

Дата получения: 12/01/2023

Дата принятия: 07/04/2023

(стр. 1-13)

## О языке езидских религиозных текстов

*Виктория Аракелова \**

### *Аннотация*

Проблема интерпретации религиозных езидских текстов обусловлена целым рядом специфических факторов, прежде всего, трансформацией первоначального значения терминов, унаследованных традицией от ислама, в том числе, от суфизма. В статье рассматриваются некоторые особенности языка езидского устного религиозного свода, *кавл-у-бейт*, которые необходимо принять во внимание при анализе и переводе текстов.

*Ключевые слова: Езидизм, кавл-у-бейт, религиозная терминология*

---

\* Российско-Армянский (Славянский) университет, Ереван;  
Ереванский государственный университет (victoria.arakelova@rau.am)

Богатый многожанровый езидский фольклор все еще остается главным источником информации о религиозной доктрине езидизма – *шарфаддин*.<sup>1</sup> Именно поэтому проблема фиксации езидских текстов<sup>2</sup> и их корректной интерпретации остается среди наиболее актуальных для востоковедческой науки.

По мере отхода от ислама и кристаллизации собственно езидского самосознания, внутри новой синкретической традиции происходило переосмысление унаследованной от ислама терминологии, наполнение ее принципиально новым содержанием. Активно используемая в раннем езидском религиозном фольклоре, эта терминология нашла отражение и в более поздней традиции *кавл-у-бейт*,<sup>3</sup> но уже с принципиально иной коннотацией. Если же семантической трансформации не происходило, термин оставался в пределах простого апеллятива, утрачивая какую бы то ни было релевантность в контексте езидской традиции.

Уместно выделить, по крайней мере, три важных момента, на которые следует обратить особое внимание при анализе езидских текстов.

---

<sup>1</sup> О езидизме в целом, см. Guest 1985; Kreyenbroek 1995; Asatrian/Arakelova 2014; в частности, о значении термина *шарфаддин*: Asatrian/Arakelova 2014: 29-30.

<sup>2</sup> Первый образец езидского фольклора был записан и опубликован в конце 19 века С.А. Егизаровым (Егизаров 1891: 221-227). Чуть позже тот же материал был переиздан венгерским ученым Гуго Макашем (Makas 1900). И лишь десятилетия спустя появились сборники езидского фольклора, собранные среди езидов Армении и изданные в Ереване и в Москве (Celil/Celil 1979a; idem 1979b) без перевода и комментариев. Более активно езидские тексты стали изучать лишь начиная с последних десятилетий прошлого века (см., в частности, Руденко 1982; Asatrian/Poladian 1989; Kreyenbroek 1995; Arakelova 2000; Kreyenbroek/Rashow 2006; Asatrian/Arakelova 2014). Несколько особняком стоят так называемые священные книги езидов – *Kitēbā Jalwa* («Книга откровения») и *Mashafē Raš* («Черное писание») – довольно поздние тексты, содержащие значительно меньше информации о езидской религиозной традиции, чем фольклор (см. подробно: Anastase Marie 1911; Bittner 1913).

<sup>3</sup> *Qawl-ū-bayt* – устный свод езидских религиозных текстов.

Во-первых, почти весь массив езидского религиозного фольклора создан на северокурдском диалекте, но при этом необходимо зафиксировать принципиальную разницу в значениях того или иного термина в курманджи курдов и языке езидского фольклора и шире.<sup>1</sup>

Во-вторых, значение термина может различаться в зависимости от времени создания текста, с учетом периода становления езидизма как уникального этноконфессионального феномена и формирования езидской веры, *шарфадин*, как закрытого течения немиссионерского характера.<sup>2</sup> Выросший из суфийского ордена, езидизм последовательно выкристаллизовывал собственную идентичность в уже закрытой общине, новые реалии которой диктовали новые интерпретации езидской сакральной терминологии.

И, наконец, в-третьих, следует обратить особое внимание на проблему искаженных арабских форм, без восстановления которых соответствующие отрывки не могут быть должным образом интерпретированы.

Ниже мы рассмотрим несколько примеров, иллюстрирующих вышесказанное.

Принципиально разные коннотации, в зависимости от времени создания текста, может иметь термин «суфий». Так, например, в религиозном гимне *Qawlē Šēx A'rabagī Ant'ūzī* (стих 16) читаем:

Tālib, sōfi, aw mallana,  
Aw darawā xangaranā,  
Rojā āxirātē sarē wan dāvē dōjē, ca'nimēvā dicama  
(Celil/Celil 1978a: 6).

