran and the Caucasus*, vol. 7.1-2, 2003, pp. 1-36
- Asatrian, Arakelova 2004** Asatrian G., Arakelova V., “The Yezidi Pantheon” - *Iran and the Caucasus*, vol. 8.2, 2004, pp. 231-279
- Asatrian, Arakelova 2014** Asatrian G., Arakelova V., *The Religion of the Peacock Angel: The Yezidis and their Spirit World*, London, Acumen Publishing House, 2014
- Asatrian, Gevorgian 1988** G.S. Asatrian, N.Kh. Gevorgian, “Zaza Miscellany: Notes on some Religious Customs and Institutions” – *A Green Leaf: Papers in Honour of Prof. J.P. Asmussen (Acta Iranica - XII)*, Leiden, 1988, pp. 499-508
- Asatrian, Livshits 1997** G.S. Asatrian, V.A. Livshits, “Origine du système consonantique de la langue kurde” – *Acta Kurdica*, vol.1 (1997), pp. 81-109
- Asin Palacios 1919** M. Asin Palacios, *La Escatología musulmana en la Divina Commedia*, Madrid, 1919
- ‘Attār 1975** Šeïx Farīd-ad-dīn ‘Attār Nīšābūrī, *Mantiq at-ṭayr*, Tehran, 1975
- Awwad 1969** Gorgis Awwad, “Bibliographie yézidi” – *Al-Machriq*, 63 (1969), pp. 709-732
- Backhausen, Dierl 1996** M. Backhausen, A. Dierl, *Der rituelle Göttesdienst “Cem” des anatolischen Alevismus*, Wuppertal, 1996
- Bailey 1967** H.W. Bailey, “Šaka Šsāndrāmata” – *Festschrift für W. Eilers: Ein Dokument der internationalen Forschung zum 27 September 1966*, Wiesbaden, 1967, pp. 136-143
- Bartholomae 1904** Ch. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg, 1904
- Bartholomae 1912** Ch. Bartholomae, “Der indogermanische Name der Plejaden. –Indogermanische Forschungen” - *Zeitschrift für indogermanische Sprach- und Altertumskunde*, Bd XXXI. Strassburg, 1912, pp.35-48
- Bidlīsī 1862** Šaraf-xān ibn Šams-ad-dīn Bidlīsī, *Šarafnāme: Tārīx-e mofaššal-e Kordistān*. Publiée par V. Veliaminof-Zernof. Tome II. Texte persan. SPb, 1862
- Bittner 1913** M. Bittner, *Die heilige Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter (kurdisch und arabisch)*, Wien, 1913

- Black, Green 1992** J. Black, A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London, 1992
- Bois 1966** Th. Bois, *The Kurds*, Beirut, 1966
- Brashear 1993** W.M. Brashear, "Ein mithräischer Katechismus aus Ägypten in Berlin" – *Antike Welt: Zeitschrift für Archäologie und Kulturgeschichte*, N 1 (1993), pp. 2-19
- Brentjes 1981** B. Brentjes, "The Mittanians and the Peacock" – *Ethnic Problems of the History of Central Asia in the Early Period*, Moscow, 1981, pp. 145-148
- Bumke 1979** P.J. Bumke, "Kizilbaş-Kurden in Dersim (Tunceli)" – *Antropos*, N 74, 1979
- Čahārdehī 1991** Nūreddīn Čahārdehī, *Asrār-e feraq-e xāksār*, Tehran, 1369 (1991)
- Çelebi 1990** *Evliya Çelebi in Bitlis. The Relevant Section of the Siyahetname* (Edited with Translation, Commentary and Introduction by R. Dankoff), Leiden, 1990
- Çelebi 1996** Evliya Çelebi, *Anatolienreise. Aus dem dritten Band des Siyahetnāme* (Edition, Übersetzung und Kommentar von K.M. Buğday), Leiden, 1996
- Celil, Celil 1978<sup>1</sup>** O. Celil, C. Celil, *Zargotina Kurda*, vol.2, Moscow, 1978
- Celil, Celil 1978<sup>2</sup>** O. Celil, C. Celil, *Zargotina Kurda*, Yerevan, 1978
- Chevalier 1985** M. Chevalier, *Les Montagnards Chrétiens de Hakkari et du Kurdistan Septentrional*, Paris, 1985
- Christensen 1941** A. Christensen, *Essai sur la démonologie iranienne*, KØbenhavn, 1941
- Colpe 1986** C. Colpe (Ed.), "Altiranische und Zoroastrische Mythologie" – *Götter und Mythen der Kaukasischen und Iranischen Völker*. Stuttgart, 1986, pp. 161-507
- Comerd 1998** Foreigners M. Comerd, "Yitiqatê Dêrsimî de Xizir" – *Ware*, N 12 (1998), pp. 83-100, 113-126.
- Coon 1958** C.S. Coon, *Caravan: The Story of the Midle East*, New York, 1958
- Çol 1934** Isma'il Beg Çol, *The Yazidīs: Past and Present*, Beirut, 1934
- Dadrawala** Noshir H. Dadrawala, *The Yezidis of Kurdistan – Are they really Zoroastrians???* (<http://tenets.zoroastrianism.com/deen33f.html>)

