

**РЕСПУБЛИКА АРМЕНИЯ
ЕРЕВАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФАКУЛЬТЕТ БОГОСЛОВИЯ**

АРАКЕЛОВА ВИКТОРИЯ АЛЕКСАНДРОВНА

**ЕЗИДИЗМ КАК ФЕНОМЕН БЛИЖНЕВОСТОЧНОЙ
НЕДОГМАТИЧЕСКОЙ СРЕДЫ**

НАУЧНЫЙ ДОКЛАД

на соискание ученой степени доктора исторических наук по
специальности 9.00.05 - «Теория и история религии»
(исторические науки)

ЕРЕВАН – 2025

**ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ
ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՖԱԿՈՒԼՏԵՏ**

ԱՌԱՔԵԼՈՎԱ ՎԻԿՏՈՐԻԱ ԱԼԵՔՍԱՆԴՐԻ

**ԵԶԴԻԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ ՄԵՐՁԱՎՈՐԱՐԵՎԵԼՅԱՆ
ՈՉ ԴՈԳՄԱՏԻԿ ՄԻՋԱՎԱՅՐԻ ԵՐԵՎՈՒՅԹ**

Թ.00.05 – «Կրոնի տեսություն և պատմություն» (պատմական
գիտություններ) մասնագիտությամբ պատմական գիտությունների
դոկտորի աստիճանի հայցման

ԳԻՏԱԿԱՆ ԶԵԿՈՒՅՈՒՄ

ԵՐԵՎԱՆ – 2025

Тема диссертации утверждена на ученом совете Факультета богословия Ереванского государственного университета

Официальные оппоненты:

Доктор исторических наук Арутюн Тиранович Марутян
Доктор философских наук Вадим Миронович Лурье
Доктор филологических наук, д.и.н. проф. Арцруни Самвелович Саакян

Ведущая организация:

Институт археологии и этнографии НАН РА.

Защита состоится 4 февраля 2026 г. в 14:00, на заседании действующего при Факультете богословия специализированного совета 068 Комитета по высшему образованию и науке (адрес: г. Ереван, 0025, ул. Абовяна, 52, 6-ой корпус ЕГУ).

С научным докладом можно ознакомиться в библиотеке ЕГУ.

Научный доклад разослан 24 декабря 2025 г.

Ученый секретарь специализированного совета,

кандидат исторических наук, доцент **Аршак Юрьевич Баян**

Ատենախոսության թեման հաստատվել է Երևանի պետական համալսարանի Աստվածաբանության ֆակուլտետի գիտական խորհրդում

Պաշտոնական ընդդիմախոսներ՝

Պատմական գիտությունների դոկտոր **Հարություն Տիրանի Մարության**

Փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր **Վահիմ Միրոնի Լուրյե**

Բանասիրական գիտությունների դոկտոր, պատմական

գիտությունների դոկտոր պրոֆ. **Արծրունի Սամվելի Սահակյան**

Առաջատար կազմակերպություն՝ ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ

Պաշտպանությունը կայանալու է 2026 թ. Փետրվարի 4-ին, ժամը 14:00-ին ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետում գործող ԲԿԳԿ-ի 068 մասնագիտական խորհրդի նիստում (հասցեն՝ Երևան, 0025, Արվյան 52, ԵՊՀ 6-րդ մասնաշենք):

Գիտական զեկուցմանը կարելի է ծանոթանալ ԵՊՀ գրադարանում:

Գիտական զեկուցումն առաքված է 2025 թ. դեկտեմբերի 24-ին.

Մասնագիտական խորհրդի գիտական քարտուղար,

պատմական գիտությունների թեկնածու.

դոցենտ

Արշակ Յուրիի Բայան

СОДЕРЖАНИЕ

ОБЩЕЕ ОПИСАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ.....	4
ВВЕДЕНИЕ.....	10
ГЛАВА I. Суфийские элементы в езидизме.....	27
ГЛАВА II. Езидизм и крайний шиизм.....	42
ГЛАВА III. Езидизм и гностическое поле.....	65
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	78
СПИСОК РАБОТ АВТОРА ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ.....	80
ТЕЗИСЫ (на армянском языке).....	87
ТЕЗИСЫ (на английском языке).....	96
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	102

ОБЩЕЕ ОПИСАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Предмет исследования, актуальность исследования

Езидизм – уникальный этноконфессиональный феномен, одна из ключевых составляющих ближневосточной недогматической среды и при этом один из наименее исследованных ее сегментов с точки зрения религиоведческого анализа.

Несмотря на ряд относительно недавних концептуальных исследований по езидизму, многие аспекты его религиозной основы – доктрины *шарфадин* – продолжали оставаться вне исследовательского поля, что усложняло не только анализ собственно езидской религии, но и не позволяло проследить ее истоки и процесс формирования принципиально новой религиозной системы в контексте недогматической среды ближневосточного региона. При этом именно религия, лежащая в основе самосознания этноконфессиональной группы, предопределяет и основные маркеры идентичности езидов, и абсолютное большинство их мировоззренческих категорий, и базовые аспекты духовной культуры и общественных норм езидского общества, что расширяет актуальность данного исследования, выводя его за пределы собственно религиоведческой сферы и придавая ему междисциплинарный характер.

Предметом данного исследования является езидизм как синкретическая религиозная система, содержащая трансдоктринальные элементы, проявленные в ряде течений ближневосточного недогматического пространства.

Собранные и частично изданные нами за последние десятилетия материалы позволяют не только констатировать синкретический характер езидской религиозной доктрины, но и проследить истоки данного синкретизма, выдвинуть гипотезы, а в ряде случаев – привести убедительные доказательства, объясняющие наличие явных параллелей между езидизмом и прочими элементами ближневосточной недогматической среды (исламским мистицизмом (суфизмом), крайним шиизмом,

гностическими течениями). Данное исследование основано на оригинальных езидских религиозных текстах, в качестве сравнительного анализа использованы религиозные тексты крайнешиитских сект, суфийские трактаты, гностический (мандейский, манихейский) текстовой материал.

Рассмотренные в исследовании вопросы никогда прежде не были предметом широкого обобщающего сравнительного анализа. Таким образом, данная работа является первой попыткой системного рассмотрения езидизма в контексте ближневосточной недогматической религиозной среды.

Цель и задачи исследования

Целью данного исследования является обобщающий сравнительный анализ езидизма и определение его ниши в контексте ближневосточной недогматической среды - пространства трансдокринальных форм религиозного мышления, проявленных в ряде религиозных систем Ближнего Востока.

Сравнительный анализ езидской религиозной доктрины *шарфадин* с прочими составляющими недогматического поля региона проводится в том числе на основе материала, собранного автором в ходе полевых работ в езидских общинах Закавказья, Турции, России и стран Европы. Исследование призвано выявить **структурные, типологические и символические параллели** между езидской традицией и другими недогматическими религиозными системами, не сводя сравнительный анализ к редукционизму, а религию езидов - к «производным» формам иных учений.

Возникшая на базе суфийского ордена адавия и сформировавшаяся как отдельный, отошедший от ислама феномен, езидская община на раннем этапе своего становления – кристаллизации новой доктрины – отличалась достаточно лояльной идеологической средой. Именно в силу данного обстоятельства религиозная доктрина езидизма, *шарфадин*, несмотря на свою уникальность, все же обнаруживает ряд общих черт не только с суфизмом (что видится закономерным, учитывая суфийские корни езидизма), но и с крайнешиитскими сектами

(*ахл-и хакк, аза-алевитами* и т.д.) и с гностическими общинами (прежде всего, мандеями). Учитывая крайне низкую вероятность взаимного влияния закрытых общин, большинство указанных общих черт следует возводить к общим маркерам ближневосточного недогматического поля, проявившимся в концептуально разных доктринах. Часть из этих черт носит маргинальный характер, другая часть – представлена знаковыми специфическими маркерами. Последнее требует скрупулезного анализа и специального пояснения, особенно в свете закрытого характера всех указанных групп.

Таким образом, **основными задачами** исследования являются следующие:

- выявление и анализ суфийских элементов в езидизме, а также исследование трансформации их семантики и функций в рамках езидской религиозной системы;
- выявление и анализ крайнешиитских элементов в езидизме, сопоставление их семантических и доктринальных значений в крайнешиитских традициях и в езидизме, определение возможных путей и механизмов их проникновения в езидскую среду;
- выявление и анализ гностических элементов в езидизме, определение характера их параллелей с ближневосточными формами гностического мировоззрения;
- структурно-семиотический анализ различных аспектов религии езидов в сопоставлении с аналогичными моделями в других недогматических религиозных системах;
- определение места и роли езидизма в системе ближневосточной недогматической среды, выявление его структурных связей с иными религиозными феноменами региона;
- осмысление категории «недогматическая религиозная среда» как самостоятельного исследовательского конструкта, выступающего обобщающим определением для трансдоктринальных форм религиозного мышления, проявленных в ряде религиозных систем Ближнего Востока.

Историография вопроса (Обзор литературы)

Наиболее ранние упоминания езидов встречаются в средневековых исламских источниках XVI-XVII вв. /36; 79; 37; 93; 94/, а также в отчетах католических миссионеров того же периода /122, с. 49-56/. Академическая традиция обратилась к езидизму достаточно поздно (конец XIX-начало XX вв.), среди ее пионеров были и армянские исследователи /38; 168; 120; 35; 14/. С начала второго десятилетия XX в. интерес к езидизму возникает в русском и европейском востоковедении /43; 15; 20; 77; 78; 105; 106; 117; 112; 126; 141/. При этом ограниченность материала и сложность работы с ним, требующей глубинного понимания езидских религиозных текстов и междисциплинарного подхода, сохраняла за езидизмом маргинальную нишу вплоть до последних десятилетий прошлого века, когда стали появляться как исторические и религиоведческие исследования, так и издания езидских текстов - религиозного фольклора и священных текстов /148; 121; 94; 95; 127; 166; 31; 167; 29; 1; 32; 40; 54; 63; 64; 42; 26/. Особо следует выделить труды, посвященные езидской идентичности и ее основным параметрам – эта тема преимущественно разрабатывалась армянскими учеными /65; 52; 56; 58/. Среди последних работ по теме следует выделить посвященные преимущественно различным аспектам религии езидов /122, 133; 48; 66; 67; 68; 69; 30; 39; 157/. В ряде работ делаются первые попытки проведения параллелей между езидизмом, крайнешиитским сектантством и гностицизмом /133, pp. 53 et. seq.; 47, pp. 69-73; 48; 53; 54; 55; 54; 69; 70; 157/.

Методологическая основа исследования

Методологическую основу настоящего исследования составляет **сравнительный подход, восходящий к классической феноменологии религии и структурализму, но интегрированный с современными герменевтическими, антропологическими и когнитивными моделями анализа.** Опираясь на принципы, сформулированные М. Элиаде, Р. Отто и Г. ван дер Леувом (115; 116; 152; 135), исследование

рассматривает религиозные явления как проявления универсального опыта сакрального, направленного не на сопоставление догматических систем, а на выявление структурных аналогий /27/. Мы также опирались на концепцию Клода Леви-Строса о структурной организации мифологического мышления, которая позволяет выявить глубинные логические модели, связывающие езидизм с другими религиозными системами ближневосточной недогматической среды. Подобная комбинация позволяет не ограничиваться поиском аналогий, а выявлять, каким образом универсальные структуры религиозного опыта реализуются, трансформируются и переосмысливаются в различных культурных контекстах. В то же время, современная религиоведческая методология требует выхода за пределы классической универсалистской парадигмы. Поэтому сравнительный анализ в данной работе сочетается с методом когнитивного религиоведения /84; 85; 73; 74/, раскрывающего универсальные механизмы восприятия и репрезентации сверхъестественного. **Практические методы** включают полевую работу автора по сбору релевантного материала в езидских общинах, текстологический анализ (критический перевод езидских текстов), источниковедческий анализ (материалы по религии езидов в арабских, армянских и проч. источниках).

Научная новизна, теоретическое и прикладное значение исследования

Научная новизна работы определяется тем, что езидизм впервые рассматривается в контексте **ближневосточной недогматической религиозной среды** через призму обновлённого сравнительного метода, интегрирующего феноменологический, структуралистский и герменевтический подходы. В отличие от традиционных описательно-этнографических и историко-догматических исследований, данное исследование направлено на выявление **глубинных структур религиозного мышления**, связывающих езидизм с иными формами религиозного опыта в регионе – прежде всего, крайним шиизмом и гностицизмом.

Новизна заключается также в переосмыслении категории **«недогматическая среда»** как особого типа религиозного пространства, в котором формируются динамичные и синкретические формы сакрального опыта, не имеющие централизованного религиозного института, фиксированного канона и четко выработанной догматики. В этой перспективе езидизм впервые рассматривается не как религиозная система-изолянт, а как **устойчивая модель недогматической религиозности**, сформировавшаяся в контексте взаимодействия разнообразных идей, и **активный носитель метарелигиозной традиции**, проявленной и в ряде других составляющих ближневосточного недогматического пространства.

С теоретической точки зрения исследование развивает идею **структурной компаративистики религий**, позволяющей выявлять универсальные модели сакрального опыта, не устранив при этом их историческую и культурную специфику. Результаты исследования способствуют углублению понимания **структур ближневосточного религиозного синкретизма**, уточнению категориального аппарата **сравнительного религиоведения** применительно к недогматическим традициям; обогащению концепции **типологии недогматических систем**.

Прикладное значение. Основные положения работы могут быть использованы в **учебных курсах** по сравнительному религиоведению, истории религий, этнологии религиозных традиций.

Полученные результаты представляют интерес для **религиоведческой экспертизы**, актуальность которой многократно возросла в связи с событиями последних десятилетий на Ближнем Востоке, выявившими высокую уязвимость езидского общества (и в целом недогматической среды) на фоне роста влияния **радикального ислама**.

Концепция недогматической среды может быть применена для анализа **аналогичных религиозных феноменов ближневосточного региона** (алевизм, нусайритство и др.) в контексте современных религиозных трансформаций.

Апробация работы и официальное утверждение

Существенная часть анализируемых в работе вопросов была затронута в научных монографиях и статьях диссертанта, вышедших преимущественно в европейских академических изданиях, а также представленных в качестве научных докладов на международных конференциях. Большинство изданий имеют высокий рейтинг цитирования, а на монографии по теме диссертации были опубликованы положительные рецензии.

Данный научный доклад прошел апробацию и был утвержден на ученом совете Факультета богословия Ереванского государственного университета.

ВЕДЕНИЕ

Езидизм – этноконфессиональный феномен, главным маркером которого выступает уникальная, свойственной исключительно его носителям религиозная доктрина, называемая ее носителями *шарфадин* /подробно о езидизме, его истории и религиозной доктрине, см., в частности, 122; 133; 134; 66; 67; 68; 58; 39; 51; также 99; 103/. Езидизм – синкретическое религиозное течение, возникшее на базе суфийского ордена адавия, в последствии отошедшее от ислама и оформившееся как закрытое немиссионерское учение. Процесс формирования езидизма происходил в период XI-XIV вв. в пестрой религиозной среде Северной Месопотамии, так что в период своей кристаллизации, во многом благодаря лояльной идеологической среде суфийского ордена, новая религиозная доктрина вбирала в себя множество разнородных элементов /2/. Часть этих элементов являют собой общие маркеры ближневосточной недогматической среды и отмечены также в ряде других религиозных систем, в том числе никогда не оказывавших на езидизм неопосредованного влияния. Под понятием недогматической среды мы подразумеваем совокупность течений, не обладающих фиксированным канонем и централизованной догматикой, а следовательно не подчинённых каноническим теологическим системам. Для ближневосточного пространства и особенно для

региона Северной Месопотамии – исторического ареала формирования езидской общины – данный подход видится целесообразным в силу ряда специфических причин. С одной стороны, регион представляет собой древнюю контактную зону, на которую в разные исторические периоды распространялось влияние различных религиозных систем – древнеиранских, авраамических и проч., так что их элементы обнаруживают себя на разных уровнях во множестве локальных течений. С другой стороны, в контексте исследуемого нами феномена, регион можно рассматривать как территорию фактически равноудаленную от центров ортодоксии (как христианской, так и мусульманской), что и позволило здесь сформироваться обширному недогматическому пласту. Наконец, еще одним важным моментом является то, что в исламе, частью которого так или иначе выступала протоезидская община, в силу отсутствия соборности, отсутствует и четкая граница между догмой и ересью, что также способствовало активному формированию недогматического религиозного пространства, в котором формируются динамичные синкретические формы сакрального опыта. Причем, формируются они, на первый взгляд, как закрытые системы-изолянты, уникальные образцы этноконфессиональности с присущей каждой из них спецификой. Но при этом в совокупности формируют общее недогматическое поле как устойчивую метарелигиозную модель, разделяющую ряд общих специфических черт, нетипичных для догматического пространства. Мы избегаем общепринятого термина «еретическое поле», которое, безусловно, релевантно в рамках собственно исламской полемической ересиологии, но является спорным в рамках академического исследования в силу отсутствия четкого определения «догматического» и «еретического» в исламе /25, сс. 10-16/.

Возникновение езидизма и становление езидской общины невозможно проследить вне контекста религиозной ситуации XI-XIV вв. в Северной Месопотамии. Одной из важных составляющих на раннем этапе формирования общины являлось религиозное движение почитателей династии Омейядов, утративших политическую власть четырем веками раньше, но все еще пользовавшихся серьезным религиозным авторитетом, в том

числе в суфийской среде. К династии Омейядов принадлежал Шейх Ади бин Мусафир, основатель суфийского ордена адавия, ставшего впоследствии основой для общины с принципиально новым религиозным мировоззрением: в ранних источниках езиды упомянуты как *адаби* – последователи Шейха Ади. Согласно езидской традиции Шейх Ади – легендарный основатель первой езидской общины, его персона сакрализована традицией в качестве божества, одного из членов езидской священной триады /122, сс. 15-27; 68, pp. 37-44, также 41; 134/. Эпонимом же исторически закрепившегося названия общины – езиды – является второй Омейядский халиф Йазид бин Муавия, также сакрализованный в езидизме в качестве божества Султана Езида и члена езидской священной триады /51; 125; 68, pp. 45-50/.

Помимо культа Омейядов, следует выделить активно формировавшийся в регионе в данный исторический период крайнешиитский фактор. Наиболее обобщающим определением феномена крайнего шиизма является понятие «Али-ориентированные общины», указывающее на особый статус имама Али – двоюродного брата и зятя Пророка Мухаммада и четвертого праведного халифа ислама. Его обожествление, рассматриваемое в догматическом исламе как проявление ереси, и породило определение данных течений в качестве крайних – *ghulat* (букв. «крайние, экстремистские») /см., в частности, 144; 151; 13; 3/.

О чем можно говорить с достаточной степенью уверенности, так это о влиянии гностических идей на езидскую доктрину. Нет никаких исторических данных, указывающих на контакты общины – ни в период ее формирования, никогда-либо позже – с гностическими сектами. Однако наличие большого количества ключевых гностических элементов в езидизме прямо указывает на то, что подобное влияние имело место, но было опосредованным – через эзотерические исламские течения, и, скорее всего, – на самом раннем этапе формирования новой доктрины, возможно, еще в период существования общины в качестве суфийского ордена адавия. Это особенно касается мандейских интерпретаций ряда гностических символов и идей, нашедших отражение в езидизме и отчасти проливающих свет и на некоторые древнеиранские, и на месопотамские элементы в

езидской доктрине. Более того, некоторые общие для авраамических традиций элементы интерпретированы в езидизме именно в гностическом ключе /53; 54; 70/.

Кроме того, на стыке I-II тысячелетий отдельные племена региона все еще были приверженцами доисламских культов или сохраняли некоторые элементы этих культов – этого уже было достаточно, чтобы слыть зороастрийцами – араб. *majūs*). Тем не менее, в вопросе наличия доисламских иранских элементов в езидской религии следует проявлять крайнюю осторожность: те элементы в езидизме, которые предположительно и можно было бы идентифицировать как зороастрийские, могли проникнуть туда, как уже отмечалось, опосредованно, через любую из множества составляющих мозаики религиозного ландшафта Северной Месопотамии. Так называемые архаические культовые элементы в езидизме, если они и обнаруживаются, то вполне могут быть также проявлениями универсальных религиозных клише, прослеживаемых в Передней Азии, в том числе в иранском пространстве на уровне народного ислама и недогматических течений, а отнюдь не результатом непосредственной древнеиранской (зороастрийской) преемственности /102; 48; 2/.

Нельзя не принимать во внимание и наличие христианских общин в регионе, в основном несторианских /129/, в том числе соседствующих с езидской общиной с момента ее зарождения, а также контакты с католическими миссионерами *Propaganda Fide*, которые, впрочем, практически не принесли результата, как отмечено в миссионерских отчетах /133, pp. 73-81/. Христианские элементы в езидизме можно назвать явлением спорадическим, они встречаются исключительно на маргинальном уровне, а христианское влияние на езидскую традицию проявляется только в зоне поздних контактных зон (например, в анатолийско-кавказской зоне контактов с армянской христианской традицией) /7; 46; 56/. В целом, принимая во внимание этот фактор для изучения исторического развития езидизма, мы считаем его несущественным в рамках данного исследования.

Невозможно предположить с достаточной степенью уверенности, когда основной костяк суфийского ордена *адавия* начал отходить от ислама, утрачивая свой изначальный формат

открытого суфийского братства и превращаясь в закрытую секту с поражающей своей эклектичностью доктриной. Как бы то ни было, но *адавийский след в общине* сохранился в виде ряда базовых характеристик суфизма: духовной иерархии (принявшей в езидизме систему каст), обожествления лидера, почитания выдающихся суфиев, элементов суфийской символики, но самое главное – раннесуфийской идеи апологии шайтана, ставшей в езидизме центральной и переросшей в культ главного езидского божества – Малака-Тавуса /66; 68, pp. 9-36/.

Произошло все это, безусловно, не в одночасье – не менее трех веков отделяют суфийскую общину Шейха Ади бин Мусафира от того времени, к которому мы можем с достаточной степенью уверенности отнести существование езидизма как уже относительно сформированного самостоятельного учения, т.е. к XIV веку.

В основе езидской доктрины лежит вера в единого бога – *хуадэ* (*xwadē*, также *xwadī*, *xudā* – термин, восходящий к перс. *xudāy* – «бог, хозяин», см. выше; прочие варианты – *xudāvand*, *řab(b)ī*, а также арабское *allāh* (в основном в арабских формулах); *ēzdan* (из перс. *yazdān* – «бог»). Представления о *хуадэ* довольно расплывчаты. Будучи творцом вселенной, *хуадэ* абсолютно безучастен к ее судьбе; он не занимается мирскими делами, не вмешивается в человеческие судьбы. Неслучайно, что и в езидских писаниях¹, и в устной традиции² прямых обращений к *хуадэ* крайне мало, не полагается ему и каких-либо подношений и проч. /68, pp. 1-7/.

Главными агентами действия выступают представители *хуадэ* – священная триада езидизма: Ангел-Павлин, Шейх Ади и Султан

¹ «Книга откровения» (*Kitebā jalwa*) и «Черное писания» (*Mořhafē řař*) – довольно поздние тексты, не являющиеся священными писаниями езидов *eo ipso* /154, pp. 374-380; 77; 78; 31/.

² Устный религиозный свод езидизма – *Qawl-ū-bayt'* – часть многожанрового езидского фольклора, является основным первоисточником, позволяющим восстановить основные характеристики этого религиозного учения, равно как элементы народных верований, а также многие мировоззренческие категории езидов /94; 95; 31; 134; 40/.

Езид. Триада, включающая мифологическую фигуру Ангела-Павлина и две сакрализованные исторические персоны (Шейха Ади и Султана Езиды), оформилась, судя по всему, не сразу. Культ Ангела-Павлина, доставшийся езидизму в качестве суфийского наследия – апологии шайтана, превратил данный персонаж в центральный сакральный образ в езидизме и одновременно в главный маркер езидской религии. Обоожествление Шейха Ади и Султана Езида произошло, безусловно, уже в собственно езидской общине, хотя почитание данных фигур восходит к адавийскому периоду. Судя по всему, возникновение священной триады, сохранив идею единобожия, несколько отодвинуло образ *хуадэ* на второй план, придало ему более имплицитный характер /там же, сс. 9-50/.

Ангел-Павлин – Малак-Тавус (также Малаке Тавус, или Тавусе/и Малак; араб. *Malak-Ṭāwūs* – «павлин») – не только главный персонаж езидской триады, он также главенствует среди всех больших и малых божеств езидского пантеона. Малак-Тавус, фактически, – суть, квинтэссенция езидского вероучения, его *raison d' être*. В религиозном своде Малак-Тавусу посвящен всего один гимн – обращенное к нему восхваление «*Qawlē Malakē Ṭāvūs*» /30, 64-68/; упоминаний о нем также весьма немного, что объясняется частичным табуированием его имени, обусловленным сакральностью: «Мое имя и мои качества не упоминайте, дабы не совершать греха» /31, стих 4.8/. Однако, сама «Книга откровения» полностью написана от лица Малак-Тавуса /79, сс. 24-39; 31, сс. 140-144/.

Во многих традициях на Ближнем Востоке Ангел-Павлин ассоциируется с падшим ангелом, шайтаном, в связи с чем езиды изначально атрибутировались как дьяволопоклонники. Езидская легенда утверждает, что низверженный с небес, Малак-Тавус, одинокий и всеми презираемый, был принят езидами и с тех пор они следуют за ним /см., например, 15; 20/. Малак-Тавус также выступает эпонимом общины – езиды называют себя народом Малак-Тавуса.

Что же касается генезиса данной фигуры, рассматривать его следует в свете двух главных составляющих образа Малак-Тавуса – изображения его в виде павлина и отождествления с дьяволом,

ангелом тьмы. Первое связано с восприятием образа павлина как амбивалентного, сочетающего в себе прекрасное, возвышенное и одновременно уродливое, низменное в ряде традиций, в частности, в шиизме /199, N 265/, суфизме /89, р. 41/, в мусульманском сектантстве /145, р. 227/, в мусульманской апокрифической традиции, в которой именно павлин способствовал проникновению *иблиса* – дьявола – в рай /178, сс. 292-293/. В древнеиранских поверьях, отраженных у армянского богослова V века Езника, павлин представляется творением Ахримана, т.е. дьявола /33, т₂ 56; также 130/. Подобная история (о демоне Махми) засвидетельствована и у Езника – «И если бы демоны (дэвы) по природе были злыми, невозможно было бы (демону Махми) сообщить (Хормизду, т.е. Ахура Мазде) способы создания света, которому до сих пор служители этой религии много раз в году приносят жертвоприношения» (33, т₂ 56), и в одном из манихейских текстов) – *gwynd 'br 'whrmyzd kwš m'hmydyw hmwxt šhr rwsn kyrdn* (M28 IRI) – «Говорят про Хормизда, что научил его демон Махми (как) осветить мир» /160, pp. 76-77/. Таким образом, двойное истолкование зла, широко представленное в ближневосточной недогматической среде, судя по всему, уходит корнями в древнеиранскую традицию.

Что же касается второго аспекта образа Малак-Тавуса – падшего ангела, изгнанного из рая за неповиновение Божьей воле, – то эта мифологема восходит к суфийским воззрениям о сатане и сути зла в целом. Согласно коранической традиции и хадисам (преданиям о Мухаммаде и его сподвижниках), причина отторжения сатаны (Азazelа) из сонмы ангелов заключалась в том, что, в отличие от всех остальных ангелов, он не повиновался велению всевышнего и не захотел поклониться Адаму (человеку); при этом, согласно тем же источникам, сатана, подобно джиннам, был создан из огня, тогда как остальные ангелы – из света. Исламские мистики, однако, видят в этом неповиновении акт абсолютного монотеизма: отказавшись поклониться человеку, сатана объясняет это тем, что ни перед кем, кроме всевышнего, не склонит головы, дабы подчеркнуть величие творца. Фарид ад-дин Аттар в своей книге «Мантик ат-тайр» посвятил целый газдел истории падения сатаны – «Сотворение Адама и непоклонение

сатаны ему». Аттар также считает шайтана монотеистом и самоотверженным влюбленным *Пути Истины*, который с радостью носит проклятие Всевышнего как почетную тогу. Другой выдающийся мистик Ахмад ал-Газали доводит эту идею до крайности: «Тот, кто не научится почитанию Единого Бога (*таухиду*) у сатаны, – еретик и неверный». Таким образом, в суфизме сатана предстает великим *муваххидом* (монотеистом), наряду с Пророком Мухаммадом /156/. Именно эта суфийская концепция, в которой сатана – абсолютно преданный всевышнему, готовый на самопожертвование и обреченный на изгнание персонаж, оказала фундаментальное влияние и на концепцию зла в езидизме и, как следствие, на образ Малак-Тавуса /68, pp. 26-29, также 178; 89/.

