

Научная статья

УДК 299+393

DOI: 10.31143/2542-212X-2023-4-192-213

EDN: IHRXAG

**“КАК СКВЕРНО, ЧТО Я ВЫНИМАЛ ДУШИ ЛЮДЕЙ”:
КОНЦЕПЦИИ ДУШИ И ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ
У ЕЗИДОВ ЗАКАВКАЗЬЯ В XX ВЕКЕ**

Анжелика Олеговна Победоносцева-Кая

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург,
Россия, apobedonostseva@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-6556-3950>

Аннотация. Расположенный между Малой Азией, Закавказьем и Ираном Курдистан всегда был периферией империй, где формировалась оппозиция к центральной власти и связанным с ней господствующим религиям. Поэтому возникновение и развитие езидизма, несмотря на его замкнутость и строгие этнические рамки, связано с другими конфессиями Ближнего Востока и разделяет с ними ряд элементов в своем вероучении и практике.

Вера в загробную жизнь и бессмертие души занимает ключевое место в учении большинства религий. Статья рассматривает эсхатологические представления езидов Закавказья, уделяя особое внимание концепции «братства в загробной жизни», которое в езидской социально-духовной иерархии играет важную роль, так как именно брат или сестра по загробной жизни каждого езида после смерти заступится за него перед Богом и проведет его душу через мост Салат, позволив попасть в рай. Важное место в езидской доктрине занимает и вера в «переоблачение»-реинкарнацию, при которой душа переселяется в тело, обладающее более высоким рангом, в награду за праведное поведение.

Представления езидов о загробной жизни и связанные с ними ритуалы нашли отражение в ценных полевых антропологических и этнографических исследованиях и в кинематографе, которые послужили одним из основных источников данного исследования.

Ключевые слова: езиды, Рай и Ад, братство в загробной жизни, похороны, стихи Мескина или Молитва мертвых, поминки, камень покорности Селим

Для цитирования: Победоносцева-Кая А.О. «Как скверно, что я вынимал души людей»: концепции души и загробной жизни у езидов Закавказья в XX веке // Электронный журнал «Кавказология». – 2023. – № 4. – С. 192-213. – DOI: 10.31143/2542-212X-2023-4-192-213. EDN: IHRXAG.

© Победоносцева-Кая А.О., 2023

Original article

“I AM SO SORRY THAT I TOOK OUT HUMAN SOULS”: THE CONCEPTS OF SOUL AND THE AFTERLIFE AMONG THE TRANSCAUCASIAN YAZIDIS IN MODERN TIMES

Angelika O. Pobedonostseva-Kaya

Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia,
apobedonostseva@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-6556-3950>

Abstract. Kurdistan, centered between Asia Minor, Transcaucasia, and Iran, has frequently served as a focal point of rebellion to central governments and the main religions associated with them. As a result, despite its geographic isolation and strict ethnic boundaries, the emergence and development of Yezidism should be observed through the lens of the Middle East, which requires paying close attention to its possible connections to other confessions in the region, whose creed and religious practice share several elements with Yezidism.

The belief in afterlife and immortality of the soul occupies a prominent place in most religious doctrines. This article examines the Transcaucasian Yezidis' ideas about the afterlife, setting them in these regional and historical contexts. The investigation follows the concept of "brotherhood in afterlife", which plays an important role in Yezidi socio-spiritual hierarchy, since it is the brother or sister in the afterlife of each Yezidi who will, after death, intercede for him/her before God and guide his soul through the Salat bridge, allowing him to enter paradise. Of particular interest is the belief in reincarnation existing in the Yezidi environment, metaphorically referred to as "changing the shirt", in which the soul after death may move into a body with a higher rank as a reward for righteous behavior.

The Yezidis' eschatological concepts and rites were recorded and analyzed in valuable little-known field studies conducted by anthropologists and ethnographers, as well as in forgotten Soviet films. These documents serve as the primary sources of study in the paper.

Keywords: Yezidis, the Paradise and the Hell, brotherhood in the Afterlife, funerals, Meskin's poems or Prayer of the Dead, commemoration, Selim stone

For citation: Pobedonostseva-Kaya A.O. *"I am so sorry that I took out human souls"*: the concepts of soul and the afterlife among the Transcaucasian Yazidis in modern times. IN: Electronic journal «Caucasology». – 2023. – № 4. – P. 192-213. – DOI: 10.31143/2542-212X-2023-4-192-213. EDN: IHRXAG.

© Pobedonostseva-Kaya A.O., 2023

Езидизм является собой уникальный образец существования религии, опирающейся на устную традицию, к которой «приучили езидство многовековая травля и преследования со стороны исламского и христианского духовенства, объявившего езидов поклонниками дьявола. Этому же способствует тесная связь езидского духовенства с пережитками родовых институтов в курдской общественной жизни»¹. С этим были связаны две характерные черты данной конфессии – гибкость в истолковании вероучения и его публичная неопределенность. Преследования, которым на протяжении веков подвергались езиды, делали письменную фиксацию и более интенсивное распространение некоего четкого ортодоксального варианта вероучения среди мирян рискованным предприятием, а потому внешним наблюдателям казалось, что «езидство – тайная религия, тщательно охраняющая свои догматы, священные тексты, обряды, взаимоотношения между мирянами и духовенством и т.д. от непосвященных»². Все это делало вопрос истории формирования езидизма и езидской общины более запутанным. В езидской доктрине присутствует немало элементов, которые в прошлом давали основания для выдвижения теорий формирования езидской общины как некоего ответвления более крупного религиозного тече-

¹ Стенограмма защиты диссертации О.Л. Вильчевского «Езидские тексты». 1938 // СПбФ АРАН Ф.77 Оп.2 Д.5 Л.17, 80.

² Стенограмма защиты диссертации О.Л. Вильчевского «Езидские тексты». 1938 // СПбФ АРАН Ф.77 Оп.2 Д.5 Л.16, 79.

ния – ислама или, в особенности, зороастризма. Об этом свидетельствует множество концепций, терминов, а также обычаев и норм повседневной жизни, которые являются общими для последователей езидизма и авраамических религий. Это понимание было закреплено и структурно, например, даже в 1960-х гг. советские научные учреждения причислили езидизм к «Другим течениям в исламе», и этой установке следовали библиотеки до недавнего времени.

Исторически езиды проживали в горных районах Курдистана в пограничье современных Турции, Сирии и Ирака. И ряд езидских авторов, и многие академические исследователи подчеркивают связь езидизма с курдской культурой. Но так как езидизм возник и развился в региональном контексте Ближнего Востока, то неудивительно, что он разделяет ряд элементов в своем вероучении и практике с другими конфессиями региона.

Происхождение езидизма связывалось с иудаизмом [Грант 1841], зороастризмом [Hammer-Purgstall 1831], исламом [Lescot 1975: 40]. Есть предположения, что изначальной религией езидов была древняя религия Ирана и Вавилона [Habib 1978: 18-19], а что касается взаимодействия с другими религиями и возможного заимствования из них, то наибольшее влияние на езидизм оказали суфийские течения ислама и зороастризма [Мейлах 1992: 335-336], хотя ощущимы также связи с более древними иранскими и неиранскими культурами, равно как и с более поздними крайними шиитскими сектами.

Цель данной работы – рассмотреть понятие души в езидизме, изучить езидские представления о загробной жизни и места души в ней. Данное исследование исходит из того, что формирование представлений о потустороннем мире – мире духов и сверхъестественных существ, которые воспринимались неотъемлемой частью реальной жизни, происходило в процессе взаимодействия с другими культурами и духовно-религиозными течениями региона, включая как следование одним концепциям, так и стремление дистанцироваться от других. Вероучение езидов и связанные с ними обряды изучали, например, Ф. Крейенбрук, К. Амоев, К. Анкоси, Х. Омархали, Д. Пирбари, Э. Шпет. Особо следует выделить работу Б. Джан Эмmez [Can Emmez 2015: 163-178], посвященную погребальным обрядам езидов турецкой провинции Батман, и диссертацию М. Линквист, исследовавшую сохранение социальной памяти посредством ритуальной практики в Швеции и Ираке¹. Похоронные обряды стали наиболее публичным проявлением принадлежности к езидской религии в условиях страха преследования².

Космогонические представления езидов были исследованы [Asatryan 1999/2000; Arakelova 2014; Amrian 2012; Rodziewicz 2014], но изучению понятия души в езидизме посвящено не так много работ [Evdal 2020; Kubálek 2015]

¹ Lindqvist M. Promised soils. Senses of Place Among Yezidis in Dalarna and Sheikhan. Huddinge: Södertörns högskola, 2021.

² Japharova L. 17. Les Yézidis du Sud Caucase, une communauté religieuse face à ses incertitudes // Religion et politique dans le Caucase post-soviétique: Les traditions réinventées à l'épreuve des influences extérieures [en ligne]. Istanbul: Institut français d'études anatoliennes, 2007. pp.329-340. URL: <https://books.openedition.org/ifeagd/1567> (дата обращения: 13.11.2023).

и диссертаций¹. Данная статья ставит своей целью дополнить эти работы, использовав для этого оказавшиеся забытыми этнографические материалы.

Представления о загробной жизни и связанные с ними похоронные ритуалы были изучены в некоторых полевых антропологических и этнографических исследовательских проектах, прежде всего С.А. Егиазарова – в конце XIX в. [Егиазаров, 1891а; Егиазаров, 1891б] и О.Л. Вильчевского – в 1927 г.² Следует отметить, что они оба посетили езидские села и кочевья в Армении – на периферии территории проживания езидов. Целью Вильчевского было уточнить и дополнить собранный Егиазаровым корпус езидских молитв, а присутствие в селах езидов из Ирака³ – центра езидской религиозной жизни – позволили Вильчевскому получить дополнительно их версии священных текстов и провести один из первых сравнительных анализов текстов молитв.

В 1926 г. режиссер А.Бек-Назаров представил советскому зрителю фильм «Зарэ»⁴, снятый при участии кочевых курдов. Наибольшие сложности были связаны с вопросами, касающимися религии, так как «курды очень скрытны и намеренно дают ложные объяснения», но в этом режиссеру помогли 15 курдов-членов ВКП(б). Особый интерес представляет отображение в этой картине ритуала погребения, тем более что Бек-Назаров стремился раскрыть быт и нравы курдов по состоянию на 1915 г. «не только с точки зрения киноинсценировки, но и исследовательской» [Бек-Назаров 1927: 3-4].

В 1926-1950-х гг. полевую работу среди езидов Закавказья проводил курдский просветитель и этнограф А. Авдал [Evdal 2020]. Он стал одним из первых исследователей эсхатологических представлений езидов, опросив около 25 жителей деревень на Алагезе, из Тбилиси, Лачина и даже одного из информантов Вильчевского – кавала Хусейна.

Автор наиболее полного труда по курдской обрядовой поэзии М.Б. Руденко вела полевые исследования в 1972 г. с 24 информантами, родители которых были выходцами из Турции и Ирана. Она пишет, что раньше практически невозможно было собрать сведения о представлениях курдов-езидов о душе и загробной жизни [Руденко 1982: 124]. Запрет сообщать иноверцам подробности своего вероучения был снят духовным главой езидов миром Тахсин-беком лишь в 1980-х гг., что привело к появлению ряда работ по езидизму, в том числе по его космогоническим представлениям. Массовая миграция езидов в последние несколько десятилетий в более безопасные для них регионы проживания, ослабление традиционных механизмов передачи религиозных знаний способствовали появлению новых езидских публикаций и СМИ.

¹ Kubálek P. Eschatology of Yezidism. Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze. Praha, 2009.

² По результатам исследований О.Вильчевским в 1938 г. была защищена диссертация “Езидские тексты”. Автор вел дневник с интереснейшими заметками о верованиях езидов. Выдержки из дневника исследователя, посвященные описанию погребального ритуала, приведены в приложении к данной статье.

³ Приехавшие в Закавказье еще в начале 1914 г. кавал Ильяс и кавал Хусейн Адо Оглы проживали в Ленинаканском уезде. В 1925 г. кавал Хусейн побывал в Москве, где ему удалось добиться разрешения вернуться в Мосул, но поскольку им не был разрешен вывоз довольно значительной суммы денег, собранных с езидов как дань езидскому духовному лидеру-миру, то кавалы предпочли остаться в СССР. См. Вильчевский О.Л. Из народных верований езидов. 1928 // НА МАЭ РАН Ф.К-1 Оп.1 Д.433 Л.13.

⁴ “Зарэ” (1926). URL: <https://www.imdb.com/title/tt0184075> (дата обращения: 13.11.2023).

Методология работы строится на изучении представлений о душе через анализ обрядности, касающейся ключевых трансформаций души. Езидская концепция уникальна, но в то же время имеет ряд серьезных расхождений со многими религиями. Речь об обрядности, которая как зеркало отображает картину эсхатологических представлений езидов дальнейшими деталями: душа живет в теле, трансформируется и с учетом уровня греховности попадает в посторонний мир или перерождается в новом теле.

Человек и душа

В этнографических материалах встречаются различные описания души и ее природы в езидских верованиях, но явных противоречий при этом не наблюдается. Авдал пишет о том, что душа у курдов-езидов представляет собой некое волосатое существо, способное покидать человеческое тело и возвращаться в него в любое время, например, во сне [Evdal 2020: 32]. В текстах, собранных Вильчевским, зафиксированы три термина для обозначения понятия души без указания различий между ними: *джсан* (перс. جان), *нафс* (ар. نفس) и *рух* (ар. روح)¹. По мнению Пирбари и Щедровицкого, человек состоит из трех частей: *рух* – божественной души (курд. *rûh*), *нафс* – души, имеющей животную природу (курд. *nafs*) и *калыб* – тела (курд. *kalib* от ар. قالب, букв. форма). *Рух* наделен разумом – *акл* (курд. *eqil* от ар. عقل) и должен стремиться развиваться духовно, дабы слиться с Богом, тогда как *нафс* или ложное “я” требует обратного – отвлекает человека от высших задач и преследует лишь материальные цели. *Рух* должен подчинить себе *нафс*, иначе в загробной жизни – *ахират* (курд. *axirat* от ар. أخیرة) душа не спасется и не сможет слиться со своим первоисточником. Цель жизни езида – прожить праведно, познать Бога посредством любви к Нему, а в *ахирате* слиться с Божиим светом, как это завещал Шихади [Пирбари, Щедровицкий 2016: 28] – почитаемый в качестве пророка езидской религии Шейх Ади ибн Мусафир.

По мнению информанта Вильчевского шейха Мурада, *душа* (курд. *san*) – это то, что отличает человека от земли, т.е. его составляющей, пока он живет. Душа есть у всех людей, и она является ангелом² (курд. *telek*), а после смерти человека его душа может попасть в рай (курд. *cinnet*), где души людей каждого народа находятся со своим пророком (курд. *rêgember*). Другие же души совергаются в темный и жаркий ад (курд. *senet*, *sehenet* или *duje*, *dojeh*), глубоко под землей. Там оказываются отверженные пророком души грешников (курд. *gupahkar*), не исполнявших заветы своего народа.

Шейх Мурад предложил свою версию сотворения человека: «Когда бог творил человека, земля, из которой создавался первый человек, рыдала и, обращаясь к Богу говорила: “Вот ты сотворишь человека, а он будет обижать меня – рыть, пахать, бить”. Бог сказал Земле в ответ: “Без человека я существовать не могу. Но, я даю тебе слово, что человек снова возвратится к тебе”. Поэтому, человек после смерти должен быть погребен и снова возвращается в

¹ Вильчевский О.Л. Диссертация «Езидские тексты». 1938 // СПБФ АРАН Ф.77 Оп.2 Д.7 Л.16, 41, 52.

² Ф.Хури назвал езидскую общщину “обществом ангелов”: считается, что семьи езидских шейхов несут в себе такую ангельскую кровь. Завершив свое дело, ангел возвращается на небеса [Khuri 2000: 14].

*землю и становится землею*¹. Отмечается почтительное отношение к земле у езидов: существует запрет плевать на землю, бить и ругать ее². Человек, оскорбляющий землю, не будет принят ею после своей смерти [Баранов 1915: 30].

Все, имеющие душу – смертны. По словам шейха Мурада, «бессмертия в этой жизни нет – Бог убивает всех, когда наступает их срок, даже ангела Гавриила (курд. *melekê Cibrayîl*) не минует эта участь. Когда Гавриил будет умирать, он громко зарыдает и скажет: «Как скверно, что я вынимал души людей». Но будет уже поздно. Сделает это бог для того, чтобы Гавриил раскаялся»³.

Концепция загробной жизни составляет собой один из основных элементов религии езидов. Езиды описывают наступление смерти как «переоблачение» (курд. *libas/kiras guherîn* букв. «сменить рубашку») [Khuri 2000: 148; Тогî 2000: 80] и верят в переселение души в тело, обладающее более высоким рангом в награду за праведное поведение. Иначе душа вернется в этот мир, например, в теле животного [Emmez Can 2015: 165]. Реинкарнация очищает душу до тех пор, пока она не вернется к своему истоку – Тавуси Мелеку [Othman 2004: 57, 65], что позволяет езидам сохранить целостность религии даже когда ее приверженцы номинально обращались к новым религиям – христианству или исламу, сохраняя при этом свои древние верования [Guest 1987: 28]. Концепция «переоблачения» находит свое применение и по отношению к семи ангелам езидского пантеона. Среди прочего она закрепляет и езидскую социально-религиозную иерархию, поскольку в результате «реинкарнации и воплощения в человеческом теле из поколения в поколение образовалось неразрывное единство между личностью [одного из высших езидских шейхов] и душой» [Khuri 2000: 148]. По этой причине смерть воспринимается езидами как новое начало [Элиаде 2002: 129], а не горестный финал, и как одна из стадий телесного преображения души. В этот преображении важная роль отведена брату или сестре по загробной жизни, который есть у каждого езида и который после смерти заступится за него перед Богом.

Концепция «братства в загробной жизни»

Езидское общество придерживается жесткой иерархичности, основанной на кастово-теократическом принципе, причем “социальная иерархия в точности соответствует и сливается с религиозной” [Khuri 2000: 194]. Первый слой этой иерархии образовали три шейхских рода: Катани⁴, Шамсани⁵ и Адани⁶, второй слой – другие *шайхи*⁷ и *пирь*¹, ниже находятся миране-мириды (курд. *mirîd*).

¹ Вильчевский О.Л. Диссертация «Езидские тексты». 1938 // СПбФ АРАН Ф.77 Оп.2 Д.8 Л.63-64.

² Святым езиды считали человека, который никогда в своей жизни не осквернял огонь [Evdal 2020: 91], что указывает на влияние зороастризма.

³ Вильчевский О.Л. Диссертация «Езидские тексты». 1938 // СПбФ АРАН Ф.77 Оп.2 Д.8 Л.64-65.

⁴ Представитель Катани является *миром* (курд. *mîr*) – наследственный титул светского главы езидской общины, эмира, передается внутри одной из семей этого рода.

⁵ Представитель Шамсани является *Баба Шейхом* (курд. *Baba Şêx*) – религиозный глава езидской общины.

⁶ Представитель Адани является *пешимамом* (курд. *pêşîmat*) – распорядитель религиозных церемоний.

⁷ *Шайхи* (курд. *şêx*) отправляют духовные потребности семей своих подопечных миран и отвечают за организацию религиозных праздников. *Шайхам* подчиняются *кавалы* (курд. *qewwal* – чтецы, декламаторы) из двух се-

Все езиды подчиняются основным заповедям езидизма, которые включают два вида норм: предписания в духовной сфере – пять «заповедей истины» (курд. *rênc ferzê heqîqetê*) и постановления, регулирующие образ жизни, – «заповеди пути» (курд. *ferzê tarîqetê*). «Заповеди истины» одинаковы для всех каст: обязанность² иметь своих шейха, пира, учителя/мастера (курд. *hosta*), наставника (курд. *merebî*), брата и/или сестру по загробной жизни (курд. *birayê/xûşka aħ-iretê*) [Омархали 2012: 163]. В современный период для выполнения трех из этих заповедей (касающихся шейха, наставника и брата или сестры по загробной жизни) необходимо участие шейха, а по двум остальным (касающимся пира и мастера) – пира.

Система запретов в езидизме играет важнейшую роль в сохранении вероучения, обрядов и структуры общества. Запреты основываются на следующих принципах: «рамки и границы» (курд. *sed û hed*), этот догмат стал основой для нынешней иерархической и кастовой системы езидской общины и запрещает межкастовые браки; «заповедь о брате/сестре» (курд. *ferzê biratiyê*), по которой брак между духовным братом и мридом запрещён [Анкоси 2012: 75], и «закон о трех буквах» (курд. *sê herf*) [Анкоси 2012: 63-64] – трех смертных грехах, относительно трактовки которых единства среди исследователей нет.

Например, понятие *диза дане* (курд. *dîza de'nê*) по одним данным [Руденко 1982: 125] означает не переходить в другую веру, а по другим [Асатрян 1999/2000: 81; Омархали, 2005: 107-108] он запрещает браки с представителями иных народов и конфессий. Существует другое название – *дизка дане* [Пирбари 2008: 47] или *диска дане* [Анкоси 2012: 75].

Дарба хирка (курд. *derba xerqe*) означает призыв искренне соблюдать предписания [Руденко, с.125; Омархали 2005: 107-108; Асатрян 1999/2000: 81] или обязывает соблюдать уважение и не допускать насилия в отношении представителей духовной касты [Пирбари, 2008, с.48], или трактуется как полное подчинение и уважение к сану своего духовного брата (сестры) [Анкоси 2012: 75].

Шалбеке зерин (курд. *şelbikê zérîn*) [Руденко 1982: 125; Омархали 2005: 107-108; Асатрян 1999/2000: 81] или *шарбеке зерин* табуирует брачные или внебрачные связи мрида с представителями духовенства [Пирбари 2008: 47] и внутри самих каст Шехани и Пирани [Авдоев 2011: 285], *куске зерин* [Анкоси 2012: 75] обязывает придерживаться и выполнять все предписания, заветы, обычай, традиции, установленные Шейхом Ади. Сводный список запретов «трех букв», не разделяя их по названиям, приводит Крейенбрук: 1) запрет межкастовых браков, 2) запрет брака с иноверцами, 3) запрет оскорблений шейха или пира [Крейенбрук 2009: 27]. Такое расхождение данных свидетельствует об отсутствии единого канона даже в географически близких Армении и Грузии, где упомянутые исследователи проводили полевые исследования в езидских общинах.

мей из рода Йакнави. Эти семьи организуют празднества в Лалеше и на протяжении уже более ста лет их главной обязанностью является посещение каждой езидской общины, где бы она ни находилась.

¹ Функции и духовный авторитет *тиров* (курд. *pir*) сопоставимы с положением шейхов, но пиры уступают им по степени общественного авторитета и политического влияния.

² Т.е. фактически *таклид* (ар. تکلیف) – следование авторитетному специалисту по вопросам исламского права.

Также существуют разные версии о моменте выбора и кандидате на роль брата и/или сестры, который играет важнейшую роль в том, чтобы душа попала в Рай. Руденко сообщает, что «духовный наставник является одновременно “братьем ахирата” (*birê axiretê*)», которого «каждый мирянин получает уже в раннем детстве» [Руденко 1982: 125], когда родители ребенка ведут его в дом шейха или пира – кандидата на роль брата и/или сестру по загробной жизни. У Омархали «соответствующие отношения устанавливаются в момент достижения половой зрелости». Тогда мрид выбирает себе брата/сестру из какой-либо семьи шейхов, кроме той, с которой он был связан при рождении [Омархали 2012: 163]. Анкоси сообщает, что ««духовный брат» (*шехе бре архате*) и «духовный наставник» (*тир оста*) переходят по наследству от отца к детям» и согласно *фарзе братийе* ни один езид не должен оставаться без своего духовного наставника более 40 дней [Анкоси 2012: 63-64].

Ритуал избрания (курд. *destê xwe avêtin*) брата по загробной жизни описан у ряда исследователей [Руденко 1982: 125-126; Омархали 2005: 106-107; Асатрян 1999/2000: 81; Авдоев 2011: 285; Анкоси 1996]. Он носит торжественный и формальный характер, хотя и связан с заповедью о «трёх буквах». После завершающей церемониал молитвы новоиспеченный брат по загробной жизни говорит своему мриду: «*Кроме этих трех трёх вещей [т.е. се харф], делай, что угодно – я проведу тебя в Рай!*» (курд. *Raşê van her sê tişte çi di kî bike, ezê te bivim cinnetê!*) [Руденко 1982: 125].

Возникший в езидском обществе феномен загробного братства коренным образом отличает езидизм в вопросе процедур покаяния и снятия греховности в авраамических религиях. Для того, чтобы получить заступничество, мрид на протяжении своей жизни делает подношения и выполняет определенные обязанности для своего загробного брата.

Брат и/или сестра по загробной жизни задействованы в обрядах погребения и бракосочетания. Например, в Ираке в помолвке и брачной церемонии [Guest 1987: 35], а в Армении только на самой свадьбе [Крейенбрук 2009: 31]. Похоронная церемония может включать или напоминать схожие элементы церемонии бракосочетания и такое представление существовало у древних греков, германцев и славян. У курдов сохранился обычай исполнять на похоронах свадебные причитания [Руденко 1982: 54-55].

Похороны

Погребальный ритуал является одним из самых консервативных элементов любой религии, предполагает наличие определенных верований, требующих его совершения, и принадлежит к категории обрядов перехода, сопровождаемых обретением участниками нового статуса. Первые значимые работы по описанию погребального обряда были созданы этнографами в конце XIX в. (Э. Тэйлор, Дж. Фрэзер). В начале XX в. хронологический, этнокультурный и религиозно-мифологический подходы в объяснении погребального обряда развили Р. Гертц и А. Ван Геннеп. Они трактовали смерть как социальную и биологическую трансформацию. По их мнению, похороны – это отражение обряда перехода с трехступенчатой структурой (отделение, похороны – душа усопшего от-

деляется от тела, воссоединение – душа должна присоединиться к душам предков) [Гуляев 2010: 7].

Крейенбрук выделяет следующие обряды перехода: инициация (напр. имянаречение, обрезание и т.п.), бракосочетание (курд. *dewat*), роды, первые сорок дней после рождения и обряд, посвященный их окончанию (курд. *Çil çû*), прорезывание зубов, погребальные обычаи. Центральная роль в похоронном обряде у езидов отведена брату по загробной жизни, который с момента предсмертной агонии или смерти и до окончания обряда захоронения находится в доме у своего мрида. Сразу после фиксации смерти присутствующие должны плакать и кричать, но не в ночное время, чтобы не привлечь злых духов [Крейенбрук 2009: 31]. Если смерть наступила ночью, похороны должны состояться на следующий день, так как во время похорон важно наличие солнца¹.

Перед рассветом дня похорон тело покойного омывают. Совершает это обязательно нечетное число человек из семьи шейха или пира в присутствии брата/сестры в загробной жизни – трое или пятеро [Авдоев 2011: 100]. Покойника обряжают в одеяния, сшитые женщинами касты шейхов или пиров иголкой, которой до этого никогда не пользовались. В рот покойному и на тело кладут *берат*. Согласно некоторым источникам, *берат* возлагают на глаза, в уши и рот. После этого саван зашивают [Крейенбрук 2009: 33-34].

Похороны проводят шейх, и на них присутствуют брат по крови² и брат в загробной жизни. Уложив покойного со скрещенными руками в могилу, брат или сестра в загробной жизни открывают зашитый саван [Крейенбрук 2009: 33-34], чтобы покойный увидел окружающий мир в последний раз, и чтобы имел свободную дорогу в рай [Аристова 1966: 165]. Линдквист пишет о необходимости оставить отверстие у рта при организации могилы, чтобы душа могла беспрепятственно вылететь. Ориентация могилы должна быть к восходящему солнцу. В современной практике ориентация варьируется: в протоколе езидской общины шведского города Бурлэнге за 2010-2011 гг. было заявлено расположение могил с севера на юг, и на юг была обращена первая могила на кладбище, но в 2014 г. были оформлены изменения ориентации на восток-запад³.

