

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ
ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

Փ Ե Յ Մ Ա Ն Մ Ա Թ Ի Ն

**Բույսերը Իրանի Ժողովուրդների
հավատալիքներում**

Ատենախոսություն

Է. 00. 04 „Ազգագրություն” մասնագիտությամբ

պատմական գիտությունների թեկնածուի

գիտական աստիճանի համար

Գիտական ղեկավար՝

Պ.գ.թ., դոցենտ Վ. Ա. Առաքելովա

ԵՐԵՎԱՆ 2017

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Ներածություն	3
ԳԼՈՒԽ 1. ԲՈՒՅՍԵՐԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԻ ՀԻՄՔԵՐՆ ՈՒ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ԻՐԱՆԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎՈՒՐԴՆԵՐԻ ՄՇԱԿՈՒՅԹՈՒՄ.....	15
1.1 Ծառերի պաշտամունք. արմատները, տեղական առանձնահատկություններն ու համաիրանականը.....	18
1.2 Հատիկի և հատիկավոր բույսերի պաշտամունքի դրսևորումները.....	36
1.3 Այլ բույսերի պաշտամունքը.....	39
ԳԼՈՒԽ 2. ԲՈՒՅՍԵՐԸ ԻՐԱՆՑԻՆԵՐԻ ՏՈՆԱԾԻՍԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔՈՒՄ. ԳՈՐԾԱՌՈՒՅԹՆԵՐՆ ՈՒ ԿԻՐԱՌՈՒԹՅՈՒՆԸ	54
2.1 Բույսերի ծիսական նշանակության դրսևորումները երկրագործական տարեշրջանում.....	57
2.2 Բույսերի ծիսական գործառույթներն ու նշանակությունը իրանական տոներում.....	64
2.3 Ուտեստի ծիսապաշտամունքային առումները.....	72
2.4 Բույսերի պաշտամունքի դրսևորումները ամուսնահարսանեկան ծիսաշարում.....	82
2.5 Բույսերի պաշտամունքի դրսևորումները սգո և հիշատակի արարողություններում.....	86
ԳԼՈՒԽ 3. ԲՈՒՅՍԵՐԻ ՉԱՐԽԱՓԱՆ ԵՎ ՊԱՇՏՊԱՆԻՉ ԳՈՐԾԱՌՈՒՅԹՆԵՐԸ.....	91
ԵԶՐԱԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ	111
ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ	114
ՀԱՎԵԼՎԱԾ	125

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Իրանական մշակույթը, լայն առումով՝ իրանական մշակութային աշխարհն ունեն հազարամյակների պատմություն: Ձևավորվելով քաղաքակրթական տեսանկյունից կարևորագույն նշանակություն ունեցող առաջավորասիական / մերձավորարևելյան տարածաշրջանում, այն հետագա հարյուրամյակների ընթացքում անընդհատ զարգացել է, փոփոխվել ինչպես սեփական ներուժի, այնպես էլ արտաքին ազդեցությունների արդյունքում: Նույն կերպ, փոփոխվելով ու ազդվելով արտաքին իրողություններից, իրանական մշակույթն իր հերթին ազդել է տարածաշրջանի բազմաթիվ այլ մշակույթների վրա, փոխել վերջիններս, նոր ու հետաքրքիր երանգներ հաղորդել հարևան ժողովուրդների մշակույթների առանձին բաղադրիչներին: Նաև այս իրողությունն է պատճառը, որ բազմաթիվ են իրանական և հարևան ժողովուրդների մշակույթների առանձին համալիրների ու տարրերի միջև զուգահեռները:

Ազգաբանական մոտեցման դեպքում իրանական մշակույթը պետք է դիտարկել առնվազն երկու հարթությունում, հատկապես երբ խնդիրը վերաբերում է վերջինիս կարևորագույն բաղադրիչ հանդիսացող առասպելաբանությանն ու առասպելամտածողությանը: Մի կողմից, այն մաս է կազմում համահնդեպկոպական մշակութային աշխարհին, որպես վերջինիս ուրույն բաղադրիչ, զարգացման ներքին տրամաբանությամբ ու առանձնահատկություններով: Մյուս կողմից, տարածաշրջանի առանձին ժողովուրդների (ոչ միայն իրանալեզու) ու մշակույթների հետ տարբեր պատմական շրջափուլերում սերտ ու ինտենսիվ փոխանակությունների մեջ գտնված, ազդեցություններ ու փոխազդեցություններ ունեցած համակարգ է:

Այս ընդհանուր համատեքստում են նաև իրանական հոգևոր մշակույթը, առասպելաբանությունը, տոներն ու ծեսերը, պաշտամունքն ու հավատալիքները: Սրանք ևս, չնայած տարբեր շրջափուլերի ազդեցություններին, պետք է դիտարկվեն առաջին հերթին հնդեպկոպական մշակույթի շրջանակներում:

Հնդեպկոպական առասպելաբանությունը լավ է ուսումնասիրված: Հրապարակի վրա են հարյուրավոր արժեքավոր մենագրություններ ու հազարավոր հոդվածներ: Հետազոտողները հնդեպկոպական առասպելաբանությունը բնութագրում են որպես ժամանակակից հնդեպկոպական ժողովուրդների նախնիների առասպելական պատկերացումների համակարգ, որն այսօր հնարավոր է վերականգնել առանձին աղբյուրներում վկայված հնդեպկոպական ավանդույթների պատմահամեմատական համակողմանի քննությունների միջոցով միայն:

Տարածական առումով, հնդեվրոպական առասպելաբանությունը ներառում է տասնյակ տեղային, լոկալ տարբերակներ, որոնցից մեկն է իրանական առասպելաբանությունը:

Իրանական առասպելաբանության ակունքներն, իրենց հերթին, հետազոտողների հիմնական մասի կարծիքով, հասնում են մինչև հնդիրանական ընդհանրության գոյության շրջան, ամենայն հավանականությամբ՝ մ. թ. ա. II-I հազարամյակներ կամ ավելի վաղ: Հետագա զարգացումները արդյունքում մ. թ. ա. I հազարամյակում ձևավորվել են լոկալ առասպելաբանական համակարգերը, ինչպես օրինակ՝ հին մարականը, հին պարսկականը, սկյութա-սարմատականը, սողդիականը և այլն:

Իրանական առասպելաբանության ու վերջինիս շուրջ ձևավորված ծիսապաշտամունքային համալիրների զարգացման հերթական շրջանը կապվում է հունա-մակեդոնական նվաճումների հետ, որոնցով սկիզբ դրվեց իրանական առասպելաբանության զարգացման այսպես կոչված միջինիրանական փուլին: Այս փուլի համար, ինչպես ցույց կտրվի ատենախոսության համապատասխան բաժիններում, բնութագրական են դառնում առաջին հերթին տարբեր գաղափարական սինկրետիկ հոսանքների գոյության հետ կապվող իրողությունները: Զուգահեռաբար, հենց այս շրջանում է, որ ձևափոխվում կամ ի հայտ են գալիս նոր առասպելներ, և, ըստ էության, իր հիմնական հատկանիշներով, ձևավորվում է զրադաշտականության սրբազան կանոնը, որ ներառում է նաև հնդիրանական արխաիկայի բազմաթիվ տարրեր:

Տեղի է ունենում նաև նոր կրոնական հոսանքների ու ուղղությունների ձևավորում կամ ներթափանցում. օրինակ, միթրայականությունն ու մանիքեականությունը, որոնք որոշակիորեն ազդում են նաև խնդրո առարկայի՝ իրանական առասպելաբանությունում ու տոնածիսական կյանքում բույսերի դերի, նշանակության ու հիմնական գործառույթների և դրանց ընկալումների վրա:

Որպես ամբողջություն, իրանական առասպելաբանությունը սերտ ընդհանրություններ ունի ինչպես վեդայական, այնպես էլ ընդհանուր հնդեվրոպական առասպելաբանության հետ: Շատ են ընդհանուր սյուժեները. հակամարտ աստվածներ կամ աստվածությունների խմբեր, վիշապամարտի սյուժեներ և այլն:

Ընդհանրությունների գոյությունն ընդունելով, հետազոտողները արձանագրում են նաև տարբերություններ ընդհանուր հնդեվրոպական առասպելաբանական սյուժեներից, որոնք, վերջին հաշվով, հանգում են բարու և չարի արտահայտված դուալիզմին, երկվությանը: Երկվությունն իր հերթին ունի տարբեր բացատրություններ, որոնք հիմնականում հանգում են աշխարհի բազմաթիվ ժողովուրդների

առասպելամտածողությունում առկա բնական հակադրություններին. լույս-մութ, անձրև-երաշտ, օազիս-անապատ և այլն:

Եվ իրանական և այլ ժողովուրդների ազգագրական ուսումնասիրություններում ցույց է տրված այն կարևոր, առաջնային դերը, որ խաղացել են բնությունը, բուսական աշխարհն ու առանձին բուսատեսակներ մշակույթում ընդհանրապես, տոնածիսական արարողություններում ու պաշտամունքում մասնավորապես: Իրանական մշակութային աշխարհն այս տեսանկյունից բացառություն չէ:

Ըստ այդմ, սույն ատենախոսության նպատակն է աղբյուրների, մեր կողմից գրառված դաշտային ազգագրական նյութերի ու հրատարակված պարսկալեզու ու օտարալեզու գրականության քննության միջոցով ցույց տալ, թե ինչ դեր ու գործառույթ են ունեցել բույսերն ընդհանրապես ու բույսերի առանձին տեսակները իրանական առասպելներում ու առասպելամտածողությունում, իրանական ժողովուրդների հավատալիքներում, ինչպես են դրանք կիրառվել կոնկրետ արարողություններում ու ծիսական գործողություններում, ինչ սահմանափակումներ են ձևավորել հանրույթի կյանքի համար կարևոր նշանակություն ունեցող ոլորտներում, ինչպես օրինակ ուտեստ, հատկապես տոնածիսական ուտեստը, հիշատակի ծեսեր և այսպես շարունակ: Ատենախոսությունում, հաշվի առնելով նաև Իրանի բազմէթնիկ լինելը, քննության չեն առնվում կրոնական փոքրամասնություններին՝ հայեր, ասորիներ, հրեաներ, վերաբերող նյութերը: Որպես համեմատական նյութ գործածվում են այն նյութերը, որ մենք գրառել ենք ազգագրական գիտարշավների ընթացքում Գյուլիստան (Ղորղան) պրովինցիայում բնակվող թուրքմեններից: Այսինքն, գիտական շրջանառության մեջ դրվող նյութը վերաբերում է հիմնականում Իրանի տարածքի իրանալեզու էթնիկ հանրություններին:

Ձևակերպված նպատակին հասնելն բավականին բարդ է, քանի որ առկա են տեսական – մեթոդաբանական բնույթի որոշ սահմանափակումներ:

Նախ, նմանատիպ, միջգիտակարգային հետազոտությունների համար կարևոր է հետազոտության մեթոդների հարցը: Արդեն նախապատրաստական փուլում, երբ քննարկվում էին դաշտային աշխատանքների կազմակերպման ու աղբյուրների տարբեր խմբերի հետ աշխատանքի սկզբունքները, պարզ էր, որ միայն դաշտային ազգագրական նյութը բավարար չէ ձևակերպված նպատակին հասնելու համար: Հատկապես առասպելների, առասպելամտածողության հետ կապված տարբեր հարցերի լուծումները հնարավոր էր գտնել աղբյուրների, հատկապես գրավոր աղբյուրների ներգրավման միջոցով:

Հաջորդ խնդիրը, որ ի հայտ եկավ նախապատրաստական փուլում, վերաբերում էր հետազոտական մեթոդների զուգակցման հնարավորությանը, քանի որ առասպելների, ծիսական, հոգևոր բովանդակության տեքստերի վերլուծությունն այլ

մեթոդներ է ենթադրում, որոնք կարող են նաև դուրս լինել ազգագրագետի մասնագիտական հնարավորությունների շրջանակից: Ըստ այդմ, որոշվեց, հաշվի առնելով նաև դաշտային ազգագրական նյութեր գրանցելու հնարավորությունները, նախապատվություն տալ հետազոտության ազգագրական մեթոդներին, իսկ այլ աղբյուրներ ներգրավել այնքանով, որքանով դրանք հնարավորություն կտան ավելի ամբողջական ու խորքային դարձնել վերլուծությունները:

Առաջին հայացքից, վերը բերված սահմանափակումները հակասության մեջ են միմյանց հետ, սակայն դրանք հնարավորություն տվեցին նաև զուգակցել մոտեցումները, մի դեպքում նախապատվությունը տալով մեր կողմից գրառված ազգագրական նյութերին, իսկ մեկ այլ դեպքում՝ որոշ իրողություններ բացատրել հիմնականում գրավոր աղբյուրների օգնությամբ:

Այս սահմանափակումները ունեն մեկ այլ պատճառ ևս: Բնական է, որ մեկ ազգագրագետի ուժերից վեր է ողջ Իրանում թեկուզ և մեկ, կոնկրետ թեմայի վերաբերյալ նյութեր գրառելը, հետևաբար այս դեպքում առաջնային դառնում է հետազոտության ընտրանքը:

Ձևակերպված նպատակը, ինչպես նաև հետազոտական սահմանափակումները, որոշակիացրին նաև խնդիրների շրջանակը: Աշխատանքում փորձել ենք լուծել երեք հիմնական խնդիր:

Առաջին խնդիրը վերաբերում է Իրանի ժողովուրդների մշակույթում բույսերի պաշտամունքի հիմքերի ու դրսևորումների ուսումնասիրությանը: Կարևոր ուշադրություն է դարձվել առասպելներում, ավանդագրույցներում, էպոսում, հեքիաթներում ու ժողովրդական բանահյուսության տարբեր նյութերում բույսերի պաշտամունքի դրսևորումներին, ակունքներին, փորձ է արվել այս ամենը դիտարկել պատճառահետևանքային կապի մեջ: Խնդրի ամբողջական լուծումն ապահովելու նպատակով դիտարկվել է երեք հիմնական հարթություն:

Առաջինը վերաբերում է իրանական մշակույթում մինչ օրս կարևոր դեր խաղացող ծառերի պաշտամունքին ու դրա տարբեր դրսևորումներին:

Երկրորդ հարթությունում դիտարկվել են Իրանի ժողովուրդների մշակույթում կարևոր դեր խաղացող հատիկի ու հատիկավոր բույսերի պաշտամունքի խնդիրները, ընդ որում՝ ավելի լայն, երկրագործական զբաղմունքների ու նստակեցության համատեքստում:

Երրորդ հարթությունում դիտարկվել են այլ բույսերը, ինչպես օրինակ հաոմա, մանդրագորա, որոնց պաշտամունքը հանդիպում է ոչ միայն իրանական առասպելներում: Այս բույսերի պաշտամունքն ու միաժամանակ դրանց հետ կատարվող գործողությունները տեսանելի են տարբեր ծեսերում ու արարողություններում, ունեն

չարխափան ու պաշտպանիչ նշանակություն ու գործառույթ, այսինքն, հանդիպում են իրանական հոգևոր մշակույթի բոլոր բաղադրիչներում:

Իրանական մշակույթում բույսերի պաշտամունքի դրսևորումները ամբողջական ներկայացնելու նպատակով, առասպելաբանության, հեքիաթների, ժողովրդական բանահյուսության ուսումնասիրությունից զատ, կարևորել ենք տոնաձիսական կյանքն ու առօրյա կենցաղը: Գրառված ազգագրական նյութերն ու աղբյուրներում պահպանված հարուստ տվյալները ցույց են տալիս, որ բույսերն ու բույսերի հանդեպ վերաբերմունքը կարևոր դեր են խաղում հատկապես երկրագործական տարեշրջանի տարբեր փուլերում: Յորենի, գարու, հատիկների ու թեյի մշակությունն ուղեկցվում են բազմաթիվ ծեսերով ու ծիսական արարողություններով, ապացուցելով բույսերի պաշտամունքի պատմական հիմքերը, խորքն ու կարևորությունը: Բացի երկրագործական տարեշրջանի տարբեր փուլերից, բույսերի պաշտամունքին մեծ տեղ է տրվում նաև իրանական տոներում:

Ուտեստը նույնպես հանդես է գալիս որպես բույսերի պաշտամունքի ազդեցությունը կրող համակարգ: Խոսքը վերաբերում է հատկապես տոնական և ծիսական ուտեստին, քանի որ այս ոլորտում առկա սահմանափակումները կամ նախընտրությունները պայմանավորված են մշակույթով ընդհանրապես ու միաժամանակ արտահայտում են հանրույթի աշխարհայացքը, աշխարհընկալումն ու պատկերացումները:

Եվ վերջապես իրանական մշակույթում բույսերի պաշտամունքի հստակ ու առավել ամբողջական դրսևորումները հանդիպում են ամուսնահարսանեկան և սգո ու հիշատակման արարողություններում:

Երրորդ խնդիրը վերաբերում է բույսերի չարխափան ու պաշտպանիչ նշանակության տարբեր առումների դիտարկմանը, քանի որ ամեն ինչ հաճախ ավելի ավելի առօրեական է, քան կարելի է ենթադրել:

Այսպիսով, որպես մեկնակետ արձանագրվում է, որ բույսերը իրանական մշակույթի կարևորագույն մասն են և իրանցիների հոգևոր ու նյութական կյանքում կարևոր ազդեցություն ունեն:

Ինչպես արդեն նշեցինք, սույն ատենախոսությունում կանդրադառնանք իրանցիների կյանքի տարբեր ոլորտներում բույսերի ունեցած մշտական դերին, հիմնականում ազգաբանական-մշակութաբանական համատեքստում:

Գրավոր աղբյուրները, պատմական հիշողությունում պահպանված ու փոխանցված հիշողությունները, ծիսապաշտամունքային ու պրակտիկ գործողությունները ցույց են տալիս, որ հազարամյակներ շարունակ բույսերը “ներկա են” իրանցիների կյանքի գրեթե բոլոր ոլորտներում՝ մշակութային, տնտեսական, հավատալիքային, առողջապահական և այլն: Այս կարևորությունը, բնականաբար,

պահանջում է համալիր մոտեցումներ ու նյութի համալիր քննություն, քանի որ բազմաթիվ դեպքերում ազգագրական նյութը “մանրութներում է,” դժվար բացահայտելի: Ուստի, առաջին քայլը պետք է լինի հասկանալը, թե մշակույթում, տոնաճիսական կյանքում, առասպելամտածողություն ինչ դեր են խաղում բույսերը մի կողմից, և դրանց ինչ հատկանիշներ ու որակներ են վերագրում կոնկրետ հասարակություններն ու մարդիկ: Այսինքն, առաջին քայլը պետք է լինի բույսերի դերի հստակեցումն ու հիմնական գործառույթների առանձնացումը, հատկապես եթե հաշվի առնենք, որ Իրանի ողջ տարածքում հանդիպում են բույսերի հազարավոր տեսակներ: Իրանցիներն իրենց հազարամյա պատմության ընթացքում ունեցել և պահպանել են ավանդույթների ու սովորույթների հսկայական բազմազանություն, որոնցում բույսերը առանձնահատուկ ու կարևոր տեղ են զբաղեցնում:

Ցանկացած մշակութային միջավայրում ինչպես բույսերի պաշտամունքն ընդհանրապես, այնպես էլ կոնկրետ բուսատեսակների պաշտամունքը կապված են տարբեր իրողությունների հետ: Ընդունելով դրանցում առասպելականի, մշակութայինի կարևոր դերակատարումը, միաժամանակ պետք է փաստել, որ այդ ամենը կախված է նաև տարածքի, լանդշաֆթի, բնակլիմայական պայմանների առանձնահատկություններից: Այս տեսանկյունից Իրանն առավել քան հետաքրքիր ու բազմազան է:

Իրանը (Իրանի Իսլամական Հանրապետություն) Առաջավոր Ասիայի ամենամեծ պետություններից է՝ 1.630 մլն կմ² տարածքով: Երկրի տարածքի մեծ մասը գտնվում է Իրանական ընդարձակ բարձրավանդակում, որի ներքին մասը, այսպես կոչված Իրանական սարահարթը, եռանկյունաձև է, եզրագծվում է բարձր լեռնազանգվածներով: Հյուսիսում սարահարթը եզրագծվում է Էլբուրսի լեռնազանգվածով, որտեղ և գտնվում է երկրի ամենաբարձր լեռը՝ Դեմավենդը (5670 մ): Հանդիսանալով Պարոպամիզի և Հինդուկուշի լեռնահամակարգերի շարունակությունը, Էլբուրսը մի քանի զուգահեռ լեռնաշղթաներով ձգվում է Կասպից ծովի հարավային ափերով: Հարավ-արևմուտքից և հարավից Իրանական սարահարթը եզրագծվում է Զագրոսի լեռնային համակարգերով, իսկ արևելիքը՝ Արևելաիրանական լեռներով:

Իրանի առանձնահատկություններից է այն, որ սարահարթի ներքին հատվածը մի կողմից բավականին հարուստ է հովիտներով, յուրօրինակ օազիսներով, իսկ մյուս կողմից՝ անապատներով ու կիսաանապատներով, որոնցից ամենամեծերը Դեշտե-Քևիր և Դեշտե-Լուտ անապատներն են, որոնք ձգվում են հարյուրավոր կիլոմետրեր: Սարահարթը եզրագծող լեռնազանգվածներն իրենց հերթին, լրացուցիչ յուրօրինակություն են հաղորդում Իրանի բնությանը, բուսական ու կենդանական

աշխարհին: Լեռնազանգվածների ներքին թեք լանջերն աստիճանաբար դառնում են ցածրավայրեր, ինչպես օրինակ մերձկասպյան և խուզխտանյան:

Հարավում, Պարսից ծոցի ծովափնյա հատվածում, արդեն Հարմսիր անապատն է, իսկ արևելքում գտնվում է Սեիստանյան հարթավայրը: Իրանի ամենամեծ և միակ նավարկելի գետը Քարունն է: Իրանի մնացած գետերը ավելի նվազ կարևորություն ունեն, ավելի կարճ են, հաճախ սկիզբ են առնում լեռնազանգվածների ներքին լանջերից ու ունեն սահմանափակ կիրառություն: Այսպիսով, Իրանի տարածքի հիմնական մասը իրենից ներկայացնում է փակ ջրային ավազան, որի գետային ավազանը ելք չունի դեպի ծով կամ օվկիանոս:

Իրանական սարահարթի լեռնակազմական ու ջրագրական այս առանձնահատկությունները պայմանավորել են նաև Իրանի բնակլիմայական պայմանների ու կլիմայական գոտիների առանձնահատկությունները:

Ըստ կլիմայական պայմանների Իրանում առանձնացվում են հետևյալ կլիմայական գոտիները.

- Խոնավ մերձարևադարձներ Հարավ-Կասպյան ցածրադիր գոտում՝ առատ տեղումներով և վատ կլիմայական պայմաններով:
- Հաջորդը չոր մերձարևադարձների գոտին է Խորասանում և երկրի հարավում, Ֆարսում և Խուզխտանում, որտեղ տեղումները սակավ են, իսկ ամառային ջերմաստիճանները՝ բավականին բարձր:
- Իրանական Ադրբեջանը և Քրդստանը աչքի են ընկնում լեռնային, չափավոր տաք կլիմայով:
- Մերձհասարակածային անապատների կլիման մայրցամաքային է, որտեղ եղանակի տատանումները շատ մեծ են՝ +50 աստիճանից ամռանը մինչև -25 աստիճան Իրանի ներքին շրջաններում ձմռան ամիսներին:

Հարավ-կասպյան ցածրավայրը և այս տարածքին հարող Էլբուրսի հարակից լեռնազանգվածների հարավային լանջերը հարուստ են անտառներով: Որոշ հատվածներում անտառներն այնքան խիտ են, որ դառնում են անանցանելի: Ընդհանուր առմամբ, սակայն, անտառային տարածքները սահմանափակ են և Իրանը գրեթե միշտ ունեցել է և ունի անտառանյութի կարիք:

Անտառային գոտուց բարձր ձգվում է տափաստանների և ալպյան մարգագետինների գոտին, որն օգտագործվում է հիմնականում քոչվոր ու կիսաքոչվոր անասնապահների կողմից: Անապատների ու կիսաանապատների հսկայական գոտին զրկված է բուսականությունից:

Կլիմայական գոտիների նման բազմազանությունը մեծ բազմազանություն է հաղորդել նաև Իրանի տարածքում բնակվող ժողովուրդների տնտեսական զբաղմունքներին ու մշակվող բույսերի հիմնական տեսականուն:

Երկրագործությունը, որը գյուղական բնակչության հիմնական զբաղմունքն է, Իրանի տարածքում սկիզբ է առել դեռևս հազարամյակներ առաջ, ինչի մասին վկայում են ոչ միայն հնագիտական պեղումների արդյունքները, այլ նաև հին իրանցիների սրբազան գրքի՝ “Ավեստայի” տեքստերը, որոնք երկրագործական աշխատանքը համարում էին բարձրագույն պատիվ ու արժանիք:

Իրանում կարևորագույն գյուղատնտեսական մշակաբույսերը ցորենն ու գարին են: Աճեցնում են նաև բրինձ, ճակնդեղ, ծխախոտ, բազմաթիվ այլ բույսեր: Ցորենը և գարին ցանում են ինչպես ջրովի, այնպես էլ անջրդի հողերում, ինչը պայմանավորում է նաև գյուղատնտեսական աշխատանքների ցիկլի ընթացքն ու գործողությունների հաջորդականությունը: Մշակվող բույսերի տեսականին տարբերվում է նաև ըստ կոնկրետ տարածքների: Որոշ շրջաններում տարածված է բակլայի, լոբազգիների, դդմազգիների, բանջարաբոստանային կուլտուրաների մշակությունը, լայն տարածում ունի նաև այգեգործությունը: Երկրի տարածքի նշանակալի մասը զբաղեցնող հսկայական տարածքները պիտանի չեն երկրագործության համար: Այստեղ, լավագույն դեպքում, կարելի է գտնել ընդամենը փոքր օազիսներ՝ երկրագործության սահմանափակ զարգացման ու բույսերի խիստ աղքատիկ տեսականիով:

Կենտրոնական շրջանները, ինչպես նաև բարձրադիր գոտին, տեղումների սակավության պատճառով, օգտագործվում են հիմնականում որպես արոտավայրեր: Վերոնշյալ բոլոր շրջաններում բնակիչներն առավելագույնս օգտագործում են տեղում աճող բույսերը: Չնայած այսօրվա տրանսպորտային կապերի ու ապրանքափոխադրության պայմաններում՝ Իրանի ողջ տարածքում բույսերի կիրառումն ու տարածումը գրեթե միանման է:

Իրանի տարածքի՝ գյուղատնտեսության կազմակերպման այս համակարգը հարյուրամյակներ շարունակ ազդել է նաև ուտեստի վրա: Նեոլիթյան ժամանակներից սկսած մինչ օրս մարդու սննդի պաշարի մեծ մասը բուսատեսակներն են կազմում: Տաք կլիմայական գոտիներում օրինակ, ուտեստում բավականին բարձր է օսլայով հարուստ սնունդը: Համեմունքները ևս կարևոր մշակութային ու սոցիալական նշանակություն ունեն: Ըմպելիքները հիմնականում հյութերի և թուրմերի (թեյ, սուրճ) տեսքով են օգտագործվում: Տարածված է տարբեր հատիկավորներից (քունջութ, ձիթապտուղ) յուղ ստանալը:

Ուտելիքի պատրաստումն իրանցիների ամենահին և ամենակարևոր զբաղմունքներից է եղել: Հաճախ խոհանոցային արվեստի մեթոդները լայն տարածում ստանալով՝ հսկայական ցանցեր են ստեղծել, ուղեկցվել տարբեր ծեսերով ու արարողություններով: Դրանցից են ուտելիքների բազմազանությունը, դրանց եփման ժամանակն ու պատրաստման կարգը (հատկապես տոների ժամանակ), խմբի

անդամներին հավաքելը և ճաշը նրանց միջև բաժանելը և հատկապես տվյալ ուտելիքը սովորականի և ծիսականի դասակարգելը:

Իրանի գյուղերում ու քաղաքներում ծեսերի ու արարողությունների մեծ մասի դեպքում բույսերը հատուկ նշանակություն ու ազդեցություն ունեն: Այդ ծեսերի ուսումնասիրությունը մեզ հնարավորություն է տալիս վերհանել մոռացված կապերը հավատալիքների ու երկրպագության առարկաների և դրանց հետ կապված ծեսերի միջև:

Իրականում մենք պտղաբերության, ծննդաբերության, հասունության, ամուսնության, մահվան հետ կապված ծեսերում ականատես ենք մարդու և բույսերի միջև առկա հին և խորը կապերին, տեսնում ենք, թե պատմության ողջ ընթացքում բույսերը ինչ չափով են տարբեր շրջաններում մարդկանց հետ առնչություն ունենում: Սա է պատճառը, որ ծագումնաբանական առասպելներում բույսերը մշտապես կենտրոնական ու կարևոր դեր ունեն, նույնիսկ մի շարք ավանդություններում էլ մարդիկ վերածվում են բույսերի: Պատմության և առասպելաբանության մեջ բույսերի ունեցած դերի, ազդեցության հիման վրա կարելի է կառուցել հնուց մինչև օրս իրանցիների աշխարհայացքի ու մտածելակերպի առանձնահատկություններն ու դրանց փոփոխությունները և դրանց վրա ազդող ազդակները:

Հետազոտությունը ժամանակագրորեն ընդգրկում է 1387/2009 թվականից մինչև 1392/2013 թվականը: Մեթոդաբանորեն այն իրենից ներկայացնում է պատմագիտությունում և ազգաբանությունում ընդունված մեթոդների զուգակցում, սակայն հիմնականը ազգագրական մեթոդաբանությունն է, մասնավորապես՝ դաշտային ազգագրական հետազոտությունների, անհատական ու խորացված հարցազրույցների, դիտարկումների մեթոդները:

Կարևոր խնդիր էր նաև ուսումնասիրության սահմանների որոշակիացումը: Իրանի քաղաքական սահմանների ընդարձակությունը մեզ ստիպել է ուսումնասիրությունը սահմանափակել չորս շրջաններով: 56 ամսվա ընդհատումներով հետազոտական աշխատանքներ են կատարվել հյուսիսային շրջաններում (Գիլան, Մազանդարան, Թալեշ), արևելքում և հյուսիս-արևելքում (Ռազավի Խորասան, Կենտրոնական Խորասան, հարավային Խորասան), հյուսիս արևմուտքում և արևմուտքում (Արևելյան Ատրպատական, արևմտյան Ատրպատական, Քուրդիստան, Զանջան, Համադան և Քերմանշահան), կենտրոնական շրջաններում (Թեհրան, Ալբորզ, Դամղան, Արաք, Սպահան և Քերմանից ու Թաբասից մի հատված), հարավում ու հարավ-արևմուտքում (Լորեսթան, Խուզիստան, Հորմոզգան և Դաշամ): Դաշտային աշխատանքներ են կատարվել շուրջ 75 գյուղում ու քաղաքում: Հետազոտության հիմքում դրված են բավականին մասշտաբային հետազոտությունների ընթացքում գրառված դաշտային ազգագրական նյութերը: Դաշտային ազգագրական

հետազոտություններ, հիմնականում խորացված անհատական հարցազրույցի մեթոդով, անցկացվել են Իրանի տարբեր պրովինցիաների այն բնակավայրերում, որոնք բնութագրվել են որպես առավել ավանդության համաիրանական մշակույթի համատեքստում: Հարցազրույցներն անցկացվել են հիմնականում ավագ սերնդի ներկայացուցիչների հետ (ընդհանուր առմամբ շուրջ 60 հարցազրույց):

Երկար ժամանակ բնակվելով առանձին շրջաններում, մենք օգտագործել ենք նաև դիտարկումների մեթոդը, ինչի արդյունքում կարողացել ենք գրառել իրենց արդիականությունը պահպանող այնպիսի ծեսեր, որոնք կապված են առանձին բույսերի պաշտամունքի հետ:

Ատենախոսության տեսական մեթոդաբանական հիմքը կազմել է պատմահամամետական մեթոդը, ինչպես նաև Ֆրեդերիք Սիմունսի մեթոդաբանությունը, ըստ որի, հեղինակն առաջարկում է բույսերի պաշտամունքը դիտարկել որպես համակարգային խնդիր, որի ուսումնասիրությունը ենթադրում է համալիր մոտեցում, որը զուգակցում է պատմության, ազգագրության, կրոնագիտության, բանախոսության, էթնոբուսաբանության և ավանդական բժշկության տվյալները (մասնավորապես երբ բույսերի բնական բուժիչ հատկանիշները զուգակցվում են վերջիններիս ծիսական բեռնվածության հետ): Հետազոտական մեթոդների ու գործիքների այս զուգակցումը, ընդհանուր առմամբ, հնարավորություն է տվել պատասխանել ատենախոսությունում առաջ քաշված հիմնական խնդիրներին:

Այս աշխատանքի համար, բացի դիտարկումների ու անհատական խորացված հարցազրույցների մեթոդից, օգտվել ենք Իրանում ազգագրական հետազոտությունների ընթացքում լայնորեն կիրառվող Rapid Rural Appraisal (արագ գյուղական գնահատում) և Participatory Rural Appraisal (գյուղական մասնակիցների գնահատում), իսկ քաղաքներում Participatory Assessment, Monitoring and Evaluation (մասնակիցների գնահատում և մոնիթորինգ) մեթոդներից: Օգտագործվել են նաև իրանական ազգագրության գրավոր տվյալները՝ մենագրությունների, հոդվածների ու գրքերի տեսքով:

Ատենախոսության շարադրանքի ընթացքում օգտվել ենք ինչպես անգլերենով, այնպես էլ պարսկերենով հրատարակված՝ խնդրո առարկային վերաբերող հիմնական գրականությանից, որում մեծ թիվ են կազմում ինչպես տեսական ուսումնասիրությունները, այնպես էլ կոնկրետ խնդիրների վերաբերող դիտարկումներն ու վերլուծությունները:

Տարբեր ժողովուրդների հավատալիքներում ու պաշտամունքում բույսերի պաշտամունքի վերաբերյալ գրականությունը մեծաթիվ է, սակայն վերջինիս փոքր մասն է, կարելի է ասել, որ ուղղակի կամ անուղղակի կապ ունի բուն Իրանի ու վերջինիս առանձին ժողովուրդների հետ: Որոշ դեպքերում այս գրականությունը կարող է

օգտագործվել որպես համեմատական՝ բույսերի պաշտամունքի այս կամ այն առումները դիտարկելու համար:

Խնդրո առարկային վերաբերող թերևս ամենավաղ ակադեմիական ուսումնասիրություններից մեկը, որ վերաբերում է բույսերի պաշտամունքին Ա. Դե Գուբերնատիսի “Բույսերի առասպելաբանությունը և կանաչ աշխարհի լեգենդները” վերնագրով ուսումնասիրությունն է, որը հրատարակվել է Փարիզում, 1882թ. (Gubernatis 1882): Խնդրին վերաբերող վաղ շրջանի ուսումնասիրություններից կարելի է առանձնացնել նաև Շ. Ժորեի (Charles Joret) «Les Plantes dans l’antiquité et au moyen age» («Բույսերը հնում և մեր օրերում») ուսումնասիրությունը, լույս տեսած Փարիզում, 1904 թ. (Joret 1904). Այս աշխատությունում քննարկվում են դասական Արևելքի, Եգիպտոսի, Փյունիկիայի ու այլ մշակույթներում բույսերի պաշտամունքի ու պաշտամունքային բույսերի վերաբերյալ տարբեր հարցեր:

Բանահյուսության, բանագիտության և էթնոբուսաբանության սահմանագծին կարևոր պետք է համարել Զ. Ք. Բերդվուդի “Բույսերի բանահյուսությունը” վերնագրով տեղեկատվական բնույթի աշխատանքը: Այն վերաբերում է հիմնականում բանահյուսությունում պաշտամունքային գործառույթ ունեցող բույսերին, ինչպես նաև տարբեր մշակույթներում լայն տարածում ունեցող ժողովրդական միջոցներին ու մեթոդներին:

Իրանական հավատալիքներում ու առասպելներում բույսերի պաշտամունքի վերաբերյալ նյութեր պարունակող ուսումնասիրությունների շարքից կարելի է առանձնացնել Զեհարգիր Քոյաջիի (Coyajee, Jehabgir) «Cults and Legends of Ancient Iran and China» («Հին Իրանի և Չինաստանի պաշտամունքն ու լեգենդները») վերնագրով մենագրությունը, հրատարակված Բոմբեյում, 1938թ. (Coyajee 1938): Վաղ շրջանի կարևոր ուսումնասիրություններից է նաև Դ. Հուփերի (David Hooper) «Useful Plants and Drugs of Iran and Iraq» («Իրանի և Իրաքի օգտակար բույսերը») վերնագրով աշխատությունը, որը հրատարակվել է Չիկագոյում, 1937թ. (Hooper 1937): Այս գրքին մեծ կարևորություն է հաղորդում հատկապես բույսերի՝ իրանական ու իրաքյան անվանումների լատինական համարժեքների ցանկը, ինչը մեծապես դյուրացրել է հետագա հետազոտողների աշխատանքը՝ տարբեր բույսերի նույնականացման վերաբերյալ հարցեր քննարկելիս:

Անվերապահորեն դասական պետք է համարել Բ. Ա. Դոնալդսոնի (Donaldson, Bess Allen) «The Wild Rue Of Persia: Magic, Myth and Folklore in Iran» վերնագրով աշխատությունը, հրատարակված Լոնդոնում 1938թ.: Այս աշխատանքը մինչ օրս պահպանել է իր կարևորությունը որպես խնդրո առարկային վերաբերող կարևորագույն վերլուծական աղբյուր (Donaldson 1938):

Բույսերի պաշտամունքին վերաբերող տարբեր հիմնախնդիրների

ուսումնասիրությամբ զբաղվել են նաև բազմաթիվ իրանցի հետազոտողներ, սակայն նրանց աշխատությունները լայն տարածում չեն ստացել հիմնականում պարսկերենով գրված լինելու պատճառով: Այդ պատճառով հարկ համարեցինք անդրադառնալ պարսիկ ազգագրագետների, պատմաբանների ու կրոնագետների ուսումնասիրություններին, դրանց հիմնական դրույթները գիտական շրջանառության մեջ դնելու նպատակով:

Առավել հայտնի ուսումնասիրությունների շարքում է Սադեք Հեդայաթի “Նեյրանգեստան” աշխատությունը, որը կարևորագույն բազմաշերտ ուսումնասիրություն է, չափազանց հարուստ ազգագրական նյութերով: Այդ նյութերը, ի թիվս այլոց, վերաբերում են նաև պաշտամունքային նշանակություն ունեցող բույսերին (Hedāyat 1955): Մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում նաև Զարգարիի “Դեղաբույսեր” վերնագրով աշխատությունը, որում հեղինակը, բացի դեղաբույսերի զուտ ֆիզիկական/ֆիզիոլոգիական ազդեցությունները քննարկելուց, դիտարկում է նաև վերջիններիս ծիսական նշանակության ու առանձին արարողություններում ունեցած դերի վերաբերյալ հարցերը (Zargarī 1989):

Ք. Բելի երկու ուսումնասիրությունները՝ «Ծիսական տեսություն և ծիսական պրակտիկա» և «Ծես՝ չափումներ և հեռանկարներ» (Bell 1992; 1997), ընդհանուր առմամբ, բնութագրվում են որպես կարևորագույն ավանդ կրոնագիտությունում, որոնք փոխեցին ծեսի բնույթի, գործառույթի, ինչպես նաև բնույթի ընկալման սահմանները: Այս փոփոխությունները, իրենց որոշ դրսևորումներում, ազդեցին նաև տարբեր մշակույթներում բույսերի ծիսական գործառույթների և նշանակությունների վրա:

Վերջին շրջանի ուսումնասիրություններից կարելի է առանձնացնել Ֆ. Սիմունսի 1998թ. հրատարակված «Plants of Life, Plants of Death» մենագրությունը: Նրանում համակողմանի քննության է ենթարկվում բույսերի սրբազան, ծիսական «բեռնվածության» հարցը: Կարևորվում են հատկապես այն բույսերը, որոնք ասոցացվում են ծիսական մաքրության, պտղաբերության, բարգավաճման, կյանքի, ինչպես նաև վերջիններիս հակապատկերների, այսինքն այն բույսերի հետ, որոնք ունեն չարի, ծիսական անմաքրության, հիվանդությունների, վատ ճակատագրի, մահվան ասոցիացիաներ: Ուսումնասիրությունը կարևոր է հատկապես այն պատճառով, որ հեղինակի խորքային վերլուծությունները պատմության, ազգագրության, կրոնագիտության, բանահյուսության, էթնոբուսաբանության ու ավանդական բժշկության սահմանագծին են: Հիմնարար աշխատություն է Չ. Սքինների (Charles Skinner) «Myths and Legends of Flowers, Trees, Fruits, and Plants» ծավալուն մենագրությունը, լույս տեսած 2002 թ. (Skinner 2002): Կարևոր պետք է համարել նաև Մ. դե Բլինի և Մ. Ք. Լեժյունի «Compendium of Symbolic and Ritual Plants in Europe» (“Եվրոպայի սիմվոլիկ և ծիսական բույսերի կոմպենդիում”) վերնագրով

աշխատությունը, հրատարակված Գնետի համալսարանի կողմից, 2003թ. (Cleane/Lejeune 2003):

ԳԼՈՒԽ 1

ԲՈՒՅՍԵՐԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԻ ՀԻՄՔԵՐՆ ՈՒ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ԻՐԱՆԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎՈՒՐԴՆԵՐԻ ՄՇԱԿՈՒՅԹՈՒՄ

Պաշտամունքի, հավատալիքների վաղ համակարգերի ձևավորման հետ կապված հարցերը մինչ օրս ազգագրության տարբեր տեսական ուղղությունների քննարկումների շրջանակում են: Սակայն, քանի որ դրանց մանրամասն վերլուծությունը դուրս է ատենախոսության խնդիրների շարքից, արձանագրենք, որ ինչպես դաշտային ազգագրական նյութերը, այնպես էլ իրանական առասպելաբանությանն ու հավատալիքներին վերաբերող գրականությունը հնարավորություն են տվել արձանագրել զարգացման այն հիմնական միտումները, որոնք բնութագրական են հնդեվրոպական և մյուս կողմից՝ առաջավորասիական մշակութային միջավայրի համար:

Մարդ-բնություն, մարդ-մարդ հարաբերությունների բնույթը, հատկապես պատմության ամենավաղ փուլերում, պայմանավորած էր տարբեր իրողություններով:

Շրջապատող աշխարհը, տարերքները, բնության երևույթները պաշտամունքի առարկա էին դառնում առաջին հերթին իրենց անբացատրելի, դժվարընկալելի հատկանիշների ու որակների շնորհիվ: Մարդը վախենում, պաշտում, ընդհանուր առմամբ, յուրահատուկ վերաբերմունք էր ձևավորում փայլող, տարբերվող տեսք ունեցող, իրենց հատկանիշներով դժվար ընկալելի իրերի ու առարկաների հանդեպ: Դրանց շարքում են ոչ միայն առաջին աստվածները, այլ նաև բույսերի տարբեր տեսակներ, լեռները, ժայռերը, գետերն ու լճերը (Gerey 1378/1980: 54):

Ջ. Ֆերգյուսոնի համոզմամբ, ծառերի պաշտամունքը պայմանավորված է նրանց գեղեցկությամբ և դրանց վերագրվող հիմնական գործառույթներով. դրանք համարվում էին աստվածների յուրահատուկ նվերը մարդկանց, և դրանց տերևներում ու ճյուղերում են թաքնված աստվածների ոգիները (Fergusson 1868: 408): Մեկ այլ հետազոտող, Մաքլենանը, ենթադրում է, որ նման բացատրությունը բավարար չէ, քանի որ մարդիկ, բացի ծառերից, պաշտել են նաև թփերը, խոտերը և բույսերի սերմերը: Նրա կարծիքով, բույսերի պաշտամունքը կապված է տոտեմիզմի, տոտեմ նախնիների պաշտամունքի շրջանի հետ, երբ, ըստ հնագիտական նյութերի, տեղի էր ունենում նաև կենդանիների ու բույսերի ընտելացում/ ընտանեացումը (McLennan 1869: 213):

Հայտնի հետազոտող Սպենսերն այս հետաքրքիր քննարկմանը ավելացնում է մեկ այլ նրբերանգ: Ըստ նրա, վաղ հավատալիքների համակարգում կարևոր դեր խաղացած՝ բույսերի և կենդանիների պաշտամունքը մի կողմից և նախնիների պաշտամունքը՝ մյուս, ունեն ակնհայտ տարբերություններ: Սակայն դրանց խորքային, բովանդակային գործառույթները նույնն են և դրանք մեծ հաշվով, լուծում են նույն խնդիրները: (Spencer 1899: 359i):

Հետագա ուսումնասիրությունները, որպես մեկնակետ ընդունելով այս հիմնական թեզերը, միաժամանակ, որոշ մոտեցումներ վերանայում են, հենվելով առաջին հերթին հնագիտական, հնաբուսաբանական ու այլ նյութերի վրա: Քննարկումների հիմնական հարցը վերաբերում է այն խնդրին, թե իրականում երբ է տեղի ունեցել բույսերի առասպելականացումն ու սրբազանացումը: Այսպես, տիեզերքի արարման / կոսմոգոնիկ առասպելներում, համենայնդեպս դրանց հիմնական մասում, ակնհայտ է, որ բույսը / վերջինիս առանձին տեսակները առաջինն են ի հայտ եկել կամ ստեղծվել աստվածների կողմից: Սակայն որպես առասպելական ու ծիսական գործողությունների օբյեկտ դրանք ամբողջացել ու համակարգային են դարձել ավելի ուշ, քան կենդանիները:

Այս տեսակետի բացատրությունները հանգում են մի կողմից երկրագործության, մյուս կողմից՝ անասնապահության ու ձկնորսության և որսորդության առաջացման ժամկետների խնդրին: Հետազոտությունները ակնհայտ են դարձնում վերջին խմբի ավելի վաղ ի հայտ գալը: Բույսերի մասին ծիսաառասպելական պատկերացումների

համակարգի միջուկը ենթադրում է քիչ թե շատ զարգացած երկրագործական պաշտամունքի, իսկ վերջինս՝ իր հերթին, քիչ թե շատ զարգացած երկրագործության առկայություն: Հետազոտողների հիմնական խումբը բույսերի համեմատաբար ավելի ուշ առասպելականացմամբ է բացատրում նաև վերջիններիս և տոտեմիզմի միջև համեմատաբար ավելի թույլ կապը:

Վերը թվարկված հիմնական մոտեցումներն ու տեսակետները կիրառելի են իրանական մշակույթի հանդեպ, քանի որ վերջինս ևս առանձնացել ու առանձնանում է բույսերի պաշտամունքի, ընդհանրապես՝ բուսական ու կենդանական աշխարհի հանդեպ վերաբերմունքի յուրօրինակ համակարգով:

Ազգագրական առումով, որպես ասվածի հիմնավորում, պետք է դիտվի նաև պաշտամունքի յուրօրինակ բյուրեղացումը մի կողմից և մյուս կողմից՝ բույսերի պաշտամունքին վերաբերող դրսևորումների բազմազանությունը:

Բույսերի, վերջիններիս առանձին տեսակների պաշտամունքի տարբեր դրսևորումներ հանդիպում ենք առասպելներում, ավանդազրույցներում, հեքիաթներում ու ժողովրդական բանահյուսության բազմաթիվ այլ նմուշներում: Պաշտամունքի՝ սոցիալական հարաբերություններում ու համայնքային, ընտանեկան կյանքում ունեցած կարևորության վկայությունն է նաև զանազան արգելանքների, սահմանափակումների առկայությունը կյանքի տարբեր փուլերում:

Այս առումով հետաքրքիր է Ջորջ Բիրդվուդի հոդվածներից մեկում ներկայացված իրանական ավանդույթը բույսերի պաշտամունքի մասին: Մի իրանցի պատմում է, որ երկնագույն վերնազգեստով ու բրդյա գլխարկով շրջում էր իրանական այգիներով ու մարգագետիններով, յուրաքանչյուր ծաղկի կողքին խորհում էր, և երբ հագեցավ ծաղիկների տեսքից ու գտավ իր սիրելի ծաղիկը, փռեց իր գորգը դրա կողքին և մինչև մայրամուտ նստեց ծաղկի մոտ, գովերգեց այն, հետո հավաքեց իր գորգը և գնաց տուն: Այսպես շարունակվեց մինչև ծաղիկի թառամելը և այս անգամ նա իր հետ բերեց իր ընկերներին ու բարեկամներին և դրա կողքին սկսեցին թառ և ուրաբ նվագել: Երաժշտությանը և բանաստեղծություններ կարդալուն զուգահեռ նրանք խմում էին գինի, կատակում և շատախոսում էին: Այս ամենը կրկնվում էր ամեն երեկո, մինչև ծաղիկը ամբողջովին չթառամեց (Birdwood 1910: 35-36):

Այս գրույցը ազգաբանական-մշակութաբանական համատեքստում հետաքրքիր է մի քանի առումով:

Նախ, այն ներկայացնում է Իրանի բուսական ու կենդանական աշխարհի բազմազանությունը, քանի որ հերոսն իր սիրելի ծաղիկը գտնում է բավականին երկար որոնումներից հետո միայն:

Հաջորդ կարևոր իրողությունը բույսերի ու “փիլիսոփայության” միջև յուրօրինակ կապն է: Մարդիկ խորհում են, մտորում ծաղիկների ու բույսերի շուրջ, հաճախ

վերջիններիս դարձնում իրենց խոհերի ու գրույցների վկան ու ընկերը, ինչն իր գունեղ դրսևորումներն է ստանում հատկապես միջնադարյան իրանական պոեզիայում:

Եվ վերջապես, կարևոր է այն, որ հերոսը միայնակ չէ, նա հրավիրում է ընկերներին, բարեկամներին ու արդյունքում առկա են արդեն համատեղ խնջույքի, զվարճանքի ու հացկերույթի տեսարաններ, որոնք շարունակվում են մինչև ծաղկի թառամելը, որն այս դեպքում խորհրդանշական է և կարող է կապվել մեռնող ու հարություն առնող բնության գաղափարին:

Բերված օրինակը, այսպիսով, ցույց է տալիս նաև, որ Իրանում բույսերի պաշտամունքն ու վերջինիս դրսևորումների տարբեր եղանակները ընկալելու ու ազգագրորեն վերլուծելու համար հարկավոր է երևույթը դիտարկել ավելի լայն՝ առասպելաբանական ու պաշտամունքային համատեքստում, այլ ոչ թե մեկուսի:

Մյուս կողմից, նույն երևույթի ամբողջացման համար հարկավոր է դիտարկել նաև “դետալները”, քանի որ ուտեստը, տոներն ու ծեսերը, նվիրագործման տարբեր փուլերը, անհատի համար կարևոր նշանակություն ունեցող իրողությունները կրում են բույսերի պաշտամունքի, դրանից բխող սահմանափակումների ու արգելանքի տարբեր տարրեր:

Ազգագրական նյութերի, աղբյուրներում ու հետազոտություններում հանդիպող տվյալների համադրությունն ու համեմատությունը ցույց է տալիս, որ Իրանում, հարյուրամյակներ շարունակ, պաշտամունքի առարկա են հանդիսացել բուսական աշխարհի բազմաթիվ “ներկայացուցիչներ”. ծառերը, թփերը, ծաղիկներն ու հատիկները: Որոշ դեպքերում դրանք դիտարկելի են ընդհանուր՝ համաիրանական համատեքստում, իսկ որոշ դեպքերում հանդես են գալիս նաև տեղական՝ տարածաշրջանային կամ ավելի կոնկրետ պաշտամունքային առանձնահատկություններով:

Միաժամանակ, ինչպես իրանական մշակութային աշխարհի այլ բաղադրիչներ, բույսերի պաշտամունքի շատ տարրեր վերլուծվում ու ընկալվում են ավելի լայն՝ առաջավորասիական ու հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում, քանի որ նույն միջավայրի ծնունդն են:

1.1 Ծառերի պաշտամունք. արմատները, տեղական

առանձնահատկություններն ու համաիրանականը

Տարբեր ծառերի պաշտամունքն ու վերջիններիս հետ կապված և վերջիններիս շուրջ կատարվող գործողությունները հնուց ի վեր չափազանց կարևոր դեր են խաղացել իրանական մշակույթում, ընդ որում դրանցում փայլուն զուգակցվում են մի կողմից բուն իրանականը, իսկ մյուս կողմից՝ լայն առումով առաջավորասիական ու հնդեվրոպականը: Այս տարրերն ու ազդեցությունները օրգանական կերպով

փոխյրացնում են միմյանց ու ձևավորում իրանական պաշտամունքի յուրօրինակ ամբողջական համակարգը:

Ծառերի պաշտամունքի դրսևորումները բազմաթիվ են ու կոնկրետ ծառատեսակի հատկանիշներով կամ մարդկանց կողմից դրանց վերագրվող գործառույթներով պայմանավորված, “լուծում” են տարբեր խնդիրներ, հարաբերվում կյանքի տարբեր ոլորտներին. անդրշիրիմյան կյանք, տոներ ու ծեսեր, անհատի ու խմբի կյանքի կարևոր շրջափուլեր և այսպես շարունակ:

Առաջավորասիական մշակութային արեալում, մասնավորապես դեռևս Հին Բաբելոնում, շատ ակտիվ ու կենսունակ էր կյանքի, կենաց ծառի գաղափարը: Հնագիտական նյութը, առասպելներն ու սեպագիր արձանագրությունները վկայում են այն մասին, որ այդպիսի ծառ էր համարվում **էյան** (Ea), որի պտուղները անմահություն էին պարգևում: Ամենայն հավանականությամբ, հենց այստեղից է սկիզբ առնում կենաց ծառի գաղափարը Թորայում (Lechler 1937: 369):

Զրադաշտականության մեջ կենած ծառ է համարվում **հաոման** (Haoma)¹, որի միրգը դրախտում Աստծու մերձավոր հրեշտակների ուտելիքն էր: Նույն անունով Ավեստայում հայտնի է նաև այս բույսից պատրաստվող ըմպելիքը: Նույն բույսը հիշատակվում է նաև հնդկական վեդաներում՝ **սոմա** անունով: Երկու անվանումներն էլ՝ հաոմա և սոմա, հանգում են հնդեվրոպական նախալեզվին (Lechler 1937: 370): Միջին պարսկերենով գրված Բունդահիշն տեքստում հիշատակվում է կենաց ծառը՝ Gaokərəna- անունով և Vourukasha լիճը, որի ջուրն անմահական է:

Թզենին ևս համարվում է սուրբ ծառ, որը օժտված է բազմաթիվ դրական, բարեբեր հատկանիշներով: Այսպես, որոշ մշակույթներում այն ընկալվում է որպես ամուսնության, պտղաբերության, կանացի սկզբի խորհրդանիշ:

Բավականին լայն տարածում ունեն պատկերացումները, համաձայն որոնց թզենին նաև ճշմարտության ծառ է: Շատ ժողովուրդներ թզենու տերևների ու պտղի համակցությունը մեկնաբանում են որպես կյանքն ու սերը խորհրդանշող տղամարդկային ու կանացի սկզբի խորհրդանիշ: Որոշ պատկերացումներում թզենին նույն դրախտի ծառն է, բարու ու չարի ճանաչողության իր կարևորագույն գործառույթով: Թզենին, իր այս հատկանիշների շնորհիվ սրբազան է համարվում և քրիստոնեական, և մուսուլմանական ու բուդդայական ավանդույթում: Բուդդայականությունում, օրինակ, տարածված է պատկերացումը, որ հենց թզենու տակ նստած Բուդդային է հասու դարձել ճշմարտությունը: Երկարակեցության և ամրության շնորհիվ թզենին վերածվել է նաև առողջություն և քաջություն պարգևող խորհրդանիշի:

Այս հավատալիքները հնուց ի վեր առկա են եղել ոչ միայն իրանական, այլ նաև Արևելքի և Արևմուտքի բազմաթիվ ժողովուրդների մշակույթում: Հնդիկների

¹ Հաոմայի և սոմայի վերաբերյալ տեսակետները բազմաթիվ են: Դրանք կքննարկենք հաոմա բույսից պատրաստվող ըմպելիքին վերաբերող բաժնում:

հավատալիքներում, օրինակ, համարվելով երկիրն ու երկինքը միմյանց կապող (ըստ էության ներկայացվելով որպես կենաց ծառ), այն նույնացվում է ուժի, կյանքի, ծննդյան, մտքի ու մտածողության հետ և կիրառվում է բազմաթիվ ծեսերում (Šavālie 1385/2006: 258-259): Որոշ ուսումնասիրողներ համոզված են, որ Յաման կամ Արևի (պարս. Xoršid) որդին հնդկական առասպելներում, որին կոչում են նաև թզենի, նույն Յիման է Ավեստայում (Razī 1381/2002b: 2595-2596):

Թզենին այն ծառերից է, որ բազմիցս հիշատակվում է նաև Սուրբ գրքերում: Հնգամատյանում Ադամն ու Եվան ի սկզբան մերկ էին, հետո «թզենու տերևներն իրար կարելով, իրենց համար հագուստ ստեղծեցին» (3:7): Ղուրանում ևս թզենին (Tīn սուրահում) սուրբ ծառ է, որով Աստված երդվում է (95: 1-8):

Թզենու պաշտամունքի կարևորությունը, ըստ մեր գրառած ազգագրական նյութերի, դարձել է պաշտամունքի կենսունակության ու լոկալ պաշտամունքի տարբեր դրսևորումների պատճառ: Այսպես, մինչ օրս Իրանի որոշ շրջաններում, ինչպես օրինակ՝ Իլամում, թզենին համարվում է սուրբ և դրախտային ծառ, որը երբեք չի կարելի կտրել: Ժողովրդական պատկերացումների համաձայն, թզենուն վնաս հասցնելը, դրա պտուղները թափվելը կամ ծառի անհասկանալի ձևափոխությունները դժբախտության ու ձախորդության նշան են (Hākes 1349/1970: 110):