Второй представитель езидской священной триады – Шейх Ади (Şeux ‘Adî) – обожествленная в езидизме историческая фигура суфийского шейха Ади бин Мусафира (1075 Бейтфар – 1162 Лалеш), в 1111 г. основавшего в Лалеше (область Хаккари на севере Ирака) суфийский орден. Впоследствии орден адавия (называемый так по имени его создателя) трансформировался в закрытую общину с синкретическим учением, ставшую основой для езидизма. Сакрализация данной фигуры уже в езидской традиции объясняется суфийским наследием – феноменом почитания суфийских наставников (*муршидов*), способных, согласно суфийской традиции, творить чудеса (*карамат*) и передавать благословение (*барака*) своим ученикам даже после смерти. Подобное отношение к шейху Ади в братстве адавия трансформировалось в его сакрализацию в езидизме. Функции Шейха Ади как езидского божества многочисленны, он Шихади считается воплощением света и божественной эманации, исполняет желания и ходатайствует о душах езидов на том свете. Могила Шейха Ади в Лалеше стала главным центром езидизма, вокруг которого в дальнейшем сформировался религиозный паломнический комплекс. Согласно езидским врованиям, Шихади, исполнив свою земную миссию – основав езидскую общину, вознесся на небеса (*žî a’rda fi’rî a’zmîn*) и ныне правит миром вместе с Малак-Тавусом /68, pp.45-50/.

Третий член священной триады – Султан Езид (Silt'an Ēzid/Ēzdid/Ēzī) – обожествленный в езидизме второй омейядский халиф Йазид бин Муавия. Несмотря на противоречивую биографию, он оказался наиболее знаковой фигурой среди Омейядов и, как следствие, главным маркером династии, вследствие чего в ряде маргинальных течений почитатели Омейядов маркировали себя его именем. Именно это произошло и с езидами. В езидизме Султан Езид слывет Господином людей и земной жизни, и его обычно представляют как сущность езидской веры /51; 68, 45-50/.

Что касается малых божеств, духов, демонов и прочего, их наличие не входит в противоречие с идеей единобожия в традиции. К народному пантеону езидов традиционно причисляют следующие фигуры: Мама (Мам)-Рашан – Громовержец, Пира Фат – Праматерь езидов, Покровительница рожениц и младенцев, Хатуна-фарха – Покровительница беременных женщин и младенцев, Маме-шыван и Гаване-Зарзан – Покровители скота, Давреше-ард – Владыка земли, Шейх Али Шамс (Шихали Шамса(н)) – Покровитель странников, Мыльакате-кандж – Deus Phalli, Хата-джот – Дух борозды, Худане-мале – Дух домашнего очага, Пира-стер – Дух постельной кладки, Шейх Муса Сор (Шехмус) – Господин ветра и воздуха, Шейх Манд или Пир Манди-гора – Повелитель змей, Хыдыр-наби(-нави) – Deus universalis, Шейх Кырас и Хазмаман – Духи одежды, Ибрагим-халил – Божий друг, Шейх Шамс и Фархадин – Божества Солнца и Луны, Джин-тайар – Повелитель джиннов, Пире-лыбына(н) – Дух-строитель. Генеалогия данных персонажей различна, среди них присутствуют и образы, восходящие к иранской традиции, и переосмысленные в езидизме общеисламские персонажи, и сохранившиеся пережитки локальных доисламских верований /67; 68, сс. 51-108/.

Помимо упомянутого выше, следует отметить наличие в езидизме культа ряда животных, элементы дендолатрии, а также религиозное осмысление небесных светил и природных явлений на уровне народной традиции.

Столь многоуровневая и при этом устойчивая система, где идея монотеизма существует параллельно с пантеоном, многие

фигуры которого характеризуются как божества, а также с устоявшимися народными поверьями, связанными с культурами животных, растений и проч., могла оформиться только в отсутствие централизованного религиозного института и исключительно в недогматическом поле. Именно поэтому анализ данной системы как феномена ближневосточной недогматической среды видится релевантным и позволяет в той или иной мере установить нишу езидизма в религиозной мозаике ближневосточного региона.

В данном исследовании мы выделили три основополагающие составляющие недогматического поля, сравнительный анализ с которыми представляется нам актуальным в свете накопленных знаний о езидизме. Это – суфизм, крайний шиизм и гностические течения.

Прежде всего, следует отметить, что все три указанных феномена связаны друг с другом и с точки зрения типологии идей, и в плане обязательного совмещения учения со специальными духовными практиками, и – частично – в историческом развитии.

Суфизм – аскетически-мистическое направление в исламе, одновременно являющееся одним из направлений исламской философии. Суфизм представляет собой внутреннее, эзотерическое измерение мусульманской религии, ориентированное на непосредственное постижение божественного через духовное очищение, любовное познание и мистическое единение (*фана*). Возникнув в VIII–IX вв. как ответ на формализацию и догматизацию религиозной жизни, суфизм развил собственную систему символов, трансперсональных практик (*зикр* – букв. «упоминание [бога]») и духовной иерархии, выражающих идею восхождения души к богу /22, с. 291; 26/.

Мы условно относим суфизм к недогматическому полю в рамках данного исследования, прежде всего потому, что на раннем этапе своего развития, суфизм считался в исламе ересью: многие его положения воспринимались как противоречащие догмам ислама. До трудов выдающего исламского богослова Абу Хамида аль-Газали (X–XI вв.), позволивших примирить исламскую догму с суфизмом и обозначивших последний в качестве

мистической составляющей ислама, суфизм находился исключительно в еретическом поле. При этом, именно идеи раннего суфизма утвердились в езидизме, и большинство адаптированных традицией суфийских персонажей (аль-Халладж – IX-X вв; Рабия аль-Адавийя – VIII-IX вв.) также восходят к раннесуфийскому периоду; некоторые из них выступают в суфийской традиции мучениками, казненными за ересь /6; 45/.

С феноменологической точки зрения, суфизм предстает как особая форма религиозного опыта, в центре которого – восприятие божественного как внутренней реальности и путь к его переживанию через очищение, любовь и познание. В отличие от догматического ислама, где акцент ставится на законе (*шариат* - *ṣarīʿa*) и обрядности, суфизм выражает внутреннюю, мистическую сторону ислама, устремлённую к прямому опыту богоприсутствия (*ḥuḍūr*) /26, 4–8; 97, 130–134/. Феноменологически суфизм можно описать как путь (*ṭarīqa*), который воплощает структуру религиозного восхождения – переход от внешнего к внутреннему, от множественности к единству. Центральной интенцией суфийского сознания является не просто вера, а экзистенциальное соучастие в Божественном, которое переживается через духовную дисциплину и любовь /83: 12–16; 146: 47–53/. Суфизм представляет собой парадигму «внутреннего восхождения», где человек воспроизводит космическую и онтологическую иерархию в себе, стремясь к восстановлению первичного единства с Абсолютом. Этот процесс сопровождается символикой «путешествия души», очищения и утраты эго, что типологически роднит суфизм с другими мистическими и гностическими системами, но в рамках ислама он выражает имманентную форму трансцендентного опыта /115, сс. 388–395; 100, сс 40–45/.

В период тасаввуфа (IX век), ознаменовавший собой становление суфийских братств и сменивший ранний этап зухда — аскетического благочестия, суфизм закономерно сближается с шиитским мистицизмом и исмаилизмом, ставшими основной для развития крайнешиитского поля /147/. Крайнешиитские доктрины, условно маркированные обожествлением первого шиитского имама Али, также могут быть охарактеризованы как мистико-эзотерические учения внутри шиитской доктрины. Как и суфиям,

крайним шиитам свойственна собственная система символов, аналогичных суфийских практик и духовной иерархии. И те, и другие трактуют Коран аллегорически. В крайнем шиизме, как и в суфизме, акцентирован приоритет «знания сердца» в противовес формальной стороной религии. При этом ни те, ни другие не отрицают уровень формальной законности – *шариата*, как и не отрицают его вторичности по отношению к более высоким ступеням духовного развития – *тарикату* (духовному пути), *ма‘арефату* (гнозису), *вахдадияту* (единству сего сущего) и *хакикату* (абсолютной истине – единению со всевышним) /26, сс. 83-121/.

В плане исторического развития можно, конечно, выделить два существенных различия между двумя этими феноменами. Первое: суфийские братства (*тарикаты*) возникли как открытые структуры и остались таковыми, тогда как крайнешиитские секты со временем трансформировались в закрытые этноконфессиональные общины, членом которой можно быть исключительно по факту рождения. Исключение составил только исмаилизм, на определенном этапе прошедший реформацию и вышедший из состояния сектантской закрытости, сохранив при этом эзотеризм собственного учения. Второе: суфизм, с религиозной точки зрения, – однороден, несмотря на культурное разнообразие, свойственное различным суфийским сообществам в разных частях мусульманского мира. Крайний шиизм – обобщающее понятие, объединяющее разнородные, в том числе доктринально, течения. Возможно, именно поэтому он, не имея общей основы, которую исламские богословы и полемисты могли бы использовать для его адаптации к исламской догме, в отличие от суфизма, остался в еретическом поле.

С феноменологической точки зрения крайний шиизм представляет собой мистико-эзотерическую разновидность исламской религиозности, в которой сакральное осмысливается как внутренне раскрывающееся бытие божественного в человеке и в истории. В отличие от исламской догмы, согласно которой Божественная истина постигается через закон (*шариат*) и пророческое откровение, в крайнешиитских течениях сакральное проявляется как скрытое знание (*‘ilm al-bāṭin*), открывающееся

лишь посвящённым. Феноменологически здесь выражен тип религиозного опыта, в котором человек воспринимает себя как вместилище Божественной Сущности и как звено в циклическом процессе богоявления. В этом смысле крайний шиизм – не просто догматическое учение, а живая модель сакральной драмы, где история и космос представляют собой процесс постепенного проявления Божественного Света, а структура шиитской духовности предстает как форма мистического героизма и сотериологической иерархии, что делает её феноменологически сопоставимой с гностическими системами /100, Vs. 2, 3-4; 101, pp. 132 et sq.; 146/.

При этом и суфизм, и крайний шиизм могут быть осмыслены как особая форма **исламского гнозиса**, где путь мистика понимается как возвращение к первоначальному Свету, скрытому за покровом материального мира. В интерпретации Элиаде суфизм принадлежит к универсальной модели **религиозного опыта сближения с трансцендентным**, родственной другим мистическим традициям, где основой является внутренний опыт сакрального, а не догматическая формула веры /116, pp. 5-9/. То же самое можно с полной уверенностью сказать и о крайнем шиизме. Суфизм и крайний шиизм сближаются на уровне *ma'arafa* – гнозиса, третьей ступени духовного пути мистика.

Наконец, обращаясь к гностицизму, обозначим, прежде всего, рамки этого понятия применительно к данному исследованию. Дать четкое определение гностицизму с точки зрения корней этого явления довольно сложно: с гностицизмом связывались и герметические трактаты, и Новый Завет, и орфико-пифагорейская традиция, и мандейская доктрина, и манихейское учение. Исследователи гностицизма по-разному определяют этот феномен: от самого обобщающего «христианская ересь», до «острой эллинизации христианства», производной древнеиранской или вавилонской мифологии, явления, вышедшего из греческой философии и т.д. Ионас, видя в гностицизме противовес ветхозаветным началам, определяет его как «революцию против иудаизма, даже если предположить, что возник он в иудаизме» /128, pp. 29-34/. Последнее особенно знаково в контексте мандейства, отпочковавшегося от иудаизма именно как

гностическая секта. Именно эта позиция, отражающая идею отхода от религии законности и перехода к совершенствованию души как раз видится наиболее релевантной в контексте данного исследования. В центре мировоззрения гностика – знание-озарение, полученное в экстазе и память об этом состоянии озарения. Именно это переживание цельности, неотторжимости познающего (гностика) от объекта познания (бога) обосновывает необходимость духовных трансперсональных практик, вводящих в состояние экстаза (явление, свойственное и суфизму, и крайнему шиизму) /26, сс. 107-150; 21, сс. 361-274/.

В рамках нашего анализа мы в меньшей степени акцентируем проблему происхождения собственно гностических идей и в большей – обращаемся к типологии гнозиса как «тайного знания, спасительного, полученного в откровении» /128, р. 43/, с его основными темами: духовной историей творения, условиями жизни человека, человеческой природой, соединенной с космической драмой, и доктриной спасения. В контексте гностических элементов в езидизме нами выделен релевантный в рамках данного исследования иудео-христианский и – частично – иранский гностицизм, то есть, главным образом, проявление гностических идей в мандействе и манихействе, обнаруживающих очевидные параллели с езидским гнозисом.

Мандеи (от арамейского *manda* – «знание-откровение» – абсолютная семантическая параллель греч. γνῶσις – *gnosis*) – этнорелигиозная группа, на протяжении веков жившая преимущественно на юге Ирака. Самоназвание – «сабба», то есть «крестящиеся». Мандеи достаточно поздно стали объектом научного исследования (конец XIX в.), а переводы мандейских писаний впервые были опубликованы в 1915 и 1925 и далее – в середине XX в. Тексты, написанные на диалекте арамейского, – не старше XVI века, но сами писания возникли гораздо раньше (VI-VII века). Главные из них – *Ginza Rabba* («Великое Сокровище», также известная как «Книга Адама» (DC 22)), *Drāṣā d-Yahyā* («Книга Иоанна», приписываемая традицией Иоанну Крестителю (DC 30)), сборник канонических мандейских молитв *Qolasta* («Коласта» (DC 53)). Основные идеи мандейской религии сводятся к следующим положениям: исток всех духовных, эфирных,

материальных миров и существ находится в Высшем бесформенном Начале; творение осуществляется Создателями, также истекающими из Высшего Начала; в основе всего существующего лежит двойственность: Свет и Тьма, космические Отец и Мать, материальное и духовное и т.д.; мир прототипов (праобразы всего существующего) противоположен материальному миру; душа, находящаяся в плену материального мира, должна вернуться к своему истоку – Высшему Началу; планеты и звёзды влияют на судьбу людей и на посмертное воздаяние. Душе в ее странствиях помогает дух Спасителя, направляя её к Мирам Света. Идеи и качества в мандейской религии персонифицированы. Приобщение к тайнам знания и очищение души происходит через причастие. Мандейство представляет собой живую гностическую традицию, сохранившуюся с позднеантичного периода /107; 137; 12/.

С феноменологической точки зрения мандейство можно рассматривать как религиозную систему, основанную на дуалистическом мировоззрении, в котором противопоставлены мир Света – сфера божественного, и мир Тьмы – область материи и забвения. Главный акцент мандейской религиозности направлен на путь души: она исходит из Света, временно пребывает в теле и стремится к возвращению в свою изначальную сферу. Спасение, по мандейским представлениям, достигается через гнозис – знание о своём божественном происхождении и о структуре космоса, а также через особые ритуалы очищения (в частности, многократные крещения в проточной воде) /107; 173/. Мандейство воплощает тип сакрального опыта, в котором трансцендентное не познаётся интеллектуально, а восстанавливается через ритуальное воспоминание и мистическое переживание света. В этом смысле оно соотносится с тем типом религиозности, который Элиаде описывает как онтологическую ностальгию – стремление человека вернуться к утраченной реальности сакрального бытия /115, pp. 1, 25/.

Манихейство (по имени основателя – Мани (ок. 200-274/277, проповедника парфянского происхождения из Ктесифона) – гностическая религия, возникшая в III веке в государстве Сасанидов на основе иудео-христианского гнозиса (секта *muqtasila*

– букв. «крестьящиеся, крестьящие сами себя» – семантическая параллель *сабба* – самоназвания мандеев) и элементов зороастризма. В основе космогонии манихейства – борьба сил Света и Тьмы на протяжении трех эпох (от равновесия между ними в начальную эпоху – к смешиванию в промежуточную эпоху и до победы сил Света в окончательную эпоху). Оба царства – Света и Тьмы – необходимые и равноправные элементы мироздания. Правитель Царства Света – Отец Света – выступает творцом вселенной, но в некоторых версиях функция демиурга – у Духа Живого, не затронутого Царством Тьмы. Спасение зависит от устремления человека, его искреннего ответа на призыв Духа Живого о спасении, от веры в спасительную силу посланца. Человек, посвященный в веру Мани, рассматривается в манихействе как прямой наследник Божества-Отца. Истинным мессией в манихействе выступает сам Мани. Жизнь манихеев была полностью упорядочена вероучением, а каждое действие должно было быть направлено на «вбирание» частиц света. Как и у мандеев, в манихейской среде практиковалось причастие, состоявшее из хлеба и фруктов – ритуальной пищи манихеев /177, pp. 43-73, 95-106/. С феноменологической точки зрения манихейство представляет собой универсалистскую форму гностической религиозности, в которой переживание сакрального выражено через радикальное противопоставление света и тьмы, духа и материи. Как и в других гностических системах, религиозный опыт здесь сводится к переживанию экзистенциального изгнания духа в материальный космос и стремлению к его освобождению посредством гнозиса. Ионас анализирует манихейство как высшее выражение гностического опыта отчуждения человека от космоса и поиска пути к свету, интерпретируя его как парадигму религиозного дуализма /128, pp.128-129/. В манихейской космогонии сакральное не является статичным бытием, но динамическим процессом возвращения света, рассеянного в материи, к своему первоначальному единству – то есть процессом восстановления священного космоса. С феноменологической позиции, манихейство воплощает тип религиозного сознания, в котором божественное постигается не через догматическое учение, а через внутреннее откровение и

символическую драму космоса, где каждый акт очищения или аскезы становится ритуальным воспроизведением космической битвы между Светом и Тьмой /177, pp. 26, 43, 47-60/.

Таким образом, сопоставление суфизма, крайнего шиизма и гностических течений позволяет выявить ряд **типологических и феноменологических параллелей** между этими явлениями, несмотря на различие в догматических структурах и исторических контекстах. Во всех этих традициях прослеживается стремление к непосредственному переживанию божественного, поиск сакрального знания, обожествление первичных сущностей и символических фигур, а также использование мистических практик и ритуалов для трансформации сознания. Феноменологический анализ показывает, что во всех этих системах религиозный опыт формируется через переживание сакрального, внутреннее уподобление божественному и участие в космическом порядке, что делает их сравнимыми на уровне структуры опыта, хотя их теологическая интерпретация и социокультурная роль могут существенно различаться. Именно с этой точки зрения указанные религиозные системы выступают в нашем исследовании в качестве сравнительного материала для анализа езидизма как феномена ближневосточной недогматической среды.

ГЛАВА I. СУФИЙСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ЕЗИДИЗМЕ

Выявление и анализ суфийских элементов в езидизме, в частности, адаптация езидской религиозной традицией исторических персоналий – представителей суфизма, а также суфийских понятий, реалий и религиозной терминологии, получивших в езидизме новую интерпретацию – важнейшая часть рассмотрения езидизма как феномена ближневосточной недогматической среды. Ряд этих элементов выступает, в том числе, как доказательная база суфийских корней езидизма, а некоторые из них позволяют с высокой степенью уверенности поместить езидизм в гностическое поле региона.

1.1. *Суфии в езидской традиции*

Суфизм, или исламский мистицизм, оказал наиболее значительное влияние на езидскую традицию. Это влияние закономерно, учитывая происхождение езидизма, возникшего на базе суфийского ордена адавия и впоследствии оформившегося как отдельное религиозное течение. Унаследовав ряд суфийских элементов, в дальнейшем, несмотря на специфику исторического развития и отход от ислама, езидизм адаптировал их существенную часть, трансформировав их значение и придав им новую смысловую нагрузку.

Среди многочисленных суфийских элементов, доставшихся езидизму от его предтечи, – культ ряда раннесуфийских святых, представляющих в езидском религиозном своде *qawl-ū-beīm* (*qawl-ū-bayt*) в качестве праведных езидов. В текстах *qawl-ū-bayt* упомянут целый ряд исторических персоналий периода раннего суфизма: Хасан аль-Басри (642-728), Раби'а аль-Адавия (717-801), Ибрагим Адхама (718-782), Баязид Бистами (IX век), Хусейн аль-Халладжа (ок. 858-922), Зу-н-Нун аль-Мисри (ум. В 860 г.). Собственно в суфизме все перечисленные мистики – исторические персоналии разного уровня религиозного авторитета, среди них – наиболее знаковые персоны, таких как Хусейн аль-Халладж или Раби'а аль-Адавия. При этом все они относятся к раннесуфийскому периоду, что вполне закономерно в плане их адаптации езидской традицией

– одонозначно, что почитание большинства из них восходит еще к суфийскому ордену адавия ли самому раннему этапу кристаллизации собственно езидской общины, до ее окончательного отхода от ислама и формирования новой этноконфессиональной группы с принципиально иным, отличным от ислама (а в дальнейшем и враждебным ему) религиозным мировоззрением. В любом случае, в собственно езидской традиции раннесуфийские мистики представлены как езидские аскеты: несмотря на то, что исторический контекст всех посвященных суфиям текстов указывает на исламские реалии, в езидизме происходит реинтерпретация и контекста, и связанных с ним понятий. Упрощает задачу адаптации и то, что ранние суфии предстают гонимыми со стороны догматического ислама, а значит идейно близкими к отмежевавшимся от ислама и гонимым в мусульманской среде езидам. Закономерно, что суфийские мистики уже более позднего периода – принятия суфизма в качестве мистической составляющей ислама и его инкорпорирования в теологическую систему ислама, теряют ореол святости для езидов, а весь поздний суфизм рассматривается исключительно как часть ислама и характеризуется резко отрицательно /8, сс. 4-5/. Именно поэтому мы, за редким исключением, не встречаем в езидской традиции случаев адаптации суфиев, живших после 11-12 веков.³

Шейх Ади бин Мусафур

Шейх Ади (Şeyx 'Adî), выступающий в езидизме как представитель священной триады – стержневая суфийская фигура, адаптированная езидской традицией. Это историческая личность, с хорошо запротоколированной биографией, что

³ Среди исключений – Абдул-Кадир ал-Гилани (1077/78-1166), чье почитание – результат общих элементов биографии с Шейхом Ади и подчеркнутое уважение последнего со стороны ал-Гилани, а также Имадеддин Насими (ок. 1369-1417), упомянутый в езидском религиозном фольклоре как Саййид Насим. В последнем случае «интеграция» в езидскую традицию стала, скорее всего, следствием его преследований за критику исламского духовенства и вольнодумие и, как результат, жестокой казни над ним /19, с. 215/.

закономерно для отпрыска династии Омейядов, ряд представителей которой стали видными теологами и суфийскими муршидами, в том числе и Шейх Ади. Он родился ок. 1075 года в ливанской деревне Бейтфар (ныне Хирбет Канафар – *Xirbet Qanafar*) на западном склоне долины Бекаа. Юношей Ади бин Мусафир отправился в Багдад, где, увлекшись исламским мистицизмом, вступил в ученичество к выдающемуся суфийскому мыслителю Абу Хамиду ал-Газали /175; 216/. Покинув после учебы Багдад, Ади бин Мусафир обосновался в 1111 г. в Лалеше (совр. Ирак) в 36 милях к северо-востоку от Мосула. Он покинул Лалеш лишь однажды, ради паломничества в Мекку в 1116 году. С годами Шейх Ади прославился благочестием, аскетизмом; в суфийской традиции ему приписывается мистическая власть, он слыл человеком, повторявшим за ночь дважды Коран, питавшимся фруктами с деревьев, которые выращивал сам, и одевавшимся в одежду, сделанную из хлопка с его собственного поля. Абдул-КаDIR ал-Гилани, в последствии основатель существующего по сей день суфийского ордена кадирия, который вместе с Ади бин Мусафиром изучал суфизм у аль-Газали, впоследствии сказал о Шейхе Ади следующее: «Если бы можно было обрести дар пророчества благодаря усердию, Шейх Ади бин Мусафир, безусловно, обрел бы его» /122, p. 17/.

В Лалеше вокруг Шейха Ади постепенно собралась группа последователей и учеников, собственно и составившая суфийский орден адавийя – букв. последователей Ади. Шейх Ади оставил ряд трудов, отражающих его вполне догматические сунитские взгляды, в частности: *Kitāb fihi dīkr adabī an-naḥs* («Книга об усовершенствовании души») и *l'iqāḍ ahli as-sunna* («Суннитская вера»), а также трактаты «Наставления халифу» и «Наставления шейху Кайду и другим ученикам», призывающие к жизни в воздержании и молитве, а также к следованию традиционному исламу. В отличие от догматических религиозных трудов, поэзия Шейха Ади – суфийского содержания и отражает мировоззрение Ади бин Мусафира-мистика. Очевидно, что биография исторического Ади бин Мусафира в исламской традиции (как реальная, так и легендарная) – это биография благочестивого мусульманина, ни коим образом не отходившего от традиционного

суннитского канона ни в своих теоретических трудах, ни в практической жизни. Не только ее интеллектуальная, но и суфийская составляющая выглядят вполне канонически в свете уже состоявшегося признания суфизма в качестве мистической части ислама /122, pp. 15-18; 68, pp. 37-44, также 41/.

Тем не менее, именно орден адавийя трансформировался впоследствии в принципиально новую общину, оформившуюся как новая закрытая этноконфессиональная группа. При этом обожествление Шейха Ади уже в езидской традиции, возведение его персоны до статуса члена езидской священной триады, часто наделяемого атрибутами и функциями самого *хуаде* (напр., такие характеристики Шейха Ади как «владыка сфер земли и небес»: *Ĉārda tavak a'rd ū a'zmān k'afā dastē Siltān Šixādiya* – *Четырнадцать сфер земли и небес (покоятся) на ладони руки Султана Шихади; «сама основа религии»* – *Šixādi a'rkānē mīna u t.đ.*) /68, pp. 40-41/, видится вполне закономерным именно в русле суфийских корней езидизма. Традиция особого поклонения духовным учителям (муршидам) – неотъемлемая часть суфийской традиции. В не утративших глубинный религиозный характер тарикатах (суфийских братствах) отношениями между наставником и послушником отмечены особой глубиной и сложной спецификой настолько, что невозможно провести четкое различие между ними и культом святых /22, сс. 7-8/. Благословение (*барака*), согласно суфийской традиции, можно получить не только напрямую у самого шейха, но и от его могилы – как следствие, могилы суфийских святых воспринимаются как сакральные объекты, паломничество к которым – часть духовных практик. Таким же образом была сакрализована могила Шейха Ади бин Мусафира в Лалеше, культ которого – в качестве суфийского наставника, а также *вали* (способного совершать чудеса – *карама*), безусловно, существовал уже в самом ордене адавия и в дальнейшем, уже в собственно езидизме был трансформирован в культ Шейха Ади не только как легендарного основателя первой езидской общины, но и члена езидской священной триады, заместителя единого бога, *хуаде* /134; 68, 39-42/.

Таким образом, Шейх Ади выступает первой и центральной фигурой суфийского происхождения в езидизме.

Мансур Хусейн аль-Халладж

Езидский религиозный фольклор сохранил гимны целому ряду выдающихся суфиев, среди которых особое место занимает Хусейн ибн Мансур ал-Халладж /138/. Езидские гимны, повествующие о суфийских святых, характеризуются особой стилистикой, отражающей эмоциональное настроение рассказчика /45; 134, pp. 196-201; 6; 19/.

Хусейн ибн Мансур ал-Халладж (858, Кут – 922, Багдад), одна из наиболее знаковых фигур экстатического суфизма, был первым среди исламских мистиков, кто провозгласил искупление падшего ангела, признав Иблиса большим монотеистом, чем Аллах, из-за его отказа поклониться Адаму. Эта идея получила впоследствии развитие, породив особый феномен в мистическом исламе – апологию [«несправедливо осужденного»] шайтана /26, cc. 57-67/. В езидизме эта линия была доведена до наиболее крайнего состояния и стала одним из центральных маркеров религии шарфадин. Малак-Тавус – центральная фигура езидского пантеона, инкарнация единого бога хуаде – наделен атрибутами падшего ангела, а табу на критику шайтана проявляется даже в запрете на произношение созвучных слов.

Проникновение в езидизм и укрепление в нем идеи апологии шайтана можно считать основной причиной сакрализации ал-Халладжа в езидской традиции и его восприятия как великого езидского святого и мученика. В езидской традиции мученичество ал-Халладжа обретает, однако, и новые смыслы, прежде всего, связанные с реинтерпретацией суфийских реалий и терминологии. И сама казнь ал-Халладжа, и сопровождавшие ее детали видятся здесь в ином свете. Разнятся и детали казни ал-Халладжа в суфийской и езидской версиях.

По пути к месту казни Хусейн ал-Халладж танцует и декламирует четверостишья о мистической любви, не обращая внимания на глумление толпы. Затем он в последний раз молится на молитвенном коврике, подаренном ему его другом и последователем ал-Шибли. В суфийской традиции ал-Халладжа у

подножья эшафота предает именно ал-Шибли, оставаясь его тайным почитателем и после казни мистика. Когда окружившая ал-Халладжа толпа бросает в него камни, ал-Шибли подменяет камень кусочком глины и бросает его в учителя, чтобы продемонстрировать единство с окружающими в осуждении ал-Халладжа, но при этом и не доставить учителю боли. Ал-Халладж, пораженный предательством сподвижника и единомышленника, вздыхает и говорит: «Они не ведают, что творят, но он должен был знать». Эта эмоциональная сцена получает вторичную интерпретацию в суфийской традиции: слово «глина» (перс. گِل - *gel*) трансформируется в «цветок», розу (گُل - *göl*). Смысл турецкой пословицы «Роза, брошенная другом, ранит больше камня, брошенного врагом» становится понятен именно в контексте суфийской легенды об ал-Халладже /26, с. 80/.