У закавказских езидов могила называлась *мазал* (курд. *mezel*). Этимология слова указывает на возможное его происхождение от *мазар* (ар. مزار – место паломничества) – могила суфийского святого, обычное кладбище и др. в Центральной Азии и на Ближнем Востоке. Пирбари указывает на связь в оформлении езидской могилы изнутри в виде комнаты⁴ (возможно через ар. منزل – жилище).

По версии Крейенбрука, хоронят в конических могилах. Над головой покойника кладут квадратный камень [Крейенбрук 2009: 33-34] – у Вильчевского

¹ Lindqvist M. Ibid. p.67.

² Брат по крови (курд. *kerîf*) – мужчина по отношению к мальчику, которого держит во время обряда обрезания, и сам мальчик, по отношению к мужчине, который его держит [Nicolaus 2016: 325-345].

³ Lindqvist M. Ibid. p.68-69.

⁴ Пирбари Д. «Рожа Мазала» или День поминовения усопших // Nêrîna Nû, № 5 (10) Май, 2012. URL: http://ontwikkel2.mvanlaar.net/Portals/0/adam/Blog%20App/ZzHNIEoAhk-rFUoGaCCgzw/File/Nêrîna%20Nû_10%20-%202012.pdf (дата обращения: 13.11.2023).

“камень покорности”¹ (курд. *kevirê selîmê*)². Езиды так объясняют этот обычай: «погребающие уходят, покойник хочет встать, приподнимается, ударяется лбом о камень и вспомнив о своей смерти засыпает навеки»³. Асатрян добавляет горестную реплику усопшего: «Это я умер?» (курд. «*Way, e (ya) miri azim?*») [Асатрян 1999/2000: 83].

После того как усопшего засыпали землей в головах и в ногах могилы ставят стоймя продолговатые камни (курд. *kevirê kîl* [Руденко 1982: 62], или *kevirê kîlîkê*⁴). Асатрян сообщает, что так называют эти камни курды-мусульмане и такое расположение камней характерно для могилы женщины, а на могиле мужчины устанавливается по два камня (курд. *sarkelk*) по обе стороны [Асатрян 1999/2000: 83]. Камень покорности упоминается в “Стихах Мескина” (курд. *Beyta Meskîn*) или “Молитве мертвых” (курд. *Nevêja mirîyan*), читаемых в ходе обряда погребения⁵:

Текст в аналитической транскрипции:

49. *bäni ädämo, mägrî häke täyä
shîn i gæri be fäydäyä
käværi Sælim mäle täyä*⁶

Перевод О.Вильчевского:

49. Сын человеческий, не рыдай о своей доле.
Печаль и рыдания бесполезны.
“Камень селим” – наш удел⁷.

Информанты Вильчевского Пристав Надо и Кавал Хусейн говорили, что автор этих стихов «дервиши Мескин жил очень давно. Он пошел по свету искать такого места на земле, где нет смерти. По дороге ему повстречался ангел, который спросил его о цели путешествия. Мескин, обливаясь слезами начал читать ему свои стихи. Не успел он прочесть нескольких трехстиший, как ангел ответил ему дальнейшими трехстишиями. Мескин, убедившись в неизбежности смерти, повернул назад, пришел домой и вскоре умер, до самой смерти распевая свои стихи». Присутствовавший при рассказе Георгий Фариз сообщил другую легенду о Мескине: «Когда бог создал мир и населил его людьми, люди

¹ Асатрян называет его “the stone of health” [Асатрян 1999/2000: 83] – “камень здоровья”, что на наш взгляд является ошибочной интерпретацией этого термина.

² “Kevirê Selîm” название рассказа из одноименного сборника курдского автора Мед Меда [Med 2022: 7-12]. Автор родом из города Догубаязит в Турции, в котором несколько десятилетий назад проживала крупная община курдов-езидов. Примечательно, что термин “камень спокойствия” практически неизвестен курдам из других регионов Турции.

³ Вильчевский О.Л. Диссертация «Езидские тексты». 1938 // СПбФ АРАН. Ф. 77. Оп. 2. Д. 7. Л.28.

⁴ Анкоси К.З. О похоронных обрядах курдов-езидов Кавказа // Ezdixane.ru, 20.07.2006. URL:

<https://www.ezdixane.ru/2006/07/20/o-poхoronnyx-obryadaх-kurdov-ezidov-ka> (дата обращения: 13.11.2023).

⁵ Вильчевский О.Л. Диссертация «Езидские тексты». 1938 // СПбФ АРАН. Ф. 77. Оп. 2 Д. 6. Л. 18-19, 32.

⁶ Вильчевский О.Л. Диссертация «Езидские тексты». 1938 // СПбФ АРАН. Ф. 77. Оп. 2 Д. 6. Л. 112. Вильчевский пользовался для отображения текстов на курдском языке аналитическим алфавитом Н.Я.Марра, а не латиницей, разработанной для советских курдов в 1928 г. Совр. курманджи *Benî Ademo, megirî heqê te ye / Ŝîn û girî be feyde ye / Kevirê Selîm mala me ye.*

⁷ Вильчевский О.Л. Диссертация «Езидские тексты». 1938 // СПбФ АРАН Ф. 77. Оп. 2. Д. 6. Л. 143.

*думали, что они бессмертны. Когда же умер первый человек, и люди убедились, что они смертны, великая печаль воцарилась на земле. Тогда пришел Мискин и стал читать свои трехстииша людям*¹.

Проживавшие на территории Российской империи езиды ставили на могилы приметные объекты: каменные фигуры льва – символ храбрости и щедрости усопшего, коня² – символ искусного наездника и барана – олицетворение достатка. Эти фигуры сохранились на традиционных езидских кладбищах Армении. Помимо каменных изваяний богатые семьи могли воздвигнуть над захоронениями своих близких купол (курд. *kumbat*)³. С конем связан ритуал *котал* (курд. *kotel*), когда в случае смерти почетного члена племени, отличавшегося смелостью и отвагой, во время похоронного шествия на кладбище впереди процессии вели увешанного оружием и одеждой коня, принадлежавшего усопшему. Считалось, что и в другой жизни конь будет столь же преданным другом души усопшего [Evdal 2020: 40; Руденко 1982: 65-66].

Парадоксальным образом, езиды и украшали могилы, и устраивали внешние приметы погребений, чтобы их никто не смог найти. Такие меры позволяли защитить могилы от осквернения⁴. Впрочем, интерес к езидским могилам, мог быть связан с предметами, которые могли в них находиться – оружием, украшениями или деньгами. Умершим оставляли значительные суммы, чтобы они могли использовать их, когда воскреснут [Heard 1911: 211].

Погребальный обряд отображен в фильме “Зарэ”. Во главе процессии следует человек с тазом, покрытым тканью. Усопшего несут на кладбище на носилках (курд. *çardar* [Evdal 2020: 39]). Опускают на землю и в изголовье ставят таз. Шейх читает молитву, родные стенают. Покойника без савана опускают в могилу. С груди усопшего забирают платок, а лицо прикрывают светлой тканью уже в могиле и засыпают землей. После этого всем присутствующим раздаются «семь хлебов» (курд. *heft nan*) [Evdal 2020: 39] из таза. Люди расходятся, у могилы остается мать усопшего и шейх. Шейх говорит: «Сын мой, ангелы придут и вызовут тебя на суд Джабраила... Встань, соберись с мыслями... Недостойно ответишь – тебя поразит священная булава и ты исчезнешь в недрах земли...». Мать отрезает свои косы, кладет на камень в изголовье могилы, придавливает их небольшим камнем и уходит. Шейх склоняется к изголовью и касается рукой камня, удерживающего косы⁵. Калантар, биограф Бек-Назарова, интерпретирует этот ритуал, как элемент сатиры: «Люди уже ушли, но не двигается с места шейх. Взгляд его устремлен на украшения. Он долго с восождением смотрит на них. Затем его рука медленно потянулась к драгоценностям...» [Калантар 1973: 43-44]. В кадре видно, что косы ничем не украшены, хотя курдянки и могли вплетать в них монеты.

¹ Вильчевский О.Л. Диссертация «Езидские тексты». 1938 // СПбФ АРАН. Ф. 77. Оп. 2. Д. 6. Л. 18.

² См. приложение.

³ Пирбари Д. «Рожа Мазала» или День поминовения усопших // Nêrîna Nû, № 5 (10) Май, 2012. URL: http://ontwikkel2.mvanlaar.net/Portals/0/adam/Blog%20App/ZzHNIeAhkrFUoGaCCgzw/File/Nêrîna%20Nû_10%20-%202012.pdf (дата обращения: 13.11.2023).

⁴ Пирбари Д. Указ. соч.

⁵ “Зарэ” (1926). Тайминг 37:30-40:00. URL: https://youtu.be/4HV841y_fm0 (дата обращения: 13.11.2023).

В некоторых случаях похоронный обряд может сопровождаться игрой на музыкальных инструментах – дафе (курд. *def*) или флейте (курд. *bilûr*) [Açıkıldız 2010: 103], хороводными танцами – по данным Линдквист – прямо на кладбище и последующей организацией трапезы¹.

Поминки и ритуальное значение пищи

Хлеб метафорически означает пищу усопшего, чтобы его душа с первого дня своей смерти имела пропитание: “семь хлебов” (курд. *heft nan*), лепешки, которые после погребения раздавали беднякам и нищим [Evdal 2020: 39], «трапеза могильщиков» (курд. *nanê tevirk’ola* [Evdal 2020: 37; Руденко 1982: 63]) – угощение, которое раздается могильщикам, и “хлеб мертвых” (курд. *nanê miruya*), который езиды Армении дают соседям в память о покойнике, если увидят его во сне [Крейенбрук 2009: 27].

Езиды полагают, что в загробной жизни души ощущают все то, что могут познать и почувствовать живые люди. Раздача «хлеба мертвых» позволяет быть уверенным, что души, которые в аду обречены на вечные муки, получают свою долю еды и питья от повелителя Ада [Evdal 2020: 38]. Раздавая пищу нуждающимся и родственникам умершего, душа умершего избавляется от голодной смерти. Езиды верят, что трапеза на кладбище является способом почтить душу умершего, так как мертвые тоже получают пищу². «Хлеб мертвых» приносят в день поминания усопших на кладбище, чтобы ни одна из душ не скучала и не томилась в ожидании своих родных [Evdal 2020: 38].

В поминках принимают участие члены семьи, жители деревни или члены общины. Поминки делятся три дня, чтобы приготовление к ним и приходящие почтить память умершего, отвлекали его родных от грустных мыслей³. Перед тем, как приступить к пище и по завершении трапезы читалась «Молитва трапезнная». Читающий ее шех или пир делал последний глоток, за ним это же действие повторяли все присутствующие, после чего пищу уносили⁴.

Лучшую одежду покойного отдают шейху после поминок [Руденко 1982: 65]. В фильме «Зарэ» есть сцена, «когда шейх, в минуту безысходной скорби семейства, потерявшего кормильца-сына, напоминает⁵ им об обычай, по которому одежда покойника принадлежит шейху» [Мадатов 1927: 7]. Получив одежду, шейх спрашивает: «- *A кинжал?*»⁶. Фабула «Зарэ» была для режиссера поводом для этнографически детализированного показа курдского быта, который использовался для решения идеологической задачи фильма [Калантар 1973: 44] – показать изжившие и не подходящие для становления «нового человека» обычаи.

Поминки совершаются на третий, седьмой и сороковой день после смерти, а также в первую годовщину⁷. Езиды верят, что души предков могут выступать

¹ Lindqvist M. Ibid. p.71.

² Lindqvist M. Ibid. p.56.

³ Вильчевский О.Л. Диссертация «Езидские тексты». 1938 // СПБФ АРАН. Ф. 77. Оп. 2. Д. 8. Л. 56.

⁴ Вильчевский О.Л. Диссертация «Езидские тексты». 1938 // СПБФ АРАН. Ф. 77. Оп. 2. Д. 6. Л. 16.

⁵ “Зарэ” (1926). Тайминг 36:55. URL: https://youtu.be/4HV841y_fm0 (дата обращения: 13.11.2023).

⁶ “Зарэ” (1926). Тайминг 37:16. URL: https://youtu.be/4HV841y_fm0 (дата обращения: 13.11.2023).

⁷ Lindqvist M. Ibid. p.67.

ходатаями пред Богом, а потому стараются выразить им почтение поминками и замогильными трапезами [Егиазаров 1891б: 192]. Считается, что душа обретает покой только в земле и потому тело подлежит погребению. Соблюдение всех этапов погребального и поминального ритуала обеспечивает душе правильный путь к загробной жизни и место в Раю, так как при невыполнении необходимых обрядов душа покойного, покинув тело, будет скитаться повсюду и преследовать его близких [Evdal 2020: 39].

Путь в рай или?

После погребения душу покойного по разным версиям могут ожидать Мелек-Таус, один ангел смерти или два, требующие от усопшего отчет о его делах на протяжении земной жизни [Егиазаров 1891б: 192]. Помимо ангелов, прерогатива вынесения приговоров душам есть у Шейха Ади: и на мосту Салат, и в Судный день. Езиды отмечают, что к милости Шейха Ади по отношению к душе данного покойника будет взывать брат/сестра по загробной жизни умершего [Асатрян 1999/2000: 80].

Егиазаров приводит две версии дальнейшей участи неправедной души: согласно одной – ангел смерти их сейчас же отправляет в ад, по другой – души грешных до судного дня блуждают на земле без пристанища и находятся в беспрерывной борьбе с джиннами [Егиазаров 1891б: 192]. Эта версия подтверждается обычаем хоронить умерших «со множеством палочек, чтобы они могли отгонять от себя злых духов» [Народы ... 1879: 434].

Имел место обычай оставлять на могиле трость и немного еды, которой следовало угостить ангелов смерти, а если те окажутся несговорчивыми, то воспользоваться тростью. С покойником зарывали и несколько золотых монет, которые тот должен был дать ангелам [Крейенбрук 2009: 33]. По данным Егиазарова монеты – серебряную и медную клади в саван вместе с палкой и куском мыла. Дополнительные атрибуты курды готовили для усопшего, не зная, какая участь его ожидает: «*покойник, недостойный царства небесного, предлагает Джабраилу деньги; если ему не удается подкупить Джабраила, то он употребляет грубую силу, а именно, намылив подошвы (чтобы они сделались скользкими), берет палку и силою врывается в рай*». Существование этого ритуала Егиазаров обосновывает по курдской пословице: «*Возьми палку и ступай в рай*» (курд. *bide kopale, here cennetê*), хотя сам не наблюдал его [Егиазаров 1891а: 54]. Бек-Назаров собирался включить обряд в “Зарэ”, но отказался от него, так как «*были сведения, что он применяется у курдов, живущих по ту сторону Араката*» [Бек-Назаров 1927: 4-5], т.е. не в Армении.

Представления о трансформациях души отражены в топографии и зодчестве главного сакрального центра езидов – храмового комплекса в Лалеше¹, примерно в 60 км от Мосула в Иракском Курдистане. Данный храм имеет древнее происхождение, ряд археологов и историков полагают, что возник он на месте культовых сооружений шумерской и других древних цивилизаций Месопотамии. Одни эксперты утверждают, что в архитектуре лалешского храма

¹ Небольшая деревня в одноименной горной долине в провинции Дохук в Иракском Курдистане.

присутствуют черты несторианского зодчества, другие полагают, что сооружение могло быть горной мечетью, а некоторые езиды признают, что когда-то это могла быть христианская церковь [Guest 1987: 41].

Практически каждый объект на территории Лалеша имеет символическое название и сакральное предназначение. Из местной почвы и воды источника Замзам в Лалеше изготавливается специальная смесь – *берат* (курд. *berat* от ар. براءة), которую хранят дома, носят с собой и считают своеобразным амулетом, приносящим богатство, процветание и защищающим от зла. Берат используется и на свадьбе, и на похоронах¹. В храме есть символические врата Рая и Ада, место духов (курд. *dergehê buhişt û dojehê*), место стражей ада (курд. *cûyê cinan*), место ангелов (курд. *nîşanên melekan*) и др. [Григорьев, Ивасько, Пирбари 2008: 20–21]. Например, уличка забениев² (курд. *kolana zebêniya*) – стражей ада, которые забирают в ад грешные души [Григорьев, Ивасько, Пирбари 2008: 132]. Попытка аллегорически воссоздать эти потусторонние локации опирается на езидское предание о путешествии почитаемого шиитами халифа ибн Абу Талиба в загробный мир, где он удостоверился в воздаянии за грехи виновным, особенно тем, кто нарушал езидские религиозные законы [Asatrian, Arakelova 2014: 42].

Езидская традиция гласит, что после создания суши на земле 40 лет ничего не произрастало до тех пор, пока на нее не был ниспослан Лалеш – созданный на небесах и затем перемещенный на землю. Там, где сейчас расположен храм Лалеш, находился райский сад Бехешт (курд. *Buhişt*), в котором жил Адам до того, как ему была сотворена супруга Хава (курд. *Hewa*) [Григорьев, Ивасько, Пирбари 2008: 21]. В Лалеше есть два священных источника – Замзам и считающийся продолжением первого Белый источник (курд. *Kaniya Sipî*), а также такие святыни, как мост Салат (курд. *Pira Selatê*, также известный как Салахат, Сарат, Сират) и гора Арафат, что отсылает к исламским культовым местам. Минимум раз в жизни езидам предписано совершить паломничество в Лалеш, чтобы посетить могилу Шейха Ади [Heard 1911: 212] и другие святые места³. Так как душа каждого езида после смерти попадает в Лалеш, где на входе во двор храма у Врат Правителя – *Darqe Mîr* (курд. *Dergê Mîr*) над ней вершится суд [Григорьев, Ивасько, Пирбари 2008: 21], то элементы перехода в мир иной включены в ритуал паломничества.

В первый день Соборного праздника⁴ паломники, одетые в праздничные одежды, собираются к мосту Салат в Лалеше. Считается, что здесь для них заканчивается профанная жизнь и начинается жизнь сакральная. Паломники снимают обувь, моют руки в потоке под мостом и трижды проходят по мосту [Açıkıyıldız 2010: 107], символизирующему узкий мост Салат, через который должна перейти в иной мир душа. Чтобы суметь пройти по нему, душа езида

¹ Lindqvist M. Ibid. p.50, 67.

² Забениев (курд. *zib, zebêñ*) считаются одними из самых злых духов, созданных для наказания тех, кто на этом свете проявил непокорность вождям племени и духовенству [Evdal 2020: 52].

³ Soguel D. A sanctuary for Iraqi Yazidis. The Christian Science Monitor. 12.08.2014. URL:

<https://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2014/0812/A-sanctuary-for-Iraqi-Yazidis-and-a-plea-for-Obama-s-intervention> (дата обращения: 13.11.2023).