Թզենուն՝ որպես սուրբ ծառի վերաբերվելը պատճառ է դարձել, որ որոշ շրջաններում դրան վերագրեն նաև հրաշագործ հատկանիշներ: Աբուլուլուի (Qātel-e ‘omr) մասին ասվում է, որ Քաշանից չորս ֆարսախ հեռու՝ Սարք օ ջուշխան լեռան վրա մի հին թզենի կա, որն աճել է բլրի վրա: Ամեն գիշեր մի հսկիչ դրա բնի մոտ ճրագ է վառում և ընծա մատուցում: Երբ Աբուլուլուն փախչում է Քաշան, սոված հասնում է այս լեռան ստորոտին: Անհավատներն ընկել էին նրա ետևից և նա չէր կարող մտնել հովիտ: Այդ ժամանակ նա գլուխը բարձրացնում է Աստծո կողմը և անմիջապես ծառը լցվում է թզերով: Աբուլուլուն հագնում է դրա պտուղներով և գնում դեպի Քաշան: Այս ծառի պտուղներին բազմաթիվ հատկություններ են վերագրում: Մինչ օրս կանայք ու տղամարդիկ պտուղներն ուտում են, երեխա ունենալու ցանկություն պահելով, իսկ թզենու փայտի կտորները տալիս են երեխաներին (Hedāyat 1334/ 1955: 68):

Մերձավոր Արևելքում և հնդեվրոպական միջավայրում բավականին լայն տարածում է ունեցել **նոճու պաշտամունքը**: Նոճու կոնաձև տեսքը, որը նման է կրակի լեզվակներին, այն դարձնում է կրակի խորհրդանիշը: Նոճու փայտի անուշաբույր հոտն օգտագործվում է սուրբ կրակը բորբոքելու և դրան հաճելի բույր հաղորդելու համար: Զրադաշտական ավանդության համաձայն, հենց Զրադաշտն էր, որ առաջին անգամ նոճին դրախտից բերեց և ձեռնամուխ եղավ երկրի վրա այն տնկելուն: Այս իրողությունը ավելի կարևոր ու բովանդակային տեսանկյունից խորքային է դարձնում նոճու պաշտամունքը զրադաշտական միջավայրում ու դրա հետագա զարգացումներն ու

փոխակերպումները: Նոճու պաշտամունքի մասին բազմաթիվ վկայություններ են թողել ճանապարհորդներն ու պատմաբանները: Այսպես օրինակ, Համդոլլահ Մոսթոֆին (Mostoḡfi 1913: 122), դեռևս 20-րդ դարի սկզբին, մեծ ակնածանքով ու միաժամանակ ոգևորությամբ է գրում ավելի քան 4000 տարեկան երկնաքեր նոճու մասին, նշելով, որ այն ամենահիններից է ոչ միայն Իրանում, այլ ամբողջ աշխարհում: (Afšār 1384/2005: 607; ‘Ayili 1374/1995: 230-231): Պիետրո Դելա Վալեն հիշատակում է Փասարգադի գեղեցիկ մի նոճի, որի ճյուղերից, տեղի մարդկանց պատկերացմամբ, ուրբաթ օրերին հրաշագործ խեժ կամ արյուն է ծորում: Այս ծառի բնում երկու մեծ փչակներ կային, որոնք նման էին երկու մարդու: Դրանց ներսում այցելուները մոմ էին վառում: Այս ծառը ևս, ինչպես մյուս մեծ և հին ծառերը, համարվում է մարդկանց վերամարմնավորումը: Այս պատճառով էլ նման ծառերը կոչում են փիր, շեյխ կամ իմամ (Delāwāleh 1380/2001: 333/2): Նոճու տակ ուրբաթ օրերին մոմ վառելը, երազանքի ժապավեններ կապելը և դրա ճյուղերը չկտրելը ավանդույթներ են, որ գալիս են զրադաշտական ժամանակներից:

Այսօր էլ Իրանի հյուսիսային շրջաններում, օրինակ Մազանդարանի Ֆիրուզքուհ և Լասեմ-է Լահիջան բնակատեղիներում, հին ծառերի տակ մոմ կամ ճրագ են վառում և այդ ծառը համարում թանկագին: Կլեմենտ Ագուստուս Բոդեն համարում է, որ այս հավատալիքը արտասովոր ուժով է օժտված, քանի որ Աշուրայի օրը ինչքան էլ երկինքը հանգիստ լինի, դրանք հանկարծ կսկսեն շարժվել (Bode 1845: 257/2):

Երբեմն նույնիսկ այս սուրբ ծառերը դառնում են տեղական որևէ սրբավայրի՝ մզկիթի կամ ուխտավայրի հիմք, որի հարևանությամբ այն բարձրանում է: Սրա օրինակներից են Սարվ-է Մորադը և Մասջեդ-է Սարվը, որոնք երկուսն էլ իրենց անունը ստացել են նոճու անունից: Այս նոճիները վերածվել են մի սրբավայրի, որտեղ մարդիկ մոմ են վառում, թելեր, լաթեր և աղով լաթեր (կտոր, որի մեջ աղ է լցված) կապում ճյուղերին: Մարդիկ հավատում են, որ այս ծառը կիրականացնի իրենց երազանքները: Ամենից հաճախ այստեղ գալիս են՝ խնդրելով բուժել տարբեր հիվանդություններ: Տեղի բնակիչների պատկերացմամբ, եթե ինչ-որ մեկը կտորի կամ այրի դրա ճյուղը, կպատժվի: Տեղացիները պատմում են, որ մի կին մի օր բարձրանում է դրա վրա և կտորում վերևի ճյուղերից մեկը: Ծառը սկսում է արնահոսել, իսկ կինն էլ ծառից իջնելուց հետո կաթվածահար է լինում: Մարդիկ հավաքվում և տեսնում են, որ մի քանի վայրկյանում ծառը բոցավառվում և մարում է: Այդ օրից սկսում են այս ծառը պաշտել (Homāyuni 1348/1969: 68):

Սարվ-է Դարիմին 800-ամյա նոճիներից է, որի շրջակայքն անվանում են zirsarv (պարս. նոճու տակ): Այս ծառը հայտնի է ոչ միայն որպես մարդկանց հավաքատեղի և զրոսաշրջիկների հանգստավայր, այլև պաշտամունքի առարկա է, քանի որ համարվում է Աստծո կողմից հսկվող: Մարդիկ համոզված են, որ ամեն ուրբաթ գիշեր այս ծառն իր

գլուխը շրջում է դեպի Էմամզադե Շահզադե Ղասեմի կողմը, խոնարհվում է և ներսում մոմ է վառվում: Այդ պատճառով էլ դրա ճյուղերին լաթեր ու թելեր են կապում և երազանք պահում (Rezāyi 1387/2008: 35; Afšār 1384/2005: 430-431):

Հարգավիլ Մանջիլում ևս նոճին համարվում է հրաշագործ, մարդիկ դրա ճյուղերին լաթեր են կապում և իրենց ցանկությունների իրականացման համար մետաղադրամներ են տեղադրում դրա բնի մեջ (Mirabulqāsemi 1383/2004: 107): Առասպելի և բույսի միջև եղած կապի մեկ այլ ապացույց են Միթրայի մի քանի նկարները, նրա առաջանալը սոճուց կամ եռաճյուղ նոճուց:

Նոճու՝ առասպելական լինելը կարելի է տեսնել բազմաթիվ հին քաղաքակրթություններում ու մշակույթներում՝ իրանական, հունական, ասորական, բաբելոնական և չինական: Ուստի այս բույսի դեպքում բավականին բարդ է վերջինիս տեղայնացումը: Որոշ հետազոտողներ նոճու հայրենիք համարում են Հունաստանի միջերկրածովյան շրջանները և Իժ կղզին, մյուսներն էլ այն արևելքի ծառ են համարում (Laufer 1919: 272): Միջերկրածովյան ավազանում նոճին համարվում է սուրբ ծառ:

Ինչպես նշեցինք, հնագույն քաղաքակրթություններից մեկը, որ նոճին համարում է սուրբ ծառ, իրանականն է: Այս դեպքում արդեն կարևոր է դառնում ծառի պաշտամունքի հիմքերը հասկանալն ու վերլուծելը, քանի որ վերը բերված բազմաթիվ օրինակները, պաշտամունքի բազմազանությունը քաղաքակրթական ավելի խորը հիմքերի վկայությունն են: Իրանական մշակույթում, համաձայն մեզ հասած ավանդազրույցների, կան նոճիներ, որոնք ունեցել են կարևորագույն դեր ու նշանակություն. դրանք այսպես կոչված ամենակարևոր նոճիներն են: Անկասկած, ամենակարևոր նոճին իրանական պատմության ու հասարակության հիշողության մեջ sarv-e kāšmar-ն է, որի պատմությունը հասնում է ընդհուպ մինչև Զրադաշտ մարգարե, Իրանի արևելյան հին մշակույթին և դրանում եղած սկյութական տարրերին: Պատմական աղբյուրներում ասվում է, որ Զրադաշտ մարգարեն դրախտից նոճու երկու ճյուղ է բերել: Դրանցից մեկը տնկում է Քաշմարում, իսկ մյուսը Թուսի մերձակայքում գտնվող Ֆարիվմադում: Այս երկու ծառերն էլ աճում և հզորանում են, այնքան, որ դրանց ճյուղերում շատ թռչուններ բույն են հյուսում, իսկ չորքոտանիները արածում դրա ստվերում (ṣʿālbi 1386/2007: 470):

Համդոլլահ Մասթուֆին sarv-e kāšmar-ը տնկելը կապում է Ջամասպի հետ (Mastufi 1913: 43): Դրախտային այս տնկիի ստվերի տակ, որն ունի երկնային էություն, տեղավորվում է ավելի քան տասը հազար ոչխար, իսկ ճյուղերում բույն են հյուսում անհամար թռչուններ: Այս ծառը Գոշթասպի կողմից զրադաշտականություն ընդունելոց հետո Զրադաշտի միջոցով տնկվում է կրակարանի դռան դիմաց, որպեսզի նոճուն խնդրեն վկայություն տալի շահի հանդեպ հավատի վերաբերյալ: Այս ծառի յուրաքանչյուր տերևի վրա նկարված է Գոշթասպի անունը: Աստվածների, հատկապես

մարդակերպ հեթանոսական աստվածների անունն ու դիմանկարները երկրպագվող ծառերի տերևների վրա, ընծաների պատրաստումը, այս ծառերի ճյուղերից և տերևներից պատրաստված կնիքները և թզբեհները Միջագետքյան ծեսերում և այնպիսի տարրերի առկայությունը, ինչպես տեղ կամ տատրակը, այս ավանդույթներում ունեն շատ հին պատմություն (James 1958: 138-139): Պտղաբերության և բույսերի աստվածների առասպելական զույգերի կողքին մշտապես կարելի է տեսնել որևէ թռչուն կամ կենդանի. տատրակ կամ աքաղաղ, կենդանիներից՝ այծ, խոյ, կով, օձ կամ ձի: Սիավուշի պատմության մեջ այդ կենդանին հանդես է գալիս սև և թևավոր ձիու տեսքով: Այս սյուժեները ևս, ինչպես վերը դիտարկված բազմաթիվ այլ սյուժեներ ընդհանրական են ողջ տարածաշրջանի համար և, ըստ էության, կարող են դիտվել քաղաքակրթական հիմքի վրա առասպելամտածողության ընդհանրությունների ամենակարևոր ապացույցներից մեկը: Պահպանվել են բազմաթիվ կոնկրետ պատմություններ այս նոճու հետ տեղի ունեցած իրադարձությունների մասին: Լուսնային 247 թվականին վաքիլների խորհրդում Աբբասյան խալիֆը խոսում է այս ծառի և դրա հանդեպ իրանցիների ունեցած ակնածանքի մասին: Հայտնելով իր անվստահությունը իրանցիներին և նրանց մշակույթին, նա հրամայում է Խորասանում խալիֆի ներկայացուցիչ Թահեր Էբն Աբդուլլահին կտրել ծառը և ուղտերի վրա դրած բերել Բաղդադ: Թահերի մերձավորները և բազմաթիվ այլ մարդիկ փորձում են նրան ետ պահել այս քայլից՝ հիշեցնելով ծառի սրբազանության և իրանցիների համար վերջինիս կարևորության մասին, բայց նա կատարում է խալիֆի հրամանը: Ծառը դնում են 1300 ուղտերի վրա, բայց մինչև Խալիֆի նստավայր հասնելը, թուրք ծառաները նրան սպանում են և նա, բնականաբար, չի կարողանում ծառը տեսնել:

Մեկ այլ պատմության մեջ ասվում է, որ ծառը կտրելուց հետո խորասանցիներն իրենց հագուստները պատառոտում են, գլխներին ու դեմքերին հող լցնում, համարելով դա մեծ դժբախտություն: Պտուղը դեռ կիսով չափ էլ չէր հասել, երբ խալիֆը սպանվում է: Մեկ այլ ավանդության մեջ, երբ այս սուրբ ծառը 1450 տարի կանգնում է երկրի վրա, այդ տարածքի հողը ցնցվում է այնպես, որ շատ հիմքեր ու քյահրիզներ ճաքում են և վնասվում: Թռչունները, որ բույն էին հյուսել ծառի ճյուղերին, օդ են բարձրանում և նրանց թիվն այնքան մեծ էր, որ երկինքը մուգ գույն է ստանում, իսկ թռչուններն էլ ողբի ու լացի ձայնով մահանում են: Շարունակությունում նշվում է, որ ծառը դեռ տեղ չէր հասել, երբ թուրք ծառաները թափվեցին խալիֆի գլխին և նրան պատառ-պատառ արեցին (Šamisā 1387/2008: 2/633-634; Yaḥqī 1386/2007: 466-467): Ֆոզունի Ասթարաբադին այս ծառի մասին պատմում է. «Օտար տիրակալի ժամանակ մի ծառ կար Նիշապուրում, որն անվանում էին ուի նոճի: Տարվա մեջ մի քանի անգամ Ֆարսի չափահաս բնակիչները այս ծառի տակ հավաքվում էին և սկսում այն երկրպագել: Մի քանի հազար մարդ զոհ էր մատուցում այս ծառի համար» (Fozuni Astarābādi 1328/1949:

484-485): Այս բոլոր պատմությունները, տարբերություններով հանդերձ, ունեն նաև մեկ կարևոր ընդհանրություն, որը բնորոշ է առասպելամտածողությանն ընդհանրապես. սրբազան ծառի վրա ձեռք բարձրացնողն անպայման պատժվում է, երբեմն նույնիսկ չհասցնելով տեսնել կտրված կամ վնասված ծառը: Այս դեպքում սրբազան ծառը տարբերություն չի դնում զանցանք կամ հանցանք կատարողի սոցիալական կարգավիճակի մեջ. մի դեպքում դա կարող է լինել պատահական մի կին, մեկ այլ դեպքում՝ աշխարհի տիրակալի համարում ունեցող խալիֆը: Կարևոր է նաև, որ քննարկվող բոլոր պատմություններում նոճու համբավը դուրս էր եկել երկրի սահմաններից. խալիֆին շատերն են համոզում ետ կանգնել իր մտադրությունից, փորձում համոզել, որ սրբազան ծառի հետ այդպես չի կարելի վարվել:

Մեկ այլ նոճի, որը տնկվել է Զրադաշտ մարգարեի ձեռքով, այսինքն Ֆարիվմադի նոճին, կանգուն է եղել մինչև լուսնային օրացույցի 6-րդ դարը և, Բեյհադիի հաղորդմամբ, այրվել է:

Ընդհանրապես, խոշոր ծառերի, ինչպես նոճին է, սուրբ լինելն ու դրանց պաշտամունքը երկրի արևելքում դեռևս հնագույն ժամանակներից մինչ օրս տարածված է: Ուսումնասիրողները, ինչպես օրինակ Զիվանջի Մադդին և Զահանգիր Քովերջի Քոյաջին ձեռնարկել էին նոճու պաշտամունքի համեմատական ուսումնասիրություն, համադրելով մի կողմից Իրանի արևելյան շրջանների, մասնավորապես Սիստանի բնակիչների, հատկապես, սակերի հավատալիքներում պաշտամունքի տարրերը Իրանի այլ ժողովուրդների մշակույթներում, ինչպես նաև Հնդկաստանի և Չինաստանի արևմտյան շրջանների բնակիչներում դեռևս պահպանված տարրերի հետ (Maddi 1343/1954: 44-46; Coyajee 1936: 20-25):

Անգլիացի ճանապարհորդ և ինժեներ Զորջ Թեյթը 20-րդ դարի սկզբին դեպի Սիստան կատարած իր ուղևորության ժամանակ ուշադրություն է դարձրել զրադաշտական որոշ ավանդույթների մնացուկներին: Դրանցից ամենակարևորը նոճու պաշտամունքն է, որը Հոուքաթ գյուղի բնակավայրերից մեկում անվանում են *darag* (հավանաբար *daruq* կամ *dorah* ձևից): Տեղի հավատալիքները այս ծառերի տնկելը վերագրում են Անուրշիրվանին, սակայն, հաշվի առնելով դրանց տարիքը, պետք է որ շատ ավելի վաղ տնկված լինեն (Tate 1910: 188):

Ուշագրավ է, որ Իրանի տարբեր տարածքներում նոճին ունեցել է նաև յուրօրինակ նյութականացված դրսևորումներ: Իրանի պատմության բոլոր փուլերում նոճին հանդես էր գալիս որպես սուրբ այգիների, ընդհանրապես տեսարժան վայրերի զարդ: Թախթ-է Զամշիդի աստիճաններին պատկերված սոճին դրա սուրբ և խորհրդանշական լինելու ապացույցն է: Նոճու հանդեպ նման վերաբերմունքը, ինչպես ցույց են տալիս բազմաթիվ աղբյուրներ, ունի առաջավորասիական տարածում ու ընդգրկում և

տարածված էր ասորեստանցիների, բաբելոնացիների, աքքադացիների, սակերի մոտ (Herodotus 2000: 75; Theophrastus 1916: 35-37; Strabo 1903: 9):

Ծիսական կյանքում ևս նոճին ուներ և ունի տարբեր կիրառություններ: Ամրության, խոնավությունից չփտելու, որդերից և մյուս վնասատուներից շուտ չփչանալու շնորհիվ այն օգտագործվում է դագաղների պատրաստման և դիակիզման համար: Որոշ ուսումնասիրողներ հերոսների մահվան և սգո տոների ժամանակ հույների շրջանում նոճու ճյուղեր օգտագործելու սովորությունը համարում են իրանցիներից փոխառված (Lejeune/Clean 2003: 399-400): Ըստ քրիստոնեական պատկերացումների, Քրիստոսի խաչը պատրաստված է չորս տեսակի փայտից՝ մայրի, արմավենի, ձիթենի, նոճի: Երբեմն արմավենու և ձիթենու փոխարեն հիշատակվում են սոճին ու շիմշատը: Որոշ ավանդություններում ասվում է, որ Ադամի մահից հետո նրա մարմնից երեք ծառ աճեց՝ նոճին, մայրին և արմավենին:

Բացի նոճու ծիսական ու առասպելական բնույթից, որը հանդիպում է իսլամական ժամանակաշրջանում, նոճին նաև իրանական այգեգործության ու կերպարվեստի բաղադրիչ մասն է: Մշտադալար, ամուր և բարձր լինելը այս ծառի առանձնահատկություններից են, որոնք նրան հավերժության խորհրդանիշ են դարձրել, որի արդյունքում էլ նոճին ոչ միայն օգտագործվում է սուրբ վայրերի շուրջ այգիները զարդարելու համար, այլև շինությունների երեսպատումը կատարվում է նոճու պատկերով:

Առասպելական նոճու հանդեպ հարգանքն ու ակնածանքը այսօր էլ կարելի է տեսնել շատ ծեսերում ու սովորույթներում՝ սկսած Թախթ-է Զամշիդի քարերի վրա նոճու պատկերներից մինչև իսլամական շրջանում տապանաքարերի վրա այն փորագրելը: Այսօր էլ Լուրիստանում կան քառակուսի տապանաքարեր, որոնց վրա բացի հանգուցյալի անունից և մահվան տարեթվից, փորագրված են նաև այնպիսի պատկերներ, ինչպես թզրեհ, սանր, վարդաջուր ցողելու սարք, հրացանով որսորդ և նոճի (Majīdzāde 1343/1964: 12): Երբեմն գերեզանոցներում սալիկները նոճիների տեսք ունեն (Afšār 1384/2005: 254): Մոշն գյուղում ընդունված է գերեզմանի վերևում և ներքևում քարի փոխարեն նոճու փայտ դնել: Ճանապարհորդները ևս մեծ ուշադրություն են դարձրել ողջ Իրանի տարածքում տարածված այդ սովորույթին՝ տապանաքարերի փոխարեն նոճու փայտ օգտագործել (Ouseley 2004: 93): Թոմաս Հերբերտը ներկա է եղել թաղման արարողությանը, որի ժամանակ սգավորներն իրենց հետ նոճու ճյուղեր էին տանում (Herbert 1928: 254): Լայարդի խոսքերով՝ նոճին, զրադաշտականների ասորուշաններից սկսած մինչև իմամզադեների դամբարանները իսլամական Իրանում, բուսական սիմվոլիզմի վառ դրսևորումներից է (Lajard 1857: 301):

Նոճու պաշտամունքն ու դրա առանձին տարրերի անընդհատ զարգացումը, ըստ էության, վկայությունն է իրանական մշակույթի՝ որպես անընդհատ համակարգի

զարգացման: Այսինքն, պաշտամունքի, կրոնական համակարգերի փոփոխությունները, երբեմն առաջ բերելով արմատական ու հեղափոխական տեղաշարժեր նաև հասարակական գիտակցությունում, այնուամենայնից չեն կարողացել վերջինից հանել բազային, հիմնարար տարրերը, ինչպես օրինակ բույսերի պաշտամունքը:

Դրա վկայություններից է այն, որ ունենալով ըստ էության նախախլամական հիմքեր, Ղուրանում ևս մի քանի տեղ խոսվում է նոճու մասին: Այաններից մեկում ասվում է, որ մի անգամ Աստված տեսնում է Գաբրիելին, որը կանգնած էր սոճու կողքը: Հավերժական դրախտը ևս հենց այս ծառի կողքին էր (Qarʿī 1364/1985: 247): Բառարաններում նոճին երբեմն նույնացվում է ցաքիի հետ, որի կատարը հասնում է յոթերորդ երկինք, ուր հասնում է միայն Գաբրիելը և որից վերև ոչ ոք չի բարձրացել, բացի մարգարեից (Yāḥaqī 1386/2007: 453): Ըստ իսլամական ավանդույթի՝ նոճին տեղի ու ժամանակի չափ ու սահմանն է: Միստիկները այս ծառը համարում են երկնքի սահմանը, որից այն կողմ նույնիսկ աստծուն ամենամոտ գտնվող արարածները չեն կարող անցնել (Kāšānī, 77-78):

Ժամանակի ընթացքում պաշտամունքն ու վերջինիս տարբեր դրսևորումները ավելի ու ավելի լայն տարածում են ստացել, դառնալով մշակույթի գրեթե բոլոր ոլորտների կարևոր բաղադրիչը: Իրանական մշակույթում, օրինակ, նոճու՝ որպես կարևոր խորհրդանիշի, ամենաբարձր դրսևորումը գորգագործության, կտորեղենի արտադրության, մանրահատակի և զարդեղենի պատրաստման մեջ հանդիպող բոլոր նախշազարդն է: Նոճու տեսքով, որի կոնաձև գլուխը մի փոքր թեքված է, այս պատկերը մեզ է հասել դեռևս Սասանյանների շրջանից և հանդիպում է արհեստի բոլոր ճյուղերում (Edvārd 1358/1979: 176): Այս գեղեցիկ տարրը երկարատև ձևավորման փուլ է անցել մինչև առասպելական ու սուրբ տարրից վերածվել է նախշազարդի և ներկայումս լայնորեն կիրառվում է ժամանակակից արվեստում (Afruy 1388/2009: 45):

Սոճին ամենաբարձր բույսերից է, որ հին քաղաքակրթություններում՝ Եգիպտոսից ու Ասորեստանից մինչև Իրան ու Հունաստան, առատության, հավերժության ու բերքատվության խորհրդանիշ է: Ասորական արձանագրություններից մեկում Նիսրոխը, ասորական աստված, պատկերված է կենաց ծառի դիմացը կանգնած: Նա ծախ ձեռքում ունի զամբյուղ, աջ ձեռքում՝ սոճու կոնաձև պտուղներ, որոնք անշուշտ հավերժության ու պտղաբերության խորհրդանիշ են (Lejeune/Clean 2003: 551): Հին հունական խորհրդանշանային համակարգում ևս սոճին, ինչպես մյուս մշտադալար ծառերը, անմահության ու հաղթանակի խորհրդանիշ է: Սոճու տերևներից պսակ են անում և դնում են հերոսների գլխին: Սոճին նաև պտղաբերության խորհրդանիշ է՝ իր սերմերի մեծ քանակի շնորհիվ: Բացի այդ, սոճու կոնաձև պտուղները ֆալլոս են հիշեցնում և կյանքի խորհրդանիշ համարվում: Այս պատճառով էլ հողը պտղաբեր դարձնելու համար սոճու սերմեր են շաղ տալիս (Gubernatis 1882: 289-293):

Թախթ-է Ջամշիդի տաշած քարերը իրանական մշակույթում սոճու դերի և կարևորության վառ ապացույցն են: Այդ քարերի վրա կարելի է տեսնել այնպիսի ծառեր, ինչպես սոճին, նոճին և արմավենին: Սոճին ու նոճին Իրանի պատմության և մշակույթի տարբեր փուլերում կյանքի, երջանկության ու հավերժության խորհրդանիշ են: Թախթ-է Ջամշիդում՝ Ափադանայի ամրոցի արևելյան աստիճանների սալաքարերի վրա ընծաների տարբեր խմբերի մեջ տեսնում ենք սոճու ծառը, որի կոնաձև պտուղները պատկերված են լեռնային այծի և մորուքավոր կովի հետ (Majīdzāde 1370: 69):

Սոճու, նոճու ու այլ ծառերի պաշտամունքի ու հասարակական կյանքում ունեցած կարևոր դերի վկայությունն են նաև նյութական մշակույթում դրանց տարբեր արտահայտությունները:

Վերը նշեցինք, որ առանձին ծառեր, որպես կարևոր խորհրդանիշներ, հանդիպում են ճարտարապետական հուշարձաններում: Ասվածը հիմնավորող կարևոր փաստերից է Ֆրանկֆուրտում պահվող և “Միթրայի տախտակ” անունով հայտնի քարե տախտակը: Սոճին իր հաստ բնով և ողկույզանման տերևներով այդ քարե տախտակի բազմաթիվ այլ սիմվոլների կողքին է՝ ցույց տալով իրանի հին աստվածությունների հետ ունեցած կապը: Իրանական մշակույթում Անահիտի և Թիրի հետ էին կապված այնպիսի խորհրդանշաններ, ինչպես շեղանկյունը, խաչը, սոճու տերևը, աղավնին, թագակիր կինը և այլն: Էդթեդարին համոզված է, որ այն ծառերը, որոնք այս քարե տախտակի վրա հասկերի տեսքով պատկերված են և որոնց միջից Միթրան դուրս է գալիս, Անահիտի խորհրդանշաններ են: (Egtdārī 1354/1975a: 46-488):

Հիսուս Քրիստոսի ծննդյան օրը սոճին բարձրանալու ծեսը, ըստ հետազոտողների հիմնական մասի կարծիքի, ծագում է Միհրի ծեսից, քանի որ Գերմանիայում գտնվող և Միհրին պատկերող քանդակներից մեկի վրա նա սոճու վրա է նստած: Միհրին պաշտողները ևս Միհրի ծննդյան օրը սոճի են զարդարում և որպես Ծիր Կաթնի խորհրդանիշ երկու՝ արծաթագույն և ոսկեգույն ժապավեններ փաթաթում են դրա շուրջը (Šūrtahāyem 1387/2008: 209-210): Կան բազմաթիվ առասպելներ Միթրայի ծննդյան վերաբերյալ, որոնցից շատերում Միթրան ծնվել է սոճուց (Rāzī 1381/2002b: 524-525):

Տանը փշատերև ծառերի ճյուղեր պահելը՝ որպես կյանքի ու հավերժության խորհրդանիշ, պահպանվում է իրանցիների մոտ: Այսօր էլ Իրանի գրադաշտականները հարսանեկան կամ ծննդյան տոների ժամանակ միմյանց շնորհավորում են իրար ճյուղեր նվիրելով և երկար կյանք են մաղթում (Nīlūfarī 1357/1978: 43): Նրանք հանգուցյալների հիշատակի համար սոճի և նոճի են տնկում և հողի մեջ մետաղադրամ են դնում: Եթե փայտը չորանում է, չպետք է այն դեն նետել, այլ տանել կրակարան և այրել (Ramzānkhānī 1387/2008: 321):

Արմավը և դրա պտուղները հին Միջագետքում առատության ու պտղաբերության խորհրդանիշ էին: Այս տարածաշրջանում ամուսնությունը աստվածների մոր և Թամուզի՝ հացահատիկային բույսերի աստծո միջև կապ է ստեղծում սուրբ ծառի և ցորենի հատիկների մեջ (Hāl 1380/2001: 288, 307-308): Աքեմենյան որոշ կնիքների վրա այդ ժամանակի մյուս խորհրդանիշների՝ Ահուրամազդայի, առյուծի, կառքի, որսորդության տեսարանների կողքին տեսնում ենք նաև արմավի պատկերներ (Pope 1964: 123):

Տարբեր ծառերի պաշտամունքին վերաբերող օրինակները ցույց են տալիս, որ այս դեպքում ևս գործ ունենք խորքային երևույթների հետ, քանի որ զրույցները, պատմությունները, սնահավատությունն ու ծիսակատարությունները, որ ուղեկցում են պաշտամունքն ու ձևավորում վերջինս, ունեն հարյուրամյակների պատմություն և հասնում են մինչև Իրանի պատմության ամենավաղ փուլերը: Ավելին, պաշտամունքն այնքան խոր է նստած իրանցիների մոտ, որ այն չխաթարվեց նույնիսկ հետագա հարյուրամյակների ընթացքում, իր կենսունակությունը պահպանելով անկախ արտաքին ազդեցություններից ու ներքին փոփոխությունների շարժընթացից:

Հաջորդ ծառը, որի պաշտամունքը լայն տարածում է ունեցել իրանական տարբեր ժողովուրդների մոտ, **մայրին է**: Այն իր երկարակեցության ու այլ հատկանիշների շնորհիվ դեռևս հին Բաբելոնում և Ասորեստանում է համարվել սուրբ ծառ: Դրա պաշտամունքը հասել է մինչև Սասանյան Իրան, իսկ արդեն իսլամի շրջանում որպես սուրբ ծառ պատկերվում է նամազի գորգերի վրա (Lechler 1937: 396): Իսլամում այն համարվում է կենաց ծառ կամ թուբա (դրախտային ծառի անվանում), այդ պատճառով էլ մուսուլմանների պատկերացմամբ այս ծառը կանգնած է դրախտի մեջտեղում: Ըստ այս հավատալիքների՝ մայրին յոթերորդ երկնքում գտնվում է աստծո գահի աջ կողմում և խորհրդանշում է դրախտի սահմանը, այսինքն այն տեղը, որից այն կողմ չեն կարող անցնել հրեշտակները (Qor‘ān 16: 53):

Այս ծառատեսակը, ինչպես մյուս կոնաձև ծառերը, հնագույն ժամանակներից եղել է նաև տոկունության ու կյանքի խորհրդանիշ, այդ իսկ պատճառով այն մշտապես սրբացվել է և հանդիսացել պաշտամունքի առարկա: Օրինակ, մարգարեի հադիսներից մեկում շաաբան ամսին, կիսալուսնի գիշերը մի արարողություն են իրականացնում: Ըստ այդ հադիսի՝ դրախտում աճող մայրու տերևների թիվը համապատասխանում է երկրում ապրող մարդկանց թվին: Ասում են, որ դրա տերևներին գրված են բոլոր մարդկանց, ինչպես նաև նրանց հոր ու մոր անունները: Ըստ մի ավանդության, այս ծառը շաաբան ամսվա 15-րդ գիշերը մայրամուտից հետո սկսում է ցնցվել և եթե ինչ-որ մեկին եկող տարի մահ է բաժին ընկնելու, այն տերևը, որի վրա գրված է այդ մարդու անունը, ընկնում է գետնին: Եթե նրա մահը մոտալուտ է, տերևը չորանում է և միայն մի փոքր կանաչ հատված է մնում դրանից, այնքան, ինչքան կյանք դեռ ունի այդ մարդը:

Այս ծեսի ժամանակ հատուկ աղոթք է կարդացվում: Մայրու (*Paliurus spina-christi*) ծառերը, որտեղ էլ աճեն, այդ վայրը համարվում է սուրբ կամ դրախտային: Նույնիսկ եթե այն աճի անապատում, հավատում են, որ այդ վայրը սուրբ է: Օրինակ, Քազրունում կա մի ծառ, որը հայտնի է որպես *badla* ծառ: Համաձայն բնակիչների հավատալիքների՝ սուրբ Ալին Քազրունով անցնելիս կերել է դրա պտուղներից, որպեսզի ստամոքսի ցավն անցնի: Այստեղից էլ այս ծառն անվանում են *badla*, իսկ դրա պտուղները բուժում են շատ հիվանդություններ: Մյուս կողմից, մարդիկ հավատում են, որ եթե այս ծառից երեք տերև դնես հիվանդի ճաշի մեջ, հիվանդը կառողջանա: Բացի այդ, ըստ ավանդության, մայրու պտուղները բուժում են նաև ամլությունը. եթե կինը կամ տղամարդը չեն կարողանում երեխա ունենալ, պետք է 40 օրվա մեջ ուտեն 40 հատ պտուղ, հետո ծիսական լվացում կատարեն և ծառի տակ նամազ անեն և հենց այդ գիշեր անկողին մտնեն, այդ դեպքում անպայման զավակ կունենան, որը շատ հաջողակ և հարուստ կլինի: Երազանք ունեցողները չորեքշաբթի գիշերը այս ծառի տակ մոմ են վառում, նամազ են անում, ճյուղերին կապում են կանաչ կտորներ և երազանք պահում (Hātemi 1385/2006: 90-91): Մայրու թանկարժեք լինելը պատճառ է դարձել, որ մարդկանց հավատալիքներում դրա ճյուղերը կտրելը աններելի մեղք համարվի (Mirniā 1369/1990: 245; Asadiān xorramābādi 1358/1979: 234):

Որոշ ուսումնասիրողներ համոզված են, որ հուդայականությունում, քրիստոնեությունում և իսլամում **արմավենու** կարևորությունը գալիս է դեռևս Աբրահամի ժամանակներից, քանի որ նա ծնվել ու մեծացել է Ուր քաղաքում, որը հարուստ էր արմավենիներով (Zaid 2002: 39): Մերձավորարևելյան բազմաթիվ ժողովուրդների ավանդույթներում արմավենին ուներ նաև կենաց ծառի, իսկ Հին Եգիպտոսում՝ նաև ժամանակի գործառույթ: Այն կարևոր սրբազան գործառույթներ ունի նաև քրիստոնեությունում: Սուրի և Սիրիայի շրջաններից գտնված մի քանի հին մետաղադրամների մի երեսին պատկերված է արմավենի: Հայտնի է, որ Հուդա Մաքքավեացու ժամանակ հրեական մետաղադրամներն այս դրոշմն էին կրում, իսկ արմավենին խորհրդանշում էր Խաշմոնայիների (այդ ժամանակ իշխող հրեական ցեղ) հաղթանակը: Միջագետքյան հեթանոսական աստված Միլիտան կամ Ասթարթեն / Աշթարթը (Փյունիկիայում) պատկերվում էին արմավենու տեսքով: Վերջինս սիրո և պատերազմի աստվածն էր և պաշտվում էր խեթերի ու քանանացիների կողմից: Նրա աքքադական զուգահեռը Իշտարն է, որի անունը հիշատակված է սուրբ գրքում, և հունա-հռոմեական դիցաբանության մեջ համապատասխանում է Աֆրոդիտեին, Արտեմիսին և Յունոնային: Ավետարանում ևս արմավենին հիշատակվում է տարբեր պատմություններում: Օրինակ, երբ Հիսուսը գալիս է Երուսաղեմ, մարդիկ արմավենու ճյուղեր են առնում ձեռքները և գալիս նրան ընդառաջ: Քրիստոնեական ավանդույթի համաձայն՝ Մեծ պահքի 6-րդ և վերջին կիրակին յոթերորդ շաբաթվա սկիզբն է, որը

սկսվում է Արմավենու կիրակիով և ավարտվում է Ջատկի երկուշաբթիով: Այս շաբաթը համընկնում է երկրի վրա Քրիստոսի կյանքի վերջին մեկ շաբաթվա հետ: Արմավենու կիրակի օրը Հիսուսը հաղթանակած մտնում է Երուսաղեմ (երբեմն այն անվանում են նաև թզի կիրակի): Քրիստոնյաները այդ օրը արմավենու ճյուղեր են օրհնում եկեղեցում և այն միմյանց նվիրում:

Ղուրանում մի քանի սուրաներ նվիրված են արմավենուն (6: 99; 13: 4): Ամենակարևոր այաները, որոնք նվիրված են արմավին, *Մարիամ* սուրահի 23-26 այաներն են. «Երկունքի ցավերը նրան բերեցին արմավենու մոտ ծառի տակից սուրբ ոգին նրան ասաց. «Թափ տուր ծառի ճյուղը և դրա արմավները կթափվեն քեզ վրա, կեր, խմիր և ուրախացիր»:

Արմավենու հանդեպ ակնածանքը հնուց ի վեր առկա է իրանցիների պատմական հիշողության մեջ: Էբն Վահշիեն պատմում է, որ Ադամը շատ էր սիրում արմավ և մշտապես հոգ էր տանում արմավենիների մասին (Ebn Vahšie 1993: 1339/2): Ասում են, որ արմավենին իր հասակով, կյանքի տևողությամբ ու տարբեր հատկանիշներով նման է մարդուն:

Այսօր էլ Իրանի շատ շրջաններում հավատում են, որ արմավենու ծաղկափոշու հոտը նման է մարդու սերմնահեղուկի հոտին և որ արմավենին, ինչպես մարդը, ցավ է զգում, ուստի նրա ճյուղերը կտրելը հավասարազոր է մարդու մատները կտրելու հետ: Եթե փամփուշտը դիպչի արմավենուն, մարդու նման հոգին կավանդի (*Ḥekmatyaymāyi* 1370/1991: 257): Մենք անձամբ ներկա ենք գտնվել Արուսան և Մեսր գյուղերում արմավենիների այրմանը և տեսել ենք մարդկանց վիշտն ու սուգը, կարծես նրանց հարազատները զոհվել էին որևէ վթարի ժամանակ: Բնակիչներից մեկը մատնացույց արեց այրվող արմավենին և ասաց. «Ինչ տարբերություն, եթե երկրաշարժ կամ պատերազմ լիներ և իմ որդիները մահանային»:

Արմավի պանիրը արմավենու բնի միջին սպիտակ հատվածն է, որը խրթխրթան է և քաղցր, ունի կենսական նշանակություն արմավենու համար: Արմավենի զոհաբերելու ծեսի ժամանակ զոհաբերում են այս պանիրը, այսինքն սպանում են ծառը: Հողագործները խուսափում են արտաբերել «արմավենի սպանել» արտահայտությունը, փոխարենն օգտագործում են արմավենու պանիր ստանալ արտահայտությունը (*Ḥekmatyaymāyi* 1370/1991: 256): Հետաքրքիր է, որ ժողովրդական պատկերացումներում արմավենին ունի նաև սեռ. նա կին է կամ տղամարդ: Ըստ այդմ, էգ արմավենու պտուղ տալը անվանում են «արմավենի ծնել»: Եթե երիտասարդ արմավենին երկար ժամանակ է պահանջում ծնելու համար, արմավենու տերը սպառնում է սպանել նրան և սղոցով մի քանի տերև կտրում է: Այս ընթացքում մեկ այլ մարդ արմավենու և նրա տիրոջ միջև կանգնում է որպես միջնորդ, հանգստացնում է նրան, նստում է նրանց միջև որպես դատավոր և ասում. «Արմավենու մեղքը բաշխեք ինձ և եթե եկող տարի բերք չտա,

պատժեք նրան» (Ḥekmatyaymāyi 1370/1991: 256): Էվագի շրջանում նույնպես առկա է հատուկ ծես այն արմավենու համար, որը բերք չի տալիս: Այսպես. մի հղի կին փայտ է վերցնում և պտտվելով արմավենու շուրջը, հարվածում է դրան, միաժամանակ տեղի բարբառով արտասանելով մի արտահայտություն, որի իմաստը հետևյալն է. «Ես պտուղ ունեմ, դու պտուղ տուր, կամ մի տուր» (Ziāyi 1385/2006: 47): Մեկ այլ ծեսում մի քանի հոգի սղոցներով ու կացիններով կանգնում են, ձևացնելով, թե ցանկանում են արմավենին արմատներից կտրել: Հետո ինչ-որ մեկն առաջարկում է մինչև հաջորդ տարի ծառին հնարավորություն տալ, և եթե մյուս տարի բերք չտա, ապա այդ ժամանակ նոր կտրեն (Ziāyi 1385/2006: 47):

Նոնենին և պտուղը՝ նուռը, նույնպես, շնորհիվ ծառի մշտադալարության, համարվում են սուրբ, խորհրդանշելով պտղաբերությունը (Drower 1956: 7; Farrevaši 1355/1976: 65): Այս ծառի պաշտամունքը ևս տարածված է ոչ միայն Իրանում, այլ բազմաթիվ այլ ժողովուրդների մշակույթում: Այսպես, որոշ ավանդական համակարգերում այն հանդես է գալիս որպես դրախտի (ոսկե) խնձոր, որպես իմացության ծառի պտուղ կամ ուղղակի հրաշագործ միջոց (վերջին պատկերացումը տարածված է հատկապես հրաշագործ հեքիաթների տարբեր սյուժեներում): Հին Հունաստանում այս պտուղն ուներ երկակի գործառույթ: Մի դեպքում այն համարվում էր մահվան, մոռացության պատկեր: Սակայն, միաժամանակ, ուներ նաև աստվածային կերակրի գործառույթ, որին վերագրվում էին նաև անմահությունը ապահովելու կամ անմահությանը նպաստելու գործառույթներ: Հունական առասպելաբանությունում տարածված էր այն պատկերացումը, որ նուռն առաջացել է Դիոնիսիոսի արյունից: Քրիստոնեությունում նուռն ընկալվում է որպես Հիսուս Քրիստոսի երկնային պարգև, միաժամանակ այն համարվում է Մարիամ Աստվածածնի խորհրդանիշներից մեկը:

Իրանական միջավայրում ևս հանդիպում են այս հիմնական գործառույթներն ու ընկալումները: Այսպես օրինակ, զրադաշտականները նոնենու ճյուղերն ու միրգը համարում էին սուրբ և կիրառում դրանք իրենց ծեսերում: Իրականում, սուրբ և ծիսական բարսոմ (barsom) բույսը նույն նոնենին է, որ աճեցվում է կրակարանների շրջակայքում (Purdāvod 1343/1964: 274): Իրանական կրոնական հավատալիքներում ընդունված է եղել ծխահարել նոնենու փայտը, քանի որ իրանցիները համոզված էին, որ այս ծառը պտղաբերության և կախարդանքի խորհրդանիշ է (Mehdiḥasan 1370/1991: 1041):

Ավելի ուշ մուսուլմանները ևս նուռը համարում են սուրբ միրգ: Այդ մասին խոսվում է և Ղուրանում, և մյուս իսլամական կրոնական գրքերում (Majlesi 1371/1992: 49): Ըստ որոշ հավատալիքների՝ նռան հատիկներից մեկը դրախտային է և այդ հատիկը բաժին է հասնում միայն հավատացյալներին, քանի որ հրեշտակները դրանք հեռու են պահում անհավատներից (Majlesi 1371/1992: 49): Հավատում են, որ ով ուտի այդ հատիկը,

դրախտ կընկնի (Hedāyat 1334/1955: 121; ṣafineżād 1355/1976: 393; Asadiān xorramāvadi 1358/1979: 235): Խորասանի բնակիչները հավատում են, որ եթե ինչ-որ մեկը ուրբաթ գիշերը նուռ ուտի և դրա հատիկներն ընկնեն գետնին, 40 օրվա ընթացքում սատանան նրան չի մոտենա և նա անպայման դրախտ կընկնի (Šokurzāde 1346/1967: 309):

Իրանական միջավայրում պաշտամունքի ու կրոնական պատկերացումների յուրօրինակ համակարգ է ձևավորվել մշտադալար ծառերի շուրջ: Այսպես, կա հավատ, ըստ որի մշտադալար ծառերը, ինչպես օրինակ, նոճին ու ձիթենին, եկել են դրախտից (Masse 1938: 343): Ձիթենին մշտապես համարվել է օրինյալ ու օգտակար ծառ, որին գովերգել է արարիչը և օժտել նրան մեծ օգտակարությամբ (Ṭusi 1345/1966: 314): Պահպանվել է մի պատմություն Մուհամմադ մարգարեի մասին, համաձայն որի՝ ձիթենին Գաբրիել հրեշտակի միջոցով իջեցվել է երկնքից և մարդիկ ստիպված են եղել տնկել այն և օգտվել դրա պտուղներից (Qazvini 1344/1965: 229): Գորգանի բնակիչները ձիթենին համարում են սուրբ ծառ և դրա ճյուղերն անվանում են սեյյեդ՝ օգտագործելով այն ձեռնափայտ պատրաստելու համար: Մյուս շրջաններում ևս, որտեղ ձիթենի է աճում, այն համարվում է պաշտամունքի առարկա (Asadiān xorramāvadi 1358/1979: 286; Huseyni 1370/1991: 137):

Սերկևիլի ծառը (Cydonia, պարս. beh, behi) ևս իրանցիները համարում են լիության խորհրդանիշ և բարեբերության նշան: Այս պատճառով էլ մեծ տոների ժամանակ՝ ինչպիսիք են Մեհրեգանը և Սադեն, օգտագործում են սերկևիլ, որպես խորհրդավոր և դժբախտություններից պաշտպանող միրգ: Երբ մոգապետները գնում էին թագավորների մոտ, իրենց հետ տանում էին շաքար, կիտրոն, խնձոր, սերկևիլ, նուռ, սպիտակ խաղող, որոշ այլ պտուղներ, քանի որ համոզված էին, որ ով Մեհրեգանի տոնին ուտի այս մրգերը, դրանց յուղը քսի մարմնին և իր ու ընկերների վրա վարդաջուր ցողի, այդ տարի դժբախտությունն ու ճախորդությունը նրանից հեռու կմնան (Manučehri 1326/1947: 160-161; Hedāyat 1334/1955: 145): Այսօր ևս Իրանի շատ շրջաններում հավատում են նռան և սերկևիլի՝ հաջողություն բերելուն: Օրինակ, Քումլեի բնակիչները համոզված են, որ երբ նռան և սերկևիլի ծառերը ծաղկում են և միաժամանակ ուժեղ անձրև է գալիս, բազմաթիվ մանր ձկներ ծովից լցվում են գետը (Šahābkumlei 1386/2007: 162):

Իրանում որոշ մզկիթների մեջտեղում աճող **թթենիների՝** սուրբ համարվելը պատճառ է դարձել, որ այդ շրջաններում թթենիները սրբացվեն: Երկարակյաց թթենիները, որոնք աճում են էմամզադեների կամ մզկիթների հարևանությամբ, համարվում են հիվանդների, ուխտագնացների խնդրանքները, նվիրական երազանքները իրականացնողներ, այդ պատճառով էլ երբեմն դրանցից կախում են աչքի ուլունքներ ու թալիսմաններ: Անկասկած, ոչ միայն այս ծառերը, այլև դրանց ճյուղերը կտրելը, քերծելը կամ էլ ցանկացած ձևով վնասելը համարվում է մեղք և չար

արարք: Հետաքրքիր է, որ այս ծառերի պտուղը չի կարելի վաճառել, քանի որ, ըստ լեգենդի, հնարավոր է վերափոխվի երաժշտական գործիքի, ինչը այս ծառի պատվից ցածր է: Նախկինում թթենու այգու ցանկացած տեր չորացած կամ ինքն իրեն ջարդված ծառը հանձնում էր մզկիթին, որպեսզի օգտագործեն ձմռանը մզկիթը տաքացնելու համար: Մարիվանում՝ Շովեյշե գյուղի շրջակայքում, կան մի քանի թթենիներ, և կանայք, հատկապես երիտասարդ աղջիկները, թելեր ու կտորներ են կապում դրանց ճյուղերին և երազանք պահում:

Կաղնին նույնպես, շնորհիվ իր մշտադալարության, հզորության, ամրության, ուժի և այլ հատկանիշների, համարվում է սուրբ: Հնդեվրոպական առասպելաբանությունում սուրբ են համարվում հատկապես այն ծառերը, որոնք աճում են սուրբ վայրերում, կամ դրանց հարևանությամբ. ըստ ժողովրդական պատկերացումների, այս ծառերը հսկվում են Աստծո կողմից: Մարդիկ նման ծառերի վրա թելեր ու լաթեր կապելով երազանք են պահում (Mortensen 1993: 122-127): Ընդհանրապես, հնդեվրոպական առասպելաբանությունում կաղնուն տարբեր գործառույթներ են վերագրվում: Դրանց համաձայն, կաղնին ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ երկնային դարպասների յուրօրինակ մարմնավորում, որոնցից աստվածները հայտնվում են մարդկանց: Կաղնին ընկալվում է նաև որպես Աստծո կամ աստվածների կացարան: Բոլոր հնդեվրոպական մշակույթներում այն նվիրված է շանթարձակ աստվածներին (Պերկունաս, Թոր, Զևս, Յուպիտեր և ուրիշներ): Ուշագրավ է նաև, որ ինչպես այլ, այնպես էլ իրանական առասպելաբանությունում կայծակի հարվածի ենթարկված կաղնու վերաբերյալ պատկերացումները տարբեր են: Մի դեպքում այն համարվում է բարի, մեկ այլ դեպքում՝ չար նշան: Կաղնին երբեք ներկայանում է նաև որպես այնպիսի ծառի կերպար, որի վրա խաչվել է որպես կանոն արևային սկիզբ ունեցող աստվածներից մեկը, որը հարություն է առնելու: Սրբազան հատկանիշներ են վերագրվում նաև կաղնու կոճղին, որով անմար էր պահվում հավերժ կրակը Վեստայի տաճարում: Այս ծիսական արարողությունը, որը բավականին բարդ իմաստաբանություն ուներ, հետազոտողների կարծիքով կապվում է պտղաբերության, մեռնող ու հարություն առնող բնության գաղափարի հետ:

Մյուս ծառերից, որոնք սուրբ են համարվում, կարելի է անդրադառնալ **նշի ծառին՝ նշենուն** (պարս. bādām): Էլամում, օրինակ, գետնընկույզի ծառը (պարս. bādām-e kuhi) համարվում է սուրբ: Այստեղ հավատում են, որ սուրբ Խիզրի գավազանը պատրաստված է այս ծառի փայտից: Վստահ են, որ նշի ծառից պատրաստված ձեռնափայտը հաջողություն է բերում և այդ փայտի ծուխը անուշաբույր է և նույնիսկ սուրբ Ֆաթիմայի ավելը պատրաստված է եղել այս փայտից (Asadiān-xorramābādī 1358/1979: 234): Նախկինում մարդիկ հավատում էին, որ եթե ճանապարհորդը ազաթից մատանի կամ դառը նուշի փայտից պատրաստված ձեռնափայտ ունենա իր

մոտ, հեռու կմնա տարբեր դժբախտություններից: Մայրերն իրենց երեխաների գլխարկի վրա աղոթքներ, գունավոր ուլունքներ, մանր խեցիներ և գետնընկույզ են կարում, որպեսզի պաշտպանեն նրանց չար աչքից: Արդաքանում ամուսնական պայմանագրի կնքման ծեսի ժամանակ հարսի լեզվի տակ մետաղադրամ են դնում, հետո այդ մետաղադրամը տալիս են փեսային, որպեսզի այն պահի քսակում և գործերը հաջող ընթանան: Փեսան էլ պետք է նաբաթը, որը հարսը պայմանագիրը կնքելու ընթացքում ձեռքում պահել էր, ուտի, որպեսզի հարսն իր աչքին քաղցր երևա: Իսկ սեղանին դրված նուռն ու ընկույզը որոշ ժամանակ պահում են, քանի որ լիություն ու առատություն է բերում (Tabāṭabāyi 1381/2003: 239):

Հաջորդ ծառատեսակը կամ բուսատեսակը, որի պաշտամունքը բավականին լայն տարածում ունի իրանական մշակույթում, **կարմրանն** է (մյուս անվանումները մոշավայրի, մոշա, լատ. Tamarix, պարս. gaz): Այն ավանդաբար համարվել և ներկայում էլ համարվում է կախարդական, բուժիչ հատկություններով օժտված և թալիսմանի դեր կատարող ծառ, ինչի համար և դեռևս վաղ շրջանից պաշտամունքի առարկա է իրանցիների, հատկապես սիստանցիների շրջանում: Ա. Մալեի հաղորդմամբ, մոզերի կողմից զրադաշտական կրակարաններում կատարվող տարբեր ծեսերում մշտապես առկա էին կարմրանի ճյուղերը. դրանք ձեռքերում պահած գնում էին սրբավայրի մոտ և տարբեր ծեսեր իրականացնում (Māle 1309/1930: 131): Սակայն կարմրանի մասին ամենակարևոր հիշատակումը հանդիպում է Շահնամեում: Վերջինիս տարբեր հատվածներում, կոնկրետ իրավիճակներում, կարմրանի փայտը տարբեր գործառույթներ ունի: Այսպես օրինակ, հետազոտողներից Քույաջին, Ռուստամի և Էսֆանդիարի մենամարտի դրվագն ուսումնասիրելիս, ուշադրություն է դարձրել այնպիսի առանձին երևույթների, ինչպես Ռուստամի կողմից կարմրանի միրգն ուտելը մահից խուսափելու նպատակով, Սիմուրդի և կարմրանի ծառի միջև առկա կապը, Սիմուրդի կողմից Ռուստամին կարմրանի փայտից երկճյուղված նիզակ պատրաստել սովորեցնելը, ինչպես նաև Շահնամեում մարդկանց կողմից կարմրանի պաշտամունքը (Coyajee 1936: 13-17): Էսֆանդիարը (նրա ածականը Շահնամեում Ruyintan է, որ նշանակում է պղնձե մարմին ունեցող) խոցելի էր միայն աչքերի շրջանում և սպանվում է հարված ստանալով կարմրանի փայտից պատրաստված նիզակից: Պատմությունը սկսվում է նրանով, որ Սիմուրդը ծովի ափին նստում է կարմրանի ճյուղին և Ռուստամին ասում, որ այդ ծառի ճյուղից Էսֆանդիարին սպանելու համար նիզակ պատրաստի: Էսֆանդիարի հետ մենամարտի ընթացքում Ռուստամը վիրավորվում է և հասնում մահվան շեմին: Այդ պատճառով էլ Զալը Սիմուրդից, ով նրա դաստիարակն էր եղել, օգնություն է խնդրում: Վերջինս ցույց է տալիս կարմրանի փայտը, որի հետ էր կապված Էսֆանդիարի կյանքը, և խնդրում այն մոտեցնել անմիջապես Էսֆանդիարի աչքերին: Քրիստենսենը այս պատմության մեջ ուշադրություն է դարձնում երեք առանձին

դրույթի. 1) որևէ մեկի կյանքը կապված է բույսի կամ ծառի հետ, 2) պղնձե մարմին ունեցող մարդը միայն մեկ խոցելի տեղ ունի (ինչպես Աքիլեսյան գարշապարը), 3) նույն այդ պղնձե մարդը կարող է վիրավորվել կամ սպանվել միայն որոշակի բույսի կամ ծառի միջոցով (Kristensen 1355/1976: 180): Այստեղ ականատես ենք լինում կախարդական բույսի, կախարդական կենդանու (թռչունի) և կախարդական (պղնձե մարմին ունեցող) մարդու՝ եռյակ-միասնությանը: Սահրվերդին իր “Aql-e sorx” աշխատության մեջ հրեշտակի անունից մի ճանապարհորդի պատմում է Ռուստամի կոմից Էսֆանդիարին սպանելու պատմությունը և ասում է, որ կարմրանի փայտից երկճյուղ նիզակը հենց Սիմուրդի երկու փետուրից է. «Երբ մոտեցավ, Սիմուրդի փայլն ընկավ վահանի և հայելու վրա, որոնց վրայից էլ արտացոլանքը ընկավ Էսֆանդիարի աչքերին, նրա աչքերը կուրացան լույսից և նա չկարողացավ այլևս տեսնել: Ենթադրեց, որ երկու աչքն էլ վիրավորվել է, ձիուց իջավ և Ռուստամի ձեռքով զոհվեց: Ենթադրաբար կարմրանի այդ երկու տաշեղները, որոնց մասին պատմվում է, Սիմուրդի փետուրներն են» (Sahrverdi 1375/1996: 13-14): Սիմուրդն իրականում արևի հրեշտակի, առաջին մտքի և ընդհանրապես, մտքի խորհրդանիշն է: Կարմրանի փայտի պաշտպանիչ հատկությունները, այն բազմաթիվ ծեսերում կիրառելը, երբեմն նույնիսկ կարմրանը գրադաշտական արարողություններում կիրառվող նույն բարսամը համարելը (Ja’fari 1389/2010: 261) օժտել են այդ բույսը գերբնական հատկանիշներով և, հիմնվելով Շահնամեի հատվածների վրա, այդ բույսի շուրջ հյուսում են բազմաթիվ նորանոր պատմություններ և առասպելներ:

Բազմաթիվ են այլ ծառերը ևս, որոնք իրենք տարբեր հատկանիշների շնորհիվ դարձել են պաշտամունքի առարկա Իրանի տարբեր ժողովուրդների մշակույթում: Դրանք են չինարը (čenār), ծփնին (nārvan), թխկին (afra), կարմրածառը (sorxdār), (Zelkovo, āzād), (šamsād):

Չինարին Իրանի տարածքում բնիկ ծառ է: Երկրագործ ժողովուրդներն այն համարում են ծառերի արքան: Չինարը, որպես գեղեցիկ, ուժեղ ու մշտադալար ծառ, դեռևս հնուց գովերգվում է ողջ Իրանում: Իրանում ծառերը, հատկապես չինարի ծառերը, էմամզադեների և սրբավայրերի կառուցման կարևոր պայմաններից են համարվում: Քանի որ էմամզադեների ծառերը երբեմն շատ հին են, անգամ հազարամյա, կարելի է ենթադրել, որ ոչ թե ծառն է սրբացվել, այլ էմամզադեն է կառուցվել հենց այդ ծառի մոտ: Ընդհանրապես, սրբավայրի գոյության կարևոր պայմաններից է որևէ աղբյուրի կամ հոսող ջրի առկայությունը ծառի տակ:

Նմանատիպ ծառերից է Թաջրիշ գյուղի Էմամզադեսալեհի տարածքում գտնվող չինարին: Այս հզոր ծառը, որի բարձրությունը հասնում է 15 մետրի, մշտապես եղել է մարդկանց ուշադրության կենտրոնում. հազարավոր մարդիկ իրենց տարբեր խնդիրների լուծման ու ցանկությունների իրագործման համար դիմել են այս ծառին,