В езидском гимне праведного езида ал-Халладжа, защищающего свою веру перед неверными, предает не Шибли, а шейх Джиннат. Нет сомнения, что под этим именем в его курманджийской версии скрывается другой знаковый суфий – ал-Джунайд ал-Багдади /45, р. 186/. Исторические неточности – достаточно типичное явление для фольклора вообще и религиозного фольклора езидов, в частности. Но почему роль предателя в езидском «Гимне Хусейну Халладжу» отводится именно к Джиннату – историческому ал-Джунайду ал-Багдади? Помимо того, что двух мистиков объединяет география – ал-Халладж казнен в Багдаде, городе, где жил и учительствовал ал-Джунайд, главное, что тут стоит отметить, – параллель в противопоставлении идеологий. Акт предательства в сюжете символизирует здесь идейные разногласия двух мистиков: «опьяненному» состоянию мистика Хусейна Мансура ал-Халладжа (представителя экстатического мистицизма) противопоставляется «трезвенный» подход умеренного суфия Джунайда⁴. Взаимоотношения этих двух выдающихся представителей исламского мистицизма нашли отражение и у персидского мистика XII-XIII вв. Фаридаддина Аттара в его «Биографии святых» (*Tadhkirat al-Auliya*) /37, pp. 357-362/.

⁴ Об экстатическом и умеренном мистицизме, см., в частности, 17, Гл.4.

В езидском гимне ссора учителя и ученика переносится в пространство мученичества ал-Халладжа и отражает противостояние двух упомянутых концепций, экстатического и трезвенного, но уже в езидской интерпретации. Ал-Джунайд ал-Багдади – не просто рядовой сторонник трезвенного подхода, он – родоначальник рационалистического направления суфизма, «учения о трезвости» и полном самоконтроле. Именно этот исторический конфликт двух идеологий и находит отражение в езидском гимне Хусейну ал-Халладжу. Еще один небезынтесный момент – вопрос духовных отношений между персонажами в езидском гимне. Как было отмечено, в суфийской истории ал-Халладжа предает его близкий друг, ученик. Вот и в езидской интерпретации событий предавший ал-Халладжа шейх Джиннат – не кто-нибудь, а человек, связанный в ал-Халладжем близким духовным родством, «братством загробного мира». «Братство загробного мира» – религиозно-социальный институт в езидизме, связывающий представителей духовных каст и мирян особыми наставническо-ученическими узами и обеспечивающий духовное руководство в течение жизни, а также поручительство в загробном мире. Если используемый суфиями термин *йар* («возлюбленный брат») указывает на духовное единство всей суфийской общины, то в кастовом езидском обществе термины «брат/сестра загробного мира» указывает именно на тесную духовную связь между представителями определенных кланов духовенства (шейхов и пиров) и семей мирян, институционально связанных «братством загробного мира» /63/. Так что в езидском гимне шейх Джиннат, брат загробного мира ал-Халладжа, бросает розу в своего подопечного, за которого, согласно езидской традиции, должен будет поручиться на том свете. После слов ал-Халладжа «Это не от врага... До скончания веков я буду говорить о боли, доставленной мне розой шейха Джинната», шейх Джиннат рассказывает: «О, брат мой, все палки и камни Багдада падают на тебя, и твой крик не слышен, но ты плачешь из-за лепестка розы (balgakī gula), брошенного моей рукой!» /6, с. 186/. Отметим, в езидском тексте изначально упоминается именно роза (что очевидно из сочетания balgakī gula), что однозначно указывает на достаточно поздний период создания гимна – езидский сюжет

пересказан с версии, в которой глина уже заменена розой. Далее – не менее интересная фраза в гимне: «Это Хусейн, прекрасный Хусейн. Он в ссоре с кази и с муллами, ... которые обращаются к Корану, но ведь знание – в руках Хусейна!» /**там же**/. Нет сомнения, что в контексте езидского гимна, речь идет не о противопоставлении мистического ислама каноническому (суфизма – мусульманской догме), а о противопоставлении собственно езидизма – исламу. Здесь уже езидский святой ал-Халладж владеет подлинным знанием, а не обращающиеся к Корану мусульмане. Текст гимна однозначно появился в период, когда езидская община уже оформилась, прежде всего, как отдельная религиозная группа, полностью отошедшая от суфийского ордена адавийя и от ислама в широком смысле.

В езидском тексте ал-Халладж произносит мистическую фразу *A'ynulsara, a'ynulfara, a'ynulhaq* – искаженное арабское *ana al-sirru, ana al-kāfiru, ana al-haqq* «Я – тайна, я – неверный, я – [абсолютная] Истина». Эта совершенно непонятная в контексте езидского гимна строка становится абсолютно ясной в свете суфийской традиции и соотносится со знаменитой фразой *Ana'al-Haqq* («Я есть [абсолютная] Истина (т.е. Аллах)») исторического Мансура Хусейна ал-Халладжа, – словами, которую мистик выкрикивал в экстазе (согласно суфийской интерпретации – в момент соединения со Всевышним) и за которую был обвинен в ереси.

И, наконец, в езидском тексте ал-Халладж – чудотворец: по молитве к нему разлившийся после казни мистика и разделивший Багдад на множество частей Тигр возвращается в свои берега. «Хусейн оседлал своего коня, и покинул сей иллюзорный мир... Хусейн был убит в Багдаде, город был разделен на части». В езидском тексте Хаджа, сестра Хусейна, сопровождавшая его на казнь и поддерживавшая его, обращается к водам реки: «Вода, уходи, не уничтожай Багдад на этот раз! ... Разве нет у нас старшего брата?» (т.е. самого Хусейна, который мог бы защитить город своей милостью). Тигр возвращается в свои берега; Багдад оказывается разделен только на две части /**там же, с. 187; прим. 18, 19**/.

Раби'а аль-Адавия

Еще одна знаковая фигура исламского мистицизма, засвидетельствованная в езидском религиозном фольклоре, – Раби'а аль-Адавия . Раби'а аль-Адавия аль-Кайсия аль-Басрия (717, Басра – 801, Елеонская гора) – одна из немногих женщин-представительниц раннего суфизма, чья полулегендарная биография дошла до нас благодаря упомянутой выше «Биографии святых» Аттара /37, pp. 34-37; см. также 162, гл.1; 17, с.10/. По некоторым источникам, рано оставшись сиротой, она была продана разбойниками в рабство, но отпущена на волю хозяином, тронутым её безграничной верой и любовью к Аллаху. Раби'а отказалась от брака, добровольно избрав путь отшельничества и добровольной нищеты. В основе мировоззрения прославившейся особым аскетизмом Раби'и – идея о бескорыстной и всепоглощающей любви к Всевышнему, которая легла в основу учений многих философов-мистиков, в том числе Хусейна аль-Халладжа. Большую часть жизни Раби'а провела в родной Басре, где регулярно слушала проповеди другого выдающегося исламского мистика-аскета Хасана аль-Басри. Согласно легенде, именно сердце⁵ Раби'и было источником мудрости Хасана аль-Басри, и когда однажды Раби'а не пришла вовремя, он отложил проповедь до ее прихода, пояснив, что всю мудрость он черпает из ее сердца. О двух мистиках сложено множество преданий. Так, согласно одному из них, только Хасан смог ответить на четыре загадочных вопроса Раби'и, что было предусловием для брака с ней. Прочие сватавшиеся к Раби'и, в том числе эмир Басры Мухаммед бин Сулейман, ответить на вопросы не смогли. Впрочем, Раби'а отвергла и предложения о замужестве самого Хасана, обосновав это тем, что она давно прекратила своё существование и полностью покинула себя, что её подлинное существование – во всевышнем /подробно 169/.

В езидской традиции Раби'а закономерно предстает езидской святой; в религиозном фольклоре засвидетельствовано два

⁵ Суфийская концепция «разума сердца» противопоставляет разум не чувствам и интуиции, но «опьяненной рациональности». «Одни опьянены умом, другие – безумием» /24, с. 97/.

посвященных ей гимна, близких по содержанию, – *Beyt'a Rebiye* /95, сс. 29-33/ и *Qewlê Rabi'e il-'Edewiye* /134, pp. 196-201/, в центре повествования обоих – адаптированный езидской традицией образ Раби'и с аллюзиями на ряд агиографических сюжетов, соотносимых с Раби'ей истрической.

Как и многие образцы религиозного фольклора езидов, изданные в 1978 году в Ереване и в Москве /94; 95/, текст был записан у езидов Армении. Гимн начинается с описания собрания (*дивана*) святых. Среди присутствующих, как и в гимне Халладжу, упоминаются ал-Шибли и ал-Джунайд, выступающие в данном тексте как единый персонаж – Джунайд-Шибли, а также Ма'аруф ал-Кархи и менее известный суфийский мастер Давуд ал-Тихубни. Посреди всех – Раби'а, как «прекрасная чаша, сосуд божий». Она, однако, покидает собрание и уходит «в горы и леса» – аллюзия на часть биографии исторической Раби'и, проведеншей несколько лет в уединении и аскезе в пустыне. Езидская Раби'а уходит на поиски «своего господина» Султана Езида (упоминание в контексте одного из представителей езидской священной триады следует рассматривать как элемент адаптации персонажа в езидской традиции). Суфийский поиск всевышнего трансформируется в езидском гимне в поиск Султана Езида как манифестации единого бога *хуаде*. Раби'а расспрашивает о своем «господине Езиде» встреченного ею пастуха, который уже 40 лет пасет свои стада вдали от мира, в полном одиночестве. Собственно, и сам пастух-отшельник вполне вписывается в парадигму суфийского *зухда* – аскетизма. Далее рассказчик повествует, как Раби'а помогает пастуху напоить скот из колодца, вода в котором стоит слишком глубоко. Она остригает свои волосы, привязывает к ним свою обувь и таким образом черпает воду – аллюзия на полное отречение от всего материального, в котором суфийская Раби'а видела исключительно преграду на пути к всевышнему. Интересный эпизод повествования – разговор суфийских Раби'и и Шейха Базида. Практически нет сомнений в том, что у Шейха Базида из езидского текста также есть исторический прототип – известный суфийский проповедник IX века Баязид Бистами (умер в 875). Итак, два суфия, Раби'а аль-Адавийа и Баязид Бистами, никогда не встречавшиеся в реальности, беседуют друг с другом в

езидском гимне. В беседе отражены реалии езидской кастовой системы. Шейх Базид обращается к Раби'и: «О Раби'а, мы – шейхи, а ты – *мырид*», указывая таким образом на разницу в их статусе. Однако Раби'а дает понять, что она не нуждается в формальном руководстве шейха: «Я – *мырид* (ученик) другого шейха; мой шейх – сам Султан Езид» /6, с. 162/. Сам факт отрицания кастовой системы, являющейся основой структуризации и социально-религиозной организации езидского общества, – некая аллюзия на суфийскую идею о вторичности мирских законов для мистика, впрочем, очень нетипичную для езидов.

В езидском тексте Раби'а продолжает: «Если бы я не боялась Всевышнего, я бы сама закрыла врата ада, чтобы никто, кроме грешников, не мог попасть туда». Помимо указания на способность Раби'и к чудотворству, ограниченную лишь ее собственным страхом перед всевышним, данная фраза может быть искаженным отголоском знаменитого высказывания, приписываемого исторической Раби'и. В ответ на вопрос, почему она бродит по улицам Басры с факелом в одной руке и кувшином с водой – в другой, Раби'а ответила: «Я хочу выжечь пламенем рай и залить водой [пламя] ада, чтобы эти завесы исчезли и стало ясно, кто почитает Бога из любви, а кто – из страха перед адом и с надеждой на рай» /26, с. 38/.

Апофеозом гимна является сцена, в которой езидская святая вместе с другими женщинами присутствует на собрании самого Шейха 'Ади (*divān-ē Sēx 'Adī*). В тексте сам Шейх 'Ади рассказывает о достоинствах Раби'и, ее добродетелях /6, с. 161/, и это, безусловно, высшая оценка ее личности в контексте езидизма.

Зу-н-Нун аль-Мисри

Зу-н-Нун Абу Фаид Савбан ибн Ибрахим аль-Мисри, известный как Зу-н-Нун аль-Мисри (796 Ахмим – 859 Каир) – одна из наиболее выдающихся фигур раннего суфизма /61; 111/. Настоящее имя – Саубан ибн Ибрахим, прозвище *Зу-н-Нун* означает «обладатель рыбы», а нисба аль-Мисри – указывает на египетское происхождение мистика. Богослов, врач, историк и

поэт, мистик Зу-н-Нун слыл также чудотворцем и алхимиком. Именно Зу-н-Нуну традиция приписывается введение понятия «гнозис» в исламе. Он считается покровителем врачей. Биография его известна лишь в общих чертах. Зу-н-Нун родился в нубийской семье, обучался религиозным наукам в Сирии и Хиджазе. Много путешествовал, побывал в Магрибе, Северной Сирии и Леванте, Мекке, Дамаске, Антиохии, Манбидже, Иерусалиме, Иране и Армении. В 829 году мистик был арестован по обвинению в ереси и отправлен в тюрьму в Багдад, но позже был отпущен халифом аль-Мутаваккилем, заинтересовавшимся идеями Зу-н-Нуна. После освобождения отправился в Каир, где и умер. Тихий и склонный к уединению, Зу-н-Нун был наставником ряда известных суфиев. Согласно народной традиции, был женат на благочестивой подвижнице (*абида*) Мамуне аль-Савда (букв. «черной женщине») /111, pp. 566–567; 37, pp. 111–117/.

Практически не сохранилось его письменных трудов, которые позволили бы восстановить его воззрения в сколь-нибудь целостной форме. Источником информации о его идеях служат приписываемые ему стихи, поговорки и афоризмы, а также многочисленные притчи и сказания о его встречах с другими мистиками. Аннемари Шimmel характеризует Зу-н-Нуна как одного из наиболее привлекательных фигур в истории раннего суфизма /26, с. 42/.

Езидское сказание о Дануне (Зу-н-Нуне) – *Qawlē Danūnē Misrī* – яркий образец реинтерпретации суфийских реалии, адаптации их к езидскому религиозному мировоззрению. В езидской версии Данун – благочестивый и глубоко верующий правитель Египте, который единожды поддается соблазну из-за прекрасной девушки, но тут же раскаивается. Исторический Зу-н-Нун, суфий, специально выделял плотские желания как препятствия на духовном пути. В езидском гимне Данун оставляет все свое богатство, облачается в рубище и становится странствующим аскетом. Глубокая вера, обернувшая Дануна к покаянию, привела его к дервишеству, что указывает на особый промысел, обнаруживший себя и в греховном поступке. В странствиях он доходит до Лалеша – религиозного центра езидов. Параллельная сюжетная линия – странствия девушки Хазал, ставшей причиной

падения Дануна. Она тоже ведет праведную жизнь, дает приют странникам, раздает милостыню, а однажды берется провести сорок дервишей-паломников в Лалеш. В конце концов, оба героя получают благословение от самого Шейха Ади. Таким образом, вся коллизия сюжета «Гимн Дануну» отражает вслий промысел происходящего. Казалось бы, и мистик, и сама Хазал совершают нечто неприемлемое с точки зрения веры, но, в конечном итоге, их прегрешения приводят их к покаянию, а затем и к цели /19/.

«Гимн Дануну» отражает типично суфийский сюжет поиска Всевышнего, и если бы в нем не было прямых указаний на езидские реалии (упоминание Шейха Ади, Лалеша, общины езидов, он вполне мог быть истолкован как суфийская притча – одна из многочисленных, связанных с легендарными биографиями собственно Зу-н-Нуна или любого иного мистика.

1.2. Суфийская терминология в езидизме.

Езидская традиция закономерно сохраняет ряд технических мусульманских терминов, а также типичных суфийских понятий, зафиксированных преимущественно в ранних гимнах. Однако их толкование требует особого подхода в рамках уже собственно езидского, никак не совместимого с исламским, религиозного сознания /7; 50/.

Прежде всего, само понятие «суфий» (*sofi*) может иметь прямо противоположную коннотацию в зависимости от периода создания того или иного гимна. Так, например, в *Qawlê Šêx A'rabagî Ant'ûzî* (стих 16), читаем:

Tālib, sofi, aw mallana,

Aw darawā xangaranā,

Rojā āxirātē sarē wan davē dojē, ca'nimēvā dicama. /94, c.6/

Талибы, суфии и муллы

Лжецы, глупцы,

В Судный день их головы будут брошены в ад.

Однозначно негативное отношение и к суфиям, и мусульманскому духовенству в контексте данного гимна указывает на достаточно поздний период его создания – никак не ранее XV-XVI вв., когда езидская община уже не только абсолютно не

ассоциировала себя с суфийской и - в широком смысле - с мусульманской средой, но, скорее всего, уже подвергалась преследованиям в качестве еретиков и дьяволопоклонников.

Однако, даже в поздней фольклорной традиции порой можно встретить положительную коннотацию термина «суфий». Один из замечательных примеров – популярная игра в кости, в которой каждая сторона игральной кости имеет у езидов свое название. Две противоположные стороны называются соответственно «diz» и «sof», то есть «вор» и «суфий», и подчеркивают противоположные качества – отрицательное и положительное. Впрочем, было бы опрометчиво объяснять это некоей коллективной памятью о суфийских корнях езидизма. Вероятнее всего, ситуация отражает некий *locus communis* – широко распространенный практически во всех восточных сообществах феномен особого почитания дервишей, мистиков в целом, чье поведение, будь оно даже противоречивым и асоциальным, обычно сакрализуется народной традицией. С этой точки зрения, термин «суфий» в данном контексте следует трактовать как «дервиш», «аскет», не привязанный к благам этого мира. Именно такой образ противопоставляется «вору» в популярной игре /50/.

Еще один термин, безусловно, принадлежащий к суфийскому наследию в езидизме, - **yār** (букв. «возлюбленный», также «(возлюбленный) брат»). Термин широко используется в среде исламских мистиков, не только суфиев, но и крайних шиитов, при обращении к членам своей конгрегации, будь то суфийский орден или крайнешиитская община (ср. *Yāresān* – название крайнешиитской секты Людей Истин, восходящее к *yārestān* – «обитель возлюбленных братьев»: *yār* с суффиксом *-stān*, обозначающим место). В езидском тексте встречаем, в частности, в обращении Хаджи, сестры Хусейла аль-Халладжа к брату: *Ma ži t'av yār, birāka* – в контексте езидского гимна «Считай меня своей духовной сестрой» (сестрой по загробной жизни) /45, p. 187/. Особый интерес среди унаследованных езидизмом суфийских терминов представляет **mast** – «опьяненный», имеющий убедительную интерпретацию в рамках суфийской традиции и обозначает представителей экстатического суфизма в противоположность умеренным («трезвым») суфиям. Неслучайно в

езидском контексте *...Mastā malōmīinun...* – он употреблен в отношении ассоциированного с экстатическим мистицизмом аль-Халладжа, («опьяненного любовью к всевышнему»). Безусловно, в езидском контексте термин полностью утрачивает свое изначальное значение и при это не поддается новой сколь-нибудь убедительной специальной интерпретации. Однозначно следует исключить профанное значение слова «пьяный» в отношении мистика Халладжа и принять как данность номинальное сохранение суфийского термина в раннем езидском тексте, так и не получившего новой семантической нагрузки. Сегодня езиды если и используют данный термин, то только в его изначальном, профанном значении с негативной коннотацией – «пьяный, в состоянии опьянения».

Еще один суфийский термин – *hōl* (из тур. *yol*), обозначающий «(мистический) путь» – семантическая параллель суфийскому араб. *тарикат* («дорога, путь») или *сулук* («путь (обучения)»). Термин встречается в ранней формуле зикра: *Hōla, hōla, hōla – Silt'ān Ēzidē sōra!* – букв. *Hōla, hōla, hōla – Красный Султан Езид!*, а по сути «Святой Султан Езид – наш мистический путь». То есть Султан Езид воспевается как божество и как наставник духовного пути езидов – по сути, типологической параллели духовного пути суфиев – *тарика, солук*.⁶ В другом тексте наставником мистического пути (*xudānē yōlē*) назван Шейх Ади бин Мусафир /94, с. 319/, что вполне закономерно, учитывая, что оба персонажа – члены священной триады езидизма, чьи ниши и функции часто налагаются, поскольку так или иначе отражают функции *хуаде*.

Таким образом, суфийская терминология, включая знаковые для суфизма понятия также стали неотъемлемой частью езидизма, получив при этом новую интерпретацию в традиции.

⁶ Об этих суфийских понятиях, см. 26, сс. 107-115. Заза-алевиты, с чей традицией езидизм также обнаруживает ряд параллелей, называют свою религию турецким термином *yol uşaqi*, то есть «последователи пути (истины)» /63, pp. 405-406/.

ГЛАВА II ЕЗИДИЗМ И КРАЙНИЙ ШИИЗМ

Езидизм обнаруживает множество поразительных параллелей с рядом крайнешиитских сект. Крайний шиизм – одна из базовых составляющих переднеазиатской недогматической среды /см., в частности, **144; 149; 3; также 143; 151; 176; 2010; 13/**. Обобщение разнородных по многим показателям (генезис, этнический состав, особенности религиозного мировоззрения, язык и проч.) общин до единого феномена – условно. Оно предполагает наличие достаточно четкого определения самого понятия «крайний шиизм», которого может быть сформулировано с определенными оговорками с учетом конкретизации общих маркеров идентичности для разных крайнешиитских групп /3/.

Одним из приемлемых определений указанного феномена является понятие «Али-ориентированные общины», указывающее на особый статус имама Али – двоюродного брата, сподвижника и зятя исламского пророка Мухаммада и четвертого праведного халифа ислама. Его особое почитание в шиизме приобрело крайний характер – вплоть до обожествления этой персоны в недогматической среде. Согласно исламской традиции, обожествление Али восходит еще к жизни этой персоны. Легенда гласит, что сам Али был категорически потив этой противоречащей монотеизму тенденции и даже приказал предать огню группу своих наиболее крайних сторонников, на что они, уже охваченные огнем, кричали: «Теперь-то мы точно знаем, что ты – Бог, ибо только Всевышний может карать огнем». Впрочем, определение *ghulat* не ограничивается обожествлением личности Али. Атрибуты, присущие, согласно мусульманской догматике одному Аллаху, приписываются и прочим имамам, особенно последнему – Мухаммаду-*махди*, чей приход ожидается перед концом света. А друзья, к примеру, обожествляют фатимидского халифа ал-Хакима /13, **сс. 111-112/**. Отсюда еще одно ее определение – *гулам* (*ghulāt*; букв. «крайние, экстремистские»): крайность в данном случае – недопустимое в исламе обожествление человека.

Наибольшее количество параллелей с езидизмом обнаруживает доктрина иранской крайнешиитской секты *ахл-и хакк* (*Ahl-ī Haqq*, букв. «Люди Истины») и религия заза-алевитов, именуемая ее носителями *Yol Uşaqi* («последователи Пути Истины»).

Ахл-и хакк – мистико-эзотерическая религиозная секта, представители которой населяют западный Иран (провинции Курдистан и Керманшах) и районы северного Ирака. Другие названия секты ахл-а хакк – *яресан* (*Yāresān*) и *али-илахи* (*Ali-Ilahī* – букв. «обожествляющие Али»); ее иракская часть именуется *какаи* (*kākāi* – общий термин, наряду с *barādar*, *birā*, etc. для «брата» в разговорном персидском, а также в курдском, гурани и лурском). Формирование секты (XIV–XV вв.) традиционно связывается с фигурой Султана Сохака (*Sultan Sohak*), который считается ее основателем. Доктрина ахл-и хакк сочетает элементы крайнешиитской традиции (в частности, обожествление Али) с мистическими и гностическими представлениями, в том числе веру в серию божественных проявлений бога в человеческих образах в циклической истории мира и в реинкарнацию. Ритуальная практика включает собрания *джам* (*jama'at*) с *зикр* (практикой «упоминания бога» как средством вхождения в транс) с использованием священных песнопений. Доктрина делает акцент на внутреннем (сокровенном) знании (*'ilm al-bāṭin*) /16; 123; 114; 126; 171; 163; 88; 121/.

Заза – ираноязычный народ (язык *зазаки*), населяющий территории Восточной и Центральной Анатолии. В отличие от заза-суннитов, заза-алевиты оформились как этноконфессиональная группа, исповедующая особую синкретическую форму анатолийского алевизма, включающую, помимо собственно алевитских идей, элементы древнеиранских верований, местных доисламских культов, почитания природы, а также обнаруживающую христианское (армянское) влияние и элементы гностицизма /28; 34; 90; 62; 11, сс. 13-24; 44/.

Прежде всего, отметим ряд очевидных параллелей в религиозных доктринах ахл-и хакк и езидов: единый бог, творец, изначально создает жемчужину, содержащую все элементы вселенной. *Хафттан* (*Hafttan*) – семь божественных манифестаций, приходящих в мир в сопровождении семи ангелов

созвучны семи аватарам Малака-Тавуса у езидов. В обоих случаях четверо из ангелов ответственны за четыре главных элемента мироздания: огонь, воду, землю и воздух.

Следует также отметить некоторые параллели в религиозной практике езидов и ахль-и хакк. Так, обе группы соблюдают трёхдневный пост, не присущий исламу: езиды – перед днём рождения султана Езида, а ахль-и хакк – в честь султана Сохака, одного из воплощений божества. Обряд собрания общины (*джам*), практикуемый ахль-и хакк, заза, а также другими крайними шиитскими сектами, по-видимому, существовал и в раннем езидизме, но современные езиды сохранили лишь ежегодное общее собрание (*джамат*) общины. Место собрания (*джамхана*) у крайних шиитов считается священным; на его пороге каждый должен пасть ниц. То же самое делают езиды, входя в святилище шейха Ади. Во время ритуальной практики (обряда *зикр*), ахль-и хакк и ряд других крайних шиитских сект, предпочитающих так называемый «громкий *зикр*», используют священный музыкальный инструмент – разновидность бубна (*тамбур*). Езидские *кавалы* (исполнители *кавлов* – религиозных гимнов) также используют большой бубен (*даф*), а также флейту (*шибаб*) /133, p. 53 et sq./.

Сюда же следует отнести параллели институтов духовного наставничества, выделив, впрочем, специфику особого езидского духовного института «брата/сестры по загробной жизни» /63/. Достаточно интересна семантическая параллель в названиях езидской общины – *ēzdixāna* – и общины ахл-и хакк – *yāresān*: оба термина отражают одну и ту же концепцию общины как пристанища единоверцев /68, с. 122; 5/.

Но наибольший интерес представляет ряд **специфических черт**, маркирующих на ближневосточной недогматической карте езидов, крайних шиитов а также мандеев. Наличие в этом ряду мандеев, представляющих собой порождение палестинского гнозиса, еще раз указывает на общие гностические корни целого ряда аналогий, проявляющих себя в разных религиозных традициях (см. ниже, Гл. III). Впрочем, есть и параллели, которые следует рассматривать в рамках общего древнеиранского влияния,

следы которого очевидны повсеместно в пестрой религиозной палитре ближневосточного региона.

Наиболее очевидными из уникальных, специфических параллелей – культ Ангела-Павлина, поклонение черной собаке и идея реинкарнации (*tanāsux*). Указанные элементы занимают в рассматриваемых традициях разные ниши – от центральных до наиболее маргинальных.

2.1. Ангел-Павлин у езидов и ахл-и хакк

В езидизме фигура Ангела-Павлина (Малак-Тавуса), безусловно, центральная, выступающая самой сущностью езидской веры:

Min ša'datiya imānā xwa

Bî nāvē xwadē ū Tāwūsî malak dāya /51, с. 10/.

Я свидетельствую свою веру

Во имя бога и Малака-Тавуса.

Значимость Малака-Тавуса в культе отражена, в частности, и в том, что он выступает одним из эпонимов общины: *milatē Malak Tāwūs* «народ Малака-Тавуса») – одно из названий езидов /**там же, 7-8/**. Езидская традиция описывает эту однозначно ключевую фигуру как *bēširik-bēhavāl* – «не имеющий компаньонов или друзей», иными словами «один-единственный», что, безусловно, является атрибутом единого бога, чьи характеристики и функции налагаются на главного члена священной триады езидизма.

Как было отмечено выше, отраженный в фигуре Малак-Тавуса образ падшего ангела – один из элементов суфийского наследия в езидизме – апологии сатаны (шайтана) /68, pp. 26-29/.

Концепция апологии падшего ангела прослеживается и в крайнем шиизме, в частности, у *ахл-и хакк*: «Сатана был главой ангелов. Бог из гнилой земли (*gel-e gandide*) сотворил человека (Адама) и приказал ангелам поклониться ему. Сатана не подчинился приказу, говоря «Как же может высшее творение (*xelqat-e 'ālī*) склонить голову перед человеком, который создан из гнилой земли; каким же образом огонь (*nār*) должен склониться перед гнилой землей?» – И по этой причине Бог изгнал сатану из рая: *rānde šodī* – «ты изгнан», – сказал он» (114, pp. 456-457).

Фигура Малак-Тавуса у ахл-и хакк отмечена характерными для падшего ангела чертами; она рассматривается как воплощение *шайтана*, который, впрочем не идентифицируется со злом полностью. Шайтан, согласно вероучению ахл-и хакк, – это Азazel, ангел, отторгнутый Аллахом, чье имя после падения было изменено на *Иблис* (одно из обозначений сатаны в исламе, восходящее к греческому *διαβόλος* (*diábolos*) – дьявол). Он слаб и немощен, ограничен в своих возможностях и поступках и не является средоточением зла. Кроме того, ахл-и хакк верят, что в мире нет зла, кроме того, что заключено в самом человеке, и что зло (шайтан) – это всего лишь способ, которым проявляет себя эго. Кроме того, для ахл-и хакк Малак-Тавус довольна маргинальная фигура и в некоторых случаях идентифицируется с Пиром Давудом, вторым по значимости представителем *хафтан* (*hafttan*) – семерки святых ахл-и хакк /91; 141, pp. 48, 53; 68, pp. 30-31/.

Но несмотря на второстепенный характер данной фигуры в доктрине ахл-и хакк в целом, существует небольшая группа, формально также относимая к ахл-и хакк, но при этом называющая себя *малак-тавуси* (мн. число *Malak-Tāwusiḥā* – букв. «Последователи Малак-Тавуса». Живут малак-тавуси в регионе Кальхан иранской провинции Курдистан. В их среде фигура Малак-Тавуса имеет особую значимость. В отличие от рядовых представителей ахл-и хакк, которые сегодня уже более или менее открыто говорят о своей вере, малак-тавуси остаются абсолютно закрытой группой с эзотерической доктриной – настолько, что многие сомневаются в их существовании. На основе материала, собранного нами у представителей секты малак-тавуси,⁷ можно предположить, что в свое время существовала совершенно отдельная секта (близкая к езидизму по

⁷ Все полевые материалы были собраны автором в период регулярных экспедиций в Керманшах. Информанты: Мансур Хаксар, 62 года, г. Керманшах; Али Имани, 60 лет, учитель г. Керманшах, дервиш из городка Сонкор, попросивший называть его Давудом. Все – из среды *ахл-и хакк*. Наиболее осведомленный из информантов – Хусейн Вазири, 64 г., г. Гуран Керенд, провинция Керманшах (скорее всего, из группы *малак-тавуси*, лишь намекнул на принадлежность к последователям Малака-Тавуса).

ряду параметров), которая в определенный период сблизилась с ахл-и хакк.

Согласно традиции *ахл-и хакк*, последователи Малак-Тавуса существовали с древнейших времен. Когда Султах Сохак (Soltan Sohak), четвертая из семи божественных инкарнаций в системе ахл-и хакк, пришел в этот мир, все малак-тавуси стали его последователями и таким образом присоединились к общине Людей Истины, сохранив при этом культ Малака-Тавуса. Однако по сей день в среде всех ахл-и хакк, почитающих Султана Сохака как главное воплощение бога, группа малак-тавуси отмечена также особым почитанием Малака-Тавуса. Согласно верованиям самих малак-тавуси, бог создал вселенную и назначил Малак-Тавуса ответственным смотрителем за миром, поручив ему следить за исполнением божественной воли и наказывать людей за их грехи. В то же время, никто не в праве указывать Малак-Тавусу на его собственный грех падшего ангела, поскольку всевышний уже простил его. Кроме того, Малак-Тавус воспринимается как доверенный ангел (*Malak-e Amin*), который доказал свою приверженность монотеизму своими деяниями. Малак-Тавус приобретает новые черты также в свете обожествления Али в крайнем шиизме. Малак-тавуси верят, что Али существовал в предвечности, до сотворения мира, как *Совершенный Свет* (*nūr-e motlaq*). Четыре ангела-служителя были созданы из неразрывной сути Али (*az jesm-e pāk-e 'Ali*): Джibraил был создан из правой руки Али, Михаил – из левой руки, Израил – из языка Али, а доверенный ангел Малак Тавус является воплощением самого Али. В качестве реинкарнации Али Малак-Тавус и правит миром /57/.

2.2. Почитание черной собаки у езидов и заза-алевитов

Важной параллелью в верованиях езидов и заза-алевитов является практически не сохранившееся в настоящее время, но засвидетельствованное в источниках особое почитание черной собаки /55, pp. 122-124/.

Сегодня отношение к собаке, в частности, черной, в среде езидов не выходит за рамки того особого внимания, которое скотоводческие сообщества, в особенности занимающиеся

сезонным отгонным скотоводством проявляют по отношению к охраняющим стада псам. Этот, безусловно, важный элемент традиционного хозяйствования, предает овчаркам особый статус в таких сообществах (включая мусульманские, что было бы нетипичным в любом другом мусульманском социуме уже в силу того, что в исламе собака считается нечистым животным).

Возвращаясь к собственно езидам, интересные факты о почитании у них черной собаки оставил официальный османский историограф XVII века Эвлия Челеби в своей *Seyahatname* («Книга путешествий»). Челеби, в частности, пишет: «Езиды Синджара сначала дают своим детям молоко черной собаки. Если кто-то осмелится ударить собаку, его безжалостно убивают. Каждый езид держит от пяти до десяти собак перед дверями [своего дома]. Еду сначала дают собакам, и только после того, как собака насытится, едят сами. Одну черную собаку продают за 1000 курушей и десять мулов... Класть шерсть черной собаки в саван покойника – принятая традиция [среди них] ... В этом регионе устраивают большой праздник, когда рождается черная собака. А когда собака умирает, ее омывают соком лука и хоронят на специальных кладбище для собак. За упокой души мертвой собаки остальным псам раздают жареное мясо. Собаки тех людей в действительности напоминают львов. В этой стране нет волков. Странно, что гора Синдjar, известная как благословенное место, приютила таких безбожников...» /36, тg. 188/.

В этом коротком отрывке отмечен целый ряд элементов почитания черной собаки, особенно черной: забота о ней и ее высокий статус, жестокое наказание за убийство собаки или грубое отношение к ней, связь со смертью и похоронным обрядом. Последнее указывает на наделение собаки апотропеическими качествами, что подтверждается также фактом того, что молоко черной собаки давали новорожденным – однозначно, с целью защиты от сил зла. Очевиден и символизм цвета: хотя все собаки почитаются, но черные несут особую нагрузку.

На некогда существовавший статус особой собаки в езидизме явно указывает и езидский гимн «Али Божий Лев в загробном мире» (*A'li Šerē Xwade Āxiratēdā*), повествующий о путешествии Али в мир мертвых и наблюдении за наказаниями грешников.

Один из грехов прямо обозначен как «она не дала хлеба собаке с щенками», за что была обречена на вечную тоску и сетование /59, р.160/.

Кульτ черной собаки был отмечен среди заза-алевитов в Центральной Анатолии. Т. Жильбер, в частности, пишет «Они [жители Дерсима] поклоняются большой черной собаке как символу божества» /121, р. 204/. Впрочем, в крайне синкретической религии заза, которая, безусловно, и сейчас сохраняет огромные пласты и местных языческих элементов, и древнеиранских верований, кульτ собаки на сегодняшний день не сохранился. Это подтверждают в том числе и наши полевые материалы, собранные в среде заза в Центральной Анатолии.

Особое отношение к черной собаке в контексте недогматической среды следует однозначно рассматривать как пережиток влияния древнеиранской традиции. Это особенно касается культовой нагрузки черной собак с акцентом на ее апотропеические качества. Именно в древнем Иране собака и зло находятся в отношениях комплементарной дистрибуции: и в зороастризме, и в митраизме собаки считались вторыми по значимости после людей /140/. В «Видеваде» (или «Вендидаде», букв. «[Закон] Против дэвов» – одной из четырех частей священной книги зороастрийцев «Авесты» – собакам посвящена целая глава, отражающая скаральнѐй статус собаки в зороастризме, в том числе повествующая о значимости и особой благодати собаки, описывающая разновидности и достоинства собак /Vd.13.1-14/, а также регламентирующая наказания, которым следует подвергнуть не только убившего собаку или причинившего ей вред, но и того, кто плохо кормит собак или не заботится о них должным образом /Vd. 13.15-18/. Специально оговорены кормление и защита собак /Vd. 13.20-21/, ее участие в ритуалах /AVd.14.1-7/. Очень показательны, в частности, следующие положения из 13-го фрагарда «Вендидада»:

Кто убьет из этих собак овчарку, сторожевую, охотничью, обученную его душа отлетит от будущей жизни, крича и воя громче, чем воеет волк, бродящий в высокгорном лесу. Никакая другая душа не поддержит после смерти его душу в (ином) мире криком или воем, и две собаки,

стерегущие Мост, не поддержат после смерти (его душу) криком и воем.

Кто нанесет собаке-овчарке ушиб, или отрежет ей ухо, или отрежет ей ногу, из-за чего вор или волк скрытно унесет (скотину) из (стада) скота, он должен десятикратно искупить ущерб и искупить сознательно совершенное ранение собаки.

Кто нанесет сторожевой собаке ушиб, или отрежет ей ухо, или отрежет ей ногу, из-за чего вор или волк скрытно унесет из селения (что-нибудь), он должен десятикратно искупить ущерб и искупить сознательно совершенное ранение собаки.

Создатель живых творений плотских, праведный, кто поразит собаку-овчарку ударом, отделяющим сознание, лишаящим жизни, каково ему наказание? И сказал Ахура Мазда: «Восемьсот ударов пусть получит, восемьсот - приводящим к послушанию».

Создатель живых творений плотских, праведный, кто дает молодой собаке испорченную пищу, каково ему наказание? И сказал Ахура Мазда: «Этому поплатившемуся телом пятьдесят ударов конским бичом, пятьдесят - приводящим к послушанию». ...

Ибо в этом мире плотском, о Спитама Заратуштра, из творений Святого Духа быстрее всего стареют те собаки, которые стоят без еды возле едящих, смотрящие, но не обретающие. Поэтому следует принести им еды: молока и жира с мясом - законную пищу собаки /Vd 13.15-18/.

В зороастрийском источнике «Книга о праведном Виразе» (*Arda Wirāz nāmag*), составленном в IX-X вв., повествуется о тяжелых испытаниях после смерти душ тех, кто при жизни убивал или бил собаку или жалел на пропитание пастушьих и сторожевых собак. Праведный Вираз, вернувшись с того света, повествует, помимо прочего, что видел душу человека, которую дьяволы рвали, словно собаки. При этом человек давал собакам хлеб, но они его не ели, а грызли грудь, ноги, живот и бедра грешника. Подобное наказание испытывала душа грешника, который в земной жизни забирал еду у пастушеских и сторожевых псов, избивал и убивал их /174, pp. 141-143/.

В Сасанидском Иране считалось, что те, кому не нравился собачий лай, обречены проводить свои дни на чужбине в нищете. Участие собак в похоронном ритуале, указывающее на апотропеическую природу этого животного, было своего рода *locus communis*. Согласно утерянному авестийскому отрывку, сохранившемуся в пехлевийском переводе, *Бундахишне* (*Bundahišn(īh)*) /**B.13.28**/ – среднеперсидском тексте по зороастрийским космогонии, мифологии и легегдам и отчасти отражающем дозороастрийские верования иранцев, собака была создана «из звездной субстанции для защиты благотворных животных, как будто смешанная из благотворных животных и людей» (*az star pāyag . . . pānagīh ī gōspandān rāy, cūn gumēzag az gōspandān ud mardōhmān*). Труп ее, как труп праведного человека, окружали торжествующие силы зла, и поэтому одно из мест, где земля подвержена страданиям более всего – это место, где хоронят тела людей и собак /**Vd. 3.8**/. Если в доме умирает собака, огонь следует вынести из дома, как при смерти человека /**Vd. 5.39-40**/, а тело собаки следует отнести, как человеческое, к месту выноса /**Vd. 8.14**/.

Считалось, что труп собаки, подобно человеческому, оскверняет путь, по которому его несут, поэтому после по нему должна пройти живая собака, которая, согласно верованиям древних иранцев, способна отогнать Насу, демона трупа, вызывающего гниение. В идеале используемая для этого собака должна была быть «рыжевато-коричневой с четырьмя глазами (или) белой с рыжевато-коричневыми ушами» (*zairitəm caθru.cašməm spaētəm zairi.gaosəm* /**Vd. 8.16**/).

Собака присутствовала и на ритуальном очищении *барашном* (*barašnom*) как существо, способное отгонять оскверняющих демонов /**81, pp.139-163; 83; 161**/, а также участвовала в обряде *сагдид* (*sagdid*, буквально: «увиденный собакой») /**Vd.8**/. Последнее – особенно показательно. Для ритуала *сагдид* приводили кобеля возрастом не младше четырех месяцев, который должен был посмотреть на труп, прежде чем его отнесут к *дахме* – башенному сооружению для погребальной практики. Присутствие собаки не только отгоняло демона трупа Насу, но и уменьшало скверну трупа. Со временем обряд стали совершать

трижды для каждого тела (в момент смерти, когда труп клали на носилки и за пределами дахмы) /104, LXXXVI et sq./.

С собакой разделялась заупокойная трапеза. В течение трех дней после смерти, если в семье не было домашней собаки, во дворе привязывали бродячую собаку и во время каждого приема пищи давали ей еду за упокой души умершего, а далее – кормили раз в день уже вне дома на протяжении следующих сорока дней. Язык каждого принесенного в жертву животного освящался с помощью специального ритуала, посвященного Хаоме (Hōm drōn) и отдавался собаке на съедение. Вплоть до середины 20-го века, когда умирала домашняя собака, зороастрийцы заворачивали ее тело в старую священную рубашку, перевязывали священным поясом, и относили в пустынное место /81, pp. 153-158/.

Рассмотренные выше зороастрийские тексты, по сути, содержат, помимо прочего, и все те элементы, которые отмечены Челеби в описании особого почитания собаки у езидов Синджара: это и связь с похоронной обрядностью, и разделение заупокойной трапезы с собаками, и особое отношение к трупам животных. Безусловно, в зороастрийской традиции культ представлен гораздо более системно, в детально регламентированной форме, что закономерно для религии с разработанной догматикой и письменной традицией.

Что же касается заза-алевитов, то хотя столь-нибудь детальных данных о культе собаки у них не сохранилось, даже сама фиксация существования подобного культа позволяет предположить, что он существовал в недогматической среде еще длительное время после прихода ислама, с которым статус собаки радикально изменился.

Таким образом, ныне практически утерянное почитание (черной) собаки в среде езидов и заза-алевитов восходит корнями к древнеиранской традиции, чье влияние на религиозную картину региона в доисламский период было более чем существенным. Достаточно долго сохранялось оно, безусловно, и с приходом ислама, проявляясь в ряде специфических элементов на маргинальном уровне – в так называемом народном исламе и в недогматической религиозной среде.

2.3. Реинкарнация (*танасух*)

Еще одним общим маркером недогматической среды является *танасух* (*tanāsux* – букв. «переселение души, метемпсихоз») – идея, изначально чуждая исламской догме, но являющееся одной из базовых идей ряда недогматических течений в исламе, прежде всего, в крайнешиитской среде /132; 72; 119, pp. 102–109/. Ее проявления в раннем суфизме критикует Худжвири /124, pp. 260–266/. Шиитский богослов Шахрагани (XI–XII вв.), вероятно, первым отметил, что в целом реинкарнация является типичной чертой сектантства в широком смысле: «Переселение душ было учением [некоторых] сект в каждой религиозной [общине] ... Они утверждали, что Всевышний Аллах пребывает в любом месте, говорит на любом языке, является в любом человеческом облике – а это и означает воплощение» /25, с. 154/.

В современном езидизме идея *танасуха* утратила своё первоначальное значение, а само слово, если и встречается, то применительно к загробному миру. В целом же, представления о загробной участи в езидизме недостаточно системны – они восстановлены лишь частично на основе текстового материала /60; 59/. Однако есть нюансы, указывающие на то, что вера в реинкарнацию могла быть частью ранней традиции и, по крайней мере, на маргинальном уровне ее пережитки существуют и сегодня. Одним из доказательств существования некогда устойчивой идеи реинкарнации в езидизме является, например, тот факт, что, согласно традиции, представители религиозной касты *кочаков*, слывущие предсказателями, целителями, чудотворцами и даже контактерами с потусторонним миром, входя в транс, способны предсказать реинкарнацию души умершего /30, 33–34/. В книге неизвестного авторства *Teatro della Turchia*, изданной в Риме в 1674 году, высказывается предположение, что у езидов почитание животных связано с представлением о перевоплощении души /122, p. 55/.

Кроме того, почти забытый персонаж езидской традиции – Шейх Кырас (*Šēxkirās*), «шейх рубахи» (курд. *kirās* «рубаха, одежда» <др.-иран. *kṛpa-pāθra* – «охраняющий тело») – скорее всего, отвечал за процесс смерти и, возможно, за

перевоплощение, то есть смену тел, уподобленную смене одежды /47, pp. 70-73/. Одежда нередко символизирует тело и физическое бытие; «снять одежду» – метафора смерти, а «сменить» её – метафора перевоплощения. Выражение *kirās guhērīn* – буквально «сменить одежду» – означает «умереть».

В доктрине ахл-и хакк танасух представлен детально. Прежде всего, существует идея о так называемом *танасух-е малакути* (*tanāsux-e malakūti*) – преображении всей вселенной, связанном с Судным днем, что исключает противоречия между реинкарнацией и идеей рая и ада. Этот элемент свойственен всем исламским сектам, принимающим идею реинкарнации, что позволяет представлению о *танасухе* сосуществовать в них с идеей Судного дня и окончательным решением участи души. Кроме того, в доктрине ахл-и хакк существует вера в перевоплощение теофаний – последовательные проявления божественного. *Вечная божественная субстанция* каждый раз проявляется в новом облике, всегда сопровождаемая ангелами. Первичные сущности (*zāt*) ангелов, в свою очередь, воплощаются каждый раз в новом «одеянии». И, наконец, перерождение душ людей – так называемый *танасух-е дун бе дун* (*tanāsux-e dūn be dūn* – «из одного одеяния в другое»). Ахл-и хакк сравнивают смерть и перерождение с нырянием в воду утки, которая тут же выныривает – подобно этому человек покидает одно тело и воплощается в другом. При этом, в идее отражен важный аспект философии ахл-и хакк – идея абсолютного предопределения, согласно которой люди заведомо рождаются двух качеств – созданные из желтой глины и черной земли. Первые могут достичь тысячи и одного перевоплощения, и их шанс на спасение очень высок, тогда как вторые перерождаются мало и, как правило, в конце отправляются в ад. Человеческие перерождения, согласно доктрине ахл-и хакк, могут быть как восходящим, так и нисходящим, в зависимости от личных качеств человека и его природы. Среди четырёх разновидностей *танасуха* только *насах* (*nasx* – «метемпсихоз, метаморфоза») предполагает переселение души из одного человеческого тела в другое (*rūh be rūh*). *Масх* (*masx* – «превращение») означает перевоплощение в тело животного, *расх* (*rasx* – «укоренение») – в растение, а *фасх* (*fasx* –

«растворение») – в неодушевлённый предмет. Говоря о воплощении, *ахл-и хакк* используют турецкое слово *дун* (*dūn*) или персидское *джаме* (*jāme*) – и то, и другое в значении «новое тело, одевание»; персидское выражение *be lebās āmadan* (букв. «облечься в одежду», в данном контексте «воплотиться») – та же метафора, что упоминалась выше в езидском контексте /132/. Кроме того, в ходе сбора полевого материала в среде ахл-и хакк в Уромане (Иран, регион Загроса в ирано-иракском приграничье), нами были записаны истории о так называемых провидцах, которые, впадая в состояние транса, видели перерождения людей.⁸

Идея перевоплощения в различных интерпретациях также присутствует в крайнешиитских сектах нусайритов-алавитов и друзов, также /см., в частности, 75; 72; 180, pp. 86–112; 131/.

2.4. *Знаковые персоналии*

Имам Али

Одной из наиболее интересных параллелей в контексте знаковых персоналий представляется ниша в крайнешиитской и езидской среде фигуры Али ибн Абу Талиба, четвертого праведного халифа, первого шиитского имама, двоюродного брата и зятя Пророка Мухаммеда.

Статус имама Али в крайнем шиизме определен вполне однозначно, его обожествление – главный маркер шиитского недогматического поля, собственно и сформированного али-ориентированными общинами. Вопрос этот достаточно хорошо изучен, отметим лишь некоторые примеры данного феномена, релевантные в контексте нашего исследования. Многие

⁸ В качестве одного из примеров был упомянут случай перерождения молодого человека из секты, совершившего самоубийство (которое считается страшным грехом у ахл-и хакк). Провидец, женщина 78 лет, утверждала, что парень родился на другом континенте, таким образом утратив возможность духовного развития от рождения к рождению внутри секты и, соответственно, возможность на спасение в конечном итоге.

крайнешиитские течения подчёркивают свою особую преданность имаму, вводя его имя в символ веры. Они дополняют классическую фразу «Нет бога, кроме Аллаха, Мухаммад – пророк Аллаха» фразой «Али – друг Аллаха». Среди алевитов Турции Мухаммад и Али считаются эманациями божественного света, но фигура Али возвышается даже над пророком ислама: Али наделён божественными качествами и определяется как *bab* (*bāb*) – «врата», ведущие к эзотерическому знанию. В алевитской традиции бог периодически проявляется в человеческих образах (*tecelli*) в циклической истории мира, но его абсолютным воплощением является Али. Али – высший образец для подражания в алевитской концепции *Совершенного Человека* (*Insān-i Kāmil*).

Ирен Меликофф пишет о восприятии Али как солнечного божества в пережитках древних верований у алевитов Центральной Анатолии, а также об идее явления бога в человеческом облике, воплощением которого в мусульманскую является Али. В Центральной Анатолии существуют определённые священные места, связанные в местной традиции с фигурой Али /142, p. 58; 181, 79 et sq., 9, p. 89-90/. Выше (Гл. 2.1) было упомянуто обожествление Али и его ассоциация с Малак-Тавусом в крайнешиитской группе малак-тавуси – ответвления секты ахл-и хакк. Таким образом, Али следует обозначить как ключевую фигуру крайнешиитского поля.

А вот определение ниши Али в езидизме потребовало тщательной работы с текстовым материалом, в том числе не изданным. В езидском религиозном предании Али упоминается неоднократно, а в некоторых гимнах он выступает в качестве главного персонажа. Здесь Али носит тот же эпитет – *Лев Божий* (*Šērē xwadē*), что и у шиитов (*Asadullāh*). Этот факт сам по себе указывает на то, что езидская и мусульманская традиции говорят об одном и том же историческом персонаже. Подтверждается этот факт и «Гимном Али, Льву Божьему» (*Bayt'ā A'li Šērē xwadē*) /95, cc. 403-412/, в котором, помимо Али, упоминаются также Фатима – дочь пророка Мухаммеда и жена Али (*Fāt*, также *Fātima dēm šalāla* – *Фатима с сияющим ликом*), сыновья Али и Фатимы – Хасан и Хусейн (*H'asan*, *H'usayn*), а также Зейнаб (*Zīn*) и Аиша –

жены пророка ислама. Вместе с Пророком Мухаммедом Али упомянут и в езидской заупокойной молитве *Qawlê Saramargê*, в которой оба персонажа выступают как *terminus comparationis* в контексте неизбежности смерти для всех живых существ /86, р. 42/. Но наиболее уникальная ниша Али отражена в упомянутом выше езидском тексте «Али Божий Лев в загробном мире» (*A'li Šērê Xwadê Āxiratêdā*) /59/. Текст, повествующий о путешествии Али в загробный мир, во многих аспектах напоминает зороастрийскую «Книгу о праведном Виразе» (*Ardā Wirāz-nāmag*) /174/.⁹

Согласно сюжету, Али получает от всевышнего разрешение проникнуть в загробный мир через одну из могил на кладбище, чтобы своими глазами увидеть наказание грешников. В загробном мире Али сопровождает юноша, который комментирует происходящее и объясняет, за какой именно грех страдает или подвергается пыткам каждый грешник. После каждой сцены юноша молит Али поделиться увиденным с людьми, когда он вернётся в «несправедливый мир», чтобы никто не совершал подобных грехов. Эпизоды из текста *A'li Šērê Xwadê Āxiratêdā* дают чёткое представление о различных грехах и соответствующих наказаниях за каждый из них. В тексте выделяются такие грехи, как жадность, ворчливость, распущенность, похоть, распространение сплетен, подслушивание и передача личной информации, отречение от веры (брак с иноверкой) /59, pp. 161-162/. Оставляя в стороне детали путешествия, следует задаться вопросом, почему в езидском тексте о воздаянии за грехи именно Али отправляется в загробный мир, чтобы увидеть возмездие за содеянное в этом мире, как хорошее, так и плохое, и предостеречь езидов от совершения грехов? Подобная роль могла быть отведена многим соответствующим представителям езидского пантеона, начиная от таких подлинных езидских фигур, как Давреше Ард (*Davrêše A'rd* – Владыка Земли) /68, pp. 87-90/, соединяющий этот мир с загробным, или психопомп Шех Кырас (*Šêx Kirās*), ответственный за переход души в мир иной /там же, 77-80/, до, скажем, Шейха

⁹ См. публикации «Книги о праведном Виразе»:

Али, в функции которого входит, помимо прочего, суд над душами на мосту Сират, проходящему над огненной преисподней. Почему же езидская традиция доверяет миссию путешествия в загробный мир именно Али? Очевидный ответ заключается в том, что Али не обожествлен. В отличие от божеств езидского пантеона, духов и, тем более, членов священной триады, которые напрямую не общаются с людьми, Али живет среди людей и общается с ними. Он – человек, хотя и, безусловно, чрезвычайно значимая фигура и, можно предположить, воспринимается как самый праведный из людей, учитывая, что в зороастрийской традиции Вираз был избран для подобной миссии именно в этом качестве – *праведного Вираза*. Если использовать более уместный в данном контексте термин, отражающий скорее суфийскую и крайнешиитскую, чем езидскую, концепцию, Али – *Совершенный Человек (Insān-i Kāmil)*, тот, кто воплощает это понятие в абсолютной степени.

В современном езидизме особая ниша Али не акцентируется. Однако текстовой материал указывает на некогда существовавшее в общине его восприятие как *Совершенного Человека* и праведнейшего из людей.

Фатима

Возможно, именно в свете особого статуса Али, в езидизме полностью адаптирована жена имама Али и дочь пророка ислама Фатима. Она не только имеет четкую генеалогию в традиции (обозначена как дочь лунного божества Малака Фахрадина), но и сакрализована. Фатима контаминирована в образ женского божества Пира Фат (Pîrā Fāt – букв. Старица Фат) – праматери езидов, покровительницы рожениц и новорожденных младенцев, их защитницы от демоницы-антагониста жизни Ал. По легенде, Пира Фат спасла семья езидского народа от уничтожения, берегла его у себя на протяжении семисот, а по другой версии – семи тысяч лет. От этого семени и произошел езидский народ /64, 68, pp. 72-76/.

То, что Фат – сокращенная форма Фатимы, убедительно доказывает наличие гимна, где форма «Фат» фигурирует в

контексте упомянутых выше Айши и Зейнаб, то есть очевидна референция к исторической Фатиме: *Digri A'yš, Fāt ū Zīna, Savā hard kuřē A'līna* – «Плакали Айша, Фат и Зин (Зейнаб) из-за двух сыновей Али». Уже буквально в следующем абзаце гимна Фатима названа полным именем: *Aw Fātima dēm šalāla* – «Та Фатима с сияющим лицом». Сокращение имени Фатима, т.е. отпадение последних слогов, обусловлено, скорее всего, переосмыслением слова на курманджи: *Fātima* (или *Fātīma*) воспринималось как изафетное сочетание: *Fāti ma* (*Fātā ma*) – «наша Фат» /68, p. 75/.

То, что в езидизме Фатима ассоциируется с божеством, покровительствующим матерям и младенцам, вполне закономерен, учитывая тот факт, что в народном шиизме Фатима также выполняет, в том числе, функцию покровительницы материнства – именно к ней обращаются женщины при родах и молясь о защите новорожденных.

Подобно тому, как в обеих традициях Али вобрал в себя характеристики многих древнеиранских персонажей (от бога Веретерагны до эпического Рустама - в шиитской традиции и праведного Вираза – в езидской), шиитская Фатима имеет функциональную связь с древнеиранской богиней Анаит, ответственной за плодородие и деторождение, а езидская Пира Фат – с древнеиранской Армати-Спандарамат (Сыра земля), сохранившей семя Первочеловека /64/.

Статус божества – покровительницы езидского рода – делает Фатиму одной из наиболее знаковых фигур в езидизме.