⁴ Соборный праздник (курд. *Cejna Cemayê*) – главный праздник годового цикла для всех езидов, который продолжается в течение семи дней и отмечается примерно во вторую неделю октября.

должна быть праведной: если она грешна, то непременно упадет в бездну [Григорьев, Ивасько, Пирбари 2008: 21]. По иной версии, души умерших поднимаются на небо с помощью веревки [Emmez Can 2015: 176].

Заключение

Изучение эсхатологических представлений езидов с привлечением забытых полевых исследований, проведенных до того, как процессы модернизации серьезно повлияли на езидские общины, позволяет ответить на вопрос о езидских представлениях, касающихся души человека, на примере трансформаций, связанных со смертью. Данная реконструкция соответствующих езидских идей и церемоний позволяет нам указать на конкретные следы значительного влияния авраамических религий, хотя езидские верования содержат в себе и элементы других религиозных верований Ближнего Востока, прежде всего зороастризма.

Этот синкретизм является результатом адаптации езидской общины к окружающим условиям и от четко отражен в общих идеях езидов о душе и ее трансформациях. Так, в частности считается, что в зависимости от прижизненного поведения человека его душа, преодолев ряд препятствий, попадает в Рай или низвергается в Ад. Душа может оставаться вместе с телом усопшего в могиле с возможным последующим преобразованием в злого духа, способного навредить окружающим живым людям. Также душа в процессе реинкарнации может перерождаться в лучшем или худшем варианте тела, в зависимости от поведения предыдущего хозяина.

Большинство исследователей склонны усматривать истоки езидизма в до-зороастрейских культурах, которые были широко известны в северо-западных районах Мидийского царства. В то же время, хотя езидизм и обнаруживает ряд общих идей с зороастрисмом (в частности, культ огня и света), но в основных своих догматах и концепциях эти две религии не только различаются, но придерживаются противоположных представлений. Определенное расхождение по сравнению с зороастрисмом выражается в том, что усопшего хоронят в земле, что совершенно недопустимо. Езиды считают, что душа может приобрести покой только в земле, хотя во время езидского погребального ритуала используется саван, гроб и/или надгробие, чтобы исключить контакт тела с воздухом и/или землей. Оба варианта схожи с погребальными обычаями ряда индоиранских народов, которые практиковали и захоронение умерших в земле, и выставление трупов на съедение животным. И в езидизме, и в зороастрисме исключена кремация.

Именно в организации погребального обряда и отношения к загробной жизни в езидизме и зороастрисме наблюдаются кардинальные расхождения. Если страх перед смертью пронизывает все зороастрейские сочинения [Хисматулин, Крюкова 1997: 179], то езиды не только воспринимают загробный мир неотъемлемой частью мира реального, но и видя целью своей жизни достижения Рая после смерти, воссоздают обряды перехода во время паломничества в Лалеш.

Различия заметны и в конкретных элементах, примером чего может служить символизм моста – мост Чинват, который ведет в загробный мир по зороастрейской традиции расширяясь для праведника и сужаясь для грешника

[Бойс 1994: 39; Дорошенко 1982: 21]. В езидизме любые души проходят через тонкий мост Салат, как и в некоторых авраамических религиях.

Отсутствие единого канона в езидизме, с одной стороны, создавало возможности для более тесного взаимодействия с разными религиозно-философскими течениями региона и после прихода ислама. В частности, во многих деталях проведения и терминологии погребального обряда прослеживается суфийская традиция – вполне логичное явление учитывая традиционную распространенность различных суфийских учений в историческом Курдистане. С другой стороны, влияние обязательной устной традиции и запрета на грамотность среди большинства приверженцев езидизма на фоне отсутствие фиксации основных постулатов даже на уровне номинальных хранителей традиций привело к разнообразию интерпретаций отдельных обрядов даже самими езидами, в том числе из каст духовенства.

Даже сильная географическая разобщенность долгое время не подталкивала езидов к канонизации своих верований. До XX в. езиды населяли преимущественно Месопотамию и Закавказье, которые были расположены в посильной доступности по отношению друг к другу. Постепенно закрываемые государственные границы усугубляли положение, например обязательный обход каваллами мест проживания езидов после закрепления Советской власти в Закавказье стал невозможным, а некоторые из них смогли вернуться домой под Мосул лишь через 10 лет.

Схожие тенденции характерны и для современной эпохи. Миграция езидов в страны Европы еще больше усложнила путь в Лалеш и обязательную коммуникацию между духовенством и мирянами. Все это породило новые обычаи или поменяло их очередность (например, обряд обрезания перед непосредственным погребением), или использование часовен на европейских кладбищах для подготовки к похоронам.

Приложение. Похороны и поминки из дневника поездки О.Л. Вильчевского к курдам ССР Армении в сентябре-октябре 1927 г.¹

25.IX. Дер. Сангар. Утром мне сказали, что сегодня похороны ребенка. Пошел, но поздно. Пришел уже к выносу. Труп девочки (по рассказам судя лет 10) завернут в белый холст, сверху красный ситец. Лежит в гробу на одеяле с подушкой, сверху гроб покрыт шелковым платком (после похорон платок приносят обратно). Гроб в виде ящика с открытыми сторонами сверху, и со стороны ног, вот такой формы (см. рисунок)² если смотреть сверху. Положен гроб на носилки из двух палок и в таком виде его несут на кладбище. Несут посменно четыре человека сначала мужчины, потом женщины. Сзади идут толпой провожающие. Женщины по дороге плачут, некоторые из них царапают себе ногтями лицо, но ихдерживают.

¹ Вильчевский О.Л. Диссертация «Езидские тексты». 1938 // СПбФ АРАН Ф. 77. Оп. 2. Д. 8. Л. 54-60.

² В архивном деле рисунок отсутствует.

На кладбище вырыта могила – прямоугольной формы яма, несколько суживающаяся внизу, в разрезе имеет следующую форму (см.рис)¹. Размеры детской могилы: длина 1,5 м, ширина 75 см. Пришедшие на кладбище опускают гроб с покойником и ждут, пока закончат устройство могилы. Некоторые отходят к могилам близких и плачут на них. В головах могилы кладут камень, на него ком земли, опускают в могилу гроб, закрыв его крышкой, которую несут отдельно и сверху закрывают палками. Поверх палок могилу закрывают слоем соломы и засыпают землей, насыпая над могилой небольшой холмик, на холмик водружают два камня – один в головах и другой в ногах.

Захоронив, участники процесии возвращаются в деревню. На кладбище обращают на себя внимание два мазара совершенно одинаковой постройки. Кубической формы здание с небольшим входом, верх в виде купола с отверстием посередине. Пол мощен плитами. Большинство надгробий – просто поставленные на могилу камни. Над одной из могил стоит лошадь с армянской надписью по подножью. Можно разобрать две буквы: ш U². По словам сангярцев лошадь поставлена недавно лет 15-20³. Турки, проходя через Сангяр обломали лошади голову. Сделана лошадь из какого-то цементообразного состава, которым облеплен “скелет” из палок.

28.IX. Дер. Сангяр. Вчера вечером меня пригласили на поминки умершей девочки. По словам езидов такие поминки устраиваются три дня подряд и служат для того, чтобы родные умершего “не очень плакали”, так как приготовление к поминкам и приходящие на них – отвлекают родных от грустных мыслей. На поминках было человек 30-40. Женщин было немного, не больше 10 и сидели они на стороне. Когда все собрались, подали вареную баранину и лаваш. Участвовали в трапезе далеко не все собравшиеся – только духовенство, представители власти и наиболее из зажиточных односельчан. Остальные сидели и смотрели на трапезу. Траурное настроение продолжалось недолго: пока шех пробормотал очень неразборчиво молитву и пока участники трапезы не проглотили по одному-другому куску баранины. Минут через пять уже начался общий разговор всех присутствующих на самые разнообразные темы – о продналоге, о качестве недавно купленного быка, о нехватке мануфактуры и т.п. Один из шехов упорно спрашивал меня о размерах Москвы по сравнению с Сангяром, Эриванью и Тифлисом. Под конец, просили меня прочесть несколько сказок из записей С.А.Егиазарова. Во время разговоров часть смеялись, шутили, перебранчивались. Серьезные сидели только старые шехи, впрочем на их лицах кажется трудно когда нибудь увидеть улыбку. Часа через два начали расходиться, прощаясь с хозяином дома.

<...> Начались поминки. Один из шехов прочитал молитву, начинающуюся словами *alhämdo llä, alhämdö llä vā tāhānā*⁴ ... потом, второй шех произнес короткую молитву, в которой перечислялись имена семи шеховских родов.

¹ В архивном деле рисунок отсутствует.

² Фрагмент этой надписи на армянском шի “ам” может означать и слово “год”, и часть слова “аминь”, и инициалы.

³ Т.е. в 1907-1912 гг.

⁴ *Alhemdo lle, alhemdo lle ve te'ana* (искаж. ар. – الحمد لله الحمد لله و تعالى – Слава Богу, слава Богу Всевышнему).

За ним Кавал Илиас произнес несколько десятков строк из *tǟğhe qude*¹. При произнесении им обращения к богу – *uā räbbi*², все присутствующие, имеющие бороду (а таких было 90%), прикасались к ней рукой. По словам езидов этот жест соответствует крестному знамению у христиан и знаменует собой почтение к богу.

После чтения молитв все присутствующие совершили земной поклон, после чего началась поминальная трапеза. На этот раз подали всем присутствующим чай внакладку и компот из абрикосов с лавашем. Посуда – чашки, тарелки, подносы были собраны почти что со всей деревни.