դրա վրա թելեր ու ժապավեններ են կապել: Այս ծառը եղել է նաև տարբեր ժամանակներում երկիր այցելած ճանապարհորդների ուշադրության կենտրոնում, որոնք բազմաթիվ հետաքրքիր նկարագրություններ են թողել հուշագրություններում: Օրինակ՝ Ջեյն Դյուլաֆուան, ով 19-րդ դարում ճամփորդել է Իրանով, Թեհրան կատարած իր այցելության հատվածում հիշատակում է նաև այս ծառը (Dieulafoy 1989: 160): Ինչպես շատ էմամզադեների, այնպես էլ այս էմամզադեի չինարի ծառի հետ կապված կան պատմություններ, որոնցից մեկի համաձայն, մի գիշեր մի ծեր մարդ աղքատ կնոջ է օգնում. ծեր մարդը զբաղված է լինում իր տան բակում չինարի ծառ տնկելով, երբ ծեր կինը սկսում է նրան աղոթել և հանուն ծեր մարդու Աստծուց խնդրում է իր և ծառի կյանքը հազարապատկել (Hedāyat 1334/1955: 164): Էմամզադեսալեհի չինարի ծառը մարդկանց հավաքատեղին էր: Այնտեղ եղել է թեյարան և մարդիկ հավաքվել են թեյ խմելու: Նույնիսկ գյուղի դպրոցի համար էր ընտրվել այդ տեղը և երեխաները դրա ստվերում էին դաս սովորում: Ղաջարների կառավարման շրջանում այն դերվիշների հավաքատեղին էր և կրոնական տոների ժամանակ այնտեղ ցուցադրություններ էին կազմակերպվում: Թաջրիշ գյուղի չինարի ծառը պատմական աղբյուրներում հիշատակվում է նաև որոշ քաղաքական իրադարձությունների հետ կապված:

Այլ ծառերից, որոնց պաշտամունքը ձեռք է բերել համաիրանական նշանակություն ու այսպիսով դարձել իրանցիների ազգային ժառանգության կարևոր մասնիկը, կարելի է հիշատակել Սաբզվարի Քիզղան գյուղի չինարին, որը հավանաբար 2500 տարեկան է և Սպահանի Լանիան մզկիթի չինարին, որը 1000 տարեկան է: Ինչպես արդեն նշվել է, այս ծառերի հանդեպ հարգանքն այնքան մեծ է, որ սովորաբար դրանց գտնվելու վայրը կոչվում է հենց դրանց անունով, ինչպես օրինակ Լուրիստանի Չենարգերյաթ գյուղը կամ Չենարան անունով բնակավայրերը Իրանի ողջ տարածքում: Այս ծառերը սովորաբար աճում են ջրաշատ շրջաններում: Որպես կանոն, որևէ էական, առարկայական կապ է լինում չինարի և խաղողի ողկույզի միջև և հենց այդ պատճառով էլ դրանցից յուրաքանչյուրը երիտասարդության, կայունության և առատության խորհրդանիշ է համարվում: Գուցե այս երկու բույսերի սաղարթախիտ լինելն է դրանք նմանեցնում իրար: Երբեմն խաղողի ողկույզը տնկում են չինարի ծառի կողքին, որպեսզի ողկույզը կանի չինարի ծառին: Մարդկանց պատկերացմամբ սա հաջողության ու լիության բազմապատկման ու ավելացման խորհրդանիշ է: Հետաքրքիր է, որ հին Իրանում խաղողի ողկույզը թագուհու, իսկ չինարի ծառը՝ թագավորի խորհրդանիշն էր:

Գիլանում աղադար կոչվող ծառերը համարվում են սուրբ: Սովորաբար այս ծառերը, որոնք ծառերի ազգի և շամադ տեսակներին են պատկանում, աճում են ուխտավայրերի կողքին և համարվում են սրբավայրի խորհրդանիշը: Մամասանիի

շրջանում մարդիկ կաղնին անվանում են *pirbeli* և *pirbeluti* և դրա վրա հին լաթեր ու կտորներ կապելով երազանք են պահում: Այս ծառերի շուրջ եղած հավատալիքներն այնքան են շրջանառվում, որ իրենք էլ ծնում են ուրիշ հավատալիքներ, օրինակ, առարկաների և մարդկանց՝ այս ծառերի տակ թաղված լինելը, աղբյուրների ժայթքելը, դրա պատից արյան հորդալը և այլն: Իրանի հյուսիսում, հատկապես Գիլանում, մարդիկ ազադ և շամշադ ծառերի վրա մոմ են վառում: Բացի ծառի ճյուղերին լաթեր կապելուց, դրա բնին նաև մեխեր են մեխում և բնի ներքևի մասը պատում կանաչ կտորով:

Այսպիսով, ծառերի պաշտամունքին վերաբերող նյութերի դիտարկումը թույլ է տալիս արձանագրել մի քանի կարևոր իրողություն: Ծառերի պաշտամունքը ունի համաիրանական նշանակություն ու կարևորություն, քանի որ ազգագրական նյութերը թույլ են տալիս ծառերի պաշտամունք արձանագրել Իրանի տարածքում բնակվող բոլոր նստակյաց ժողովուրդների մոտ:

Ծառերի պաշտամունքը, իր տարբեր դրսևորումներով, մասն է կազմում համահնդեվրոպական առասպելաբանության, քանի որ, ինչպես արդեն ցույց տրվեց, բազմաթիվ են զուգահեռները հնդեվրոպական տարբեր՝ հունական, հնդկական, հայկական առասպելաբանական համակարգերում գոյություն ունեցող իրողությունների հետ:

Մյուս կողմից, ծառերի պաշտամունքի առանձին տարրեր ունեն նաև այլ առաջավորասիական արմատներ, քանի որ դրանք հանգում են բաբելոնական, ասորական առասպելամտածողությանն ու պաշտամունքին:

Այսինքն, կարող ենք արձանագրել, որ իրանական մշակույթում ծառերի տարբեր տեսակների պաշտամունքն ունի չափազանց խորը հիմքեր ու արմատներ և նաև այդ պատճառով է, որ կենսունակ է: Տարբեր պատմական ժամանակահատվածներում, կրոնական տարբեր համակարգերի ազդեցությամբ ենթարկվելով փոփոխությունների, նաև՝ լուրջ փոխակերպումների, այն պահպանվել ու հասել է մինչև մեր օրերը: Դա այն է, մասնագիտական գրականությունում կոչվում է ժողովրդական պաշտամունք:

Ազգագրական տեսանկյունից ուշագրավ է նաև լոկալ, տեղական պաշտամունքի այն բազմազանությունը, որը հանդիպում է և որն ունի հարյուրամյակների պատմություն:

1.2. Հատիկի և հատիկավոր բույսերի պաշտամունքի դրսևորումները

Հացահատիկը և հատիկը ամենաընդհանուրն ու խորն են այն բոլոր բուսական խորհրդանշաններից, որ ընդգծում են կյանքի զարգացման անընդհատության ու պտղաբերության գաղափարը: Բնական է, որ իրանական մշակութային աշխարհում, որը առաջավորասիական քաղաքակրթական արեալի կարևորագույն օջախներից է

Միջագետքի, Հայկական լեռնաշխարհի ու հարակից տարածքների շարքում, հատիկի ու հատիկավոր բույսերի պաշտամունքը ևս պետք է ունենա խորը հիմքեր:

Ըստ հնագիտական տվյալների, ցորենի, բրնձի ու այլ հատիկավոր բույսերի մշակությունը Իրանում ունի հազարամյակների պատմություն: Ազգագրական ու բանահյուսական նյութերը, առասպելներից քաղված տեղեկություններն իրենց հերթին թույլ են տալիս խոսել այդ բույսերի պաշտամունքի նույնքան երկար պատմության մասին:

Իրանցիների շրջանում տարածված է մի հավատալիք, ըստ որի Իզադ Հադիշը, որը ընտանիքի և տան խորհրդանիշն է, աստծո հրամանով հացի սուրբ լինելը սովորեցրեց Մաշիային և Մաշիանային: Այս հավատալիքը այսօր էլ դրսևորվում է հացի ու բրնձի հանդեպ ունեցած ակնածանքով. իրանցիները խուսափում են փչացնել կամ ոչնչացնել աստծո տված այս «բարաքաթը» (Mazdāpur 1387/2008: 55): Սիրջանում բրնձին ու ցորենին, սուրբ լինելու պատճառով, անվանում են dānehā-ye qul huwa (բառացի՝ «Աստծո հատիկներ») (Movayedmoḥsenī 1381/2002: 502):

Իրանի մյուս շրջաններում ևս, տարվա առաջին օրը բրինձ ուտելը, հատկապես սաբզիփոլո ճաշատեսակը, ավանդույթ է: Այս ծեսն ընդունված է նաև սիզդահբեդար տոնի ժամանակ (Movayedmoḥsenī 1381/2002: 249-250): Բրնձի հանդեպ այս վերաբերմունքը պատճառ է դարձել, որ բրնձի պարկի բերանը բացելիս մի որևէ սուրբ արտահայտություն կամ ասացվածք հնչի, ինչպես «Besmellah» կամ «Dast az mā va barakat az xodā» (բառ. «ձեռքը՝ մեզնից, լիությունը՝ Աստծուց»):

Բորուջերդի հավատալիքներում ասվում է, որ մի օր սուրբ Ֆաթիման իր տան խոհանոցում զբաղված էր բրինձ մաքրելով: Այդ ընթացքում բրնձի մի քանի հատիկ ընկնում են գետնին: Ինչքան էլ Ֆաթիման փնտրում է բրնձի հատիկները, չի գտնում: Դրանք գտնելու համար նա մի քանի դույլ ջուր է լցնում խոհանոցի գետնին: Մի քանի օր հետո, երբ ջուրը վերանում է, բրնձի հատիկները ծլում են: Այդ ժամանակ միայն Ֆաթիման հանգիստ շունչ է քաշում և շնորհակալություն հայտնում Աստծուն, որ մեղք չի գործել: Այս ավանդությունը Բորուջերդի բնակիչների համար հիանալի օրինակ է, որ Աստծո պարզև՝ մասնավորապես բրինձը, երբեք գետնին չզցնեն (Karzbaryārahmadi 1388/2009: 249): Մյուս կողմից բրինձը չիչխանի և ուրցի հետ միասին համարվում է զրադաշտական քրմերի նովրուզի հիմնական բաղադրիչներից (Ādargošnasb 1358/1979: 274): Բույսերի հանդեպ նման վերաբերմունքը, տարածված լինելով իրանական միջավայրում, միաժամանակ լայն տարածում ունի աշխարհի այլ մշակույթներում: Որպես օրինակ կարելի է բերել ակնածանքի հասնող վերաբերմունքը հատիկի, հացի հանդեպ հայկական մշակույթում:

Յորենը Իրանում որպես ամենաշատ օգտագործվող և ամենահին մշակովի բույս՝ կարևոր դեր է խաղում կենցաղում ու տնտեսական կյանքում: Այդ պատճառով էլ որոշ

տիեզերածնական առասպելներում այն հիմնական տարր է հանդիսանում: Յորենի հատիկների սուրբ լինելու, հավատալիքների համակարգում, ծեսերում ու ավանդույթներում խաղացած դերի մասին պատմվում է բազմաթիվ տեքստերում:

Վենդիդադում ցորենի սուրբ ու մաքուր լինելը հետևյալ կերպ է ներկայացվում. երբ տանը ցորեն է կուտակվում, դները իրենց տեղից վեր են թռչում: Երբ ցորենը շատ է լինում, դների սիրտը չարությունից դողում է: Երբ ցորենը այլուր է դառնում, դները սկսում են ողբալ: Երբ ցորենը բերք է տալիս, դներն անհետանում են: Երբ ցորենն աճում է, դներն այլևս չեն տեսնում: Երբ տան շտեմարանը լցվում է ցորենով, հեղուկ կարմիր երկաթը սկսում է դների կոկորդում տեղաշարժվել:

Սուրբ կամ օրհնված ջուր և հաց օգտագործելը շատ տարածված էր զրադաշտական քրմերի ավանդույթներում: Սովորաբար դարունյաշթ և սորուշբաժ ծեսերի ժամանակ 4-6 լոշ հաց են թխում: Երբ ինչ-որ մեկը մեկնում է ճանապարհորդության ավելի քան 12 ֆարսախ հեռու, նրան չար ուժերից ու փորձանքից պաշտպանելու համար յուրաքանչյուր բահրամի օրը իրականացվում է դարունյաշթ ծեսը: Երբ Արտավիրապը պատրաստ էր մեկնել հանդերձյալ աշխարհ և այնտեղից տեղեկություններ բերել, իրականացվում է հենց այս ծեսը:

Սիստանում թխում են ցորենի այլուրից հացի մի տեսակ՝ նանսալ անունով, որն ունի արևի ձև: Այս հացը թխվում է յուրաքանչյուր տարվա սկզբին և մինչև ֆարվարդին ամսվա 13-րդ օրվա վերջը, երբեմն նույնիսկ մինչև տարեվերջ այն պահում են հացամանի մեջ և հավատում են, որ այս հացը առատություն կբերի իրենց տանն ու իրենք առատ բերք կստանան: Նույն երևույթը, սակայն մի փոքր տարբերություններով առկա է նաև Մոլայերում, Նահավանդում, Արաքում և Թույսերքանում: Ամեն տարվա վերջում՝ նոր տարուց մի քանի օր առաջ, մարդիկ վերջին անգամ հաց են թխում: Որպես նոր տարվա քաղցրության խորհրդանշան, թխում են նաև *քուլուչե*: Սովորաբար քուլուչեի խմորի վերջին բաժինը նախորդներից ավելի մեծ է լինում: Դրա մեջ խաղողի ողկույզի չորացած փայտի կտոր են դնում, որը հատնի է *բուղում* անունով: Ամենամեծ քուլուչեն կոչվում է սարմարդի, որը մինչև նոր տարվա 13-րդ օրը պահում են հացի տարայի մեջ, մինչև այն առատություն բերի հացի պաշարին և ողջ տարին հացը չպակասի տնից: Նոր տարվա 13-րդ օրը՝ կապված սիզդահբեդար տոնի հետ, մեկնում են քաղաքից դուրս մի որևէ վայր և համաձայն ընդունված սովորույթի, բաժանում են սարմարդի հացը: Սովորաբար տան մայրը սարմարդին կտրատում է և բաժանում ընտանիքի անդամների միջև: Նա, ում բաժին է ընկնում բուղում պարունակող կտորը, համարվում է բախտավոր ու հաջողակ մարդ, և ողջ տարվա ընթացքում, երբ պետք է որևէ կարևոր գործ սկսեն, օրինակ բերքը հավաքեն կամ ցորենը աղան, կանչում են այդ մարդուն, որպեսզի նա սկսի, հետո իրենք շարունակում են գործը: Համարվում է, որ այս դեպքում բերքը կամ այլուրը առատ կլինեն: Մոլայերի Մահդուդաբադ գյուղում

տարվա վերջին թիսում են հաց և քուլուչե: Վերջին քուլուչեն բաժանում են տան բոլոր անդամների միջև: Դրա մի կտորը՝ հայտնի մայե (māye) անունով, պահում են հացամանի մեջ, որպեսզի նախորդ տարի տանը և արտերում եղած լիությանը նոր տարում ևս իշխի: Մոլայերի Մեյաբադ գյուղում նունիսկ նախորդ տարվանից մնացած մի քիչ խմոր պահում են, որպեսզի ավելացնեն նոր պատրաստվող խմորին և հավատում են, որ սրանով հաջողությունների ու լիության շղթան չի կտրվի և լիության աղբյուրը (պարս. māye-ye barakat) միշտ կմնա տանը: Համանման բազմաթիվ ծեսեր ու գործողություններ, նույն իմաստաբանությամբ, ակնկալիքներով, արձանագրված են նաև հայկական մշակույթում. Տարեհացը, ասիլ-բասիլները, ըստ էության, որոշակի տարբերություններով հանդերձ, նույն նպատակին են ծառայում ու ընտանիքի համար նույն կարևորության խնդիրների լուծման նպատակ ունեն:

Յորենի սուրբ լինելը արտահայտվում է նաև դրանից պատրաստվող ուտելիքների միջոցով: Յորենն Իրանում համարվում է սուրբ, իսկ դրա հանդեպ անհարգալից վերաբերմունքը (մկրատով կամ դանակով այն կտրելը, հացով ինչ-որ բան մաքրելը, տրորելը) մեղք է: Յանքսից մինչև բերքահավաք ողջ ընթացքը, սկսած հողը փխրեցնելուց մինչև ալյուրի պատրաստումը և դրանից հաց թխելը, ուղեկցվում է բազմաթիվ ծեսերով ու արարողություններով, որոնք հաստատում են ցորենի պաշտամունքային լինելը: Այսպիսով, ինչպես բոլոր երկրագործ ժողովուրդների մոտ, Իրանի նստակյաց ժողովուրդների շրջանում ևս հատիկի, հատկապես ցորենի հատիկի պաշտամունքն ունի խոր հիմքեր և հազարամյակների ընթացքում կարողացել է պահպանել իր կենսունակությունը, հասնելով մինչև մեր օրերը: Այս պաշտամունքը հանդես է գալիս որպես ընտանիքի բարօրությանը, բերքի առատությանն ուղղված բարդ ու փոխկապակցված գործողությունների ամբողջություն:

Չի կարելի չխոսել նաև իրանական հեքիաթներում ու պատումներում գարու կարևոր դերի մասին: Գարին, որպես սուրբ հացահատիկ, հիշատակվում է Նովրուզնամեի հետևյալ տողերում. «Լսեցի, որ մի օր Հորմոզը՝ Խոսրովի հայրը մի խավիդգարի գարի էր ցանել: Հացահատիկը ջրել էին և ջուրը արտից դուրս էր եկել ու ճանապարհով հոսում էր: Ֆարվարդին ամիսն էր: Ասաց, որ ջուրը գարու միջից դուրս է գալիս, մի կուժ լիքը լցնեն և խմեն, և ասաց, որ գարին օրհնյալ է, և իր հացահատիկը օրհնյալ հացահատիկ է, և ջուրը, որ վրայով անցնում է ու դուրս գալիս, հոգնածությունը վերացնում է և այսպես է մինչև հաջորդ տարի, երբ գարին կհասնի ծարավից ու հիվանդությունից» (1357: 32): Բիրունին այս պատումը մեկնաբանելիս ուշադրություն է դարձնում նոր օրվան, երբ յուրաքանչյուր մարդ տաշտի մեջ գարի էր աճեցնում: Այս արարողությունը պահպանվել է իրանցիների շրջանում մինչ օրս, յուրաքանչյուր տարի 7 տեսակի հատիկ, այդ թվում և գարի, 7 տարաների մեջ աճեցնում են և ըստ դրանց աճի գուշակում են եկող արվա բերքի առատությունը (1363: 283):

Ոսպը (lat. Lens, պարս. ‘adas) նույնպես առասպելներում հիշատակվող բույսերից է, որ Բունդահիշնում հիշատակվում է mažu և banu անուններով. «կրոնում ասվում է, որ երբ արարված միակ կովը սատկեց, այն տեղում, ուր նրա սերմն ընկավ, 55 տեսակի հատիկներ և 12 տեսակի բուժիչ բույսեր աճեցին, սերմից՝ քունջութ և լյուպին, եղջյուրից՝ ոսպ, քթից՝ ոսպ, երեխայի արյունից՝ խաղողի որթ, որից գինի են պատրաստում, թոքից՝ սպանդ, լյարդի միջից՝ Հեղինեի խոտ (կղմուխ) և ծոթոր ու այսպես շարունակ ինչպես Ավեստան է ասում» (1369/1990: 78): Ապա կենդանիների ու բույսերի արարման առասպելում ոսպը (mažu անունով) ստեծվում է կովի եղջյուրից, իսկ banu տեսակը (որի կարմիր գույնն անվանում են ‘adas, իսկ սև տեսակը mās) նրա քթից: Ըստ այս տեքստի, քունջութը ևս համարվում է առասպելական բույս:

1.3 Այլ բույսերի պաշտամունքը

Իրանական էպոսի, առասպելների քննությունն ազգագրական ու խնդրո առարկայի դիտանկյուններից, ինչպես նաև մեր գրառած ազգագրական նյութերը հիմքեր են տալիս պնդելու, որ բացի տարբեր ծառատեսակներից ու հատիկավոր բույսերից, Իրանի տարբեր ժողովուրդների շրջանում հարյուրամյակներ շարունակ պաշտվել են բազմաթիվ այլ բույսեր ևս: Դրանցից որոշները, ինչպես օրինակ հաոման, մանդրագորան, հանդիպում են բազմաթիվ անգամներ՝ ունենալով համակարգաստեղծ գործառույթներ ու հանդես գալով որպես բազմաթիվ ծիսական արարողությունների հիմնական տարր:

Ինչպես իրանական, այնպես էլ հնդեվրոպական ու լայն առումով՝ առասպելամտածողության հիմքում, որպես կանոն, անձն է, գերբնական հատկանիշներով, երբեմն՝ սովորական, հողեղեն մարդուն բնորոշ էությամբ ու պահվածքով: Նման հերոսները կարևոր դեր են խաղում ոչ միայն առասպելներում, այլ էպոսում, տարբեր ավանդազրույցներում, հեքիաթներում, ինչու չէ, նաև կոնկրետ, իրանական ժողովուրդների համար կարևոր դեր խաղացած իրադարձություններում: Հենց այս ամենում է, որ առկա է նաև պաշտամունքը՝ իր տարբեր դրսևորումներով: Տարբեր բույսերի պաշտամունքը, որ կարևոր դեր է խաղում թվարկված բոլոր սյուժեներում, “լուծում” է տարբեր խնդիրներ. օգնում է հերոսներին, պատժում նրանց հակառակորդներին, աջակցում արդարության հաղթանակին կամ վերականգնմանն ու այսպես շարունակ:

Ազգագրական ու բանահյուսական նյութերի դիտարկումը, միաժամանակ, ցույց է տալիս, որ բազմաթիվ սյուժեներ ու հերոսներ, որպես կանոն, պատկանում են «առասպելական ժամանակաշրջանին» (James 1958: 279): Մյուս կողմից, շատ դեպքերում այս առասպելները պատմական իրադարձությունների զգայական

արտացոլումներն են և ներկայացնում են տվյալ հասարակության հնագույն ավանդույթները, սովորույթներն ու նիստուկացը:

Ամեն դեպքում, երբեմն որոշ իրադարձությունների ու դրանք պայմանավորող պատճառների բացահայտումը մնում է բարդ և անհնարին: Այսպես օրինակ, իրանական միջավայրում լայն տարածում ունեցող տարբեր բույսերի պաշտամունքի արմատները որոշ դեպքերում կապվում են որևէ առասպելական հերոսի, դյուցազնի կամ իադարձության հետ, հետևաբար պետք է մեկնաբանվեն ու վերլուծվեն հենց այս համատեքստում: Դրանք երբեմն իրենց նախնական վիճակում են, խճճված ու չափազանցված, այնպես որ իրականությունն ու առասպելը տարբերակելը դառնում է բավականին բարդ: Մյուս կողմից, հարկավոր է ուշադրություն դարձնել “տեքստի” առասպելի, էպոսի, ավանդագրույցի, հեքիաթի ներկայացման տեխնիկաներին, քանի որ դրանք են պայմանավորում բույսերի պաշտամունքի երբեմն բացահայտ, երբեմն էլ ծաղայալ իմաստները:

Իրանական էպոսում, առասպելներում, ժողովրդական բանահյուսության տարբեր նյութերում հանդիպում են բազմաթիվ բույսեր, որոնց մի մասը արդեն դիտարկվեց համապատասխան ենթաբաժիններում: Այս ենթաբաժնում կդիտարկենք որոշ այլ բույսերի դերն ու նշանակությունը իրականական առասպելներում:

Առասպելների ամենաճանաչված ու հայտնի բույսը **հաոման է**: Չնայած բացառիկ կարևորությանը, հետազոտողները դեռևս շարունակում են քննարկել հարցը, թե ինչ է իրենից իրականում ներկայացնում հաոման: Ոմանք հաոման համարում են նույն սպիտակ ճագոմը (*Viscum Album*, *dāruš*) (*Purxāleqičatrudi* 1380/2001: 98), ոմանք դասում են մանդրագորայի շարքին (*Avšidari* 1371/1992: 484), ոմանք նույնացնում են նոնենու ճյուղերի կամ սպանդի թփերի հետ (*Flattery/Schwatz* 1989: 75), ոմանք համարում են այն սնկի տեսակ (*Gershevitch* 1974: 50): Հնարավոր է՝ այս բույսի հետ կապված առասպելի տարբեր առանձնահատկությունները պատճառ են դարձել տարբեր կարծիքների և կախված ծեսի վայրից ու ծեսի նպատակից, այն համարում են ունանդենի/խավարծիլ (*Rhéum*, *rivās*) կամ կարմրան /մոշավայրի (*Támarix*, *gaz*) (*Joret* 1904: 149):

Ֆարսի Նեյրիզ քաղաքի բնակիչներից մեկը, ով զբաղվում էր իբրև թե հաոմա բույսի թփեր հավաքելով, այն հարցին, թե ինչից ելնելով է այդ բույսը հաոմա անվանում, պատասխանեց. «ինչ տարբերություն սա առասպելական հաոման է, թե ոչ, և արդյո՞ք հաոմա գոյություն ունեցել է, թե ոչ: Կարևորը իմ հավատն է ավանդույթի հանդեպ, որը որոշակի է դարձնում այս բույսը»: Ուստի, գուցե այս բույսի լավագույն նկարագրությունն Դ. Ֆլեթթերին և Մ. Շվարցի նկարագրությունն է. “Տվյալ բույսի և դրա էքստրակտի անվանումն է Ավեստայում» (*Flattery/Schwatz* 1989: 68):

Լեզվաբանության տեսանկյունից *haoma* կամ դրա հնդիրանական *sauma-* տարբերակը նշանակում է «մի բան, որ սեղմվում և ճզմվում է» (Taillieu 1995: 187): Ուստի այս անվանումը կարող է վերաբերել մի կամ մի քանի նմանատիպ, ընդհուպ մինչև միանգամայն տարբեր բույսերի: Լեզվաբանները համոզված են, որ հաոման կամ, ավելի ճիշտ, դրա թուրմը հին իրանցիների կողմից օգտագործվել է կրոնական ծեսերի ժամանակ որպես դեղամիջոց: Հաոմայի դերն ու կիրառությունը ներկայացվում են Վեդաներում և Ավեստայում: Այս տեքստերում բույսի երկրպագության և խորհրդանիշ լինելու մասին տեղեկությունները ավելի շատ են, քան զուտ բուսաբանական տվյալները: Հաոմային Ավեստայում նվիրված է առանձին յաշթ: Հաոմայաշթը ընդգծում է այս բույսի այնպիսի առանձնահատկություններ, ինչպես դրա բուժիչ հատկանիշները, սեռական ցանկություններ առաջացնելը, սեռական կարողության ավելացումը, հիշողության արթնացումը, օրգանիզմից թույների դուրսբերումը, և ամենակարևորը՝ մարմնի և հոգու ամրապնդումն ու ուժեղացումը: Ուշադրություն դարձնելով վերոհիշյալ հատկանիշների վրա՝ հաոմայի և դրանից ստացվող բոլոր հնարավոր ըմպելիքների համար, ինչպես դրանից ստացվող օշարակը ծեսերի ժամանակ, հնարավոր է դրանց ալկոհոլային կամ հալյուցինոգեն բնույթ կրելը: Այս տեսակետը գիտնականների շրջանում ունի թե՛ հետևորդներ և թե՛ հակառակորդներ, բայց նրանցից մի քանիսը, հաշվի առնելով զրադաշտականների ուսմունքը, նման հնարավորությունը համարում են քիչ հավանական (Henning 1949: 30):

Հաոմայի և դրա թուրմի հետ կապված ծիսակատարությունները, որոնք ներկայացվում են Յասնայում, Վիսպերեդում կամ Վենդիդադում, ներառում են մի պատմություն այդ ծեսի և դրա բրահմայական զուգահեռի՝ մեկ արմատից ծագելու մասին: Ժամանակի ընթացքում այս ծեսի իրանական ձևը փոխության է ենթարկվում և տարբերվում Հնդկաստանում ապրող փարսերի ծեսից (*Iranica* xi: 660-661): Ծեսը, որն իրականացվում է հաոմայի օգնությամբ, հայտնի է *Āyinhāye parastešgāh* անունով, որն իրականացվել է Ռասփի անունով մի մոգի կողմից: Դրա համար անհրաժեշտ է հաոմայի երեք չոր ճյուղ: Ճյուղերը հատուկ հիմներով և աղբյուրի (Հնդկաստանում՝ ջրհորի) մաքուր ջրով մաքրել և սրբագործել են: Հետո մանրացված ճյուղերը մի մետաղյա հավանգի մեջ տրորել են:

Զրադաշտի մաքուր հոգու և երկրի ստեղծման գովքը սկսվում է հաոմայի ցողունից: Արարողության յուրաքանչյուր փուլն ունի իր սիմվոլիկ և փիլիսոփայական առանձնահատկությունները, այդ թվում հավանգում ճյուղերը տրորելու մեթոդը, հավանգի կոթը շարժելու ուղղությունը և հատուկ աղոթքները, որոնք Ահրիմանի դեմ են ուղղված: Հետո ստացված փոշին խառնվում է ջրի հետ և դրա մի մասը տեղափոխվում է մետաղյա տարայի մեջ:

Ծեսի հաջորդ փուլը հառմայի զանգվածը 9 անցքեր ունեցող ֆիլտրի միջով անցկացնելն է: Դրան հաջորդում է սեղմումը, տրորումն ու չորացումը, որի ընթացքում ավելացնում են ցուլի գավակի 3 մագ, որն էլ հետո փաթաթում են մետաղյա օղակի վրա և երեք անգամ կապ են գցում: Այս ամբողջ արարողությունը կրկնվում է երեք անգամ, մինչև վերջում մնա հառմայի լուծույթը: Այս փուլում մոգը ծեսի սեղանը կրկին պատրաստում է նույն ծեսի համար, այս անգամ, սակայն հառմային ավելացնում է կովի կաթ (Հնդկաստանում՝ այծի կաթ):

Ըստ Մ. Բոյսի՝ Deraxt-e Āsurik երկի հիման վրա կովի կաթի փոխարեն այծի կաթ ավելացնելը կարող է արտահայտել պարսիկների և պարթևների միջև հնագույն տարբերությունը (Iranica xi: 665): Կաթը (0.5:0.5 հարաբերակցությամբ) խառնում են ջրի հետ: Վերջնական խյուսը Ռասսիփի կողմից չորացվում է կրակի վրա:

Այդ ժամանակ մեկ այլ մոգ Զուֆ անունով միանում է Ռասսիփին և սկսվում է “Sorūšdorun” ծեսը (Yasna 3-8), որը պարունակում է հնագույն տարրեր: Այս ամբողջ արարողությունն իրականացվում է հառմային «սրբությամբ» կամ «հարգանքով» օժտելու համար: Ավեստայի հիմները շշուկով արտասանելուն զուգահեռ Ռասսիփն մի քանի կաթիլ արդեն պատրաստի լուծույթից, որը կոչվում է parahōm, ցանում է բարսամի² կապի վրա և այն տալիս է Զուֆին: Ըստ Յասնայի՝ Զուֆը հառմայի գովքին և աղոթքներ կարդալուն զուգահեռ պետք է երեք կումով parahōm խմի: Հետո սկսվում է humast կոչվող ծեսը, որը աղոթքի մի տեսակ է: Դրա ընթացքում Զուֆը Յասնան կարդալուն զուգահեռ հառմայի ճյուղերը լցնում է հավանգի մեջ և դրան ավելացնում ջրի և կաթի խառնուրդը, որին էլ ավելացնում է նռան ճյուղերի կտորները: Հետո այդ ամենը հանձնում է մաքուր ջրին: Սրան հաջորդում է մեկ այլ ծես, որի ընթացքում հառմայի լուծույթը հանձնվում է ջրին ու կրակին և կարդացվում են Յասնայից տարբեր հատվածներ (մանրամասն տես Boyce 1970: 68-69; Boyce 1977: 233-235): Այս ծեսերից յուրաքանչյուրը խորհրդանշում է արարման գործընթացը, իսկ դրանց առանձին գործողությունները խորհրդանշում են դրա տարբեր փուլերը՝ երկրի, ջրի, կրակի, բույսերի, կենդանիների ստեղծումը, և պաշտպանում են Ահրիմանից:

Hom-e izad-ը իրանական հավատալիքներում համարվում է բույս-աստվածություն: Այս բույս-աստվածությունը՝ որպես հառմա, հանդիսանում է Անգրամանյուի վերամարմնավորումը (Boyce 1992: 52-53): Ըստ Հոմյաշի՝ հառման գնում է Զրադաշտի մոտ, որը կրակ էր վառել և հիմներ էր երգում: Հառման ասում է. «Ես բարեպաշտ Հառման եմ, որը վերացնում է մահը: Հավաքի՛ր ինձ, տրորի՛ր հավանգի մեջ և գովերգի՛ր ինձ, ինչպես գովերգել են մյուս փրկիչներին» (Յաշթ 9: 1-2): Այս աստվածությունը մի քանի անգամ պատվի է արժանանում՝ կոչվելով «sabzzarin», «sabzzarin-e čašm»: Նա ստանում է այնպիսի տիտղոսներ, ինչպիսիք են՝

²Բարակ թելեր, որոնք օգտագործվում են զրադաշտական ծեսերի ժամանակ:

նպատակապես, բարեգործ, իմաստուն և շատ այլ մարդկային բարձր հատկանիշներ: Նա օժտված է աստվածային այնպիսի հատկանիշներով, ինչպես աստղերի կողմից գովերգվելը, Ահուրամազդայի սուրբ օղակը և նրա բարությանը խոնարհվելը: Երբեմն ներկայացվում է, որ նա առաջին մարդն է, ում ընծայվել է հառնա բույսը: Նա աշխարհի ամենաբարձր կետում բույսերի աստվածությունն է: Հառնային խոնարհվում է ոչ միայն Ահուրամազդան, այլև մյուս ամեշասպենտաները, յազատաները, հատկապես Միթրան, Սորուշը և Դարվասպը (Յաշթ 10: 88-90): Նա բոլոր օգտակար կենդանիների պահապանն է, ինչպես նաև Թիշթարի ու Վադի (Բադ) օգնականը, որպեսզի անձրև նվիրաբերեն (Zadsprem 8:3) և օգնեն բույսերին ու կենդանիներին: Յասնայում (9: 3-11) ասվում է, որ Զարդաշտը հառնային հարցրեց, թե ով է եղել առաջին մարդը, որ տրորել է հառնային և նրանից թուրմ պատրաստել և ինչ օրհնություն է ստացել դրա համար: Որպես պատասխան հնչում են իրանական առասպելների հերոսների անունները՝ Զամշիդից ու Ֆերեյդունից սկսած մինչև Գարշասպ և Էսֆանդիար: Ըստ 7-րդ Յասնայի (7: 11)՝ հառնան նահատակ Սիավուշի վրիժառուն է: Նրա վրեժը լուծվում է հառնա բույսը զոհաբերելու և Սիավուշին երկրի խորքը ուղարկելու միջոցով: Այս մասին խոսվում է նաև Ֆիրդուսիի «Շահնամեում»: Այստեղ հառնան հանդես է գալիս որպես լեռնային բնակիչ: Նա դյուցազն է Ֆերեյդունի ցեղից, որն իր սուրբ գոտիով գերի է վերցնում Աֆրասիաբին և փակում մի խոր քարայրում:

Սիավուշի առասպելը և նրա կապը *Adiantum* (պարս. *parsiavoš(ān)*) բույսի հետ այլ կերպ արտահայտվում է նաև ռևանդենու կամ մանդրագորայի միջոցով: Տեղին է հիշատակել, որ Սիավուշի մասին ավանդությունը արևելքի ժողովուրդներին հայտնի է եղել Ֆիրդուսուց առաջ: Նրա մասին համանման կամ աննշան տարբերություններով պատմվել է արևելքի շատ երկրներում: Հայաստանում ևս նրա մասին զրույցը հավանաբար հայտնի է եղել շատ հին ժամանակներում: Ղևոնդ Ալիշանը իր «Հայբուսակ»-ում հիշատակում է «Խունսիավաշան» (պարսկերենից բառացի՝ վիշապի արյուն, այստեղ՝ Սիավուշի արյուն) անունով մի ծաղիկ, որին հայերը կոչել են «Աղբերաց արյուն»: Նրա ասելով. «Այս անուամբ երկու տարբեր նիւթ կ'իմացի հայերեն. մէկն ծաղիկ, մէկ այլն հիւթ կամ խէժ մի, որոյ համար գրէ Ամիրտովլաթ թե արաբերեն «Տամըլ-ախվայ» կոչէն (Տէմէլ-ախուէյն)... ինքն կարմիր է և Յոմանինի (Էմեն) կղզին լինի, անտի կուբերեն. երկու ցեղէ. լաւն կարմիր է և յստակ» (Ղ. Ալիշան, Հայբուսակ, Վենետիկ, 1895, էջ 22): Այնուհետև, Ալիշանը նշում է, որ «Աղբերաց արյուն» ծաղիկը իր գեղեցկությամբ հափշտակել է Արևելքի ու Եվրոպայի ազգերին և բերում է հետևյալ հայկական խաղիկը նրա մասին. «Ա՛յ իմ Աղբերացարուն, որբ ու սարի մէջ քարերու. Աջուիդ էին արկի զննման Մէկնի քուն ում է կնի զարթուն»: (Ալիշան, էջ 25): «Շահնամեում» «Խունսիավաշան» Սիավուշի արյուն ծաղկի մասին ավանդված է, որ երբ Սիավուշին տանում են տաշտ դնելով գլխի տակ գլուխը կտրում, նրա արյունից մի

կաթիլ ընկնում է գետնին, որից և բուսնում է Սիավուշարյուն ծաղիկը: Այս կապի մեկ այլ դրսևորում է վերը դիտարկված՝ մշտադալար ծառերի պաշտամունքը, որոնց կատարը հասնում է երկնքին, իսկ արմատները խորը թաղված են հողի մեջ, ինչպես նոճին և սոճին:

Ուագրավ է, որ ինչպես բազմաթիվ այլ ժողովուրդների մշակույթում, իրանական ավանդություններում ևս զոհաբերության ու փառաբանության ծեսերի սկզբնավորումը ժամանակային առումով համընկնում է բնության երևույթների սկզբի ու ավարտի, զարթոնքի ու մահվան հետ, ինչպես ցրտի ու սառնամանիքի ավարտը գարնան գալստյան հետ: Այս առումով հառմա աստվածությունը նույն ցուլն է, որը Ահուրամազդայի կողմից ստեղծված առաջին կենդանին է և որի զոհաբերության պահին ողջ երկրով մեկ կանաչում է: Մյուս կոմից, Միթրան եղանակների հերթագայության հովանավորն է, ուստի և հառմայի մահվան ու վերածննդի պատասխանատուն ու իրականացնողը (Flāzāde 1361/1982: 973): Այս իսկ պատճառով, երկար ժամանակի ընթացքում և մի պայմանական արտացոլման հիման վրա, վրա է հասնում մի ժամանակ, երբ Հառման և Միթրան հերթագայությամբ փոխում էին իրենց տեղերը, այսինքն մերթ հառմայի մահն ու վերածնունդը խորհրդանշում էր Միթրայի մահը և վերածնունդը, մերթ Միթրայի մահն ու վերածնունդը խորհրդանշում էր Հառմայի մահն ու վերածնունդը: Կարևոր է, որ պատմության շրջապտույտը երբեք չխախտվի և շարունակվի նույն հերթագայությամբ:

Փարսիավուշը (փարսիավուշան) իր անվան նմանության պատճառով ժամանակի ընթացքում կապվել է Սիավուշի ավանդության հետ: Իրանցիների հավատալիքներում այս բույսը, որի մյուս անունը Խունսիավուշան է, առաջացել է Իրանցի այս արքայազնի արյունից: Սիավուշը իր կյանքի և մահվան միջոցով մարմնավորում է բույսի գարունն ու աշունը, ինչով էլ նմանվում է որոշ եգիպտական, հունական ու միջագետքյան աստվածությունների, որոնք պտղաբերության հովանավորն են և որոնց մասին պատմությունները, հեքիաթներն ու ավանդազրույցներն ունեն կյանքի ու մահվան հաջորդականության ակեգորիաներ (Eslāminadušan 1351/1972: 199): Առասպելը, որը պատմում է բույսերի ամեն տարի մահանալու և նորից աճելու մասին տարածված է եղել Ասիայի արևմուտքում դեռևս հին դարերում (Bahār 1352/1973: 51). Սիավուշի պատմությունը այս առասպելի հետ շատ նմանություններ ունի, քանի որ Սիավուշը բույսերի աստվածություն է կամ նրանց ներկայացուցիչը: Մեհրդադ Բահարի համոզմամբ՝ Սիավուշն անկասկած արտերի ու մշակված հողերի աստվածն է, ինչի ապացույցը նրա՝ կրակի մեջ մտնելն է: Այս գործողությունը խորհրդանշում է բույսի չորանալն ու դեղնելը, ցանքերի սկսվելը և բերքահավաքի ժամանակը: Այսպիսով, Միջագետքում Սիավուշի ծեսը կատարվում էր ուշ գարնանը - ամռան սկզբին, այսինքն ցանքսի ժամանակահատվածի սկզբում (Bahār 1352/1973: 53): Ասիայի արևմուտքի հին

քաղաքակրթություններում քաղաքների քրմուհիները մայր աստվածուհու կերպարանքով ամեն տարի ամուսնանում էին քաղաքի դյուցազուններից մեկի հետ, որը դառնում է այս քաղաքի ժամանակավոր տիրակալը և տարվա վերջում վերոհիշյալ դյուցազունը զոհաբերվում է, իսկ նրա արյունը ցողվում է բույսերի վրա: Նրանք կարծում են, որ սա բույսերի աստծո մահվան կախարդական կրկնօրինակումն է և նրա արյունը հողի վրա թափվելը կնպաստի բույսերի առատությանը (Bahār 1352/1973: 55): Ըստ Զ. Ֆրեզերի՝ (Frazer 2002), այն առասպելները, որոնք կապված են բույսերի կյանքի տարեպտույտի հետ, ձգտում են որևէ կերպ մեկնաբանել բույսերի մահը ձմռանը և վերածնունդը գարնանը: Այստեղից էլ սկսում են շրջանառվել մարդկանց հավատալիքները ծննդի, կյանքի ու մահվան մասին: Այս պատճառով է, որ պտղաբերության աստվածների կողքին մշտապես երևում է առատության աստվածը, որը աճի շարունակման համար ինքնառջնչանում է: Այս աստվածությունները պտղաբերության և, մասնավորապես, բուսականության աճի մարմնավորումն են:

Այսօր էլ Իրանի շատ շրջաններում փարսիավուշ բույսը, ըստ հավատալիքների, օժտված է գերբնական ուժով և պաշտամունքի առարկա է: Այս բույսը օգտագործում են դժբախտություններից, հատկապես չար աչքից ու երեխաներին աչքով տալուց պաշտպանելու համար: Գարնանային ծաղիկների, հատկապես կակաչի ու կարմիր վարդի տոները, որ հիմնականում նշվում են Իրանում, Աֆղանստանում և Միջին Արևելքում, համարվում են որևէ սպանված աստծո հանդեպ պաշտամունք: Ըստ Ա. Կրասնովոլսկայի՝ չնայած որևէ առասպել կամ ուղիղ վկայություն այս առումով չի պահպանվել, բայց ընդհանուր առմամբ ենթադրվում է, որ Հունաստանում և Մերձավոր Արևելքում նմանատիպ օրինակներ գոյություն են ունեցել. ինչպես օրինակ փարսիավուշ բույսի հետ կապված առասպելի բովանդակությունը և այն տարածված պատկերացումը, որ կարմիր ծաղիկները առաջանում են նահատակների արյունից (Krāsnuvolskā 1382/1993: 140): Միջագետքում այս բույս-աստվածությունները բույսերի, հատկապես հատիկավորների, արարիչն են, որոնք գարունն ու առատությունը որպես ընծա են մատուցում, այս պատճառով էլ սուրբ և ժուժկալ մարդիկ իրենց հանձնում էին արքայի տնօրինությանը:

Ռևանդենին և դրա նման մյուս բույսերը, բացի առասպելներում հիշատակվելուց, համարվում են նաև առաջին արիացիների սուրբ բույսերը, որոնք, հավանաբար, իրանցիների կողմից հետագայում վերածվել են հենց հաոմայի: Այս բույսը, ըստ առասպելների, բոլոր բույսերի, այդ թվում և ծառերի, նախահայրն է (Joret 1904: 149): Բույսերի առատաբերության և դրանց տարատեսակների տարածվածության գործում առասպելական բույսերի ունեցած դերի մասին հավատալիքները կարելի է գտնել զրադաշտական սուրբ գրքում՝ Ավեստայում: Ռևանդենին համարվում է այս բույսերից ամենահայտնին: Ռևանդենու ամենակարևոր դրսևորումը գտնում ենք Մաշիի և

Մաշիանայի առաջին մարդկանց ստեղծման մասին առասպելներում, որոնք շատ հին արմատներ ունեն և արձանագրված են նաև պահլավական տեքստերում: Իրանի ժողովուրդների մի մասը համոզված են, որ առաջացել են այս բույսից և այն համարում են իրենց ցեղի տոտեմը: Հետագայում այս առասպելը տարածվել է Միջին Ասիայում և արմատապես ձևափոխվել է: Vazidegihā-ye (Gazidegihā-ye) Zādspram գրքում կարդում ենք. «Երբ Գայումարտը մահացավ, Սպանդարմատը (հողը) նրա սերմը ընդունեց և քառասուն տարի պահեց հողում: Քառասուն տարի հետո Մաշին և Մաշիանան (առաջին տղամարդն ու կինը) են հողից դուրս գալիս ռևանդենու տեսքով և միմյանց փաթաթված: Նրանք այնքան նման էին և նույն հասակի, որ պարզ չէր, թե ով է կինը և ով՝ տղամարդը» (Vazidegihā-ye Zādspram 1985/2006: 49-50).

“Ravāyet-e Pahlavi” գրքում ևս բույսերի ստեղծման մասին ասվում է. «Բույսը արարվածի մազից և առաջին [մեկ] մարմնից, մեկ թիզ ու երկու մատ բարձրություն ուներ և բոլոր տեսակի բույսերը, բացի մեկ տեսակից, դրա մեջ էին և այն տարածվում էր Իրանվեժում» (Ravāyet-e Pahlavi 1367/1988: 54): Այնուհետև, այս բույսի և 50-ից ավելի այլ բուսատեսակների, այդ թվում և սպիտակ հաճախի տարածման պատմության հետ միասին պատմվում է նաև դրանք կտրելու կամ կոտրելու և այլ անօրինությունների մասին: Ապա, պատմելով, թե ինչպես են առաջացել կենդանիները, կովը, ոչխարը, թռչունը, կրակը, պատմվում է մարդու ստեղծման մասին: Ըստ այդ առասպելի՝ մարդիկ առաջացել են այն կավից, որից ստեղծվել է Գայումարտը: Նա սերմի տեսքով նետվել է Սպանդարմատի մեջ և ծնվել դրանից. «Նույն կերպ, ինչպես Մելիին և Մելիանեն (Մաշին և Մաշիանան) աճեցին... ապա Մեհլան և Մեհլիանեն գետնից ռևանդենու տեսքով աճեցին: Ինը ամիս նրանք մնացին ռևանդենու տեսքով, հետո մարդկային կերպարանք ընդունեցին: Նրանցից ծնվեցին յոթ տղա և յոթ աղջիկ, նրանք ապրեցին և մահացան և նրանցից առաջացան բոլոր մարդիկ» (նույն տեղում: 55-56): Բունդահիշնում ևս այս առասպելը գրեթե նույնությամբ կրկնվում է, միայն մի տեղ հարց է տրվում, թե որն է ավելի շուտ արարվել՝ հոգի՞ն, թե՞ մարմինը: Պատասխանում ասվում է, որ հոգին ավելի շուտ է արարվել, քան մարմինը. «Հետո երկու բույսերի պատկերներն էլ փոխվում են մարդկանց պատկերների և այդ լույսը, որ մտավ նրանց մեջ, հոգին էր: Այսօր էլ [մարդիկ] ծառի նման բարձրահասակ են: Աստված Մաշիին ու Մաշյանային ասաց, որ մարդ եք, աշխարհիկների հայրն [ու մայրն] եք: Ձեզ ամենաբարձր բանականությամբ ստեղծեցի, որպեսզի գործերն ամենալավ կերպով իրականացնեք: Բարի մտքե՛ր մտածեք, բարի խոսքե՛ր ասեք, բարի գործե՛ր կատարեք, դևերին չենթարկվեք» (Bondahešn 1369/1990: 81; Jalālimoqaddam 1384/2005: 41-43): Մեկ այլ ավանդության կարելի է հանդիպել Majmel ot-tavārix va ol-qesasգրքում, համաձայն որի՝ Գայումարտի սերմն ընկնում է հողի մեջ և 40 տարի մնում է այնտեղ, որից հետո ռևանդենու նման երկու բույս է ծլում: Որոշ ժամանակ անց Մաշիան ու

Մաշիանան մեկ մարմնով ու մեկ դեմքով դուրս են գալիս, խաչասերվում միմյանց հետ և 50 տարի հետո մի որդի ծնում (Majmel ot-tavārix va ol-qesas 1318/1379: 22):

Նույն պատմությունը Tārix-e Bal'ami գրքում ներկայացվում է հետևյալ կերպ. Գայումարսը 30 տարի ապրում է միայնակ, հետո մարդն ու ջուրը, որ նրա մեջքից են առաջանում, ընկնում են հողաճաքի մեջ և քառասուն տարի հետո երկու արմատներ են ծլում ծառի նման և մարդու տեսքով (մեկը էգ, մյուսը արու): Նրանք շարժվում են միմյանց ուղղությամբ և նրանց միախառնումից երկու զավակ է լույս աշխարհի գալիս, որոնց անվանում են Մաշի և Մաշիանա, որոնք էլ նույն Ադամը և Եվան են (Ṭabari 1386/2007: 12):

Որոշ ուսումնասիրողների կարծիքով՝ Մաշիայի և Մաշիանայի ռևանդենուն նման լինելը բացատրվում է այն բանով, որ ռևանդենին նույն մանդրագորան է, որի արմատը նման է փաթաթված տղամարդու և կնոջ: Հեքիաթներում ու հավատալիքներում ասվում է, որ այս բույսը անմեղ մարդու արյունից է, որին սպանել են (Yāḥaqi 1386/2007: 408): Իրանում մանդրագորն հայտնի է նաև mardomgiāh անունով, որ նշանակում է «մարդուն նման, մարդկային բույս» (Borhān-e qat'e 1295/1916): Ոմանք էլ անդրադառնում են Yamru (բառ.՝ yam զույգ, ru դեմք, մանդրագորայի մյուս անվանումը) անվանմանը, որ նշանակում է «երկու դեմք ունեցող»: Այս անվանումը բացատրվում է նրանով, որ երբ այս բույսի արմատը երկու մասին է բաժանվում, երևում են երկու դեմք՝ տղամարդու և կնոջ դեմքի նմանությամբ (Qahreman 1383/2004: 300; Amiri 1353/1974): Այս բույսի մեկ այլ անվանում է sagkan-ը, քանի որ մարդիկ հավատում են, որ եթե ինչ-որ մեկն այս բույսը հանի հողից, կմահանա, այդ պատճառով էլ դիմում են շների օգնությանը: Հին ժամանակներում այս բույսը հանելու համար դրա շուրջբոլորը մաքրում ու ազատում էին և մի պարան կապում այդ բույսից: Հետո մի սոված շան պատրաստում էին, պարանի մյուս ծայրը կապում էին շան վզին կամ գոտուն: Ապա մի քիչ հեռու մսի կտոր համ հաց էին նետում, որպեսզի շունը վազեր դրա կողմը և հողից քաշեր-հաներ բույսը: Հավատում էին, որ բույսը հանելուց հետո շունը մահանում է: 'Ajaleb ol-maxluqat գրքում ասվում է. «Յաբրուիը դուրս է գալիս հողից, մարդու նման մազեր ունի, դրա բույրը մարդուն քնեցնում է, իսկ թուրմը մահաբեր է, ով հանի այն հողից, կմահանա: Ուստի դրան մի պարան են կապում, պարանի մյուս ծայրը կապում են շան մեջքից և շանը մի կտոր միս ցույց տալով՝ ստիպում էին նրան վազել հակառակ ուղղությամբ և հանել բույսը, որից հետո շունը մահանում էր» (Ṭusi 1345/1966: 326):

Մանդրագորայի և արարման մասին իրանական ավանդության, այսինքն Գայումարտի պատմության մեջ կարելի է տեսնել իմաստալից կապ: Համզե Էսֆահանին Tārix-e payambarān va šāhān գրքում այդ ավանդությունը մեկնաբանում է հետևյալ կերպ. «առաջին արարածները, որոնց Աստված ստեղծեց, մարդն ու կովն էին, որոնք առաջացել են առանց հակառակ սեռերի միախառնման: Մարդու անունը

Գայումարս էր, իսկ կովի անունը Աբուդադ: Գայումարսին նաև անվանում էին *golšāh*, այսինքն ծաղիկների արքա: Այս մարդը դարձավ մարդկային ցեղի հիմնադիրը և ապրեց 30 տարի և երբ մահացավ, նրանից մի սերմ ընկավ հողի մեջ և 40 տարի մնաց այնտեղ: Այդ սերմից ռևանդանման երկու բույս դուրս եկան՝ արու և էգ Մաշի և Մաշիանա անունով” (*Esfahāni* 1367/1998: 61-62):

Ռևանդենու ծագման վերաբերյալ այս տեսակետը բնորոշ է միայն իրանական առասպելաբանությանը: Գայումարսի մահը և կյանքի սկզբնավորումը մեկ բույսի մեջ է, որը շարունակում է մարդու կյանքը և ծնունդ է տալիս մեկ այլ բույսի, և ի վերջո, ընդունում է մարդկային տեսք: Նահատակների ու դյուցազունների արյունից առաջացած կարմիր վարդը, կակաչը (*Tulipa gesneriana*) և *Papáver rhoéas* այս տեսակետը պաշտպանող մյուս վկայություններից են: Այստեղ վկա ենք մարդկային և բուսական մակարդակներում կյանքի շրջապտույտին գաղափարին: Կյանքի ծագումը բույսից հիմնվում է այն ենթադրության վրա, որ կյանքի աղբյուրը եռում է բույսի մեջ: Գայումարսի սերմը խառնվում է հողի հետ և դրանից ռևանդենու տեսքով ծնվում են Մաշին և Մաշիանան: Այդ ճյուղը բույսի տեսք ունեւ մեկ ցողունով և 15 տերևներով, և երկու մարմնով, որոնք գոտկատեղով միմյան փաթաթված էին այնպես, որ հնարավոր չէր տարբերել էգն ու արուն: Հետո աստվածային շնչից նրանց մեջ հոգի է փչվում և ծնվում են երկու մարդիկ:

Մանդրագորան կարելի է համարել աշխարհի ամենահայտնի բույսերից մեկը, որի արտասովոր ու մոգական հատկանիշների մասին հավատալիքները հնուց ի վեր տարածված են Հիմալայներից ու Արևմտյան Ասիայից մինչև Եվրոպա (*Schultes* 2001: 48): Այս բույսի արմատների նմանությունը մարդու մարմնին (*Pliny* 1855: 25/94), անկասկած, ծնել է այս բույսի հանդեպ վախ և ստիպել է այն դասել այնպիսի բույսերի շարքին, ինչպիսին մոլախինդն է (*Conium maculatum*, պարս. *šoṃkarām*): Տարածված պատկերացումների համաձայն, այս բույսն աճում է միայն այնտեղ, որտեղ կախաղան են բարձրացվել մարդիկ: Այն ունի նաև հալյուցինոգեն հատկանիշներ ու օգտագործվում է “կախարդական” դեղեր պատրաստելիս: Մարդկանց վախը՝ մահանալ մանդրագորան քաղելիս, ստիպում է նրանց դա անել մեկ ուրիշի, ամենից հաճախ, շան միջոցով: Հրեական հավատալիքներում դա պետք է լինի սև շուն, քանի որ սև շունը համարվում է սատանայական էակ (*Schultes* 2001: 90-91): Այս բույսի հանդեպ նույն վերաբերմունքն ունեն նաև արաբները, որոնք այս բույսն անվանում են սատանայի խնձոր: Հետաքրքիր է, որ հույները մանդրագորան կոչում են սիրո խնձոր (*Skinner* 2002: 168): Ըստ քրիստոնեական հավատալիքների՝ Աստված արարել էր այն Եդեմի այգում մինչև մարդկանց ստեղծումը (*Schultes* 2001: 88, 91):

Ամենահայտնի սուրբ բույսերի շարքում է նաև երկնագույն նունուֆարը, որի շուրջ հյուսվել են բազմաթիվ ավանդություններ ու առասպելներ: Բույսերի այս խմբի կայուն

առանձնահատկություններից է այն, որ դրանք աճում են դրախտում, դրանց հյուօը կախարդական է, այդ իսկ պատճառով էլ դրանք կոչվում են կենաց ծառեր և երբեք չեն ոչնչանում: Նունուֆարը/ջրաշուշանը (*Nymphaea alba*) նույնպես Իրանի հին քաղաքակրթությունում հատուկ տեղ ուներ: Կապույտ նունուֆարը, որը հայտնի է gol-e āzād, gol-e zendegi, āfarineš անուններով, Իրանական առասպելներում համարվում է Նահիդ (Վեներա) աստվածուհու ծաղիկը, իսկ Նահիդն էլ իրանական ավանդույթում համարվում էր երկրի վրա գոյություն ունեցող ողջ կանացիի մարմնավորումը (Yāḥaqī 1386/2007: 839-840): Նունուֆարի առկայությունը իրանցիների հին առասպելներում, ինչպես նաև արիեստներին վերաբերող ծիսական գործողություններում այնքան բազմաբնույթ է, որ ոչ միայն դրսևորվել է պահլավական պահպանված տեքստերում ու հին հեքիաթներում, այլև բազմաթիվ ճարտարապետական հուշարձաններում ու կոթողներում: Օրինակ՝ Թախթ-է Ջամշիդում Քսերքսեսի և Դարեհի, Շուշում Արտաշիրի ամրոցների պատերը և սյուները, հատկապես սյունահիմքերը պատված են նունուֆարի նկարներով: Այս զարդարանքներից ամենացցունը Շուշում Ապադանայի ամրոց տանող սանդուղքի հիմնական մուտքի զարդանախշերն են, որտեղ սյուները պատված են երփներանգ նունուֆարներով (Gīršmān 1346/1967: 33, 52, 66, 163; Motaḥedīn 1355/1976: 524):