2.5. Общие дерогативные клише

Дерогативные клише разного рода в адрес закрытых сект – одна из типичных характеристик в общей системе народных представлений о течениях на Ближнем и Среднем Востоке. Обвинениями в адрес сектантов изобилуют миссионерские отчеты, заметки путешественников, представителей военных миссий, ссылавшихся, впрочем, скорее на рассказы о сектантах соседствующих с ними общин, нежели на собственный опыт общения. Последнее вполне объяснимо: абсолютному большинству мистических сект чужды прозелитизм и

миссионерство, учения их носят эзотерический характер, а религиозные знания свято оберегаются от иноверцев. В исламе основную часть обвинений приняли на себя крайние шииты. Во многом разделили эту участь и езиды, за которыми, помимо прочих дерогативных клише, закрепился и эпитет «дьяволопоклонники». Среди выдвигаемых в адрес сектантов обвинения можно выделить две основные составляющие. Первая – это нарушение общих норм шариата (например, употребление в пищу недозволенного, распитие вина, несоблюдение мусульманского поста, отказ от традиционных форм паломничества и т.д.), и вторая – участие в оргиях и промискуитет. Что касается первой части обвинений, то она вполне обоснована, что отмечено рядом объективных исследователей /4; 16, сс. 1-24; 141, pp. pp. 58, 64-86, 184, 203/, да и сами носители доктрин не скрывают этого в беседах с заслужившими доверие иноверцами (чаще всего христианами).

Вот что пишет Валентин Жуковский: «Не признавая нечистоты в тварях мира, *Люди Истины (ахл-и хакк)* употребляют в пищу мясо свиней и птиц, не имеющих *санг-дан* («мускульный желудок»), равно пьют и вино, не считая это отнюдь грехом, но пьют в меру, потому что пьянство, и в особенности безобразия «во хмелю» крайне не одобряются. Непростительным они считают страсть к вину в человеке, который забывает в вине себя и потом становится способным на всякие дурные поступки. Таким образом *Люди Истины* допускают в человеке только одного рода нечистоту – нравственную, которая, по их понятиям, достигается дурными делами, убийством, грабежом и т.д.: и от этой нечистоты сектанты стараются освободиться, преследуя и изгоняя из своей среды лиц, которые почему-либо довели себя до непохвальных поступков» /16, с. 4/.

Сказанное в той или иной степени относится к большинству крайнешиитских сект, в действительности имеющих собственный кодекс поведенческих норм, не всегда соответствующий шариату, но, тем не менее, обнаруживающий достаточно высокие морально-этические стандарты во многих своих аспектах. Что же касается второго клише – обвинения в промискуитете и оргиях, то в качестве сомнительной иллюстрации чаще всего используется

некое предание, согласно которому сектанты в определенный день года (по другой версии – регулярно) собираются все вместе (мужчины и женщины) в одном помещении, гасят свет и предаются промискуитету, не делая различий даже между ближайшими родственниками. Так, секте *ахл-и хакк* приписывается выдуманный обряд *чераг-сондуран*, *чераг-кошан*, *мум-сондуран* или *хорус-кошан* (т.е. «гашение огня (свечей)» или «убивание петуха»). Более того, иногда *ахл-и какх* так и называют – *хорус-кошан*, т.е. «убивающие петуха». Согласно псевдопреданию, оргия завершается жертвоприношением петуха, от агонии которого якобы гаснут огни. На самом же деле, религиозный праздник с жертвоприношением петуха среди *Людей Истины* существует (это т.н. *джашне йаран* – «Праздник братьев (религиозного братства)») и символизирует единство общины и всех ее членов, но с упомянутыми оргиями не имеет ничего общего /141, pp. 58, 64-86, 184, 203/.

Подобные клише встречаются и в материалах о заза. Так, армянский исследователь 19 века А. Мкртчян писал о заза: «Они – *длмики* (название заза на армянском – В.А.) – принадлежат к секте *мум-сондуран*, т.е. являются “гасящими свечу”» / 34, էջ 51/. Далее описывается оргия, аналогичная вышеприведенной в отношении *ахл-и хакк*. Французский путешественник начала 19 века В. Фонтане пишет об алевитах района Сиваса: «Они не стесняются соития с женами в присутствии своих братьев по вере» /118, p. 168/. Русский офицер А. Елисеев в 80-х гг. 19 века в своих путевых заметках описывает одну из ночных церемоний езидов, посвященную, по словам автора, властелину тьмы, причем называет свою заметку «Среди поклонников дьявола» /15, ч. 1, сс. 57-66/, недовольно указывая на то, что езиды – дьяволопоклонники. Елисеев отмечает, что он якобы сам наблюдал за происходящим, что звучит маловероятно – езиды, как и представители прочих закрытых групп с эзотерическими доктринами не позволяли иноверцам наблюдать за ритуальной частью. Судя по всему, либо церемония – вымысел, либо некий частично увиденный ритуал неверно истолкован автором. Именно закрытость собраний сектантов и эзотеричность их учения постоянно подпитывала почву для все новых и новых легенд. По

сути, лишь единицы удостоивались доверия закрытых сообществ, и лишь немногие из них могут похвастаться присутствием на мистериях эзотерических общин. Собственно, тенденция к приоткрытию завес стала проявляться лишь в последние десятилетия – в период некоей профанации эзотерического знания.

Но вернемся к собственно обвинительному клише и попытаемся проследить истоки подобного явления. Понятно, что именно общие собрания сектантов, на которые допускались и женщины, что нетипично для догматического мусульманского поля, и породили множественные необоснованные обвинения сектантов в оргиях и промискуитете. Совершенно однозначно, что подобный формат поведения неадекватно воспринимался в исламской среде, где женщины отделены от мужчин во время всеобщих молитв в мечети. Еще больше усиливала подозрения и эзотеричность самой доктрины, посвящать в которую кого бы то ни было вне секты было строжайше запрещено.

В этой связи интересно отметить, что подобные обвинения, и не всегда столь безосновательные, выдвигались и в адрес ряда гностических сект, которых христианская церковь упрекала в нарушении человеческих и божественных установлений. Таинства, ошеломлявшие пренебрежением к любым, в первую очередь, половым запретам, не шли в противоречие с мировоззрением гностиков, избравших путь антиаскезы в качестве пути к спасению: половой акт символизировал священный брак, преодолевающий разобщенность и утверждающий единство. Душа, по мнению некоторых гностиков, должна была изведать все искушения зла, познать любую деятельность – и добрую и злую. Наличие культа, ведущего к промискуитету и описанного в апокрифе «Тайная книга Нории». Впрочем, путь антиаскезы в ряды гностических сект существовал параллельно с прямо противоположным путем иных гностических сект – строгой аскезой и воздержанием вплоть до безбрачия, проповедуемого в апокрифических евангелиях («Евангелие от Фомы», «Евангелие от египтян»)/23, cc. 53 et sq./.

Разнообразие поведенческих линий, однако, трактуется не как разобщенность взглядов и разница в целевых установках, но как

попытки разными путям, в том числе и столь нестандартными и даже шокирующими, снять любые ограничения и помехи на пути к экстатическому переживанию, направленному на достижение состояния мистического единства общины.

С точки зрения феноменологии религии, разнообразные, порою противоположные поведенческие линии мистиков, на наш взгляд, можно объяснить следующим. Учитывая, что между священным и мирским всегда существует «брешь», а в основе религиозного опыта всегда лежит стремление перехода от одного к другому, то есть стремление преодоления этой бреши, то для гностика возникают два пути достижения перехода – либо сакрализовать профанное, либо наоборот, профанировать сакральное (путь анти-аскета). При этом последний путь также может быть сакрализован впоследствии традицией – обозначим это условно как вторичная сакрализация целенаправленно профанированного/ десакрализованного. И тут интересен, на наш взгляд, именно феномен вторичной сакрализации *эпотажной линии поведения*. Именно вследствие существования такого феномена дервиши-мистики, представители духовных каст недогматических сект, несмотря на неоднозначное отношение, а зачастую и преследования со стороны официального ислама, обрели большую популярность в народном исламе – их духовный авторитет для мусульманина зачастую даже выше, чем авторитет представителя ортодоксального духовенства /см., в частности, 54/.

Крайне потиворечивая этика гностицизма в той же степени не соответствует христианской догме, как и поведение исламского мистика – нормам догматического ислама. К тому же, в обоих случаях речь идет об исключительности членов общин, об эксклюзивном доступе к «истинному знанию» и посвящении в эзотерический аспект доктрины лишь избранных.

Несомненно, что ту же цель – достижения мистического единства членов общины – имели различного рода ритуальные собрания в эзотерических сектах в исламе, и, скорее всего, в езидизме на раннем этапе его становления (современному езидизму подобные явления свойственны в меньшей степени).

Не исключено, что некогда широко распространенное подозрительное отношение к гностическим и «гностизирующим» сектам было просто перенесено в дальнейшем на эзотерические течения в исламе, так как во многих из них явно просматривались гностические элементы или концептуальные параллели с гностицизмом. Ведь этика и тех и других основана на откровении, и поэтому не исключается, что некоторые формы поведения, порожденные подобной этикой, не могут вписываться в правила, предписанные догмой. В обоих случаях формально выносятся обвинения за нарушение общественных норм, о которых Епифан говорил в своем сочинении «О справедливости»: «Частный характер законов (общества) режет и гложет установленную божественным законом общность», ибо Творец установил законы «согласно своей справедливости, не отличая женского от мужского...» /98, III, 6.1-9.3/.

ГЛАВА III

ЕЗИДИЗМ И ГНОСТИЧЕСКОЕ ПОЛЕ

Гностические идеи, занимавшие серьезную нишу в пёстром религиозном ландшафте Месопотамии с раннехристианской эпохи, отражены – на разных уровнях – и в езидизме /48; 53; 54; 157/.

3.1. Гностические характеристики единого бога – хуадэ

Езиды характеризуют свою религию как монотеистическую, несмотря на то что культ в основном основан на почитании езидской священной триады (Малак-Тавус, или Ангел-Павлин; шейх 'Ади; и султан Езид) и обширного народного пантеона божеств, святых и духов-покровителей /67, pp. 9–108/. При этом представление о едином боге, хуадэ, в традиции оказывается весьма неопределённым. В религиозном своде езидов есть всего два текста, посвященных непосредственно хуадэ, – в силу частичного табуирования упоминания его имени как наиболее сакрального. Это *Madh'ē xwadē*, т.е. «Восхваление хуадэ», и обращенная к хуадэ утренняя молитва /68, pp.4-5/. Хуадэ не вмешивается ни в судьбу мира, ни в человеческие жизни. Для езидов хуадэ – абсолютно трансцендентное существо, воспринимаемое исключительно через деятельность священной триады. Ситуация во многом напоминает актуальную для гностицизма проблему: «Почему столь многие пришли к отрицанию ценности мира и приписали его создание низшему, слепому демиургу?...» /110, pp. 349-350/. В лучшем случае, хуадэ – наблюдающий бог, типичный *deus otiosus* – отстраненный бог, безучастный и отдалённый, чей образ в сакральной истории неизбежно теряет чёткие очертания на фоне усиления роли и значимости триады, малых божеств, культурных героев и предков, напрямую связанных с человеческой жизнью. Начальный этап творения вселенной и роль демиурга, таким образом, оказываются в известной мере преданными забвению. Первоначальная стадия сакральной истории в подобных случаях утрачивает свою значимость, а бог-творец постепенно оттеняется наделенными определенными доменами фигурами /68, p. 6/.

Хуадэ минимизирует собственную значимость, делясь, а порой и передавая роль Творца Малак-Тавусу. В езидском «Чёрном писании (*Mash'af ē Ṛaš*)» говорится, что «Бог сотворил Малак-Тавуса и поставил его во главе всего сущего», а в «Книге откровений (*Kitebā ḵalwa*)» Малак-Тавус назван «тем, кто существовал прежде всех созданий» (*Вступление*). В фольклорной религиозном своде *qawl-ū-bayt* в *Qawlē Tāwūsī Malak* («Песнь [или Гимн] Малак-Тавусу»), Малак-Тавус воспринимается не только как Деятель Творения, Демиург, но и прямо именуется богом: *Yā, ṛabbī, tu xāliqī, am maxlūqin* («О, господь мой, ты – творец, мы – творения») и *Yā, ṛabbī, tu ṛāh'imī, tu xudāyī* («О, господь, ты – бог!») /68, pp. 17-18/.

Воздерживаясь от проведения прямой генетической линии между езидским хуадэ и отстраненным божеством/«слепым богом» некоторых ранних гностических систем /cf. 159, pp. 53–112/, нельзя не отметить типологического параллелизма между восприятием единого бога в езидизме и гностицизме.

3.2. Гностические корни Малак-Тавуса

/Малак-Тавус (*Malak tāwūs*, *Malakē tāwūs*, *Tāwūsē/i malak*, араб. *Malak ṭāwūs* – «Ангел-Павлин») – не только важнейший персонаж езидской священной триады, но и центральная фигура, сущность и *raison d'être* езидской религии, её главный отличительный элемент. Его имя, как и имя хуадэ, частично табуировано как сакральное. При этом, его ключевая роль очевидна: он выступает как главное проявление хуадэ, обладающее уникальными функциями и чертами. Традиция описывает Малак-Тавуса как *bēširik-bēhavāl* («не имеющий компаньона или друга»), то есть «единственный», что является прямым атрибутом бога, перенесённым на образ Ангела-Павлина /68, 19/. Согласно традиции, Малак-Тавуса сопровождают семь ангелов: Азраил (воплощающий самого Малак-Тавуса), Дардаил, Исфаил, Микаил, Джабраил, Шамнаил и Тураил. «Из своей сущности и света Бог сотворил шесть ангелов, чьё творение было подобно тому, как один зажигает лампу от другой лампы» /31, §2. 140-141/. В вариантах этого же сюжета эти ангелы (*малаки*), во главе с Малак-Тавусом, совместно участвуют в акте творения. В почти

таком же составе семеричная группа ангелов с аналогичными именами появляется в космогониях некоторых крайнеиштитских сект /18, pp. 62, 64, 81; 114, pp. 22–26; 141, pp. 29–30/. Однако идея семи ангелов-творцов, соотносённых с семью днями творения, присутствующая и в библейской традиции /*Test. Patr. Levi* 8:2–12; *1 Enoch* 20:1–8/, и в зороастрийской /*Yasht* 19:16–18; ср. 82, pp. 21–22; 172, p. 70; см. также 165, pp. 145–50/, встречается и в гностических системах /109, p. 351/.

Из всех характерных черт Малак-Тавуса наиболее драматичной, делающей его образ столь неоднозначным, является его связь с падшим ангелом. Несмотря на очевидные отсылки к падшему ангелу коранической традиции /*Коран* 2:34, 17:61, 18:50/, образ езидского Малак-Тавус в данном акте неповиновения весьма близок к мандейскому Тавусу Малька (*Tāwūs Melka*). Вообще, Ангел-Павлин в мандейской традиции – достаточно знаковая фигура. В мандейской легенде о сотворении человека говорится, в частности: «Иудеи происходили от детей Рухи и Адама. Их великие мужи были детьми Рухи... Они странствовали и странствовали, пока не пришли в 'Ур шалам ... Они возжелали книг, и Мелка д Анхура (Царь Света, Высшее Существо) сказал: «Должна быть написана книга, которая не навредит мандеям», и они послали одного из мелки – Таус Мелку – написать Тору» /107, pp. 257–258/. Хотя в мандеизме *малькия* (*melki*) – полубожественные существа, изначальные воплощения Творца, исполняющие волю Великой Жизни, и их функции, скорее, напоминают ангелов-посланников (*евр. malāk, араб. malak*), мандеи употребляли слово *malax* (эквивалент вышеупомянутых форм) также для обозначения злого духа. В разговорном иракском диалекте злого духа или джинна иногда называют родственным словом *melek*. А малка по имени *Tāwūs*, согласно преданию, был как раз тем из малькия, кто сокрушался о своём восстании против Великой Жизни и о том, что гордыня подтолкнула его к бунту. Таким образом, фигура падшего ангела, воплощённая в образах как амбивалентного езидского божества, так и не менее амбивалентного мандейского духа, носящих, по сути, одно и то же имя, представляет собой ещё одну очевидную

параллель между езидизмом и мандейской гностической доктриной /68, pp. 31-32/.

История мандейского Тавус-Мелка (Tāwūs Melka), чье имя в контексте мандейского текста переводится как Царь-Павлин, – часть канвы нарратива о творении человека: «Евреи были детьми Рухи (Ruh) и Адама (Adam). Их великие мужи были детьми Рухи; Моисей был Киван (Kiwan), а Авраам – Шамиг (Shamigh). Они бродили и бродили, пока не пришли к ‘Ур шалам [‘Ur shalam, т.е. Иерусалим], который они называли ‘Ухра шалам’» («Uhra shalam»), [т.е.] «Путь завершен». Они хотели книг. Мелка де Анхура (Melka d Anhura) сказал: «Надо написать книгу, которая бы не навредила мандеям», и они послали одного ангела (melki) – Тавуса Мелка (Tāwūs Melka) (т.е. Царя-Павлина) написать Тору (Ветхий завет)” /107, pp. 257-258/.

Малкия (*malkia*, *melki*) – полубожества у мандеев, исполняющие волю Великой Жизни. Они подчиняются Творцу, являясь одновременно его первыми воплощениями. Хотя в данном случае *melka* в сочетании Tāwūs Melka следует переводить как «царь», а не «ангел», функции *malkia* сродни функциям посланников, ангелов (ивр. *malāk*, араб. *malak*). Мандеи, однако, используют слово *malax* (эквивалент вышеуказанных ивр. и араб. форм) и для обозначения злого духа (исключительно благих существ мандеи называют ‘uθria (ед.ч. ‘uθra). В разговорном арабском диалекте Ирака злого духа или джинна также иногда называют родственным словом *melek*. Tausa (Tāwūs) – имя, данное в мандейской традиции тому *malka*, который сокрушался, что восстал против Великой Жизни и позволил своей гордыне подтолкнуть себя к бунту. Таким образом, перед нами опять – амбивалентная фигура падшего ангела, сам термин в имени которого имеет двоякое толкование, объединяя в себе и доброе, и злое начала /68, pp.31-32/.

Таким образом, Малак-Тавус – однозначно продукт авраамической традиции, изначально наделенный характеристиками падшего ангела, нарушившего божественную волю. Учитывая его упоминание в мандейском тексте, следует отметить, что это – довольно древний персонаж, а идея его апологии, явно возникшая на почве раннего палестинского

гнозиса, позже проникла в недогматическую ближневосточную среду, важной составляющей частью которой были именно гностические элементы. Гностическая философия предполагает подобное развитие в свете особого взгляда на проблему предопределения и свободы воли, отраженную в апокрифической традиции, что впоследствии проявляется и в исламском мистицизме – суфийской и крайнешиитской традициях (апология Иблиса), и, закономерно, в езидизме (где апология падшего ангела перерастает в его центральный культ).

Сам факт существования столь разительной параллели между двумя традициями – мандейской и езидской – может показаться весьма странным, поскольку прямые между ними исключены. Если на ранней стадии своего формирования езидизм ещё подвергался множественным влияниям, то мандеи к тому времени уже на протяжении веков представляли собой закрытую немиссионерскую общину. Единственно возможное объяснение состоит в том, что обе традиции принадлежали к недогматической религиозной среде Месопотамии, равноудалённой от центров ортодоксии и пропитанной гностическими идеями, сохранявшимися веками на маргинальном уровне и проявлявшимися в различных недогматических течениях. И представление об амбивалентном Ангеле-Павлине, наряду с другими элементами, стало одним из важнейших маркеров, сформировавших отдельные направления этой среды /55, pp. 119–128/.

3.3. Гностические элементы в образах езидских божеств

Некоторые божества езидского пантеона также представляют особый интерес с точки зрения гностической интерпретации их образов.

Шейх-Кырас

Наиболее очевидные гностические черты, по-видимому, обнаруживает Шейх-Кырас (Šēx-kirās, букв. «шейх одеяния»), Дух Одеяния, ответственный за процесс смерти, переселения души, реинкарнации – то есть за смену тел, подобно смене одежды /68, pp. 77–80; 55, pp. 125–127/. Данный персонаж уже был

проанализирован нами при рассмотрении такой знаковой параллели между езидизмом и крайним шиизмом, как реинкарнация (Гл. 2.3). В целом, этот концепт можно рассматривать как один из ключевых маркеров ближневосточной недогматической духовной среды, коренящейся, прежде всего, в гностических течениях, некогда широко распространённых в регионе и проникших в доктрины различных недогматических направлений ислама и его производных, таких как езидизм /55/.

Физическое тело в упомянутой недогматической традиции воспринимается как временное одеяние: «снять одежду» – метафора смерти, «сменить её» – метафора переселения души. У езидов выражение *kirās guhērīn* – буквально «сменить одежду» – означает умереть. Последователи Ахл-и Хак, говоря о воплощении, используют турецкое слово *dun* или персидское *jāme* («одеяние»); в персидском выражение *be lebās āmadan* («облечься в одежду») имеет значение «воплотиться» /18, xii, прим. 2/. Этот гностический концепт чётко прослеживается и в манихействе. Помимо самой идеи метемпсихоза, присущей манихейской традиции, метафора снятия одежды как символ смерти встречается в одном из парфянских манихейских погребальных гимнов, описывающем смерть Мани: *frāmōxtiš tanbār padmōžan aβdēn*– «И он (пророк Мани) снял своё прекрасное телесное одеяние (= умер)» /M5, 63–66/.

В гностицизме одеяние может символизировать изначальное «я» человека, его первообраз, его двойник в небесах, сохраняющийся в высшем мире, пока сам человек пребывает в мире материальном. В коптской манихейской генеалогии божеств одной из эманаций является Образ Света или Ангел с Одеянием Света, который приходит к умирающему. Встречая душу, он возвращает ей истинное одеяние – «Одеяние Света», тем самым возвращая человеку его подлинную, небесную сущность, его духовное эго /128, pp. 132–133/.

«Гимн о Жемчужине» из апокрифических *Деяний Фомы* повествует, как Иуда Фома оставляет в доме Отца своё «великолепное одеяние» и отправляется на поиски Жемчужины (гностическая метафора утраченной души), а обрести его вновь может лишь вернувшись в Царство Отца. Вернувшись домой,

Иуда Фома осознаёт, что его небесное одеяние подобно его отражению в зеркале: «Я видел его полностью во мне, И в нём я видел себя, но как бы вне себя, Так что мы были двое в различии, И вновь едины в одной форме...» /там же, pp. 125–126/.

Таким образом, Шейх-Кырас, как божество, встречающее душу сразу после того, как она покидает тело (сбрасывает физическое одеяние), и чьи имя и домен указывают на его функциональную связь с этим процессом, мог иметь прямой прототип в гностической традиции, тогда как само существование такого персонажа, по-видимому, отражает гностическое представление, когда-то существовавшее в езидизме.

Луна и лунное божество

Еще один мотив, отсылающий к гностической традиции, связан с езидскими представлениями о луне. Главным персонажем, олицетворяющим луну в езидском пантеоне, является Малак Фахрадин (Faxradīn, Farxadīn; букв. святой Ангел Фархадин), отождествляемый с Тураилом (или Нураилом), седьмым аватаром Малак-Тавуса. Однако среди езидских шейхов Армении бытует довольно маргинальное верование, что луна также является сферой Шейха Сина (*Malak Šēx Sīn*), он же шейх Хасан, один из почитаемых лидеров ордена Адавийя, сакрализированный в езидизме /47, pp. 70-73/. Ни в реальной, ни в легендарной биографии этой личности нет ничего, что связывало бы его с этим небесным телом или с его особыми функциями в езидских верованиях. Этот факт может указывать на вторичную этимологическую связь его имени с Сином (*Sin*), Владыкой Луны в гностической мандейской традиции /108, pp. 53-54; 47, pp. 66–69; 68, pp. 69–71, также 79, p. 135/.

Исключая прямое мандейское влияние на езидизм, следует предположить существование локального маргинального персонажа, восходящего к древним региональным верованиям, который мог проникнуть в народные пантеоны обеих недогматических групп, сложившихся в рамках одного и того же культурного ареала. В обеих традициях образ луны носит амбивалентный характер, хотя у мандеев тёмная сторона Сина выражена гораздо сильнее: его зловещее влияние проявляется в

поведении людей, склоняя их к совершению преступлений. «Лик Сина, Луны, подобен коту – звероподобен и чёрен... В ладье Луны вместе с Сином находится и Царь Тьмы. Он... влечёт людей к земному и грубому, к тьме и злу. Он делает это по необходимости, хотя создан и служит Богу, ибо должны быть тьма и свет, день и ночь. Так повелел ему Владыка Великого Света...» /107, р. 392/. В езидской традиции образ луны значительно менее драматичен, хотя также воспринимается как нечто мистическое и даже зловещее: согласно езидским верованиям, ночное светило способно приносить людям и скоту несчастья и бедствия, а также вызывать природные катастрофы – наводнения, землетрясения и т. п. В то же время именно к лунному божеству Фахрадину езиды обращаются с просьбой о плодородии, выпуская скот при новолунии. Среди отрицательных аспектов упоминается также связь божества с «лунной болезнью» – *kēma hayvî* или *hivê lexistî* (буквально – «состояние лунного поражения»). Но именно Малак Фархадин, по поверью, способен исцелять «лунатиков», что также подтверждает амбивалентную природу лунного божества в езидской традиции /46, р. 326/.

3.4. Прочие гностические элементы

Гностическая легенда о происхождении езидов

К числу возможных гностических элементов в езидизме относится легенда об их происхождении, согласно которой, в отличие от всех прочих народов, произошедших от Адама и Евы, езиды имели лишь праотца – Адама. По легенде однажды Ева заявила, что дети рождаются исключительно от неё, и что Адам не имеет к их появлению никакого отношения. Чтобы проверить это утверждение, они поместили свои семена в отдельные сосуды и закрыли их. Когда через девять месяцев сосуды были открыты, в сосуде Евы оказались змеи, скорпионы и ядовитые насекомые, тогда как в сосуде Адама лежал прекрасный младенец с ликом, подобным луне. Его называли Шахид бин-джарр (Shahid Bin-jarr, араб. «Шахид, сын сосуда»). Впоследствии он женился на гурии и стал праотцом езидов /170/. Этот рассказ о происхождении езидов подтверждается также в «Чёрном писании» езидов (раздел 14):

Xwadāyī gawra bimalāyikaī gōt, min Ādam wa Hawā xalq dikim wa diyānkim bi bašar. Li siṛī Ādam Šahr ibn-Safar dibē wa liawīš milatī li sar arz p'aydā dibē lipāštir milatī 'Azrayīl ya'nī Malak Tāwus kī yazīdiyāya p'aydā dibē /78, p. 28/. «Великий Бог сказал ангелам: Я сотворю Адама и Еву и сделаю их людьми. Из сущности Адама произойдёт Шахр ибн-Сафар, и от него на земле возникнет народ, который впоследствии даст начало народу Азраила, то есть Малак-Тавуса, которые суть езиды». Существует и другая версия этой же легенды, согласно которой в сосуде Адама находилось двое детей /136, p. 59; 106, p. 91/.

Можно предположить, что легенда была частью не дошедшего до нас апокрифического писания и могла сохраняться на периферийном уровне, возможно, в качестве фрагмента устной легенды, которая проникла в езидскую традицию на ранней стадии её формирования.

Образ змея

Гностические элементы, хотя и переосмысленные, также встречаются в образах и символах езидов, некоторые из которых зафиксированы также в традициях крайних шиитов. Одним из таких символов в езидизме является змей (аналогично фиксируется среди алавитов-заза в Центральной Анатолии /71, p. 508/. Его значение в традиции никогда не объясняется явно. Следует упомянуть, что езидский дух домашнего очага Xudāne-tālē может являться в виде змеи /86, p. 92/, а дух могил Šēx Mand, или P'ir Mandī-gōrā – хтоническое божество, обладающее властью над змеями /там же, pp. 93–94/. Последний также является эпонимом шейховской семьи, члены которой считаются заклинателями змей, известными как целители при укусе змей и специалистами по поимке и приручению змей /80, p. 100; 133, pp. 103–104/.

Змей также явно представлен в езидской иконографии. Двухметровое изображение чёрного змея «охраняет» вход в святыню Шейха Ади в Лалеше. Кроме того, живущий в Армении шейхский клан Дара Мраза (Dārā Mirāzā – «Древо желаний») хранит фигуру драконоподобного змея из латуни как важную реликвию /68, p. 126/.

В схожих формах – как рептилия, без головы и конечностей, а также как великий земной дракон – образ змея существует и в мандейской традиции. Змей как символ жизни и оберег вырезается мандеями над дверью нового дома; змей из синей ткани подвешивается над супружеским ложем. Группа, состоящая из змея, скорпиона и льва использовалась в мандейской орнаментальной традиции /173, pp. 404–405; 107, pp. 37, 40, 50; также 86, pp. 2-6; 87; 42/.

Однако как змей-декор, так и змей-амулет, являются, судя по всему, результатом деградации символа, вторичной интерпретации. Змей – главный символ гнозиса – предположительно должен был естественным образом сохраняться в традициях, затронутых гностицизмом, либо в деградированной форме (как у мандеев), либо, по крайней мере, в формальном представлении без догматического контекста (как у езидов).