- Damlūjī 1949  
Darmesteter 1887  
Drößler 1976  
Driver 1922  
Drower 1941  
Drower 1962  
Duchesne-Guillemain 1969  
Duchesne-Guillemain 1988  
Dyočī 1973  
Edmonds 1967  
Eilers 1973  
Eilers 1974  
Elāhī 1995  
Empson 1928  
Frank 1911  
Furlani  
Geiger 1882  
Giamil 1900  
Gilbert 1997  
Güdarzī 1996
- Sadiq al-Damlūjī, *Al-Yazīdīyya*, Mosul, 1949  
J. Darmesteter, *The Zend Avetsa, p. I. The Vendīdād*, Oxford, 1887  
R. Drößler, *Als die Sterne Götter waren*, Leipzig, 1976  
G.R. Driver, “The Religion of the Kurds” – *BSOS*, v. II/2 (1922), pp. 197-213  
E.S. Drower, *Peacock Angel*, London, 1941  
E.S. Drower, *Mandaeans of Iraq and Iran*, Leiden, 1962  
J. Duchesne-Guillemain, “The Religion of Ancient Iran” – *Historia Religionum*, ed. Blüher-Widengren. Leiden, 1969, pp. 324-376  
J. Duchesne-Guillemain, “On the Origin of Gnosticism” – *A Green Leaf: Papers in Honour of Prof. J.P. Asmussen (Acta Iranica - XII)*, Leiden, 1988, pp. 349-364  
Sa‘īd al-Dyočī, *Al-Yazīdīyya*, Baghdad, 1973  
C.J. Edmonds, *A Pilgrimage to Lalish*, London, 1967  
W. Eilers, *Die vergleichend-semasiologische Methode in der Orientalistik*, Wiesbaden, 1973  
W. Eilers, “Herd und Feuerstätte in Iran” – *Antiquitates Indogermanicae: Studien zur Indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker*, Innsbruck, 1974, pp. 307-338.  
*Asār ol-haq: Goftārḥāyī az Nur ‘Ali Elāhī*, Gerdāvarandeh B. Elāhī. Tehran, 1995  
R.H.W. Empson, *The Cult of the Peacock Angel: A Short Account of the Yezidi tribes of Kurdistan*, London, 1928  
R. Frank, *Scheich ‘Adī, grosse Heilige der Jezīdīs*, Berlin, 1911.  
G. Furlani, *I Santi dei Yezidi* – *Orientalia* 5, pp. 64-83  
W. Geiger, *Ostiranische Kultur im Altertum*, Erlangen, 1882  
S. Giamil, *Monte Singar: Storia di un Popolo Ignoto*, Rome, 1900  
T. Gilbert, “Note sur les sects dans le Kurdistan” – *Iran and the Caucasus*, vol.1, 1997, pp.203-205  
H. Güdarzī, *Sīmāye ‘asāyere šarqe Lorestān*, Tehran, 1996

- Guest 1987** J.S. Guest, *The Yezidis. A Study in Survival*, New York, 1987
- Guest 1993** J.S. Guest, *Survival among the Kurds: A History of the Yezidis*, London, Kegan Paul International, 1993, 341 pp.
- Hastings** J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh-New York
- Henning 1965** W.W. Henning, "A Sogdian God" – *BSOAS*, 28-2 (1965)
- Hinnels 1975** J.R. Hinnels, "Reflections on the Bull-slaying Scene" – *Mythraic Studies*, ed. By J.R. Hinnels, vol. 2. Manchester, 1975, pp. 290-312
- Issa 1997** Shaukeddin Issa, "Yezid ibn Mu'awiya und die Yeziden: Eine religionswissenschaftliche Untersuchung" – *Dengê Êzdiyan*, NN 6-7 (1997), pp. 17-22
- Ivanow 1953** W. Ivanow, *The Truth-worshippers of Kurdistan*, Bombay, 1953
- Jindy 1992** Kh. Jindy, *Nahwa Ma'rifat Haqīqat al-Diyānat al-Yazīdiyya*, Einbeck, 1992
- Joseph 1961** J. Joseph, *The Nestorians and their Muslim Neighbours*, Princeton, 1961
- Junker 1929** H. Junker, "Mittelpers. Frašēmurv "Pfau" – Wörter und Sachen. Kulturhistorische Zeitschrift für Sprach- und Sachforschung, Bd XII (1929), pp. 132-158
- Kaya 1995** A. Kaya, *Tunceli Kültürü*, Istanbul, 1995
- Kellens 1991** J. Kellens, *Zoroastre et l'Avesta ancient*, Paris, 1991, pp. 27-40
- Khaksar 2009** M. Khaksar, "Reincarnation as Perceived by the "People of the Truth" - *Iran and the Caucasus*, vol. 13, Leiden, 2009, pp. 117-124.
- Krasnowolska 1998** A. Krasnowolska, *Some Key Figures of Iranian Calendar Mythology*, Krakow, 1998
- Kreyenbroek 1995** Ph. Kreyenbroek, *Yezidism – Its Background, Observances and Textual Tradition*, New York, 1995
- Kreyenbroek 2009** Ph. Kreyenbroek, *Yezidism in Europe, Different Generations Speak about their Religion*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009
- Kreyenbroek, Rashow 2005** Ph. Kreyenbroek, Kh. Rashow, *God and Sheikh Adi are Perfect: Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2005
- Leesenberg 1997** M. Leesenberg, "Between Assimilation and Deportation: the *Shabak* and the *Kakais* in



- Northern Iraq” – *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Leiden, 1997, pp. 155-174
- Lescot 1938** R. Lescot, *Enquête sur les Yesidis de Syrie et du Djebel Sinjār*, Beyrut, 1938
- Luke 1925** H.C. Luke, *Mosul and its Minorities*, London, 1925
- Makas 1900** H. Makas, *Kurdische Studien*, Heidelberg, 1900
- Massé 1938** H. Massé, *Croyance et Coutumes Persanes*, Paris, 1938
- Meier** F. Meier, “Nizāmī und die mythologie des Hahns” – *Poeta Persiano Nizāmī e la Leggenda Iranica di Alessandro Magno*, Roma, pp. 55-116
- Mélikoff 1998** I. Mélikoff, *Hadji Bektach: Un myth et ses avatars*, Leiden, 1998
- Meyer I 1937** J.J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation. KAMA*, Zürich-Leipzig, 1937, pp. 1-238
- Meyer II 1937** J.J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation. BALLI*, Zürich-Leipzig, 1937, pp. 1-270
- Meyer III 1937** J.J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation. INDRA*, Zürich-Leipzig, 1937, pp. 1-267
- Minorsky** V.F. Minorsky, “Ahl-I Hakk” – *Enciclopedia of Islam*, vol.1, p. 261
- Mīrnyā 1991** S. A'. Mīrnyā, *Ilhā va tāyefehā-ye 'ašāyerī-e Xorāsān*, Tehran, 1991
- Mokri 1966** Nūr Ali-shāh Elāhī, *L'ésoterisme kurde: Aperçus sur le secret gnostique des Fidèles de Vérité* (Traduction, introduction, commentaries et notes par M. Mokri), Paris, 1966
- Mokri 1974** M. Mokri, *Cycle des fidèles compagnons à l'époque de Buhlūl: Études d'hérésiologie islamique et de thèmes mytho-religieux iraniens*, Paris, 1974.
- Molyneux-Seel 1914** L. Molyneux-Seel, “A Journey in Dersim” – *GJ* 44, 1914, pp. 49-68
- Nahj ul-balāya** *Nahj ul-balāya*, Ascribed to Ali Ibn Abi Taleb. Qum, s.a.
- Nau, Tfinkdji** F. Nau, J. Tfinkdji, “Receuil de texts et de documents sur les Yézidis” – *Revue de l'Orient Chrétien*, II series, vol. 20, pp. 142-200, 225-275
- Nicolaus 2008** P. Nicolaus, “The Lost Sanjaq” - *Iran and the Caucasus*, vol. 12. 2, 2008, pp. 217-253.