Ասում են, որ շինությունների նկարազարդումները և բուսական պատկերների կիրառումը, հատկապես նունուֆարը ամրոցների ու սրբավայրերի պատերին քանդակելը մի ժառանգություն է, որ իրանցիները փոխառել են ասորեստանցիներից ու եգիպտացիներից (Joret 1904: 117; Gerney 1378/1990: 102, 104, 127): Այս, հատկապես շեղանկյունաձև նունուֆարի պատկերները մինչ օրս կիրառվում են հագուստների ու գորգերի վրա: Չնայած այս բույսը Հին Իրանում լավ հայտնի էր, բայց սպիտակ նունուֆարը Իրանին հայտնի է դարձել Եգիպտոսից, իսկ վարդագույն նունուֆարը Հնդկաստանից: Հին իրանական ավանդություններում ջրաշուշանի մեջ է պահպանվում Զրադաշտի ֆարրը, այդ պատճառով էլ այն անմիջական կապ ունի Միհրի ծեսի հետ: Ասում են, որ հին ժամանակներում ջրաշուշանի հյուօը խմում էին որպես հաճույքի տեսակ (Yāḥaqī 840): Պահլավական տեքստերում նույնպես նունուֆարը հիշատակվում է, նշելով, որ յուրաքանչյուր ամեշասպենտա ունի իրեն հատուկ ծաղիկ, իսկ նունուֆարը Աբան ամեշասպենտայի ծաղիկն է (Bondahešn 1369/1990: 88): Բայց արտաքնապես նունուֆարի ու շուշանի՝ Խորդադ ամեշասպենտայի ծաղկի (lat. *Lilia*, պառս. *susan*) նմանության պատճառով Խորդադմահ ամսվա Խորդադռուզ օրը իրականացվող տոնը հայտնի է որպես նունուֆարի տոն (Bīrunī 1923: 287): Իրանցիների կարծիքով նունուֆարը, ինչպես և արևածաղիկը, սերտ կապ ունի արևի հետ, ամեն անգամ արևի շարժվելու հետ այն պտտում է իր գլուխը (Pūrdāvod 1331/1952: 170; Ebnvaḥšīe 1993: 131): Զրաշուշանը Աքեմենյաններից առաջ ևս սուրբ էր համարվում և դրա դերը կարելի

է տեսնել: Այս առումով մեր ունեցած վկայությունը մ.թ.ա. 3-րդ հազարամյակից մեզ հասած կավե խեցի է, որի վրա պետկերված է նունուֆարի գործառույթը (Izadparast 1385/2006: 60):

Արիացիները՝ թե՛ իրանցիները և թե՛ հնդիկները, հնագույն ժամանակներից նունուֆարը համարել են աշխարհի կենտրոնը և աստվածային գահի կրողը (Motaḥedin 1355/1976: 528): Այսօր էլ Իրանի շատ շրջաններում, հատկապես մեծ քաղաքներում ինչպես ավանդական, այնպես էլ ժամանակակից կառույցների վրա կարելի է տեսնել նունուֆարի պատկերներ:

Դեռևս հնագույն ժամանակներից սպանդը իրանցիների կողմից համարվել է սուրբ բույս, որն ունի կախարդական հատկանիշներ: Ըստ Հեննինգի, մինչև Զրադաշտի հայտնվելը սպանդը համարվում էր սուրբ բույս (Henning 1977: 607): Իրանական հավատալիքներում սպանդը որևէ մեկը չի մշակել, փոխարենը Աստծո հրամանով ցանել է, այդ իսկ պատճառով էլ այն սուրբ է: Սպանդը ծխահարելու ժամանակ հատուկ աղոթք են արտասանում, որի պատճառով էլ բույսի հայտնվելն ու աճելը Աստծո ձեռքում է (Homāyuni 1348/1969: 35): Երբեմն սպանդը նույնանում է panje-ye Maryam (պարս. բառացի Մարիամի ձեռքի ափ) կամ xabz ol-mošayex բույսերի հետ: Ասում են, որ Մարիամը Քրիստոսի ծնվելու ժամանակ երկունքի ցավից ձեռքի ափը քսում է այս բույսի վրայով և նրա ափի հետքը հինգ մատների տեսքով մնում են դրա վրա: Այս պատճառով էլ պարսկերենում այն անվանում են panje-ye Maryam, čangmaryam, šojaremaryam կամ boxormaryam (Donaldson 1938: 27; Katirāyi 1348/1969: 267; Schellimer 1970: 175): Մարյամը իսլամում համարվում է սուրբ, այդ պատճառով էլ կանայք ինչ-որ արգելքի հանդիպելիս նրան օգնության են կանչում: Սպանդի սուրբ լինելը պայմանավորված է նաև հինգ թվի հետ, քանի որ իսլամում հինգը հատուկ նշանակություն ունի: Այն խորհրդանշում է ձեռքի ափը, որը պաշտպանական միջոց է արտաքին վտանգի, հատկապես չար աչքի դեմ (Westermarck 1973: 217): Հենց սա է պատճառը, որ չար աչքից պաշտպանվելու համար սպանդից պատրաստված թալիսման են օգտագործում ծննդաբերության ժամանակ: Ծննդկանին օգնելու և ցավերը մեղմելու համար սպանդը դնում են նրա ձեռքերին, կամ դրա ջուրը խմեցնում են կնոջը (Donaldson 1938: 27; Ānanderāj 1335/1956): Սպանդի՝ սուրբ համարվելու պատճառներից մեկը մշտադալար լինելն է: Իրանի որոշ շրջաններում, մասնավորապես Զենդադում, սպանդի ճյուղերը կտրում են և որպես լիության ու բերքի առատության նշան ամրացնում են ցորենի դեզի վրա և աղոթում (Ḥekmatyaymāyi 1370/1991: 120): Քամրահի բնակիչները սպանդի կանաչ և նոր ճյուղերն անվանում են golmoški և կարագի պատրաստման ժամանակ ամրացնում են տիկի պարանին, որպեսզի կարագը շատ և առատ լինի (Farhādī 1372/1993: 327):

Մրտենին (lat. *Myrtus communis*, պարս. mūrd) մեկ այլ բույս է, որի մասին խոսվում է պահլավական արքյուրներում: Ինչպես արդեն ասվեց, յուրաքանչյուր ամեշասպենտա ունի իրեն հատուկ բույսը, օրինակ՝ Բահման ամեշասպենտայի բույսը սպիտակ հասմիկն է, Օրդուբեհեշթինը՝ սուսամբարը (lat. *Origanum majorana*, պարս. marzanj(g)ūš): Իսկ ահա մրտենին Հորմոզդի բույսն է: Բունդահիշնում ասվում է հետևյալը. «ասվում է, որ ամեն ծաղիկ մի որևէ ամեշասպենտայինն է, և պետք է ասվի, որ մրտենին և հասմիկը Հորմոզդինն են, իսկ սպիտակ հասմիկը՝ Բահմանինը, սուսամբարը՝ Օրդիբեհեշթինը, ռեհանը՝ Շահրիվարինը (1369/1990: 88): Իրանի տարածքում մրտենու հետ կապված բազմաթիվ հավատալիքների ու արարողությունների մասին տեղեկություններ պահպանվել են տարբեր պատմական աղբյուրներում: Ստրաբոնի և Հերոդոտոսի աշխատությունները ամենահին գրավոր աղբյուրներն են համարվում, որոնք տեղեկություններ են պահպանել իրանցիների շրջանում բույսերի կիրառման մասին: Ստրաբոնը Իրանին վերաբերող հատվածում խոսում է Իրանի բնիկ ցեղերի և նրանց շրջանում տիրող բնակլիմայական պայմանների մասին: Շուշի՝ որպես Իրանի հնագույն կենտրոններից մեկի մասին խոսելուց հետո ներկայացնում է գրադաշտականների մի քանի ծեսեր, որոնց ընթացքում իրականացվում են աստվածներին նվիրված զոհաբերությունները, ոգու ազատումը և կրակի բարձրացումը: Կրակը թեժացնելը, այն մաքուր պահելը, կրակի վրա յուղ լցնելը, դրա բոցկլտալը և ցանկացած կերպով այն աղտեղություններից ու նույնիսկ մարդկային շնչից հեռու պահելը մտնում էր մոգերի պարտականությունների մեջ: Այս մասին Ստրաբոնը գրում է. «ջրի համար զոհաբերության ծեսը սկսվում էր որևէ լճի, գետի կամ ջրամբարի մոտ գնալով: Փոքրիկ փոս էր փորվում, որում էլ իրականացվում էր զոհաբերությունը: Ուշադրություն էին դարձնում, որ արյան կաթիլները ջուրը չաղտոտեն: Հետո զոհաբերության միսը անցկացնում էին մրտենու կամ դափնու ճյուղերի վրա: Մոգերը աղոթք էին կարդում, երկար ու բարակ ճյուղերի վրա քաշված մսի վրա լցնում յուղ, կաթ, մեղր և թափահարում այն: Այդ ընթացքում ո՛չ կրակը և ո՛չ էլ ջուրը չպետք է աղտոտվեն: Հողն այս դեպքում որևէ դեր չի խաղում: Աղոթքներ կարդալը շարունակվում է որոշ ժամանակ մինչև մոգերը մրտենու ճյուղերը ձեռքում բռնած իրականացնում են ծեսը» (Strabon 1903: 15/iii):

Հերոդոտոսը նկարագրում է մեկ այլ ծիսակատարություն և ներկայացնում մրտենու դերն այդտեղ: Ըստ նրա՝ իրանցիները զոհաբերություն իրականացնելու համար ո՛չ զոհասեղան էին օգտագործում, ո՛չ էլ կրակ վառում: Երբ որոշում էին զոհաբերություն կատարել, ոչ գինի էին նվիրում աստվածներին, ոչ սազ էին նվագում և ոչ էլ օղակներ էին անցկացնում իրենց վզին: Բայց եթե որևէ մեկը ցանկություն ուներ աստվածներին զոհաբերություն մատուցել, մի կենդանի էր ընտրում և մի մաքուր վայրում իրականացնում արարողությունը, այդ թվում մրտենու ճյուղերից գլխարկ էր

պատրաստում և աղոթք կարդում ոչ թե իր, այլ շահի և բոլոր իրանցիների համար: Եթե ցանկանում էր զոհաբերության միսը կիսել մյուսների հետ, այն բաժանում էր կտորների և փռում նոր դուրս եկած բույսերի, հատկապես առվույտի շերտերի վրա: Երբեմն այս արարողությանը ծիսականություն հաղորդելու համար մի մոգ կազնում էր զոհ մատուցողի կողքին և կրոնական հիմներ կարդում: Հետո միսը բաժանում էին կարիքավորների միջև (Herodotus 2000: 132/i): Մեկ այլ տեղում նա ներկայացնում է մեկ այլ ծես, որն իրականացվել է Քսերքսեսի և նրա բանակի կողմից արևածագի ժամանակ և շաղ էին տրվում անուշահոտություններ ու մրտենու ճյուղեր (Herodotus 2000: 54/vii): Հերոդոտոսը Աթենքի և դրա շրջակայքի վրա Քսերքսեսի հարձակման նկարագրության ժամանակ գրում է. «առաջին լուրը, որ Շուշից եկավ, այն էր, որ Քսերքսեսը տիրել է Աթենքին: Դա կրկնապատկեց իրանցի զինվորների ուրախությունը և նրանք բոլոր ճանապարհները պատեցին մրտենու ճյուղերով ու անուշահոտություններով և սկսեցին պարել ու զոհաբերություններ մատուցել» (Herodotus 2000: 99/viii):

Մրտենու սուրբ լինելը երևում է նաև իսլամական տարբեր կրոնական տեքստերից: Օրինակ իր ‘Ajāyebnāmeḥ-ում Ղազվինին մրտենին համարում է անուշահոտ և օրհնյալ ծառ: Հենց դրախտային մրտենու փայտից էր պատրաստված սուրբ Մովսեսի գավազանը (Qazvini 1344/1965: 342): Ինչ վերաբերում է Մովսեսի գավազանին, ապա ըստ Էբն Աբասի՝ Շուայիբ մարգարեն մարգարեների 70 ձեռնափայտ էր տանը պահում, որոնց մեջ կար մրտենու փայտից պատրաստված ձեռնափայտ, որն ուներ 10 գազ երկարություն: Երբ մարդը երկնքից իջավ, Շուայիբը հասկացավ, որ այդ ձեռնափայտը Իսրայելի ժողովրդից մի մարգարեի բաժինն է, ում հետ սուրբ արարիչը կխոսի (Nuri 1381/2002: 486-487):

Մրտենու սուրբ լինելը մինչ այժմ էլ պահպանվել է Իրանի զրադաշտականների շատ ծեսերում ու ավանդույթներում: Դրանցից ամենակարևորն ու ակնհայտը Նովրուզն է և այն բոլոր արարողությունները, որ մրտենու հետ կապված իրականացվում են այս տոնի ժամանակ:

Կյուրոս Մեծի կառավարման շրջանում, ըստ պահպանված նյութերի, արարողությունների մի ամբողջ համալիր էր իրականացվում այս կապակցությամբ: Օրինակ՝ զրադաշտականները տարվա վերջին օրը նախապես պատրաստված ցախից ճյուղեր էին տանում տանիք: Տան կինը բացի փայտից նաև թասով ջուր, մի ապակյա բաժակ, մրտենու ճյուղեր, յուղի կամ նավթի վառվող ճրագ և մրգով լի սկուտեղ է դնում տան կտուրին, քանի որ զրադաշտականները հավատում են, որ ֆարվահարները նովրուզից 10 օր առաջ իրենց ընտանիքը տեսնելու համար երկնքից իջնելու են երկիր և 10 օր ապրելու են իրենց տանը: Այդ պատճառով էլ վերջին օրվա երեկոյան, երբ ֆարվահարները պետք է վերադառնան իրենց տուն, տան տանիքին կրակ են վառում, որպեսզի դրանով ցույց տան իրենց ուրախությունը նրանց գալու կապակցությամբ:

Նովրուզի արևածագին կրակարանի տանիքին մոգպետի կողմից ցախը վառելու միջոցով սկսվում է նոր տարվա առաջին օրը և ֆարվահարների վերադարձը: Այդ պահին տան կինը ծոթորի տերևները շաղ է տալիս թասի ջրի վրա, մինչև այն սկսի բուրել, հետո այն շաղ է տալիս տանիքին: Նա մրտենու ճյուղերը ևս հանում է սնդուկից և այնպես է դասավորում տանիքի պատերի տակ, որ քամին այն չցրի: Մրտենու այս ճյուղերը երբեմն մինչև տարվա վերջ մնում են իրենց տեղում (Rezāyi 1379/2000: 31-32):

Ամփոփելով իրանական մշակութային միջավայրում բույսերի տարբեր տեսակների պաշտամունքի հետ կապված հարցերի դիտարկումը, կարելի է արձանագրել դրանց ունեցած չափազանց մեծ կարևորության իրողությունը: Բերված ազգագրական նյութերը ցույց են տալիս, որ բույսերը “ներկա” են իրանական առասպելաբանության տարբեր սյուժեներում ու ունեն այն հիմնական գործառույթները, որ ունեն բույսերը առասպելաբանությունում ընդհանրապես:

Առասպելական սլուծեների ու դրանցում բույսերի դերի մասին հարցերի քննարկումը ցույց է տալիս նաև, որ բույսերի պաշտամունքն ու դրա տարբեր դրվագները ունեն տարբեր հիմքեր:

Մի դեպքում ակնհայտ է դրանց հնդեվրոպական սկիզբը, հնդեվրոպական առասպելաբանությունից ազդված կամ հնդեվրոպական արեալում ձևավորված լինելը: Մեկ այլ դեպքում ակնհայտ են զուգահեռները առաջավորասիական՝ ասորեստանյան, բաբելոնական ու այլ սյուժեների հետ, որոնք հերթական անգամ ապացուցում են, որ իրանական մշակութային աշխարհը եղել է յուրօրինակ խաչմերուկ, ինչով և պայմանավորված է նաև իրանական առասպելաբանության “խտությունն” ու դրա դրսևորումների ողջ բազմազանությունը:

ԳԼՈՒԽ 2

ԲՈՒՅՍԵՐԸ ԻՐԱՆՑԻՆԵՐԻ ՏՈՆԱԾԻՍԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔՈՒՄ.

ԳՈՐԾԱՌՈՒՅԹՆԵՐՆ ՈՒ ԿԻՐԱՌՈՒԹՅՈՒՆԸ

Տեսականորեն, վերջին տասնամյակների ընթացքում ծեսերի վերաբերյալ կատարված քննարկումները հաստատում են դրանց հասարակական, ինչու չէ՞ նաև ընտանեկան ու անհատական մակարդակներում ունեցած ազդեցության մասին արդեն բավականին երկար ժամանակ տարածված պատկերացումները:

Ծեսերի համակողմանի ուսումնասիրության արդյունքում հետազոտողները հանգել են այն կարծիքին, որ ծիսական համալիրը բավականին բարդ, երբեմն փոխկապակցված, երբեմն՝ առաջին հայացքից միմյանց հետ որոշակի հակասությունների մեջ գտնվող գործողությունների համալիր է, որի նպատակը աշխարհի ճանաչմանն ուղված և ներքին դատողություններից, պատկերացումներից, արժեքային, մշակութային կոդերից ու սիմվոլներից ծագող գործողությունների ու վարքագծի ամբողջական համակարգի իրականացումն է: Հետազոտողներից Ք. Բելը, որպես մեկնակետ ունենալով ծեսերի ժամանակակից ընկալումներն ու մեկնաբանությունները, մեծ ջանքեր է գործադրել, որպեսզի, հաշվի առնելով նաև ժամանակակից հետազոտությունների տեսական ու մեթոդաբանական հարցադրումները, ճշգրիտ ու նոր նկարագրություն տա ծեսերին: Արդյունքում, նրա “գիտական” կասկածները, թե ինչն է հստակորեն ծեսին իմաստ հաղորդում և ինչը ծես չէ, որոշակի հակասականություն մտցրին ծեսերի ոչ միայն նկարագրության, այլ գործառույթների մասին պատկերացումների համակարգերի մեջ: Նրա կարծիքով ծեսը մարդկանց վարքի հատուկ և համընդհանուր երևույթ է (Bell 1997: ix): Նա պնդում է, որ ծեսի գիտական նկարագրությունը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ հետազոտողի կամ հետազոտողների խմբի երևակայության և նպատակների “հավաքածու”: Նա ասում է, որ ծեսը որպես այդպիսին «մշակութային ու պատմական երևույթ է, որը օգնության է գալիս կրոնասիրության, ռացիոնալիզմի և մշակութային դետերմինիզմի տարբեր դրսևորումներն ու աստիճանները որոշելու համար: Ծեսը մի յուրահատուկ մեթոդ է աշխարհին նայելու և դրանում կարգ ու կանոն հաստատելու համար» (Bell 1997: ix): Նա խորհուրդ է տալիս ծեսի վրա կենտրոնանալու փոխարեն կենտրոնանալ ծիսական դարձող մշակութային երևույթի վրա: Այս իմաստով, որևէ ծեսի ժամանակ կարևոր է այն, թե իրականացող հատուկ գործողությունները ինչպես են հանդես գալիս մյուս արարողությունների ու գործողությունների համեմատ (Bell 1992: 90): Այս մոտեցումը մեզ համար ևս ունի կարևոր նշանակություն, քանի որ թույլ է տալիս նույն համատեքստում դիտարկել իրանական մշակութային առանձնահատկություններն ու

հասկանալ, թե իրականում ինչպես է մշակութային երևույթը կամ մշակութային փաստը դառնում ծիսական, մասնակիցն ու մասը դառնում ծիսական գործողությունների ու արարողությունների:

Բույսերի ունեցած կարևորության, ինչպես նաև առասպելամտածողությունում պաշտամունքի դրսևորումների բազմազանությունը հիմքեր է տալիս պնդելու, որ դրանք ակտիվ ներկայացված պետք է լինեն ոչ միայն տոնածիսական կյանքում, այլ առօրյա կենցաղում: Այսինքն, ազգագրական նյութերի համադրությունը թույլ է տալիս եզրակացնել, որ միայն ծիսական կյանքով ու դրանում բույսերի պաշտամունքի դրսևորումների ուսումնասիրությամբ սահմանափակվելը բավարար չէ:

Առօրեականությունում, առօրյա կյանքում ևս հանդիպում են բույսերի պաշտամունքի, սահմանափակումների, թաբուների յուրօրինակ դրսևորումներ, որոնք սակայն, ոչ միշտ են ընկալվում ու ներկայացվում որպես այդպիսին: Դրանք ընկալվում են որպես գործողություններ, որոնք պարզապես կատարվել են ու շարունակում են կատարվել: Այսինքն, բույսերի պաշտամունքի կոնկրետ, առարկայական դրսևորումները տոնածիսական ու առօրեական կյանքում ուսումնասիրելիս, մենք պետք է հաշվի նստենք նաև պաշտամունքի, ծիսական նշանակության ու կարևորության բացահայտ և ծպտյալ դրսևորումների հետ: Եվ իսկապես, պատմական տարբեր աղբյուրների ուսումնասիրությունից ակնհայտ է դառնում, որ բույսերը, այս կամ այն գործառույթով ու նշանակությամբ, առկա են գրեթե բոլոր ծեսերում, ինչպես նաև առօրեական կյանքի բազմաթիվ դրվագներում:

Բույսերին վերագրվող այս կարևոր հատկություններն ու արժեքներն էլ պատճառ են դարձել, որ դրանց հանրույթի կյանքում ոչ միայն հատուկ տեղ է հատկացվում, այլ երբեմն նույնիսկ առաջին հայացքից դժվար ընկալելի սահմանափակումներ են ձևավորվում: Այսպես օրինակ, արգելվել է որոշ բույսերից հոտ քաշելն ու դրանց դիպչելը, քանի որ պահվում էին սրբավայրի մեհրաբի (փորվածք մզկիթի պատի մեջ, որը ցույց է տալիս Մեքքայի ուղղությունը) համար (Thiselton-Dyer 1889: 146): Դարեր անց բույսերի ու ծաղիկների նույն կիրառությունները որոշ դեպքերում նրանց հաղորդել են խորհրդավոր տեսք:

Իրանական աշխարհընկալման առանձնահատկություններով պայմանավորված՝ բույսերի ծիսական գործառույթների կարևորությունն ընդունելով, այս գլխում փորձենք, հիմնվելով նաև ազգագրական նյութերի ու սկզբնաղբյուրների ուսումնասիրության վրա, տեսնել, թե ծեսերում ինչպես են “ներկայացվում” բույսերը, ինչպես են դրանք պայմանավորում բուն ծեսն ու ինչ փոխադարձ հարաբերությունների մեջ են ծեսի ու ծիսական գործողությունների այլ բաղկացուցիչների հետ:

Ըստ այդմ, նյութի համադրումն ու համակարգումը հնարավորություն է տալիս դիտարկել որոշ ընդհանրություններ, որոնք եթե նույնիսկ համաիրանական չեն, ապա գոնե ունեն տարածաշրջանային ընդգրկում ու կարևորություն:

Առաջին դիտարկումը վերաբերում է սրբավայրերում ու ուխտավայրերում բույսերի “առկայությանը”, ներկայությանը:

Այս երևույթն ունի տարբեր բացատրություններ: Առաջինը և ամենակարևորը թերևս այն է, որ, ինչպես արդեն դիտարկվեց աշխատանքի համապատասխան բաժիններում, կոնկրետ բույսերը՝ ծառերը, թփերը, ծաղիկները, կապվում են կոնկրետ աստվածությունների, առասպելական հերոսների, վերջիններիս վերաբերող ծիսական արարողությունների ու գործողությունների հետ: Հետևաբար՝ բույսերի առկայությունը սրբազան վայրերում պետք է դիտարկել այս համատեքստում: Եվս մեկ նկատառում վերաբերում է նրան, որ այս դեպքում մենք գործ ունենք ոչ միայն առասպելամտածողության, այլ ժողովրդական գիտելիքի ու պատկերացումների հետ, քանի որ նյութերը ցույց են տալիս, որ հենց մեր նախնիների խորն ու ընդարձակ գիտելիքներն են պատճառ հանդիսացել այդ բույսերը սրբավայրերում ու ուխտավայրերում տեղադրելու համար:

Երկրորդ իրողությունը կապված է արդեն Իրանի տարածքում բնակվող էթնիկ հանրությունների տնտեսական զբաղմունքների հետ: Հնագիտական նյութերը վկայում են, որ լինելով քաղաքակրթական կարևոր օջախ, Իրանական բարձրավանդակը եղել է երկրագործության զարգացած կենտրոն: Իրանցիների ուտեստի համակարգում բույսերի ու բուսական ծագման կերակրատեսակների առկայությունը նույնպես ասվածի վկայություններից է: Հետևաբար, երկրագործական աշխատանքի բոլոր փուլերում առկա են ոչ միայն բույսերը, այլ նաև դրանց վերաբերող ու դրանց հետ կապված բավականին բարդ ծիսական արարողություններ, քանի որ արդյունքում հենց դրանք են պայմանավորում առանձին վերցված միավորի՝ ընտանիքի, համայնքի ու հանրույթի բարեկեցությունն ընդհանրապես: Իրանական մշակույթում այս տեսանկյունից հստակ դիտարկելի է հողագործության, առաջին հերթին՝ վարուցանքի, բերքահավաքի, տարվա տարբեր եղանակների և դրանց հետ կապված տոների ու ծեսերի մեջ բույսերի պաշտամունքի կամ գործածության կապը ժամանակի և ժամանակի վերաբերյալ պատկերացումների հետ:

Եվ երրորդ ու թերևս ամենակարևոր ոլորտներից մեկը, որտեղ “ներկա” են բույսերը, կենսափուլերն են: Ծննդյան, ամուսնության, մահվան ու հիշատակի արարողություններում, որպես կանոն, բույսերը ու դրանց շուրջ կատարվող գործողությունները կարևոր դեր ունեն: Այս երևույթը, ունենալով չափազանց լայն տարածում և զուգահեռներ աշխարհի բազմաթիվ մշակույթներում, իրանական միջավայրում հանդիպում է նաև հետաքրքիր վարիացիաներով: Այսպես օրինակ,

ամուսնական արարողություններում, ամուսնահարսանեկան ծիսաշարի կոնկրետ փուլից ու բույսի գործառնական նշանակությունից կախված, կարող է գործածվել ոչ թե բույսն ամբողջությամբ, այլ դրա միայն մի մասը՝ ցողունը, տերևները կամ գլուխը, երբեմն էլ պտուղը: Այս դերը երևում է նաև կյանքի մյուս կարևոր իրադարձությունների ծննդյան կամ մահվան ժամանակ ևս: Որոշ գործողություններ նույնիսկ իրականացվում են միմյանց միանգամայն հակառակ իրավիճակներում, ինչպես ծաղիկները փունջ անելը, այն հարսի և հանգուցյալի գլխավերևով անցկացնելը, հարսանիքի կամ սգո ժամանակ ծաղկի թերթիկները կտոր-կտոր անելը, այն ծխեցնելը և այլն: Ծաղիկների կիրառումը հանգուցյալների հոգիներին հավիտենություն պարգևելու համար տարածված է գրեթե բոլոր մշակույթներում:

2.1. Բույսերի ծիսական նշանակության դրսևորումները երկրագործական տարեշրջանում

Գրեթե բոլոր մշակույթներում երկրագործական տարեշրջանը ձևավորում է ծիսա-առասպելական հիմքեր ունեցող փոքր ու մեծ օրացույցներ, որոնք, որպես կանոն ուղեկցվելով տարբեր ծեսերով ու արարողություններով, հնարավորություն են տալիս հետևել բույսերի ու դրանց օգնությամբ, ընդհանրապես կյանքի շրջապտույտին՝ ծննդից ու աճից մինչև մահն ու այլ վիճակի անցնելը:

Իրանում, ըստ ազգագրական նյութերի ու աղբյուրների վերլուծության, բնականաբար, պետք է առավել հաճախ հանդիպեն այն բույսերը, որոնք կազմում են երկրագործության հիմքը. հատիկավորներ (ցորեն, բրինձ), ինչպես նաև առանձին շրջաններում տարածված բույսեր: Թեյագործության բարձր զարգացման հետ, բավականին տարածված են նաև թեյագործության հետ աղերսներ ունեցող ծեսերը: Լայն տարածում ունեցող այդպիսի ծեսերից մեկը՝ «Sāzenik» և «Neşār kardan» (զոհաբերել) ծեսն է, որի գործողությունները տեղի են ունենում Գիլանում թեյի բերքահավաքի ժամանակ:

Neşār kardan-ը մի սպիտակ տերևի (որն իրականում թեյի բողբոջն է) ընծայման արարողություն է, որը հազվադեպ գտնում են թեյի խիտ տերևների արանքում և նվիրում են այգու տիրոջն ու նրանից պարգև ուզում: Սազենիքը ևս վերը դիտարկվածին բովանդակային առումով մերձ արարողություն է, որի ժամանակ թեյահավաքի առաջին օրը, հաշվի առնելով աստղերի բարենպաստ կամ ոչ բարենպաստ դասավորությունը, մի քիչ թեյ են հավաքում ու մի վստահելի մարդու մոտ տանելով, նրանից “softe” անունով մի մետաղադրամ ուզում, քանի որ համոզված են, որ այն առատություն կբերի. մետաղադրամը պահում են դրամապանակի խորքում:

Պտղաբերության և կյանքի շարունակականության ապահովման ցանկությունը թեյի աճեցման ընթացքում երևում է քիչ թե շատ կայուն ու պարբերաբար կրկնվող ծեսերի

ժամանակ, մարդկանց արարքներից ու խոսքերից, երբ թեյագործությանը վերաբերող հատուկ երգեր (tarāne) են երգվում: Այդ երգերը կատարվում են տեղի բարբառով, հիմնականում կին աշխատողների կողմից և երբեմն կրկնվում բանաստեղծական տներով: Այս բոլոր թարաններում կարևոր գաղափարներից մեկը սերն է, ամուսնության հույսը, այս կամ այն աղջկան ուղղված այլաբանական խոստովանությունները և այլն:

Գիլանում, որտեղ թեյի շուրջ կատարվող ծիսական գործողությունները ներկայանում են առավել ամբողջական, հաջորդ կարևոր ծեսերից մեկը առաջին կանաչ տերևը քաղելն է, որը ժողովրդական պատկերացումների համաձայն կապվում է առատության, բերքատվության, հարստության հետ: Ընտանիքի հայրը, նրա մահացած լինելու դեպքում՝ մայրը, ընտրում է իր ավագ երեխաներից մեկին, որպեսզի նա առաջին անգամ, ընտանիքի մյուս անդամներից շուտ, քաղի թեյը: Այս մոտեցումը, ըստ էության, կապվում է առաջինի մասին պատկերացումների հետ, ըստ որոնց, եթե ընտանիքի առաջին երեխան մյուսներից ավելի շուտ սկսի թեյ հավաքել, այդ տարի թեյի բերքն առատ կլինի: Ոմանք հավատում են, որ քաղելու համար առաջինը պետք է թեթև ծեռք ունեցող որևէ մեկից օգնություն խնդրել, քանի որ նա դրանով թեյի բերքին առատություն կհաղորդի (Ramzān'alipur 1386/2007: 112-113): Այս ամենի զուգահեռները մենք տեսնում ենք նաև տարածաշրջանի այլ մշակույթներում (ինչպես օրինակ վարուցանքի, բերքահավաքի հետ կապված տարբեր ծիսական արարողությունները հայկական մշակույթում), ինչը վկայում է, որ գործ ունենք տևական պատմություն ունեցող ավանդույթի հետ, որն ուղղակիորեն կապվում է բնության ուժերի բարեհաճությունն ունենալու և ծիսական տարբեր գործողությունների միջոցով բարեկեցություն ապահովելու ընդհանրական պատկերացումների հետ:

Գիլանում, ըստ տարբեր վկայությունների, թեյի հետ կապված ծեսերի թիվը բավականին մեծ է: Վերը նկարագրված բերքահավաքին հաջորդում է թեյի առաջին տերևի օրհնության արարողությունը, որ անում է որպես կանոն հեղինակավոր մեկը: Այս դեպքում ևս, ինչպես ցույց են տալիս նյութերը, պահվում են կոնկրետ ցանկություններ. ավելի շատ ու ավելի լավ բերք ստանալու երազանքը, առաջին քաղի համար բարենպաստ ու ոչ բարենպաստ ժամերը որոշելը, թեյի սպիտակ ու հազվագյուտ բողբոջը սրբացնելն ու դրա մասին հոգ տանելը և այլն: Գուցե վերոնշյալ արարողությունները բացառապես հասարակության որևէ սովորույթ ամրապնդելու համար են իրականացվում, բայց մի քիչ ուշադիր լինելու դեպքում կարելի է դրանք տեղավորել ծեսերի ընդհանրական, դասական նկարագրության մեջ. այն է այլոց՝ կամ երեխաների, կամ հաջողակ ու հեղինակավոր անձանց կողմից իրականացվելը, պաշտոնական, հանրային բնույթ ունենալը, երբ մասնակցում են ընտանիքի անդամներն ու այլ մարդիկ, կայունությունն ու հաստատված պարբերականությունը,

ծիսական տեքստի ու գործողությունների միասնականությունը և այսպես շարունակ: Հետազոտողներից շատերը ընդհանրապես ծեսերի ամենակարևոր առանձնահատկությունը համարում են դրանց սիմվոլիզմը, սիմվոլների խտությունն ու բազմաթիվ խորհուրդներ կամ մեկ խորհուրդ ունենալը (Tambiah 1985: 128; Moore 1977: 13-14): Նկարագրված ծեսերում ևս սիմվոլիզմը որոշակիորեն ներկա է. առաջինի գաղափարը, թեյի կանաչ լինելը և այլն: Ըստ Դ. Քերթզերի, ծեսը մի գործողություն է՝ սիմվոլիզմի ցանցի մեջ խճճված (Kertzer 1988: 9): Այլ կերպ՝ յուրաքանչյուր ծիսական արարողության ետևում կանգնած է մի իմաստ, նպատակ, խորհուրդ, ինչով էլ պայմանավորված է դրա կապը հասարակական կարգի հետ (Mitchell 2002: 490):

Ծեսը հասարակական կարգի յուրահատուկ երաշխիք է, քանի որ գործ ունի անփոփոխ ավանդույթների ու կարգերի հետ, ինչն էլ պատճառ է հանդիսանում, որ այն դառնա անխուսափելի կերպով համընդհանուր ու սովորական (Kelly/Kaplan 1990: 120): Սրա ամենավառ օրինակը, որպես տարեշրջանի ծեսերի հետ յուրօրինակ կապ ունեցող ու դրանց շարունակություն, դրսևորվում է իրանցիների հյուրընկալության ժամանակ թեյ մատուցելու արարողությունում: Սովորաբար տանտիրոջ առաջին քայլը թեյ պատրաստելն ու այն հյուրերին մատուցելն է: Պետք է այնպես արվի, որ թեյը հնարավորինս թարմ թրմված և տաք լինի; Թեյը սովորաբար տանտիկինը կան տան աղջիկը ըստ տարիքի կամ սեռի բաժանում է հյուրերին: Իրանցիների հյուրընկալության ծեսի դրսևորում է նաև մի քանի անգամ թեյ հյուրասիրելը: Այսօր էլ երբեմն այնքան թեյ են տալիս հյուրին, որ նա ինքն է հրաժարվում դրանից՝ բաժակը ափսեի վրա հակառակ շուռ տված այն վերադարձնելով:

Այս առումով լավագույն օրինակը կրոնական ծեսերն են: Այս ծեսերը կրկնվող գործողությունների ամբողջություն են, որ կապում են սուրբ խորհրդանիշները հասարակության անդամների հետ: Ուշադրություն դարձնենք պահքի ժամանակ և մուսուլմանական ռամադան ամսին մինչև արևածագը կիրառվող ուտելիքի ծեսի մեջ թեյի դերին: Օրվա բացվելը մի բաժակ քաղցր թեյով (առանց որևէ այլ բանի կամ մի կտոր հացով, պանրով կամ արմավով) մինչև որևէ բան ուտելը վերածվել է կայուն ու կրկնվող գործողության: Ըստ Է. Լիչի, կրոնական ծեսերի իրականացումը կապված դրանցում առկա տեղեկատվության ու կրոնական խորհրդանիշների հետ, մի յուրահատուկ խտացում է ներկայացնում: Նրա կարծիքով կրոնական ծեսերը ցանկացած մեկի համար հոգեբանական, անձնական ու եզակի փորձառություն են:

Իրանում ամենակարևոր ծեսերից մեկը, որի ժամանակ ևս թեյը խորհրդանշական և կարևոր դեր է խաղում, խնամախոսությունն է, որն իր հերթին կարելի է դիտարկել որպես անցման ծեսերի կարևոր միջանկյալ գործողություններից մեկը, քանի որ ամուսնության նախապատրաստումն ու դրա շուրջ ընթացող յուրօրինակ “բանակցությունները” երիտասարդներին նախապատրաստում են մեկ

կարգավիճակից մեկ այլ կարգավիճակի անցնելու: Ըստ անցման ծեսերի լավագույն հետազոտողներից Վան Գենեփի, այս ծեսերը նաև յուրահատուկ կապող միջոց են հանդիսանում մշակութային շրջանակներում հասարակության ամրապնդման համար (Gennep 1960): Հեղինակի նկարագրությունների համաձայն, անցման ծեսերի հիմնասյուներն են երեք կարևորագույն փուլերը. «առանձնանալու փուլը» (նախկին կարգավիճակից), «հաստատման փուլը» և «նոր կապվածությունների փուլը» (մի նոր դիրքի անցման փուլը): Թըրները երկրորդ, այսինքն հաստատման փուլը համարում է ամենաերկարատևը և ամենաճգնաժամայինը այս ծեսերում (Turner 1969):

Խնամախոսության ծեսի մանրամասն դիտարկումն այս դեպքում ոչ թե բուն արարողության վերլուծությունն է, այլ թեյի՝ որպես ծիսական ու նշանակալից դեր ունեցող բույսի կարևորության ներկայացումը: Ծեսի մասնակիցների վերաբերմունքը Իրանի տարբեր շրջաններում տարբեր է: Օրինակ Գիլանում, եթե աղջկա ընտանիքը համաձայն չէ խնամախոսների հետ ու չի ուզում ընդունել վերջիններիս առաջարկությունը, նրանից յուրաքանչյուրին միաժամանակ երկու բաժակ թեյ է հյուրասիրում, որպեսզի երկու թեյախմությունների միջև, որը նախատեսված է հյուրասիրության համար, ժամանակ չմնա այլևս զրուցելու: Որոշ շրջաններում, ինչպիսիք են Դեզֆուլը և Թաքեսթանը, եթե խնամախոսության ծեսի ժամանակ աղջիկն ինքը թեյ խմի, կնշանակի, որ ամուսնության առաջարկն ընդունել է (Miršekrāyi 1378/1999: 136-138): Այս արարողությունը թուրքմենների շրջանում հայտնի է marāsem-e čāy (թեյի արարողություն) կամ majles-e čāy-e maslahat (թեյի խորհրդակցության հավաք) անունով: Ատրպատականի Թուրքմենչայ գյուղում հարսանիքից մի քանի օր առաջ փեսայի ընտանիքն իր բոլոր բարեկամներին, ինչպես նաև հարսի ընտանիքի անդամներին հրավիրում է իր տուն: Հավաքությո՜րը, որն այդ նպատակով տեղի է ունենում հարսի ու փեսայի տանը, կոչվում է čāy-e maslahat (թեյի խորհրդակցություն): Եթե որևէ մեկը հրավերը չի ընդունում, պարզ է դառնում, որ նա չի մասնակցի նաև հարսանիքին: Թեյ խմելուց հետո ազդեցիկ որևէ մեկը, որին նախապես ընտրում են, հայտնում է հարսանիքի օրը և հրավիրում բոլորին:

Թուրքմենների շրջանում ևս ամուսնական պայմանագիրը կնքելուց հետո հարսանիքի օրվա երեկոյան իրականացնում են «թեյի ծեսը»: Փեսան և նրա ընկերները գնում են հարսի վրան, որպեսզի նորահարսի ձեռքից թեյ խմեն: Թեյը վերցնելու և խմելու ընթացքում հարցնում են հարսի ընտանիքի անունը, զբաղմունքը և իլը (ցեղը): Այս թեյ խմելը հարմար պատրվակ է հարսին ավելի լավ տեսնելու համար, որին երբեմն նույնիսկ փեսան չի տեսնում: Անշուշտ այսօր այս ծեսը միայն խորհրդանշական կերպով է իրականացվում (Ma'ṭūfi 1383/2004: 3/2148).

Որոշ ուշագրավ ծիսական գործողություններ կատարվել են կարևոր նշանակություն ունեցող բրնձի մշակության շուրջ: Կեղևից չմաքրված բրինձը մշտապես եղել է

‘arūsyābarba’varī (հարսին օգնություն ցուցաբերել) ծեսի կարևոր բաղադրիչներից մեկը, որի ընթացքում փեսայի մայրը նորահարսին տանում է բրնձի դաշտ՝ բրինձ ցանելու առաջին օրն իրեն օգնելու համար: Նորահարսն իր մի քանի ծանոթների ու ընկերների ուղեկցությամբ նախատեսված օրը գնում է սկեսրոջն օգնելու: Այդ օրն ուղեկցվում է պարերով և ուրախությամբ: Հարսը և իր մի քանի ընկերները բրինձ տնկելու ժամանակ մի սպիտակ տնկիով (Գիլաներեն tūm-e sefid) հարվածում են փեսայի, փեսայի մոր և հոր աջ ոտքին և ստանում նվերներ փողի կամ կտորեղենի տեսքով: Միաժամանակ փեսայի մայրն ընթրիքի ժամանակ հարսին և մյուս օգնականներին նվերներ է տալիս (Šahābkūmleī 1382/2003: 50): Բրնձի քաղհանման ժամանակ ընդունված են նաև աղոթքները և գովաբանական տեքստերը, որոնք առատություն են հաղորդում բերքին: Ընդունված հավատալիքներից մեկն էլ արտի տիրոջ կնոջ կողմից արտի կողքին լաստենու (պարս. tūskā, լատ Alnus) ճյուղեր դնելն է, քանի որ համարվում է, որ լաստենու ճյուղերը դառն են, և եթե որևէ մեկը կանաչ տնկիներն աչքով տա, լաստենու դառը հյուսիսը այն կչեզոքացնի:

Բրնձի բերքահավաքի արարողություններից մեկն էլ ագռավներին քշելն է: Երբ բրնձի ողկույզները դեղնում են, ագռավները հարձակվում են դրանց վրա և մեծ վնաս հասցնում բերքին: Այդ ժամանակ անչափահաս աղջիկներն ու տանտերը սկսում են զբավել ագռավներին քշելով: Սովորաբար այդ գործը կատարվում է աղմուկ-աղաղակով և վրանների ներսում երկաթյա տուփերին փայտով հարվածելով:

Իրանի հյուսիսում շատ տարածված է բրինձը որպես ողորմություն բաժանելը, քանի որ այն համարվում է չարը քշելու միջոց: Բացի այդ՝ խաղերի ու տոների ժամանակ ևս բրինձը բաժանվում է որպես ողորմություն: Բրնձի այլուրով հաց և հալվա պատրաստելը ընտանիքի կանանց և հարևանների կողմից չահարշամբեսուրի տոնի կարևորագույն մասն է կազմում (Šahābkūmleī 1382/2003: 32-33): Ինչպես որ հավատալիքներում ծառերի ճյուղերը կտրելը և դրանց վնաս հասցնելը համարվում է վատ, նույնիսկ հանցավոր արարք, այդպես էլ գետնին ընկած բրնձի հատիկներ տրորելը համարվում է անընդունելի և տգեղ արարք: Եթե բրնձի հատիկներն ընկնեն գետնին, պետք է դրանք զգուշորեն վերցնել և նետել հոսող ջրի մեջ կամ թողնել այգում մինչև թռչունները ուտեն (Massé 1938: 388):

Իրանում, հատկապես ցորենի մշակության կարևոր կենտրոններ հանդիսացող շրջաններում, պակաս կարևոր չեն վերջինիս հետ կապված ծիսական գործողությունները: Ցորենը որպես լիություն պարգևող և սուրբ բույս կիրառվում է բազմաթիվ տոներում: Բոված ցորենը հաֆթսինի, չահարշամբեսուրի, չելլեի գիշերվա և թիրմասիզդահ տոների սեղանի աղանդերի կարևոր մասն է: Բոված ցորեն ուտելը տարբեր տոների ժամանակ պարտադիր է, և նույնիսկ Իրանի որոշ շրջաններում, ինչպես Սարիշաբադ-է Ղորուի գյուղում, տոների ընթացքում գիշեր և ցերեկ մի բուռ

ցորեն շաղ էին տալիս պատի ու դռան առաջ, որպեսզի ողջ տարին տանը լիություն լինի: Լուրիստանի բնակիչները չեղելի և չահարշամբեսուրիի գիշերը տան պատշգամբի առջև ցորեն են թափում և հավատում են, որ առատաբեր հրեշտակներն ու փերիները կգան իրենց տուն և ընտանիքի անդամներին ու կենդանիներին անմահություն, իսկ տանը լիություն կպարգևեն: Լուրերը այս արարողությունը շարունակում են երեք գիշեր, որից հետո պատշգամբի ցորենը հավաքում են և նետում հոսող ջրի մեջ: Յորենը ջուրը նետելու հետ մեկտեղ երկու անգամ իրենց ցանկություններն ու կարիքներն են արտասանում և փերիների թագավորից օգնություն խնդրում: Ապա փչում են ցորենի ամանի վրա և այն լցնում ջուրը: Ի դեպ, ցորենի զոհաբերությունը շատ տարածված է: Սովորաբար մարդիկ, հատկապես կանայք, իրենց ցանկությունների իրականացման համար գնում են սրբավայրեր, ուխտատեղիներ և այնտեղ աղոթում են: Եթե նրանց ցանկությունը չի կատարվում, մի քանի թաս ցորեն որպես ընծա բաժանում են աղքատներին: Այսօր ուխտատեղիներում, սրբավայրերում ու հայտնիների դամբարաններում աղոթքները ընդունելի դարձնելու և ցանկությունները կատարելու համար մարդիկ տեղի բազմաթիվ աղավնիներին ցորեն են տալիս, որպեսզի իրենց կողմը գրավեն այս կամ այն սրբին:

Սիզդահբեդարի օրը ցորենի թարմ ցողունները ձեռքը վերցնելը և այդ ընթացքում երազանք պահելը համարվում է առատություն ու լիություն բերող և քշում է չար աչքն ու հիվանդությունը տնից: Մարդիկ սիզդահբեդարի արարողության վերջում հաֆթսինի սեղանի ձևեցրած ցորենը նետում են հոսող ջրի մեջ և ուշադիր հետևում, որպեսզի այն որևէ մեկի ոտքերի տակ չընկնի և չտրորվի:

Յորենի սուրբ լինելը վկայող մեկ այլ հավատալիք է այն, որ մինչև վերջերս այն ճանապարհորդները, որոնք պետք է երկար ճանապարհ գնային, իրենց ընտանիքին հրաժեշտ տալու ժամանակ մատը մտցնում էին ալյուրի պարկի մեջ և ճակատով հարվածում ալյուրի պարկին: Այսօր էլ Իրանի մի շարք շրջաններում, օրինակ Ահարում, այս արարողությունը դեռ կատարվում է: Ամուլում (Մազանդարան նահանգում) ճանապարհորդին հրաժեշտ տալու ժամանակ նրա գլխի ետևում մի թաս ջուր, ցորեն կամ բրինձ են լցնում (Mahjūrīānnamāi 1374/1995: 15):

Դիլմանի լեռնային շրջաններում բերքահավաքից հետո առաջին ուրբաթ օրը մարդիկ հավաքվում են գյուղամեջում և իրականացնում ‘alamoačīnī ծեսը (‘alam դրոշ): Խոսքը այն դրոշի մասին է, որը զարդարում են գյուղի էմամզադեներից կամ սրբավայրերից մեկում: Սովորաբար դա հենց նույն դրոշն է, որը մոհարրամ և սեֆր ամիսներին սգո ծեսերի ժամանակ գտնվում է սգավորների ձեռքում: Այնուհետև հավաքված բերքը, այսինքն ցորենը, քսում են դրոշին և սրբացնում այն: Ապա դրա մի մասը տալիս են իրենց անասուններին, որպեսզի նրանք լինեն կաթնատու, բեղմնավոր և զերծ մնան հիվանդություններից ու մահից: Այստեղ հանդիպում ենք jādūye-sarāyat

կոչվող երևույթին, երբ դրոշը կարևոր իր է համարվել մինչ այդ տեղի ունեցած արարողությունների ու ծեսերի ժամանակ: Այժմ, գյուղատնտեսական բերքը դրան մոտեցնելով ու քսելով, դրոշի աստվածային ուժն ու սրբությունը փոխանցում է բերքին, որն ուտելով տնային կենդանիներն օժտվում են ուժով: Հավատում են, որ մարդիկ, ուտելով այդ կենդանիների մսից պատրաստված ուտեստներ, սրբագործվում են:

Առաջին օրը, երբ ցորենն աղում են ու ալյուր պատրաստում, ևս համարվում է ծիսական: Յուրաքանչյուր հողագործ հաց թխելու օրը իր ընտանիքի ու ցեղի անդամներից մի քանիսին հրավիրում է տուն և նրանց հյուրասիրում հաց, պանիր, սոխ, արգուշթ (մսից, լոբուց, սիսեռից և կարտոֆիլից պատրաստված ապուր) և բողկ:

Տարածված արարողություններից մեկը ցորենի բերքահավաքի հետ կապված xarman (բառ. դեզ) տոնն է, որ Իրանի գրեթե բոլոր շրջաններում նշվում է և հայտնի է «դեզի տոն» կամ «ցորենի տոն» անուններով: Կան բազմաթիվ պատմություններ այս տոնի կարևորության, դրա հին և խորհրդանշային լինելու մասին: Սովորաբար ցորենի բերքահավաքի առաջին օրը սազ և դիոլ նվագողների մի խումբ գնում է դաշտ և ցորենի կալի ժամանակ նվագում են: Հետո հյուրասիրություն են կազմակերպում, որին հրավիրում են երաժիշտներին և գյուղի մյուս բնակիչներին ու որպես նվեր մի խուրձ ցորեն են տալիս երաժիշտներին: Ցորենի կալի ժամանակ հողագործները սովորաբար ցորենի մի մասը թողնում են դաշտում և այն չեն քաղում՝ համարելով դաշտի առատության ու հաջողության գրավականը: Նրանք երբեք արտի ցորենը ամբողջությամբ չեն հավաքում և ամենալավ հասկերը թողնում են որպես իրենց արտի զարդ: Այսօր էլ եթե անցնենք ցորենի արտերի միջով ձգվող ճանապարհով, կարող ենք տեսնել նախորդ բերքահավաքից թողնված ցորեն: Մեր ուսումնասիրության ընթացքում եղանք Իրանի արևմտյան շրջաններում, որտեղ էլ հանդիպեցինք այս երևույթին: Ղորուիի հողագործները կալի սկզբում հավաքում են իրենց արտի ամենալավ հասկերը, կապում են դրանք ու տուն ուղարկում: Նրանց կանայք այդ հասկերը կախում են տան ամենաերևացող պատին, որպեսզի տանը և բերքին հաջողություն ու առատություն պարգևեն: Այդ հասկերը համարվում են արտերի ոգին: Նույնիսկ նշանադրության և հարսանեկան ծեսերի ժամանակ սեղանին դնում են ցորենի հասկեր, որպես հարսի ու փեսայի երջանկության գրավական:

Արտը ցորենից լրիվ մաքրելը նպատակահարմար չի համարվում, քանի որ իրանցիները հավատում են, որ հողագործները պետք է նաև թողնեն թռչունների բաժինը: Իրանի որոշ շրջաններում, հատկապես Նահավենդում և Մոլայերում մինչև մի որևէ կենդանու զոհաբերելը նրան մի կում ջուր և մի բուռ ցորեն կամ աղ են տալիս: Ուղտի զոհաբերության ծեսի ժամանակ թուրքմենները փորում են հողը, որի վրա կտրելու են ուղտի գլուխը և այնտեղ ածուխ, մոխիր, աղ ու ցորեն են լցնում, որպեսզի զոհաբերությունը ընդունելի լինի (Ma'ṭūfū 1983/2004: 20-29):

Թեհրանում նշանադրության ծեսի ժամանակ «բախտի հայելի» կոչվող մի հայելի, որը գնվել է փեսայի կողմից, դնում են սեղանի գլխին և դրա դիմաց մի բուռ ցորեն են լցնում (Hedāyat 1334/1955: 28): Երբեմն փեսայի ընտանիքը նշանադրությունից առաջ հարսի համար ցորենի երկար ու գեղեցիկ հասկեր է ուղարկում՝ որպես սիրո ու պտղաբերության խորհրդանիշ:

1389/2000 թվականին ցորենի բերքահավաքի ժամանակ մասնակցել ենք Մոլայերում անցկացվող հարսանեկան մի արարողության: Փեսայի ընտանիքը ցանկանում էր հնարավորինս շուտ տղա թոռնիկ ունենալ, քանի որ իրենց ընտանիքում արու զավակները քիչ էին: Ուստի պայմանագրի կնքման ժամանակ առաջին բերքահավաքից մի բուռ ցորեն լցրեցին փեսայի և հարսի գրպանը, որպեսզի բազմազավակ և երջանիկ լինեն: Իրանի շատ շրջաններում այս երևույթը նկատվում է նաև կենդանիների ծնելիության հետ կապված: Սովորաբար կենդանիների զուգավորման շրջանում, հատկապես երբ անասնապահները խոյին տանում են ոչխարների հոտի մոտ, խոյի ճակատի մի հատվածի բուրդը հինայով ներկում են, իսկ մեջքին դնում մի բուռ ցորեն կամ նռան ու խնձորի հատիկ կամ կորիզ, որպեսզի բույսերի առատությունը փոխանցվի խոյին և ոչխարները պտղաբեր լինեն:

Փաստորեն, հատիկներն ու որոշ բույսեր, ինչպես օրինակ թեյը, կարևոր են ոչ միայն իրանական առասպելաբանությունում, այլ նաև երկրագործական տարեշրջանի շուրջ ձևավորված տարբեր ծիսական արարողություններում: Ազգագրական նյութերի համադրումը հրապարակի վրա եղած գրականության հետ մեզ հնարավորություն է տալիս եզրակացնել, որ գրեթե բոլոր դեպքերում գործ ունենք նույն նպատակներն հետապնդող գործողությունների հետ: Տարբեր ծիսական արարողությունների միջոցով մարդիկ նպատակ ունեն ապահովել ընտանիքի բարեկեցությունն ու հաջողությունը, բերքի առատությունը, սերնդաճը: Ծիսական գործողությունների “տրամաբանությունը” ևս բազմաթիվ ընդհանրություններ ունի կառուցվածքի առումով. Հիմնական գործող անձինք պետք է լինեն, երիտասարդ, կամ հաջողակ ու հեղինակավոր, որպեսզի իրենց սոցիալական կարգավիճակով նպաստեն նաև ակնկալվող արդյունքն ապահովելուն:

2.2 Բույսերի ծիսական գործառույթներն ու նշանակությունը իրանական տոներում

Իրանցիների գրեթե բոլոր տոներում այս կամ այն կերպ բույսերը ներկայացված են: Որոշ դեպքերում դրանցից պատրաստվում են միայն այդ տոնի համար նախատեսված կերակուրներ, որոշ դեպքերում՝ իրականացվում են բույսերի հետ կապված ծիսական արարողություններ, որոշ դեպքերում՝ վերարտադրվում է այն, ինչն արդեն կայունացել է հարյուրամյակների ընթացքում որպես պաշտամունքի ու կրոնական հավատալիքների բաղադրիչ:

Իրանական մշակույթում բույսերի տարբեր ծիսական գործառույթներն ու առանձին բույսերի կարևորությունը ակնհայտ դրսևորվում է հատկապես տոնական կյանքում, իրանցիների կողմից առավել սիրված ու ընդունված տարբեր տոների ընթացքում:

Նովրուզը ամենակարևոր ու մասսայական տոներից է, որի ժամանակ օգտագործվում են այն բոլոր ծիսական բույսերը, որոնք հին իրանցիների առօրյա կյանքում կամ սննդի մեջ մեծ կարևորության են ունեցել: Այս բույսերը ծլեցվում են հատուկ ամանների մեջ, որպեսզի նոր տարվա սեղանին առատություն հաղորդեն: Ամենակարևոր բույսերը, որոնք մշտապես առկա են այս ծեսերի ժամանակ, և որոնցով գուշակություններ են անում՝ ցորենը, գարին, կորեկը, եգիպտացորենը, սիսեռը, ոսպը, բրինձը, քունջութը և լոբին են: Այսօր էլ այս բույսերը համարվում են իրանցիների սննդի կարևորագույն ու անբաժան մասը: Ամենահին աղբյուրը, որում խոսվում է այս ծեսերի մասին, *Almoḥasenoalazdad*-ն է (10-րդ դար), որում ասվում է. «Նոռուզից 25 օր առաջ սուլթանի ամրոցի սրահում կանգնեցվում էր հում աղյուսից 12 սյուն, որոնցից յուրաքանչյուրին քսում էին մի տեսակի հատիկավոր կուլտուրա՝ ցորեն, գարի, բրինձ, ոսպ, բակլա, քրքում, կորեկ, եգիպտացորեն, լոբի, սիսեռ, քունջութ, կարմիր ոսպ և չէին մաքրում: Նովրուզի 6-րդ օրը հավաքում էին հատիկները և շաղ տալիս հրապարակում ու մինչև ֆարվարդին ամսվա 16-ը, որը կոչվում է մեհրոուզ, չէին հավաքում: Այս հատիկները ցանում էին գուշակությունների համար, ենթադրելով, որ եթե բույսը ավելի լավ ծլեց, այդ տարի դրա բերքը ավելի հաջող կլինի» (*Almoḥasenoalazdad* 1969: 275): Ամենայն հավանականությամբ այլ աղբյուրներում ևս խոսվում է այս մասին, հատկապես մի շարք հատիկավորների՝ լոբու, ոսպի, քունջութի ծլեցման բարձր դերի մասին (*Borumandsa'id* 1377/1998: 334-335): Յորենը ամենատարածված հատիկավորն է, որը որպես Նոռուզի կանաչի ծլեցնում են և դրա կանաչ ծիլերը դնում են հաֆթսինի սեղանին: Իրանի շատ շրջաններում մարդիկ դեռ պահպանում են այս ծեսը: Օրինակ, Մինաբի բնակիչները Նովրուզի վրա հասնելուն պես կանաչի են ծլեցնում, որը պետք է մշտապես աչքի առաջ լինի: Որպես կանոն, Նովրուզից 2-3 շաբաթ առաջ սկսում են ցորեն, գարի, կորեկ, եգիպտացորեն, լոբի, սիսեռ և ոսպ աճեցնել: Անցյալում նույնիսկ նոր տարվա գալստյան հետ տանը արմավի կորիզ էին ցանում, որպեսզի կանաչի: Նոր տարվա գիշերն այս կանաչիները դնում են հաֆթսինի սեղանին և 13 օր շարունակ խնամում են դրանք: Ապա այդ օրը դրանք տնից հանում են և որևէ դաշտում կամ այգում նետում հոսող ջրի մեջ (*Sa'id* 1386/2007: 361):