Гностики рассматривали змея с точки зрения так называемого пневматического противоречия – радикального протеста духовной природы человека (πνεῦμα /113, p.28/) против мира материи, сотворённого низшим богом-демиургом. Это фигура, нарушающая порядок демиурга, пробуждающая в человеке память о его небесной сущности. Тем самым подчёркивается роль змея в познании: вкусив от дерева, Адам и Ева обрели Знание, силу за пределами дозволенного, и отвернулись от Создателя /153, pp. 66-68/. В одном из текстов Наг-Хаммади повествование об Эдеме подаётся с точки зрения змея /там же, pp. 17-18/. Действие змея (как и акт павшего ангела Малака-Тавуса у езидов) интерпретируется как зарождение гнозиса на земле, разрушившего принцип сокрытия Знания от человека. Даже Иисус мог рассматриваться гностиками как воплощение верховного змея. В гностическом апокрифе Иоанна Христос подталкивает человека к вкушению запретного вопреки повелению Главного Архонта, тем самым принимая на себя функции змея. В манихействе рождается совершенно новый, но органичный для этой традиции миф: змей уступает своё место Иисусу /128, pp. 228-229/.

Второй облик змея – змей-дракон – также встречается в мандейской традиции. Могущественный змей-дракон Ур ('Ur)

удерживает над собой материальный мир с его семью твердями, в то время как под ним находятся семь подземных миров тьмы /107, р. 253/. В гностической традиции змей с хвостом во рту символизирует Вселенную; его тёмная голова – земля, а светлый хвост – небо /159, р. 70/. Этот землевращающий дракон первобытного хаоса является принципом зла и тьмы, противопоставленным свету: «Внешняя тьма – это гигантский дракон, хвост его во рту» /128, pp. 117-118/. Аналогично трактуется змей «как царь земных червей, с хвостом во рту», змей, который ввёл в заблуждение ангелов и первого Адама /155, pp. 77-78/.

Жемчужина

Жемчужина, будучи ещё одним ярким примером деградации символа в различных культурных традициях, сохранила особый сакральный характер и в религии езидов, и в крайнешиитских течениях /126, р. 42/, и в гностицизме. В езидской традиции отражено первичное метафизическое значение жемчужины, свойственного ей до деградации этого ключевого символа – сначала до мистико-религиозного объекта, затем до магико-медицинского атрибута и, наконец, до чисто эстетической формы /116, pp. 398–405/. Жемчужина в езидизме – космологический символ: скрытая в раковине и содержащая в себе все элементы вселенной. Езидская космогония наделяет жемчужину статусом космологического центра, как квинтэссенцию вселенной, сосуществующую с божественным в вечности, а следовательно, предшествующую всему остальному: «В начале бог сотворил белую жемчужину из своей чистой сущности...», – говорится в «Чёрном писании» езидов (I:1). Первозданная жидкость, из которой возник народ езидов, также была создана богом из жемчужины:

P'ādšāyē minī jabāra,
Ži duřē xalq kirna cāra:
Bāya, āva, āxa ū nāra.

*Бог (букв. «царь») мой могущественен,
Из перла сотворил жидкость (состоящую из):*

оздуха (букв. «ветер»), воду, землю и огонь /64, pp. 324–325/.

В доктрине ахл-и хакк жемчужина освящается через иерофанию напрямую: само божество в предвечном существовании заключено в жемчужине /139, p. 253/. В гностицизме священный характер жемчужины выражается через её метафорическую связь с душой, а поиск жемчужины, который на самом деле является условием возвращения к Богу-Отцу, символизирует поиск и обретение собственной утраченной души, собственного истинного Я /128, pp. 128-129; 159, pp. 29, 261; 47, pp. 71–72/.

Общие дерогатичные характеристики и стигмы

Существует ещё один феномен, который объединяет многочисленные недогматические течения, включая езидов (и крайних шиитов), с гностическими сектами, по крайней мере с частью из них. Речь идёт о сходных обвинениях, выдвигаемых против обеих групп, что привело к формированию устойчивых пейориативных характеристик. Помимо естественных обвинений в ереси и поклонении дьяволу, против езидов (и против крайнешиитских групп), как и против ряда гностических сект, основной *corpus delicti* содержал обвинения в ночных оргиях и промискуитете /54/. В случае с езидизмом и крайнешиитскими сектами появлению вышеуказанных обвинений способствовал закрытый, эзотерический характер общины и особый статус женщин в них (в частности, их допуск на общие собрания и молебны). В указанных случаях подобные обвинения были совершенно необоснованными, что подтверждают многочисленные объективные авторы и исследователи. Однако, данная стигма, социальное клеймо стало популярным клише на Ближнем и Среднем Востоке в целом.

Аналогичные обвинения – нарушение человеческих и божественных предписаний, выдвинутые в прошлом против гностических сект христианской церковью – были, тем не менее, не столь необоснованными. Следует учитывать, что асоциальное поведение было характерно лишь для части гностиков, которые действительно пренебрегали многими табу. Обвинение в том, что

определённая гностическая культовая деятельность ведёт к распущенности, как описано в апокрифическом источнике «Тайная книга Нории», не противоречит, с точки зрения гностиков, диаметрально противоположным практикам других гностических сектантов, включая самоотречение, воздержание и даже целибат, проповедуемые в таких апокрифах, как «Евангелие от Фомы» и «Евангелие по египтянам» /23, с. 53/. Вероятно, что ранние пейоративные социальные клише и установки по отношению к гностическим и гностицизирующим сектам позднее были перенесены на эзотерические течения в исламе и шире – на всю недогматическую среду региона, которая явно демонстрировала концептуальные параллели с гностицизмом. Тем более, что этика всех упомянутых групп, в первую очередь, была обусловлена мистическим опытом, а не буквой писания, и потому часто выходила за рамки общественных норм. Данный феномен отмечал гностик Епифан в своём сочинении «О справедливости» (ок. 150 г.): «Частный характер законов разрушает и разрывает союз, установленный божественным законом», ибо Создатель установил законы «в соответствии со Своей справедливостью, без различия между женским и мужским» /98, III, 6.1-9.3/.

Таким образом, не вызывает сомнений, что религия езидов, наряду с базовыми концепциями исламского мистицизма (позднее трансформированного в рамках уже закрытой общины), вобрала в себя ряд элементов гностицизма. Некоторые из них, безусловно, – наследие суфийского ордена, поскольку суфизм и сам содержит значительный гностический слой. Но учитывая, что гностические элементы, аналогичные тем, что встречаются в езидизме, обнаружены также в других недогматических доктринах, сформировавшихся в той же пестрой религиозной среде Северной Месопотамии, можно предположить, что часть гностических идей сохранялись на разных уровнях в качестве маргинальных элементов в народных верованиях (т.н. народный ислам) и проч. Езидская община, приобретая свой закрытый этно-конфессиональный характер не ранее XIV века, могла заимствовать любой из упомянутых гностических элементов на ранней стадии своего формирования.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Недогматические течения ближневосточного региона, одним из которых является езидизм, разделяют ряд общих элементов, часть из которых сложно или невозможно объяснить ни взаимным влиянием — в силу закрытости всех этих групп, ни параллельным развитием в определённую историческую эпоху. Проявляясь на разных уровнях — как среди базовых отличительных черт недогматических доктрин, так и в их периферийных элементах, — такие общие черты могут быть в целом определены как специфические маркеры ближневосточной недогматической среды. Наиболее знаковые из них возникли в регионе задолго до появления ислама, проникли в недогматическое пространство и сохранились в рамках ряда течений благодаря отсутствию у последних строгой догмы.

Езидизм, представляющий собой одно из таких течений, с учётом не только исключительных синкретизма и самобытности, но и уникальности его доктрины, на первый взгляд предстаёт системой-изолянтом, не обнаруживающей прямых связей ни с одной из недогматических систем региона. Отойдя от исламских (суфийских) корней, езидизм, хотя и сохраняет ряд суфийских элементов, использует их уже в полностью трансформированном виде: утратив изначальную суфийскую смысловую нагрузку, они были переосмыслены традицией и адаптированы в качестве собственно езидских. Наличие подобных элементов закономерно и, помимо анализа указанных семантических трансформаций и их особенностей в свете новой доктрины, не требует специального обоснования присутствия суфийского наследия в езидизме.

Что касается параллелей с крайними шиитскими течениями, то большинство из них, как показывает анализ, является проявлением общих элементов недогматического поля, восходящих преимущественно к гностическим идеям, а также к пережиткам древнеиранских верований. Элементы иудео-христианского гнозиса пронизывали, начиная с раннехристианского периода, практически все течения, лишённые догмы в строгом смысле слова. Именно поэтому обнаруживаются знаковые параллели езидизма с мандейской традицией. Позднее

(не ранее IV века н. э.) в регионе распространилось влияние манихейства, что способствовало укоренению иранского гностицизма (в случае манихейства также восходящего к иудео-христианскому источнику). Истоки гностических параллелей в езидизме и крайних шиитских течениях следует, по всей вероятности, возводить к периоду активного сближения между суфизмом эпохи тасаввуфа (XI в.) и исмаилизмом, давшего начало многим крайним шиитским направлениям. При этом не исключено и более позднее проникновение гностических элементов в езидизм, поскольку часть их сохранялась на уровне народных верований в различных общинах.

Нет оснований говорить о прямом влиянии доисламских иранских религий ни на езидизм, ни на крайнешиитскую традицию. Однако в период формирования и того, и другого — то есть на стыке I–II тысячелетий — доисламские иранские элементы всё ещё сохранялись в представлениях некоторых местных племён и на уровне так называемого народного ислама. Из этой среды они могли проникнуть в орден адавия, закрепиться там на маргинальном уровне, а затем сохраниться и в езидизме.

Таким образом, проведённый комплексный анализ езидизма через призму ближневосточного недогматического поля позволяет с достаточной степенью уверенности определить его как производную мистического ислама, отошедшую от него и развившую собственную синкретическую доктрину с существенным гностическим сегментом. При этом езидизм предстает не религиозной системой-изолянтом, а, во-первых, устойчивой моделью недогматической религиозности, сформировавшейся в контексте взаимодействия разнообразных идей, и во-вторых, активным компонентом метарелигиозной традиции, чьи устойчивые трансдоктринальные элементы проявлены также в ряде других составляющих этноконфессионального пространства региона Ближнего Востока.

СПИСОК РАБОТ АВТОРА ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ

Монографии

1. Առաքելովա Վ.Ա., Եզդիական կրոնական բնագրեր, Երևան, Իրանագիտության Կովկասյան կենտրոն, 2000, 60 էջ.
2. Եզդիները և նրանց կրոնը (դասագիրք բուհերի համար), Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2015, 216 էջ.
3. Asatrian G.S., Arakelova V.A., The Religion of the Peacock Angel: The Yezidis and their Spirit World, London, Routledge, 2014, 167 pp.
4. Asatrian G.S., Arakelova V.A., Dīn-e Malak-Tāwūs, Tehran: Farhaneh Publishers, 2018 (на персидском).
5. Arakelova V.A., Asatrian G.S., The Gnostic World, Chapter 33: The Gnostic Elements in Yezidism, London: Routledge, 2019, pp. 358-369.
6. Arakelova V.A., Islamic Sects and Movements, Chapter 32, Yezidism, Leiden-Boston, Brill, 2021, pp. 743-760.
7. Arakelova V.A., The Ethno-Cultural Others of Turkey, Chapter 3, The Yezidis of Turkey: Stygmatised Identity, Yerevan, Publications of Russian-Armenian University, 2021, pp. 97-119.
8. Īzadihā ("The Yezidis"), Tehran, Farhaneh Publishers, 116 pp. (на персидском).

Статьи

9. Аракелова В.А., К истории формирования езидской общины, Իրան-նամե: Արևելագիտական հանդես, № 40, Երևան, հրատ. Իրանագիտության կովկասյան կենտրոն, 2006, сс. 63-66.
10. Аракелова В.А., Езиды: вектор этничности, Давтян С., Իրան-նամե: Արևելագիտական հանդես, № 40, Երևան, հրատ. Իրանագիտության կովկասյան կենտրոն, N 41, 2009, Ереван, сс. 75-84.

11. Arakelova V.A., Черный пастырь. Духи-покровители скота у новоиранских народов, *Iran and the Caucasus*, Leiden, Brill, vol.1, 1997, pp. 121-125. (**Scopus, WoS**)

12. Аракелова В.А., Дерогативные характеристики эзотерических общин (К постановке вопроса), *Ирано-Славика*, N 1, Москва, Изд. Института востоковедения РАН, 2009, сс. 7-12.

13. Аракелова В.А., Маргиналии к историографии о езидах, *Իրան-նամե: Արևելագիտական հանդես*, N 42-43, Երևան, հրատ. Իրանագիտության կովկասյան կենտրոն, 2011, 58-64.

14. Аракелова В.А., Алевиты: Шиитский андерграунд? *Իրան-նամե: Արևելագիտական հանդես*, N 44-45, Երևան, հրատ. Իրանագիտության կովկասյան կենտրոն, 2012-2013, pp. 12-20.

15. Аракелова В.А., О термине *yāresān*, *Караван: Специальный выпуск памяти Ю.А.Рубинчика*, Москва, 2013, 43-37.

16. Аракелова В.А., К истокам образа змея в езидизме, *Материалы XV Дзагуровских чтений*, Махачкала, Изд. ДФИС РАН, 2017, сс. 53-67.

17. Аракелова В.А., Воображаемые сообщества: К постановке вопроса, *Caucaso-Caspica: Труды Института востоковедения РАУ–II-III*, Ереван, Российско-Армянский университет, 2018, сс. 197-204.

18. Аракелова В.А., «Малый гимн Султану Езиду» как молитва перехода, *Studies on Caucaso-Caspian Philology*, Tehran, Center for the Great Islamic Encyclopedia, 2019, 1.1, сс. 1-9.

19. Аракелова В.А., Ахль аль-бейт в езидском религиозном фольклоре, *Caucaso-Caspica: Труды Института востоковедения РАУ–V*, Ереван, Издательство РАУ, 2020, сс. 143-147.

20. Аракелова В.А., Несуфийские беседы: Суфийские святые в езидской традиции, *Caucaso-Caspica: Труды Института востоковедения РАУ–VI*, Ереван, Издательство РАУ, 2021, сс. 157-162.

21. Аракелова В.А., О языке езидских религиозных текстов, *Studies on the Caucaso-Caspian Philology*, 3/2 (8), Tehran, Centre for the Great Islamic Encyclopaedia, 2023, cc. 1-13.

22. Аракелова В.А., Раб Аллаха, святой, универсальное божество: Хидр у езидов и заза-алевитов, История, археология и этнография Кавказа, 20.3, Махачкала, ДФИЦ РАН, 2024, cc. 709-719. **(Scopus)**

23. Аракелова В.А., К вопросу о статусе Али в крайнешиитской и езидской традициях, *Caucaso-Caspica: Труды Института востоковедения РАУ-Х*, Ереван, Издательство РАУ, 2025, cc. 87-96.

24. Առաքելովա Վ., Ամրյան Թ., Աստծո անունները եզդիական բանահյուսության մեջ, *Orientalia*, N 11, Երևան, Երևանի պետական համալսարան, 2010, էջ. 3-15.

25. Առաքելովա Վ., Ամրյան Թ., Սուրբ համարվող աղբյուրների պաշտամունքը եզդիական հավատալիքներում, *Իրան-Նամե*, N 42, Երևան, Իրանագիտության կովկասյան կենտրոն, 2010-2011, 18-23.

26. Arakelova V.A., Baytā Gilaviyā – A Lament for a Noble Woman, *Iran and the Caucasus*, vols. 3-4, Leiden, Brill, 1999-2000, pp. 135-142. **(Scopus, WoS)**

27. Arakelova V.A., The Zaza People as a New Ethno-Political Factor in the Region, *Iran and the Caucasus*, vols. 3-4, Leiden, Brill, 1999-2000, pp. 397-408. **(Scopus, WoS)**

28. Arakelova V.A., Healing Practices among the Yezidi Sheikhs of Armenia, *Asian Folklore Studies*, vol. LX-2, Nagoya, Nagoya University Press, 2001, pp. 319-329. **(Scopus)**

29. Arakelova V.A., Sufi Saints in the Yezidi Tradition (I). Qawle Huseyīnī Halāj, *Iran and the Caucasus*, vol.5, 2001, Leiden, Brill, pp. 183-192. **(Scopus, WoS)**

30. Arakelova V.A., Three figures from the Yezidi Folk Pantheon, *Iran and the Caucasus*, vol.6, 2002, Leiden, Brill, pp. 57-73. **(Scopus, WoS)**

31. Arakelova V.A., Siyah-Galesh – Black Shepherd.: Deity-patrons of the Cattle-breeders among the New Iranian Peoples, Iran: Questions et connaissances. Cahiers de Studia Iranica, 26, Association pour l'Avancement des Etudes Iraniennes, Paris-Louvain, Peeters, 2002, pp. 171-176. **(Scopus, WoS)**

32. Asatrian G.S., Arakelova V.A., Malak-Tawus – The Peacock Angel of the Yezidis, Iran and the Caucasus, vol. 7.1-2, Leiden-Boston, Brill, 2003, pp. 19-28. **(Scopus, WoS)**

33. Arakelova V.A., Notes on the Yezidi Religious Syncretism, Iran and the Caucasus, vol. 8.1 Leiden-Boston, Brill, 2004, pp. 1-36. **(Scopus, WoS)**

34. Arakelova V.A., Al (Spirit possessions. Iran, the Caucasus, Central Asia and Afghanistan), Encyclopaedia of Women and Islamic Culture, Vol. 1, Leiden, Brill, 2003, pp. 21-25.

35. Asatrian G.S., Arakelova V.A., The Yezidi Pantheon, Iran and the Caucasus, vol. 8/2, Leiden-Boston, Brill, 2004, pp. 231-279. **(Scopus, WoS)**

36. Arakelova V.A., Some natural phenomena and celestial objects in the Yezidi folk beliefs, Iran and the Caucasus, vol. 10/1, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 26-34. **(Scopus, WoS)**

37. Arakelova V.A., Milyak'ate-qanj – The Phallic Deity of the Yezidis, Religious Texts in Iranian Languages, Copenhagen, University of Copenhagen Press, 2007, pp. 329-336.

38. Arakelova V.A., On Some Peculiarities of the Yezidi Lore Translation, Oriental Languages in Translation. Vol.3, Krakow, Polish Academy of Sciences, 2008, pp. 97-104.

39. Arakelova V.A., Sultan Yezid in the Yezidi Religion: Genesis of the Character, Studies on Persianate Societies, Vol. 3, Delhi, Manohar Publishers, 2008, pp. 198-202.

40. Arakelova V.A., Ethno-religious Communities: To the Problem of Identity markers, Iran and the Caucasus, vol. 14.1, Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 1-19. **(Scopus, WoS)**

41. Arakelova V.A., The Yezidis, The Sage Encyclopedia of Sociology of Religion, Vol. 2, Thousand Oaks, Sage Publications, 921-923.

42. Arakelova V.A., The Alevi, The Sage Encyclopedia of Sociology of Religion, Thousand Oaks, Sage Publications, 20-23.

43. Arakelova V.A., On Some Derogatory Descriptions of Esoteric Religious Groups, Mediaeval and Modern Iranian Studies, Cahier de Studia Iranica, Paris, I'AAEI, 2011, pp. 33-44. **(Scopus, WoS)**

44. Arakelova V.A., The Yezidi Religion and the Heretic Milieu of the Region, Idil: from the Past to the Future, Collection of Articles, Istanbul, 2011, pp. 261-270.

45. Arakelova V.A., Yezidilik ve bölgeniz heretic ortamı, Geçmişten günümüze Idil, Basım-Yeri, Istanbul, Tarihi, 2011, pp. 271-281 (на турецком).

46. Arakelova V.A., Zazaha ek factor-e jaded-e ghomi va siyasi dar mantaghe, Farhang-e mardom, N 37-38, Tehran, 2011, pp. 27-34 (не персидском).

47. Arakelova V.A., Amrian T., The Hereafter in the Yezidi Beliefs, Iran and the Caucasus, Leiden-Boston, Brill, vol. 16.3, pp. 309-318. **(Scopus, WoS)**

48. Arakelova V.A., Grigorian K., The Halvori Vank': An Armenian Monastery and Zaza Sanctuary, Iran and the Caucasus, 17.4, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 383-390. **(Scopus, WoS)**

49. Arakelova V.A., The Onion and the Mandrake: Plants in the Yezidi Folk Beliefs, Journal of Persianate Studies, 7.1, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 149-156.

50. Arakelova V.A., The Shibboleths of Heresies: On Some Essential Markers of the Near Eastern Non-Dogmatic Milieu, Studies on the Iranian World II, Collection of Articles, Krakow, Jagiellonian University Press, pp. 2015, 119-128.

51. Arakelova V.A., The Song Unveiling the Hidden, Studies on "Iran and the Caucasus", Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 139-144. **(Scopus, WoS)**

52. Arakelova V.A., Yazidiha, Tarix-e jame'e Iran, Tehran, Centre for the Great Islamic Encyclopedia Press, 2015, pp. 313-364 (на персидском).

53. Arakelova V.A., On the Shi'a Constituent in the Yezidi Religious Lore, Iran and the Caucasus, 20. 3-4, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 385-395. **(Scopus, WoS)**

54. Arakelova V.A., Preface on Ethno-Religiousness, Iran and the Caucasus, Leiden-Boston, 20. 3-4, Brill 2016, pp. 259-260. **(Scopus, WoS)**

55. Arakelova V.A., Yezdistan versus Kurdistan: Another Legend on the Origin of the Yezidis, Iran and the Caucasus, Leiden-Boston, Brill, 2017, 21. 4, pp. 376-380. **(Scopus, WoS)**

56. Arakelova V.A., Yezidis and Christianity: Shaping of a New Identity, Iran and the Caucasus, 22 (4), Leiden-Boston, Brill, 2018, pp. 353-365. **(Scopus, WoS)**

57. Arakelova V.A., The Followers of Malak-Tawus from the Dalahu Mountains, Sahab - 80 Years of Cartography, Tehran, Sahab Publishers, 2018, pp. 123-139.

58. Arakelova V.A., Notes on Language Affinity and Imagined Kinships, Iran and the Caucasus, 23.4, Leiden-Boston: Brill, 2019, pp. 380-389. **(Scopus, WoS)**

59. Arakelova V.A., Another Ethnogenetic Myth of the Yezidis, Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis, Krakow, Jagiellonian University, 2019, 14, pp. 25-31.

60. Arakelova V.A., On the Names of God in the Yezidi Tradition, Iranian Studies in Honour of Adriano V. Rossi, Naple, Università degli Studi di Napoli L'Orientale, 2019, pp. 21-30.

61. Arakelova V.A., A Note on Tree Worship in the Zaza Folk Beliefs, Iran and the Caucasus, 20.4, Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 404-407. **(Scopus, WoS)**

62. Arakelova V.A., Taming Lions and Riding Rocks: Power over Nature in the Heterodox Shi'i and Yezidi Traditions, Proceedings of

the Eight European Conference on Iranian Studies, Saint Petersburg, The State Hermitage Publishers, 2020, pp. 61-69.

63. Arakelova V.A., *Again on the Demoness Šasa, Iran and the Caucasus*, Leiden-Boston, Brill, 2021, 25.4, 379-382. **(Scopus, WoS)**

64. Asatrian G.S., Arakelova V.A., *Stone and Mountain Cult among the Zazas of Dersim*, *Revue des Études Arméniennes*, 41, Paris-Leuven Peeters, 2022, pp. 505-519. **(Scopus, WoS)**

65. Arakelova V.A., *Bölgede Yeni Bir Etno-Politik Faktör Olarak Zazalar*, *Zaza u Zazaki Dergisi*, 2, Baski, Şubat, 2024, ss. 6-10 (на турецком).

66. Arakelova V.A., *Zekr-e xandan-e payambar-e Islam dar folklore-e*, *Studies on the Caucaso-Caspian Philology*, 4.2, Tehran, Centre for the Great Islamic Encyclopedia, 2024, ss. 13-19 (на персидском).

67. Arakelova V.A., *“She did not give bread to a dog with puppies”:* *The Idea of Retribution according to the Yezidi text A’lî Sere Xwade Āxirateda*, *Iran and the Caucasus*, Leiden-Boston, Brill, 2025, 29.2, pp. 153-166. **(Scopus, WoS)**

Առաքելովա Վիկտորիա Ալեքսանդրի

ԵԶՐԻԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ ՄԵՐՁԱՎՈՐԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ՈՉ ԴՈԳՄԱՏԻԿ ՄԻՋԱՎԱՅՐԻ ԵՐԵՎՈՒՅԹ (ԱՄՓՈՓՈՒՄ)

Եզդիականությունը Մերձավոր և Միջին Արևելքի ոչ դոգմատիկ միջավայրի եզակի էթնո-դավանական երևույթներից է: Այն դեռևս բավարար չափով ուսումնասիրված չէ որպես հետերոդոքս կրոնի կայուն մոդել և մետակրոնական ավանդույթի ֆենոմեն, որի տարրերը հանդիպում են տարածաշրջանի մի շարք կրոնադավանական ուղղություններում /122; 133; 134; 66; 67; 68/:

Եզդիականությունը, որը ծագել է սուֆիական միաբանությունից ու հետագայում ամբողջովին օտարվել է իսլամից, օրինաչափ զուգահեռներ է ցուցաբերում սուֆիզմի, ինչպես նաև ծայրահեղ շիա և գնոստիկյան հոսանքների հետ, ինչը թույլ է տալիս այն դիտարկել որպես տարածաշրջանի լայն, ոչ դոգմատիկ միջավայրի օրգանական մաս: Հաշվի առնելով փակ համայնքների փոխադարձ ազդեցությունների չափազանց ցածր հավանականությունը՝ դրանց միջև նշմարվող ընդհանուր առանձնահատկությունների մեծ մասը պետք է վերագրել Մերձավոր Արևելքի ոչ դոգմատիկ դաշտի ընդհանուր ցուցիչներին (մարկերիներին)՝ արտահայտված գաղափարապես տարբեր դոկտրիններում:

Ուսումնասիրության նպատակն է բացահայտել եզդիական ավանդույթի և տարածաշրջանի այլ կրոնական համակարգերի միջև կառուցվածքային, տիպաբանական և խորհրդանշական կապերը՝ չհանգեցնելով եզդիականությունը այլ ուսմունքների ածանցյալ ձևերին: Գլխավոր խնդիրներն են՝ եզդիականության մեջ սուֆիական, ծայրահեղ շիա և գնոստիկյան տարրերի վերլուծությունը, դրանց իմաստի (սեմանտիկայի) և ֆունկցիաների համեմատությունն ու Միջին Արևելքի հետերոդոքս կրոնական համակարգում եզդիականության տեղի որոշումը:

Աշխատության մեթոդաբանական հիմքը համադրումն է կրոնագիտության դասական մոտեցումների՝ համեմատական, ֆենոմենոլոգիական և կառուցվածքաբանական, որոնք կրոնական

երևույթները դիտարկում են որպես համընդհանուր սակրալ փորձառության դրսևորումներ ու նպատակ ունեն բացահայտել կառուցվածքային զուգահեռները /115; 116; 152; 135/ ժամանակակից իմացաբանական (կոգնիտիվ) վերլուծական մոդելների հետ, որոնք բացահայտում են գերբնականի ընկալման և ներկայացման համընդհանուր մեխանիզմները /84; 85; 74/:

Աշխատության գիտական նորույթը եզրիականության համակարգային ուսումնասիրությունն է որպես ոչ դոգմատիկ կրոնականության կայուն մոդել, տարածաշրջանի հետերոդոքս միջավայրի համատեքստում, իսկ դրա գործնական նշանակությունը՝ կրոնական երևույթների վերլուծության, ինչպես նաև կրթական և փորձագիտական նպատակներով այս հայեցակարգի կիրառման հնարավորության մեջ է:

Եզրիական համայնքը ձևավորվել է 11-14-րդ դարերում Հյուսիսային Միջագետքում՝ աղավիհա սուֆիական միաբանության հիմքի վրա և աստիճանաբար հեռացել իսլամից ու վերածվել փակ աղանդի՝ ոչ միսիոներական (տարածման նպատակ չհետապնդող) բնույթով: Նոր կրոնական ուսմունքի ձևավորումը տեղի է ունեցել նպաստավոր պայմաններում, ինչը թույլ է տվել ինտեգրել Մերձավոր Արևելքի ոչ դոգմատիկ միջավայրին բնորոշ բազմազան տարրեր, որոնք այս ուսումնասիրության մեջ բնորոշվում են որպես ոչ հստակ կանոն ու դավանաբանություն և ոչ կարգավորիչ ինստիտուցիոն կենտրոն ունեցող հոսանքների ամբողջականություն /2/:

Եզրիականության կայացման պատմության վերլուծության ժամանակ անհրաժեշտ է հաշվի առնել Քրիստոսից հետո երկրորդ, հազարամյակի սկզբին Հյուսիսային Միջագետքի կրոնական միջավայրին բնորոշ անկյունաքարային տարրերը, որոնք ներկայացված են **Ներածությունում**: Դրանցից են, առաջին հերթին, Օմայյան դինաստիայի պաշտամունքը, որը թեև այդ ժամանակ արդեն կորցրել էր քաղաքական իշխանությունը, սակայն զգալիորեն պահպանել էր իր կրոնական հեղինակությունը: Այդ շարքին կարելի է դասել սուֆիական շեյխ Ադի բին Մուսաֆիրի՝ Աղավիհ միաբանության հիմնադրի, կեպարը, որի ստեղծած եղբայրակցության (*օրդեն*) հիման վրա էլ հետագայում առաջացավ եզրիական համայնքը, ինչպես նաև դինաստիայի ամենանշանավոր ներկայացուցիչ՝ Օմայյանների

երկրորդ խալիֆ Յազիդ բին Մուավիայի կերպարը: Երկուսն էլ ավանդույթով սրբադասվել են որպես աստվածություններ ու ներկայացնում են (Մալակ-Թավուսի հետ) եզդիական սուրբ եռյակը /122, cc. 15-27; 68, pp. 37-44, նաև 41; 134; 51; 125; 68, pp. 45-50/:

Սուֆիզմը նշանակալի ազդեցություն է ունեցել եզդիականության մի շարք ասպեկտների ձևավորման վրա: Այս ազդեցության ամենանշանային տարրը՝ սատանայի/շեյթանի արդարացման գաղափարն է, որը մարմնավորվել է Մալակ-Թավուսի՝ եզդիական սուրբ երրորդության գլխավոր ներկայացուցչի /68, pp. 9-36/, պաշտամունքում: Տարածաշրջանի կրոնական քարտեզի մեկ այլ կարևոր տարր է ծայրահեղ շիականությունը, որը ակտիվորեն ձևավորվել է առաջին և երկրորդ հազարամյակների սահմանագծում՝ հատկապես հիմնվելով էզոտերիկ գիտելիքի (*'ilm al-bāṭin*) /144; 151; 13; 3/, ինչպես նաև գնոստիկյան գաղափարների վրա, որոնք ներթափանցել էին Մերձավոր և Միջին Արևելքի գրեթե բոլոր ոչ դոգմատիկ շարժումների մեջ /53; 54; 70/:

Այս աշխատանքի **Առաջին գլխում** դիտարկվել են եզդիականության մեջ սուֆիական տարրերը /2, pp.65-66/: Սուֆիզմը, որպես իսլամի ներսում միստիկական մի շարժում ու, ըստ էության, եզդիականության նախակարապետ, ամենամեծ ազդեցությունն է ունեցել վերջինիս ձևավորման վրա: Եզդիական ավանդույթը սուֆիզմից վերցրել/հարմարեցրել է մի շարք պատմական կերպարներ, հասկացություններ ու եզրաբանություն, ինտեգրելով դրանք իր համակարգում և հաղորդելով դրանց նոր իմաստներ: Եզդիականությունը ժառանգել է վաղ սուֆի սրբերի պաշտամունքը, որոնք ավանդույթում ներկայացվում են որպես եզդի սրբեր, նրանց գաղափարները վերամեկնաբանվել են եզդիական դոկտրինի համաձայն, իսկ նրանց կերպարները ներհյուսվել են եզդիների առասպելական պատմության մեջ /6/: Ամենանշանայինը դրանց մեջ շեյխ Ադի բին Մուսաֆիրն է՝ *ադավիա* միաբանության հիմնադիրը, որը դարձել է աստվածություն: Այնուհետև՝ Հուսեյն ալ-Հալլաջը, Ռաբիա ալ-Ադավիյան, Զու-ն-Նունը և այլք: Հալլաջը, էքստատիկ սուֆիզմի ներկայացուցիչ է, եզդիականությունում ընկալվում է որպես եզդիական մարտիրոս, իսկ նրա հականաարտությունը

ռացիոնալիստական սուֆիզմի և, ավելի լայն իմաստով, իսլամական դոգմայի հետ արտացոլում է եզդիական հավատքի և իսլամի միջև գաղափարական անտագոնիզմը: Ռաբիա ալ-Ադավիան միստիկ է, որը հայտնի է Աստծո հանդեպ անձնուրաց, ամեն ինչ կլանող սիրո գաղափարով. եզդիական ավանդույթում աղապտացվել է որպես ասկետիզմի և հոգևոր կատարելության մոդել /45; 19; 6/:

Այնուհանդերձ, եզդիական ուսմունքի ամենակարևոր սուֆիական տարրը սատանայի/շեյթանի արդարացման գաղափարն է, որը մարմնավորված է Հրեշտակ-Սիրամարգի (Մալակ-Թավուա) պաշտամունքում. վերջինս գլխավորում է եզդիական սուրբ եռյակը: Վաղ սուֆիզմի շրջանում ձևավորված այս գաղափարը արդարացնում և փառաբանում է անկյալ հրեշտակին, որը չինազանդվեց Ալլահի/Աստծու հրամանին ու հրաժարվեց խոնարհվել կավից ստեղծված Ադամի առջև: Սատանան (շեյթան/Իբլիս) այս համատեքստում բնութագրվում է որպես ամենամեծ միաստվածականը (մոնոթեիստը), որը ճանաչում է միայն մեկ պաշտամունքի առարկա՝ Աստծուն: Սակայն իրականում Մալակ-Թավուսի կերպարը սուֆիզմում վկայված չէ, բայց շեյթանի արդարացումը, որը ցայտուն արտահայտված է *ադավիա* սուֆիական միաբանության գաղափարախոսության մեջ, դարձավ հենց եզդիական հավատքի կենտրոնական տարրը ու ձևավորեց նրա գլխավոր աստվածության՝ Մալակ-Թավուսի կերպարը /66; 68, pp. 9-36/:

Այս գլուխը նաև վերլուծում է մի շարք սուֆիական եզրույթներ, որոնք ձևփոփոխված իմաստներով արտացոլվել են եզդիական ավանդույթում /50; 8/:

Երկրորդ գլուխը ուսումնասիրում է եզդիականության և ծայրահեղ շիա միջավայրի, մասնավորապես աիլ-ի Հակկ ադանդի և զազա ալկիների միջև առկա զուգահեռները:

Վերլուծությունը կենտրոնանում է հատուկ ցուցիչների վրա, ինչպիսիք են Մալակ-Թավուսի (հրեշտակ-սիրամարգի) ու սև շան պաշտամունքը և վերամարմնավորման (*tanāsux*) գաղափարը /53/:

Մալակ-Թավուսը եզդիական հավատքի էությունն է: Նա ներկայացվում է որպես «առանց ուղեկիցների» (*bēširik-bēhavāl*), ինչը բնականաբար միաստվածական բնութագիր է՝ վերագրված

սուրբ երրորդության գլխավորին: Համայնքի անունը՝ «*milatē Malak Tāwūs*» («Մալակ-Թավուսի ժողովուրդ»), նույնպես ընդգծում է նրա էպոնիմիկ/անվանադիր դերը: Աիլ-ի Հակկի շրջանում Մալակ-Թավուսի կերպարը ավելի շուտ երկրորդական է. նրան նույնացնում են այս ուղղության սրբերից մեկի՝ Փիր Դավուդի հետ /91; 141, pp. 48, 53; 68, pp. 30-31/: Այնուամենայնիվ, Մալակ-Թավուսի կենտրոնական պաշտամունքը գոյություն ունի աիլ-ի Հակկի ամենափակ՝ եզդիականին ավելի մոտ ենթահամայնքում՝ *մալակ-թավուսիների* աղանդում («Մալակ-Թավուսի հետևորդներ»), որի ուսմունքում սույն կերպարը ունի աշխարհի աստվածային հովանավորի հատուկ կարգավիճակ: *Մալակ-թավուսիները* հրեշտակ-սիրամարգին կապում են աստվածացված ծայրահեղ շիա իմամ Ալիի հետ. Մալակ-Թավուսը Ալիի հավերժական լույսի մարմնավորումն է և՛ որպես նրա վերամրմնավորում, տիրում է աշխարհին /57/:

Սև շան պաշտամունքը ևս մեկ այլ առանձնահատուկ զուգահեռ է եզդիականության ու ծայրահեղ շիական հոսանքների միջև: Այն չի հանդիպում ժամանակակից ավանդույթներում, ինչը կարելի է բացատրել իսլամում տարածված շների պիղծ լինելու գաղափարով: Այնուամենայնիվ, շների (հատկապես սև շների) պաշտամունքային նշանակությունը եզդիականության և զազա ալևիների շրջանում արձանագրված է սկզբնաղբյուրներում: Սինջարի եզդիների մոտ շներն ունեին բարձր կարգավիճակ, մասնակցում էին հուղարկավորության արարողություններին ու համարվում էին չարահալած, չարքերին վանող (ապոտրոպակ) կենդանիներ: Նմանօրինակ հավատալիքային տարրեր արձանագրվել են նաև զազա ալևիների մոտ /55; 36; 121, p. 204/: Այստեղ, անշուշտ, գործ ունենք հնագույն իրանական ավանդույթի վերապրուկի հետ, որի ազդեցությունը երկար ժամանակ պահպանվել է տարածաշրջանի շփման գոտում՝ նույնիսկ իսլամի հաստատումից հետո:

Զրադաշտական բնագրերը (*Վանդիդատ, Արդար Վիրազի մապյանը*) մատնանշում են սև շան և, առհասարակ շան, հատուկ պաշտամունքային նշանակությունը՝ նրա մասնակցությունը ծիսական արարողություններին (*սագդիդ* ծեսի ժամանակ նա պաշտպանում է հանգուցյալի դիակը չար ոգիներից, մասնակցում է մաքրագործման ծիսակատարություններին և այլն), ինչպես նաև

մանրամասն նկարագրություններ են պարունակում այն պատժների մասին, որոնց պետք է ենթարկվեն զրադաշտականները այս աշխարհում և իրենց հոգիները մահվանից հետո՝ կենդանուն վնաս պատճառելու համար /140; 104; 174, pp. 141-143; 81, pp.139-163; 83; 161/:

Վերջապես, հոգիների վերամարմնավորման (*tanāsux*) գաղափարը ևս մեկ ցուցիչ է, որը լիովին օտար է իսլամի նորմերին, սակայն լայնորեն ներկայացված է ոչ դոգմատիկ միջավայրում /132; 72; 119, pp. 102–109/: Եզդիականության մեջ *տանասուխի* գաղափարը կորել է, բայց դրա տարրերը այնուհանդերձ պահպանվել են մարգինալ կարգավիճակում. համարվում է, օրինակ, որ *կոչակների* հոգևոր դասի անդամները, որոնք համարվում են գուշակներ, տրանսի վիճակում կարող են «տեսնել» մահացածի հոգու վերածնունդը:

Բացի այդ, եզդի աստվածություններից Շեյխ Կըրասը (*Հագուստի/Հանդերձանքի շեյխ*) խորհրդանշորեն պատասխանատու է մարմինների վերափոխության համար, որտեղ հագուստը փոխաբերական իմաստ ունի, մարմնի գաղափարն է արտահայտում /60; 59/:

Աիլի Հակկի գազաղափարախոսության մեջ *տանասուխը* դրսևորվում է մի քանի ձևով՝ տիեզերքի վերածնունդը (փոխակերպումը), որը կապված է Դատաստանի օրվա հետ, աստվածային փոխակերպումը և մարդկային հոգիների վերածնունդը: Միևնույն ժամանակ, հոգիների վերակերպավորումը կարող է լինել թե դեպի վեր, թե ներքև՝ կախված մարդու բարոյական որակից: Եթե մարդը կյանքում իրեն լավ է դրսևորել, բարություն է արել ու չի խախտել մարդկային համակեցության նորմերը, նրա հոգին վերամարմնավորվում է լավ մարդկանց կերպարում, հակառակ դեպքում, նա վերածնվելու է ցածր կենդանիների՝ զեռունների, սողունների և այլ վնասատու արարածների տեսքով: Այդպիսի գաղափարներ կարելի է գտնել նաև նուապրի-ալափիների և դրուզների մոտ, ինչը վկայում է Միջին Արևելքում կենսաշրջանի և փոխակերպման վերաբերյալ ընդհանուր ոչ դոգմատիկ և գնոստիկյան պատկերացումների մասին /132/:

Բացի վերոհիշյալից, կարելի է նկատել նաև այնպիսի զուգահեռներ, ինչպիսիք են մեկ աստծո պաշտամունքը՝ նրա

տարբեր ավատարների միջոցով. համայնքային հավաքների ծիսակարգերը, որոնք ընդգծում են համատեղ միստիկական փորձառությունը. համայնքներին բնորոշ հոգևոր եղբայրության ինստիտուտները. և, վերջապես, համայնքի ընկալումը որպես հավատակիցների սրբազան բնակավայր (եզդիների մոտ՝ *ēzdixāna*, աիլ-ի Հակկի շրջանում՝ *yāresān*) և այլն /63; 5/:

Երրորդ գլուխը նվիրված է եզդիականության մեջ գնոստիկյան գաղափարների հայտնաբերմանը և դրանց համապատասխան զուգահեռների վերլուծությանը գնոստիկյան ավանդույթներում, որոնց գաղափարները վաղ քրիստոնեական դարաշրջանից ի վեր թափանցել են Մերձավոր և Միջին Արևելքի ողջ ոչ դոգմատիկ միջավայր: Այս գաղափարներից որոշներն արտացոլված են նաև եզդիականության մեջ /48; 53, 55; 70/:

Սույն երևույթի վառ դրսևորումն է մեկ աստծո՝ *խուադեի* կերպարում գնոստիկյան տարրերի առկայությունը /48, pp. 9–108/, այն է՝ որ վերջինս չի միջամտում աշխարհի ճակատագրին և հանդես է գալիս որպես տիպիկ գնոստիկյան *deus otiosus* – “անտարբեր աստված”, որի դերը եզդիականության սակրալ պատմության մեջ կորցնում է իր ուրվագծերը սուրբ երրորդության և փոքր աստվածությունների աճող կարևորության ֆոնին /68, p. 6/: *խուադեն* նույնիսկ իր մի շարք գործառույթներ փոխանցում է Մալակ-Թավուսին, այդ թվում՝ դեմիուրգի ֆունկցիան, որը արդիականացնում է գնոստիցիզմի նշանակալի խնդիրներից մեկը՝ «աշխարհի արժեքը մերժելը և արարչագործությունը ցածր, կույր դեմիուրգին վերագրելը» /110, pp. 349–350/:

Մալակ-Թավուսի պատկերը նույնպես ի հայտ է բերում գնոստիկյան արմատներ /70, p. 360; 110, p. 351/: Նրան ուղեկցում են յոթ հրեշտակային ավատարներ, որոնք մասնակցում են աշխարհի ստեղծման արարին: Նման յոթ կերպարից բաղկացած խմբեր կարելի է գտնել գնոստիկյան տարբեր համակարգերում: Կան նաև զուգահեռներ Մալակ-Թավուսի և մանդեական Թավուս Մելկայի (*Tāwūs Melka*) միջև. վերջինս հանդես է գալիս որպես հրեշտակ, որը ապստամբել է Մեծ Կյանքի դեմ: Երկու ավանդույթներում էլ անկալ հրեշտակի երկակի կերպարը արտացոլում է ինչպես ընդհանուր գնոստիկյան մոտիվներ, այնպես էլ անկման վաղ ջատագովական մեկնաբանությունները /107, pp. 73–94; 55/:

Գնոստիկական տարրեր կարելի է նկատել նաև եզդիական վերոհիշյալ աստվածության՝ Շեյխ-Կըրասի «Հագուստի/Հանդերձանքի շեյխ», կերպարում, որը պատասխանատու է մահվան և հոգու վերամարմնավորման համար /68, pp. 77–80/: Մարմինը որպես ժամանակավոր հագուստ գնոստիկյան հասկացողություն է, ինչը հստակ երևում է մանիքեական ավանդույթում /M5, 63–66/. հագուստը կարող է խորհրդանշել մարդու արքետիպը, որը պահպանվում է բարձրագույն աշխարհում, մինչդեռ մարմինը մնում է նյութական աշխարհում /128, pp. 132–133; 47, p. 326/.

Այս գլխում վերլուծվում են նաև գնոստիկյան տարրերը եզդիների ծագման առասպելում. դրանք արտացոլում են ավետարանական պարականոն մի սյուժե /170/ օձի և մարգարիտի խորհրդանիշը, ինչպես նաև գնոստիկների դեմ ուղղված մեղադրանքներից բխող ընդհանուր նվաստացուցիչ նախապաշարումներն ու պիտակավորումները /54/:

Տարածաշրջանի ոչ-դոգմատիկ դաշտի տեսանկյունից ներկայացված եզդիականության համապարփակ վերլուծությունը թույլ է տալիս ավելի ճշգրիտ սահմանել դրա յուրահատուկ տեղը Մերձավոր Արևելքի կրոնական խճանկարում՝ բացահայտելով այն առանձնահատկությունները, որոնք բնորոշում են այս կրոնական ուղղությունը ոչ թե որպես մեկուսացված համակարգ, այլ՝ ոչ դոգմատիկ կրոնականության կայուն մոդել, որը ձևավորվել է բազմազան գաղափարների փոխազդեցության համատեքստում՝ որպես մետակրոնական ավանդույթի ակտիվ բաղադրիչ, ինչն արտահայտվում է տարածաշրջանի ոչ դոգմատիկ դաշտի մի շարք այլ հատվածներում:

Այսպիսով՝ եզդիականության համապարփակ վերլուծությունը Մերձավոր Արևելքի ոչ դոգմատիկ կրոնական միջավայրի շրջանակներում թույլ է տալիս բավականին վստահորեն այն բնորոշել որպես միստիկ իսլամից ծագած ուղղություն, որն առանձնացել է նրանից և զարգացրել սեփական սինկրետիկ դոկտրին՝ զգալի գնոստիկյան սեզմենտով: Եզդիականությունը այստեղ հանդես է գալիս ոչ թե որպես մեկուսացած համակարգ, այլ որպես ոչ դոգմատիկ կրոնայնության կայուն մոդել, ձևավորված բազմազան գաղափարների փոխազդեցության համատեքստում, և միաժամանակ՝ որպես մետակրոնական

ավանդույթի ակտիվ բաղադրիչ, որի կայուն տրանսդուկտորինալ տարրերը արտահայտված են նաև Մերձավոր Արևելքի էթնո-դավանական դաշտի մի շարք այլ համակարգերում:

Arakelova Victoria Alexandr

**YEZIDISM AS A PHENOMENON OF THE NEAR EASTERN
NON-DOGMATIC MILIEU
(SUMMARY)**

The current scholarly report is devoted to the analysis of Yezidism as a phenomenon of the Near Eastern non-dogmatic milieu.

Yezidism represents a unique ethno-religious phenomenon and remains insufficiently studied as a stable model of non-dogmatic religiosity and as a segment of a meta-religious tradition, whose elements appear in a number of regional doctrines /122; 133; 134; 66; 67; 68/.

Originating from a Sufi order, Yezidism demonstrates, despite its departure from Islam, systematic parallels with Sufism as well as with extreme Shi'ite and Gnostic currents, allowing it to be considered an organic part of the broader heterodox environment of the region. Given the extremely low probability of mutual influence between closed communities, most of these shared features should be attributed to common markers of the Near Eastern non-dogmatic milieu, manifested in conceptually different doctrines /2; 48; 53/.

The aim of the study is to identify structural, typological, and symbolic connections between the Yezidi tradition and other religious systems of the region, without reducing Yezidism to derivative forms of other doctrines.

The main tasks include analyzing Sufi, extreme Shi'ite, and Gnostic elements within Yezidism, comparing their semantics and functions, and determining the place of Yezidism within the religious system of the Near East.

The methodological framework combines classical approaches in religious studies — comparative, phenomenological, and structuralist — which view religious phenomena as manifestations of the universal experience of the sacred and aim to identify structural analogies /115; 116; 152; 135/, with contemporary cognitive models that reveal universal mechanisms of perception and representation of the supernatural /84; 85; 74/.

The scientific novelty of the study lies in the systematic analysis of Yazidism as a stable model of non-dogmatic religiosity through the lens of the region's non-dogmatic milieu. Its practical significance lies in the potential application of this concept for analyzing analogous religious phenomena, as well as for educational and expert purposes.

The Yezidi community, formed on the basis of the Adawiyya Sufi order between the 11th and 14th centuries in Northern Mesopotamia and gradually departing from Islam, transformed into a closed sect with a non-missionary doctrine. The formation of this new religious doctrine occurred in a context of a tolerant ideological environment, which allowed it to integrate heterogeneous elements characteristic of the Near Eastern non-dogmatic milieu, defined in this study as a collection of currents without a fixed canon or centralized dogmatics /2/.

Analyzing the emergence of Yazidism requires taking into account several key elements of the religious environment of Northern Mesopotamia at the beginning of the second millennium CE, which are presented in the **Introduction**. Chief among these are the cult of the Umayyad dynasty, which had lost, by that time, political power but retained religious authority. Two representatives of the Dynasty, Sufi Sheikh Adi ibn Musafir, founder of the Adawiyya order that later transformed into the Yezidi community, and the most notorious, second Umayyad caliph Yazid ibn Muawiya, are sacralized in tradition as divine representatives of the Yezidi sacred triad /122, cc. 15-27; 68, pp. 37-44, **также** 41; 134; 51; 125; 68, pp. 45-50/. Sufism, which became the backbone of the first Yezidi community, was also among the essentials of the regional religious landscape. It naturally had a significant influence on the formation of various aspects of Yazidism, particularly on the shaping of the principal figure of the Yezidi sacred triad /68, pp. 9-36/. Other crucial elements of the Near eastern religious space were the emerging extreme Shi'a trends, with their emphasis on esoteric knowledge (*'ilm al-bāṭin*) /144; 151; 13; 3/, as well as Gnostic ideas, which permeated virtually all non-dogmatic Near Eastern currents /53; 54; 70/.

The first chapter examines Sufi elements in Yazidism. As a mystical current within Islam and a precursor of Yazidism, Sufism had the greatest impact on its formation /2, pp.65-66/. The Yezidi

tradition adapted various historical figures, concepts, and terminology from Sufism, integrating them into its own religious system and endowing them with new meanings. Yezidism inherited the cult of early Sufi saints, represented as Yezidi saints whose ideas are reinterpreted according to Yezidi doctrine and hagiography woven into Yezidi mythological history /6 /. The key Sufi figure in Yezidism is Sheikh Adi ibn Musafir, founder of the Adawiyya order, sacralized as a deity. Other Sufi characters incorporated into the Yezidi tradition include such outstanding mystics as Husayn al-Hallaj, Rabi'a al-'Adawiyya, Zu-n-Nun, etc. Al-Hallaj, an exponent of ecstatic Sufism, is regarded in the tradition as a Yezidi martyr, and his conflict with rationalist Sufism and, more broadly, with Islamic dogma reflects the ideological opposition between Yezidism and Islam. Rabi'a al-'Adawiyya, a mystic known for her concept of selfless, overwhelming love for god, is adapted in the Yezidi tradition as a model of asceticism and spiritual perfection /45; 19; 6/.

A critical Sufi element in Yezidism is the idea of the apologia of Satan, manifested in the cult of the Peacock Angel (Malak-Tawus), head of the Yezidi sacred triad. This early Sufi idea justifies and glorifies the fallen angel who disobeyed Allah's command and refused to bow to Adam, created from clay. Satan (Shaytan/Iblis) is characterized here as the ultimate monotheist, recognizing only a single object of worship. While the cult of Malak-Tawus is not documented in Sufism proper, the idea of the apologia of Satan, which evidently existed in the Adawiyya Sufi milieu, became central in Yezidism and significantly contributed to the image of its principal deity /66; 68, pp. 9-36/.

The chapter also analyzes a number of Sufi terms that were reflected in the Yezidi tradition with transformed meanings /50; 8/.

The second chapter examines parallels between Yezidism and the extreme Shi'ite milieu, particularly with the *Ahl-i Haqq* sect and the Alevi Zazas. The analysis pays special attention to specific markers such as the cult of Malak-Tawus, the veneration of the black dog, and the concept of reincarnation (*tanāsux*) /53/.

In Yezidism, Malak-Tawus is a central figure embodying the essence of faith. He is described as "having no companions" (*bēširik-bēhavāl*), reflecting monotheistic traits transferred to the head of the

sacred triad. The community's name, *milatē Malak Tāwūs* ("the people of Malak-Tawus"), emphasizes his eponymous role. Within the Ahl-i Haqq, Malak -Tawus is a more marginal character, identified with Pir Dawud, one of the Ahl-i Haqq saints /91; 141, pp. 48, 53; 68, pp. 30-31/. However, a cult closely resembling that of the Yezidis exists in the most secretive subdivision of Ahl-i Haqq – the sect of *Malak-Tawusi* ("followers of Malak-Tawus"). Among the latter, Malak-Tawus holds a special status as the divine guardian of the world. Malak-Tawus is associated with the deified Shi'ite Imam 'Ali – he is the eternal light of 'Ali incarnate, ruling the world in this form /57/.

Veneration of the black dog represents another important parallel between Yezidism and the extreme Shi'ite milieu. Although absent in modern traditions due to Islamic conceptions of dogs as ritually impure, the cultic significance of the dog, particularly the black dog, is documented among Yezidis and Zaza-Alevis /55; 36; 121, p. 204/. Among the Yezidis of Sinjar, the dog held a high status, participated in funeral rites, and symbolized protection from evil, as a being endowed with apotropaic properties. Similar elements are noted among Alevi Zazas in Central Anatolia. These practices reflect remnants of ancient Iranian traditions, whose influence had persisted in the Near Eastern contact zone even after Islam became established in the region. Zoroastrian texts (*Vendidad*, *Book of the Righteous Viraz*) emphasize the ritual significance of the black dog, detailing its role in protective rites (*sagdid*- a rite safeguarding the dead from malevolent spirits, purification rituals, etc.) and punishments for those harming animals, both in this world and the next /140; 104; 174, pp. 141-143; 81, pp.139-163; 83; 161/.

Finally, the concept of soul transmigration, reincarnation (*tanāsux*), is another marker alien to Islamic dogma yet widespread in the non-dogmatic milieu /132; 72; 119, pp. 102-109/.

In Yezidism, *tanāsux* is largely lost; its elements persist marginally: members of the spiritual caste of *kochaks*, reputed seers, are believed capable of "seeing" the reincarnation of the deceased in trance. Moreover, the Yezidi deity Sheikh Kiras ("Sheikh of Garment") symbolically oversees the change of bodies, with clothing as a metaphor for physical existence /60; 59/.

In the Ahl-i Haqq doctrine, *tanāsux* appears in several forms: the rebirth (transformation) of the whole universe associated with the Judgment Day; the reincarnation of divine entities; and transmigration of human souls—ascending or descending, dependent on individual qualities. Similar concepts occur in the Nusayris-Alawi and Druze traditions, indicating shared non-dogmatic and Gnostic notions of life cycles and reincarnation in the region /132/.

Additional parallels include the worship of a single god through manifestations, communal rituals emphasizing collective mystical experience, spiritual brotherhood institutions, and the perception of the community as a sacred dwelling for co-religionists (*ēzdixāna* among Yezidis, and *yāresān* among Ahl-i Haqq) /63; 5/.

The third chapter identifies Gnostic ideas in Yezidism and analyzes corresponding parallels in Gnostic traditions, whose ideas had permeated the non-dogmatic Near Eastern milieu since the early Christian era, and also reflected in Yezidism /48; 53, 55; 70/.

A striking example is the Gnostic aspect in the image of the single god—*xwade* /48, pp. 9–108/, who does not intervene in worldly affairs and functions as a typical Gnostic *deus otiosus* – an inactive (detached) god, whose role in the Yezidi sacred history recedes in favor of the triad and minor deities /68, p. 6/. *Xwade* delegates some functions to *Malak-Tawus*, including even that of the demiurge, highlighting a classic Gnostic problem of “denial of the world’s value and attribution of its creation to an inferior, blind demiurge” /110, pp. 349–350/.

The Gnostic roots are also evident in the figure of *Malak-Tawus*, accompanied by seven angelic avatars participating in creation—similar septenaries occur in Gnostic systems /70, p. 360; 110, p. 351/. A parallel exists between *Malak-Tawus* and the Mandaean *Tawus Melka*, an angel rebelling against the Great Life. The ambivalent figure of the fallen angel in both traditions reflects common Gnostic motifs and early apologetic interpretations of the fall /107, pp. 73–94; 55/.

Gnostic elements are also present in the above mentioned Yezidi deity *Sheikh Kiras*, Spirit of Garment, overseeing death and soul transmigration /68, pp. 77–80/. The concept of the body as temporary attire – a Gnostic notion – is paralleled in Manichaean tradition /M5, 63–66/, where the garment may be seen as a symbol

of the primordial image of man, which endures in the higher realm while he dwells in the material world /128, pp. 132–133; 47, p. 326/.

The chapter also analyzes Gnostic elements in a legend on the origin of the Yezidis, reflecting apocryphal Gospel narratives /170/, the symbolism of the serpent and pearl, as well as general derogatory stereotypes rooted in accusations against Gnostics /54/.

Thus, the comprehensive analysis of Yezidism through the lens of the Near Eastern non-dogmatic milieu allows the Yezidi religion to be identified, with a considerable degree of confidence, as a derivative of mystical Islam, having diverged from it and developed its own syncretic doctrine with a significant gnostic component. In this regard, Yezidism is not presented as an isolated religious system, but, first, as a stable model of non-dogmatic religiosity, shaped within the context of the interaction of diverse ideas, and, second, as an active component of a meta-religious tradition, whose enduring trans-doctrinal elements are also manifested across a number of other constituents of the Near Eastern ethno-religious landscape.

Список использованной литературы

1. Анкоси К., «Фарзе братие» у езидов, Тбилиси, Изд. «Иско Дасени», 1996, 32 сс.
2. Аракелова В.А., К истории формирования езидской общины, Իրան-նամն. Հայկական Արևելագիտության հանդես, № 40, Երևան, Իրատ. Իրանագիտության Կովկասյան կենտրոն, 2006, էջ. 63-66.
3. Аракелова В.А., Алевиты Турции–шиитский андерграунд? Իրան-նամն: Արևելագիտական հանդես, N 44-45, Երևան, Իրանագիտության Կովկասյան կենտրոն, 2012-2013, pp. 12-20.
4. Аракелова В.А., Дерогативные характеристики эзотерических общин (К постановке вопроса), Ирано-Славика, N 1, Москва, Институт востоковедения РАН, 2009, сс. 7-12.
5. Аракелова В., «О термине yāresān», Караван: Специальный выпуск памяти Ю.А.Рубинчика, Москва, 2013, сс. 43-47.
6. Аракелова В.А., Несуфийские беседы: Суфийские святые в езидской традиции, Caucaso-Caspica: Труды Института востоковедения РАУ–VI, Ереван, Издательство РАУ, 2021, 157-162.
7. Аракелова В.А., Раб Аллаха, святой, универсальное божество: Хидр у езидов и заза-алевитов, История, археология и этнография Кавказа, Махачкала, ДФИЦ РАН, 2023, сс. 709-719.
8. Аракелова В.А., О языке езидских религиозных текстов, Studies on the Caucaso-Caspian Philology, 3/2 (8), Tehran, Centre for the Great Islamic Encyclopaedia, 2023, 1-13.
9. Аракелова В.А., К вопросу о статусе Али в крайнешиитской и езидской традициях, Caucaso-Caspica: Труды института востоковедения РАУ, Ереван, РАУ, 2025, сс. 87-96.
10. Асатрян Г.С., О «брате и сестре загробной жизни» в религиозных верованиях езидов, Страны и народы Ближнего и Среднего Востока, том XIII, Ереван, АН Арм. ССР, 1985, сс. 262-271.
11. Асатрян Г.С., Этюды по иранской этнологии, Ереван, Кавказский центр иранистики, 1998, 117 сс.
12. Герасимова Н.К., Четвертухин А.Ф., Мандеи: история, литеартура, религия, Санкт-Петербург, Летний сад, 2002, 398 сс.

13. Дафтари Ф., Краткая история исмаилизма, Москва, Ладомир, 2004, 275 стр.
14. Егиазаров С.А., Краткий этнографический очерк курдов Эриванской губернии, Записки Кавказского отдела Императорского русского географического общества, Тифлис, ИРГО, 1891, сс. 1-42.
15. Елисеев А.В., Среди поклонников дьявола (Очерки верования езидов), Северный вестник, NN 1, 2, Санкт-Петербург, Изд. А. В. Сабашникова, 1888, сс. 52-97, 51-84.
16. Жуковский В.А. Секта «Людей истины» - Ahli-hakk в Персии, ЗВОРАО, т.II, вып. I, Санкт-Петербург, ИРАО, 1888, сс.1-24.
17. Кныш А.Д., Мусульманский мистицизм, Москва, Дия, 2004, 454 сс.
18. Минорский И.Ф., Материалы для изучения персидской секты «Люди истины» или Али-илахи, ч.1. Москва, Лазаревский институт восточных языков, 1911, 122 сс.
19. Пирбари Д., Мосаки Н., Езидское сказание о Дануне Мисри, Шаги-Steps, т.7, Москва, Изд. РАНХиГС, 2021, сс. 212-227.
20. Семенов А.А., Поклонение сатане у переднеазиатских курдов-езидов. Бюллетень Среднеазиатского государственного университета, вып. 16. Ташкент, Среднеазиатский государственный университет, 1927, сс. 59-80.
21. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Санкт-Петербург, Петербургское востоковедение, 1998, 438 сс.
22. Триммингем Дж.С., Суфийские ордены в исламе, Москва, Прогресс, 1989, 368 сс.
23. Трофимова М.К., Историко-философские вопросы гностицизма. Москва, Наука, 1979, 218 сс.
24. Фиш Р., Джалилидин Руми, Москва, 1972, Наука, 128 сс.
25. Шахрастани, Книга о религиях и сектах (перевод с арабского, введение и комментарий С.М. Прозорова), Москва, Наука, 1984, 272 сс.
26. Шиммель А., Мир исламского мистицизма, Москва, Алтей, 1999, 415 сс.
27. Элиаде М., Очерки сравнительного религиоведения. Москва, ДАСТ, 1999, 512 сс.

28. Անդրանիկ, Տերսիմ, Թիֆլիս, տպ. Մն. Մարտիրոսեանցի, 1900, 238 էջ.
29. Առաքելովա Վ.Ա., Եզդիական կրոնական բնագրեր, Երևան, Իրանագիտության կովկասյան կենտրոն, 2000, 34 էջ.
30. Առաքելովա Վ.Ա., Եզդիները և նրանց կրոնը, Երևան, Իրանագիտության կովկասյան կենտրոն, 2015, 215 էջ.
31. Ասատրյան Գ.Ս., Փոլադյան Ա.Պ., Եզդիների դավանանքը (Հիմնական աստվածությունները – սուրբ գրքերը), ՊԲՀ, 4, Երևան, ՀԽՍՀ Գիտությունների Ակադեմիա, 1989, էջ. 131-150.
32. Ավդալ Ամին, Եզդիների հավատալիկները, ձեռագիր, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ ինստիտուտի արխիվ.
33. Եզնիկ Կողբացի, Ճառք ընդդեմ աղանդոց, հոռ. առաջին, ներածություն եւ քննական բնագիր, աշխատասիրութեամբ Մարտիրոս Մինասեանի, Ժնեւ, 1992, 116 էջ.
34. Մկրթյան Ա., Դմիքներ, *Լումայ, գրական հանդես*, հ. II, Թիֆլիս, 1898, էջ. 49-58.
35. Մշոյ աշխարհ, Լումայ, *գրական հանդես*, հ. I, 1897, Թիֆլիս, էջ. 134-135.
36. Չելեբի Էվլիա, Սյահեթնամե, թարգմ. բնագրից, առաջաբան և ծանոթ. Ա.Խ. Սաֆրաստյանի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ, 1967, 345 էջ.
37. 'Attār Nišābūrī Šeïx Farīd-ad-dīn, Muslim Saints and Mystics, transl. by A. Arberry, Ames, Omphaloskepsis, 1977, 392 pp.
38. Abovian Khachatur, Die Kurden und Jeziden, Acta Kurdica, vol. 1 (1994), pp. 181-207.
39. Açıkyıldız B., The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion, London, Bloomsbury Academic Publisher, 2022, 320 pp.
40. Allison Ch., The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan, London, Routledge, 2002, 313 pp.
41. Aloiane Z., 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.

42. Amirbekian R. I., Contribution a la Question des Symboles Zoomorphes dans l'Art de Orient (Le Serpent et le Paon), Iran and the Caucasus, Leiden, Brill, vol.1, 1997, pp. 147-158.
43. Anastase Marie P., La decouverte recente des deux livres sacres des Yezîdis, *Anthropos: Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde*, Bd VI, Baden-Baden, Nomos, 1911, pp. 1-39.
44. Arakelova V.A., The Zaza People as a New Ethno-Political Factor in the Region, Iran and the Caucasus, vols.3-4, Leiden, Brill, 1999-2000, pp. 197-408.
45. Arakelova V.A., Sufi Saints in the Yezidi Tradition (I). Qawle Huseyînî Halâj, Iran and the Caucasus, vol.5, Leiden, Brill, 2001, pp. 183-192.
46. Arakelova V.A., Healing Practices among the Yezidi Sheikhs of Armenia, *Asian Folklore Studies*, vol. LX-2, Nagoya, 2001, pp. 319-328.
47. Arakelova V.A., Three figures from the Yezidi Folk Pantheon, Iran and the Caucasus, vol.6, 2002, Leiden, Brill, pp. 57-73.
48. Arakelova V.A., Notes on the Yezidi Religious Syncretism, Iran and the Caucasus, vol. 8.1, Leiden, Brill, 2004, pp. 1-36.
49. Arakelova V.A., Some natural phenomena and celestial objects in the Yezidi folk beliefs, Iran and the Caucasus, 10/1, Leiden, Brill, 2006, pp. 26-34.
50. Arakelova V., On Some Peculiarities of the Yezidi Lore Translation, *Oriental Languages in Translation*, Vol. 3, Krakow, 2008, pp. 97-104.
51. Arakelova V.A, Sultan Yezid in the Yezidi Religion: Genesis of the Character, *Studies on Persianate Societies*, Vol. 3, Delhi, Manohar Publishers, 2008, pp. 198-202.
52. Arakelova V.A., Ethno-religious Communities: To the Problem of Identity markers, Iran and the Caucasus, vol. 14.1, Leiden, Brill, 2010, pp. 1-19.
53. Arakelova V.A., The Yezidi Religion and the Heretic Milieu of the Region, *Idil: from the Past to the Future*, Collection of Articles, Istanbul, 2011, pp. 261-270.
54. Arakelova V.A., On Some Derogatory Descriptions of Esoteric Religious Groups, *Mediaeval and Modern Iranian Studies*, *Cahier de Studia Iranica*, Paris, l'AAEI, 2011, pp. 33-44.

55. Arakelova V.A., *The Shibboleths of Heresies: On Some Essential Markers of the Near Eastern Non-Dogmatic Milieu*, *Studies on the Iranian World II*, Collection of Articles, Krakow, Jagiellonian University Press, 2015, pp. 119-128.
56. Arakelova V.A., *Yezidis and Christianity: Shaping of a New Identity*, *Iran and the Caucasus*, 22 (4), Leiden, Brill, 2018, pp. 353-365.
57. Arakelova V.A., *The Followers of Malak-Tawus from the Dalahu Mountains*, *Sahab: 90 Years of Cartography*, Tehran: Sahab Publishers, 2018, 127-139.
58. Arakelova V.A., *The Yezidis of Turkey: Stygmatised Identity, The Ethno-Cultural Other of Turkey*, Yerevan, RAU, 2021, pp. 97-119.
59. Arakelova V.A., “She Did Not Give Bread to a Dog with Puppies”: The Idea of Retribution according to the Yezidi Text A’li Šērē Xwadē Āxirātēdā, *Iran and the Caucasus*, 29.3, Leiden, Brill, 2025, pp. 153-166.
60. Arakelova V., Amrian T., *The Hereafter in the Yezidi Beliefs*, *Iran and the Caucasus*, vol. 16.3, Leiden-Boston, Brill, 2012, 309-318.
61. Arberry A.J. (Trans.). *Dho’l-Nun al-Mesri. Muslim Saints and Mystics*. London, Routledge & Kegan Paul, 1983, 304 pp.
62. Asatrian G.S., *Dim(i)li, Encyclopaedia Iranica*, VII/IV, New York, Columbia University, 1995, pp. 405-411.
63. Asatrian G.S., *The Holy Brotherhood: The Yezidi Religious Institution of the “Brother” and the “Sister of the Next World”*, *Iran and the Caucasus*, vols.3-4, Leiden, Brill, 1999-2000, pp. 79-97.
64. Asatrian G.S., *Foremother of the Yezidis, Religious Texts in Iranian Languages*, Copenhagen, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2007, стр. 323–328.
65. Asatrian G.S., *Prolegomena to the Study of the Kurds*, *Iran and the Caucasus*, 13, Leiden, Brill, 2009, pp. 1-57.
66. Asatrian G.A., Arakelova V.A., *Malak-Tawus – The Peacock Angel of the Yezidis*, *Iran and the Caucasus*, vol. 7.1-2, Leiden, Brill, 2003, pp. 19-28.
67. Asatrian G.S., Arakelova V.A., *The Yezidi Pantheon*, *Iran and the Caucasus*, 8.2, Leiden, Brill, 2004, pp. 231-279.
68. Asatrian G.S., Arakelova V.A., *The Religion of the Peacock Angel*, London, Routledge, 2014, 160 pp.

69. Asatrian G.A., Arakelova V.A., *On the Shi'a Constituent in the Yezidi Religious Lore, Iran and the Caucasus*, 20. 3-4, Leiden, Brill, 2016, pp. 385-395.
70. Asatrian G.S., Arakelova V.A., *The Gnostic Elements in Yezidism, The Gnostic World*, London: Routledge, 2019, pp. 358-369.
71. Asatrian G.S., Gevorgian N. Kh., *Zaza Miscellany: Notes on some Religious Customs and Institutions, A Green Leaf: Papers in Honour of Prof. J.P. Asmussen (Acta Iranica - XII)*, Leiden, Brill, 1988, pp. 499-508.
72. Bar-Asher, M., Kofsky A., *The Nusayri-ʿAlawī Religion: An Enquiry into Its Theology and Liturgy*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, 244 ctp.
73. Barrett J. L., *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek (CA), AltaMira Press, 2004, 162 pp.
74. Barrett J. L., *Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections*, Method and Theory in the Study of Religion, vol. 20, no. 4, Leiden, Brill, 2008, pp. 308-338.
75. Bennett A., *Reincarnation, Sect Unity, and Identity among the Druze*, *Ethnology: An International Journal of Cultural and Social Anthropology*, Pittsburgh, Vol. 45. 2, 2006, pp. 87-104.
76. Bidlisi Šaraf-xān ibn Šams-ad-dīn, *Šarafname: Tarix-e mofašsal-e Kordistān*, Publiée par V. Veliaminof-Zernof, Tome II. Texte person, SPb, Académie impériale des sciences, 1862, 398 pp.
77. Bittner M., *Die Beiden Heiligen Bücher Der Jeziden Im Lichte Der Textkritik*, *Anthropos*, Bd. 6, H.3, Nomos Verlagsgesellschaft mbH, 1911, pp. 628-639.
78. Bittner M., *Die heilige Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter (kurdisch und arabisch)*, Wien, Holder, 1913, 98 pp.
79. Black J., Green A., *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London, The British Museum Press, 1992, 193 pp.
80. Bois Th., *The Kurds*, Beirut, Khayats, 1966, 176 pp.
81. Boyce M., *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford, 1977, 284 pp.
82. Boyce M., *The Zoroastrians: Library of Religious Beliefs and Practices*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979.

83. Boyce M., "Barašnom", *Encyclopaedia Iranica*, Vol. III, Fasc. 7, 1988, pp. 756-757.
84. Boyer P., Cognitive constraints on cultural representations: Natural ontologies and religious ideas, *American Anthropologist*, Hoboken, John Wiley & Son 96(1), 1994, pp. 65-78.
85. Boyer P., *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Books, 2001.
86. Brashear W.M., *Ein mithräischer Katechismus aus Ägypten in Berlin*, *Antike Welt: Zeitschrift für Archäologie und Kulturgeschichte*, Freiburg: Verlag Herder GmbH, N 1, 1993, pp. 2-19.
87. Brentjes B., *The Mittanians and the Peacock, Ethnic Problems of the History of Central Asia in the Early Period*. Moscow, 1981, pp. 145-151
88. Bruinessen van M., «Ahl-i haqq», *The Encyclopaedia of Islam*, 2009, pp. 51-58.
89. Bruinessen van M., *The Peacock in Sufi Cosmology and Popular Religion Connections between Indonesia, South India, and the Middle East*, *Epistémé*, 15. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, pp. 177-218.
90. Bumke P.J., *Kizilbaş-Kurden in Dersim (Tunceli)*, *Antropos*, N 74, 1979, pp. 530-548.
91. Čahārdehī Nūreddīn, *Asrār-e feraq-e xāksār*, Tehran, 1991, 179 pp.
92. Çelebi II Evliya Çelebi. *Anatolienreise*. Aus dem dritten Band des *Siyāhetnāme*. Edition, Übersetzung und Kommentar von K.M. Buğday, Leiden, Brill, 1996, 455 pp.
93. Çelebi I Evliya Çelebi in Bitlis. *The Relevant Section of the Siyahetname*. Edited with Translation, Commentary and Introduction by R. Dankoff, Leiden, Brill, 1990, 435 pp.
94. Celil O., Celil C., *Zargotina Kurda*, Ереван, 1978, 503 pp.
95. Celil O., Celil C., *Zargotina Kurda*, 2, Москва, 1978, 528 pp.
96. Chevalier M., *Les Montagnards Chrétiens de Hakkari et du Kurdistan Septentrional*, Paris, 1985, 418 pp.
97. Chittick W. C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, Albany, SUNY Press, 1989, 512 pp.

98. Clement of Alexandria, *The Stromata*, Peter Kirbi, Early Christian Writings, 2025
www.earlychristianwritings.com/text/clement-stromata-book1.html.
(дата обращения 20.06.2024).
99. ʿAl Ismaʿil Beg, *The Yazidis: Past and Present*, Beirut, Zurayk, 1934, 134 pp.
100. Corbin H., *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1971, 400 pp.
101. Corbin H., *Temple and Contemplation*, London: KPI, 1986, 413.
102. Dadrawala N. H., *The Yezidis of Kurdistan – Are they really Zoroastrians?* Deen Parast magazine, ParsiKhabar, 21.08.2014, parsikhabar.net/info/who-are-the-yezidis-are-they-zoroastrians/8300/,
(дата обращения 15.11.2024).
103. Damlūji S., *Al-Yazidiyya*, Mosul, 1949, 520 pp.
104. Darmesteter J., *The Zend Avetsa*, p. I. *The Vendidad*, Oxford, Oxford University Press, 1887, 587 pp.
105. Driver G.R., *The Religion of the Kurds*, BSOS, v. II/2, London, School of Oriental Studies, 1922, pp. 197-213.
106. Drower E.S., *Peacock Angel*, London, J. Murray, 1941, 255 pp.
107. Drower E.S., *Mandaeans of Iraq and Iran*, Leiden, Brill, 1962, 602 pp.
108. Drößler R., *Als die Sterne Götter waren*, Leipzig: Prizma Verlag, 1976, 295 pp.
109. Duchesne-Guillemin J., *The Religion of Ancient Iran*, *Historia Religionum* (ed. Bluher-Widengren), Leiden, Brill, 1969, pp. 324-376.
110. Duchesne-Guillemin J., *On the Origin of Gnosticism*, *A Green Leaf: Papers in Honour of Prof. J.P. Asmussen (Acta Iranica - XII)*, Leiden, Brill, 1988, pp. 349-364.
111. Ebstein M., *Ḍū l-Nūn al-Miṣrī and Early Islamic Mysticism*, *Arabica*, 61(5), Leiden, Brill, 2014, 559–612.
112. Edmonds C.J., *A Pilgrimage to Lalish*, London, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1967, 88 pp.
113. Eilers W., *Die vergleichend-semasiologische Methode in der Orientalistik*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1973, 107 pp.

114. Elahi B., *Asār ol-haq: Goftārḥāyī az Nur 'Alī Elāhī*, Tehran, Tarikh, 1995, 707 pp.
115. Eliade M., *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, New York, Harper, 1959, 196 pp.
116. Eliade M., *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Harcourt, Brace & World, 1957, 256 pp.
117. Empson R.H.W., *The Cult of the Peacock Angel: A Short Account of the Yezidi tribes of Kurdistan*, London, 1928, 274 pp.
118. Fontanier V., *Voyage en Orient*. Paris, P. Mongie aîné, 1929, 361 pp.
119. Friedman Ya., *The Nuṣayrī-'Alawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, Leiden-Boston, Brill, 2010, 325 pp.
120. Giamil S., *Monte Singar: Storia di un Popolo Ignoto*. Rome, 1900, 170 pp.
121. Gilbert T., *Note sur les sects dans le Kurdistan, Iran and the Caucasus*, vol.1, Leiden, Brill, 1997, pp. 203-205.
122. Guest; J.S., *The Yezidis. A Study in Survival*, New York, 1987, 299 pp.
123. Halm H., *Ahl-e Ḥaqq*, *Encyclopaedia Iranica*, New York, vol. I, fasc. 6 (1984): 635-637.
124. Hujwiri A., *Kashf al-Mahjub (Revelation of the Mystery)*, Trans. Reynold A. Nicholson, New York, Pir Press, 1999, 472 pp.
125. Issa Sh., *Yezid ibn Mu'awiya und die Yeziden: Eine religionswissenschaftliche Untersuchung*, *Dengê Êzdiyan*, Erevan, NN 6-7 (1997), pp. 17-22.
126. Ivanow W., *The Truth-worshippers of Kurdistan*, Leiden, Brill, 1953, 246 pp.
127. Jindy Kh., *Nahwa Ma'rifat Haqīqat al-Diyānat al-Yazidīyya*, Einbeck, 1992, 100 ss.
128. Jonas H., *The Gnostic Religion*, Boston, Beacon Press, 2005, 355 pp.
129. Joseph J., *The Nestorians and their Muslim Neighbours*. Princeton, Princeton University Press, 1961, 312 pp.
130. Junker H., *Mittelpers. Frašēmurv "Pfau", Wörter und Sachen*. *Kulturhistorische Zeitschrift für Sprach- und Sachforschung*,

Bd XII, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1929, pp. 132-158.

131. Karasu Ç., Transmigration of Soul in Nusayrism, Bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi, 4.7, Muş, Muş Alparslan Üniversitesi, pp.1-15.

132. Khaksar M., Reincarnation as Perceived by the "People of the Truth", Iran and the Caucasus, vol.13, Leiden, Brill, 2009, pp. 117-123.

133. Kreyenbroek Ph., Yezidism – Its Background, Observances and Textual Tradition, New York, 1995, 349 pp.

134. Kreyenbroek Ph., Rashow Kh., God and Sheikh Adi are Perfect, Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2005, 435 pp.

135. Leeuw van der, G., Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology, London: G. Allen & Unwin, 1938, 732 pp.

136. Lescot R., *Enquête sur les Yézidis de Syrie et du Djebel Sindjâr*, Beyrouth: Institut français de Damas, 1938, 277 pp.

137. Macuch R., The origins of the Mandaean and their script, *Journal of Semitic Studies*, Vol. XVI, № 2, Oxford University Press, 1971, pp. 174-192.

138. Massignon L., La passion d'al-Hosayn Ibn Mansur al-Hallaj, *Martyr mystique de l'Islam*, T. 2, Paris, Geuthner, 1922, 628 pp.

139. Minorsky V.F., Ahl-i Hakk, *Enciclopedia of Islam*, vol.1, Leiden, Brill, 1960, p. 250-263.

140. Moazami M., The Dog in Zoroastrian Religion: Vidēvdād, Chapter XIII, *Indo-Iranian Journal*, 49, 2006, pp. 127-149.

141. Mokri M., 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, 245 pp.

142. Molyneux-Seel L., A Journey in Dersim, *The Geographical Journal*, 44, London, Royal Geographic Society, 1914, pp. 49-68.

143. Momen M. (ed.). *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press, 1985, 468 pp.

144. Moosa M., *Extremist Shiism. The Ghulat Sects: (Contemporary Issues in the Middle East)*, New York, Syracuse University Press, 2022, 606 pp.
145. *Nahj ul-balāya*, Ascribed to Ali Ibn Abi Taleb, Qum, Ansaritan Publication, s.a., 704 ss.
146. Nasr S. H., *Knowledge and the Sacred*, Albany, SUNY Press, 1987, 360 pp.
147. Nasr S.H., *Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and in History*, *Religious Studies*, Vol. 6.3, Cambridge University Press, 1970, 229-242.
148. Nau F., Tfinkdji J., *Receuil de texts et de documents sur les Yézidis*, *Revue de l'Orient Chrétien* (1846-1946), II series, vol. 20, Piscataway, Gorgias Press, 2010, pp. 142-200.
149. Nawbakhti al-Ḥasan ibn Mūsa. *Shi'a Sects: (Kitab Firaq Al-Shi'a)*, Abbas K. Kadhim (ed.). London: ICAS Press, 2007, 180 pp.
150. Nikitine B., *Les Kurds*, Paris, INL C. Klincksieck, 1956, 416 pp.
151. Olsson E. et al (Eds.), *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Representatives*, Istanbul, 2003, 210 pp.
152. Otto R., *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, Oxford, Oxford University Press, 1923, 270 pp.
153. Pagels E., *The Gnostic Gospels*, London, Penguin Books, 1990, 224 pp.
154. Parry O.H., *Six Months in a Syrian Monastery*, London, H. Cox, 1895, 236 pp.
155. Reitzenstein R., *Das Iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, Markus and Weber Verlag, 1921, 291 pp.
156. Ritter H., *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Geschichten Farīduddin 'Attār's*. Leiden, Brill, 1955, 780 pp.
157. Rodziewicz A., *Eros and the Pearl. The Yezidi Cosmogonic Myth at the Crossroads of Mystical Traditions*, Berlin, Peter Lang, 2022, 700 pp.
158. Rosmizi, Mohd; Yucel, Salih (2016), *The Mujaddid of His Age: Al-Ghazali and His Inner Spiritual Journey*, *UMRAN - International Journal of Islamic Studies and Civilization*, 3.2, Penerbit UTM Press, 2016, pp. 1-12.

159. Rudolph K., *Die Gnosis; Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttinge, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, 456 pp.
160. Russell J. R., *Mahmī Reconsidered*, Journal of the K. R. Cama Oriental Intitute, Mumbai, The K. R. CAMA Oriental Institute 54, 1987, pp. 74-80.
161. Russell J. R., *Burial in Zoroastrianism*, Encyclopaedia Iranica, Vol. IV, Fasc. 6, New York, Columbia University, 2000, pp. 561-563.
162. Sadhu T., Vaswani J., *Sufi Saints of East and West*, Greater Noida, Sterling Publishers, 2002, 151 pp.
163. Safi-zade Borakey S., *Dānešname-ye Nāmavarān-e Yāresān*. Tehran, 1997, 460 pp.
164. Shankland D., *Maps and the Alevis: On the Ethnography of Heterodox Islamic Groups*, British Journal of Middle Eastern Studies, London, Routledge, 2010, pp. 227-239.
165. Schimmel A., *The Mystery of Numbers*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993, 314 pp.
166. Şex Dewreş Celawa, *Du'a ū druzge ezdiya*, Rewan, 1993, 12 ss.
167. Şex K'eleş H'esenē, *Re-řizma milete ezdi angori qirarē dīn*, Rewan, 1955, 38 ss.
168. Siouffi N., *Notice sur la sect des yezidis*, Journal Asiatique, ser.7, vol. 19, Leuven, Peeters, 1882, pp. 252-268.
169. Smith M., *Rabi'a, The Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 220 pp.
170. Spāt E., *Shahid Binjarr, Forefather of the Yezidis and the Gnostic Seed of Seth*, Iran and the Caucasus, Leiden, Brill, pp. 27-56.
171. Sūrī M., *Sorūdā-ye dīnī-ye Yāresān*, Tehran, Nashr-e Ney, 1966, 230 pp.
172. Trompf G., *In Search of Origins*, Elgin, New Down Press, 2005, 280 pp.
173. Trompf G., Nasoraia B., *Reflecting on the 'River Scrolls'*, ARAM Periodical: Mandaean and Manichaean, 22, Leuven, Peeters, pp. 61-68.
174. Vahman F., *Arda-Virāz Nāmag. The Iranian "Divina Commedia"*, London, Curzon Press, 1986, 326 pp.

175. Watt M.W., *The Faith and Practice of al-Ghazālī*, London George Allen & Unwin Ltd., 1953, 155 pp.
176. White P., Jorgenden J. (Eds.), *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*, Leiden, Brill, 2003, 243 pp.
177. Widengren G., *Mani and Manichaeism*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1965, 318 pp.
178. Wilson P.L., *Iblis, the Black Light. Satan(ism) in Islam and among the Heretic Yezidis in Iraq*, *Gnosis: A Journal of the Western Inner Traditions*, N 14, San Francisco, Lumen Foundation, 1989-1990, pp. 42-47.
179. Yahaqqī M.-J., *Farhang-e asaṭīr va eṣarāt-e dastānī dar adabiyāt-e fārsī*, Tehran, Mu'assasah-'i Muṭala'at va Taḥqīqāt-i Farhangī, vabastah bih Vizārat-i Farhang va Āmūzish-i 'Alī, 1991, 471 pp.
180. Yoldaş M. H., *Understanding of Arab Alawī Beliefs of the Hereafter and Reincarnation*, *UMDE Dini Tetkikler Dergisi*, 6.1, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, 2023, pp. 86–112;
181. Zeidan D., *The Alevi of Anatolia*, *Middle East Review of International Affairs*, vol. 3. 4, Herzlia, Rubin Center for Research in International Affairs, 1999, pp. 74-89.