*Талибы, суфии и муллы,  
[Они] лжецы, глупцы,  
В Судный день головы их будут выброшены в ад.*

<sup>1</sup> Сами езиды называют свой язык *эздыки* (езидским), подчеркивая тем самым свою собственную, отличную от курдской, идентичность.

<sup>2</sup> О формировании езидской общины см., в частности Аракелова 2006.

Однозначно негативное отношение и к мусульманскому духовенству, и к мистикам указывает на достаточно поздний период создания гимна – не ранее 15-16 веков, когда езидская община уже ни в коей мере не ассоциировала себя ни с исламом в широком смысле, ни с породившим ее суфийским орденом. Более того, можно с уверенностью сказать, что носители уже сложившейся новой идентичности к этому времени получили устойчивую характеристику дьяволопоклонников и преследовались в догматической исламской среде. При этом, даже в поздней традиции, особенно на популярном уровне, прослеживается и положительное отношение к суфиям. Один из наиболее ярких примеров – популярная игра в кости, противоположные стороны которых называются *diz* и *sōf*, букв. «вор» и «суфий», что отражает две противоположные характеристики – отрицательную и положительную. Впрочем, положительную коннотацию термина «суфий» в данном случае вряд ли следует рассматривать как отражение некоей коллективной памяти о суфийских корнях общины. Скорее всего, это – проявление типичного для обширного региона восприятия дервишей, мистиков разных мастей, чья поведенческая линия, пусть порой противоречивая и даже асоциальная, обычно «сакрализовалась» на популярном уровне.<sup>1</sup> Кроме того, на Востоке на уровне популярной традиции термин «суфий» означает человека далекого от мирской суеты, бессребренника, иногда – честного и простого малого.

Не менее интересный случай – суфийские святые в езидском фольклоре. В гимнах, посвященных таким выдающимся представителям раннего суфизма, как Хусейн ал-Халладж и Раби'а ал-Адавия ал-Басри, последние выступают как праведные езиды, защищающие свою веру.<sup>2</sup> Гимны однозначно восходят к

<sup>1</sup> О дерогативных характеристиках некоторых эзотерических групп и «сакрализации» асоциальной линии поведения мистиков на популярном уровне, см., в частности, Arakelova 2011.

<sup>2</sup> Хусейн ал-Халладж – *Qawlē H'usēyīnī H'alāj* (Arakelova 2001), Раби'а ал-Адавия ал-Басри – *Qawlē Rabi'e il-Edewiye* (Kreyenbroek/Rashow 2006: 196-201) и *Beyt'a Rebiye* (Calil/Calil 1978: 29-33). *Beyt'a Rebiye* – более краткая и несколько

самому раннему, все еще суфийскому периоду общины, что, помимо прочего (см., в частности, Аракелова 2021: 160) отражено в ряде суфийских терминов, которые не находят объяснения в рамках езидской религиозной традиции. Один из таких терминов – *yār* («возлюбленный брат»), которым мусульманские мистики (как суфии, так и представители крайнешиитских сект) называют друг друга – членов суфийского ордена или крайнешиитской группы.<sup>1</sup> В одном из пассажей *Гимна Хусейну Халладжу* этот термин употреблен в своем исконно суфийском, нерелевантном в контексте езидского гимна, значении: *Ma žī t'av yār, birāka* – «Считай меня своей *yār* (в контексте езидского гимна – «последовательницей)», – обращается к аль-Халладжу его сестра Хаджа, сопровождавшая, согласно езидскому тексту, мистика на казнь (Arakelova 2001: 184-185). В самом же езидизме впоследствии сформируется свой уникальный институт духовного братства/сестринства,<sup>2</sup> признанный соединять особыми узами представителей езидской общины, как мужчин, так и женщин, но термин *yār* останется чужд даже этой структуре.

Еще один элемент суфийского наследия в том же гимне, не получивший интерпретации в езидизме, а потому лишенный смысла в контексте езидского фольклорного образца, – термин *mast*, «опьяненный». Термин органично интерпретируется в суфийской традиции, в частности, в контексте биографии ал-Халладжа, яркого представителя «опьяненного» суфизма. Это тем более очевидно, учитывая, что в гимн, *inter alia*, вплетен конфликт двух идеологий, отраженный в эпизоде предательства

---

видоизмененная версия *Qewlê Rabi'e il-'Edewiye*. Об отражении суфиев как езидских святых в указанных гимнах, см. Аракелова 2021.

<sup>1</sup> В этой связи интересно отметить, что предствители крайнешиитской группы *Ахл-и Хакк* (*Ahl-i Haqq*) называют себя также *yāresān*, что является типологическим аналогом названия езидской общины – *ēzdīxāna*, т.е. букв. «обитель (община) езидов». *Yāresān* же, скорее всего, восходит к *yārestān* – «обитель (община) возлюбленных (братьев)», где суффикс *-stān* указывает на место, а *yār* означает «возлюбленный (брат)»; см. подробно о параллелях между езидизмом и крайним шиизмом Arakelova 2004.

<sup>2</sup> О нем см. подробно Asatrian 1999-2000.

«опьяненного» суфия ал-Халладжа<sup>1</sup> его «трезвым» оппонентом, родоначальником рационалистического направления суфизма, «учения о трезвости» и полном самоконтроле Джунайдом ал-Багдади.<sup>2</sup> Аллюзия на указанные противоречия отражена и во фразе ...*Mastā malōmīnīm*... – «Не будем задевать опьяненных» в том же гимне об ал-Халладже (Arakelova 2001: 185; также 190, ссылки 6 и 11; также Аракелова 2021: 158-160). Очевидно, что релевантный в контексте истории ал-Халладжа-суфия термин «опьяненный» теряет всякий смысл в гимне, посвященном ал-Халладжу-езидскому святому. Утратив первоначальное значение, *must* так и не обрел никакого иного в религиозной традиции езидов.<sup>3</sup>

Особый интерес представляет термин *hōl* (из турецкого *yol*) – «путь». Термин встречается в формуле *зикра Hōla, hōla, hōla – Silt'ān Ēzīdē sōra*, вторая часть которой переводится как «Красный Султан Езид».<sup>4</sup> Термин, безусловно, – отражение суфийского понятия мистического пути – *sulūk*. Кстати, заза-алевиты, относимые к крайнешиитскому континууму, называют свою религию по-турецки *yol uşaqi* – «последователи пути», где тот же термин *yol* употребляется в значении пути мистического.<sup>5</sup> Он же встречается и в другом езидском гимне (Celil/Celil 1978a: 319): представитель езидской священной триады и легендарный

<sup>1</sup> В оригинальной, суфийской, версии ал-Халладжа у подножья эшафота предает другой суфий, ал-Шибли, который остается его тайным почитателем и после казни мистика. Взаимоотношения этих двух выдающихся представителей исламского мистицизма нашли отражение и у Аттара ('Attar 1997: 363-390).

<sup>2</sup> О трезвом мистицизме ал-Джунайда ал-Багдади см., в частности, Кныш 2004: 60-64.

<sup>3</sup> Хотя слово в курманджи сохранилось в своем профанном значении «пьяный», езиды, как правило, употребляют слово *sarxwaş* с тем же значением.

<sup>4</sup> Султан Езид – один из членов священной триады езидизма, инкарнация единого бога хуаде. Эпитет «красный», который, помимо Султана Езида, носит божество ветра Шейх Муса Сор (Şekh Mūsē sōr) в езидском народном пантеоне, указывает на особый статус персонажей в силу сакральности красного цвета (см. подробно Asatrian/Arakelova 2014: 45-50).

<sup>5</sup> О заза-алевитах и их синкретической религии, см., в частности: Asatrian 1995; Asatrian/Gevorgian 1998.

основатель первой езидской общины Шейх Ади бин Мусафир<sup>1</sup> назван в нем *xidānē yōlē* – «Мастер (наставник, хозяин) пути». Таким образом, езидская формула *зикра* может быть переведена как «Красный Султан Езид – наш мистический путь».

Специальное внимание при переводе терминологии в езидских текстах должно быть уделено историческому контексту и соответствующим реалиям езидской ойкумены в тот или иной исторический период. Один из наиболее показательных примеров – интерпретация термина *t'atar* в качестве эпитета Шейха Шамса, божества солнца в езидской традиции – *Šēx Šimsē T'atar*.

Āi ark'ānaka nadar!  
Nāv mērādā bū badal  
Xarqa hāt xalātē Šamsē T'atar.

*Что за выдающийся столп  
Занял место среди святых,  
Харка (священная тога) стала даром Шамсе Татара.*

Комментируя данный пассаж, Крейенбрук (Kreuyenbroek 1995: 259-260), в частности, утверждает, что образ Шейха Шамса налагается в езидской традиции на личность выдающегося поэта-мистика Шамса Табризи, а поскольку последний был родом из Табриза, то, в силу распространенного в данном регионе тюркоязычия (*sic*), получил эпитет *t'atar*, которым маркирован и Шейх Шамс. Что ж, наложение этих двух образов – Шейха Шамса и Шамса Табризи – действительно можно допустить. Но данное утверждение оставляет серьезное поле для оговорок. Во-первых, для езидов тюркоязычный мир не был чем-то далеким и неизвестным, ведь значительный период их существования был

---

<sup>1</sup> Шейх Ади бин Мусафир – историческая личность, основатель суфийского ордена *адавийя*. В езидской традиции – легендарный основатель первой езидской общины, представитель езидской священной триады, инкарнация единого бога *хуаде*. О нем подробно см. Guest 1985: 19-21; Asatrian/Arakelova 2014: 37-44).

частью истории Османской империи. Собственно турецкая среда у езидов всегда четко обозначалась термином *t'irk* «турок, тюркоязычный», *walatē t'irkā* (или *Rōmē*) – «Турция, страна турок». Принципиально важным здесь видится и другой момент, а именно – этнолингвистическая ситуация в Табризе в период, когда предположительно был создан этот образец езидского религиозного фольклора (а это, скорее всего, – ранний период езидизма). Шейх Шамс – историческая фигура, сын Ади II, внучатого племянника Шейха Ади бин Мусафира и третьего духовного лидера адавийской общины. Скорее всего, его персона была закономерно сакрализована уже в суфийский период<sup>1</sup> и трансформирована в дальнейшем в солнечное божество езидского народного пантеона как результат коннотации имени (*šams* – араб. «солнце»). Шейх Шамс возглавил адавийскую общину четвертым, сразу же после отца, и был казнен правителем Мосула атабеком Бадр ад-дином Лулу (вторая декада XIII века) (Guest 1985: 20-21). Факт сакрализации Шейха Шамса уже в качестве божества солнца на самом раннем этапе формирования собственно езидской общины подтверждает анализ следующего, безусловно, раннего езидского гимна:

Jihū ku di jihūna,  
 Salafxōrin di Bōtānē būna,  
 Aw žik (žī ku) li pē Šēšim dičūna.

Falah ku falāna,  
 Yē bi k'ašiš ū ābūnana,  
 Aw žik li pē Šēšim dihařina (Kreyenbroek 1995: 260).

*Даже евреи (букв. «уж евреи-то, насколько евреи»),  
 Которые живут ростовщицеством в Ботане,  
 (И) они шли за Шейхом Шамсом.*

<sup>1</sup> Суфийские ордены характеризовались обожествлением своих основателей и их преемников, обладавших, по мнению суфиев, особой мистической властью (*барака*) (см. Триммингем 1989: 25, 33-34).



*Даже христиане (букв. «(уж) христиане-то, насколько христиане»),  
Которые имеют попов и монахов,  
(И) они шли за Шейхом Шамсом.*

Помимо интересного нюанса – утверждения о почитании фигуры Шейха Шамса иноверцами (судя по всему, в силу универсальности небесного светила), важно отметить, что иноверцами в тексте выступают только иудеи и христиане. Мусульмане же не упомянуты вовсе, что подтверждает очень раннее происхождение текста, когда община еще не дистанцировалась от суфизма. Это, возможно, один из наиболее ранних образцов уже езидского по содержанию религиозного фольклора, который, впрочем, не отторгает пока своих исламских корней.

Таким образом, не вызывает никаких сомнений, что культ Шейха Шамса – один из наиболее ранних в езидизме, а посвященные ему религиозные гимны относятся к начальному периоду формирования собственно езидской идентичности, т.е. к XII-XIII вв.

Тогда, возвращаясь к интерпретации эпитета Шейха Шамса – *t'atar*, сводящейся к наложению образа данного персонажа на фигуру Шамса Табризи и предполагаемому тюркоязычию в Табризе, следует ответить и на следующий вопрос: был ли Табриз настолько тюркизирован в указанный период, чтобы прослыть тюркоязычным городом в езидской среде и найти отражение в таком качестве в езидском религиозном фольклоре? Путешественники по региону с XI по XIV вв. (Насир Хосров, Марко Поло, Ибн Баттута) отмечают в основном иранский элемент в североиранских провинциях; значимое распространение тюркоязычия происходит здесь только после XVI вв. (см. Асатрян 2012: III). Кроме того, не понятно, во-первых, каким образом знаменитый персидский поэт Шамс Табризи может ассоциироваться с тюркоязычной средой, а во-вторых, получить эпитет *t'atar* (букв. «татарин»). Термин «татарин» начали применять

по отношению к тюркоязычному элементу только в поздней европейской, в частности, в русской традиции;<sup>1</sup> на Ближнем Востоке в данном значении он не использовался вообще. Таким образом, интерпретация Крейенбрука не выдерживает никакой критики.

Анализ термина *t'atar* в качестве эпитета Шейха Шамса указывает, что здесь мы, судя по всему, имеем дело с искаженной формой перс. *takfūr* (существующего и в курдских диалектах) – «царь, господин».<sup>2</sup> В таком случае эпитет Шейха Шамса – *господин*, даже *господь* (учитывая, что в езидском пантеоне он выполняет функции божества) – звучит вполне органично. Это предположение подтверждает и пример из другого гимна – *Qawlē Ēzdidī Ćūk* (Arakelova 2015: 140-141), в котором зафиксирован тот же термин в форме *t'at'awara*:

Galī mērā k'āsa zara,  
Nāzilbūyē a'smān, a'ršē harī žōra,  
Aw k'ās lāyīqi wī mēriya – řūništīya dīvāna Šamsē t'at'awara  
(Celil/Celil 1978a: 319).

*О святые, эта чаша золотая,  
Спустилась с высочайших небес, с трона,  
Чаша эта достойна того святого,  
Что сидел в собрании господина Шамса.*

Наконец, обратимся к еще одной проблемной стороне перевода езидских сакральных текстов – искаженным арабским формам, вплетенным в текст на курманджи.

<sup>1</sup> Ср. применение термина «кавказские татары» по отношению к тюркоязычному населению исторических провинций Аррана и Ширвана – нынешней Азербайджанской Республики.

<sup>2</sup> Персидское *takfūr*, в свою очередь, – заимствование из армянского диалектного *t'āk'fūr* (классическое *t'agawor*) – «царь», проникшего в целый ряд диалектов региона – помимо персидского и курдского, также в арабский, некоторые тюркские диалекты и т.д.

В качестве иллюстрации можно привести отрывок из упомянутого выше *Qawlē H'usēyīnī H'alāj* – «Гимна Хусейну Халладжу»:

Hingē k'āfirā jiniyazē H'usēyīn dikir šaq ū šaqa,  
Xūnē havrāz avīt, H'usēyīn gō: “A'ynulsara, a'ynulfara, a'ynulhaqa”  
(Arakelova 2001: 187).

*Когда неверные истязали тело Хусейна,  
Кровь его брызнула, Хусейн сказал: “Aynulsara, aynulfara,  
aynulhaqa”.*

Фразу *A'ynulsara, a'ynulfara, a'ynulhaqa*, на первый взгляд, лишенную смысла, следует интерпретировать исключительно в контексте деталей легендарной биографии ал-Халладжа, самой знаковой из которых является, безусловно, приписываемая ему фраза *Ana al-Haqq* (араб. «Я – абсолютная истина», в суфийской интерпретации «Я – всевышний»), которую мистик выкрикивал в экстазе. Очевидно, что *a'ynulhaqa* следует читать именно как искаженное *Ana al-Haqq*, и тогда *a'ynulsara, a'ynulfara* можно восстановить как *ana al-sirru, ana al-kāfiru* – «я – тайна, я – неверный». В таком случае вся фраза *A'ynulsara, a'ynulfara, a'ynulhaqa* (*Ana al-sirru, ana al-kāfiru, ana al-Haqq*) звучит вполне в духе мистика ал-Халладжа – «Я – тайна, я – неверный, я – абсолютная истина (всевышний)», но релевантна опять таки в контексте суфийской, но никак не езидской традиции.

Приведенные в данной статье примеры отражают, хотя и не во всей полноте, специфику интерпретации езидских сакральных текстов с учетом трансформации – по мере кристаллизации езидской идентичности – значения исламских терминов, а также историко-культурного контекста, приблизительной датировки гимнов и ряда других нюансов.

**Библиография**

- Аракелова, В. А. (2006), «К истории формирования езидской общины», *Иран-намэ: Армянский востоковедческий журнал* 40: 63-66.
- Аракелова, В. А. (2013), «О термине *yāresān*», *Караван. Памяти Ю. А. Рубинчика* (специальный выпуск): 43-47.
- Аракелова, В. А. (2021), «Несуфийские беседы: Суфии в езидском религиозном фольклоре», *Caucaso-Caspica: Труды института востоковедения РАН*, VI: 157-162.
- Асатрян, Г. С. (2012), *Этническая композиция Ирана: От «Арийского простора» до Азербайджанского мифа*, Ереван.
- Егиазаров, С. А. (1891), «Краткий этнографический очерк курдов Эриванской губернии», *Записки Кавказского отдела Императорского русского географического общества*, Тифлис: 221-227.
- Кныш, А. Д. (2004), *Мусульманский мистицизм*, Москва.
- Руденко, М. Б. (1982), *Курдская обрядовая поэзия*, Москва.
- Триммингем, Дж. С. (1989), *Суфийские ордены в исламе*, Москва.
- Anastase Marie, P. (1911), “La decouverte récente des deux livres sacrés des Yézîdis”, *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde*, Bd. VI: 1-39.
- Arakelova, V. A. (2000), *Ezdiakan kronakan bnagrer*, Yerevan.
- Arakelova, V. A. (2001), “Sufi Saints in the Yezidi Tradition (I). Qawlê Husēyîni Halāj”, *Iran and the Caucasus* 5: 184-185.
- Arakelova, V. A. (2004), “Notes on the Yezidi Religious Syncretism”, *Iran and the Caucasus* 8.1: 19-28.
- Arakelova, V. A. (2011), “On Some Derogatory Descriptions of Esoteric Religious Groups”, *Mediaeval and Modern Iranian Studies, Cahier de Studia Iranica*, Paris: 33-44.
- Arakelova, V. A. (2015), “The Song Unveiling the Hidden”, *Studies on Iran and the Caucasus: In Honour of Garnik Asatrian* (Eds. Uwe Bläsing et al.), Leiden: 139-144.
- Asatrian, G. S. (1999-2000), “The Holy Brotherhood: The Yezidi Religious Institution of the “Brother” and the “Sister” of the Next World”, *Iran and the Caucasus* 2-3: 79-96.

- Asatrian, G. / Arakelova, V. (2014), *The Religion of the Peacock Angel: The Yezidis and Their Spirit World*, Durham.
- Asatrian, G. S. / Gevorgian, N. Kh (1998), "Zaza Miscellany: Notes on some Religious Customs and Institutions", *A Green Leaf: Papers in Honour of Prof. J. P. Asmussen (Acta Iranica - XII)*, Leiden: 499-508.
- Asatrian, G. S. / Poladian, A. P. (1989), "Ezdineri davanank'ə", PBH 4: 131-150.
- 'Attar, F. (1979), *Taḍkirat al-auliyā*, Tehran.
- Bittner, M. (1913), *Die heilige Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter (kurdisch und arabisch)*, Wien.
- Celil, O. / Celil, C. (1978a), *Zargotina Kurda*, Ереван.
- Celil, O. / Celil, C. (1978b), *Zargotina Kurda*, Том 2, Москва.
- Guest, J. (1985), *The Yezidis. A Study in Survival*, New York.
- Kreyenbroek, Ph. (1995), *Yezidism – Its Background, Observances and Textual Tradition*, New York.
- Kreyenbroek, Ph. / Rashow Kh. (2005), *God and Sheikh Adi are Perfect: Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Wiesbaden.
- Makas, H. (1900), *Kurdische Studien*, Heidelberg: 37-38.

## On the Language of the Yezidi Religious Texts

Victoria Arakelova

Russian-Armenian (Slavonic) University, Yerevan

Yerevan State University

### **Abstract**

The problem of interpretation of the Yezidi religious texts is determined with a number of specific factors, first of all, the transformation of the original meaning of the terms inherited by the tradition from Islam, and, in particular, from Sufism. The article discusses some features of the language of the Yezidi religious lore, *qawl-ū-bayt*, which must be taken into account when analysing and translating those texts.

**Keywords:** Yezidism, *Qawl-ū-bayt*, Religious Terminology