По окончании трапезы Кавал Хусейн прочитал короткую молитву, содержание которой мне разобрать не удалось. При чтении молитвы руки он держал на коленях, ладонями вверх, так, что мизинцы соприкасались друг с другом. Подали полотенца утереть руки и начался опять общий разговор.

<...> Стали расходится по домам. Все присутствующие проходят мимо хозяев и их родственников и говорят: *tǟgri, tǟnäl, ḡäve tən kor bi, bərā tə sāğ bi, kure tə sāğ bi, ätəre qude qude dāe, qude dibä*³ “Не рыдай, не стенай, пусть глаз мой ослепнет, (ты же) пусть здоровым будешь. Сын твой пусть здоровым будет. Воля господня: бог дал, бог (и) берет”.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Авдоев 2011 – *Авдоев Т. Историко-теософский аспект езидизма*. – М.: «ЭРА», 2011. – 466 с.

Анкоси 1996 – *Анкоси К.З. “Фарзе братие” у езидов*. – Тбилиси: Езидская библиотека, 1996. – 30 с.

Анкоси 2012 – *Анкоси К.З. Проблемы изучения езидизма*. Доклад был прочитан на конференции по курдоведению в 1982 году в Ленинграде (с приложениями). – Тбилиси: без издательства, 2012. – 122 с.

Аристова 1966 – *Аристрова Т.Ф. Курды Закавказья (историко-этнографический очерк)*. – М.: Наука, 1966. – 208 с.

Баранов 1915 – *Баранов Е. Турецкие баши-бузуки (Курды)*. – Москва: Типография т-ва И.Д. Сытина, 1915. – 32 с.

Бек-Назаров 1927 – *Бек-Назаров А. Как я снимал “Зарэ” / Зарэ*. Кино-проспект. – М.: Кинопечать, 1927. – 8 с.

Бойс 1994 – *Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи*. – СПб: Петербургское востоковедение, 1994. – 288 с.

Григорьев 2008 – *Григорьев С., Ивасько Л., Пирбари Д. Святой Лалыш*. – Екатеринбург: Баско, 2008. – 208 с.

Гуляев 2010 – *Гуляев В.И. Изучение погребального обряда в зарубежной археологии // Краткие сообщения Института археологии*. – Вып. 224. – М.: Языки славянской культуры, 2010. – С. 5-18.

Дорошенко 1982 – *Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк)*. – М.: Наука. 1982. – 136 с.

Егиазаров 1891а – *Егиазаров С.А. Краткий этнографический очерк курдов Эриванской губернии // Записки Кавказского Отделения Императорского Русского Географического Об-*

¹ Молитва “Славословие Господа” (курд. “*Methe Xwedē*”).

² *Ya Rabbî* (ар. يَا رَبِّي – О, мой Господь).

³ Совр. курманджи *Megirî, menale, çavê min kor be, bila te sax be, kurê te sax be, emirê Xwedê, Xwedê daye, Xwedê dibe*.

щества. – Кн. XIII. – Выпуск 2. – Тифлис: Типография Канцелярии Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе, 1891. – С. 1-170.

Егиазаров 1891б – *Егиазаров С.А.* Краткий этнографическо-юридический очерк езидов Эриванской губернии // Записки Кавказского Отделения Императорского Русского Географического Общества. – Кн. XIII. – Выпуск 2. – Тифлис: Типография Канцелярии Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе, 1891. – С. 171-288.

Калантар 1973 – *Калантар К.Л.* Амо Бек-Назаров: Искусство кинорежиссера. – Ереван: Айастан, 1973. – 184 с.

Мадатов 1927 – *Мадатов А.* “Зарэ” / Зарэ. Кино-проспект. – М.: Кинопечать, 1927. – 8 с.

Мейлах 1992 – *Мейлах М.Б.* Малаки-Тауз // Миѳологический словарь / Под ред. Е.М. Мелетинского. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1992. – С. 335-336.

Народы 1879 – Курды / Народы России. Выпуск V. – СПб: Типография Товарищества “Общественная польза”, 1879. – С. 433-434.

Омархали 2005 – *Омархали Х.* Йезидизм. Из глубины тысячелетий. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005. – 192 с.

Омархали 2012 – *Омархали Х.* Йезидская письменная религиозная литература. Священное писание, Джелва, Масхара раш и рукописи // Лазаревские чтения. – Вып. I. – М.: Институт востоковедения РАН, 2012. – С. 159-184.

Пирбари 2008 – *Пирбари Д.* Еиды Сархада (Исход из Курдистана на Южный Кавказ). XIX – нач. XX в. – Тбилиси-Москва: Московский издательский дом, 2008. – 301 с.

Пирбари, Щедровицкий 2016 – *Пирбари Д., Щедровицкий Д.* Тайна жемчужины. Езидская теософия и космогония. – М.: Тбилиси: ТАУС, 2016. – 261 с.

Руденко 1982 – *Руденко М.Б.* Курдская обрядовая поэзия (похоронные притчания). – М.: Наука, 1982. – 156 с.

Хисматулин, Крюкова 1997 – *Хисматулин А.А. Крюкова В.Ю.* Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. – Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 1997. – 272 с.

Элиаде 2002 – *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т.2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. – М.: Критерион, 2002. – 512 с.

Açıkıyıldız 2010 – *Açıkıyıldız B.* The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion. – London: I.B. Tauris, 2010. – 304 с.

Arakelova, Amrian 2012 – *Arakelova V., Amrian T.* The Hereafter in the Yezidi Beliefs // Iran & the Caucasus. – 2012. – №. 16. – Pp. 309-318.

Asatrian, Arakelova 2014 – *Asatrian G., Arakelova V.* The Religion of the Peacock Angel: The Yezidis and Their Spiritual World. – Durhan: Acumen, 2014. – 160 с.

Asatryan 1999-2000 – *Asatryan G.* The Holy Brotherhood: The Yezidi Religious Institution of the “Brother” and the “Sister” of the “Next World” // Iran & the Caucasus. – 1999-2000. – Vol. 3-4. – Pp. 79-96.

Asatryan 1999/2000 – *Asatryan G.* The Holy Brotherhood: The Yezidi Religious Institution of the “Brother” and the “Sister” of the “Next World” // Iran & the Caucasus. – 1999/2000. – Vol. 3/4. – Pp. 79-96.

Can Emmez 2015 – *Can Emmez B.* Batman ezidîlerinin defin pratikleri üzerine etnografik değerlendirmeler // Antropoloji. – 2015. – №. 29. – Pp. 163-178.

Evdal 2020 – *Evdal E.* Bawermendîyêñ Kurdêñ Êzdî. Xebatêñ çandî. – Diyarbakır, Lîs Yayınevi, 2020. – 196 с.

Grant 1841 – *Grant A.* The Nestorians; or The Lost Tribes; containing evidence of their identity; an account of their manners, customs and ceremonies; together with sketches of travel in ancient Assyria, Armenia, Media and Mesopotamia and illustrations of scripture prophecy. – London: John Murray, 1841. – 365 с.

Guest 1987 – *Guest J.S.* The Yezidis: A Study in Survival. – New York; London: KPI, 1987. – 299 с.

Habib 1978 – *Habib G.* The Yazidis, Remnant of an Ancient Religion. – Baghdad: Al-Maraf Press, 1978. – 137 c.

Hammer-Purgstall 1831 – *Hammer-Purgstall J. von.* Geschichte des osmanischen Reiches (10 Bände). Pest: C.A.Hartleben's Verlag, 1827-1833. – Siebender Band, 1831. – 654 c.

Heard 1911 – *Heard W.B.* Notes on the Yezidis // The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1911. Vol.41. pp.200-219. URL: <http://www.jstor.org/stable/2843340> (дата обращения: 13.11.2023).

Khuri 1990 – *Khuri F.I.* Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam. – London: Saqi Books, 1990. – 270 c.

Kreyenbroek 2009 – *Kreyenbroek P.G.* Yezidism in Europe: Different Generations Speak about their Religion. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2009. – 246 c.

Kubálek 2015 – *Kubálek P.* End of Islam, End of Time: An Eschatological Reading of Yezidism // Archiv orientální. – 2015. – No. 83 (3). – Pp. 569-598.

Lescot 1975 – *Lescot R.* Enquête sur les Yézidis de Syrie et du Djebel Sindjar // Mémoires de l'Institut français de Damas, t. V. – Beyrouth: Librairie Du Liban, 1975. – 282 c.

Med 2022 – *Med M.* Kevirê Selîm. – İstanbul, Nûbihar, 2022. – 80 c.

Nicolaus 2016 – *Nicolaus P.* Yezidi Circumcision and Blood-Brotherhood (Including the Circumcision of the Dead) // Iran and the Caucasus. – 2016. – No. 20. – Pp. 325-345.

Othman 2004 – *Othman M. (Pir Mamo).* Taus-i Melek oder der politische Gott der Weltreligionen? Der Beitrag zur Theologie und Religionsgeschichte der Yeziden // Yeziden – Eine alte Religionsgemeinschaft zwischen Tradition und Moderne / Hrsg F. Erhard. – Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 2004. – C.55-66.

Rodziewicz 2014 – *Rodziewicz A.* Yezidi Eros. Love as The Cosmogonic Factor and Distinctive Feature of The Yezidi Theology in The Light of Some Ancient Cosmogonies // Fritillaria Kurdica. Bulletin of Kurdish Studies. – 2014. – No 3,4. – Pp. 42-105.

Torî 2000 – *Torî.* Bir Kurt düşünce Yezidilik ve Yezidiler. – İstanbul: Berfin Yayıncıları. 2000. – 168 c.

REFERENCES

ACIKYILDIZ B. *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion.* London: I.B.Tauris, 2010. (In English).

ANKOSI K.Z. “*Farze bratyye*” u yezidov [“Farze bratyye” among the Yezidis]. Tbilisi, 1996. (In Russ.).

ANKOSI K.Z. *Problemy izucheniya yezidizma* [Problems of studying Yezidism]. Tbilisi, 2012. (In Russ.).

ARAKELOVA V., AMRIAN T. The Hereafter in the Yezidi Beliefs. *Iran & the Caucasus.* 2012. No.16. pp.309-318. (In English).

ARISTOVA T.F. *Kurdy Zakavkaz'ya (istoriko-etnograficheskiy ocherk)* [The Kurds of Transcaucasia (historical and ethnographic essay)]. Moscow, “Nauka”, 1966. (In Russ.).

ASATRIAN G., ARAKELOVA V. *The Religion of the Peacock Angel: The Yezidis and Their Spiritual World.* Durhan: Acumen, 2014. (In English).

ASATRYAN G. The Holy Brotherhood: The Yezidi Religious Institution of the "Brother" and the "Sister" of the "Next World". *Iran & the Caucasus.* 1999-2000. Vol. 3-4. pp.79-96. (In English).

AVDOYEV T. *Istoriko-teosofskiy aspekt yezidizma* [Historical and theosophical aspect of Yezidism]. Moscow, ERA, 2011. (In Russ.).

BARANOV Ye. *Turetskiye bashi-buzuki (Kurdy)* [Turkish Bashi-Bazouks (Kurds)]. Moscow, 1915. (In Russ.).

BEK-NAZAROV A. Kak ya snimal “Zare” [How I filmed "Zare"]. *Zare. Kino-prospekt.* Moscow, Kinopечат', 1927. (In Russ.).

BOYCE M. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* [Zoroastriytsy. Verovaniya i obychai]. St. Petersburg: Peterburgskoye vostokovedeniye, 1994. (In Russ.).

- CAN EMMEZ B. Batman ezidîlerinin defin pratikleri üzerine etnografik değerlendirmeler. *Antropoloji*. 2015. No.29. pp.163-178. (In Turkish).
- DOROSHENKO Ye.A. *Zoroastriyts v Irane (Istoriko-etnograficheskiy ocherk)* [Zoroastrians in Iran (A historical and ethnographic essay)]. Moscow, Nauka, 1982. (In Russ.).
- ELIADE M. *Istoriya very i religioznykh idey* [Histoire des croyances et des idées religieuses]. Vol.2. Moscow, Kriterion, 2002. (In Russ.).
- EVDAL E. *Bawermendiyên Kurdên Êzdî. Xebatêñ çandî*. Diyarbakır, Lîs Yâynevi, 2020. (In Kurdish).
- GRANT A. *The Nestorians; or The Lost Tribes; containing evidence of their identity; an account of their manners, customs and ceremonies; together with sketches of travel in ancient Assyria, Armenia, Media and Mesopotamia and illustrations of scripture prophecy*. London: John Murray, 1841. (In English).
- GRIGORYEV S., IVASKO L., PIRBARI D. *Holy Lalish*. Ekaterinburg, Basko, 2008. (In Russ.).
- GUEST J.S. *The Yezidis: A Study in Survival*. New York; London: KPI, 1987. (In English).
- GULYAYEV V.I. Izuchenije pogrebal'nogo obryada v zarubezhnoj arkheologii [Investigations of burial rite in foreign archaeology]. *Kratkiye soobshcheniya Instituta arkheologii* [Brief Communications of the Institute of Archeology]. Vol. 224. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2010. pp.5-18. (In Russ.).
- HABIB G. *The Yazidis, Remnant of an Ancient Religion*. Bagdad: Al-Maraf Press, 1978. (In Arabic).
- HAMMER-PURGSTALL J. von. *Geschichte des osmanischen Reiches* (10 Bände). Pest: C.A. Hartleben's Verlag, 1827-1833. Siebender Band, 1831. (In German).
- HEARD W.B. Notes on the Yezidis. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1911. Vol.41. pp.200-219. (In English).
- KALANTAR K.L. *Amo Bek-Nazarov: Iskusstvo kinorezhisséra* [Amo Bek-Nazarov: The Art of a film director]. Yerevan, Ayastan, 1973. (In Russ.).
- KHISMATULIN A.A., KRYUKOVA V.Ju. *Smert' i pokhoronnyy obryad v islame i zoroastrizme* [The death and funeral rites in Islam and Zoroastrianism]. St. Petersburg: Peterburgskoye vostokovedeniye, 1997. (In Russ.).
- KHURI F.I. *Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam*. London: Saqi Books, 1990.
- KREYENBROEK P.G. *Yezidism in Europe: Different Generations Speak about their Religion*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2009. (In English).
- KUBÁLEK P. End of Islam, End of Time: An Eschatological Reading of Yezidism. *Archiv orientální*. 2015. No.83(3). pp.569-598. (In English).
- LESCOT R. Enquête sur les Yézidis de Syrie et du Djebel Sindjar. *Mémoires de l'Institut français de Damas*. t.V. Beyrouth, 1975. (In French).
- MADATOV A. "Zare" [Zare]. *Zare. Kino-prospekt*. Moscow, Kinopechat', 1927. (In Russ.).
- MED M. Kevirê Selîm. İstanbul, Nûbihar, 2022. (In Kurdish).
- MEYLAH M.B. Malaki-Tauz [Malaki-Tauz]. *Mifologicheskiy slovar*. Moscow, Bol'shaya Rossiyskaya entsiklopediya, 1992. C.335–336. (In Russ.).
- NICOLAUS P. Yezidi Circumcision and Blood-Brotherhood (Including the Circumcision of the Dead). *Iran and the Caucasus*. 2016. No.20. pp.325-345. (In English).
- OMARKHALI Kh. *Yyezidizm. Iz glubiny tysyacheletiy* [Yezidism. From the depths of millennia]. St. Petersburg: Izdatel'stvo St. Petersburg University, 2005. (In Russ.).
- OMARKHALI Kh. Yyezidskaya pis'mennaya religioznaya literatura. Svyashchennoye pisanije, Dzhelva, Maskhafa rash i rukopisi [Yezidi written religious literature. Holy Scripture, Jelva, Maskhafa Rash and manuscripts]. *Lazarevskiye chteniya*. Vol I. Moscow, Institut vostokovedeniya RAN, 2012. pp.159-184. (In Russ.).
- OTHMAN M. (Pir Mamo). Taus-i Melek oder der politische Gott der Weltreligionen? Der Beitrag zur Theologie und Religionsgeschichte der Yeziden. *Yeziden – Eine alte Religionsgemeinschaft?*

schaft zwischen Tradition und Moderne. Hrsg F.Erhard. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 2004. (In German).

PIRBARI D. *Yezidy Sarkhada* [The Yezidis of Sarhad]. Tbilisi, Moscow, 2008. (In Russ.).

PIRBARI D., SHEDROVITSKY D. *Tayna zhemchuzhiny. Yezidskaya teosofiya i kosmogonija* [The Secret of the Pearl. Yezidi theosophy and cosmogony]. Moscow, Tbilisi, 2016. (In Russ.).

RODZIEWICZ A. Yezidi Eros. Love as The Cosmogonic Factor and Distinctive Feature of The Yezidi Theology in The Light of Some Ancient Cosmogonies. *Fritillaria Kurdica. Bulletin of Kurdish Studies.* 2014. No 3,4. pp.42-105. (In English).

RUDENKO M.B. *Kurdskaya obryadovaya poeziya (pokhoronnyye prichitaniya)* [Kurdish ritual poetry (Funeral lamentations)]. Moscow, Nauka, 1982. (In Russ.).

The Peoples of Russia [Народы России]. Vol. V. St. Petersburg: Tipografiya Tovarishchestva "Obshchestvennaya pol'za", 1879. – pp.433-434. (In Russ.).

TORÎ. *Bir Kürt düşüncesi Yezidilik ve Yezidiler.* İstanbul: Berfin Yayımları. 2000. (In Turkish).

YEGIAZAROV S.A. Kratkiy etnograficheskiy ocherk kurdov Erivanskoy gubernii [A brief ethnographic essay on the Kurds of the Erivan Governorate]. *Zapiski Kavkazskogo Otdeleniya Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo Obshchestva* [Notes of the Caucasian Branch of the Imperial Russian Geographical Society]. Bk. XIII. Vol 2. Tiflis, 1891. (In Russ.).

YEGIAZAROV S.A. Kratkiy etnografichesko-yuridicheskiy ocherk yezidov Erivanskoy gubernii [A brief ethnographic and legal essay on the Yezidis of the Erivan Province]. *Zapiski Kavkazskogo Otdeleniya Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo Obshchestva* [Notes of the Caucasian Branch of the Imperial Russian Geographical Society]. Bk. XIII. Vol 2. Tiflis, 1891. (In Russ.).

Информация об авторе

А.О. Победоносцева-Кая – кандидат исторических наук.

Information about the author

A.O. Pobedonostseva-Kaya – candidate of Science (History).

Статья поступила в редакцию 15.11.2023 г.; одобрена после рецензирования 15.12.2023 г.; принятая к публикации 26.12.2023 г.

The article was submitted 15.11.2023; approved after reviewing 15.12.2023; accepted for publication 26.12.2023.