Ալ Բիրունին նույնպես իր Ասարուլբադիե գրքում խոսում է յոթ տարաների մեջ մի շարք հատիկավոր բույսեր ծլեցնելու ավանդույթի մասին (*Birūnī* 1923: 283), որն այսօր էլ քիչ փոփոխություններով պահպանվում է: Օրինակ, Իրազի որոշ ընտանիքներ ցորեն կամ ոսպ աճեցնելու համար սկզբում հատիկները հավաքում են, որևէ տարայի մեջ մի քիչ ջուր են լցնում, հետո բուռ-բուռ հատիկները լցնում են տարայի մեջ և առաջին բուռը

լցնելու հետ արտասանում են. «Be salāmatī-e emāzāmān», ապա յուրաքանչյուր բուռ ցորեն լցնելու հետ տալիս են տան անդամների անունները, սկզբում հոր, մոր, ապա երեխաների: Տարան, որի մեջ աճեցնում են ցորենը, սովորաբար պղնձյա կամ ցինկե է: Երբ ջուրը ցամաքում է և հատիկները սկսում են ծլել, դրանք բարակ կտորի միջոցով կապում են մի կուժի վզին կամ լցնում պղնձյա կլոր սկուտեղի վրա: Մի խոնավ թաշկինակ գցում են ծիլերի վրա և ամեն օր դնում արևի տակ մինչև հատիկները լրիվ կանաչեն (Homayūnī 1353/1974: 164): Սովորաբար զրադաշտականները հաֆթսինի սեղանի հանդեպ շատ ուշադիր են: Սեղանին փռում են սպիտակ և նոր սփռոց, որը պահում են հատուկ սենյակում և վրան դնում են հայելի և վարդագույն ջրով լի աման, որի մեջ լցնում են նռան կամ խնձորի տերևներ և մի քանի արծաթյա մետաղադրամ: Կրակամանը, սուրբ գիրքը, յոթ տեսակի մրգով լի ամանը ևս դնում են սեղանի մեջտեղում (Honarī 1353/1974: 62):

Գարին, ինչպես այլ հատիկավորներ, կարևոր նշանակություն ունի ոչ միայն Նովրուզի ընթացքում, հաֆթսինի սեղանին, այլ իրանցիների բազմաթիվ այլ տոների: Գարին, ինչպես նշեցինք, Նովրուզի օրերին ծլեցնում են (Š‘abānī 1378/1999: 66): Յազդի զրադաշտականները փանջե (փանջաք) տոնի վերջին գիշերը ǰašn-e ātaš անունով հատուկ ծես են կատարում, որի ժամանակ տեղի բարբառով (պարս. behdīnī, բառ. զրադաշտական) բանաստեղծություններ են կարդում, որոնց առանձին հատվածներ թարգմանաբար հետևյալ կերպ են հնչում. «Շե-շե, և կանաչ մի կճուճ ու հայելի տեսնենք, որ այս տարի ավելի լավն է, քան նախորդ տարի»: Այստեղ շե-շեն չհասած գարին է, իսկ կանաչը խորհրդանշում է նոր տարին: Ֆարս նահանգի Իզադխասթ քաղաքի բնակիչները սիզդահբեդարի օրը երեկոյան հավաքվում են գարու և ցորենի արտերում և ծիլերը միմյանց են կապում, որպեսզի եկող տարին լինի պտղաբերության, հաջողության ու առատության տարի:

Շահր-ե Բաբեքում շաբչելե տոնի ժամանակ հատուկ ուտեստ են պատրաստում ǰūyā կամ āšǰū անունով: Դրա համար կանայք քարե հավանգի մեջ մի քիչ գարի կեղևահան են անում և այն ձեռքի աղացով բլրուր են դարձնում: Շաբչելեի օրը կաթսայի մեջ մի քիչ այդ բլրուրից են լցնում և մի քիչ ոչխարի չորացրած քալեփաչե (ոչխարի եփած գլուխ և ոտքեր), որը մինչ այդ պատրաստել էին փարախում, ավելացնում են դրան (‘Azīzī 1383/2004: 344): Շիրվանի բնակիչները շաբչելեի գիշերն ուտում են āsabzī անունով ճաշ, որի մեջ մտնում է բրինձ, սիսեռ, լոբի, ոսպ, ցորեն և գարի: Նրանք հավատում են, որ այս ճաշն ուտելով ողջ տարի հեռու կմնան հիվանդություններից ու դժբախտությունից (Raḥmānīnežād 1388/2009: 45): Ադրբեջանում մեծ չելեի վերջին չորս օրը և փոքր չելեի առաջին չորս օրը, որն անվանում են čārčār կամ xadīrnabī-ի ծես, ընտանիքները սովորաբար ղավուֆ են պատրաստում, որի հիմնական բաղադրիչներից մեկը գարին է: Մի շարք այլ տոներում

ևս գարին կարևոր նշանակություն ունի, օրինակ, Դիլմանում Խարման տոնի հիմնական ուտեստներից են գարին ու ցորենը, իսկ զրադաշտականների շրջանում նշանադրության սեղանին դնում են գարի և բրինձ (Šahābkūmle-ī 1386/2007: 185; Ramzānkhānī 1387/2008: 239):

Հաֆթսինի կարևորությունը բերել է նրան, որ վերջինում ներառված են նաև պտղաբերության, առատության խորհրդանիշ համարվող այլ բույսեր ու մրգեր ևս: Իրանի ողջ տարածքում խնձորը և փշատը համարվում են հաֆթսինի սեղանի կարևորագույն և հիմնական բաղադրիչներից մեկը: Իրանցիները հավատում են, որ խնձորը բերում է հարստություն և հաջողություն (Š‘abānī 1378/1999: 65; Faqīrī 1382/2003: 31): Փշատը նույնպես հաֆթսինի սեղանի անբաժան մասն է եղել (Hedāyat 1334/1955: 125; Mīrnā 1369/1980: 43): Երբեմն փշատի՝ հաֆթսինի կարևոր մաս լինելը մեկնաբանվում է դրա՝ իմաստության (Āxte 1385/1996: 53) կամ ուրախության (Šary‘atzāde 1371/1992: 420) խորհրդանիշ լինելով և կամ էլ համարվում է նոր տարում բանական ու խելամիտ որոշումներ կայացնելու գրավական (Dādxāh 1379/2000: 124; Honarī 1353/1974: 60-62): Փշատի՝ հաֆթսինի սեղանին հատուկ տեղ ունենալը Յազդի զրադաշտականների կողմից մեկնաբանվում է հետևյալ կերպ. «Փշատը, որի տերևների բույրը և գույնը սեր է արթնացնում, պետք է անպայման դրվի հաֆթսինի սեղանի երևացող տեղում: Փշատի առկայությունը հաֆթսինի սեղանին տիեզերական առատության, պտղաբերության նախապայման է: Երբեմն զրադաշտականները փշատի հատիկները խառնում են ծոթորի հետ և սիսեռի ու մետաղադրամների հետ դնում հաֆթսինի սեղանին» (Ramzānkhānī 1387/2008: 117):

Քրդերի շրջանում ևս նովրուզի գիշերը պողպատյա թավայի մեջ ցորեն, սիսեռ, քունջութ և կանեփ են բովում ու խառնում դրանք փշատի, ընկույզի, գետնանուշի, նուշի և չամիչի հետ: Աղանդերի նման խառնուրդը համարվում է չարը քշող և կոչվում է haftmayz (բառ. յոթ միջուկ) կամ lork: Յուրաքանչյուր ընտանիք այդ օրը չամիչ, փշատ, ընկույզ, արմավ, նուշ, գետնանուշ, ալանի, մանրադրամ, հավկիթ և բրդյա գուլպաներ է պատրաստում, որպեսզի որպես ամանորյա նվեր տա բրինձ հավաքողներին (Rezāyī 1379/2000: 131): Երբեմն փշատն օգտագործում են չելլեի ծեսի ժամանակ: Օրինակ, Շահրաբում ցորեն, կանեփ, չամիչ, նուշ, ընկույզ, փշատ, խաղող, ձմերուկ, սեխ և թթու սեխ են ուտում: Այն երիտասարդ տղաները, որոնք նշանված են, 5-6 մեծ պղնձյա սկուտեղների վրա մեկ զույգ կոշիկ, վերնաշապիկի կտոր, մի քիչ քաղցրավենիք, ընկույզ, նուշ, չամիչ, փշատ և աղանդեր են դնում և ընտանիքի երիտասարդ աղջիկներից մեկի, հորաքրոջ կամ քեռու աղջկա միջոցով ուղարկում են հարսի տուն: Հարսի ընտանիքը մեծ պղնձյա սկուտեղի վրա դնում է լոգանքի սպունգ, ծխախոտ, գուլպա և թաշկինակ, որոնք գործված ու կարված են հարսի կողմից և ուղարկում են տղայի տուն (Anjavīšīrāzī 1379/2000: 22-23):

Սխտորը ևս սպանդի, խնձորի, կանեփի, փշատի, սոմախի, քացախի, ածիկի և կանաչու հետ միասին հաֆթսինի սեղանի կարևոր բաղադրիչներից է (Hedāyat 1334/1955: 125): Սխտորի՝ հաֆթսինի սեղանին հատուկ տեղ ունենալը տարբեր մեկնաբանություններ ունի: Օրինակ, շիրազցիները համոզված են, որ սխտորը վանում է քաղցը, ուստի բոլոր ուտեստների հետ սխտոր են մատուցում (Faqrī 1382/2003: 31): Ոմանք սխտորը համարում են ինքնասիրության, բավարարվածության, սեփական անձի սահմանները և մյուսների իրավունքները ճանաչելու խորհրդանիշ (Dādāh 1379/2000: 129-130):

Նարինջի և ցիտրուսային մյուս բույսերի ծիսական լինելը ոչ միայն դրսևորվում է իրանական տոներում. նովրուզ, սադե և մեհրեգան, այլև այդ բույսերին մեծ կարևորություն է տրվում իսլամական հավատալիքներում: Ղուրանում ասվում է. «Եգիպտուհիները, որոնք սիրահարված էին Յուսուֆի գեղեցիկ դեմքին, նարինջ (թուրինջ) մաքրելու ժամանակ իրենց ձեռքերը կտրեցին և իրենց արյամբ դրանք ներկեցին» (Qor’ān 12: 31): Իսայամի Նովրուզնամեում նույնպես ասվում է. «Երբ 164 տարի անցավ արարումից, Գայումարսի կառավարման երկրորդ շրջանն ավարտվեց և նա ընդունեց Աբրահամի կրոնն ու հնազանդեցրեց փղին, առյուծին ու վայրի շանը... և մրգատու ծառերի սերմն ու տնկիները և հոսող ջրերը բերեց այգիներ, թուրինջ, նարինջ, ցիտրոն, լիմոն, վարդ, մանուշակ, նարգիզ և նունուֆար և նմանատիպ այլ բույսեր բերեց այգեստան, մեհրեգանի տոնի հիմքը դրեց և այն օրը, երբ Զոհակին հաղթեց, սկսեց նշել Սադեի տոնը...» (Xayāmnišabūrī 1357/1978: 10):

Նարինջի կարոր դերը նովրուզի տոնին կարելի է տեսնել նաև հաֆթսինի սեղանի հետ կապված: Օրինակ, տոնի գիշերը հրուշակեղենի խանութներում շաքարի բուրգերը զարդարում են դրանց գագաթին նարինջ դնելով (Mīrnā 1369/1990: 26): Մսագործները ևս ճարպի շերտերի արանքում դնում են նարինջ (Anjavīšīrāzī 1379/2000: 87): Խորասանում նոր տարուց առաջ մի նոր կուժ են գնում, լցնում այն ջրով, կփի բերանին նարինջ են դնում և մինչև տարին չփոխվի, այդ կփի ջուրը չեն օգտագործում (Šokūrzāde 1346/1958: 100): Շատերը հավատում են, որ երբ տարին փոխվի, նարինջները, որոնք հաֆթսինի սեղանին ջրով լի տարայի մեջ են դրված, պետք է բարձրանան ջրի մակերեսին (Honarī 1353/1965: 165; Massé 1938: 276): Նարինջը միշտ մի քանի ցողունների ու կանաչ տերևների հետ դնում են սեղանին կամ ջրով լի տարայի մեջ (Qāsemī 1375: 132) և քանի որ գնդաձև է, նմանեցնում են ջրի մեջ գտնվող երկրագնդի ու համարում տիեզերքում Երկիր մոլորակի խորհրդանիշը (Honarī 1353/1965: 63; Š’abānī 1378/1999: 71): Շիրազում ընտանիքի մի քանի անդամներ հաֆթսինի սեղանի գլխին մոմ են վառում և մոմերը հանգցնում են նարինջի երկու տերևներով (Faqrī 1382/2003: 31):

Իրանցիների հավատալիքներում անուշահոտությունը հատուկ է Ահուրամազդային և նրա արարածն է, իսկ ցանկացած վատ հոտ Ահրիմանին է բնորոշ և արարված է նրա կողմից՝ ի հեճուկս երկնային անուշահոտության: Անուշահոտ բույսերի հետ կապված առասպելներ կան Ավեստայում, համաձայն որի Ահուրամազդան հրամայում է Ջամշիդին հավաքել բոլոր անուշահոտ բույսերի սերմերը և իր հետ տանել առասպելական Varejamkard քաղաքը (Vendīdād 2: 36): Այսպիսով Ջամշիդը դառնում է բոլոր հոտավետ բույսերի պատասխանատուն ու պահապանը: Հեքիաթներում նրան անվանում են օժանիլիքն առաջին անգամ հայտնաբերող (Anšārī 1381/2002): Մյուս կողմից, անուշահոտությունը համարվում է մարդկանց ուղարկված երկնային բարիք և պարգև: Յաշթերում ասվում է. «Այն տանը, որտեղ բարի Աշին [աստվածություններից մեկը] ոտք կդնի, անուշահոտություններ կուղարկվեն» (2: 6): Ուշադրություն դարձնելով այս ամենին պարզ է դառնում, որ ցանկացած անուշահոտություն հարստության ու հաջողության խորհրդանիշ է, և ցանկացած մեկը, ով աստծուն երկրպագում է, արժանանում է նման պարգևի (Anšārī 1381/2002: 61):

Նովրուզի տոնի սկզբում, Միրնովրուզ ծեսի ժամանակ ընդունված էր, որ բարի համբավ ունեցող, հաջողակ, բարեսիրտ և գեղեցկախոս մի մարդ գնար շահին ներկայանալու: Շահը հարցնում էր, թե նա ով է, որտեղից է եկել, ուր է գնում, ով է նրան ուղեկցում, ինչ է իր հետ բերել, իսկ մարդն էլ պատասխանում էր, թե գալիս եմ երկու օրհնությունների կողմից, գնուն եմ երկու բախտավորությունների կողմը, ինձ հետ տանում եմ հաղթողի, անունս հաջողակ է, ինձ հետ բերել եմ նոր տարի, շահի համար բարի լուր, ողջույն և պատգամ եմ բերել: Շահը նրան մի պտուղ է տալիս, և նա Նոռուզի արծաթագույն սփռոցը, որի կողքին գարուց, ցորենից, եգիպտացորենից, սիսեռից, ոսպից, բրնձից, քունջութից, բակլայից, լոբուց թխված հացեր են դրված, փռում է շահի առաջ և նրան բարեկեցություն, երջանկություն ու երկարակեցություն է մաղթում (Farevaši 1355/1976: 53-54): Հին ժամանակներում Նովրուզի օրերին քունջութը լցնում էին տարայի մեջ և ըստ դրա աճի՝ գուշակում էին եկող տարվա բերքը, հաջողությունն ու լիությունը (Bīrūnī 1923: 283):

Հաֆթսինը, ինչպես վերը ներկայացրինք, իրանական մշակույթում հանդես է գալիս որպես տոնական արարողությունների յուրօրինակ խտացում ու ներառում ծիսական կարևոր նշանակություն ունեցող գրեթե բոլոր կարևոր բույսեր, քանի որ հենց դրանց օգնությամբ է ապահովվում կյանքի շարունակականությունը, ընտանիքի բարեկեցությունն ու բերքի առատությունը:

Սպանդը ևս, որի պաշտամունքի տարբեր դրսևորումներին արդեն անդրադարձել ենք, հանդես է գալիս որպես հաֆթսինի սեղանը զարդարելու կարևոր բույսերից մեկը: Հնուց ընդունված էր, որ Նովրուզից առաջ ընտանիքները սպանդի ներկած հատիկներ պատրաստեին և դրանց տարբեր տեսք հաղորդելով դնեին բազմազան տարաների մեջ

որպես հաֆթսինի սեղանի հիմնասյուներից մեկը, քանի որ այն համարվում է հաջողության թալիսման և առողջության, հաջողության ու բարեկեցության խորհրդանիշ: Սպանդի այս կարևոր հատկանիշներն ու դրանց շուրջ ձևավորված հավատալիքները բերել են նրան, որ բացի հաֆթսինից այն կարևոր դեր է խաղում ամուսնահասանեկան ծիսաշարում: Ինչպես նախկինում, նույնպես և այսօր հարսի օժիտի պատրաստության հիմնական տարրերից մեկը սպանդ պահելը և այն ծխեցնելն է: Այսօր հարսի օժիտի մեջ անպայման դնում են փոքրիկ ոսկեգույն կրակամաններ (պարս. *manqal*) իրենց ոսկեգույն սկուտեղներով և սպանդի հատիկներով լիքը թավշյա քսակներ:

Սպանդը հիմնական ու կայուն բաղադրիչներից մեկը համարվում է իրանական բազմաթիվ այլ տոներում ևս: Օրինակ, Սպահանում տարվա վերջին չորեքշաբթի օրվա գիշերը ընտանիքի անդամներին դժբախտությունից ու աչքով տալուց պաշտպանելու և նրանց առողջության համար պատրաստում են *āšbarg* կամ *āšrešte* կոչվող ուտելիքը: Այդ նպատակով հավաքում են յոթ կանայք, գնում են քառասուն մեսղալ (չափի միավոր, մեկ մեսղալը մոտ 4,64 գրամ է) ալյուր, եթե նույնիսկ տանը ալյուր կա: Ալյուրը մաղելուց հետո այն խմոր են անում և տարածում մաքուր տախտակի վրա: Ապա այն բաժանում են բարակ շերտերի (պարս. *rešte*) և լցնում կաթսայի մեջ: Վերջում սպանդը վերոհիշյալ կաթսայի մեջ եփում են եռացող ջրում: Խմորի շերտերը կաթսայի մեջ ճզմում են, դրան ավելացնում են աղ և եփած ոսպ (*Massè* 1938: 246-247): Գիլանում չահարշամբեսուրիի օրը ոչ ոք որպես հյուր որևէ մեկի տուն չի գնում: Ընթրիքի համար եփում են թարրե (կանաչու տեսակ), սպանդ, սամիթ, քաբար (թարրեի տարատեսակ), անանուխ, սխտոր, եղինջ և մի քանի տեսակի ձուկ են պատրաստում՝ ծխեցրած, աղ դրած, սպիտակ ձուկ և սարդինա (*Pāyande-ye Langrūdī* 1355/1976: 117):

Կորեկը ծիսական մեկ այլ բույս է, որի ներկայությունը հաֆթսինի սեղանին հին ու տարածված ավանդույթ է: Այս մշտադալար բույսը, որի հատիկները առատության ու կյանքի երկարակեցության խորհրդանիշ են, ծիսական մյուս բույսերի հետ դրվելով հաֆթսինի սեղանին, հաղորդում է իրանական մշակույթի առասպելական պատգամները:

Նռան ճյուղը հաֆթսինի և մեհրեգանի սեղանին այն 7 ճյուղերից մեկն է, որոնցով գուշակություններ են անում և դրանցից բարեկեցություն խնդրում: Մինչ օրս հաֆթսինի սեղանին նռան ճյուղ կամ դրա մի քանի հատիկ են դնում (*Farevaši* 1355/1976: 59): Զրադաշտականները նշանադրության ծեսի ժամանակ իրենց զավակներին նուռ են տալիս, որպեսզի առողջ ու բազմաթիվ երեխաներ ունենան (*Avšīdarī* 1371/1992: 128): Մանդեյները *panje* (բառ. հինգ) ծեսի ժամանակ, որը հինգ օր է տևում, սեղանին նուռ և ցորեն են դնում, քանի որ այս բույսերը պտղաբերության և աճի խորհրդանիշ են (*Drower* 1956: 37): Չելլեի ծեսի ժամանակ նուռը ձմերուկի հետ սեղանի կարևոր

բաղկացուցիչ մասն է: Հավատում են, որ այդ գիշեր նուռ ուտելը պաշտպանում է մարդուն փորձանքից, վտանգավոր կենդանիներից ու հիվանդությունից (Šokūr-zāde 1346/1967: 227, Anjavīširāzī 1379/2000: 18-19): Նուրը Հազրաթաբուլֆասլի սեղանի հիմնական միրգն է, ինչպես նաև իր յուրահատուկ տեղն ունի փայտե սկուտեղի վրա, որով չելլեի գիշերը փեսայի ընտանիքը հարսին նվեր է ուղարկում: Իրանի որոշ շրջաններում հարսին փեսայի տուն տանելիս փեսան նուռ կամ խնձոր է նետում հարսի ոտքերի դիմաց՝ մաղթելով առողջություն, ուրախություն և պտղաբերություն (Avšīdarī 1371/1992: 128):

Թվարկված մրգերն ու բույսերը լայն տարածում ունեն ոչ միայն Նորուզի կամ Մեհրեզանի ժամանակ: Խնձորն, ինչպես նշեցինք, համարվում է հաջողություն բերող միրգ: Այս պատճառով էլ, օրինակ, Թաքաբում, Շաբիլդա տոնի ժամանակ նուռ, խնձոր, աղանդեր և ձմերուկ են ուտում, իսկ Մեշքինշահրում՝ խաղող, խնձոր, վարդաջուր, սեխ, սերկևիլ և ծիրան: Միանեի բնակիչները Բահման ամսվա տասից տասնհինգը անվանում են Խըղըրնաբիի տոն և հավատում են, որ այդ օրերին սուրբ Խիզըրը գալիս է իրենց քաղաք և պաշտպանում այն չարից: Ուստի չարը քշելու և սրբի հետ շփվելու նպատակով Բահման ամսվա տասներորդ գիշերը բնակիչները գնում են քաղաքի մոտի ջրաղացը և այնտեղ այլուր աղում, որը բաղկացած է լինում ցորենից, սիսեռից, բոված գարուց, տանձի չորացրած կեղևից, խնձորից, սեխի կորիզներից և փշատի այլուրից: Հետո ստացված զանգվածը լցնում են մի սկուտեղի վրա և վրան թաշկինակ դնում՝ համոզված լինելով, որ եթե աստված ցանկանա, որ իրենց աղոթքներն իրականանան, սուրբ Խիզըրը այդ հինգ գիշերներից մեկին կգա և իր ոտնահետքը կթողնի այլուրով լի սկուտեղի վրա: Այնուհետև սկուտեղի պարունակությունը կիսվում է հարևանների ու ծանոթների միջև: Այս ծեսում ևս, ինչպես բազմաթիվ այլ ծեսերում, ակնհայտ է տարբեր մրգերի ու բույսերի յուրօրինակ զուգակցումը: Կարծես տեղի է ունենում տարբեր դրական ու բարեբեր հատկանիշների մեկտեղում ու միախառնում, հզորացում ու արդյունքում՝ ապահովվում է նաև մարդկանց բարեկեցությունն ու հաջողակությունը: Խորասանում չելլեի գիշերը մրգով լի փայտե սկուտեղ են պատրաստում և ուղարկում հարսի տուն: Այդ սկուտեղի մեջ առնվազն յոթ տեսակի միրգ են դնում՝ նուռ, խաղող, նարինջ, սեխ, խնձոր, տանձ, ձմերուկ և դրանք զարդարում երկար գունավոր փետուրներով՝ որպես դրախտային թռչունի փետուրներ և հատուկ մեկի միջոցով ուղարկում են հարսին (Šokūr-zāde 1346/1967: 228): Քուրդիստանում նույնպես նման սկուտեղ են պատրաստում միայն այն տարբերությամբ, որ այստեղ հարսի հայրն է աղանդերով, քաղցրավենիքով ու մրգերով լի սկուտեղ պատրաստում և ուղարկում այն հարսի ու փեսայի տուն (Salīmī 1381/2002: 47):

Այսօր Իրանի որոշ շրջաններում, մասնավորապես Մազանդարանում, նշվում է թիրգան տոնը, որ հայտնի է նաև թիրմասիզդահ անունով և ուղեկցվում է

հյուրասիրությամբ: Օրինակ, Դարաբքելա-յե Սարիում ընթրիքից հետո ուտում են 13 տեսակի աղանդեր, այդ թվում անպայման խնձոր (Rūḥolāminī 1376/1997: 109-110): Թոնքաբոնում թիրմասիզդահից մեկ օր առաջ նրանք, որոնց որդիները վերջերս են նշանվել, սիզդահ են պատրաստում հարսի համար, որի մեջ անպայման մտնում է խնձոր, սերկևիլ, փշատ: Տասներեք բաղադրիչ ունեցող այդ նվերը կոչվում է նաև šabčarre: Քուրդիստանում այն հայտնի է nōrūzāne անունով, որը ծնողների կողմից ուղարկվում է իրենց զավակներին: Դրա մեջ մտնում են նաև ոսկյա մետաղադրամ, կտորեղեն, քաղցրավենիք, խնձոր և նուռ (Xal‘atbarilīmākī 1387/1998: 135; Honarī 1353: 67):

Հոտավետ, աղ դրած նուշը մի շարք տոների՝ չահարշամբեսուրիի, շաբիլդայի, նոռուզի ժամանակ պատրաստվող ծիսական աղանդերի անբաժան մասն է, որը համարվում է չարը քշող: Ձմեռային երեկոյան հավաքույթների ժամանակ ներկաներին հյուրասիրում են հատուկ աղանդերով (պարս. šabčare կամ šabčaraz)՝ բաղկացած խաղողից, չամիչից, ընկույզից, նուշից, սիսեռից, նոլլից, չորացրած և թրջած ծիրանից, արևածաղկից, գետնանուշից և պնդուկից (Anjavīšīrāzī 1379/2000: 59): Բորուջերդում չելլեի գիշերը չորս տեսակի աղանդեր, չորացրած պտուղներ, միրգ և ուտելիքներ են պատրաստում: Այդ ուտելիքներից ամենակարևորը բաղկացած է նուշից ու ընկույզից, բոված կանեփից, քունջութից և այլ մթերքներից (Karzbaryārāḥmadī 1388/2009: 254): Մեկ այլ տարածված ավանդույթ է նովրուզին հյուրերին նուշով հյուրասիրելը: Որոշ շրջաններում, ինչպես օրինակ Իզադխասթում, տղաներին, որոնք տոնը շնորհավորելու համար գնում են իրենց հարազատների տուն, սովորաբար մի թաշկինակ են տալիս՝ լի ընկույզով, նուշով, գետնանուշով, պնդուկով, սիսեռով, բովաշ ցորենով, իսկ աղջիկներին տալիս են գլխաշոր մի քիչ փողի հետ (Ranjbar 1373/1994: 330):

2.3 Ուտեստի ծիսապաշտամունքային առումները

Ուտեստի համակարգը, ազգագրական ուսումնասիրությունների համաձայն, այն բացառիկ համակարգերից է, որ իր մեջ խտացրել և խտացնում է հանրույթի սոցիալական ու մշակութային փորձառությունների մեծ մասը: Այն մի կողմից արտացոլում է տնտեսական զբաղմունքները, դրանցով պայմանավորված սոցիալ-մշակութային իրողությունները, մյուս կողմից՝ հանրույթի տոնածիսական կյանքի, մոտեցումների ու պատկերացումների, աշխարհայացիք ու արժեքների յուրօրինակ խտացում է: Միաժամանակ, կարևոր է տեսնել, որ առօրյա ու տոնական և ծիսական ուտեստը էապես տարբերվում են, քանի որ երկրորդը բացի սոսկ ֆիզիոլոգիականից, լուծում է խնդիրներ, որոնք սոցիալականի, մշակութայինի, կրոնականի հարթությունում են:

Իրանական ուտեստի համակարգն այս տեսանկյունից բացառություն չէ: Իրանում տարբեր աղիքներով իրականացվում են ծեսեր, որոնց ժամանակ հատուկ ուտելիքներ են պատրաստվում և բաժանվում ծեսի մասնակիցների, երբեմն նաև թաղամասի բնակիչների, անցորդների, աղքատների ու նույնիսկ օտարականների: Նման ծեսերի ձեռքբերումներից մեկը մարդկանց և մշակութային արժեքների միջև ամուր կապերն են: Ծիսական գործողությունների, մշակութային խորհրդանիշների, կրոնական հավատալիքների լայն տարածումն ու սերնդեսերունդ փոխանցվելը տեղի է ունեցել մասամբ նաև այս ուտեստների պատրաստման շնորհիվ: Երբեմն այս ծեսերը սահմանափակվում են ընդամենը մի ընտանիքի շրջանակներում, երբեմն էլ չեն սահմանափակվում մի ամբողջ ազգով կամ ցեղով:

Ամենակարևոր դերն այստեղ, անշուշտ, կատարում են այն բույսերը, մասնավորապես հացահատիկները, լոբազգիները և մրգերը, որոնք բացի զուտ կերակրային արժեք ներկայացնելուց, օժտված են նաև պատմության մեջ հիշատակված մշակութային ու խորհրդանշական արժեքներով:

Արմավենին այն բույսերից է, որ մարդը մշտապես, իր ողջ պատմության ընթացքում, օգտագործել է գործիքներ ու զանազան իրեր, ինչպես նաև տարբեր կերակուրներ պատրաստելու համար: Սա մեկն է այն պատճառներից, որի համար արմավենին, ինչպես ցորենը, թուզը կամ նուռը, մտել է տարածաշրջանի ժողովուրդների ծիսական համալիրի մեջ: Օրինակ, արմավով պատրաստվող հայտնի ուտեստներից կարելի է նշել *rangīnak* ուտեստը, որի պատրաստման համար արմավի կորիզը հանում են և փոխարենը դնում են ընկույզ: Արմավի գլուխները դնում են բաժակի մեջ և ծածկում դրանք ալյուրի ու հոտավետ, հալեցրած յուղի խառնուրդով, մինչև բոլոր արմավները ներծծվեն յուղով: Մի քիչ դարչնի ու շաքարի փոշու խառնուրդ շաղ են տալիս վրան, մինչև սառչի: Սովորաբար ռանգինաքը ուտում են թաթախման ժամանակ (պահքից դուրս գալու շրջանը) (Vakiliān 1370/1991: 191): Թաթախման մեկ այլ ուտեստ, որ լայն տարածում ունի հիմնականում Ջեհրոմ քաղաքում, արմավենու հալվալի տեսակ է՝ *poštāsomī* անունով, որ հատկապես պատրաստվում է սուրբ Ալիի մահվան գիշերը: Քերմանում, ինչպես նաև Խուրոբիաբանաք շրջանում տարածված է *čangmāl* (*čangāl*, *čakmāl*) անունով ուտեստ, որ բաղկացած է դեղին արմավից, կենդանական յուղից, շաֆրանից, հիլից, դարչինից, իմբիրից, սամանու լավաշից, կանեփից և քնջութից, որոնք երկար տրորելուց հետո դնում են նոռուզի սեղանին (Hokmatyaymāyī 1370/1991: 97; Sotūde 1335/1996: 60): Kolombe-ն ևս հայտնի քաղցրավենիք է, որ պատրաստվում է նոռուզի կապակցությամբ: Բացի դրանից, հնագույն ժամանակներից մինչ օրս արմավից պատրաստել են օղի, օշարակ և գինի: Արմավի գինին վաղ միջնադարից ամենաուժեղ սպիրտներից էր և կիրառվում էր *sāyarrizī* (բառ. Գավաթը լցնել) ծեսի ժամանակ (Black 1992: 54):

Իրանի այն շրջաններում, որտեղ աճում են արմավենիներ, դրանք և դրանց պտուղները ոչ միայն հատուկ տեղ ունեն մարդկանց կյանքում ու կենցաղում, այլև հավատալիքներում կարևոր վայրեր են համարվում: Այս շրջաններում շնորհիվ արմավենու արժեքի ու կարևորության դրա ցանկացած մասը, միրգն ըստ հասունության և դրա տարբեր տեսակներն առանձին անուններ ունեն: Արմավենու հանդեպ վերաբերմունքն ու հարգանքը խոր արմատներ ունի մարդկանց պատմական հիշողության մեջ: Էբն Վահշիեն պատմում է, որ Ադամը այնքան շատ էր սիրում արմավ, որ դա նրա հիմնական սնունդն էր (Ebnvaḥšīe 1993: 1332): Բանավոր ավանդույթում հաճախ արմավենին անվանում են *olnaxle-ye oxtādām* (Ադամի արմավենի), քանի որ դրա բուժիչ ու սննդարար հատկանիշները հայտնի էին Ադամի ժամանակներից: Արմավի հետ կապված և ողջ Իրանում տարածված մեկ այլ ընդունված սովորույթ է այն հանգուցյալների հոգու համար ողորմություն տալը, գերեզմանի վրա, մահից երեք և չորս օր հետո այն դնելը, որն ուղեկցվում է Ղուրանի առաջին՝ Ֆաթիմա սուրահի ընթերացանությամբ, ինչպես նաև հանգուցյալների հոգիները գոհացնելու համար օրհնություն ուղարկելով: Հնուց մինչ օրս գործում է տոն օրերին աղքատների որպես ողորմություն ցորեն, գարի, ինչպես նաև արմավ տալու ավանդույթը:

Յորենի ալյուրով ծխական ու ավանդական մի շարք ուտելիքների պատրաստումը ևս մեկ անգամ վկայում է ցորենի հանդեպ հարգանքի ու դրա ունեցած մեծ դերի մասին: Այստեղ կարելի է օրինակ բերել սգո օրերին, հատկապես Մոհարրամ ու Սաֆար ամիսներին ցորենի հալվա կամ հալիմ (խիտ ապուր խոշոր աղացած ցորենից, մսից ու ճարպից) պատրաստումը:

Բայց ամենահայտնի և հին ծխական ուտելիքը սամանուն է (*samanū/ samanak*): Սամանուն ճաշ է կամ քաղցրավենիքի տեսակ, որ նովրուզից առաջ հատուկ արարողությամբ պատրաստվում է կանանց կողմից: Դրա պատրաստման համար բացի ջրից, ցորենից ու ցորենից ստացվող մթերքներից ուրիշ բան չի օգտագործվում: Այս ուտեստը հեղինակները համարում են Իրանական սարահարթի ժողովուրդների կողմից ստեղծված: Սամանուին քաղցր համ տվողը շիրան է, որ ստացվում է ցորենի բողբոջները մանրացնելուց: Այդ շիրան եռացնում են թեփով ալյուրի հետ: Սամանուն պատրաստում են մեծ պղնձյա թասերի մեջ: Ըստ ավանդույթի՝ կանայք սկսում են սամանուի պատրաստումը գիշերը և ավարտում են հաջորդ օրվա առավոտյան: Աֆղանստանում և Տաջիկստանում ևս ընդունված է սորուդե պատրաստելը, միայն թե այն պատրաստման այլ եղանակ ունի: Այստեղ դրա պատրաստման ողջ ընթացքում կանայք տարբեր ծխական երգեր են երգում: Դրանցից մեկը հնչում է այսպես. «Սամնաքը եռում է, իսկ մենք հավաքում ենք փրփուրը [մյուսները քնած են], իսկ մենք դափ ենք զարկում»: Վերջին շրջանում սամանուն եփում են ընտանիքի անդամներն իրենց ծանոթների հետ, այսինքն, այն աստիճանաբար դառնում է համատեղ

գործողություն: Այն համարվում է հաֆթսինի սեղանի հիմնական բաղադրիչներից մեկը: Ուշագրավ է, որ ժամանակի ընթացքում, պայմանավորված հատկապես սամանունի ունեցած կարևորությամբ, տեղի է ունենում նաև վերջինիս ապրանքայնացում: Այսպես օրինակ, Իրանում տարվա վերջին օրերին սամանուն եփելն ու վաճառվելը վերածվել է յուրօրինակ առևտրի: Թեհրանում ավելի հայտնի է և մեծ պահանջարկ ունի Բորուջերդի և Ամելեյլայի սամանուն, սակայն մյուս քաղաքներում դեռևս ընդունված է այն տանը պատրաստել:

Սամանուն այն ծիսական ուտելիքներից է, որոնց մեջ հաճախ դնում են նաև նուշ: Քաղրունում սամանուի ամանի մեջ դնում են մի քիչ նուշ և ամբողջական, կեղևով ընկույզ և եփում են: Խառնելու ժամանակ եթե փրփուրը հավաքելիս գդալի մեջ նուշ կամ ընկույզ է հայտնվում, համարում են, որ իրենց երազանքը կիրականանա և ուտում են (Maṣlūmzāde 1383/2004: 215; Ḥatemī 1385/2006: 170):

Շալեզարդը (šalezard) մեկ այլ իրանական ծիսական ուտելիք է, որի համար օգտագործվում է նուշ և դրա բարակ կտորները: Անցյալում ընդունված էր, որ հարսանիքից հետո հարսի ընտանիքը փեսային նվեր ուղարկի (որպես կանոն, մի մեծ թաշկինակի մեջ լցված աղանդեր): Քաշանում այս նույն նպատակով հարսի ընտանիքը պատրաստում էր basrūq, որը շաքարի կտորները, նուշի, փաչեխաշի (pačexaš – շաքարով պատված ծիրանի կորիզ) և շահուշի (šāhūš – չորացրած խաղող) հետ խառնում էին և ուղարկում փեսայի տուն կամ տալիս նրան, երբ նա առաջին անգամ ամուսնությունից հետո գալիս էր տեսնելու հարսին (Naṣaridāšelibarūn 1384/2005: 411): Անցյալում որոշ ծիսական արարողությունների, ինչպես օրինակ, ʃašn-e kūse-ի ժամանակ, հարսանիքներում պարելու, երգելու ու տարբեր հմտություններ ցուցադրելու հետ մեկտեղ, փեսան մահացած էր ձևանում, իսկ հարսը կանգնում էր նրա մահճի մոտ և չափածո խոսքեր արտասանում: Տանտերը ավանակի վրա նստած ամբարի տիրոջը ընկույզից, նուշից, չամիչից, բլդուրից, չորաթանից ու գարուց պատրաստված ուտելիք էր տալիս (Anṣaviširāzī 1379/2000: 76):

Սպանդը Նասր էդ-դին շահի սեղանի մշտական ուտելիքներից էր, որ ամեն տարի Մեիր ամսին՝ ամառանոցների սեզոնից հետո աճում էր Դամավենդ լեռան լանջերին (Mostoufi 1386/2007: 422): Նախկինում շահի սեղանի համար նախատեսված տարբեր ուտեստները պատրաստվում էին վեզիրների ու կառավարիչների ներկայությամբ, ովքեր և մաքրում էին մթերքներն ու կանաչիները (Joūdat 1356/1977: 60): Սպանդի կարևորագույն գործառույթը սուրբ Խիզրի սեղանին հայտնվելն էր: Այն հաֆթսինի սեղանից տարբերվում էր միայն նրանով, որ բացվում էր տարվա վերջին ուրբաթ օրվա գիշերը և մնում էր մինչև տարվա փոխվելը: Ի տարբերություն հաֆթսինի սեղանի, այստեղ դրվում էին նաև առանց աղի քաղցր բրինձ, եփած սպանդ ու սիսեռի ալյուրով դավուր (բոված սիսեռով, շաքարով ու կարդամոնով ուտեստ): Եթե սուրբ Խիզրը գար,

պետք է անպայման իր մատի հետքը թողնել սիսեռի այլուրով պատրաստված դավուֆի վրա (Hedāyat 1334/1955: 154):

Տարբեր ծեսերում ու արարողություններում, ինչպես շաբիլդան, ամուսնության, երեխայի ծննդյան կամ թլպատման ծեսը, տարածված է օգտագործել դդմազգիների ընտանիքի շատ բույսեր: Գիլանում չելլեի գիշերն ընդունված է ուտել սեխ և դրա կորիզները: Մահմուդ Փայանդեն գրում է. «Ավքունուսը (ջուր և զկեռ) չելլեի գիշերն ընդունված ուտելիքներից է: Սեղանին դնում են սեխ, նոլլ, բեբիշթեբերենջ (bebīšteberenj – բրինձ, սեխի ու ձմերուկի սերմ, ցորեն և բոված ոսպ), նարինջ, լիմոն, խուշ (տեղական տանձի տեսակ)» (Pāyande-ye langrūdī 1355/1976: 81): Արաքում չելլեի գիշերը բացի ցորենից ուտում են նաև կանեփ, չամիչ, նուշ, ընկույզ, փշատ, խաղող, ձմերուկ, սեխ և քալաք-է ջուջեթորշի (տանն աճեցված փոքրիկ սեխի թթու, որը պատրաստում են ամանի մեջ փոքրիկ, խակ սեխ դնելով ու վրան քացախ լցնելով): Այս ուտելիքները դնում են երկու մեծ սկուտեղների վրա և ընթրիքից հետո ուտում են ցեղի անդամներով կամ բարեկամներով (Anjavišīrāzī 1379/2000: 43):

Զրադաշտական gāhōbār ծեսի ժամանակ մոգպետներն իրենց առջև դնում են կրոնական ծեսերին հատուկ մի մեծ տախտակ և սկսում են աղոթել հանուն արարվածների: Այդ տախտակի վրա դնում են տարբեր տեսակի ուտելիքներ, բայց այստեղ ամենակարևոր հանգամանքն այն է, որ արարվածների պատվին երգելու ժամանակ պետք է կիսվեն տարբեր մրգեր, ինչպես սեխը, ձմերուկը, վարունգն ու նուռը, որպեսզի դրանց բույրը տարածվի օդում (Razī 1356/1977: 105):

Մեկ այլ ծիսական երևույթ է երդման սեղանին սեխի օգտագործումը: Օրինակ, բիբիսեշամբեի սեղանին, որը բացվում է ամեն տարի շաբան ամսվա վերջին երեքշաբթի օրը, դնում են հետևյալ մթերքները՝ kačī (կաթից ու այլուրից պատրաստվող քաղցր շիլա, որի հետ քաղցրն առանձին են մատուցում), անխաշ հաց, սեխ (իսկ եթե սեխի շրջանը չէ, սեխի սերմեր), արմավ, դավուֆ, չարը քշող աղանդեր, արիշտա, կճուճ, պանիր, կանաչեղեն և այլն (Hedāyat 1334/1955: 61-62): Սեխը նաև Ֆաթեմե-յե Զահրայի սեղանի (որը բացում են ցրվածությունը, պարտքերը, անհաջողությունները վերացնելու կամ որևէ ուխտի կապակցությամբ) պարտադիր բաղադրիչներից է: Անշուշտ, այլ առիթներով, մասնավորապես, սուրբ Աբբասի մոր՝ Ամոլբանինի պատվին բացվող սեղաններին ևս, անպայման սեխ են դնում (Mazlūmzāde 1383/2004: 280):

Սիսեռն այն բույսերից է, որ իրանցիների նյութական ու հոգևոր մշակույթի շատ ոլորտներում կարևոր նշանակություն ունի: Սիսեռի հետ են կապված իրանական շատ տոներ, ինչպես նոռուզը, տեղական ու համազգային շատ արարողություններ, ինչպես չելլեն, ուխտի կամ երդման արարողությունները և դրանց հետ կապված հյուրասիրությունները: Սիսեռը իրանական սննդային ու բժշկական համակարգում կարևոր դեր ունի: Սիսեռի գերբնական հատկանիշների հանդեպ հավատը կարելի է

տեսնել դժվարությունները հաղթահարող համարվող աղանդերում դրա ներկայությամբ, որն, ի դեպ, Իրանի շատ շրջաններում կոչվում է «դժվարությունները հաղթահարող սիսեռ»: Երբեմն դժվարությունների առջև կանգնած որևէ մեկը երգվում է, որ երբ ազատվի դժվարություններից, ամեն ամիս դժվարությունները հաղթահարող աղանդեր է պատրաստելու և բաժանելու մարդկանց միջև: Այդ աղանդերը սովորաբար բաղկացած է չամիչից, թզից, արմավից, պնդուկից, բոված սիսեռից, գետնանուշից, նուշից, ծիրանաչրից, դեղձաչրից, քունջութից, ունաբից, 12 տեսակի կտերից, որոնք պատրաստվում են հանուն 12 իմամների: Ապա ընտանիքի անդամները հավաքվում են և տարիքով մեծ մեկը պատմում է “Pīrmard-e xārkon” («Փուշ հավաքող ծերունին») պատմվածքը: Հետո ցանկությունների ու երազանքների իրականացման համար աղանդերը բաժանում են մարդկանց միջև (Mīrnā 1369/1990: 194-195): Դժվարությունները հաղթահարող սիսեռը (կամ աղանդերը) Խորասանում տարածված երդումներից է և ըստ հավատալիքների՝ իրականացնում է ցանկություններն ու երազանքները: Մարդկանց լայն զանգվածները, հատկապես ստորին ու միջին խավը, ցանկացած երազանք պահելուց առաջ դիմում է սրան (Šokūrzāde 1346/1967: 64): Սիսեռի դերը՝ որպես երդման ուտելիքի մի մաս և երազանքներն իրականացնող, աղանդերի մաս կազմելով չի սահմանափակվում, այլև կիրառվում է երդման շատ այլ ճաշերում: Մեյբոդները Մոհարրամ ամսին ծիսական ուտելիք են պատրաստում āš-e Hoseyn անունով, որը բաղկացած է սիսեռից, սոյայից, ցորենից և մսից: Ռամազան ամսին պատրաստվող ծիսական ճաշերից են āš-e abōlfazl-ը, āš-e emām mūsīebn-e j'afarī-ն, āš-e ābādānī-ն (Jāneollahī 1385/2006: 76-79): Սիսեռից բաղկացած երդման ուտեստները որևէ կրոնական լիցք չեն պարունակում և պատրաստվում են այլ առիթներով:

Անցյալում Իզադում, որտեղ տարիներով ծյունն ու անձրևն ուշանում էին և երկուսից երեք տարի երաշտ էր լինում, պատրաստում էին dīgṣūš անունով ուտեստ և ուխտ պահողներն անձրև էին ցանկանում: Դիգջուշի՝ արդյունավետ լինելու համար յուրաքանչյուր թաղամասում մի քանի տղամարդ սկսում էին այն պատրաստել (ի հեճուկս շատ այլ երդման ուտեստների, որոնք պատրաստում են կանայք): Մի մեծ կաթսա և պղնձյա սկուտեղ օրվա ընթացքում դնում էին կենտրոնական փողոցում՝ խանութի կողքին և առաջին հերթին, իրենք էին այդ ճաշի համար անհրաժեշտ մթերքներ լցնում կաթսայի մեջ: Մյուս բնակիչները խանութի տիրոջ կամ հենց եփողների կողմից տեղեկանում էին կատարվող արարողության մասին և յուրաքանչյուր մարդ անհրաժեշտ մթերքներից մի բան բերում և դնում էր կաթսայի մեջ: Երբ բոլոր անհրաժեշտ բաղադրիչները հավաքվում էին, առաջիկա հինգշաբթի երեկոյան սկսում էին ճաշը եփել: Ճաշը եփելուց առաջ խաշում էին ոսպն ու սիսեռը և Besmellah ասելով կաթսան դնում էին օջախի վրա և ցախով այն վառում: Հիմնականում պատրաստում

էին *āš-e kašk* (չորաթանով ճաշ), որ բաղկացած էր բրնձից, ոսպից, սիսեռից, չորաթանից, կանաչուց և ճզմած սոխի ջրից: Եփման թղջ ընթացքում կաթսայի գլխին աղոթքներ են կարդում և ասում են. «Տեր աստված, եթե մենք մեղսավոր ենք, բայց կարող ենք քո ներման հույսն ունենալ, մեզ անձրև ուղարկիր ու փրկիր երաշտից»: Աղոթքի ավարտից հետո յուրաքանչյուրը մի աման է բերում ու ճաշից վերցնում իր բաժին, իսկ այն ուտելից հետո աղոթում է, որ անձրև գա (*Ranḡīr* 1373/1994: 337-338): Այսօր ևս երաշտի դեպքում այս ծեսն իրականացվում է Իրանի շատ շրջաններում:

Երդման սեղաններից *āškamaš*-ի (թարգ. քաղցր հաց) դեպքում ընդունված է սեղանի չորս անկյուններում դնել բաժակների մեջ լցված սիսեռ ու չամիչ (*Mīrnā* 1369/1990: 193): Մինչ օրս տարածված է չելլեի գիշերը այլ աղանդերի հետ մեկտեղ ուտել նաև բոված սիսեռ: Անշուշտ, սիսեռի ամենամեծ կիրառությունը նոռուզի տոնի ժամանակ է: Այսօր էլ, Իրանի որոշ շրջաններում, օրինակ, Մինաբում, սիսեռը, ինչպես ցորենը, ոսպը, կարմիր ոսպը, կորեկը, արմավի կորիզը, նոռուզից առաջ ցանում են և դրանց ծիլերը նոր տարվա խորհրդանիշ են համարվում (*S'aīdī* 1386/2007: 361): Սիրջանի բնակիչները հատուկ քաղցրավենիք են պատրաստում հաֆթսինի սեղանի և նոռուզի համար: Այդ քաղցրավենիքը, որ իրականում հացի մի տեսակ է և շատ հին արմատներ ունի, հայտնի է *kamāčsohan* (սոհանի հաց) անունով: Այս հացը պատրաստում են ցորենի ալյուրից, սոհանի ալյուրից, յուղից, արմավից, ընկույզից ու համեմունքներից: Սոհանի ալյուրը բաղկացած է յոթ տեսակի հատիկավորներից և որի պատրաստման համար օգտագործում են երեք կիլոգրամ ալյուր, մի քիչ սիսեռ, լոբի, ոսպ, գարի, կարմիր ոսպ, դառը հազարի տերևներ, սրանցից յուրաքանչյուրը չպետք է յոթ հատիկից պակաս լինեն: Այս բոլոր հատիկները լավ լվանում են և 24 ժամ հետո թրջում, լցնում ամանի մեջ և մի շաբաթ շարունակ վրան ջուր են ավելացնում, որպեսզի ծլի: Այս ուտեստը պատրաստում են անպայման ձմռանը՝ բահման ամսին: Ապա այդ հատիկները ամանից հանում են և հատիկ-հատիկ արևի տակ չորացնում: Սրանցից պատրաստված ալյուրը կոչվում է *ārd-e sohan*: Հարսներն իրենց ամուսնության առաջին տարում անպայման պետք է սոհան աճեցնեն, հակառակ դեպքում մինչև կայքի վերջ այլևս դրա իրավունքը չեն ունենա և դժվախտ ու ծախողակ կլինեն (*Baxtiārī* 1378/1999: 356-357):

Թալեբաբադում սգի մեջ գտնվող ընտանիքները ցանկացած տեսակի քաղցրավենիքի փոխարեն միայն դավուֆ են դնում սեղանին: Դրա պատրաստման եղանակը այստեղ հետևյալն է. սիսեռը պետք է լավ լվանալ, կեղևազրկել և լավ տրորել, ապա խառնել շաքարով ու մատուցել (*ṣafinežād* 1355/1976: 464): Սիսեռը հատուկ նշանակություն ունի մի շարք տարբեր ծեսերում, ինչպես *kolūx andāzān*-ը (կրոնական տոն Ռամազանի պահքից առաջ) և սիսեռ ու ոսպ պատրաստելը, նորածնին անվանակոչելու ծեսը և դրա հետ կապված սիսեռի դավուֆ պատրաստելը, մի շարք

տեղական ծեսեր, ինչպես Շահռուդի Աբարսաջ գյուղում čārdebedar-ը և դրա ժամանակ սիսեռ ու փշատ ուտելը (Šar‘atzāde 1371/1992: 467) կամ Սեմնանում նորածնի՝ առաջին անգամ մայրական կաթ ուտելու ծեսը և այդ կապակցությամբ ոչխար զոհաբերելն ու միսը սիսեռով և լոբով եփելը (Aḥmadpanāḥiṣemnānī 1374/1995: 263):

Իր ձևով kamāčsohan ծեսը և դրա հետ կապված հավատալիքները կապ ունեն Bahmanegān հին տոնի հետ: Հին Իրանում ծիսական մեծ և կարևոր տոներից մեկը Բահմանեգանն էր: Իրանական ավանդույթում ամսվա երեսուն օրերից յուրաքանչյուրը հատուկ անուն ուներ: Օրինակ, ամսվա առաջին օրը կոչվում էր ūrmazd, իսկ երկրորդը՝ bahman: Ամեն անգամ, երբ օրվա անունը համընկնում էր ամսվա անվան հետ, այդ օրը համարվում էր հաջողակ և տոնվում էր: Բահմանեգան տոնը ձևավորվել է հենց այս կերպ, չնայած որ bahman անունը Հին Իրանում միայն ամսվա և օրվա անվանում չէր: Bahman բառն Ավեստայում հիշատակվում է vahūthane, իսկ պահլավերենում՝ vahman տարբերակներով և նշանակում է «բարի միտք»: Մազդայականության մեջ Բահմանն առաջին ամեշասպենտան է և չորքոտանիների պահապան աստվածը (Justi 1895: 374; Nyberg 1974: 201): Այս օրը ձնծաղիկ քաղելը (պարս. gol-e bahman, բառ. Բահմանի ծաղիկ) և ջրի կամ կաթի մեջ լցնելն ու այն խմելը, ծաղիկները բահմանեգան տոնի ճաշի մեջ լցնելը ընտանիքի բոլոր անդամների համար կարևոր գործողություններից մեկն է: Իսլամական շրջանի աղբյուրներում բահմանեգան տոնը հիշատակվում է արաբական bahmanjane անվամբ: Որոշ աղբյուրներ այս բառի երկրորդ բաղադրիչը հանգեցնում են čīne կամ čane (čīdan «քաղել» բայի ներկայի հիմքը) ձևին և գտնում են, որ ի սկզբանե տոնի անունը հնչել է Bahmančane, և այդ օրը մարդիկ ձնծաղիկներ են քաղել: Նույնիսկ Աբուտեյհան Բիրունին, որը մեծ ուշադրությամբ է մոտենում նման գիտական հարցերին, հակված է ընդունել հենց այս տեսակետը (Bīrūnī: 1375/1996: 137): Ամեն դեպքում, այստեղ կարելի է տեսնել ձնծաղիկի կարևորությունը, որն էլ հիմք է դրել այս տոնին:

Բահման բույսի ծիսական բնույթին ավելանում է նաև այն, որ այս օրը կենդանի մորթելն ու միս ուտելը համարվում է անթույլատրելի (հարամ), փոխարենը խրախուսվում է բահման բույսն ուտել: Իրականում, մենք այստեղ գործ ունենք աստվածային մեկ այլ բույսի հետ, որ պահպանում է ձնծաղիկ ու դրա արմատներն ուտող չորքոտանիներին, և նրանց կաթին ու ծնելիությանը առատություն է պարգևում: Բահմանի աստվածային բույսը բացի կենդանիներից պաշտպանում ու հովանավորում է նաև մարդկանց: 12-րդ դարի պարսկալեզու աղբյուրներից մեկը՝ Աբդուլահի Զահաբ Գարդիզիի «Tārīx-e Gardizī» գրքում մեկնաբանվում են Բահմանեգան տոնն ու դրա հետ կապված արարողությունները: Գարդիզիի հաղորդմամբ՝ կարմիր և սպիտակ ձնծաղիկը լցնում են ճաշի մեջ կամ դրանից թուրմ են պատրաստում և խմում: Կամ կարմիր ու սպիտակ ձնծաղիկը չորացնում են, աղում և ստացված փոշին խառնում են շաքարի հետ

ու տոնի օրը ուտում (Gardīzī 1367/1988: 524-525): Խրախուսվում է տոնի օրը երեկոյան կաթի հետ խառնած սպիտակ ձնծաղիկ ուտելը, որն ամրապնդում է հիշողությունը և համարվում չար աչքի ու չար ուժերի դեմ հզոր թալիսման (Bīrūnī 1362: 257):

Այս տոնի կարևոր արարողություններից է կարմիր ու սպիտակ ձնծաղիկ հավաքելն ու այն մարդկանց գլխին ու դեմքին շաղ տալը (Noxjāvānī 1355/1976: 266): Բահմանեգանի մեկ այլ առանձնահատկություն է այս օրվա համար պատրաստվող հատուկ ճաշը՝ «dīgbahmanjēne», որի մեջ լցնում են ամեն տեսակի հացահատիկ, կանաչի ու կաթնամթերք: Տարբեր տեսակի հացահատիկների ու լոբազգիների պատճառով այս ճաշն անվանում են նաև haftdongāre (բառ. յոթ հացահատիկ): Գարդիզին այս մասին գրում է. «Այս օրը ճաշ են եփում, որի մեջ լցնում են ամեն տեսակի բույսեր, հացահատիկներ, սերմեր, տարբեր կենդանիների միս... և ամեն տեղ վաճառում են»: Այսօր բահմանեգանի տոնը միայն զրադաշտականների կողմից է նշվում, բայց դրա որո՞ծ վերապրուկներ մնում են մուսուլման իրանցիների շրջանում: Հետաքրքիր է, որ բահմանեգանի տոնը որոշ աղերսներ ունի իսլամական ծեսերի հետ: Այսօր Իրանի որոշ գյուղերի ու քաղաքների բնակիչներ մոհարրամ և սաֆար ամսի սգո օրերին պատրաստում են ծիսական ճաշ՝ haftdongāre կամ abūdardā անունով, որի մեջ լցնում են տարբեր տեսակի հատիկավորներ(Ḥātemī 1385/2006: 480; Ebrāhīmī 1390/2004: 213-214):