- Nicolaus 2011 P. Nicolaus, "The Serpent Symbolism in the Yezidi Religious Tradition and the Snake in Yerevan" - *Iran and the Caucasus*, vol. 15, 2011, pp. 49-72.
- Nikitine 1956 B. Nikitine, *Les Kurds*, Paris, 1956
- Nilsson 1961 M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, München, 1961
- Nyberg 1934 H.S. Nyberg, "Texte zum mazdayasnischen Kalendar" - *Acta Iranica* - VII. Leiden, 1975, pp. 397-480 (Reprinted from 1934 edition)
- Nyberg 1938 H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938
- Parry 1895 O.H. Parry, *Six Months in a Syrian Monastery*, London, 1895
- Reichelt 1911 H. Reichelt, *Avesta Reader*, Strassburg, 1911
- Reitzenstein 1921 R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921
- Ritter 1955 H. Ritter, *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Geschichten Farīduddin 'Aṭṭārs*, Leiden, 1955
- Rudolph 1977 K. Rudolph, *Die Gnosis*, Leipzig, 1977
- Rūmī Jalāl-ad-dīn Rūmī, *Mathnawī-e Ma'nawī*, Tehran, s.a.
- Russell 1987<sup>1</sup> J. Russell, *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard, 1978
- Russell 1987<sup>2</sup> J. Russell, "Our Father Abraham and the Magi" - *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, Bombay, 1987, pp.56-73
- Russell 1987<sup>3</sup> J. Russell, "Mahmi Reconsidered" - *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, Bombay, 1987, pp. 74-80
- Safi-zāde Borakey 1997 S. Safi-zāde Borakey, *Dānešnāme-ye Nāmāvarān-e Yāresān*, Tehran, 1997
- Šamīlōv 1969 A. Šamīlōv, *Barbāng*, Yerevan, 1969
- Schimmel 1993 A. Schimmel, *The Mystery of Numbers*, New York, 1993
- Seferbekov 2001 R. Seferbekov, "On the Demonology of the Tabasaranians" - *Iran and the Caucasus*, vol. 5, 2001, pp. 139-148
- Šex K'eleš 1995 H'esenē Šex K'elešē, *Řē-řizma miletē ēzdī angorī qīrarē dīn*, Rewan, 1995.
- Šex Dewrēš 1993 Celawa Šex Dewrēš, *Du'a ū druzgē ezdīya*, Rewan, 1993
- Silēmān, Jindy 1979 Kh. Silēmān, Kh. Jindy, *Ēzdīyatī: li ber rošnaya hindek tēkstēd ā'inē ēzdīyan*, Baghdad, 1979

- Sioufi** N. Siouffi, “Notice sur la sect des yézidis” – *JA*, ser.7, vol. 19, pp. 252-268
- Soane 1926** E.B. Soane, *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise*, London, 1926.
- Rodziewicz 2014** Artur Rodziewicz, “Tawus Protogonos: Parallels between Yezidi Theology and Some Ancient Greek Cosmogonies”, *Iran and the Caucasus*, vol. 18.1, 2014, pp. 27-46
- Spät 2002** E. Spät, “Shahid bin Jarr, Forefather of the Yezidis and the Gnostic Seed of Seth” - *Iran and the Caucasus*, vol. 6.1-2, 2002, pp. 27-56.
- Spät 2009** E.Spät, *Late Antique Literary Motifs in Yezidi Oral Tradition: The Yezidi Myth of Adam*, Budapest, Gorgias Press, 2009, 310 pp.
- Sūri 1966** Māšāʾllāh Sūri, *Sorūdhā-ye dīnī-ye Yāresān*, Tehran, 1344 (1966)
- Swartz 1971** M. Swartz, *Ibn al-Jawzi’s “Kitāb al-quṣṣā waʾl-mudhakkirin”*, Beirut, 1971
- Tammam 1998** *The “Bāb al-shayṭān” from Abū Tammām’s “Kitāb al-shajara”*, by W. Madelung and P. Walker. Leiden, 1998
- Türkmen 1992** F. Türkmen, “De la naissance a la mort: Sur quelques croyances anatoliennes” – *Altaic Religious Beliefs and Practices*, Budapest, 1992, pp. 389-395
- Vahman 1986** F. Vahman, *Ardā-Virāz Nāmag. The Iranian “Divina Commedia”*, London, 1986
- Vahman, Asatrian 1995** F. Vahman, G. S. Asatrian, *The Poetry of the Baxtiaris*, Copenhagen, 1995
- Vahman, Asatrian 2002** F. Vahman, G. S. Asatrian. Notes on the language and ethnography of the Zoroastrians of Yazd. Copenhagen, 2002
- Vardanian 1999-2000** A. Vardanian, “The Assiro-Babylonian *Xumbaba* and the Armenian Plant Name *Xembabā*” – *Iran and the Caucasus*, vols.3-4, 1999-2000, pp. 207-209
- Voskanian 1999-2000** V. Voskanian, “Dewrēš Eʾrd: The Yezidi Lord of the Earth” – *Iran and the Caucasus*, vols.3-4, 1999-2000, pp. 159-166
- Wallis Budge 1961** E.A. Wallis Budge, *Amulets and Talismans*, New York, 1961
- Widengren 1964** G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1964
- Wikander 1959** S. Wikander, *Recueil de textes kourmandji*, Uppsala, 1959

- Wikander 1960** S. Wikander, “Ein Fest bei den Kurden und im Avesta” – *Orientalia Suecana*, IX (1960). Uppsala, 1961, pp. 7-10
- Willman-Grabowska 1931-1932** H. Willman-Grabowska, “Le chien dans l’Avesta et dans les Vedas” – *Rocznik Orientalistyczny*, v. 8 (1931-1932), Lwow, pp. 30-67
- Wilson 1989-1990** P.L. Wilson, “Iblis, the Black Light. Satan(ism) in Islam and among the Heretic Yezidis in Iran” – *Gnosis* (Detroit), N 14, 1989-1990, pp. 42-47
- Yāhaqqī 1991** M.-J. Yāhaqqī, *Farhang-e asāṭīr va ešārāt-e dāstānī dar adabīyāt-e fārsī*, Tehran, 1991
- Zaehner 1956** R.C. Zaehner, *The Teachings of the Magi*, London-New York, 1956

## ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Խոսք նրախտիքի.....	3
Նախաբան.....	5
Ներածություն.....	7
0.1. Եզդիների տարածման աշխարհագրական սահմանները.....	7
0.2. Եզդիների ու նրանց կրոնի ուսումնասիրման պատմություն.....	11
0.3. Թեմայի սահմանումը.....	22
0.3.1. Եզդիականություն՝ կրոնական դոգմաների և գործնական նորմերի համակարգ. Եզդիական համայնք՝ Եզդիսանա (Ēzdīxāna).....	22
0.3.2. Բանավոր կրոնական տեքստերի ժողովածուն (Qawl-ū- bayt’) և եզդիների Սուրբ գրքերը.....	36
0.4. Եզդիական համայնքի ձևավորման պատմությունը.....	40
0.5. Շարֆադին՝ եզդիական կրոնի անվանումը.....	46
Գլուխ 1. Մեկ աստված և եղյակ.....	47
1.0. Ընդհանուր հարցեր.....	47
1.1. Մեկ աստված.....	50
1.2. Եղյակ.....	54
1.2.1. Մալաք-Թավուս՝ եղյակի գլխավոր կերպարը.....	54
1.2.2. Կերպարի ծագումը.....	69
1.3. Շեյխ Ադին.....	79
1.3.1. Շեյխ Ադին որպես պատմական դեմք.....	79
1.3.2. Շեյխ Ադին որպես աստվածություն.....	81
1.4. Սուլթան Եզիդ/ Սըլթան Էզիդ/ Էզդիդ/ Էզի (Silt’ān Ēzīd/ Ēzdīd/Ēzī).....	87
1.4.1. Կերպարի ծագման մասին.....	87
1.4.2. Սուլթան Եզիդը որպես աստվածություն.....	92
Գլուխ 2. Մանր աստվածություններ և պահապան ոգիներ.....	96
2.0. Ընդհանուր հարցեր.....	96
2.1. Մամա (Մամ) Ռաշան – Շանթարձակ.....	99
2.2. Փիրա Ֆաթ – Եզդիների նախամայրը և ծննդկանների ու նորածիններ հովանավորը.....	109
2.3. Ֆաթունա Ֆարխա – Հդի կանանց և նորածինների հովանավորը.....	115
2.4. Մամն Շըվան և Գավանն Ջարզան – Կենդանիների պահապանները.....	117

2.5. Դավրեշե-արդ – Տողի տիրակալը.....	123
2.6. Շեյխ Ալի Շամս (Շիխալի Շամսա(ն)) – Ճանապարհորդների հովանավորը.....	128
2.7. Միլյաքաթե-դանջ – Deus Phalli.....	130
2.8. Խատա-ջոտ – Ակոսի ոգին.....	137
2.9. Խոլդանե-մալե – Տնայի օջախի ոգին.....	138
2.10. Փիրա-սթեր –Անկողնու (անկողնային դարսի) ոգին .....	140
2.11. Շեյխ Մուսա Սոր (Շեխմուս) – Քամու և օդի տիրակալը....	140
2.12. Շեյխ Մանդ կամ Փիր Մանդի-գոր – Օձերի հովանավորը..	142
2.13. Խրդր-նաբի (-նավի) – Deus universalis.....	145
2.14. Շեյխ Կիրաս և Հագմաման – Հագուստի ոգիները.....	148
2.15. Իբրահիմ Խալիլ- Աստծո ընկերը.....	151
2.16. Շեյխ Շամս և Ֆարխադին – Արևի և լուսնի աստվածությունները.....	152
2.16.1. Շեյխ Շամս.....	152
2.16.2. Ֆարխադին.....	162
2.17. Ջին Թայար – Ջիների հովանավորը.....	165
2.18. Փիրե-լիբինա(ն) – Կառուցող ոգի.....	166
Գլուխ 3. Կենդանիների, բույսերի, բնության երևույթների ու երկնային մարմինների պաշտամունքի տարրեր.....	167
3.0. Ընդհանուր հարցեր.....	167
3.1. Պաշտամունքային կենդանիներ.....	168
3.2. Բույսերի պաշտամունքը.....	172
3.3. Բնության երևույթները և երկնային մարմինները.....	177
Գլուխ 4. Եզդիականությունը սինկրետիկ ուսմունքների համակարգում.....	180
Եզրակացություն.....	194
Գրականություն.....	197



ՎԻԿՏՈՐՅԱ ԱԼԵՔՍԱՆԴՐԻ ԱՌԱՔԵԼՈՎԱ

## ԵԶՐԻՆԵՐԸ և ՆՐԱՆՑ ԿՐՈՆԸ

Խմբագիր՝ Գառնիկ Ասատրյան

Համակարգչային շարվածքը և ձևավորումը  
Աննա Ղազարյանի

«Նամէ» տպագրատուն