Abūdardā կոչվող կերակուրը, որ ողջ Իրանի տարածքում պատրաստվում է ամենատարբեր եղանակներով, բահմանեգան տոնին հատուկ ծիսական ուտեստ է: Այսօր Բահմանեգան տոնի որոշ արարողություններ դեռ իրականացվում են, բայց դրանց բուն բովանդակությունը, այն է՝ պաշտպանել ու հովանավորել չորքոտանիներին, մոռացության է մատնվել: Այս կերակուրն Իրանում հայտնի է նաև այլ անուններով՝ āš-e bīmar, āš-e ‘amūdardā, havdōngāre/ haftdongāre, āš-e salāmatī, āš-e haftḥobūb, boyrā-ye čaharšanbesūrī, āš-e emām zeyn’olābedīn և այլն: Իմամ Զեյն օլ Աբեդինի կապը բահմանեգանի հետ պատճառաբանվում է նրանով, որ մարդիկ հավատում են, որ նա այս կերակուրն ընդունելով ազատվել է յոթ հիվանդություններից: Սա է պատճառը, որ այս ճաշն ուտում են տարբեր հիվանդություններից, հատկապես անպտղությունից ազատվելու համար: Աբուդարդան սուրբ Ռասուլի մերձավորներից էր, որը եղել է Ղուրանը կազմողներից մեկը: Ամեն դեպքում, ակնհայտ է, որ արաբական անունները ավելի ուշ են վերագրվել այս կերակրատեսակին՝ իսլամի տարածումից հետո: Ուսումնասիրելու դեպքում կարելի է գտնել շատ հին իրանական արմատներ դրա պատրաստման գործընթացքում: Այն պատրաստվում է բացարձակապես կանանց կողմից, ինչը նման է զրադաշտական ավանդույթում կանանց կողմից երդման սեղան զգելուն (Mazdāpūr 1383/2004):

Իրանի շատ շրջաններում դժվարությունները հաղթահարող աղանդերի մաս է կազմում չորացրած թուփը, որը, ըստ հավատալիքների, իրականացնում է բոլոր ցանկությունները: Նա, ում հետ որևէ դեպք է պատահել և ով ցանկանում է ազատվել դրանից կամ ողջ կյանքում երջանիկ լինել, ամիսը կամ շաբաթը մեկ անգամ նման աղանդեր է ուտում: Այդ աղանդերը պետք է գնվի դեպի Մեքքա նայող խանութից: Աղանդերը գնելուց հետո ողջ ընտանիքը հավաքվում է սեղանի շուրջը, մի պատմություն պատմելով սկսում են մաքրել աղանդերը և բաժանել այն աղքատներին: Հազրաթաբուֆասլի սեղանին չորացրած թուփը տասներկու տեսակի աղանդերներից մեկն է (դրանք են չամիչը, նուշը, ընկույզը, պնդուկը, գետնանուշը, սիսեռը, դդմի սերմը, ձմերուկի սերմը, թուզը, նողլը, արմավը և, անշուշտ, չորացրած թուփը): Շիրազում հավատում են, որ հղի կինը չպետք է սև թուփ և թուզ ուտի, հակառակ դեպքում երեխան հակված կլինի ուշաթափությունների, կապտավուն մաշկ և ծանր շնչառություն կունենա (Farhādī 1372/1993: 328):

Իրանական մշակույթում թզի կիրառություններից է երդման սեղանին (հատկապես սուրբ Աբուֆազլի և սուրբ Ռադիեի պատվին զցված) դրա առկայությունը: Սուրբ Աբուֆազլի համար սեղան զցում են հանուն որևէ հիվանդության բուժման, ճանապարհորդների առողջության, կորած կենդանիներին գտնելու և, ընդհանրապես, ցանկացած տեսակի անհաջողության վերացման համար: Սուրբ Ռադիեի սեղանին թուզը աղանդերի կարևոր մաս է համարվում (Hāšemotā 1380/2011: 200): Մեկ այլ արարողություն, որի ժամանակ թուզը բազմակի կիրառություններ ունի, դժվարությունները հաղթահարող աղանդերի պատրաստումն է ցանկությունների իրականացման նպատակով:

Կրոնական արարողությունների ժամանակ պատրաստվող ծիսական ուտելիքներից տարածված է šolezard կոչվող կերակուրը՝ բանջարեղենով ու բրնձով կամ ձավարով: Էյվանաքի բնակավայրում այս կերակուրը պատրաստում են անձրև խնդրելու համար և այն անվանում են āš-e bolγūr-e zarde (ձավարով դեղին ճաշ), բաղկացած բրնձից, լոբուց, տարբեր տեսակի չորացրած կանաչիներից, տապակած սոխից և ճակնդեղի տերևներից: Յուրաքանչյուր ընտանիք իր հնարավորությունների սահմաններում մասնակցում է այս ճաշի պատրաստմանը: Եփվելուց հետո յուրաքանչյուր անձ մի քիչ ճաշ տանում է իր ընտանիքի համար (Šāhḥoseynī 1385/2006: 213): Սիրջանում, ինչպես Իրանի շատ այլ շրջաններում, ավանդույթ է տարվա առաջին գիշերը և սիզդահբեդարին բրինձ ուտելը (Movayedmoḥsenī 1381: 249-250): Զրադաշտական մոգպետների շրջանում նոռուզի ծիսական ուտելիքներից կարևոր են բրինձը, փշատը և ծոթորը: Զահարշանբեսուրիի գիշերը Իրանի որոշ շրջաններում՝ Խորասանում, Ատրպատականում և Մազանդարանի գյուղերում տոնում են՝ պատրաստելով բրինձ, արիշտա, ոսպ, և այլն (Mīrnā 1369/1990: 108): Խորասանում չահարշանբեսուրիի օրը

սեղան են գցում սուրբ Զահրայի անունով և կաթի, շաքարի, տանձի ու յուղի խառնուրդի մեջ մի քիչ բրինձ են թրջում և հավատում են, որ դրա միջոցով բոլոր ցանկությունները կկատարվեն: Նորածնի՝ առաջին ատամը հանելու ժամանակ իրանցիները եփում են dandūni (պարս. dandān 'ատամ') կերակուրը՝ ցորենից, բրնձից, սիսեռից, ոսպից և լոբուց (Xal‘atbarilimakī 1387/2008: 91):

Աբուֆասլի պատվին զցվող սեղանին հատուկ դեր է խաղում բամբակը: Սեղանը զցելուց և տարբեր տեսակի կերակուրներն ու մրգերը դնելուց հետո սեղանին դնում են երկու բաժակ ալյուր: Ապա մի քիչ բամբակ վերցնելով թաթախում են այն յուղի մեջ, որով պատրաստվել են ճաշերը: Ապա ընտրում են մոտ 20 սմ երկարություն և 5-10 սմ լայնություն ունեցող 5, 12 կամ 14 կտոր փայտ և յուրաքանչյուրի գլխին դնում են յուղով թաթախված բամբակ և վերցնելով համապատասխանաբար 5, 12 կամ 14 մոմ, փայտերի հետ միասին դնում են սեղանի անկյուններում (Šokūrẓāde 1346/1967: 48-49):

Քունջութը, բացի նովրուզից, մյուս տոներում կարևոր դեր է կատարում: Օրինակ, Աղաջամալ Խանսարին, խոսելով ռաջաբ ամսվա 17-րդ օրվա պահքի մասին, ասում է, որ պահքին հետևողը պետք է այդ օրը մինչև կեսօր ծոմ պահի և դուրս գա ծոմից շաքարով ու քունջութով (Xānsārī 1349/1960: 6): Ծիսական ուտելիքներում քունջութի դերը կարելի է տեսնել, օրինակ, բիբիսեշանբեի սեղանի օրինակով, որի վրա դնում են քունջութ, նուռ, խաղող, ձմերուկ, վարունգ կամ սեխ և սեզոնային մրգեր (Jānebollahī 1385/2006: 80; Ramẓānẖānī 1387/2008: 329): Սեմնանում պատրաստում են kūlūč անունով ծիսական կերակուր, որն իրականում երդման հաց է, որը պատրաստում են շաբան ամսվա տասներկուսից տասնհինգը, հանգուցյալների հոգիների հանգստության համար: Քուլուչը բաժանում են հարևանների մեջ կամ գերեզմանում: Քուլուչի բաղադրությունը սովորական լավաշից քիչ է և մի քիչ բարդ, և քանի որ դրա պատրաստելը բերում է առատություն ու բարիք, այն պատրաստվում է կանանց կողմից: Քուլուչի ամենակարևոր բաղադրիչը քունջութի յուղն է (Aḥmadpanāḥisemnānī 1374/1995: 334-335): Արդաբիլում Խըղըրնաբիի տոնի ժամանակ քունջութի սերմերից պատրաստում են դութ/գութ (պարս. qūt/gūt, «ուտելիք»): Այդ նպատակով հրավիրում են բարեկամներին, ծանոթներին ու ցեղակիցներին, որոնցից յուրաքանչյուրը իր հետ բերում է ցորեն, գարի, կորեկ, եգիպտացորեն, կանեփ, ձմերուկի և սեխի սերմ, սև և սպիտակ սիսեռ, քունջութ, ոսպ, կարմիր ոսպ, արևածաղկի և համեմի սերմ (Anẓavīšīrāzī 1379/1990: 125): Խալխալում բահմանի տասից մինչև ամսվա վերջ մարդիկ ամեն շաբաթ հինգշաբթի գիշերը հատուկ արարողություն են կատարում Խըղըրնաբիի գալստյան կապակցությամբ: Շատ ընտանիքներ իրենց տան օջախի կողքին մոմ են վառում և ցորենի, քունջութի, կանեփի ու ձմերուկի յոթ սերմեր են բովում, տարածում դրանց բույրն ու դրանցից ալյուր պատրաստում և ստացված զանգավածին փշատի ալյուր ավելացնում: Ապա ուրբաթ գիշերը հրավիրում են իրենց բարեկամներին

ուհարազատներին: Նախկինում զրադաշտականների շրջանում անցկացվում էր *sirūze* (երեսունօր) կոչվող արարողությունը, որի ժամանակ հիշում էին հանգուցյալներին ու հատուկ ուտեստ պատրաստում *sirū* կամ *sirūg* անվամբ: Դա իրենից ներկայացնում էր հաց, որ եփվել կամ բովել է քունջութի յուղի մեջ (*Razī* 1381/2002b: 958):

Գարով պատրաստվող ծիսական ուտելիքներից կարելի է հիշատակել տարվա հինգերորդ գիշերը պատրաստվող *ḡeḡe*-ն, որը պատրաստվում է յոթ տեսակի հատիկավորներից՝ ցորեն, գարի, լոբի, սիսեռ, ոսպ, կարմիր ոսպ և բրինձ (*Jānebollahī* 1385/2006: 72-73): Սավետում ռամազանի 19-րդ գիշերը եփում են *āšjū* (բառ. գարովճաշ) և համոզված են, որ այդ գիշեր սուրբ Ալին այցելել է Ումքուլսումի տուն՝ գարու հաց ուտելու (*Ḥeḡāzī* 1382/2003: 50, 155-156): Այն հավատալիքը, որ սուրբ Ալին արմավ և գարու հաց է կերել պահքի ժամանակ՝ մայրամուտից հետո, պատճառաբանվում է նրանով, որ Իրանի որոշ շրջաններում մինչ օրս ռամազան ամսին մայրամուտից հետո բացվող սեղանին դնում են գարու հաց (*Vakīlān* 1370/1991: 21): Ղադարի գիշերը³ գարեհաց թխելը մինչ օրս տարածված է Իրանի շատ շրջաններում: Օրինակ Սիրջանում թթված կաթ, ոսպ և գարեհաց ուտելը համարվում է բարի գործ: Այս նպատակով գարեհացն ավելի փոքր ու ավելի հաստ են թխում (*Movayedmoḥsenī* 1381/2002: 303, 306):

Այսպիսով, ուտեստի, հատկապես ծիսական ուտեստների դիտարկումը կարծես ամբողջացնում է այն շարքը, որ դիտարկեցինք վերը: Բույսերի առասպելականացումը, այնուհետ՝ ծիսականացումն ու բերքատվության, հաջողության, պտղաբերության ապահովման նպատակով տարբեր ծիսական գործողությունների կատարումը սահուն անցնում են “ուտեստի” համակարգ, դրսևորվելով տարբեր տոների ու ծիսական արարողությունների ընթացքում:

2.4 Բույսերի պաշտամունքի դրսևորումները ամուսնահարսանեկան ծիսաշարում

Ամուսնահարսանեկան արարողությունները, սգո և հիշատակի արարողությունների հետ, թերևս ամենախիտ ու բազմազան սիմվոլիկան ունեն, քանի որ ուղղակիորեն կապվում են ամուսնական զույգի միջոցով կյանքի շարունակականության, սերնդաճի, ներդաշնակության ու այլ հիմնարար գաղափարների հետ: Իրանցիների ամուսնահարսանեկան ծիսաշարի բոլոր փուլերում ու բոլոր արարողություններում բույսերն այս կամ այն կերպ ներկայացված են: Որոշ դրսևորումների սույն գլխի առանձին բաժիններում արդեն անդրադարձանք: Այժմ փորձենք ավելի մանրամասն դիտարկել ամուսնահարսանեկան ծիսաշարի այն փուլերը, որոնցում բույսերի սիմվոլիզմն ու բույսերի պաշտամունքի տարբեր դրսևորումներն առկա են:

³ Ռամազան ամսվա գիշերներից մեկը, երդ, իսլամական հավատալիքների համաձայն, ի վերուստ ուղարկվել է Ղուրանը:

Հետաքրքիր արարողություններից մեկը, որում դրսևորվում է բույսերի սիմվոլիզմը, տեղի է ունենում Առանի, Ռավանդի, Նարադի, Նեյդաշի և Նուշաբադի շրջաններում Բահմանի 25-ի գիշերը և կոչվում է *esfandr'ayatī*: Այս արարողության ընթացքում բոլոր նշանված երիտասարդները իրենց նշանածների համար 11 պղնձյա սկուտեղների մեջ սպանդ են ուղարկում: Յուրաքանչյուր սկուտեղի մեջ դնում են նվեր, օրինակ հագուստ, զարդ, բրինձ, յուղ, չամիչ և շատ այլ իրեր: Յոթերորդ սկուտեղի մեջ դնում էին հինա, օճառ, մայրի և կոշիկ: Նման կերպ 11 պղինձներից յուրաքանչյուրը դնում էին 11 մարդկանց գլխին և շարժվում հարսի տուն (Anjavīšīrāzī 1379/2000: 99):

Նոճին / նոճու ճյուղը այն նվերներից է, որ փեսայի ընտանիքի ավագ անդամները, ամուսնահարսանեկան ծիսաշարի տարբեր փուլերում, տարբեր առիթներով նվիրում են հարսին: Սարդավաժ (*sardavāž*) ծեսի ժամանակ հարսանիքից մի քանի օր առաջ ներքնակ կարողին հրավիրում են փեսայի տուն բամբակյա վերմակ կարելու (պարս. *davāž*, որտեղից էլ ծագում է տոնի անունը): Հարսի ընտանիքը իր հետ բերած թաշկինակը, գլխաշորը և վերմակի երկու երեսը դնում է կարված վերմակների, բարձի և ներքնակի վրա, քաղցրավենիքով հյուրասիրություն կազմակերպում և որպես նվեր վերմակ կարողին շաքարի գլուխ է տալիս: Տոնի վերջում միմյանց նոճի և ծոթոր են նվիրում (Ramzānxānī 1387/2008: 225-226):

Ջրադաշտականների հարսանեկան ծեսում նոճու, գարու, բրնձի և ծոթորի ճյուղերն այն բույսերն են, որոնք մյուս իրերի հետ միասին բաժանվում են մոգապետներին և ընտանիքի անդամներին: Պետք է նշել, որ նոճին և չինարը Օմրդադ ամեշասպենտայի խորհրդանիշն են և մյուս ամեշասպենտաներին հատուկ բույսերի հետ միասին տոների ժամանակ դրվում է սեղանի վրա (Mazdāpūr 1383/2004: 173):

Իրանցիների հավատալիքներում երբեմն փեսայի կողմից հարսի գլխին մրգով խփելու ավանդույթում կամ Ադամի վտարման առասպելում նարինջը փոխարինվում է խնձորով: Նարինջով հարվածելու ծեսում (պարս. *nārenjzani*) փեսան նարինջը (երբեմն նաև խնձոր կամ նուռ) նետում է հարսի կողմը, իսկ հարսը կամ նրա ուղեկիցներից մեկը բռնում են այն (Hedāyat 1334/1955: 30; Katirāyī 1348/1969: 168, 214-215; Pāyande-ye Langrūdī 1355/1976: 67-68): Շիրազում ընդունված է, որ երբ հարսը մտնում է փեսայի տուն, ինչ-որ մեկը մեղրով մի աման բռնած գալիս է հարսի մոտ, հարսը մատը մտցնում է այդ ամանի մեջ և մեղրը քսում տան դռանը ու ներս մտնում: Հարսի մոտ բերում են նաև մի սկուտեղ, որի վրա դրված է լինում Ղուրան, նողլով⁴ տարա և ջրով թաս՝ մեջը կանաչ մի տերև, ծաղիկի մի ճյուղ կամ նարինջ: Հարսը Ղուրանը համբուրում է և անցնում դրա տակով, իսկ մյուսները՝ նողլով թասը շրջում են նրա գլխին: Հետո ջրի ամանը, որի մեջ լողում են նարինջը, կանաչ տերևը կամ ծաղիկի ճյուղը, դնում են հարսի

⁴Արևելյան քաղցրավենիքի տեսակ՝ շաքարով պատված ընկույզ, գետնանուշ և նուշ:

նոքերի առջև, որպեսզի հարսը դրա վրայով անցնի: Նա պետք է այնպես անցնի ամանի վրայով, որ ոտքը դիպչի դրան և տարան շրջվի (Homāyūnī 1353/1974: 107):

Նշանադրության և հարսանեկան ծեսերի ժամանակ օգտագործվող բույսերից մեկը ծոթորն է: Յազդ Նահանգի Արդաքան քաղաքի բնակիչները հավատում են ծոթորի պտղաբեր ու բարերար ուժին: Ուստի նշանադրության և հարսանեկան ծեսի ժամանակ մշտապես ջրով լցված մի ամանի մեջ ծոթոր են դնում և այն դնում հարսի աթոռի տակ: Հարսի՝ բաղնիք գնալու օրը փեսայի քույրը այդ ջուրն ու ծոթորը լցնում է հարսի գլխին, որպեսզի նա երջանիկ ու պտղաբեր լինի: Արդաքանի բնակիչները հավատում են, որ ցանկացած մեկը, ով այս ջրով դեմքն ու ձեռքերը լվանա, երջանիկ ու հարուստ կլինի: Այդ պատճառով, երբ մեկը դժվարությունների ու փորձությունների առաջ է կանգնում, դրանք հաղթահարելու համար ծոթորով ջուրը ևս յոթ բույսերի սերմերի հետ լցնում են մի տարայի մեջ և այն ցողում տան դռան շեմին (Ṭabāṭabāyī Ardakānī 1381/2002: 438-439):

Ինչպես ասվել է, ծոթորը զրադաշտական ավանդույթում հաջողություն բերող բույս է համարվում, և զրադաշտականները մինչ օրս հավատում են դրա սուրբ լինելուն: Զրադաշտականները ծոթորը լցնում են ջրով լի պղնձյա թասի մեջ և հետո այն դնում սեղանի վրա: Տան բակը ջրելուց ու ավելուց հետո անմաքրությունն ու փորձանքը հեռացնելու համար տան շեմին և տան դիմաց դրված քարե նստարանին ծոթորի չորացրած տերևներ են շաղ տալիս: Նույնիսկ այնպիսի ավադաբար հին համարվող տոների օրերին, ինչպես Urmazd-ը, Bahrām-rūz-ը և Mehr-ն են, ծոթորը խառնում են բրնձի հատիկների հետ և լցնում են տան դռների սոնիների վրա: Զրադաշտականները այնքան են հավատում ծոթորի սուրբ լինելուն, որ որևէ մեկին նվեր չեն տալիս, եթե դրա հետ չդնեն մի քիչ ծոթոր կամ փշատ: Բացի նովրուզից, երբ ծոթորը սեղանի հիմնական բույսերից է, այն օգտագործվում է նաև հարսանեկան, երեխայի անվանակոչման, սգո և ծննդյան ծեսերի ժամանակ: Նույնիսկ բնակարանամուտի ծեսի ժամանակ հյուրերը տան տիրոջ ձեռքի մեջ մի քիչ ծոթոր են դնում (Mazdāpūr 1381/2002: 96-97):

Իրանցիների կյանքի տարբեր ոլորտներում, այդ թվում՝ ամուսնահարսանեկան արարողություններում մինչ օրս կարևոր դեր է խաղում հինան:

Հինան հնագույն նյութերից է, որը մարդիկ օգտագործել են ներկելու, նկարելու և զարդանախշեր անելու համար: Հինայի կիրառությունը մազերն ու մարմինը ներկելու գործում իրանցիների շրջանում տարածված է եղել շատ հնուց: Հինան սպիտակ ծաղիկներով ծառ է, որի տերևները չորացնում են, աղում և փոշի դարձնում: Ապա այդ փոշին խառնում են ջրի հետ, ստանում խյուս և այն քսում ձեռքերին, ոտքերին, մազերին, մորուքին: Երբեմն բացի ոտքերը, ձեռքերը և մազերը ներկելուց, կանայք հինայով ձեռքերի ու ոտքերի վրա նկարում են, որն անվանում են negāre: Քանի որ մարգարեի մասին պատմող որոշ պատմություններում հիշատակվում է մարմնի

մաքրության ու զարդարանքի և ձեռքերը, ոտքերն ու մազերը հինա դնելու մասին, հինայի կիրառությունը մուսուլմանների, հատկապես իրանցիների շրջանում ավելի է լայնացել (Ebrāhīmī 1392/2013: 38): Ըստ տարբեր ավանդությունների, մարգարեն անձնական օգտագործման չորս միջոց է համարում ընդունելի՝ օծանելիք, օլնասա, ատամի խոզանակ և հինա (Maǰlesī 1371/1992: 142): Այդ պատճառով մազերն ու մարմինը հինա դնելն ու ներկելը իրանական մշակույթում ծիսական-կրոնական բնույթ է կրում: Իրանի կանայք ու տղամարդիկ ազգային ու կրոնական տոների և ծեսերի ժամանակ իրենց մարմինը զարդարում են և մազերը, ձեռքերն ու ոտքերը հինայում:

Ամուսնության ու նշանադրության ժամանակ հինա դնելու արարողությունը դեռևս հնուց տարածված է եղել Իրանի շատ գյուղերում ու քաղաքներում: Նշանադրության ու հարսանիքից մի գիշեր առաջ փեսայի ընտանիքը հարսի տուն է տանում մեծ կամ փոքր սկուտեղներ, որոնց վրա դրված է հինա՝ տարբեր ձևով զարդարված, և դրանց մեջտեղում մոմեր: Երկու կողմերից էլ բազմաթիվ հյուրեր են հրավիրվում և սկսում պարել ու ուրախանալ: Հին Թեհրանում մեծ շքեղությամբ նշվում էր հինա դնելու օրը: Փեսայի ընտանիքը յոթից քառասուն լաթունե կամ արծաթյա գավաթներ լցնում էր թաց ու խյուս դարձրած հինայով, իսկ դրանց վրա դնում էին ոսկյա կամ արծաթյա մետաղադրամներ: Ապա այդ գավաթները դնում են սկուտեղների վրա, իսկ դրանց շուրջը դնում են վառվող գունավոր մոմեր: Սկուտեղները դնում են գլխին և տանում հարսի տուն: Բոլոր հյուրերի գալուց հետո հարսի մատների ծայրը հինայում են; Այս երևույթն անվանում են *hanā-ye sarangošti* կամ *sarfendaqi*: Հարսի ձեռքի ավերին և ոտնատակերին հինայով ծաղիկներ և բողբոջներ, թռչուններ և թիթեռներ են նկարում: Հինա քսելու գիշերը երաժիշտների խումբ է նվագում, երիտասարդ աղջիկներն ու տղաները երգեր են երգում ու պարում: Թեհրանում ընդունված էր այդ գիշեր հյուրերին հյուրասիրել քաղցր փլավ, հավ ու աքլոր: Հինա դնելու հաջորդ օրը հարսին փեսայի ընտանիքի կանանց ուղեկցությամբ տանում են բաղնիք, իսկ լոգանքից հետո *mašāte* կոչվող մի կին (կին, որը զբաղվում է տոն օրերին ուրիշ կանաց հագցնելով և զուգելով) հարդարում է նրա գլուխը, մազերն ու դեմքը (Katirāyī 1348/1969: 173-175; Šahrī 1368/1989: 76-77):

Իրանի որոշ շրջաններում հարսի ու փեսայի հինա դնելու արարողությունը տեղի է ունենում հարսի տանը, բայց Թեհրանում և մի շարք այլ քաղաքներում հարսն ու փեսան առանձին են հինա դնում: Օրինակ Խորասանում հարսանիքի օրն առավոտյան փեսայի ընտանիքի կանայք վարձակալում են հասարակական բաղնիքը և հարսն այդ կանանց հետ գնում է այնտեղ (Šokūrzāde 1346/1967: 183-189): Թեհրանում փեսան հարսանիքի օրն առավոտյան գնում է բաղնիք և լվացվելուց հետո վարսավիրը փեսայի ձեռքերը՝ մինչև արմունկները և ոտքերը՝ մինչև ծնկները, հինա է դնում: Երբեմն փեսան մորուքը նույնպես հինայում է: Փեսայի մտերիմներն այդ ամենից հետո նրան դուրս են բերում

բաղնիքից և սազի ու դիդի երաժշտութեամբ ու պարով նրան տուն են տանում (Katirāyī 1348/1969: 176-177; Rasūlī 1378/1999: 329-330; Aḥmadpanāḥīsemnānī 1374/1995: 244-245):

Արջանին (Arjānī 1356/1977: 22) գեղեցկության առանձնահատկություններն ու կանանց զարդարանքի միջոցները հետևյալ կերպ է ներկայացրել. «ձեռքերն ու ոտքերը հինայած, մազերը սանրած ու հյուսած, դեմքին խալ, սպիտակ ջուր, սուրմա ու բասմա...»: Միջնադարյան Իրանում ընդունված էր ունենալ սև ու խիտ հյուսեր, կոր ու ներկած հոնքեր, հինայած մատներ և համպարով ու մուշկով պատրաստված թալիսմաններ: Որոշ ճանապարհորդների, ինչպես օրինակ, Շարդենի հաղորդմամբ, մարդիկ նույնիսկ իրենց արդեն բեղ-մորուքն ու մազերն ավելի սևացնելու համար դրանք հինայով ու բասմայով ներկում էին (Chardin 1811: 215): Բացի ձեռքերն ու մազերը ներկելուց ընդունված էր նաև հինայով կրծքին տարբեր ձևերի խալեր նկարել (Vāle 1348/1969: 165-166): Կանայք իրենց հոնքերը բասմայի օգնությամբ մզեցնում, բարձրացնում ու խտացնում էին, աչքերին ու թարթիչներին սուրմա քսում և հոնքի անկյունում խալ էին նկարում, սեֆիդաբով դեմքը ձյան պես սպիտակեցնում էին և մի քիչ սնգույրով շուրթերն ու այտերը կարմրեցնում (Ebrāhīmī 1392/2013: 43):

Բասման գունավորող հատկություն ունեղոց տերևներով ու ծաղիկներով բույս է, որի երևները չորացնում են, մանրացնում ու դարձնում փոշի: Դրա խիտ ու թանձր լուծույթն օգտագործում են կանանց հոնքերը և տղամարդկանց մորուքը ներկելու համար: Սարվեսթանում այդ խառնուրդը խտացնելու համար դրան սերկևիլի սերմեր են ավելացնում (Homāyūnī 1348/1969: 454): Հոնքերը բասմայով ներկելը և դրանք աղեղնաձև կամ կիսալուսնաձև դարձնելը մշտապես գովերգվել է պարսկալեզու բանաստեղծների կողմից:

2.5 Բույսերի պաշտամունքի դրսևորումները սգո և հիշատակի արարողություններում:

Իրանական մշակույթում, ինչպես բազմաթիվ այլ մշակույթներում, բույսերի ներկայությունն ու սիմվոլիզմը իր գազաթնակետին է հասնում սգո և հիշատակի արարողություններում: Դրանց միջոցով հանգուցյալը պատրաստվում է յուրօրինակ ճամփորդության և ժողովրդական պատկերացումների համաձայն, հանգուցյալի հարազատները, ընտանիքի անդամները պարտավոր են ամեն ինչ անել այդ ճամփորդությունը հավուր պատշաճի կազմակերպելու համի:

Այդ պատճառով սգո և հիշատակի արարողություններու հանդիպում են բազմաթիվ բույսեր՝ տարբեր գործառույթներով:

Կամֆորայի (պարս. kāfūr, լատ. Laurus camphora), յուրահատուկ հոտը, որը ոմանք համարում են բարի նախանշան, ոմանք էլ առեղծվածային, այս բույսը դարձնում է

Իրանում ծիսական բույսերից ամենակարևորներից մեկը: Դրա սպիտակ գույնը, որ մաքրության խորհրդանիշ է, և անուշահոտ լինելը իրանցիների հավատալիքներում ու պատկերացումներում հատուկ տեղ ունի: Ընդհանրապես, իսլամում հանգուցյալի ծիսական լվացումն անուշահոտ նյութերով, հատկապես կամֆորայով, ցանկալի է և շիիզմում հայտնի է *ḥonūṭ* կամ *tanḥīṭ* անունով: Հնարավոր է, որ այս արարողությունը Սասանյանների շրջանում, կամ ավելի վաղ, բաբելոնական կամ ասորական ժամանակների թաղման արարողության մնացորդներից է:

Կամֆորայի՝ սուբլիմացիայի ուժի և մաքրության մասին պատկերացումները հասնում են հնագույն ժամանակներ, դրանք կարելի է հանդիպել նաև Միջագետքում և նույնիսկ Հնդկաստանի ու արևելքի հավատալիքներում (Šavālie 1385/2006: 519; Xayām 1357/1978: 9): Ըստ տարածված մի հավատալիքի՝ դրախտային միրգը, որ Ադամն ու Եվան կերան, կամֆորա էր (Abūnaṣrheravī 1346/1967: 35): Կամֆորան, նոճին և մաքուր ջուրը հանգուցյալին լվանալու հիմնական նյութերն են, որոնց մեջ կամֆորան հատուկ դեր է կատարում: Արդեն նշված *ḥonūṭ* տերմինն ամենից հաճախ օգտագործվում է, երբ մի քիչ մանրացրած և թարմ կամֆորա քսում են հանգուցյալի ճակատին, ձեռքերի ափերին, ծնկներին և ոտքի բութ մատերին ու լցնում են մարմնի բոլոր անցքերի մեջ, որպեսզի մարմինն անուշահոտ լինի: Շիիզմում ընդունված է հանգուցյալին երեք անգամ լվանալ՝ սկզբում նոճի խառնած ջրով, ապա կամֆորայի ջրով, և երրորդը՝ մաքուր ջրով (մանրամասն տես Qamī 1384/2005: 1004-1012; Borūjerdī 1364/1985: 88):

Արդեն նշվել է, որ նոճու բուժիչ, բարերար, ծիսական ու սուրբ հատկանիշները պատճառ են դարձել, որպեսզի այս բույսը լայն կերպով օգտագործվի թաղման և հանգուցյալի մարմնի մշակման արարողություններում: Դիակի լվացման՝ արդեն հիշատակված երեք փուլերից բացի, Իրանի որոշ շրջաններում նոճին ու կամֆորան ջրի մեջ խառնում են իրար, որն անվանում են *āb-ezamzam-e ḥouṣ-e kouṣar* (Šahābkūmle-ī 1386/2007: 189): Երբեմն նույնիսկ հանգուցյալի համար պատանք են պատրաստում, որը բաղկացած է սավանից, կերպասից, բամբակից, նոչուց և կամֆորայից (*ṣafinežād* 1355/1976: 447): Հետաքրքիր է, որ նոճին օգտագործվում է ոչ միայն հանգուցյալի լվացման ու թաղման ծեսում, այլևս ծննդկանին և հատկապես նորածնին լվանալու արարողությունում⁵:

Հին Իրանում հանգուցյալների լվացման ու թաղման արարողություններում լայնորեն օգտագործում էին սխտորն ու սպանդը: Հանգուցյալի մարմինը սպիտակ ու

⁵ Ընդունված կարգի համաձայն՝ երեխայի ծննդից տասը օր հետո ստնտուն և ծննդկանի մտերիմներից մի քանի հոգի նրան տանում են բաղնիք, որտեղ նրան հատուկ կերպով լվանում են և նա հետծննդաբերական լվացումներ է կատարում: Մոր լվացումից հետո նորածնին, որը մինչ այդ բաղնիքի նախասրահում մի քանի կանաց մոտ էր, ներս են բերում բաղնիք: Ստնտուն սկզբում նորածնին ջրով ու նոճիով շատ նուրբ կերպով լվանում է, ապա պահում նրան մոր գլխավերևում և մի թաս մաքուր ջուր լցնում է երեխայի վրա այնպես, որ ջուրը երեխայի մարմնով անցնի ու լցվի մոր գլխին: Դրանից հետո այդ թասի ու ջրի զորության շնորհիվ մայրն ու երեխան հեռու են մնում ալի և ջիննի վտանգից (Rezāyī 1387/2008: 353; Šahrī 1368/1989: 165; Šokūrzāde 1346/1967: 150):

մաքուր պատանքի մեջ փաթաթելուց հետո նրա բերանի, քթի ու ականջների մեջ դնում են սպանդի ու սխտորի խառնուրդ գարշահոտությունից հեռու մնալու համար: Թաղման օրը ևս սխտորով ու սպանդով արարողություններ են կատարում: Այսօր էլ զրադաշտականների շրջանում տարածված է «երրորդ օրվա արարողությունը», երբ մահվան երրորդ օրվա երեկոյան այրվում են անուշահոտ փայտեր և մի քանի տեսակի մրգեր են դրվում սեղանին: Բացի այդ՝ մի աման ջուր, տաք հաց, եփած հավկիթ և սխտոր ու սպանդ են դնում սեղանին: Ապա հրավիրվում է մի մոգպետ, որը զբաղվում է նման օրերին աղոթքներ կարդալով: Ծեսի ավարտից հետո ներկաները հյուրասիրվում են (Razī 1381/2002b: 960):

Մեկ այլ բույս, որ Իրանում կիրառվում է թաղման արարողությունների ժամանակ, հինան է, չնայած որ դրա ամենալայն ու հիմնական կիրառությունները տեսանք հարսանեկան ու նշանադրության արարողությունների ժամանակ: Հինան օգտագործվում է մարդու կյանքի գրեթե բոլոր ամենակարևոր փուլերում: Եթե ընդունենք Վան Գենեփի՝ մարդու կյանքը փուլերի բաժանելու տեսակետը, երբ մարդը մի վիճակից անցում է կատարում մեկ ուրիշ վիճակի (պարսկերենում այս երևույթը կոչվում է *pāgošāyī*, բառ. ոտքը բացելը), ապա պարզ կլինի, որ հինան այդ բոլոր անցումային շրջաններում կարևոր ու ծիսական բույսերից մեկն է:

Իրանում այս աշխարհից անդրշիրիմյան աշխարհ անցնելու փուլում մի շարք արարողություններ են կատարվում: Այդ թվում, երբ որևէ ընտանիք նախապես տեղյակ է իր անդամների մեկի՝ մոտակա օրերին մահանալու հավանականությանը, որոշ նախապատրաստություններ է ձեռք առնում: Այս նախապատրաստությունները շատ կարևոր են և դրանցից որևէ մեկի բացակայությունը ընտանիքի համար ամոթալի է: Բացի սպիտակ պատանքից, որը ինքը հենց խորհրդանշական ու առեղծվածային հագուստ է, արդեն մահացած կամ մահվան շեմին գտնվող մեկի համար նախատեսվող կարևորագույն պատրաստություններից մեկը հինան է: Ըստ Իրանի շատ շրջանների հավատալիքների՝ ոչ մի հանգուցյալ չպետք է անհարիր գլխով ու դեմքով գնա մյուս աշխարհ, այլ իր հարսանիքի օրվա նման պետք է հինայած ձեռքեր ու ոտքեր ունենա, սպիտակ ու մաքուր հագուստ և միայն այդ ժամանակ ոտք դնի մյուս աշխարհ: Այդ պատճառով մահը վրա հասնելուց մի քանի օր առաջ մահամերձի ձեռքերն ու ոտքերը հինայով ներկում են: Մարմինը բուրումնավետ դարձնելու համար այլ հոտավետ բույսեր ևս օգտագործում են, օրինակ, մարմինը պատում են կամֆորայով և այլ նյութերով: Եթե որևէ մեկը միանգամից և հանկարծակի մահանում է, ապա, այսպես ասած, մարմինը սառելուց առաջ ձեռքերին ու ոտքերին հինա են դնում: Մյուս կողմից, հանգուցյալի բարեկամները մահից հետո առնվազն չորս օրվա ընթացքում երբեք իրենց ձեռքերն ու ոտքերը չեն հինայում և չեն շպարվում: Մոլայերի, Նահավենդի և Արաքի որոշ քաղաքներում առաջին չորս օրը միայն սև վերնաշապիկ են հագնում, որպեսզի չորրորդ

օրվա արարողությունից հետո *sīāhbardārān* ծեսի ժամանակ (բառ. սևազգեստներ) սև հագուստը հանեն: Ուշագրավ է, որ հինա դնելու սովորույթը վերաիմաստավորվում է այն իրավիճակներում, որոնք, սակայն, դարձյալ սահմանային են և որոնք կարող են ի վերջո դառնալ մահվան պատճառ: Ազգագրական տեսանկյունից խիստ ուշագրավ օրինակներ մենք հանդիպում ենք Իրանի և Իրաքի միջև ութամյա պատերազմի ժամանակ, երբ մինչև պատերազմական գործողությունների սկսվելը զինվորներն ու հրամանատարները, որոնք ամենաանձնագրի կերպով պատրաստ էին կռվին և հավատում էին, որ զոհվելու են, իրենց ձեռքերը, գլուխն ու ոտքերը հինայում էին, քանի որ հավատում էին, որ զոհվելու դեպքում ռազմաճակատում ծիսական լվացումներ կատարելու ու զուգվելու հնարավորություն չի լինի, ուստի իրենց նախապես պատրաստում էին ռազմի հագուստով մահվան:

Մեկ այլ կարևոր իր է *naxl* (բառ. արմավենի), որ աշուրայի օրը (իմամ Հուսեյնի մահվան տարելիցի օրը) Իրանի տարբեր շրջաններում, հատկապես Քավիրի շրջանում սգավորների խմբերը դնում են իրենց ուսերին ու տանում: Դա մի փայտյա, դաճաղանման հսկա տուփ է, որ հայտնի է տարբեր անուններով՝ *naxl-e moḥraram*, *naxl-e 'āšūrā*, *naxl-e 'azā*, *naxl-e mātem*, *naxl-e tābūt*, *naxl-e šahīdan*: Այս տուփը մոհարրամի առաջին տասը օրերի ընթացքում և թասուայից (*tāsū'ā* – Մոհարրամի իններորդ օրը) երկու-երեք օր առաջ հատուկ կարգով դնում են քաղաքի հրապարակներում, փողոցներում և թաղամասերում: Կրծքին հարվածողների (*sīnezān*) և շղթաներով հարվածողների (*zanjīrzān*) խմբերը դրա հետ շարժվում են:

Ըստ Փարվիզ Թանավոլիի՝ Սեֆյանները, որոնք տեղյակ էին Իրանի մշակույթում նոճիի հատուկ դիրքի ու դրա հանդեպ վերաբերմունքի մասին, ջանում էին Իրանում շիիզմի տարածման գործում օգտագործել այն: Այդ նպատակով էլ այն օգտագործում էին իմամ Հուսեյնի սգո ծեսում: Մի փոքր նոճի, որն անվանում են ‘alam, հանուն աստծո, մարգարեի և սուրբ գրքի մարդկանց, շարժում են կրծքին հարվածողների խմբերի առջևով: Դրա մեկ այլ տեսակ, որ պատրաստված է փայտից, անվանում են *naxl*: Հատկապես *naxl* անվանումը *sarv* (նոճի) անվամբ փոխարինելը, որպես երկու ազգերի՝ իրանցիների ու արաբների խորհրդանիշ, գալիս է Սեֆյանների ժամանակաշրջանից: Երկու նոճիները միմյանց առջև դնելը և ողջ հասարակության կողմից սև ու կանաչ հագուստ հագնելը դիտողներին հիշեցնում են Հուսեյնի կարմիր վրանի մասին: Այդ վրանը, չնայած ոչ մի առնչություն չունի արմավենու (պարս. *naxl*) հետ և բացի կանգնած նոճիներից իրենից ուրիշ ոչինչ չի ներկայացնում, կոչվում է *naxl*: *Naxl*-ը կամ ‘alam-ը *tābūtgardānī* կամ *naxlgardānī* ծեսում խորհրդանշում է Սիավոշի դաճաղը: Կարելի է գտնել *sūgsiāvoš* ծեսի և *naxlgardānī* ծեսի միջև որոշ ընդհանրություններ: Օրինակ, մոտ 100 տարի առաջ այս ծեսի անցկացման ժամանակ արմավենու հետ մեկտեղ դրա առջևից սև ձի էր գնում: Դա նույն ձին է, որ մասնակցում

է Սիավուշի հետ կապված բոլոր ծեսերում ու արարողություններում: Ուստի կարելի է եզրակացնել, որ *naxlgardānī* ծեսը նույն *sīāvošān* ծեսն է: Սիավուշ բույսի՝ աստվածային լինելու մասին արդեն ասվել է առաջին գլխում: Սակայն այստեղ ականատես ենք դառնում սիավուշ բույսի մեկ այլ դրսևորման: Ի հեճուկս այս ծիսակատարության անվան (*naxlgardānī*), այս ծեսն իրականում նույն *sarvgardanī* ծեսն է, երբ նոճին հայելիներով, կողպեքներով ու կտորներով զարդարելը և դրա՝ սուրբ լինելու նշանն է և խորհրդանշում է Սիավուշի դագաղը:

Բացի մի քանի, այլևս մոռացության մատնված արարողություններից, ինչպես, օրինակ, նունուֆարի տոնը, որը նշվում էր Խորդադ ամսվա վեցին, մարդիկ պահպանել են մի շարք հավատալիքներ՝ կապված նունուֆարի արարման և սիրո վերաբերյալ: Անշուշտ, մյուս կողմից, նունուֆար ծաղկի մի տեսակը, որի գույնը նմանվում է սևին, գլխին չեն ամրացնում բացի նրանցից, ովքեր սգի մեջ են և սև զգեստ են հագնում: Երբեմն նույնիսկ հանգուցյալի մարմինը պատում են նունուֆարի ծաղիկներով (*Nafisī* 1334/1955): Այս բոլոր արարողություններում մենք վկան ենք դառնում մարդկանց վախերի, երազանքների ու հույսերի: Եվ, ի դեպ, սուգվարիի արարողությունն արտացոլում է մարդկանց հնագույն հավատալիքներից մեկը: Այս արարողությունը, որ երբեմն տեղի է ունենում մի ծեսի շրջանակներում, վերակենդանացնում է մարդկանց հնագույն հավատալիքներն ու ցանկությունները (*Kerbāsīān* 1384/2005: 177):

Գիլանի ու Դեյլամի մշակույթում, սգո ու հիշատակի տարբեր արարողություններում կարևոր դեր են խաղում բրինձն ու փլավը: Օրինակ, տասնմեկերորդ օրվա, այսինքն, սուրբ Ալիի կողմնակիցների սպանության հաջորդ օրվա առավոտյան վերցնում են 72 լոշ հաց, յուրաքանչյուրի մեջ դնում են արմավ կամ մի կտոր հալվա, գլանակաձև են դարձնում և փաթաթում այն ծղոտով կամ բրնձի շիվով (պարս. *kūlīš*): *Polūdahi*-ի արարողությունը (բառ. փլավ տալ) տեղի է ունենում մոհարրամ ամսվա հինգերորդ գիշերը, երբ որպես երդում ուտում են դեղձի մի տեսակ (պարս. *ālūqīsi*), հավի միս կամ *fesenjān* (տավարի կամ գառի տապակած միս նռան օշարակով ու գետնանուշով) և *qeyme* (կտրատած մսով խավարտ) (*Pāyande-ye langrūdī* 1355/1976: 187, 192): Մեկ այլ արարողություն, որ զրադաշտականները մինչ օրս պահպանել են, հանգուցյալների հոգիների հիշատակման սուգն է: Ըստ զրադաշտական հավատալիքների՝ թիր ամսվա առաջին օրը, երբ կատարվում է այս արարողությունը, հիշում են այն քաջ իրանցիներին, ովքեր զոհվել են հայրենական ու կրոնական արժեքների պահպանման համար: Այս արարողությունը ևս ուղեկցվում է գործողությունների մի ամբողջ համալիրով. զրադաշտական կանայք իրենց հետ բերում են մրտենու կամ չինարի կանաչ ճյուղեր, մի քիչ ուդի կեղև (պարս. *‘ūd*, լատ. *Aloexyluma gallochum*), խունկ կամ սանդալի կեղև և դնում են հյուրասիրության սեղանի վրա: Այդ օրը երեկոյան բոլոր ծանոթներն ու բարեկամները, ձեռքներին մրտենու կամ ուդի ճյուղեր բռնած, գնում են

այն տուն, որտեղ լինելու է արարողությունը և ծառի ճյուղերը սեղանին դնելուց հետո, մասնակցում են տոնակատարությանը (Pāyande-ye langrudī 1355/1976: 77-78): Զրադաշտականների շրջանում ընդունված է որևէ մեկի մահից երեք օր անց մրտենու ճյուղեր դնել նրա գերեզմանին կամ դրանք նվիրել հանգուցյալի ընտանիքին (Niknām 1379/2000: 81-82): Գերեզմաններում հավելախեժ (պարս. *ṣabrzard*, ռուս. *Садър*, բժշկության մեջ օգտագործվում է որպես լուծողական) տնկելն ու աճեցնելը դեռևս լայն տարածում ունի Սպահանում ու Արաքում:

Բեգոնիան (պարս. *lūfānī*, լատ. *begonia*) հնուց օգտագործվում է հանգուցյալների հետ կապի մեջ մտնելու և նրանց հիշելու համար: Այդ արարողության մի մաս է կազմում նաև սուրբ հաց թխելը և չոր մթերքներից՝ ընկույզից ու նուշից հյուրասիրություն կազմակերպելը (*Āmūzgār* 1387/2008: 167):

ԳԼՈՒԽ 3

ԲՈՒՅՍԵՐԻ ՉԱՐԽԱՓԱՆ ԵՎ ՊԱՇՏՊԱՆԻՉ ԳՈՐԾԱՌՈՒՅԹՆԵՐԸ

Հետազոտողների բույսերին չարխափան ու պաշտպանիչ հատկություններ վերագրելու իրողությունը կապում են տարբեր գործոնների հետ: Ակնհայտ է, որ անկախ պատճառների բազմազանությունից, բույսերի տարբեր հատկանիշներ վերագրելը հասնում է մինչև մարդկության պատմության ամենավաղ փուլեր, երբ մարդ-բնություն, մարդ-մարդ հարաբերությունները կառուցվում էին գերբնական ուժերի, վերջիններիս ազդեցությունների հանդեպ հավատի հիմքի վրա:

Տարբեր ժողովուրդների հավատալիքների թեկուզ նախնական քննությունը ցույց է տալիս, որ որոշ բույսեր մոգական համարելու, դրանց գերբնական ու առեղծվածային ուժն ընդունելու մասին պատկերացումները հանգում են ընդհանրապես բնության որոշ երևույթների սրբազան լինելու իրողությանը: Այդպիսիք են եղանակի փոփոխությունը, կիսալուսինը, արևածագն ու մայրամուտը, կայծակն ու որոտը և այլն:

Մյուս կողմից, բույսերին սրբազան հատկանիշներ վերագրելը կապվում է արդեն դրանց հատկանիշների հետ. Բազմաթիվ բույսեր ունեն քնաբեր, թունավոր, հայլուցինոգեն ու այլ հատկանիշներ:

Իրանական միջավայրում լայն տարածում ունեցող նման բույսերը բավականին շատ են: Մեծ հաշվով, մինչ այժմ քննարկված բոլոր առումները այս կամ այն կերպ կապ ունեն բույսերի պաշտպանիչ ու չարխափան հատկանիշների հետ, քանի որ ուղղակիորեն կամ անուղղակիորեն նույն խնդիրն են լուծում առատություն, առողջություն, երկարակեցություն ապահովելուն միտված տարբեր ծիսական արարողությունները:

Իրանական միջավայրում լայն տարածում են ունեցել հատկապես սպանդի և աղավնիճի հետ կապված պատկերացումները (Lat. Verbena, պարս. šāh pasand): Բացի բուժական նպատակներից, այս բույսերն օգտագործում են նաև որպես թալիսման՝ չար աչքի դեմ, ինչպես նաև նախկին կախարդանքները չեղարկելու համար:

Սովորաբար նույնիսկ գրավիչ ու գեղեցիկ բույսերի և ծաղիկների դեպքում առկա են հավատալիքներ դրանց ահրիմանական ուժի կամ մահաբեր հատկությունների մասին (Friend 1884: 529-530): Այս հավատալիքներից ու առասպելներից շատերը չափազանց հին են և չեն տրվում մեկնության:

Այս պատճառով էլ որոշ բույսեր համարվում են սուրբ, իսկ մյուսներն էլ վտանգավոր: Իրականում, ահրիմանական ուժերը, որոշ դևեր և հրեշներ ունեն իրենց բույսերը, որոնք օգտագործում են իրենց չար նպատակների համար: Որոշ բույսեր, շնորհիվ իրենց պաշտպանիչ հատկանիշների, օգտագործվում են չար ուժերը քշելու համար: Երբեմն այս բույսերը կապ ունեն վնասակար ու վտանգավոր կենդանիների հետ, ինչպես օձը հացենու հետ (պարս. zabān-e gonešk, Fraxinus). շատ հաճախ օձերն իրենց բույնն այս ծառի ներսում են հյուսում: Հենց սա պատճառ է դարձել, որ հացենու տերևները կիրառեն օձի կծածի դեպքում (Thiselton-Dyer 1889: 78):

Մարդկությունն իր ողջ պատմության ընթացքում բախվել է ֆիզիկական, հասարակական ու հոգեբանական խնդիրների հետ և դրանք բաժանել է երկու խմբի՝ օգտակար և վնասակար: Բնական աղետներից շատերը, ինչպես երաշտը, երկրաշարժը, ջրհեղեղը և հրդեհը պատերազմի ու աղքատության հետ նույնատիպ դժբախտությունների շարքին են դասվում և վերագրվում են չար ուժերի: Մյուս կողմից էլ չար ու բացասական ուժերին են վերագրվում մարմնական ու հոգեկան հիվանդությունները:

Մարդկությունը ժամանակի ընթացքում ճանաչելով իր կարողություններն ու ծանոթանալով իրեն շրջապատող միջավայրին, ձգտել է իր հսկողության տակ պահել շրջական վնասակար ուժերն ու տարրերը: Նման մեթոդներից մեկն էլ շրջապատող երևույթների ուսումնասիրման գործում հոգեբանական ուժերի կիրառումն է և վնասակար տարրերը հսկելու կամ դրանք չեզոքացնելու մեթոդներ գտնելը: Հենց սա պատճառ է դարձել, որպեսզի ահրիմանական ուժերի հետ կապված հեքիաթներն ու առասպելները, այդ ուժերի հանդեպ ունեցած վախի շնորհիվ, հավերժական են դարձել:

Այսօր էլ որպես առասպելների առկայության վկայություն ներկայիս Իրանում և զրադաշտականության մեջ ունենք կրոնական և առօրեական հասկացություններ: Ամենաակնառու առասպելները կապված են բարի ու չար աստվածների՝ Ահուրամազդայի և Ահրիմանի հետ: Մազդեականության մեջ ևս չարը և բարին հոգևոր սկիզբներ էին համարվում, և նյութական աշխարհում գոյություն ունեցող ամեն բարի ու չար երևույթ համարվում էր այս ուժերի դրսևորումը: Այնպիսի բույսերը, ինչպես սոխը, սխտորը և սպանդն են, իրենց յուրահատուկ հոտի, համի ու գույնի շնորհիվ իրենց ակնհայտ հատկանիշների կողքին, ինչպես մարմնական ցանկություններ, կամ առնվազն, զգացմունքներ առաջացնելն ու ուժգնացնելը, ախտահանիչ հատկություններ ունենալն ու միջատասպան լինելը, ընկած են նաև ծագումնաբանական առասպելների հիմքում:

Ուժեղ հոտ ունեցող կախարդական բույսերի հանդեպ հավատը գալիս է դրանց հիմնական ու առանցքային հատկանիշից, այսինքն ուժեղ, երբեմն զգվելի ու անտանելի հոտից: Բայց պատմության ընթացքում բույրն իրանցիների մոտ ուշադրության և հարգանքի է արժանացել, քանի որ հենց այդ հոտավետ բույսերը, որոնց բույրը հատկապես հաճելի չէ, մշտապես որպես օգտակար ու սուրբ բույսեր կիրառվել են տոների, սգո արարողությունների, ազգային ու ժողովրդական ծեսերի ժամանակ:

Հաֆթսինի սեղանին սպանդի և սխտորի առկայությունը, դրանց կիրառումը թաղման արարողության ժամանակ, բախտը բացելու ծեսի ժամանակ և ամենակարևորը, այս բույսի կիրառությունը չար աչքից ազատվելու ու կախարդանքը վերացնելու գործում այս բույսերի, հատկապես դրանց սուր հոտի հանդեպ իրանցիների ակնածանքի ապացույցն է:

Իրանական բանահյուսությունում և մշակույթում այս բույսերին հատկացված տեղի ու դերի կարևորության հիմքում ընկած է մարդկանց հավատը դրանց կախարդական ու գերբնական հատկությունների, այն է՝ ահրիմանական ուժերին, մասնավորապես ջիններին, ալերին ու փերիներին քշելու գործում: Տարբեր ծեսերում սպանդի հատիկները վառելը և դրանք ծխեցնելը, սոխի ու սխտորի կեղևը վառելը դրա վառ ապացույցն են:

Երևակայական արարածների՝ այս բույսերի հոտերից առաջացած զգացողությունները մարդկանց մոտ այդ հոտերի հանդեպ ունեցած վերաբերմունքին նմանեցնելն էլ հենց պատճառ է նրանց քշելու համար տվյալ բույսերը այրելը, ծխեցնելն ու օգտագործելը: Սպանդի հատիկները ծխեցնելու, սոխի ու սխտորի կեղևն այրելու կամ ֆերուլայի՝ արև տեսած հատիկների արձակած հոտը մարդու մոտ ամենատհաճ զգացողություններն է առաջացնում, նույն կերպ և կրկնակի ավելի ուժեղ ազդում է գերբնական ուժերի վրա: Հետաքրքիր է, որ չար ուժերի հետ կապված այս բույսերի հանդեպ վերաբերմունքը միանգամայն տարբերվում է այլ արարողություններում՝

Նովոուզի, հարսանիքների կամ ուտեստների պատրաստման գործում դրանց ունեցած դերի հանդեպ վերաբերմունքից:

Իրանցիների հավատալիքներում, ինչպես արդեն բազմիցս նշեցինք, սպանդը օժտված է գերբնական հատկանիշներով և իր ուժեղ հոտի ու վառելու արդյունքում առաջացած ծխի արդյունքում համարվում է չար ուժերին քշող ու սատանայից պաշտպանող միջոց: Սպանդը այրում են օդը մաքրելու համար: Այս հավատալիքը, բացի իրանական հին արմատներ ունենալուց (Henning 1977: 607/ii), անմիջականորեն կապված է նաև իսլամական, մասնավորապես շիայական ավանդույթի հետ՝ մարգարեի և ահլ ալ-բեյթի՝ սպանդի հետ ունեցած առնչության կապակցությամբ (Qamī 1384/2005: 317): Իրանական գրավոր և բանավոր գրականությունում նույնպես հիշատակվում է սպանդ ծխեցնելը, հատկապես տնից սատանային քշելու նպատակով: Սպանդ և սադաբ ծխեցնելը կիրառվում է նաև օմսաբյանից (երեխաներին վնասող դև) տուժածին օգնելու համար (Biruni 1923: 72): Սպանդով ու սադաբով երեխային բուժելու ժամանակ նրան նաև սոխ և սխտոր են ուտեցնում (Axvīnīboxārī 1371/1992: 252): Իրանի որոշ շրջաններում, ինչպես Ահվարանում, սպանդի հատիկներով դեկորատիվ ճրագ են պատրաստում, որն անվանում են *gandakā*: Այն կախում են սենյակի առաստաղից, որպեսզի դուրը վախենա և սենյակ չմտնի:

Սպանդի ճյուղերի կիրառումը հիվանդություններ բուժելու կամ չար աչքից պաշտպանելու նպատակով մշտապես ուղեկցվել է տարբեր արարողություններով և աղոթքների ընթերցմամբ: Esfandgardānī-ն ամենատարածված արարողություններից մեկն է, որի ժամանակ մի բուռ սպանդի հատիկներ չար աչքից տուժած մարդու կամ կենդանու գլխի վրայով պտտեցնում են, ապա հատ-հատ բացում են կամ բոլորը միասին լցնում են կրակը և ծուխը տարածում շուրջբոլորը: Երբեք այս սպանդի հետ տվյալ անձի հագուստից մի կտոր՝ կոճակի թելը կամ գոտին գլխի վրայով պտտեցնում են և ապա կրակն են նետում: Գիլանի գյուղերում նույնիսկ կոշիկի տակի կամ այն վայրի ցեխը, որտեղով անցել է տուժածը, վերցնում են և սպանդի հատիկների հետ այրում: Լուրիստանում ավելի գլուխը չար աչքից տուժածի անունով կտրում են և դրա ճյուղերը սպանդի հետ խառնելով երկուշաբթի կամ չորեքշաբթի օրվա մայրամուտին հիվանդի գլխի վրայով պտտեցնում են և կրակի վրա ծխեցնում (Asadiān xorramābādī 1358/1979: 177): Էսֆանդարդանի ծեսի ժամանակ սովորաբար չափածո աղոթքներ և երգեր են երգվում, որոնց ժամանակ տրվում է սպանդի անունը և դրա հատիկների թիվը, այսինքն երեսուներեք կամ հարյուր երեսուն (Šahrī 1368/1989: 179): Այդ աղոթքներում հիշատակվում են բոլորը և ամեն ինչ՝ մերձավոր ընկերներից ու չար աչք ունեցողներից մինչև ջիներ ու փերիներ (Šar‘atzāde 1371/1992: 260): Էսֆանդարդանին կատարվում է բոլոր ճանապարհորդների, ինչպես նաև նորահարսի ու փեսայի համար:

Xālgōzārī-ն (բառ. խալ դնել) մեկ այլ արարողություն է, որ կատարվում է սպանդի օգնությամբ: Սպանդի վառած հատիկներից առաջացած մոխրով խալեր են նկարում չար աչքից տուժածի ճակատին, այտերին, հոնքերի մեջտեղում, ծնոտին կամ էլ մարմնի այլ հատվածներում: Երբեմն այդ խալը աչքի տեսք ունի, որն անվանում են *čašmārox*, *čašmārū*, *panām*, *čašmpanām*, երբեմն էլ արաբական այբուբենի *lām* (ل) տառի տեսքով են պատկերում, որ էլ անվանում են *lām* կամ *lāmče*: Խալզոզարիի ծեսը կարելի է տեսնել Խորասանի տարբեր շրջաններում, որտեղ այն կիրառվում է ջինի կողմից իր երեխային մարդու երեխայի հետ փոխելու դեպքում վերջինիս ետ բերելու համար: Այս դեպքում մի շարք հմայական գործողություններ են իրականացվում, այդ թվում բանուկ ճանապարհի հողի և սպանդի խառնուրդն այրում են, ապա ստացված մոխիրը խառնում են ցեխաջրի հետ և դրանից մի փոքր քսում են նորածնի ճակատին, վզին և ուսերին (*Šokurzāde* 1346/1967: 203):

Esfandi-ն թալիսման է, որ պատրաստվում է սպանդի հատիկներից: Դրանք մի քանի շարքով թելի վրա են շարվում, ապա միացվում իրար և դրանից ստանում են քառակուսի, եռանկյուն, կլոր կամ շեղանկյուն (*Farhādi* 1372/1993: 32): Էսֆանդիները կախում են շքամուտքի դռնից, սենյակներում, ոչխարների վզից, որպեսզի դրանք չար աչք չընդունեն և հեռու մնան ձախորդությունից:

Աբդանանում ջինի հարվածից ուշաթափված մարդուն *dalātape* են անվանում: Նրան պառկեցնում են, ոտքերը միմյանցից բաժանում և երկու ոտքերի արանքում սպանդ են ծխեցնում այնքան ժամանակ, մինչև ծուխը ողջ մարմինը չպատի: Այս գործողությունը երեք անգամ՝ առավոտյան, կեսօրին ու գիշերը կրկնում են: Ապա հիվանդին տանում են գյուղի մոլլայի մոտ, որը նրա մարմնի ու հոգու համար աղոթք է գրում թղթի վրա և հանձնարարում է հիվանդի ուղեկիցներին կամ այրել աղոթքը, որպեսզի հիվանդը շնչի դրա ծուխը կամ այն լուծել ջրի մեջ և ջուրը հիվանդին խմեցնել:

Հին ժամանակներում Իրանում գահնոբար տոների ժամանակ մի կողմից չարից պաշտպանվելու, մյուս կողմից էլ առատություն ձեռք բերելու նպատակով օգտագործվում էին երկու պաշտամունքային, բայց վատ հոտով բույսեր՝ սոխն ու սադաբը: Պահլավական *Ravāyat dārābhormozdiār* տեքստում պատմվում է գահնոբար տոների անցկացման ժամանակի և ձևի մասին և թե ինչպես էին դրա համար ուտելիք պատրաստում: Ըստ այդ պատմության Ջամշիդը սովորություն ուներ փողոցում հանդիպած ցանկացած մեկին ճաշի կանչել և նրան կերակրել: Մի օր մի դև է գալիս և որքան էլ ուտում է, ասում է, որ դեռ չի կշտացել: Բոլորն այնքան էին վիհատվել, որ ի վերջո Ջամշիդը օգնության է դիմում Ահուրամազդային: Բահման Ամեշասպենտան նրան խորհուրդ տվեց մի կով մորթել, քացախի, սոխի ու սադաբի մեջ եփել և Աստծո անունը տալով դնել դևի առաջ: Մի կտոր այդ մսից ուտելուց հետո դևն անմիջապես

փախչում է: Դրանից հետո այս ծեսը տարածում է գտնում և ամեն անգամ սովի ու երաշտի ժամանակ իրականացնում են (Unvala 1922: 162-163):

Սոխը նույնպես, ինչպես սպանդը, ժողովրդական հավատալիքներում օժտված է մոգական ու գերբնական հատկություններով: Ալ դևին և փերիներին քշող այս բույսը օգտագործվում է հղի կանանց և կույս աղջիկներին չար ուժերից պաշտպանելու համար: Սատանայից պաշտպանելու համար ոչ միայն Իրանում, այլև տարածաշրջանի այլ երկրներում այն կախում են տան դռնից կամ դնում նորածնի բարուրի տակ (Simoons 1998: 45, 48): Պետք է նշել սակայն, որ Իրանում, ի հակադրություն այլ մշակույթների, ինչպես հնդկականը, երբեք սոխը պիղծ, անմաքուր չի համարվել և ծեսերում մշտապես կարևոր տեղ է զբաղեցրել: Այդ ծեսերից ամենակարևորը Նովրուզին հաֆթսինի սեղանն է, որի կարևոր բաղադրիչը սոխն է:

Բիրունիի (Biruni 1923: 287) հաղորդմամբ Թաբարեսթանի բնակիչները անձրև կանչելու ծեսի ժամանակ դիմում են սոխի օգնությանը և հավատում են, որ եթե Թաբարիստանի լեռների գագաթին սոխ ծեծեն, անձրև կգա: Իբն Էսֆենդիարը նույնպես նշում է Բունդադհորմոզդ անունով լեռան մասին, որի մեջ մի ջրհոր կա: Թաբարեստանցիները երաշտի տարիներին սոխ են աղում և լցնում այդ ջրհորը: Նա, ով այդ տարիներին սոխ է աղում, հոգին Աստծուն է տալիս (Ebn Esfandiār 1389/2010: 88):

Այսօրվա զրադաշտական հավատալիքների համաձայն՝ սոխը տարածքը մաքրելու, մարմնին առողջություն հաղորդելու և չար աչքից պաշտպանվելու համար պետք է այն անպայման սեղանի գլխին դնեն, քանի որ դրա հոտը չարքերին քշում է: Նրանք սոխը դնում են հացի կտորի մեջ և փորսե ծեսի ժամանակ սադաբի կամ սպանդի հետ սեղանին են դնում: Զրադաշտականները երբեք սոխի կեղևը պատահական վայրում չեն թողնում, քանի որ համոզված են, որ այն ամենավատ չարքից էլ վտանգավոր է: Այդ նպատակով էլ սոխի կեղևը հողում թաղելու համար նախ սոխը ջրում թրջում են, հետո միայն կեղևը թաղում: Նրանք համոզված են, որ եթե սոխի կեղևը սոխով, գուլիարով և սպանդով տանը այրեն, հատկապես հինգշաբթի առավոտյան, դրա հոտը կմաքրի տան օդը (Ramzānkhāni 1387/2008: 117):

Աստիճանաբար լավ և վատ հոտերի հանդեպ կարծիքներն այնքան են ամրապնդվել, որ իրանցիները սկսում են խուսափել այն ծիսական ուտելիքներից, որոնք տհաճ հոտ ունեն: Իրանական, հնդկական ու եգիպտական աղբյուրների վրա հիմնված բյուզանդական մի առասպելում ասվում է, որ եթե մարդը երազում սոխ, սխտոր կամ թարրե ուտի, վիշտ, տխրություն ու վատ համբավ ձեռք կբերի դրանց վատ հոտի պատճառով: Եթե այս բույսերը եփվեն, ապա տխրությունը կկրճատվի, իսկ եթե մարդը սխտորն ու սխտորը վերցնում է, բայց չի ուտում դրանք, ապա ցավն ու տառապանքը կքչանան (Simoons 1998: 141): Հին Իրանում նույնպես հավատացել են

սխտորի հանդեպ ունեցած զգվանքին, քանի որ այն օգտագործվել է միայն գահնորար տոնի ժամանակ դներին քշելու համար: Սխտորն ու սադաբը ոչ միայն մագդայականության, այլև մյուս ուսմունքներում է տարածված եղել (Flattery 1989: 90): Ստորև ներկայացվում է Յազդի գրադաշտականների շրջանում Մ. Բոյսի կատարած ուսումնասիրություններից մի հատված. «Սադաբը օգտագործում են թարմ կամ չորացրած վիճակով: Այն փշրում են և մի հավանգի մեջ սխտորի հետ խառնում, ավելացնում են մանրացրած համեմ, քրքում և խառնում են: Ապա ավելացնում են աղ և պղպեղ: Մյուս կողմից երկաթյա մի տարայի մեջ յուղ (որը զոհաբերված կենդանուց պետք է վերցված լինի) և կարմիր քունջութ են խառնում: Երբ այս խառնուրդը շատ է տաքանում, վրան ավելացնում են քացախ և մաքուր ջուր, երբեմն նույնիսկ հարած ձու: Այս խառնուրդը տաք վիճակով մաքուր, արծաթյա ծիսական տարայի մեջ են լցնում ու խառնում դաղձի կամ անանուխի հետ, միաժամանակ ավելացնելով հացի կտորներ: Վերջում այդ տարան տանում են այնտեղ, որտեղ մոգպետը իրականացնելու է ծեսը»:

Սոխը ևս իրանցիների կյանքում կարևոր տեղ է զբաղեցնում: Այն տարբեր ժամանակներում անցկացվել է թելի վրա և կախվել տների ու խանութների դռներից (Rasūlī 1378/1999: 352), կամ դրա օղակներից մեկը կախել են փեսայի վզին (Šahābkumlei 1386/2007: 72): Սոխի լայն կիրառման պատճառներից մեկն էլ դրա՝ չար ուժերին քշելու հատկությունն է: Մի կողմից սոխի իրանցիների ծեսերում ու ավանդույթներում կարևոր ու բարձր տեղ է զբաղեցնում, մյուս կողմից այն իրանական խոհանոցի անբաժան մասն է: Այս ամենից զատ, սոխը իրանական արծակ և չափածո գրականության մեջ հատուկ տեղ ունի: Դրա շերտավոր լինելը թույլ է տալիս պարսկալեզու գրողներին իրենց նպատակն ու ասելիքը դրա հետ համեմատության մեջ արտահայտել (Gerāmi 1386/1997: 83):

Իրանական ու հունական ավանդույթներում բազմաթիվ հավատալիքներ կան սոխի՝ չարքերին, մութ ուժերին, գերբնական արարածներին ու հիվանդությունները քշելու հետ կապված (Lejeune/Clean 2003: 19): Կան բազմաթիվ պատմություններ հողագործության մեջ կամ առողջության հետ կապված գործերում սոխի կիրառման մասին:

Երբեմն նկատում ենք սոխի հանդեպ երկակի մոտեցում: Օրինակ, գրադաշտական հավատալիքների համաձայն պահանջվում է, որ հանգուցյալի հոգու հանգստության համար նրան հողին հանձնելու ժամանակ հացի, պանրի, գինու, կարտոֆիլի և հավկիթի հետ միասին սոխ դնեն կողքին կամ նույնիսկ ուտեն (Razī 1381/2002b: 2595-2596):

Սոխի հանդեպ այս վերաբերմունքը մարդիկ այլ կերպ են ընկալում: Օրինակ, համոզված են, որ եթե սոխի կեղևը մանրացնեն, ապա այդ ընտանիքում վեճ կծագի (Rezāyi 1387/2008: 35) կամ եթե տանը դրված սոխը ծլի, ապա թափառականներ կհայտնվեն մոտակայքում (Hedāyat 1334/ 1955: 68): Համընդանուր կարծիք է, որ սոխի

ու սխտորի կեղևն այրելը ձախորդություն ու աղքատություն կբերի: Գիլանցիները հավատում են, որ դրանք այրելու դեպքում աստծո զայրույթը կհարուցեն, վերջինս ուժեղ անձրևներ ու հեղեղներ կուղարկի, որոնք կքշեն ողջ տարածաշրջանը (Jāhed 1376/1997: 196; Šīrāzī 1356/1977: 101):

Անմիջական կապ գոյություն ունի սոխի և գերբնական արարածների միջև: Սոխի կեղևը ջիների համար մեծ կարևորություն ունի: Եթե նրանք որևէ մարդու սոխի կեղևներ նվիրեն, ապա դրանք կվերածվեն ոսկե կամ արծաթե մետաղադրամների (ṣafinežād 1355/1976: 393): Բիջարի ու Գորուսի բնակիչները չահարշամբեսուրիի գիշերը բամբակից ու կտորից մի հարս են պատրաստում Վելիքան անունով՝ մի սոխով, ծխեցրած սպանդով, ժանգով:

Նույնիսկ հավատում են, որ զիրայի հատիկները արդյունավետ են աղավնիներ բռնելու համար (Bīrjendī 1387/2008: 133): Նախկինում Թեհրանի բնակիչները համոզված էին, որ եթե զիրայի ջուրը քսեն նորածնի մարմնին, երեխան ամբողջ կյանքում լվերից հեռու կմնա (Šahrī 1371/1992: 324):

Սուսամբարը պաշտպանում է այնպիսի կենդանիներից, ինչպիսին օձն է: Ասվում է, որ ուրուրն ու առյուծը վախենում են այդ բույսից և այն տեսնելով փախնում են (Jamāliyazdī 1346/1967: 77, 178): Աբունասրին գրում է. «նա, ով սուսամբարը, աղն ու կոլոկվինտը եփի և ջուրը շաղ տա շուրջբոլորը, բոլոր լվերը կոչնչանան» (Abūnaṣrheravī 1346/1967: 68): Օձերին քշելու համար խորհուրդ են տալիս եղջերուի կամ քարայծի եղջյուրները, այծի կղանքը, ծծումբը, սուսամբարի արմատները, նոենու փայտը կամ տերևները ծխեցնել (Bīrjendī 1387/2008: 133): Սուսամբարը կամֆորայի և կանեփի հետ միասին օգտագործվում է նաև թմրանյութերի պատրաստման մեջ (Kāšānī 1386/2007: 327-328):

Գուլփարի կիրառման ձևերից մեկն այն սպանդի հետ ծխեցնելն է: Օրինակ, Քումլեում չահարշամբեսուրիից հետո գիշերը կանայք ողջ տունը սպանդի ու գուլփարի խառնուրդով ծխեցնում են և չար աչքից պաշտպանող աղոթքներ են կարդում: Նույն տարածաշրջանում լուսնային ամսվա առաջին օրը հատուկ ծես են կատարում. վաղ առավոտյան փայտի տաշեղներից մի քիչ կարմիր ու չծխացող կրակ են անում և դնում փոքրիկ կրակամանի մեջ, կրակի վրա սպանդ ու գուլպար են լցնում, ողջ տանը դրանով պտտվում են՝ պաշտպանելով տունն ու ընտանիքը ձախորդությունից (Šahābkumlei 1386/2007: 162):

Էբրահիմ Փուրդավուդը (Pūrdāvod 1331/1952: 195) պատմում է, որ մինչև վերջերս Քերմանում մի տոնակատարություն էին անում վնասատու կենդանիներին սպանելու համար: Ամառվա սկզբին մի որոշակի օր կանայք ու տղամարդիկ, հիմնականում մոզերի ընտանիքներից, սպիտակ հագուստ են հագնում և երկաթե ծայր ունեցող մի ձեռնափայտով՝ mārgan անունով, քաղաքում ու քաղաքից դուրս սպանում են բոլոր

տեսակի խայթող միջատներին: Ապա դրանց լցնում են մի տեղում իրար վրա և միջատասպան դեղերով ոչնչացնում են դրանց: Այն վայրերում, որտեղ կենդանի են սպանել, բուսական յուղի, սխտորի, սադաբի ու քացախի խառնուրդ են լցնում:

Իրանի հարավում, օրինակ, Էվազում, նմանատիպ գործողություններ կատարվում են արմավենու համար, որն այլևս բերք չի տալիս: Այս տարածաշրջանում համոզված են, որ չի կարելի երեխային ծեծել արմավենու ճյուղերից պատրաստված ավելով, հակառակ դեպքում երեխան երբ մեծանա, դեղնամաշկ կլինի (Zīāyī 1385/2006: 47): Բացի այդ, արմավի կորիզներից պատրաստված թագբեհը սպանդի հատիկների հետ չար աչքից պաշտպանելու համար որպես զարդ կախում են տանը: Այն վերևի մասում շեղանկյունաձև գագաթ ունի և մի քանի թելերի վրա է շարվում: Այդ շեղանկյան մեջ մանր շեղանկյուններ և եռանկյուններ են լցնում: Շեղանկյան երկու կողմերից թելեր են կախված: Սրա մեկ այլ տեսակ է քառանկյունաձևը: Շեղանկյունը սովորաբար կախում են դռնից, իսկ քառանկյունը՝ առաստաղից (Ḥekmatyağmāyī 1370/1991: 257):

Քումլեում ամսվա առաջին գիշերը առավոտյան ազանից հետո կանայք մի քանի ծառերի՝ շիմշատի, նարնջի, լիմոնի տերևներ են կախում տան սյուներից, դռներից ու պատուհաններից՝ համոզված լինելով, որ դրանով տունը կպաշտպանեն դժբախտությունից ու ուրախություն կբերեն ընտանիքի անդամներին (Şahābkumlei 1386/2007: 170):

Նոենին և դրա պտուղները, օժտված լինելով առեղծվածային ու գերբնական հատկանիշներով, կիրառվում է ոչ միայն ծեսերում ու արարողություններում, այլև չար ուժերից ու կենդանիներից պաշտպանվելու համար: Հին իրանցիները տունը դներից մաքրելու և բնակատեղին մաքուր պահելու համար նռան ճյուղեր են այրել և ծուխը տարածել ամբողջ տնով մեկ (Pūrdāvod 1331/1952: 139, 146-147):

Իսլամական շրջանում ևս նռան այրված ճյուղերի ծուխը կամ այդ ճյուղերը տանը պահելը վախեցնում է միջատներին, օձերին ու կարիճներին, իսկ նուռ ուտելը հավատացյալին հետ է պահում սատանայի մասին մտքերից (Qazvini 1344/1965: 229; Danisari 1387: 248)

Իրանական մշակույթում միայն բույսերի չարխափան հատկանիշները չէ, որ արատահայտված են: Մարդու բույսերի օգնությանը դիմել է նաև վերջիններիս պաշտպանությունը ստանալու, սիրած էակին հասնելու, փոխադարձ սեր ունենալու և բազմաթիվ այլ նպատակներով:

Նման հատկանիշներ, համաձայն մեր ձեռքի տակ եղած նյութերի, ունի արդեն բազմիցս հիշատակված մանդրագորան: Այսպես օրինակ, երբ ամուսինը ուտում է մանդրագորայով խառնված ուտելիքը, նրան թույլ չեն տալիս թթու ուտել, այլապես կխելագարվի (Katirāyī 1348/1969: 377): Մանդրագորան օգտագործում են որպես

թալիսման՝ այն ծխեցնելով, մարմնին քսելով, սննդի մեջ օգտագործելով կամ այրելով (Asadiān xorramābādī 1358/1979: 174; Anjavī šīrāzī 1371/1992: 223):

Մանդրագորայի դերը իրանական մշակույթում այնքան մեծ է, որ այն հիշատակվում է հեքիաթներում, ասացվածքներում, առակներում և բանաստեղծական դիվաններում: «Խելագարն ու մանդրագորան» հեքիաթը մի հաճելի ծայնով երիտասարդի մասին է՝ Ալիշահ անունով, որը Քուքաբ անունով մի աղջկա հետ ամուսնանալուց հետո խելագարվում է: Քուքաբը ամուսնու սերն իր հանդեպ ավելացնելու համար նրան մանդրագորա է տալիս, բայց այն ուտելուց 40 օր հետո Ալիշահը թթու է ուտում և խելագարվում (Rasūlī 1378/1999: 418): Խորասանում սիրո համար կատարվող մի արարողության ժամանակ աչքերը սուրմայով ներկելիս արտասանում են. «Իմ սուրման փերիի սուրման / Իմ սուրման սիրտ է տանում / Իմ սուրման մագնիս / Իմ սուրման մանդրագորա» (Šokurzāde 1346/1967: 635):

Հնում Թեհրանում հավատում էին, որ եթե կինը ծխական լվացում կատարելու ջրի վրա շամբալա լցնի, մեջը գարի ու ցորեն թրջի և լցնի աղավնիների դիմաց, ամուսնու սերը կավելանա և ինչ որ կինը նրանից ուզի, ամուսինը կկատարի (Šahrī 1371/1992: 539):

Արջընկույզն (tature) այլ կերպ անվանում են Ահրիմանի նաբաթ, Սատանայի խոտ և հավատում են դրա՝ թունավոր, քնեցնող ու սպանող հատկությանը: Այս բույսի հետաքրքիր տեսքը, ծաղիկներն ու բողբոջները գրավում են մարդկանց, հատկապես երեխաներին, որի արդյունքում էլ թունավորվելու հավանականությունը մեծանում է (Asqarnezād 1381: 2002: 50): Այս բույսը նոր ծաղկած վիճակում տհաճ ու զգվելի հոտ է արձակում: Դրա տերևները տտիպ են, իսկ հատիկները՝ դառը (Šamā’ 1362/1983: 232; Zargari 1368/1989: 562): Արջընկույզի լայն կիրառումը ողջ մայրցամաքում այն դարձնում է ամենակիրառելի հայուցինագեն բույսը: Այս ընտանիքի բույսերի՝ հոգեմետ լինելը դեռևս հին ժամանակներից ընդգծվել է բուսաբանական ու փիլիսոփայական աշխատություններում: Հունական աղբյուրներում ասվում է, որ բույսը տարբեր չափաբաժիններով օգտագործելիս կարող է առաջացնել բարձր տրամադրությունից մինչև զառանցանք, իսկ մեծ չափաբաժնով՝ նույնիսկ մահ (Theophrastus 1916: 273): Աղբյուրներից մեկում ասվում է, որ Թաբասարանի լեռներում մի բույս է աճում՝ gūzmāsel անունով: Ով այդ բույսը քաղի և այդ ժամանակ ծիծաղելով ուտի, կսկսի այնքան ծիծաղել, որ ուշաթափվի, իսկ եթե լացելով քաղի, ապա լացից կուշաթափվի (Qazvini 1344/1965: 229):

Այսօր էլ Իրանի որոշ շրջաններում, օրինակ Գիլանում, արջընկույզն օգտագործում են երեխաներին քնեցնելու և հանգստացնելու համար (Pāyande-ye Langrūdī 1355/1976: 262): Ընդհանրապես, մարդիկ այս բույսին վերաբերվում են որպես թունավոր բույսի,

որի փոքր չափաբաժինն այնքան թունավոր է, որ օգտագործվում է շներին սպանելու համար, իսկ մարդկանց կարող է խլացնել կամ կուրացնել (Amini 1353/1974: 153):

Արջասպն օգտագործվում է նաև մարդկանց անգիտակից դարձնելու համար: Էդվարդ Բրաունը Շեյխ Էբրահիմի անունից պատմում է, որ արջընկույզից յուղ են պատրաստում, որի կես սիսեռահատիկը 24-36 ժամով մարդուն քնեցնում է: Համ չունենալու շնորհիվ այն կարող է ավելացվել սննդի մեջ (Brown 1893: 521): Փոլաքն ասում է, որ իրանցիները արջընկույզի յուղն օգտագործում են թութքի բուժման համար, քանի որ այս հիվանդությունը հաճախ է հանդիպում ձիավորների մոտ (Polak 1865: 261): Ժողովրդական բժշկության մեջ այս բույսի թուրմը կամ չորացրած տերևների ծուխը (ամենից հաճախ ծխախոտի տեսքով) օգտագործվում է նյարդային լարվածությունը, հոգեբանական ընկճվածությունը և նույնիսկ ռևմատիզմը բուժելու համար (Zargari 1368/1989: 567): Այս բույսի ծաղիկները, ցողունն ու սերմերը ևս հանգստացնող ու քնաբեր հատկություն ունեն: Դրա տերևներից պատրաստված գլանակը ծխախոտի նման ծխելը բուժում է ասթմատիկ հազը:

‘Ajaleb ol-maxluqat գրքում ասվում է, որ ծաղկած չիչխանի հոտը կանանց կրքոտ է դարձնում, և այն տղամարդը, ով իր մոտ չիչխանի ծաղիկ պահի, կգրավի իր սիրելի կնոջ սիրտը Դუსի 1345/1966: 314):

Իրանում հավատում են, որ եթե հղի կինը Ղուրանի Յասին սուրահը 40 անգամ կարդա և 40 խնձորների վրա փչի, ապա այդ խնձորներից օրը մեկ հատ ուտի, երեխան գեղեցիկ կլինի (Hedāyat 1334/ 1955: 68; Homayūnī 1353/1974: 164): Եթե հղի կինը խնձոր շատ ուտի, երեխան տղա կլինի, իսկ եթե խնձորը կծելու պահին այն հենած լինի այտին, երեխան ծնոտին փոսիկ կունենա (Masse 1938: 15, 17):

Խնձորի հետ կապված ամենակարևոր երևույթներից մեկը հարսանիքի ժամանակ հարսին խնձորով հարվածելն է: Փեսան հարսի կողմը խնձորներ է նետում կամ տալիս է նրա ձեռքը: Այն սովորաբար կարմիր է լինում, ինչն էլ մաքուր սիրո խորհրդանիշ է: Խնձորը նետելուն հաջորդում են երգն ու պարը: Երբեմն խնձորի փոխարեն նուռ, նարինջ, որևէ այլ միրգ կամ ծաղկեփունջ են օգտագործում (Ayāzī 1371/1992: 214; Šokurzāde 1346/1967: 201, 619; Mirniā 1369/1990: 245): Սեմնանի Աբարսաջ գյուղում ոչխարների կամ այծերի ետևից 6 հատ խնձորով կամ նոռով հարվածում են և ասում. «Աստված առատություն տա», որից հետո միայն արու ոչխարներին բաց են թողնում էգերի մոտ (Šary’atzāde 1371/1992: 475):

Գիլանում հարսանեկան ծեսերից մեկը կոչվում է nārenjzanī (նարինջներով հարվածել): Հարսանիքի ժամանակ փեսան հարսի գլխին աղանդեր ու մետաղադրամներ է լցնում, ապա նրա կողմը նարինջ է նետում: Հարսն ու փեսան ջրհորի շուրջը պտտվում են և հարսը մի մետաղադրամ է նետում ջուրը՝ ի նշան երջանկության և տան կողքին մի թթենի են տնկում: Նարինջի մասին ևս Իրանում կան

բազմաթիվ ավանդություններ ու հեքիաթներ: Ասում են, որ մի արքայազն կոտորում է մի ծեր կնոջ կուժը: Կինը նրան անիծում է, որ մի նարինջի սիրահարվի կամ իր կնոջն ընտրի նարինջ նետելով (Mārzolof 1371: 83, 93, 124, 128): Նարինջի ու կիտրոնի տերևները կիրառվում են նաև գուշակությունների համար, դրանց վրա նաև հմայիլներ ու Ղուրանից հատվածներ են գրվում (Šary’atzāde 1371/1992: 520; Abī ol-xeyr 1362/1983: 488):

Կամֆորայի հատկությունների հանդեպ վերաբերմունքը դրա շուրջ բազմաթիվ հավատալիքների պատճառ է դարձել: Ատրպատականում որևէ մեկի սրտում սեր կամ չարություն առաջացնելու համար մի քիչ մածունի մեջ կամֆորա են ավելացնում, այն տանում գերեզմանատուն և գերեզմանի վրա լցնելով ասում են՝ իմ սերը այսինչի սրտում դիր կամ էլ այսինչ մեկին սև հողին հանձնիր (Hedāyat 1334/ 1955: 68):

Պետք է խոսել նաև բույսերի՝ թալիսմանի դեր կատարելու մասին: Մրտենու ջուրը, ծեծած խունկի, մոխրագուն համպարի խառնուրդն օգտագործվում է որպես թալիսման ցանկությունների իրականացման համար (Jamālīyazdī 1346/1967: 371): Այս խառնուրդը Դանիսերին անվանում է կնիք, որն իր տիրոջ առաջ կբացի գիտելիքի դռներն ու մոգությունը նրա վրա չի ազդի, իսկ իր գործերն էլ միշտ հաջող կընթանան (Danisari 1387/2008: 84)

Ավելի վաղ արդեն խոսել ենք կարմրան ծառի՝ առասպելներում ունեցած դերի մասին: Կարմրանին վերաբերող գրեթե բոլոր պատմություններում կան հիշատակություններ նաև այս բույսի մոգական հատկանիշների վերաբերյալ: Այսպես, եթե կարմրանի փայտով հարվածես կենդանուն, ապա վերջինս կհիվանդանա, իսկ եթե մեկը կարմրանի փայտը կոտրի, այդ գիշեր ձեռքը կցավա, եթե մարդը գտնվի կարմրանի ծառի տակ, կենթարկվի վայրի կենդանիների՝ առյուծի ու վագրի հարձակմանը (Tusi 1345/1966: 317): Ս. Էլգուդը մի պատմություն է պատմում ալքիմիկոսների կողմից պատրաստված մի մոգական հեղուկ-դեղախառնուրդի մասին, որն ամեն խնջույքի ժամանակ ներկաները խմում էին և հատկապես, երբ մի փոքր գինովցած էին, քնում էին: Կարմրանը այդ խառնուրդի հիմնական բաղադրիչն էր (Elgood 1951: 284): Մարգբաննամե գրքից «Բաբելոնի արքան և արքայազնները» պատմության մեջ կարմրանը փերիների սիրելի վայրն ու գիշերատեղին է: Եթե կարմրանի տերևը քսեն կույրի աչքերին, նա կտեսնի (Varāvīnī 1363: 139-140):

Երեխայի ծնվելուց հետո երեխային ու ծննդկանին ահրիմանական ուժերից պաշտպանելը մեր նախնիների անհանգստություններից մեկն էր, որի համար տարբեր բույսեր էին օգտագործվում: Դրանցից մեկը բամբակն էր: Իրանի տարբեր շրջաններում ծննդկանի շուրջը ածուխով գիծ էին քաշում, պարան կապում և մի քանի սևացրած բամբակներ կախում նրա գլխավերևում, որպեսզի ալը չտանի: Եթե ալի երեխան՝ նրա զույգը գար, ծննդկանին մոխրաջուր կտային և կոկորդին բամբակ կդնեին: Ծննդից

հետո երեք օր մի աղյուսի վրա բամբակից մարդ էին պատրաստում, դրա վրա դնում մի ագռավ, սպանդ և տաս շահի փող, որպեսզի ձախորդությունն ու փորձանքը ծննդկանից հեռու մնան (Zolfaghari 1392/2013): Վեցերորդ գիշերվա արարողություններից էր տատմոր միջոցով ծննդկանին կնքելը: Դրա համար մի կտոր բամբակ էին վերցնում և դրան լուլայի ձև տալիս: Ապա դրա մեջտեղ իմաստը կապ էին գցում և կաթսայի տակ քսելով սևացնում էին: Այդ երկար ու սևացրած բամբակը կախում էին ծննդկանի գլխավերևում և որմնախորշի մեջ կամ այն կտոր-կտոր անելով տարածում սենյակով մեկ (Katirāyi 1348/1969: 52): Բամբակը՝ որպես չարը քշող միջոց օգտագործվում է նաև այլ նպատակներով: Երբեմն բամբակի մի կտոր բռնում են ձեռքի ակի մեջ և դրանից մանր թելեր առանձնացնելով ամեն կտորի հետ տալիս են որևէ մեկի անունը, ում կասկածում են չար ուժերի հետ համագործակցելու մեջ: Դրան զուգահեռ կրակամանի մեջ սպանդ են վառում, հիվանդի շուրջը պտտեցնում, իսկ դրա մոխրից հիվանդի ճակատին խալ են նկարում: Խորասանում սաֆար ամսվա վերջին չորեքշաբթի օրը փլավ են ուտում և տան վերևում կրակ են վառում և կտուրից կրակի մեջ սպանդ, աղ, բամբակի կտորներ ու չհասած գարի են լցնում (Hedāyat 1334/ 1955: 68):

Յորենի միջոցով երեխաներին չարիքից ու փորձանքից պաշտպանելու ավանդույթը տարածված է թուրքմենների շրջանում: Հացի ու շաքարի կտորներն անցկացնում են մի թելի վրա և այն կախում երեխայի վզից: Սրանով քշում են դևերին ու չար ոգիներին՝ նրանց հայացքը երեխայից շեղելով հաց ու շաքարի վրա, իսկ հացի սուրբ լինելը քշում էր չարքերին: Սա կարելի է տեսնել նաև լուրերի շրջանում: Երեխայի ծնվելու ժամանակ հաց են թխում և kolire անունով լոշեր են պատրաստում: Ապա 6-7 լոշ կախում են երեխայի օրորոցի վերևում: Բոլոր 6 կամ 7 գիշերների ընթացքում լոշերը ցած են իջեցնում և աղոթք կարդալուց հետո այն տանում դաշտ, անապատ կամ փողոց և թողնում այնտեղ: Այս արարողությունը Իրանում երեխայի ծնվելուց հետո վեցերորդ գիշերվա ծեսի մի մասն է, որը կապված է շեշե դևի հետ (Ebrāhīmī 1392/2013: 86-96):

Հավատալիքներում, հատկապես ծննդաբերության հետ կապված, բրինձը առանձնահատուկ տեղ է զբաղեցնում: Նախ այն, որ բրնձով պատրաստված որոշ հայտնի ուտելիքներ, ինչպես դոլման, կամ բրնձի քուֆթան, համարվում են հղի կնոջ քմահաճույքներ: Բացի այդ, ծննդաբերությունից առաջ, հետո կամ ընթացքում կամ նորածնի հետ կապված բրնձով որոշ ծեսեր են կատարվում: Օրինակ, ծննդաբերությունը թեթևացնելու համար ծննդկանի գլխաշորը նպարավաճառի մոտ գրավ են թողնում և դրա դիմաց բրինձ, ցորեն կամ արմավ են վերցնում: Ծննդաբերությունից հետո արմավը որպես բարեգործություն բաժանում են, իսկ ցորենն ու բրինձը տալիս են աղքատներին (Šokurzāde 1346/1967: 309): Երեխայի ծնվելուց հետո նրան ալից պաշտպանելու համար վեցերորդ գիշերվա արարողություններն են

իրականացվում: Մի ամանի մեջ բրինձ, ոսպ և կորեկ են պատրաստում և լցնում ծննդկանի ներքնակի չորս ծայրերին ու սենյակի չորս անկյուններում: Երեխայի օրորոցը կախում են թոնրի վրա, մի քիչ բրինձ են լցնում մեջը, կամ նորածնի քնելու տեղը հարմարեցնում են բրնձով զամբյուղի կամ սկուտեղի վրա (Hasanzāde 1387/2008: 192-193):

Նորածնի անվանակոչման ծեսի ժամանակ տատմերը ցորենով կամ բրնձով լի մի թասով սենյակ է մտնում և բրինձն ու ցորենը շաղ տալիս ծննդկանի անկողնու շուրջը: Այդ բրինձը կամ ցորենը մինչև տասներորդ օրվա առավոտը, երբ ծննդկանը բաղնիք է գնում, մնում է: Այդ օրը ցորենը կամ բրինձը հավաքում են և աղավիններին են տալիս (Katirāyi 1348/1969: 73, 76): Սարվեսթանում, եթե կինը քիչ կաթ ունի, աղոթքներ գրողին խնդրում է կաթի համար աղոթքներ գրել, հետո մի քիչ բրինձ է պատրաստում, մի քիչ քունջութ է կրակի վրա բովում և խառնում բրնձին: Այդ խառնուրդը ութ հավասար մասի է բաժանում և կաթի աղոթքը ջրի մեջ լվանում է: Ամեն անգամ սնունդ ընդունելիս այս խառնուրդի մի մասը եփում է այն ջրով, որի մեջ լվացել էր աղոթքը: Կաթի աղոթքի կիրառման մեկ այլ ձև է այն վզից կախելը այնպես, որ կանգնի ճիշտ երկու կրծքերի արանքում (Homāyuni 1348/1969: 362):

Այս աղոթքները կիրառվում են նաև ալից ու ջիններից պաշտպանվելու համար: Այս ծեսի ժամանակ մզկիթում գտնվող կանանցից մեկը մի քիչ բրինձ է լցնում ձեռքի ափի մեջ, աղոթք է կարդում, փչում է բրնձի վրա և շրջելով սենյակով մեկ բրինձը հատիկ-հատիկ շաղ է տալիս հատակին, որպեսզի այն ու ջինը հավաքեն դրանք ու նորածնին ու երեխային ձեռք չտան (Šokurzāde 1346/1967: 309):

Ժողովրդական հավատալիքներում տարածված է նաև սիսեռի կիրառությունը որոշակի իրավիճակներում: Աղաջամալ Խանսարին Ղաջարական շրջանի կանանց հավատալիքների մասին պատմում է, որ անհաջողություններից պաշտպանվելու համար ածիկ են պատրաստում և հավատում են, որ եթե ածիկի հատիկները խակ սիսեռի հետ ձեծեն ու ուտեն, մեծ զոհաբերություն կհամարվի (Xānsārī 1349/1960: 6): Բաղնիք գնալու արարողությունը ևս բաղկացած է եղել բազմաթիվ առանձին գործողություններից, ինչպես մոր կողմից նորածնի օրորոցի վերևում կամ հենց բաղնիքում ընկույզ կոտրելը, սոխի ու երկաթյա մեխի դերը, ծննդկանի համար շաքարից ու սիսեռից առույգացնող ճաշ պատրաստելը և այլն: Սիսեռն օգտագործվում է նաև ապագան գուշակելու և որևէ մեկի բախտը բացելու համար, որը կոչվում է *fāl-e noxōd* (սիսեռով գուշակություն): Սիրջանում այս արարողության ժամանակ 41 հատ միաչափ սիսեռ լցնում են մաղի մեջ և թափահարում: Ապա Ղուրանից երկու սուրահ են կարդում և մարգարեին գովաբանում են: Հետո սիսեռները երեք մասի են բաժանում, ամեն մասը չորս-չորս հատով առանձնացնում են, իսկ մնացած մասը դնում են մաղի վրա: Եթե մնացած մասը 2-2-1 հատով առանձնանում է, ասում են, որ փանջթանի նշան

է և համարում են լավ գուշակություն: Հակառակ դեպքում երեք անգամ կրկնում են այս գործողությունը և բախտ բացողը դիմում է բախտագուշակությանը (Baxtiārī 1378/1999: 333):

Քերմանում սիսեռի հետ կապված ավանդույթներից է չահարշամբեսուրիի համար ճաշ եփելը: Սիսեռ են վերցնում և յուրաքանչյուր հատիկի վրա առանձին աղոթք են կարդում ու փչում: Սիսեռը խառնում են ոսպի հետ և չորեքշաբթի առավոտյան դրանով արիշտա են եփում: Ապա խմորից մի մարդուկ են սարքում, դնում են ճաշի մեջ, որ եփվի: Այդ ճաշից բոլորը ուտում են և ուղարկում հարևանների համար: Հետո բարձրանում են տանիքի վրա և Կիբլայի ուղղությամբ մի քիչ ճաշ են ջրի խողովակների մեջ լցնում, որի տակ դնում են մի նոր ավել, որպեսզի ճաշը թափվի ավելի վրա: Վերջում ամեն մեկը ավելի վրայից մի հատիկ արիշտա է վերցնում և իր առողջության համար ուտում (Morādī 1387/2008: 261-262):

Այսօր Իրանի որոշ շրջաններում մասամբ պահպանված մոզական արարողություններից է abūdardā ճաշի պատրաստումը: Դրա համար ընտրում են յոթ և ավել լոբազգիներ, բայց հիմնականում յոթ: Այս ճաշի համար օգտագործվում են սիսեռ, լոբի, ոսպ, կարմիր ոսպ, բակլա, իսկ բույսերից թարրե, մաղադանոս, սպանախ և սոխ: Յոթ ընտանիքների կանայք գդալներ զարկելով չահարշամբեսուրիի գիշերը կամ չորեքշաբթի օրը մինչև արևածագը այս ճաշը եփում են: Այս ճաշը եփելու ամենալավ ժամանակը տարվա ամենաչարագուշակ օրն է: Ընդհանրապես, չորեքշաբթի օրերը համարվում են անհաջող օրեր: Բացի այդ, տարվա վերջին չորեքշաբթին կամ Սաֆար ամսվա վերջին չորեքշաբթին համարվում է տարվա ամենաանհաջողը և այս ճաշի եփման համար ամենահարմար ժամանակը: Բացի այդ, շիա իմամների նահատակման օրը ևս համարվում է անհաջող և հարմար է այս ճաշի եփման համար: Ամեն տարվա ֆարվարդինի 13-ը՝ սիզդահբեդարի անցկացման օրը, Իրանի որոշ շրջաններում այս ճաշի եփման լավագույն ժամանակն է համարվում:

Աբուդարդա ճաշի պատրաստման կարևոր փուլերից մեկն էլ ցորենի այլուրով խմորից մարդուկներ պատրաստելն է: Սովորաբար այդ տգեղ ու հիվանդանման մարդուկները պատրաստվում են յոթ անչափահաս աղջիկների կողմից և դրվում են ճաշի մեծ կաթսայի մեջ, որը Սարվեսթանում անվանում են labodī (Ḥātemi 1385/2006: 90-91): Ճաշը եփելուց հետո մարդուկներին հանում են և նետում հոսող ջրի մեջ կամ պարզապես ոչնչացնում են: Երբեմն էլ հիվանդին բուժելու համար նրան տալիս են ուտելու խմորե մարդուկի այն մասը, որը հիվանդի մոտ ցավում է՝ հավատալով, որ դրանով հիվանդությունը կանցնի: Աբուդարդա ճաշի խմորե մարդուկները նման են վուդու տիկնիկներին: Իրականում դրանք պատրաստելը բարի նպատակ չի հետապնդում: Այդ տիկնիկները մարդու պատկերով ու նմանությամբ են պատրաստվում և չար ու վատ ուժերի կլանմամբ վնասակարություն են ձեռք բերում և հարվածում այն

մարդուն, ում նմանությամբ որ պատրաստվել են: Այս երևույթը կարելի է բնորոշել Ջեյմս Ֆրեզերի առաջարկած Imitative magic կամ Sympathetic magic տերմիններով:

Քազրունում, եթե կինը առաջին երեխայից հետո չի հղիանում, ասում են, որ այդ երեխան նախանձ է և նախանձը նրա միջից հանելու ու կնոջ հղիանալու համար ոչխարի գլուխ են եփում և երեխային հարցնում են, թե որ մասն է ուզում ուտել: Որ մասերը որ երեխան ցույց է տալիս, երեխայի համապատասխան մասերը տաքացրած մետաղական ասեղով դադում են՝ հավատալով, որ դրանից հետո երեխան նախանձ չի լինի, կինն էլ կհղիանա: Երբ երեխային եփած գլխից իր ուզած մասը տալիս են, որ ուտի, հետո երեխային տանում են բաղնիք, լողացնում են, նոր շորեր են հագցնում, իսկ տուն վերադառնալիս գլխին աղանդեր, մրտենու տերևներ ու վարդաջուր են լցնում, իսկ քաղաքից կամ գյուղից դուրս գտնվող ջրհորներից մեկի մեջ աղ են լցնում (Ḥātemi 1385/2006: 90-91):

Իրանական հավատալիքներում մրտենին օժտված է բախտ բացելու և չար աչքից պաշտպանելու հատկությամբ: Քազրունում որևէ ջրհորի մոտ գնալը և դրա մեջ մրտենու տերևներ նետելը ցանկությունների իրականացման գրավական է: Բախտը բացելու համար աղջիկները պետք է չորեքշաբթի գիշերը մի քիչ քաղցրավենիք, մրտենու տերևներ, հինա և մի քանի մետաղադրամներ տանեն ջրհորի մոտ: Մետաղադրամները պետք է դնել ջրհորի եզրին, իսկ տերևներն ու քաղցրավենիքը լցնել դրա մեջ: Հետո պետք է ուղեկցի ձեռքերը հինա դնել, մոմ վառել և վերադառնալ, մինչև բախտը բացվի (Ḥātemi 1385/2006: 90-91):

Արմավի վերաբերյալ ասում են, որ եթե կինն ու տղամարդը կնոջ դաշտանի առաջին օրվանից օրական մի քանի արմավ անշտապ ուտեն, կամ էլ ճաշից ու ընթրիքից հետո երկուական արմավ ուտեն, երեխան տղա կլինի (Jazayeri 1361/1982: 246): Իսկ ատամի ցավն անցկացնելու համար 6 փոքրիկ մեխերով այն արմավենու ճյուղի ծայրի չափ ամրացնում են, որ ատամի ցավն անցնի (ẓiāyi 1385/2006: 47):

Իրանի տարբեր շրջաններում հավատում են, որ որոշակի ծառերի վրա չար հոգիներ են պտտվում, և եթե մարդը այդ ծառի տակ քնի, ջինը նրան կվնասի: Մի քանի վայրերում սա վերաբերվում է բոլոր ծառերին, ուստ մայրերը չեն թողնում իրենց երեխաներին ծառերի տակ քնել (Masse 1938: 343): Գիլանում հավատում են, որ թզի կամ ընկույզի ծառի տակ քնողը ջինն է դառնում: Սա հակառակն է հրեաների այն հավատալիքի, որ եթե մեկը նստի ճյուղերը տարածած թզենու տակ, հեռու կմնա ձախորդություններից ու միշտ առողջ կլինի Hākes 1349/1970: 110): Դեռևս հնագույն ժամանակներից թզենու վերաբերյալ առանձնահատուկ վերաբերմունք են ունեցել հողագործներն ու այգեպանները: Նրանք հավատում էին, որ եթե դեպի թզենու կողմը գետնին որևէ բան գրեն, դրանք կարտացոլվեն պտուղների վրա (Yāverī 1359/1980: 128): Կամ եթե կատաղած կովը ոտքը հասցնի թզենու ճյուղին, ճարպիկ ու հնազանդ

կղաոնա (Jamāliyyazdī 1346/1967: 371): Թզենու մասին ամենահայտնի հեքիաթը «Թուզ-մարդը» հեքիաթն է: Ինչպես ասվում է, Քաբուլի լեռներում մի կենդանի գոյություն ունի, որը արոտում գնում է ոչխարների ետևից և նրանց կաթը ծծում: Նա, ով այս կենդանուն մսից ուտում է, խելագարվում ու մահանում է: Այս կենդանին թաքնվում է թզենու տերևների տակ: Եթե դրա մի ճյուղը փայտի հետ միասին այրես, այդ կրակով տաքացողը ուշագնաց կլինի, երբեմն նույնիսկ կմահանա (Bīrunī 1923: 287):

Էպիլեպսիայով տառապող երեխայի բուժման համար հաճախ օգտագործվում է հալվեն (Aloe vera): Հիվանդ երեխայի մորը մեջք-մեջքի կանգնեցնում են մի աղջկա հետ, երեխային անցկացնում են նրանց ոտքերի արանքով, ապա երեք անգամ հրացանի կոթի ու գոտու արանքով: Եթե երեխան ցնցվում է, նրա գլխի ետևում բաղեղ են դնում: Եթե երեխան սրտխառնոց և որովայնում ծակոցներ է ունենում, հալվեն և մետաքսի ակացիան կապում են իրար ու նետում տանիքին (Masse 1938: 343):

Սիֆիլիսի բուժման համար եղջերուի եղջյուրները կամ չորացած ոսկորները փոշիացնում են, խառնում են նռան ծաղկի, ունաբի տերևների, այրված մազերի, հայկական կավի, այրված դոմիկիև հալվեյի հյութի հետ և դնում են բորբոքված տեղի վրա:

Մորմի կծածը և ճարպուռուցքը բուժելու համար հալվեի հյութը խառնում են ափիոնի հետ և քսում հիվանդ մասին (Šokurzāde 1346/1967: 200, 207, 221):

Հնում հողագործները յուրահատուկ վերաբերմունք ունեին ընդեղենի, հատկապես նուշի հանդեպ: Եթե նուշը կոտրեն և զգուշորեն հանեն կեղևից, ասեղի ծայրով դրա վրա ցանկացած նախշեր անեն կամ գրեն և նորից ետ դնեն կեղևի մեջ, խոզի կղանքն ու հողն իրար խառնեն, լցնեն փոսի մեջ և այդ նուշն էլ հետը տնկեն, որպեսզի բերքատու ծառ դառնա, ապա դրա տված յուրաքանչյուր նուշի վրա նախշեր կլինեն (Bīrjendī 1387/2008: 65): Նուշ կոտրելն ու միջուկը հանելը Իրանում ուղեկցվում էր կանանց ու աղջիկների կողմից հեքիաթ պատմելով: Այս դեպքում ակնհայտ է կապը նուշի և երջանկության ու բարօրության միջև: Հեքիաթներից մեկում ասվում է, որ մի աղջիկ լացելով նուշ էր կոտրում և կրկնում էր «կոտրի՛ր, կոտրի՛ր, նուշը կոտրի՛ր» արտահայտությունը, արցունքներն ընկնում են նուշի կեղևների վրա և վերածվում մարգարտի (Anjavīšīrāzī 1352/1973: 50):

Յագդում ընդունված է, որ ամուսնական տարիքի հասած աղջիկները ուրբաթ օրը մի քիչ ընկույզ և նուշ են գնում, բարձրանում են քաղաքի գլխավոր մզկիթի մինարեթի վրա և այնտեղ ծնկի գալով նամազ են անում: Հետո մինարեթի աստիճաններով իջնելիս ամեն աստիճանի վրա մի նուշ կամ ընկույզ են դնում և կոտրում՝ հավատալով, որ դրանով իրենց բախտը կբացվի և շուտով կամուսնանան (Šokurzāde 1346/1967: 90):

Բամբակն այն բույսերից է, որոնք ամենատարբեր կիրառություններ ունեն թե՛ ծեսերի ու արարողությունների անցկացման ժամանակ, թե՛ որպես բուժիչ ու չարը քշող

միջոց: Օրինակ, Նովրուզի ժամանակ Քուրդիստանում քուսե (ցանցառ մորուքով կերպար) ընտրված մարդուն զարդարելու համար բամբակից մորուք են պատրաստում (Kivān 1349/1960: 117): Արդաքանում բամբակը որպես աչքալուսանք ուղարկվում է հարսին (Ṭabāṭabāyi 1381/2003: 239): Բամբակի ավելի լայն կիրառությունների մասին պետք է նշել, որ մինչև վերջերս Թեհրանում ջուլիակներն իրենց փայտի օգնությամբ զբաղվում էին գուլակություններով: Երբ վերմակ կարելու համար գնում էին մեկի տուն, առանց ամուսին մնացած կանայք ու տղամարդիկ անցնում էին նրա փայտի տակով, որպեսզի բախտը բացվի: Կանայք բախտը բացելու այս մեթոդի ամենաարդյունավետ ձևը համարում են ջուլիակի աչքից հեռու նրա փայտի լարերը պոկելը (Šahrī 1368/1989: 60): Բամբակը կիրառվում է նաև թաղման արարողությունների ժամանակ: Երկու կես մետրամոց պարաններ, որոնց ծայրին բամբակ է փաթաթված, դնում են հանգուցյալի թևի տակ՝ որպես ձեռնափայտ Նաքիրի ու Մունքիրի հետ հանդիպման ժամանակ (Ranjbar 1373/1994: 330):

Իրանի մի շարք գյուղերում մինչ օրս որոշ հիվանդություններ բուժում են ժողովրդական միջոցներով: Օրինակ, Ղուչանում աչքի հիվանդությունները բուժելու համար ճանճը երկու մատերի արանքում ճզմում են, լցնում աղավնու արյան մեջ և բամբակով քսում են աչքերին (Šokurzāde 1346/1967: 90): Իսկ ահա ականջի ցավն անցկացնելու համար էգ ավանակի կղանքը լցնում են կրակի մեջ: Ապա մի ինքնատեղ դնում են կրակի վրա և բամբակով ինքնատեղի բերանը փակում են, որպեսզի կղանքի ծուխը դուրս գալիս ներծծվի բամբակի մեջ: Վերջում այդ բամբակը դնում են ցավացող ականջի մեջ (Šokurzāde 1346/1967: 90): Նմանատիպ բուժամիջոցները տարածված են Իրանի տարբեր շրջաններում՝ աչքի ու ականջի ցավը հանելու համար (šafinežād 1355/1976: 411; Movayedmoḥsenī 1381/2002: 144): Գիլանում նորածինների փորկապության բուժման համար ավելի բարակ ցողունի վրա մի քիչ բամբակ են փաթաթում և գերչակի յուղի հետ խառնելուց հետո մտցնում են երեխայի հետանցքը (Pāyande-ye Langrūdī 1355/1976: 261): Սրատուտի դեմ պայքարելու համար օգտագործում են քացախով կամ նավթով թաթախված բամբակ կամ ճզմած փայտոջիլ՝ որպես մոմիկ (Ṭabāṭabāyi 1381/2003: 239): Սարվեսթանում, եթե երեխայի ատամը հանել են, տեղը աղ ու բամբակ են դնում, իսկ ատամը ուսի վրայով ետ են շարտում, որպեսզի ագռավը տանի (Homāyuni 1348/1969: 68): Բայց անշուշտ, բամբակի ամենալայն կիրառումը տեսնում ենք թլպատման ծեսի ժամանակ: Հնում թլպատումն ընկալվում էր ոչ թե որպես բժշկական արարողություն, այլ ժողովրդական ծես, որը հիմնականում իրականացնում էին վարսավիրներն ու սափրիչները, նրանք կիսաայրված բամբակ էին օգտագործում, որը դեռ ծխում էր և տաք էր: Այն դրվում էր վերքի վրա, որպեսզի արյունահոսությունը դադարեցվեր և վարակ չանցներ (Rezāyi

1387/2008: 355-356; Pāyande-ye Langrūdī 1355/1976: 37; Movayedmoḥsenī 1381/2002: 204):

Բացի այդ, բամբակի ու մարդու միջև կապի մասին կան բազմաթիվ հայտնի հեքիաթներ, ինչպես «Բամբակե փահլեվանները», «Բաժակը, հայելին ու բամբակը» (Darvīšān 1378/1999: 279-283): Սակայն այս հեքիաթներից ամենահիշարժանը «Խորթ մոր կովը» կամ «Ֆաթիքու» հեքիաթն է (Šary'atzāde 1371/1992: 131-135; Lorīmer 1353/1974: 152-157): Այս հեքիաթի հերոսներն են դևը, կովը, քամին, յոթ թիվը, քաղախի մեծ կավե ամանը, հացը, ոսկորը և այլն: Այս հեքիաթում կովի վերածված մայրը ուտում է բամբակի կտորները և նրա բերանից թելի կծիկներ են դուրս գալիս և հասնում հեքիաթի հերոսին՝ Ֆաթեմեին: Մի օր քամին աղջկա բամբակներն իր հետ տանում է ջրհորի խորքը, և աղջիկը բամբակի ետևից մտնում է ջրհորը, որտեղ հանդիպում է դևին: Դեպքերի հետագա ընթացքի արդյունքում աղջիկը երջանիկ է լինում (Šary'atzāde 1371/1992: 391):

Փարսիավուշ բույսն օգտագործվում էր ձախորդություններից ու չար աչքից երեխաներին պաշտպանելու համար: Քերմանում երեխաներին բուժելու և աչքով տվածը չեզոքացնելու համար վերցնում էին 7 հատ կանաչ ոլոռ, 7 կտոր քարաղ, 7 հատիկ սպանդ, 7 կտոր փայտ և փարսիավուշի ու *Hyssópus*-ի ծաղկի հետ կիբլայի ուղղությամբ եռացնում են, հետո նաբաթով քաղցրացնում: Այնուհետև տալիս են, որ երեխան ուտի (Morādi 1387: 257):

Ուժեղ արյունահեսության դեմ ժողովրդական միջոցներից մեկն էլ հետևյալն է. թխկու չորացած պտուղը, աղբերաց արյունը, մրտենու տերևը, նռան կեղևը պահում են գոլորշու վրա: Ապա նռան կեղևի հյութի մեջ դնում են բրդյա թել և դնում խառնուրդի մեջ, որից հետո միայն վերքի վրա և արյունահոսությունը կանգնում է (Hooper 1937: 208): Փարսիավուշն օգտագործում էին նաև հազի և հատկապես, սև հազի դեմ: Սկզբում մի բաժակ ավանակի կամ ջրու կաթ են լցնում ամանի մեջ: Եթե հիվանդությունը շատ ուժեղ է, փարսիավուշը թրմում են և խառնելով կաթի հետ, տալիս են երեխային (Šokurzāde 1346/1967: 228-229):

Այս բույսի մոգական հատկանիշների հանդեպ հավատը պատճառ է դարձել, որ այն դառնա որոշ թալիսմանների, աղոթքների ու հմայիլների մաս: Այս բույսի կիրառման մեկ այլ միջոցի համաձայն սկզբում սև նռան հատիկները տալիս են, որ երեխան ուտի, ապա վանիլինը կաթի մեջ եռացնում են և դա էլ են տալիս երեխային խմելու: Ամենավերջում երեխային տալիս են փարսիավուշի եռացրած արմատները: Գործողությունն ամբողջացնելու համար երեխային խմեցնում են ավանակի կամ ջրու կաթ: Եթե այս ամենը երեխային չի օգնում, երեք օր արևածագից առաջ տանում են առվույտի դաշտ և այնտեղ քնեցնում, մինչև որ քամուց առվույտը խփվի երեխայի կրծքին: Շատ փոքր դդումի վրա դուրանից հատվածներ են գրում և կախում երեխայի

վզից (Homayūnī 1353/1974: 41): Լուրիստանում այս գործողությունները փոքր տարբերությամբ կիրառում են սև հազի բուժման համար: Սրանց զուգահեռ կատարում են մի շատ մոգական գործողություններ՝ ուտում են սև ագռավի և նապաստակի միս, խմում են փարսիավուշի և լավանդայի թուրմ, ավանակի կաթ (Asadiān xorramābādi 1358/1979: 268): Փարսիավուշի և լավանդայի համատեղ կիրառում բավականին շատ է հանդիպում: Բեչադչի ցեղի անդամները սուրճ եփելու ժամանակ այն լեռնային բույսերի՝ հրասունկի, ուրցի, փարսիավուշի և լավանդայի հետ են խառնում: Լավանդայի դառը համն ու կենարար բույրը օժտել է նրան մոգական հատկություններով:

Իրանի ծեսերից մեկը ուղտերի զոհաբերությունն է, որի ժամանակ սոճու ճյուղերով զոհաբերվելիք ուղտին զարդարում են: Սոճին նաև շատ իրանական հեքիաթներում է հանդիպում, ինչպես «Իսկանդերն ու անմահական ջուրը» հեքիաթը: Այս հեքիաթում Իսկանդերի (Ալեքսանդր Մակեդոնացու) երազանքն է անմահական ջրին հասնելը: Սակայն հասնելուց հետո երբ ցանկանում է խմել, մի ոգնի նրան խանգարում է և ջուրը խմելու փոխարեն այն լցնում է դիմացի ծառի տակ, որն էլ մշտադալար է դառնում (Anjavīšīrāzī 1379/2000: 142-143):

Գարու հետ կապված հավատալիքներից է կապը ծննդաբերության արարողության հետ: Սպահանում ծննդկանի փորի վրա բրինձ են շաղ տալիս, հետո այն հավաքում են, փլավ են եփում ու բաժանում են աղքատներին: Կամ էլ գարի էին լցնում և մի ձի բերում, որպեսզի այն ուտի (Dieulafoy 1989: 106):

Սիրջանում կարևոր է երեխայի ծնվելուց հետո երրորդ օրը ծննդկանի գլխին ջուր լցնելը: Դրա համար նրան դեմքով դեպի կիբլան են նստացնում, մի կարմիր գլխաշոր են գցում գլխին և մի հայելի են տալիս ձեռքը: Նրա գլխավերևում մի մեծ տաշտ են բռնում, որի մեջ կա 40 հատ գարի, 40 հատ կանաչ տերև, 40 հատ խճաքար և ջուր, փոքր մետաղյա բաժակով, որի վրա դուրանից հատվածներ են փորագրված, 20 անգամ ջուր են լցնում նրա գլխին և 10 անգամ ձախ ուսին: Այդ ջրով լվանում են ծննդկանի ու նորածնի երեսը, լցնում են սենյակի ու բակի անկյունները, մնացած մասն էլ ցողում են հատակին (Movayedmoḥsenī 1381/2002: 249-250):

Խորասանցիները գորտնուկին bālūk են ասում և այն բուժելու համար 7 հատ գարի կամ ցորեն են վերցնում և դրանց ծայրը հատ-հատ հարվածում գորտնուկին այնպես, որ դրանք արյունոտվեն: Դրանից հետո հատիկները մի թաշկինակի մեջ փաթաթում են և որևէ խաչմերուկում թաղում հողի մեջ: Ով գտնի այդ թաշկինակը, գորտնուկները նրան կանցնեն (Šokurzāde 1346/1967: 309): Գորտնուկների բուժման մեկ այլ մեթոդ է դրանց թվին համապատասխան գարի վերցնելը և յուրաքանչյուրի համար առանձին-առանձին Enšerāh սուրահը կարդալը և փչելը: Հետո, մինչ գարիների կանաչելը, դրանք լցնում են ջրի մեջ (Hedāyat 1334/ 1955: 68):

Մի քանի դար առաջ Շիրագում տարածված էին «ցորենի աղոթքները», որոնք կիրառվում էին անբուժելի հիվանդների համար: Հիվանդին դեմքով դեպի կիբլան էին նստեցնում, վրան մի սպիտակ կտոր գցում և այնքան ցորեն էին լցնում հիվանդի ու այդ կտորի վրա, որ ամբողջությամբ ծածկվեին: Հետո աղոթքներ էին կարդում և կտորը հիվանդի վրայից հանելով՝ ասում էին, որ հիվանդությունը շուտով կանցնի: Քազրունում երեխայի ատամի ցավը բուժելու համար գիշերը մայրը մի բուռ ցորեն ու այլ հացահատիկ էր լցնում, իսկ առավոտյան դրանք տանում մզկիթի տանիքին լցնում, որպեսզի թռչուններն ուտեին և երեխայի ատամի ցավն անցներ:

Ջրադաշտականները հիվանդին առողջացնելու համար Ավեստայից հատվածներ էին կարդում և միաժամանակ, ուրցը խառնելով գարու հատիկների հետ, լցնում էին հիվանդի գլխին (Ramzānkhānī 1387/1998: 493-494):

Այսպիսով, վերը բերված տարբեր օրինակների դիտարկումը հնարավորություն է տալիս արձանագրել, որ իրանական մշակույթում ինչպես ավանդաբար, այնպես էլ մեր օրերում դեռևս պահպանվում է բույսերի չարխափան ու պաշտպանիչ նշանակությունը: Կյանքի տարբեր իրավիճակներում մարդիկ դիմում են բույսերի օգնությանը, մի դեպքում ակնկալելով, որ դրանց օգնությամբ ու միջնորդությամբ կկարողանան ազատվել չար ուժերի ազդեցությունից, մեկ այլ դեպքում հայցում են բարեհաճություն իրենց ու իրենց հարազատների համար, երրորդ դեպքում փորձում են չար ուժերի ազդեցությունից պաշտպանել նորածիններին և այսպես շարունակ: Տարբեր իրավիճակներում բույսերի կարևորության ընդգծումը, միաժամանակ, թույլ է տալիս խոսել երևույթի խորքային ու բազմաշերտ լինելու մասին, քանի որ բույսերին պաշտպանիչ ու չարխափան հատկանիշներ վերագրելը սոսկ այս կամ այն պատմական շրջանին բնորոշ իրողություն չէ: Բույսերին մարդիկ դիմել են դեռևս պատմության հնագույն շրջանում, այնուհետ ավանդույթները պահպանվել են, հարստացել ու հասել մինչև մեր օրերը, այսպիսով ապացուցելով նաև իրենց կենսունակությունը:

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Մարդու և բնության, շրջակա աշխարհի միջև կապերի համակարգը վերջին մի քանի տասնամյակում ազգաբանական, մարդաբանական տարբեր գիտակարգերի հետաքրքրության կենտրոնում է:

Իրանական ժողովուրդների մշակույթում այդ կապերի վրա ազդող կարևորագույն իրողություններից մեկի՝ բույսերի պաշտամունքի տարբեր առումների ու դրսևորումների ուսումնասիրությունը հնարավորություն տվեց հերթական անգամ բացահայտել, որ կարևորությունը, որ տրվում է այդ առումներին, ամենևին պատահական չէ:

Բույսերի պաշտամունքը, բույսերի հանդեպ վերաբերմունքը, չափազանց բարդ համակարգ լինելով, միաժամանակ ժողովրդի տնտեսական զբաղմունքների, դրանց շուրջ ձևավորված բազմաբնույթ հարաբերությունների, տոնածիսական կյանքի ու առօրյա կենցաղի յուրօրինակ խտացում է թեկուզ այն պատճառով, որ մի դեպքում բույսերն ուղղակի հանդես են գալիս որպես տարբեր համակարգերի “կազմակերպիչ”, իսկ այլ դեպքերում արդեն նպաստում են հարաբերությունների կազմակերպմանն ու կարգավորմանը: Բույսերի՝ հանրույթի տնտեսական ու հոգևոր կյանքում ունեցած կարևորության կարևոր վկայությունը վերջիններիս առասպելներում, առասպելամտածողությունում, էպոսում, ժողովրդական բանահյուսության տարբեր նյութերում ունեցած կարևոր դերն է:

Ատենախոսության առաջին գլխում կատարված վերլուծությունները, օրինակ, հնարավորություն տվեցին բացահայտել, որ առասպելներում բույսերի ներկայությունը, ունենալով մի կողմից հնդեվրոպական, մյուս կողմից՝ առաջավորասիական հիմքեր, յուրօրինակ խտացումն է իրանական տարբեր ժողովուրդների մշակույթների զարգացման ընդհանրապես: Մյուս կողմից, ազգագրական նյութերի մանրամասն դիտարկումը թույլ տվեց արձանագրել, որ Իրանական բարձրավանդակում հայտնի բույսերի մի հիմնական մասը այս կամ այն կերպ առկա է առասպելներում, էպոսում, հավատալիքներում:

Մի դեպքում դրանք Իրանի տարբեր հատվածներում հայտնի ծառերն են, որոնք համարվում են սրբազան ու պաշտամունքում և հավատալիքների տարբեր համակարգերում երբեմն հանդես են գալիս նաև որպես համակարգաստեղծ իրողություններ: Մեկ այլ դեպքում առասպելական ու առասպելամտածողության վրա ազդող են դառնում հատիկն ու հատիկավորները՝ ցորենը, գարին, ցույց տալով, որ երկրագործության հազարամյա ավանդույթները, հմտությունները, միաժամանակ՝ երկրագործության արդյունքից ունեցած կախվածությունը բերում են առասպելներում ու հավատալիքներում հատիկի ու հատիկավորների կարևորմանը: Երրորդ դեպքում արդեն առկա են բույսեր, որոնք սրբազան են հնդեվրոպական առասպելաբանությունում ու միաժամանակ ունեն նաև առաջավորասիական հիմքեր ու

արմատներ: Խոսքն առաջին հերթին հնդեվրոպական առասպելաբանության տարբեր սյուժեներում հայտնի հառմայի, մանդրագորայի ու որոշ այլ բույսերի մասին է:

Ազգագրական նյութերի համեմատությունը աղբյուրների տարբեր խմբերի հետ թույլ տվեց արձանագրել նաև, որ բույսերի պաշտամունքն ու վերջինիս տարբեր դրսևորումները միայն առասպելներում ու բանահյուսական տարբեր սյուժեներում չէ, որ առկա են:

Երկրագործական տարեշրջանի կազմակերպումն օրինակ, որը ուղղակիորեն նպատակ ունի ապահովել բույսերի աճը, բարձր բերքը, կառուցվում է նույն բույսերի և դրանց հետ կապված ծիսական գործողությունների շուրջ: Ինչպես աշխարհի բազմաթիվ այլ ժողովուրդներ, Իրանի տարածքում բնակվող ժողովուրդները ևս համոզված էին, որ բույսի աճը կախված չէ միայն իրենց ֆիզիկական միջամտությունից ու ներազդեցությունից: Հարկավոր են նաև ծիսական գործողություններ ու միջամտություններ: Ազգագրական տեսակետից ուշագրավ դրսևորումներ տեսնում ենք, օրինակ, Գիլանում, թեյի մշակության տարբեր փուլերում:

Բույսերը շատ ակտիվ ներկայացված են իրանական տարբեր տոներում, ընդ որում, դրանցից շատերում դրանք ունեն համակարգաստեղծ բնույթ:

Ուտեստի, հատկապես տոնածիսական ուտեստի ուսումնասիրությունը ազգագրագետներին հնարավորություն է տվել բացահայտել որ այս համակարգը հագեցած է բազմաթիվ սիմվոլներով, ինչը մենք հստակ տեսնում ենք նաև իրանական նյութերում: Ուտեստային նախընտրություններն ու սահմանափակումները, դրանց “ծառայեցումը” կոնկրետ խնդիրների լուծմանը, կենսափուլերում, անցման տարբեր արարողություններում ուտեստի համակարգաստեղծ բնույթը թույլ են տալիս պնդել, որ այն, լինելով որոշակիորեն ավտոնոմ, ինքնուրույն երևույթ, միաժամանակ կրում է իրանական մշակույթում բույսերի պաշտամունքի համակարգային ազդեցությունն ու փոխլրացնում վերջինիս տարբեր դրսևորումները:

Եվ վերջապես, իրանական տարբեր ժողովուրդների վերաբերյալ ազգագրական նյութերի համադրումը հնարավորություն տվեց ապացուցել, որ ամուսնահարսանեկան հիմնական արարողություններն ու սգո և հիշատակի տարբեր ծեսերը չեն կարող “գոյատևել” առանց բուսական հիմքի. մի դեպքում կոնկրետ բույսը կարող է ծառայել ամուսնական զույգի բարեկեցության, հաջողության ապահովմանը, մեկ այլ դեպքում՝ հանդես գալ որպես հանգուցյալին այն աշխարհ ճանապարհելու կարևոր տարր: Այսինքն, ինչպես այլ դեպքերում, այստեղ ևս մենք կոնկրետ օրինակներով տեսնում ենք պաշտամունքի երկվությունը, նույն բույսի բազմագործառույթ լինելը՝ կախված կոնկրետ իրավիճակից, ծիսական միջավայրից ու պաշտամունքից: Դարձյալ որպես օրինակ կարելի է բերել մանդրագորան, որոշ ծիսական արարողությունների դեպքում նաև նոճին, ցորենն ու գարին: Բույսերի կիրառման կարևոր դրսևորումներից մեկը ազգային

ու կրոնական ծեսերում ու արարողություններում դրանց՝ միմյանց կապող գործառույթն է: Դեռևս հնագույն ժամանակներից աչքի ընկնող մի շարք ծեսեր ցույց են տալիս, թե ինչպես են բույսերը խաղաղություն ու ընկերություն բերում, օգնում ամրապնդել միասնականության զգացումը:

Տարբեր բույսեր ունեն նաև պաշտպանիչ ու չարխափան գործառույթներ, հատկապես մանկածնության, երեխաների առողջության ապահովմանն ուղված արարողություններում:

Ամփոփելով, կարող ենք արձանագրել, որ բույսերի պաշտամունքը առկա է իրանական տարբեր ժողովուրդների մշակույթի տարբեր համալիրներում:

Առասպելներում, բանահյուսական տարբեր սյուժեներում ծառերի, հատիկավոր բույսերի ու այլ բույսերի առկայությունը ցույց է տալիս, որ գործ ունենք պաշտամունքի վաղ ու բազմաբնույթ հիմքերի հետ: Լինելով հնդեվրոպական արմատներ ունեցող, պաշտամունքը միաժամանակ սերտ աղերսներ ունի առաջավորասիական քաղաքակրթական միջավայրի հետ ու հաճախ հանդես է գալիս որպես ասորական, բաբելոնական ավանդույթների ուղղակի շարունակություն, զարգացում ու հարստացում:

Տոնաձիսական կյանքում, առօրյա կենցաղում պաշտամունքի դրսևորումների բազմազանությունը թույլ է տալիս արձանագրել արդեն պաշտամունքի “ժողովրդական բնույթը”: Ազգագրական նյութերը ցույց են տալիս, որ հենց ժողովրդական միջավայրում է, որ տեղի է ունենում պաշտամունքի կոնկրետ եղանակների, ձիսական արարողությունների բյուրեղացումը, մաքրագործումն ու իրական ներգրավումը հասարակական կյանք ու առօրյա կենցաղ:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Bell, C. Ritual Theory, Ritual Practice, Oxford: Oxford University Press, 1992, 458pp.
2. Bell, C. Ritual: Perspectives and Dimentions, Oxford: Oxford University Press, 1997, 264 pp.
3. Birdwood, George Christopher Molesworth, “Plantlore” *Athenaeum*, 1910, 562pp.
4. Black, Jeremy and Anthony Green, Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia, London, British Museum Press, 1992, 231pp.
5. Bode, de Clement Augustus, Travels in Luristan and Arabistan, Toronto: University of Toronto, 1845, 362pp.
6. Boyce, Mary, “Haoma, Priest of the Sacrifice”, W. B. Henning Memorial Volume, London: Lund Humphries. 1970, 56-71pp.
7. Boyce, Mary, A Persian Stronghold of Zoroastrianism, Oxford: Oxford. University Press, 1977, 298pp.
8. Boyce, Mary, Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigour, Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1992, 196pp.
9. Brown, Edward Granville A year amongst the Persians, London: Adam and Charles Black, 1893, 465 pp.
10. Chardin, Jean Voyages du Chevallier Chardin en Perse, par: L. Langles, tome. 4, Paris, 1811.
11. Cleane, De Marcel and Marie Claire Lejeune, Compendium of Symbolic and Ritual Plants in Europe, Ghent: Man and Culture Publishers, 2003, 885pp.
12. Coyajee, Jehabgir Coverji, Cults and Legends of Ancient Iran and China, Bombay: J.B. Karani's Sons, 1936, 308pp.
13. Dieulafoy, Jane La Perse, la Chaldée et la Susiane, Paris: Librairie Hachette et Cie, 1989, 265pp.
14. Donaldson, Bess Allen, The Wild Rue, London: Luzac and Co, 1938, 205pp.
15. Drower, *Ethel Stefana*, Water into Wine, London: Murray. 1956, 157pp.
16. Elgood, Cyril Lloyd, A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate: From the Earliest Times Until the Year A.D. 1932, Cambridge: Cambridge University Press, 1951, 621pp.
17. Evans, Arthur, The Prehistoric Tombs of Knossos, London: *Tombs* Publisher, 1906, 289pp.

18. *Fergusson, James*, Tree and Serpent Worship: Illustrations of Mythology and Art in India in the First and Fourth Centuries After Christ: London: *India Museum*, 1868, 314pp.
19. Flattery, David Stophlet and Martin Schwartz, Haoma and Harmaline: The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen “Soma” and Its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore, Berkeley:University of California Press, 1989, 357pp.
20. Frazer, James George, The Golden Bough, N.Y.: Dover Publications, 2002, 867pp.
21. Friend, Hilderic, Flowers and flower-lore, Oxford: Oxford University Press, 1884, 331pp.
22. Gennep, Arnold Van, The rites of passage, trans. Manika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. *Chicago*: University of *Chicago* Press, 1960, 265pp.
23. Gershevitch, Ilya, “An Iranist’s View of the Soma Controversy”, *Mémorial Jean de Menasce*, Louvain: Université Catholique de *Louvain*, 1974, 234pp.
24. Gubernatis, de Angelo, La mythologie des plantes ou les légends du règne végétal, Paris:Reinwald, 1882, 498pp.
25. Henning W. B., “A Grain of Mustard”, *Acta Iranica*, vol.XV, Leiden, 1977, 219pp.
26. Henning W. B. Zoroaster: Politician or Witch-Doctor? London: *Oxford* University Press, 1949, 128pp.
27. Herbert, Thomas, Travels in Persia, London: Curzon, 1928, 271pp.
28. Herodotus, The History of Herodotus, tr. Georg Rawlinson, London: Harvard University Press, 2000, 729pp.
29. Hooper, David, Useful Plants and Drugs of Iran and Iraq, Chicago: *Chicago* Field Museum, 1937, 497pp.
30. James, Edwin Oliver, Myths and Ritual in the Ancient Near East, Westminster: Newman Press, 1958, 382pp.
31. Janick, Jules, “The Cucurbits o Meditrranean Antiquity: Identification of Taxa from Ancient Images and Descriptions”, *Annals of Botany* 100, 2007: 1441-1445pp.
32. Joret, Charles, Les Plantes dans l’antiquité etau mojen age, Paris:Émile Bouillon, 1904, 231pp.
33. Justi, *Ferdinand Wilhelm Jakob*, Iranisches Namenbuch, Marburg: Kaufman, 1895, 564pp.
34. Kelly, *John D./Martha* Kaplan, “History, Structure and Ritual”, *Annual Review of Anthropology* 19,1990: 119-150.
35. Kertzer, David, Ritual, Politics and Power, London:Routledge, 1988, 414pp.
36. Lajard, Félix, Recherches sur le culte du cypre: pyramidal cher les peuples civilisés

- de l'antiquité, Paris: Imprimerie Impériale, 1857, 353pp.
- 37.Laufer, Berthold, Sino-Iranica, Chicago: Field Museum of Natural History, 1919, 493pp.
 - 38.Leach, Edmund, Political systems of highland Burma: a study of Kachin social structure, London: Tavistock Publications, 1954, 512pp.
 - 39.Lechler, George, "The Tree of Life in Indo-European and Islamic Cultures", *ArsIslamica*, vol. 4., 1937, 348-405.
 - 40.Levy, Gertrude Rachel, *The Sword from the Rock*, Cambridge: 1954, 298pp.
 - 41.Massé, Henri, *Croyances et coutumes persanes*, Paris: Librairie Orientale et Americaine, 1938.
 - 42.McLennan, John Ferguson, "The worship of animal and plants: Totems and totemism" *Fortnightly Review*, 1869, 6-7pp.
 - 43.Mitchell, Jon P. "Ritual", *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, eds. Alan Bernard and Jonathan Spencer, London: Routledge, 459-498pp.
 - 44.Moore, Sally F./Barbara Myerhoff, *Secular Ritual*, Amsterdam: Van Gorcum, 1977, 517pp.
 - 45.Mortensen, Ingedemant, *Nomads of Luristan*, Copenhagen: Rhodos, 1993, 237pp.
 - 46.Nyberg, Henrik Samuel *Manual of Pahlavi*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1974, 720pp.
 - 47.Ouseley William, *Travels in Various Countries of the East; More Particularly Persia*, London: 1819, 619pp.
 - 48.Pliny the Elder, *The Natural History*, London: Taylor and Francis. 1855, 329pp.
 - 49.Polak, Jacob Eduard, *Persien: das Land und seine Bewohner*, Leipzig: Brockhaus 1865, 311pp.
 - 50.Puttier, Johan "Food" *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, eds. Alan Bernard and Jonathan Spencer, London: Routledge, 2002, 360-379pp.
 - 51.Pope, Arthur, *A Survey of Persian Art*, London: Oxford University Press, 1964, 299pp.
 - 52.Schellimmer, Johannes L., *Terminologie Medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran: University of Tehran, 1970, 277pp.
 - 53.Schultes, Richard Evans, *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers*, London: Healing Arts Press, 2001, 312pp.
 - 54.Simoons, Frederick, *Plants of Life, Plants of Dead*, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1998, 479pp.
 - 55.Skinner, Charles M., *Myths and Legends of Flowers, Trees, Fruits, and Plants* Buchbeschreibung: Fredonia Books (NL), 2002, 890pp.

- 56.Spencer, Herbert, The principles of sociology, New York: D. Appleton and Company, 1899. 414pp.
- 57.Strabo, The Geography of Strabo, ed. H. L. Jones, London: William Heinemann, Ltd, 1903, 588pp.
- 58.Taillieu, Dieter, “Old Iranian haoma: A Note on Its Pharmacology” *ActaOrientaliaBelgica* 9, 1995, 180-195pp.
- 59.Tambiah, Stanley Jeyaraja, “A performative approach to ritual”, S. J. Tambiah, *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*, London:Cambridge Mass, 1985, 120-136pp.
60. Tate, George Passman, *Seistan*, Calcutta:Rupa& Co, 1910, 260pp.
- 61.Theophrastus, *Enquiry into Plants*, New York:Loeb Classical Library,1916, 538pp.
- 62.Thiselton-Dyer, Thomas Firminger,*The Folk-lore of Plants*, New York. D. Appelton and Company, 1889, 890pp.
63. Turner, Victor, *The Ritual Process*, New York: William Morrow, 1969, 292pp.
- 64.Unvala, Ervad M. R., *Dārāb Hormazyār's Rivāyat*, Bombay:Uray, G. 1922, 620pp.
- 65.Westermarck, Edward, *Pagan Survivals in MohammadanCivilisation*, Amsterdam:Philo Press. 1973, 219pp.
66. Wilber, Donald, *Persian Gardens and Garden Pavilio*, Tokyo:Bijutsu-Shuppan-Sha, 1962, 347pp.
- 67.Zaid, Abdelouahhad, *Date Palm Cultivation*, Rome: FAO, 2002, 316pp.
68. Zubaida, Sami and Richard Tapper, *Culinary Culture of the Middle East*, London: I.B.Tauris. 1994, 279pp.
69. Āxte, Abūlqāsem, *Jašnā va āyinhāye šādmānī dar Irān*, Tehran, 1385/2006, 459pp.
- 70.Ādargošnasb, *Marāsem-e mazhabī va ādāb-e zartōštīān*, Tehran, 1358/1979, 368pp.
- 71.Āsatūryān, G., *Hūmbābā: farhang-e gūyeshāye markazī-e Irān*, Tehran, Safī-e Ardahāl, 1000 pp.
- 72.Āmūzgār, Žāle, *Negāhī be xord va xorāk dar Irān bāstān*, *Xorāk va farhang*, Tehran, *Pažūheškade-ye mardomšenasi-e Sazemān-e mīrāsfarhangī*, 1387/2008, 459pp.
- 73.Ānanderāj, Mohamadpādešāh (šād), Tehran, *Ketābxāne-ye xīām*, 1335/1956, 189pp.
- 74.Ebrāhīmī, M. “Ārāyesh dar doure-ye eslāmī”, *Dānešnāe-ye Irān*, Tehran, *Markaz-e dāyere-ye olmo’aref-e bozorg-e eslāmī*, 1390/2011, 208-219pp.
- 75.Ebrāhīmī, M. *Dīvšenāsī-e irānī*, Tehran, *Farhāme*, 1392/2013, 569pp.
- 76.Ebnesfandīār, B., *Tārix-e Tabarestān*, Tehran, *Asātīr*, 1389/2010, 678pp.
- 77.Ebnvahšīe, A., *Alfāhet Annobatīe*, *Damšaq*, *Bīnāšer*, 1993, 459pp.
- 78.Abūnašrheravī, Q., *Eršād ol-zarā’e*, Tehran, *Danešgāh-e Tehran*, 1346/1967, 298pp.

79. Abī ol-xeyr Š., Nezahatnāme-ye ‘alāyī, Tehran, Moasese-ye motale’āt va tahqīqat-e farhangī, 1362/1983, 588pp.
80. Ahmad, R. Norūz va āyinhāye norūzī, Tehran, Sazemān-e mīrās-farhangī, 1383/2004, 269pp.
81. Ahmadpanāhīsemnānī, M., Ādāb va rosū-e mardom-e Semnān, Tehran, Pažūhešgāh-e ‘olum-e ensānī, 1374/1995, 321pp.
82. Axvīnīboxārī, A. Hedāyat ol-motalemīn fiattab, Mashhad, Dānešgāh-e Ferdousī, 1371/1992, 273pp.
83. Edwards, S., Qālī-e Irān, Tehran, Anjomān-e dūstdārān-e ketāb, 1358/1979, 357pp.
84. Adī S., Āyīn-e šahrīārī dar šarq, Tehrān, ‘Elmī Farhangī, 1347/1968, 168pp.
85. Arjānī F., Samak-e ‘Ayār, Tehran, Boniād-e Farhang-e Iran, 1356/1977, 288pp.
86. Asadiān-xorramābādī M., Bāvarhā va dānestehā dar Lorestān va Ilām, Tehran, Markaz-e mardomšenāsī, 1358/1979, 299pp.
87. Eslāmīnadūšan M., Dāstān-e Dāstānhā: Rostam va Esfandiār, Tehran, Anjoman-e āsār-e mellī, 1351/1972, 313pp.
88. Asqarnežād P., “Tātūre-ye gīāhī-e samī, dārūyī, zīnatī va olaf-e marz”, Dām-e kašt va son’at, 34-35, Mehr o Abām, 42-58pp.
89. Esfahānī H., Tārīx-e Payāmbarān va šāhān, Tehran, Amīrkabīr, 1367/1979, 413pp.
90. Afrūy M., “‘Aqelanīat dar honar”, Ketāb-e māh-e honar, 128, Ordibehešt, 1388/2009, 39-49pp.
91. Afšārm I, Safarnāmče-ye golgašt dar vatan, Tehran, Extrān, 1384/2005, 299pp.
92. Eqtedārī, A., Dīār-e šahrīārān, Tehran, Anoman-e āsār-e mellī, 1354/1975a, 1258pp.
93. Amīrī M., Farhang-e dārūhā va vāzehāye došvar, Tehran, Boniad-e Farhang-e Iran, 1353/1974, 699pp.
94. Amīnī A., Farhang-e ‘avām, Esfahan, Danešgāh-e Esfahan, 1353/1974, 855pp.
95. Anjavīšīrāzī A., Gol be Sanubar če kard, Tehran, Amirkabir, 1352/1973, 289pp.
96. Anjavīšīrāzī A., Jašnā va ādāb va mo’taqedāt-e zemestān, Tehran, Amirkabir, 1379/2000, 547pp.
97. Gozarī va nazarī dar farhang-e mardom, Tehran, Asparak, 1371/1992, 273pp.
98. Anšārī, Š., “Asparjom: āyene-ye amešāspendan”, Majale-ye motale’āt-e Irānī, 1.2, 1381/2002, 58-69.
99. Ourang M., Jašnāye Irān-e Bāstān, Tehran, Edare-ye Entesārāt va T’aāvon-e arteš, 1335/1956, 419pp.
100. Avšīdarī J., Dānešnāme-ye Mazdīsna, Tehran, Našar-e markaz, 1371/1992, 368pp.

101. Ayāzī B., Āīne-ye Sanandaj, Sanandaj, 1371/1992, 491pp.
102. Izadparast Z., "Gīāh-e lūtūs tā eslāmī va xatāyī", Rahpūye-ye honar, 1.2, 52-63pp.
103. Baxtiārī, 'A., Sīrjān dar āyne-ye zamān, Kerman, Markaz-e Kermānšenāsī, 1378/1999, 246pp.
104. Borūjerd H., Touzīh ol-masāyel, Tehran, 1364/1985, 367pp.
105. Borumandsa'id J., Nourūz-e Jamšīd, Tehran, Tūs, 1377/1998, 241pp.
106. Borhān-e qāt'e, Tehrān, Zavār, 1295/1916, 689pp.
107. Bondahešn, Tehrān, Tūs, 1369/1990, 589pp.
108. Bahār M., Asātīr-e Irān, Tehran, Boniād-e Farhang-e Iran, 1352/1973, 298pp.
109. Bahār M., Az ostūre tā tārix, Tehran, Češme, 1376/1997, 319pp.
110. Bahār M., Pažūheši dar asātīr-e Irān, Tehran, Tūs, 1384/2005, 351pp.
111. Bīrjendi 'A., Mo'arefat-e Folāhat, Tehran, Mīrās-e Maktūb, 1387/2008, 414pp.
112. Bīrūnī, A., Alāsār ol-bāqīe, Lāypzīk, 1923, 699pp.
113. Bīrūnī, A., Oltafhīm, Tehran, Boniād-e farhang-e Irān, 1362/1983, 358pp.
114. Bīrūnī, A., Ol-sidane fioltab, Tehran, Boniād-e farhang-e Irān, 1375/1996, 362pp.
115. Pāyande-ye Langrūdī M., Ayīnhā va bāvardāsthāye Gil va Deylām, Tehran, Boniād-e farhang-e Irān, 1355/1976, 344pp.
116. Purxāleqičatrudi M., "Deraxt-e zendegī va arzeš-e farhangī va namādīn-e ān dar bāvarhā", Majale motāle'āt-e Irānī, 1.1, 88-102pp.
117. Pūrdāvod E., Hormozdnāme, Tehran, Našrie-ye njoman-e irānšenāsī, 1331/1952, 665pp.
118. Pūrdāvod E., Ānāhitā, Tehran, 1343/1964, 243pp.
119. Š'albi H., Tārix-e Š'alebi, Tehran, 1386/2007, 588pp.
120. Jānebollahī M., Čehel gofrār dar mardomšenāsī-e Mibod, Tehran, 1385/2006, 158pp.
121. Jāhed R., Dārūxāne-ye Ma'navī, Mašhad, Bahār, 1376-1997, 243pp.
122. Jazāyerī Q., A'jāz-e xorākihā, Tehran, Amīrkabīr, 1361/1982, 271pp.
123. Ja'farī M., "Gīāhān-e hamāsī va arzešhāye namādīn-e ānhā dar šāhnāme", Faslnāme-ye adabiāt-e fārsī, Dānešgāh-e āzād-e Mašhad, 26., 1389/2010, 253-268pp.
124. Jalālīmoqaddam M., Gerānehāye hastī-e ensān dar panj ofoq-e moqaddas, Tehran, Amīrkabīr, 1384/2005, 329pp.
125. Jamāliyazdī A., Farxnāme, Tehran, Amīrkabīr, 1346/1967, 259pp.
126. Joūdat H., Tehran dar goḍašte-ye nazdik az zamān, Tehran, 1356/1977, 418pp.
127. Ḥātemi H., Bāvarhā va raftārḥāye goḍašte-ye Kāzrūn, Kazrūn, Nāšer-e mo'alef,

- 1385/2006, 233pp.
128. Hējāzī Š, Gaḡāhāye mahalī va sonnatī-e ostān-e markazī, Tehran, Sazemān-e mīrāsfarhangī, 1382/2003, 312pp.
 129. Ḥasanzāde ‘A., “Xorāk va rašd-e andīše-ye ensānī”, Xorāk va farhang, Tehran, Sazemān-e mīrāsfarhangī, 1387/2008, 189-196pp.
 130. Ḥoseyni M., Farhang va joyrāfiāy-e ‘Alīābād-e Kotūl, Tehran, Xeradmand, 1370/1991, 284pp.
 131. Ḥekmatyaymāyi ‘A, Bar sāhel-e kuyer-e namak, Tehran, Tūs, 1370/1991, 213pp.
 132. Xojaste F., “Tahlil-e dāstān-e Siāvoš bar boniād-e žerafsāxt-e ostūre-ye elahe-ye barūrī va īzad-e giāhī”, Majale-ye tāriḡ-e adabiāt, 64/2, 1390/2011, 79-89pp.
 133. Xazāyi H., Zībātārīn afsānehā, Mašhad, Našar-e mah-e jān, 1381/2002, 261pp.
 134. Xal‘atbarilīmākī M., Farhang-e mardom-e Tonkabon, Tehran, Pāzīne, 1387/2008, 316pp.
 135. Xānsārī Ā., ‘Aqāyedolsanā va marātolbalha, Tehran, Tahvari, 1349/1970, 416pp.
 136. Xiāmnišābūrī ‘A., Norūznāme, Tehran, Tahvari, 1357/1978, 242pp.
 137. Dādxāh M., Norūz va falsafe-ye haftsīn, Tehran, Anjoman-e nābināyān-e Irān, 1379/2000, 367pp.
 138. Darvišiān ‘A., Farhang-e afsānehāye mardom-e Irān, Tehran, Ketāb va farhang, 1378/1999, 629pp.
 139. Delāvāle P., Safarnāme-ye Pitrov Delāvare, Tehran, Našar-e qatre, 1380/2001, 411pp.
 140. Danisari Š., Tehran, Navāder ot-tabādar latahfe ol-bahādar, Boniād-e farhang-e Irān, 1387/2008, 388pp.
 141. Zakargū A., Asrār-e asātīr-e hend, Tehran, Fekr-e rūz, 1377/1998, 308pp.
 142. Zolfaqārī H., Farhang-e bāvarhā, Tehran, Entesārāt-e mo‘ayen, 1392/2013, 406pp.
 143. Raḡmānīnežād Z., Sofre-ye īl-e qašqāyi, Tehran, Naqš-e bayān, 1388/2009, 76pp.
 144. Rasūlī Γ, Pažūheš dar farhang-e mardom-e pīrsovarān, Tehran, Balx, 1378/1999, 318pp.
 145. Rezāyi ‘A., Tāriḡ-e norūz va gāhšomārī-e Irān, Tehran, Našar-e dar, 1379/2000, 269pp.
 146. Rezāyi Γ., Šahr-e man fasā az negāhī-e diğar, Šīrāz, Navīd-e Šīrāz, 1387/2008, 169pp.

147. Raṣī H., Gāhšomārī va jašnḥāye Irān-e bāstān, Tehran, Farvahar, 1356/1977, 337pp.
148. Raṣī H., Dānešnāme-ye Irān-e bāstān, ‘asr-e avestāyī ta pāyān-e dourān-e sāsānī, Tehran, Soxan, 1381/2002, 344pp.
149. Ramṣānxānī S., Farhang-e zardoštīān-e Yazd, Yazd, Sobhān-e Nūr, 1387/2008, 471pp.
150. Ramṣān’alīpur Z., “Negārī be čāykārī dar Gīlān”, Najvāye farhang, 2.5-6, 109-121pp.
151. Ranjbar H., Sarzamīn va farhang-e mardom-e īzadxāst, Tehran, Našr-e āyāt, 1373/1994, 265pp.
152. Rūḥolāmīnī M., Āyīnhā va jašnḥāye kohan dar Irān-e emrūz, Tehran, Našr-e āgah, 1376/1997, 588pp.
153. Zargarī ‘A., Gīāhān-e dārūyī, Tehran, Ketābxāne-ye dāneš, 1368/1989, 362pp.
154. Zamānī ‘A., Tāsīr-e honar-e sāsānī dar honar-e eslāmī, Tehran, Vezārat-e farhang va honar, 1355/1976, 355pp.
155. Sotūde M., Farhang-e Kermānī, Tehran, Farhang-e Irānzamīn, 1335/1956, 688pp.
156. Sa’idī S., Farhang-e mardom-e Mīnāb, Tehran, A’lešan, 1386/2007, 346pp.
157. Salīmī H., Zemestān dar farhang-e mardom-e kord, Tehran, Sorūš, 1381/2002, 411pp.
158. Sahrverdi Š., Qesehāye šeyx-e ašrāq, Tehran, 1375/1996, 166pp.
159. Šāmlū A., Ketāb-e kūče, Tehran, Maziār, 1387/2008, 384pp.
160. Šāhḥoseynī ‘A., Xār (garmsār va mīrās-e kohan-e ān), Tehran, Būstān-e andīše, 1385/2006, 334pp.
161. Šarī’atzāde ‘A., Farhang-e mardom-e Šāhrūd, Tehran, Nāšer-e mo’alef, 1371/1992, 386pp.
162. Š’abānī R., Ādāb va rosūm-e Norūz, Tehrān, Alhadī, 1378/1999, 221pp.
163. Šokūrzāde E., ‘Aqāyed va rosūm-e mardom-e Xorāsān, Tehran, Boniād-e farhang-e Irān, 1346/1967, 487pp.
164. Šamā’ M., Gīāhān-e samī va tāsīr-e masmūmiat-e ānhā dar heyvānāt, Tehran, Dānešgāh-e Tehran, 1362/1983, 266pp.
165. Šamīsa S., Farhang-e ešārāt-e adabiāt-e fārsī, Tehran, Mitrā, 1387/2008, 315pp.
166. Šavālie Ž., Farhang-e namādhā, Tehran, Jeyhūn, 1385/2006, 259pp.
167. Šūrtahāyem A., Gostareš-e yek āyīn-e Irānī, Tehran, Sāles, 1387/2008, 126pp.
168. Šāhābkūmleī H., Šālī va šālīkārī dar farhang-e ‘āme-ye kūmle: šarq-e gllān,

- Tehran, Qasidesarā, 1382/2003, 334pp.
169. Šahābkūmleī H., Farhang-e ‘āme-ye Kūmle, Rašt, Našr-e Gīlakān, 1386/2007, 229pp.
 170. Šahrī J., Tārīx-e ejtemā’ī-e Tehran dar qarn-e sizdahom, Tehran, 1368/1989, 468pp.
 171. Šahrī J., Tehrān-e qadīm, Tehran, 1371/1992, 598pp.
 172. Šīrāzī, Š., Anīsolnās, Tehran, 1356/1977, 661pp.
 173. Safīnežād J., Mūnūgrāfi-e dah-e Tālebābād, Tehran, 1355/1976, 208pp.
 174. Zīāyī M., “Naxl, xormā, deraxt-e xormā va ānče az ān mī sazand”, Farhang-e mardom, 5.17, 1385/2006, 42-56pp.
 175. Ṭabāṭabāyī Ardakānī M., Farhang-e ‘āme-ye Ardakān, Yazd, šourāye farhang-e ‘omūmī-e istān-e Yazd, 1381/2002, 518pp.
 176. Ṭabarī M., Tārīx-e Bal’amī, Tehrān, Hermes, 1386/2007, 698pp.
 177. Ṭūsī M., ‘Ajāyeb ol-maxlūqāt, Tehran, Bongāh-e tarjome va našar-e ketāb, 1345/1966, 849pp.
 178. ‘Azīzī M., Tārīx va farhang-e šahr-e Bābak, Kerman, Markaz-e Kermānšenāsī, 1383/2004, 385pp.
 179. ‘Aqīlī ‘A., “Sarvhāye kohansāl-e Irān”, Rahāvard 26, 1374/1995, 225-232pp.
 180. Ferdousī A., Šahnāme, Tehran, 1390/2011, 879pp.
 181. Farrevaši B., Jahān-e Farvarī, Tehran, Dānešgāh-e Tehran, 1355/1976, 158pp.
 182. Farhadī M., “Gīāhān va deraxtān-e moqaddas dar farhang-e Irānī”, Āyande 19.4-6, 1372/1993, 319-332pp.
 183. Fozūnī Astarābādī M., Bohayre, Tehran, Motaba’e-ye Mīrzā Amānollah, 1328/1949, 412pp.
 184. Faqīrī A., Ādāb va rosūm-e norūzī dar fārs, Šīrāz, Bonīād-e Fārsšenāsī, 1382/2003, 269pp.
 185. Flāḥzāde M., “Marg va rasāxīz (šahādat) dar farhang-e Mītrāyī, Masihī va eslāmī”, Čīstā 8, 1361/1982, 382-401pp.
 186. Qāsemī F., Lorestānnāme, Xorramābād, Aflak, 1375/1996, 451pp.
 187. Qarši ‘A. Qāmūs-e Qorān, Qom, 1364/1985, 389pp.
 188. Qazvīnī Z., ‘Ajāyeb ol-maxlūqāt va yarāyeb ol-moujūdāt, Tehran, NāserXosrov, 1344/1965, 487pp.
 189. Qalīzāde X., Farhang-e asātīr-e Irān bar pāye-ye motūn-e pahlavī, Tehran, Pārise, 1387/2008, 312pp.
 190. Qomī ‘A., Mafātīh ol-janān, Qom, 1384/2005, 1259pp.
 191. Qahremān A., Tatbīq-e nāmḥāye kohan-e gīāhān-e dārūyī bā nāmḥāye ‘alī,

- Tehran, Dānešgāh-e Tehran, 1383/2004, 587pp.
192. Kāšānī A., 'Arāyes ol-javāher va nafāyes ol-atāyeb, Tehran, Anjoman-e āsār-e mellī, 1386/2007, 648pp.
 193. Katīrāyī M., Az xešt tā xešt, Tehran, Mo'asese-ye motāle'āt va tahqīqāt-e ejtemā'i, 1348/1969, 519pp.
 194. Kerbāsīān M., "Tadāvom-e barxī āyīnhāye kohan-e sūgvārī dar Irān-e emrūz", Nāme-ye anjoman, 3.5, 1384/2005, 168-179.
 195. KarzbaryārahmadīΓ., Farhang-e mardom-e Borūjerd, Tehran, Daftar-e pažuhešhāye rādīū, 1388/2009, 358pp.
 196. Kristensen A., Irān dar zamān-e Sāsānīān, Tehran, EbnSīnā 1351/1972, 215pp.
 197. Kīvān M., Norūz dar Kordestān, 1349/1970, 294pp.
 198. Krāsnavūlskā Ā., Čand čehre-ye kelīdī dar asātīr-e gāhšomārī-e Irān, Tehran, Varjāvend, 1382/2003, 611pp.
 199. Gerāmī B., Gol va gīāh dar hezār sāl-e še'r fārsī, Tehran, Soxan, 1386/2007, 451pp.
 200. Gardīzī 'A., Zīralāxbār, Tehran, Anjoman-e āsār va mafāxer, 1367/1979, 598pp.
 201. Gerey J., Šenāxt-e asātīr-e Xāvar-e nazdīk, Tehran, Asātīr, 1378/1999, 344pp.
 202. Gīršman R., Honar-e Irān, Tehran, Bongāh-e tarjome va našr-e ketāb, 1346/1967, 512pp.
 203. Lorīmer D., Farhang-e mardom-e Kermān, Tehran, Bonīād-e farhang-e Irān, 1353/1974, 208pp.
 204. Mārzolof U., Tabaqebandī-e qessehāye Irānī, Tehran, Sorūs, 1371/1992, 196pp.
 205. Māle A., Tārīx-e melal-e šarq va yūnān, Tehran, Komīsīūn-e mo'ālef, 1309/1930, 488pp.
 206. MotahēdīnŽ., "Nīlūfar", Majale-ye dānešgāh-e adabīāt va 'olūm-e ensānī, Dānešgāh-e ferdouīsī-e Mašhad, 2.3., 1355/1976, 510-134pp.
 207. Majlesī M., Haliat ol-motaqeyn, 1371/1992, 134pp.
 208. Majmel ot-tavārix va ol-qesas, Tehran, Kalāle-ye xāvar, 1318/1939, 159pp.
 209. Majīdzāde Y., Tārīx va tamaddon-e llām, Tehran, Markaz-e našar-e dānešgāhī, 1370/1991, 201pp.
 210. Majīdzāde Y., "Āyīn-e sūgvārī dar delfān-e Lorestān", Honar va mardom, 25, 10-32pp.
 211. Maddī J., "'Asar-e Talāyī-e emperātūrān-e bozorg- mūryāyī-e hendū", Honar va mardom, 25, 1343/1964, 39-52pp.

212. Morādī 'I., Tarānehā, zabānzadhā va farhang-e 'āme-ye mardom-e Kermān, Kermān, Kermānšenāsī, 1387/2008, 306pp.
213. Mazdāpūr K., "Kārbord-e āyīnī-e čand gīāh dar nazd-e zartošтіān-e mo'āser-e Irān", Farhang-e mardom, 1.1, 1381-2002, 95-102pp.
214. Mazdāpūr K., "Tadāvom-e ādāb-e kohan dar rasmhāye mo'āser zartošтіān-e Irān", Farhang 49-50, 1983/2004, 166-189pp.
215. Mazdāpūr K., "negāhī va xord va xorāk dar Irān-e bāstān", Xorāk va farhang, Tehran. Sāzemān-e mīrās-e farhangī, 1387/2008, 171-202pp.
216. Mostūfī H., Nezahat ol-qolūb, Leiden, Brill, 1913, 262pp.
217. Mostūfī 'A., Šarh-e zendegānī-e man, Tehran, Hermes, 1386/2007, 561pp.
218. MazlūmzādeM., Āšpazī dar farhang-e mardom-e Kāzrūn, Šīrāz, Navīd-e Šīrāz, 1383/2004, 324pp.
219. Ma'tūfī A., Tārīx, farhang va honar-e torkoman, tehran, Anjoman-e āsār o mafāxer, 1383/2004, 310pp.
220. Manūčehrīdāmyānī A., Dīvān, Tehran, Espand, 1326/1947, 193pp.
221. Movayedmoḥsenī M., Farhang-e 'āmīāne-ye Sīrjān, Kerman, Bonīād-e Kermānšenāsī, 1381/2002, 612pp.
222. Mahjūrīānnamāzī 'A., Bāvarhā va bāzīhāye mardom-e Āmol, Āmol, Xāne-ye Mazandarān, 1374/1995, 89pp.
223. Mehdiḥasan S., "Afdarā va deraxt-e anār dar āyīn-e jāvdānegī dar Irān pas az eslam", Čistā, 8.9., 1370/1991, 1023-1049pp.
224. Mīrabōlqāsemī S., "Ehterām be tabīa't az parasteš tā ezdevāj ba deraxt: kohantarīn va šegeftangīztarīn bāvarhāye tōtemī", Farhangī-e mardom, 3.10, 1383/2004, 88-111pp.
225. Mīršekrāyī M., Čāy dar Irān, Tehran, Sāzemān-e mīrās-e farhangī, 1378/1999, 156pp.
226. Mīrkāzemī S., Qessehāye mardom-e mehrebān, tehran, Rūzbahān, 1381/2002, 126pp.
227. Mīrnīā 'A., Farhang-e mardom, Tehran, Pārsā, 1369/1990, 202pp.
228. Noxjavānī M., Sahāh ol-fars, Tehran, Bongāh-e tarjome va našr-e ketāb, 1355/1976, 282pp.
229. Naẓarīdāšelibarūn Z., Mardomšenāsī-e rūstāye abīāne, Tehran, Sāzemān-e mīrās-e farhangī, 1384/2005, 469pp.
230. Nafīsī 'A., Farhang, Tehran, 1334/1955, 568pp.
231. Nūrī M., Mafātīh olārẓāq yā kelīd dar ganhāye Gohar, Tehran, Anjoman-e āsār va mafāxer-e farhangī, 1381/2002, 509pp.

232. Nīknām K., Az Norūz tā Norūz: āyinhā va marāsem-e sonatī-e zartoštīān, Tehran, Farvahar, 1379/2000, 98pp.
233. Nīlūfarī P., “Deraxtān-e Kristmas”, Vahīd 248-249, 1357/1979, 38-59pp.
234. Varāvīnī S., Marzbānnāme, Tehran, Dānešgāh-e šahīd-e beheštī, 1363/1984, 156pp.
235. Vakīlīān A., Ramzān dar farhang-e mardom, Tehran, Sorūš, 1370/1991, 216pp.
236. Hāšemnīā M., Farhang-e mardom-e gorūs, 1380/2001, 352pp.
237. Hākes J., Qāmūs-e ketāb-e moqadas, Tehran, Tahvarī, 1349/1970, 168pp.
238. Hāl J., Farhang-e negāre-ye honar-e šarq va ʔarb, Tehran, Farhang-e moa’ser, 1380/2001, 387pp.
239. Hedāyat S., Neyrangestān, Tehran, Amīrkabīr, 1334/1955, 135pp.
240. Homāyūnī S., Farhang-e mardom-e Sarvestān, Tehran, Daftar-e markazī-e farhang-e mardom, 1348/1969, 564pp.
241. Homāyūnī S., Gūšehāyī az ādāb va rosūm-e mardom-e Šīrāz, Šīrāz, Navīd-e Šīrāz, 138pp.
242. Honarī M., Āyinhāye norūzī, Tehran, Vezārat-e farhang va honar, 1353/1974, 198pp.
243. Yāhaqī M., Farhang-e asātīr va dāstānvāre ha dar adabīāt-e fārsī, Tehran, Farhangmo’aser, 1386/2007, 188pp.
244. Yāverī A., Moqadame-ī bar šenāxt-e kešāvarzī-e sonatī-e Irān, Tehran, Bongāh-e Tarjome va našr-e ketāb, 1359/1980, 206pp.

Հավելված⁶

Լուս. 1



Mirtus communis անվանումն ունեցող այս բույսն առասպելական բույսերից է, որը զրադաշտական տեքստերում հայտնի է որպես Ահուրամազդայի բույս: Այս բույսի տերևներից և բնահյութից տարբեր հիվանդությունների համար դեղեր են պատրաստում: Վերին Թալլանում արված ծառի լուսանկարն է:

Լուս. 2

⁶ Լուսանկարները հեղինակինն են: Արվել են Իրանի տարբեր շրջաններում, դաշտային ազգագրական հետազոտությունների ընթացքում:



Էսֆանդ բույսի հատիկները Իրանում մեծ տարածում են ունեցել: Այդ հատիկները հազարավոր տարիներ ծխեցվել են տարբեր ծխական գործողությունների ընթացքում: Այսօր էլ քաղաքներում և գյուղերում այս բույսը շատերի տներում կարելի է տեսնել: Յուրաքանչյուր ընտանիք ունի նաև Էսֆանդի ծխեցման համար նախատեսված հատուկ հարմարանք, որպեսզի ցանկացած պահի, երբ անհրաժեշտ լինի, Էսֆանդը կրակի վրա լցնի: Էսֆանդի սրբազան գործառույթն այնքան կարևոր էր, որ որոշ պատմաբաններ հակված են այն նույնացնել առասպելական Հաոմայի հետ:



Էսֆանդի չորացրած հատիկները, բացի նրանից, որ կրակի վրա լցվելով ըստ ծիսական պատկերացումների, պաշտպանում են փորձանքից ու չար աչքից ունեն նաև դեկորատիվ նշանակություն: Նկարում պատկերված էսֆանդը, որ կախազարդ է, զարդարանքի ամենատարածված միջոցներից է իրանցիների տներում: Այն պատրաստում են էսֆանդի հատիկների միջով թելեր անցկացնելով: Այս զարդարանքը նույնպես կանխում է չար աչքն ու վանում է չար հոգիներին:



Տարեց կինը էսֆանդ է ծխեցնում: Սա ամենատարածված զբաղմունքներից է:

5Լուս



Քանի որ մանդրագորայի արմատները շատ թունավոր էին և չէր կարելի դրանք
ծեռքով շոշափել, դրանք արմատահան անելու համար օգտագործում էին շներին:
Այսպիսի հավատալիք կա, որ այն մասից, որտեղից դրա արմատը տղամարդու և կնոջ
նման կպած է իրար, առաջացել են Ադամն ու Եվան: Այս բույսը շատ է օգտագործվում
սիրո հմայության համար:

Լուս 6



Հինան ոչ միայն դեղաբույս է, այլ լայն կիրառություն ունի իրանական ավանդույթներում ու ծեսերում: Սովորաբար փեսայի և հարսի համար հինա են պատրաստում և հարսանիքից առաջ տեղի ունեցող ծիսական արարողություններում, որոնք հայտնի են որպես հինա քսելու ծես, հարսի և փեսայի ոտքերը հինայով կարմրացնում են:



Հինայի տերևի փոշուց ջրի որոշակի քանակով խմոր են սարքում և տարբեր ծեսերում, ինչպիսիք են հարսանիքը, նովրուզը, հատուկ ընթացակարգերով օգտագործում են՝ ձեռքերն ու ոտքերը ներկելու համար:



Հինա քսելը հարսանիքի և ուրախության ավանդույթների ժամանակ կարևոր է նաև որպես ծիսական, ոգեղեն գործողություն, և նաև իր այդ կարևորության շնորհիվ է, որ լայն տարածում է գտել Իրանում: Պատերազմի ժամանակ երիտասարդ զինվորները կանոն ուղղման գործողություններից մեկ օր առաջ, երբ մեծ էր զոհվելու հավանականությունը, Աստծոն հանդիպելու և դրախտ գնալու համար նախապատրաստվում էին, հինա քսում: Սա ոգեշնչում էր նաև մնացած զինվորներին և հանուն հայրենիքի նրանց անձնազոհության պատրաստակամությունն էր արտահայտում:



Կարմրանին առասպելական բույս է, որը օգտագործում է նաև մոգության և կախարդանքի համար: Այս բույսը կարելի է տեսնել Իրանում Քավիրի շրջանում, սակայն հիմնականում տարածված է Սիստանում: Մորեղները տաճար գնալու համար վերցնում էին այս ծառի փայտից: Շահնամեում Ռոսթամը նույնպես փրկվել է մի քանի անգամ կարմրենու փայտ ունենալու շնորհիվ:



Նուռն այն մրգերից է, որը մարդիկ օգտագործում են հնուց: Այն համարվում է դրախտային միրգ: Իրանցիները հավատացած են, որ նուռ ուտելիս պետք է շատ ուշադիր լինել և այնպես ուտել, որ նրանից անգամ մի հատիկ գետնին չընկնի, քանի որ մարդու բախտը հենց այդ հատիկն է, որն ընկնում է գետնին: Յալդայի գիշերվա ծեսին, որը Իրանի ամենահին ծեսերից է, սեղան են գցում, որի հիմնական բաղադրիչներից է նուռը: Նկարում Յալդայի գիշերվա սեղանն է, որը բացվում է տարվա ամենաերկար գիշերվա ժամանակ՝ դեկտեմբերի 21-ին:



Իրանցիների համար ծառերը սուրբ են և օժտված են գերբնական ուժով, իսկ ծառերի պաշտամունքը ամենահին հավատալիքներից է: Լուս. 10 և 11-ում պատկերված է կաղնու ծառ Ուրամանում, որը տեղացիների պաշտամունքի առարկան է: Ծառի շուրջ քարե ցանկապատ են սարքել և դրանից կախել են գունավոր կտորներ:

Լուս. 11



Լուս. 12



Իրանի հյուսիսում սխտորի գլուխները թելով անցկացնում և շարքով կախում պատերից, որպեսզի տունը պաշտպանեն մոգությունից, կախարդանքից և չար ուժերից: Լուս. 12-ն արված է Գիլան նահանգի Ֆուման շրջանում:

Լուս. 13



Սխտորներից կազմված օղակ են կախում տան դռնից, որպեսզի տունը պաշտպանեն չար աչքից:



Զրադաշտականները սխտորով ճաշ են պատրաստում, որը հայտնի է որպես Sirosedow
և բաղկացած է սխտորից, Ruta graveolens բույսից, քնջութի յուղից, քացախից, սոխից ու
հացից և օգտագործվում է Գահանբարի և անցած տարվա վերջին օրը նշելու
ժամանակ:



«Չորս հազար հինգ հարյուր տարեկան մայրի», «Իրանի ամենահին կենդանի օրգանիզմը», «Աշխարհում հնությամբ երկրորդ ծառը»: Աբարքուի մայրին, որը հայտնի է «pārsīk» անվամբ, գտնվում է Աբարքուի քաղաքի հարավ-արևմուտքում և այս քաղաքին պատմական նշանակություն է տալիս: Իրանական առասպելներում Աբարքուի մայրին հայտնի է որպես Զրադաշտի ծառ, որը տնկել է Զրադաշտ մարգարեն Էսֆանդ ամսին, երբ նա հասել էր Աբարքուի և մարդկանց ասել էր, որ մի հավերժական ծառ է տնկում, որն ականատեսն է լինելու արքաների պատմությանը:

Լուս. 16



Մայրիի պատկերը հին Իրանի ամենակարևոր խորհրդանիշներից է Պերսեպոլիսի Աքեմենյան շրջանի քանդակների նման: Հին իրանցիներն ասում էին, որ քանի որ մայրին հավերժական կանաչ ծառ է մշտապես Իրանում մեծ կարևորություն է ունեցել, որի մասին է վկայում նաև Աբարքուի մայրին:

Լուս. 17



Աքեմենյան շրջանին վերաբերող կարևոր նմուշներից է Դարեհ Մեծի փոքր կնիքը, որը հայտնաբերվել է Եգիպտոսի տաճարներից մեկում: Այս կնիքի վրա Դարեհ Մեծի պատկերն է՝ արքայական սայլի վրա, նետաձգության ժամանակ, իսկ շուրջը պատկերված են արմավենիներ, որը վկայում է դրանց կարևորության մասին:

Լուս. 18



Արմավենին և դրա պտուղները լայն տարածում և մեծ նշանակություն ունեն Իրանում և մարդկանց պես նրանց մեծ հարգանքի են արժանացնում՝ մանավանդ բերքահավաքի ժամանակ:

Լուս. 19



Շուշանը կամ լուտոսը գրադաշտական սուրբ տեքստերում և ավանդույթներում հայտնի է որպես սուրբ բույս: Այս բույսի պատկերները կարելի է տեսնել նաև Աքեմենյան պալատների զարդաքանդակներին:

Լուս. 20



Պահպանվել են քանդակներ, որոնցում Աքեմենյան արքաները ձեռքում պահել են լուտոս: Այն համարվում է Զրադաշտ մարգարեի սերմի պահպանման վայրը: