

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

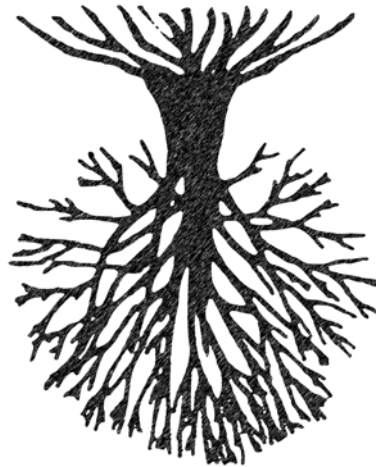
ORIENTALIA

Khanna Omarkhali

**THE YEZIDI RELIGIOUS
TEXTUAL TRADITION:
FROM ORAL TO WRITTEN**

**Categories, Transmission, Scripturalisation
and Canonisation of the Yezidi Oral Religious Texts**

(with Samples of Oral and Written Religious Texts)



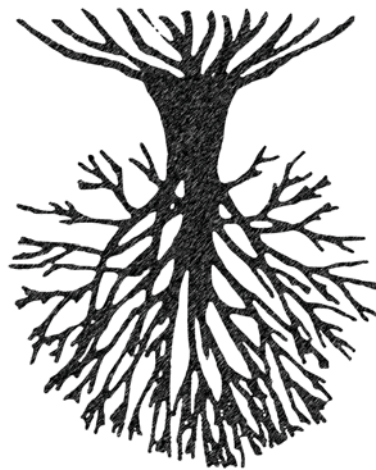
Harrassowitz Verlag • Wiesbaden
2017

Ханна Омархали

**ЕЗИДСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ
ТЕКСТУАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ:
ОТ УСТНОЙ К ПИСЬМЕННОЙ**

**Категории, трансмиссия, скриптуализация
и канонизация езидских религиозных текстов**

(с примерами устных и письменных религиозных текстов)



Издательство «Петербургское Востоковедение»
Санкт-Петербург
2023

УДК 299
ББК 86.323

Ханна Омархали. Езидская религиозная текстуальная традиция: от устной к письменной. Категории, трансмиссия, скриптуализация и канонизация езидских религиозных текстов (с примерами устных и письменных религиозных текстов) / пер. с англ. Р. Б. Галанина. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2023. — 544 с. (Orientalia).

О 57 Общественный и академический интерес к религии и культуре езидов значительно возрос в настоящее время. Заметного прогресса достигло в последние десятилетия изучение езидизма. Тем не менее в наших знаниях остаются пробелы, особенно в отношении многих конкретных аспектов езидской текстуальной традиции. Отчасти это объясняется тем, что многие элементы религиозного знания, как правило, не были доступны для неезидов. Уникальную возможность исследовать такие аспекты езидской традиции имела Ханна Омархали, высококвалифицированный ученый и профессор Свободного университета Берлина, происходящая из езидской семьи религиозного духовенства (пиров). Предлагаемая вниманию читателя книга представляет собой всестороннее исследование езидской религиозной текстовой традиции, содержащее описание многих до сих пор неизвестных аспектов устной передачи религиозных знаний. В ней представлено подробное описание механизмов, лежащих в основе различных аспектов традиции. Настоящее исследование в основном проясняет вопрос функционирования текстуальной традиции религии езидов, которая в определенной степени все еще остается в условиях преמודерна, а также ту новую трансформацию, которой эта традиция подвергается, включая вопросы и процессы, связанные с растущей тенденцией к скриптуализации религиозных знаний и созданию письменного канона.

Работа содержит несколько ранее не публиковавшихся текстов с переводом на русский язык и наиболее полный на сегодня обзор сохранившихся езидских священных текстов.

Книга предназначена для религиоведов, востоковедов, историков, и всех интересующихся езидской религией.

На первой странице обложки: Святылища езидов Quba Çawîş и Quba Şêx Mend, д. Кабарту, Ханке, Курдистан, Ирак, 12.04.2008 © Ханна Омархали, фотография

***Издательство «Петербургское Востоковедение»
благодарит Harrassowitz Verlag за любезное разрешение
на публикацию настоящей книги на русском языке***

ISBN 978-5-85803-619-7

© Harrassowitz Verlag, 2017

© ООО «Петербургское Востоковедение»,
редакционно-издательская подготовка
и оформление, 2023

هه و النامه كيتب

ВЫРАЖЕНИЕ ПРИЗНАТЕЛЬНОСТИ

В ходе работы над этой книгой мне была оказана помощь со стороны множества организаций и людей в ряде стран. Многие помогали мне на этом пути как советом, так и критикой, и я хотела бы выразить свою глубокую благодарность всем, чья помощь и поддержка способствовали созданию настоящей монографии.

В особом долгу я перед проф. Филипом Крайенбрёком из университета Георга-Августа в Гёттингене за скрупулёзность и терпение, с которыми он читал и обсуждал различные части текста книги, внося в её создание неоценимый вклад своим глубоким знанием традиции езидов. Благодарю его также за тесное дружеское сотрудничество, способствовавшее продвижению моей работы.

Я хотела бы выразить глубочайшую благодарность моей матери Зинаиде Усоян и моему отцу Рзе Усояну (Пир Рзайе Каке) за их моральную поддержку и советы, а также за то, что отец был моим постоянным другом и попутчиком в нескольких полевых исследовательских поездках к езидам из некоторых городов и деревень, расположенных на территориях Курдского автономного региона Ирака, Армении, России и Украины.

Большую помощь в моем исследовании оказала учебная научно-исследовательская группа (Graduiertenkolleg 896/2) “Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder”, поддерживаемая Немецким научно-исследовательским обществом (Deutsche Forschungsgemeinschaft, DFG) и Высшей школой гуманитарных наук в Гёттингене (Graduiertenschule für Geisteswissenschaften Göttingen, GSGG). Мои полевые исследования в Армении и Иракском Курдистане не были бы возможны без финансовой помощи этой учебной научно-исследовательской группы и поддержки со стороны почетного доктора и профессора Германа Шпикермана, а также профессора Рейнхарда Георга Кратца.

Особую признательность выражаю господину Кристиану Маудеру из Гёттингенского университета за его неоценимую помощь в подготовке, редактировании и переводе средневекового манускрипта *Meşûr* Пир Хатиба Песи ибн Пир Бутара (*Mişûra Pîr Xetîb Pîsî Pîr Bûtar*), написанного на арабском языке. Также я благодарю господина Акрама Бишера за то, что он нашел время для обсуждения со мной спорных моментов в редактировании этой рукописи.

Особую благодарность выражаю доктору Павлу Пропастину с факультета картографии, ГИС и дистанционного зондирования института географии (Geographisches Institut, Abt. Kartographie, GIS & Fernerkundung) Гёттингена за его ценное руководство и помощь в составлении карт.

Я хотела бы также выразить глубокую благодарность за вычитку английской корректуры данной работы господину Ричарду Найсу, который широко известен как главный переводчик работ Пьера Бурдьё на английский язык.

Глубокую признательность выражаю также членам моего диссертационного комитета, рецензентам — профессору Филипу Крайенбрёку, профессору Герману Шпикерману, профессору Себастьяну Гюнтеру, профессору Гордону Уитакеру, профессору Марианне Шахнович и профессору Джеффри Хейгу за то, что они нашли время прочитать мою докторскую диссертацию.

Моя особая благодарность профессору Ульриху Марцольфу за прочтение второй главы настоящей работы и ценные комментарии. Доктор Иоанн Райт-

хоффер с факультета социальной и культурной антропологии Гёттингенского университета внимательно прочитал введение и заключительные главы и также высказал ценные комментарии.

Хочу воспользоваться возможностью и поблагодарить всех информаторов в Иракском Курдистане и Армении, которые оказали мне неоценимую помощь, доверительно делясь со мной своим знанием. Я также бесконечно признательна за предоставление мне услуг безопасности на территории автономного района Курдистана и за его пределами, в Ираке. Практически все время меня сопровождали, периодически сменяясь, несколько вооруженных езидов, которые были моими проводниками по Ираку, хотя специально я их об этом не просила.

Также хочу сказать спасибо людям, дискуссии с которыми оказали мне неоценимую помощь. Это Марване Халил, Факир Хаджи, доктор Халил Дженди Рашо, Пир Хедер Селейман, Бададь Факир Хаджи, Шейх Дашти, Кован Ханки и многие другие.

Моя благодарность директору издательства «Отто Харрассовитц» доктору Барбаре Краус, профессору Вассилиасу Кляйну, профессору Карениной Колльмар-Пауленц, главным редакторам серии «Исследования восточных религий», которые доброжелательно одобрили эту монографию к публикации. Также выражаю благодарность господину Арефу Битару за разработку соответствующего формата книги на английском языке.

Благодарю господина Анатолия Николаева за техническое содействие в подготовке компакт-диска, которым сопровождалось оригинальное английское издание.

Благодарю также директора курдского издательства Авеста (Avesta) господина Абдуллу Каскина (Abdullah Keskin) за разрешение использовать QR-код из книги: *Xanna Omerxalî, Kevneşopa êzdiyatîyê ya tekstuel ya dinî: Ji ya devkî bo ya nivîskî. Kategorî, veguhaztîn, binivîskirin û bikanonkirina tekstên êzdiyatîyê yên dinî* (Авеста, Стамбул, 2021).

За годы, на протяжении которых создавалась эта книга, у меня была возможность представить часть моей работы на лекциях, семинарах и конференциях в Германии, Великобритании, автономном районе Курдистана в Ираке, в Австрии, Франции, России и Польше. Я хотела бы поблагодарить аудиторию этих семинаров за их вопросы, комментарии и критику. Так или иначе, финальный результат данного исследования всецело на моей совести.

Я очень благодарна Ольге Трофимовой за возможность публикации книги в издательстве «Петербургское Востоковедение», а также выражаю свою признательность Татьяне Бугаковой за прекрасную редакторскую работу с текстом на русском языке и Галине Тихомировой за тщательную подготовку книги для полиграфического исполнения. Я также благодарю Ирину Картвелишвили за подготовку дизайна обложки.

Глубокую признательность хочу выразить также господину Рустаму Баевичу Галанину за выполненный им перевод книги на русский язык. Его вклад в перевод данной книги трудно переоценить, учитывая не только её объем, но также специфику и сложность темы, в особенности перевода поэтических текстов. Мы надеемся, что обсуждение и подбор с ним многих терминов в ходе работы над переводом внесет вклад в развитие русскоязычной академической терминологии езидоведения.

Ханна Омархали

ВВЕДЕНИЕ

*Мой бедный, ты неутомим,
Но если даст согласие ангел Фахрадин,
Безмерность мудрости глубин
Узришь ты описанием моим.*

Гимн Слабого и Разбитого
(Qewlê Zebûnî Meksûr)¹

Академическое изучение религии и культуры езидов за последние двадцать лет существенно продвинулось. Тем не менее несколько лакун по-прежнему нуждаются в заполнении. Основные соображения, которые заставили автора предпринять настоящее исследование, заключались, во-первых, в том, что религиозные традиции и практики сообщества езидов в целом и локальных общин в частности подверглись в последние десятилетия множеству существенных изменений, и не только в сферах, влияющих на передачу их священных текстов и профессионального религиозного знания. Во-вторых, ко времени написания этой работы в академической литературе наблюдается отсутствие описания и анализа различных факторов, освещающих эту передачу и рецепцию как в традиционных, так и в более прогрессивных условиях окружения. Первая часть данного исследования в основном проясняет вопрос функционирования текстуальной традиции религии езидов, которая в определенной степени все еще остается в условиях премодерна, а также ту новую трансформацию, которой эта традиция подвергается. Многие аспекты текстуальной традиции религии езидов изучаются здесь впервые, и эта работа дает исчерпывающий или, по крайней мере, близкий к таковому обзор и анализ механизма передачи и рецепции этой религиозной традиции её последователями. Вторая часть представляет собой первую на данный момент попытку классификации и категоризации сохранившихся устных религиозных текстов со всеми известными вариациями. Все это вместе, таким образом, предоставляет материал, который может послужить основанием для дальнейшего детального научного анализа различных аспектов, лишь кратко затронутых здесь.

Традиционно основанный в первую очередь на ортопраксии, езидизм, оказавшись в новых обстоятельствах, претерпевает существенные изменения, которые явились следствием миграции, модернизации, глобализации, роли медиа и других внешних и внутренних факторов. Эти изменения могут быть оценены исключительно на основе подробной информации, добытой с помощью индуктивного подхода, опирающегося на факты. Важной причиной отсутствия детального исследования данных тем является то, что подобное исследование нуждается в глубоком «эмическом» и «этическом» знании традиции езидов. Автор данной работы, совмещающая академическую квалифи-

¹ См.: Эккурс I.

кацию ираниста и религиоведа со статусом езидского пира, выросла в атмосфере религиозного обучения. Это значит, что автор имела доступ к знанию многих аспектов религиозной традиции езидов, могла получать эти знания из первых рук. Более того, многие собеседники разговаривали с автором с величайшей откровенностью, которая едва ли может быть оказана человеку извне.

Религиозная традиция езидов — как священные тексты, так и священническое обучение — вплоть до недавних пор передавалась устно в бесписьменной или полуписьменной среде. Среди езидов за пределами Армении грамотность стала широко распространённым явлением и начала влиять на культуру их сообщества только к середине двадцатого века (по крайней мере, среди мужчин). Более того, во второй половине двадцатого века достаточно высокий процент езидов Турции, а чуть позже и Ирака, мигрировали в Западную Европу. Быстрое развитие грамотности ускорило частичное принятие западного образа жизни с его понятиями, что привело к глубокому изменению в способе руководства общиной и пониманию роли религии в ней. Притом что ортопраксия и индивидуальная духовная власть традиционных религиозных лидеров всегда были ключевым фактором, определяющим традицию езидов, теперь возникли вопросы, касающиеся общих религиозных принципов и религиозного обучения, а также основания религиозной власти и знания вообще. Представители традиционных «священнических» классов, ответственные в первую очередь за передачу устных священных текстов, были вынуждены уступить существенную долю своего авторитета тем представителям общины, которые получили более высокое образование в рамках западной системы. Многие езиды, не только на Ближнем Востоке и в Армении, но и среди своей диаспоры, рассматривают сейчас отсутствие письменной традиции как серьёзное препятствие на пути религиозной «эмансипации» общины. С учетом того, что запись части священных гимнов начала осуществляться в семидесятые годы XX в. и этот процесс продолжается до сих пор, появилась уникальная возможность проследить трансформацию передаваемых изустно религиозных «текстов» в собрание письменных текстов, которые могут рассматриваться в качестве езидского эквивалента Священным Писаниям других религий.

Езидизм распространен в говорящих на курдском языке районах Среднего Востока, Кавказа и Европы. Поскольку у езидов нет письменной Священной книги, они не рассматриваются мусульманами в качестве *ahl al-kitāb* (Людей Книги) ².

Начиная с августа 2014 г. езиды Шенгала (араб. *Sinjār*) были подвержены жестоким преследованиям со стороны Исламского государства Ирака и Сирии (ИГИЛ) как неверные (*kāfir*) и «поклонники дьявола», у которых есть только две возможности — либо принять ислам, либо быть убитыми ³. Множество

² *Ahl al-kitāb* ‘Люди Книги’ — так обозначают немусульманских приверженцев религий, имеющих письменное откровение, чаще всего евреев и христиан. Люди Книги, соответственно, могут выбирать, оставаться ли им в своей вере и платить *джизья* (религиозный налог) или обратиться в ислам.

³ С 3 августа 2014 г. тысячи мужчин езидов были публично казнены за отказ принять ислам; около 6000 женщин и девочек (некоторые из них даже не достигли восьмилетнего возраста) были похищены и увезены на рабский рынок. Практически все езиды Шенгала (приблизительно 350 тыс.) были вынуждены покинуть свои территории. По состоянию на 10 января 2016 г. в лагерях беженцев Иракского Курдистана были зарегистрированы 158 421 чел.; около 322 225 человек остаются за территорией

деревень, расположенных в Южном Курдистане, после атак ИГИЛ превратились в города-призраки. Эти атаки не только спровоцировали массовые убийства, миграции и потрясения, увеличив число насильно обращенных, но также привели к серьезному разрушению общественной жизни езидов, что, в свою очередь, породило огромные изменения в их мировоззрении и религиозных практиках и способствовало дальнейшему размыванию традиционных религиозных систем. В будущем это, несомненно, скажется на способе передачи как самой религии, так и её текстов.

Культурные рамки, внутри которых существовали текстовая и устная комментаторские традиции (т. е. и её содержание, и её премодерный культурный контекст), нуждаются в исследовании с целью достижения соответствующего понимания аутентичной религиозной традиции⁴ езидов и современных трансформационных процессов, происходящих в их общине. Ученые езидоведы сейчас находятся в положении, обязывающем документировать и обобщать как можно больше информации, а в некоторых случаях и переинтерпретировать уже опубликованное. История публикации и изучения религиозных текстов езидов может быть разделена на четыре периода: до 1978 г., с 1978 по 1993 г., с 1994 по 2005 г. и с 2006 г. по настоящее время. В течение периода, предшествующего 1978 г., ранние авторы были сосредоточены в основном на обнаружении «корней» езидизма, в это же время было опубликовано несколько устных религиозных текстов. В 1978 и 1979 гг. четверо езидских интеллектуалов опубликовали в Советской России и Ираке три собрания религиозных текстов езидов (братья Орди́хане Джалил и Джалиле Джалил в России и Пир Хедер Селейман и Шейх Халил Дженди Рашо — в Ираке)⁵. Эти собрания, так или иначе, были практически неизвестны научному сообществу, и спустя еще долгое время на них никто не ссылался. Важной вехой на пути развития изучения езидизма явилось появление английского перевода текстов и изучение религиозной текстуальной традиции в начале 1990-х — Мурадом в 1993 г.⁶ и Крайенбрёком в 1995 г.⁷ — и появление совместного фундамен-

лагерей. Из общего числа этих людей около 90 % составляют езиды. В то же время 21 632 человека остаются в Шенгале. Автор обязана этой информацией господину Дайану Джафар Хамо, руководителю лагеря беженцев в Ханке в Иракском Курдистане (беседа от 14 января 2016 г.). См. также: Dulz, I. 'The displacement of the Yezidis after the rise of ISIS in Northern Iraq', *Kurdish Studies* 4(2), Special issue: Yezidism and Yezidi Studies in the early 21st century, guest edited by Omarkhali, Kh. and Kreyenbroek, Ph., London, 2016, p. 131–147.

⁴ Устная религиозная традиция езидов, которая включает в себя устные «тексты» и другие аспекты религиозного знания, передается через практики, религиозные ценности и т. п., которые рассматриваются езидами как «древнее» фундаментальное и ценное знание, разделяемое каждым членом традиционного сообщества. См. также: Глава II. Примечания к терминологии.

⁵ Celîl, O. and Celîl, C., *Zargotina Kurda* (Курдский фольклор), Москва, 1978a. Религиозные тексты: с. 5–53 (под номерами 711–728); Celîl, O. and Celîl, C., *Zargotina Kurda* (Курдский фольклор), Ереван, 1978b. Религиозные тексты: с. 302–464 (под номерами 1677–1714); Silêman, X. and Cindî, X. [Rashow, Khalil Jindy], *Êzdiyatî: liber Roşnaya Hindek Têkstêd Aîniyî Êzdiyan* (Yezidism: in the Light of some Religious Texts of the Yezidis), Baghdad, 1979.

⁶ Murad, J. E., *The Sacred Poems of the Yazidis: an Anthropological Approach*, unpubl. thesis, University of California, Order No. 9422024, Los Angeles, 1993. Поскольку диссер-

тального труда Крайенбрёка и Рашо в 2005 г.⁸ С тех пор как появились эти книги, в исследованиях езидизма возникла тенденция использовать индуктивный подход и фактические наблюдения. В 2005 г. Крайенбрёк и Рашо пришли к выводу, что «в настоящее время у нас почти нет адекватного описания традиционной культуры езидов...», и добавили, что в течение следующих двух или трех десятилетий следует ожидать утраты большей части традиционного знания⁹.

За время полевых исследований среди езидов Ирака, Армении и Европы для более раннего проекта (2006–2010) автор данной работы была свидетелем имеющих место глубоких изменений, которые есть смысл обсуждать лишь в том случае, если заполнены наши пробелы в знании по поводу механизмов передачи и развития религиозной текстуальной традиции езидов. Настоящее исследование имеет своей целью улучшить понимание имеющихся в нашем распоряжении данных при помощи обстоятельного изучения механизмов, лежащих в основе различных аспектов религиозной традиции езидов. Также в нем содержится попытка привести читателя к четкому видению того, что на данный момент сохранено, а что уже навсегда утрачено или подверглось изменению в процессе передачи религиозного знания езидов. Наконец, в данной работе исследуются темы и процессы, включающие в себя скриптуализацию и дискуссии в среде езидов по поводу формирования Канона.

Методология: первоисточники и исследования

Сама по себе религиозная традиция езидов, а в равной степени процессы её трансформации, происходящие в различных общинах, не являются едиными для всех езидов. Это исследование имеет дело в основном с двумя общинами езидов в Ираке и Армении¹⁰, а также в диаспоре (Германия и Россия). Существуют ключевые моменты религиозной традиции, общие для всех общин, тогда как периферийные аспекты могут варьироваться или, скорее, преобладать в одном месте или быть незаметными или вовсе отсутствовать в другом. В настоящей работе, в случае значимости таких различий, автор будет указывать, какой общине они принадлежат.

В наши дни сосуществуют два расхожих типа религиозной традиции езидов, часто вступающих в конфронтацию друг с другом, — это традиционализм и модернизм. Следует подчеркнуть, что автор не намерена представлять традицию езидов как включающую в себя жесткую дихотомию между тради-

ция Мурада не была опубликована и была известна только ограниченному числу ученых, она не произвела такого эффекта, как книга Крайенбрёка 1995 г.

⁷ Kreyenbroek, Ph. G., *Yezidism: Its Background, Observances and Textual Tradition*, Lewis-ton New York, 1995.

⁸ Kreyenbroek, Ph. G. and Rashow, Kh. J., *God and Sheikh Adi are Perfect: Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Wiesbaden, 2005.

⁹ Kreyenbroek and Rashow 2005: XIV.

¹⁰ Кажется, вполне возможно предположить, что традиция езидов Армении сохранила множество элементов, отсутствующих у езидов в других общинах и любопытным образом являющихся пережитками того, что может быть охарактеризовано как индоиранский субстрат. Однако необходимо продолжать полевые исследования, чтобы подтвердить это предположение.

ционными и модернистскими типами, но скорее намерена показать, что они являются крайностями достаточно текучего спектра явлений. Как бы там ни было, важное различие между этими двумя часто переплетающимися и дополняющими друг друга типами понимания традиции по-прежнему игнорируется многими исследователями. Автор настоящей работы стремится описать как традиционный езидизм, или, лучше сказать, его варьирующиеся местные формы, так и ту модернистскую форму или формы, которые теперь возникают. Несмотря на то что контакты между различными местными формами религиозной традиции или традиций усилились, непосредственно традиционная, общепринятая форма этой религии, как она представлена посредством тех правил, которые мы наблюдаем в Лалеше, по-прежнему преобладает в большинстве общин.

Эта работа посвящена различным темам, требующим, соответственно, различных методологических подходов. В процессе своей научной работы автор использовала методы, наиболее соответствующие сущности её текущего исследования. При изучении живой устной религиозной традиции и религиозных обрядов основными исследовательскими подходами выступили полевое исследование и метод качественного анализа. Кроме того, было собрано большое количество малоизвестных текстов, в работе с которыми главенствовали, собственно, перевод и сравнительный анализ устно передаваемых религиозных текстов. Чтобы получить доступ к экзегетической традиции и некоторым другим аспектам «священнического» обучения, были проведены обстоятельные интервью с езидскими религиозными деятелями. Можно надеяться, что проработка информации, представленной в данной книге, вызовет к жизни дальнейший, более глубокий анализ.

Автор работы много путешествовала и проводила полевые исследования среди езидов из всех районов Курдистана, а также в диаспоре, посетив около девяноста городов и деревень. Основными местами работы были: Ирак (2006; 2008–2010; 2011), Армения (2006; 2007), Германия (2006–2013) и Российская Федерация (2005; 2008; 2013). Посещение других общин позволило автору выработать более глубокое понимание традиции езидов и её трансформации на территории диаспоры: в Крыму (2004), на Украине (2004), в Нидерландах (2005; 2006), во Франции (2012; 2013) и в Австрии (2013).

Метод наблюдения

Одним из качественных методов исследования, с использованием которого работала автор, является включенное наблюдение (*participant observation*), когда участие в религиозных событиях и ритуалах, иногда поддерживаемое опросами, помогает более глубокому пониманию и описанию функции религиозных текстов и восприятию их езидскими. В период проживания в Армении, России и Германии (примерно по десять лет в каждой из этих стран) и благодаря полевым исследованиям езидских общин Ирака автор была участником множества религиозных мероприятий в Лалеше и других городах и деревнях на территории Ирака, Армении, России, Украины и Германии, что обеспечило автору возможность наблюдать и записывать исполнение священных текстов¹¹.

¹¹ Эти события включают в себя: 1) большие религиозные праздники, такие как *‘Eyda Serê Salê* (Новый год), *‘Eyda Êzîd* (праздник в честь Эзида); 2) местные праздни-

Качественный анализ

Одним из ключевых источников для этого исследования стали обширные качественные опросы¹² езидских экспертов в области религиозного знания на родине и в диаспоре. Использование данного метода заключается в проведении в свободной форме (неструктурированных и частично структурированных) индивидуальных (преимущественно с ключевыми информаторами) и групповых интервью. В некоторых случаях автор совершала поездки на места повторно или в третий раз либо ради уточнения информации, либо чтобы найти характерные детали. В целом автор опросила в разных странах около ста человек в возрастной категории от 20 до 94 лет; не все они внесли свой вклад непосредственно в эту работу. Помимо религиозных экспертов автор встречалась и опросила также и других людей, важных для религиозной жизни общины (это Мир Тахсин Бег, Баве Чавиш, Баве Шейх и другие) и способствовавших лучшему пониманию религиозной традиции езидов, а также посетила и опросила кавалов (*qewal*), исполнителей езидских священных текстов, включая главу всех кавалов Кавала Селеймана, в деревнях Ба'шике и Бахзане близ Мосула¹³. Большая часть информации была добыта от ключевых информаторов, т. е. от экспертов в области религиозного знания (см.: Список информаторов).

Перевод

Все тексты на курманджи снабжены английским переводом и, в большинстве случаев, комментариями. В книгу включены также переводы нескольких текстов с арабского, горани и русского языков. «До недавних пор, — отмечает Алан Уильямс, — перевод выполнялся без применения какого-либо методологического осмысления», тогда как сам этот факт «вскрывает большие методологические проблемы в нашей области»¹⁴. Основная сложность в переводе устных религиозных произведений лежит не в различии между языком первоисточника (варианты текстов на курманджи, горани и арабском) и языком перевода (в нашем случае английским и русским в русском переводе

ки типа *Tiwaf* в различных деревнях Ирака; *roja ziyaretê*, т. е. день паломничества в недавно построенное святое место в Шамираме, в Армении; 3) обряды перехода: церемонии инициации *bisk birîn* ('срезание локона [волос с головы мальчика]') и *mor kirin* (букв.: 'постановка печати'), т. е. обряд инициации в водах святого источника *Kaniya Sipî* ('белый источник'); похороны и траурные церемонии (*ser miriya*) во время поминовения усопших (*ser xêrê*) и др.; 4) другие ритуалы, а именно: жертвоприношение животных (*qurban*) во время религиозных праздников или особенных событий; открытие священных объектов, таких как манускрипты *mişûr*, чаши заклинаний (*tas*), священные ключи (*kilî*) и др.

¹² Как результат многочасовых частично структурированных и неструктурированных качественных опросов было собрано гораздо больше информации, чем может вместить отдельная книга.

¹³ Во время посещения этот регион был крайне небезопасным, и в 2014 г. он подпал под контроль ИГИЛ, что заставило жителей покинуть свои дома.

¹⁴ Williams, A., 'Translation', in M. Stausberg and S. Engler (eds.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, London and New York, 2014, p. 421–432.

книги), но в культурных различиях, которые могут затруднить передачу нюансов оригинала на языке перевода. Несмотря на то что курдский, так же как и английский и русский, принадлежит к индоевропейской языковой семье, не всегда удастся точно перевести курманджи езидских текстов. В случаях, когда нюансы значения не могут быть точно переведены на английский язык, автор снабжает текст пояснительными сносками. В данной работе при переводе езидских текстов автор постоянно консультировалась с езидскими религиозными экспертами.

Работа с частными архивами

Информация, собранная в ходе полевых исследований, была дополнена консультациями, полученными от специалистов частных архивов езидов Ирака и Армении. Эти архивы содержат в сохранности много важной информации; помимо «чаш заклинаний» (*tas*) и других священных объектов (например: *senceq*, *xerqe*¹⁵, *hile*) они могут включать и священные манускрипты (например: *Mişûr*, *Mişûra Reş Belek*); рукописные собрания религиозных текстов (*keşkûl*, *defter*, *kitêb*); аудиокассеты с записью декламации религиозных текстов и комментариев, обычно записываемых экспертами по религиозным текстам, о которых идет речь, для семейных целей; видеокассеты с записями религиозных мероприятий начиная с 1970-х гг. и по настоящее время, часто фиксирующими различные способы исполнения религиозных текстов, а также «проповеди» (*mishabet*). В семейном архиве автора находится более тридцати неопубликованных езидских рукописных религиозных текстов, а также обширный катехизис, записанные пиром из Армении в 1974 г., чтобы сохранить эти тексты и объяснение их для его семьи.

Автор работы как ученый и представитель класса езидских пиров

У автора настоящей работы и его информаторов не было ни языковых, ни религиозных или культурных барьеров, которые могли бы препятствовать установлению связи, т. е. доверительным отношениям с представителями религиозных групп. Принадлежность автора к езидскому «священническому» классу пиров (оба дедушки автора были широко известными *‘ulmdars*¹⁶, т. е. экспертами по религиозному знанию) помогла быстрому и легкому установлению отношений с езидами. Для консервативных информаторов из Ирака, особенно из Шенгала, наличие предварительного знания священной традиции, помимо принадлежности к роду пиров, было основным фактором, позволившим, несмотря на то что автор — женщина, которой во время проведения полевых исследований было от 25 до 30 лет, легко взаимодействовать со старшими мужчинами — экспертами в религиозных вопросах. Это положение также предоставило автору доступ к общественным дебатам и дискуссиям,

¹⁵ *Xerqe* (букв.: ‘власяница’) — это черная шерстяная рубаха, которая почитается езидами.

¹⁶ О терминологии экспертов в области религиозного знания см. в Главе IV или в Словаре терминов.

равно как и к рукописным собраниям религиозных текстов, священным и «заклинательным» манускриптам¹⁷, а также к священным объектам, свободного доступа к которым не имеют не только неезиды, но даже езиды-миряне¹⁸. Более того, будучи женщиной, автор имела доступ, что называется, к обоим «мирам» и могла участвовать в религиозных обрядах и записывать декламацию как мужчин, так и женщин, в ходе религиозных мероприятий сидящих зачастую отдельно друг от друга. Стало очевидным, что некоторые езидские женщины также знают религиозные тексты и включены в процесс их передачи, при этом обычно исполняют их перед женской аудиторией, но иногда и перед мужчинами.

Цели и предмет исследования

Письменность на самом деле начала играть в современном езидском обществе все возрастающую роль, но вопрос о степени важности этой роли в традиционной езидской общине остается непрояснённым. Целью Главы I является демонстрация положения и роли различных типов древних езидских рукописных собраний, катехизисов и манускриптов, по сей день не изученных или же вовсе не известных научному сообществу. Становится очевидно, что, вопреки общему мнению западного научного сообщества, езидизм не является *исключительно* устной традицией, но что и здесь письменность играла важную роль, особенно в развитии его в XII и XIII вв. н. э. Эта глава показывает, что роль священных манускриптов в езидизме отличается от таковой, известной на западе. Более того, использование письма в качестве *aide mémoire* подтверждено езидскими экспертами XX в. (см.: Глава I). Хотя автор подчеркивает преимущественно устный характер езидизма, она хотела бы избежать чрезмерно общих утверждений, что это *исключительно* устная традиция. Автор следует Финнеган и другим, отказываясь от строгой поляризации между устной и письменной традициями¹⁹, и привлекает внимание к их взаи-

¹⁷ Термин «заклинательные манускрипты» может ошибочно ассоциироваться скорее с рукописью, заполненной заклинаниями, нежели с рукописью, которая сама по себе служит путем к «магическому» взаимодействию с Божественным (the divine). Тем не менее данное явление, как кажется, не имеет параллелей в англоязычном мире, и поэтому автор решила использовать словосочетание «заклинательный манускрипт» (incantation manuscript). Автор благодарит профессора Крайенбрёка за то, что он привлек её внимание к этому термину.

¹⁸ Информация обсуждалась только в узком кругу лиц и по просьбе информаторов не была включена в эту книгу.

¹⁹ Рут Финнеган выступает против четкого разделения устной и письменной традиций, сформулированного Пэрри и Лордом. См.: Finnegan, R., *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge, London, New York, Melbourne, 1977. Финнеган (1977: 22), наоборот, считает, что «устная/письменная дистинкция, существующая на данный момент, представляет собой скорее некоторый процесс (или, возможно, целый комплекс процессов), нежели четкий разрыв между двумя отдельными категориями». Эллисон, со ссылкой на Стриту, считает, что такие термины, как «письменность» и «устная традиция», имея разное значение в разных контекстах, в Курдистане не существуют изолированно друг от друга. См.: Allison, Ch., 'Kurdish oral literature', in Ph. G. Kreyenbroek and U. Marzolph (eds.), *Oral Literature of Iranian Languages: Kurdish, Pashto, Balochi, Ossetic, Persian and Tajik*, companion volume II: A History of Persian Literature, I.B. London and New York, 2010, p. 35.

мовлению, к процессам взаимодействия между ними, со временем происходящим в езидизме. Даже если некоторые письменные тексты не читались самими езидами, они могли влиять на их религиозные традиции посредством других традиций, распространяющихся в регионе. Ряд «чуждых» езидизму элементов частично возникли в результате абсорбции и удачного инкорпорирования элементов других устных традиций данного региона²⁰.

Глава II посвящена описанию различных категорий священных текстов езидов, включая «иерархическую» классификацию оных, возникшую в самой езидской общине. Она преследует в качестве своей цели прояснение вопросов датировки, составления, предполагаемого авторства, мелодики, а также структуры этих категорий. Это исследование стремится выявить основной критерий классификации религиозного езидского текста как принадлежащего к определенной категории, будь то традиционная его классификация или его форма, содержание и функция.

Религиозное знание езидов также передавалось посредством традиции *çîrok* ('история, рассказ'), которая дополняет «ортодоксальное» религиозное знание, основанное на передаче устных священных поэтических текстов. Глава III посвящена наглядной иллюстрации религиозной традиции *çîrok*, образующей базис езидской экзегетической традиции и разработанной всецело в устной форме. Для демонстрации сущности и роли этих «историй» Глава III включает в себя анализ ряда *çîrok*, в основном записанных автором во время её полевых исследований и посвященных космогонии и космологии, которые уделяют особое внимание превращению в космос хаоса, включая мифы о происхождении человека. Показано, что религиозные гимны, содержащие «ортодоксальную» или «официальную» версию космогонии, предоставляют единичную и исключительно краткую информацию насчет превращения хаоса в космос, дают лишь разрозненные ссылки на сотворение Адама, в то время как комментаторская традиция, основанием которой и является *çîrok*, снабжает гораздо более подробной информацией по данным вопросам и образует существенную часть езидского *Weltanschauung*.

Езидские поэтические священные тексты заучивались и передавались изустно усилиями экспертов в области религиозного знания, изучающих, воспроизводящих и комментирующих эти тексты из поколения в поколение. Вопрос о том, чем являются обучающие и ученические практики в традиционном езидском сообществе, никогда не изучался. Ввиду стремительных преобразований кажется вполне вероятным, что уже через несколько лет едва ли

²⁰ Подробнее о влиянии на езидизм мотивов поздней Античности см.: Spät, E., *Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition*, Piscataway, NJ, Gorgias Dissertations in Religion 52, 2010. For a review of this book see Omarkhali, Kh., review of E. Spät 'Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press LLC 2010. XVII, 549 S. (Gorgias Dissertations in Religion 52.) ISBN 978-1-60724-998-6', *ZDMG* 164, 2, Wiesbaden, 2014b, p. 571–574. Следует добавить, что существование различных отрывков из Торы и Библии на курдском языке в устной форме хорошо известно. См.: Omarkhali, Kh. (ed.), *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*, Series: Studies in Oriental Religions, vol. 68, Wiesbaden, 2014c. В езидской религиозной литературе можно наблюдать орализацию как езидских, так и неезидских письменных текстов. Более того, эти тексты могли быть переведены из письменной в устную форму (oralised) и неезидами, но переняты они могли быть из соседних устных традиций, распространенных в регионе. Большинство таких текстов включены в категорию *бейтов*, например, *Бейт* Факийе Тейрана, *Бейт* Торговца Корзинами и некоторые другие.

будет возможно реконструировать тот способ, при помощи которого становятся езидскими религиозными экспертами. В главе IV дается детальная информация о становлении профессиональных декламаторов и о том пути, которому они следуют, чтобы стать экспертами в религиозном знании. Также изучаются способы исполнения религиозных текстов. В этой главе оспариваются расхожие точки зрения, что, например, кавалы (*qewal*) являются основными носителями и передатчиками религиозной текстуальной традиции; что женщины исключены из процесса передачи религиозного знания; что то, что миряне являются носителями религиозной традиции, — это продукт современных инноваций (на самом деле они и ранее вполне могли быть носителями религиозного знания).

Передача езидских священных поэтических текстов осуществляется посредством устной традиции благодаря запоминанию и повторению этих композиций и исполнению ритуалов, в ходе которых декламируются многие из них. Процесс передачи священных текстов устным путем в различных религиозных традициях изучен менее, чем аналогичный процесс в эпической традиции. Глава V исследует, является ли, и если да, то до какой степени, утверждение езидов о *дословной* передаче их религиозных текстов обоснованным. Также предпринята попытка раскрыть, какие из аспектов или элементов этой традиции относительно предрасположены к переменам, а какие нет (т. е. имеют ли изменения тенденцию к возникновению чаще в одних аспектах текстуальной традиции, а заодно и в отдельных текстах, нежели в других её аспектах), и определить параметры, при которых эти изменения происходят.

Это включает в себя анализ ряда вариантов устно передаваемых поэтических текстов из разных региональных традиций. Данная глава содержит два уникальных исполнения одного и того же гимна одним и тем же человеком с временным разрывом в 31 год, демонстрируя тем самым не закономерный процесс забывания, но, наоборот, возвращение спустя годы к более полной версии «текста».

Как указывалось выше, с конца XX в. езидские религиозные тексты начали записывать и публиковать. Этот процесс был инициирован самими езидами из всех трех «каст» (братьями Ордихане Джалил и Джалиле Джалил — мридами (*Mirîd*) из Армении — и Пиром Хедером Селейманом и Шейхом Халилом Дженди Рашо из Ирака). Начало XXI в. принесло с собой и более активную текстуализацию традиции, особенно в Ираке и в диаспоре, с использованием платформ различных периодических изданий, например, журнала Лалеш (*Lalîş*), финансируемого региональным правительством Курдистана, или журнала Рож (*Roj*), издаваемого в Германии.

Езидизм откликается на модернизацию и использование новых технологий, что, в свою очередь, дает возможность массового производства и публикаций езидских религиозных текстов. Современные средства коммуникации породили новую, нетрадиционную движущую силу для передачи религиозного знания, что в результате привело к серьезным сдвигам в понимании статуса власти. Традиционное религиозное знание езидов хранилось в руках и памяти специально обученных групп людей (см.: Глава VI), в то время как теперь оно доступно для любого заинтересованного человека. Таким образом, традиционные эксперты утратили или постепенно утрачивают свое значение, особенно в глазах молодого поколения, которое предпочитает более общепринятые и исторически проверенные объяснения, являющиеся более приемлемыми для западной культуры. Надежды, возлагаемые на знание, также изменились.

Среди езидских интеллектуалов предпринимаются попытки переформулировать, систематизировать и отчасти стандартизировать езидскую религию. Начальная стадия процесса скриптуализации устно передаваемой езидской религиозной литературы стала одной из причин выдвижения на повестку дня вопроса о формировании Канона. Мы действительно обладаем сейчас возможностью наблюдать уникальное явление, а именно скриптуализацию и, вероятно, канонизацию устно передаваемой религиозной традиции, являясь, таким образом, свидетелями попыток создания Канона (см. далее: Глава IV).

Эта работа включает в себя три экскурса к первой части: 1) шестнадцать (вместе с вариантами) религиозных текстов, переведенных на русский и снабженных объемными комментариями; 2) езидский манускрипт *Mishûr* Пира Хатиба Песи ибн Пир Бутара (*Pîr Xetîb Pisî Pîr Bûtar*), который, как считается, был написан в первой половине XIII в. н. э. в Лалеше, а в этой работе впервые отредактирован и переведен на русский язык; 3) два примера сравнительного анализа двух различных сюжетных линий (*çîrok*), показывающих передачу прозаических повествований в езидской религиозной традиции, где первый пример представляет собой сравнение трех вариантов мифа (с временным разрывом почти в 120 лет между первым и третьим вариантами), а второй — сравнение двух вариантов мифа, изложенных одним и тем же человеком с перерывом в два года.

Вторая часть работы предоставляет всеобъемлющий обзор касательно датировок сохранившихся езидских священных текстов. Она включает в себя две большие таблицы, первая из которых представляет собой список устных езидских религиозных текстов (более 1150 текстов, включая варианты). Она содержит тексты как до сих пор неопубликованные, так и опубликованные на разных алфавитах в разных местах в период с 1891 до 2013 г. Вторая таблица содержит первый обзор статуса, исполнения, предполагаемого авторства и мелодики примерно 100 «аутентичных» религиозных гимнов (*Qewl*), полностью основанный на полевых исследованиях автора и проверенный рядом местных экспертов.

Книга дополнена компакт-диском с 71 аудио- и видеотреками общей продолжительностью 208 мин., задокументировавшими исполнение (во время религиозных событий) и записи религиозных текстов, сделанных в ходе интервью. Это первая на сегодня всеобъемлющая коллекция сохранившихся различных мелодий устных религиозных езидских поэтических композиций, которая до сих пор остается неизученной.

Работа включает в себя созданные специально для этого исследования четыре карты, на которых обозначены езидские поселения на 2012 г. в Ираке, Армении и Российской Федерации. Также прилагается словарь с более чем 50 терминами, связанными с темой исследования, и список езидских генеалогий.

Экскурс: Некоторые ключевые элементы езидизма

Определения и вопросы идентичности

Езидизм, который в литературе часто именуют сектой, деноминацией или религией, представляет собой непрозелитическую религию, которую сами её приверженцы называют *êzdiyatî* или *êzdîtî*. Она существует не в систематически классифицированной форме, а, скорее, в форме, представляющей собой

фрагментированное образование, наличествующее в сознании отдельных езидов (самообозначение: *êzdî*) или, вернее сказать, езидских общин. Большинство езидов притязают на курдскую идентичность, в то время как некоторые езиды Кавказа и Шенгала — на отдельную езидскую *этническую принадлежность* и часто называют свою религию Шарфадин (*Şerfedîn*, араб. *Saraf al-Dîn* ‘честь религии’) ²¹.

Язык

Курманджи, северный диалект курдского языка, является родным языком езидов, независимо от места их фактического проживания, равно как и языком практически всех езидских священных текстов. В качестве регионального субдиалекта он может иметь название *behdîni*, а также *êzdîkî*, как его называют некоторые езиды из Армении и Грузии. Езиды из деревень Ба‘шике и Бахзане, однако, говорят в основном на арабском, и именно эти местности явились центрами передачи некоторых поэтико-религиозных текстов на арабском языке, главную роль в чем сыграли кавалы (*qewal*). При этом большинство езидов говорят также на языках стран, в которых они проживают, — например, множество «советских езидов» выросли трилингвами.

Географическое расселение и религиозные центры

По неофициальным оценкам, численность населения езидов во всем мире немного превышает 600 тыс. человек. В основном они проживают на территории Ирака, Сирии, Турции, а также в Армении и Грузии. Большинство езидов Армении и Грузии поселились там в начале XX в. после религиозного преследования со стороны Османской империи. Есть также свидетельства наличия езидов на территории Ирана ²².

Начиная с 80-х гг. XX в. имели место как минимум четыре волны миграции езидов со своей родины в различные европейские страны: 1) из Турции в Германию в основном в 80-е гг. XX в.; 2) множество иракских езидов прибывает в Европу на рубеже 80–90-х гг. XX в.; 3) широкомасштабная миграция из Армении и Грузии в Российскую Федерацию, Украину и Западную Европу в

²¹ Текстуальная традиция езидов утверждает, что Шарфадин — это спаситель, который в данный момент отсутствует в этом мире, но непременно вернется в конце времен (см.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 4, 33).

²² См.: Uphoff, P., *Untersuchung zur rechtlichen Stellung und Situation von nichtmuslimischen Minderheiten in Iran*, Frankfurt am Main, 2012, p. 353. Мы обладаем крайне скудной информацией о езидах Ирана, поскольку они стараются вести как можно более незаметный образ жизни (Uphoff 2012: 362). Британский дипломат и автор нескольких романов о династии Каджаров Джеймс Джастин Мориер (1780–1849) упоминает о том, как некоторое число езидских племен переселились в Керманшах и просили разрешения остаться там. См.: Morier, J. J., *The Adventures of Hajji Baba of Ispahan*, 3 vols., London, 1824. Один из информаторов автора данной книги, Дино Хасо Баракат из племени Дена мридов, который родился в 1919 г. в Шенгале, в Ираке, рассказал, что во время Второй мировой войны он был в плену в Иране, где встретил некоторых езидов, проживающих в том районе (из интервью с Дино Хасо Баракатом от 18 апреля 2008 г., Ханке, Иракский Курдистан).

90-е годы XX в.; 4) и, начиная с 3 августа 2014 г., практически все езиды из Синджара/Шенгала (около 320 тыс.) были вынуждены покинуть регион из-за геноцида со стороны ИГИЛ, позже способствовавшего массовым волнам миграции иракских езидов в Европу. Сейчас езиды проживают и в других странах Восточной Европы, а также в США.

Единственный традиционный религиозный центр езидов, Лалеш, расположен на территории Иракского Курдистана в районе Шейхан. Именно там находится гробница Шейха Ади ибн Мусафира Хаккари (далее: Шейх Ади. См. ниже) — основное место паломничества езидов. Кроме Лалеша у езидов есть множество священных мест и других объектов для паломничества, многие из которых были уничтожены боевиками ИГИЛ в Шенгале и в деревнях Ба'шике и Бахзане в 2014–2015 гг.

Происхождение и история

На протяжении своей истории езиды многое претерпели от религиозных гонений, отчасти по причине замкнутости своей религиозной общины, которая приводила к ложным внешним оценкам этих людей в литературе. В езидизме можно обнаружить ряд элементов, присущих в то время другим религиям, многие религиозные ритуалы отсылают нас к древнему индоевропейскому религиозному субстрату. Шейх Ади (1073/8—1162), который родился в деревне Бейт Фар в долине Бекаа южнее Баальбека, обучался в Багдаде вместе с Абдул-Кадиром Гилани (перс. *Gilānī*) и умер в Лалеше, сыграл важную роль в истории езидизма в XII в. н. э. Его последователи были известны в основном как '*Адави* (*'Adawī*). Орден '*Адави* обрел новую жизнь в Лалеше благодаря Хасану ибн Ади (р. 1195). В исторических хрониках о некоторых езидских племенах говорится как о властителях, чья сфера влияния простиралась до современной Турции и Сирии²³.

Вера в перерождение и представление о времени

Езиды верят в перерождение души, которое играет исключительную роль в езидской религиозности и называется «смена рубахи» (*kirasgorîn*)²⁴. Также бытует верование, что некоторые события, имевшие место при Творении (Creation), повторяются в исторических циклах²⁵. В езидизме сосуществуют различные представления о времени: эзотерическая сфера времени (*enzel*); циклическое течение времени (*bedil* 'перемена, изменение' или 'поворот', 'революция', или *dewr* 'вращение (rotation), период'); линейное течение, имеющее исток в самом начале Божественного творения и стремящееся к коллективной эсхатологической конечной точке; три «потопа» (*tofan*), которые делят историю езидизма на четыре стадии. В езидизме более древние представления

²³ См.: Guest, J. S., *Survival among the Kurds: A History of the Yezidis*, London and New York, 1993.

²⁴ Когда кто-то умирает, езиды Ирака говорят: *kiras gorî* ('сменил рубашку').

²⁵ Kreyenbroek, Ph., 'History in an oral culture: the construction of history in Yezidi sacred texts', JKS 6, 2008, p. 86.

о метемпсихозе и циклическое восприятие хода времени гармонично сосуществуют с более поздней идеей о коллективной эсхатологии²⁶.

Система религиозных убеждений (belief) и «имплицитная» теология

Устная езидская традиция, как верно отмечает Крайенбрёк, является продуктом длительного периода устной передачи²⁷. Отсутствие развитой письменной традиции воспрепятствовало развитию формальной «теологии» в западном смысле, или появлению уникальной единой системы религиозных взглядов. Крайенбрёк добавляет, что это способствовало формированию традиции, в основе которой лежат допущения, непривычные для человека со стороны, но обладающие удивительной целесообразностью в относительно изолированном окружении²⁸. Поскольку езидизм основывается на устной традиции, едва ли можно говорить о езидской «теологии» и допускать наличие единой кодифицированной системы религиозных убеждений; эти убеждения могут частично меняться от региона к региону, и поэтому езидская «теология» и по сей день может называться «имплицитной». Следовательно, чтобы изучать езидскую религию, нужно четко осознавать, что езидизм не представляет собой единой однородной традиции с фиксированной системой религиозных верований и практик для всех езидских общин.

Для современного езидского сообщества становится все более важным значение религиозного обучения. Вплоть до настоящего времени не было проведено систематического исследования существующих священных езидских текстов, которое в качестве своей цели имело бы изучение их теологических или доктринальных скрытых смыслов. Изучение этих смыслов, например, имплицитного понимания роли Бога, Владыки этого мира (т. е. главы Семи (ангелов) — Тауси Малака (*Tawûsî Melek*)), и других Божественных Существ (Sacred Beings) езидизма является чрезвычайно важным²⁹. В традиционном окружении езидов, где они живут компактными поселениями, не было необходимости отвечать на касающиеся «сущности» их религии вопросы, обычно задаваемые людьми со стороны. Теперь же езиды живут в неезидском мультирелигиозном окружении. Впервые в истории езидизма его адепты попали в ситуацию, когда им пришлось предпринять попытки объяснить свою религию, т. е. словесно артикулировать понимание её теологических аспектов, чего ранее они никогда не делали.

²⁶ См.: Omarkhali, Kh. and Rezania, K., 'Some reflections on the concepts of time in Yezidism', in Ch. Allison, A. Joisten-Pruschke, and A. Wendtland (eds.), *From Däna to Dîn. Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt*, Wiesbaden, 2009, p. 331–346.

²⁷ Kreyenbroek 1995: 19ff.

²⁸ Ibid: 19.

²⁹ В 2014 г. в издательстве Роутледж появилась новая книга о езидских «духах», написанная Г. С. Асатрянном в соавторстве с В. Аракеловой. Эта книга, однако, увы, не имеет непосредственного отношения к реалиям религиозной жизни езидского сообщества. См. рецензию на эту книгу: Kreyenbroek, Ph. and Omarkhali, Kh., 'Yezidi Spirits? On the question of Yezidi beliefs: A review article', *Kurdish Studies* 4(2), Special issue: Yezidism and Yezidi Studies in the early 21st century, guest edited by Omarkhali, Kh. and Kreyenbroek, Ph., London, 2016, p. 197–207.

Езиды веруют в единого Бога, которого они именуют *Xwedê*, *Êzdan* и — реже — *Heq*³⁰. В езидизме огонь, вода, воздух и земля являются священными элементами, не подвергаемыми осквернению. Во время молитвы езиды обращают лицо к солнцу, за что их часто называют «солнцепоклонниками». Езидский миф Творения начинается с описания пустоты и отсутствия порядка (хаоса) во вселенной. До того, как сотворить мир, Господь создал Белую Жемчужину (*dur*), имеющую духовную форму, из своего собственного чистого Света и в одиночестве пребывал в ней. Сначала появился эзотерический мир и только после был создан мир внешний. Еще до сотворения этого мира Господь создал Семь³¹ Божественных Существ (часто называемых в литературе «ангелами»), главой которых был назначен Тауси Малак (*Tawûsî Melek* ‘Ангел-Павлин’). Бог поручил все мирские дела Семи Божественным Существам. Конец Творения примыкает к созданию человека и переходу от мифологического времени к историческому³².

Езиды верят не только в то, что они богоизбранный народ, который будет спасен в конце времен, но также и в то, что они были сотворены иначе, чем все остальные люди.

Социальная структура и священная иерархия

Структура езидского общества подверглась, пожалуй, наиболее фундаментальным изменениям в XII в. во времена Шейха Ади. В езидизме существуют три наследственные группы (часто называемые кастами). Езидизм не является миссионерской религией: принадлежность к езидской общине и «касте» дается фактом рождения. Пирь и шейхи выступают в качестве духовенства, которое обычно называется *тарик* (*terîq*, букв.: ‘путь’) или рухани (*ruhanî*, букв.: ‘духовный; клерикальный’) в случае езидов Армении и Грузии. Термин *dunav* (‘два имени’) используется, однако, не так часто, хотя езиды Ирака используют его чаще. Очевидно, духовенство езидов составляет 6–7% от общего населения, оставшиеся же 93–94% являются мирянами (мриды), которых часто называют *yeknav* (‘одно имя’)³³. Езиды из бывшего СССР используют термин *êzdîxane* для обозначения всех езидов, *pîranî* — для всех пиров, *şêxanî* для

³⁰ Араб. *Haqq*. Подробнее об этом см.: Omarkhali, Kh., ‘Names of God and forms of address to God in Yezidism. With the religious Hymn of the Lord’, *MO. International Journal for Oriental Manuscript Research* 15, 2, Saint Petersburg, 2009, p. 13–24.

³¹ Несмотря на то, что езиды не верят в существование злого духа как противостоящего Богу, они верят в существование семи главных джиннов. Однако не следует, в строгом смысле, сопоставлять Семь Ангелов как благих существ с семью джиннами как существами злыми. Последние не фигурируют в езидском космогоническом мифе и не воспринимаются езидами как всецело злые существа, именно поэтому представляется весьма проблематичным описывать и тех и других в качестве противоположающихся сил добра и зла.

³² Kreyenbroek 1992, p. 57–79; Omarkhali 2009–2010, p. 197–219.

³³ Об именах и примерно о двухстах езидских родословных и родах шейхов, пиров и мридов см.: Омархали Х. *Йезидизм из глубины тысячелетий* (Yezidism. From the Early Millennia). СПб., 2005. С. 166–175; Omerxali, X., *Êzdiyati: Civak, Sembol, Ritûel* (Езидизм: Общество, Символ и Обряд), from English to Kurdish: E. Opengîn, Istanbul, 2007, p. 33–65. См. также Список племен и родов езидов.

всех шейхов и *mirîdxane* для всех мридов (их генеалогии см. в Списке племен и родов езидов в конце книги).

Все мальчики, независимо от кастовой принадлежности, проходят через обряды инициации. В езидизме существует строгая эндогамия: браки между представителями различных каст воспрещаются. Браки в касте шейхов возможны только между представителями трех родов: Адани, Шамсани и Катани. Браки среди представителей группы пиров возможны между разными родами, за исключением рода Хасмаман³⁴. Езидская кастовая эндогамия стала основным препятствием для езидской молодежи в диаспоре³⁵.

Каждая группа представлена множеством родов. Все шейхи разделены между тремя эндогамными домами: Шамсани, Адани и Катани, каждый из которых подразделяется на семьи. Дом Шамсани, в свою очередь, подразделяется на четыре больших дома четырех сыновей Эздине Мира: Шамсадин, Фахрадин, Насердин и Седжадин. Каждый из упомянутых домов, за исключением двух — Насердин и Седжадин, включает ряд меньших родов.

Езидские роды (см.: Список племен и родов езидов) все еще определяют положение езида в обществе, даже в диаспоре, только в последней не в такой мере. Езидское общество представляет собой не только сложную систему, базирующуюся на кастово-теократическом принципе различия, но также систему, в основании которой лежит пять «заповедей» (*pênc fêrz*). Это означает, что все члены езидской общины, согласно *pênc fêrz* ('пяти обязанностям'), должны иметь каждый своего пира (*pîr*), шейха (*şêx*), хоста (*hosta*), *марабу* (*merebî*) и *birê/xûşka axiretê* (брата/сестру по загробной жизни)³⁶, которые ответственны за их духовную жизнь и духовное развитие. Положение и функции хоста (*hosta*) и *марабу* (*merebî*) в наши дни являются менее определенными.

Светский и духовный глава всех езидов — *mîr* — происходит из клана шейхов Шейхубакр и проживает в Иракском Курдистане. Езидская духовная иерархия в Лалеше включает также Баба Шейха (*Baba Şêx*), Пешимамма (*Pêşîmam*)³⁷, Баба Чавуша (*Baba Cawûş*), Меджевира (*Micêwir*), Факра (*Feqra*) и других.

Религиозные обряды, праздники и другие религиозные мероприятия

Устойчивое сохранение устно передаваемых религиозных текстов связано с декламацией (recitation). Помимо исполнения езидских религиозных тек-

³⁴ См.: Омархали 2005.

³⁵ См.: Kreyenbroek, Ph. G. in collaboration with Z. Kartal, Kh. Omarkhali, and Kh. Jindy Rashow, *Yezidism in Europe: Different Generations Speak about their Religion*, Wiesbaden, 2009. (*Avrupa'da Yezidilik Farklı kuşaklar dinleri hakkında konuşuyor*, from English to Turkish: Hikmet İlhan, Istanbul, 2011).

³⁶ Ср. с приобретением *musahiplik*, разновидность ритуального родства в алевитской традиции. См.: Kehl-Bodrogi, K., 'On the significance of musahiplik among the Alevi of Turkey: The case of the Tahtacı', in Kehl-Bodrogi, K. et al. (eds.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, collected papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present" Berlin, 14–17 April 1995, Studies in the History of Religions (Numen Book Series), vol. LXXVI, Brill, London, New York, Köln, 1997, p. 119–137.

³⁷ В истории езидов один очень сведущий мирянин (*Mirîd*) — Кочек Браим — стал Пешимамом (*Pêşîmam*).

стов в преподавательских и ученических целях, равно как и повторения их экспертами с целью избежать их забвения, они в основном исполняются в качестве литургических текстов во время религиозных празднеств и других религиозных событий. Основные мероприятия, при которых декламируются эти тексты, перечислены ниже (подробнее об этом см.: Глава IV). Главные праздники, общие для всех езидских общин, — это праздник в честь Эзида (*‘Eyda Êzîd*) в первую пятницу восточного декабря и праздник в честь Хедер Наби и Хедер Айласа (*‘Eyda Xidir Nebî û Xidir Eylas*) в первый четверг (в Ираке для Хедер Айласа) и первую пятницу (в Ираке для Хедер Наби) восточного февраля, но в Армении и Грузии только в пятницу. Праздники, отмечаемые общиной езидов в Ираке, суть следующие: *Serê Salê* — Новый год, первая среда восточного апреля; *Cejna Cîmayê* — праздник Собрания, отмечаемый с 23 сентября по 1 октября по восточному календарю; *Tawûs gêran* (букв.: ‘Вынос [статуэтки] Павлина’) — осенью и летом; тувафы (*Tiwaf*, в Шейхане) и Джама (*Cema*, в Шенгале) — ряд местных праздников в честь заступников, святых (называемых *babçak*, *xas* и *mêr*), по определенным дням, отмечаемых после Нового года, начиная с апреля и до конца июня³⁸; когда езиды посещают храм Шейха Ади — 23–30 восточного сентября и 18–21 восточного июля; *Cejna Bêlênda* — 25 восточного декабря и т. д. Община езидов Кавказа отмечает *Kloça Serê Salê* — в первую пятницу восточного марта.

هه و النامه كتيب

³⁸ В районе Шейхана существуют такие виды *Tiwaf*-ов в следующих деревнях: Cerahî (*Tiwaf* Pîr Mend), Ba'dre (*Tiwaf* Hacı Alî), Êsiyan (*Tiwaf* Memê Êsiyan), Bêristek (*Tiwaf* Hacı Keceb), 'Eyn Sifni (*Tiwaf* Sheikh Mend), Cerwan (*Tiwaf* Pîr Cerwan), Sîna (*Tiwaf* Kerecal, например, брат Hagî Fêris'a), Bêban (*Tiwaf* Şahsiwar), Mehet (*Tiwaf* Êzî и Pîra Fat), Xetara (*Tiwaf* Hagî Fêris), Duxata (*Tiwaf* Sheikh Mihemed; этот *Tiwaf* также отмечается в деревнях Ба'шике и Бехзане), Mem Şivan (*Tiwaf* Mem Şivan). Первый *Tiwaf* начинается в деревнях Ба'шике и Бахзане. В Шенгале нет *Tiwaf*, а местные праздники называются *Cema*, например, *Cema Şerfedîn*, в деревнях Kolka и Simê Hêstir (*Cema* Şebil Qasim (Şêx Abulqasim)), в деревне Cefriyê, Bara, Xana Sor (*Cema* Şêşims) и т. д.

ЧАСТЬ 1

ГЛАВА I

ЕЗИДСКИЕ ПИСЬМЕННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕКСТЫ: СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ, СОБРАНИЯ РУКОПИСЕЙ И МАНУСКРИПТЫ



Главное обвинение против езидовъ, помимо того, что они будто бы почитают дьявола, заключается именно въ отсутствіи у нихъ священныхъ книгъ ¹.

Карцев Ю. С. 1886

Бывшій российский вице-консул в Мосуле

В литературе часто можно прочесть, что езидизм основывается на устной традиции, передаваемой из поколения в поколение без записи, и что письмо либо вовсе не было известно езидам, либо было даже запрещено. Однако в обществе езидов, где основные средства религиозной коммуникации по-прежнему остаются устными, письменность ² также играла определенную роль. Среди езидов существует убеждение, что у них было или до сих пор имеется свое собственное Священное Писание, местонахождение которого неизвестно. Ссылки на это Писание можно обнаружить во многих путевых заметках и литературе о езидах. Помимо двух религиозных текстов, *Jilwa* («Книга Сияния» ³) и *Maṣḥafā Raš* («Черный Кодекс»), которые, очевидно, не являются подлинными книгами езидов (более того, вряд ли можно несколько страниц, из которых они состоят, рассматривать в качестве книг), существуют

¹ Карцев Ю. С. *Заметки о турецких езидах*. Тифлис, 1886.

² «Письменность» здесь с неизбежностью не подразумевает лишь опубликованные материалы.

³ Часто переводится как «Книга Откровения».

различные виды подлинных религиозных текстов: *мешуры* (*mişûr*) — 40 рукописей, которые, согласно традиции, были записаны в течение жизни Шейха Ади и переданы 40 родам пиров; кашкули (*keşkûl*), тетради или дафтары (*defter*) или книги (*kitêb*) — рукописные собрания религиозных поэм, записанные экспертами в области религиозного знания в первую очередь для своих собственных нужд; катехизисы езидской религии, т. е. частные записи, призванные служить в качестве *aide-mémoire* в целях дискуссии; рукописные учебники, используемые большей частью для предсказаний (часто называемые *Cilvê*, их можно обнаружить в Ираке); «заклинательные» рукописи и магические чаши (которые могут содержать надписи). Все эти письменные тексты так или иначе хранятся в езидских семьях, и доступ к ним строго ограничен, поэтому они не имели широкого распространения среди езидов.

В данный момент мы все еще находимся на стадии, когда исследование традиции езидов нуждается в сборе информации, а также в пересмотре и проверке собранных к настоящему времени данных. Эта глава предлагает новые факты касательно письменных текстов езидов и подвергает критике устоявшийся взгляд на езидизм как на традицию, в которой письменность якобы не играет практически никакой роли⁴. До настоящего времени эти области исследования практически не затрагивались. Основная цель этой главы заключается в выявлении статуса и роли разных типов религиозных рукописей, до сих пор практически неизвестных научному сообществу. В главе показано, что в езидизме на самом деле существуют священные рукописи, хотя их роль и весьма отличается от роли священных рукописей в западных религиозных традициях. С самого начала истории изучения традиции езидов в 1850 г. имели место дискуссии насчет того, обладают ли езиды Священным Писанием. Некоторое время спустя обнаружили две священные книги езидов, которые в конечном счете оказались подделками. Настоящее исследование предлагает вниманию читателя новые данные, подразумевающие наличие практически неизвестных до сих пор аспектов езидизма. Здесь будет показано, как указанные выше рукописи функционируют в религиозной жизни езидов, где их почитают скорее в качестве манифестации Священного Слова, нежели в качестве текстов, чьей целью является передача информации.

Глава делится на четыре части. В первой изучаются упоминания Священной книги езидов в литературе. Вторая часть посвящена двум письменным езидским текстам — *Jilwa* и *Maşḥafā Raş*, которые рассматривались (и иногда все еще рассматриваются) как священные книги езидов, тогда как большинство ученых убеждены в их неаутентичности. Поскольку в литературе о езидизме до сих пор можно прочесть, что последние обладают письменными священными книгами, а именно *Jilwa* и *Maşḥafā Raş*, автор сочла нужным дать детальный разбор истории их обнаружения, публикации, содержания, а также осветить вопросы датировки и авторства, принимая во внимание свидетельства русских путешественников. В третьей части этой главы, посвященной подлинной езидской письменной традиции, изучаются письменные собрания религиозных текстов *keşkûl*, или *defter* (реже — *Cilvê*), хранящихся в домах некоторых езидских священнослужителей. Единственный пример езидского

⁴ Например: «Езиды традиционно были не то что бесписьменны, но антиписьменны». См.: Allison, Ch., *The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan*, London, 2001, p. 46.

катехизиса, известный автору и написанный езидским пиром из Армении, также разбирается в этой главе. В этой же части исследуются *мешуры* (*mişûr*)⁵. У автора была возможность увидеть две такие рукописи. Описание остальных дано на основании интервью с Пиром Хедером Селейманом, который видел некоторые другие *мешуры* (*mişûr*). В последней части обсуждается другая традиция, в которой письмо используется, однако имеет более символическое значение. Это традиция закликательных рукописей и магических чаш (*tas*) с надписями, сделанными арабским и псевдоарабским шрифтом.

Известно, что автором нескольких письменных сочинений и ряда *касыд* (*Qasida*) на арабском был Шейх Ади⁶. Однако содержание некоторых текстов, приписываемых Шейху Ади, подразумевает принадлежность их к народной поэтической традиции⁷.

Сегодня существует множество способов передачи и распределения религиозных текстов; например, важную роль в современной передаче езидского религиозного знания, особенно среди молодых поколений, играют печатные собрания религиозных езидских текстов. Несмотря на то что традиция езидов в основном остается устной и тексты запоминаются, передаются и исполняются устно, цель этой главы — показать, что письмо не является чем-то неизвестным езидам и что в развитии езидизма существовало и до сих пор существует тесное взаимодействие между устным и письменным творчеством.

Отсутствие знания о Священном Писании и письменной литературе в целом дало толчок расцвету множества толков касательно веры езидов⁸. Езидизм — это религия ортопраксии, сосредоточенная на культурной целостности и дословной передаче традиции, и ритуалы в ней играют основную роль. В случае езидизма ортодоксия и ритуалистика тесно связаны между собой, но ортопраксия тем не менее имеет преобладающее значение.

В записках путешественников есть упоминания о существовании езидского Писания, и многие жители Запада пытались его обнаружить. В 1842 г. американский миссионер в Ниневии Грант узнал о существовании езидского Священного Писания, известного как *Furqal* или *Furqan*⁹. Этот термин появляется также в устных езидских религиозных текстах. Так, в Гимне Земли и Неба (*Qewlê 'Erd û 'Ezman*) говорится:

⁵ См. переведенный и отредактированный текст одного из *mişûr* в Экскурсе II.

⁶ См.: Frank, R., *Scheich 'Adî, der grosse Heilige der Jezîdis*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen, Kirchhain N.-L., 1911; Joseph, I., 'Yezidi texts', *AJS* 25, 1909, p. 111–156, 218–254; and in translation by Frayha, A., 'New Yezîdî texts from Beled Sinjâr, 'Iraq', *JAOS* 66, 1, 1946, p. 18–43.

⁷ См.: Kreyenbroek, Ph. G. and Rashow, Kh. J., *God and Sheikh Adi are Perfect: Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Wiesbaden, 2005, p. 43.

⁸ К вопросу о письменной религиозной литературе см.: Омархали Х. Езидская религиозная письменная литература : Священное Писание, Джелва, Масхафа Раш и рукописи // *Лазаревские чтения* 1, под. ред. О. И. Жигалина. М., 2012, с. 159–184.

⁹ *Furqāl* это, скорее всего, форма *furqān*, на арабском с определительным артиклем *al-furqān* означает 'Писание'. Согласно Аль-Табари (839–923), Божественное откровение (*tanzîl*) имеет четыре названия: *qur'ān*, *furqān*, *kitāb* и *dhikr* (см.: Mir, M., 'Names of the Qur'ān,' *Encyclopaedia of the Qur'ān*, J. D. McAuliffe (ed.), Washington DC, vol. 3, p. 505, column 2).

Bi qudreta Rehmane
Nazil bû herçar navê girane

Tewrat û Incîl, Zebûr û Fergane.

Силою Милостивого
Спустились (на Землю) четыре дра-
гоценных имени:

Тора, Библия, Забур¹⁰ и Феркан¹¹.

Езиды верят в существование Священного Писания, которое называется *Zebûn/Zebûr*. Они верят также, что Бог послал людям четыре священные книги. Эти книги суть *Zebûn/Zebûr*, Тора, Библия и Коран. Таким образом, езиды считают, что могут рассматриваться как один из народов Священной книги¹². Б. Никитин, пересказывая теорию Н. Д. Марра о езидизме, пишет, что езиды обладали широко известной письменной культурой, со временем полностью утраченной¹³. В 1846 г. армянский писатель Хачатур Абовян (1809–1848) опубликовал на русском языке эссе под названием «Курды и езиды», в котором ошибочно заключал, что езиды — это армяне из секты Аревордик (арм. Сыны солнца) и Тондраки¹⁴, ассимилированные курдами. Абовян писал, что, по их словам, у них есть шейх в Лалеше, знающий арабский шриффт, у него есть Евангелие и другие особые книги, которые только ему было позволено читать¹⁵.

Устная традиция езидов свидетельствует о существовании древней Священной книги. В ходе полевых исследований автора среди езидов Армении, Ирака и Турции многие езиды в самом деле подтверждали существование езидского Священного Писания, которое большинство из них называли *Zebûn*. Это слово, очевидно, восходит к слову *zebûr*, означающему ‘письмо’, ‘книга’ или ‘псалмы’. Согласно традиции, никто не может видеть езидское Священное Писание или читать его, кроме представителей духовенства, в чьих домах, как говорят, оно и хранится.

Еще в 1849 г. британский археолог О. Г. Лейард писал, что езиды обладали своей собственной Священной книгой, «содержащей их традиции, гимны, указания по совершению обрядов и другие вопросы, связанные с их религией». По его мнению, книга хранилась в деревнях Ба‘шике и Бахзане¹⁶. В своем исследовании он упоминает об одной книге, которую ему показал Кавал Юсеф и в которой был записан *Beîm* Шейха Ади¹⁷. Лейард говорит, что Кавал Юсеф сообщил ему о том, что раньше существовало много священных езидских книг, однако в ходе войн они были уничтожены, как, например, в

¹⁰ *Zebûr* — букв.: Псалмы.

¹¹ Строфа 12. См.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 387.

¹² Устная традиция езидов, Гимн Земли и Неба (*Qewlê ‘Erd û ‘Ezman*). См. также: Вильчевский О. Л. Очерки по истории езидства. *Ameucm*, 51. М., 1930. С. 84.

¹³ Никитин Б. Курды / пер. с фр., введ. и ред. И. О. Фаризова, М., 1964, с. 343.

¹⁴ Тондракийцы были членами христианской секты еретиков, основанной в начале IX в. неподалеку от горы Тондрак (арм. Թնժրաշկ), расположенной севернее озера Ван в Восточной Армении.

¹⁵ Абовян Х. Курды и езиды // *Кавказ*. 1848. Также цитируется по: Aloian, Z. A., *Religious and Philosophical Ideas of Shaikh ‘Adi b. Musafir. The History of the Yezidi Kurds in the Eleventh-Twelfth Centuries*, Spånga, 2008, p. 17.

¹⁶ Layard, A. H., *Nineveh and its Remains: a Narrative of an Expedition to Assyria during the Years 1845, 1846, & 1847*, London, 1867, p. 204. (The abridged version of Layard, A. H., *Nineveh and its Remains: with an Account of a Visit to the Chaldeans Christians of Kurdistan, and the Yezidis, or Devil-Worshippers*, vols. I–II, New York, 1849.)

¹⁷ Layard 1867: 214.

ходе нападения принца города Равандуз в 1832 г.¹⁸ О сожжении езидских священных книг говорится и в эссе Карцева, где им также упоминается равандузский принц Кор Паша (курд.) — Слепой Принц¹⁹.

Насчет того, принадлежат ли езиды к *ахль аль-китаб*²⁰ ('Люди Писания') или нет, Р. Х. У. Эмпсон пишет, что, несмотря на то, что езиды уже с давних пор преследуются окружающими их мусульманами за то, что у них «нет Писания», они, согласно своей собственной оценке, все же являются *ахль аль-китаб*, потому что теперь некоторым тайным образом у них есть Книги, древность которых, однако, остается предметом размышления²¹.

В 1884 г. армянский автор С. А. Егиазаров написал эссе на русском языке про езидов Эриванской губернии. В этой работе он ссылается на две священные езидские книги, одна из которых называлась *Zembûr*. Он предположил, что *Zembûr* был написан на арабском и, должно быть, представлял собой свод основных правил езидизма и учение Шейха Ади²².

В 1894 г. лектор ереванской педагогической семинарии В. Диевицкий в своих путевых заметках о курдах Еревана и Карской области писал, что нанес визит главе конфедерации езидских племен Хасану Аге, который во время обеда охотно отвечал на все его вопросы, кроме отдельных, касающихся религии. Диевицкий отмечает, что в большинстве своем езиды совсем неохотно говорят о своей религии с людьми со стороны²³.

В 1999 г. К. Амоев, курдский ученый из Грузии, утверждал, что когда-то у езидов были свои собственные древние священные тексты, которые позже легли в основу написания двух езидских книг — *Jilwa* и *Maşhafa Raş*²⁴.

1. Неподлинные письменные священные тексты езидов: *Jilwa* и *Maşhafa Raş*

1.1. История обнаружения, публикации и изучения двух священных книг

Как упоминалось выше, британскому археологу Лейарду при посещении Курдистана в середине XIX в. удалось увидеть священную книгу езидов²⁵. В 1879–1886 гг. Карцев имел возможность просмотреть содержание некото-

¹⁸ Layard 1867: 214.

¹⁹ Карцев 1886: 242.

²⁰ *Ahl al-kitāb* (ар. 'Люди [Священной] книги') — в исламской мысли религиозные общины, как, например, евреи, христиане и зороастрийцы (в Иране), которые являются обладателями священных книг (т. е. Торы, Евангелия и Авесты), отличаются от тех, чьи религии не основываются на Божественном откровении.

²¹ Empson, R. H. W., *The Cult of the Peacock Angel. A Short Account of the Yezîdî Tribes of Kurdistan*, with a commentary by Sir Richard Carnac Temple, H. F. & G. Witherby, London, 1928, p. 220.

²² Егиазаровъ, С. А. Краткій этнографическо-юридическій очеркъ езидовъ Эриванской губерніи // *ЗКОИРГО*. Кн. XIII. Вып. 2, Тифлис, 1891. С. 175.

²³ Диевицкий В. *Каникулярная поездка по Эриванской губернии и Карсской области*. Ереван, 1884.

²⁴ Амоев К. *Езидские священные книги*. Тбилиси, 1999. С. 40.

²⁵ Layard 1867: 214.

рых езидских священных текстов²⁶. Его публикация «Заметки о турецких езидях» вызвала большой интерес, в первую очередь потому, что у него была возможность прочитать священные тексты. В своем эссе Карцев упоминает встречу с Шаммой Иеремией, который убедил его не только ознакомиться с книгой, но также сделать несколько её копий. В поездке к езидам его сопровождал Баджер (BADGER).

Эмпсон в своей книге «Култ ангела Павлина» ссылается на капитана Г. Р. Драйвера, утверждавшего, что тексты, которые якобы являются священными книгами, действительно имели хождение в Ираке в начале XX в., однако, как считается, они были подделками²⁷.

Начиная с 1880 г. стали появляться копии двух езидских текстов на арабском языке. Письменные экземпляры езидской Священной книги впервые были обнаружены в конце 80-х гг. XIX в. Старейшие из рукописей были записаны на арабском, не являющемся, в отличие от курдского, родным языком езидов. В опубликованном незадолго до этого интервью с французским вице-консулом в Мосуле Н. Сиюфи (1880) духовный лидер езидов Баба Шейх объявил, что у езидов есть две священные книги — *Kitêba Cilwe* и *Meshefa Reş*. В 1882 г. Сиюфи опубликовал свою работу о езидях *Notice sur le Chéikh 'Adi et la Secte des Yézidis*²⁸ и статью *Notice sur des Yézidis*²⁹.

В начале XX в. появилось несколько рукописей езидских священных книг. В марте 1891 г. американская Миссионерская энциклопедия опубликовала словарную статью «Езиды», автором которой был миссионер Американского Совета иностранных миссий из г. Мардин Альфей Андрус. В статью был включен первый дословный перевод фрагментов из обеих езидских книг — *Ketāb al-Jilwa* и *Maşhafā Raş*, несмотря на то что Андрус ошибочно приписал эти фрагменты сочинению *El Jilweh*³⁰. Первый полный перевод, выполненный Эдвардом Г. Брауном, профессором Кембриджского университета, появился в 1895 г.³¹ Его перевод был выполнен с рукописи, приобретенной преподобным Освальдом Х. Перри, которая теперь хранится в Национальной библиотеке в Париже (BN Syg. MS. 324)³². Перевод более раннего текста (Leeds Syg. MS. No. 7) двух священных книг с критическим комментарием был выполнен профессорами Р. Й. Эбидом и М. Дж. Л. Янгом³³.

В 1909 г. появились английские переводы с арабского обоих езидских текстов, выполненные Исайей Джосефом. Два года спустя, в 1911 г., священник Ордена кармелитов Анастас-Мари де Сэн-Эли (Anastase-Marie de Saint-Élie) опубликовал труд «Недавнее обнаружение двух священных книг езидов»

²⁶ Карцев 1886: 242.

²⁷ Empson 1928: 153, n. 1.

²⁸ Siouffi, N., 'Notice sur le Chéikh 'Adi et la Secte des Yézidis', *JA* 8, 5, 1885, p. 78–98.

²⁹ Siouffi, N., 'Notice sur des Yézidis', *JA* 7, 20, 1882, p. 252–268.

³⁰ Alpheus N. Andrus, 'The Yezidees', *The Encyclopaedia of Missions*, vol. 2, 1891, p. 526–528.

³¹ Guest, J. S., *Survival among the Kurds: a History of the Yezidis*, London and New York, 1993, p. 207; Kreyenbroek, Ph. G., 'Jelwa, Ketāb al-', *Encyclopædia Iranica* 14.6, Encyclopædia Iranica Foundation, New York, 2008, 2009, p. 622–623.

³² Guest 1993: 207.

³³ Ibid. (cited Ebied, R. Y. and Young, M. J. L., 'An account of the history and rituals of the Yazīdīs of Mosul', *Le Muséon* 85, 1972, p. 481–522).

(*La découverte récente des deux livres sacrés des Yézîdis*)³⁴, который преподносился как совершенное им открытие подлинных вариантов священных книг, написанных не на арабском, как предыдущие рукописи, но на курдском языке с использованием неизвестного алфавита. Во введении святой отец описывает все трудности, которые ему пришлось пережить, прежде чем он заполучил эти тексты. Само описание отца Анастаса-Мари можно найти в книге Джона Геста (1993), здесь же будет уместно привести довольно интересный его фрагмент:

У одного араба, недавнего нового члена Кармелитской миссии, было необычное прошлое. Пьер Поль Мартини родился в 1866 г. в Багдаде, куда его отец переселился из родного Ливана, чтобы работать переводчиком. Его сын учился в школе кармелитов, проявляя большой интерес к изучению арабской словесности, и в итоге получил должность учителя в Иезуитском университете св. Иосифа в Бейруте. В возрасте 21 года он решил вступить в Орден кармелитов и уехал в Европу, где в течение шести лет обучался в бельгийском и французском монастырях, пока не был рукоположен. Его новое имя Пьер Анастас-Мари де Сэн-Эли было дано ему в честь св. Анастасия Персиянина, принявшего мученическую кончину в правление Хосрова Парвиза. В 1894 г. он был назначен в миссию в Багдад, где он окормлял маленькую католическую общину и преподавал в школе французский и арабский языки³⁵.

Анастас-Мари, впервые опубликовавший «подлинные» езидские священные книги, писал в 1911 г., что в «библиотеке» Лалеша (однако остается невыясненным, какую библиотеку он имеет в виду, поскольку, по крайней мере в настоящее время, ни одна из них не существует) он видел железный ящик, где хранились оригиналы езидских священных книг³⁶. Согласно его описанию, книги эти записаны на коже газели и имеют размеры 33×22×7 см. К ящику существовало три ключа: один находился в руках езидского принца, *Mîr'a* Шейхов (*Mîrê Şêxa*), второй и третий были у главы Лалеша и у начальника библиотеки. Только им троим дважды в год позволялось открывать и читать эти книги.

Отцу Анастасу-Мари указанные книги передал библиотекарь, называемый езидами Хабиб (*Hebîb*), позже он был крещен под именем Абд ал-Масиха. Перед тем как умереть, он поведал Анастасу, что изначально езидские книги были написаны на курдском языке и ниспосланы езидам Богом в качестве откровения. Это свидетельство является крайне важным, поскольку езиды придают особое значение Божественному откровению как источнику своих текстов. Абд ал-Масих к тому же утверждал, что книги, хранившиеся в ящике из орехового дерева, были зарыты в пещере в Шенгале (Синджар) и позже были переведены с курдского на арабский. По его мнению, *Cilvê* была написана на тонких листах пергамента из оленьей кожи, в то время как *Maşhafa Raş* была записана на пергаментном свитке из такой же кожи.

Эмпсон, говоря о книге *Jilwa*, которую он видел, так описывает ее:

Каждая страница содержит 16 строк, и мне сообщили о том, что книга состоит из нескрепленных кусочков пергамента, изготовленных из кожи газели и

³⁴ Anastase Marie de Saint-Élie, O. C. D., 'La découverte récente des deux livres sacrés des Yézîdis', *Anthropos* 6, 1911, p. 1–39.

³⁵ Guest 1993: 153.

³⁶ Anastase Marie 1911: 1–39.

имеющих размер 27×19 сантиметров, из которых площадь пергамента, на котором написаны эти 16 строк, занимает 17×11 см. Имеются и символические рисунки, такие как полумесяц, планеты, человеческая голова с рогами и огонь с множеством языков пламени. Подлинная копия, завернутая в льняное и шелковое полотна, хранилась (какое-то время, по крайней мере) в доме Муллы Хайдара из Ба Идра (*sic!* Ba'dre) и дважды в год, в течение праздников, проводимых в октябре и феврале, отправлялась к Шейху Ади³⁷.

После этого Эмпсон пишет, что вся известная информация на этот счет была раздобыта отцом Анастасом-Мари в промежутке между 1898 и 1900 гг. с помощью езида, которого звали Хабиб.

Указанное выше описание, однако, очень сильно напоминает езидские священные рукописи *мешуры* (*mişûrs*, см. ниже), открывать и читать которые не дозволяется никому; они открываются только раз или два в году в течение самых крупных езидских праздников, часто окропляются водой священного источника в Лалеше и, согласно традиции, все написаны на коже газели.

Jilwa и *Maşhafâ Raş* были опубликованы в 1909 г. в Американском журнале семитских языков и литературы. Автором этой публикации был Исая Джозеф, который в Мосуле приобрел коллекцию езидских рукописей на арабском языке. Он получил их от семьи Гейдар, «хранителя некоторых езидских текстов»³⁸. 18 лет спустя, в 1927 г., русский ученый А. А. Семенов опубликовал в 16-м выпуске Бюллетеней Среднеазиатского государственного университета подробную рецензию на упомянутую выше работу Джозефа с подробным комментарием³⁹.

Несколько лет спустя отец Анастас Мари показал эти книги венскому востоковеду Максимилиану Биттнеру, который в 1913 г. опубликовал их, снабдив немецким переводом. Биттнер утверждает, что это подлинные езидские тексты и что их язык является древним⁴⁰.

Генри Филд в своем введении к книге Сами Саид Ахмеда в 1975 г. писал, что в ходе горной экспедиции 1934 г. в Шенгал (*Beled Sinjar*) местный католический священник показывал ему отреставрированную им езидскую книгу⁴¹. После этого он упоминает, что на обратном пути из Шенгала в Мосул они остановились в каком-то езидском селе неподалеку от туркоманской деревни Талль-Аффар, где ему показали два езидских текста:

Здесь, по моей просьбе, мне показали два езидских текста, записанных на коже газели, и одну езидскую книгу. Еще раз щедро пожертвовав динарами в пользу местного святилища, я договорился с одним армянским беженцем с гор Хаккяри, что в Западной Анатолии, что он переоденется и будет вести себя как езид для того, чтобы иметь возможность скопировать эти тексты и через месяц

³⁷ Empson 1928: 150.

³⁸ Joseph, I., *Devil Worship: the Sacred Books and Traditions of the Yezidiz*, Boston, 1919; rpt. in 2007.

³⁹ Семенов А. А. Поклонение сатане у переднеазиатских курдов-езидов // *БСАГУ* 16. 1927. С. 59–80.

⁴⁰ Bittner, M., *Die heiligen Bücher der Jeziden oder Taufelsanbeter: Kurdisch und Arabisch*, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Klasse 55, Band LV, Vienna, 1913, p. 3.

⁴¹ Field, H., preface to Ahmed, S. S., *The Yazidis: Their Life and Beliefs*, Miami, 1975, p. vi.

послать их с нарочным в Багдад. Спустя некоторое время эти копии надежным образом были доставлены.

Леди Дроуер предложила мне показать все эти езидские тексты отцу Анастасу-Мари ал-Кармали ⁴².

Три дня спустя он явился в монастырь Кармелитов в Багдаде и встретился с отцом Анастасом-Мари. «Его длинная, белая борода и глубоко проникающие глаза, — вспоминает Филд, — почти полностью завладели мной» ⁴³. Спустя некоторое время Филд показал ему страницы, скопированные в езидском селе близ Шенгала. Отец Анастас-Мари воскликнул, что они, возможно, находятся на пороге подлинного открытия, и попросил его оставить эти копии ему для изучения. Святой отец полагал, что, может быть, это и есть утраченная часть книги *Kitāb al-ʿAswad* («Черная Книга»). В ходе второй встречи он подтвердил, что эти тексты действительно представляют собой утраченный раздел «Черной Книги».

Сотрудник Британской администрации в Ираке С. Дж. Эдмондс в своей работе «Паломничество в Лалеш» (*A Pilgrimage to Lalish*) отмечает, что *Zubûr* и *Cilvê* — это одна и та же книга. Вот что он пишет о них:

Единственная информация об их священных книгах, которую мои друзья сообщили, суть следующая: у них было две книги (*zubûr*), одна называлась 'Jawl' или 'Kitāb al-Jilwa', Книга Откровения, связанная с Шейхом Ассином, и вторая 'Maṣḥaf-ā Rash', Черное Писание, связанная с Шейхом Шамсом. Вторая книга появилась у них тем путем, который описан в рассказе Аздаима ⁴⁴, но была похищена (информация преподносится таким образом, как если бы существовала только одна копия этой книги) Омаром Вахби Пашой и продана немцам за два миллиона фунтов... ⁴⁵

Итальянский ученый Джузеппе Фурлани опубликовал на итальянском языке два езидских текста (в его транскрипции: *Kitāb al-ġilwah* и *Maṣḥaf-i rāš*), английский перевод которых появился спустя десять лет ⁴⁶. Фурлани к тому же позаимствовал несколько езидских молитв из книги Егиазарова (1891) и перевел их на итальянский язык.

Джон С. Гест в Приложении I своей книги опубликовал английские переводы двух священных книг, следуя переводу Брауна, за исключением некоторых фрагментов, работая с которыми, он опирался на перевод Эбида и Янга ⁴⁷.

Письменные религиозные тексты езидов опубликованы в следующих работах: Anastase Marie 1911, Frank 1911, Bittner 1913, Joseph 1919 (rpt. in

⁴² Field 1975: vi-vii.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Имя *Êzdî* и *Ezda* объясняется как сокращенная форма от *azdāyîm* (*ez dayîm*), букв.: 'Я был дан (т. е. создан)'. Она часто используется в форме [*yê*] *ez dam* (букв.: 'тот, кто создал меня') среди езидов Армении и Грузии для объяснения имени *Êzda* как одного из имен Бога.

⁴⁵ Edmonds, C. J., *A Pilgrimage to Lalish*, London, The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1967, p. 49f.

⁴⁶ Furlani, G., *Religione dei Yezidi: Testi Religiosi dei Yezidi*, Bologna, 1930; Furlani, G., *The Religion of the Yezidis: Religious Texts of the Yezidis*, translated from Italian with additional notes, an appendix and an index by Jamshedji Maneckji Unvala, vol. 3, Bombay, 1940.

⁴⁷ См.: 'The Yezidi Sacred Books and Sheikh Adi's Hymn', in Guest 1993: 208–212.

2007), Frayha 1946, Kerîm Ehmed 1991, al-Husainî 2008 и др. Сейчас обе священные книги доступны широкому кругу читателей и переведены на многие языки, включая арабский, английский, итальянский, грузинский, немецкий, курдский, горани и русский.

1.2. Авторство, дата составления и подлинность езидских священных книг

Одной из основных и до сих пор не решенных проблем в езидоведении остается вопрос авторства и даты составления двух упомянутых выше книг. Уже в середине XVIII в. автор по имени Аббас ал-Аззави (Abbas al-‘Azzāwī) цитировал документ Шейха Абдаллы ал-Ратабки (1159 г. со дня Хиджры (1746/1747)), в котором была ссылка на езидскую Священную книгу под названием *Jilwa*, авторство её приписывалось Шейху Ади ⁴⁸.

Авторство Шейха Ади в связи с *Maṣḥafā Raš* также упоминается Форбсом, который посетил езидов в Шенгале в 1838 г. ⁴⁹ Там он услышал о существовании «Черной Книги», автором которой, как считалось, был Шейх Ади.

Некоторые авторы (например, Курдоев ⁵⁰) уверены, что эти книги были написаны Шейхом Ади в XII в., другие (например, Лоукотка ⁵¹) полагают, что дату их составления установить не представляется возможным, одни (например, Вильчевский ⁵²) датируют рукопись XVII в., другие (Fettah ⁵³) пишут, что книги были написаны в начале XIX в. Феттах считает, что книги были написаны разными людьми, более того, автор этих книг «мог быть арабом или приверженцем какого-нибудь другого вероучения», а в заключении он пишет, что автор этих книг вообще был несторианцем. Курдоев не согласен с этим мнением и ставит вопрос о том, были ли все же эти книги написаны арабом или несторианцем, поскольку они были написаны на южном/центральной диалекте курдского языка с использованием езидского алфавита, содержащего 35 букв ⁵⁴, а не на родном языке езидов. Он утверждает, что в Средневековье на Среднем Востоке большая часть трудов по истории, литературе, культуре и религии были написаны в основном на арабском и — реже — на персидском языке. Курдоев полагает, что священные книги были написаны представителями езидского духовенства и что алфавит был разработан специально для них.

⁴⁸ Al-‘Azzāwī, ‘A., *Tārīkh al-Yazīdiyya wa Aṣlu ‘Aqīdatihim* (История езидов и их первоначальных верований), Baghdad, 1935, p. 84, также цитируется в: Lescot, R., *L’Enquete sur les Yesidis de Syrie et du Djebel Sindjār*, Mémoires de l’Institut Français de Damas, vol. 5, Beyrouth, 1938, p. 121f.

⁴⁹ Empson 1928: 153, n. 1.

⁵⁰ Курдоев К. К. Об алфавите езидских религиозных книг // *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. VIII годовичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР*. Ленинград, 1972, с. 196–199; Kurdo, Q., ‘Li babet nivîskar, ziman û elifbayê pertûkê dînê êzîdîyan’, *Journal of Kurdish Academy* I, 1, Baghdad, 1973, p. 132–179.

⁵¹ Лоукотка Ч. Развитие письма. Москва, 1950. С. 136.

⁵² Вильчевский 1961.

⁵³ Fettah, Ş., *Yezîdiyek û Aîni Yezîdi* (Езиды и езидская религия), Sulaymaniyah, 1969.

⁵⁴ Некоторые звуки этого алфавита отсутствуют в курдском языке.

Касательно вопроса авторства священных езидских книг Эмпсон отмечает:

Черная Книга Mashafu 'r-Râs (sic!), атрибутированная ал-Хасану ал-Басри в 1342, — это самопротиворечащая путаница, которая содержит космогонию, приписывающую Творение Ангелу Фахрудину (sic!), который, очевидно, обладал какой-то из сил, присущих Богу (Khudâ). Эта книга вдобавок утверждает, что Шейх' Ади (Adî, sic!) прибыл в Lâlishî (sic!) из Сирии, страны, окружающей его святыню, и содержит длинный перечень запретных статей (табу), вытекающих из основных верований езидов⁵⁵.

Некоторые расхожие стереотипы относительно езидской Священной книги можно обнаружить в следующем фрагменте из работы Эмпсона:

Она (т. е. *Mashafa Resh*) находится в ведении Шейха Али, главы Каср'азу'дина (Kasr'azu'ddîn, sic!), что неподалеку от Самиля (Semîl). В течение долгого времени считалось, что эта книга — не что иное, как Коран на арабском языке, из которого были аккуратно удалены все ссылки на Нечистого. (Она была названа «черной», потому что слово «Шайтан» там затушевано.)

Эта книга имеет 28 см в длину и 21 см в ширину, однако письменная часть, содержащая 152 бессвязные фразы, сверху донизу занимает только 11 см. Язык книги — это архаический курдский диалект. Обложка сделана из дерева. Когда книга не используется, её заворачивают в полотно, окрашенное в красный цвет и сделанное из козлиной шерсти. Это началось уже вскоре после смерти Мохаммеда. Более чем вероятно, что в своей первоначальной форме она содержала всего несколько строк, и вполне возможно, что Шейх Ади мог в это все внести свой вклад⁵⁶.

Эмпсон считает, что «Книга Откровения» была записана Шейхом Фахр ад-Дином (то есть Фахрадином) под диктовку Шейха Ади⁵⁷. Он пишет, что «Книга Просветления и Откровения» приписывается Шейху Фахру ад-Дину, в 1162 г. секретарю Шейха Ади, и составлена она для прославления Тауси Малака, которого она ставит в связь с солнцем, луной и Семью Ангелами. Эмпсон полагает также, что, она, вероятно, имеет сабейские (из Харрана) истоки. По его мнению, Шейх Фахр ад-Дин может, в то же время, быть «реминисценцией» Фахрадина (1572–1635), известного лидера (Emîr) друзей, Галией (Ghâliya), который верит в метемпсихоз (*tanâsukh*). Если эти предположения верны, то можно, следовательно, также отметить, что вера друзей представляет собой смесь ислама и сирийского (или несторианского) христианства⁵⁸.

Сами Саид Ахмед считает, что эти книги являются подлинными:

Короче говоря, как Джалва, так и Раш являются подлинным Священным Писанием езидов. Если одна из них или обе, как некоторые полагают, были написаны каким-то христианином, то это просто означает, что этому христианину удалось заполучить у езидов копии этих книг. Езиды, как сказано выше, не только признают факт утраты множества копий своего писания, но также и то, что запись Книги Раш была сделана Шейхом Гейдаром. Последнее, без сомнения, означает, что Книга Раш была записана по памяти. Поскольку арабский не

⁵⁵ Empson 1928: 220.

⁵⁶ Ibid: 146f.

⁵⁷ Ibid: 149.

⁵⁸ Ibid: 220f.

был его родным языком, форма и стиль книги таковы, как и можно было ожидать⁵⁹.

Амиев считает, что у езидов имелись в наличии религиозные книги и более древние, чем *Kitêba Jilwa* и *Maşhafâ Raş*, которыми, предположительно, и пользовался Шейх Ади⁶⁰. По его мнению, книга *Jilwa* является более древней, время её составления — это XII в., а автор — Шейх Ади (1072–1162). Но позже Амиев добавляет, что если мы считаем её автором Шейха Хасана, который родился в 594 г. со дня Хиджры (1194/1195)⁶¹, тогда эти письменные религиозные тексты следует датировать серединой XIII в. и этот вариант, как ему кажется, является более вероятным⁶².

Крайенбрёк и Рашо в своей книге отмечают:

В то время как этимология названия *Meshefa Resh* остается невыясненной, хотя ассоциативно, предположительно, и связана с черным цветом и благочестием, название *Jilwe*, очевидно, происходит от соответствующего названия арабского сочинения *Kitāb al-Jilwa li-Arbāb al-Khalwa* («Книга просветления для уединенных людей»), которая была написана древним езидским лидером Хасаном ибн Ади (1254 г. н. э.)⁶³.

Менцель скептически относится к двум езидским книгам по причине арабского языка. «Священная книга езидов, — пишет он, — написана на курдском... Даже поныне для курдов из Ботана, как мусульман, так и езидов, самой священной клятвой является: „Клянусь Черной Книгой, что пропала в руинах Джизры“»⁶⁴. Действительно, многие мусульмане в Ботане и Мардине, когда дают свои самые серьезные клятвы, клянутся *Maşhafâ Raş*, т. е. «Черной Книгой».

Исследование языка обеих книг вполне может привести нас к заключению, что они были составлены и записаны в разное время и, очевидно, разными людьми.

Амиев считает, что *Maşhafâ Raş* была составлена между концом XVII и началом XVIII в., по причине упрощенного стиля её языка, а также ввиду того, что в ней упоминается фасоль, которая была привезена на Восток и в частности в Курдистан в конце XVII в.⁶⁵

Максимилиан Биттнер в 1911 г. исследовал эти тексты и пришел к выводу, что они подлинные, однако Альфонс Мингана, осуществивший в 1916 г. их критический анализ, выразил сомнение в этом⁶⁶. Фрэнк, обсуждая содержание Джелве, также отказывает Шейху Ади в авторстве этого сочинения⁶⁷.

⁵⁹ Ahmed, S. S., *The Yazidis: their Life and Beliefs*, edited by H. Field, Miami, 1975, p. 148.

⁶⁰ Амиев 1999: 29.

⁶¹ Fettah 1969.

⁶² Амиев 1999: 37.

⁶³ Kreyenbroek and Rashow 2005: 42.

⁶⁴ 'Kurdish question' в *Xoybûn* 6, p. 13, n. 2.

⁶⁵ Амиев 1999: 37.

⁶⁶ Bittner, M., 'Die beiden heiligen Bücher der Jeziden im Lichte der Textkritik', *Anthropos* 6, Wein, 1911, p. 628–639; Mingana, A., 'Devil-Worshippers; their Beliefs and their Sacred Books', *JRAS*, 1916, p. 505–526.

⁶⁷ Frank 1911.

Некоторые ученые верят, что книги могли быть сделаны каким-нибудь торговцем рукописями. Также существовало предположение, что автором *Jilwa* и *Maṣḥafā Raš* был христианский монах по имени Шаммас Иеремия Шамир (ум. 1906), происходивший из Айн Кава и покинувший монастырь св. Раббана Хормузда в Аль-Кош. По мнению Минганы, курдский перевод «Книги Откровения», выполненный отцом Анастасом-Мари, а также переводы Брауна (араб. 1895), Шабо⁶⁸ (1896), Джамиля (сир. 1900) и Джосефа (араб. 1909) базируются на документах, подлинность которых сомнительна. Мингана упоминает Иеремию Шамира как наиболее вероятного автора этих рукописей⁶⁹.

К началу XX в. появился целый ряд рукописей езидских священных книг⁷⁰.

Принимая во внимание содержание этих книг и их курдский диалект, к настоящему моменту почти все ученые пришли к единодушному мнению, что они не являются подлинными древними езидскими книгами. Однако из тех свидетельств, которые нам удалось собрать, с необходимостью вытекает, что имела место значительная древняя традиция, утверждающая факт существования Священного Писания.

В настоящее время многие езиды по-прежнему пытаются разыскать свое собственное Священное Писание, которое, уже на рубеже XX и XXI вв., явилось одной из причин появления на свет ряда поддельных рукописей⁷¹.

В мае 2010 г. до автора дошла информация, что в Ираке была обнаружена еще одна «настоящая» Священная книга езидов под названием *Maṣḥafa Raš*. Езидский шейх из Иракского Курдистана сообщил автору, что он видел эту книгу, на первой странице которой был изображен знак павлина, и что книга выглядела очень старой. После этого автор данной работы услышала от того же шейха, что в Шенгале он видел «настоящую» книгу *Jilwa*, написанную на коже газели. Он сказал, что в ней было около 300 страниц и написана она была на полосках из очень тонкой газельей кожи. На титульном листе было помещено изображение павлина. Книга хранилась в закрытом месте, поэтому никто не мог её видеть. Когда шейх попросил открыть книгу и показать ему, то он действовал в соответствии со своим авторитетом обладающего знанием

⁶⁸ Chabot, J. B., 'Notice sur les Yézidis', *JA* 9, série, t. 7, 1896, p. 100–132.

⁶⁹ Mingana 1916.

⁷⁰ Они подробно описываются в книге Геста (Guest 1993: 146ff.).

⁷¹ В 2006 г. автор получила письмо от одного езиды из России с просьбой установить подлинность езидской Священной книги, которую ему предложил приобрести один курд мусульманин из Турции. Люди, предлагающие ему эту книгу, сказали, что она хранилась в их доме по просьбе их друзей, езидских курдов, попросивших их об этом много лет назад, и что все это время книга находилась у них дома. Автор изучила цифровые фотокопии всей книги, которая содержала около 40 страниц. Было очевидно, что это не одна, а две разные книги. Одна из них содержала множество цветных рисунков. Ввиду того, что в книге были надписи на псевдоезидском алфавите (который, по причине незнания, неправильно использовался), а рисунки, на которых были изображены фраваша и Зороастр, выполнены в довольно ярких цветах, автор пришла к выводу, что эта книга однозначно не является подлинным езидским Писанием. Два годами ранее, в 2004 г., одна из этих книг была проверена Кристин Эллисон, которая написала статью о поддельных езидских рукописях, где заключила, что эти книги не могут быть подлинными (Allison, Ch., 'Imagining the Book: fakery, fantasy and the search for Yezidi Scriptures', *International Conference on Kurdish Studies*, Kraków, 2004, p. 133–144). Создается впечатление, что торговцы хотели сбыть книгу езидам из России после неудачной попытки продать её в Европе.

езида, что, в свою очередь, способствовало доверию к нему со стороны главы семьи. Они принесли в жертву курицу, а хозяйка раскрыла книгу и показала её шейху, который совершил паломничество (*ziyaretî bû*) к Книге. Книга была написана на арабском, и ему удалось немного прочесть из её начала. Эта книга, как шейх сообщил автору, была посвящена откровению, истории Царства народа Дасни (*memleketa Dasinî*) в Шенгале, космогонии и Сотворению Семи Божественных Сущностей, а также Тауси Малаку. В начале книги были помещены три печати — Шейха Ади, Шейха Хасана и Шейха Шамса⁷². В книге говорилось, что она написана Шейхом Хасаном, так же как и *Меишур* Пира Хатиба Песи (см. ниже, а также Эккурс II). После этого хозяйка дома рассказала шейху, что у их семьи есть и другие рукописи, и показала ему три рукописных свитка. По её словам, это были *меишур* (*mişûr*), которые, согласно традиции, хранятся в домах пиров, поскольку они посвящены генеалогиям 40 родов последних. К какому роду принадлежат они сами, хозяйка не сказала. Во всяком случае, один из этих свитков был около 2,0 м в длину и 1.5 м в ширину.

Так называемые «настоящие» езидские священные книги продолжают появляться и в XXI в., и их история, таким образом, как кажется, не имеет конца.

1.3. Содержание *Jilwa* и *Maşhafā Raş*

Еще до всякого творения это откровение пребывало с Малак Таусом, который послал Абд Тауса в этот мир, чтобы тот смог отделить истину, известную его избранному народу⁷³.

Джелве («Книга Откровения»)

Jilwa. Джелве, написанная от первого лица, начинается с короткого введения и содержит пять глав. Повествователь предстает скорее как высшее существо, а не как человеческая личность⁷⁴. Во введении говорится, что еще до сотворения всего это откровение пребывало с Тауси Малаком (Tawûsî Melek), который послал так называемого Абд Тауса ('Abd Tawûs) в этот мир, чтобы тот смог отделить Истину, которая известна его народу. Очень примечательно, что в том же коротком введении говорится, что «это было сделано, в первую очередь, при помощи устной традиции и, во вторую, — при помощи этой книги Аль-Джелве»⁷⁵. Введение заканчивается словами, что посторонние (outsiders) не могут ни читать, ни видеть езидскую Священную книгу.

Первая глава книги начинается фрагментом, в котором повествователь заявляет, что он был, пребывает ныне и не имеет конца. Он пишет, что управляет каждой тварью и делами всех тех, кто находится под защитой его образа (image). Повествователь всегда готов оказать помощь любому, кто верует в

⁷² О печати Пира Хатиба Песи ибн Пир Бутара (*Mişûrê Pîr Xetîb Pisî*) см.: Эккурс II.

⁷³ 'Al-Jilwah', см.: Joseph 1919 (rpt. 2007): 16.

⁷⁴ Переводы некоторых других религиозных текстов на англ. яз. без приведения текста оригинала опубликованы в Приложении в: Ahmed 1975.

⁷⁵ 'Al-Jilwah', см.: Joseph 1919 (rpt. 2007): 16ff.

него и призывает в сложные времена. Там сказано, что нет места во вселенной, которое бы не знало его присутствия. Он утверждает, что книги всех тех, «кто лишен» (who are without), были ими же самими изменены и что остальные получили эти книги от них, хотя эти книги и были написаны пророками и апостолами.

Вторая глава начинается словами вознаграждения потомков Адама (езиды считают себя потомками только Адама, а не Адама и Евы, как в авраамических религиях). Повествователь говорит, что в его руках сила и власть над всем, что существует на земле, а также над землей и под ней.

В третьей главе подчеркивается отсутствие езидской книги откровения. Повествователь говорит, что он следует прямым путем, без книги откровения, и что он ведет своих последователей и своих «избранных» при помощи невидимых средств. Повествователь утверждает, что его учение легко применимо во все времена и в любых ситуациях.

Четвертая глава содержит информацию о самом повествователе. Он говорит, что не будет разделять свои полномочия с другими богами, и утверждает, что допустил создание четырех элементов, четырех времен и четырех краев света, «потому что они являются необходимыми условиями для творений (creatures)». В этой главе упоминаются книги евреев, христиан и мусульман. Там сказано, что «все противоречит им, ибо они были изменены; не принимайте их»⁷⁶. Последняя глава начинается следующим предложением: «О вы, уверовавшие в меня, почитайте мой символ и образ мой, ибо они напоминают вам обо мне»⁷⁷.

Такие ученые, как Биттнер, Мингана, Лоукотка и Курдоев, занимались исследованием языка данных рукописей. Лакотка пришел к выводу, что буквы езидского алфавита в основном были выведены из несторианских букв⁷⁸. Курдоев не согласен с этой позицией⁷⁹.

Maṣḥafā Raš. Вторая рукопись, являющаяся Священной книгой езидов, — это *Масхафа Раш*. Она начинается с космогонического мифа, который не совпадает полностью ни с езидскими религиозными гимнами, ни с их космогоническими мифами. В нем говорится, что вначале Господь, отдельно от своей Сокровенной Сущности, создал Белую Жемчужину. Также он создал птицу Ангар⁸⁰. Бог поместил Белую Жемчужину на спине этой птицы и пребывал там в течение 40 тысяч лет. Согласно Масхафа Раш, первым днем творения было воскресенье, что противоречит устной традиции езидов, которая утверждает, что сотворение мира началось в субботу и закончилось в пятницу (см.: *Qewlê Şêx û Aqûb* и *Qewlê Zebûnî Meksûr*). Это говорит о том, что порядок дней недели на ранней ступени существования езидского общества отсчитыв-

⁷⁶ 'Al-Jilwah', см.: Joseph 1919 (rpt. 2007): 17.

⁷⁷ Ibid: 18.

⁷⁸ Лоукотка 1959.

⁷⁹ Kurdo 1973.

⁸⁰ Ахмед сравнивает название птицы Ангар или Анкар с Ангра-Майнью: «Сходство между именем Анкар, которое езиды иногда используют в качестве наименования Сатаны, и именем Ангар-Майнью (Angar-Manyu) для зороастрийского Аримана является примечательным и может указывать на продолжительный опыт» (Ahmed 1975: 153). Однако, исходя из лингвистических соображений, это выглядит маловероятным. Более того, если учесть, что езиды не верят в Сатану, такое использование имени кажется вовсе невозможным.

вался с субботы до пятницы. Тем не менее среда у езидов является особенным священным днем. Ссылки на особенные дни у мусульман и евреев в езидских *каулах* (*Qewl*) указывают на то, что им было известно это различие⁸¹.

В Масхафа Раш говорится, что в первый день, воскресенье, Бог создал Малака Анзазила, который и есть Тауси Малак. В понедельник Он создал ангела Дардаэла, также называемого Шейх Хасан, во вторник — Израэла, он же Шейх Шамс ад-Дин, в среду — Михаила, или Шейха Абу Бакра, в четверг Азраила, называемого также Садж ад-Дин, в субботу — Нураила (*Nūrā'il*), или Ядина (*Fakhr ad-Dīn*). После этого, как сказано, Бог создал Тауси Малака — правителя всего сущего⁸². Затем Господь создал формы для семи небес, земли, солнца и луны. Фахр ад-Дин создал человека, животных, птиц и зверей. Говорится также, что Бог сложил их всех в холщовые мешки и покинул Жемчужину, сопровождаемый Семейю Ангелами. Затем он крикнул на Жемчужину громким голосом. Белая Жемчужина раскололась на четыре части, и из нее вытекла вода, которая и стала океаном. Мир тогда, как сказано, имел круглую форму и не был разделен.

В «Черной Книге» есть информация о реинкарнации Божественных Существ (Divine Beings) в исторических правителях:

Затем Малак Таус (*Melek Tâ'ûs*) снизошел на землю к нашему народу (т. е. к езидам), к тем, кто был создан, и назначил нам правителей, помимо царей древней Ассирии, — Нисроха, который есть Нашр ад-Дин (*Našir-ad-Dīn*), Камуша, который есть Малак Фахр ад-Дин, и Артамиса, который есть Малак Шамс (ад)-Дин. После этого у нас было два царя, Шабур (*Sarog*) Первый (224–272 гг. н. э.) и Второй (309–372 гг. н. э.), которые правили 150 лет; и наши эмиры, вплоть до сего дня, произошли от их семени⁸³.

Дальше в тексте описывается создание Семи Ангелов, езидской общины, обычаев и т. д. Эдмонс излагает историю о том, как с неба на землю была ниспослана езидская Священная книга *Масхафа Раш*. К царю Навуходоносору явился ангел Гавриил и сообщил ему о книге и её местонахождении⁸⁴.

Авторство книги, в которой, без сомнения, присутствуют позднейшие интерполяции, также вызывает сомнение, равным образом существуют разные мнения по поводу датировки этого текста.

2. Рукописные собрания, священные рукописи и катехизис

2.1. Рукописные собрания езидов

У езидов есть много рукописей, которые хранятся у них дома: это рукописные собрания религиозных текстов под названием *Cilvê*, а также *keşkûl* и *мешуры* (*mîşûr*). В некоторых езидских домах можно найти рукописные книги

⁸¹ Omarkhali, Kh. and Rezania, K., 'Some reflections on the concepts of time in Yezidism', in Ch. Allison, A. Joisten-Pruschke, and A. Wendtland (eds.), *From Dāena to Dîn. Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt*, Wiesbaden, 2009, p. 338.

⁸² 'Mashaf Reš', см.: Joseph 1919 (rpt. 2007): 18ff.

⁸³ Ibid: 20.

⁸⁴ Edmonds 1967: 46–48.

Cilvê, которые считаются священными. Одну из таких рукописей автор имела возможность наблюдать в доме шейхов из рода Шейха Хасана в гор. Айн-Сифни (Êsivnê), находящемся в районе Иракского Курдистана Эль-Шихан. Они утверждали, что обладают Священным Писанием под названием *Джелве* (*Cilvê*). В сентябре 2006 г. хозяйка дома пригласила автора заглянуть в книгу, которая хранилась в специально отведенном на то месте. Она раскрыла книгу, не произнеся при этом никакого религиозного гимна и не совершив никакого ритуала, как это обычно делается перед тем, как открыть священную езидскую рукопись. Книга была написана на арабском и содержала молитвы, некоторые таблицы и графики. Она была довольно толстой и ни своей формой, ни содержанием не походила на известные *Джелве*. Насколько автор понял из обряда, совершенного хозяйкой впоследствии, эта книга в основном использовалась для предсказаний, а также в качестве совета и руководства к действию в сложных ситуациях. Наличие таких текстов не является чем-то необычным: их можно обнаружить во многих благочестивых езидских семьях. Более того, их содержание всегда разнится от одной рукописи к другой, поскольку они представляют собой индивидуальные собрания священных текстов, изображения символов и т. д., которые хранились в отдельных домах. В них могут также содержаться исторические и биографические сведения о предках.

Другие рукописи, *keşkûl*, хранятся в домах представителей групп езидского духовенства и являются собраниями религиозных текстов, написанных от руки в качестве руководства предков соответствующего дома. Обычно они хранились на протяжении как минимум двух или трех поколений. Все *keşkûl* являются уникальными и не содержат одних и тех же текстов. Также отсутствует практика копирования *keşkûl*, и, будучи частными коллекциями, эти тексты не предназначены для публичного распространения. Термин *keşkûl* не используется езидами Армении, но некоторые езидские пиры и шейхи имеют в своем распоряжении подобные книги. В них записаны избранные езидские религиозные гимны и молитвы, и они часто носят название *Kitêba Qewla û Beyta* (букв.: 'Книга *Каулов* и *Бейтов*') или похожие.

Оба текста не предназначены для распространения среди езидов, поскольку они находятся в частном владении отдельных семей и в первую очередь служили в качестве *aide-mémoire*.

2.2. Езидский катехизис

Существует и другая разновидность письменных собраний религиозных езидских текстов, которая представляет собой единственный известный пример езидского катехизиса⁸⁵. Это неопубликованное собрание рукописных текстов было записано около 1974 г. в Армении езидским пиром из рода Омархали (Omerxalî). Он включает в себя 33 религиозных текста и простран- ный катехизис, содержащий 70 ответов на различные религиозные темы. Вопросы, часто задаваемые паствой, являют собой хороший пример развития богословской мысли в Армении 70-х годов прошлого века. Ответы, в свою очередь, выявляют позицию езидского духовенства касательно многих вопросов. Книга содержит 151 страницу рукописного текста, практически полностью

⁸⁵ Он находится в частном архиве автора данной работы.

написанного красными чернилами⁸⁶, включая часть, содержащую непосредственно катехизис.

Следует отметить, что рукописные тексты в этих собраниях не подвергались каким-либо исправлениям. Когда езиды Армении записывали известные им тексты, то это делалось в основном ради сохранения их собственного знания, очевидно, с той целью, чтобы в случае необходимости иметь возможность сообразовываться с этими текстами и в дальнейшем передать их в письменной форме своим детям и внукам.

Собрание содержит тринадцать гимнов (*Qewl*), восемь бейтов (*Beyt*) и двенадцать молитв⁸⁷. Эти рукописи примечательны не только тем, что они по-прежнему остаются неопубликованными религиозными текстами, имеющими разные варианты, но также из-за своего катехизиса, который их составителем был назван *Me'nî. Vekirina pîrsê perdekîrî bi gotîna terîqa* («Смысл. Разъяснение завуалированных вопросов в соответствии с мнением духовенства»). Катехизис излагается в форме вопросов — *pîrs* ('вопросы') — и ответов, называемых *cîhab* ('ответы') или *me'nî* ('смысл, разъяснение'). Это суть те вопросы, которые часто задавались езидами (зачастую мирянами) в ходе религиозных собраний. Это, например, вопросы, касающиеся сотворения мира, духа и первого человека, функций Праведного Человечества (*Holy Men*) и ангелов, смерти и загробной жизни и т. д. Вопросы изначально не структурированы и записаны без какой-либо классификации и подразделения на рубрики. Однако, исходя из содержания, можно разделить их на несколько крупных тематических блоков: космогония и время творения; Праведные Мужчины; ангелы и заступники; религиозное знание общего характера; смерть и загробная жизнь.

Большая группа вопросов катехизиса посвящена космогонии и космологии⁸⁸. Другая группа связана с сотворением Адама, Духом (*Ruh*) и происхожде-

⁸⁶ Красные чернила традиционно использовались езидами Армении и Грузии для записи религиозных текстов, в то время как использования синих чернил тщательно избегали.

⁸⁷ А именно: Гимн Дауреш Катани (*Qewlê Dewrêş Qatanî*), Гимн Дауреш Адама (*Qewlê Dewrêş Adem*), два варианта Гимна Эзида (*Qewlê Êzîd*), Гимн Милого Дома Отца (*Qewlê Xoş Mala Bavani*), Гимн Месяцев (*Qewlê Meha*), Гимн Ангела Фархадина (*Qewlê Melî(k) Ferx(e)dîn*), Гимн Благих Вестей (*Qewlê Mizgîna*), Гимн Шейха Хасана (*Qewlê Şîxisin*), Гимн Шейха Шамса (*Qewlê Şêşims*), Гимн Бора-Бора, или Гимн Шейха Хасана, Господа (*Qewlê Şêxê Hesenê Siltan e*, также называемый *Qewlê Bore-bora*), *Beîm* Сокола, или Гимн Пир Шарафа (*Qewlê Pîr Şeref*, также называемый *Beyta Baza*), *Beîm* Дауреша Адама (*Beyta Dewrêş Adem*), *Beîm* Факира Тайрана (*Beyta Feqîrê Teyra*), *Beîm* Шейха Шамса (*Beyta Şêşims*), *Beîm* Шейха Ала, сына Шамса (*Beyta Şêxalê Şemsa*), Молитва об Омовении Глаз (*Du'a Çavşûştinê*, по утрам), Молитва об Истине (*Du'a Heqîqetî*), Молитва о Луне (*Du'a Hivê*), Молитва об Омовении Умершего (*Du'a Mirîşûştinê*), две молитвы во славу Бога (*Methê Xûdê*), одна молитва *Dirozge*, два варианта Свидетельства Веры (под названием *Şeretiya Dînê Êzdiya* и *Şe'da Mêrê Êzdî*), одна молитва *Terqîn* и некоторые другие тексты.

⁸⁸ В СССР, где образование было строго обязательным для всех, подавляющее большинство езидов были знакомы с естественными науками. Они понимают, что законы, в соответствии с которыми функционирует природа, не сочетаются с идеей о том, что мир покоится на рыбе и на быке. Они различают традиционные верования и науку. Однако порою они пытаются объяснить некоторые научные теории при помощи езидских мифов, например, теория Большого взрыва объясняется езидским космогоническим мифом о сотворении вселенной в результате трещины Белой Жемчужины,

дением езидов в качестве потомков Адама. Самое же большое количество вопросов посвящены Семи Ангелам и Божественным Сущностям (Divine Beings). Часть вопросов связаны со служением и функциями отдельных заступников, таких, например, как Шейх Ал, сын Шамса (*Şêxalê Şemsa*), Хатуна, дочь Фарха⁸⁹ (*Xatûna Ferxan*), и другие. Некоторые вопросы связаны с Тауси Малаком, его ролью в езидской общине. Еще одна группа содержит вопросы и ответы о религиозном учении и о том, кто несет ответственность за отсутствие религиозного знания. Одной из наиболее животрепещущих проблем для людей остается тема смерти и загробной жизни. Это определяет еще одну группу вопросов. В катехизисе также присутствуют менее объемные тематические блоки.

В ходе полевых исследований автора, проведенных среди езидов Ирака, Армении, Турции и Сирии, это был единственный случай, когда удалось зафиксировать наличие езидского катехизиса. Поскольку уровень образования в бывшем СССР был достаточно высоким и большинство езидов были грамотными и имели возможность, помимо русского и армянского, читать и писать на курдском, это стало причиной дальнейшего развития в их среде религиозной мысли. В алевитской и нусайритской традициях, например, прямая передача религиозного знания была успешно скриптуализирована и воплотилась в катехизис и написанные живым разговорным языком схожие руководства, которые, как пишет Торд Олссон, «могут рассматриваться в качестве промежуточной формы между устными и письменными текстами»⁹⁰. Во всех подобных традициях катехизисы содержат диалоги между мастером и учеником. Следует, в то же время, отметить, что функции этих катехизисов варьируются от традиции к традиции. Если нусайритский шейх составляет катехизис и дает его своему ученику для заучивания наизусть, после чего текст катехизиса подвергается сожжению ради сохранения религиозной тайны⁹¹, то у езидов Армении катехизис записывается езидским пиром для собственных нужд — для подготовки к религиозным собраниям. После этого рукопись передается от отца к сыну, в результате часть его собственного знания может быть сохранена семьей в письменной форме.

2.3. Священные рукописи — *mişûr*

Помимо рассмотренных выше религиозных текстов в домах некоторых езидских пиров сохранились также священные рукописи. Эти манускрипты, называемые *мешур* (*mişûr*), по своей форме, содержанию, происхождению и функциям отличаются от рассмотренных выше собраний текстов. Люди вос-

созданной из чистого Божественного Света и Его энергии. Так или иначе, исследуемое рукописное собрание содержит только традиционное объяснение явлений.

⁸⁹ Некоторые езиды Кавказа произносят это имя с метатезой, т. е. вместо Фахрадин (*Fexredîn*) они говорят Фархадин (*Ferxedîn*).

⁹⁰ Olsson, T., 'Epilogue: the scripturalization of Ali-oriented religions', in T. Olsson, E. Özclalga and C. Raudvere (eds.), *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives*, papers read at a conference held at the Swedish Research Institute in Istanbul, November 25–27, 1996, Istanbul, 1998, p. 242.

⁹¹ Олссон (Olsson 1998: 242) пишет, что некоторые рукописи таких катехизисов избежали сожжения, в результате чего они стали доступны для научного изучения.

принимают их как особо почитаемые священные объекты, к которым даже совершаются паломничества (*ziyaret*). Во время больших праздников, обычно раз в год, их выносят из дома, но не открывают, а оставляют завернутыми в ткань. Люди не могут видеть рукописи, допускается только поцеловать их и совершить к ним паломничество в ходе больших праздников. Основным сюжетом этих рукописей является происхождение отдельных семей пиров и названия кланов мридов (*mirîd*), принадлежащих им. Также эти рукописи могут содержать некоторые религиозно-поэтические тексты. Подлинные *мешуры* записаны на тонкой газельей коже⁹².

Согласно езидской традиции, существовало 40 рукописей, которые были даны 40 родам (*ocax*) пиров. Основная часть этих рукописей содержит список племен мридов, принадлежащих к конкретному роду пиров. В езидских религиозных гимнах можно обнаружить краткое упоминание этих рукописей: подобная ссылка, например, имеется в религиозном гимне Омара Халы и Хасена Ченери (*Qewlê Omer Xala û Hesin Çinêrî*). Считается, что у шейхов есть ритуал совершения обряда инициации, а именно *bisk birîn*, т. е. срезание локона волос с головы мальчика, в то время как у пиров есть *zikat* для собирания религиозных пожертвований и *мешуры*.

<i>Pedşê min î xefûr e</i>	Господь мой дарует прощенье,
<i>Ji ba wî hatibû destûre</i>	От Него снизошло позволение
<i>Da destê şêxa bisk û meqese,</i>	[И Он] даровал в руки шейхов прядь волос
	(<i>bisk</i>) и ножницы,
<i>Da destê pîra zikat û mişûre</i> ⁹³	В руки пиров же — религиозные сборы
	(<i>zikat</i>) и <i>мешуры</i> (<i>mişûr</i>).

В гимнах В и А (*Qewlê Bê Elîf*) говорится, что Праведные Мужья (*Mêr*) познали Божественную Любовь еще до письма, которое включает в себя *мешуры*.

<i>Berî mişûre, berî xete</i>	Прежде писания (<i>mişûr</i>), прежде письма,
<i>Berî qeleme, berî heqîqete</i>	Прежде пера, прежде истины
<i>Mêr nasîbû ew mihbete</i> ⁹⁴	Познали Праведные Мужья эту Любовь.

В Гимне Собрания Общины (*Qewlê Cema Cimleta*) *мешуры* также упоминаются в следующем контексте:

<i>Deftera da hene mişûr,</i>	В обрядах есть <i>мешуры</i> ,
<i>Buhuştâ da hene qesr û qisûr,</i>	В Раю есть замки и дворцы,

⁹² Некоторые курдские *Шахнаме* (*Shah-name*), написанные на языке горани и хранящиеся в домах многих иранских курдов, имеют обложку из газельей кожи и почитаются священными. Они хранятся в особенном месте в доме и завернуты в ткань. Порою они остаются в полной неприкосновенности в течение полувека.

⁹³ *Qewlê Omer Xala û Hesin Çinêrî*, строфа 35, см.: Omerxalî, X., *Mêodeke Analîza Qewlên Êzdiyan li ser Mesela Qewlê Omer Xala û Hesin Çinêrî* (Метод анализа езидских религиозных гимнов на примере Омара Халы и Хасена Чанери) in collaboration with K. Xankî, Istanbul, 2009, p. 114.

⁹⁴ Kreyenbroek and Rashow 2005: 72.

*Dar di kesk e, berg di nûr,
Kanî layîq, ferş û mermer*⁹⁵.

Зелено Древо и светится листва,
Исполнены достоинства источник,
ковёр и мрамор.

Амине Авдал (*Emînê Evdal*) в своем эссе на армянском языке, посвященном обрядам и верованиям езидов⁹⁶, пишет, что хорошо известно, что автором некоторых езидских трактатов, посвященных религиозному праву, является Шейх Ади. Эти трактаты записаны в книге Шейха Ади под названием *мешур* (*mişûr*). Авдал переводит название этой книги как «Книга Откровения» и утверждает, что она хранится в храме Шейха Ади. Он пишет, со ссылкой на Д. Фрэнка, что езиды группами по 10–15 человек, тихонько продвигаясь на коленях, обычно подползают к этой книге, целуют ее, а затем возвращаются со словами: *Ya Mişûr, bira rehma Melekê Tawûs ser me be...*⁹⁷ ('О Мешир, да пребудет с нами благодать Малак Тауса...'). Авдал пишет, что в 1946 г. «переписанный фрагмент» этой книги хранился в доме езидского пира из деревни Гялто в Армении. Он добавляет, что, несмотря на то что показывать кому-либо эту религиозную книгу было запрещено, Пир Ахмед все же сделал для него исключение. Шрифт, ввиду возраста книги, был практически нечитаем, и Авдалу удалось разобрать лишь несколько фраз, среди которых была и такая: *Melek Tawûs Xwedê ye* ('Бог — это Малак Таус'). Люди из Гялто обычно почитали эту книгу как священную и приносили ей жертвы. Книга хранилась в ящике, но во время религиозных празднеств *Rojîyê Êzîd* (в честь Эзида в декабре) и *Rojîyê Xidir Nebî* (в феврале) её дозволялось оттуда вынимать. Предписывалось сначала принести в жертву барана, и только потом люди друг за другом входили в дом и прикасались к книге, дабы получить её благословение.

Пир Хедер Селейман пишет, что шейхи и пиры в Лалеше обычно говорили ему, что до прихода Шейха Ади езидское общество было поделено на две группы — пиры и мриды, — а после его прихода к этим двум прибавились еще две, а именно шейхи и *морабби* (*morabbi*), и после смерти Шейха Ади его последователи стали придерживаться именно этой социальной структуры⁹⁸. Селейман ссылается на Абд ал-Разака Хоссайни, чтобы утвердить взгляд, согласно которому во времена Шейха Ади бен Мусафера между езидскими руководителями и шейхами имела место постоянная взаимная борьба за земли и собственное обогащение⁹⁹. Шейху Ади удалось убедить их оставить свои земли и мирские блага ради блага их мридов, и он предписал им делиться частью плодов со своей собственностью. Мриды же, начиная с этого момента, каждый год отдавали эту часть в пользу своего пира и шейха, и это стало на-

⁹⁵ Celîl, O. and Celîl, C., *Zargotîna Kurda* (Курдский фольклор), Moscow, 1978a, p. 342.

⁹⁶ Avdal, A., *Ezdineri Kronakan Havatalik'nerê* (Cults and Beliefs of the Yezidis), Yerevan, 2006. См. русский перевод книги: Авдал А. Культы и верования курдов-езидов (Очерки). Режим свободного доступа: <http://kurdistan.ru/gallery/book/books-8/Amine-5/index.html> (дата обращения: 11.12.2015). Курд. перевод: *Bawermendiyên Kurdên Êzdî* by Têmûrê Xelîl [Temur Khalilov (Muradov)], не опубликован.

⁹⁷ См.: Avdal, A., *Andrkovkasyan K'rderi Kenc'alê* (Жизнь закавказских курдов), Yerevan, 1957.

⁹⁸ Silêman, Kh. [Pîr Xidir Silêman], 'Mişûrât al-yazîdiyat' (Езидские *Mişûr*), *Lalîş A* 2–3, Duhok, 1994, p. 96.

⁹⁹ Silêman 1994: 97.

следственной традицией. Многие езиды верят, что эти религиозные сборы не имеют конкретной величины.

Многие из этих 40 *мешуров* пропали или были уничтожены. Некоторые *мешуры* по-прежнему хранятся в домах пиров, но они спрятаны и содержание их неизвестно. Среди тех *мешуров*, о которых нам удалось раздобыть определенную информацию или которые удалось увидеть, были следующие: *Мешур* Хатиба Песи (*Xetîb Pisî*), *Мешур* Пира Омархали (*Mişûra Pirê Omerxalî*), *Мешур* Пира Джарва (*Mişûra Pirê Cerwa*), *Мешур* Пира Хасналка (*Mişûra Pirê Hesnalka*) и некоторые другие. В продолжение своих полевых исследований автор обнаружила и исследовала две езидские рукописи — *мешуры* в домах пиров в Армении и в Иракском Курдистане. Все информаторы говорили, что *мешуры* были написаны на арабском или как минимум с использованием арабского алфавита. Однако Шейх Дашти (Ханке, Иракский Курдистан) сообщил автору, что находящийся в Шенгале *Мешур* Омархали написан на курдском.

2.3.1. *Мешур* Пир Хатиба Песи, сына Пир Бутара

Единственная езидская рукопись, копии которой уже были частично опубликованы, — это *Мешур* Пир Хатиба Песи, сына Пир Бутара (ар. *Pîr Khatîb Pisî b. Pîr Bûtâr*), посвященный пирам из рода Хатиб Песи¹⁰⁰. Эта рукопись была записана, предположительно, в первой четверти XIII в. н. э. (VII в. со дня Хиджры) в Лалеше с санкции (или по приказу) Шейха Хасана ал-Адави для Пира Хатиба Песи¹⁰¹ вблизи святого источника Канийа Спи в Лалеше в присутствии шейхов Шамса, Фахрадина, Насередины, Седжадина и некоторых других шейхов того времени. В конце рукописи сказано, что свидетелями *мешура* выступают Пир Буб Барзани (*Bûb Barzanî*), шейхи и другие пиры (см.: Экскурс II).

В рукописи приводятся имена мридских кланов, связанных с родом Пира Хатиба Песи, мест поселения некоторых из них, а также платы и налоги, которые с позволения пира следует с них взимать. В рукописи сказано, что все упомянутые в ней мриды должны воспринять учение Шейха Ади, а тот, кто не согласен с этим *мешуром*, да будет объявлен еретиком (*zindîq*)¹⁰².

Рукопись включает в себя Касыду Шейха Ади, также в ней упоминаются сорок человек, большая часть которых были современниками Шейха Ади и пирами, жившими в Лалеше, а также упоминаются сорок других пиров и шейхов — современников Шейха Хасана¹⁰³.

Мешур Пира Хатиба Песи хранился в доме пиров, которые сначала проживали в Кала Бадра (*Kela Ba'dre*), а затем переселились в Айн Сефне (*‘Eyn Sifni*), что в области Шейхан в Ираке. Жители деревни открывают рукопись

¹⁰⁰ Некоторые копии этой рукописи сначала были опубликованы в *Laliş A 2–3* Пиром Хедером Селейманом, которому удалось сделать несколько копий с нее. Однако он не включил издание *Qasida* Шейха Ади, составляющее большую часть самой рукописи (см.: Silēmān 1994). Авторскую редакцию и русский перевод этой рукописи см.: Экскурс II.

¹⁰¹ Silēmān 1994: 98.

¹⁰² См.: Экскурс II.

¹⁰³ Silēmān 1994: 98, 101.

раз в год, 29 августа, предварительно принеся в жертву животное, а затем устраивают праздник для всей деревни. Пир Хедер Селейман посетил эту семью в Айн Сефне в 1986 г. и имел возможность увидеть рукопись и даже сделать с нее несколько фотоснимков. Хозяйка дома, вдова Пира Семаила, сына Пира Хасо, сына Пира Маджо и мать Пира Кало и Пира Акдала, вспоминала, что они происходят из области Басан в Турции, из деревни Бутар, названной в честь основателя их рода. Каждый год они выносили *мешур* из дома и собирали с мридов религиозные налоги. Однажды Пир Маджо, находясь с этим *мешуром* и своими мридами в области Аль-Кайдия, узнал, что в Турции в 1891 г. под руководством Омара Паши началась кампания против езидов. В итоге он принял решение не возвращаться в свою деревню Бутар и остался в Кала Бадре¹⁰⁴.

В наши дни эта рукопись открывается раз в год, когда её несут в долину Лалеша, чтобы она была *morkirî* (букв.: 'запечатана', т. е. 'крещена') в водах святого источника. После совершения этого обряда рукопись возвращается на свое место. Рукопись написана на свитке плотной бумаги длиной 283 см и шириной 12 см.

В рукописи есть написанная Мирзой Имамом ал-Маргахом, сыном Шейха Али, в 1287 г. со дня Хиджры 9-го числа месяца Рамадана (соответствует 10 марта 1862 г.) для представителей рода Пира Хатиба Песи страница, на которой приведена его родословная — свод данных по 23-е поколение, начиная с их предка Пира Хато, сына Пира Омара. Эта страница имеет 28 см в длину и 12 см в ширину, на обратной её стороне находится надпись размером 12×12 см, а в футляре, где хранится *мешур*, находятся три равносторонних треугольника из кожи газели, каждая сторона которых имеет 4,5 см в длину и содержит следующую надпись: «Свидетелем этого *мешура* был Буб Барзани»¹⁰⁵.

В верхней части рукописи стоят три печати диаметром 15 см: шейхов Ади, Шамса и Хасана. Их имена также написаны внизу под печатями на орнаменте. Вопрос, однако, заключается в том, который из двух шейхов Ади имеется здесь в виду: первый шейх — Ади, умерший в 577 г. со дня Хиджры, или же Шейх Сахр Ади, сын Абу Бараката Сахра, сын Сахра ибн Мусафера, который умер в 625 г. со дня Хиджры, или же вообще кто-то третий, чья личность пока не установлена.

Языком текста является стандартный классический арабский без каких-либо заметных особенностей. Почерк достаточно небрежен, текст содержит несущественные орфографические ошибки.

В тексте перечисляется ряд названий мридских племен и кланов, чьей обязанностью является выплата религиозных пожертвований в пользу пиров из рода Бутар. Среди них присутствуют названия тех курдских племен, члены которых к настоящему времени стали мусульманами, — это племена Муса (*Mûsa*), Раша (*Reşa*) и Шекака (*Şikaka*).

Часть рукописи представляет собой текст, который, по нашему мнению, может быть отождествлен с так называемой «Поэмой во славу Шейха Ади», переведенной на английский язык и опубликованной Исайей Джозефом¹⁰⁶ и

¹⁰⁴ Silēmān 1994: 99.

¹⁰⁵ См.: Экскурс II.

¹⁰⁶ Joseph 1919 (rpt. 2007): 35–36.

Джоном Гестом ¹⁰⁷ без публикации текста оригинала ¹⁰⁸. Вот что пишет Джо-зеф о поэме Шейха Ади и о других текстах:

Переведенная здесь арабская рукопись, еще до того, как я уехал из Мосула, была мне подарена моим другом Даудом ас-Саигом (Dâud aṣ-Ṣâiḡ) в память о нашей дружбе. Хауайа ас-Саиг (Hawâja aṣ-Ṣâiḡ) был человеком культуры, сочувствующим западной мысли и близким знакомым М. Н. Сьюфи, вице-консула Французской Республики в Мосуле ¹⁰⁹.

В начале рукописи говорится, что шейхом Пира Хатиба Песи является Шейх Хатуна Фархан (Ḥatûna Ferhan) ¹¹⁰.

2.3.2. Мешур Пира Омархала

Одним из сорока *мешуров* является *Мешур* Пира Омара Хали (*Mişûra Pîrê Omerxalî*), принадлежащего к роду Омархали, в чьем доме, по традиции, он хранится. В ходе полевых исследований в Армении и Ираке, проводимых с целью сбора информации для книги, посвященной езидским *Qewl* ¹¹¹, автор слышала, что данная рукопись существует в обеих этих странах, что весьма необычно, поскольку изначально должна была существовать только одна рукопись для каждого конкретного рода пиров. Считается, что рукопись в Ираке хранилась в доме пиров Омархали в Шенгале и написана она на курдском языке на коже газели, в то время как остальные написаны на арабском. Как и в случае с другими *мешурами*, езида боятся открывать и читать её простого любопытства ради, т. е. без конкретной цели. К сожалению, у автора не было возможности посетить в Шенгале семью, у которой хранится второй экземпляр данного *мешура*.

2.3.3. Мешур Пира Джарва (*Mişûra Pîrê Cerwa*)

Существует еще одна рукопись — *Мешур* Пира Джарва, принадлежащего к дому пиров из рода Джарва. Пир Хедер Селейман, который сам является представителем указанного рода, рассказал автору, что слышал от своего отца, который, в свою очередь, слышал это от своего отца, что в течение гонения на езидов в 1832 г., известного как *fermanê Mirê Kor* (резня «слепого Мира» Равандуза), отец его дедушки, Пир Селейман Мазин, сказал своему *kirîv* — мусульманину из деревни Дирушийя, что они не смогут оказать сопротивление армии слепого Мира. Керив (*kirîv*) был готов взять все его золото и сокровища на хранение, чтобы в будущем вернуть их обратно в полной не-

¹⁰⁷ Guest 1993: 212–214.

¹⁰⁸ Селейман называет еще одного автора, а именно Саида ал-Дауджи (Sa'îd al-Dawacî), который, по крайней мере, опубликовал несколько стихов этой поэмы в книге *Al-Ma'sûm al-Yazîdiyya* («Чистота Езидизма»). См.: Silēmān 1994: 100. Впервые эта книга была опубликована в качестве статьи в Каире в 1963 г. В 1973 г. Селейман опубликовал книгу под тем же названием *Al-Yazîdiyya*.

¹⁰⁹ Joseph 1919 (rpt. 2007): 7.

¹¹⁰ Это означает, что его шейхом была женщина.

¹¹¹ См.: Omerxalî 2009.

прикосновенности. Но Пир Селейман Мазин из всего попросил его спасти только одну рукопись, а именно *Мешур* Пира Джарва. Теперь этот *мешур* хранится в доме шейха в заселенной курдами мусульманами деревне Дирушийя, расположенной восточнее Айн Сефне в области Шейхан. В 1975 г. Пир Хедер Селейман встретил своего соседа, езида по имени Дарма Хаджи (Derma Hecî), который стал школьным учителем в Дирушийе. Дарма Хаджи спросил шейха о рукописи, и тот признался, что у него в самом деле есть *мешур*, который достался ему от деда. Шейх сказал: «*Mişûrek kete mala me — bereketek ketiye mala me, em nadîn* (‘Мешур пришел в наш дом — благословение пришло в наш дом, мы не отдадим его обратно’). Этот *мешур* так и не был возвращен пирам из рода Джарва и до сих пор пребывает в доме шейха¹¹².

2.3.4. Мешур Пира Хасналка (Pîr Hesnelka)

Еще один *мешур* хранится в доме Пиров Хасналка, а именно в доме Факира Али в Иракском Курдистане. Что касается этой рукописи, то Пир Хедер Селейман сообщил автору, что несколько раз он посещал дом Факира Али с целью увидеть ее, но всякий раз ему отказывались её показывать ее. В конце концов ему все же показали эту рукопись. Она была записана на широких листах бумаги, но не имела начала и окончания, поскольку только её середина осталась в целости и сохранности. Глава семьи не разрешил снять с нее никакой копии. Она была написана на арабском языке великолепным почерком. её Письмо рукописи, ввиду её ветхости, её было очень тусклым и пожелтевшим, что затрудняло чтение.

2.3.5. Мешур в Айн Сефне (Êsivnê)

Есть еще один *мешур*, хранящийся в доме Сейдо-Бега из дома Пешмир в Айн Сефне. В 1973 г. Пир Хедер Селейман часто навещал эту семью, спрашивая разрешения увидеть *мешур*, но они отвечали, что он ослепнет, увидев его: «*Gune ye, tê kor bî!*» (‘Это грех! Ты ослепнешь!’), и не дали ему взглянуть на него. Вера в то, что эти рукописи могут оказывать влияние на человеческое зрение, широко распространена среди езидов и очень сильна до сих пор. После смерти Сейдо-Бега рукопись отдали в дом Касим-Бега, брата покойного. В то время сын Касим-Бега был учеником Пира Хедера Селеймана, и последний попросил его показать ему рукопись. Сын согласился, но только при условии, чтобы дома не было отца. Однажды, пока отец был за городом, он пригласил Пира Хедера к ним в дом. Жена Касим-Бега, однако, тоже была дома. Пир Хедер принес в жертву курицу и после этого раскрыл рукопись. Она была записана на листе тонкой желтой бумаги длиной 8,5 м¹¹³ и накручена на палку. Хранилась она в железном ящике. Первые два метра рукописи были неразборчивы, поскольку, как объяснила хозяйка, раз в году они обычно «кре-

¹¹² Эта информация подтверждается также Филипом Крайенбрёком, которому в 1992 г. Пир Хедер Селейман поведал ту же самую историю.

¹¹³ Вопрос о том, является ли эта бумага цельным листом длиной 8,5 м или же она составлена из более мелких частей, остается пока без ответа.

стят» её (*mor kirin*) в святом источнике Канья Сепи (*Kaniya Sipi*), поэтому рукопись такая изношенная.

Не успел Пир Хедер прочитать и метра рукописи, как в Мосул возвратился Касим-Бег. Когда он увидел, что рукопись раскрывали, то пришел в ярость, поскольку это могло принести беды и неудачи в их дом. Им пришлось закрыть *мешур*, а сделать копию так и не удалось.

В рукописи описывается приезд в Дамаск (Sham), в Сирию, Шейха Ади, установление у езидов традиции и приказание написать для пиров *мешуры*. Эта рукопись, как кажется, является одной из важнейших (и отличается от других *мешуров*), поскольку может пролить свет на историю езидской общины в XII–XIII вв. н. э.

2.3.6. Мешур Пира Хамада

Когда в 1974 г. Пир Хедер Селейман окончил университет, он стал партизаном (*pêşmerge*) и отправился в горы, где было две деревни, населенные курдами мусульманами, — Нисре и Рабатке. До него дошли слухи, что в деревне Нисре хранится *Мешур* Пира Хамада (*Mîşûra Pîrê Hemed*). Раз в год курдские мусульмане выносят его и открывают. Каждый совершает к нему паломничество, после чего его закрывают и снова прячут¹¹⁴.

Когда Пир Хедер попросил разрешить ему посмотреть этот *мешур*, ему было отказано. Курд мусульманин Себхи Халаф (Sibhî Xelef), родом из Айн Сефне, согласился помочь ему. Пир Хедеру удалось попасть туда и увидеть рукопись во время её раскрытия. Читал её Себхи Халаф, однако сделать копию ему также не позволили. Себхи Халаф сказал, что там были записаны названия различных племен и кланов мридов, относящихся к роду Пира Хамада (*ocaxa Pîrê Hemed*). Рукопись была написана во времена Шейха Хасана в Лалеше. Она до сих пор хранится в Нисре в доме одного из мусульманских курдов.

2.3.7. Мешур Махмуда (Mehmûd)

Устная история езидов повествует нам о случаях, когда рукописи *mîşûr*, предназначенные для хранения в доме пиров, в смутные времена доверялись на хранение семьям курдских мусульман, которые были их *керивами* (*kirîv*), либо семьям езидских шейхов или мридов¹¹⁵. Один из *мешуров*, находящийся в деревне Мам Шеван, попал в дом шейха из рода Шамс, а именно к Шейху

¹¹⁴ Почтовая открытка Пира Хедера Селеймана от 16.04.2008, Дахук, Иракский Курдистан.

¹¹⁵ Подобное произошло и с одним из санджаков (*senceq*), или Таусом (*Tawusa Enzel*), который автор обнаружила в Армении в 2008 г. Подробнее о найденном *senceq* — *Tawûsa Enzel* см.: Omerxalî, X., ‘Tawis (Senceq) di Ermenistanê da’ (Таус (*Senceq*) в Армении), *Laliş A* 28, Duhok, 2008, p. 33–41. Шейхи отдали его на хранение в один из домов своих мридов во времена охоты на «великие сокровища». В Айн Сефне есть мридский дом, где поныне хранится *nîşan* (букв.: ‘знак’, т. е. священный объект) пиров. Его отдали туда на хранение, однако этот священный объект так и остался там, поскольку дом пиров не имел наследников и мридам разрешили оставить его себе.

Наджману, сыну Шейха Зендина (*Şêx Nejman kurê Şêx Zêndîn*). *Мешур* называется *Mîşûra Mehmûd*.

В 1992 г. Пир Хедер Селейман дважды приезжал к ним в дом, чтобы просить позволения увидеть эту рукопись. Шейх Неджман, однако, отказал ему в этой просьбе. Тогда Пир Хедер привел с собой полицейского, курда мусульманина, чтобы принудить езидов открыть эту рукопись и показать ему¹¹⁶. Шейх сказал полицейскому, что рукопись находится у вдовы его брата. Они вынесли ящик, где хранилась рукопись, завернутая в ткань. Когда они развернули ее, то увидели рукописную книгу объемом приблизительно в 100 страниц. Они все были очень удивлены, потому что остальные *мешуры* были написаны на коже газели и, строго говоря, не имели формы книги. Когда они раскрыли книгу, то увидели, что текст содержался только на одной странице, и вот что там было написано: «Я, консул Российской империи (*qonsûlê hukûmeta Rûsiya Qeyserî*) в Мосуле, узнал, что в этом доме находится езидская Священная книга. Мне захотелось взглянуть на нее. Мне её показали, она была написана на непонятном мне языке. Я забрал рукопись и на её место положил эту написанную книгу, которую я завернул в ткань, подобно тому, как был завернут оригинал, поместил её в ящик и вернул им обратно. Я подарю эту рукопись библиотеке Санкт-Петербурга...» Езиды об этом ничего не знали, поскольку с тех пор ни разу не открывали ее, следовательно, не заметили они и подмены. Получается, что вице-консул в Мосуле, Карцев, забрал у езидов рукопись¹¹⁷. Теперь эта семья знает о данном происшествии, случившемся больше века назад.

2.3.8. *Мешур из Мехата*

Следующий *мешур*, хранящийся в езидской семье, а именно *мешур* из деревни Мехат (Mihat), пребывает в доме Пира Качала (Keçel). Пир Хедер постоянно приходил и к ним, чтобы просить разрешения увидеть *мешур*, но и они постоянно отказывали ему, ссылаясь на то, что открывать и смотреть рукопись — большой грех. Тогда Пир Хедер приехал к Миру Ташину Бегу (Mîr Tehsîn Beg), главе езидов, и поведал о своем сильном желании увидеть рукопись. Мир Ташин Бег послал людей, чтобы они привели Пира Качала. При встрече он попросил его принести *мешур* и показать его Пиру Хедеру. Пир Качал сказал, что это будет великим грехом, и что ни он, ни его отец никогда не раскрывали рукопись. Но Мир Ташин Бег остался непреклонен, и тому пришлось спешно бежать. В итоге Пир Качал уехал, а Пиру Хедеру так никогда и не посчастливилось увидеть этот *мешур*.

Традицию обладания такими рукописями, как *мешур*, можно сравнить с индийской традицией, в которой религиозные гимны являлись интеллектуальной собственностью определенных кланов: большая часть гимнов является

¹¹⁶ Это подтверждает и Филип Крайенбрёк, который слышал то же самое от Пира Хедера Селеймана в 1992 г.

¹¹⁷ Эдмондс указывает в своей работе 1967 г., что у него была арабская рукопись в 20 страниц размером 43×34 см, содержащая краткое введение, в котором упоминалось о том, как консул Российского государства в Мосуле посетил Ба' шике в 1887 г. и познакомился там с неким Муллоу Гейдаром, которого убедил раскрыть ему тайны езидской религии и показать две священные книги (Edmonds 1967: 50).

частью так называемых семейных книг (RV 2–8). Эти кланы не желали расставаться со своим тайным наследственным знанием. Они обозначали свои «авторские права» при помощи «родовой печати (clan seal)»¹¹⁸.

В будущем, в рамках езидоведения, возможно, будут также исследованы и новые темы, а именно культурные и исторические вариации ритуалов, посвященных самому религиозному писанию и рукописям *мешур*, таких, например, как паломничество к ним, погружение в священный источник и др.

3. Манускрипты заклинаний и магические чаши

3.1. Рукописи заклинаний: *Мешур* Раш Балак

Mişûra Reş Belek (букв.: ‘черный [и] пегий’) представляет собой еще одну разновидность рукописи, которая не входит в число 40 изначальных *мешуров*, хотя и рассматривается езидами в качестве таковой. Во время полевых исследований в Армении в 2007 г. семья езидских пиров сообщила автору, что эта священная рукопись хранится в их доме, однако они не открывали её в течение уже многих лет. Как сообщил глава семьи, никто не может её прочесть, потому что она написана неизвестным армянским езидам шрифтом. Более того, они говорят, что к ним приезжали какие-то люди из Иракского Курдистана и попросили открыть рукопись, однако и тем не удалось разобрать и прочесть этот текст. Считалось, что эта рукопись священна, и называли они её *Mişûra Reş Belek*.

Однако они так и не смогли объяснить автору, откуда взялось само это название, поскольку известно, что ни один из кланов пиров не имеет подобного имени; каждый *мешур* назван по имени той семьи пиров, которой он принадлежит.

Глава семьи сообщил автору, что эта рукопись была принесена из Османской империи в ходе бегства езидов на территорию, которую сейчас занимает современная Армения (начало XX в.). Он открывает рукопись только один раз в год, обычно во время езидского праздника Хедер Наби и Хедер Эйлас в феврале (*Eyda Xidir Nebî û Xidir Eylas*). И даже тогда они не открывают *мешур* полностью, но лишь достают его из ткани, в которую тот завернут. Глава семьи сообщил мне, что помнит, как его отец обычно открывал рукопись, когда он был ребенком.

При первой встрече с ними автор в течение нескольких часов беседовала с главой семьи об основах езидской религии и о религиозных текстах, только после этого они согласились показать рукопись. Однако день клонился к закату и оставалось совсем немного времени до захода солнца, а после захода солнца среди езидов строго запрещается открывать священные объекты. К тому же этот день не был понедельником — днем именно этой рукописи¹¹⁹. Как

¹¹⁸ Witzel, M., ‘The development of the Vedic canon and its schools: the social and political milieu’, in Witzel, M. (ed.), *Inside the Texts, Beyond the Texts: New Approaches to the Study of the Vedas*; proceedings of the International Vedic Workshop, Harvard University (Opera Minora 2), Cambridge, 1997, p. 261.

¹¹⁹ В езидизме многие ритуалы совершаются в определенные дни, с которыми они связаны.

сообщили автору, открывать рукопись в неположенный день — великий грех, и по этой причине автор решила навестить их на следующей неделе в понедельник утром. В этот день ей разрешили посмотреть рукопись, но только после совершения специальных ритуалов. Последние включали в себя жертвоприношение курицы, произнесение религиозных гимнов и специальных молитв. Глава семьи взял рукопись, его супруга раскрыла её и положила на стол. Он объяснил, что рукопись написана на коже лани.

Перед тем как открыть *мешур*, глава семьи принес в жертву курицу, прочитал молитву *Terqîn*, а после этого был произнесен *Qewl*. Рукопись хранилась вблизи священного места езидов, называемого *stêr*¹²⁰. В *смере* хранились некоторые священные объекты, например священная чаша (*tas*), и ключи к ним (*kilît*, специальные священные объекты, хранящиеся в домах некоторых пиров и нескольких шейхов из рода Шамсани в Армении). Эта чаша, как кажется, является одной из древнейших, какую когда-либо доводилось видеть автору в езидских семьях Армении и Ирака. Рукопись была завернута в несколько красных тканей, самая внутренняя из которых была белого цвета.

Непосредственно перед тем, как открыть рукопись, хозяйка три раза поцеловала её. Затем она развернула все ткани и передала её рукопись главе семьи, который раскрыл её и положил на стол, на подостланную белую ткань. Когда её раскрыли, оказалось, что она записана на коже животного, наклеенной на большой кусок коричневой материи. Рукопись была около 2,5 м длиной и 1,5 м шириной. Это был широкий фолиант из четырех листов. Автору разрешили фотографировать рукопись и снимать на камеру, однако не разрешили прикасаться. Езиды верят, что если кто-либо увидит эту книгу, то у них начнется сильная головная боль и еще большие проблемы с глазами. Именно по этой причине спустя несколько минут все вышли из комнаты, и автор осталась одна наедине с рукописью, пытаясь за отведенный ей час прочитать и исследовать текст.

Обычно на *мешурах* имеются печати, но на этой не было ни одной. *Reş Belek* была написана с использованием псевдоарабского алфавита. Понять текст, за исключением нескольких имен, не представлялось возможным — как будто это было нагромождение букв без какого-либо значения. При написании рукописи, как уже говорилось, был использован псевдоарабский алфавит по причине безграмотности либо низкой грамотности (поскольку некоторые имена написаны правильно) скриптора, либо же ввиду того, что сам текст не является первоисточником, но мог произноситься устно во время совершения ритуалов. Текст не был цельным, но состоял из отдельных слов, букв, таблиц, а также символических изображений людей. На разные части рукописи было нанесено семь больших изображений. Глава семьи называл их *Heft Mêrê Dîwanê* ('Семь Святых Мужей Собрания'), т. е. Семь Ангелов. Помимо них были маленькие картинки с изображением четырех других существ. Все изображенные походили скорее на демонов, нежели на ангелов, а сама рукопись выглядела как заклинательная.

¹²⁰ По поводу священных мест у езидов Армении см.: Омархали Х. Стер: святыни йезидов Армении и Грузии // *Азиатские и африканские исследования в университетах Санкт-Петербурга, России, Европы: Актуальные проблемы и перспективы*. Международная конференция (Санкт-Петербург, СПбГУ, 4–6 апреля 2006 г.). С. 258–259.

Reş Belek упоминается в некоторых религиозных езидских текстах, и некоторые езиды говорят, что *Раши Балак* означает *Масхафа Раши* (*Maşhafa Raş*)¹²¹. Можно обнаружить очень интересную строфу в *Бейте* О Дом (*Beyta Heyî Malê*); в третьей строфе упоминается священная рукопись *Mişûra Reş Belek* из дома пира. Существует религиозный текст под названием *Qewlê Pişt Perde*, где говорится о *Раши Балак*. Автор настоящего исследования записала декламацию текста *Qewlê Pişt Perde* в Иракском Курдистане, который был похож на текст, декламируемый в Армении под названием *Beyta Heyî Malê*¹²².

<i>Bira xêra Xudê ra</i>	Позволь же ему во имя благих божьих деяний
<i>Derê Reşbelekê veke,</i>	Раскрыть Раши Балак,
<i>Belgê belgevêzê bixûne</i> ¹²³ .	Прочесть лист из листьев подорожника.

Последняя строка может означать, что *Раши Балак* имел много страниц, а не одну длинную и что он был записан на них всех, как на листе подорожника, который разделяют множество линий. Название *Раши Балак* также встречается в иракской версии этого текста в исполнении Марване Халила (*Merwanê Xelîl*):

<i>Bira derê Reşbeleka veket,</i>	Открой двери Раши Балак,
<i>Bi xêra navê Xudê û Şêx Adî</i>	Во имя Господа и Шейха Ади
<i>Bila bêjite ew kî bû</i>	Пусть скажет он, кем был тот,
<i>Meftûl kire qewata girîvanî.</i>	Кто создал <i>meftûl</i> ¹²⁴ — силу <i>girîvan</i> .

В религиозном тексте «О чужеземец» (*Xerîbo*), который представляет собой часть рассказа *Mîr Mih*, говорится, что *Раши Балак* — это табу и никому нельзя открывать и читать его.

<i>Xerîbo tu çi dikey li bajêrê Mekeh û Medîne</i>	Чужеземец, что делаешь ты в городах Мекки и Медины?
<i>Reş Belekê batinê bi gune ne tu veneke û nexûne</i>	Сокровенные Раши Балак запрещены, не открывай и не читай!
<i>Keremke dê çîne serê çiyayê Şingalê</i>	Молим, отпусти нас на гору Шенгала,
<i>Mezel û mikanê Mîr Şerefdîne</i>	К местам Мира Шарфадина.
<i>Libsê babê te xerqe ye</i>	Одежда отца твоего — власяница (<i>xerqe</i>),
<i>Meskenê babê te Lalişeke nûrîn e</i> ¹²⁵ .	Местопребывания отца твоего — сияющий Лалеш.

¹²¹ Шейхи Дашти (*Deştî*) и Ханке (*Khanke*) в Иракском Курдистане.

¹²² См.: Экскурс I.

¹²³ Anqosi, K., *Ayîn û Qirarê Dînê Êzdîtiyê* (Вера и закон езидской религии) religious texts recited by Sheikh Xelîfê, son of Sheikh 'Elî, collected by Anqosi, K., Tbilisi, 2001, p. 97–99. Другой вариант этого религиозного текста записан автором [со слов] Шейха Дашти в Ханке (Иракский Курдистан) 17 апреля 2008 г.

¹²⁴ *Meftûl* представляет собой нитку на шее факиров (*feqîr*), которая используется в качестве символа вместо *Toka Êzîdî* и *girîvan*.

¹²⁵ Hecî, B. F. [Hecî, Bedelê Feqîr], *Bawerî û Mîtolojiya Êzidiyan. Çendeha Têkist û Vekolîn* (Belief and Mythology of Yezidis. Some Texts and their Investigation), Duhok, 2002, p. 468.

В этой строфе слово *Раиш Балак* дается с *изафетом* во множественном числе (вариант северного курманджи — *-êt*), что может указывать как на множество страниц одной книги *Раиш Балак*, так и на другой вид рукописи.

В Гимне За Завесой (*Qewlê Pişt Perde*)¹²⁶, в исполнении Дайе Хама (Dayê Xema), дочери Шейха Завдина, во второй строфе говорится:

<i>Emê dest û damanê Melik Şêx Sinê</i>	Мы окажем уважение рукам и кра-
<i>Adiya tewaf bikin</i>	ям одежд Малека Шейха Сена
	(т. е. Хасана) из дома Ади.
<i>Bila rûnite ser berê Se' detê</i>	Пусть сядет он на камне Са' дат
	(Se' det),
<i>Veket derê Reş Belekê</i>	Открой [книгу] ¹²⁷ Раиш Балак
<i>Li ser heftî û du babên qedîm bixunit</i>	И прочти из 72 древних глав ¹²⁸ , и
<i>û xeber bidê</i>	расскажи.
<i>Ka bêjê bi xêra navê Şîxadî</i>	Раз уж ты спрашиваешь о Белом
<i>Heke hûn pirsîyara Kaniya Sipî dîke-</i>	Источнике, скажи, во имя Шейха
<i>ne ka hêvênê wê ji çi ye?</i>	Ади,
	Из чего сделана его закваска?

Среди езидов Иракского Курдистана принято считать, что *Раиш Балак* — это Священная книга, хотя никто из опрошенных автором людей не знал, какой именно она была. Многие информаторы обычно говорили, что у езидов она была священной. Использование названия *reş-belek* (букв.: ‘черно-пегая’) на данный момент является устаревшим. Более того, когда они пытались истолковать название этой книги в религиозном тексте, они говорили: «*Digotîné kitêb e, Reş Belek*» (‘[Люди] говорили, что *Раиш Балак* — это книга’).

3.2. Чаши заклинаний — *tas*

Автор сочла нужным упомянуть здесь о заклинательных чашах, обнаруженных у езидов, по той причине, что они часто содержат надписи. Магические или заклинательные чаши как форма защитной магии до сих пор используются в современном Ираке и Иране. Традиция этих чаш известна с поздней Античности (VI–VIII вв. н. э.). Они хранятся в частных коллекциях в домах езидов и в частных музеях в Иракском Курдистане. Большая часть надписей на этих чашах сделаны на арамейском языке, но можно также обнаружить и другие шрифты. Эти чаши закапывались лицевой стороной вниз под порогом или хранились в углу дома, как в случае езидов¹²⁹.

Сами езиды не считают, что эти чаши являются «магическими» или «заклинательными» и не связывают их с магическими ритуалами, но исключи-

¹²⁶ См.: Экскурс I, а также звукозапись на компакт-диске.

¹²⁷ *Der* — букв.: ‘дверь’.

¹²⁸ *Bab*, помимо значения ‘отец’ может иметь значение ‘глава’. Считается, что в Авесте было 72 главы.

¹²⁹ О чашах заклинаний у езидов см.: Omarkhali, Kh. and Joisten-Pruschke, A., ‘Kurdische Magie: jesidische Zauberschalen’, in Günther, S. (ed.), *Magie im Islam: Zwischen Glaube und Wissenschaft*, Reihe: Islamic History and Civilization, Leiden, New York (готовится к печати).

тельно со своей религиозной практикой. Езидские магические чаши используются в основном в лечебных целях, но также в качестве защиты от сглаза и для получения благословения от заступника из священнического рода. Среди других «сил», которые приписываются этим чашам, можно отметить использование их в ритуалах экзорцизма, которые совершаются преимущественно шейхами из рода Джентайар (или Раш), проживающими только в Армении и Грузии. В дом, где хранится *tas*, приходят, чтобы попить из нее воды для получения благословения, приходят также женщины, имеющие сложности с зачатием.

Езиды называют свои магические чаши *tas* ('чашка'), этот же термин используется для обозначения арабских лечебных чаш¹³⁰. Все *tas*, которые увидел автор работы, хранились в домах езидских пиров из родов Хасмаман, Омархали, Хани, Маме Шеван и некоторых других. Что касается семей шейхов, то автор видел *tas* только в нескольких домах шейхов из рода Шамсани, а именно в доме шейхов из родов Амадине Шамса и Бабадине Шамса, в доме Седжадина и в доме шейха города Джентайар, которого также называют Шейх Раш (букв.: 'черный шейх'). Согласно устной традиции езидов, чаши были переданы роду от их основателя. Езидские *tas* в основном хранятся в священном месте *stêr* и — реже — в каком-нибудь углу дома, где никто не сможет их увидеть. Никто не может открывать эти чаши, кроме как после совершения специального ритуала и по особым дням¹³¹.

На некоторых из езидских чаш¹³² нет никаких надписей, но зато имеются определенные знаки. Некоторые чаши имеют надписи как внутри, так и снаружи. На других чашах имеются надписи против джиннов; часть строк заимствованы из Корана. На дне иногда можно обнаружить надпись *salawât* (приветствие, произносимое мусульманами, когда они слышат имя Пророка)¹³³.

¹³⁰ Произносится следующим образом: *tāsa* в ед. ч. и *tāsāt* во мн. ч. По поводу арабских магических медицинских чаш см. также: Spoer, H. H., 'Arabic magic medicinal bowls', *JAOS* 55, 1935, p. 237–256.

¹³¹ О езидских религиозных обрядах см. также: Omerxalî, X., *Êzdiyatî: Civak, Sembol, Rîtûel* (Езидизм: общество, символ и ритуал), from English to Kurdish: Istanbul, 2007, p. 97–122. Основная часть этой главы была переведена на англ. яз. и опубликована во *Введении* к Kreyenbroek, Ph. G. в соавторстве с Z. Kartal, Kh. Omarkhali, и Kh. Jindy Rashow, *Yezidism in Europe. Different Generations Speak about their Religion*, Wiesbaden, 2009, p. 18–34.

¹³² Езидские чаши обычно сделаны либо из желтой бронзы, либо из меди. Самая большая *tas* из когда-либо виденных автором у езидов Армении была около 15 см в диаметре и 4,5 см в глубину, в то время как самая маленькая имела 11,3 см в диаметре и 3,2 см в глубину. Некоторые езидские чаши не содержат никаких надписей, а только различные знаки. Практически все чаши имеют маленькое отверстие по краю. Внутри самой чаши имеется возвышение, самое большое из которых было у самой маленькой по размеру чаши и имело 5 см в диаметре.

¹³³ Такие чаши все еще можно обнаружить в домах в Гиляне (Северный Иран), иногда с неразборчивыми надписями. Эти чаши называются *tāsā čele*, *čele*, или *čehel tās*. Народ из Гиляна верит, что эти *tās* уходят корнями еще в доисламские времена и что некоторые надписи на них были сделаны позже. Гилянцы до сих пор используют эти чаши в ритуальных целях, в том числе в ритуале *čehelšûyî* (омовение младенца на 40-й день после рождения). У езидов, кстати, тоже есть подобный ритуал, который называется *çilçî*: когда ребенка уже омыли, жители Гиляна берут *tās* и выливают воду на младенца, читая при этом охранительные молитвы. Я бы хотела выразить благодарность Сайеде Ате́е Саджади (р. 1958) из Лангеруд (Гилян) и её сестре Сайеде Ах-

На некоторых чашах есть таблицы с числами или астрологические знаки. Таблицы с числами вместо надписей можно также обнаружить в некоторых суфийских братствах, где каждое число символизирует аят из Суры или слово. Такие чаши использовались ими в качестве талисманов от несчастий, болезней и пр. и назывались *tawîs*¹³⁴.

Среди чаш, обнаруженных автором, есть и такие, у которых надписи находились как на внешней поверхности, так и внутри. Некоторые надписи были нечитабельны и выглядели как имитация арабского шрифта. Буквы, как правило, были насечены глубоко и аккуратно, иногда хорошим почерком, иногда совсем неразборчиво. Диакритические знаки в большинстве случаев практически отсутствовали. Цифры и знаки были хорошо выгравированы. Датировки на чашах обычно не было¹³⁵.

Такое явление, как надписи на другом языке на чашах, используемых общиной, хорошо известно на Востоке. Существует, например, ряд иудео-арамейских заклинательных чаш, которые были сделаны для людей с персидскими и христианскими именами¹³⁶.

Заключение

До сих пор существуют неизвестные и неопубликованные рукописи, которые тщательно скрываются не только от людей со стороны, но часто и от самих езидов.

Исследование до сих пор не изученных езидских рукописей *мешур*, без сомнения, прольет некоторый свет на раннюю историю и образование езидской общины во времена Шейха Ади, а также на до сих пор интригующий вопрос об образовании двух священнических классов езидского общества. Такие вопросы, как, например, авторитет и роль Шейха Ади в указанный период могут быть прояснены благодаря тому знанию, которое предоставляют эти рукописи. Некоторая информация может изменить наше восприятие езидской общины в те времена. Так, например, рукопись Пир Хатиба Песи¹³⁷, в которой упоминается иранский Исфахан в качестве места жительства езидов, полностью изменила взгляд современной науки на езидскую общину тех времен как на маленькое социальное образование, территориально ограниченное долиной Лалеша. Печать с именем Барзани (влиятельное курдское племя на сегодня) на рукописи дает повод для дискуссии о том, какую роль играло это племя в ранней езидской общине. Эта рукопись с очевидными суфийскими коннотациями до сих пор содержит определенный индоиранский элемент, а именно упоминание змеи, или дракона, который в рукописи является к рассказчику¹³⁸.

тар Саджади, живущей теперь в Казвине, за предоставленную информацию. У них дома, в Гиляне, тоже имеется такая *tas*.

¹³⁴ В этом слове есть несомненное сходство со словом *tawîs* (букв.: 'павлин').

¹³⁵ Только одна из виденных автором чаш содержала информацию об авторе надписей и, что еще более важно, датировку. Автором был Сахебе Мулла Даулат Мухаммед, надпись же была сделана в 621 г. со дня Хиджры (1253 г. н. э.).

¹³⁶ См.: Omarkhali and Joisten-Pruschke 2015.

¹³⁷ См.: Экскурс II.

¹³⁸ См.: Там же.

Эта глава предоставила новую информацию о езидской письменной традиции, ранее неизвестную в научном сообществе, и тем самым подвергла критике устоявшийся взгляд, согласно которому езидизм — всецело устная традиция. Однако статус и роль различных езидских рукописей отличаются от таковых в западных религиях. В езидизме рукописи используются совсем по-иному — не в качестве предназначенных для изучения текстов, но в качестве символов Священного.

Езидская традиция утверждает, что у древних езидов было Священное Писание, которое в наше время либо сокрыто в езидских домах, либо пропало. Поскольку все езиды говорят, что у них была собственная Священная книга, которая либо сгорела, либо по-прежнему хранится в домах езидского духовенства, вполне можно предположить, что она действительно существовала или же что идея о существовании езидского писания могла возникнуть под влиянием насущного вопроса о принадлежности езидов к Людям Книги (*ahl al-kitāb*). С тех пор как ислам начал постепенно становиться главенствующей религией Ирана в результате арабского завоевания в середине VII в. н. э., подобная классификация стала вопросом жизненной необходимости и для иранской общины зороастрийцев. Только в качестве Людей Книги зороастрийцы имели возможность выплачивать *джизью* (*jizya*) и получить от властей определенный легальный статус и «защиту»¹³⁹. Езиды, однако, подобного статуса не получили, и сегодня это как никогда важно. Они не только пытаются сохранить свое религиозное знание при помощи все еще не созданной Книги¹⁴⁰, но также ищут «защиты», утверждая, что обладают Священным Писанием. Сегодня некоторые езиды называют Шейха Ади пророком и говорят, что у езидов есть своя Священная книга, которая хранится в доме езидского священнослужителя где-то в горах Шенгала. Эти идеи очень сходны с аналогичными у зороастрийцев:

Очевидно, исламское окружение внесло вклад в трансформацию зороастризма, по крайней мере теоретически, в «пророческую» религию, чьим неотъемлемым атрибутом является наличие священного «писания»: у зороастризма есть пророк (*rasul*) и книга (*ketāb*). Это новшество, разумеется, было очень важным с социальной и политической точек зрения, поскольку сделало зороастризм приемлемым для мусульманских властей¹⁴¹.

Как утверждает Сами С. Ахмед в своей диссертации (1975), «Черная Книга», вне всякого сомнения, была записана по памяти¹⁴², так что, возможно, существовал прототип устной езидской Священной книги, а именно — *Ma-ṣḥafa Raš*.

Все верующие езиды символически почтительно относятся к своим устным или письменным священным текстам. Табу на письменность у езидов было задокументировано в XIX в. После этого в академической литературе стало

¹³⁹ Stausberg, M., 'The invention of a canon: the case of Zoroastrianism,' in A. van der Kooij and K. van der Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization*, papers presented to the international conference of the Leiden institute for the study of religions (LISOR), held at Leiden 9–10 January 1997. With an annotated bibliography compiled by J. A. M. Snoek, Leiden-Boston-Köln, 1998, p. 257.

¹⁴⁰ Для дальнейшей дискуссии по теме см.: Глава IV.

¹⁴¹ Stausberg 1998: 268.

¹⁴² Ahmed 1975: 148.

часто встречается утверждение, что-де всем езидам традиционно было запрещено изучать грамоту, за исключением одного клана шейхов, а именно *Ада-ни*¹⁴³. Это утверждение, так или иначе, кажется сомнительным ввиду наличия езидских рукописей *мешур*. В 1928 г. Эмпсон писал: «Хотя по данному вопросу мнения и разнятся, однако, ввиду отсутствия каких-либо письменных предписаний к противоположному, читать и писать у езидов отнюдь не считается противозаконным»¹⁴⁴. Английский ученый Эллисон считает: «Отсутствие грамотности практически у всех езидов в прошлом означало, что в качестве обычного средства передачи религиозного или исторического знания выступала устная традиция»¹⁴⁵. Обладание высокоразвитой жизненной практикой устной передачи, как кажется, играло значительную роль в самом способе передачи их религиозного знания (т. е. посредством устной традиции), который для общины оставался единственной возможностью сохранения базовых религиозных и культурных ценностей¹⁴⁶. Даже поныне многие (но, разумеется, не большинство) езиды верят, что как только их устные тексты будут записаны, они тут же начнут забываться членами общины (см. ниже).

Тем не менее основной массив езидского религиозного знания базируется не на рассмотренных выше религиозных текстах и рукописях, а на устной традиции, передаваемой из поколения в поколение. Джек Гуди отмечает, что даже в наиболее письменно укорененных культурах передача ценностей и установок осуществляется посредством личного контакта устным способом¹⁴⁷.

Езидизм не является всецело устной религией; он обладал религиозными рукописями и контактировал с письменными культурами. Более того, в устных религиозных езидских гимнах есть несколько ссылок на «письменные» составляющие. Вот пример из гимнов Б и А (*Qewlê Bê Elîf*):

Berî mişûre, berî xete
Berî qeleme, berî heqîqete
Mêr nasîbû ew mihbete

Прежде писания, прежде письма,
 Прежде пера, прежде истины
 Познали Праведные Мужи эту любовь¹⁴⁸.

Аналогичную ссылку можно обнаружить в гимне Веры (*Qewlê Îmanê*), в четвертой строфе: *Berî loh û qelema* ('Прежде стола и пера')¹⁴⁹. В езидских религиозных текстах могут упоминаться «перо в руке» (*qelem bi dest e*), книга *Забун* (*Zebûn*) или «секретарь», который составлял основные документы во времена Шейха Ади, и т. д. Очевидно, что езиды времен Шейха Ади, когда были записаны 40 рукописей, посвященных езидским пирам, обладали письменной традицией; автором некоторых *касид* (*qesîde*), сохранившихся в пись-

¹⁴³ См., например.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 40; Spät, E., *Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition*, Piscataway, NJ, Gorgias Dissertations in Religion 52, 2010, p. 92.

¹⁴⁴ Empson 1928: 52.

¹⁴⁵ Allison 2004: 135.

¹⁴⁶ Способ, которым обычно пользовались курды для сохранения своего исторического знания в таких песнях, как, например, *kilamên mêranî*, не имел отношения к «запрету на письменность», но частично был связан с историческими условиями, которые не позволяли им ставить во главу угла письменную фиксацию своей истории.

¹⁴⁷ Goody, J. (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1968, p. 58–59.

¹⁴⁸ Гимн В и А (*Qewlê Bê Elîf*), строфа 8, см.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 72.

¹⁴⁹ Гимн Веры (*Qewlê Îmanê*), строфа 4, см.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 83.

менной форме, и рукописей является Шейх Ади. *Меиур* из Айн Сефне, как кажется, представляет собой попытку сохранить в форме рукописи раннюю историю езидской общины.

Свидетельства данного исследования предполагают, что езидская ранняя письменная традиция основана главным образом на арабском языке, в то время как устная бытует исключительно на курдском. Собрания устных текстов, таких как *keşkûl*, *defter*, *kitêb* и катехизис, также записаны на курдском. Вполне можно предположить, что ранние письменные религиозные тексты на арабском связаны с чужеземной письменной культурой, в то время как собственная культура продолжает бытовать на курдском языке. Устная религиозная литература, равно как и комментаторская традиция, была передана на курдском языке — удобопонятном языке большинства членов общины в те времена.

В целом же все формы бытования у езидов письменных собраний и рукописей, описанных здесь, не оказали существенного влияния на основной — устный — характер передачи религиозного знания ¹⁵⁰.

¹⁵⁰ О скриптуализации священных текстов, начатой в конце XX в. и продолжающейся до сих пор, см.: Глава IV.

ГЛАВА II

ЕЗИДСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ УСТНЫЕ ПОЭТИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ: ОБЩИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ И РАЗЛИЧНЫЕ КАТЕГОРИИ



Введение

Устная религиозная литература езидов, как с *этической*, так и с *эмической*¹ точек зрения, содержит различные категории поэзии и прозы. Когда в 1962 г. лингвист Кеннет Пайк ввел термины *этический* и *эмический*, этический подход он понимал как отправную точку, из которой ученый мог бы начать постигать эмические культурные категории. Антрополог Марвин Харрис, однако, подверг критике «эмическое предубеждение» (*emic bias*) Пайка и предложил идею, согласно которой, чтобы раскрыть этические категории, следует сначала собрать достаточное количество эмических данных². Эти два подхода традиционно ассоциировались с различными методами исследования. Поскольку «эмическое» определение «жанра» (категории) в устной езидской литературе отличается от категорий, обычно применяемых западным научным сообществом по отношению к письменной литературе, данное исследование содержит попытку описать категории езидских устных религиозно-поэтических текстов индуктивно, определяя параметры каждой категории посред-

¹ *Эмическими* терминами являются те, которые используются представителем конкретной культуры при её исследовании, в то время как *этические* термины являются аналитическими.

² См.: Adams, L. K., 'Emic/Etic', in *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, edited by Th. A. Green, Santa Barbara, California, 1997, p. 215. См. также: Headland, Th. N., Pike, K. L., and Harris, M., *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*, vol. 7 of the Frontiers of Anthropology series, Newbury Park, CA, 1990.

ством изучения существующего материала на основе восприятия религиозных категорий самими езидами³.

Эта глава начинается с краткой истории публикаций и изучения устных религиозных езидских текстов с XIX в. по настоящее время. Также здесь обсуждаются вопросы предполагаемого авторства, датировки, составления, мелодики и структуры этих текстов. Мы пытаемся выявить основные критерии, по которым можно было бы определить принадлежность езидского текста к конкретной категории, т. е. выступает ли в качестве таковой традиционная классификация или же форма, содержание и функция. В дальнейшем каждая категория езидской устной религиозно-поэтической литературы будет исследована в отдельности. Однако важно понять, что эти категории представляют собой сложную взаимосвязанную систему, части которой взаимодействуют друг с другом, переплетаясь с музыкой, экзегетической традицией, мифическими сюжетами и легендами, равно как и с личностями тех экспертов, которые при помощи различных техник исполнения передают их дальше (см.: Глава IV).

Езидские сюжеты, образующие сердцевину религиозного знания, выражаются в различных формах и обычно исполняются различными группами населения. Если, например, *каулы* (*Qewl*), как правило, исполняются мужчинами — экспертами в области религиозного знания, то религиозная традиция *чирок* (*çîrok*, т. е. сюжеты, часто называемые мифами и легендами, см.: Глава III) может быть известна гораздо более широкой группе населения, которая также участвует в её передаче, включая и женщин.

В основу этой главы легли, в первую очередь, полевые исследования автора, интервью с экспертами по религиозным текстам, метод включенного наблюдения за дискуссией во время общественных собраний и анализ собранных и опубликованных религиозных текстов. Описание категорий было выполнено на основе их езидского понимания с использованием *эмических* терминов.

Заметки к терминологии

При разборе устных религиозных езидских текстов, как правило, сталкиваешься с рядом вопросов, касающихся терминологии. «Устная религиозная традиция» — многозначный термин, обозначающий как сам процесс дословной передачи, так и его результат⁴, — в данной работе используется как для обозначения целостной системы религиозного знания, сохраняющейся в памяти, так и для устных способов его передачи и комментирования. За исключением священнического обучения, одним из продуктов устной религиозной традиции езидов являются устные композиции, передаваемые от поколения к поколению. Такая традиция передается в практиках, религиозных ценностях и

³ Подробнее об этом см.: Kreyenbroek, Ph. G. and Rashow, Kh. J., *God and Sheikh Adi are Perfect: Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Wiesbaden, 2005, p. 48–53.

⁴ Vansina, J., *Oral Tradition as History*, Madison, Wisconsin, 1985, p. 3. See also Rosenberg, B. A., 'The complexity of oral tradition', *OT*, Festschrift for W. J. Ong, vol. 2, 1, Columbia, 1987, p. 74f.

других схожих вещах, которые рассматриваются всеми езидами в качестве «древней», фундаментальной и исключительно ценной информации для общины и разделяются всеми членами традиционного общества.

Некоторые ученые спорят, правомерно ли вообще использовать термин «устная литература», поскольку ведь «литература» — это то, что так или иначе записано, а добавление слова «устная» делает из термина не что иное, как оксюморон. Так, американские фольклористы, в частности, учитывая проблематичную природу термина «устная литература», теперь зачастую предпочитают использовать термин «словесное искусство» (*verbal art*). Однако автор работы все же сочла более целесообразным пользоваться здесь термином «устная литература», чем использовать придуманный Брюсом А. Розенбергом термин «оралатура» (*oralature*)⁵.

Помимо письменных документов, которые мы разбирали в прошлой главе, большое количество религиозных езидских «текстов»⁶ все же являются устными, это значит, что традиционно они произносятся без использования письма, воспринимаются на слух, запоминаются и затем передаются далее в устной форме. И хотя многие считают, что термин «текст» относится исключительно к записанным словам, К. Барбер справедливо замечает, что «не письмо образует текстуальность. То, что образует ее, — это, скорее, свойство объединяться вместе в конкретное существование, постижимое в качестве формы»⁷. Устный характер езидских религиозных текстов наделяет их всеми теми характеристиками, какими обладают устные произведения. Известные термины, используемые применительно к письменной литературе, такие как «текст», «первоначальный текст»⁸ или «автор», не всегда имеют одинаковую коннотацию или точное значение, свойственное письменной традиции. В нашей работе, в рамках езидского дискурса, термин «текст» будет использоваться для устных произведений, которые, как считается, были переданы как часть езидской традиции; эти тексты могли как быть, так и не быть задокументированными и записанными в процессе устного исполнения, равным образом они могли появиться и в печатной форме. Такие тексты могут иметь различные варианты.

Термин «автор» применительно к езидским религиозным текстам в этой работе используется с определенными оговорками, и его значение существенно отличается от современного.

⁵ Брюс А. Розенберг в сборнике статей, посвященном Уолтеру Дж. Онгу, пишет: «Вместо парадокса „устная литература“, я придумал „Устнолатуру“, задействовав как „устно“, так и суффикс, который подразумевает упорядоченный для эстетической цели язык. Однако этот неологизм по каким-то причинам так и не прижился» (Rosenberg 1987: 75). Об альтернативных терминологиях см.: Finnegan, R., 'Oral Literature: issues of definition and terminology', in Ph. M. Peek and K. Yankah (eds.), *African Folklore: an Encyclopedia*, New York, 2004, p. 621–628.

⁶ Подробнее о понятии «тест» в езидской устной традиции см.: Глава IV.

⁷ Barber, K., *The Anthropology of Texts, Persons and Publics*, Cambridge, 2007, p. 1.

⁸ Несмотря на возможное существование в прошлом определенного текста, составленного предполагаемым «автором», на данный момент в езидской устной литературе не существует «оригинального текста» (*Ur-form*), который мог бы быть четко идентифицирован, и мы, таким образом, можем говорить только об экспертах или других разновидностях декламаторов религиозных текстов, которые исполняют какой-то отдельный вариант произведения.

1. Устные поэтические тексты религии езидов: общие характеристики

1.1. История изучения

Перед тем как обратиться к изучению деталей, вполне целесообразно освещать в памяти основные результаты историографии изучения и публикации устных религиозных езидских текстов. История их изучения может быть разделена на четыре периода: до 1978 г., с 1978 по 1993 г., с 1994 по 2005 г. и с 2006 г. по настоящее время. Период до 1978 г. отмечен спорадическими публикациями всего нескольких устных религиозных езидских текстов с сосредоточением внимания научного сообщества преимущественно на письменных текстах⁹. 1978 и 1979 гг. — это переход на новую стадию исследований в данной области, а именно на стадию публикации трех собраний устных текстов в Советской России (Ереван и Москва) и в Ираке (Багдад), осуществленной четырьмя езидскими интеллектуалами (братья Джалил в России и Селейман и Дженди в Ираке). Английский перевод текстов и изучение устной религиозной традиции езидов на Западе возникло в начале 1990-х гг. (Мурад 1993 и Крайенбрёк 1995) и достигло своего апогея в 2005 г. с изданием совместного труда Крайенбрёка и Рашо.

XIX в. — 1977. Ученые, путешественники и миссионеры вплоть до конца XX в. сосредотачивались в основном на поисках и исследовании письменных езидских священных текстов и частично на фольклоре, видя в них единственный предмет своего интереса. Тем не менее в конце XIX — начале XX в. несколько устных текстов все же были опубликованы. Эти публикации суть следующие: Егиазаров 1891¹⁰, Макас 1900¹¹, Бадерхан 1933¹², Хаданк 1938¹³, «Хавар» (*Hawar*) 1942¹⁴ и некоторые другие¹⁵. Впоследствии, незадолго до 1975 г., в литературе появилось несколько кратких заметок и эссе о езидах и их религии, однако об устных религиозных текстах там была сказана лишь самая малость. В 1975 г. Сами Саид Ахмед¹⁶ (1975) в Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе защитил диссертацию о езидах и их верованиях. Эта работа содержит переводы девяти езидских молитв.

1978–1993. В конце 70-х годов прошлого века езида начали уделять внимание сбору и публикациям своих устных религиозно-поэтических текстов и,

⁹ Подробнее об этом см.: Глава I.

¹⁰ Егиазаровъ, С. А. Краткій этнографическо-юридическій очеркъ езидовъ Эриванской губерніи // *ЗКОИРГО*. Кн. XIII. Вып. 2, Тифлис, 1891. С. 171–288.

¹¹ Makas, H., 'Gebete der Jeziden', in *Kurdische Texte und Studien*, Neudruck 1979 der Ausgaben St-Petersburg/Leningrad 1897–1926 und Heidelberg 1900, 2 Bände in 1 Band, printed in the Netherlands, 1900, p. 28–54.

¹² Bedirxan, C., 'Nivêjên Êzîdiyan' (Езидские молитвы), *Hawar Library* 5, Damascus, 1933; rpt. by Kurdish Human Rights Publications 5, London, 1992.

¹³ Hadank, K., *Untersuchungen zum Westkurdischen: Bôtî und Êzädî*, Berlin, 1938.

¹⁴ *Hawar* 49, Damascus, 1942.

¹⁵ Более подробный список езидских религиозных текстов, опубликованных за период с 1891 по 2013 г., см.: Часть II. Список устных религиозных текстов езидов.

¹⁶ Ahmed, S. S., *The Yazidis: their Life and Beliefs*, edited by H. FIELD, Miami, 1975.

сделав их доступными для научного мира, тем самым дали мощный толчок к дальнейшему изучению езидизма. Вплоть до 1978 г., как было сказано в Главе I, несколько езидских религиозных экспертов из Советского Союза записали свой религиозный репертуар для собственного использования. Эти рукописные собрания, однако, представляли собой скорее исключение, нежели правило, и не оказали какого-либо влияния на преимущественно устный характер езидской религиозной текстуальной традиции. Начиная с конца 70-х годов прошлого века и по настоящее время большое количество религиозных текстов было собрано езидами из Армении и Грузии, а затем, в 1978 г., братьями Ордиханом Джалилом и Джалиле Джалилом опубликовано в двух сборниках Курдского фольклора (*Zargotina Kurda*)¹⁷ в Москве и Ереване. Помимо публикаций других — нерелигиозных — произведений, данные книги содержат 57 религиозных езидских текстов (включая варианты). Год спустя, в 1979 г., Пир Хедер Селейман и Халил Дженди (Рашо)¹⁸ опубликовали в Багдаде книгу, содержащую 22 религиозных текста. В этот сборник вошли тексты, которые декламировались в езидской общине Ирака.

В 1982 г. русский ученый М. Б. Руденко в Москве опубликовала книгу о курдской ритуальной поэзии¹⁹, которая содержала несколько устных религиозных текстов. Также в книге можно найти надгробные песни и плачи, часто содержащие религиозную тематику²⁰. В 1985 г., в Багдаде, Пир Хедер Селейман в своей книге *Gundiyaṭî* («Деревенские предания») опубликовал еще пять *каулов* (*Qewl*)²¹.

1994—2005. Следующая важная стадия в развитии исследований устных религиозных езидских текстов наступила в начале 90 гг. XX в. В 1993 г. в автономном регионе Иракского Курдистана впервые началось издание журнала

¹⁷ Celîl, O. and Celîl, C., *Zargotina Kurda* (Курдский фольклор), Москва, 1978a. Религиозные тексты: с. 5–53 (под номерами 711–728); Celîl, O. and Celîl, C., *Zargotina Kurda* (Курдский фольклор), Ереван, 1978b. Религиозные тексты: с. 302–464 (под номерами 1677–1714).

¹⁸ Silêman, X. and Cindî, X., *Êzdiyaṭî: liber Roşnaya Hindek Têkstêd Aîniyî Êzdiyan* (Yezidism: in the Light of some Religious Texts of the Yezidis), Baghdad, 1979; переиздана на латинице в 1995 г. Хотя в эту книгу вошла только половина текстов из собрания братьев Джалил, последнее стало известным западному ученому миру в основном благодаря знакомству и сотрудничеству братьев с Дж. Е. Мурадом и Ф. Крайенбрёком, опубликовавшими переводы некоторых текстов, записанных Селейманом и Дженди. См.: Murad, J. E., *The Sacred Poems of the Yazidis: an Anthropological Approach*, unpubl. thesis, University of California, Order No. 9422024, Los Angeles, 1993, p. 420–509; (Перевод 13 текстов выполнен Мурадом с публикаций в сборнике Селеймана и Дженди 1979 г., в то время как 2 текста взяты из книги: Silêman, X. *Gundiyaṭî* (Деревенские предания), Baghdad, 1985. Два варианта Свидетельства Веры были записаны Мурадом в Германии. Спустя два года Крайенбрёк (*Yezidism: Its Background, Observances and Textual Tradition*, Lewiston New York, 1995, p. 170–326) опубликовал 19 религиозных текстов, снабдив их английским переводом; большая их часть были позаимствованы из сборника Селеймана и Дженди 1979 г.

¹⁹ Руденко М. Б. Курдская обрядовая поэзия (Похоронные причитания). М., 1982.

²⁰ Плачи и похоронная поэзия обычно очень богаты и включают ритуальные тексты, которые декламируются в разное время: до того, как отправиться на кладбище, на самом кладбище, после погребения, в доме после погребения, на 3-й и 40-й дни после смерти, а также через год после смерти.

²¹ Silêman 1985.

Лалеш (*Laliş*), в котором были опубликованы некоторые священные езидские тексты. Этот журнал сыграл ключевую роль в текстуализации устной религиозной традиции Ирака, которая была инициирована местными езидами.

В начале 90-х гг. устные религиозно-поэтические тексты стали, наконец, привлекать внимание исследователей. Еще одна докторская диссертация была защищена в 1993 г. в Калифорнийском Университете Лос-Анджелеса Джасемом Элиасом Мурадом²². В ней — впервые на английском языке — был представлен перевод 15 езидских религиозных текстов (включая варианты), оригиналы которых были взяты из *Êzdiyatî* («Езидизм») Селеймана и Дженди 1979 г.

В 1995 г. Крайенбрёк публикует книгу *Yezidism: Its Background, Observances and Textual Tradition*²³, которая, частично, явилась результатом его сотрудничества с Пиром Хедером Селейманом и содержала английские переводы 19 езидских текстов, большая часть которых также были заимствованы из книги Селеймана и Дженди 1979 г.

Дальнейшие сборники религиозных текстов были опубликованы в изданиях Анкоси 2001 г.²⁴, Хаджи 2002 г.²⁵, Бакасри 2003²⁶, Дауреш 2003²⁷ и в упомянутом выше журнале *Лалеш* в 1993–2013 гг.²⁸ Самым большим из опубликованных на сегодня сборников езидских религиозных текстов является двухтомник Рашо (Rashow) 2004 г. Эта работа написана арабо-персидским шрифтом с использованием курдского алфавита²⁹.

Следующая книга Крайенбрёка в соавторстве с Рашо была опубликована в 2005 г.³⁰ На данный момент это самая известная коллекция, переведенная на английский язык и включающая в себя 52 текста, среди которых есть как поэзия, так и проза.

Некоторые поэтические и прозаические тексты были опубликованы в изданиях *Êzidiyatî* 1996 г.³¹, Дженди (Рашо) 1998 г.³², Дженди (Рашо) 1998³³,

²² Murad 1993.

²³ Kreyenbroek 1995.

²⁴ Anqosi, K., *Ayîn û Qirarê Dînê Êzdîtiyê* (Belief and Law of the Yezidi Religion), religious texts recited by Sheikh Xelîfe, son of Sheikh 'Elî, collected by Anqosi, K., Tbilisi, 2001.

²⁵ Hecî, B. F. [Hecî, Bedelê Feqîr], *Bawerî û Mîtolojiya Êzidiyan. Çendeha Têkist û Vekolîn* (Вера и мифология езидов. Некоторые тексты и их исследование), Duhok, 2002.

²⁶ Baqesrî, 'Î. S., *Mergeh*, Duhok, 2003.

²⁷ Dewrêş, Şêx, *Celawa Şêx Dewrêş. Duha û Drozê Êzdîya. Êzdîti û Ezdahîyet. Dîroka Êzdiyan, Kûltûra Êzdiyan, Rêya Olî li ba Êzdiyan* (Celawe Шейха Дауреша. Езидские молитвы. Езидизм, история и культура езидов, религиозный путь езидов), Bonn, 2003.

²⁸ *Laliş A*, a cultural periodical of the Center Laliş, 1–39, Erbil, Duhok, 1993–2013.

²⁹ Reşo, X. C. [Rashow, Khalil Jindy], *Pern ji Edebê Dînê Êzdiyan* (Часть опубликованной езидской религиозной литературы), vols. I–II, Duhok, 2004.

³⁰ Kreyenbroek and Rashow 2005.

³¹ *Êzidiyatî. Wane bo Qutabiyê Êzidiya ji Pola (1–6) Qunaxa Seretayî* (Езидизм. Уроки для езидских школьников 1–6-го классов начальной школы), prepared by Xidir Pîr Silêman, Duhok, 1996; rpt. in Baghdad, 2004.

³² Cindî, X. [Rashow, Khalil Jindy], *Hindek Dûea û Dirozên Êzidiyan* (Некоторые езидские молитвы), collected and analysed by Xelîl Cindî, s.l., printed by the collector, 1996.

³³ Jindî, Kh. [Rashow, Khalil Jindy], *Nahwa Ma 'rifat Haqîqat al-Diyānat al-Yazidîyya* (К вопросу о знании истины езидизма), Uppsala, 1998.

Джалилов 2002³⁴, *Êzdiyatî. Navincî* 2005³⁵, *Êzdiyatî. Amadeyî* 2005³⁶, *Рож* 1996–2002³⁷, Юсун 2001³⁸ и ряде других.

2006–2015. Начиная с 2006 г. стали постоянно публиковать новые тексты со своими вариациями, зачастую снабженные переводом и критическим анализом³⁹. В этот период среди езидов можно заметить новую тенденцию, когда ими публикуются статьи, содержащие интерпретацию опубликованных религиозных текстов.

Так как традиция езидов жива, недостаточно принимать во внимание записи и анализы, ориентированные исключительно на текст: необходимо исследовать существующую традицию с её религиозными текстами и сам религиозный дискурс, исходя из их собственного контекста⁴⁰. Невозможно успешно исследовать устную традицию, изучая только письменные (опубликованные) тексты.

Это исследование, которое включает публикацию 16 религиозно-поэтических текстов (из Армении, Грузии и Ирака), а также комментариев к ним и перевод их на русский язык, переносит текстуальную езидскую традицию на иной уровень, т. е. на уровень изучения того, чем же в действительности является езидская традиция, как она функционирует, каким способом ей научаются, запоминают и передают далее.

К вопросу о записи и публикации езидских религиозных текстов

В большинстве случаев публикаций устных религиозных езидских текстов, особенно тех, которые появились в Ираке, отсутствует подробная ин-

³⁴ Джалилов Дж. Дж. Курдская версия суфийской легенды об Ибрагиме Адхаме // Петербургское Востоковедение, выпуск 10. СПб., 2002. С. 271–291.

³⁵ *Êzdiyatî. Wane bo Qutabiyên Êzdiyan. Navincî* (Езидизм. Уроки для езидских школьников. Средняя школа), collected by Rêsan Hesen Cindî, Xêrî Liyas 'Elî, and others, 1–6, Erbil, 2005.

³⁶ *Êzdiyatî. Wane bo Qutabiyên Êzdiyan. Amadeyî* (Езидизм. Уроки для езидов студентов вузов), collected by Şemo Qasim Kelo, Xêrî Liyas 'Elî, Rêsan Hesen Cindî, and others, 5–6, Erbil, 2005.

³⁷ *Roj*, a cultural periodical concerning Yezidi affairs, 1–12, Hannover, 1996–2002.

³⁸ Yusun, Z., *Wana Ola Ezidiyan* (Уроки езидской религии), Giessen, 2001.

³⁹ См.: *Religious and Philosophical Ideas of Shaikh 'Adî b. Musafir. The History of the Yezidi Kurds in the Eleventh-Twelfth Centuries*, Spânga, 2008; Omerxalî, X., *Mêtokeke Analîza Qewlên Êzdiyan. Li ser Mesela Qewlê Omer Xala û Hesin Çinêrî* (Метод анализа езидских религиозных текстов. На примере Гимна Омар Хала и Хасен Ченери) in collaboration with K. Xankî, Istanbul, 2009; religious hymns: p. 107–167; Omarkhalî, Kh., 'Names of God and forms of address to God in Yezidism. With the religious hymn of the Lord', *MO. International Journal for Oriental Manuscript Research* 15, 2, St. Petersburg, 2009, p. 13–24; 'tersb, S. X., *Du'ayên Êzdiyan* (Езидские молитвы), Duhok, 2011; Dinanî, Ş. Q., *Çend Têkistên Pîroz yên Ola Êzdiyan* (Некоторые священные тексты езидской религии), vol. I, Duhok, 2012.

⁴⁰ О развитии езидоведения в XXI в. в общих чертах см.: Kreyenbroek, Ph. and Omarkhalî, Kh., 'Introduction to special issue: Yezidism and Yezidi Studies in the early 21st century', *Kurdish Studies* 4(2), Special issue: Yezidism and Yezidi Studies in the early 21st century, guest edited by Omarkhalî, Kh. and Kreyenbroek, Ph., London, 2016, p. 122–130.

формация о процессе записи устных религиозных поэм⁴¹. Если бы был возможен идеальный подход к исследованию, то он включал бы в себя сбор и фиксацию указанных ниже данных с целью их дальнейшего анализа, а также ряд методических действий: 1) сбор информации от декламатора о его/ее обучении религиозной текстуальной традиции (дома, у наставника, из письменных источников, из Интернета и т. д.); 2) социальная ситуация, при которой используется данный текст, исполнение и контекст, его связь с ритуалом, размер аудитории, знакомство декламатора с членами аудитории, обстановка записи и т. д.⁴²; 3) точное описание записанных текстов: должны быть отражены все нюансы, равным образом изменения мелодии, ритма, припевы, усиление громкости, интонация, паузы, объяснения в перерывах между строфами; реакция аудитории (принятие или бдительность) также очень важна; 4) чтобы избежать искусственного разделения строф и припевов, последнее должно выполняться в процессе консультирования с экспертом по религиозным текстам; 5) использование эмических местных терминов в качестве отправной точки для жанровой классификации; 6) не следует допускать в тексте каких-либо исправлений или изменений (грамматических ошибок, заимствованных арабских слов и т. д.); 7) не следует также снабжать перевод подлинным транскрибированным текстом, в котором очень важна терминология⁴³.

Устные традиции представляют собой особые типы речи, а не типы письма, следовательно, и оценивать их нужно соответствующим образом⁴⁴. Устная передача не может быть отображена в обычной системе письменной транскрипции или музыкальной и тональной знаковой системе. Основной причиной этого является отсутствие подходящей системы транскрипции, которая могла бы адекватно воспроизвести все различия устной езидской религиозно-поэтической литературы. Более того, в идеале следовало бы тогда отобразить в транскрипции также и сложные музыкальные звуки и интервалы.

1.2. Общие характеристики

Большая часть священных текстов декламируются во время религиозных событий, где их литургические функции наиболее заметны⁴⁵. Практически

⁴¹ Существует большой массив литературы об этнографических полевых исследованиях и запутанных проблемах, связанных с текстами, задокументированными на основе устной традиции. См., например: Finnegan, R., *Oral Traditions and the Verbal Arts: a Guide to Research Practices*, London and New York, 3rd edition, 2001, 1st edition 1992.

⁴² Одно из лучших интервью, проведенных автором, состоялось в деревнях Ба'шике и Бахзане, где в одной комнате собрались разные кавалы (*qewal*) и эксперты езидской традиции. Концентрация в одном месте стольких специалистов по религиозному знанию явилась стимулом к очень плодотворной дискуссии, которая продлилась 8 часов и была записана на пленку.

⁴³ Речь идет о языковых актах, которые являются инструментом по кодировке текста, и именно поэтому любой текст — это всегда текст на конкретном языке. См.: Путилов Б. Н. *Фольклор и народная культура*. СПб., 1994. С. 166.

⁴⁴ Rubin, D. C., *Memory in Oral Traditions: The Cognitive Psychology of Epic, Ballads, and Counting-out Rhymes*, New York, Oxford, 1995, p. 67.

⁴⁵ По поводу других функций текстов см.: Глава IV.

невозможно представить езидские богослужения или другие виды религиозных церемоний без декламации религиозных текстов, играющих как социальную, так и духовную роль. Многие тексты стали неотъемлемой частью религиозных ритуалов. Так, в некоторых религиозных церемониях декламация определенного количества религиозных текстов составляет главную часть церемонии, в то время как набор следующих затем церемониальных текстов и их декламация могут варьироваться по желанию эксперта и аудитории (см.: Глава IV).

Все изустно передаваемые религиозно-поэтические тексты могут быть разделены на основные группы, одни из которых содержат в основном религиозные элементы, другие же — более мирские темы. Основными темами религиозных текстов являются космогонические сюжеты, ранняя история общины, Божественные чудеса и жизнь Святых Мужей. Также они могут содержать житейские советы.

Факир Хаджи, известный иракский эксперт по езидским религиозным текстам, характеризовал езидское религиозное знание (*'ulm*) как тайное знание, принесенное с небес⁴⁶. Подробное исследование устной религиозной езидской литературы может привести нас к заключению, что в ней имеет место определенная иерархия текстов. Категория, к которой принадлежит тот или иной текст, подразумевает как статус, так и функцию последнего. Так, *каулы* (*Qewl*) по целому ряду причин рассматриваются как высшая категория религиозной литературы: считается, что они ниспосланы Богом. Они содержат наиболее важную религиозную информацию и исполняются во время значительных религиозных событий. *Бейты* (*Beyt*) менее авторитетны, чем *каулы*. Самые низшие позиции в этой номинальной иерархии текстов отведены таким категориям, как *Du'a* и *Dirozge, Pişt Perde, Xizêmok, Robarîn, Lavijok* и *Xerîbo*.

Весь корпус устных поэтических текстов, которые автор обнаружила в опубликованных источниках, частных архивах и личных записях, включая различные версии, насчитывает около тысячи текстов⁴⁷. Считается, что до настоящего времени сохранилась лишь малая часть репертуара *каулов*, вышедших из употребления. Езиды признают, что общее число сохранившихся езидских гимнов со времен Шейха Фахра сильно сократилось: если учесть, что, согласно традиции, раньше существовало 12 тыс. *каулов*, то на сегодня их количество колеблется от 130 до 140⁴⁸.

Далее мы обсудим некоторые характеристики устной религиозной традиции, такие как язык, вопросы датировки и предполагаемого авторства, напевы и структуру (строение строфы, размер, рифма, припев) религиозных текстов.

⁴⁶ Курд. *'Ulmê me* — *'ulmê mehfûsê ye, yê ezmana*. Из интервью автора с Факиром Хаджи от 14 апреля 2008 г. Ба'дре (Иракский Курдистан).

⁴⁷ Существуют и другие религиозные тексты и их варианты, только еще ожидающие своего исследователя, который их обнаружит, запишет и изучит.

⁴⁸ В результате полевых исследований и сбора доступных опубликованных и неопубликованных гимнов автор обнаружила 144 *каула* (вместе с вариантами 582). (См.: Список устных религиозных езидских текстов). Примерно 11 или 12 из них, как считается, были составлены довольно поздно и не принадлежат к общепринятой традиции (см. ниже).

1.2.1. Язык

Практически все устные религиозные езидские тексты составлены на северном диалекте курдского языка курманджи. Тем не менее некоторые *касыды* (*Qesîde*) и несколько молитв (*Du'a*) составлены на арабском с некоторыми курдскими вставками, в то время как Касыда Ба'ри (*Qesîde Be'ri*) составлена на курманджи с турецкими интерполяциями⁴⁹. Язык религиозных текстов отличается от разговорного курманджи, он используется в религиозном дискурсе и отличается от языка светской литературы. Отличительной характеристикой языка гимнов является его лексика, которую люди, говорящие на современном курманджи, считают «архаической». Степень понимания обычным езидом религиозного текста зависит не только от личного религиозного образования и происхождения, но также от категории текста и способа его исполнения декламатором. Грамматика языка гимнов не всегда соответствует «нормам» литературной формы курманджи. Как и многие другие поэтические произведения, езидские религиозные тексты зачастую не используют привычный порядок слов, характерный для прозаических текстов. Например: *Bo feqîra avakir mezel û malin*⁵⁰ вместо *Bo feqîra mezel û mal avakirin* (букв.: 'они построили комнаты и дома для факиров') или же *Me li wir dîtîn zor dîwane*⁵¹ вместо *Me li wir zor dîwan dîtîn* (букв.: 'Мы увидели там много диванов (собраний)') и т. д.

Для рядового езида наиболее сложной для понимания категорией текстов является *каул* (*Qewl*). Одной из наиболее фундаментальных характеристик *каулов*, равно как и *бейтов*, является их язык, который можно воспринимать как особую символическую систему, дающую слушателю (а теперь также и читателю) богатое знание о езидской системе верований, но только в том случае, если освоение этой символики происходит посредством религиозной традиции *çîrok*⁵² (см. далее: Глава III).

Езидские религиозные гимны богаты терминологией, которая в езидоведении образует отдельную тему исследования. В *каулах* некоторые отсылки к различным сюжетам могут быть даны всего лишь одним словом или предложением. Исследователю, для лучшего понимания езидских религиозных текстов, важно не только обладать прекрасным знанием курдского языка, но также быть хорошо знакомым с езидской религиозной литературой, равно как и с езидской традицией в целом. В езидских религиозных текстах, к примеру, некоторые эпитеты могут употребляться по отношению не только к отдельному Святому, но и к нескольким Святым Мужам одновременно, что, в свою очередь, может привести к неправильному пониманию текста и, соответственно, его неправильной интерпретации. Одним из лучших подобных примеров является *Малек Фахрадин*, обозначающий иногда не ангела *Фахрадина*, а *Тауси Малака*.

В вариантах религиозных текстов езидов Закавказья со временем появились искажения из-за различий между вариантами курманджи, а также из-за

⁴⁹ Видеозапись декламации гимна *Сени Бахри* (*Qewlê Sînî Behrî*) доступна на CD.

⁵⁰ Гимн Омар Хала и Хасен Ченери, строфа 3. См.: Omarkhali 2009a: 86.

⁵¹ Там же, строфа 28. См.: Omarkhali 2009a: 86.

⁵² Как отмечает Пропп, каждая эпоха вырабатывает свое собственное понимание культурных явлений, эти коды, однако, в каждый период времени получают различные интерпретации. См.: Пропп В. Я. Фольклор, литература, история. М., 2002. С. 172.

незнания арабского. Основной причиной этого, таким образом, явился язык, или, точнее, различие субдиалектов. Какие-то слова подверглись изменению, чтобы быть более понятными, например, для езидов Армении. В целом же, однако, эти изменения часто несущественны⁵³.

1.2.2. К вопросу о датировке и составлении текстов

Вопрос о датировке и составлении езидских религиозных текстов и их вариантов связан с некоторыми трудностями. Среди членов езидской общины широко распространено мнение, что *каулы* в качестве поэм были составлены выдающимися личностями во времена Шейха Ади и сразу после него. Анализ текстов предполагает, что в качестве их составителей в разное время выступали разные люди, при этом некоторые тексты были составлены и приняты традицией сравнительно поздно.

В религиозном гимне «Змеиный смех» (*Qewlê Keniya Mara*) во вступительной строфе говорится, что Шейх Ади «явил *каулы* пятьсот лет назад, до смеха змей»⁵⁴ (*Qewl dahir kir berî pênc sed sal, berî keniya mara*). В этой строфе, однако, Шейх Ади очевидным образом отождествлен с Богом, о нем говорится как о «владыке суши и моря» (*Xudanê berîyan û behrê*).

Несомненно, что езидские религиозно-поэтические произведения, с момента своего составления и вплоть до сего дня, были предназначены для устной декламации и восприятия на слух. Однако остается вопрос, была ли езидская религиозная литература времен Шейха Ади и сразу после него составлена в письменной или устной форме. Также остается невыясненным, использовалось ли письмо во времена после Шейха Ади для дальнейшей передачи поэтических произведений или же в насущной педагогической практике. На данный момент у нас нет надежной информации об уровне использования письма представителями ранней езидской общины. Первым, кто привлек внимание к вопросу, могли ли хотя бы некоторые езидские религиозные поэмы быть составлены в письменной, а не только в устной форме, был Крайенбрёк:

В одном *кауле* автор утверждает, что в руке у него находится «перо из дерева алоэ», что было бы неожиданностью в случае устного поэта. Сложность некоторых поэм, равно как и отсутствие повторений и редкое использование стандартных формул, могли бы также привести к заключению, что по крайней мере некоторые из этих поэм были составлены в письменной форме, однако эти свидетельства далеко не так убедительны⁵⁵.

Само по себе изучение конкретного устного текста не дает определенного ответа, потому что такой текст может содержать в себе элементы, принадлежащие к разным историческим периодам. Иногда дата возникновения религиозных текстов может быть выведена из исторических данных, содержащихся в сопутствующих текстах и комментариях. Крайенбрёк, однако, считает, что содержание текста не может быть автоматически принято в качестве ключа к датировке поэмы, поскольку в процессе передачи текста в него могли быть

⁵³ Подробнее об этом см.: Глава IV.

⁵⁴ Kreyenbroek and Rashow 2005: 392.

⁵⁵ Ibid: 43.

внесены различные добавления и изменения⁵⁶. Тем не менее он считает, что во многих случаях содержание играет важную роль в выявлении истории составления религиозных текстов. Частично, во всяком случае кажется, все же можно восстановить хронологический слой идей устных религиозных езидских текстов, что было бы весьма полезно для анализа развития езидской общины и её религиозной мысли. Как отмечает Блэкбёрн, устные повествования с исторической точки зрения не являются с необходимостью точными, однако история действительно влияет на их содержание⁵⁷. Особую ценность представляет упоминание в езидских религиозных текстах большого числа топонимов и имен собственных разных исторических персонажей⁵⁸. Вопрос понимания языка как возрастного маркера текста является спорным. Крайенбрёк полагает, что по причине преимущественно устного характера езидской традиции язык не может выступать в качестве мерила возраста произведения. Бадале Факир Хаджи, наоборот, не согласен с этой точкой зрения, он считает, что особое использование терминов и символов может прояснить дату появления на свет произведения и его «аутентичность»⁵⁹, последняя сама по себе является крайне проблематичным термином применительно к фольклору и этнографии. Представляется вполне вероятным, что детальное изучение содержания, языка и функции конкретного текста является ключевым моментом в восстановлении истории составления религиозных гимнов.

У нас нет надежной информации о том, как в точности составлялись эти тексты и как более поздние тексты принимались традицией того времени. Каким образом вопрос продолжающегося откровения воспринимался ранней общиной езидов, если таковой вообще имел место? Правомерно ли допущение, что тексты приобретали статус «Божественных» только после смерти их составителей?

Ниже представлены три истории, показывающие, как езиды со времен Шейха Ади воспринимали составление Святыми Мужами *каулов*. Схожие рассказы часто предваряют декламацию *каулов* во время общественных мероприятий.

Рассказ 1. История составления гимна Бав Бакере Омара (Bav Bekirê Omera)

Ниже представлен рассказ о Бабакре Омара Зарзайи, который составил гимн, названный в его честь, т. е. Гимн *Бав Бакере Омара* (*Qewlê Bav Bekirê Omera*).

Собрались однажды вместе Святые Мужы и Шейх Ади. Встал тогда Пир Шарафе Мера и начал говорить о Божественной силе (*keramet*) Шейха Ади. Бабакре Омара Зарзайи же усомнился по поводу этого в сердце своем. Впослед-

⁵⁶ Из устного заявления Крайенбрёка 22 ноября 2010 г., Гёттинген.

⁵⁷ Blackburn, S., *Himalayan Tribal Tales. Oral Tradition and Culture in the Apatani Valley*, Leiden, Boston, 2008, p. 6.

⁵⁸ См., например: *Dirozga Sheikh Şems* в Экскурсе I.

⁵⁹ Hecî, B. F. [Hecî, Bedelê Feqîr], 'Çawetîya naskirina têkstên rast û duristên diyaneta êzdiyan' (Как распознать подлинные езидские тексты), in *Şêx Fexrê Adîyan. Fîlosof û Xasê Ola Êzdiyatîyê*, Oldenburg, 2009, p. 124–153.

ствии он заболел и попросил Шейха Ади исцелить его. Шейх Ади сказал ему, чтобы тот омылся в источнике Насердин (*birka Nasirdîn*)⁶⁰, дабы обрести исцеление. Снял Бабакре Омара одежды свои и священные принадлежности и отдал их слугам своим. Вошел он в источник Насердин и под действием непостижимой силы Шейха Ади очнулся в мире ином, будучи нагим и глухонемым. Увидел он там Шейха племени, проходящего мимо, который взял его с собой. И прожил он семь лет в доме этого шейха. После этого же вернулась к нему способность говорить. Когда же начал он снова разговаривать, то сочинил *каул* — *Qewlê Bav Bekirê Omera*. Мать же шейха услышала, как он произносил *каул*, и воскликнула: «Он Праведный Человек (*Xas*) и он допустил ошибку, поэтому он понес наказание. Ты же отведи этого человека в то место, где ты его нашел». Шейх привел его на то же самое место, и Бабакре Омара очнулся в том же источнике (*birik*), а слуги его стояли подле него. Для Бав Бакере Омара все это длилось семь лет, для слуг же его — лишь минуту. И уверовал он тогда в силу Шейха Ади⁶¹.

Рассказ 2. История составления гимна Пира Шарафа

Еще один пример жизненного опыта и пути к набожности представляет собой рассказ о Пире Шарафе, который сочинил Гимн Пира Шарафа (*Qewlê Pîr Şeref*).

У Бав Бакере Омара и Пира Шарафа были плохие отношения, и вот однажды Шейх Ади сказал Пире Шарафу, чтобы тот отправился из Лалеша на горные пастбища (*zozana*). Пир Шараф же не хотел покидать Шейха Ади и сказал: «Я твой слуга. Я не могу [жить], не лицезря тебя⁶². Я не хочу находиться вдали от тебя». Шейх Ади сказал Пире Шарафу: «Если ты со мной, твое сердце со мной, ты мой. Если же ты со мной, а сердце твое не принадлежит мне, то ты не мой. Даже если ты далеко от меня, но сердце твое со мной, ты мой навеки. Отправляйся в горные пастбища и живи жизнью кочевника». Здесь начинается история жизни Пира Шарафа, которая повествует обо всех его жизненных испытаниях вдали от его Шейха. Еще до того, как Пир Шараф прибыл на пастбища, Шейх Ади пообещал навестить его когда-нибудь. Пир Шараф прибыл на пастбища вместе с женой, семью сыновьями и семью снохами. Все они жили в шатре с семьей колоннами. У Пира Шарафа было много овец. Однажды Шейх Ади задумал навестить его. Когда они прибыли, один из его сыновей пошел встречать гостей, и они стали ждать Пира Шарафа, который был занят своими овцами. Он не возвращался в течение нескольких дней. Шейх Ади ждал его три дня. Пир Шараф вернулся и увидел Шейха Ади, покидающего его дом. Он сказал: «О Господь, я ждал этого дня столько лет, мне более ничего не нужно». Он прошел весь путь от горных пастбищ до Лалеша, следуя за Шейхом Ади. *Каул* Пира Шарафа был сочинен по пути его в Лалеш. После этого Пир Шараф более не покидал Шейха Ади и остался в Лалеше⁶³.

⁶⁰ Этот источник находится в Лалеше.

⁶¹ Записано автором со слов Факира Хаджи (Ба'дре, Иракский Курдистан, апрель 2008 г.). Перевод максимально приближен к курдскому оригиналу.

⁶² Курд. *Sebra min bêyî dîndara te nayêt*.

⁶³ Записано автором со слов Факира Хаджи (Ба'дре, Иракский Курдистан, апрель 2008 г.).

Рассказ 3. История составления трех гимнов (*Qewlê Zebûnî Meksûr*, *Qewlê Îmanê Bi Çi Nîşane u Qewlê Qere Firqan*)

Езиды верят, что некоторые *каулы* были ниспосланы Святым Мужам не напрямую от Бога, но при посредстве Джибраила (Гавриила). Существует легенда, записанная автором со слов нескольких езидов в Иракском Курдистане, которая описывает, как Джибраил спустился с небес, чтобы не дать Шейху Фахру покинуть Лалеш.

Джибраил принял образ дервиша и на его вопрос, куда отправляется Шейх Фахр, последний ответил, что он уже обрел знание этого мира и теперь отправляется изучать Божественное знание. Джибраил, пребывая в образе дервиша, спросил, нельзя ли и ему сопровождать Шейха. По дороге Джибраил попросил его прочитать какой-нибудь *каул*. Пока тот произносил его, Джибраил сделал так, что он забыл одну строфу. Забыв эту строфу, Шейх продолжал произносить *каул*. Джибраил остановился и отказался идти далее, потому что, как он объяснил, перед ним возник мост. Во время следующей рецитации Фахрадин забыл еще одну строфу. То же самое произошло и в третью рецитацию, и Фахр понял, что этот дервиш был *'alim* (т. е. человек, сведущий в религиозных вопросах). Джибраил попросил Фахрадина посмотреть вперед, где тот увидел океан (*behr*). В воздухе появилась ласточка, взяла немного воды и улетела. Джибраил спросил Фахрадина, стало ли теперь в океане меньше воды. Фахрадин ответил отрицательно. Джибраил сказал, что знание, которое тот получил в этом мире, суть то же самое, что вода, унесенная ласточкой. Затем Джибраил дал ему три важных *каула*: *Qewlê Zebûnî Meksûr* (Гимн Слабого и Разбитого), *Qewlê Îmanê bi çi nîşane* (Гимн Веры) и *Qewlê Qere Firqan* (Гимн Черного Феркана) ⁶⁴.

Все три *каула* рассматриваются как *Berane Qewl* (*Каулы Овны*, см. ниже), которые среди остальных *каулов* занимают самое высокое положение и почитаются больше других. Эти сюжеты показывают, что езиды воспринимают происхождение *каулов* как Божественное и считают, что они сочинены Святыми Мужами, при этом часто они «давались» им через ангела Джибраила.

1.2.3. К вопросу о предполагаемом авторстве

Вопросы по поводу авторства устных религиозных езидских текстов, в отличие от вопросов, касающихся письменных текстов, предполагают различные ответы. В езидской традиции, за исключением некоторых редких рукописей и пособий, содержащих письменные религиозные тексты (см.: Глава IV), все, чем мы обладаем, — это само исполнение этих текстов и атрибуция последних — опять же, согласно езидской традиции, — предполагаемым авторам.

В то время как существуют указания касательно признанного авторства ряда *каулов*, в случае авторства *бейтов* (*Beut*) у нас нет достаточной информации подобного рода. Существуют *бейты*, которые могут быть отнесены к курдской литературе. *Beyta Nesîhetê* (*Бейм Совета*), к примеру, основан на дидактической поэме, написанной Мала Ахмаде Батейи (*Mela Ehmedê Batêyî*),

⁶⁴ Вариант этой истории был рассказан автору *каулбежем* (*qewlbêj*) Марване Халилом 2 марта 2008 г. в Нинхагене, Германия.

известном также как Малайе Бате (Melayê Batê, 1414/1417–1491/1495)⁶⁵; *Beyta Mir Mih* (*Beîm Mîra Mexa*), как кажется, был составлен на основе поэмы другого известного курдского поэта — Факийе Тайрана (Feqî(yê) Tevran, букв.: ‘птичий правовед’), псевдоним Махамада Факиха из Мукиса (1590–1660). Подобные тексты были впоследствии восприняты как часть религиозной езидской традиции. Взаимодействие с другими устными традициями, распространенными в регионе, отразилось в езидской литературе, и некоторые элементы (часто видоизмененные) в ходе исторического процесса были абсорбированы тем, что ассириолог Лео Оппенгейм называл «потокотом традиции».

Согласно устной религиозной езидской традиции, большая часть религиозных гимнов были составлены Шейхом Фахром Адейаном⁶⁶. В *Beîme* Шейха Шамса и *Дерозге* (*Beyta Şêşims û Dirozge*)⁶⁷, упоминается *Книга (много [сердцу]) Ангела Фахрадина* (*Deftera Ezîz Melek Fexredîn*), которая, однако, часто описывается езидскими экспертами⁶⁸ как его экстатическое состояние и его пророчество, а не как реальная книга. Поскольку езидская традиция утверждает, что большая часть текстов были составлены Шейхом Фахром, ссылки в этих текстах на его *defter* (букв.: ‘тетрадь’) могут представить доказательство для дальнейшей дискуссии о возможной роли письма при составлении некоторых текстов.

Отдельные персонажи, которым были приписаны езидские *каулы*, являются историко-мифологическими, как, например, Бабакре Омара Загрзайи, Дауди Дарман⁶⁹, Дауреш Катани, Дауреш Тадждин, Гаване Зарза⁷⁰, Хасаде ал-Таури, Лауке Пир, Песе Джам (букв.: ‘сын Джама’), Пир Раше Хайран, Пир Хедер, Шейх Фахре Адейан⁷¹, или Шейх Фахрадин, Шейх Хавенд, Шейх

⁶⁵ Kreyenbroek and Rashow 2005: 50.

⁶⁶ По поводу *каулов*, авторство которых традиционно приписывается Шейху Фахру, см.: Часть II. Обзор Гимнов, их статус, исполнение, предполагаемое авторство и мелодика (далее: Часть II. Обзор Гимнов). Среди *бейтов*, молитв и *касыд* (*Qesîde*), которые, как считается, составлены Шейхом Фахром, нужно отметить следующие: *Beyta Çarşembûyê* (*Beîm* Среды), *Du'a Êzidiyatîyê* (Молитва Езидизма), *Du'a kêma heyvê* (Молитва Убывающей Луны), *Qesîda Sibhan e ji te Melekê Ekber* (*Касыда* Во Славу Твою, Величайший из Ангелов). *Бейты и касыды*, в которых упоминается имя Шейха Фахра, однако авторство его подвергается сомнению, суть следующие: *Beyta Cindî* (*Beîm* Предводителя), *Beyta Çarşembûyê* (*Beîm* Среды), *Beyta Subê* (*Beîm* Утра), *Qesîda Hesnaleka* (*Касыда* Хасналка), *Qesîda Sicadîn* (*Касыда* Седжадина), *Qesîda Şêşimis û Melik Fexredîn* (*Касыда* Шейха Шамса и Малека Фахрадина), *Qesîda Şêx Babik* (*Касыда* Шейха Бабека), *Qesîda Xatûna Fexra* (*Касыда* Хатуны Фахры). К молитвам относятся *Diroz(ge)* (*дерозга*), *Du'a sibê* (Утренняя Молитва), *Du'a heyvê* (Молитва Луны), *Du'a mirîdîyê* (Молитва Мридов).

⁶⁷ См.: Экскурс I.

⁶⁸ Подробнее о езидских экспертах в области религиозного знания см.: Глава IV.

⁶⁹ Помимо нескольких *каулов*, тексты, составление которых приписывается Дауди бен Дарману, суть следующие: *Beyta Subê* (*Beîm* Утра), *Du'a Stêra Dembilqapî* (Молитва Утренней Звезды), *Du'a Tokê* (Молитва Ток, символа езидов), *Mishabeta Şerfedîn* (*Месхабат* Шарфадина).

⁷⁰ Гаване Зарза известен в качестве основателя священного рода пиров Гаване Зарзан. Вдобавок к этому он является также мифологическим персонажем — покровителем крупного рогатого скота.

⁷¹ В октябре и ноябре 2008 г. в Ольденбурге состоялась посвященная Шейху Фахре Адейану конференция, организовать которую предложил езидский писатель из Армении доктор Аскаре Бойик. В конференции участвовали более 10 ученых, включая

Манд и некоторые другие⁷². В одном *кауле* в качестве автора упоминается Муса Анзали. Имя предполагаемого автора религиозных текстов обычно упоминается ближе к концу произведения, где часто написано: *Ji qewlê...* ('Со слов...'), или же сам *каул* включает в название имя своего автора (например: *Qewlê Lawikê Pîrano*, *Qewlê Babekrê Omera* и т. д.). Даже для сведущих экспертов представляется проблемным определить, является ли имя, указанное в последней строфе, именем автора или это просто упоминание какого-либо выдающегося езидского персонажа⁷³. Крайенбрёк и Рашо отмечают: «Учитывая устный характер традиции, к сожалению, у нас нет возможности определить, относятся ли подобные ссылки к историческому автору текста или же они были введены на определенном этапе, чтобы придать значимости возникновению произведения»⁷⁴.

Многие тексты, однако, не содержат каких-либо ссылок, и авторство их неизвестно. Согласно Вансине, тексты большинства категорий вообще не имеют авторства⁷⁵. Так, создатели большей части молитв, например, остаются неизвестными.

1.2.4. Мелодии (*kubrî*) текстов

Соединение поэзии и декламации с музыкой — сам по себе очень действенный способ запоминания — особенно эффективно при сохранении и передаче текстов с течением времени в более или менее «фиксированной» форме⁷⁶. Будучи в своих истоках и развитии преимущественно устными, езидские поэтические произведения, со своим ритмом, интонациями, краткими и длинными слогами, вполне естественным образом ложатся на музыку. Декламация религиозно-поэтических текстов может варьироваться от обычной словесной артикуляции или быстрой декламации без мелодии до певучего речитатива и мелодичного исполнения.

Большая часть езидских поэтических произведений имеют свою отличительную мелодию, которая носит название *kubrî* (в Ираке) или *kubir* (в Армении и Грузии)⁷⁷. Следует добавить, что во время полевых исследований автора стало очевидным наличие различных типов *kubrî*, которые классифициро-

автора данного исследования. Основной темой для дискуссии стала историческая фигура Шейха Фахра и его вклад в религиозную езидскую литературу. Одним из выступлений был доклад Бадале Факира Хаджи об актуальной проблеме — недавно появившихся поддельных *каулах*.

⁷² По поводу предполагаемого авторства *каулов* см.: Часть II. Обзор Гимнов. Согласно Крайенбрёку и Рашо (2005: 53) и Бадале Факиру Хаджи (2002: 3), к авторам езидских текстов следует также причислить Абу Бакре Джазири, Дауреша Хабиба, Дауреша Котека, Араба Баги, Кочака Джама, Шейха Обакера (*Şêxûbekir*).

⁷³ Как, например, в случае религиозного гимна Омар Хала и Хасен Ченери (*Qewlê Omer Xala û Hesin Çinêrî*), где в конце строфы упоминаются два имени — Фахрадина и Дауди бен Дармана.

⁷⁴ Kreyenbroek and Rashow 2005: 53.

⁷⁵ Vansina 1985: 55.

⁷⁶ Подробнее об этом см.: Глава VI.

⁷⁷ Эти мелодии называются *kubrî* такого-то *каула* или *kubrî* такого-то *бейта* и т. д. Автор выделила и дала объяснения примерно 100 мелодиям *каулов*, см.: Часть II. Обзор Гимнов. Около 70 записей с мелодиями доступны на CD.

вались езидскими экспертами как *bilind* ('высокий'), *giran* ('тяжелый', то есть медленный) или *bi lez* ('быстрый') и т. д. Они могут слабо или, наоборот, значительно отличаться друг от друга в общинах Ирака, Сирии, Турции, Армении и Грузии ⁷⁸.

В езидской общине Ирака многие тексты исполняются под аккомпанемент священных инструментов — бубна (*def*) и флейты (*şibab*) ⁷⁹.

В отличие от *каулов*, которые могут как иметь свой *kubrî*, так и нет, все *бейты* и *касыды* исполняются с определенной мелодией. Наиболее сложные формы речитатива содержатся в мелодиях *каулов*. Принимая во внимание результаты длительных полевых исследований, автор пришла к следующим выводам: примерно 40 *каулов* не имеют вообще никакой мелодии ⁸⁰, около 40 *каулов* обладают уникальной для этих религиозных текстов мелодией (*kubrî*) ⁸¹, при этом несколько *каулов* декламируются под мелодию (*kubrî*), которая используется также для одного из пяти других *каулов*:

<i>Qewl</i>	<i>Kubrî</i> <i>каула</i> , указанного в первой колонке, совпадает с мелодией <i>каулов</i> , указанных в этом столбце ⁸²
<i>Qewlê Birahîmê kurê Mihemmed</i> ⁸³	<i>Qewlê Firwarê</i>
<i>Qewlê Çarşema Sor</i>	<i>Qewlê Meha</i>
<i>Qewlê Denûn Misrî</i>	<i>Qewlê Dewrêş Adem</i>
<i>Qewlê Îmanê Ni Çi Nîşane</i>	<i>Qewlê Xudanê Malê, Qewlê Şêxûbekir</i>
<i>Qewlê Pîr Dawud</i>	<i>Qewlê Pîr Şerefê Mêra (Qewlê Be 'za)</i>

Обычно один *каул* в продолжение всего своего текста имеет одну мелодию (например: *Qewlê Axiretê, Qewlê Koçekê, Qewlê Meha, Qewlê Şêşims*) ⁸⁴. Однако в некоторых случаях один гимн имеет более чем одну мелодию; к примеру, в своем начале *каул* может звучать одним образом, далее, к середине, его мелодия изменяется, а завершающая часть меняет свою мелодию еще раз (например: *Qewlê Firwarê (Qewlê Firwara Şêx Fexir), Qewlê Kofa, Qewlê Makê, Qewlê Mezin*) ⁸⁵. Иногда это происходит по той причине, что произошло

⁷⁸ У Н. Джавари есть интересная статья, посвященная мелодии религиозных езидских текстов: Cewarî, N., 'Sitranên Şêx û Pîrên êzdiyên Ermenistanê' (Песни шейхов и пиров из Армении), in *Şêx Fexrê Adiyân. Filoşof û xasê ola Êzdiyatîyê*, Oldenburg, 2009, p. 204–218.

⁷⁹ *Tanbûr* — священный инструмент последователей религиозной традиции Yāgî, он также почитается и используется в качестве аккомпанемента к некоторым устным езидским текстам, таким как *Xerîbo* (видеозапись доступна на CD).

⁸⁰ См.: Часть II. Обзор Гимнов.

⁸¹ Помимо *Qewlê Axiretê, Qewlê Bedir û Mend, Qewlê Êzdîne Mîr, Qewlê Gêla Şêx Mend, Qewlê Xoş Malêt Bava, Qewlê Miridiyê, Qewlê Mişetê, Qewlê Silav û Sed Silav, Qewlê Şêxadi û Mêra* и *Qewlê Texta, kubrî* всех остальных *каулов*, описанных в Части II в Обзоре *каулов*, можно прослушать на CD.

⁸² Это отнюдь не означает, что мелодии текстов, помещенных в первую колонку, являются оригинальными.

⁸³ Кроме *Qewlê Birahîmê kurê Mihemmed* и *Qewlê Îmanê Bi Çi Nîşanî, kubrî* всех остальных *каулов*, указанных в списке, записаны на CD.

⁸⁴ См.: Часть II. Обзор Гимнов.

⁸⁵ См.: Часть II. Прослушать некоторые семплы можно на CD.

объединение нескольких текстуальных единиц в одну. Есть группа *каулов*, мелодия которых меняется в зависимости от времени их исполнения⁸⁶.

Таким образом, можно сказать, что мелодия в религиозных езидских гимнах помогает лучше запоминать тексты и отличать их от других. Также мелодия придает исполнению большую сакральность и торжественность.

1.2.5. Структура езидских религиозно-поэтических текстов

В езидских религиозно-поэтических текстах можно обнаружить особую структуру, которая, однако, не является такой строгой, как в арабской, персидской или курдской письменных литературах. Тем не менее в ней можно выделить ряд характерных черт.

Строение строф, формулы, размер, ритм и длительность

Структура стиха практически всех *каулов*, большинства *бейтов*, *касыд* и некоторых молитв (*Du'a*) является строфической, т. е. текст разделен на определенное число строф, называемых *sebeq* (в некоторых регионах *sebeqe*). Строфа, которую М. Шайет описывает как *последовательность рифм*⁸⁷, представляет собой группу строк, содержащих одну и ту же рифму. Каждая строка, содержащаяся в строфе, называется *mal* или *rêz*. Строфа обычно состоит из трех строк, но в некоторых случаях может содержать две, четыре, пять или семь строк; иногда размер строфы может достигать даже девяти строк. Чаще всего строки одной строфы содержат в целом семь или восемь слогов, однако в некоторых случаях число слогов в одной строфе может варьироваться от 6 до 16. Последовательность нескольких строф [одного текста] часто образует семантическую единицу, которая иногда может составлять часть другого религиозного текста (например: *Dirozga Sheikh Şems*, см.: Эккурс I).

Первая и последняя строфы в тексте обычно отличаются от структуры других строф этого же текста. Более того, существуют открывающие и завершающие формулы. Декламаторы религиозных текстов в Ираке обычно начинают исполнение следующей формулой: «*Ya bi destûra Xwedê, Xudanê Destûrê*» («С соизволения Господа, Владыки соизволений»). Большинство религиозных гимнов заканчиваются завершающей формулой — группой слов, регулярно используемых для выражения основной мысли, например: «*Em kêr in, Xwedê yî temam e*» («Мы несовершенны, Бог совершенен»), или в менее привычном варианте: «*Ez kêr im, Tu yî temam*» («Я несовершенен, Ты совершенен»). Существуют также завершающие формулы вроде «*Qet ji bîr nekin vê xeberê!*» («Никогда не забывайте этого!`). Им часто предшествуют воспоминания об учителях и благословения присутствующим людям. Закрывающие формулы обычно зависят от индивидуального декламатора и стиля его декламации, а не от конкретного религиозного текста. В остальном же формулы редко появляются в основном содержании текста.

⁸⁶ См.: Часть II. Обзор Гимнов. Прослушать некоторые семплы можно на CD.

⁸⁷ См.: Chyet, M. L., «*And a Thornbush Sprang up between them*»: *Studies on "Mem û Zîn"*, a Kurdish Romance, vols. I–II, dissertation, University of California, Berkeley, 1991, p. 138.

У езидских поэтических произведений нет строгой квантитативной системы стихосложения (ар. *‘arūz* ⁸⁸), знакомой нам по арабской, персидской и курдской классической литературе. Тем не менее езиды, используя слово *wezin* (ар. *wazn* ‘метр’), утверждают, что их религиозные тексты обладают размером, который, однако, может варьироваться даже в одном и том же произведении; размер не является чем-то точным и неизменным на протяжении всего текста.

Ритм езидских религиозных текстов представляет собой обширное поле для исследований. При записи оригинального исполнения текстов ритм играет важную роль, поскольку в большинстве своем тексты поются или декламируются под мелодию ⁸⁹. Когда тексты декламируются под мелодию, конец строки часто отмечен удлинением последнего слога.

Длина *каулов* и *бейтов* гораздо больше, чем других категорий езидской религиозной литературы. Обычно в *кауле* содержится примерно от 25 до 45 строф. Однако один из вариантов *Qewlê Seremergê* (Гимн Мгновения Смерти) содержит около 137 строф ⁹⁰. *Qewlê Mezin* (Великий Гимн), состоящий из 117 строф, также является одним из самых длинных ⁹¹. Общее число *бейтов* меньше, чем число *каулов*, но, как и последние, они также состоят из строф.

Рифма

Примеры рифмы в езидской религиозной литературе не следуют строгим правилам, несмотря на то, что напев играет чрезвычайно важную роль. Для обозначения рифмы езиды используют слово *qafi* ⁹². Обычно строки в строфе заканчиваются одной и той же рифмой (например: aaa, bbb).

<i>Ji ewil beyza li berê</i>	a
<i>Zeriyê bê eħmerê</i>	a
<i>Bêje min kî ji berê?</i> ⁹³	a

⁸⁸ Согласно арабским писателям, *‘arūz* — это наука о правилах арабской поэтики, при помощи которых можно отличать правильные стихотворные размеры от неправильных. Она основана на чередовании длинных и кратких слогов (квантитативное стихосложение), но также она использовалась и в турецкой поэтике, где, к примеру, отсутствует разница в долготе слогов. См.: Bečka, J., ‘Arūd’, in *Dictionary of Oriental Literatures*, vol. III, West Asia and North Africa, general ed. J. Průšek, vol. ed. J. Bečka, London, 1974, p. 19.

⁸⁹ Крайенбрёк и Рашо (2005: 53) считают, что базовая структура чтения трех-строчных строф имеет ритм и интонацию:

— краткий; ударный/краткий; ударный/краткий; ударный, плавно повышающийся; краткий/;

— краткий; ударный/ краткий; ударный/ краткий; ударный повышающийся (иногда резко); краткий высокий слог, плавно удлиняющийся/;

— краткий; ударный/краткий; ударный/краткий; ударный повышающийся; краткий ударный, резко понижающийся; краткий безударный слог/.

Однако данная структура, как кажется, не может быть свойственна всем текстам.

⁹⁰ Этот вариант опубликован Пиром Хедером Селейманом, который записал его со слов Кочака Селеймана 14.02.1980. См.: *Laliş A 5*, 1995: 37–56.

⁹¹ Rashow I.2004: 333–349. Хери Лейас Пурто отправил этот текст Рашо в 1994 г.

⁹² Этимологически восходит к арабскому *qāfiya* ‘рифма’.

⁹³ Из гимна Б и А (*Qewlê Bê Elîf*), строфа 12, см.: Rashow (I.2004: 236).

Некоторые строфы из четырех строк, содержащиеся в *бейтах*, имеют по два *бейта*, рифмующихся друг с другом и образующих таким образом *masnavî*. Например:

<i>Êzdanê me bi rehmanî</i>	a
<i>Hisn û cemal ji me ra anî</i>	a
<i>Destûr da qelemê qudretê</i>	b
<i>Em avêtin nav Sura mubetê</i> ⁹⁴ .	b

В некоторых трехстрочных строфах структура рифмы является следующей:

<i>Omer Xale û Hesin Çinêrî</i>	a
<i>Mêrê xudan kemal in</i>	b
<i>Bo feqîra avakir mezel û malin.</i>	b
<i>Ewin mêrê xudan çav in</i>	a
<i>Şixadî lê dikirin silave</i>	b
<i>Got xoş Malê Baba maleke bi dewlet in</i> ⁹⁵ .	a
<i>Şixadî ji Şamê dihate</i>	a
<i>Li mergehê diêwirî dikir xebate</i>	a
<i>Li qubehê, li cîmehê, şandî Alîmehê</i> ⁹⁶ .	b

Строки в строфах некоторых *Berane Qewl* (см. ниже) имеют одинаковую рифму⁹⁷, которая, однако, не является типичной для всех строф этих текстов. У некоторых строф (см. ниже) конечные рифмы не совпадают и у них разное количество строк. Например, структура (*neqş*, букв.: ‘вышивка’, ‘вышивание’) одного *Berane Qewl* — *Qewlê Lawikê Pîra* — езидскими экспертами называется *hûr* (букв.: ‘маленький, крошечный’), т. е. сложной:

<i>Hey Lawikê Pîrano</i>	a
<i>Heyameke dengê me bê</i>	b
<i>Teme ‘nî heyne deng bi nîşan.</i>	c
<i>Hey Lawikê Pîrano</i>	a
<i>Yar hene heya dîkin</i>	b
<i>Denga dibên te pêwanî rikêba</i>	c
<i>Destê wan yî li celewa</i>	d
<i>Çavê wan mi ‘eleq li stêra li hewa dimînî.</i>	e

⁹⁴ Из Гимна Сотворения Мира (*Qewlê Afirîna Dinyayê*), см.: Silêman and Cindî 1979: 41. Этот *каул* был впервые опубликован Канате Курдо [Курдоев К. К.] в 1973 г. в *Korê Zanyarî Kurd*.

⁹⁵ Omerxalî 2009: 109f.

⁹⁶ Omerxalî 2009: 131.

⁹⁷ Например, в Гимне Господа (*Qewlê Padişā*) имеются следующие рифмы: *-er e*, *-ira* (четыре раза в строфах 6, 17, 31, 38), *-îne*, *-îme* (четыре раза в строфах 33, 41, 42, 43), *-înî* (четыре раза в строфах 33, 41, 42, 43), *-i ye* (четыре раза в строфах 8, 12, 34, 35), *-a ye* (три раза в строфах 21, 27, 29), *-etê*, *-atê* (три раза в строфах 16, 24, 36), *-il e*, *-ile* (три раза в строфах 10, 20, 39), *-are* (два раза в строфах 2, 28) и т. д. См.: Экскурс I.

Как показано выше, эти строфы не имеют одинакового размера, и в них разное количество строк, у которых, в свою очередь, отсутствует рифма.

Рефрен

В большинстве публикаций рефрены просто опускаются или же публикуются в самом начале и далее уже не повторяются. Однако запись и публикация рефренов во всех частях религиозных текстов является весьма полезной при текстуальном анализе и анализе мелодии. К примеру, составной текст *Dirozga Şêşims*⁹⁸, который декламируется среди кавказских езидов и представляет собой комбинацию различных текстов, имеет три разных рефрена, разделяющих текст на более мелкие текстуальные единицы, каждая из которых, в свою очередь, имеет свои рефрены, зачастую мелодически (*kubrî*) изменяющиеся во время декламации. Рефрен может повторяться после каждой строфы, за исключением первой и последней.

2. Различные категории устной религиозно-поэтической литературы езидов

Критерии, по которым тексты определяются как принадлежащие к той или иной категории, обычно являются разнородными и не всегда четко сформулированными⁹⁹. Алан Дандес считает, что для классификации фольклорных текстов нужно использовать три основных критерия, а именно: *текстура*, *текст* и *контекст*¹⁰⁰, т. е. форма, содержание и исполнение. Он подчеркивает, что само по себе различие «жанров» на уровне текста неочевидно, но чтобы определить его, необходимо всегда учитывать исполнение и контекст. Действительно, в езидизме формальная сторона текста сама по себе не может определить, к какой категории его отнести. Поэтому вполне правомерно определять категорию устной езидской религиозной литературы как собрание текстов, имеющих свое содержание, поэтику/структуру, употребление/функцию, контекст, форму и особенности исполнения, а некоторые категории — через связь текстов с невербальными художественными формами (например, с музыкой). Самым важным, однако, остается, к какой категории приписывает данный текст сама религиозная езидская традиция.

Существуют разные категории езидских религиозных текстов, каждая из которых содержит собственные эмические термины. Нестрогие формальные

⁹⁸ См.: Экскурс I.

⁹⁹ См.: Putilov, B. N., Послесловие к русскому переводу Лорда, А. В., *Сказитель*, Москва, 1994.

¹⁰⁰ *Текстура* (формальные и стилистические элементы) касается формы и стиля произведения (рифма, аллитерация, ударение, высота, стык и интонация — все они непередаваемы). Контекст — это конкретная социальная ситуация, в которой применяется данный текст. Контекст следует отличать от функции, которая представляет собой способ использования или цель, поставленную перед фольклорным жанром. См.: Dundes, A., 'Texture, text, and context,' *Southern Folklore Quarterly* 28, 1964, p. 256–259; rpt. in *Interpreting Folklore*, Bloomington, 1980, p. 20–32.

критерии, объясняющие различия между отдельными группами текстов, хорошо известны. Иногда один и тот же текст езидов из Армении и Ирака может приписываться к разным категориям¹⁰¹. Часто довольно сложно установить границы между *каулами* и *бейтами*¹⁰², что справедливо и для некоторых *касыд*.

Важно отметить, что езиды обладают парной классификацией своей религиозной литературы: *Qewl û Beyt*, *Du'a û Diroz(ge)* и *Çîrok û Çîvanok*. В качестве главного критерия классификации езидской религиозной литературы для автора выступали эмические термины.

2.1. Каул (*Qewl*)

Религиозными гимнами — *каулами*¹⁰³ — являются те, которые прочно ассоциируются с устным езидским наследием. Они рассматриваются в качестве священных поэм, обладающих высшим статусом в езидской религиозной литературе. Несмотря на широкое распространение веры в то, что авторами *каулов* были реальные исторические лица (см. выше), традиция считает *каулы* боговдохновенными. Они называются «знанием Бога» (*'ulmê Xwedê*) или — как символ эзотерического знания — «океаном» (*behr*). Другие категории религиозной поэзии тоже почитаются, но не рассматриваются в качестве боговдохновенных. Езидские религиозные эксперты характеризуют их как «речения Бога» или «речения святых людей», посланные Богом через них своему народу, которому надлежит следовать содержащемуся там слову. Считается, что эти праведники обладали Божественной силой (*keramet*) и приобрели тайное (эзотерическое) религиозное знание (*'ulmê batin*); они знали, «что хорошо, а что нет»¹⁰⁴. Гимн Черного Феркана (*Qewlê Qere Ferqan*) показывает, что езиды рассматривают *каулы* как данное им Божественное откровение:

¹⁰¹ Например, Гимн Черепа Царя (*Qewlê Cîncimî Siltan*) часто называется *Бейм* Черепа Царя, Гимн Пира Шарафа (*Qewlê Pîr Şeref*) называется *Бейм* Соколов (*Beyta Be'za*). Существует ряд текстов, которые рассматриваются как *каулы*, *бейты* и *касыды*, например, текст, приписанный Рабии ал-Адавии, в Армении назывался *бейм* (см.: Celîl 1978a: 29–33), а в Иракском Курдистане рассматривался как *каул* либо как *касыда*. Еще один пример — Гимн Тауси Малака (*Qewlê Tawûsî Melek*), который часто называется *Молитва* (*Du'a*) или *Касыда* Тауси Малака (*Qesîda Tawûsî Melek*).

¹⁰² Джалилов (2002: 272) отмечает, что во время полевых исследований информанты одни и те же произведения называют как *каулами*, так и *бейтами*. Однако большинство езидов верят, что *каулы* более связаны с религиозной тематикой, в то время как *бейты* имеют отношение в первую очередь к моральным социальным и бытовым вопросам.

¹⁰³ Термин *каул* используется также и курдами в Турции для коротких рассказов, посвященных истории клана или племени. К примеру, обе истории о правителях Ботана и истории из *Калилы и Димны* называются *каул*. См.: Turgut, L., 'Memory and social structures in Kurdish society', in Ch. Allison and Ph. Kreyenbroek (eds.), *Remembering the Past in Iranian Societies*, Wiesbaden, 2013, p. 49.

¹⁰⁴ Из интервью автора с Марване Халилом от 2 марта 2008 г. (Нинхаген, Германия).

*Padiša dibêje: Fexro, ez diçime
ezmana,
Dê bo we dişînim Qewl û xerqene
Dê sunetxane pê dibit bawerî û
Îmane*¹⁰⁵.

*Qewl û xerqe tefsîl dikire
Nazilî 'erda dikire
Tesmîlî Melik Fexredîn dikire
Melik Fexredîn tesmîlî xasêt Şîxadî
dikire
Xasêt Şîxadî pê hatibû şehde û
Bawere*¹⁰⁷.

Владыка (т. е. Бог) говорит:
О Фахр, Я отправляюсь на Небеса,
Я пошлю вам¹⁰⁶ *каулы* и рубища
(*xerqe*), чтобы дом традиции (т. е. все
езиды) уверовал.

Он создал *каулы* и рубища (*xerqe*),
Открыл их землям.
Вверил Он их Ангелу Фахрадину,
Ангел Фахрадин вверил их
Святым Мужам Шейха Ади,
Святые Мужы Шейха Ади стали при-
держиваться их и уверовали в них.

Существуют разные группы езидских *каулов*, классифицированные по их функциям и содержанию. Одними из самых важных религиозных гимнов являются *Каулы Овны* (*Berane Qewl*, см. ниже). Существуют также «социальные» *каулы* (*Qewlên Civatê*) и «дидактические» *каулы* (*Qewlên Nesîhetê*), которые часто исполняются на езидских общественных собраниях. Езидские декламаторы религиозных текстов описывают «дидактические» *каулы* как гимны, содержащие житейские советы (*şîretên dinyayî*), например, насчет дружбы (*hevalî*), добросердечных людей (*îsanê xêrxwaz*), важности соседства (*qîmetê cînariyê*) и т. д. Также имеется группа *каулов*, посвященных Шейху Ади и его Божественной силе (*keramet*)¹⁰⁸.

2.1.1. *Каулы Овны (Berane Qewl)*

Главное место в иерархии религиозных гимнов принадлежит *Berane Qewl*, также называемым *Qewlê beranî* или *Qewlêd beran*. Обычно они рассматриваются как гимны, превосходящие своим статусом все остальные *каулы* и содержащие наиболее важную информацию о езидской религии¹⁰⁹. Формальные характеристики не являются основным критерием при включении гимна в категорию *Каулов Овнов*¹¹⁰. Основными такими критериями вы-

¹⁰⁵ *Qewlê Qere Ferqan*, записан автором во время декламации Факира Хаджи 14 апреля 2008 г. (Ба‘дре, Иракский Курдистан).

¹⁰⁶ Букв.: ‘для вас’.

¹⁰⁷ Гимн Черного Феркана (*Qewlê Qere Firqan*) записан автором во время декламации Факира Хаджи 14 апреля 2008 г. (Ба‘дре, Иракский Курдистан). Представленный перевод отчасти базируется на переводе из работы Крайенбрёка и Рашо (2005: 101).

¹⁰⁸ Например, Гимн Шейха Ади и Святых (*Qewlê Şêxadî û Mêra*), Гимн Шейха Ади (*Qewlê Şêxadî*), Гимн Я Совершенен с Шейхом Ади (*Qewlê Bi Şêxadî Xalis im*) и т. д.

¹⁰⁹ Крайенбрёк и Рашо (2005: 23) кратко упоминают об этих *каулах*: «...те *каулы*, которые составляют часть *Sema*’ (*Qewlêd beran*, или «*каулы*, сильные как баран»), обладают более высоким статусом, нежели остальные». Однако *Каулами Овнами* считаются не только те *каулы*, что являются частью *Sema*’.

¹¹⁰ Шейх Дашти также добавляет, что все *Каулы Овны* были, предположительно, составлены Шейхом Фахром (беседа с Шейхом Дашти от 23 августа 2011 г. Зенде, Германия), в то время как многие другие эксперты с этим не согласны.

ступают его содержание и традиция, которая рассматривает таковой *каул* в качестве либо принадлежащего к этой группе, либо не принадлежащего. Даже осведомленные езиды не могут перечислить все существующие *Каулы* Овны. Будучи основанным на беседах автора со многими езидскими экспертами в области религиозной традиции в Ираке, список *каулов*, которые рассматриваются всеми осведомленными езидами как входящие в категорию *Каулов* Овнов, выглядит следующим образом

1. <i>Qewlê Afirîna Dinyayê/Kinyatê</i>	Гимн Сотворения Мира/Вселенной
2. <i>Qewlê Bê û Elîf</i>	Гимн Б и А
3. <i>Qewlê 'Erd û 'Ezman</i>	Гимн Земли и Неба
4. <i>Qewlê Gay û Masî</i>	Гимн Быка и Рыбы
5. <i>Qewlê Lawikê Pîra</i>	Гимн Лауке Пира
6. <i>Qewlê Mezin</i>	Великий Гимн
7. <i>Qewlê Qere Firqan</i>	Гимн Черного Феркана
8. <i>Qewlê Sera Mergê</i>	Гимн Мгновения Смерти
9. <i>Qewlê Şêşims</i>	Гимн Шейха Шамса
10. <i>Qewlê Şêxê Hesênî Siltan e</i>	Гимн Шейха Хасана, Султана
11. <i>Qewlê Şêxûbekir</i>	Гимн Шехубакра
12. <i>Qewlê Şêxadî û Mêra</i>	Гимн Шейха Ади и Святых Мужей
13. <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i>	Гимн Слабого и Разбитого

Среди других религиозных гимнов, рассматриваемых в качестве *Каулов* Овнов, однако признаваемых не всеми экспертами, нужно отметить следующие:

1. <i>Qewlê Bedîla Xedara</i>	Гимн Бадила Хадара
2. <i>Qewlê Daîk û Baba</i>	Гимн Родителей
3. <i>Qewlê Herê berê ko bû</i>	Гимн Где Был [Он] Раньше
4. <i>Qewlê Şeqe Serî</i>	Гимн Надлежащего Руководства

Ниже представлен фрагмент интервью с экспертом из автономного округа Иракского Курдистана, в котором отчетливо показаны значение и статус, отводимые *Каулам* Овнам. Эксперт выражает свое понимание этих *каулов* следующим образом:

Hindek Qewl wêd heyên, gelek me'niyêd kûr diden. Bi rastî heta niho, gelek ji me negihîştine vê me'niyê... Wekî Qewlê Qere Firqan, wekî Qewlê Gay û Masî, ew êkî ji wan Qewla ye, Berane Qewl e.

[Xanna Omerxalî: Mirov çawa fehm bike, ku ew Berane Qewl e? Ew ji ku hatiye?] Ew digotin. Te dît, însanek 'ulmdar wextê, mese-

Есть *каулы*, которые имеют фундаментальное значение. Говоря по правде, до сих пор многие из нас (т. е. религиозные езидские эксперты) не понимают этого значения [полностью]... Это такие [гимны], как Гимн Черного Феркана (*Qewlê Qere Firqan*), как Гимн Быка и Рыбы (*Qewlê Gay û Masî*). Это один из таких *каулов* — *Каулов* Овнов.

[Ханна Омархали: Как можно узнать, что перед нами *Каул* Овен? Откуда он появился?] Так говорили. Знаешь, сведуший [в религиозных вопросах] че-

le, em diçûn 'ulm ji ba hostayê xo dipirsî, ewan dê gotibana: "Hindek Qewl wêd heyn, Berane Qewl in". Me digot: "Çawa Berane Qewl in?" Digo: "Ev Qewlne, mesele, Qewlê Qere Firqan, û heta tu çend Qewl nepirsî, tu nikarî vî Qewlî bipirsî. [Xanna Omerxalî: Çima?] Çengû ew Qewl gelekî bi me'ne ye. Heke te çend Qewl pirsî, tu di Qewla da zane bî, hinekî dê zanebûna te hebit di Qewla da, wextê piştî çend Qewl te pirsî, belkî ji me'niyêd wan fehm bikey. Û ew Qewla me'niyêd wan çi ne, ji bo çi hatine gotin".

[Xanna Omerxalî: Ji destpêkê da tu tenê Qewlan hîn dibî û şirovekirina wan hîn nabî, ne wisa?] Na. Destpêkê da mirov hîn nabit şirovekirina Qewla. Gelek sebeqe wêd heyn, mirov nizanit ew sebeqe ser çi tête gotin yan me'niyêd wan çi ne. Heta mirov nebite qewlbêjekî baş, baş Qewla fehm neket, û gelek Qewla nizanit, mirov mikarî şirovekirina wan bike. Çengo gelek sebeqe wêd heyn, mesele, wekî me Qewlê Berane Qewl, gelek sebeqe wêd tê da ne, meniyêd wan kûr in. Mirov jê fehm nekit. Mesele, Qewlê Gay û Masî di bîr û baweriya êzîdiya da... hincî ga ye — ax e, hincî masî jîk — av e. Ew Qewl tête gotin, 52 sebeqe ye û gelek tişt di wî Qewlî da ye, ez bi xo heta niho jê fehm nakim. Tiştê gelekî bi me'na wêd tê de ye.

Gelek Qewl hebûn, mesele gelek dirêj bû, û me'niyêd wî kûr bûn. Yenî gotinek hebû, gelek me'nî jê diçûn. Digotîne wan, Berane Qewl in. Qewlê Lawîkê Pîra 77 sebeqe ye û sebeqêd wî ne wekî sebeqêd Qewlê dî ne.

ловек, к примеру, когда мы приходили к нашим [духовным] наставникам (*hosta*), они говорили: «Есть несколько *каулов*, они зовутся *Каулами* Овнами». Мы спрашивали: «Что делает его *Каулом* Овном?» Те отвечали: «Это такие *каулы*, как Qewlê Qere Firqan (Гимн Черного Феркана), и пока ты не изучишь несколько *каулов*, ты не можешь вопрошать (изучать) этот *каул*». [Ханна Омархали: Почему?] Потому что это очень важный *каул*. Если ты изучил (букв.: спросил) несколько *каулов* и ты сведущ в них, если у тебя есть какое-то знание *каулов*, тогда, если ты сам спросишь некоторые *каулы*, то, возможно, что-нибудь в них и поймешь.

[Ханна Омархали: То есть сначала ты изучаешь только *каулы*, и не изучаешь их толкование, верно?] Именно так. Поначалу человек не изучает толкование *каулов*. Существует много строф; человек не знает, о чем они повествуют и каков их смысл. Пока он не станет хорошим декламатором религиозных гимнов (*qewlbêj*), пока не поймет должным образом *каулы*, пока не узнает многие из них, он не сможет их толковать. Ведь существует много стихов, например, стихи в *кауле* Овен, там много строк с очень глубоким смыслом. Он не поймет их. Например, Qewlê Gay û Masî (Гимн Быка и Рыбы), по верованиям езидов, под быком нужно понимать землю, под рыбой же — воду. В этом *кауле* 52 строфы, в которых много вещей, лично мне непонятных до сих пор. В них есть что-то очень многозначительное.

Было много *каулов*, были, например, очень длинные *каулы* с очень глубоким смыслом. То есть было некоторое слово, и у него было много значений. Их называли *Каулами* Овнами. *Каул* Лауке Пира(но) (Qewlê Lawîkê Pîra(na)) состоит из 77 стихов, и они не такие, как у других *каулов*.

*Qewlê Sera Mergê, Berane Qewl bû, û felsefeke gelekî kûr di tê da ye. Ev Qewlêd hosa êd muhîm, digotîne wan Berane Qewl. Ez di wî baweriyê da me, bes çî Qewlî ser tiştê wisa axivîba, mesele, ser xelîqetê axivîba, yan ser felsefê axivîba, digotîne Berane Qewl*¹¹¹.

Гимн Мгновения Смерти (*Qewlê Sera Mergê*) считался *каулом*, и в нем очень глубокая философия. Такие значительные *каулы* и были названы *Каулами* Овнами. Я считаю, что те *каулы*, в которых, например, говорилось о Творении или философии, и были названы *Каулами* Овнами.

Эта выдержка из беседы автора с *каулбежем* (*qewlbêj*) из автономного округа Иракский Курдистан, который показывает, что из всей езидской религиозной литературы религиозными экспертами *Каулы* Овны рассматриваются в качестве наиболее значительных и обладающих самым авторитетным статусом.

2.1.2. *Каулы, составленные недавно*

В этом параграфе обсуждаются недавно составленные религиозные тексты, заодно здесь показано, что устные тексты могут быть так же легко фальсифицированы, как и письменные. Езиды верят в то, что откровение посредством религиозных гимнов закончилось. Однако недавно на некоторых веб-сайтах и в периодических изданиях общины, равно как и в общепризнанных источниках, появились новые езидские *каулы*¹¹². В то время как религиозные гимны, которые являются частью общепринятых древних текстов и принадлежат к установленной традиции, называются *'enzelî* ('подлинные'), тексты, составленные недавно, езидские эксперты называют *ne 'eslî* или *ne 'enzelî* ('неподлинные'); иногда такие тексты также называются *emelî*, т. е. 'созданные'.

Некоторые из этих текстов были опубликованы ранее Ахмедом Мала Халилом, который писал также под именами Абу Дасен и Б. С. Делкован. 19 мая 2001 г. он отослал несколько религиозных текстов Х. Дж. Рашо. Эти тексты состояли из 8 *каулов* и одной *касыды*¹¹³, которые, как утверждалось, его отец, исламский имам Мала Халил, услышал от езидского религиозного лидера Бабы Чавиша (Babê Çawîş), бывшего в то время (1928–1929) Пиром Чарутом (Pîr Çerût), и выучил наизусть. Мала Халил прославился как хороший поэт и автор книги *Pêngavek Ligel Êzidiyan* («Шаг вместе с езидами»), которая была изъята из книжных магазинов и подвержена уничтожению. Эти тексты неизвестны армянским и грузинским езидам, более того, о них не знают даже ученики са-

¹¹¹ Из интервью автора с Марване Халилом от 21 июля 2009 г. Нинбург, Германия.

¹¹² Некоторые ошибочные и неаутентичные езидские тексты были включены в издание Reşo 2004. См.: Hecî 2009.

¹¹³ Эти тексты суть следующие: *Qewlê Mersûma Barî* (Гимн Указа Творца), *Qewlê Şêxê Sirê* (Гимн Шейха Тайны), *Qewlê Bîrhîm pêxember* (Гимн Пророка Ибрагима), *Qewlê Nuh pêxember* (Гимн Пророка Ноя), *Qewlê Melik Salim* (Гимн Ангела Салема), *Qewlê Mûsa pêxember û Xidirê zinde* (Гимн Пророка Моисея и 'бессмертного' Хидра), *Qewlê Pîr Hemedê boz* (Гимн Пира Хамада Серого), *Qewlê Mîr Mihemedê Kurdi* (Гимн Мира Мехамада Курда), *Qesîda Şêx Cêncer* (Гимн Шейха Дженджара).

мого Пира Чарута, одним из которых был Факир Хаджи. Рашо опубликовал упомянутые тексты в своей книге, где он говорит, что названия этих *каулов* и *касыд* со временем было забыто, и если бы имам Мала Халил не запомнил их наизусть, то у нас сейчас не было бы ни самих этих текстов, ни их названий¹¹⁴. Через несколько страниц Рашо пишет, что автором одного из этих *каулов* является Пир Раше Хайран¹¹⁵, поскольку его имя упоминается в последней строфе, однако в то же время он выражает сомнение по поводу этой атрибуции. Он полагает, что автором нескольких текстов — в первую очередь тех, которые приписываются Пиру Раше Хайрану (XII в.), — был Пир Чаруте Баба Чавиш (*Pîr Çerûtê Baba Çawîş*). В целом же вопрос о возможности обучения у езидского сановника мусульманского имама представляется крайне маловероятным.

К *каулам* и *касыдам*, чья подлинность сомнительна, автор также отнесла бы и ряд других *каулов*, опубликованных в журналах: вероятно, один из вариантов Гимна О Сотворении Мира (*Qewlê Afîrîna Dinyayê*)¹¹⁶, Гимн Зороастра (*Qewlê Zerdeşt*)¹¹⁷, Гимн Пира Утра (*Qewlê Pîrê Siba*)¹¹⁸, Благодарственная Молитва (*Paş duwa*)¹¹⁹ и Гимн Навроза (*Qewlê Newrozê*)¹²⁰.

В 1999 г. был опубликован религиозный Гимн Красная Среда (*Qewlê Çarşema Sor*)¹²¹. Как сообщили автору езидские эксперты, этот текст может иметь древнее происхождение, однако, в то же время, очевидно, что некоторые его пассажи являются современными. Некоторые ези́ды считают, что Гимн Какое Темное Утро (*Qewlê Çî Sibeyeke Tarî ye*), опубликованный в трех номерах журнала Лалеш¹²², возможно, также не является подлинным. Другим примером, предположительно, древнего *каула* с современными интерполяциями (как и в случае с гимном *Qewlê Çarşema Sor*) является Гимн Хана Кубада (*Qewlê Xan Qubad*), рассказывающий о реинкарнации (*qedem guhastin*) Шейха Ади. Этот гимн не сохранился даже среди осведомленных экспертов Ирака, поскольку он практически не декламировался на собраниях. Однако недавно он появился снова¹²³, причем в письменной форме, но некоторые эрудированные ези́ды¹²⁴ не уверены, принадлежит ли этот вариант к установленной традиции. В качестве еще одного примера можно назвать Гимн Таинств (*Qewlê Sura*), который, по мнению всех экспертов, является новым про-

¹¹⁴ Reşo 2004: II.595. В 1994 г., когда Мала Халил вернулся из Ирана в Ирак, Бадал Факир Хаджи со своими друзьями Дахилом Шамо и Маджидом Хасо приехали нанести ему визит. В ходе их беседы Мала Халил даже словом не обмолвился о текстах, которым он научился от Пира Чарута. Вполне возможно, что упомянутые выше тексты не являются подлинными езидскими *каулами* и *касыдой*.

¹¹⁵ Reşo 2004: II.598.

¹¹⁶ Опубликовано Курдоевым.

¹¹⁷ *Êzdaname I. Qewl, Duha, Diroze û Jandilên Êzdiyan* (Êzdaname I. *Qewls*, Prayers, *Diroze* and *Jandils* of Yezidis), Bielefeld, 1999, p. 142–147; *Laliş B 15*, Bielefeld, 2001: 13f.

¹¹⁸ Вебсайт www.lalish.de.

¹¹⁹ Опубликовано Джеладатом Бадерханом.

¹²⁰ *Êzdaname* 1999: 139–141; *Laliş B 15*, 2001: 18.

¹²¹ *Êzdaname* 1999: 106; *Laliş A 21*, 2004: 206–213. Две другие версии гимна были записаны автором в апреле 2008 г. в Иракском Курдистане (см.: CD).

¹²² *Laliş A 18–19*, 2002: 333–329; *Laliş B 20*, 2003: 12; *Laliş A 25*, 2006: 191–196.

¹²³ Reşo 2004: I.438–442.

¹²⁴ Такие как Факир Хаджи и Марване Халил.

изведением. Несмотря на то, что эти тексты не являются основными, они оказались восприняты езидами и стали, таким образом, частью их религиозной традиции.

На данный момент у нас пока нет надежного метода, который бы позволил окончательно определить «аутентичность» текста. Только мастера высочайшего класса в области устной религиозной традиции могут сделать это. Как рассказал автору один из религиозных экспертов: «Я лично не верю в эти *каулы* (*Min bi xo îmana bi wan Qewla nîne*)! Когда человек смотрит на этот *каул*, когда он его читает, он знает, подлинный (*enzelî*) он или сфабрикованный (*hatiye çêkirin*)»¹²⁵.

2.2. Бейм (Beyt)

Несмотря на то, что *беймы*¹²⁶ почитаются всеми езидами, они, в отличие от *каулов*, не считаются боговдохновенными текстами. *Беймы* в основном посвящены историям из жизни святых людей. Они описывают различные мифологические мотивы и содержат советы, при этом они могут содержать и нерелигиозную тематику. Иногда они имеют хождение и в других традициях. Езидские религиозные эксперты ссылаются на *беймы* как на поэмы, повествующие в первую очередь об исторических персонажах и о любви (*Beyt êd aşiqan in, ser beşerêd têne gotin*), в то время как основные темы *каулов* — Божественная сила, ангелы и Божественные Сущности (*Qewl ser keremdar in, ser ewliye, ser milyaketa*)¹²⁷. Многие езидские эксперты при проведении интервью отмечали, что *беймы* во всех отношениях «проще» (*sivikitir*, букв.: ‘легче’), чем *каулы*.

Большинство *беймов* исполняются во время общественных собраний¹²⁸. Есть, однако, определенное количество *беймов*, исполняемых ежедневно. Среди них, к примеру, *Бейм Простолюдина* (*Beyta Cindî*), исполняемый на рассвете, или *Бейм Шейха Шамса* (*Beyta Şêşims*), который произносят после восхода солнца, а также *Бейм Вечера* (*Beyta Êvarê*) — его произносят непосредственно перед закатом. Также *беймы* декламируются в продолжение религиозных событий — таких как, например, процессия *Tawûs gêran* (‘Вынос [статуэтки] Павлина’).

2.3. Касыда (Qesîde)

Считается, что *касыды* были составлены последователями Шейха Ади¹²⁹. Некоторые из них действительно известны под авторством Шейха Ади. Традиционно, *касыды* — это короткие произведения, порою содержащие всего

¹²⁵ Из интервью автора с Марване Халилом от 22 июля 2009 г. Нинбург, Германия.

¹²⁶ Помимо обозначения категории езидской религиозной литературы, термин *Beyt* может означать «мелодию» (*kubrî*). Люди из аудитории могут попросить декламатора исполнить произведение с мелодией, сказав: *Bi beyta bêjî, bi kubrî bêjî* (‘Исполни его с *беймом*, [т. е.] с мелодией (*kubrî*)’).

¹²⁷ Из интервью автора с Факиром Хаджи в Ба‘дре (2008).

¹²⁸ О способах исполнения *беймов* см.: Глава IV.

¹²⁹ Kreyenbroek и Rashow 2005: 51.

лишь шесть строк¹³⁰. Ряд *касыд* составлены на арабском языке, остальные же — на курманджи. Структура рифм у *касыд*, составленных на курманджи, не соответствует таковой у *касыд* на арабском.

Всего существует около 35 *касыд*, 15 из которых — это *касыды* пиров¹³¹, 16 — *касыды* шейхов и несколько общих *касыд*, образующих часть *Сама*‘ (*Sema*‘). Ареалом наибольшей концентрации исполнения *касыд* и *Сама*‘ были деревни Ба‘шике и Бахзане, где *кавалы* были и до сих пор остаются основными исполнителями *Сама*‘.

2.4. Молитва: *Du‘a* и *Diroz(g)e*

Для обозначения молитв езиды часто пользуются двумя терминами, встречающимися вместе, а именно: *Du‘a* и *Diroz(g)e*. Езидские молитвы в основном носят частный характер и не предназначены для исполнения перед большой аудиторией, однако во время общественных собраний декламаторы религиозных текстов могут исполнить некоторые из них (например: *Terqîn* или *Du‘a Sifrê*).

В ходе работы над этой книгой автор собрала около 60 опубликованных и неопубликованных молитв (не считая вариантов). *Du‘a* обычно короче, чем остальные категории религиозной литературы (за редким исключением), и многие из них не разделяются на строфы, хотя в некоторых недавних публикациях можно обнаружить (искусственное) строфическое членение этих молитв. Только некоторые молитвы подразделяются на строфы и исполняются с мелодией (*kubrî*).

Согласно езидской традиции, следующие три текста, которые мы позже обсудим каждый по отдельности, также принадлежат категории *Du‘a*, это: *Diroz(g)e*, *Terqîn* (букв.: ‘руководства’) и *Şehdetiya Dîn* (Свидетельство Веры). Все остальные молитвы могут быть классифицированы согласно их содержанию и случаям их употребления. В литературе о езидах часто можно прочитывать, что они не молятся Богу. Это не так, однако количество молитв, обращенных к Богу, невелико. Езиды считают, что человек слишком незначителен, чтобы обращаться к Богу напрямую¹³². Молитвы, посвященные Богу, суть следующие: *Du‘aya Tawûsî Melek* (Молитва Тауси Малака)¹³³, *Du‘a bona Xwedê* (Молитва Богу), *Methê Xwedê* (Хвала Богу) и др.

Езидские молитвы, согласно своему содержанию, могут быть разделены на различные тематические группы, например:

¹³⁰ Например: *Qesida Pîrê Kemal*, см.: Экскурс I.

¹³¹ Перечень *касыд* см. в Списке устных религиозных езидских текстов.

¹³² Более того, жертвоприношение непосредственно Богу, а не Святым Мужам и заступникам, среди езидов неизвестно.

¹³³ Гимн Тауси Малака, иногда называемый и Молитва Тауси Малака (*Du‘aya Tawûsî Melek*), по причине своего названия привел к большому числу ошибочных толкований этого текста и его теологических импликаций. Некоторые авторы приравнивают Тауси Малака — первого ангела, созданного Богом, — к самому Творцу. Однако Гимн Тауси Малака не посвящен ему самому, но является восхвалением Бога со стороны Тауси Малака. Так, многие осведомленные езиды перед декламацией этого гимна даже рассказывают историю о том, как сам Тауси Малак декламировал его во славу Бога.

— молитвы в продолжение дня: *Du'aya sibeykê* (Утренняя Молитва), *Du'aya hêvarî* (Вечерняя Молитва);

— молитвы, относящиеся к езидским символам и религии: *Du'a Xerqe* (Молитва *Xerqe*), *Du'a êzdiyatiyê* (Молитва Езидизма);

— молитвы, относящиеся к езидским кастам: *Du'a Pîraniyê*¹³⁴ (Молитва Пиров), *Du'a Mirîdiyê* (Молитва Мридов);

— молитвы по конкретным случаям, читаемые во время дневных ритуалов: *Du'aya oxirê* (Молитва Удачи, произносимая перед дальней поездкой), *Du'aya sifrê* (Молитва о Пище), *Du'a ziyaretbûnê* (Молитва о Паломничестве);

— молитвы, связанные с обрядами перехода: Молитва о Локоне Волос (*Du'aya biskê*), которая произносится во время выполнения церемонии инициации *bisk birîn* (отрезание локона волос [у мальчика])¹³⁵, также *Du'a me'r birînê*¹³⁶ (Молитва об Акте Бракосочетания), *Du'ayê Dewrêşê 'Erd*¹³⁷ (Молитва о Дауреше Земли, читаемая во время предания тела усопшего земле).

— молитвы о выздоровлении: *Du'aya dûpişkê û mar* (Молитва от [Яда] Скорпиона и Змеи)¹³⁸, *Du'aya êşa mekanî jinê* (Молитва от Боли в Матке);

— молитвы, связанные с луной, звездами и природой: *Du'a kêma heyvê* (Молитва Убывающей Луны), *Du'aya stêra demilqapî* (Молитва Утренней Звезды).

2.4.1. *Diroz(g)e*

Езиды Ирака называют эту молитву *Diroze*, в Армении и Грузии — *Dirozge*. Она может быть рассмотрена как одна из наиболее важных езидских молитв, поскольку это единственная молитва, в которой можно обнаружить упоминание ряда имен Священных Сущностей езидизма, заступников, ангелов, дервишей, святых, пиров, шейхов, джиннов и др. Вдобавок она содержит названия множества священных объектов и топонимов святых мест езидизма. Идентификация большей части названий, упомянутых в этой молитве, без сомнения, пролила бы свет на раннюю историю езидизма¹³⁹.

Варианты молитвы, произносимые езидами Армении, обычно длиннее аналогичных вариантов у езидов Ирака. Способ изложения в этой молитве функционирует как кодовая система, открывающая большой массив данных о езидской религиозной истории, поскольку в ней содержится множество специальных символов и терминов, выраженных при помощи лапидарного и сжатого стиля. К примеру, вот одна из строк: *Xatira roja morkebê kî* ('Ради дня корабля')¹⁴⁰. Она является аллюзией на сюжет, повествующий о дне, когда

¹³⁴ Для своих каст езиды используют обобщающие названия, например, все езиды из касты пиров называются *pirani* (*Pîranî*), из касты шейхов — *şexmi* (*Şêxiti* в Ираке) и *şexani* (*Şêxanî* в Армении), а все мриды называются *mridu* (*Mirîdî* в Ираке) и *mriðxana* (*Mirîdxane* в Армении).

¹³⁵ *Bisk birîn* — это церемония, связанная с обрядом инициации у езидов. Во время её проведения приглашается Шейх Локон, который и совершает обряд, отрезая мальчику маленькую прядь волос на голове.

¹³⁶ У этой молитвы существует и другое название: *Diroze Zewacê* (Молитва о Браке).

¹³⁷ Эта молитва также называется *Du'a Tesmilî 'Erdê*. См.: Экскурс I.

¹³⁸ Используется при укусе змеи или скорпиона.

¹³⁹ В этой молитве возможны также и позднейшие интерполяции.

¹⁴⁰ С. 79. См.: Экскурс I.

Бог создал корабль и путешествовал на нем с четырьмя своими спутниками по первобытным водам, пока не остановился вблизи того места, где был возведен Лалеш.

В отличие от большей части *каулов* и *байтов*, строфы *Diroz(g)e* могут насчитывать от 3 до 12 рифмованных или нерифмованных строк.

2.4.2. *Terqîn*

Эта молитва, называемая у езидов Ирака и Сирии *Талкин (Telqîn)*¹⁴¹, а у езидов Кавказа *Таркин (Terqîn)*, читается во время похоронных обрядов, во время жертвоприношений, совершаемых пирами и шейхами у езидов Армении и Грузии, и другими религиозными экспертами (например: *qewlbêj*, *qewal*, *feqîr*) у езидов Ирака. В общественных местах женщинам традиционно строго запрещено произносить данную молитву¹⁴².

Таркин составлен на языке курманджи с использованием множества слов и длинных выражений, заимствованных из арабского. Человек, не знающий арабского, вряд ли поймет её значение. Езиды Армении и Грузии в целом не поняли значения этой молитвы и приписали ей мистический смысл, что, в свою очередь, привело к признанию за этой молитвой особого священного статуса. Варианты этой молитвы, особенно в общинах Ирака и Армении, сильно отличаются друг от друга.

В отличие от езидов Ирака, езиды Армении и Грузии после исполнения *каула* читают короткую молитву, тоже называемую *Таркин (Terqîn)*, но отличную от только что описанной выше, которая служит как бы «подтверждением» религиозного гимна¹⁴³.

2.4.3. *Свидетельство Веры (Şehdetiya Dîn)*

У езидов Армении и Грузии Свидетельство Веры называется *Şehdetiya Dîn* (*Şe'detiya Dîn*) или *Şehdetiya ser be'lgî*¹⁴⁴ (Свидетельство [Веры] на подушке), в то время как в Ираке его часто называют *Şehda Dîn*. «Свидетельство Веры» известно широкому кругу верующих и считается наиболее важной и часто произносимой молитвой. Ее произносят каждый вечер перед отходом ко сну; некоторые полагают, что её следует произносить и по утрам.

Варианты Свидетельства Веры¹⁴⁵ у езидов Армении и Грузии¹⁴⁶ отличаются от таковых в Ираке. Некоторые варианты (большей частью на Кавказе и в Шенгале) имеют добавочные вступления, в них говорится о двух палачах

¹⁴¹ От арабского *talqîn* (تلقين) 'руководства'.

¹⁴² Что, в свою очередь, не означает, что женщины не знают этой молитвы.

¹⁴³ Из интервью автора с Пиром Канате Какэ (Pîr Qanatê Kakê) от 2 августа 2008 г. Москва, Россия.

¹⁴⁴ Это, возможно, связано с первой строкой молитвы, которая у езидов Армении начинается следующими словами: *Serê min be'lgî* ('Голова моя на подушке'), а также ввиду того, что она произносится перед отходом ко сну.

¹⁴⁵ Три записи этой молитвы доступны на CD.

¹⁴⁶ См.: Экскурс I.

(Седжадин — вестник смерти — и Насердин — палач, забирающий души), которые приходят к человеку в момент смерти и просят его произнести Свидетельство Веры перед тем, как один из них заберет его душу.

2.5. *Pişt Perde* и другие категории

Pişt Perde (За Завесой) — еще одна категория езидских религиозных поэтических текстов. Эта категория не является широко известной, и произведения, к ней относящиеся, иногда рассматривались как *бейты*. Все они исполняются на общественных собраниях с помощью особых напевов (*kubrî*). В Ираке *Pişt Perde* часто декламируются после исполнения *каула*¹⁴⁷.

Pişt Perde представляют собой разновидность диалога между двумя или более сведущими езидами или *святыми людьми*, посвященного вопросам религии и мироздания. Езиды Ирака называют эти тексты «смыслами» (*me'ne*)¹⁴⁸. Согласно традиции, вопросы в этом тексте были составлены неким сведущим езидом в форме поэмы, к которой уже другим человеком были добавлены ответы. Сведущие эксперты в области традиции в Армении рассказали автору, что они слышали, будто среди езидов Османской империи практика диалогов на религиозные темы была очень распространенным явлением¹⁴⁹.

Количество *Pişt Perde* не является фиксированным, но считается, что на данный момент их около семи, хотя раньше их насчитывалось более 20¹⁵⁰.

Помимо основных категорий устной езидской религиозной литературы, описанных выше, существуют также песни (например: *Lavij(ok)*, *Xizêmok*, *Robarîn* и *Payîzok*), содержащие религиозные элементы, однако основным направлением этих песен является любовная лирика. Тем не менее, согласно некоторым *каулбежам*, песни *Xizêmok*, *Robarîn* и *Payîzok* следует рассматривать как *Pişt Perde*¹⁵¹.

Религиозные речения (благословения), моления и заклинания также должны быть включены в исследование устной езидской религиозной литературы. Вот, например, некоторые из них, связанные с Шамсом: *Şems piştovanê te be!* ('Да защитит тебя Шамс!'), *Mertala Şems ser milê te be!* ('Да пребудет щит Шамса на плече твоём!'), *Ya Şems, tu hewara heftê du mileta bêyî, paşê hewara me!* ('О Шамс, помоги 72 народам, затем помоги и нам!') и др.¹⁵²

¹⁴⁷ Из интервью автора с Марване Халилом от 22 июля 2009 г. Нинбург, Германия.

¹⁴⁸ Примечательно, что катехизис 1974 г., обнаруженный у езидов Армении, назван составителем *Me'nî. Vekirina pirsê perdekirî, bi gotina terîqa* ('Смысл. Разъяснение скрытых (букв.: 'за завесой') вопросов согласно духовенству').

¹⁴⁹ Из интервью автора с Пиром Тосене Каро (*Pîr Tosinê Qero*, р. в 1929 г.) от 16 октября 2007 г. Дузкенд, Армения.

¹⁵⁰ Из интервью с Марване Халилом от 22 июля 2009 г. Нинбург, Германия.

¹⁵¹ Из интервью с Пиром Али Халилом от 22 июля 2008 г. Михат, Иракский Курдистан.

¹⁵² Среди других популярных благословений можно отметить следующие: *Şems hewara te bê!* ('Да поможет тебе Шамс!'), *Ocaxa min piştovanê te be!* ('Да поможет тебе мой священный род!'), *Bira du'a her heft siyarê mala Adiya te be!* ('Да пребудут с тобой молитвы всех семи всадников из дома Шейха Ади!'), *Bira çil mêrê Şixadî dergê xêra te veke!* ('Да раскроют 40 Мужей Шейха Ади для тебя врата добродетели!') и др.

Помимо этого существует еще большое число прозаических религиозных категорий, представленных *Mishabet* ('проповедь', т. е. лекции или «учебные» занятия), *Çîrok* и *Çîvanok* (сюжеты, зачастую называемые легендами и мифами)¹⁵³, а также *Dastan* и *Me'na* (или *Pirs*), функционирующими как толкования религиозных гимнов.

Помимо устных езидских религиозных текстов есть и другие категории устной литературы, также содержащие информацию о религиозной жизни общины. Таковы песни, такие, например, как *kilamên mêranîyê* (героические и военные песни), которые поются езидами и которые являются богатым источником по устной истории¹⁵⁴. Группа песен *kilamên şînî* и *stranên ser şînê*¹⁵⁵, т. е. спонтанные импровизации плачей, которые обычно поются женщинами на похоронах или в доме, также могут содержать религиозную информацию.

Заключение

Ядро религиозного знания сохраняется в устной литературе, передававшейся изустно от поколения к поколению и охватывающей различные категории религиозной поэзии и прозы, равно как и экзегетическую традицию. Каждая из этих категорий содержит свои *эмические* термины, однако один и тот же текст может принадлежать одновременно к разным категориям. Как было показано выше, не всегда легко четко отграничить одну категорию от другой, и использование терминов у езидов порою не совпадает. Основным критерием классификации текста как принадлежащего к определенной категории является не его форма, содержание и функция, но его традиционная принадлежность, которая, возможно, была установлена еще во времена ранней истории езидской общины.

Разные категории езидской религиозной литературы нужно исследовать в качестве составной части более широкой системы нарративов.

¹⁵³ О традиции *çîrok* см.: Глава III.

¹⁵⁴ Одной из лучших работ, посвященных собранию и анализу исторических песней курдов, является: Джалилов О. Дж. Исторические песни курдов. СПб., 2003.

¹⁵⁵ Подробнее об этом см.: Amy de la Bretèque, E., *Paroles Mélodisées: Récits Épiques et Lamentations chez les Yezidis d'Arménie*, Paris, 2013.

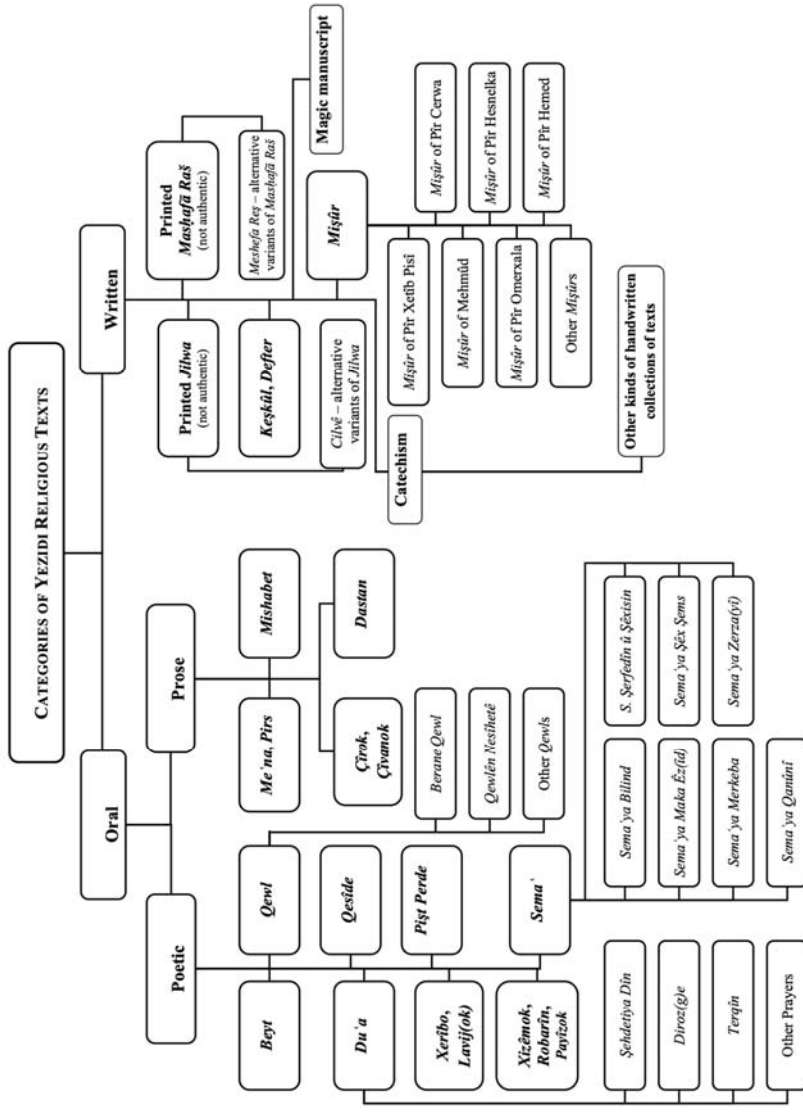


Diagram. Categories of Yezidi Religious Texts

ГЛАВА III

АСПЕКТЫ ЕЗИДСКОЙ МИФОЛОГИИ: ТРАДИЦИЯ *ĉĪROK*



Введение

Езидская мифология в качестве религиозного знания

Езидская экзегетика развивалась исключительно на базе изустно передаваемого священного предания¹, основной частью которого является традиция *чирок* (*ĉĪrok*). *Чирок* часто переводится как ‘рассказ, история’, но «фактически может иметь и более широкий спектр значений, охватывая все то, что принято называть „мифами“ и „легендами“»². Поскольку езидские религиозные тексты зачастую можно понять, только обладая знанием соответствующих сюжетов (что подразумевает знание их всеми сведущими в религиозных вопросах езидами), последние, таким образом, играют значительную роль в постижении этих текстов и, следовательно, в комментаторской традиции³. В отличие от упомянутых текстов, нередко содержащих множество исламских и, частично, суфийских элементов, большинство связанных с езидизмом рассказов содержат более архаические концепты, и на основании недавних исследова-

¹ Зороастрийская экзегетика, к примеру, также развивалась преимущественно (если не исключительно) на базе устной традиции. См.: Kreyenbroek, Ph. G., ‘Exegesis i. In Zoroastrianism’, *Encyclopædia Iranica*, Yarshater, E. (ed.), vol. 9.5, New York, 1999, p. 113–116.

² Kreyenbroek, Ph. G. and Rashow, Kh. J., *God and Sheikh Adi are Perfect: Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Wiesbaden, 2005, p. 49.

³ Для религиозного эксперта очень важно уметь интерпретировать религиозные тексты для аудитории таким образом, чтобы оба религиозных взгляда — «официальный», основанный на религиозных поэтических текстах, и «популярный» — не противоречили, но дополняли друг друга.

ний⁴ правомерно утверждать, что некоторые из них уходят своими корнями в древний индоиранский пласт. С другой стороны, именно на примере традиции *çîrok* можно лучше всего наблюдать «инклюзивный» характер езидизма, который воспринял ряд сюжетов из иранской, исламской, иудеохристианской и гностической мифологии, гармонично инкорпорируя их в свою традицию.

Сюжеты езидских мифов, рассказываемые во время религиозных церемоний, играют важную роль в сохранении в памяти и передаче религиозного знания. Они могут появляться в устных комментариях к религиозным текстам, рассказываться между строф (*sebeq*) либо до или после исполнения поэтического текста, где они действуют как интерпретация последнего, более подробное описание событий, встречающихся в тексте. Именно по этой причине для обозначения таких сюжетов езиды пользуются различными терминами. Среди них есть следующие: *me'na* ('смысл'), *pirs* ('вопрос'), *şîrove* ('толкование') и *çîrok* ('рассказ, история')⁵. Два последних термина используются в основном в Ираке, тогда как первые два — как в общинах Ирака, так и в Армении.

В этой главе будет показана взаимосвязь *каулов* (гимны) и *чирок* (сюжеты). Термин *чирок* будет использоваться по отношению к сюжетам, составляющим основное содержание мифов и легенд, отраженных также и в *каулах*. Важно помнить, что хотя категории езидской литературы можно воспринимать изолированно друг от друга, тем не менее между ними и *чирок*, а равно и комментаторской традицией, существует устойчивая связь.

Крайенбрёк отмечает в своей неопубликованной статье:

Что касается их содержания, многие *каулы* содержат в себе большое количество аллюзивных ссылок, зачастую на *чирок*, который лежит в основе *каула*; невозможно понять такой *каул* без знания *чирок*. Как мы уже видели раньше, само слово *чирок* используется в основном для историй и рассказов, включая в себя все то, что на западе принято называть мифами и легендами, а иногда и для доктринального дискурса, изложенного в анекдотической форме. По некоторым темам существуют довольно длинные и сложные сюжеты, часто связанные с *каулом*, равно как и наоборот — более краткие и легкие варианты, подчеркивающие те моменты, которые, вероятно, будут более востребованы широкой аудиторией⁶.

Согласно Крайенбрёку, в езидской традиции *чирок* можно обнаружить разницу между «народной» ('popular') и «священнической» ('learned') вер-

⁴ См., например: Kreyenbroek, Ph. G., 'Mithra and Ahreman, Binyāmīn and Malak Tāwūs: traces of an ancient myth in the Cosmogonies of two modern sects', in Gignoux, P. (ed.), *Recurrent Patterns in Iranian Religions: from Mazdaism to Sufism*, proceedings of the Round Table Held at Bamberg, 30th Sept. — 4th Oct. 1991, Paris, 1992, p. 57–79; Omarkhali, Kh., 'The status and role of the Yezidi legends and myths. To the question of comparative analysis of Yezidism, Yārisān (Ahl-e Haqq) and Zoroastrianism: a common substratum?', *FO* 45–46, Krakow, 2009–2010, p. 197–219.

⁵ В некоторых современных работах на курдском языке мифы называются *efsane* ('сказки'), в то время как езиды обычно не пользуются этим словом в религиозном дискурсе, ибо использование этого слова для мифов имеет уничижительную коннотацию; ни один эксперт по религиозным текстам не употребил бы этот термин по отношению к езидским *çîrok*.

⁶ Автор выражает признательность Филипу Крайенбрёку за возможность ознакомиться с его еще не опубликованной статьей «On the function of the *Qewls* in the Yezidi Tradition», представленной на конференции в Париже.

сиями. Э. Дж. Мурад в 1993 г. в своей докторской диссертации писал, что знание этих популярных мифов почерпнуто езидами из слушания рассказов своих шейхов и пиров⁷. Автор настоящего исследования добавила бы к сказанному, что разделение на «священническую» и «народную» традицию применимо ко всему езидскому религиозному знанию. Следовательно, знание либо в большей степени сосредотачивается в руках духовенства, либо является доступным и известным широкому кругу людей.

Религиозные гимны составлены в поэтической форме, в то время как *чирок* являются прозаическими рассказами. Смысл гимнов более скрыт и наполнен аллюзиями, тогда как прозаическое повествование является эксплицитным. В сравнении с мифами язык религиозных гимнов более сложен и изобилует терминологией, тогда как мифы сообщаются в простой словесной форме. Гимны исполняют специально обученные мужчины, такие как, например, *каулбеж* (*qewlbêj* декламатор/эксперт; см.: Глава IV), и часто с разной мелодией (*kubri*). В противоположность гимнам, знание езидских *чирок* доступно для всех людей, и их могут рассказывать как мужчины, так и женщины.

Как и многие другие аспекты езидизма, мифология также представлена местными традициями, сохранившими разнообразные сюжеты, одни из которых являются общими для всех езидов, другие же нет. К тому же некоторые мифы, преобладая в одной общине, в другой могут быть забыты или вовсе неизвестны. Существует ряд *чирок*, не имеющих соответствия в езидских религиозных гимнах⁸. Чаще всего мифические рассказы имеют отношение к событиям прошлого (космогонические мифы и «религиозные рассказы»), и есть только несколько *чирок*, повествующих о грядущих событиях, т. е. эсхатологические мифы⁹, которые более подробно изложены в религиозных поэтических текстах.

Из всего многообразия езидских *чирок* опубликовано было только несколько¹⁰. Современные исследования сосредотачиваются в основном на темах космогонии и на происхождении человека¹¹.

Цели и объем настоящей главы, к сожалению, не позволяют нам дать полное описание езидской мифологии, которое потребовало бы отдельного исследования или даже целого ряда монографий. Эта глава показывает, каким образом езидское религиозное знание манифестируется в традиции *чирок* и как последняя дополняет «ортодоксальное» знание, основанное на изустно

⁷ Murad, J. E., *The Sacred Poems of the Yazidis: an Anthropological Approach*, unpubl. thesis, University of California, Order No. 9422024, Los Angeles, 1993, p. 297.

⁸ См.: Omarkhali 2009–2010: 197–219.

⁹ Эсхатология, более подробно представленная в езидских религиозных гимнах, также может противоречить популярным народным верованиям, основанным на концепции перерождения, называемой *kirasgorîn* ('смена рубахи'). Последняя преобладает в общине Ирака, в то время как на Кавказе езиды в основном придерживаются веры в Ад и Рай.

¹⁰ См., например: Nau, F. and Tfinkdji, J., 'Recueil de textes et de documents sur les Yézidis,' *ROC*, 2nd series, vol. 20, 1915–1917, p. 142–200, 225–275.

¹¹ Kreyenbroek 1992: 57–79; Kreyenbroek and Rashow 2005: 25–31; Omarkhali 2009–2010: 197–219; Spät, E., *Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition*, Piscataway, NJ, Gorgias Dissertations in Religion 52, 2010, esp. chs. 6 and 9; and Spät, E., 'Religion and oral history: the origin myth of the Yezidis', in Ch. Allison and Ph. Kreyenbroek (eds.), *Remembering the Past in Iranian Societies*, Wiesbaden, 2013, p. 33–45.

передаваемых священных поэмах. Некоторые из этих рассказов представлены в качестве примера, поскольку позволяют увидеть, как «религиозное знание» выстраивает фундамент религиозной традиции. Цель данной главы заключается в демонстрации того факта, что мифология является неотъемлемой частью езидского религиозного знания, будучи гораздо ближе к народному мировоззрению, чем знание, передаваемое «священнической» элитой или группой экспертов, которые, с другой стороны, также часто ссылаются на все те же *чирок* в своих комментариях. Исследование сосредотачивается на примерах ряда езидских космогонических и космологических мифов, включая мифы о происхождении человека, а именно создание первого человека Адама. Эти рассказы имеют дело с одним до сих пор не исследованным аспектом езидской традиции, а именно с тем фактом, что последняя содержит анализ *чирок*, повествующих о превращении хаоса в космос во время Творения, являющийся весомым вкладом не только в езидскую мифологию, но в исследование мифологии вообще. Большинство сюжетов, представленных здесь, опубликованы впервые.

В этой главе анализируются семь *чирок*, большая часть которых публикуется здесь впервые¹², разбираются езидская концепция *axis mundi* и различные типы модели космоса, а также исследуется превращение хаоса в космос в езидской мифологии. Основными этапами этого процесса являются переход от бесформенной стихии воды к суше, а затем переход от бинарного деления к трихотомическому, т. е. отделение друг от друга трех сфер — неба, земли и подземного мира. Затем исследуются три антропогонических мифа, которые иллюстрируют процесс перехода хаоса в космос: 1) отказ земли придать и принять форму тела Адама по причине слабости человеческой природы; 2) «незаконченный» первочеловек и демонические создания, существующие на периферии¹³ и препятствующие упорядочиванию Вселенной; 3) отказ души войти в тело Адама — опять же из-за слабости его природы.

1. Космологические и космогонические мифы езидов

Езидские религиозные гимны, содержащие «ортодоксальную» или «официальную» версию космогонии, sporadически предоставляют краткую информацию о превращении хаоса в космос и только фрагментированные ссылки на

¹² Шесть историй были записаны автором во время полевых исследований, а один из мифов был опубликован на русском языке в переводе Вильчевского в 1930 г. (см.: Вильчевский О. Очерки по истории езидства // *Атеист*. 51. М., 1930. С. 8–113). Все тексты даны на языке оригинала (курманджи) и переведены с английского на русский язык переводчиком книги [Рустамом Галаниным], за исключением одного мифа, опубликованного Вильчевским в 1930 г. в русском переводе. В некоторых случаях проведено сравнение с мифологией йарисанизма (Ахл-и Хакк) и представлены некоторые части их подлинных *каламов*, снабженных также русским переводом.

¹³ Езидское мифологическое мышление располагает демонические существа преимущественно на морском побережье. Езиды верят, что джинны обитают на «границах» — под порогом, на морском берегу и т. д. О роли порогов и других «границ» в езидской системе верований см.: Omerxali, X., *Êzdiyatî: Cîvak, Sembol, Ritûel* (Езидизм: общество, символ, ритуал), from English to Kurdish: E. Opengîn, Istanbul, 2007, p. 115–120.

сотворение Адама. В езидской мифологии можно обнаружить больше подробностей, касающихся этих вопросов.

Время. Мифическое прошлое выглядит не просто как время, которое предшествовало настоящему, но как отдельная эпоха. Это мифическое время, *Urzeit*, предварявшее ¹⁴ начало эмпирического времени. Мифическое время наполнено событиями, но ход этого времени неясен ¹⁵. Трансцендентное сакральное мифическое время аисторично, и некоторые действия, совершенные в то время, воспроизводятся посредством ритуалов, например, процессия *Самы* (*Sema*) в ходе праздника Джемайе (*Eyda Cemayê*) символически напоминает время Творения. *Анзал* (*enzel*) ¹⁶ — эзотерическая сфера времени — играет главную роль в езидских космогонических мифах и предшествует времени сотворения мира. В ней сосуществуют разные понятия о времени ¹⁷: *анзал* (*enzel*) как эзотерическая сфера времени; циклическое время, которое обычно обозначается как *bedîl* или *dewr*; линейное время, которое движется от начала Божественного творения к финальной точке коллективной эсхатологии. Езидские понятия времени ясно показывают, что линейная и циклическая модели времени не исключают друг друга, но могут с легкостью сосуществовать в рамках единого мировоззрения.

1.1. «Ортодоксальный» миф о Творении согласно езидским гимнам

Согласно езидским священным поэтическим текстам, миф Творения начинается с описания пустоты, которая представляется как отсутствие земли (*ne 'erd hebû*, QZM ¹⁸, DB ¹⁹), неба (*ne 'ezman bû*, QZM, DB), Божьего престола (*ne 'erş bû*, QZM), гор и местностей (т. е. стран, *ne çiya*, *ne sikan bû*, DB), а также упорядоченности во Вселенной. Такой зачин является общим местом в мифологиях разных народов. Происхождение космоса (Вселенной) в целом часто описывается как творческий акт Бога, который внес упорядоченность (*hed û sed*) во Вселенную (*Hingî [Xwedê] dane hed û sed e*, QZM).

¹⁴ Мелетинский Е. М. *Поэтика мифа*. 3-е изд. (1-е изд. 1976 г.) Серия: Исследования по фольклору и мифологии Востока. М., 2000. С. 173.

¹⁵ Боас рассматривал корреляцию действия по отношению к мифическому времени в качестве основной черты мифа как жанра. См.: Ф. Боас (цит. по: Мелетинский 2000: 175).

¹⁶ Ср. с ар. *azal*. «Арабский теологический термин, производный из пехлевийского *a-sar* 'без головы' и уже в раннем *каламе* мутазилитов означающий 'вечность *a parte ante*' в противоположность *abad* — 'вечности *a parte post*'... Нольдеке предлагает выводить это слово из сир. *Ezal*». См.: Van Ess, J., 'Azal', *Encyclopædia Iranica*, III/2, p. 179. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/azal> (дата обращения: 17.12.2015).

¹⁷ О понятии времени в езидизме см.: Omarkhali, Kh. and Rezaia, K., 'Some reflections on the concepts of time in Yezidism', in Ch. Allison, A. Joisten-Pruschke, and A. Wendtland (eds.), *From Dâena to Dîn. Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt*, Wiesbaden, 2009, p. 331–346; and on the history in Yezidi sacred texts see Kreyenbroek, Ph., 'History in an oral culture: the construction of history in Yezidi sacred texts', *JKS* 6, 2008, p. 84–92.

¹⁸ *Qewlê Zebûnî Meksûr* (Гимн Слабого и Разбитого), записанный автором со слов Пира Тосене Каро 16 октября 2007 г. (Дузкенд, Армения).

¹⁹ *Du 'a Baweriyê* (Молитва Веры), sebeq 1, см.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 104.

Согласно езидской традиции, до того, как сотворить мир, Бог из Самого Себя (*Pedşê min bi xo efirandî dura beyzaye*, QB&E²⁰; *Padişê min Dur ji xo çê kir*, QŞ²¹) создал Белую Жемчужину²², которая не имела материальной формы²³. Таким образом, первичный космос представлял собой тьму и Бог привнес в него свет. Затем Бог в одиночестве пребывал в этой Жемчужине (*Pedşa li nav durê li xewle bú*, DB²⁴). Бог был сокрыт внутри Жемчужины (*Padişê min li navdayî mixfî bú*, QB&E²⁵ или *Textê nûrî sedef*, *Pedşê min li navdayî bi xef*, QB&E²⁶). Основные элементы этого рассказа засвидетельствованы также в традиции йаресанизма, где говорится, что Владыка пребывал в Жемчужине, а Жемчужина в море, и не было тогда еще ни водной глади, ни земли (*çand wakht durr dalyā bî, baħr û barr nawî*²⁷). Затем Господь вышел из Жемчужины:

Gorani	Русский перевод
1. <i>Mawlā va durr bî durr va tay Daryā</i>	Владыка был в Жемчужине, Жемчужина была в море.
2. <i>Va durr bar āmā jîhān kard mahyā</i>	Он вышел из Жемчужины, показал (сделал видимым, сотворил) мир.
3. <i>Nāwî wêsh nîyā va Khāvandigār</i>	Он дал себе имя «Творец» ²⁸ .
4. <i>Arsh, kursî, farsh āwsā dā qarār</i>	Потом Он создал Престол ²⁸ и ковер.
5. <i>Haftād hazār sāl tak û tanyā fard</i>	70 тысяч лет в полном одиночестве
6. <i>Va rû dalîyāva chogān bāzîsh kard</i> ²⁹	Играл [Он] <i>chogān</i> (поло) на глади морской ³⁰ .

²⁰ *Qewlê B & A* (Гимн Б и А), с. 6, см.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 72.

²¹ *Qewlê Şêxûbekir* (Гимн Шехубакра), записан автором со слов Марване Халила 9 декабря 2007 г. Нинхаген, Германия.

²² Зороастрийцы верят, что существовало «большое светлое пространство», которое было местом Ахура-Мазды, и называлось оно «бесконечным светом» (Bnd. Fr. 1: 2). Крайенбрёк полагает, что это «очевидный эквивалент рассказа о каменном Небе, которое содержало эмбрион творения в дозороастрийском мифе» (Kreyenbroek 1992: 68).

²³ В Гимне Шехубакра (*Qewlê Şêxûbekir*) ставится вопрос, кто был вначале — Бог или Жемчужина: *Bipirsîn ka Dure ji Padişa ye, An Padişa ye ji Durê* («Спроси: Жемчужина — от Бога или Повелитель из Жемчужины?»). Ответ на этот вопрос дается позже: *Padişê min Dur ji xo çê kir* («Мой Повелитель создал Жемчужину из Себя»).

²⁴ *Du 'a Bawiriyê*, см.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 104.

²⁵ *Qewlê Bê Elîf*, с. 1, см.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 71.

²⁶ Букв.: «Сияющий трон в Жемчужине! Мой Повелитель сокрыт в ней». *Qewlê Bê Elîf*, с. 1, см.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 71.

²⁷ Букв.: «Ибо какое-то время Жемчужина находилась в море, и не было тогда ни водной глади, ни земли». См.: Sûfî, M., *Sorûdhā-yê Dînî-yê Yâresân* (Religious Songs of Yâresân), Iran, 1344 H, p. 23.

²⁸ *Erş û qursî* здесь переводится как Престол.

²⁹ Sûfî 1344: 74. Те же сведения находим в *каламе* йаресан:

<i>Na qawî gawhar</i>	Im Rahmen der Perle...
<i>Padishâm na durr bê na qawî gawhar</i>	Mein König war in einer Perle und sie war von einem Rubin eingeschlossen
<i>Na lawh na qalam na yâr na aghyâr</i>	Weder Himmel noch Erde, weder Schrifttafel noch Feder
<i>Padishâm na durr bê durr na daryâbâr.</i>	weder Yâr noch Fremde, Mein König war in der Perle, die Perle war im Meer.

В некоторых вариантах езидских космогонических мифов, равно как и в традиции йаресанизма, глас Божий действует как инструмент творения. Дым также играет важную роль в обеих религиозных традициях. Согласно одному езидскому *чирок*, когда земля уплотнилась при помощи закваски (согласно другому варианту — божьей слюны), случилось великое землетрясение, и океан извергнул из своих глубин гигантское количество густого дыма, который заполнил все пространство и навлек тьму. Бог создал два больших небесных тела и звезды, которые освещали вселенную³¹. Интересно сравнить это с традицией йаресанизма, где «Владыка мира отдал свою силу камню³², который треснул, раскрошился, и его пыль, превратившись в дым, поднялась в воздух»³³.

В езидизме, равно как и в йаресанизме и зороастризме, существовал первоначальный, нематериальный мир; потом имело место отделение важных феноменов, после чего их проявления обнаружили и на земле³⁴. Еще до сотворения мира Бог создал Семь Божественных Сущностей³⁵ (их главой в езидизме является Тауси Малак, в йаресанизме — Пир Беньямин, а в зороастризме — сам Ахура Мазда), которые несут ответственность за этот мир³⁶.

См.: Geranpayeh, B., *Yāristān — die Freunde der Wahrheit: Religion und Texte einer vorderasiatischen Glaubensgemeinschaft*, Göttingen, 2006, p. 18. Available at: <http://hdl.handle.net/11858/00-1735-0000-000D-F224-9> (дата обращения: 23.07.2014).

³⁰ *Chogān* — разновидность игры в поло на специально обученных лошадях.

³¹ См.: Егiazаровъ, С. А. Краткій этнографическо-юридическій очеркъ езидовъ Эриванской губерніи // *ЗКОИРГО*. Кн. XIII. Вып. 2, Тифлис, 1891. С. 269.

³² «Жемчужина» и «Камень», как кажется, представляют собой названия изначальных объектов, из которых произошел мир. По поводу связи Жемчужины в езидизме и йаресанизме, небесного камня в раннем Зороастризме и индоиранского образа скалы или камня, заключающих в себе пространство, которое, в свою очередь, содержит первоначальные конститутивные элементы мира, см.: Kreyenbroek, Ph. G., *Yezidism: its Background, Observances and Textual Tradition*, Lewiston New York, 1995, p. 52–59.

³³ *Soltān ‘ālam haybat dā wa sang toqyā, rēzay bard bī wa (dūd) wa bar dūd sang ka gard wa lē hēz gard bī wa hawā* (Sūrī 1344: 23).

³⁴ Kreyenbroek and Rashow 2005: 26–28. Ахура Мазда создал мир в два подхода. Сначала все было создано в духовном состоянии (пехл. *mēnōg*), когда Ангра Майнью безуспешно пытался напасть. Потом Ахура Мазда придал всему материальную форму или материальное существование (пехл. *gētīg*), которое, в отличие от духовной формы, было подвержено влиянию злых сил.

³⁵ В зороастризме *Aməša Spənta* (пехл. *Amešāspand*, [A]mahraspand) — высшие духовные сущности, букв.: ‘бессмертный святой’, иногда так обозначаются архангелы, которых создал Ахура Мазда в качестве своих помощников (Яшт 1.25, 2.1–3, 19.18). В езидизме, в *Qewlê Afirîna Dinyayê* (Silêman, X. and Cindî, X. [Rashow, Khalil Jindy], *Êzdiyatî: liber Roşnaya Hindek Têkstêd Aîniyî Êzdiyan* (Yezidism: in the Light of some Religious Texts of the Yezidis), Baghdad, 1979, p. 58–62) в строфе 19 упоминается о том, что Бог создал шестерых ангелов, это позволило ученым предположить, что седьмой ангел — сам Бог.

³⁶ В зороастризме *Aməša Spənta* рассматриваются как покровители и защитники семи «созданий» (пехл. *dahišnān*), которых древнейшие иранские мыслители полагали создателями мира, а именно: неба, воды, земли, растений, скота, людей и огня. См.: Boyce, M., ‘Aməša Spənta’, *Encyclopædia Iranica*, I/9, p. 933–936. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/amesa-spenta-beneficent-divinity> (дата обращения: 17.12.2015).

Согласно езидской традиции, были созданы Семь Ангелов и 18 тыс. творений. Были отделены друг от друга день и ночь, а также созданы единицы времени (дни, месяцы и годы). Творение в езидской космогонии завершается мифом о создании первого человека, который зовется Адамом. В течение 700 лет тело Адама оставалось без души. Затем между Богом и Адамом был заключен договор (при помощи ангелов и посредников ³⁷), и Душа вошла в тело Адама. Адам был принят в Рай, где также жили и ангелы, и оставался там 100 лет ³⁸. Адам покинул Рай, и спустя сто лет на Земле из его ребра была создана Ева. По другой версии Ева была создана из оставшейся части «теста», из которого было сотворено тело Адама ³⁹. Существует группа *чирок*, повествующих о создании езидов исключительно от Адама, а остальные 72 народа созданы от Адама и Евы вместе. Еще одной важной чертой космогонического мифа является внесение упорядоченности в социальную сферу, например, создание брачных установлений. Конец творения тесно связан с отходом Творца от дел во Вселенной, созданием человечества и переходом мифического времени в историческое. До этого, однако, Бог перепоручил все дела мира Семи Ангелам. Следует отметить, что творение мира рассматривается в езидизме как поступательный процесс: оно не было осуществлено в какой-то один момент, но растянулось на определенное время ⁴⁰.

1.2. Езидская концепция *axis mundi* и модель космоса

В езидизме можно обнаружить различные модели космоса. Наряду с зооморфной моделью существует «растительная» (космическое древо). Как отмечает Мелетинский, разные модели могут сосуществовать в одной традиции, где звероподобные образы водных и земноводных животных могут отсылаться к подземному миру, в то время как космическое древо придает структуру миру ⁴¹. Для езидизма типично гармоничное сосуществование и даже комбинация разных моделей; примечательно, однако, что некоторые мифы, иллюстрирующие какую-то определенную модель мира, могут преобладать в отдельной локальной езидской традиции, в то время как в другой традиции подобный миф может быть вообще неизвестен. Например, сюжет о гигантской черепахе на дне моря, о животных (или даже всём мире), пребывающих на её спине, и о крылатом змее на вершине горы (см. ниже) автор работы смогла

³⁷ Следует отметить, что, в отличие от *каулов*, в *чирок* Бог и его творения действуют при помощи посредников.

³⁸ Согласно езидской антропологии существует временной промежуток между сотворением Адама и Евы. После того как был создан Адам и душа вошла в его тело, он был взят в Рай. Затем он покинул Рай и стал жить на земле, где и была создана Ева.

Adem pêxember sed salî di behîştê de emrê xo diperat Пророк Адам жил сто лет в Раю,

Bes gava Adem pêxember ji behîştê derat Но когда пророк Адам был выведен из Рая,

Girî, hêstir ber çevê wî bûne wekî Ferat. [Он] восплакал, слезы его превратились в Евфрат.

³⁹ См.: Егиазаров 1891: 271.

⁴⁰ См.: Omarkhali and Rezania 2009: 335.

⁴¹ Мелетинский 2000: 213.

обнаружить только у езидов Кавказа. Каждая из существующих моделей космоса и *axis mundi* ('центр мира') могла бы быть представлена следующим образом:

1. *Дерево Хархар (Dara Herherê) в центре океана*. Наиболее распространенная модель космоса в целом, соперничающая с антропоморфной моделью, — это «растительная» модель в форме гигантского космического дерева, иногда с корнями, уходящими вверх⁴². Один сюжет, общий для всех езидов и изображающий «растительную» модель космоса, повествует, что *Dara Herherê* (букв.: 'дерево, не имеющее конца') растет посреди первичного моря/океана (*behr*, см. ниже). По версии езидов Армении, вместе с деревом в океане растет еще и розовый куст.

В езидских религиозных гимнах можно обнаружить краткие ссылки на перевернутое космическое дерево *Хау(ар) (Xew(ar))*, чьи корни уходят в высшие сферы, а крона находится внизу.

2. *Гигантская рыба, бык и мир/жемчужина*. Некоторые езидские сюжеты, частично подтверждаемые поэтическими текстами, говорят, что мир (в *каулах* — жемчужина) покоится на быке, стоящем на гигантской рыбе. В гимне Тысяча и Одно Имя (*Qewlê Hezar û Yek Nav*) говорится, что рыба в семь раз больше быка (*Heft cara masî meztire ji gêye*, QHYN⁴³, seb. 5). Также сказано, что у рыбы 72 плавника, один из которых является её поясом. Бык стоит на этом плавнике (*Masî heftî û du per e, Perek jê kember e, Wî perî gay li ser e*, QHYN, seb. 6). Семь ангелов находятся рядом с головой быка (*Heft meleke sekinîne li ber serê wî gayî*, QHYN, seb. 7). В Молитве Веры (*Du 'a Bawiriyê*) говорится, что семь сфер земли и неба находятся на спине быка и рыбы (*Heft tebeq 'erd û 'ezman liser pişta Gay û Masî*, DB⁴⁴, 11). Примечательно, что в 1891 г. Егиазаров упоминал о живших в Эриванской губернии (где жило много езидов) курдских мусульманах, веривших, что мировое пространство окружает гигантская рыба, у которой расстояние между хвостом и головой составляет всего два фута (*du pê*), а также что эта рыба растет, когда спит. Как только хвост достигнет её головы, начнется конец времен⁴⁵.

3. *Гигантская черепаха и летающий змей на вершине горы*. Миф повествует о лежащей на дне первичного океана гигантской черепахе⁴⁶, на чьей спине находятся все животные, включая летающего гигантского змея, который затем отделился от черепахи и улетел на вершину горы (см. ниже).

Обратимся к космическим моделям, общим для всех езидов и известным во всех общинах. У езидов есть *чирок*, повествующий о времени, предшествующем времени сотворения мира. Там говорится, что в начале существовал

⁴² Мелетинский 2000: 213. Мировое Древо — центральный символ первой «вертикальной» модели пространства, который в первую очередь связан с трихотомическим делением на небо, землю и подземный мир. См.: Мелетинский 2000: 214.

⁴³ *Qewlê Hezar û Yek Nav* (Гимн Тысяча и Одно Имя), см.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 75.

⁴⁴ *Du 'a Bawiriyê* (Молитва Веры), см.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 104.

⁴⁵ Интересно, что Егиазаров (1891: 58) упоминает еще о вере курдских мусульман Эриванской губернии в то, что как только грехи людей в этом мире увеличатся, Бог уложит эту рыбу спать, а мир будет разрушен и сгорит в небесном огне.

⁴⁶ В индийской мифологии говорится, что черепаха является первым живым созданием и приравнивается к Полярной Звезде, которая через свое положение связана с осью мира. Считается, что плоскость ниже черепашьего панциря — это уровень земного мира, сам же округлый верхний панцирь представляет собой мир небесный.

Великий океан (в другом варианте Море), посреди которого росло дерево *Dara Herherê*⁴⁷ (букв.: ‘дерево, не имеющее конца’). В езидской мифологии Бог тесно связан с космическим древом. На *Dara Herherê*⁴⁸ уселась большая птица, белая как сияние/свет (*nûr*), и это был сам Господь⁴⁹. Ангел Джибраил в образе птицы был поблизости от большого дерева, где находился Бог, но он не знал, кто рядом с ним, до тех пор, пока, с помощью ангела Шехесена, созданного еще до времени сотворения мира, не понял, что большая белая птица, «подобная свету на дереве», и есть его Создатель. Только после того, как это произошло, начинается Творение. Топоров рассматривает мировое древо в качестве идеальной модели для динамического (вертикального) процесса и в то же время статичной (горизонтальной) структуры⁵⁰. В горизонтальных моделях пространства четыре (иногда восемь) столба, колонны, угла или дерева обычно соотносятся с центром и четырьмя углами⁵¹, т. е. со сторонами света, следы которых мы видим также и в езидизме.

Езидский чирок 1

Перевод

1. *Ev dinya behr bû. Dareke di nîveka dinyayê da bû. Digotinê ‘Dara Herherê’. Xudê bi şiklê teyrî hate ser vê Darê dana. Go, Cibraîl hate miqabilî Wî sekinî. Hingê melayîka Xudê û yek-û-du nedinasîn. Cibraîl hat li ber dana.*

Мир сей был океаном. Посреди мира находилось дерево. Оно называлось «Вечное Дерево» (*Dara Herherê*). Явился Господь и в образе птицы сел на это дерево. Сказано, что Джибраил пришел [и] встал напротив Него. Тогда ангелы еще не знали Бога и друг друга. Джибраил пришел [и] встал напротив [Него].

2. *Go, Xudê gotê: “Tu kî yî û ez kî me?” Go, wî (Cibraîl) gotê:*

Бог спросил⁵²: «Кто ты и кто я?» Он (Джибраил) ответил: «Ты это ты, я

⁴⁷ Первый горный хребет, опоясывающий мир, в зороастризме называется Хара (Нарā). «Возможно, здесь возникла путаница с вершиной Хара (авест. Hukaīrīia, букв.: ‘благого деяния’, Allborz), осью, вокруг которой вращаются светила. Вершина выросла из корней хребта Хара в центре земли. На вершине лежит мост Чинват (авест. Činvatō Rəgətu, букв.: ‘мост отделяющего’) (*Bundahišn*, Anklesaria, 5.b.1, 9.9)». См.: Kreyenbroek, Ph., ‘Cosmogony and cosmology i. In *Zoroastrianism/Mazdaism*’, *Encyclopædia Iranica*, V/3, 1993, p. 307.

⁴⁸ В езидских религиозных гимнах иногда сообщается о небесной птице Анкар (*teyrek li ‘ezmana wê hey, navê wî Enqer e*, Xiz.) в мифическом источнике Сихан (*Kaniya Sihanê*), который, согласно традиции, находится в раю. У этой птицы 72 пера, на одном из которых стоит бык (*heftî û du per e, perekî Gay li ser e*, Xiz.). См.: Xizêmok в: Reşo, X. C. [Rashow, Khalil Jindy], *Pern ji Edebê Dînê Êzdiyan* (Часть езидской религиозной литературы), vol. II, Duhok, 2004, p. 1050f.

⁴⁹ В индоевропейских мифологиях на вершине дерева можно увидеть птиц, часто орла (Мелетинский 2000: 214).

⁵⁰ Toporov, V. N., ‘L’albero universale: Saggio d’interpretazione semiotica’, in J. Lotman and B. Uspenskij, a cura, *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell’URSS*, Torino, 1973, p. 148–201. Цит. по: Мелетинский 2000. Подробнее о мировом древе см.: Топоров В. Н. Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. *Рукописные памятники Древней Руси*. М., 2010.

⁵¹ Мелетинский 2000: 215.

⁵² С этого момента перевод глагола *gotin* (‘говорить’) будет даваться согласно контексту: ‘спрашивать’, ‘отвечать’, ‘добавлять’, ‘воскликать’ и т. д.

"Tu tu yî, ez ez im". Wextê gotê: "Tû kî yî, ez kî me?" û gotê: "Tu tu yî, ez ez im", go: "Ezê tişteki deme te. Here, ba vê qulînça dinyayê dane". Mesele, xerbê dinyayê danê. Yenî dibêjin, heta ev dinya cebirand her çar aliyê dinyayê her yekê nîşanek danayê. Her car tişteki [bi] devî kir, bir aliyekî dinyayê danaye. Ew Cibraîl bû.

это я». Когда [Он] спросил: «Кто ты, кто я?» — и [Джибраил] ответил: «Ты это ты, я это я», [Бог] сказал: «Я дам тебе кое-что. Иди и положи это вот в этот угол мироздания». Например, положи в западный [угол] мира. Ибо сказано, что пока [Он] не собрал весь мир вместе, на каждой из четырех сторон света он оставил знак⁵³. Каждый раз, когда [Бог] влагал что-либо в уста его, [тот] брал и ставил [это] на каждой из сторон света. Это был Джибраил.

3. *Hingî Cibraîl hatiye nik Melek Şêxisin û jê pirsîyar kir, go: "Teyrekî ser vê darê wekî Nûrekê pirsyarê ji min diket, dibêjite min: 'Tû kî yî, ez kî me?'". [Melek Şêxisin] go: "Tu çi dibêji?" [Cibraîl] go: "Ez dibêjimê: 'Tu tu yî, ez ez im'." Go: "Na!" Go: "Em ji wî Nûrî hatine xuliqandin. Ew Xudayê me ye!" Go: "Bêje: 'Tu Xuliq î, ez mexlûq im'."*

Затем Джибраил пришел к ангелу Шехесену и спросил его, сказав: «Птица на этом дереве, подобная Свету, спрашивает меня, говоря: „Кто ты и кто я?“» [Ангел Шехесен] спросил Джибраила: «Что ты отвечаешь?» [Джибраил] сказал: «Я отвечаю: „Ты это ты, я это я“». [Он] сказал: «Нет!» — и продолжил: «Мы были созданы из этого Света. Он наш Бог!» [Ангел Шехесен] сказал: «Ответь Ему: „Ты есть Творец, я есмь творение“».

4. *Vêja wextê Cibraîl çû dana, [Xudê] gotê: "Tu kî yî, ez kî me?" Cibraîl hingî gotê: "Tu Xaliq î, ez muxlûq im". [Xudê] gotê: "Rehme li Seydeyê te!" Yenî, Şex Hesen hostayî bo Cibraîl kir. Vêja hingî dinyayê çê kir.*

И когда Джибраил пошел [и] сел на [Дерево], [Бог] спросил [его]: «Кто ты и кто Я?» Тогда Джибраил ответил: «Ты есть Творец, я есмь творение». [Бог] сказал: «Да будет благословен твой наставник!» То есть Шейх Хасан научил Джибраила. И создал [Господь] в то время мир⁵⁴.

В варианте текста, опубликованном Егиазаровым на русском языке (без курдского оригинала) в 1891 г., можно обнаружить важные подробности, а именно, что сначала Бог создал из Себя Шехесена (Шейха Хасана), который находился на розовом кусте, а затем, из собственного сияния, Джибраила в образе птицы⁵⁵.

В Молитве Веры (*Du'a Baweriyê*⁵⁶) есть ссылки на Дерево и говорится, что «в течение 99 лет дерево растет из океана, который был его местопребыва-

⁵³ Таким образом, дерево может обозначать точку соединения между небом и землей, в которой сходятся четыре стороны света.

⁵⁴ Этот вариант был записан автором со слов Марване Халила 22 июля 2009 г. (Нинбург, Германия). Две другие версии мифа были опубликованы Вильчевским в 1930 г. и Егиазаровым в 1891 г. См.: Глава IV.

⁵⁵ Егиазаров 1891: 267. Перевод этого текста см.: Экскурс III.

⁵⁶ *Du'a Baweriyê*, с. 5–7, см.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 104.

ванием» (*Her nod û neh hezar salî darek jê mekanê wî ye*). Согласно одной строфе, дерево называлось *Xew* (*Ew bû dara bi nav xewa*), а в другой строфе оно названо *Xewar* (*Ew bû dara bi nav xeware*), корни его уходят вверх в высшие сферы, а крона находится внизу (*Serî li xwar rehêt wê li hewa*; также *Kok li hewa serî li xware*). Благодаря чудесной Божественной силе оно выпило воды (*Ji qudretê av vedixware*). Образ «перевернутого дерева», принадлежащего духовному миру, т. е. дерева, корни которого находятся в высших сферах, а крона располагается на земле, можно также обнаружить в индийских, славянских и других верованиях.

Похожие элементы можно найти и в других иранских религиозных традициях. В космогоническом мифе йаресан говорится, что Джибраил, созданный Богом и известный также под именем Пир Бенъямин (*Pîr Bînyāmîn*), поначалу скитался по поверхности первичных вод, не зная своего Создателя⁵⁷. Также миф повествует о том, что Джибраил, порхавший над водами еще до сотворения мира, имел образ птицы. Этот миф упоминается в работе «реформатора» религии Ахл-и Хакк (*Ahl-e Haqq*) Хадж Не‘матоллы Джейхунабади (*Hājj Ne‘matollāh Jayhūnābādī*, р. 1920) *Shāhnāme-ye Haqīqat*, *Haqq al-Haqāyeq*⁵⁸.

1.3. Превращение хаоса в космос

Превращение хаоса в космос является основным смыслом космогонической мифологии, которая повествует о создании и структурировании мира, принесении в хаотическое состояние упорядоченности. Переход хаоса (беспорядка) в космос (порядок) в езидской мифологии отмечен соответствующим переходом от *тьмы* к *свету* (существовала тьма, затем из света была создана Жемчужина), от *воды* к *суше* (Земля не желала сгущаться, принимать форму, затвердевать, затем она уплотнилась; создание первого места на земле — Лалеша), от *ничто* к первым духовным, а затем *материальным феноменам* (с помощью ангелов Бог создал разные феномены и затем явил их на Землю). Первый «незаконченный» человек (под названием «форма Адама», *qalibê*

⁵⁷ Крайенбрёк ссылается на Mokṭī, M., *Shāh-nāma-ye Haqīqat* (Книга царей истины) vol. I, Tehran/Paris, 1966.

⁵⁸ Jayhūnābādī, H. N., *Shāhnāme-ye Haqīqat*, *Haqq al-Haqāyeq* (Книга царей истины, истина истин), Tehran, 1363/1984. Эта книга представляет собой сборник стихов Джейхунабади на новоперсидском языке (фарси), тогда как оригинальные *каламы* могут содержаться только в поэмах, написанных на горани. Последователи йаресанизма не считают поэмы Джейхунабади настоящими религиозными гимнами. Но даже принимая во внимание тот факт, что эти стихи не являются *каламами*, их автор, очевидно, позаимствовал эти идеи из устной традиции йаресанизма, где этот миф существует не в виде поэтического гимна, как у езидов, но именно в форме мифа. Ф. Крайенбрёк (1992: 68) и М. Р. Хамзейи (*Hamzeh'ee*) ссылаются на эту работу в своих книгах (см.: *Hamzeh'ee, F. M. R., The Yaresan: a Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community*, Berlin, 1990, p. 70). Джейхунабади пишет об этой книге, что она «содержит материалы, которые, без сомнения, являются древними, и иногда предоставляет больше информации, чем древние тексты...» (*Kreyenbroek 1992: 67*). О Джейхунабади см.: Membrado, M., 'Hājj Ne‘matollāh Jayhūnābādī (1871–1920) and his mystical path within the Ahl-e Haqq order', in Omarkhali, Kh. (ed.), *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*, Wiesbaden, 2014, p. 13–45.

Adem), у которого, очевидно, поначалу не было ни глаз, ни ушей, ни ноздрей, ни рта, также представляет собой характеристику хаоса. Следует добавить, что еще одним из признаков хаотического состояния является наличие определенных демонических существ, препятствующих утверждению порядка. Победенные существа, персонифицирующие хаос, продолжают, однако, существовать на границах космоса, на берегах мирового океана, в подземном мире и т. д.⁵⁹ В езидском космогоническом мифе подобные создания живут на берегу мирового океана (например, лошадь), в подземном мире, в первичных водах (например, гигантский крылатый змей).

В езидском понятии об эволюции мира содержится представление не только о развитии хаоса в космос, но также и о возможном обратном процессе. В то время как космологическое понятие времени преобладает в следующих друг за другом эпохах, считается, что есть три великих события, называемых *tofan* (букв.: 'буря', 'потоп'), которые делят историю езидизма на четыре стадии. Эти природные катастрофы случаются тогда, когда увеличивается количество человеческих грехов и их можно рассматривать как «рецидивы хаоса», используя терминологию Мелетинского. Эти события, однако, играют в езидизме очистительную роль, изменяя качество жизни в лучшую сторону⁶⁰.

Ниже мы рассмотрим *чирок*, повествующий о разделении земли и первичных вод и переходе к двойственному и трихотомическому делению, т. е. отделению трех сфер: неба, земли и преисподней.

1.3.1. Отделение Земли от первичных вод

Представление о первичности морского элемента, из глубин которого возникает или создается земля, имеет универсальный характер и может быть обнаружено во многих мифологиях⁶¹. Характерной чертой езидского космогонического мифа является мотив Бога и четырех его помощников (ангелов), плававших вместе по первичным водам в созданном Богом челне⁶² до тех пор, пока они не прибыли в «нужное» место и не решили создать там Лалеш — первое место на земле. В езидском *чирок*, равно как и во многих других мифах о Творении, в качестве самого важного акта и необходимого условия для трансформации хаоса в космос возникает переход от бесформенного водного элемента к суше.

Езидский *чирок* 2

Перевод

1. *Bes 'Erd nemeyî, nebû ax. Melayêka yêd mayîn û Reb il-'Alemîn... Sura Wî çûye bi Qendîla, çûye bi ezmana, û 'Erd nemeyî! Xo lêk neda. Go, deng hat. Deng hat ji 'Erdî.*

Земля не затвердевала, не превращалась в почву. Остальные ангелы и Бог двух миров... Его Сокровенная Сущность отправилась в *Кандиль* (т. е. в источник света), отправилась на небеса, и Земля не затвердевала! Она не стягивалась. Расска-

⁵⁹ Мелетинский 2000: 212.

⁶⁰ См.: Omarkhali and Rezania 2009.

⁶¹ Мелетинский 2000: 206.

⁶² Ср.: в индийской мифологии Бог-Творец (Вишну или Брахма) плавал по первичным водам в цветке лотоса на драконе Шеше.

Go, gotê: “Hûn dê min bo çi çêkeyne?” Go, melayêka gotê: “Em dê te çêkeyne, em dê beşerîyet ser te çêkeyn, û ev beşerîyet dê te bi kar tînêt”.

2. Gotê: “Ew beşerîyet, dê xetayêt wî hebin an na?” Gotê: “Xetayêt wî jî pêk hebin”. Gotê: “Çengû xêra wî jî dê hebit û şerê wî jî pê hebit”. Go, hingî ‘Erdî got: “Ez xo lêk nadem! Ez nacebirim!” Melayêka gotê: “Daxwaza te çi ye?”

3. Go: “Hûn bo min qirare-kî bînin ji Xudê: Çi gava beşerîyet ser vê dinyayê zêde bûn, û sûc û xeta û gunêt vî beşerîyetî bûne gelek, wextê ez şikyata xo bigeyînim ezûra xo Reb il-‘Alemîn, lazim ew Reb il-‘Alemîn şikyata min qebûl biket! Lazim şikyata min qebûl biket, û bi regekî Reb il-‘Alemîn ew beşerîyet xirab biket”.

4. Vêca qirara ‘Erdî gel Xudê ew bû, gel gavî, kifîr ser vî ‘Erdî zêde bû, çi gava evî ‘Erdî şikiyat li ezûla Reb il-‘Alemîn li wextî kirin, lazim Reb il-‘Alemîn vî ‘Erdî paqij bike. Aşîqa jê xeber da, yenî gotin Reb il-‘Alemîn: “Daxwaza ‘Erdî eva ye”. Go, gotê: “Min qebûl kir”. Wextê Xudê qirara wî qebûl kir, ‘Erdî xo lêk da⁶³.

зывали, что послышался голос. Голос исходил из Земли. Она спросила: «Для чего вы меня создадите?» Ангелы ответили: «Мы создадим тебя, мы создадим людей на тебе, и эти люди будут пользоваться тобой».

Спросила [Земля]: «Будут ли у человека недостатки или нет?» [Ангелы ответили]: «Будут у него и недостатки». [Они] добавили: «Будет у него как плохая сторона, так и хорошая». Тогда сказала Земля: «Я не буду затвердевать! Я не уплотнюсь!» Ангелы спросили: «Каково твоё требование?»

[Она] ответила: «Принесите мне ответ (решение) от Бога: Когда человечество в мире сем увеличится численностью и недостатки и грехи его возрастут, когда я пожалуюсь Богу двух миров, необходимо, чтобы Бог двух миров принял мою жалобу! Необходимо, чтобы Бог двух миров принял мою жалобу, и таким образом Бог двух миров уничтожит это человечество».

И вот каким был договор между Землей и Богом: когда грехи возрастут на Земле [и] когда Земля пожалуется Богу двух миров, тогда Бог двух миров обязательно очистит эту Землю. Ангелы (букв.: ‘Возлюбленные’) сообщили Богу, то есть сказали Богу двух миров: «Таково вот желание Земли». [Он] же сказал: «Я согласен»⁶⁴. Когда Бог принял её условие, Земля стала твердой.

В Гимне Слабого и Разбитого (*Qewlê Zebûnî Meksûr*) говорится, однако, что Земля затвердела только тогда, когда с небес спустился Лалеш. Согласно этому *каулу*, земля все еще оставалась жидкой (‘*Erd mabû yê behitî*’⁶⁵), и это понималось так, что без Тайны земля бы не утихла (‘*Erd bê wê surê natebitî*’).

⁶³ Этот езидский *чирок* был записан автором со слов Марване Халила 22 июля 2007 г. (Ольденбург, Германия).

⁶⁴ Букв.: ‘Я принял’.

⁶⁵ Букв.: ‘расплавленной’. Крайенбрёк предложил ‘неустроенной’ (1995: 175).

Спустя сорок лет земля так и не стала твердой, пока Бог не опустил в мир Лалеш ('*Erdê bi xo ra nebir heşare, Heta sikanê Lalişê bi nav da tîne xware*')⁶⁶.

В варианте мифа, приведенном в русском переводе Егиазаровым, говорится, что Бог превратил воды в землю при помощи своей слюны, которая в этом варианте имеет ту же функцию, что и закваска в других⁶⁷.

1.3.2. Превращение двойственного деления в тройственное

В одном езидском *чирок* можно обнаружить разделение на три сферы — небо, землю и подземный мир. В некоторых мифологиях есть миф о Божественном существе, сражающемся с демоническими созданиями, которые препятствуют мирной жизни, иногда в качестве последних выступает гигантский змей, имеющий отношение к воде и похищающий последнюю, или к нарушению меры, водного «баланса» и т. д. Иногда дракон символизирует водяной хаос⁶⁸. Вильчевский в 1930 г. опубликовал на русском языке перевод рассказа, записанного им со слов одного армянского езида⁶⁹. В мифе говорится о гигантском крылатом змее, подчинявшемся Шейху Фахру⁷⁰ (оставшемуся в Раю), который стоит в воде на спине гигантской черепахи, а она, в свою очередь, лежит на морском дне и держит на себе общий вес всех животных и, предположительно, целого мира. Все другие животные, кроме змея, подчиняются этой черепахе, последняя же подчиняется Шейху Манду⁷¹. Шейх Манд сражается с крылатым змеем при помощи своего посоха⁷² и помогает животным от него освободиться. Он приходит на помощь гигантской черепахе, лежащей на морском дне.

Езидский *чирок* 3

1. Шейх Манд был сыном Шейха Фахра⁷³, сына Шамса. Все животные на земле, в воде и в воздухе подчинялись Шейху Манду. Однажды Шейх Манд позвал к себе всех животных. Животные пришли и сказали Шейху Манду, что один змей, самый большой и очень коварный, не при-

⁶⁶ Гимн Слабого и Разбитого (*Qewlê Zebûnî Meksûr*), см.: Экскурс 1.

⁶⁷ См.: Егиазаров 1891: 269. В некоторых мифологиях Среднего Востока слюна является мифическим символом возрождения, например, слюна вавилонского бога Мардука называлась «слюной жизни».

⁶⁸ Мелетинский 2000: 209f.

⁶⁹ Рассказан Приставом Надо из племени Сипки. См.: Вильчевский 1930: 90f.

⁷⁰ Езиды Армении произносят его имя с метатезой — Фахр. Согласно езидской армянской традиции, он первый создал и принял смерть (из бесед с Пиром Рзой, Пиром Тосеном, Пиром Канатом и др.). Он часто ассоциируется с луной, считается, что представители этого дома могут исцелять детские болезни, связанные с начальной и конечной фазами луны. См.: Омархали Х. *Езидизм из глубины тысячелетий*. СПб., 2005. С. 133.

⁷¹ Шейх Манд связан с изображениями змей и рассматривается езидами в качестве их защитника, в то же время считается, что представители этого рода способны исцелять людей от укусов змей.

⁷² Например, в Ведах Индра своим посохом убивает дракона (или змея), проглотившего солнце и выпустившего воды.

⁷³ В русском переводе: Шейх Манде Фархо-Фарх. Шейх Манд был сыном Шейха Фахра из рода Шасани.

шел. Этот змей угнетает остальных животных, поэтому они вынуждены были прийти к Шейху Манду и пожаловаться.

2. Шейх Манд, рассердившись, отправился на побережье, чтобы вызвать змея. Однако когда он звал его с одного берега моря, змей быстро уплывал на другой. Тогда Шейх Манд позвал черепаху со дна морского. Черепаха всплыла, положила свою голову к ногам Шейха и сказала: «Чего ты хочешь? Вот уже семь лет как я готовлю себе место на дне морском, и ты потревожил меня. Отныне я не дам покоя животным до тех пор, пока не найду себе места». «Прости меня, черепаха, — сказал Шейх Манд, — но в море завелся змей, очень большой и коварный, и мне нужно вызвать его». Черепаха сказала, что в море действительно есть такой змей, но он ей не подчиняется.

3. «Когда все животные садятся мне на спину, — сказала черепаха, — я ничего не ощущаю, но как только сядет этот змей, я чувствую большую тяжесть». Тем не менее Шейх Манд [продолжал] упрашивать черепаху добыть ему змея. «Вот что я могу сделать», — предложила черепаха. «Я отправлюсь в море, на дно. Когда все животные сядут мне на спину, змей тоже сядет; я [затем] выброшу его на берег, ты же тогда делай с ним, что хочешь, и поймай его, коли знаешь как. Если же тыпустишь его, больше я уже из моря не вылезу. Слишком уж это тяжело для меня».

4. Шейх Манд согласился и остался на берегу ждать. В скором времени море разверзлось, оттуда вылетел змей и упал на берег. Шейх Манд начал звать его, но змей быстро пополз обратно в море. Тогда Шейх Манд ударил змея своим посохом (Шейх Манд всегда ходил со своим посохом и животные целовали его) и отрубил ему конец хвоста. Хвост остался на берегу, а змей возвратился в море.

5. Через несколько дней Шейх Манд возвратился в Рай к своему отцу Шейху Фахру. Отец был недоволен Шейхом Мандом и сказал ему: «У тебя в подчинении были все животные, кроме одного змея. Это мой змей, зачем ты потревожил его?» Шейх Манд стал просить прощения у отца, сказав, что он не знал о том, что этот змей принадлежит Шейху Фахру, и попросил его показать ему змея. Отец согласился и указал ему на ущелье, где тот сможет увидеть змея.

6. Шейх Манд пришел в ущелье и позвал змея. Змей высунул голову и спросил: «Чего ты хочешь, Шейх Манд, зачем ты мучаешь (т. е. беспокоишь) меня? Все равно я подчиняюсь твоему отцу и никогда не покорюсь тебе». Шейх Манд попросил змея, чтобы увидеть его во весь рост. «Иди на вершину горы, иначе я могу поранить тебя своими крыльями», — сказал змей и начал вылезать. Он занял собой все ущелье. Голова его была на уровне горной вершины. «Вот, — говорит змей, — я выполз до своего пупка. Это половина моей длины, а также конец хвоста, который ты отрубил». Шейх Манд взглянул на отрубленную часть — она была вровень с горами. С помощью своего посоха Шейх Манд соединил отрубленную часть с хвостом, и змей уполз обратно в свою нору.

В этом сюжете мы видим, что по отношению к суше существует два направления: *низ* (черепаха на дне) и *верх* (крылатый гигантский змей с морского дна попадает в горы).

Насколько нам известно на данный момент, в поэтических текстах этот сюжет нигде не упоминается. Автору удалось обнаружить одно упоминание о желтом драконе в мифологии армянских езидов, в которой считается, что он живет в Раю. Следует добавить, что хорошо известен сюжет о змее, который во время потопа закрыл собой пробоину в ковчеге с езидским народом и тем самым спас его от гибели.

2. Езидские мифы о происхождении человека

Существенная часть космогонических мифов содержат мифы о сотворении человека. В езидизме в начале сотворения первого человека земля отказалась принять его форму. Когда из четырех элементов было создано тело Адама, оно в течение 700 лет, будучи бездвижным и незаконченным, стояло на морском берегу. В езидизме можно обнаружить повсеместно распространенную идею о том, что первый сотворенный человек был «недоделанным». «Лошадь на волне» приходила, чтобы уничтожить это тело, и поэтому позже к нему были приставлены два стража. Душа также поначалу отказывалась войти в тело первочеловека.

2.1. Отказ земли придать форму телу Адама и воспринять его образ

В езидизме, равно как и в йаресанизме, есть сюжет, согласно которому земля (*'erd* — в езидизме, *khāk* — в йаресанизме) отказалась предоставить свою почву для формирования тела Адама. Автор записала различные варианты этого мифа, два из которых, записанные со слов езидских экспертов из Иракского Курдистана, представлены ниже.

Езидский *чирок* 4: вариант 1

Перевод

1. *Dibêjin, wextê Xudê diviya Ademî çê ke, gote milyaketekî, gotê: "Bo min axê bîne, em dê qalibê beşerîyê çê keyn". Go, ew meleyêka wê hatî, go, dest avête axê, go, deng ji 'Erdî hatiye, gotê: "Min nebe! Ez nedem!" Meleyêka veşerîyaye, ax nebiriye.*

Говорят, что когда Бог решил сотворить Адама, [Он] сказал ангелу: «Принеси мне почвы, мы создадим форму (т. е. тело) человека». И сказано, [что когда] ангел дотронулся до почвы, голос изошёл из земли. Он сказал: «Не тронь меня! Я не дам [себя]!» Ангел вернулся, [и он] не взял земли.

2. *Meleyêkî gotiye Xudê: "Min dest havêtiye, gotiye 'Min nebe! Ez xo nedime te!'" Go: "Kî dê çit?" Ezraîl go: "Ez dê çim!"*

Ангел сказал Богу: «Я дотронулся [до почвы], она сказала: „Не бери меня! Я не дам себя тебе!“» [Бог] спросил: «Кто пойдет [следующим]?» Азраил ответил: «Я пойду!»

⁷⁴ Следующий миф был записан со слов Марване Халила (Иракский Курдистан) 22 июля 2007 г. в Ольденбурге, Германия.

3. *Go, Ezraîl hat. Go, Ezraîl wextê dest havêtê, go dengê ji 'Erdê hat, go: "Ez xo nedim, min nebe!" Go: "Xudê wa gotiye min 'Bîne!' Ezê te bibim!" Gotiye: "Min xeberekî ji diwana Xudê bîne!"*

4. *Hingê wextê ax biriye, qalibê Adem pexember çêkiriye, gotê: "Ya Rebbê min, cewaba 'Erdî ez çî bo ra vegêrim?" Go: "Here bêje, bila yê deyn bit! Em dê vî beşerî ji axê çêkeyn, dê careke dî zivirî dî çite nav axê, dibite ax". Go: "Ezraîl, te wa îna ye, tu dibey, tu vegerî!" Loma em heta noho dibêjin "Ê rûha distînit — Ezraîl e" ⁷⁴.*

Азраил пришел. Когда Азраил прикоснулся [к почве], голос изшел из земли. Он сказал: «Я не дам себя, не бери меня!» [Азраил] ответил: «Бог приказал мне „Принеси!“ — [и] я возьму тебя!» [Земля] сказала: «Сообщи мне решение собрания Бога!»

Когда [он] взял почву, создал форму (т. е. тело) пророка Адама, [он] спросил [Бога]: «О мой Господь, что ответить мне земле?» Он ответил: «Иди [и] скажи [ей] „Да будет это долгом!“ Мы сотворим этого человека из почвы; он снова возвратится в почву, он станет почвой». [Он] сказал: «Азраил, ты принес ее, ты взял ее, ты же и возвратишь [ее]!» Вот почему до сих пор мы говорим «Тот, кто забирает души, — это Азраил».

Второй — более короткий — вариант этого *чирок* автор записала в автономном регионе Иракского Курдистана. В этом варианте вместо Азраила появляется Тауси Малак.

Езидский *чирок* 4; вариант 2

Перевод

1. *Milyaketek hat 'Erdî û çû. 'Erdê got: "Ez nadime!" Êkî din hat, çar milyaket hatine. Dibêjin, heta taliyê Tawûsî Melek hat. Got: "Axê bide min, ezê zivirî nime".*

2. *Bes her firwara Xwedê, yenî pirsyara xwe ji Xudê kir, gotê: "Ezîzê min, go, bêjî, wê axa tu tînî, ezê careka din zivirî nime". Yenî ka çawa beşer ji axê çêbûwe, her careka din ê bizivirite axê. Eva her bi emrê Xwedê bû. Eva Milyaket çû tiştî bê emrê Xwedê nedikir ⁷⁵*

Ангел пришел к земле и [затем] ушел. Земля сказала: «Я не дам [себя тебе]!» Еще один пришел, потом четыре ангела пришли. Говорят, в самом конце пришел Тауси Малак. [Он] сказал: «Дай мне почвы, [и] я верну тебе [ее]!»

Это был приказ Господа, т. е. он спросил Бога. [Бог] ответил [ему]: «Милый сердцу моему, скажи [земле, что] ты принесешь почву, Я же верну [ее]». Это значит, что точно так же, как человек был сотворен из почвы, в эту же почву он возвратится снова. Все это было только по приказу Бога. Эти ангелы не делали ничего без приказа Бога.

Похожий вариант упомянутой истории можно обнаружить в *каламе* йаресан, повествующем о том, как Бог послал Джибраила на мифическую гору Сарандил принести оттуда земли для создания тела первого человека Адама. Затем в землю вошли ангелы; земля же отказалась предоставить почву и на-

⁷⁵ Этот вариант был записан автором со слов Шейха Дашти 18 апреля 2008 г. в Ханке (автономный регион Иракского Курдистана).

чала стонать. Ангелы вернулись к Богу и сказали, что произошло. Тогда Бог послал ангела Азраила на гору добыть почвы. Азраил вошел в землю, но та отказалась и снова застонала. Азраил оказался непреклонным и воткнул свой шип в непокорную землю. После этого земля выделила Азраилу почву для создания тела человека, Господь приказал Джибраилу и другим ангелам замесить из этой почвы тесто и создать Адаму тело, используя четыре первоэлемента. В *каламе* говорится, что тело было создано по образу Господа.

Горани	Перевод
5. <i>Farmā malakān akhī Jībrāīl</i>	Он приказал ангелам, брат ⁷⁷ мой Джибраил,
6. <i>Bichīn khāk bārin az kū Sarāndīl</i>	Ступай и принеси земли с горы Сарандил
7. <i>Balkay bonyādē ādamīzād kaym</i>	Для того, чтобы я смог сотворить основу человека.
8. <i>Dale ādamī vay dinyā shād kaym</i> ⁷⁶	Я возрадую сердце Адама в мире сем.

Горани	Перевод
1. <i>Malakān yak yak dākhīl bīn va khāk</i>	Ангелы один за другим вошли в землю
2. <i>Va hukmī me'ajīz pādīshāy bē bāk</i>	По приказу неустрашимого Бога, Творца чудес,
3. <i>Khāk hāshā makard magrēvā shīvan</i>	Земля отказалась, начала плакать и причитать:
4. <i>Āmānan tāqat ādamīm nīyan</i>	«У меня нет терпения воспринять Адама».
5. <i>Malakān yak yak arz kardan va Shāh</i>	Один за другим ангелы сказали Богу:
6. <i>Khāk ādamī makarū hāshā</i>	Земля отказала в существовании Адаму.
7. <i>Farmā 'Azrā'īl va tāb, tājīl</i>	[Бог] быстро приказал Азраилу:
8. <i>Tu ma'amūrē khāk va kūy Sarāndīl</i> ⁷⁸	«Ты ответствен за [то, чтобы добыть] почвы с горы Сарандил».

Горани	Перевод
1. <i>'Azrā'īl va qār dākhīl bī va khāk</i>	Азраил, рассердившись, вошел в землю.
2. <i>Va hukmī mu'acīz pādīshāy bē bāk</i>	По приказу бесстрашного Бога, Творца чудес,

⁷⁶ Sūfī 1344: 76f.

⁷⁷ В езидских *каулах* и *каламах* Аль-Хакк имени Джибраил часто сопутствует слово *akhī* 'мой брат'. Многие эксперты из обеих традиций, однако, отказываются от этого арабского перевода и утверждают, что этот термин имеет какое-то иное значение, которое либо неизвестно им, либо они отказываются называть его.

⁷⁸ Sūfī 1344: 78.

⁷⁹ Ibid: 79.

3. <i>Khāk hāshā makard magrīvā</i> <i>zār zār</i>	Земля отказалась, заплакала и застонала.
4. <i>Baw khashm ū nāz bīnāy</i> <i>Kirdigār</i>	«[Клянусь] Божьим гневом и милостью».
5. <i>‘Azrā’īl zarrē rām nāward</i> <i>va dīl</i>	В сердце Азраила не было и малой толики сострадания.
6. <i>Nīshē sar kajēsh mahkam</i> <i>vast vagīl</i>	Шип вонзился в землю непокорную,
7. <i>Quvvat dā shāhparr va jāvē-</i> <i>rēzā</i>	Придал сил и вознесся на крыльях своих,
8. <i>Bāl dā va ham nīsht va rūy</i> <i>hawā.</i> ⁷⁹	Взмахнул крыльями и сел в воздухе.

Горани

Перевод

1. <i>Khāk āvard nīyā va huzurē</i> <i>Shāh</i>	Землю принес и положил в присутствии Господа,
2. <i>Vaday khidmatim āvardam</i> <i>va jā</i>	Сказал: «Я исполнил приказание».
3. <i>Shāh vāt: malakān akhī</i> <i>Jibrāīl</i>	Бог сказал ангелам и Джибраилу:
4. <i>Āw mištē khāka bēkayn va</i> <i>khamīr</i>	«Замесите тесто из этой части земли,
5. <i>Āw khāk tayār khamīrish</i> <i>bisāz</i>	Замесите тесто из этой чистой земли,
6. <i>Ādam īcād kan va sidiqē</i> <i>nīyāz</i>	Сотворите Адама с верой искренней,
7. <i>Va chihār ‘ināsar khamīrish</i> <i>sākhtan</i>	Сделайте тесто из четырех стихий».
8. <i>Va shiklī mawlām qālbish</i> <i>sākhtan</i> ⁸⁰ .	И было тело его создано по образу Господа моего.

2.2. «Конь на волне воды»: демонические существа

Одной из типичных характеристик хаоса является наличие демонических существ, препятствующих установлению порядка. Существует езидский сюжет о лошади на волне воды, которая выходила из океана уничтожать форму (т. е. тело) Адама, пребывающего без души на берегу (не в Раю) в течение 700 лет. В езидских религиозных гимнах упоминания об этом отсутствуют.

Езидский чирок 5

Перевод

1. <i>Digotin, qalibê Adem</i> <i>pêxember wextê çêkirî, pêlê</i>	Рассказывают, что, когда была создана форма [тела] пророка Адама, постоянно

⁸⁰ Sūrî 1344: 80f.

avê dihat, lê dixist û lê dida weldigerand. Ser pêlê avê jî hesp bû.

прибывала волна воды, чтобы поразить и ниспровергнуть [тело]. На этой волне воды была лошадь.

2. Hesb wekî ji behrê derdikeft, ew qalbê Adem êwirand, xalî xira dikir. Hingê dibêjin, 'fênok', 'tûleyk' wek du nobedar⁸¹ danane berê, wekî hesp lê nexe.

Когда лошадь выходила из океана к тому месту, где находилась форма [тела] Адама, [она] уничтожала её почву⁸³. В то время, говорят, к Адаму в качестве стражей были приставлены две маленькие собаки⁸⁴, чтобы защитить [тело Адама от] лежащихся лошадиных копыт.

3. Heta noho jî nîşanek wan Lalişê ye: Du qubkêtişê in, dibêjin, ew qubkêtişê nobedara ne.

В Лалеше до сих пор есть знак два маленьких купола, которые называются *qubkêtişê nobedara* ('купола стражников').

4. Di zemanê Adem da, wextê qalibê Adem li erdê hefsed salî bû, go eva nobedarê qalibê wî bûn, çengû bozekî behrî dihat ew qalba êwirand, ew qalba xira dikar, û carekî dî zivirî, diçû nav behrê da⁸².

Во времена Адама, когда тело Адама 700 лет оставалось на земле, говорят, что это были стражи его тела, ибо туда, где находилось тело, приходила морская лошадь, уничтожала тело и возвращалась в океан.

В езидской мифологии лошадь из океана является обитающим на морском берегу типичным демоническим существом, которое, будучи олицетворением хаоса, пыталось уничтожить тело Адама.

2.3. Отказ души войти в тело Адама

Один езидский *чирок* рассказывает, что душа поначалу не желала входить в тело Адама. После того как пожелания души, при посредстве Семи Ангелов, были приняты Богом, она вошла в тело первого человека. В этом *чирок* мы находим описание Адама как человека «незаконченного», как формы (*qalib*), у которой отсутствуют ноздри, рот или уши и которая должна сохнуть в течение 700 лет, лежа без движения на морском берегу. Это значит, что первый человек во время хаоса не имел возможности получать и анализировать ин-

⁸¹ В армянском варианте используется *qerewil*.

⁸² Этот вариант был рассказан Марване Халилом 22 июля 2007 г. (Ольденбург, Германия). Разные варианты этого *чирок* были транскрибированы автором со слов многих сведущих езидов Армении, Турции и Ирака: Пиром Тосене Каро и Шейхом Азизе Меразом (Армения), Пешиманом Хасаном и Факиром Али (Турция), Факиром Хаджи и Марване Халилом (Иракский Курдистан).

⁸³ То есть форму тела Адама.

⁸⁴ В варианте езидов Армении говорится, что это были люди ростом меньше большой собаки. Из интервью с Шейхом Азизе Меразом от 10 октября 2007 г. в Джарате (близ Каркуны), Армения.

формацию, поступающую из окружающего мира, поскольку у него отсутствовали шесть основных чувств⁸⁵.

Езидский чирок 6

Перевод

1. *Dîsa viya ruhî ber qalbî biken, dîsa ewî ruhî daxwazê xo kirin. Go: "Wextê ez bikevime ber vî qalbî da, wextê eva bite beşer, ev beşer dê xêrê pê hebin, dê şerê pê hebin". Go: "Hingî kê tehemila wê xeletiyê diket?" Go: "Wextê bite beşer û nefsa wî hebit, ew nefş her tiştî dixwazit. Hingî ew însan dê gelek sûc û gunehkariya jî biket. Wextê ew însan bimirî, hisab ya axretê ser ruhê ye yanê ser qalbî ye?"*

2. *Melayêka gotê: "Na, qalib pêş axê çêbûye, dê çite nav axê, dê bite ax. Bes hesab dimînite ser ruhî. Ruh namrit!" Go: "Ez nekevime ber!" Go: "Ez bikevime ber vî qalbî da, min daxwazê xo yê heyn". Gotin: "Daxwazê te çi ne?"*

3. *Go: "Min divêt şaz û qudûm⁸⁷ hebin û pêşiya ruhî da biçin". Gotine: "Erê!" Go: "Min divêt xerqe hebit, min xerqe ken!" Gotine: "Erê!" Go: "Min divêt Heft Melayêka xo*

Снова [они] возжелали, чтобы душа⁸⁶ вошла в тело [Адама]; снова душа изъясняла свои желания. [Она] сказала: «Когда я войду в это тело, когда оно станет человеком, у этого человека будет хорошая сторона и плохая». [Она] спросила: «Кто тогда будет в ответе за эти грехи?» [Она] продолжала: «Когда оно (т. е. тело) станет человеком и у него будут *Нафс* (*nefs*), этот *nefs* будет желать всего. Тогда этот человек совершит множество грехов. Когда он умрет, кому предстоит за него отчитаться в потустороннем мире — душе или телу?»

Ангелы ответили: «Нет, тело было создано из почвы, в почву оно и возвратится, оно станет почвой. Отчитаться предстоит душе. Душа не умирает!» [Душа] сказала: «Я не войду [в тело]!» [Она] сказала: «Если я войду в тело, то у меня будут свои пожелания». [Ангелы] спросили: «Каковы же твои желания?»

[Она] ответила: «Я хочу, чтобы бубен и флейта предстали и предшествовали бы душе»⁸⁸. [Ангелы] ответили: «Хорошо!» Душа сказала: «Я хочу власяницу (*xerqe*), наденьте на меня власяницу!» Они ответили: «Хорошо!» Она сказала:

⁸⁵ Например, глаза (зрение), уши (слух), рот (вкус) и ноздри (обоняние). Тело оставалось сохнуть, это может быть объяснено тем, что оно все еще было мокрым и у него отсутствовало осязание. Оно лежало бездвижно, что можно также объяснить отсутствием у него шести чувств и вестибулярного аппарата, отвечающего за равновесие, положение в пространстве, ощущение тяжести и т. д. Адама езидской мифологии можно сравнить с «незаконченным» первым человеком китайской мифологии, у которого также сначала отсутствовали ноздри, глаза, рот и уши.

⁸⁶ В некоторых вариантах вместо души появляется Шейх Сен (*Şêxisin*) или даже «душа Шейха Сена». См.: Егиазаров 1891: 270; Spät 2010: 149f.

⁸⁷ В религиозных гимнах вместо слов *def û şibab* ('бубен и флейта') используются *şaz û qudûm*.

⁸⁸ Из езидского религиозного Гимна Слабого и Разбитого (*Qewlê Zebûnî Meksûr*): *Heta ji bana neyên şaz û qidûme, Nîveka ruhê û qalbê Adem pêxember zor tuxûme* ('До тех пор, пока *şibabi def* не снизойдут ко мне, Между душой и телом пророка Адама [будет] огромная преграда'). См.: Экскурс 1.

berdene ber qalbî berê min! Û min divêt ez biçime behîştê. Êk ji Melayêka bo min bibe îman, li behîştê gerêt”.

«Я хочу, чтобы Семь Ангелов вошли в это тело прежде меня! И я хочу отправиться в Рай. В одного из Ангелов я буду веровать, он и ответит меня в Рай»⁸⁹.

4. *Hingî daxwazêt wî Melayêka qebûl kirin. Heft Melayêka berê ruhê xo berdane ber qalbî. Melayêka bi rengê Surê derkeftin*⁹⁰ *êd çava ra, êd devî ra, êd guha ra... Wextê ruh kefte berê, ew qalib li ‘Erdî ax bû û bû xûn û goşt, bû xûn û goşt, hijiya, hingî Adem rûnişt*⁹¹.

Тогда ангелы приняли её пожелания. Семь Ангелов вошли в тело Адама прежде души⁹². Ангелы вышли из тела в форме таинств: из глаз, рта, ушей [и из ноздрей]⁹³. Когда душа вошла в тело, это тело было из почвы и находилось в земле, а стало кровью и плотью, кровью и плотью, задрожало, и тогда Адам сел⁹⁴.

Вариант этого *чирок* можно обнаружить в езидском Гимне Слабого и Разбитого (*Qewlê Zebûnî Meksûr*). Однако *чирок* ставит и подробно рассматривает весьма важные вопросы, опущенные в *кауле*. В езидских религиозных текстах, кратко упоминающих о неразрушимости души, говорится, что «душа благословенна; она нетленна»⁹⁵. В мифе душа говорит: «Когда я войду в это тело, когда оно станет человеком, у этого человека будет хорошая сторона и плохая». Езиды отчасти объясняют наличие зла ссылкой на этот сюжет. Изначально душа чиста и безгрешна, но у человека есть *Nefs*, который и ответствен за все человеческие грехи. Душа задает вопрос: придется ли ей отвечать после смерти за грехи человека? Ангелы отвечают, что не только придется, но что она еще и бессмертна. Душа изъявляет дополнительные желания. Ей нужно, чтобы её одели во власяницу (*xerqe*) как символ её безразличия к физической природе человека. Душа хочет, чтобы Семь Ангелов вошли в тело Адама до

⁸⁹ Согласно *Mashafâ Raş*, именно Гавриил проводил Адама в Рай: «Тогда он (т. е. Бог) приказал Гавриилу проводить Адама в Рай...» См.: Joseph, I., *Devil Worship: the Sacred Books and Traditions of the Yezidiz*, Boston, 1919; rpt. in 2007, p. 19.

⁹⁰ Душа попросила ангелов войти в тело Адама, ангелы вошли в него и вышли. В *каулах* есть только одно упоминание ангелов, входящих в тело Адама. Интересно отметить, что в классическом персидском языке (особенно в XI–XII вв.) глагол *dar âmadan* (*der ketin*) означал ‘выходить’, в то время как в современном персидском (фарси) он означает ‘входить’, ‘заходить’.

⁹¹ Этот вариант *чирок* рассказан Марване Халилом. Различные версии этого мифа были записаны автором у езидов Армении (Пира Тосене Каро и Шейха Азизе Мераза), Турции (Факира Али) и Ирака (Факира Хаджи и Марване Халила).

⁹² В гимне Слабого и Разбитого (*Qewlê Zebûnî Meksûr*) говорится, что «Семь тайн спустились свыше» (*Heft Sur hatine hindave*).

⁹³ В китайской мифологии существует образ хаоса как «незаконченного», эмбрионального создания, упомянутого выше, без глаз, ушей, ноздрей, рта и других «отверстий» в теле. Хаос перестал существовать в тот момент, когда в этом теле были созданы «отверстия». См.: Мелетинский 2000: 208.

⁹⁴ В Гимне Слабого и Разбитого (*Qewlê Zebûnî Meksûr*) говорится, что «душа пришла и сотворила себе обитель в теле. Затем пророк Адам стал плотью и кровью. Пророк Адам... задрожал, Его плоть стала живой, кровь запульсировала внутри него» (*Ruh hat û tê da giheyê, Lew cesetê Adem pêxember geriya goşt û xûne, Adem pêxember ... hijiya, Goşt lê dihuriya, xûn tê geriya*).

⁹⁵ Марване Халил, 22 июля 2007 г., Ольденбург, Германия.

того, как войдет она. Она желает отправиться в Рай, и это говорит нам о том, что тело первого человека было создано не в Раю, но в каком-то другом месте. Душа просит, чтобы кто-нибудь из ангелов отвел её в Рай⁹⁶.

Заключение

В этой главе мы рассмотрели ряд *чирок*, посвященных космогонии и космологии, включая мифы о создании человека, и сосредоточились на вопросе превращения хаоса в космос. Рассмотренные выше езидские *чирок* — это лишь несколько примеров из большого числа ныне существующих *чирок*. Несмотря на то, что последние являются неиссякаемым источником для понимания езидской религии, большая часть этих текстов, однако, остаются несобранными и неизученными. Сведения, приведенные в этом исследовании, недостаточны для того, чтобы утверждать определенно, но, несомненно, можно предположить, что до появления Шейха Ади в протоезидской общине многие идеи, которые можно обнаружить в устных религиозных гимнах, уже, предположительно, существовали в виде мифов и легенд. И вполне вероятно, что именно на основе последних и были составлены религиозные гимны.

В этой главе были показаны природа *чирок* и различные способы, при помощи которых они повествуются. Собранный и проанализированный здесь материал позволяет утверждать, что дальнейшее исследование езидских *чирок*, несомненно, позволит достичь лучшего понимания священных поэм, составленных на основе информации, разделяемой всей общиной того времени.

Параллели ряда езидских сюжетов с аналогичными из традиции йаресанизма (и некоторыми зороастрийскими), помимо сходств, имеющих место в их ритуалах, позволяют предположить существование некоего общего для них истока, который, вероятно, уходит корнями как в индоиранскую традицию, так и в некоторые местные варианты традиций, общих для Курдского региона⁹⁷.

⁹⁶ *Фраваши* — сознательные сущности, пребывавшие с Ахурой Маздой задолго до сотворения вселенной. Они помогают Божественным существам и людям тем, что предупреждают и охраняют их от зла, содействуя всему полезному и благоприятному (Бундахишн 2.10; Яшт 13.17–19). Подобно Амеша Спента и Язатам, у Фравашей есть свои особые задания, данные Ахурой Маздой. Согласно большому Бундахишну, Фраваши поначалу отказывались спуститься в мир, но затем они согласились «войти в материальный мир, в последнюю материальную жизнь, чтобы снова стать совершенными и бессмертными вплоть до вечности и вечного совершенствования». Ср.: Greater Bundahišn (Fr. 3: 23–24), *Zand-Ākāsīh, Iranian or Greater Bundahišn*, transliteration and translation in English by Anklesaria, B. T., Bombay, 1956, p. 44f.

⁹⁷ Из беседы с Ф. Крайенбрёком от 16 марта 2015 г., Геттинген, Германия. Никитин отмечает, что до прихода Шейха Ади у курдов (протоезидов) уже была своя система религиозных верований и ритуалов, сформировавшихся под влиянием разных факторов, не имеющих ничего общего с исламом. См.: Никитин Б. *Курды* / пер. с фр., введ. и ред. О. Фаризов. М., 1964. С. 328.

ГЛАВА IV

ОБУЧАЮЩИЕ И УЧЕНИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ: ПОДГОТОВКА СПЕЦИАЛИСТА В ОБЛАСТИ УСТНОЙ ЕЗИДСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ И ЕЁ ИСПОЛНЕНИЯ



Введение

Езидская традиция сохраняется и передается от одного поколения к другому благодаря группе экспертов по религиозной литературе, воспроизводящих и комментирующих то религиозное знание, которое они усвоили и которому обучились у старшего поколения.

Несмотря на процессы изменения, которые происходят сегодня в езидской общине, традиционные методы передачи религиозного знания у современных езидов не вышли из употребления и не подверглись столь существенной трансформации и модификации, чтобы не быть в состоянии целиком или почти полностью реконструировать езидскую традицию. Наша работа, насколько можно судить, является первой попыткой глубокого исследования процесса обучения профессиональных декламаторов и того пути, следуя которому, они становятся *каулбежем* (*qewlbêj*, букв.: '[человек, который] рассказывает *каул*')¹ и религиозным авторитетом. Представленные в этой главе свидетельства могут помочь пролить больше света на учебные техники и передачу знания между священством и их учениками в других религиозных традициях, передаваемых изустно.

У нас нет надежных документов, показывающих, как функционировали преподавание и обучение и какие использовались методы при передаче религиозного знания, начиная непосредственно с времени составления текстов и

¹ Ср.: *kalām-khwān* (букв.: '[человек, который] читает *каламы*'), т. е. певец священных текстов в традиции йаресанизма.

далее. Вполне вероятно, что сначала тексты передавались самими составителями, т. е. «авторами», затем они запоминались и передавались членами семьи и близкими родственниками составителя, а далее уже более широкой группой людей. Например, одним из наблюдений автора данного исследования является тот факт, что гимн, посвященный основателю рода, хранится преимущественно в памяти представителей конкретного рода (например: *Qewlê Omerxalî* известен — конечно, не исключительно, но в основном — религиозным экспертам из рода пиров Омархали). Пока у нас нет информации о роли и репертуаре *кавалов* в период ранней истории езидизма. Однако, пожалуй, можно утверждать, что за *Сама* (*Sema*) (см.: Словарь терминов), предположительно, были ответственны в основном они.

Представленная здесь информация всецело базируется на полевых исследованиях и наблюдениях среди езидов в различных общинах (в основном Ирака и Армении) за период 2005–2015 гг. Она затрагивает, с одной стороны, вопрос о выявлении путей обучения эксперта по религиозным текстам, с другой — вопрос об исполнении последних. В первом подразделе обсуждается процесс подготовки эксперта по езидской религиозной традиции, при этом особое внимание уделяется роли окружения, семьи и религиозных собраний, а также роли религиозного «наставника» в «карьере» *каулбежа*. Во втором подразделе исследуются проблемы исполнения и традиционные методы декламации. Данные этого исследования в значительной мере основываются на принадлежности автора к общине и семье езидских пиров, благодаря чему она могла их наблюдать с раннего детства, а также на обширном полевом исследовании езидских общин Ирака, Армении, Германии и России.

Эта глава предлагает новую информацию для езидоведения и пытается подвергнуть критике господствующую в литературе точку зрения, согласно которой существует группа *кавалов*², которая несла или несет главную ответственность за сохранение и передачу езидских религиозных текстов³. Автор пытается оспорить устоявшийся в литературе о езидах взгляд, что именно *кавалы* представляли собой воплощение езидской религиозной памяти. В самом деле, *кавалы* изучают религиозные тексты, обучают им и передают их, однако основная роль в передаче езидской религиозной традиции принадлежит в настоящее время отдельной группе специально обученных мужчин, которые во все не обязательно являются *кавалами*.

Заметки к терминологии

Перед тем как перейти непосредственно к теме изучения, скажем несколько слов касательно терминов. В англоязычной литературе в отношении

² *Qewal* в литературе обычно транслитерируется согласно правилам арабского языка с двойным *w* — *qewwal* (ар. *qawwāl*), однако в курдском это слово произносится с одной *w*, поэтому здесь и далее это слово будет транскрибироваться согласно курдскому произношению.

³ См., например: Allison, Ch., *The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan*, London, 2001, p. 39; Kreyenbroek, Ph. G., *Yezidism: its Background, Observances and Textual Tradition*, Lewiston New York, 1995, p. 132, 141; Kreyenbroek, Ph. G. and Rashow, Kh. J., *God and Sheikh Adi are Perfect. Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Wiesbaden, 2005, p. 7; Kizilhan, I., 'Oral history of Yezidis — recollecting and forgetting', in Ch. Allison and Ph. Kreyenbroek (eds.), *Remembering the Past in Iranian Societies*, Wiesbaden, 2013, p. 179, n. 11.

экспертов по езидской устной религиозной традиции и тех, кто передает это знание посредством декламации в ходе различных исполнений, используются разные термины. Езиды, однако, используют конкретные термины для экспертов и исполнителей устной религиозной литературы, многие из которых отражают существенные отличия в своем значении. Здесь мы попытаемся определить ключевые термины, чтобы избежать возможных будущих неточностей и искажений.

Наиболее общим термином, используемым в отношении эксперта по религиозным текстам, является *каулбеж* (*qewlbêj*, букв.: '[человек, который] рассказывает *каул*'), т. е. эксперт и декламатор религиозных текстов⁴. Есть и другие термины, используемые с тем же значением, например, *каулзан* (*qewlzan*, букв.: '[человек, который] знает *каулы*') и иногда *каулван* (*qewlvan*, букв.: '[человек, который] обладает *каулами*'). Несмотря на то, что термины *qewlbêj*, *qewlzan* и *qewlvan* ассоциируются с самой важной категорией религиозной литературы — *каулами*, они обозначают эксперта и декламатора езидских религиозных текстов как такового, включая *бейты*, *касыды* и другие категории. Езиды Кавказа не используют термин *каулбеж* в отношении декламатора религиозных текстов и их разъяснений, но предпочитают термин *ульмдар* ('*ulimdar*, букв.: '[человек, который] обладает [религиозным] знанием') или *зана* (*zana*, букв.: 'эксперт', 'эрудит', 'знающий [человек]'). Эксперты по езидскому религиозному знанию (не обязательно тексты, но в основном их объяснения) езидами всех общин и особенно на Кавказе и в Шенгале обычно называются '*ulimdar*. Термины *ульмбеж* ('*ulimbêj*, букв.: '[человек, который] излагает [религиозное] знание') и '*ulimdar* также используются езидами Ирака (произносится '*elmdar* или '*ilmdar*) в отношении эрудированного езиды, обладающего глубокими религиозными познаниями. Существует также термин *sencaqbegî*, используемый в Ираке в отношении *кавалов*, обладающих репутацией декламаторов и толкователей многих *каулов*⁵ и исполняющих *mishabet* ('проповедь'). Есть и другой термин — *диндар* (*dîndar*, букв.: '[человек, который] обладает религией').

Далее термин *каулбеж* будет использоваться по отношению к тем езидам, которые изучили исполняемые ими езидские религиозные тексты, являются хорошо обученными экзегетами и воспринимаются членами общины (включая и наиболее консервативных из них) в качестве экспертов по религиозным текстам и религиозному знанию как таковому.

⁴ В ходе полевых исследований в Германии среди турецких езидов автор наблюдала необычное использование терминов в отношении езидского эксперта по религиозному знанию, родом из Ирака и из группы мирян. Для того, чтобы подчеркнуть его особый высокий общественный статус и уважение к его личности и знанию, вместо использования, например, термина *qewlbêj* некоторые пользовались такими терминами, как *koçek* или *zêx* или же добавляли их к его имени в качестве формы обращения. Термин *dengbêj* ('певец, повествователь' или 'рассказчик') не используется в религиозном дискурсе.

⁵ Kreyenbroek and Rashow 2005: 7; также из беседы с Рашо от 23 марта 2007 г. Геттинген, Германия.

1. Обучение мастера устной езидской религиозной традиции

Путь, следуя которому становятся исполнителем и экспертом или мастером устной езидской религиозной традиции, длителен и сложен. Еще до того, как кавказские езиды прибыли на территорию Российской империи, и примерно до 50-х годов прошлого века в Советской Армении у них была разработанная система обучения эксперта по езидским религиозным текстам, которая хорошо сохранялась вплоть до распада Советского Союза, вынудившего многих езидских мужчин покинуть страну и искать работу в Российской Федерации, на Украине и в других странах Европы, и частично сохранилась до сих пор. Такая же или схожая система образования по-прежнему сохраняется в езидской общине Ирака. Однако многие аспекты этой системы под влиянием миграций и изменений в современном мире подверглись определенным трансформациям.

Шаги, предпринимаемые езидскими чтецами на пути становления их как профессиональных декламаторов и толкователей религиозных текстов, варьируются от региона к региону, тем не менее можно выделить некоторые общие черты. Будущий *каулбеж* обучается своему репертуару и способу его исполнения у другого эксперта, мастера религиозных текстов, в чьем доме он обычно остается на несколько недель или даже месяцев. Роль учителя, однако, часто берет на себя отец, дедушка, дядя или другой близкий родственник из мужчин. Основным методом является дословное запоминание текстов, их регулярное повторение и обсуждение с мастером их смысла.

Лорд (Lord), говоря о сербохорватских сказителях ⁶, предположил наличие в процессе обучения поэтическому языку трех ступеней, что может быть применено и к езидизму. На первой ступени человек слушает и приобщается к традиции, затем он начинает исполнять религиозные тексты с целью самообучения (т. е. в отсутствие целевой аудитории), а на третьей ступени исполняет их уже перед аудиторией и всю оставшуюся жизнь продолжает совершенствоваться в своем мастерстве.

Частое повторение текстов предотвращает их забывание как самим декламатором, так и всей общиной, при этом один человек обычно является исполнителем только нескольких текстов. Чем важнее религиозный текст, тем чаще он будет повторяться. Новичок изучает тексты строфу за строфой слово в слово. Каждый день мастер обучает его какой-то части текста, чья длина зависит от способности ученика к запоминанию и от его подготовки. После того как ученик запомнит весь текст, он изучает его мелодию. Иногда между двумя этими фазами проходит несколько месяцев. Мелодия текста также изучается строфа за строфой. Некоторые информаторы отмечали, что текст им приходилось изучать у одного наставника, а мелодию к этому же тексту — у другого.

Каждая категория устной езидской религиозной литературы может быть возложена на отдельную группу людей. Во время полевых исследований *каулбежи* часто говорили автору, что они знают отдельные тексты, а другие люди, которых они могли спокойно назвать, держат в памяти другие «собрания» текстов. Таким образом, езидские эксперты в одном регионе (или даже стра-

⁶ См.: Lord, A. B., *The Singer of Tales*, Cambridge (Mass.), 1960, 3rd edition Atheneum, New York, 1970.

не) знают, у кого какой текст находится в репертуаре. Чем богаче у *каулбежа* репертуар и глубже понимание текстов⁷, тем выше его статус как эксперта.

В езидской культуре, традиционно ориентированной на запоминание большого числа устных текстов, жизнь человека в целом можно рассматривать как период обучения. *Каулбеж* не может происходить извне; будущий *каулбеж* должен жить в езидском окружении и слушать декламации религиозных текстов с самого детства. Обучение — это естественный процесс: не существует специального метода обучения детей религиозным текстам. Эти методы такие же, как и для более взрослых учеников; единственное отличие заключается в том, что в детский период тексты и их толкования запоминаются в меньшем количестве.

Во время работы под руководством Филипа Крайенбрёка в рамках проекта немецкого научно-исследовательского общества (нем. *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, сокр. DFG) *Kulturelles Gedächtnis der Yezidi-Gemeinschaft in Deutschland hinsichtlich religiöser Fragen* (культурная память езидской общины Германии относительно религиозных вопросов), по итогам которого появилась книга *Yezidism in Europe: Different generations speak about their religion* («Езидизм в Европе: Разные поколения говорят о своей религии»), один из вопросов, т. е. как люди обучаются своей религии, был посвящен общему религиозному воспитанию. Большинство информантов говорили о роли своих бабушек и дедушек, родителей, других родственников и общества в целом⁸. Как и во многих других традициях, в езидской именно бабушки и дедушки посредством устного обучения в основном передают знание и информацию о прошлом семьи и общины, а также о своих традициях. Они были и остаются тем «мостом», через который молодое поколение может получить знание и понимание своего прошлого. Изучение езидских традиций, как кажется, было вопросом усвоения окружающей культуры, тогда как обучение езидским религиозным текстам является прерогативой малой группы людей. Хотя исследование и не подразумевало вопроса воспитания экспертов и их подготовки, однако очевидно, что окружение также играет ключевую роль в этом процессе.

Некоторые исследователи пишут, что обстоятельство, согласно которому *мриды* также могут становиться экспертами по религии, скорее всего является следствием современного развития⁹. Однако то, что мирянин также может декламировать и передавать езидское религиозное знание, у езидов Ирака было и остается нормой, а чтобы стать настоящим экспертом по религиозной литературе, самым главным фактором было и остается наличие знания. Мирянам, сведущим в религиозных вопросах, в общине оказывают такое же почтение, как представителям священнических каст. Один из наиболее известных

⁷ Что касается репертуара *каулбежа*, то, например, Факир Хедер Баркат Касо, широко известный специалист по религиозным текстам, в возрасте 70 лет знал 107 *каулов*, некоторые *касыды*, *бейты*, *дуа*, *хеземок* и другие тексты. См.: Reşo, X. C. [Rashow, Khalil Jindy], *Pern ji Edebê Dînê Êzdiyan* (Часть езидской религиозной литературы), vols. I–II, Duhok, 2004, p. 723.

⁸ См.: Kreyenbroek, Ph. G. in collaboration with Z. Kartal, Kh. Omarkhali, and Kh. Jindy Rashow, *Yezidism in Europe. Different Generations Speak about their Religion*, Wiesbaden, 2009, p. 88–99.

⁹ Например: Spät, E., *Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition*, Piscataway, NJ, Gorgias Dissertations in Religion 52, 2010, p. 97.

экспертов по религиозному знанию, Факир Хаджи, является представителем мридов племени Раши (Reşî). Можно также в качестве примера вспомнить известную группу *факиров* (*feqîr*) (особенно широко известны *факиры* Шенгала), в которую помимо представителей священнических «каст»¹⁰ входит множество мирян (мридов). Более того, *кавалы* также происходят из групп мирян¹¹. Это, однако, не относится к Армении, где религиозное знание практически полностью сосредоточено в руках представителей священнических семей. В обеих общинах миряне традиционно не могут совершать религиозные ритуалы; однако в диаспоре есть несколько редких случаев, когда сведущий в религиозных делах мирянин может декламировать гимны, например на похоронах.

Декламатор религиозных гимнов — это не просто декламатор, он занимает общественное положение эксперта в области традиции в целом и может также стать авторитетным лидером отдельной местной езидской общины. Езиды считают, что хороший *каулбеж* — это мудрый, сведущий, благочестивый и скромный человек. Часто люди приписывают профессиональным декламаторам религиозных текстов особый дар от Священных Сущностей (*xas, babçak*, или *mêr*), и поэтому езиды говорят о них как об «избранных людях». Кроме того, езиды Кавказа говорят о таких людях, что они получают информацию при помощи вдохновения во время сна, восклицая о них: «*Ser be 'lgî gihîştîye!*» (букв.: ‘Застиг его на подушке!’). Будущая авторитетная манера исполнения у мальчика достигается не только благодаря его собственному упорному обучению, практике и опыту, но также и благодаря его харизме.

Помимо профессиональных декламаторов езидских религиозных текстов существовали и существуют эксперты различных уровней. Несмотря на то что многие люди из аудитории могут хорошо знать содержание исполняемых гимнов и мифов и даже уметь самостоятельно декламировать некоторые строфы, все же существует большая разница между ними и профессиональными экспертами. Декламаторов религиозных гимнов и то мастерство, которым, как предполагается, они обладают, можно классифицировать по следующим группам: 1) особая группа профессиональных экспертов, таких как *кавалы*, *каулбежи* и *факиры* (например, *факиры* Шенгала), которые постоянно расширяют свое знание и охотно берут на себя ответственность за передачу религиозной традиции, что в итоге становится их главной целью; 2) сведущие эксперты, обучившиеся своему репертуару у известных религиозных наставников и декламирующие тексты на больших собраниях и мероприятиях; 3) люди, выучившие некоторые езидские религиозные тексты и способные декламировать их на собраниях, а также исполнять главные религиозные ритуалы; 4) большая группа езидов, знакомых, по крайней мере, с несколькими религиозно-поэтическими текстами и ориентирующихся в мифологии. Фольклористы подчеркивают, что не каждый может передавать различные категории текстов и что для текстов каждой категории существуют активные носители, пассивные носители (то есть те, кто со знанием дела слу-

¹⁰ Из группы шейхов — только представители домов Катани и Адани, из «касты» пиров — только из рода Омархали.

¹¹ Все *кавалы* традиционно происходят из двух племен: Хаккари и Думели; сейчас, однако, есть несколько *кавалов* и из племени Мамуси. Из беседы с Кавалом Селейманом от 21 апреля 2008 г. Ба‘шика, Ирак.

шает, но не исполняет) и не носители вообще¹². *Каулбежи*, в частности, обычно тренируются в двух (иногда в трех) категориях, а также знают некоторые произведения из других категорий, часто, правда, лишь фрагментарно. Для каждой категории существует свой особый стиль, язык и комментаторская традиция, которые должны быть освоены должным образом. Тот, кто декламирует *каулы* и *бейты* (и знает некоторые молитвы — *Du'a*), чаще всего не бывает хорошо знаком с *касыдами*. *Кавалы* из Ба'шике и Бахзане, помимо других религиозных текстов, в основном известны в качестве декламаторов *Сама'* (*Sema'*) и *касыд*. Существуют эксперты, знающие также и некоторые тексты из нерелигиозной устной литературы.

В езидском обществе есть несколько первоклассных экспертов по религиозной литературе, широко известных в общине благодаря своему глубокому знанию, однако с виду особо не отличающихся от обычных членов аудитории. Примечательно, что ни один хороший езидский эксперт по религиозному знанию никогда не станет утверждать, что он таковым является, поэтому таких людей нередко характеризуют как весьма скромных. Некоторые исследователи, не принадлежащие к общине, часто не в состоянии провести отличие между разными категориями «декламаторов», от которого, в свою очередь, во многом зависят результаты их исследований. Чем более глубоким знанием обладает эксперт по религиозным текстам и их толкованию, тем труднее человеку извне брать у него интервью на религиозные темы; чаще всего они не соглашаются (охотно) на интервью.

В следующих параграфах описываются процесс становления молодого езида как эксперта по религиозным текстам и те аспекты декламации и объяснения последних, которые считаются наиболее важными. В основе данного описания лежат масштабные полевые исследования в среде различных езидских общин (см. выше).

1.1. Роль семьи

В воспитании нового декламатора и толкователя религиозных текстов наиболее важную роль играют семейная традиция и окружение, это суть ключевые моменты в передаче религии. Первой и наиболее распространенной формой обучения *каулбежа* является передача знания религиозных текстов от старшего поколения к младшему, от бабушки, отца или другого родственника мужского пола к ребенку. Очень часто именно дед играет главную роль в религиозном образовании своего внука или внуков. Сведущие в езидской религиозной литературе эксперты чаще всего являлись и являются выходцами из тех известных семей, в которых их отцы и деды были знаменитыми *каулбежами* или экспертами по традиции и экзегетике (*'ulmdar*).

Для начала процесса изучения религиозных текстов очень важно проявление инициативы и интереса со стороны самого ребенка. Прежде всего ребенок получает базовые знания в своей семье, что часто происходит в отсутствие его сознательной мотивации, т. е. через пассивное обучение. Обычно, если мальчик выражает свой интерес, бабушка, отец или дядя берут его с

¹² Von Sydow 1948/1965, цит. по: Rubin, D. C., *Memory in Oral Traditions: The Cognitive Psychology of Epic, Ballads, and Counting-out Rhymes*, New York, Oxford, 1995, p. 132.

собой на все религиозные мероприятия и церемонии, так что ребенок может наблюдать и обучаться на основе увиденного им лично. Именно так начинается пассивная стадия обучения, важный подготовительный период, предшествующий становлению профессионального декламатора. На этой стадии ребенок усваивает традицию и запоминает все услышанные им тексты.

Молодой езид, желающий изучать тексты, практикуется в декламации фрагментов разных религиозных текстов, услышанных им дома либо у друзей. Обычно возраст, когда ребенок изъявляет интерес к религиозному знанию и пытается выучить некоторые тексты, колеблется от 5 до 7 лет¹³. Возраст, когда ребенок начинает изучать религиозные тексты в Ираке, составляет примерно 6 лет¹⁴. Одним из особых аспектов обучения является духовное развитие мальчика; нравственные увещания всегда сопутствуют обучению ребенка¹⁵. Когда мальчику исполняется 6 лет, отец начинает его обучение с советов касательно того, каким должен быть будущий декламатор религиозных текстов, всерьез подчеркивая важность духовных и нравственных ценностей.

В Армении и России автор имела возможность наблюдать детей в возрасте 6–7 лет, декламировавших перед своей семьей довольно длинные гимны, которым они обучились у своих отцов или других родственников мужского пола. Когда ребенок преуспевает в обучении религиозным текстам, он получает поощрение и одобрение со стороны остальных членов семьи. Благоприятная домашняя атмосфера является для него фактором, вдохновляющим на продолжение совершенствования своего знания. Практика декламации текстов перед членами семьи является самым лучшим опытом, доступным мальчику до того, когда он, уже повзрослев, будет исполнять тексты перед большой аудиторией, не всегда столь снисходительной к его возможным ошибкам.

Утверждение Перри и Лорда о том, что чем старше эпический певец, тем он обычно лучше¹⁶, в общем применимо и к езидским *каулбежам*, где, как правило (однако не всегда), считается, что старшие обладают большим объемом знаний.

Для обозначения обучения религиозным текстам езиды используют глаголы *hildan* ('брат; поднимать' в Армении) и *girtin* ('брат; держать; ловить' в Ираке)¹⁷. Пир Тосене Каро (р. 1929), например, сведущий в религиозных

¹³ Беседа с Пиром Рзайе Каке от 8 августа 2011 г., С.-Петербург, Россия.

¹⁴ Из интервью с Шейхом Дашти от 17 апреля, 2008 г., Ханке, Иракский Курдистан.

¹⁵ Некоторые аспекты начального религиозного образования у езидов можно сравнить с другими традициями, например, с мусульманскими мальчиками в Курдистане, которые начинают свое обучение в возрасте 6 или 7 лет. Родители обычно посылают их к мулле или другому сельскому жителю, обладающему какой-либо подготовкой в *медресе*. После прохождения первого руководства родители преподносят наставнику особый дар под названием *мафтухана* (*mefîûhane*). Процесс обучения заключается в заучивании наизусть большого количества материала. Подробнее об этом см.: Zinar, Z., *Xwendina Medresê* (Обучение в медресе), Stockholm, 1993, p. 20. Среди книг на английском языке о курдском обучении в медресе см., например: Zinar, Z., 'Medrese education in Northern Kurdistan', translated and annotated by Bruinessen, M. van, *Les Annales de l'Autre Islam* 5, L'Islam des Kurdes, 1998.

¹⁶ См.: Lord 1970.

¹⁷ Ср. эти термины с некоторыми глаголами, используемыми для обозначения обучения в авестийских текстах: *dadrâna* — ср.: парф.: 'удерживая (сразу после того, как схватил)'; *drênjâia* 'крепко держать'. См.: Skjaervø, P. O., 'The Zoroastrian oral tradition as reflected in the texts', in Cantera, A. (ed.), *The Transmission of the Avesta*, Wiesbaden, 2012, p. 41.

вопросах езид из Армении, рассказывал автору: «*Min jî 'ulm ji bavê xwe hilda*» ('Я выучился (букв.: 'взял') религиозному знанию у своего отца'). Марване Халил из Ирака говорил: «*Berê Qewl ber min şîrîn bê, min Du'a girtin*» ('До того, как *каулы* стали для меня особыми (букв.: 'милыми'), я изучил (букв.: 'взял') молитвы'). Еще один глагол (*ji*) *ber kirin* ('запоминать, заучивать наизусть') также используется в Ираке: «*Şingalê de wan bi min digo, min jî ber dikir*» ('В Шенгале они рассказывали (т. е. декламировали религиозные гимны) мне, и я запоминал [их]')¹⁸.

Большинство армянских езидов начинали свой процесс обучения у себя дома со своими отцами и дедами. Как вспоминал Пир Рзайе Каке, мало кого из детей отправляли в дома мастеров/наставников (*hosta/seйда*) продолжать обучение, поскольку обычно они обучались у своих родственников мужчин¹⁹. Пир Тосене Каро обучался религиозным текстам сначала у своего отца, которого он считает своим религиозным наставником (*hosta*), тогда как последний учился текстам у своего дяди по матери. Некоторые езидские семьи в Ираке также не имели надобности посылать своих сыновей учиться в другие места, поскольку глава семьи был «благочестивым человеком» (*dîndar*) и знал религиозные тексты, которым мог сам и обучить, или же эти семьи (по религиозным или клановым/племенным причинам) были хорошо известны, и многие сведущие в религиозных вопросах езиды регулярно посещали их, ввиду чего дети в этих семьях имели возможность учиться у гостей и обогащать свои знания, поступающие к ним в дом извне. Эти дети усвоили очень многое из разных местных традиций, с которыми они столкнулись в домах своих отцов и дедов. Например, Мам Джамо ('дядя Джамо'), сведущий в религии езид из деревни Хатари в Иракском Курдистане, несколько раз в год приезжал в дом к Шейху Зайдину в Ханку и оставался там на несколько вечеров. В ходе каждого такого визита дети шейха (сын Дашти и дочь Хаме)²⁰ имели возможность выучиться у него одному *каулу*, сам же он, в свою очередь, мог обучиться другому *каулу* у их отца — шейха.

В обучении декламатора религиозных текстов участвуют не только члены семьи; процесс обучения юного *каулбежа* в семье не является изолированным, поскольку всегда имеются соседи и другие гости, регулярно посещающие семью, так что будущий декламатор всегда имеет возможность обогащаться знанием, поступающим в дом извне.

Во время своего пребывания в апреле 2008 г. в доме Факира Хаджи в Ба'дуре, что в Иракском Курдистане, автору удалось сделать запись, которая прекрасно демонстрирует процесс обучения традиции в пределах семьи²¹. Однажды автор попросила Факира Хаджи продекламировать *Hey Cane* — часть *Qewlê Makê*, и он сделал это вместе со своим сыном Факиром Худеда и внуком Ребаре Худеда; Факир Хаджи исполнял основную часть декламации, а припевы они исполняли все вместе²². Совместная декламация трех членов семьи — деда, отца и внука — демонстрирует естественный процесс обучения и передачи традиции у езидов.

¹⁸ Со слов Марване Халила, 2 марта 2008 г., Нинхаген, Германия.

¹⁹ Со слов Пира Рзайе Каке, 7 октября 2007 г., Баграмян, Армения.

²⁰ О роли женщин в передаче религиозного знания см. ниже в данной главе.

²¹ В 2010 г. Факир Хаджи сменил своего брата Факира Барджаса и стал *Micewirê Lalişê*, переехав в Лалеш.

²² См.: CD.

1.2. Роль *ода (ode)* и собраний в связи с религиозными мероприятиями

Большинство религиозных текстов сохранились благодаря повторениям во время религиозных праздников и ритуалов, равно как и во время общественных собраний езидов в специальных местах, называемых *ode* и *dîwan*²³, а также на похоронах и других больших мероприятиях. Обучение во время посещения религиозных мероприятий и богослужений считалось и до сих пор считается ключевым процессом изучения устной традиции.

Запоминание езидских религиозных текстов представляет собой нечто большее, чем просто их заучивание и запоминание экзегетической традиции, это также подразумевает близость тем ценностям и идеям, которые несут в себе езидские религиозные традиции. Среди езидов Армении *ode* называлось место регулярных встреч езидов, где они обменивались новостями, говорили о религии, решали разные проблемы общинной жизни. Молодых мальчиков всегда приглашали на собрания езидов, где они могли слушать декламацию религиозных текстов и обучаться способам традиционного поведения. По словам Пира Тосене Каро, раньше были *ode*, где можно было изучать религиозные тексты, слушая их, т. е. способом пассивного обучения. Он говорит о старой традиции, посредством которой езидские священнослужители обсуждали религиозные вопросы и декламировали и толковали религиозные тексты, в то время как миряне слушали их: «Тогда были *ode*, люди приходили туда — шейхи, пиры сидели в *ode* — и задавали вопросы о религиозном знании. Теперь люди больше этим не интересуются. Теперь они обходятся без справедливости»²⁴. Неподобающее социальное поведение каждого индивида имплицитно контролировалось народом, собирающимся в *ode*, и люди высоко ценили возможность участия в подобных собраниях, которое было бы невозможно в случае их «неправильного» поведения.

Пир Рзайе Каке вспоминает, как армянские езиды собирались вместе осенними и зимними вечерами на *ode* в чьем-нибудь доме и декламировали религиозные гимны, в основном *бейты* и *чирок*; там можно было декламировать и *каулы*, однако это делалось, когда кто-нибудь (чаще всего пожилой человек) лично изъявлял желание послушать *каул* и просил об этом. *Каулы* обладают высоким статусом и декламируются в основном во время траурных церемоний, по большим праздникам (например: *‘Eyda Êzîd*, *‘Eyda Xidir Nebî*, в канун этих праздников обычно декламируются *каулы*), в ходе первого визита в семью со времени смерти одного из его членов и т. д. (см. ниже).

Когда мальчик в семье освоил основы знания текстов и посещает религиозные церемонии, он готов к следующему шагу на пути обогащения своего репертуара и повышения уровня мастерства, а именно — отправиться к религиозному наставнику.

²³ Езиды Ирака обычно называют собрания *диван (dîwan)*. В Иракском Курдистане существовали места, которые езиды называли *кочек (koçîk)*. Однако религиозные гимны они там не декламировали. Такие встречи в основном представляли собой места досуга мужчин, обычно достигших возраста 18 лет.

²⁴ Пир Тосене Каро: «*Pêşda ode hebûn, cime ‘t diçû, şêx, pîr rûdiniştin, pîrsa ‘ulm dikirin. Cime ‘tê dibihîst. Naka pey nakevin. Cime ‘t bê insaf bûye*».

1.3. Учитель и ученик: роль религиозного наставника

В процессе воспитания профессионального декламатора очень большую роль играет духовный наставник (или наставники), поскольку именно он, помимо фактического текста устных религиозных произведений, оставит глубочайший след на стиле декламации и исполнении в целом. Особенно это заметно в манере исполнения текстов, в их мелодиях (*kubrî*), в мифах и легендах, инкорпорированных в текст, припевах, открывающих и закрывающих текст словесных формулах. Следует добавить, что для того, чтобы стать уважаемым религиозным авторитетом, ребенок сначала подражает всем манерам своего наставника: декламации, объяснениям религиозных текстов, поведению, способу исполнения ритуалов, манере говорить и т. д. Как и любому другому навыку, ребенок обучается религиозным текстам в первую очередь через подражание. Как уже говорилось, духовный наставник может быть близким родственником, однако это не обязательно.

Мальчика могут отправить в дом к сведущему исполнителю религиозных текстов, где он может оставаться от нескольких недель до нескольких месяцев. Марване Халил, происходящий из группы мирян, вспоминает, что он оставался в доме у своего наставника по 20 дней, а иногда по месяцу. В качестве примера можно упомянуть Шейха Амаде Шейха Осе²⁵, жившего в деревне Куруараз (в 1978 г. Ерасхаван) в области Октемберян, Армения. Он изучал *каулы* у Факира Дуко, который остановился в деревне Кархуна в области Эчмиадзин, Армения. Деревни Кархуна и Куруараз находились в трех километрах, но Шейх Амад каждый день приходил домой к Факиру Дуко и изучал в день по две-три строфы (*sebeq*), а возвращаясь домой, повторял эти строфы, чтобы на следующий день вновь вернуться в дом Факира Дуко и изучить следующие²⁶.

В Османской империи и в Армении сведущий пир или шейх обычно рассматривался в качестве будущего наставника для мальчика. *Каулбеж*, как правило, помнит имена всех своих главных наставников, которым он обязан своим репертуаром и религиозной практикой в целом. Даже комментируя религиозные тексты, *каулбеж* часто «цитирует источник», т. е. человека, от которого он услышал этот комментарий. Езиды Армении и Ирака называют такого наставника *seyde/seyda* или *hoste/hosta* (оба слова переводятся как 'мастер'), он рассматривается как *'ulimdar'*²⁷. Во время пребывания в доме наставника мальчик помогает его семье в домашнем хозяйстве, в то же время обучаясь. Наставник не всегда предписывает для обучения установленное время; он живет как обычно, исполняя свои привычные дневные обязанности,

²⁵ Родился в 1897 г. в деревне Каракуйе в области Сурмали, Османская империя.

²⁶ См.: Celîl, O. and Celîl, C., *Zargotîna Kurda* (Курдский фольклор), Moscow, 1978a, p. 499.

²⁷ У каждого зороастрийца должен быть свой *даствар* (*dastwar*) — священник, являющийся духовным пастырем человека. Крайенбрёк отмечает, что «поскольку реалии доисламского зороастризма не могли сильно отличаться, вполне вероятно, что узы между *dastwar* и их последователями переживались образом, во многом сходном с езидизмом и Ахл-и-Хакк». См.: Kreyenbroek, Ph. G., 'The Zoroastrian tradition from an oralist's point of view', H. J. M. Desai and H. N. Modi (eds.), *K. R. Cama Oriental Institute: Second International Congress Proceedings*, Bombay, 1996, p. 230; Kreyenbroek, Ph., 'Zoroastrianism under the Sasanians', in Kreyenbroek, Ph. G., *Teachers and Teachings in the Good Religion. Opera Minora on Zoroastrianism*, edited by K. Rezania, Wiesbaden, 2013c, p. 39.

и в то же время может декламировать религиозные тексты, так что ребенок, помогающий ему, всегда находится вблизи мастера и может эти тексты повторять. Мальчик сопровождает своего наставника (*seyde/hosta*) на все мероприятия, где последний декламирует тексты и совершает ритуалы, такие как обряд инициации, ритуалы во время езидских празднеств и другие. Юный декламатор может наблюдать богослужения и обучаться традиционной модели поведения и ритуалам, поскольку, чтобы стать экспертом по религиозным текстам, недостаточно просто заучить их наизусть и уметь декламировать. Мальчик использует каждую возможность, чтобы слушать тексты снова и снова. Принимая во внимание отсутствие/отказ от письменности в традиционном процессе обучения езидского декламатора, ребенок не делает никаких записей и заучивает все наизусть путем повторного прослушивания, которое является единственным способом заучивания и более прочного запоминания текстов. В последние десятилетия, однако, ситуация изменилась, поскольку теперь начинают использовать также и письменность, однако не столько для изучения текстов, сколько для их хранения.

Важным аспектом обучения являются не только религиозные тексты, которые мальчик должен изучать, но также сближение его с поведением наставника, его манерой исполнения текстов и их толкования, манерой его речи и способом ответов на вопросы. Наряду с декламацией и толкованием исключительно важным является исполнение ритуалов.

Когда период обучения в доме наставника подходит к концу, отец мальчика обычно вручает наставнику подарок (у кавказских езидов он называется *xelat*). После этого связь между *учеником* и *мастером* не теряется уже никогда; мальчик помнит и чтит имя своего наставника, часто упоминая его после декламации тех текстов, которым он у него обучился. Зачастую ученик становится близким другом семьи мастера.

Один из наших ключевых информантов, *каулбеж* Марване Халил, рассказывал, что он начал изучать езидские религиозные тексты, когда ему исполнилось 14 лет. Для обозначения процесса изучения текстов он использовал глагол *pirsîn*²⁸ ('вопрошать'), этот процесс подразумевает активное изучение, а не только пассивное «впитывание» традиции. Интересно отметить, что пассивное изучение в семейном кругу, в кругу соседей и во время упомянутых выше собраний не рассматривалось им в качестве «изучения» как такового. Однако он признает, что ему всегда нравились «старые вещи» (т. е. истории из прошлого) и что он потратил много времени, беседуя с пожилыми людьми о религиозных (и других) вопросах²⁹.

Многие информаторы в Ираке и Армении говорили, что больше не осталось сведущих в религиозных текстах экспертов. В ходе своего интервью Пир Тосене Каро сетовал, что все эксперты езиды умерли и не осталось никого, кто бы обладал глубоким религиозным знанием: «Старшие ушли, сведущие в

²⁸ *Wextê min dest bi pirsîna Qewla kir, ez bêjim, emrê min kete sala pazdê* ('Когда я начал вопрошать (т. е. изучать) *каулы*, мне было, я полагаю, больше четырнадцати лет').

²⁹ Марване Халил: «*Rastî jî berê dilê min diçû tişte kevin. Wextê min pîremêrekî dît, dilê min çû ez çûm dîwana wî rûnê. Wextê min pîrejînekî dît, dilê min çû ez çûm dîwana wê rûnê. Ez aşîqê tiştê kevin bûm. Ruha min diçû tiştê wosa*» ('По правде говоря, мне и всегда нравились старые вещи. Когда я встречал пожилого человека, я старался подойти к нему и сесть рядом. Когда я встречал пожилую женщину, я хотел сесть рядом с ней. Я любил старые вещи (т. е. истории). Я любил подобные вещи всем сердцем').

религии люди ушли, и никого не осталось. Да пребудет милость Господа с душами предков, да пребудет милость Господа с душой духовного наставника моего отца, который был дядей моего отца по матери, Пира Хасана, сына Пира Усеба, Пира Камала (т. е. из рода пиров Камал)»³⁰.

Езидские *каулбежи* могут назвать ряд имен, сыгравших значительную роль в их обучении. Большинство информаторов согласны, что знание, приобретаемое современными экспертами по религиозным текстам, несравнимо со знанием упомянутых выше людей; они утверждают, что на сегодня нет пиров или шейхов такого уровня. Количество религиозных текстов и экзегетическая традиция оскудели.

Марване Халил из Ирака смог сходу вспомнить имена одиннадцати своих главных религиозных наставников: «Моими мастерами в области Валатшейх (т. е. Шейхан) были: Факир Хаджи, Мам Джамо, Пир Або из деревни Хатари — он научил меня нескольким *каулам*. Также [мастера] в горах Шенгала (т. е. Синджар): Факир Хедере Баракате Касо, Баракате Ибрахим (Мам Берахим), Халаф Касем (он знал много про езидизм), Пир 'Ало (да пребудет с ним милость Господа), Пир Село, Факир Джендо, Шейх Хедер [и] Пир Авра»³¹.

В езидской традиции как таковой можно выделить разные местные традиции декламации — в Шенгале, Ба'шика и Бахзане, среди езидов Кавказа и т. д. Для изучения местных традиций и стилей исполнения, равно как и различий в экзегетике, необходимо обнаружить всех основных экспертов, живших в определенный период времени, и узнать их учеников. Например, на Кавказе (в основном в Армении) в XX в. (многие из них родились в конце XIX в. в Османской империи и потом переехали на территорию современной Армении) жили следующие известные пиры и шейхи, имеющие множество учеников³²:

№	Год рождения	Знаменитые эксперты по религиозному знанию в XX в. из Грузии и Армении

1.	1870 ³³	Факир Амо, родился около 1870 г. в деревне Синак в Карской губернии. Он был шейхом из рода Шехубакер. В 1918 г. Факир Амо переехал в деревню Толик, Армения, где и скончался. Шейх Атар, сын Шейха Хамида, сын сестры Факира Амо, был одним из учеников последнего.

³⁰ Тосене Каро: «*Mezin çune, ulmdar çûne, kes nemaye. Rehme ruhê pêşiyê me be, rehme ruhê hostayê bavê min be. Xalê bavê min bûye: Pîr Hesenê Pîr Êsibê Pîrê Kemal. Min jî ulm ji bavê xwe hilda*».

³¹ Марване Халил: «*Seydayên min yê di herêma Welatşêxê de: Feqîr Hecî, Mam Cemo, Pîr Ebo ji gundê Xetarî, ewî ez fêrî hinda Qewla kirim. Her weha yê di herêma çiyayê Şengalê de: Feqîr Xidirê Berekatê Keso, Berekatê Îbrahîm (Mam Birahîm), Xelefê Qasê (gelek 'ilmê Êzdiyatîyê li cem wî jî hebû), Pîr 'Elo (Xwedê birahmîne), Pîr Silo, Feqîr Cîndo, Şêx Xidir, Pîrê Ewra*». Четверо из них упоминаются как ученые ('*elimdar*') в: Kreyenbroek and Rashow 2005: 7, п. 11. Это Факир Хаджи, Факир Хедер Баракат Касо, Пир Або Хатари и Факир Джиндо.

³² Записано со слов Пира Рзайе Каке и сверено с несколькими информантами из Армении.

³³ Указанные ниже годы жизни не всегда точны.

2. 1870 Пир Усеб, сын Пира Али, родился около 1870 г. в деревне Шамиран, Армения. Он происходил из рода пиров Хасмаман (т. е. Хасан Маман). В 1939/40 г. он скончался в деревне Шамиран. Про его знание говорили, что он получил вдохновение во сне: «*Ser be'lgî gihîştîye!*» (букв.: 'застиг его на подушке'). В свое время он был одним из лучших экспертов по религиозному знанию в Сархаде (*Serhed*). Шейх Ростам, сын Шейха Шамиля, был одним из его учеников. Пир Ростам — известный пир из Армении — внук Пира Усеба.
3. 1871 Пир Мамад, сын Пира Озмана³⁴, родился в 1871 г. и жил в деревне Памп в области Апаран, Армения. Умер он в 1933 г. в той же деревне, и его гробница по сей день почитается местом паломничества (*ziyaret*). Эта (безымянная) могила построена из темного камня и напоминает по форме дом, окруженный камнями. Сельчане говорят, что каждую ночь можно видеть горящий около нее огонь, тем самым придавая месту его погребения особый статус.
4. 1880 Факи(р) Дуко, родился в 1880 г., всю свою жизнь прожил и умер в деревне Кархуна в области Эчмиадзин, Армения. Вместе с Факиром Амо он считался известным религиозным экспертом. У него было много учеников, одним из которых был Шейх Амад, сын Шейха Осе.
5. 1880 Пир Дербас (1880–1961), сын Пира Мерада, из деревни Камышлу региона Октемберян (ныне Армавир), Армения. Представитель рода пиров Буб.
6. 1885 Шейх Тафур, сын Шейха Мамуда, родился в 1885 г. в деревне Дигор в Карской области. Он был из рода шейхов Фахрадин. Скончался в Тбилиси, Грузия, в 1976 г. и был похоронен в деревне Мирак, Армения.
7. 1885 Шейх Хамза, сын Шейха Сафара, родился в 1885 г. на территории Карской области. Является представителем рода Шехубакер. Он, как и Шейх Дауреш, сын Шейха Калаша, также проживал в деревне Шамиран и имел много учеников. Там же он и умер в 1978 г. Одним из его учеников был Шейх Ростам, сын Шейха Шамиля.
8. 1890 Шейх Атар, сын Шейха Хамида, родился в 1890 г. в деревне Синак в Карской области. Он происходил из рода Шахубакер. Скончался в 1971 г. в деревне Толик, Армения. В 1918 г. он приехал в деревню Диан в район

³⁴ Дедушка по материнской линии нашего информатора Пира Рзайе Каке.

³⁵ Отец информаторов Пира Рзайе Каке и Пира Канате Каке.

Аштарак, Армения. Потом он переехал в Карху, а затем в Толик. Религиозным текстам он обучался у своего дяди по матери, сведущего религиозного эксперта Факира Амо.

9. 1897 Шейх Амад, сын Шейха Осе, родился в 1897 г. в деревне Каракое в области Сурмели. Представитель рода Шехубакер. В 1918 г. он прибыл в Кахети, Грузия, прожил там два года и затем перебрался в деревню Кархуна, Армения. Он стал учеником Факира Дуко, у которого обучился многим религиозным текстам и их толкованию.
10. 1898/9 Пир Каке, сын Пира Хамада³⁵, из рода пиров Омархали, родился в 1898/9 г. в деревне Уте в области Ван. В 1918 г. переехал в деревню Ангасарк, затем в Перси, а потом в Совхоз № 38, Армения. Пир Каке умер в 1973 г. в Совхозе № 38.
11. 1901 Шейх Афанди, сын Шейха Хамзы, родился в 1901 г. в деревне Курубехаз, в области Апаран. Происходил из рода Шехубакер. Скончался Шейх Афанди в 1980 г. в Тбилиси, Грузия.
12. 1905 Пир Додо, сын Пира Хедера, родился в 1905 г. в Карской области. Представитель рода пиров Исибейя. Пир Додо жил в деревне Норакерт в области Эчмиадзин, Армения. Скончался в 1976 г. в Тбилиси, Грузия.
13. 1927 Шейх Араб, сын Шейха Аваса, родился около 1927 г. Представитель рода Шехесен. Проживал в городе Абовян, Армения. Скончался в 1995 г. Одним из его учеников был Шейх Заил, сын Шейха Ахмада.
14. 1927/8 Шейх Ростам, сын Шейха Шамяля, родился в 1927/8 г. Происходил из рода Шехубакер. Учился у Шейха Хамзы, сына Шейха Сафара, и у Пира Усеба, сына Пира Али. Умер в 1990-х гг.
15. 1928 Шейх Дауреш, сын Шейха Калаша, известный также как Шейх Келоч, родился в 1928 г. Представитель рода Шехубакер. Проживал в деревне Шамяран, Армения. В свое время Шейх Дауреш был одним из самых сведущих в религиозном знании в Армении шейхов и имел множество учеников. Сам он, в свою очередь, был учеником Пира Усеба из рода Хасмаман. В 1973 г. Шейх Дауреш вместе со своим сыном погиб в автокатастрофе.
16. 1929 Пир Тосене Пир Каро, родился в 1929 г. в деревне Барож, Армения. Происходит из рода Камали. Религиоз-

ным текстам и их толкованию сначала обучался у своего отца, которого рассматривал в качестве своего религиозного наставника (*hosta*). Его отец, Пир Каро, изучал тексты у своего дяди по матери, Пира Хасана, сына Пира Усеба. Умер он 1 марта 2015 г.

17. 1933 Шейх Мамо, сын Шейха Рашо, родился в 1933 г. в деревне Шамиран, Армения. Представитель рода Шехубакер. Изучал *каулы* и *бейты* у своего отца, а также у Шейха Калаша, отца Шейха Дауреша.
18. 1934 Пир Зада, сын Пира Са'до, сын Пира Озмана, родился в 1934 г. в Мираке, Армения. Представитель рода пиров Кадибелбан. Являлся авторитетным религиозным экспертом, обучившим своему знанию многих учеников.
19. 1935 Пир Айлаз, сын Пира Рашо, родился в 1935 г. в деревне Хаджи Кижлах (*Hecî Qijlax*), Армения. Происходил из рода пиров Омархали, члена конфедерации племен Зукери. Умер в 1988/9 г. в деревне Мурад Тапа в районе Абовян, Армения. Обучался *каулам* и *бейтам* у своего отца Пира Рашо, который в 1918 г. приехал в Армению из Сурмали.
20. 1949 Шейх Мамо, сын Шейха Халита, родился в 1949 г. в деревне Мирак, Армения. Он является представителем рода шейхов Седжадин. Шейх Маме живет в Тбилиси, Грузия, и может в данный момент рассматриваться как один из лучших езидских экспертов этой страны.
21. 1953 Шейх Заил, сын Шейха Ахмеда, родился в 1953 г. в деревне Шамиран, Армения. Представитель рода Шехесен. Он изучал *каулы* у Шейха Араба, сына Шейха Ава-са, который также был из рода Шехесен.
22. 1960 Пир Ростам, внук Пира Усеба из рода пиров Хасман. Родился около 1960 г. в деревне Шамиран в области Аштарак, Армения, где и проживает по сию пору.

Насколько нам известно, еще в конце XIX в. и на протяжении XX в. (а отчасти и сегодня) существовало что-то наподобие «соревнования» между экспертами по религиозному знанию, которые задавали друг другу различные вопросы касательно езидских религиозных принципов, аудитория слушала их и взволнованно следила за их состязаниями. Пир Усеб и Пир Мамад в свое время были очень известными в Армении сведущими в религии пирами. У армянских езидов широко известно соперничество этих двух пиров на протяжении 20 лет. Через людей, приходящих к ним, они посылали друг другу вопросы, касающиеся религиозного знания. Зачастую они, разумеется, знали ответы на вопросы, при помощи которых хотели проверить глубину религиозного знания друг друга. Однако когда простые люди, также следившие за их

соревнованием, спрашивали их, кто же из них двоих является лучшим специалистом, они всегда указывали друг на друга.

Традиционные отношения между учеником и учителем могут быть описаны как отношения между декламатором и езидской традицией как таковой, которую декламатор обнаруживает в различных конкретных способах индивидуального исполнения. Затем он изучает эту традицию, воспроизводит её и в определенный момент сам становится учителем. Езидский *каулбеж* не только черпает из этой общей для всех езидов неиссякаемой «сокровищницы», созданной теми, кто был до него, но и сам, в свою очередь, благодаря устной передаче езидского религиозного знания впоследствии также становится частью этого хранилища³⁶.

1.4. «Какого уровня ты достиг?»: иерархия религиозного знания

У декламаторов религиозных гимнов существует иерархия религиозного знания, которая важна в процессе обучения. В течение первого периода образования мальчик изучает основы знания и обычно начинает с Свидетельства Веры (*Şehdetiya Dîn*), затем идут *молитвы* (*Du'a*) и *бейты* и только потом *каулы*. Марване Халил вспоминает, что до того, как начать изучать гимны (*каулы*) и заинтересоваться ими в целом, он изучал молитвы и другие религиозные тексты, что позволило ему лучше и быстрее обучаться религиозным гимнам³⁷. Для армянских езидов это не является строгим правилом; дети могут начать с изучения Свидетельства Веры, а после этого сразу перейти к *каулам*. Обычно человеку дозволяется изучать религиозные гимны, когда он уже знает некоторые молитвы и несколько важных *бейтов*. Также он должен быть знаком с основами экзегетики.

В процессе обучения *каулам* у езидов Ирака существует особая градация. Когда человек приходит к сведущему эксперту по религиозным текстам, его могут спросить: «*Tu gehîştî kêderê?*» («Какого уровня ты достиг?»). Затем человек отвечает, например: «*Ez gehîştîme Texta*» («Я достиг [религиозного гимна] *Трона (Texta)*»). Это значит, что он изучил тексты, предшествующие *Qewlê Texta* (Гимн Престолов). Последний, согласно традиции, «дается» человеку в случае, если он изучил хотя бы 70 других религиозных текстов, включая гимны. Такой уровень знания считается очень хорошим для эксперта по религиозным текстам, но отнюдь не самым высоким.

В Ираке декламатор религиозных гимнов обычно не может приступить к изучению *Каулов Овнов (Berane Qewl)*, если он не знает определенное число других *каулов*, если он не умеет толковать некоторые из них и если он не обрел базового знания, необходимого эксперту по религиозным текстам. Основы

³⁶ Omarkhali, Kh., 'Current changes in the Yezidi system of transmission of religious knowledge and status of spiritual authority', in Kh. Omarkhali (ed.), *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*, Series: Studies in Oriental Religions, vol. 68, Wiesbaden, 2014a, p. 72.

³⁷ Марване Халил: «*Vêja Qewl ber min şîrîn bûn. Berê Qewl ber min şîrîn bê, min Dua girtin. Ez fêrî Qewla jî dibûm. Min zû digirtin*» («*Каулы* стали для меня особыми (букв.: «милыми»). До того как *каулы* стали для меня особыми, я изучал молитвы. Также изучал я и *каулы*. Я изучал [их] быстро»). Из личного интервью от 22 июля 2007 г. Ольденбург, Германия.

знания езидской теологии являются частью базового арсенала всех обученных в религиозных вопросах езидов. Таким образом, когда человек приобретает «базовое» знание, он отправляется к езидскому религиозному наставнику и спрашивает про *Каулы* Овны, которым его не будут обучать, пока он не пройдет проверку. Когда наставник признает в нем сведущего в религии езида, он разрешает ему приступить к изучению *Каулов* Овнов. Поначалу ученик старается запомнить *каул* без какого-либо объяснения; только спустя некоторое время ему можно начать изучать интерпретацию сокрытого в нем знания, которое будет развиваться и улучшаться на протяжении всей его жизни.

1.5. Кавалы (*Qewal*) как «профессиональные декламаторы»

В европейской литературе было высказано мнение, что именно *кавалы* (букв.: ‘сказитель’, ‘декламатор’; в суфизме этот термин обозначает исполнителя) несут главную ответственность за сохранение и передачу езидских религиозных текстов. Центром *кавалов* традиционно считаются деревни Ба‘шика и Бахзане в Ираке, которые в 2014 г. были оккупированы боевиками ИГИЛ, что, в свою очередь, привело к массовому исходу жителей, включая и *кавалов*. Согласно устной истории, до начала XX в. школы *кавалов* находились именно на этой территории³⁸. Дети из семей *кавалов* обучались там религиозным текстам по вечерам в малых группах под руководством *кавала* и играли в *def* и *şibab*. Эмпсон в 1928 г. так писал о *кавалах*: «*Каувалы* (певчие, ораторы) — это юные певцы и музыканты, используемые в качестве миссионеров при сборе средств для Малака Тауса. Они также хранят у народа наставления в езидских книгах»³⁹. Крайенбрёк и Рашо отмечают, что функция *кавалов* «делает еще более неоспоримым основное значение этого слова — ‘профессионал слова’: они суть хранители и толкователи священной текстуальной традиции езидизма»⁴⁰. Однако роль *кавалов* в системе передачи религиозного знания езидов была явно преувеличена или, лучше сказать, чрезмерно обобщена. *Каулы* всегда запоминались, передавались и объяснялись также сведущими в религии представителями священнических каст — пирами и шейхами, равно как и образованными мирянами, *мридами* (ср.: *факирами* Шенгала, *кочаками* (*koçek*), разными *каулбежами* из группы *мридов* и т. д.), что не является современным нововведением, но устоявшейся у езидов традицией.

Кавалы приобрели свое исключительное положение благодаря церемонии *Tawûs gêran* (‘Вынос [статуэтки] Павлина’), во время которой они посещали разные езидские общины⁴¹. Шпет (SPÄT) верно замечает, что сам

³⁸ К середине 20-х годов XX в. См. также: Cindî, X. [RASHOW, Khalil Jindy], ‘Qewal — sembola dilpakiyê û parêzerên dinê êzîdiyan’ (*Кавалы* — символ доброты и хранители езидской религии), *Dengê Êzîdiyan* 6–7, 1997, p. 30–34; сокращенную версию этой статьи на нем. яз. см.: Rashow, Kh. J., ‘Die Qewals — Das Gedächtnis des Yezidentums’, *Dengê Êzîdiyan* 6–7, 1997, p. 34–36; Kreyenbroek and Rashow 2005: 7.

³⁹ Empson, R. H. W., *The Cult of the Peacock Angel. A Short Account of the Yezîdî Tribes of Kurdistan*, with a commentary by Sir Richard Carnac Temple, H. F. & G. Witherby, London, 1928, p. 218.

⁴⁰ Kreyenbroek and Rashow 2005: 7.

⁴¹ В течение этой церемонии они открывали священные объекты *tawûs* (*sencaq*), исполняли религиозные тексты, обучали им заинтересованных, обменивались новостями и собирали религиозные пожертвования для Лалеша.

raison d'être кавалов как класса заключался в запоминании, исполнении и передаче текстов⁴². В последнее время, ввиду установления новых границ, это приняло форму местной традиции, имеющей скорее символическую, нежели — как раньше — более практическую функцию. В ходе этого ритуала *кавалы* берут статуэтку Павлина, позже также названную *senceq* (тур. *sancak* ‘знамя’, ‘флаг’; ‘область’, ‘район’), которая является езидским священным объектом, изображающим птицу на подставке, символизирующей Тауси Малака, высота её разнится от одного *санджака* к другому⁴³.

На территории езидских общин были известны семь следующих *санджаков*:

1. <i>Tawûsa Enzel/Êzî</i>	Таус Анзала (или <i>Эзу</i>), т. е. области Шейхан
2. <i>Tawûsa Şingalê</i>	Таус области Шенгал (Сенджар)
3. <i>Tawûsa Helebê</i>	Таус Алеппо
4. <i>Tawûsa Xalitiya</i>	Таус Халити, область Диярбакыр
5. <i>Tawûsa Zozana</i>	Таус Зозана (букв.: ‘горное пастбище’), т. е. области Хаккари
6. <i>Tawûsa Miskoviya/Misqofa</i>	Таус Москвы ⁴⁴ , относящийся к Армении и Грузии
7. <i>Tawûsa Tewrêzê/Tebrêzê</i>	Таус Табриза, т. е. Ирана

Каждый из них был посвящен какому-то одному региону компактного проживания езидов. Теперь *кавалы* берут только два *санджака* в ходе церемонии *Tawûs gêran*, а именно *санджаки* областей Шейхан и Шенгал. В 2005–2008 гг. *кавалы* посещали также езидов Сирии. Что касается будущего этой традиции, принимая во внимание, что Шенгал и деревни Ба‘шика и Бахзане с 2014 г. также были захвачены боевиками ИГИЛ и что это привело к массовому исходу жителей, можно предположить, что эту традицию ожидают большие изменения.

Интересно отметить, что некоторые *кавалы* не хотели посещать езидскую общину Шенгала и декламировать там тексты на церемонии *Tawûs gêran*, по причине того, что местные *факиры* порою обладали большим знанием, чем

⁴² Spät 2010: 97. См. также рецензию на эту книгу: Omarkhali, Kh., review of E. Spät ‘Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press LLC 2010. XVII, 549 S. (Gorgias Dissertations in Religion 52.) ISBN 978-1-60724-998-6’, *ZDMG* 164, 2, Wiesbaden, 2014b, p. 571–574.

⁴³ Изображение птицы может порой напоминать голубя. Здесь можно вспомнить, что в Вавилоне были так называемые «переносимые божества», которые переносили от одной территории к другой. Одно из сохранившихся вавилонских изображений представляет собой маленькую статуэтку, очень напоминающую езидский *санджак*, на подставке которой изображена птица, похожая на голубя. См.: Seidl, U., *Die baylonischen Kudurru-Reliefs: Symbole Mesopotamischer Gottheiten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 80–88.

⁴⁴ Более подробно о сохранившемся в Армении *санджаке* см.: Omerxalî, X., ‘Tawîs (Senceq) di Ermenistanê da’ (Tawûs (*Senceq*) in Armenia), *Laliş A* 28, Duhok, 2008, p. 33–41. Впервые опубликовано на русском и курдском языках на сайте www.ezid.ru и www.gojava.net в ноябре 2007 г. Видеозапись ритуала доступна на YouTube. Спустя год появился еще один подробный материал на эту тему: Nicolaus, P. ‘The lost sanjaq’, *Iran and the Caucasus* 12 (2), 2008, p. 217–251.

сами эти *кавалы* ⁴⁵. *Факиры* Шенгала могут даже поправлять декламацию и объяснения *кавалов*, когда они приходят к ним. Тем не менее, в обязанность *кавалов* входит исполнение церемонии *Tawûs gêran*, имеющей важную социальную функцию. В ходе этой церемонии сведущие в религии люди, проживающие там, могут декламировать гимны вместе с *кавалами*.

В последний раз *кавалы* из современного Курдистана посетили общину езидов России (теперь это территория Армении) до начала Первой Мировой войны. Восемь из них были из деревень Ба'шика и Бахзане, а один из Ба'дре. После войны они уже не могли вернуться на родину и остались в Армении на 16–17 лет. Согласно документу ⁴⁶ от 21 апреля 1930 г., который стал доступен после падения режима Саддама Хуссейна, четыре *кавала* умерли в России ⁴⁷ в 1930 г., пятеро же возвратились на родину ⁴⁸.

Кавалы исполняют религиозные тексты не только во время церемонии *Tawûs gêran*, но также во время больших езидских праздников, отмечаемых в Лалеше. Как уже отмечалось выше, *кавал*, читающий *месхабат* (*mishabet*) во время религиозных собраний, называется *санджакбеги* (*sencaqbegî*). Например, когда проводится церемония *Sema* ⁴⁹, пять *кавалов* сидят (все остальные, присутствующие на церемонии, должны стоять) вблизи процессии и играют

⁴⁵ Из интервью с Пиром Али из Шенгала от 25 апреля 2008 г. Общинная деревня Мехат, Ирак. Эта информация была подтверждена несколькими *кавалами* в апреле 2008 г. в Ба'шике, Ирак.

⁴⁶ Копия документов была сделана в Ираке Ахмедом Мала Халилом и в 1995 г. послана Халилу Рашо, который предоставил эту копию нам в Гёттингене, Германия.

⁴⁷ Кавал Ало, сын Кавала Рашо, Кавал Хесен, сын Кавала Мадо, Кавал Хало, сын Кавала Хедера из Ба'шики, Кавал Хасан, сын Кавала Хедера из Бахзане.

⁴⁸ Кавал Алиас, сын Кавала Бери, Кавал Рашо, сын Кавала Мерада, Кавал Хаджо, сын Кавала Ало из Ба'шики, Кавал Рашид, сын Кавала Хаджо из Бахзане, Кавал Хесен, сын Кавала Адо из Ба'дре. Будучи в Армении, мы обнаружили могилы двух *кавалов* на старинном кладбище деревни Сангар, расположенном в прежнем районе Апаран. На могилах не было надписей, которые бы позволили их идентифицировать. Однако пожилые жители деревни отвели нас на старое кладбище и показали могилы. Деревенские старики, которым было за 80 лет, рассказывали, что одним из *кавалов*, похороненных в этих могилах, был Кавал Хесен, упомянутый в списке *кавалов* в указанном выше документе.

⁴⁹ Кавал Семаил объяснял *Сама'* как «процессию, символически напоминающую поклонение ангелов Богу» (*Melayêka sucude bo Xudê diken*, беседа с Кавалом Семаилом от 21 апреля 2008 г. Ба'шика, Ирак). В Молитве Веры (*Du'a Bawiriyê*) также сказано, что «Ангелы совершили великую ритуальную процессию в раю» (*Meleka Sema' Qanûnî li 'ezmana digêra*). См.: *Du'a Bawiriyê*, с. 16 в: Kreyenbroek and Rashow 2005: 106. *Сама'* исполняют семь, реже — четырнадцать человек. Принимающие участие в процессии *Сама'* принадлежат к *Feqîrê Serderî* — факиры, которые постоянно живут и служат в Лалеше, *Pêşîmatê Şêxisin* (Пешимам Шейх Хасан), *Mîrhec* (теперь представители рода Катани, раньше они были из рода Адани), *Şêxê Wezîr* (Шамсани, Шешем), *Şêxê Şêx Simaîl* (также из рода Катани), *Şêx Ebdulqadîr*, и *Pîrê Îsibîya*. Остальные семь: *Micêwir* (Факир, живущий в Лалеше), *Pêşîmatê Mergehê* (из рода шейхов Адани), *Pêşîmatê Babêşêx* (из рода шейхов Шарфадин), *Babêşêx*, также называемый *Extiyarê Mergehê* (из дома Фахрадина шейхов Шамсани), *Micêwirê Kaniya Sipî* (Пир), *Babê Çawîş* (Пир, живущий в Лалеше и носящий белую одежду), *Babê Gavan* (из шейхов Шамсани из рода Амадин).

на священных инструментах; двое играют на *şibab* и трое на *def*⁵⁰. Последние поют также гимны.

دائرة قائمقام الشيخان
التحريرات
عدد ٤٦
تاريخ نيسان ١٣٠٠
الى مصرف لواء الموصل

الموضوع - القوالين المائدين من روسية

١٩١٤

منذ سبعة عشر سنة ومن قبل الحرب الكبرى كان قد ذهب تسعة قوالين من الطفال ليزيدية الى داخل حكومة روسية لجميع الخيرات من اليزيدية الذين يقطنون ضمن اراضي حكومة المذكورة وعندما نشبت الحرب اليك المذكورة انصد عليهم الطريق ولم يتمكنوا من العودة الا قبل بضعة ايام ومن بعد ان تولى منهم اربعة اشخاص ولما حصل تلد بينا المعلومات بمودتهم احضرتهم بهذه الدائرة واستوبحت منهم كيفية بقائهم بمثلك العدة وكيف تمكنوا من العودة اخيرا والى غير ذلك من المعلومات اللازمة فتدققت منهم عندئذ ان عودتهم طبعية وليست داعية للشبهة كما اني وجدت منهم لم يطرأ على عاداتهم واخلاقهم ادنى تغيير ولم يتروا فكريا وانهم باقين على جبلهم القديم ايضا وهما اني ادون اسماء الذين عادوا والذين توفوا هناك ادناه فالرجاء ان تحيطوا علما بذلك *

ضرورة الى * -
القائمقام
مأمور مركز شرطة القضاء لترخيص العزومون بالعودة
الى اماكنهم *

اسماء الاشخاص الذين عادوا اسماء القرى التي يتسبون اليها

قوال الجاس بن قوال برو	من اهالي قرية بمشقة
" رشو " مراد	" " "
" حاجي " على	" " "
" رشيد " حاجي	بحزاني
" حسين بن " آود	باعذره

اسماء الذين توفوا

قوال على بن قوال رشو	" " "
" حسين " مادو	" " "
" خلويين " خضر	" " "
" حسن " خضر	بحزاني

Документ о возвращении кавалов из Армении в Ирак,
датированный 21.04.1930 г.

⁵⁰ *Кавалы*, играющие на флейте, сидят справа и происходят из племени Хаккари, в то время как играющие на бубнах сидят слева и являются представителями племени Думели. В наше время есть *кавалы* и из племени Мамуси.

Основная роль *кавалов* заключается в принятии участия в церемонии *Tawûs gêran* и обучении молодого поколения религиозным текстам, пока они короткое время находятся в определенной общине. Они поддерживают связь между разными езидскими общинами и делятся с ними новостями. Однако, как отмечал еще в 2005 г. Крайенбрёк, «молодые члены семей кавалов... все менее склонны следовать этой труднейшей и все более неблагоприятной профессии»⁵¹. Подобные тенденции сохраняются и еще больше развиваются в данном направлении.

Атаки ИГИЛ в августе 2014 принудили жителей Ба'шики и Бахзане покинуть свои дома и бежать на север; среди них были и *кавалы*. Если им придется покинуть территорию, это принесет серьезные изменения в езидскую традицию *кавалов*, а их миграция, без сомнения, приведет эту традицию — в той мере, в какой мы её знаем, — к концу.

1.6. Роль женщины в передаче религиозного знания

Декламация и экзегетика езидских гимнов, *каулов*, — это мужской обычай, из которого женщины традиционно исключаются. Езидские девочки, родившиеся в священнических семьях, автоматически получают статус представителя духовенства; однако духовенство, в чьих руках (или, скорее, памяти) хранятся религиозные тексты, — преимущественно мужчины. Тем не менее езидские женщины тоже активно включены в процесс передачи религиозного знания. Женщины часто знают ежедневные ритуалы и другие молитвы и религиозные тексты, связанные более с ними, чем с мужчинами. Например, во время сбора материалов о езидских ритуалах для *Введения* к книге «Езидизм в Европе»⁵² большая часть информации была нами собрана у езидских женщин.

В армянской езидской общине также случается, когда женщины являются носителями религиозных текстов⁵³. Многие езидские женщины знают дневные молитвы, а религиозные церемонии, имеющие отношение к женщинам и детям, совершаются почти исключительно самими женщинами. Они знают ритуалы, декламируют молитвы и другие религиозные тексты и имеют свою «иерархию» и обязанности. Женщины могут знать некоторые *каулы*, но их декламация не входит в их обязанности. Многие из женщин знают также и *бейты*, которые они могут декламировать на женских собраниях. Езидским женщинам допускается декламировать *бейты* на траурных процессиях, где присутствуют и мужчины. Тем не менее декламация бейтов женщинами обычно совершается перед женской аудиторией.

⁵¹ Kreyenbroek and Rashow 2005: XIV.

⁵² Крайенбрёк и др. 2009: 17–34. Большая часть информации о езидских ритуалах (с. 17–34) была сначала опубликована на курдском языке в: Omerxalî, X., *Êzdiyatî: Cîvak, Sembol, Rîtûel* (Езидизм: общество, символ и ритуал) from English to Kurdish: E. Opengîn, Istanbul, 2007, p. 97–122.

⁵³ В собрании религиозных текстов, опубликованных братьями Джалил, несколько из них были записаны со слов женщин. Например, сестра Маме Шейха Рашо Хаза Шейх Рашо декламировала *Beyta Hesenê Çêlê* в 1976 г. в Армении, когда ей было 18 лет. Другой пример — Сайрана Шейх Калаш, декламировавшая текст братьям Джалил в 1976 г. в той же деревне, где было взято интервью у Маме. Сайрана Шейх Калаш родилась в 1936 г. в деревне Шамиран, Армении. Она также является сестрой эксперта по религиозным текстам Шейха Дауреш Калаша.

Старшие женщины в езидском обществе имеют особый статус. Им разрешается сидеть с мужчинами⁵⁴ (в Армении), принимать участие в беседе и дискуссии, равно как и принимать важные решения в семейных делах. В одной из езидских семей Армении автор встретила женщину, Пир Зебейда Каке, которая в свои 70 лет была сведуща как в религиозных, так и в социальных вопросах. Она была дочерью известного декламатора религиозных текстов и эксперта в традиции. Ее возраст, волевой характер, храбрость и знание традиции придали ей особый статус в обществе. В ходе интервью с ней и некоторыми мужчинами — членами семьи она проявляла большую активность и сообщала наиболее ценную информацию о езидской традиции и мифологии.

Иногда езидские женщины знают религиозные тексты лучше своих мужей и сыновей, но очень редко демонстрируют свое знание прилюдно, в обществе. Шейх Рехана Менат из Армении в свои 70 лет также играет важную роль в толковании езидской традиции. Она знала множество текстов, включая *каулы*, но отказывалась декламировать их, объясняя это тем, что женщинам не дозволяется декламировать религиозные тексты, ибо это рассматривается в качестве запретного действия (*guneh*).

Однажды, в ходе полевого исследования в армянской деревне Камышлу, мы попросили троих мужчин из одной священнической семьи продекламировать Свидетельство Веры и молитву *Terqîn*, и те не смогли. Жена младшего из них также находилась в комнате, слушала наш разговор, но не перебивала. Спустя пару часов, когда мужчины вышли из комнаты, она спросила, не будет ли нам интересно записать её декламацию, только чтобы никто не слышал. Потом она продекламировала текст Свидетельства Веры и Молитву *Terqîn*, которые она выучила в доме своего отца еще до замужества.

Автор встречала многих женщин, выучивших религиозные тексты лишь благодаря тому, что они часто находились в соседней комнате и могли слышать, как мужчины декламировали религиозные гимны. Например, Пир Зебейда Каке вспоминала, что она обучилась религиозному знанию у религиозных авторитетов, которые приходили к ним домой во время религиозных праздников и всю ночь беседовали на религиозные темы⁵⁵.

В некоторых езидских семьях обучали не только мальчиков, но и девочек, присутствующих во время обучения. Шейх Дашти из Иракского Курдистана вспоминает, что, когда отец обучал его религиозному знанию, он слушал его вместе со своей старшей сестрой Дайе⁵⁶ Хаме⁵⁷. Она стремилась узнать

⁵⁴ В традиционных семьях мужчины и женщины во время мероприятий сидят в разных комнатах.

⁵⁵ Зебейда Каке: «*Dîsa mezinê me kirine gilî: Êzîd merikî mîna min û te bû. Ne Melek bûye, lê merikî Xwedênas bûye. Bêyreqa wî sor bûye, lema dibêjin “Êzîdê Sor”. Eva min ji devê şêx pîrê me bihistiye, hê Engeserkê, wextê berê ‘Eyda Xidir Nebî êzdî êvarê heta sibê ev gilî digotin*» («И снова старые люди говорили: Эзид был таким же человеком, как ты и я. Он не был ангелом, но благочестивым человеком. У него было красное знамя, почему и говорят: „Красный Эзид“. Вот что я слышала от наших шейхов и пиров еще в деревне Ангасарк, когда езиды произносили эти слова от рассвета до заката перед праздником Хедер Наби’).

⁵⁶ В Иракском Курдистане у взрослых женщин из езидских священнических каст, т. е. пиров и шейхов, обращение *Dayê* («мать») предшествует имени собственному и употребляется вместо Пир или Шейх, например, *Dayê Xemê*, *Dayê Seytan*.

⁵⁷ Из интервью автора с Шейхом Дашти в апреле 2008 г. Ханке, Иракский Курдистан.

больше о езидской религии и просила приходящих в их дом *кавалов* и *кочаков* (*koçek*) обучить её какому-нибудь *каулу*. *Кавалы* обычно «давали» по две или три строфы в день, пока не заучивался весь *каул* целиком. Они пользовались этой возможностью и запоминали *каул*, поскольку это могло занять пару вечеров, пока *кавал* оставался у них дома. Шейх Дашти вспоминал, что Дайе Хаме заучивала текст легче и быстрее, чем он. После того как *кочак* или *кавал* уходили от них, Шейх Дашти просил свою сестру повторить ему несколько раз *каул*, чтобы и он смог запомнить его наизусть⁵⁸. Дайе Хаме обучилась многим гимнам вместе с напевами (*kubrî*) у своего отца и гостей, а также других религиозных авторитетов, приходивших к ним. Она часто декламировала религиозные тексты на траурных и похоронных церемониях в присутствии женщин⁵⁹.

В традиции Ахл-е Хакк маленькие дети с самых ранних лет начинают изучать устные священные поэмы и их напевы через постоянное повторение. Парто Хушмандрад (Partow HOOSHMANDRAD) вспоминает, как она наблюдала одного человека, регулярно играющего на танбуре (*tanbûr*) и исполняющего *kalâm* (песнопение) со своими внуками и внучками⁶⁰. Она говорит, что теперь эти дети знают некоторые мелодии (*nazm*), подпевают его песнопению в подходящих местах, знают, как нужно хлопать (когда это возможно), и постепенно изучают тексты⁶¹. Обычно, правда, только мальчики принимают формальное участие в исполнении *kalâm*, особенно в тех случаях, когда за ним следует ритуал благословения пищи, *джам* (*jam*).

В езидизме исполнение религиозных текстов на похоронах, больших праздниках и собраниях сосредоточено в руках мужчин. Езидские женщины преимущественно являются носителями традиционного знания; многие из них знают мифы и легенды, молитвы, бейты, а некоторые женщины знают также и гимны. Они даже могут обучать мальчиков в кругу семьи и передавать им свое знание. Однако зачастую женщины остаются невидимыми для исследователей езидской религиозной литературы, и бремя ответственности за сохранение и передачу религиозных текстов лежит на езидских мужчинах.

2. Исполнение, аудитория и традиционные способы декламации

Согласно Шиффлину (Schieffelin), контекст исполнения является одним из главных аспектов, определяющих само исполнение⁶². Мы имели возможность наблюдать исполнение религиозных текстов, начиная от простых при-

⁵⁸ Со слов Шейха Дашти от 23 августа 2011 г. Зенде, Германия.

⁵⁹ Из интервью автора с Дайе Хаме в апреле 2008 г. Ханке, Иракский Курдистан.

⁶⁰ Из телефонной беседы автора с Парто Хушмандрад от 1 декабря 2014 г.

⁶¹ В традиции йаресанизма существуют попытки организовать процесс преподавания и обучения *nazm*, который обычно совершается через изустную передачу, а также использование записей. Постоянное обучение в группе *tanbûr* и в классах песнопений проводится в домах экспертов *kalam-khwan* (из беседы автора с Парто Хушмандрад от 1 декабря 2014 г.).

⁶² Schieffelin, E., 'Moving performance to text: can performance be transcribed?', *OT* 20/1, 2005, p. 88. Доступ: <http://journal.oraltradition.org/issues/20i/schieffelin> [27 декабря 2009 г.].

ветствий и дневных молитв до крупномасштабных представлений со священной музыкой и от кратких религиозных изречений до длинных декламаций и проповедей.

2.1. Способы исполнения

Крайенбрёк и Рашо, посвятившие этому вопросу полторы страницы своей книги, различают три основных вида исполнения (types of performances), а именно: пение *каулов* (*Qewl-singing sessions*), *месхабат* ('проповедь') и *Сама* ('*Sema*')⁶³. Существуют и другие виды исполнения религиозных текстов, не включенные в эту классификацию; а два последних отсутствуют, к примеру, в езидских общинах Кавказа. Мы предлагаем классификацию исполнения текстов сообразно с их функцией: 1) литургические тексты, исполняемые при совершении ритуалов и на религиозных собраниях; 2) в учебных и назидательных целях; 3) как «репетиция» (rehearsals) ради предупреждения забвения декламатором своего репертуара⁶⁴. Давайте рассмотрим каждый из этих способов в отдельности⁶⁵.

Декламация совершается только по памяти; использование записей во время исполнения исключено. Некоторые современные эксперты, однако, используют записи и опубликованные собрания текстов, чтобы «освежить» свою память перед исполнением.

2.1.1. Декламация во время ритуалов и празднеств

Устные религиозные езидские тексты часто декламируются во время совершения обрядов и ритуалов, осуществляя, таким образом, свою основную функцию как литургических текстов. «Пение *каулов*» можно разделить на дальнейшие подтипы⁶⁶; оно может различаться у общин Ирака и Армении. Более того, декламируемые в ходе ритуалов и праздников тексты могут быть классифицированы по публичному и приватному типу. Способы исполнения, характерные для обеих общин, суть следующие:

- Декламация *каулов* и *бейтов* в ходе похорон (*ser miriya*). Обычно декламируются *Qewlê Seremergê* и некоторые другие *каулы*, не допускается задавать вопросы непосредственно после декламации, аудитория стоит/сидит в тишине, а два (реже три) человека одновременно декламируют текст. У езидов Армении во время похорон *каулы* декламируются двумя людьми, обычно шейхом и пиром одновременно, но могут и тремя. В Армении и Грузии на похоронах могут декламироваться *бейты* — либо непосредственно во время, либо дома после похорон при совершении траурной церемонии. Как вспоминает Пир Рзайе Каке, в Армении *бейты* декламировались в течение траурных процессий вплоть до 1970-х годов, но теперь эта церемония сократилась, и при её

⁶³ Kreyenbroek and Rashow 2005: 47.

⁶⁴ Эта классификация может также быть применена и к способам исполнения зооастрийских религиозных текстов в наши дни.

⁶⁵ В основе данной классификации лежат полевые исследования автора, а также отчасти наблюдения и полуструктурированные интервью.

⁶⁶ Крайенбрёк и Рашо описывают их как один тип исполнения.

совершении декламируются только главные *каулы*. В случае смерти женщины вдобавок к *каулам* могут быть также исполнены и *бейты*, например, *Beyta Gilaviyé*⁶⁷. Когда же умирает мужчина, во время похорон часто декламируются *Beyta Şêxalê Şemsa* и *Beyta Şêşims*. Иногда *бейты* могут декламировать и женщины.

- Декламация *каула* на могиле (*ser mezela*, в Армении и Грузии езиды всегда декламируют *Qewlê Bore-borê* (т. е. *Qewlê Şêxê Hesenî Siltan e*); способ исполнения аналогичен способу, применяемому на похоронах, аудитория стоит в молчании вокруг могилы, не задавая вопросов). *Qewlê Şêxê Hesenê Siltan e*, например, всегда декламируется двумя или тремя священнослужителями вместе.
- Декламация *каула* перед открытием священных объектов (способ декламации сходен с похоронным и надгробным, аудитория стоит в тишине, вопросы задавать не принято).
- Декламация *каулов* и *бейтов* во время празднеств (*wexta 'eyd û 'erefata*). В Армении и Грузии езиды часто декламируют *Qewlê Êzîd* и другие гимны, вопросы дозволяются после декламации в зависимости от праздничного повода.
- *Бейты* в основном декламируются на собраниях езидов в *ode*. Во время собраний мужчин и женщин их декламируют в разных комнатах. Более того, в Армении *бейты* декламировались не только пирами и шейхами, но и мридами.
- Чтение молитв при совершении ежедневных обрядов и других обстоятельствах: *ser xêrê* (во время поминок), *ser sîtla xêrê* (*çaxê xêrê didin*, при раздаче пищи в знак поминовения усопшего), *ser qurbanê* (при принесении в жертву животного), *çaxê qurbanê didin* (при распределении жертвенной пищи), *ser miriya* (за усопшего, читается вместе с *каулами*), *nanê miriya* (когда предлагается еда для поминовения усопшего), *wextê maşa didin* (при отдаче десятины), *Du 'a biskê* (молитва, читаемая во время обряда инициации: отрезание локона волос с головы мальчика), *Du 'a sifrê* (молитва во время еды), *Du 'a me 'r birînê*⁶⁸ (молитва во время брачной церемонии)⁶⁹ и др. Чтение молитв от различных болезней, болей и других неприятностей, например, *Du 'a serêşê* (от головной боли) и др. Каждый человек также шепотом и на свой лад читает молитвы.
- Индивидуальная декламация, например, молитвы (*Du 'a*) в течение дня (сейчас обычно три раза в день).
- Существуют тексты, которые декламируются после *каулов* в знак подтверждения гимна.

Способы исполнения, приведенные ниже, можно обнаружить только на территории Ирака, в то время как в общинах Грузии и Армении они отсутствуют:

- Декламация *каулов* и *бейтов* во время празднеств, проводимых в долине Лалеша и связанных непосредственно с этой местностью, как,

⁶⁷ *Бейт* повествует о том, как Мир Атлас оплакивал на могиле свою молодую жену Гелави, отравленную его первой женой, пока он был на охоте.

⁶⁸ Во время брачной церемонии *каулы* и *бейты* не декламируются, читается только молитва *du 'a me 'r birînê* пиром или шейхом.

⁶⁹ Из телефонного интервью с Пиром Рзайе Каке от 22 ноября 2014 г.

например, Праздник собрания ('*Eyda Cimayê*), Сорок дней лета ('*Çilê Havînê*) и др.

- Декламация *каула* во время церемонии *Tawûs gêran* (Вынос статуэтки Павлина, когда кавалы приносят бронзовое изображение (*sencaq*) Тауси Малака в разные езидские деревни; см. выше).
- Декламация *каула* во время местных праздников *Tiwaf* в деревнях региона Шейхан (например, *Tiwafa Şêx Mend*, отмечаемый в Айн Сефне, или *Tiwafa Pîrê Cerwan* в деревне Джарва) и аналогичных местных праздников, которые в Шенгале называются *Джама* (например, *Cema Şêşims* в деревнях Джафрие, Бара и Хана Сор).
- Декламация *каула* как часть *Сама* ('*Sema*'), которая исполняется во время больших праздников, на могилах⁷⁰ (например, *Sema 'Miriya* [*Сама* 'для умершего]) и т. д. В случае смерти кого-либо из представителей рода Адани⁷¹ люди просят сведущего человека исполнить *Sema 'ya Şerfedîn û Şêx Hesen* (*Сама* 'Шарфадина и Шейха Хасана), когда умирает представитель рода Шамсани, тогда исполняется *Sema 'ya Şêx Şems* (*Сама* 'Шейха Шамса)⁷². Иногда декламация религиозных текстов сопровождается процессией *Сама* '.
- Декламация *Dirozge* в ходе церемонии *Tawûs gêran*, а также во время обряда *Berê Şibakê*⁷³ напротив священных мест в Лалеше и священных объектов, таких как *халат* (*xelat*) и барат (*berat*) *Xudanê Malê* ('Защитник Дома').

2.1.2. Декламация в целях учебного процесса и назидания

Езидские религиозные тексты декламируются также в процесса обучения как на публике перед большой аудиторией, так и в маленьких группах, состоящих из *учителя* и *ученика*. В случае декламации для учебных целей в маленькой группе, лицом к лицу, тексты могут произноситься отчасти с ошибками, что не допускается при «официальном» исполнении. Публичные декламации в целях обучения и просвещения суть следующие:

- Декламация *каулов* и *бейтов* во время общественных собраний езидов (активное взаимодействие с аудиторией, ответы на вопросы; в Армении «состязания» между двумя экспертами обычно происходят на глазах у аудитории).
- *Mishabet* (проповедь, произносимая на больших религиозных празднествах, на похоронах и во время церемонии *Tawûs gêran*. Люди сидят в тишине. *Месхабат* включает в себя декламацию целого *каула*, *бейта* и *касыды* или их части). *Месхабат*, 'проповедь', обычно произносится сведущим *каулбежем* или *кавалом*. *Месхабат*, которая может содержать нравственные увещевания и советы, представляет собой лекцию на определенную тему, избранную исполнителем или аудиторией (например: *Месхабат* совета и праведных деяний (*Şiret û Karê Baş*)). Со-

⁷⁰ В Ираке мужчины после похорон не идут к могиле. Такая *Sema* ' исполняется езидскими мужчинами после похорон в присутствии женщин.

⁷¹ Один из трех домов шейхов, который также называется дом Шейха Хасана.

⁷² Из интервью с Худеда Джума Идо (*Xudêda Cum'a 'Îdo*) от 21 апреля 2008 г. Ба'шика, Ирак.

⁷³ Подробнее об этом обряде см.: Kreyenbroek 1995: 154f.

веты: каким должен быть езид (*Şîret: Divê mirovê êzdî çawa be*), *Месхабат* о сути дервиша и чистом сердце (*Mishabet: Li ser derwêşiyê û dilê paqij*) и др.). Это торжественное мероприятие, которое обычно проводится во время больших езидских праздников и собраний и играет важную роль в религиозной коммуникации. *Месхабат* произносятся во время крупных религиозных фестивалей, но также и в деревнях по особым поводам, как, например, посещение деревни *кавалами* в ходе церемонии *Tawûs gêran* или местных праздников *Tiwaf*. Также *Месхабат* может быть произнесена, когда езиды собираются в доме умершего (например, *Месхабат* о смерти и будущей жизни (*Mishabet: Mirin û Axiret*)). *Месхабат*, которая соединяет цитаты из соответствующих прозаических и поэтических религиозных текстов, всегда является импровизацией в рамках комментаторской традиции, изученной исполнителем. В ходе церемонии аудитории предписывается тихо сидеть и внимать исполнителю. *Месхабат* читается перед *Сама*⁷⁴. Все участники последней сидят кругом и один из них просит *кавала*, например: «*Babê Qewal, bi xêra Tawisî Melek û Şêx Adî, me ra bêje dereqa...*» ('Отец Кавал, с позволения Тауси Малака и Шейха Ади расскажи нам о...'). После чего *кавал* начинает свою проповедь на данную тему. В езидской традиции существует семь *Сама*⁷⁴ (*Sema*), каждая из которых представляет собой комбинацию *каулов* и *касыд* (см.: Часть II. Список устных религиозных езидских текстов). *Сама*⁷⁴ (*Sema*) — это религиозная церемония (*merasima dînî*), которая включает исполнение религиозных текстов под музыку и может сопровождаться или не сопровождаться торжественной процессией с участием высокопоставленных религиозных авторитетов. Данная церемония полностью отсутствует в езидских общинах Кавказа⁷⁴.

- Декламация религиозных текстов между мастером и учеником в процессе обучения. Позже тексты могут декламироваться перед друзьями, сверстниками или членами семьи.

2.1.3. Декламация с целью предотвращения забвения

Иногда езидские религиозные тексты декламируются просто в качестве повторения, чтобы препятствовать забвению. Автор была свидетелем множе-

⁷⁴ *Qewlê Şerfedîn* (Гимн Шарфадина) — это *каул*, во время декламации которого езиды исполняют танец, в Армении называемый *Сама*⁷⁴ (*Sema*). Религиозный гимн Шарфадина представляет собой один из примеров религиозного текста, часто декламируемого езидами, в наши дни он исполняется многими певцами как религиозная песня. Пир Тосене Каро из Армении упоминал термин *Сама*⁷⁴ (*Sema*) в значении религиозного танца под исполнение Гимна Шарфадина. У Пира Тосена есть интересное воспоминание, связанное с его отцом Пиром Каро, который знал религиозный Гимн Шарфадина (*Qewlê Şerfedîn*) и *Сама*⁷⁴. Вот что рассказал нам Тосене Каро: «Был у нас сосед, да пребудет милость Господня с его душой, был он человеком благочестивым. Так вот он говорил: «Каро (т. е. его отец), прочти религиозный Гимн Шарфадина, я станцую *Сама*⁷⁴. Мой отец читал *Каул Шарфадина*, а он (т. е. сосед) входил в *Сама*⁷⁴, танцевал. Теперь его (т. е. религиозного гимна) ни у кого нет. И я тоже не выучил *Каул Шарфадина*» (*Cînarê me hebû, rehme ruhê wî be, merikî dînhîz bû. Îja digo: "Qero, de Qewlê Şerfedîn bêje, ezê bikevime Simayê."* Bavê min *Qewlê Şerfedîn digot, ew jî dikete Simayê, direqisî. Naka cem kesî tune. Min jî Qewlê Şerfedîn hilnedaye*).

ства таких декламаций. Пир Тосене Каро, например, жил один со своей женой в деревне Барож (бывший Дузканд), которая теперь превратилась в одну из заброшенных деревень в районе (*marz*) Талин, Армения. Когда мы навестили его, ему было за восемьдесят, и он сказал, что каждый день, пока пасет овец, декламирует разные религиозные гимны, чтобы освежить их в памяти и поупражняться в декламации.

2.2. Исполнение (performance)

Некоторые ученые — специалисты в области устной литературы подчеркивают важность фактора исполнения (performance) устных поэтических произведений, который, согласно Рут Финнеган, лежит в сердцевине всей концепции словесного искусства⁷⁵. Он включает в себя аудиторию, контекст исполнения, личность декламатора и другие данные, связанные с перформансом. Как отмечает Финнеган, «чтобы полностью понять какой-либо устно-поэтический фрагмент, последний должен рассматриваться в соответствующем контексте»⁷⁶. Однако в езидоведении исключительный акцент был сделан на изучении текстов, в то время как социальный контекст дается лишь в качестве справочной информации. Этот вид информации рассматривался в качестве менее значимых и второстепенных данных. Такую ситуацию можно понять, учитывая тот факт, что запись религиозных езидских текстов началась лишь совсем недавно и их существование для научного сообщества явилось своего рода «открытием». Большинство публикаций езидских религиозных текстов не сопровождаются какой-либо информацией об обстоятельствах, сопутствовавших записи текста: находился ли декламатор один в комнате, когда декламировал текст исследователю, или это была традиционная (*original*) церемония с исполнением перед широкой аудиторией? Состояла ли эта аудитория исключительно из езидов или присутствовали также и люди со стороны? Декламировался ли текст одним человеком или несколькими? Принадлежала ли декламатору главная роль в ходе исполнения или же он был членом аудитории? Это вопросы, на которые следует ответить в ходе полевых исследований и которые должны рассматриваться параллельно с изучением текста, поскольку подобная информация очень важна как для анализа исполнения, так и для самого текста, записанного во время этого исполнения. Еще один момент, который необходимо принять во внимание, заключается в том, что исполнение может быть более удачным и менее удачным, и поэтому свидетельство, представляющее собой запись одного-единственного исполнения, не является достаточным условием для выводов и обобщений⁷⁷.

Более того, езидские религиозные тексты исполняются в конкретных местах в определенное время, что должно учитываться в качестве ключевого момента при анализе текста. Еще один часто игнорируемый вопрос — это личность самого декламатора. Люди порой записывают езидские религиозные тексты, но забывают указать хоть какую-то информацию о декламаторе, самое

⁷⁵ См.: Finnegan, R., *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge, London, New York, Melbourne, 1977, p. 28.

⁷⁶ Finnegan 1977: 29.

⁷⁷ См. два исполнения одного гимна одним человеком, но с интервалом в 31 год, Глава IV.

большое — указывают его имя, место записи и, в редких случаях, касту или группу (хотя об этом не пишут специально, поскольку это ясно из имени, перед которым в публикациях часто стоит Пир, Шейх, Факир и т. д.). Нет практически никакой информации о периоде его обучения, о его учителях, об отношении к нему общины, об уровне его образованности, его периодических поездках и контактах с представителями других общин и т. д. Такие факторы, как общественное положение и репутация декламатора, имеют чрезвычайно большое значение. Некоторые ученые проигнорировали этот фактор (обычно по той причине, что трудно найти возможность посоветоваться с хорошим экспертом) и, бывало, опрашивали либо людей, не имеющих авторитета в общине, либо тех, кто мог не обладать достаточной компетенцией и чей авторитет был весьма незначительным.

Устная езидская литература обладает словесным текстом, который, однако, отличается от такового в письменной литературе. Изучение контекста предоставляет информацию о функции текста и выявляет социальную среду конкретного продукта (item) устной литературы. В зависимости от реакции аудитории можно исследовать её критический уровень по отношению к тексту. Бен Амос также считает важным указание времени, места и аудитории⁷⁸.

Вансина считает, что каждый вид традиции имеет свои подходящие случаи для исполнения текстов, и это определяет также и количество исполнений⁷⁹. Исполняя разные религиозные тексты, *каулбеж* обучает аудиторию не только религиозному знанию, но и правильному поведению, а также прививает духовные ценности.

Наблюдая реакцию аудитории, можно лучше оценить декламацию текстов. Тишина во время декламации свидетельствует о том, что она является лучшей или более важной (т. е. декламатор более сосредоточен, декламация более эмоциональна и объяснения более подробны), в то время как при пении или декламации нерелигиозных текстов реакция, как правило, бывает обратной. Большая часть людей, составляющих аудиторию, как правило, не смотрят на декламатора религиозных гимнов, особенно если аудитория невелика, поскольку слушание более важно. Некоторые сведущие люди или даже учителя декламатора, сидя в составе аудитории, могут закрыть глаза для лучшей концентрации и следования за текстом, а также слегка кивать головой в знак одобрения. Интерес и внимание аудитории воодушевляет и мотивирует *каулбежа* декламировать и подробно комментировать текст, выражая больше усердия.

Если религиозные произведения декламируются во время религиозных праздников или при совершении ритуалов (тогда декламируемый текст или его основная часть фиксируется, а остальные тексты, читаемые до или после основной части, могут варьироваться). Если тексты декламируются на общих езидских собраниях, тогда обычно уже сам эксперт решает, какой текст является наиболее подходящим для данной аудитории, места и времени. В Армении и Грузии езидский эксперт обычно сам решает, какие тексты ему декламировать на собрании, и чаще всего он отбирает те, которые знает лучше. Иногда аудитория является весомым фактором, влияющим на выбор эксперта в пользу того или иного текста и формирующим, таким образом, сам перфор-

⁷⁸ Ben Amos, цит. по: Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура, СПб., 1994. С. 110.

⁷⁹ Vansina, J., *Oral Tradition as History*, Madison, Wisconsin, 1985, p. 40.

манс как в общинах Ирака, так и на Кавказе. Тем не менее у каждого декламатора есть свои любимые тексты, которые он исполняет на подобных собраниях чаще других текстов. «Вкус» и предпочтения эксперта также отражаются в исполнении.

Однако в диаспоре общественное значение декламации религиозных гимнов на данный момент частично утрачено, и «модератор» религиозных мероприятий иногда вынужден просить аудиторию вести себя тихо и не разговаривать, что совершенно немыслимо во время традиционного езидского перформанса, где и ребенок знает о необходимости соблюдения тишины во время исполнения.

Когда декламаторы религиозных текстов или эксперты в области традиции говорят повседневным разговорным языком, они могут в любой момент с легкостью перейти с него на язык, изобилующий религиозной терминологией и цитатами из разных текстов и мифов. Новое поколение, однако, не владеет в совершенстве таким эрудированным языком и часто при обсуждении религиозных вопросов пользуются своим, только им одним понятным языком и лексикой, что в итоге приводит к некорректному использованию терминологии и неверному пониманию их толкования исследующими эти аспекты учеными.

Езидское исполнение совершается в разных случаях, от четко распланированного перформанса (например, на религиозных праздниках) до экспромта. Большинство наших записей были сделаны при посещении домов экспертов по религиозным текстам *каулбежей*, *факиров*, *кочаков* и *кавалов* во время интервью с ними. В течение первого часа комната наполнялась мужчинами, будь то члены семьи, соседи или гости из других домов. Все они собирались в комнате, где проводилось интервью, поэтому многие принимали активное участие в обсуждении и мотивировали интервьюируемого говорить все четко; ответы даже принимали форму проповеди. Объем средней такой записи имел 6–7 часов нон-стоп. Изложение религиозных текстов с мелодией становилось более солидным, тогда как если аудитория была невелика, то тот же самый *каул* мог декламироваться и без напева, что требовало меньше сил.

Для анализа декламации езидских религиозных текстов и понимания важности некоторых пассажей существует множество факторов, крайне важных для процесса записи. Типичная характеристика исполнения езидского религиозно поэтического текста заключается в том, что *каулбеж* обычно декламирует его со скоростью, которая либо больше, либо меньше скорости повседневной речи. Некоторые пассажи декламируются медленно, другие же — быстро. *Каулбежи* могут пользоваться своим голосом, чтобы разработать широкий ряд невербального слухового арсенала. Чтобы акцентировать наиболее важные части текста, они могут сменить тембр, громкость, высоту голоса, равно как и темп и эмоциональную напряженность. *Каулбеж* может также при помощи голоса передавать атмосферу. Декламатор религиозных текстов может использовать паузы, чтобы активнее привлечь внимание аудитории к следующему пассажи — либо по причине значимости текста, либо из-за моментов развития сюжета.

Существуют разные определяемые региональные традиции исполнения религиозных текстов. Различия в *кубри* не всегда входят в них (кроме как у общин Армении и Ирака); можно, однако, наблюдать постепенное изменение в толковании религиозных текстов, особенно в наши дни. Подобное разнообразие в толковании, однако, зачастую отражает не содержание, но способ, при использовании которого дается толкование, а также глубину мысли. Профес-

сиональный декламатор может с легкостью использовать знания многих традиций и соединять их в ходе своей интерпретации. Способ, при помощи которого совершается исполнение, в известной степени зависит от аудитории; если в ней есть эксперт и сведущие люди, тогда может иметь место дискуссия, но если миряне, то декламатор сам выбирает объяснение, которое и предлагает, не вдаваясь в детали и дальнейшие интерпретации. Чем менее профессиональна аудитория, тем более авторитетным считается исполнение, и наоборот, чем более опытна аудитория (и зачастую чем она меньше), тем более подробными и гибкими являются объяснения эксперта.

Раньше, когда езидские *каулбежи* воспроизводили и интерпретировали религиозную литературу и мифологию, они всячески подчеркивали свою нейтральность и ссылались на кладезь устного знания, на несколько «дверей», к которым у них был доступ, и действовали они подобно проводникам в этой величайшей сокровищнице религиозной литературы. Теперь, однако, у некоторых современных *каулбежей* есть тенденция всячески выставить свой собственный вклад в публикацию и исполнение текста, а зачастую и в его «современную» интерпретацию.

2.3. Декламатор религиозных текстов и его аудитория

Один из значительных аспектов устной традиции, отличный от письменных, заключается в присутствии аудитории, допускающей взаимодействие исполнителя и слушателей. Отношения между декламатором и его всегда меняющейся аудиторией представляют собой живое развитие его способностей и устных навыков. Исполнение перед большой (важно — критической) аудиторией для езидского эксперта всегда является возможностью улучшить свои профессиональные навыки.

В течение общих собраний и перформансов езидские эксперты по религиозным текстам и аудитория сидят порознь, однако здесь нет никакого непреодолимого барьера. В течение наших полевых исследований в нижегородской деревне, Россия, мы видели, как в ходе домашней траурной церемонии одного езидского пира (Рзайе Каке) попросили сесть посреди комнаты, пока все гости-мужчины⁸⁰ сидели на стульях, стоящих вдоль стен, так что каждый из них мог видеть и слышать человека, сидящего в центре. Некоторые представители аудитории приняли активное участие в обсуждении разных тем.

Общим правилом для устной традиции и исполнения является обязательная подготовленность аудитории к восприятию того, что будет исполняться. Если аудитории незнакомо содержание будущего исполнения и она его не понимает или исполнение происходит вопреки её знанию и ожиданиям, люди могут усомниться в предлагаемой информации и даже запротестовать. Слушатели в аудитории могут меняться от исполнения к исполнению, поэтому исполнение никогда не бывает постоянным и однообразным, но всегда несет в себе интересный элемент новизны. Когда читается печатный езидский текст, всегда есть возможность прекратить чтение и подумать о значении прочитанных слов или перечитать их, но в ходе устного представления такое невозможно. Аудитория пользовалась таким исполнением как шансом услы-

⁸⁰ Во время собраний в Армении, равно как и в России, езидские мужчины и женщины, как правило, сидят порознь.

шать текст снова и попытаться понять его с большей глубиной. После завершения исполнения можно задавать вопросы.

Крайенбрёк пишет, что «пение *каулов* не преследует в качестве главной цели понимание аудитории, но, кажется, [оно] рассматривается как часть исполнения, чья значимость лежит в священном характере самого акта пения этих текстов»⁸¹, что действительно случается во время больших праздников в ходе декламации *каулов*, например, кавалами. Несмотря на то, что аудитория может и не понимать всех слов *каула*, исполнение как таковое имеет целью сделать текст доступным для понимания аудитории. В ходе езидских праздников в Армении после декламации религиозных гимнов могут быть заданы вопросы, на них отвечает религиозный эксперт, который попутно объясняет исполненные тексты. В Армении и Грузии (за исключением похорон и подобных видов исполнения) объяснение декламируемых текстов рассматривалось как основная часть исполнения.

Повествовательные интерполяции между декламируемыми строками религиозно-поэтических произведений служат не только объясняющей текст функции, но также для удержания внимания слушателей, поскольку способность к слушанию довольно длинных и не всегда с легкостью понятных религиозных текстов должна поддерживаться при помощи разных техник, зависящих от среднего уровня знаний аудитории.

Экзегетика в ходе исполнения зависит от того, насколько образованна аудитория в вопросах езидской «теологии». Часто после интервью с езидским религиозным экспертом, если в доме оставалось не слишком много гостей, у автора до глубокого вечера продолжалась с ним интенсивная дискуссия, и тогда как раз можно было обсудить многие темы спорного характера или сложные с теологической точки зрения.

Профессиональный декламатор религиозных текстов может объяснить некоторые сложные для аудитории слова или пассажи даже с чисто лингвистической точки зрения. Хороший декламатор, обычно осведомленный о широком уровне знания аудитории, старается убедиться, что все слушатели способны понимать как значение самих текстов, так и их толкование. Ниже мы хотим продемонстрировать пример подобного объяснения в ходе декламации религиозного гимна, исполненного декламатором из Иракского Курдистана для езидской молодежи в Германии: «Любимые и возлюбленные сделались неподвластны пламени (*qurî*)... *Quriyatî* означает *ronayî* ('свет'). В прошлом можно было сказать: „Зажги (используя глагол '*qurî kirin*') лампу!“ — что означает „зажги (используя глагол '*vêxistin*') лампу!“»⁸²

Хороший религиозный эксперт всегда вступает в диалог со своей аудиторией (когда это допускается самим событием). В ходе объяснения между строками религиозных текстов декламатор часто изменяет свой язык на общепринятый и часто обращается напрямую к слушателям: "*Gelî êzîdiyê êd birûmet û êd biqîmet, heger hûn pirs bikin ji ber çî...*"⁸³ ('Дорогие (букв.: заслу-

⁸¹ Kreyenbroek and Rashow 2005: 47.

⁸² "*Aşîq û me 'şûqê qurî... Quriyatî ronayî ye. Berê me êk digot, dê gotiba "Çirayî qurî ke!", yenî çirayî vê xe!*" Из интервью с Марване Халилом от 2 марта 2008 г., Нингхаген, Германия.

⁸³ Записано во время речи Аднана Херава, произнесенной на праздник Нового года (Çarşema Sor), Нинбург, Германия, 17 апреля 2010 г.

живающие уважения) езиды, если вы спросите почему...’); “*Gelî biran...*”⁸⁴ (‘О братья...’); “*Ew Qewlê me çi dibêjit? Birên (m. e. binihêrin), sebeqeke Qewlê way dê bêjit...*”⁸⁵ (‘Что говорит этот наш *каул*? Взгляните, строфа этого *каула* говорит так...’).

Духовные мастера могут даже наставлять слушателей, чтобы те следовали «речениям Бога», т. е. религиозным гимнам. *Каулбеж* обычно заканчивает свою декламацию следующими словами:

<i>Gelî bira, hûn guh bidêrin</i>	Послушайте, о братья!
<i>‘Ilmê Xudê hemû nesîhet û</i>	Знание Господа [содержит] указания
<i>xêr in</i>	и благие [вещи].
<i>Xet û beratê Siltan Êzî zêr in.</i>	Пути и <i>berat</i> Султана Эзида из золота.
<i>‘Eferim bo wî kesî ê wext lê-</i>	Хорошо делают те, кто слушает
<i>guhder ket bi xo hindekî hilgirit</i>	их, — возьмут (т. е. выучат) и спрячут
<i>û bi xo hindekî veşêrit!</i> ⁸⁶	(т. е. запомнят) что-нибудь для себя.

Или вот еще один пример:

<i>Gotinêd Xasa hemû ji rastiye</i>	Речения Святых Мужей все исходят
<i>ne, ji başiye ne. Ev jî tiştê Xudê</i>	от Истины, от блага. Это также то, чего
<i>hişê kiriye. Em divêt li van</i>	Бог возжелал. Нам нужно следовать
<i>gotinan biçin</i> ⁸⁷	этим словам.

Коммуникация посредством языка тела, жестов и движений играет важную роль в исполнении и должна приниматься во внимание исследователем. Езидский декламатор должен следовать традиции, которая включает значение декламации, стилистическую мелодию, конкретное поведение и даже принятие определенной позы и положения в ходе декламации. Соблюдение традиции — по примеру своих предшественников — может помочь ему достигнуть успеха в декламации. В ходе исполнения декламатор езидских религиозных гимнов не должен «размахивать руками» и неистово жестикулировать; наоборот, он должен сидеть спокойно и избегать ненужных движений. Возможны осторожные движения рук и жесты; обычно декламатор легонько раскачивается из стороны в сторону. То, как человек сидит или стоит, также зависит от категории декламируемого текста; при декламации *каулов* голова декламатора традиционно прикрыта и он должен быть босым (в Ираке), в то время как это совсем не обязательно во время декламации *бейтов*. *Каулы* декламируются более сдержанно, тогда как *бейты* более эмоционально.

Иногда в составе аудитории присутствуют *каулбежи* и другие эксперты по езидской религиозной литературе, которые, пользуясь терминологией Альберта Лорда в отношении сербо-хорватских эпических певцов, образуют «критическую аудиторию»⁸⁸. Остальные декламаторы религиозных текстов в

⁸⁴ Записано со слов Аднана Херава, Нинбург, 17 апреля 2010 г.

⁸⁵ Марване Халил, Факир Хаджи и др.

⁸⁶ Из гимна *Qewlê Hefsarî* (Гимн Узды). Автор записала его со слов Шейха Карима, сына Шейха Хедера (см.: Список информаторов), Ханке, Иракский Курдистан, 18 апреля 2008 г.

⁸⁷ Из интервью с Шейхом Дашти, Лалеш, Иракский Курдистан, 17 декабря 2010 г.

⁸⁸ Lord 1970: 15.

ходе таких собраний, изучая новые тексты и обогащая свой репертуар, могут совершенствовать свое собственное знание. Творческие способности и профессионализм декламатора проявляются в комментариях, которые обогащаются в практике их исполнения перед лицом большой критической аудитории. Последняя часто задает вопросы и вступает в дискуссию с исполнителем.

После запоминания религиозного текста *каулбеж* практикуется в его исполнении перед все еще малой аудиторией, состоящей, как правило, из близких ему людей. В езидской традиции нет специальной церемонии, которая бы маркировала завершение обучения декламатора и формально признавала его готовность выступать перед широкой публикой. Чем более профессиональным является декламатор, тем большую аудиторию он собирает.

Мальчик может начать декламировать религиозные тексты на собраниях, начиная с 15 или 16 лет. Бывали случаи, когда после смерти своего отца молодой езид 15 лет считался «братом по загробной жизни» (*biré axiretê*) умершего, занимал место своего отца и декламировал религиозные гимны и совершал ритуалы. Можно вспомнить и другой пример, когда один Шейх, будучи 11 лет от роду, совершил церемонию *bisk birin*; его отец стоял рядом и следил за правильностью произносимой молитвы.

В течение полевых исследований в Иракском Курдистане и Армении нам удалось записать исполнение во время больших праздников, собраний, похорон и дома на частных мероприятиях. Наиболее интересная запись комментариев, на наш взгляд, была сделана дома у декламатора в частном порядке, когда обычно собираются все члены семьи, соседи и другие специалисты по текстам. Тогда мы удостоились привилегии устроить более свободную, подробную и наконец, что немаловажно, критическую дискуссию.

Одно из требований успешного исполнения заключается в способности эксперта удерживать внимание аудитории. Профессионализм декламатора и его красноречие в рамках традиции является ключевым. Езидский эксперт отвечает на заданные аудиторией вопросы, даже когда он декламирует текст с закрытыми глазами, что случается довольно часто. Когда аудитория шумная и невнимательная, декламатору нужно обладать большим талантом, чтобы продолжить исполнение, и специальными возможностями и навыками, чтобы поддерживать в аудитории нужный уровень внимания. Чем больше аудитория, тем большее внимание требуется от исполнителя. Если аудитория несобранная, у декламатора есть ряд технических приемов для привлечения её внимания к исполнению, что невозможно в письменных традициях.

2.4. Непрерывная декламация и «добавочный стиль»

Декламатор религиозных текстов может делать перерывы при исполнении различных религиозных текстов, может попить в это время воды, поговорить с людьми, поприветствовать новопришедших или даже обслужить гостей, но ему не дозволяется пропускать строфу (*sebeq*), даже если он сам хозяин⁸⁹. Не запрещается, однако, делать остановки и объяснять предыдущую

⁸⁹ Непрерывная декламация езидского религиозного текста часто подтверждается легендой о Шейхе Фахре Адейя, который рассказывал, что Джибраил, представ перед Шейхом Фахром в теле дервиша, попросил позволения сопровождать его. Пока они шли, он попросил Шейха Фахра пропеть *каул*, а Джибраил, пока тот исполнял *каул*,

строфу (*sebeq*), например, при помощи легенды или мифа, а после этого продолжать декламацию *каула*. Несколько раз мы были свидетелями, как при исполнении езидских религиозных гимнов один декламатор начинал, к примеру, кашлять, а другой *каулбеж*, присутствовавший здесь же и вплоть до этого момента пребывавший в тишине, немедленно подхватывал декламацию религиозного гимна, прерванную приступом кашля. Подобные техники позволяют не прерывать исполнение *каула*.

Альберт Лорд на примере южнославянских песен отмечает, что строка отчетливо обозначается в силу своего отдельного закрывающего звена: «Очень редко, на самом деле, когда незавершенная мысль действительно зависает в воздухе в конце строки; обычно мы можем поставить точку после каждой строфы». Милман Перри (Parry) назвал подобный эффект «добавочным стилем»⁹⁰. В езидских религиозных текстах строки также обычно заканчиваются и выражают одно описание или действие, за которым следует другое. Вот примеры из нескольких разных категорий — *каулы*, *дуа*, *бейты* и *касыды*, в которых присутствует типичный «добавочный стиль»:

Rêya Xudê rastî ye
Û karê Xudê heqî ye
*Û Sura Xudê mixfî ye*⁹¹.

Путь Господа — это Истина
И труд Господа — Справедливость,
А Тайна Господа сокрыта.

Celatê ruhê min Nasirdîn
Atqata min Siltan Êzîd
*Dînê min Şerfedîn*⁹².

Палач души моей — Насердин.
Вера моя — Султан Эзид.
Религия моя — Шарфадин.

Ez wê kim hiltê tiye
Ez wê kim hiltê tiye
Ber diçe mangan sipî ye
Sunetxane bi navê Şêxşimsî
*qewî ye*⁹³.

Я клянусь восходящим светом (солнцем)
Я клянусь восходящим светом (солнцем)
Белая луна бежит перед ним
Дом Традиции (т. е. все езиды) силен
именем Шейха Шамса.

Pîrekî qewî ye
Lê cema dibûn weliye
*Pîrî Kemal xasê Şîxadi ye*⁹⁴.

Могучий он Пир
Мастера собрались вокруг него
Пир Камал — Святой Муж Шейха Ади.

Развал СССР повлек за собой также и распад традиционной системы передачи религиозного и культурного знания среди членов общины. Взрослые,

сделал так, что Шейх забыл строфу и не мог продолжать декламацию. Джибраил замер и отказался продолжать путь, сказав, что перед ним возник мост. В ходе следующей декламации Фахрадин забыл еще одну строфу, а в ходе третьей — еще одну. Фахрадин понял, что этот дервиш был ученым человеком (*алимом*). Легенда заканчивается рассказом о духовном знании, принимающем образ океана (*behr*), откуда людям достается всего лишь капля. Сравните исполнение авестийских текстов во время богослужений.

⁹⁰ Lord 1970: 54.

⁹¹ Гимн Господа (*Qewlê Padişa*), с. 34. Подробно о трех следующих цитатах см.: Экскурс 1.

⁹² Свидетельство Веры (*Şehdetiya Dîn*), с. 30–32.

⁹³ *Бейт* Шейха Шамса (*Beyta Şêşimsî*), с. 4.

⁹⁴ *Касыда* Пир Камала (*Qesîda Pîrê Kemal*), с. 1.

пережившие распад Советского Союза, были слишком заняты решением экономических проблем: многим пришлось покинуть свою родину и искать заработки в новосформированной Российской Федерации или на Украине, где они столкнулись уже с новыми трудностями. Таким образом, им не удалось передать в полной мере религиозное и культурное знание новому поколению, которое, в свою очередь, уже не является носителем культурной памяти, как их родители. Большинство езидов в возрасте 30 лет не смогли полностью усвоить традиции и езидскую культурную память в целом, и потому они уже не могут передать её далее. То же можно сказать об их сверстниках — езидах из Европы. Они родились во время кризиса общины (миграции, преследования, экономические трудности и т. д.) и, как правило (если не полностью, то частично), утратили культурную память — связующую нить между ними и старшим поколением.

Заключение

Езидская система передачи религиозного знания в настоящее время претерпевает значительные изменения. Чтобы их понять, сначала нужно понять традиционную систему. В этой главе мы описали традиционные способы обучения декламатора и эксперта по езидским религиозным текстам, пути передачи и способы исполнения текстов. Как было показано выше, подобные способы могут варьироваться. В обучении молодого декламатора имеют значение разные факторы, включая обстановку и семью декламатора, роль *ode* и другие формы общественных собраний и наконец, пожалуй, что также очень важно, роль религиозного наставника в обучении декламатора профессиональным *каулбежем* и *ульмдаром*. В езидской общине всегда существовали эксперты разного уровня, которые помнили определенное количество произведений. Эти различные факторы гарантируют успех в обучении декламатора религиозных текстов. Начиная с детства, пассивное обучение как впитывание религиозного знания служит в качестве основы для будущего развития *каулбежа*. Роль духовного мастера в жизни декламатора религиозных гимнов можно рассматривать как сердцевину активной стадии обучения. Молодые декламаторы подражают способам исполнения текстов их мастерами, их мелодиям и толкованиям, да и просто их обычному поведению — вплоть до жестов и манер.

Передача и интерпретация езидской устной традиции — особый навык, который доступен лишь немногим, несмотря на их интерес, возможность и постоянную практику. Обучение декламатора продолжается на протяжении всей жизни человека. Хороший эксперт никогда не прекращает своего обучения и хранит знание благодаря ежедневному повторению как во время религиозных праздников, так и в одиночестве, обогащая свой репертуар при встречах (запланированных или случайных) с другими мастерами. Более того, он всегда пытается обогатиться знанием и пониманием традиции. Когда декламатор узнает о другом эксперте по религиозным текстам, то обычно старается прийти познакомиться с ним и его репертуаром⁹⁵.

⁹⁵ Такая практика является типичной для окружения певцов. Согласно М. Мурко, гуслеры (народные эпические певцы в юго-восточных европейских традициях) часто, узнав о хорошем певце, отправляются в путешествие, чтобы найти его. См.: Murko, M., 'The singers and their epic songs', *OT Journal* 5/1, 1990, p. 116.

Езидские религиозные тексты имели возможность сохраниться благодаря постоянному повторению их во время праздников и ритуалов, а также во время общественных собраний в *ode/diwan*, похорон и других мероприятий.

Женщины также участвуют в сохранении религиозного знания. Но даже если в езидской общине есть женщины, выучившие наизусть каулы, их знание, как правило, все же ограничено религиозным знанием, необходимым для исполнения ежедневных ритуалов среди женщин и детей, и знанием мифологии. Миграция и возможность переезжать из одного региона или даже страны в другие позволили езидам из разных общин взаимодействовать между собой. Например, в Германии некоторые высококвалифицированные эксперты по езидскому религиозному знанию из разных стран могут встречаться и общаться друг с другом. Нам часто доводилось присутствовать на подобных дискуссиях, где они распознавали и подчеркивали общность разных традиций.

Важная часть езидского исполнения лежит во взаимодействии декламатора и его аудитории, а также в их ожиданиях. Более того, значение отдельного устного «жанра» зависит не только от словесного исполнения, но также от невербальных форм, таких как музыка (*def* и *şibab*), ритуальная церемония (например, *Сама*) и облачение (например: власьяница (*xerqe*) у факира в процессии *Сама*, белые костюмы исполнителей, красные пояса) и т. д. Езидский перформанс следует изучать, принимая во внимание все эти факторы.

Множество различных факторов играют ключевую роль в установлении квалификации эксперта по езидским религиозным текстам, поэтому они нуждаются в изучении во время интервью или записи исполнения. Такой фактор, как возраст, обычно играет важную роль, но не основную. Семейное происхождение и уровень знания — вот самые важные факторы, которые и будут определять статус эксперта в обществе.

Путешествия и обмен опытом с другими *каулбежами* и *ульмдарами*, а также с представителями других местных традиций обогащают знание эксперта — как репертуар, так и экзегезу, в результате он может с большей критичностью интерпретировать текст. В наши дни образование и письменность играют ключевую роль в том, как декламатор воспринимает и объясняет устную традицию.

Традиционные эксперты, о которых говорилось выше, в любом случае представляют собой незначительное меньшинство, и религиозное знание, особенно в отношении религиозных текстов и экзегезы, доступно и хранится в памяти очень узкого круга людей. В Европе количество молодых экспертов высокого уровня крайне мало, а такие, как, например, *каулбеж* Марван, — редкое исключение. Многие молодые люди интересуются информацией о своей религии; однако у них отсутствует мотивация запоминать тексты⁹⁶.

⁹⁶ Бедность религиозного знания у молодого поколения езидов Германии была даже упомянута в диссертации Мурада (1993), который провел качественные опросы (qualitative interviews) молодых езидов Германии. См.: Murad, J. E., *The Sacred Poems of the Yazidis: an Anthropological Approach*, unpubl. thesis, University of California, Order No. 9422024, Los Angeles, 1993.

ГЛАВА V

О ЗАПОМИНАНИИ И ПЕРЕДАЧЕ УСТНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ЕЗИДСКИХ ТЕКСТОВ: К ВОПРОСУ О ВАРИАЦИЯХ, ИЗМЕНЕНИИ И СТАБИЛЬНОСТИ



Эта глава обращается к традиционным способам запоминания и передачи езидского религиозного знания, сосредотачиваясь на изменениях и стабильности в изустно передаваемых религиозных езидских текстах. Способ передачи этих текстов и вопрос об их изменении и стабильности в процессе передачи до сих пор не были объектом научного исследования¹. Через несколько лет традиционные способы запоминания и передачи езидских текстов, а также детальное изучение местных традиций едва ли будет возможным из-за миграции и пересечения границ, способствующих смешению различий между местными традициями.

Главный вопрос в отношении изменений, происходящих в ходе устной передачи, заключается не в том, что подобные изменения вообще имеют место, но, скорее, в том, какие аспекты или элементы традиции более предрасположены к изменениям, а какие нет. Очевидно, что езидская религиозная традиция содержит «идеальные типы» множества «текстов», таких, например, как молитвы, *каулы*, *бейты*, однако в способе их реальной декламации и исполнения можно наблюдать вариации. Эти вариации, на первый взгляд, предполагают, что некоторые элементы «текстов» более подвержены изменениям, чем другие, однако до сих пор не было предпринято детальных исследований, которые бы выявили, какие именно элементы имеют тенденцию оставаться стабильными, а какие — изменяться.

¹ Очень кратко об этом см.: Allison, Ch., *The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan*, London, 2001; Kreyenbroek, Ph. G. and Rashow, Kh. J., *God and Sheikh Adi are Perfect. Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Wiesbaden, 2005.

Глава не преследует цели исследовать все изменения, происходящие при передаче религиозных текстов, поскольку это потребовало бы гораздо более обширного анализа множества имеющихся вариантов предпочтительно с привлечением компьютерного текстуального анализа для изучения еще не оцифрованных вариантов текстов.

Основные вопросы, рассматриваемые в этой главе, следующие: (1) в какой мере можно говорить о «прототипе» или «идеальном тексте» езидских религиозных устно-поэтических произведений; (2) как эти тексты передаются; (3) в какой мере «текст» может варьироваться? Заключаются ли изменения в основном в вариациях слов или также имеются различия, затрагивающие значения и, следовательно, обучение? Одна из целей данной главы — установить, существуют ли некоторые традиционно допустимые рамки вариаций, и взглянуть на параметры, внутри которых эти вариации имеют место. Анализируя ряд вариантов изустно передаваемых поэтических текстов, мы попытаемся выявить указанные параметры.

Для лучшего понимания процесса запоминания и передачи важно подвергнуть сравнению также разные варианты прозаических рассказов и посмотреть, какие виды изменений происходят в их передаче как при синхроническом, так и при диахроническом сравнении². Передача *чирок* (*çîrok*) отличается от передачи религиозно-поэтических текстов. Существенные элементы сюжета остаются более-менее постоянными в любом варианте, но полностью идентичных версий нельзя обнаружить даже у одного и того же человека. Эта глава, однако, целиком посвящена анализу поэтических текстов.

В качестве основных методов исследования использовались включенное наблюдение, качественные интервью (qualitative interviews), а также сбор и сравнительный анализ различных вариантов текстов. Поставленные выше вопросы будут исследованы через анализ и сравнение 15 вариантов четырех поэтических текстов, различающихся по объему, функции и частоте декламации; девять из этих вариантов были записаны в ходе полевых исследований автора. Представленные варианты текстов классифицируются и исследуются согласно их географическому распределению и принадлежности к местным традициям, т. е. декламация религиозных произведений записана в пределах как разных, так и тех же самых местных езидских традиций.

Данное исследование включает два исполнения одного гимна одним и тем же человеком, но с перерывом в 31 год. В устной религиозной традиции езидов существуют разные способы передачи и запоминания поэтических текстов и прозаических рассказов. Езидские поэтические тексты, как правило, воспроизводятся без значительных отклонений и оказываются максимально приближенными к заученному «идеальному» тексту. Некоторые категории с точки зрения текста, без сомнения, более постоянны, чем другие (например: *каулы* более постоянны, нежели молитвы). Это, однако, не означает, что варианты езидских поэтических текстов сами по себе всецело лишены изменчивости. В конце главы дано описание основных расхождений и изменчивости поэтических религиозных текстов.

² См. ряд примеров в Экскурсе III.

1. Способы запоминания

1.1. Методы запоминания

Многие ученые отмечают, насколько важную роль играет память исполнителя³. Несмотря на то что многие езиды теперь могут читать и писать, их основная культурная и религиозная информация по-прежнему хранится не на письме, а в памяти, поэтому столь важна роль профессиональных декламаторов религиозных текстов, обладающих выдающейся словесной памятью. Тренируясь с самого детства, *каулбежи* способны практически сразу запоминать услышанные новые тексты. Розенберг отмечает, что все словесные элементы культуры — как письменные, так и устные, но в особенности последние — передаются посредством длинной цепи взаимосвязанных личных бесед между членами группы. Все верования и ценности связаны устным образом, лицом к лицу, и хранятся в человеческой памяти⁴. Как отмечает Рубин, устные традиции в своем сохранении зависят от человеческой памяти. Чтобы традиции «выжить», она должна храниться в чьей-то человеческой памяти и передаваться другому человеку, способному сохранить и передать текст далее посредством декламации. Этот процесс затрагивает длинную череду поколений⁵. Он добавляет, что устные традиции по этой причине должны иметь развитые формы организации, такие как правила, избыточность (*redundancies*), ограничения, равно как и «стратегии по уменьшению изменений, которые закладываются в человеческую память при более небрежной передаче словесного материала»⁶.

В устной религиозной традиции езидов статус эксперта по религиозным текстам определяется не только по его принадлежности к касте, но также и по степени точности его знания и по количеству хранящихся в его памяти текстов. Чем больше объем его знаний, тем выше его общественный статус. Несмотря на существование у езидов особой письменной традиции (см.: Глава I), единственным средством хранения знания оставалась память декламатора религиозных текстов. Как отмечает Ян Ассман (Jan Assmann) других путей доступа к знанию, помимо установившихся форм его исполнения, не существует. Структурной необходимостью являются постоянные повторения; при их отсутствии механизм передачи знания останавливается, и нововведение в таком случае будет означать забвение⁷. Знание и комментаторская традиция⁸, со-

³ По поводу памяти и механизмов передачи, равно как и о постоянстве и изменчивости в устных традициях с точки зрения когнитивной психологии см.: Rubin, D. C., *Memory in Oral Traditions: The Cognitive Psychology of Epic, Ballads, and Counting-out Rhymes*, New York, Oxford, 1995.

⁴ Rosenberg, B. A., 'The complexity of oral tradition', *OT*, Festschrift for W. J. Ong, vol. 2, 1, Columbia, 1987, p. 75.

⁵ Rubin 1995: 9f.

⁶ Rubin 1995: 10.

⁷ Assmann, J., *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, 3rd edition, München, 2007. (Рус. пер. см.: Ассман Я. *Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности* / пер. с нем. М. М. Сокольская. М., 2004. С. 105.)

⁸ Устная традиция не является отдельным концептом и представляет собой очень многозначный термин, обозначающий как дословную передачу, так и комментаторскую традицию (из беседы с Ф. Крайенбрёком от 25 февраля 2015 г.).

державшиеся в езидских религиозных текстах, сохраняются в езидских общинах при помощи повторения, которое помогало сохранять религиозные тексты, пока одно поколение сменяло другое. Но какой бы выдающейся ни была память декламатора, она может поддерживаться только через постоянное повторение всего репертуара. Прекращение такой репетиции приводит к риску частично или полностью забыть тексты, которые были запомнены с таким большим трудом. Однако религиозные праздники и обряды, включая обряды инициации и другие религиозные события, не происходят каждый день, поэтому для сохранения текстов и их мелодий в памяти эксперта требуется достаточно частое повторение. Езиды утверждают, что их устная традиция находится под угрозой и что в некоторых общинах она уже в состоянии упадка.

Как мы уже говорили в предыдущих главах, езидская традиция всегда была богата декламаторами религиозных текстов разных уровней. Были и пока еще остаются несколько широко известных религиозных мастеров, владеющих очень большим количеством религиозных текстов вместе с объяснением каждого из них и целым рядом *çîrok* (мифов или легенд). В то же время есть езиды, выучившие только несколько текстов, которых вполне достаточно для совершения ими основных ритуалов на своих территориях. О людях, знающих религиозные тексты, езиды говорят, что они «сохранили [их] у себя в груди» (*di sîngê xwe da parastin*). Когда они выражают мысль о «знании» текста, они говорят: «Я имею⁹ этот текст», не используя при этом глагол *zanîn* ('знать').

Сохранение религиозных текстов требует напряженной работы памяти со стороны декламатора, подразумевающей частое повторение его репертуара и, в идеале (но не всегда), изучение новых текстов. Первый шаг в тренировке эксперта заключается в слушании, а затем имитации и повторении религиозных текстов. Молодой декламатор всегда подражает стилю своего мастера¹⁰. Позже *каулбеж* может даже соединять различные техники разных мастеров. Ученые люди, обладающие глубоким знанием стилей и разных способов декламации, могут выделить элементы разных традиций, соединенные в исполнении одного *каулбежа*. В ходе полевых исследований нам повстречались несколько таких экспертов, которые много путешествовали и посещали разных мастеров в других районах и странах, обогащая тем самым свой репертуар и комментаторскую традицию¹¹. В то же время такой обмен знанием между экспертами из разных местных традиций способствует определенному смешению и унификации местных езидских традиций.

Как упоминалось выше, методы запоминания езидских религиозно-поэтических текстов отличаются от методов запоминания прозаических рассказов или песен. Эпические певцы сосредотачиваются на сюжете и, будучи знакомы с «эпическим языком» и его специальными формулами, способны воссоздавать текст на свой собственный лад, в стиле, называемом «сочинение».

⁹ В курманджи нет специального глагола со значением 'иметь'. Обладание выражается формой 3-го лица глагола *hebûn* 'быть', 'иметься'.

¹⁰ См.: Глава IV.

¹¹ Например, один из наших информаторов, *каулбеж* Марване Халил, который обучался у езидских мастеров Шейхана и Шенгала, или Шейх Дашти, который также учился и собирал религиозные тексты в разных районах Ирака, но вдобавок посещал некоторых экспертов в Сирии и Турции.

в процессе исполнения»¹². Это один из способов сохранения и исполнения исторических песен (*kilamên mêranî*) и эпических сказаний у курдов, включая и езидов. Езидские религиозно-поэтические тексты, однако, запоминаются и исполняются по-другому, с традиционным подчеркиванием дословного запоминания и «точного» воспроизведения религиозного текста. Более того, следует уяснить, что статус езидского *каула* гораздо выше статуса эпического рассказа. Езидский эксперт и декламатор религиозных текстов — это не «сочинитель» (composer) в том смысле, который придают слову «сказитель» (singer) Пэрри и Лорд¹³. Согласно традиции, эксперт по религиозным текстам должен запоминать и повторять тексты слово в слово, слог в слог. *Каулбеж* не воспроизводит текст заново, используя сюжет и формулы, как делают эпические сказители, но повторяет «тот же текст», который он выучил у своего наставника. Даже этот строгий способ передачи устного езидского знания не может застраховать от минимальных потерь, изменений и искажения в ходе передачи; мелкие различия все равно могут прокрасться в текст (как будет показано ниже).

Одна из важных ступеней обучения заключается в заучивании мелодии текста (*kubri/kubir*). Традиционно существуют два варианта данного подхода. Первый заключается в начинании непосредственно с изучения текста и его *kubri*, второй подразделяется на два шага: изучение сначала слов религиозного произведения, а затем, спустя несколько недель или месяцев (до года), — мелодии. Мелодии может обучать другой эксперт или же *каулбеж* вообще её не изучает¹⁴.

Понимание религиозных гимнов затруднительно для обычного езиды, особенно для молодого поколения в диаспоре, ввиду их архаического языка, поэтического порядка слов, наличия большого количества арабских заимствований, редко используемой старинной курдской лексики¹⁵, религиозной терминологии и очень сжатого стиля. Однако они понятны для тех, кто часто их слушает, например, для представителей как духовенства, так и мирян в Ираке. Езиды Кавказа, находясь вдали от религиозного центра Лалеш, хранили некоторые религиозные тексты с такой глубокой преданностью, что терпеливо за-

¹² Во многом схоже с тем, как Альберт Лорд описал это на примере исследования творчества сербохорватских сказителей. См.: Lord, A. B., *The Singer of Tales*, Cambridge (Mass.), 1960, 3rd edition Atheneum, New York, 1970, p. 26; Путилов Б. Н. Эпическое сказительство: типология и этническая специфика. М., 1997.

¹³ См.: Lord 1960.

¹⁴ В традиции йаресанизма люди изучают священные поэмы и мелодические режимы (групповые и соло *nazms*) также с раннего детства и обычно в повседневной обстановке, исполнение *kalām* (групповое пение с некоторыми сольными песнями), *kalām*, исполняемый во время религиозных шествий на ежегодные праздники Хавандакара и Новруза, равно как и во время шествий на траурных церемониях. *Калам* означает групповое пение, а также книги священных поэм. Мы бы хотели выразить признательность за эту информацию доктору Парто Хушмандрад.

¹⁵ По поводу редкой курдской лексики в устных езидских религиозных текстах см.: Zilan, R., 'Peyvên di Qewlên êzdiyan de' (Курдские слова в езидских религиозных гимнах), *Kurmancî* 41, 2007, p. 1f; 42, 2008, p. 2; 43, 2008, p. 3f; 44, 2009, p. 1; Omerxali, X., 'Peyvên di Qewlên êzdiyan de' (Курдские слова в езидских религиозных гимнах), *Kurmancî* 51, 2012, p. 1.

учивали каждое слово даже в том случае, если не понимали его. Тем не менее они не отказались от их декламации. Наоборот, они приписали трансцендентное значение тем текстам, которые для них оказались непонятными. Молитва *Terqîn*, например, декламируемая во время жертвоприношений и похорон, в одном из вариантов езидов Армении имеет строфу, которая была искажена из-за отсутствия знания арабского языка, в то время как в варианте, записанном в Ираке, эта строфа произносится правильно и её значение всем понятно.

Армения	Ирак	Русский перевод иракской версии
<i>Kulimde kulimxeta</i>	<i>Kalimātī kullu khu- tab</i>	Все мои слова [во время] декламации молитв
<i>Qewlê intîn</i>	<i>Ji¹⁷ qawlî antum</i>	Ты существуешь с моего слова
<i>Ismê xintîn</i> ¹⁶	<i>Bi ismî kuntum</i> ¹⁸	Ты был создан моим именем.

Мы записали более 20 вариантов молитвы *Terqîn* у езидов (включая женщин)¹⁹ Армении и Грузии, которые не знали арабского²⁰. В качестве еще одного примера некурдской интерполяции можно назвать *Qesîda Pîr Behrî* (*Qeside* Пира Бахри) и *Qewlê Dîlerim* (Гимн Я Желаю), содержащие интерполяции на турецком, их автор записала у *каулбежей* из Ирака, не знающих турецкого языка. Подобные случаи мы обнаруживаем и в других культурах²¹.

1.2. Некоторые замечания по поводу понятия «текст»: «фиксированный» и «подлинный»

Обычно исполнитель религиозной поэзии старается с максимальной точностью воспроизвести текст, унаследованный от своего предшественника. Езидские религиозные произведения обычно представляются и воспроизводятся как «фиксированные» неизменные тексты в противоположность прозаическим повествованиям (*çîrok*), таким как мифы и легенды, которые передаются в достаточно свободной манере. Версии мифов значительно разнятся с течением времени и от места к месту. Они различаются не только в незначительных моментах, но и в существенных, например, своими структурными особенностями. Крайенбрёк и Рашо отмечают:

Вопрос о том, в какой степени езидское высказывание может пониматься в качестве «текста» в том же самом смысле, какой данный концепт имеет на западе, является сложным, и только непосредственное значение устной передачи

¹⁶ Из молитвы *Terqîn*, записанной нами со слов Пира Тосене Каро 16 октября 2007 г. Деревня Дузканд (Барож), Армения.

¹⁷ *Ji* — курдский предлог 'из'.

¹⁸ Из молитвы *Terqîn*, записанной нами со слов Факира Хаджи 13 апреля 2008 г., деревня Ба'дре, Иракский Курдистан.

¹⁹ Женщинам, однако, во время ритуалов декламировать эту молитву строго запрещено.

²⁰ Есть и некоторые другие тексты на арабском. См.: Глава II.

²¹ Например, говорящие на хауса нигерийцы, которые усвоили Коран, не зная классического арабского. См.: Clark, H. H. and Clark, E. V., *Psychology and Language: An Introduction to Psycholinguistics*, New York, 1971, p. 136.

нам здесь доступно для исследования. В то время как изустно передаваемые тексты редко бывают столь же «постоянные», сколь и письменные, важное различие пролегает в способах передачи, которая может быть «свободной» или «фиксированной»²².

Декламаторы изучают *чирок* иначе, чем религиозные гимны, они запоминают не весь зафиксированный текст *чирок*, но только основные темы и существенные элементы. Затем каждый декламатор воспроизводит их на свой лад, используя езидскую теологическую терминологию, которую он изучал, начиная с детства и вплоть до обретения признания в качестве декламатора и толкователя религиозных текстов²³. Даже один эксперт может рассказывать один и тот же миф по-разному (см. ниже), в то время как основные темы и терминология остаются неизменными.

Тем не менее варианты мифа, существующего у езидов, рассматриваются ими как формы «тех же самых» *чирок*. Все варианты передают одни и те же сюжеты различными способами, и круг затрагиваемых здесь тем остается существенным фактором для понимания текста как «того же самого» (примеры см. ниже). Гуди (Goody) пишет о синхроническом «срезе» на примере мифа Багре²⁴:

До изобретения записывающих устройств узнать более, чем одну версию длинной декламации было практически невозможно, так что в качестве основного социального взаимодействия имелся только один синхронический слой. Принимая во внимание тогдашние идеи касательно традиционных обществ, было сложно не подумать, что декламация от поколения к поколению передавалась в относительно неизменной форме. Более того, сами участники настаивали, что Багре, когда бы он ни исполнялся, был «тем же самым»²⁵.

Он добавляет, что с тех пор, как магнитофоны позволили зафиксировать точные записи декламации в устных культурах, стало очевидно, что их версии существенно разнятся²⁶.

Сходным образом обстоит дело и с «неизменными» религиозно-поэтическими произведениями²⁷. Ключевым фактором, который следует принять здесь во внимание, является то, что в сознании езидов их религиозные тексты

²² Kreyenbroek and Rashow 2005: 44.

²³ Все езиды, независимо от касты, пола и возраста, используют специальную терминологию и постоянные эпитеты, говоря о Боге и Священных Сущностях. Например, Амин Джibraил ('преданный Джibraил'), Азиз Малак Фахрадин ('дорогой ангел Фахрадин'), после имен Священных Сущностей часто добавляется: *ez qurbana ... bim* ('да стану я жертвой...') и т. д.

²⁴ Это длинный декламационный миф, связанный с тайным обществом у народа ЛоДагаа в Северной Гане.

²⁵ Goody, J. (ed.), *The Power of the Written Tradition*, Smithsonian Institution Press, Washington and London, 2000, p. 125.

²⁶ Goody 2000: 126.

²⁷ Аллон, изучая передачу ранних буддистских текстов, приходит к заключению, что в «древней, дописьменной Индии была сильна традиция составления фиксированных религиозных текстов, которые были составлены для дословного запоминания и передачи». См: Allon, M., 'The oral composition and transmission of early Buddhist texts', in P. Connolly and S. Hamilton (eds.), *Indian Insights: Buddhism, Brahmanism and Bhakti*, London, 1997, p. 54.

вполне зафиксированы и декламируются слово в слово согласно традиции, т. е. в том виде, как они были унаследованы от предыдущих поколений. Так, в случае езидской поэтики существует идея «фиксированного текста», где термин «фиксированный» следует понимать в контексте устной традиции. Другими словами, хотя с объективной точки зрения минимальные отклонения все же случаются (как это теперь можно заметить, сравнивая записи и транскрипции), однако все декламации текстов, названия которых обычно известны, традиционно понимаются как проявление «идеального типа» данного текста. Как отмечает Рубин, если текст не читать, то «точно тот же самый» будет суждением, основанным на памяти, а не на устном, основанном на тексте критерии²⁸. В устной традиции фиксация текста происходит только в сознании её носителей, т. е. декламаторов/экспертов, а также в сознании их аудитории.

Несмотря на длительный период изоляции между разными езидскими общинами и различным их местоположением, варианты их религиозных текстов явным образом происходят из «одного и того же источника» (что не следует отождествлять с понятием «источник», используемым в литературоведении). В вариантах религиозных текстов кавказских езидов присутствуют определенные пропуски, явившиеся следствием временных сдвигов и отхода от понимания смысла текстов.

Устная традиция никогда не является статичной: каждое исполнение продуцирует изменение. Передаваемая с течением времени, в своем существе она сама является временной²⁹. Александер (Alexander) отмечает, что, будучи концептуально ориентированы на устное творчество, тексты обладают неотъемлемой полиморфностью и не имеют какой-либо одной версии в качестве привилегированной, которая была бы «подлинной» или «аутентичной»³⁰. В езидской священной традиции, однако, те варианты, которые являются более сложными, точными, без пропусков, исполняются в максимальном соответствии с традиционным способом декламации и могут иметь привилегированный статус.

Существует отчетливая разница между исполнением езидской религиозной и нерелигиозной поэзии. Нерелигиозные песни часто носят ответный характер — процедура, посредством которой каждый стих повторяется несколько раз первым певцом, а затем продолжается вторым, последний стих поется в качестве припева. Такое невозможно в езидской религиозной поэзии. Однако в некоторых религиозных текстах (ср., например: *Dirozge* Шейха Шамса (*Dirozga Şêşims*) в Экскурсе I) повторяется первая строка. В других религиозных текстах первая строка иногда может (полностью или частично) повторять последнюю строку предыдущего стиха, который вновь отсылает нас к способу передачи устных текстов, где повторение последней строки в начале следующей строфы помогает сохранить порядок строф во всем тексте, запоминаемом и передаваемом изустно. Рассмотрим пример из Гимна Слабого и Разбитого (*Qewlê Zebûnî Meksûr*):

²⁸ Rubin 1995: 139–140.

²⁹ Blackburn, S., *Himalayan Tribal Tales. Oral Tradition and Culture in the Apatani Valley*, Leiden, Boston, 2008, p. 6.

³⁰ Alexander, E. Sh., *Transmitting Mishnah: The Shaping Influence of Oral Tradition*, University of Virginia, New York, 2006, p. 14. Digitally printed version: 2009.

<i>İbrahim Xelîl niqteke sadiq e</i>	Ибрахим Халил — это искренняя точка.
<i>Sê herfa bû mitliqe</i>	Три слова столкнулись друг с другом —
<i>Ew Xudayê xwe jor da nas</i>	Он признал своего Бога свыше как Истину.
<i>kir heq.</i>	
<i>Xudayê xwe heqî nas kir</i>	Своего Бога признал он как Истину,
<i>Orta Hazirî, Namrûdî bas kir</i>	Спорил он с Нимрудом и Азиром,
<i>Canê xwe ji kifriyê xilas kir.</i>	Освободил он свою душу от вероломства.
<i>Canê xwe ji kifriyê didebira</i>	Отделил он душу свою от вероломства,
<i>Kafirî noqitende agirî</i>	Бросил он неверующих в огонь,
<i>Axî Cibraîl lê bû mîşterî</i> ³¹ .	Брат Джибраил стал его верителем.

Такая техника, очевидно, функционально призвана помочь «зафиксировать» текст, снабжая его твердой структурой и неизменным порядком строф. Большинство молитв составлены не в строфической форме, и между ними можно заметить гораздо больше расхождений. Функция такой «фиксации», очевидно, заключается в упрощении процесса запоминания для последующего дословного воспроизведения текста. Более того, многие религиозные тексты имеют свои собственные куплеты, повторяющиеся после каждой строфы или группы (блоков) строф (ср., например, ниже: *Beyta Şêşims* (также называемый *Beyta Sibê*) вариант I).

Декламатор религиозных текстов не будет принят езидами в качестве сведущего эксперта, если он не владеет экзегетической традицией, т. е. широким спектром знания, которым религиозный эксперт должен овладеть во время обучения религиозным гимнам.

Гуди отмечает, что люди «будут стараться вспомнить то, что они выучили (хотя изначальные образцы тоже варьируются), и если кому-то не удастся это сделать с такой же точностью, как оратору, то он может, по крайней мере, заполнить [лакуны — *пер.*], выдумать, развить»³². Такая ситуация не работает в езидизме; если езидский декламатор что-то забывает, он пытается сохранить то, что помнит, но ничего не выдумывает, чтобы заполнить пробелы в религиозном тексте (несущественные изменения будут показаны на примерах ниже). Пространство для импровизации во время декламации строго ограничено. Креативность и мастерство могут быть показаны при рассказе мифов и легенд, равно как и в комментариях к текстам. Если декламатор забывает строфу, он или останавливается и начинает текст заново, или приносит извинения за то, что забыл строфу, и прекращает декламацию (если событие это позволяет).

Однако исполнение во время больших ритуалов требует высокой степени точности, и тогда правильная рецитация поддерживается целым рядом испол-

³¹ Вариант Гимна Слабого и Разбитого (*Qewlê Zebûnî Meksûr*) записан нами со слов Пира Тосене Каро, 16 октября 2007, Дузкенд (Берродж), Армения.

³² Goody, J. (ed.), 'Canonization in oral and literate cultures,' in A. van der Kooij and K. van der Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization*, papers presented to the international conference of the Leiden institute for the study of religions (Lisor), held at Leiden 9–10 January 1997. With an annotated bibliography compiled by J. A. M. Snoek, Leiden-Boston-Köln, 1998, p. 11.

нителей, декламирующих текст одновременно. В случае, если текст длинный и сложный, он может декламироваться двумя, тремя, семью или девятью человеками одновременно, чтобы гарантировать точность текста. В Армении, например, во время похоронной церемонии процессия, сопровождающая гроб на кладбище, возглавляется двумя представителями священнических групп (шейх и пир), декламирующих вместе гимны. Это также хороший пример дословной передачи текста. В некоторых случаях, обычно во время больших перформансов в Лалеше, текст исполняется многими декламаторами разных уровней (*каулбежи*, пиры, шейхи, *факиры* и т. д.) одновременно. Иногда присутствует один главный декламатор, а остальные люди аккомпанируют ему наподобие хора; тогда припевы или последняя строка каждой строфы часто произносятся вместе.

2. Вариация, изменение и стабильность

В отличие от письменного текста, «устные тексты» передаются с различной степенью точности и внимания. Изменение и стабильность, согласно Лорду, являются двумя элементами традиционного процесса, который с нашей стороны нуждается в более полном осмыслении³³. Устные произведения существуют в непрерывном движении и изменении, и именно по этой причине они не могут быть изучены целостно в случае всего лишь единичной письменной фиксации; эти произведения должны записываться многократно, и на каждую запись следует ссылаться как на один из «вариантов»³⁴. Обычно термин «вариант» используется для обозначения разных записей одного и того же устного произведения, в котором присутствуют различия. Однако этот термин многозначен; он может, к примеру, означать как записи одного и того же произведения, выполненные со слов какого-то одного декламатора, но в разное время³⁵, так и записи произведения, сделанные в разных районах или странах.

Согласно езидской традиции, в религиозных текстах делать какие-либо изменения запрещено. Однако наши полевые исследования и анализ показывают, что разные исполнения текста обнаруживают определенные различия, даже если текст исполняется религиозным наставником и его учеником. (Ограниченный) диапазон креативности и личной вклад в рамках традиции очевиден. Можно даже сравнить версии, сгруппировать их и упорядочить, в результате чего будут выявлены некоторые особенности местных традиций. Езидский эксперт связан с традицией даже больше, чем эпический сказитель. Езидские эксперты ограничены традицией и не могут действовать за её пределами. Все их творческие дарования могут быть продемонстрированы только внутри этих рамок.

В езидизме можно выделить разные звенья традиции, сходства которых обозначены конкретными хронологическими периодами и географическими регионами. Традиции различаются по репертуару, способам исполнения и му-

³³ Lord 1970: 102.

³⁴ Пропп В. Ю. *Поэтика фольклора*. Собрание трудов. М., 1998. С. 163.

³⁵ Нужно заметить, что один декламатор может знать разные варианты текстов.

зыкальному аккомпанементу. Они тесно связаны с мастерами религиозных текстов, имевших учеников и подготовивших ряд хороших экспертов по религиозному знанию. Местные традиции передачи езидских религиозных текстов, как правило, имеют свои особенности, которые проявляются в способах декламации, формулах для одних и тех же зачинов и окончаний текстов, в диалектных вариациях и — реже — в мелодии. Способ жизни и окружение, миграции и взаимодействие с другими этническими и религиозными общинами сыграли важную роль в развитии региональной традиции и оставили на ней свои следы. Существование разных «цепочек» в традиции показывает разновидность структурного способа передачи.

Пожалуй, можно сказать, что одной из характеристик устной традиции является её изменчивость, приводящая к возникновению множества вариантов. В идеале варианты следует изучать не только на уровне синхронии, но и диахронически, что пока еще возможно для периода начиная с 1978 г., когда езидские тексты в широком объеме начали записывать в общинах Ирака и Армении. В период, предшествующий 1978 г., можно обнаружить спорадические записи, которые, однако, недостаточны для подобного исследования. Различные варианты одного и того же текста можно зафиксировать по времени и месту. Поскольку это никогда не являлось предметом отдельного исследования, то никогда намеренно и не делалось несколько записей одного и того же текста³⁶; такие записи существуют лишь случайно. Отсутствие в прошлом (хорошей) записывающей аппаратуры сделало практически невозможным диахроническое исследование вариантов³⁷. Более того, все записи религиозных текстов, например, на магнитной пленке, сделанные братьями Джалил у езидов Кавказа и опубликованные в 1978 г., теперь недоступны³⁸. Сделанные в Ираке Селейманом и Дженди записи религиозных текстов теперь также невозможно воспроизвести.

В устной религиозной езидской традиции категории изменчивости и постоянства применимы не только к текстуальной традиции, но отчасти и для мелодий текстов, которые могут варьироваться, а также для исполнений. Изменения могут происходить на разных уровнях, начиная от малых деталей и вплоть до существенных текстуальных элементов. Также это часто имеет место при смещении частей текста.

Ограниченный сравнительный анализ вариантов езидских текстов может проиллюстрировать масштаб случившихся изменений.

³⁶ Например, Гимн Слабого и Разбитого (*Qewlê Zebûnî Meksûr*) мы записали со слов Факира Хаджи в 2008 г. и сравнили с вариантом, который он декламировал в 1977 г. (см. ниже в этой главе). См. также Экскурс III, где дано сравнение трех вариантов *чирок*, записанных с разницей 120 лет между первым и третьим вариантами.

³⁷ Теперь исследователи могут проводить полевые исследования, занимаясь в последующие годы их изучением, однако следует учитывать, что сегодня изменения происходят гораздо чаще, чем это было раньше.

³⁸ В 2000 г. в Санкт-Петербурге профессор доктор Ордихан Джалилов (*Ordîxanê Celîl*) жаловался автору, что магнитная пленка высохла и уже не может быть оцифрована (из беседы автора, С. Петербург, 2000). Однако из разговора с его братом профессором доктором Джалиле Джалилом в Австрии выяснилось, что на момент беседы автора с доктором Ордиханом Джалиловым в 2000 г. пленки проходили оцифровку (из беседы автора, Австрия, 2017).

2.1. Сравнительное изучение вариантов поэтических текстов

Далее мы предпримем сравнительный анализ разных вариантов ряда религиозных текстов: фактическая формулировка и порядок строф будут исследованы на наличие параметров, остающихся неизменными и подверженных изменениям внутри устной езидской традиции. В этом анализе изучаются четыре текста, принадлежащие к разным категориям: *каулы*, *Du'a* (Свидетельство Веры) и *бейт*. Тексты имеют разную длину, функцию и частоту декламации. Более того, в представленных ниже фрагментах текстов можно заметить изменение и постоянство, существующие как в одной и той же традиции, так и в разных.

Отобранные здесь для анализа тексты имеют широкий географический охват, но неизбежно более узкий временной диапазон. Анализ, фокусирующийся на трех группах текстов, состоит из (1) выявления различий между местными вариантами; (2) декламации разных «школ» одного ареала; (3) декламации одного текста одним человеком с временным интервалом в более чем 30 лет. Первая компонента анализа заключается в декламации религиозных произведений, записанных в разных местных традициях на примере религиозного Гимна Омар Хала (*Qewlê Omer Xala*) в четырех вариантах, записанных у езидов Сирии, Турции, в районах Шейхана и Шенгала в Ираке. Далее изучается декламация религиозных произведений в разных школах одной местной традиции на примере Свидетельства Веры в пяти вариантах и Гимна Слабого и Разбитого в двух вариантах. В последней части анализа, посвященного изучению декламации религиозных произведений в одной местной традиции и соответствующих «цепочек», взято за основу сравнение двух вариантов *Бейта* Шейха Шамса, записанного в Иракском Курдистане, а также Гимн Слабого и Разбитого, декламируемый одним и тем же экспертом с интервалом 31 год.

Среди прочего, записи одних и тех же текстов, сделанные одним человеком в разное время, показывают, что элементы, которые, как кажется, утрачены к моменту одной записи, могут вновь проявиться на последующем этапе. Это явно имеет значение для нашего понимания «идеальной формы» текста в устных традициях, поскольку это подразумевает, что единичная декламация не должна с необходимостью содержать все аспекты запомненного текста. Ключевым фактором здесь может быть различие между условиями разных исполнений. Очевидно, что требуется большее количество исследований по данному вопросу.

2.1.1. Декламация религиозных произведений в разных местных традициях

Сравнение четырех вариантов Гимна Омар Хала (*Qewlê Omer Xala*)³⁹ иллюстрирует процесс передачи религиозного текста в разных езидских общи-

³⁹ Составление таблицы, в которой сравниваются вертикально и горизонтально 4 варианта религиозного гимна, впервые было выполнено в 2008 г., когда мы работали над книгой Omerxalî, X., *Mêtodeke Analîza Qewlên Êzdiyan li ser Mesela Qewlê Omer Xala û Hesin Çinêrî* (Метод анализа езидских религиозных гимнов на примере гимна Омар Хала и Хасен Ченери), в сотрудничестве с K. Xankî, Istanbul, 2009, используя гимн Омар Хала как пример.

нах. Таблица ниже показывает процесс, в связи с которым отдельные строфы и предложения были забыты или подверглись в тексте смещению либо же некоторые слова были замещены другими, распространенными в лексике конкретной общины. Это может показать понимание езидами «постоянства» текста и способ его сохранения в разных общинах.

Первый вариант религиозного гимна был записан в деревне Факира, в Сирии, со слов Пира Маджида, потомка рода пиров Омархали⁴⁰. Второй вариант религиозного гимна был записан автором со слов Факира Али⁴¹, сына Факира Усева из рода пиров Омархали в Целле, Германия. Еще одна версия гимна была записана нами на видео у Факира Кало, также потомка рода пиров Омархали, в Ольденбурге, Германия⁴². Данная версия *каула* была очень похожа на предыдущую, тем не менее в ней имелись небольшие расхождения. Она до сих пор не опубликована. Было бы интересно в качестве исследования сравнить эти два варианта гимна и проследить процесс сохранения отдельного текста в пределах одной семьи, поскольку Факир Али — это дядя Факира Кало. Третий вариант был продекламирован Хери Факир Османом из рода пиров Омархали, родившимся в деревне Эсийа, Иракский Курдистан. Теперь он живет в Германии⁴³. Четвертый — последний — вариант был предоставлен нам Шейхом Дашти, сыном Шейха Зейдина из дома Шейха Шамса, в Иракском Курдистане. Он записал этот *каул* около 1990 г. от некоего Шейха из Шенгала, чье имя он забыл.

Составление таблицы, в которую включены 4 варианта одного *каула*, записанные в четырех разных местах, очень важно для наблюдения процесса передачи и сохранения данного текста, равно как и для определения степени влияния на текст креативного потенциала декламаторов (см.: Табл. 1).

⁴⁰ См. публикацию этого текста арабским шрифтом: *Laliş A 16*, Duhok 2001, p. 151–157.

⁴¹ См. список информаторов.

⁴² Запись доступна на CD.

⁴³ См. публикацию этого гимна в: Reşo, X. C. [Rashow, Khalil Jindy], *Pern ji Edebê Dînê Êzdiyan* (A Part of the Yezidi Religious Literature), vol. I, Duhok, 2004, p. 535–540.

Сравнение Гимна Омар Хала и Хасен Ченери в четырех вариантах

№	Вариант I: Сирия	Вариант II: Турция	Вариант III: Шейхан	Вариант IV: Шенгал
1	1 <i>Çendî ez li dinê me Li ber firwara Xudê me Medehê Omer Xale û He- sin Çinêrî dibême</i>	1 <i>Çendî li dinê me Ez li ber firwara Xwedê me Dê em bidin medhê Omer Xala û Hesin Çinarî bi- dêne</i>		1 <i>Çendî ez li dinê me Li ber firwara Xudê me Medehê Omer Xale û He- sin Çinêrî dibême</i>
2	2 <i>Da em biden medehê Omer Xale û Hesin Çinêrî Ew in şewqê şemalê şevê tarî Ji husna wan nûr dibarî</i>	2 <i>De em bidin medhê Omer Xala û Hesin Çinarî Ew in şemalê şevê te rî Ji hesna wan nûr dibarî</i>	1 <i>Ez bêjim medehê Omer Xala û Hesin Çinarî Ew in şemalê şevê tarî Ji husna wan nûr dibarî</i>	2 <i>Da em biden medehê Omer Xale û Hesin Çinêrî Ew in şewqê şemalê şevê tarî Ji husna wan nûr dibarî</i>
3			2 <i>Omer Xala û Hesin Çi- narî Ew in şemalê şevê tarî Ji husna wan nûr dibarî</i>	
4	3 <i>Omer Xale û Hesin Çi- nêrî Mêrê xudan kemal in Bo feqîra avakirin mezel û malin</i>	3 <i>Hesin Çinarî û Omer Xala Ew in mêrên xudan kemale Gel Şixadi avakirine mezel û male</i>		3 <i>Omer Xale û Hesin Çinêrî Mêrê xudan kemal in Bo feqîra avakir mezel û malin</i>
5	4 <i>Ewîn mêrê xudan çav in Şixadi lê digirin silave Got: “Xoş Malê Baban maleke bi dewlet in”</i>	4 <i>Ew in mêrên xudan çave Şixadi kirine silave Şixadi go: “O xoş Mala Babanî”</i>		4 <i>Ewîn mêrê xudan çav in Şixadi lê digirin silave Got: “Xoş Malê Baba maleke bi dewlet in”</i>
6	5 <i>Malê Baba maleke bi dewlet e</i>	5 <i>Mala Bava maleke bi dew- let e</i>	3 <i>Mala Baba maleke bi dewlet e</i>	5 <i>Malê Baba maleke bi dew- let e</i>

№	Вариант I: Сирия		Вариант II: Турция		Вариант III: Шейхан		Вариант IV: Шенгал	
		<i>Jê diçon keramete Pîrê Omer Xale kirine merebiyê xelfête</i>		<i>Jê diçin keramete Şîxadî Omer Xala kirîye merebiyê xelfête</i>		<i>Jê diçit keramete Şîxadî pîrê Omer Xala kirî- ne pîrê xelfête</i>		<i>Jê diçon keramete Pîrê Omer Xale kirine me- rebiyê xelfête</i>
7			6	<i>Mala Bava maleke bi nêdir e Lê diêwirin coqete û feqîre Havênê wê malê ji mala Melek Şerfedîn e</i>				
8	6	<i>Malê Baba maleka 'enzelî ye Hêvênê wan ji Kaniya Spî ye Pê tuwaf dibin suniye Kirine ser ximê çendî 'Edewiye</i>	7	<i>Mala Bava maleke 'enzelî ye Havênê ji Kaniya Spî ye Ev heca Şuqênî ye</i>	4	<i>Mala Baba ji 'enzelî ye ye Lê tewaf dibin suniye Kire ximê çendî 'Edewî ye</i>	6	<i>Malê Baba maleke 'enzelî ye ye Hêvênê wan ji Kaniya Spî ye Pê tuwaf dibin suniye Kirine ser xetê çendî 'Ed- wiye</i>
9	7	<i>Aşiqekî çê me Bi ol û erkan û me 'rîfetê li rê me Medehê wan şêre-siwa- ra dibême</i>	8	<i>Ez aşiqekî çê me Ezî me 'rîfet û rê me Dê em bidin medhê wan şêre-siwarên bidêne</i>			7	<i>Aşiqekî çê me Bi ol û erkan û me 'rîfet û rê me Medehê wan şêre-siwar dibême</i>
10	8	<i>Da bideyn medehê wan şêre-siware Ew in mêrê xitîyare Li Laliş sekinine gotin: "Eve heq war e,"</i>	9	<i>Dê em bidin medhê wan şêre-siwar Ew in mêrên xudan kemale Li pêşberî Lalişê disekinîn, go: "Heqe war e,"</i>			8	<i>Da biden medehê wan şê- re-siware Ew in mêrê xitîyare Li Laliş sekinine gotin: "Eve heq war e,"</i>
11	9	<i>Aşiqê nûrê me Heq rêya Şîxadî dibême Melik Fexredîn ne mih- bê xelkê derewîn e</i>	10	<i>Ez aşiqekî nûrîn im Ezî me 'erfet û nasîn im Şîxadî dibê: "Ez rêya mêra bi heq dibînim."</i>	5	<i>'Aşiqekî nûrîn im Rêya Şîxadî û Melik Şê- xsin bi heq dibînim Şîxadî go: "Ne mulbê</i>	9	<i>Aşiqê nûrê me Heq rêya Şîxadî dibême Melik Fexredîn ne mihbê xelkê derewîn e</i>

№	Вариант I: Сирия		Вариант II: Турция		Вариант III: Шейхан		Вариант IV: Шенгал	
				<i>Melik Şexisin dibê: "Ez ne mehbê xelqê dîrewîn im"</i>		<i>xelqê derewîn im</i>		
12	10	<i>Ewan derewîna melomî- nin Ew rêya Siltan Êzî nabî- nin Xas û qelenderê gelîyê Lalişê ser hemû karê wan bigazine</i>	11	<i>Derewîna nelomînin Tuyî ji rêya heqîyê nêjêh- mînin Xasê Xwedê li kul û 'emelê wan bigazîninim</i>	6	<i>Derewîna nelomînin Ew rêya Şixadi û Melik Şexisin nêfêhmînin Xas û qelenderê gelîyê Lalişê jê digazînin</i>	10	<i>Ewan derewîna melomînin Ew rêya Siltan Êzî nabînin Xas û qelenderê gelîyê La- lişê ser hemû karê wan bigazînin</i>
13					7	<i>Hesin Çinarî û Omer Xala Ew in du çirêî îxtiyara Li Lalişê ji feqîra ra ava diken mezel û mala</i>		
14					8	<i>Ew in du mîrêî xudan çaqe Şixadi lê dikir silave Got: "Xoş Malêt Bave"</i>		
15			12	<i>Belgî hene û zovaser in Çiyê wan berf û bager in Cîranên wan neqenc in û teter in Li vê dinê û li wê dinê ji rebê mine bêxer in</i>				
16			13	<i>Min vexwarîye ji kasa he- lale Min vexwarîye bi derhale Dê em bidin medhê Omer Xala</i>				
17	11	<i>Da min ji kasa berê Min vexwar bû li wê</i>	14	<i>Min vexwarîye ji kasa berê Min vexwarîye bi qenteyê</i>	9	<i>Da min ji kasa berê Min vexwar li qenterê</i>	11	<i>Da min ji kasa berê Min vexwar li wê qenterê</i>

№	Вариант I: Сирия		Вариант II: Турция		Вариант III: Шейхан		Вариант IV: Шенгал	
		<i>qenterê</i> <i>Da em bîdin medehê Pîr</i> <i>Omerê</i>		<i>Dê em bîdin medhê lawê</i> <i>Pîr Omerê</i>		<i>Da em bîdeyîn medehê</i> <i>Pîr Omerê</i>		<i>Da em bîden medehê pîr</i> <i>Omerê</i>
18					10	<i>Da min ji kasa badiyê</i> <i>Min vexwar li wê kaniyê</i> <i>Da em bîdeyîn medehê Pîr</i> <i>Adiyê</i>		
19	12	<i>Da min ji kasa meyê</i> <i>Min vexwar bû ji wê qe-</i> <i>dehê</i> <i>Da em bîden medehê xu-</i> <i>danê qubehê</i>			11	<i>Da min ji kasa meyê</i> <i>Min vexwar bû bi wê qe-</i> <i>dehê</i> <i>Da em bîdeyîn medehê xu-</i> <i>danê qubehê</i>	12	<i>Da min ji kasa meyê</i> <i>Min vexwar bû ji wê qe-</i> <i>dehê</i> <i>Da em bîden medehê xu-</i> <i>danê qubehê</i>
20	13	<i>Da min ji kasa behê</i> <i>Min vexwar bû ji wê ka-</i> <i>niyê</i> <i>Da em bîden medehê pîr</i> <i>Adiyê</i>	15	<i>Min vexware ji kasa badiyê</i> <i>Min vexwariye ji şerê Ka-</i> <i>niyê</i> <i>Dê em bîdin medhê lawê</i> <i>Pîr Adiyê</i>			13	<i>Da min ji kasa behê</i> <i>Min vexwar bû ji wê</i> <i>kaniyê</i> <i>Da em bîden medehê Pîr</i> <i>Adiyê</i>
21	14	<i>Da min ji kasa mîra</i> <i>Min vexwar bû şaya dî-</i> <i>wanê feqîra</i> <i>Da em bîden medehê</i> <i>lawê pîra</i>	16	<i>Min vexwariye ji kasa mîra</i> <i>Min vexwariye ji şaw dîwa-</i> <i>nê feqîra</i> <i>De em bîdin medhê lawê</i> <i>pîra</i>	12	<i>Da min ji kasa mîra</i> <i>Min vexwar bi şahî û dîwa-</i> <i>nê feqîra</i> <i>Da em bîdeyîn medehê lawê</i> <i>pîra</i>	14	<i>Da min ji kasa mîra</i> <i>Min vexwar bû şaya dîwa-</i> <i>nê feqîra</i> <i>Da em bîden medehê</i> <i>lawê pîra</i>
22	15	<i>Da min ji kasa helale</i> <i>Min vexwar bû derhale</i> <i>Da em bîden medehê</i> <i>Omer Xale</i>			13	<i>Da min ji kasa helale</i> <i>Min vexwar û derhale</i> <i>Em wê dideyîn medehê Omer</i> <i>Xale</i>	15	<i>Da min ji kasa helale</i> <i>Min vexwar bû derhale</i> <i>Da em bîden medehê</i> <i>Omer Xale</i>

№	Вариант I: Сирия		Вариант II: Турция		Вариант III: Шейхан		Вариант IV: Шенгал	
	16	17	17	14	14	16	16	
23	<i>Da min ji kasa rikî 'Amê</i> <i>Min vexwar bû bi tema-</i> <i>mê</i> <i>Da em biden medehê Şi-</i> <i>xadi yê Şamê</i>		<i>Min vexwariye ji kasê rikî</i> <i>li- 'Amê</i> <i>Min vexware û bi temamî</i> <i>De em biadin medhê Siltan</i> <i>Êzîdê mat li-Şamê</i>		<i>Da min ji kasa 'Amê</i> <i>Min vexwarî bi temamê</i> <i>Da em bideyîn medehê</i> <i>Êzîdê Şamê</i>		<i>Da min ji kasa 'Amê</i> <i>Min vexwar bû ib tame</i> <i>Da em biden medehê Şixa-</i> <i>dî yê Şamê</i>	
24	17	<i>Siltan Şixadi li Şamê bû</i> <i>Omer Xale siwarê darê</i> <i>bû</i> <i>Hesin Çinarî ji hewariyê</i> <i>behrê bû</i>	18	<i>Şixadi ji Şamê bû</i> <i>Omer Xala ji kefa be 'rê bû</i> <i>Hesin Çinarî ji Sura darê</i> <i>bû</i>	15	<i>Siltan Êzîd yî Şamê bû</i> <i>Omer Xala ji sura darê bû</i> <i>Hesin Çinarî ji hewa behrê</i> <i>bû</i>	17	<i>Siltan Şixadi li Şamê bû,</i> <i>Omer Xale siwarê darê bû</i> <i>Hesin Çinarî ji hewarê</i> <i>behrê bû</i>
25	18	<i>Şixadi ji Şamê di hate</i> <i>Li Mergehê êwirî û kir</i> <i>xebate</i> <i>Li qubehê cê mehê şan-</i> <i>de pê Almehê</i>	19	<i>Şixadi ji Şamê qest kir,</i> <i>hate Mergehê</i> <i>Êwirî ciyê mayê li binî</i> <i>mayê</i> <i>Verêkirine pey Almê</i>	16	<i>Şixadi ji Şamê çoye Mer-</i> <i>gehê</i> <i>Êwirî li cîmeyê, li benî meyê</i> <i>Li Lalişê, xudanê qubehê</i> <i>Yîrêkire pê Almehê</i>	18	<i>Şixadi ji Şamê di hate</i> <i>Li Mergehê diêwirî dikir</i> <i>xebate</i> <i>Li qubehêcê li cîmehê şan-</i> <i>dî Almehê</i>
26	19	<i>Almehê ji wê ve tînin</i> <i>Çendî mîra lê dimey-</i> <i>zînin</i> <i>Navekî xoy şîrîn li ser</i> <i>deynin</i>	20	<i>Almê ji wê ve tînin</i> <i>Çendî mîr pê ve dimey-</i> <i>zînin</i> <i>Navekî şîrîn şîrîf ser datî-</i> <i>nin</i>	17	<i>'Alma ji wêve diênin</i> <i>Çendî mîr pê ve dimeyînin</i> <i>Divên navekî şîrîf, şîrîn</i> <i>daynin</i>	19	<i>Almehê ji wê ve tînin</i> <i>Û çendî mîr tê dimeyînin</i> <i>Navekî xoş û şîrîn li ser</i> <i>deynin</i>
27	20	<i>Almeh tê ji wê ve</i> <i>Mîra meyzekir pê ve</i> <i>Şixadi naskir ew sêv e</i>	21	<i>Almê tnane ji wê ve</i> <i>Mîra mîyzandiye pê ve</i> <i>Şixadi binastbû ew sêv e</i>	18	<i>Almeh înan ji wê ve</i> <i>Mîra meyzekir pê ve</i> <i>Şixadi ji destî dayna ew sêv e</i>	20	<i>Almehê tê ji wê ve</i> <i>Mîra meyze kir pê ve</i> <i>Şixadi nas kir ew sêv e</i>
28	21	<i>Sêv danîn li bale</i> <i>Paşa nûr şemal</i> <i>Nav lê danî "Omer Xale"</i>	22	<i>Sêv danane li bale</i> <i>Padişahî min î nûr şemale</i> <i>Nav danîne "Omer Xale"</i>			21	<i>Sêv danîn li bale</i> <i>Paşa nûr û şemal e</i> <i>Nav li ser danîn Omer Xale</i>

№	Вариант I: Сирия	Вариант II: Турция	Вариант III: Шейхан	Вариант IV: Шенгал
29	22 <i>Omer Xale vē yekê bertê</i> <i>Hey Pedşê mino li di-</i> <i>nyayê û axretê</i> <i>Sebra me bê Kaniya Sipî</i> <i>netê</i>		19 <i>Hesin Çinarî û Omer Xala</i> <i>bi vêkê xoş tê</i> <i>Go: "Hey Pedşayê mino li</i> <i>dinê û axretê</i> <i>Sebra me bêt te ne tê"</i>	22 <i>Omer Xale vē yekê berê</i> <i>Hey Padşayê mino li</i> <i>dinyayê û axretê</i> <i>Sebra me bê Kaniya Sipî</i> <i>netê</i>
30	23 <i>Pedşê min pir hewest e</i> <i>Omer Xale û Hesin Çinê-</i> <i>rî ber Şixadî ve di-</i> <i>weste</i> <i>Şibibeka ava Kaniya Sipî</i> <i>jê dixweste</i>	23 <i>Padişahî min î hest e</i> <i>Lalişê rastî dîwan bi destê</i> <i>Her êvarê îniya şibêbek</i> <i>ava 'eynî beyda¹ ji</i> <i>zêwa mîra ra dixweste</i>	20 <i>Şixadî herî heste</i> <i>Hesin Çinarî û Omer Xala</i> <i>pêşberî Şixadî vewesta</i> <i>Şibabeke Avê jê dixweste</i>	23 <i>Padşê min pir hewest e</i> <i>Omer Xale û Hesin Çinêrî</i> <i>li ber Şixadî vedixweste</i> <i>Şibibeka ava Kaniya Sipî jê</i> <i>dixweste</i>
31	24 <i>Hesin Çinêrî û Omer Xale</i> <i>Gotin: "Ezîzê min, ciye-</i> <i>kî me çêke</i> <i>Navekî xo yî şirîn î şirîf</i> <i>lêke</i> <i>Şibabeka ava Kaniya</i> <i>Sipî bo me bi rê ke"</i>		21 <i>Got: "Ezîzê mino! Mekan-</i> <i>kî me çêke</i> <i>Navê xo yî şirîn î şirîf lêke</i> <i>Her şev êvarê îniya şiba-</i> <i>beka ava Kaniya Sipî ji</i> <i>me ra virê ke"</i>	24 <i>Hesin Çinêrî û Omer Xale</i> <i>Got: "Ezîzê min, ciyekî</i> <i>me çêke,</i> <i>Navekî xoy şirîn î şirîf</i> <i>lêke,</i> <i>Şibabeka ava Kaniya Sipî</i> <i>ji me re rêke"</i>
32	25 <i>Şixadî we dikire firware</i> <i>Her hêvareka îniyê</i> <i>şibibeka ava Kaniya</i> <i>Sipî rê dikire zêwe</i> <i>...</i>		22 <i>Şixadî we dikir firware</i> <i>Her şev, êvarê îniya şibabek</i> <i>ava Kaniya Sipî bi</i> <i>zêwey ve dihnare</i> <i>Qasid Îsbiya bi şehdeya</i> <i>Dawidî bin Derman e</i>	25 <i>Şixadî we kir ferware:</i> <i>Her şev êvareka îniyê</i> <i>şibabeka ava Kaniya</i> <i>Sipî bi zêwê ve dihi-</i> <i>nare</i>
33	26 <i>Qasidê we Îsbiyan e</i> <i>Şehde Davidê bin Der-</i> <i>man e</i>			26 <i>Qasidê wî Îsbiyan e</i> <i>Şehdeya Davidê bin Der-</i> <i>man e</i>

¹ Букв.: 'белый источник', арабский перевод названия *Kaniya Sipî*.

№	Вариант I: Сирия		Вариант II: Турция		Вариант III: Шейхан		Вариант IV: Шенгал	
		<i>Min li wir dîtin çivateke girane</i>					<i>Min li wir dîtin çivateke girane</i>	
34	27	<i>Mêr rûniştine bi hev rêya Şixadi jêk diken pirse: "Omer Xale bab e û Hesinî Çinêrî pis e?"</i>				27	<i>Mêr di rûniştine bi hev rêya Şixadi jêk diken pirse: "Omer Xale bab e û Hesinî Çinêrî pis e?"</i>	
35	28	<i>Min li wir dîtin zor dîwane Mêr rûniştine bi hev rêya Şixadi jêk diken beriyane: "Omer Xale û Hesin Çinêrî her du bira ne"</i>	24	<i>Min li wire dît zor dîwane Mêr rûniştine bi şehdeya rêya Şixadi kirine xeberdane Divê: "Omer Xala û Hesin Çinêrî bira ne"</i>	23	<i>Mêr rûniştin li dîwane Da em jê bideyin beyane: "Omer Xala û Hesin Çinêrî her du bira ne"</i>	<i>Mi li wir dîtin zor dîwane Mêr di rûniştine bi hev rêya Şixadi jêk diken beriyane: "Omer Xale û Hesin Çinêrî her du bira ne"</i>	28
36			25	<i>Min li wire dît zor meclîse Mêr rûniştine bi şehdeya rêya Şixadi kirine pirse Divê: "Omer Xala bab e û Hesin Çinêrî jê ra pis e"</i>	24	<i>Min li wê dîtin zor meclîse Mêr rûniştine bi heqya Şixadi û Melik Şexîsin jêk diken pirse: "Omer Xala bab e, Hesin Çinêrî pis e"</i>		
37	29	<i>Şixadi go: "Gelî mêra, vê yekê mekin Hûn ber beriya mekin Omer Xale û Hesin Çinêrî her du yek in"</i>	26	<i>Şixadi divê: "Gelî mêra, hûn vê yekê mekin Hûn ber rêya min kin, Omer Xala û Hesin Çinêrî yek in"</i>		29	<i>Şixadi go: "Gelî mêra, vê yekê mekin. Hûn ber beriya mekin. Omer Xale û Hesin Çinêrî her du yek in"</i>	
38	30	<i>Pîştî van gotina Omer Xale û Hesin Çinêrî</i>	27	<i>Omer Xala û Hesin Çinêrî du mêrê mezin in</i>	25	<i>Pîştî van gotina Şixadi got: "Gelî mêra! Omer Xala û</i>	<i>Pîştî van gotina: "Omer Xale û Hesin Çinêrî</i>	30

№	Вариант I: Сирия		Вариант II: Турция		Вариант III: Шейхан		Вариант IV: Шенгал	
		<i>du mēr mezin in</i> Şixadî go: “Ew ji navek ji navêt min in”		<i>Li pêşberî Lalîşê disêkinin</i> Şixadî divêje: “Ew ji navek, ji navêt min in”		<i>Hesin Çinarî du mêrê mezine</i> Ew herdu navek ji navêt mine”		<i>nêrî du mêrî mezin in,</i> Ew ji navek ji navêt min in”
39	31	<i>Piştî van xebere</i> <i>Pedşê minî xudan neder e</i> <i>Îsbata Omer Xale û Şêx</i> <i>Alê Şemsa zîncîra zer e</i>			26	<i>Piştî van xebere</i> <i>Da em jê bideyîn nedere</i> <i>Şixadî û Omer Xala û Şêx</i> <i>Alê Şemsa zîncîra zere</i>	31	<i>Piştî van xebere</i> <i>Padşayê min î xudan ne-</i> <i>dere</i> <i>Îsbata Omer Xale û Şêx</i> <i>Alê Şemsa zîncîra zere</i>
40	32	<i>Ya me rast e, ne derew e</i> <i>Îsbata Melik Şêx Hesên</i> <i>Celwê e</i>			27	<i>Şixadî go: “Geli mêra, a</i> <i>min digot, her ew e</i> <i>Û rast e û ne derew e”.</i> <i>Şixadî da Melik Şêxîsin Ce-</i> <i>lewê</i>	32	<i>Şixadî go: “Geli mêra, a</i> <i>mi digot her ew e</i> <i>Ya me rast e û ne derew e”.</i> <i>Îsbata Melik Şêx Sin</i> <i>Celwê</i>
41	33	<i>Melik Şêx Hesên Celwê</i> <i>dixûne</i> <i>Çendî lê dimeyîne</i> <i>Mêrekî ji xwe mezintir</i> <i>nabîne</i>			28	<i>Melik Şêxîsin Celwê dixwîne</i> <i>Çendî li dîwanê dimeyîne</i> <i>Mêrekî ji xo mezintir nabîne</i>	33	<i>Melik Şêx Sin Celwê dixîne</i> <i>Çendî lê dimeyîne</i> <i>Mêrekî ji xwe mezintir na-</i> <i>bîne</i>
42	34	<i>Pedşê min pîr hewes e</i> <i>Da mêra ew nefese</i> <i>Da destê pîra fitir û</i> <i>zikate</i> <i>Da destê şêxa bisk û</i> <i>meqese</i>	28	<i>Padîşayê min î hest e</i> <i>Lalîşê rastî dîwan bi dest e</i> <i>Ewî daye pîra fitir û zikata</i> <i>Daye şêxa bisk û meqese</i>	29	<i>Ya mêra ew nefese</i> <i>Ya mêra ew hewes e</i> <i>Da Mêra nefese</i>		
43	35	<i>Pedşê min î xefûre</i> <i>Ji ba wî hatibû destûre</i>						

№	Вариант I: Сирия		Вариант II: Турция		Вариант III: Шейхан		Вариант IV: Шенгал	
		<i>Da destê şexa bisk û me-qese</i> <i>Da destê pîra zikat û Mi-şûre</i>						
44	36	<i>Pedşê min bi hukmê xo yî rewaye</i> <i>Ji ba wî hatibû du 'aye</i> <i>Da destê şexa bisk û me-qese</i> <i>Da destê pîra xet û Mi-şûre</i>	29	<i>Pedşahê min î li hukmê xwe yî rewaye</i> <i>Li ba 'ezîzê min wek du 'aye</i> <i>Ewî da şexa bisk û meqese</i> <i>Da pîra fîr û zikayê</i> <i>Dê hindekî ji dilê xerqey maye</i>	30	<i>Da pîra ferz û zekaye</i> <i>Da şexa bisk û meqese</i> <i>Pedşayê min bi hukmê xoy rewa</i>		
45	37	<i>Hidek dilê xerqe li wê maye</i> <i>Şixadî go: "Xerqe bila we bî"</i> <i>Çu ji kinarê min nebi"</i>	30	<i>Şixadî go: "Xerqe bî bi tewê bî"</i> <i>Tu yî kinarê te nebi</i> <i>Sunetxane pêş terîqa dest da mala te bî"</i>	31	<i>Hindekî dilê xerqey li wê maye</i> <i>Şixadî go: "Xerqe bila we bî!"</i> <i>Çu dîlman ji kinarê te çenebî"</i>		
46			31	<i>Çûme dîwana Şêşînsê teter</i> <i>Li wêderê hene heftê hezar</i> <i>Xas û Qelender</i> <i>Kemberbest e xerqe reş e hîle zer</i> <i>Xudan neder Şixadî daye destê Omer Xala Şêx Alê</i> <i>Şemsa zincîra zer</i>				
47	38	<i>Sinet sineta min e sinet-xaneyê</i> <i>Her çar terîqeta li dest û</i>			32	<i>Sunet, suneta min e</i> <i>Her çar terîqet dest li da-mana te bî</i>		

№	Вариант I: Сирия		Вариант II: Турция		Вариант III: Шейхан		Вариант IV: Шенгал	
		<i>damanêt te de bê Hincî şehda tenebî Bila biruyê min nekeftî</i>				<i>Ê xatira te li bal nebî Bila qet wacehê min nebî</i>		
48					33	<i>Ewan mêra li hev dinêrî Dîwana Siltan Êzî bû şûşe û birivêt zêrî Ew Kas şerab li tihur bû, ewan mêra nobe bi nob, li hev digêrin</i>		
49	39	<i>Şîxadî go: "Geli mêra, xerqe libse îman e Hincî li xerqê Şîxadî yî bi şik e yê bi guman e Dê bi çengilê wî girin û havêne nav bê îman e Çiyê li axretê bora vej- wartî tenge tunge dojeye qire û qiran e Heta ebed li abidiyê der- nayînin her ewe ciyê wan e".</i>	32	<i>Şêxadî divê: "Geli mêra, xerqe îman e Hencî der heqê xerqê Şîxadî bi şik e û bi guman e Hê bi şiklî bigrin, bavêjne nav sefê bêmana"</i>	34	<i>Şîxadî go: "Geli Mêra, xer- qe îman e Hinciyê rasta xerqe şik û guman e Cî jêr wer hatî, remle û qîr e û qetran e Heta ebed li axir, ew der ciyê wan e"</i>		
50	40	<i>Mêra lêk dinêrî Li dîwana Siltan Şîxadî bû şûşe û biriqê zêrî Ew kasa Siltan Êzî bo mêra ger bi ger lêk digêrê</i>						

№	Вариант I: Сирия	Вариант II: Турция	Вариант III: Шейхан	Вариант IV: Шенгал
51			35 <i>Telba Mala Baba li min kirî Hêvênê Mala Baba li mala Şemsedîn û Fexredîn Dilê min e ev pê kirî</i>	
52		33 <i>Ya me ev e, rast e û ne derew e Şêxadî daye destê Melek Şêxisin Celewe</i>		
53		34 <i>Melek Şêxisin Celwê di- xûne Ser xwe ra dimeyîzîne Kesî ji xwe meztir nabîne</i>		
54		35 <i>Ewa Xasa li hev dînihêrin Dîwana Şêxadî we şûşe û coqê zêrîn Şerabe li-tîho van Mêra nobe nobe li hev û dû digerîn</i>		
55	41 <i>Male Baba maleka 'enzelî ye Havênê wan ji Kaniya Sipî ye Ew kaniye ji berî hemû cî ye</i>			34 <i>Male Baba maleka 'inzeli ye. Hêvênê wan ji Kaniya Spî ye Ew kaniya ji berî hemû cî ye</i>
56	42 <i>Male Baba maleka bi ne- dir e Lê diêwirin coqetêt fe- qîre</i>			35 <i>Malê Baba maleke binedir e Lê diêwirin coqetêt feqîre Hêvênê wan Melik Şerfe- dîn û ewan pê nedibû...</i>

№	Вариант I: Сирия		Вариант II: Турция		Вариант III: Шейхан		Вариант IV: Шенгал	
		<i>Hêvênê wan ji mala Melik Şerfedîn e Ewan pê nebû Padşê min çêkir 'erd û 'ezmîne Deşt û çiya û behr û zevîne</i>						
57					36	<i>Padşayê min çêkir gay û masî, behr û kursî Deşt û çiya, 'erd û 'ezman, mêrg û zevî Xulyaqet tevî, hêvên ji Kaniya Spî bî Ew ye we ye, wek Pedşa pê divî</i>	36	<i>Padşayê min çêkir 'erd û 'ezmîne, Deşt û çiya û behr û zevîne, Xulyaqet tevî hêvên ji Kaniya Spî ne</i>
58			36	<i>Şerqî ye û xerbî ye Qublet e û şemalî ye Tev serkefta destê Tawîsî Melekê hesarî ye Dêrşê geliyê Lalişê Mele te'ela sunetê Banga me Rehmeta Rehîma dê û bavê hazira û guhdara</i>				
		<i>Em di kêr in û Xwedê yî temam e</i>				<i>Em di kêr in û Xwedê û Şixadî di temam in</i>		

Таблица 2

Сравнение положения строф Гимна Омар Хала в четырех вариантах

№	Варианты			
	I. Сирия	II. Турция	III. Шейхан	IV. Шенгал
1	1	1		1
2	2	2	1	2
3			2	
4	3	3		3
5	4	4		4
6	5	5	3	5
7		6		
8	6	7	4	6
9	7	8		7
10	8	9		8
11	9	10	5	9
12	10	11	6	10
13			7	
14			8	
15		12		
16		13		
17	11	14	9	11
18			10	
19	12		11	12
20	13	15		13
21	14	16	12	14
22	15		13	15
23	16	17	14	16
24	17	18	15	17
25	18	19	16	18
26	19	20	17	19
27	20	21	18	20
28	21	22		21
29	22		19	22
30	23	23	20	23
31	24		21	24
32	25		22	25
33	26			26
34	27			27
35	28	24	23	28
36		25	24	
37	29	26		29
38	30	27	25	30
39	31		26	31
40	32		27	32
41	33		28	33
42	34	28	29	
43	35			
44	36	29	30	
45	37	30	31	
46		31		

№	Варианты			
	I. Сирия	II. Турция	III. Шейхан	IV. Шенгал
47	38		32	
48			33	
49	39	32	34	
50	40			
51			35	
52		33		
53		34		
54		35		
55	41			34
56	42			35
57			36	36
58		36		

В наши дни езиды часто задаются вопросом о том, какой вариант является наиболее верным или полным. Все эти варианты существуют в разных общинах и были переданы внутри разных местных традиций. Рут Финнеган ставит вопрос о том, «целесообразно ли вообще — независимо от того, признается ли это явным образом в культуре, — осмысленно говорить о некоем постоянном тексте, который бы существовал над или по ту сторону конкретных исполнений и вариантов»? ¹ Среди езидов диаспоры и у некоторых на родине вопрос заключается в том, возможно ли на основании существующих вариантов одного *каула* создать некую стандартную каноническую письменную версию? ² Данные этого исследования предполагают, что подобная реконструкция единой «подлинной» формы религиозного текста на основании вариантов, собранных в разных езидских общинах, не может быть получена объективными средствами и может привести к возникновению фрагментированного текста, который вряд ли будет принят в традиционном езидском обществе.

2.1.2. Декламация религиозных произведений в разных «цепочках» в рамках одной местной традиции

2.1.2.1. Два варианта Бейта Шейха Шамса

Два варианта *Бейта* Шейха Шамса, представленные в этом параграфе, записаны у известных декламаторов религиозных гимнов — Факира Хаджи и *каулбежа* Марване Халила. Расхождения в обоих вариантах вполне очевидны. В первом варианте имеется повтор двух одинаковых строк (*Şemsê Êzdîno giyano* «Шамсе Эздин, о дорогой!» и *Melkê Mêrano giyano* «О Царь Святых Мужей, о дорогой!»), которые переходят из строфы в строфу ³.

¹ Finnegan, R., *Oral Traditions and the Verbal Arts: a Guide to Research Practices*, London and New York, 3rd edition, 2001, p. 22.

² Подробно об этом см.: Глава IV.

³ Еще один вариант *Бейта* Шехшемса (или *Beyta Têştâ*), например, был транскрибирован братьями Джалил у Мирзе Шейха 'Ауло ('Ewlo) в январе 1973 г. в деревне Айгешат района Эчмиадзин, Армения. Когда *бейт* декламируется с мелодией (*kubir*),

Сравнение *Бейта* Шейха Шамса в двух вариантах

№	Вариант I	Вариант II
1	1 <i>Hê hê ji wê hiltêtin roje Şemsê Êzdîno giyano, ji wê hiltêtin roje Şêxê nûrî bişkoj e Melkê Mêrano giyano Destê Şêşims Selat û doje</i>	1 <i>Hê hê ji wê hiltêtin roje Şêxê nûrî bi bişkoje Destê Şêşims selate û doje</i>
2	2 <i>Ez ji wê ku roj hilate Şemsê Êzdîne giyano, ji wê ku roj hilate Ji berî mang derhate Melkê Mêrano giyano Şêşims zeynan dibû welate</i>	2 <i>Ji wê ku roj hilate Ji berî mang derhate Şêşims zeynandibû welate</i>
3	3 <i>Ez ji wê ku roj hiltêye Şemsê Êzdîne giyano, ji wê ku roj hiltêye Ji berî mang dertêye Melkê Mêrano giyano Şêşims zeynadibû dinêye</i>	3 <i>Ji wê ku roj hiltêye Ji berî mang dertêye Şêşims zeynadibû dinê ye</i>
4		4 <i>Ji wê hiltêtin tave Şêxê nûrî zer babe Sunet kirbû tebabe</i>
5	4 <i>Ez ji wê hiltêtin tiye Şemsê Êzdîne giyano, ji wê hiltêtin tiye Jê çû manga spiye Melkê Mêrano giyano Şems û Şêx Aliye sunet kirbû gewiye</i>	

припев (*teşirme*) прибавляется после каждой строфы (*sebeq*): *Şemsê êzdînan yano* ('О Шамс езидов!') или *Melkê mêrano* ('О Царь Святых Мужей!'). Например, первая строфа декламируется следующим образом:

*Wê kim, ko hiltêye,
Manga zere pê ye,
Şemsê êzdînan yano,
Şêxşims dîwanbegê xwedê ye,
Melkê mêrano.*

Начиная с 19-й строфы мелодия и припев изменяются. Вот пример строфы 19:

*Tu bavê Alê Reşî,
Şero, tu yî Lalişî,
Şêxşimso, navê te mîr e,
Derge — dîwanê Xwedê te jî,
'Ezîzê min navê te mîr e.*

С 34-й строфы Мирзе Шейх 'Ауло изменил ритм *каула*, и далее строфы декламировались уже без припева. Вдобавок мелодия сменилась на речитатив.

№	Вариант I		Вариант II	
6	5	<i>Ez ji wê hiltêtin qemere Şemsê Êzdîne giyano, ji wê hiltêtin qemere Şêşim wê ser kursiya zer e Melkê Mêrano giyano Sunet kirbû dehere</i>	5	<i>Ji wê têtin qemere Şêşmis ser kursiya zere Sunet kirbû dehere</i>
7			6	<i>Ji wê hiltêtin tîye Jê diçît manga sipî ye Şemse û şêxaliye Sunet kirbû qewî ye</i>
8	6	<i>Ez ji wê hiltêtin şemse Şemsê Êzdîne giyano, ji wê hiltêtin şemse Min nedîtine çû kese Melkê Mêrano giyano Wekî bab û pise Pê ava kirbû meclîse</i>	7	<i>Ji wê hiltêtin şemse Me nedît li nav çû kese Wekî bab û pise Pê avakirbûn meclîse</i>
9	7	<i>Berî aşîqêd momîne Şemsê Êzdîne giyano, berî aşîqêd momîne Şêşims bînaya herdu çavêd mine Melkê Mêrano giyano Mang û nederêd Şêşims nûr je diçîne</i>	8	<i>Berî aşîqêd momîne Şêşmis bînaya çavêd mine Mang û nederêd Şêşmis ji ber diçîne</i>
10	8	<i>Roj hate têştane Şemsê Êzdîne giyano roj hate têştane Şêşims bestê bû li dîwane Melkê Mêrano, giyano Wê maşe dete Mêrane</i>	9	<i>Roj hate têştane Şêşmis bestî dîwane Maşa wê di dete mêrane</i>
11	9	<i>Roj hate têşta mîre Şemsê Êzdîne giyano, roj hate têşta mîre Şêşimsî wezîr e Melkê Mêrano giyano Mang û nederêd Şêşims da cels û rewaqêd mîre</i>	10	<i>Roj hate têşta mîre Şêşmis y wezîre Mang û nederêd Şêşmis da cels û ruhaqêd mîre</i>
12	10	<i>Roj hate nîvro ye Şemsê Êzdîne giyano, roj hate nîvro ye Manga sipî jê diçîye Melkê Mêrano giyano Şêşimsî bi miskî moye</i>	11	<i>Ji⁴ hate nîvro ye Manga sipî jê diçîye Şêşmis yî bi miske yî bi moye</i>
13	11	<i>Ji nîvro da digeriye Şemsê Êzdîne giyano, ji nîvro da digeriye</i>	12	<i>Nîvro da gerîye Jê diçît manga sipî ye Şemse û şêxaliye</i>

⁴ Вероятно, ошибка, должно быть *roj*.

№	Вариант I		Вариант II	
		<i>Şêşimsoy 'ewlî ye Melkê Mêrano giyano Şêms û Şêx Adiye sunet kirbû qewiye</i>		<i>Sunet kirbû qewiye</i>
14			13	<i>Roj hate erşê jore Şixadî y xefûre Mang û nederêd Şêmis da Berî û behrêd kûre</i>
15	12	<i>Roj hate 'erşane Şemsê Êzdîne giyano, roj hate 'erşane Şêşims bestê bû li dîwane Melkê Mêrano giyano Wê maşe didete Mêrane</i>		
16			14	<i>Roj hate erşê semda Aşîqa we jê xeberda Mang û nederêd Şêşmis ji Ez- man heta bi erda</i>
17	13	<i>Roj hate 'erşêd 'êlî Şemsê Êzdîne giyano, roj hate 'erşêd 'êlî Aşîqa wa bang didêrî Melkê Mêrano giyano Mang û nederê Şêşims da berî û behrêd jêrî</i>	15	<i>Roj hate erşêd 'êlî Aşîqa bang di dêrî Mang û nederêd Şêşmis da Berî û behrêd jêrî</i>
18	14	<i>Roj hate 'erşêd semede Şemsê Êzdîne giyano, roj hate 'erşêd semede Aşîqa wa jê xeber da Melkê Mêrano giyano Mang û nederê Şêşims ji 'ezmana heta bi 'erda</i>		
19	15	<i>Roj hate 'erşêd 'êlîye Şemsê Êzdîne giyano, roj hate 'erşêd 'êlîye Şêşim wa dibêjiye Melkê Mêrano giyano Da biçîne silavêd Kaniya Sipî ye</i>	16	<i>Roj hate 'erşêd 'êlîye Şêmis we di bêtîye Da biçîne silavî kaniya sipî ye</i>
20	16	<i>Roj hate 'erşane Şemsê Êzdîne giyano, roj hate 'erşane Şêşim dibêjite Mêrane Melkê Mêrano giyano Da biçîne silavêd Dawûdê bin Der- mane</i>	17	<i>Roj hate erşane Şêşmis di bêtite mêrane Da biçîne silavî Dawidî bin Dermane</i>
21	17	<i>Dawûd wa dibêjiye Şemsê Êzdîne giyano, Dawûd wa dibêjiye</i>	18	<i>Dawid we dibêjiye Hey Şêşmisoy ewlîye Da biçîne silavî Şixadîye</i>

№	Вариант I		Вариант II	
		<i>Şêşimsoy 'ewilî ye Melkê Mêrano giyano Da biçîne silavêd Şîxadiye</i>		
22	18	<i>Wê dibêjit Dawûdê feqîre Şemsê Êzdîne giyano, wê dibêjit Dawûdê feqîre Şêşimso werzîr e Melkê Mêrano giyano Da biçîne silavêd mîre</i>	19	<i>We dibêje Dawidî fiqêre Şêşmisê minoy werzîre Da biçîne silavî mîre</i>
23	19	<i>Roj hat û ava bû Şemsê Êzdîne giyano, roj hat û ava bû Şêşims 'erşa rawesta bû Melkê Mêrano giyano Aşîqa silav lê veda bû</i>	20	<i>Roj hat û ava bû Şêşmis li erş rawista bû Aşîqa silawet lê vedabû</i>
24	20	<i>Şems û Fexr di çê ne Li dergehê Padişê ne Şemsê Êzdîne giyano Xefûrêd bi rê ne Melkê Mêrano giyano</i>	21	<i>Şems û Fexir diçêne Li dergehêd pedşêne Ew xeforêd pirêne</i>
25	21	<i>Şems û Fexredîn in Li dergehê sewtînin Şemsê Êzdîne giyano Wê maşa diden û distînin Melkê Mêrano giyano</i>	22	<i>Şems û Fexredînin Li dergehê siltînin Ew maşa diden û di stînin</i>
26.	22	<i>Şems û Fexir bira ne Li dergehê wî rawestane Şemsê Êzdîne giyano Wê maşa didene Mêrane Melkê Mêrano giyano</i>	23	<i>Şems û Fexir birane Li dergeha rawestane Wê maşa didene mêrane</i>
27.	23	<i>Şêşimso navê te Mîr e Babiko feqîre Şêşimso navê te Mîr e Şevê rojê li nêçîre Nêçîra dîndara mîre 'Ezîzo navê te Mîr e</i>	24	<i>Şêşimso navê te mîre Hey babikmoy feqîre Bi şevê û rojê wê li nêçîre Nêçîra dîndara mîre</i>
28	24	<i>Ew babê Şêx Evindî Wê li derece bilind î Şêşimso navê te Mîr e Şêxadî tu yê xundî 'Ezîzo navê te Mîr e</i>	25	<i>Ew babê Şêx Hevindî Wê lo ⁵ dereca bilindî Şîxadî tu wê xundî</i>
29			26	<i>Ew babê Şêx Hesinî Wê li dereca mezinî</i>

⁵ Вероятно, опечатка, должно быть *li*.

№	Вариант I		Вариант II	
				<i>Sunet bi Şêşmis sekinî Bînya çavêd minî</i>
30	25	<i>Ew babê Şêx 'Evdalî Weliyo sur li bal î Şêşimso navê te Mîr e Wê li hezreta Melkê Celal î 'Ezîzo navê te Mîr e</i>	27	<i>Ew babê Şêx 'Evdalî Weylîyo sore li balî Wê li hizreta melikê celalî</i>
31	26	<i>Ew babê Şêx Hesinî Wê li dereca mezin î Şêşimso navê te Mîr e Sunet bi Şêşims sekinî Bînya herdu çavêd min î Şemsedîno navê te Mîr e</i>		
32	27	<i>Ew babê 'Elî Reş e Ey şêro ji Laliş e Şêşimso navê te Mîr e Dîwana Şêxadî bi te ye xoş e 'Ezîzo navê te Mîr e</i>	28	<i>Ew babê alê reş e Hey şêro ji Laliş e Dîwana Şêxadî bi te ye xoş e</i>
33	28	<i>Ew babê Amadîn e Weliyo borî bi zîn e Şêşimso navê te Mîr e Wê li hizreta siltîne 'Ezîzo navê te Mîr e</i>		
34	29	<i>Ew babê Şêx Babikî Weliyo sur we li nîkî Şêşimso navê te Mîr e Wê li hezreta xaliq î 'Ezîzo navê te Mîr e</i>	29	<i>Ew babê Şêx Babikî Weliyo sore li nîkî Wê li hizreta xaliqî</i>
35			30	<i>Ew babê Amadîne Weliyo borî bi zîne Wê li hizreta siltîne</i>
36	30	<i>Ewe babê Babadî Tu yê dermanê fûadî Şêşimso navê te Mîr e Şêxê min e Şêxadî Xozma bi ruha jêy razî 'Ezîzo navê te Mîr e</i>	31	<i>Ew babê Babadî Tu dermanê fû'adî Şêxê mine Şêxadî Sed xozîya wê ruhê jê dibit razî</i>
37	31	<i>Ew babê Şêx Xidre ye Hinare pê ye Şêşimso navê te Mîr e Şêxadî hinera pê ye Kire qazîdî mewlêye 'Ezîzo navê te Mîr e</i>	32	<i>Ew babê Şêx Xidre ye Weli yek jê diçê ye Şêxadî hinare pê ye Kire qazîdî mewlê ye</i>

№	Вариант I		Вариант II	
38	32	<i>Ew babê Şêx Tokilî Ewa Sura ji 'ewilî Şêşimso navê te Mîr e Hey ji berê qal û berî 'Ezîzo navê te Mîr e</i>	33	<i>Ew babê şêx Tukilî Ewe sura ji 'ewilî Wê ji berî qal û berî</i>
39	33	<i>Hey ji berê ber û qala Me sûk dîtin bazara Şêşimso navê te Mîr e Wê qûmaşî beha diken bi hezara Resma wê diçine dîndara 'Ezîzo navê te Mîr e</i>	34	<i>Wê ji berî, berî û qala Mesok dîtin bazara Qumaşî beha diken hezara Me rasemal nema bû dîndara</i>
40	34	<i>Terbiyê me di çê ne Bidigirin bi mehnê ne Şêşimso navê te Mîr e Wê qûmaşî beha diken bi hezara Rasemal wê ji me divêne 'Ezîzo navê te Mîr e</i>	35	<i>Tirbetyê me de çê ne Bidigirin bi me'nê ne Qumaşî beha diken rasemal ji me divêne</i>
41	35	<i>Ew Sura Mîr Bedid e Hinciyê li rê heqiyê xelit e Şêşimso navê te Mîr e Ji bê nasînî îmana xo şehitand 'Ezîzo navê te Mîr e</i>	36	<i>Ewan sura mîr beyînanid Hinciyê li rê ya heqiyê xelitand Ji bê nasînî îmana xo şehitand</i>
42	36	<i>Hûn îmanê bernedin Cehwera lê der nedin Şêşimso navê te Mîr e Ta dîwanê xasa wa bi ser nedin 'Ezîzo navê te Mîr e</i>	37	<i>'On⁶ îmanê ber neden Dehwera li der neden Da we li dîwanê xasa li ser ne- den</i>
43	37	<i>Îmana we ya we birî Çav nedene xelqê mişemirî Şêşimso navê te Mîr e Da taliya we ranebit kifirî 'Ezîzo navê te Mîr e</i>	38	<i>Îman ewe ya we birî Çav nedene xelkê mişemirî Da li taliya we ranebit kifirî</i>
44	38	<i>'Etar hat û kitirîn Xwaca wê di veşirîn Şêşimso navê te Mîr e Rê ya heqiyê maye mişemirî 'Ezîzo navê te Mîr e</i>	39	<i>'Etar hatin kitirîn Xwace wê di veşirîn Rê ya heqiyê maye mişemirî</i>
45	39	<i>Şêxadî û Şêx Hesin e Behra wan yê mezin e Şêşimso navê te Mîr e Dil wanî êmin e, şêb wanî sêkine Lêşkerêd giran ji ber nefesêd van diçine 'Ezîzo navê te Mîr e</i>	40	<i>Şîxadî û şêx Hesine Behra wan ye mezine Merkeb lê diçine Dil bi wan êmine Şe'ib bi wan sêkine Lêşkerêd giran li ber nefesêd wan diçine</i>

⁶ T. e. hûn.

№	Вариант I		Вариант II	
46	40	<i>Şêx Adiyo bin Misêfir Mêr hatin silav lê kir Şêşimso navê te Mîr e Dar û bera sicude pê kir ‘Ezîzo navê te Mîr e</i>	41	<i>Şîxadî ibin Misêfir Mêr hatin silav lêkir Dar û bera sicode pêkir</i>
47			42	<i>Şîxadî û şêx Berkate Bi wê norê dikir xelate Ew zo li bangiya dihate</i>
48	41	<i>Şêx Adî ji Şamê hate Bi Şerqiya kir xebate Şêşimso navê te Mîr e Mehmed Reşan kir xelate ‘Ezîzo navê te Mîr e</i>	43	<i>Şîxadî ji şamê dihate Li şerqiya dikir xebate Mehmed Reşan kir xelate</i>
49	42	<i>Xelat kir Mehmed Reşa Dabûyê maşê şeşa Şêşimso navê te Mîr e Ew paş kire serwêrê Mêra ‘Ezîzo navê te Mîr e</i>	44	<i>Xelat kir Mehmed Reşa Dabûyê maşê şeşa Ji hew paş kire serwerê mêra</i>
50	43	<i>Ew babê Stiya Bilxanê Rûniştî bû li dîwanê Şêşimso navê te Mîr e Sunet mabû li covanê ‘Ezîzo navê te Mîr e</i>	45	<i>Ew babê Sîtiya Bilxanê Rûniştî bû li dîwanê Sunet mabû li covanê</i>
51	44	<i>Ew babê Stiya Nisretê Rûniştî bû li hizretê Şêşimso navê te Mîr e Sunet mabû li xilmetê ‘Ezîzo navê te Mîr e</i>		
52	45	<i>Ew babê Stiya Êsiyê Rûniştî ser kursiyê Şêşimso navê te Mîr e Sunet mabû li hîviyê ‘Ezîzo navê te Mîr e</i>	46	<i>Ew babê Sîtiya Îsyê Rûniştî li ser kursiyê Sunet mabû li hîviyê</i>
53			47	<i>Ew babê Sîtiya Nisretê Rûniştî bû li hizretê Sunet mabû li xilmetê</i>
54	46.	<i>Ez ji we ra bêjim qisetê Hey şero ji heqîqetê Şêşimso navê te Mîr e Nav dikarê Şêşims ji merîfetê ‘Ezîzo navê te Mîr e</i>	48	<i>Ji wera dibêjim qisetê Hey şero ji heqîqetê Nav û dikarê Şêşmis ji me’rifetê</i>
55	47	<i>Ez bêjime we ji keremê Weliyo Xudanê ‘elemê</i>		

№	Вариант I		Вариант II	
		<i>Şêşimso navê te Mîr e Nav û dikarê Şêşims ji Misrê heta bi Ecemê ‘Ezîzo navê te Mîr e</i>		
56	48	<i>Oxlemeno, oxlemen Digirête digêrê Şerqê heta bi Şam Şêşimso navê te Mîr e Me dînê bi Şêşims, Melek Şêxisin bû temam Xudanê keremê Cêşêd gelyê Lalişê Bêl halê me sunetê</i>	49	<i>Oxleman oxleman Digirê te digêrê ji şerqê hetanî bi şam Oxledîn Şîxadî û melik Şêx sin Şemsê Êzidiya Xudanê keremê Cêşêd gelyê Lalişê Meded halê me û sunetê</i>
		<i>Rehme cî û mezel û mikanêd me tu dewamitlê, mal û mezelêd ‘emrê Xudê ava biket. Em di kêman in, Xudê yî temam e</i>		<i>Em dikêman, Xodê yî temame ⁷.</i>
		<i>Rehme li dê û babê guhdara. Eva Beyta Şêşim bû, her kesekî bi xo danête ser rojêd îd û ‘erefata ew jî xêr e û hezar rehmetê Xwedê li dayîk û babê hazira û guhdara ⁸</i>		

Т а б л и ц а 4

Сравнение положения строк Бейта Шейха Шамса в двух вариантах

№	Вариант I	Вариант II	№	Вариант I	Вариант II
1	1	1	13	11	12
2	2	2	14		13
3	3	3	15	12	
4		4	16		14
5	4		17	13	15
6	5	5	18	14	
7		6	19	15	16
8	6	7	20	16	17
9	7	8	21	17	18
10	8	9	22	18	19
11	9	10	23	19	20
12	10	11	24	20	21

⁷ Второй вариант был продекламирован Факиром Хаджи и опубликован в: Нечі, В. Ф. [Нечі, Bedelê Feqîr], *Bawerî û Mîtologiya Êzidiyan. Çendeha Têkist û Vekolîn* (Верования и мифология езидов. Некоторые тексты и их исследования), Duhok, 2002, p. 357–365. Авторская орфография сохранена.

⁸ Первый вариант был записан нами и транскрибирован со слов *каулбежа* Марване Халила 22 июля 2009 г. Нинбург, Германия.

№	Вариант I	Вариант II
25	21	22
26	22	23
27	23	24
28	24	25
29		26
30	25	27
31	26	
32	27	28
33	28	
34	29	29
35		30
36	30	31
37	31	32
38	32	33
39	33	34
40	34	35
41	35	36

№	Вариант I	Вариант II
42	36	37
43	37	38
44	38	39
45	39	40
46	40	41
47		42
48	41	43
49	42	44
50	43	45
51	44	
52	45	46
53		47
54	46	48
55	47	
56	48	49

Основные различия между этими двумя вариантами заключаются в положении строф и припевов, которые имеются в первом варианте и отсутствуют во втором.

2.1.2.2. Два варианта Гимна Слабого и Разбитого (Qewlê Zebûnî Meksûr)

Еще одно сравнение двух вариантов одного гимна рассматривается ниже

Т а б л и ц а 5

Сравнение Гимна Слабого и Разбитого в двух вариантах

№	Вариант I		Вариант II	
1	1	<i>Zebûnekî minî dil meksûre Weke ji ba 'ezîz Melek Fexredîn¹ bêtin destûre Em dê medehê deyn ji behrêt kûre</i>	1	<i>Her zebûnekî dil meksûre Jiba 'ezîz Melik Fexredîn bihata des- tûre Dê medehê bideyn ji behrêt kûre</i>
2	2	<i>Wa zebûnekî minî kê m taqete Weke ji ba 'ezîz Melik Fexredîn bêtin incazete Em dê ji behrêt hemîq deyn usfete</i>	2	<i>Her zebûnekî kê m taqete Jiba 'ezîz Melik Fexredîn bihata ica- zete Behrêt giran em bideyn usfete</i>
3	3	<i>Li min cema bûn babzere Dê ji wê behrê deyn xebere Gotê heyne durê cewhere</i>	3	<i>Li min cema dibûn babzere Ji behrêt giran em bideyn xebere Tê heyne dur û cewhere</i>

¹ Декламатор заметил, что Малак Фахрадин здесь означает Тауси Маулак, т. е. это его эпитет.

№	Вариант I		Вариант II	
4	4	<i>Li min cema bûn zerbabe Û dê ji wê behrê deyn tebabe Behr e û dur e û Mîr li nav e</i>	4	<i>Li min cema dibûn zîrbabe Ji behrê giran bideyn tebabe Behrê giran Mîr dinave</i>
5	5	<i>Hûn medeha biden kitîr Û textê ew lê dibû Mîr Belê ewe yî alim, ewe yî besîr</i>	5	<i>Medehê bidin kitîr Textê lê dibû Mîr Ewî 'alim, ewî besîr</i>
6	6	<i>Padişê min li durê bû Û hesnatek jê çê bû Belê şaxa muhbetê lê bû</i>	6	<i>Wekî Pedşayî li durê bû Hisyatek jê çihê bû Şaxa mihbetê ava bû</i>
7	7	<i>Lê bû şaxa muhbetê Û serê Siltan Êzî taca dewletê Wa destî da gustîla qudretê Erhemdilla em dayin ser pişka sunetê</i>	7	<i>Pê ava bû şaxa mihbetê Serê Siltan Ezî taca dewletê Li tiliya wî gustîla qudretê Şikir em havêtîne ser pişka sunetê</i>
8	8	<i>Aşîqa ew Mîr dît û kir nase Û jêk vavartin muhbet û kase Belê kire riknê çendî esase</i>	8	<i>Aşîqa Mîr dikir nase Jêk vavartin zembîl û kase Kirin riknê çendî esase</i>
9	9	<i>Kire rukn û rûkinî Dure ji heybete hincinî Taquet nema hilgirî</i>	9	<i>Kirine rîkn û rîkinî Dur bi heybetê hincinî Taquet nema hilgirî</i>
10	10	<i>Taquet nema ber bisebirî Dur bi renga xemilî Sor bû, sipî bû, seferî²</i>	10	<i>Taquet nema bisebirî Zor bi renga xemilî Sipî bû, sor bû, sefirî</i>
11	11	<i>Seferî û geş bû Berê ne 'erd hebû, û ne 'ezman hebû, û ne 'erş bû Ka tu bêje, Padşê min bi kê ra yê xoş bû?</i>	11	<i>Dur xemilî, geş bû Wekî ne 'erd bû, ne ezman bû, ne 'erş bû Hingî Padşê min bi kê ra xweş bû?</i>
12	12	<i>Padişê minî Reb il-Ezzet e Ewî afirandin heft Milyakete Pê ava kir doje û cinete</i>		
13	13	<i>Padişeye û heft Surêd Xewlene Ew dê rakit nav xokane Êqîn dê kinyateke ava kene</i>		
14			12	<i>Padşê min dur ji xwe cihê kir Bî yarekî ra erê kir Xerqê nûranî çêkir</i>

² Вплоть до этого момента ничего еще не было создано, были только Жемчужина и Господь.

№	Вариант I		Вариант II	
15			13	<i>Xerqê nûranî babe Dur û cewher kir nave Yek 'eyne û yek çave</i>
16			14	<i>Yek 'eyne û yek besere Padşê min dabû durê nedere Padşa dizane kî li bere, kî li sere</i>
17	14	<i>Padişê min xoş kir sohbetê Û lêk rûniştibûn mohbetê Hingê danen hed û sede³</i>	15	<i>Padşê min xoş kir sihbete Padşa û kase û mihbete Ewan çêkiribû hed û sede Lêk rûniştin mihbete</i>
18	15	<i>Hed û sed çêkirin Û şî'riyet û heqîqet jêk vekirin Belê suneta mixfî bû hingê daher kirin</i>	16	<i>Hed û sed çêkir Heqîqet û şerî'et jêk cihê kir Sunetxane mixfî bû, dahir kir</i>
19	16	<i>Suneta mixfî bû hingê kir dihare Û Padişê min heqîqet di nav da dihinare 'Ezîzê min, Sunet li kû bû girtibû ware?</i>	17	<i>Sunetxane mixfî bû, kire dahire Heqîqet di nav da dihinare Wan li kû girtibû ware?</i>
20			18	<i>Wekî 'erd û ezman nedisekinî Lalişek pêş miqabil dinijînî Mihbeta xerza nûranî di navda dise- kinî</i>
21			19	<i>Dilê min da nemabû tû core Lalişek ava kirin li jore Derge lêdan Qublet il-bidore</i>
22			20	<i>Lalişa ber sikane Kaniya Spî nîşane Nîşana 'erd û ezmana</i>
23			21	<i>Padşayê minî kamilî hukim girane Di nav da dana zor erkane Mihbeta xerza nûranî dane wan bi nîşane</i>
24	17	<i>Kî mewlayekî hukim rewa Mersûm nazil bû ji cewa Ew qudretê sura sunetê mu'eleq rawestayê li hewa</i>	22	<i>Çî mewlayekî hukim rewa Mersûmek nazil bû ji cewa Ji qudretê sunet mu'eleq mabû li hewa</i>
25	18	<i>Ew bi qudretê mu'eleq rawestabû sunete</i>	23	<i>Ji qudretê mu'eleq rawestabû sunete Sunet birine ber Pedşê min zor şî-</i>

³ Согласно комментарию Марване Халила: «Бог обсуждал с ангелами, как им следует сотворить мир и людей».

№	Вариант I		Вариант II	
		<i>Û bere ber Padişê xo şikyete</i> <i>Go: “Ezîzê min, mehzeret muh- bete”</i>		<i>kyete</i> <i>Min go, ‘ezîzê min mehzeret wê mih- bete</i>
26	19	<i>Kî mewleyekî minî hukum girane</i> <i>Di nav wan dane zor erkane</i> <i>Sunet û xerzê nûrî dane wane bi nîşane</i>		
27	20	<i>Xerzê nûrî vebe</i> <i>Û du cawer ketine nave</i> <i>Êk heynê bi çav e</i>		
28	21	<i>Heynek baser e</i> <i>Û Padişê min da durê nedere</i> <i>Belê, Padişê vê zanit kî wê li ser e û kî wê li ber e</i>		
29	22	<i>Qendîlê ji bana nezilbû, muhbet kete nave</i> <i>Û Padşê min pê hilî nabû çave</i> <i>Ka bêje min çî gote durê</i> <i>Jê weryabû ave</i>	24	<i>Qendîla ji bana nezilî</i> <i>Pedşê min pê hilî nabû çave</i> <i>Pedşay çî gote durê</i> <i>Ji durê weryabû ave</i>
30	23	<i>Av ji durê werya</i> <i>Bû behîr û pengiya</i> <i>Padişayê min merkeb best, tê gerya</i>	25	<i>Av ji durê werya</i> <i>Bû behîr û pengiya</i> <i>Padşê min merkeb best, tê gerya.</i>
31	24	<i>Padşaye û herçar yare</i> <i>Li merkebê dibûn siware</i> <i>Û seyrîn li çar kinare</i> <i>Rastê Lalişê sekinîn, gotin: “Eve heq war e!”</i>	26	<i>Padşa û herçar yare</i> <i>Li merkebê dibûn siware</i> <i>Tê seyrîn çar kinare</i> <i>Li Lalişê sekinîn, gotin eve heq ware</i>
32	25	<i>Hêvên havête behra, behîr meyînî</i> <i>Duxanek jê duxînî</i> <i>Heft ezman pê dinijînîn</i>	27	<i>Heq ware, sekinî</i> <i>Padşê min hêvên havête behrê, behîr meyînî</i> <i>Duxanek jê duxînî</i> <i>Her heft ezman pê nijînî</i>
33	26	<i>Padşê min bi ezmana va bîraste</i> <i>Û muhbeta ji qevda raste</i> <i>Padişê min mekan dane û text veguhaste</i>	28	<i>Padşê min ezman pê raste</i> <i>Mekan danî, text vediguhaştê</i> <i>Mihbeta ji qevda raste</i>
34	27	<i>Padşê min bi ezmana va kirî sefere</i> <i>Û ew bû cara sefer ker bikere</i> <i>Kire riknê çendî menbere⁴.</i>	29	<i>Padşê min li ezmana sefer kire</i> <i>Sefer kiribû, kir ker bikere</i> <i>Kire riknê çendî menbere.</i>

⁴ Здесь Марване Халил рассказывает миф о непослушании Земли и о её договоре с Богом при помощи посредников, т. е. Ангелов. См.: Omarkhali, Kh., ‘Yezidi religious

№	Вариант I		Вариант II	
35	28	<i>Aşıqa wa jê xeberda Û şaxekî dî jê berda Belê, go kirine riknê çendî 'erda</i>	30	<i>Aşıqa jê xeberda Şaxekî dî jê berda Kirine riknê çendî 'erda</i>
36	29	<i>'Erd mabû behitî Bî xitûtekî xetitî Melayêka go: "Ezîzê min, 'erd bêy sur netebitî"</i>	31	<i>'Erd mabû buhtî Xidûdekî xuditî 'Ezîzê min, 'erd bi wê surê netebitî</i>
37	30	<i>Piştî çil salî bihijmare Erdê bi xo ra negirtî eşare Ma sikanê Lalişê dihate xware</i>	32	<i>Be 'dî çil salî bihijmare 'Erdî bi xora negirtibû hişare Heta mihbeta xerza nûranî bi navda nedihinare</i>
38	31	<i>Laliş kû dinizilî Û nûra muhbetê hingefte serî Belê, go 'erd şay bû, bi renga dixemilî</i>	33	<i>Kû Laliş nezilî Nûra mihbetê hatî qendilî 'Erd şa bû, bi renga xemilî</i>
39	32	<i>Laliş kû dihate Û li 'erda şîn bû nebate Belê, go pê zeyinî çiqasî kinyate</i>	34	<i>Kû Laliş dihate Li 'erdê şîn dibû nebate Pê zeyinandibû çiqas kinyate</i>
40	33	<i>Çiqas kinyat pê dizeyinî Û çar qismet têk dihincinî Ax, av, bay, agir qalibê Adem pêxember jê nûjenî</i>	35	<i>Çendî kinyat pê zeyinî Ax û av û agir û bay têk hincinî Qalibê Adem pêxember pê nijinî</i>
41			36	<i>Padşê min reb il-'ezete Ji 'ewil 'efirandibû milyakete Dana dest wan doj û cinete</i>
42			37	<i>Padşê min û her heft surêt xewlene Rayekê dikin, êqîn kinyatekê ava bikene</i>
43	34	<i>Il îniyê dane esase Û li şembûyê kirî xilase. Belê piştî hefsed salî, heft sur hatine hindav û kase⁵</i>	38	<i>Şembûyê danî esase Li îniyê kirin xilase. Be 'dî heft sal, heft sur gehîştine doran û kase</i>
44	35	<i>Piştî hefsed salî heft sur hatine hindave Û go qalib mabûyê bê gave Gotine: "Rûhê, tu boçî naçîye nave?"</i>	39	<i>Heft Sur hatin hindave Qalibê Adem Pêxember mabû bê gave Go, rûhê, boçî naçîye nave</i>

oral poetic literature: status, formal characteristics, and genre analysis. With some examples of Yezidi religious texts', *Scrinium 7–8: Ars Christiana. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*. In memoriam Michail F. Murianov (21.XI 1928 — 6.VI 1995), R. Krivko, B. Lourié, and A. Orlov (eds.), Part II, Gorgias Press, Piscataway, New Jersey, 2011–2012, p. 144–195.

⁵ Здесь Марване Халил рассказывает миф о непослушании духа, который отказывался входить в тело Адама. См. миф целиком в Главе III.

№	Вариант I		Вариант II	
45	36	<i>Rûhê go, li ba we aşîqa wê meh-lûme Û heta bo min ji bana ne-êt şaz û qudûme Nîveka min û qalibê Adem pêx-ember zor tixûme</i>	40	<i>Rûhê go, bo 'aşîqa me' lûme Heta ji bana ne-êt şaz û qidûme Nîveka rûhê û qalibê Adem zor tixûme</i>
46	37	<i>Şaz û qudûm hatin û hidirîn Nûra muhbetê hingefte serî Belê rûh hat û li qalibê Adem pêxember êwirî</i>	41	<i>Şaz û qidûm hatin û hidirî Nûra mihbetê hingifte serî Rûh hat û tê wetinî</i>
47			42	<i>Wekî qalibê Adem Pêxember dikir ni-jare Xasa liber bestin berî care Kasa ji mihbetê bi nedere</i>
48			43	<i>Ji wê kasê vedixware Ji wê kasê dida mersûmê ridaye Rûh hat gihaye</i>
49			44	<i>Adem Pêxember ji wê kasê vedixware Vedijiya, mestbû, hijiya Goşt lê dirûhiya Xûn lê digeriya</i>
50	38	<i>Adem Pêxember ji wê kasê vex-ware Û kerameta wê kasê hate diyare Lew Adem Pêxember pêngijî û pê dibû şiyare</i>	45	<i>Adem Pêxember ji wê kasê vedixware Kerameta wê kasê hate diyare Lew pêngijî, pê dibû şiyare</i>
51	39	<i>Ew bû kasa nûrîne⁶. Wa daye Adem Pêxember ji eşq û dil û êqîne Lew cesedê Adem Pêxember ge-riyaye goşt û xûne</i>	46	<i>Ew kasa nûrîne Adem Pêxember vedixwar, bi eşqa dilê êqîne Lew cesedê wî geriya goşt û xûne</i>
52	40	<i>Ew kasa tu dayê Li mersûmê redaye Belê Rûh hat û tê digihayê</i>		
53	41	<i>Adem Pêxember ji wê kasê vex-war û vedijiya Mest bû, hijiya Belê, goşt lê hûriya, xûn tê geriya</i>		

⁶ Здесь *каулбеж* объясняет, что *kas*, данный Адаму, и был духом (*ruh*). Когда Адам чихнул и пришел в сознание, он произнес имя Бога. Затем все ангелы поклонились Адаму и три раза совершили вокруг него *Сама* ('*Sema*').

№	Вариант I		Вариант II	
54	42	<i>Adem pêxember ji wê kasê vex-war û pê xoş tê Û kerameta wê kasê hat û gehîştê Lew Adem pêxember birine behîştê⁷</i>	47	<i>Ew kase bi Adem xweş tê Kerameta wê kasê digehîştê Ewê kasê Adem dibire behîştê</i>
55	43	<i>Adem pêxember sed salî li behîştê 'emrê xo diperat Û gava Adem pêxember ji behîştê derat Dê girî, hêstir li ber çevê wî dibûne wekî Ferat</i>		
56	44	<i>Padişê minî Reb il-semede Û ji Adem virêkirin coqete Jê vavartin heftê û du milete</i>		
57			48	<i>Şehîd Pêxember ji wê kasê dibû meste Ewî ne pê hebû, ne destê Lew Siltan Ezî keramet liber dixiste</i>
58			49	<i>Şehîd Pêxember ji wê kasê vedixware Kerameta wê kasê hate bale Lew horiya çawa bora dihinare</i>
59			50	<i>Çî horiyekî çêye Bi kerameta wê kasêye Heşem û Qurêş herdû jêne</i>
60			51	<i>Be 'dî wê heywanê Pê wan ra qewmek dahir bû Dilê wan da nîne xofa îmanê Ew jî xerîq bûne sala tofanê</i>
61	45	<i>Kire bedîlê Nohê nebiya Û qewmek dê daher bit, di dilê wan da heye zor kifriye Ew dil Xudê bûne aviye</i>	52	<i>Hatî bedîla Nûh û nebiya Qewmek dahir bû, di dilê wan da zor kifriye Lew li Xudê xo bûne axiye</i>
62	46	<i>Piştî wê hêvanê, wa qewmek dê daher bit Di dilê wan da namînit xofa îmanê Ewşîk dê xerk bin li ava tofanê</i>		
63			53	<i>Ew kase dane Nûhe Bi kerameta wê kasê dibû *sûhe Lew ji tofana xilas kirin gelek rûhe</i>

⁷ В повествовании дается ссылка на миф об изгнании Адама из Рая.

№	Вариант I		Вариант II	
64			54	<i>Ew kase da Biraḥîme Malê wî zorî zavî 'ezîme Hemû daye rêya yekî kerîme</i>
65	47	<i>Piştî wan bedîla wa qewmekî dî dê rabit neyî 'edîle Hûn nuqtek dê nazil bit ji qendîle Dê nav wan daher bite Biraḥîm il- Xelîle</i>	55	<i>Hemû daye rêye yekî celîle Nuqtek nazil bû ji Qendîle Nav lêna Biraḥîm il-Xelîle</i>
66	48	<i>Biraḥîm il-Xelîl ji nuqteke sadîq e Ew bi sê herfa bûye multeqe Ewî Xudê xo naskiriye bi heqe⁸</i>	56	<i>Biraḥîm Xelîl ji nuqteke sadîqe Bi sê herfa bû multeqe Lew Xudê xo naskir bi heqe</i>
67			57	<i>Xudê xo bi heq naskir Nîvê Nemrûd û Azir û Senema behs kir Giyanê xo ji kifriyê xilaskir</i>
68			58	<i>Giyanê xo ji kifriyê vavirî Kafîra luqmande agirî Axî Cibrayîl lê buwe mîşterî</i>
69			59	<i>Be 'dî wî Xelîl Delîlîlaye Isa û Mûsa û Muhem il-Mustefaye Eşqa wî ço ba hindek dilaye</i>
70			60	<i>124 hexar nebî hatin û bihurîn 124 hezar welî hatin û bihurîn Siltan Ezî yek yek di hijmirîn</i>
71			61	<i>Siltan Ezî nûr bû, bi wê nûrê xemilî Siltan Şîxadî tanc bû, ji 'ewil heta bi axirî</i>
				<i>Rehma Xudê li hostayê min, li hemû mirov û rêncbera, mal û mezela em têda, Xudê ava ket. Rehmetiya Xudê û Şîxadî⁹</i>

⁸ Этот вариант *каула* был нами записан и транскрибирован со слов Марване Халила 22 июля 2007 г. Ольденбург, Германия.

⁹ Этот вариант *каула* был продекламирован Шейхом Хесейном, сыном Шейха Берахима из деревни Хавазийе в горах Курд Даг в Сирии и опубликован в: Kreyenbroek and Rashow 2005 (57–65). Здесь воспроизводится с сохранением особенностей орфографии. Шейх Хесен, которому на момент записи было 60 лет, является одним из образованнейших и религиозных людей сирийской езидской общины. На кассете, любезно предоставленной Рашо племянником Шейха Хесейна, Шейхом Исметом, сыном Шейха Берахима в Ганновере, Германия, было записано более двадцати *каулов*. Еще одну версию этого *каула* см.: Kreyenbroek, Ph. G., *Yezidism: Its Background, Observances and Textual Tradition*, Lewiston New York, 1995, p. 170–181.

Т а б л и ц а 6

Сравнение положения строф в Гимне Слабого и Разбитого в двух вариантах

№	Вариант I	Вариант II
1	1	1
2	2	2
3	3	3
4	4	4
5	5	5
6	6	6
7	7	7
8	8	8
9	9	9
10	10	10
11	11	11
12	12	
13	13	
14		12
15		13
16		14
17	14	15
18	15	16
19	16	17
20		18
21		19
22		20
23		21
24	17	22
25	18	23
26	19	
27	20	
28	21	
29	22	24
30	23	25
31	24	26
32	25	27
33	26	28
34	27	29
35	28	30
36	29	31
37	30	32

№	Вариант I	Вариант II
38	31	33
39	32	34
40	33	35
41		36
42		37
43	34	38
44	35	39
45	36	40
46	37	41
47		42
48		43
49		44
50	38	45
51	39	46
52	40	
53	41	
54	42	47
55	43	
56	44	
57		48
58		49
59		50
60		51
61	45	52
62	46	
63		53
64		54
65	47	55
66	48	56
67		57
68		58
69		59
70		60
71		61

В этом сравнении можно наблюдать большее расхождение положения строф, чем в предыдущем примере.

2.1.3. Декламация религиозных произведений в одной локальной традиции

2.1.3.1. Пять вариантов Свидетельства Веры

В ходе полевых исследований в езидских общинах Армении (записаны в Армении, России, на Украине и в Нидерландах), Ирака (записаны в районе Иракского Курдистана и в Германии) и Турции (записаны в Германии) автор собрала 23 варианта езидского Свидетельства Веры¹. В различной степени эти варианты отличаются по длительности, положению строк и содержанию. Некоторые тексты были транскрибированы со слов религиозных наставников, а затем их учеников и продемонстрировали процесс изучения и передачи разными людьми одного текста, которому они обучились у одного наставника.

Здесь отображены для сравнения пять вариантов Свидетельства Веры: все они были транскрибированы автором в ходе полевых исследований у езидов — представителей каст пиров и шейхов Армении. Первый вариант был транскрибирован со слов тридцатишестилетнего Хенары Ма'муд из рода пиров Омархали в Камышлу, Армения, 18 сентября 2006 г. Вторая версия молитвы была записана со слов Фатимы Кере из рода пиров Хасмаман в Шамираме, Армения, 25 сентября, 2006 г. Ко времени записи ей также было 36 лет. Третья версия записана у Пира Рзайе Каке в Санкт-Петербурге, Россия, 9 марта 2008 г. Четвертый вариант записан у Мамеханы Карам, шейха из рода Адани, в российской деревне неподалеку от Тулы 4 августа 2005 г. Она выучила этот вариант по печатному изданию. Пятая версия транскрибирована со слов двадцатитрехлетней Марины Карам, представительницы пиров в Баграмяне, Армения, 9 сентября 2006 г. (см. табл. 7).

¹ Представляется интересным сравнить варианты Свидетельства Веры с самой старой записанной версией. Свидетельство Веры, например, было опубликовано Хуго Макасом (Makas) в его *Kurdische Studien* в 1900 г. и переиздано на основании работы отца Анастаса-Мари. Брошюра с разными вариантами Свидетельства Веры была опубликована К. Анкоси (Anqosi) в Тбилиси, однако в ней нет тех вариантов, которые нам удалось собрать.

Сравнение Свидетельства Веры в пяти вариантах

№	Вариант I		Вариант II		Вариант III		Вариант IV		Вариант V	
					1	2			1	2
1					1	<i>Serê min be 'lgi</i>			1	<i>Serê min ser be 'lgi</i>
2					2	<i>Be 'lgiyê min şivakê</i>			2	<i>Berê min ber civatê</i>
3					3	<i>Sêrî çûme zîkakê</i>				
4					4	<i>Bidî xatirê Êzîd makê</i>			3	<i>Siltan Êzîdî û makê</i>
5									4	<i>Şêx Adî etî kêranî</i>
6									5	<i>Pîrê belgî</i>
7									6	<i>Min serê xa te danî</i>
8									7	<i>Te hilanî</i>
9					5	<i>Serê min qulbe</i>				
10	1	<i>Berê min rojê roj-hilatê</i>	1	<i>Berê min rojê roj-hilatê</i>	6	<i>Berê min rohilat</i>				
11	2	<i>Ser mi ra sekinîne du qasidê celatê</i>	2	<i>Ser mi ra sekinîne du celatê</i>	7	<i>Ser mi ra sekinî du celat</i>				
12	3	<i>Go: "Bendeo, bîne şehedtiyê!"</i>	3	<i>"Bendeo, bîne şe'detî!"</i>	8	<i>Go: "Miskîno, tacdî-no, benîyo</i>				
13					9	<i>De te were, şe'detiya dînê xwe bine</i>				
14					10	<i>Ezê serê te hilînim"</i>				
15			4	<i>Şe'detiya min yek ella</i>	11	<i>Go: "Şe'detiya dînê min yek ella</i>				
16					12	<i>Şêxisin hebûb ella</i>				
17			5	<i>Merge Meqû sella</i>	13	<i>Mergaê, Meqûbê sellaê</i>				
18			6	<i>Navê me Merge Meqû sella</i>						
19			7	<i>Ciyê maye, binî-maye</i>						

№	Вариант I	Вариант II	Вариант III	Вариант IV	Вариант V
20		8 <i>Lalişê hellê, Xudane qubayê</i>			
21		9 <i>'Erdê êzdîxanê şerq Şe'm Kaniya Spî sicûdayê</i>	14 <i>Ciyê Şerq, Şam lê diçe taê sucûdayê</i>		
22			15 <i>Sicûda me diçe bal Şîxadi</i>		
23			16 <i>Şîxadi reda yê</i>		
24			17 <i>Şêşims melkê mêra yê</i>		
25			18 <i>Şîxadi ser kursî wes-tayê</i>		
26			19 <i>Şe 'detiya dinê xwe heq navê Ezîd dayê</i>		
27			20 <i>Şîxadi nûr e</i>		
28			21 <i>Melek Ferxedin xefûr e</i>		
29			22 <i>Şe 'detiya dinê xwe heq navê Êzîd qebûl e</i>		
30			23 <i>Sinî me, sinî nevî me</i>		
31			24 <i>Silavkêşê Kaniya Sîpî me</i>		
32			25 <i>Mirîdê Şîxadi me</i>		
33			26 <i>Qelema Melek Şîxisin nivîsîme</i>		
34				1 <i>Heqê me Êzîdî</i>	
35				2 <i>Qulba me Kaniya Spî</i>	
36	4 <i>Atqata min Êzîdî</i>				
37	5 <i>Dinê min Şerfedîn</i>			3 <i>Dinê me Şerfedîn</i>	

№	Вариант I	Вариант II	Вариант III	Вариант IV	Вариант V
38	6 <i>Mesevê dîné min ezîz</i> <i>Melek Fexredîn</i>			4 <i>Metheba</i> ¹ <i>dîné me</i> <i>Melek Fexredîn</i>	
39	7 <i>Qasidê rihe min Si-</i> <i>cadîn</i>			5 <i>Qasidê rehim Sica-</i> <i>dîn</i>	
40	8 <i>Celatê serê min</i> <i>Nasirdîn</i>			6 <i>Celatê rehim Na-</i> <i>sirdîn</i>	
41	9 <i>Haca min Qubildor</i>			7 <i>Heca min qubildor</i>	
42	10 <i>Kaniya Spî geliyê</i> <i>Lalişê lê dive</i> <i>mor</i>			8 <i>Kaniya Spî geliyê</i> <i>Lalişê dive mor</i>	
43				9 <i>Şedetiya mikîn</i> ² <i>ella</i> ,	
44				10 <i>Şêxadî hevî ella</i>	
45				11 <i>Şexsin resul elle</i>	
46				12 <i>Silavê Mergayê,</i> <i>Meqlûbê, serayê,</i>	
47				13 <i>Cî mayê binî mayê,</i>	
48				14 <i>Ciyê êzdîxanê.</i>	
49				15 <i>Şerq û Şem diçin ber</i> <i>tevaxê</i> ³ <i>sicû-</i> <i>dayê.</i>	
50	11 <i>Êzdi me, êzdi me</i>	10 <i>Êzdi me, êzdi me,</i>		16 <i>Êzdi me, êzdi me.</i>	
51	12 <i>Şêx, pîr, hosta,</i> <i>merhebî me</i>	11 <i>Şêx û pîr, hosta,</i> <i>merhebî me</i>	27 <i>‘Erhemdille, Şêx, Pîr,</i> <i>hoste, merhebî</i>	17 <i>Şêx û Pîr, hosta,</i> <i>merhebî me</i>	
52			28 <i>Yar birê axretê</i>	18 <i>Yar birê axretê me</i>	
53			29 <i>Her pênc tirêqê</i> <i>xwe razî me</i>		

¹ *Metheb* — *mesheb*.

² Строка *Şedetiya mikîn ella*, очевидно, означает *Şedetiya min êk ella* или, в произношении езидов Армении, *Şedetiya min yek ella*.

³ Возможно, *tevaxê*.

№	Вариант I		Вариант II		Вариант III		Вариант IV		Вариант V	
					30	<i>Celatê ruhê min Na-sirdîn</i>				
54					30					
55					31					
56					32					
57	13	<i>Mirîdê Şêxê Adî me</i>								
58	14	<i>Silavkêşê Kaniya Sipî me</i>	12	<i>Silavkêşê Kaniya Sipî me</i>			19	<i>Silavkêşê Kaniya Sipî me</i>		
59			13	<i>Destê min her terîqet tevayî me</i>						
60	15	<i>Şikir ez ji vî dînî, vî mesevî</i>					20	<i>Vî dînî, vî mesevî</i>		
61							21	<i>Navî ti kir Şêxadi</i>		
62							22	<i>Her pênc terîqa xa razî me</i>		
63	16	<i>Zehf razî me</i>								
64	17	<i>Minetkar im ji minetê</i>	14	<i>Minetkar im minetê</i>			23	<i>Minetkar im, minnet ji şelexê dî</i>		
65										
66							24	<i>Ya rebî şikir</i>		
67	18	<i>Vavarim ji şilexê</i>	15	<i>Vavarim ji şilexê</i>						
68	19	<i>Şikir Şêx Adî me</i>	16	<i>Şikir Şêx Adî</i>						
69	20	<i>Ez danîme ser peş-ka sunetê</i>	17	<i>Ez hatime ser peş-ka sunetê</i>			25	<i>Şêxadi danîme ser pişkî sunatîyê</i>		
70			18	<i>Minetkar im Adîya</i>			26	<i>Minetkar im mala we</i>		
71							27	<i>Ya rebî Şêxadi anîme</i>		
72							28	<i>Şêxisin danîme</i>		
73							29	<i>Şedetiya îmana xa</i>		
74							30	<i>Navê Melekê Tawîs qedime</i>		

№	Вариант I		Вариант II		Вариант III		Вариант IV		Вариант V	
75	21	<i>Minetkar im ji mîra</i>								
76	22	<i>Vavarim ji avîra</i>	19	<i>Vavarim eygîra</i>						
77	23	<i>Şikir Şêx Adî me</i>	20	<i>Şikir Şêx Adî</i>						
78	24	<i>Ez danîme ser pêşka</i>	21	<i>Ez hatîme ser pêşka</i>						
		<i>Şêx û Pîra</i>		<i>Şêx û Pîra</i>						
79	25	<i>Minetkar im ji Ma-</i>								
		<i>la Adîya</i>								
80	26	<i>Vavarim ji qadiya</i>								
81	27	<i>Şikir Şêx Adî me</i>								
82	28	<i>Ez danîme ser pêş-</i>								
		<i>ka Melek Şêxi-</i>								
		<i>sinê Adîya</i>								
83	29	<i>Şêx Adî daim e</i>								
84	30	<i>Şêxîbekir qedim e</i>								
85	31	<i>Min Şehediya xwe</i>								
		<i>nav bikrê Tawi-</i>								
		<i>sî Melek</i>								
86	32	<i>Şîrîn şerîf daime</i>								
87							31	<i>Şêxadi nîr e</i>		
88							32	<i>Şêşims xefûr e</i>		
89							33	<i>Şêxisin resûr e</i>		
90							34	<i>Şedetiya îmana xa</i>		
91							35	<i>Navê Melekê Tawis</i>		
								<i>hildaye</i>		
92							36	<i>Şêxê min, mewlayê</i>		
								<i>min</i>		
93							37	<i>Pîrê min, hostayê</i>		
								<i>min</i>		
94	33	<i>Serê min ser belgî,</i>					38	<i>Serê min ser belgi-</i>		
								<i>yê min</i>		

№	Вариант I		Вариант II		Вариант III		Вариант IV		Вариант V	
	34	<i>Berê min berê şivakê</i>					39	<i>Belgiyê min berê şivakê</i>		
95							40	<i>Yar⁴, bidî xatirê Êzdid make</i>		
96										
97			22	<i>Dînê min Şerfedîn e</i>						
98			23	<i>Methavê dînê min ezîz Melek Fer-xedîn e</i>						
99			24	<i>Heca min Qubildor e</i>						
100			25	<i>Geliyê Lalîşê Kaniya Sîrî daye more</i>						
101			26	<i>Şêx Adî padişa ye</i>						
102			27	<i>Melek Şêxîsin mew-la ye</i>						
103			28	<i>Şêşîms her çar qul-be çira ye</i>						
104			29	<i>Şedetîya dînê min</i>						
105			30	<i>Melekî Tawîs daye.</i>						
106					33	<i>Rehme li ruhê hostaê min</i>				

⁴ *Yar* букв.: 'любовник, друг'. Здесь, возможно, из *Ya Reb* (О Господь).

№	Вариант I		Вариант II		Вариант III		Вариант IV		Вариант V	
					34	Êzdid yek ella				
107					34	Êzdid yek ella				
108					35	Şixadi hebûb ella”.				
109							41	Derî xêra vekî, derî şera jî dadî		
110							42	Axirê me jî xêr bikî.		
111									8	Ez im kêmî, tu yî timam î
112	35	Temame tî Şêşims û makê.							9	Temamiya tî Şêx Adî.
113		Amîn						Amîn		

Таблица 8

Сравнение положения строф в Свидетельстве Веры в пяти вариантах

№	Варианты				
	I	II	III	IV	V
1			1		1
2			2		2
3			3		
4			4		3
5					4
6					5
7					6
8					7
9			5		
10	1	1	6		
11	2	2	7		
12	3	3	8		
13			9		
14			10		
15		4	11		
16			12		
17		5	13		
18		6			
19		7			
20		8			
21		9	14		
22			15		
23			16		
24			17		
25			18		
26			19		
27			20		
28			21		
29			22		
30			23		
31			24		
32			25		
33			26		
34				1	
35				2	
36	4				
37	5			3	
38	6			4	
39	7			5	
40	8			6	
41	9			7	
42	10			8	
43				9	
44				10	
45				11	
46				12	

№	Варианты				
	I	II	III	IV	V
47				13	
48				14	
49				15	
50	11	10		16	
51	12	11	27	17	
52			28	18	
53			29		
54			30		
55			31		
56			32		
57	13				
58	14	12		19	
59		13			
60	15			20	
61				21	
62				22	
63	16				
64	17	14		23	
65				24	
66	18	15			
67	19	16			
68	20	17		25	
69		18		26	
70				27	
71				28	
72				29	
73				30	
74	21				
75	22	19			
76	23	20			
77	24	21			
78	25				
79	26				
80	27				
81	28				
82	29				
83	30				
84	31				
85	32				
86				31	
87				32	
88				33	
89				34	
90				35	
91				36	
92				37	
93	33			38	
94	34			39	
95				40	

№	Варианты				
	I	II	III	IV	V
96		22			
97		23			
98		24			
99		25			
100		26			
101		27			
102		28			
103		29			
104		30			
105			33		
106			34		
107			35		
108				41	
109				42	
110					8
111	35				9
112	x			x	

2.1.3.2. Гимн Слабого и Разбитого, продекламированный одним экспертом с разницей 31 год

Первый вариант Гимна Слабого и Разбитого (*Qewlê Zebûnî Meksûr*) Узере Салим транскрибировал со слов Факира Хаджи 10 февраля 1977 г. в Ба'дре, Иракский Курдистан, а опубликован он был впервые Селейманом и Дженди в 1979 г. (с. 35–39). Второй вариант гимна был записан со слов Факира Хаджи уже нами 13 апреля 2008 г. в Ба'дре. Эта таблица интересна тем, что она показывает запись декламаций гимна, сделанных одним и тем же религиозным экспертом с интервалом 31 год. Перед тем как записать гимн на пленку, мы подумали о том, что, используя сравнительный анализ двух записей (1977 и 2008 гг.), можно лучше проследить возникшие со временем изменения. Однако было обнаружено, что вторая запись, сделанная 31 год спустя, действительно помогла заполнить лакуны, имеющиеся в первом варианте, который, как можно было бы предположить, является более полным, чем второй вариант. В первый вариант 1977 г. входят 45 строф, в то время как второй состоит из 51 строфы¹.

¹ Узере Салим, возможно, записывал текст от руки во время декламации и, скорее всего, просил Факира Хаджи делать паузы, чтобы успеть записать предыдущие строфы, что, в свою очередь, могло привести к пропуску нескольких строф во время декламации. Современные технологии, несомненно, значительно облегчают полевые исследования.

Таблица 9

**Сравнение двух вариантов Гимна Слабого и Разбитого, продекламированного
одним экспертом с интервалом 31 год**

№	Вариант I. 1977		Вариант II. 2008	
1	1	<i>Zebûnekî minî dil meksûre Heke ji ba 'ezîz Melik Fexredîn bêtin destûre Em dê medha deyn ji behrêd kûre</i>	1	<i>Zebûnekî minî dil meksûre Heke ji ba 'ezîz Melek Fexredîn bêtin destûre Em dê medeha deyn ji behrêd kûre</i>
2	2	<i>Zebûnekî minî kêr taqete Heke ji ba 'ezîz Melik Fexredîn bêtin îcazete Em dê ji behrêd kûr deyn usfete</i>	2	<i>Zebûnekî minî kêr taqete Heke ji ba 'ezîz Melek Fexredîn bêtin îcazete Em dê ji behrêd emîq deyn usfete</i>
3	3	<i>Li min cema dibûn babzere Dê ji wê behrê deyn xebere Tê heyne durêd cewahere</i>	3	<i>Li min cema dibûn babzere Dê ji wê behrê deyn xebere Tê heyne durêd cewahere</i>
4	4	<i>Li min cema dibûn zerbabe Dê ji wê behrê deyn tebabe Behr e û doj e û qîr² di nav e</i>	4	<i>Li min cema dibûn zerbabe Dê ji wê behrê deyn tebabe Behr e û dur e û mîr di nav e</i>
5	5	<i>Medha biden ji kitîr Textê tinê dibûn emîr Huwa'l- 'âlim wa huwa'l-başîr</i>	5	<i>Medeha biden ji kitîr Textê lê bû emîr Huwa'l- 'âlim huwa'l-başîr</i>
6	6	<i>Pedşê min ji durê bû Hisnatek jê di çêtibû Şaxa mehbete lê bû</i>	6	<i>Pedşê min li durê bû Hisnatek jê çê bû Şaxa muhbete lê bû</i>
7	7	<i>Lê bû şaxa muhbete Li destê Sultan Êzdî heye qele- ma qudretê Elhemdullah û şîkr ez havêtime ser pişka sunetê</i>	7	<i>Lê bû şaxa muhbete Û li destê pedşê min heye qelema qudretê Erhemdulle û şîkr em herine ser pişka sunetê</i>
8	8	<i>Aşîqa ew mîr dît û kir nase Jêk vavartin muhbete û kase Kire riknê çendî esase</i>	8	<i>Aşîqa ew mîr dît û kir nase Jêk vavartin muhbete û kase Kire riknê çendî 'esase</i>
9	9	<i>Kire rikn û rikinî Dur ji heybetê hincinî Taquet nema hilgirî</i>	9	<i>Kire rikn û rikinî Û dur ji heybetê hincinî Taquet nema hilgirî</i>
10	10	<i>Taquet nema li ber bisebirî Dur bi renga xemilî Sor bû, spî bû, sefirî</i>	10	<i>Taquet nema li ber bisebirî Û dur bi renga xemilî Sor bû, spî bû, sefirî</i>

² В других вариантах *каула* декламируется *dur* и *mîr*, что звучит более логично, тогда как, согласно другим религиозным текстам, Ад еще не был создан.

№	Вариант I. 1977		Вариант II. 2008	
11	11	<i>Dur bi renga geş bû Berî ne 'erd hebû, ne 'ezman hebû ne 'erş bû Ka bêje min, pedşê min bi kê ra xoş bû</i>	11	<i>Dur bi renga geş bû Berî ne 'erd hebû û ne 'ezman bû, ne 'erş bû Ka bêje, pedşê min bi kê ra yê xoş bû</i>
12			12	<i>Pedşê min reb il-ezzet e Ewî efîrandibûn milyakete Pê ava kiribûn doj û cinete</i>
13			13	<i>Pedşê û heft surêd xewlene Wê rayekê nav xo dikene Êqîn dê kinyateke ava kene</i>
14	12	<i>Pedşê min xoş suhbete Lêk rûniştibûn muhbete Pedşê min li wê derecê kir hed û sete</i>	14	<i>Pedşê min xoş kir suhbete Û lêk rûniştibûn muhbete Li wê derê çekirin hed û sede</i>
15	13	<i>Pedşê min hed û sed li wê çêki- rin Şerî 'et û heqîqet jêk cihê kirin Sunete mixfî bû hingî dehir kirin</i>	15	<i>Hed û sed li wê çekirin Şirî 'et û heqîqet jêk cihê kirin Sunete mixfî bû, hingî deher kirin</i>
16	14	<i>Sunete mixfî bû hingî dehir kirin Pedşê min heqîqet nav da dihi- nare Gotê: "Ezîzê min, sunet li kû bû li kû girtibû ware?"</i>	16	<i>Sunete mixfî bû, hingî kir dihare Û pedşê min heqîqet nav da dihi- nare Gotê: "Ezîzê min, sunet li kû bû li kû girtibû ware?"</i>
17	15	<i>Çî mewlayekî minî hukim rewa Mersûm nazil bû ji cewa Bi qudretê sura sunetê malîq westabû li hewa</i>	17	<i>Çî mewlayekî minî hukum rewa Mersûm nazil bû ji cewa Bi qudretê sura sunetê ma 'liq wes- tabû li hewa</i>
18	16	<i>Bi qudretê malîq westabû sunete Û bire ber pedşê xo îcazete Gotê: "Ezîzê min, mehzeret mehibete"</i>	18	<i>Bi qudretê ma 'liq westabû sunete Û bire ber pedşê xo îcazete Gotê: "Ezîzê min, mehzeret muh- bete"</i>
19	17	<i>Çî mewlayekî minî hukim girane Li nav wan dana zor erkane Muhebet û xerzê nûrî dana wan bi nişane</i>	19	<i>Çî mewlayekî minî hukum girane Li nav wan dana zor erkane Muhbet û xerzê nûrî dana bi nişane</i>
20			20	<i>Dilê min nemabû çû core Pedşê min Lalişek ava kirbû li jore Derge lêda nav Qeblet il-bidore</i>
21			21	<i>Berê 'erd û 'ezman nedimekinî Pedşê min Lalişê jor nijînî Muhbet û xerzê nûrî nav da sekinî</i>

№	Вариант I. 1977		Вариант II. 2008	
22	18	<i>Xerzê nûrî babe Dû cewher keftine nave Êk 'eyn e, êk çav e</i>	22	<i>Xerzê nûrî babe Dû cewher kirine nave Êk 'eyn e, êk çav e</i>
23	19	<i>Êk 'eyn e, êk beser e Pedşê min da durê bi nedere Pedşa dizanî kî li ser e, kî li ber e</i>	23	<i>Êk 'eyn e, êk beser e Û pedşê min da durê bi nedere Pedşa zanî kî li ser e, kî li ber e</i>
24	20	<i>Qendîl ji bana nizilî, muhbet kefte nave Pedşê min pê hilînbû çave Ka bêje min, çî gote durê, jê weriyabû ave?</i>	24	<i>Qendîl ji bana nizilî û muhbet kefte nave Û pedşê pê hilînbû çave Ka bêje min, çî gote durê, jê weriy- abû ave?</i>
25	21	<i>Av ji durê diweriya Bûwe behr û pengîya Pedşê min merkeb dibest û nav geriya</i>	25	<i>Av ji durê diweriya Bûwe behr û pengîya Pedşê min merkeb best û nav geriya</i>
26	22	<i>Pedşê min li merkebê dibû si- ware Pedşaye û her çar yare Têk seyirîn çar kinare Lilaşê³ sekinîn, got: "Eve heq war e!"</i>	26	<i>Pedşê min li merkebê dibû siware Û pedşaye û her çar yare Têk seyirîn çar kinare Lalişê sekinîn, go: "Eve heq war e!"</i>
27	23	<i>Heq ware û sekinîn Pedşê min hevên havête behrê û behr meyinîn Duxanek jê duxinî, her heft 'ezman pê nijinîn</i>	27	<i>Heq ware û sekinîn Pedşê min hevên havête behrê, behr meyinî Duxanek jê duxinî Û ji wê duxanê her heft 'ezman pê nijinîn</i>
28	24	<i>Pedşê min 'ezman bîraste Muhbeta ji qevda raste Pedşê min mekan dane text ve- guhaste</i>	28	<i>Pedşê min 'ezman bîraste Muhbeta ji qevda raste Pedşê min mikan dane û text vegu- haste</i>
29	25	<i>Pedşê min li 'ezmana kiribû se- fere Ew bû çara sefer kiribû ker bi kere Kire riknê çendî menbere</i>	29	<i>Pedşê min li 'ezmana kirbû sefere Ew bû cara sefer kir ker bi kere Kire riknê çendî menbere</i>
30	26	<i>Aşîqa we jê xeberda Şaxekî dî jê berda Kire riknê çendî 'erda</i>	30	<i>Aşîqa we jê xeberda Şaxekî dî jê berda Kire riknê çendî 'erda</i>
31	27	<i>'Erd mabûy behitî Xedûdekê xeditî</i>	31	<i>'Erd mabû yê behitî Û bi xudûdekê xeditî</i>

³ Очевидно, опечатка.

№	Вариант I. 1977		Вариант II. 2008	
		<i>Go: “‘Ezîzê min, ‘erd bê wê surê natebitî”</i>		<i>Gote: “‘Ezîzê min, ‘erd bê wê surê natebitî”</i>
32	28	<i>Be ‘dî çil salî bihijmare ‘Erdî bi xo ra negirt heşare Heta Laliş bi nav da dihate xware</i>	32	<i>Be ‘dî çil salî bihijmare ‘Erdê bi xo ra nebîr heşare Heta sikanê Lalişê bi nav da tîne xware</i>
33			33	<i>Laliş ku nizilî Û nûra muhbetê tê qendilî ‘Erd şayî bû, bi renga xemilî</i>
34	29	<i>Laliş ku dihate Li ‘erdê şîn dibû nebate Pê zeyinîn çîqas kinyate</i>	34	<i>Laliş ku dihate ‘Erdê şîn bû nebate Pê zeyinîn çîqas kinyate</i>
35	30	<i>Ku kinyat pê dizeynîn Çar qismet têk hincinîn Ax e û av e û ba ye û agirî Qalibê Adem pêxemberî jê nijinîn</i>	35	<i>Çîqas kinyat pê zeyinîn Û çar qismet têk hincinîn Ax e, av e, ba ye û agirî Qalbê Adem pêxember jê nijinîn</i>
36	31	<i>Şembû dane esase Îniyê kir xilase Be ‘dî heft sed sal, heft sur hatine ne duran kase</i>	36	<i>Şembûyê dane esase Û li îniyê kir xilase Be ‘dî bi heftsed sal heft sur hatine dura û kase</i>
37	32	<i>Be ‘dî bi heft sed sal, heft sur hatine hindave Qalib mabûy bê gave Gote: Ruhê, tu boçî naçiye nave?</i>	37	<i>Be ‘dî bi heftsed sal heft sur hatine hindave Û qalib mabûy bê gave Gote: Ruhê, tu çima naçiye nave?</i>
38	33	<i>Ruhê go li ba aşîqa we me ‘lûme Heta bo min ji bana nê nê şaz û qidûme Nîveka ruhê û qalibê Adem pêxember zor tuxûme</i>	38	<i>Ruhê go li ba ‘aşîqa me ‘lûme Û heta ji bana neyên şaz û qidûme Nîveka ruhê û qalbê Adem pêxember zor tuxûme</i>
39	34	<i>Şaz û qidûm hatin û hidirê Û nûra muhbetê hingifte serê Rûh hat û qalibê Adem pêxember êwirî</i>	39	<i>Şaz û qidûm hatin û hidirîn Û nûra muhbetê hingifte serî Rûh hat û di qalibê Adem pêxember êwirî</i>
40	35	<i>Adem pêxember ji wê kasê vedixwar û vedijîya Mest bû, hijîya Goşt lê huriya, xûn tê geriya</i>		
41	36	<i>Adem pêxember ji wê kasê vedixware Kerameta wê kasê hate diyare Lew Adem pêxember pêngijî pê dibû şiyare</i>	40	<i>Adem pêxember ji wê kasê vexware Qewat û kerameta wê kasê hate diyare Lew Adem pêxember pêngijî û pê dibû şiyare</i>

№	Вариант I. 1977		Вариант II. 2008	
42			41	<i>Adem pêxember ji wê kasê vexwar û vedijîya Mest bû hijîya Goşt lê huriya, xûn tê gerîya</i>
43	37	<i>Adem pêxember ji wê kasê vedixwar û pê xoş tê Kerameta wê kasê hat û gehîştê Lew Adem pêxember hilgirt û bire behîştê</i>	42	<i>Adem pêxember ji wê kasê vexwar û lê xoş tê Qewat û kerameta wê kasê hat û gehiştê Lew Adem pêxember hilgirt û bire bihiştê</i>
44	38	<i>Pedşê minî reb el-semede Ji Adem wê bûn coqete Jêk vavartin heftî û dû milete</i>	43	<i>Pedşê minî reb el-semede Ji Adem wê bû coqete Jêk vavartin heftî û dû milete</i>
45	39	<i>Bûy bedîla Nuhê nebiya Qewmek dê dehr bit li dilê wan heye zor kifriya Ew jik wê li Xudê xo bine yaxiya</i>	44	<i>Bûye bedîla Nuhê nebiya Û qewmek dehr bit li dil da zor kifîriya Ew jî li Xudê xo bine yaxiya</i>
46	40	<i>Be 'dî wê hêwanê Qewmek dê dehr bit di dilî da namînit xofa îmanê Ew jik dê xerq bin bi ava tofanê</i>	45	<i>Be 'dî wê hêwanê Qewmek dê dehr bit dilî da namînit xofa îmanê Ew jik dê xerq bin bi ava tofanê</i>
47	41	<i>Be 'dî wan bedîla Qewmek dê dehr bit ney 'edîla Nuqtek dê nazil bit ji qendîla Wê li nav dehr bit Brahîm Xelîla</i>	46	<i>Be 'dî wan bedîla Qewmek dê dehr bit ne yê 'edîle Nuqtek dê nazil bit ji qendîle Dê nav wan da dehir bit Brahîm il- Xelîle</i>
48	42	<i>Brahîm Xelîl ji nuqteke sadiqe Bi sê herfa dibû multege Heta Xudê xo nas kir bi heqe</i>	47	<i>Brahîm Xelîl ji nuqteke sadiqe Û sê herfa dibûn multege Navekî Xodê xo nas kir bi heqe</i>
49	43	<i>Heta Xudê xo bi heq nas kir Li gel 'Azir û Nemrûd û senema behs kir Lew giyanê xo ji kifriyê xilas kir</i>	48	<i>Ewî Xodê xo bi heq nas kir Ligel 'Azir û Nemrûd û senema behs kir Ewî giyanê xo ji kifriyê xilas kir</i>
50			49	<i>Ewî giyanê xo ji kifriyê vavirî Û kafîra luqmanda agirî Lew axî emîn Cibraîlî lê bû mişterî</i>
51	44	<i>Be 'dî wan Xelîlullaye 'Isa ye û Mûsa ye Mehmedê nû kamile Muhba wî dê hingivte hindek dile Xitmê Mîra Seîdê mursile</i>	50	<i>Be 'dî wan Xelîl ellaye 'Isa ye û Mûsa ye, Mehmed 'evdille ye Mehemedî nû kamile Û dê muhba wî hingifte hindek dile Xitmê Mera Seîd il-mursile</i>

№	Вариант I. 1977		Вариант II. 2008	
52	45	<i>Ya Seîd el-mursilî Çend bedîl hatin û bihurî Çend xas hatin, min hijmirî Ew Siltan Şêxadî ye, tanc e ji ‘ewil heta bi axirî⁴</i>	51	<i>Ya Seyyid il-mursilî Çend bedîl hatin û bihurîn Çend xas hatin, min hijmirî Ew Siltan Şîxadî ye, tac e ji ‘ewil heta bi axirî</i>
				<i>Em di kêr in, Xodê yî temam e û rehme dê û bavê guhdara⁵</i>

Т а б л и ц а 10

Сравнение положения строк в Гимне Слабого и Разбитого в двух вариантах

№	Вариант I 1977	Вариант II 2008	№	Вариант I 1977	Вариант II 2008
1	1	1	28	24	28
2	2	2	29	25	29
3	3	3	30	26	30
4	4	4	31	27	31
5	5	5	32	28	32
6	6	6	33		33
7	7	7	34	29	34
8	8	8	35	30	35
9	9	9	36	31	36
10	10	10	37	32	37
11	11	11	38	33	38
12		12	39	34	39
13		13	40	35	
14	12	14	41	36	40
15	13	15	42		41
16	14	16	43	37	42
17	15	17	44	38	43
18	16	18	45	39	44
19	17	19	46	40	45
20		20	47	41	46
21		21	48	42	47
22	18	22	49	43	48
23	19	23	50		49
24	20	24	51	44	50
25	21	25	52	45	51
26	22	26			
27	23	27			

⁴ Транскрибировано Узере Салимом со слов Факира Хаджи в 1977 г. и опубликовано в: Silêman, X. and Cindî, X. [Rashow, Khalil Jindy], *Êzdiyatî: liber Roşnaya Hindek Têkstêd Ainiyî Êzdiyan* (Езидизм: в свете некоторых езидских религиозных текстов), Baghdad, 1979, p. 35–39; from Arabic to Roman: Kh. Omarkhali.

⁵ Транскрибировано и записано автором со слов Факира Хаджи в апреле 2008 г.

Очевидно, что второй вариант в представленном сравнении, записанный 31 год спустя после первой записи, является более полным, чем первый, что, в свою очередь, может опровергнуть общее мнение, согласно которому устная передача религиозных текстов с течением времени неизбежно приводит к забвению.

2.2. Различие между вариантами религиозно-поэтических текстов

Считается, что вновь созданное произведение, предназначенное для запоминания, остается неизменным от декламации к декламации, несмотря на то, что в действительности её фактическая формулировка с течением времени будет претерпевать изменения¹. Сложно судить, в какой мере произведение изменяется в процессе передачи, но можно быть уверенными, что в священных традициях изменения происходят в меньшей степени, чем в эпических. Это свидетельство явно предполагает, что каждый элемент религиозного текста меняется в рамках традиционно допустимых вариаций.

Согласно Вансине, в «бесписьменных (oral) обществах» наиболее точные молитвы гораздо больше подвержены изменениям². Ниже представлена классификация типов вариаций езидских религиозно-поэтических текстов. Расхождение между различными вариантами религиозных текстов приводит нас к выявлению их характеристик, которые можно суммировать следующим образом.

2.2.1. Пропуски и изменение положения

В вариантах текста можно обнаружить пропуски некоторых строф, строк или коротких фраз. Более того, изменение положения строф или строк случается довольно часто, но обычно это не приводит к изменению смысла всего текста и к искажению «сюжета». Езиды, кажется, сохраняют тематическую последовательность; темы как в Армении, так и в Ираке, как правило, остаются в вариантах теми же. Среди более мелких различий между вариантами религиозных текстов можно указать на смещение строк в одной строфе или слов в одной строке, например:

Omer Xale û Hesin Çinêrî (QOX, var. I, IV, seb. ³ 3)
Hesin Çinarî û Omer Xale (QOX, var. II, seb. 3)

Wê maşe dete Mêrane (BŞ, var. I, seb. 8)
Maşa wê didete Mêrane (BŞ, var. II, seb. 9)

2.2.2. Вариации действий и имен

Еще одно различие между вариантами одного текста заключается в том, что одно и то же действие может быть приписано разным действующим лицам. В езидской устной традиции действие зачастую является гораздо более

¹ Vansina, J., *Oral Tradition as History*, Madison, Wisconsin, 1985, p. 14.

² Vansina 1985: 14.

³ Здесь и далее сокращение seb. (*sebeg*) указывает на строфу.

важным, нежели действующее лицо, и поэтому во многих случаях последнее может варьироваться⁴. Вот пример, взятый из четвертого варианта религиозного Гимна Омар Хала, где в следующем предложении появляются разные действующие лица: «...не любит (Я не люблю) нечестных людей». А вот в двух версиях упоминается Ангел Фахрадин (*Melik Fexredîn*):

Heq rêya Şîxadî dibême
Melik Fexredîn ne mihbê xelkê derewîn e (QOX, вар. I, seb. 9),

Heq rêya Şîxadî dibême
Melik Fexredîn ne mihbê xelkê derewîn e (QOX, вар. 4, seb. 9),

Тогда как в двух других вариантах Ангел Шехесен (*Melik Şêxisin*) и Шейх Ади (*Şîxadî*) берут на себя роль Ангела Фахрадина:

Şîxadî dibê: Ez rêya mêra bi heq dibînim
Melik Şêxisin dibê: Ez ne mehbê xelqê direwîn im (QOX, вар. 2, seb. 10),

Rêya Şîxadî û Melik Şêxisin bi heq dibînim
Şêxadî go: Ne muhbê xelqê derewîn im (QOX, вар. 3, seb. 5).

Из другой строфы того же каула (QOX):

<i>Siltan Şîxadî li Şa- mê bû</i>	<i>Şîxadî ji Şamê bû</i>	<i>Siltan Êzîd yî Şamê bû</i>	<i>Siltan Şîxadî li Şamê bû</i>
<i>Omer Xale siwarê darê bû</i>	<i>Omer Xala ji kefa be 'rê bû</i>	<i>Omer Xala ji sura darê bû</i>	<i>Omer Xale si- warê darê bû</i>
<i>Hesin Çînêrî ji he- wariyê behrê bû.</i>	<i>Hesin Çînarî ji sura darê bû.</i>	<i>Hesin Çînarî ji hewa behrê bû.</i>	<i>Hesin Çînêrî ji hewarê behrê bû.</i>
вар. I, seb. 17	вар. II, seb. 18	вар. III, seb. 15	вар. IV, seb. 17

Султан Шейх Ади (*Siltan Şîxadî*) упоминается в двух вариантах (I и IV), Шейх Ади (*Şîxadî*) — только один раз, во втором варианте, а Султан Эзид (*Siltan Êzîd*) упоминается один раз в третьем варианте. Описанные в одной строфе происхождение Омар Хала и Хасен Ченери также различны. Так, Омар Хала в этих примерах описывается как тот, кто «сидел на дереве» (*siwarê darê*, вар. I, IV) или происходит «из океанской пены» (*ji kefa be 'rê*, вар. II) и «из Тайны дерева» (*ji sura darê*, вар. III), тогда как о Хасен Ченери говорится, что он происходит «из помощи океана» (*ji hewariyê behrê*, вар. 1, *ji hewarê behrê*, вар. IV), «из Тайны дерева» (*ji sura darê*, вар. II) и «из воздуха океана» (*ji hewa behrê*, вар. 3).

Например, в двух вариантах Гимна Слабого и Разбитого, записанных со слов Факира Хаджи в 1977 и 2008 гг., Султан Эзи(д) (*Sultan Êzî(d)*) заменен на *pedşê min* ('мой Повелитель').

⁴ Однако это происходит не всегда; так, например, в Лалеш прибыл именно Шейх Ади и никто иной.

Li destê Sultan Êzî heye qelema qudretê (QZM, var. I, seb. 7),
Û li destê pedşê min heye qelema qudretê (QZM, var. II, seb. 7).

Эти типы вариаций влекут за собой множество сложностей для теологических смыслов религиозных текстов. Мы являемся свидетелями сознательных современных лингвистических и концептуальных изменений в печатных езидских религиозных текстах (подробнее см.: Глава IV). Вопрос в том, произошли ли такие сознательные изменения в традиционной передаче текстов. Дальнейший анализ того, были ли изменения подобного рода в описании действий и действующих лиц введены намеренно или же они случайны, мог бы, в идеале, содействовать дальнейшему объяснению текстов.

2.2.3. Влияние региональных диалектов

Местные варианты диалекта курманджи могут влиять на язык текста. На Кавказе в некоторых случаях местные различия, такие как лексика (например: *bedîl* → *dewir*; *bî qedrê ... key* → *xatira ... kî*), изафетные окончания (*-êt* → *-ê(n)*) и другие были изменены на соответствующие варианту курманджи в Армении. Термин *bedîl*, например, означает ‘изменение’ или ‘поворот’ и в езидском контексте обозначает новый период в истории мира. Этот термин очень часто встречается в религиозных текстах, записанных в Ираке, но в Армении он часто заменяется термином *dewir* (‘вращение, период’), который отсылает к тому же понятию⁵. Примеры:

Orta Hazirî, Namrûdî bas kir QZM⁶
Ligel 'Azir û Nemrûd û senema behs kir QZM⁷, seb. 48

Canê xwe ji kifriyê xilas kir QZM⁸
Ewî giyanê xo ji kifriyê xilas kir QZM⁹, seb. 48

Mêrê xudan kemal in QOX, var. I, seb. 3
... mêrên xudan kemale QOX, var. II, seb. 3

Jê diçon keramete QOX, var. I and IV, seb. 5
Jê diçin keramete QOX, var. II, seb. 5
Jê diçît keramete QOX, var. III, seb. 3

⁵ О понятии времени и терминологии в езидизме см.: Omarkhali, Kh. and Reza-nia, K., ‘Some reflections on the concepts of time in Yezidism’, in Ch. Allison, A. Joisten-Pruschke, and A. Wendtland (eds.), *From Dâena to Dîn. Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt*, Wiesbaden, 2009, p. 331–346.

⁶ Этот вариант *Qewlê Zebûnî Meksûr* был записан автором со слов Пира Тосене Каро 16 октября 2007 г. в Дузкенде (Барож), Армения.

⁷ Этот вариант Гимна Слабого и Разбитого (*Qewlê Zebûnî Meksûr*) был записан автором со слов Факира Хаджи 13 апреля 2008 г. в Ба‘дре, Иракский Курдистан.

⁸ Этот вариант *каула* был записан автором со слов Пира Тосене Каро 16 октября 2007 г. в Дузкенде, Армения.

⁹ Этот вариант *Qewlê Zebûnî Meksûr* был записан со слов Факира Хаджи 13 апреля 2008 г. в Ба‘дре, Иракский Курдистан.

<i>ji hîsna</i>	QOX, var. I, seb. 2
<i>ji heşna</i>	QOX, var. II, seb. 2
<i>ji huşna</i>	QOX, var. III, seb. 1, var. IV, seb. 2
<i>Ewan derewîna melomînin</i>	QOX, var. I, IV, seb. 10
<i>Derewîna nelomînin</i>	QOX, var. II, seb. 11, var. III, seb. 6

2.2.4. Повторы словосочетаний в строфе

В некоторых вариантах можно обнаружить повторы словосочетаний в одной строфе, что может быть следствием забывания. Например, во второй версии гимна Омар Хала в строках 13–17 можно обнаружить удвоение словосочетания *Min vexwariye* ('Я испил'):

Min vexwariye ji kasa mîra
Min vexwariye ji şaw dîwanê feqîra QOX, var. II, seb. 16, —

тогда как в трех остальных вариантах в первой строке стоит *Da min* ('[Он] дал мне'), а вторая строка начинается с *Min vexwar* ('Я испил'):

Da min ji kasa mîra
Min vexwar bû şaya dîwanê feqîra QOX, var. I, seb. 14

Da min ji kasa mîra
Min vexwar bi şahî û dîwanê feqîra QOX, var. III, seb. 12

Da min ji kasa mîra
Min vexwar bû şaya dîwanê feqîra QOX, var. 4, seb. 14

В первом примере (QOX, var. 2, seb. 16) декламатор гимна повторял словосочетание, начиная со второй строки без какого-либо изменения смысла строфы целиком.

2.2.5. Припев, повтор и добавочные строки

Иногда в фактической декламации можно обнаружить одну из вариаций между двумя различными традициями. Это можно наблюдать, например, при сравнении двух вариантов *Бейта* Шейха Шамса (*Beyta Şêşims*), записанного со слов представителей разных традиций. В *бейте* Шейха Шамса словосочетание *Şemsê Êzdîne giyano* ('Шамсе Эздин, о дорогой!') произносится после первой строки, за ним снова повторяется эта строка. Затем идет еще одна строка, а потом произносится *Melkê Mêrano giyano* ('О царь Святых Мужей, о дорогой!'), после чего идет финальная строка, закрывающая строфу. Используя вторую строфу *Бейта* Шейха Шамса в качестве примера, можно наглядно продемонстрировать положение обеих повторяющихся строк:

<i>Ez ji wê ku roj hilate</i>	<i>Ji wê ku roj hilate</i>
<u><i>Şemsê Êzdîne giyano,</i></u>	
<i>ji wê ku roj hilate</i>	
<i>Ji berî mang derhate</i>	<i>Ji berî mang derhate</i>
<u><i>Melkê Mêrano giyano</i></u>	
<i>Şêşims zeynan dibû welate.</i>	<i>Şêşims zeynan dibû welate.</i>
BŞ, var. I, seb. 2	BŞ, var. II, seb. 2

Эти две строки повторяются в строках 1–22. Их положение меняется только в трех последних строках (20–22), что можно увидеть на примере следующих двух строф:

<i>Şems û Fexredîn in</i>	<i>Şems û Fexredîn in</i>
<i>Li dergehê sewtînin</i>	<i>Li dergehê siltînin</i>
<u><i>Şemsê Êzdîne giyano</i></u>	
<i>Wê maşa diden û distînin</i>	<i>Ew maşa diden û distînin.</i>
<u><i>Melkê Mêrano giyano.</i></u>	
BŞ, var. I, seb. 21	BŞ, var. II, seb. 22

С 23-й по 47-ю строфу в первом варианте повторяются две другие строки. Первая строка, *Şêşimso navê te Mîr e* ('О Шейх Шамс, твое имя — Принц!'), всегда повторяется после двух первых строк, и еще одна строка, *'Ezîzo navê te Mîr e* ('О Эзид, твое имя — Принц!'), повторяется после одной либо двух строк в конце строфы. Положение обеих повторяющихся строк можно увидеть на приведенном ниже примере строфы из двух вариантов *Beûma* Шейха Шамса:

<i>Şêx Adiyo bin Misêfir</i>	<i>Şîxadî ibin¹⁰ Misêfir</i>
<i>Mêr hatin silav lê kir</i>	<i>Mêr hatin silav lêkir</i>
<u><i>Şêşimso navê te Mîr e</i></u>	
<i>Dar û bera sicude pê kir</i>	<i>Dar û bera sicode pêkir.</i>
<u><i>'Ezîzo navê te Mîr e.</i></u>	
BŞ, var. I, seb. 40	BŞ, var. II, seb. 41

<i>Ewe babê Babadî</i>	<i>Ew babê Babadî</i>
<i>Tu yê dermanê fûadî</i>	<i>Tu dermanê fû'adî</i>
<u><i>Şêşimso navê te Mîr e</i></u>	
<i>Şêxê mine Şêxadî</i>	<i>Şêxê mine Şîxadî</i>
<i>Xozma bi ruha jêy razî</i>	<i>Sed xozîya wê ruhê jê dibit razî.</i>
<u><i>'Ezîzo navê te Mîr e.</i></u>	
BŞ, var. I, seb. 30	BŞ, var. II, seb. 31

¹⁰ Исходная орфография сохранена.

Повторы, безусловно, определяют структуру текста, а зачастую и мелодию. Когда мы записывали *Beÿm* Шейха Шамса, то делали пометки в тех местах, где можно наблюдать изменение мелодии и темпа, а также разделение текста на вступление, основную часть и окончание. В каждой части мелодия показывает незначительное изменение. Так, в строфах 1–19 мелодия (*kubri*) постоянна, но темп мелодичный и медленный. С 20-й по 22-ю строфу мелодия изменяется, а темп становится более быстрым и менее мелодичным. С 23-й по 32-ю строфу *kubri* отличается, равно как и припев. С 33-й по 45-ю строфу *kubri* немного изменяется. Более того, последняя строка строфы 32 повторяется в начале строфы 33. У строфы 46 плавно изменяющаяся мелодия, более похожая на декламацию, и мелодия строфы 47 также отражает плавное изменение. Последняя часть строфы 48 декламируется под особую мелодию:

Изменение припева / Повторяющиеся строки	Изменение мелодии
1–19	1–19
20–22 (позиция)	20–22 (мелодия плавно изменяется, темп ускоряется)
23–47	23–32
	33–45 (мелодия плавно изменяется)
48 (конец)	48 (конец)

П. О. Шерво (Skjaervø) использует термин «составные блоки» ('building blocks') для набора традиционных фрагментов, составляющих Авесту. Он отмечает, что особенно наглядно это можно продемонстрировать с помощью структуры авестийских *яштов*, где каждый большой составной блок формально отграничивается (demarcated) «повторами» в начале и в конце, производя разделение на *карде*¹¹. Это очень напоминает разделение некоторых езидских религиозных текстов посредством припевов.

После сравнения разных вариантов религиозных текстов можно сделать вывод о том, что декламаторы религиозных гимнов и других категорий езидской религиозной литературы стремятся в точности передать заученный текст, однако запись и изучение декламаций показывает, что некоторые аспекты подверглись изменениям.

Основное различие в вариантах заключается в последовательности стихов, т. е. в расположении строф, которое может различаться, не изменяя при этом общую структуру текста. Забывание строк также не является редкостью. Пропуск или изменение последовательности разных строф и строк случается довольно часто. Исследуя варианты текстов, можно отметить, что их концовка склонна к изменению чаще, чем начало. Добавление строф вследствие личной творческой активности декламатора или социальных перемен данного времени случается крайне редко.

Езидские молитвы гораздо больше подвержены изменениям, чем религиозные гимны, состоящие из строф (т. е. «блоков», связанных с ритмом), где последняя строка часто повторяется в начале следующей.

Не является истинным в отношении езидских *каулбежей* утверждение Альберта Лорда, который, говоря о сербохорватских эпических сказителях,

¹¹ Skjaervø, P. O., 'The Zoroastrian oral tradition as reflected in the texts', in Cante-
ra, A. (ed.), *The Transmission of the Avesta*, Wiesbaden, 2012, p. 6.

отмечает, что «мы должны устранить из слова „исполнитель“ любое представление о том, что он всего лишь воспроизводит сочиненное кем-либо другим или даже им самим. Наш устный поэт и есть сочинитель (composer)»¹². Так или иначе, многие декламаторы религиозных текстов обладают своей особой манерой исполнения, которая, следуя, езидской традиции, тем не менее подвержена влиянию личности и креативности исполнителя, проявляющемуся в процессе декламации.

Для того чтобы глубоко изучать постоянство и изменчивость текстов в устной езидской традиции, необходимы обстоятельные полевые исследования с записью текстов как у одного декламатора в разные периоды его жизни, так и у разных декламаторов, принадлежащих как к одной, так и к разным общинам.

Заключение

Целью этой главы было представить описание способа запоминания и передачи езидских религиозных текстов, уделяя при этом особое внимание вопросам их изменения и постоянства в процессе передачи.

Эксперт по религиозным текстам запоминает широкий массив знания, включая тексты (часто и их мелодии), экзегетическую традицию, религиозный язык и терминологию и множество фрагментов других религиозных текстов, которые он может использовать в своих комментариях к другим известным текстам. Репертуар *каулбежа* тесно связан с его положением в общине; чем более обширным и глубоким знанием он обладает, тем выше его положение в обществе. Запоминание и сохранение религиозных текстов со стороны *каулбежа* требует напряженной работы памяти и постоянного повторения. Изучение устной езидской религиозной литературы не является результатом пассивного запоминания, но требует глубокого понимания воспроизводимого материала. Этот материал предполагает, например, что изменение некоторых действующих лиц в религиозных текстах сделано в строгом соответствии с рамками местной традиции — не все священные личности могут фигурировать в определенных действиях.

На протяжении истории езидской общины, по-видимому, были неплодотворные периоды, отрицательным образом повлиявшие на передачу религиозных текстов, причинами которых были гонения и миграции. Последующая адаптация к новым условиям также требовала времени. В разных общинах множество религиозных текстов были утрачены или частично забыты. Серьезные изменения религиозных текстов на Кавказе носят негативный характер, т. е. они показывают, что часть текстов были забыты, а часть искажены.

Отсутствие в Армении ритуалов, связанных с Лалешем и некоторыми праздниками и церемониями, явилось причиной того, что эти ритуальные тексты были забыты, в то время как другие приобрели новое значение. Раньше различие между отдельными местными езидскими «цепочками» было четче и нагляднее, тогда как в XXI в., подверженном глобализации, в результате усиления роли медиа, волн миграций, близких контактов и обмена идеями с представителями разных местных традиций, эти границы начали постепенно размываться. Подобная тенденция, скорее всего, продолжится и в будущем.

¹² Lord 1970: 13.

В то время как сама по себе вариация является существенной чертой, например, развлекательной литературы, ритуальные/литургические тексты отмечены значительным постоянством. При устной передаче езидских религиозных текстов изменения случаются в результате неправильного запоминания либо же по причине относительно новых явлений, не зависящих от конкретных обстоятельств. Произнесение молитв в частном порядке, как в случае со Свидетельством Веры, не подразумевает присутствия критической аудитории и позволяет декламаторам исполнять их свободно и так, как они были в свое время заучены, не уделяя при этом особого внимания соблюдению дословности декламации. Исходя из наблюдения за декламациями, можно сделать вывод, что чем публичнее является исполнение, тем более «фиксированным» будет исполняемый текст. Это означает, что расхождения между вариантами данного текста не будут столь существенными, как между вариантами религиозных текстов, исполняемых в частном порядке. Более того, декламация литургических текстов одновременно хотя бы двумя экспертами приводит к гораздо более точной передаче¹³. Как отмечалось ранее, чем выше статус эксперта по религиозным текстам (т. е. чем он более опытен и чем больше исполнений он совершил перед широкой критической аудиторией), тем меньше возникает ошибок.

Передача езидских религиозно-поэтических текстов полностью базируется на дословном запоминании и устной передаче. Эти тексты запоминаются не так, как эпические произведения; они не могут быть сочинены заново, но они должны быть выучены наизусть, запомнены слово в слово и воспроизведены без каких-либо существенных расхождений. В свете предпринятого выше исследования кажется возможным предположить, что езидские религиозные тексты должны были иметь «исходный» первичный текст, который в процессе своей изустной передачи со временем стал меняться и который с разными изменениями оказался разбросан по разным вариантам, принадлежащим различным местным традициям. Многие езиды считают, что *каулы* и *бейты* дошли до наших дней в своем изначальном виде.

Более вариативными в отношении текста являются прозаические рассказы. Для их запоминания используется содержание запоминаемого материала, благодаря чему от исполнителя не требуется запоминать текст слово в слово. Не все тексты, принадлежащие к разным категориям, обладают одинаковым постоянством. Вариации имеют место не только в религиозно-поэтических и прозаических текстах, но также и в мелодиях *каулов* и *бейтов*, особенно при сравнении общин Ирака и Кавказа. К сожалению, ввиду отсутствия документов¹⁴ невозможно произвести диахронический анализ изменений, произошедших с мелодиями езидских религиозных текстов.

Изменения происходят с течением времени, особенно в тех текстах, которые принадлежат к различным звеньям традиции. Эти изменения, однако,

¹³ Гаты и Ясна Хаптангаити, очевидно, были запомнены дословно и поэтому в них гораздо меньше ошибок. Существовали разные способы передачи текстов. Ясну, например, декламировали несколько человек одновременно, Видевдат был текстом, который передавался свободно. См.: Kreyenbroek, Ph. G., 'The Zoroastrian tradition from an oralist's point of view', H. J. M. Desai and H. N. Modi (eds.), *K. R. Cama Oriental Institute: Second International Congress Proceedings*, Bombay, 1996, p. 221–237.

¹⁴ Существует несколько спорадических записей с 1980 г., доступных в частных архивах. Магнитные ленты семьи Джалил пока еще не оцифрованы.

варьируются в пределах допускаемых традицией рамок. Степень изменения разнится от одной локальной традиции к другой и даже от эксперта к эксперту. Особенности езидских региональных звеньев данной традиции проявляются не только в стиле исполнения, но также и в характере его репертуара.

Наше исследование предполагает, что в изустно передаваемых текстах пропуски строк и фрагментов, а также изменение порядка строк представляют собой весьма распространенное явление. Их наличие в разных традициях сильно колеблется, однако изменение действий и действующих лиц может происходить даже в рамках одной традиции. В Ираке и Армении влияние региональных диалектов распространяется также на язык вариантов текстов.

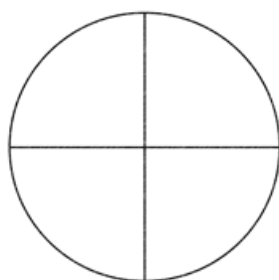
Поскольку восстановить исходный текст не представляется возможным¹⁵, каждый езидский религиозно-поэтический текст существует в различных вариантах, которые, как кажется, важно изучать исходя из целого, поскольку они зачастую дополняют друг друга; некоторые пропуски в одной версии могут сохраняться в другой. Таким образом, в езидизме как типично устной традиции подобные сравнения должны быть интегрированы в методологические подходы.

Сравнение ряда вариантов представленных выше текстов представляется недостаточным, чтобы сделать вывод о том, что и как конкретно варьируется в текстах. Автор, однако, преследовала цель проиллюстрировать параметры подобной вариации. Касательно того, в какой мере может варьироваться текст, необходимы дальнейшие исследования, в основу которых было бы положено более масштабное сравнение текстов с привлечением, в идеале, компьютерного текстуального анализа.

¹⁵ Это можно сделать, но, гипотетически, это будет безжизненный теоретический «текст».

ГЛАВА VI

ТЕНДЕНЦИЯ К СКРИПТУАЛИЗАЦИИ ДРЕВНЕЙ УСТНОЙ ТРАДИЦИИ И ДИСКУССИИ И СООБРАЖЕНИЯ О СОЗДАНИИ КАНОНА



Введение

В результате технического прогресса, более широкого распространения письменной религиозной литературы и повышения уровня общей образованности среди членов общины езидская религиозная традиция подвергается существенным изменениям. Большое количество миграционных волн (начиная с конца XX в., в ходе массовых перемещений внутри Ирака и Сирии, а также миграций из этих стран в Европу в результате преследования со стороны ИГИЛ) радикально исказило и отчасти прервало традиционные способы передачи езидского религиозного знания и культурной памяти в целом. Письменная культура и культура медиа стали играть важную роль в повседневной жизни езидов как в диаспоре, так и на родине и оказывать все возрастающее влияние на устную езидскую традицию. Мы сейчас являемся свидетелями уникального процесса скриптуализации древней устной традиции.

В этой главе мы попытаемся рассмотреть и исследовать следующие три фактора: 1) начало процесса скриптуализации изустно передаваемых религиозных текстов и растущее влияние письма и технологии медиа как на езидов в диаспоре, так и на родине; 2) каким образом это влияет на изменение статуса традиционных авторитетов и на создание новой группы авторитетов; 3) общинные дебаты по поводу создания канона. В основе этой главы лежит анализ самых разных материалов, начиная от дискуссий, опубликованных в езидских периодических изданиях, и вплоть до актуальных качественных интервью (qualitative interviews) с экспертами по религии и традиции, а также изучение свидетельств тех людей, которые явились очевидцами дебатов, посвященных созданию письменной езидской Священной книги.

Вплоть до недавнего времени основным способом коммуникации по религиозным вопросам у езидов было устное слово. Статус религиозной литературы, играющей ключевую роль в теологических вопросах, меняется в связи с тем, что теперь происходит запись изначально устной священной традиции. Как на родине, так и в диаспоре традиционная система передачи религиозного знания вынуждена развиваться с учетом новых обстоятельств, используя различные новые механизмы. Жизнь езидов сейчас находится в той фазе, где существуют устная и письменная традиции.

События, произошедшие в системе передачи религиозного знания, привели к значительным изменениям, связанным с религиозным и духовным авторитетом, который оказался перераспределен между рядом новых действующих лиц¹. Езидизм остался на стадии отсутствия канонизированных религиозных текстов. Говоря о священной устной езидской традиции, вряд ли можно привести какие-то подходящие сравнения с мировыми религиями. Однако процессы, происходящие в современном езидском обществе, вполне сравнимы с аналогичными процессами в некоторых мировых религиях в предыдущие тысячелетия. Исследование этих процессов может пролить свет на ход событий, имевших место во времена написания священных книг других религий².

Вопрос о том, принадлежат ли езиды к Людям Писания (*ahl al-kitāb*), является одним из наиболее актуальных для общин, живущих в непосредственной близости с мусульманами. Более того, этот вопрос стал ключевым, когда с 3 августа 2014 г. езиды Шенгала стали подвергаться жестоким нападениям со стороны боевиков ИГИЛ и были обвинены ими в дьяволопоклонничестве и в том, что они не являются *ahl al-kitāb*. Это привело к возобновлению дискуссий среди езидов. Вдобавок вопрос о принадлежности езидов к *ahl al-kitāb* был поставлен и некоторыми исламскими учеными, которые сделали новое заявление и обозначили «принятие» езидов в качестве Людей Писания (*ahl al-*

¹ См.: Omarkhali, Kh., 'Current changes in the Yezidi system of transmission of religious knowledge and status of spiritual authority', in Kh. Omarkhali (ed.), *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*, Series: Studies in Oriental Religions, vol. 68, Wiesbaden, 2014a, p. 67.

² Ученые заметили, что вопрос о том, *когда, зачем и как* изустно передаваемые религиозные тексты, сформировавшие, например, Веды и Авесту, были собраны и записаны, ставится очень редко и почти всегда остается без ответа. См., например: Witzel, M., 'The development of the Vedic canon and its schools: the social and political milieu', in Witzel, M. (ed.), *Inside the Texts, Beyond the Texts: New Approaches to the Study of the Vedas*; proceedings of the International Vedic Workshop, Harvard University (Opera Minora 2), Cambridge, 1997, p. 226; and Stausberg, M., 'The invention of a canon: the case of Zoroastrianism,' in A. van der Kooij and K. van der Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization, papers presented to the international conference of the Leiden institute for the study of religions (Lisor), held at Leiden 9–10 January 1997. With an annotated bibliography compiled by J. A. M. Snoek, Leiden-Boston-Köln, 1998, p. 257. Об устной передаче Авесты см.: Cantera, A. (ed.), *The Transmission of the Avesta*, Wiesbaden, 2012. По поводу дискуссии о роли устного слова и письма во времена раннего ислама, а также о способах передачи хадисов, т. е. сообщений о словах и делах пророка Мухаммеда и о более общем вопросе — передавались ли науки и поэзия в раннем исламе устно или письменно, см.: Schoeler, G. in collaboration with and translated by Toorawa, Sh. M., *The Genesis of Literature in Islam. From the Aural to the Read*, revised edition, Edinburgh, 2009. 1st edition Paris, 2002; Schoeler, G., *The Oral and the Written in Early Islam*, translated by U. Vagelpohl, edited by J. E. Montgomery, London and New York, 2006.*

kitāb) в письме, адресованном Ибрагиму 'Авваду ал-Бадри ('Абу Бакру ал-Багдади, 'Abū Bakr al-Baġdādī) и боевикам Исламского государства, подписанном 126 исламскими учеными 27 сентября 2014 г. Письмо содержало требование прекратить истребление езидов, поскольку их следует рассматривать как Людей Писания (*ahl al-kitāb*), и утверждение, что «с точки зрения закона Шариата они являются магами, ибо Пророк сказал: „Обращайтесь с ними так же, как вы обращаетесь с Людьми Писания“». Таким образом, они суть Люди Писания»³.

Все эти изменения, связанные с религиозной текстуальной традицией, породили дискуссию о создании езидского канона, которая получила отражение в ряде академических исследований. Данный дискурс, однако, еще не был проанализирован детальным образом. Эти дебаты возникли в разных общинах по разным причинам (см. ниже), и восприятие еще не созданного Писания также варьируется. Для одних будущий канон представляет собой собрание авторитетных священных текстов, в то время как другие воспринимают его как описание негласных правил или как комбинацию того и другого (ниже мы обсудим это подробно). Неизбежная на данный момент реконструкция и переориентация езидской религиозной традиции в условиях современных, по большей части западных, реалий уже началась. Как в 2008 г. отмечал Аккерман (Ackermann), езидизм находится в стадии лиминальности, когда происходит трансформация традиции⁴. Если раньше в традиционном езидизме как строго ортопрактической религии негласные религиозные правила, установленные общиной, были известны всем её членам посредством живой культурной памяти, то теперь в имеющей место лиминальной стадии перехода езидизма от устной ортопрактической к письменной ортодоксальной религии передача ценностей также прерывается либо же функционирует иначе, чем раньше. Это индуцирует еще более острую потребность в «артикуляции» различных негласных правил, что особенно необходимо — в первую очередь для молодежи — в процессе адаптации религии к новым условиям в диаспоре и к стремительно меняющемуся миру на родине. Молодые езиды в диаспоре часто воспитываются в условиях традиционного понимания религии, сталкиваясь при этом с необходимостью её объяснения её в терминах, приемлемых для современного мира, в котором им приходится жить.

Помимо таких важных вопросов, как упомянутая выше скриптуализация и обеспокоенность проблемой канона, молодое поколение езидов на родине и в диаспоре склоняется к современной интерпретации религиозной мифологии и адаптации её комментаторской традиции к новым условиям, пытаясь придать ей «научное» звучание. Среди других важных перемен нужно отметить лингвистическое и концептуальное «очищение» езидской традиции, имеющее своей целью устранение из нее элементов, воспринимаемых как исламские; эти элементы либо подвергаются современной интерпретации, обычно приобретая при этом другое значение, либо же просто рассматриваются как менее

³ § 11. Езиды. См.: Открытое письмо доктору Ибрагиму 'Авваду ал-Бадри, иначе называемому 'Абу Бакр ал-Багдади, бойцам и последователям самопровозглашенного Исламского государства, подписанное 126 учеными. Английский перевод этого письма доступен здесь: [Электронный ресурс] // URL: <http://www.lettertobaghdadi.com/14/english-v14.pdf> (дата обращения: 25.01.2016).

⁴ См.: Ackermann, A., 'Diaspora, cyberspace and Yezidism. The use of the Internet among Yezidis in Germany', *JKS* 6, 2008, p. 55.

значимые, либо, в итоге, древние арабские термины заменяются курдскими. Существует также и общая тенденция к гомогенности и унификации местных традиций, что особенно заметно в диаспоре. Еще одна трансформация, происходящая в современном езидизме, заключается в появлении различных понятий и чаяний, связанных с религиозной традицией, что является одной из причин конфликта поколений. Помимо всего этого имеют также место изменения в статусе религиозного авторитета и идентичности. Некоторые из указанных перемен уже начали обсуждаться в западной академической литературе, посвященной езидизму⁵.

1. Скриптуализация устных езидских священных текстов

В этой части исследуется процесс перехода езидской религиозной традиции от устной к письменной и технически опосредованной с прояснением следующих факторов: 1) основные изменения, сопутствующие этому процессу; 2) езидский «эмический» дискурс об этом процессе; 3) способы влияния скриптуализации на традиционные религиозные аспекты.

Как было показано в Главе II и отчасти будет обсуждаться далее, езидские интеллектуалы инициировали целый ряд процессов, среди которых нужно отметить следующие: 1) запись и собрание изустно передаваемых религиозных текстов, начиная с 1970-х гг.; 2) появление трех сборников священных текстов, опубликованных в конце 1970-х гг. в Ереване (1978), Москве (1978) и Багдаде (1979); 3) дальнейшие публикации текстов езидами на родине и в диаспоре; 4) систематическое изложение материала в письменном виде с указанием названия, отражающего суть рассматриваемого вопроса⁶; 5) публикация экзегетических традиций, объяснений и *месхабат* (лекций или учебных занятий); 6) анализы религиозных текстов езидами.

Как отмечалось ранее, еще до публикации многих езидских религиозных текстов в конце 1970-х гг. действительно существовали тетради и собрания для частного пользования (см.; Глава I), но они были скорее исключением,

⁵ Конфликт поколений в восприятии религиозной традиции был, например, изучен Ф. Крайенбрёком в сотрудничестве с другими учеными. См.: Kreyenbroek, Ph. G. in collaboration with Z. Kartal, Kh. Omarkhali, and Kh. Jindy Rashow, *Yezidism in Europe. Different Generations Speak about their Religion*, Wiesbaden, 2009. (*Avrupa'da Yezidilik Farklı kuşaklar dinleri hakkında konuşuyor*, from English to Turkish: Hikmet İlhan, Istanbul, 2011). Венгерский ученый Э. Шпет исследовала вопрос о влиянии письменности и письменных текстов на религиозную традицию езидов из регионов Дахук (Duhok) и Шейхан в Ираке. См.; Глава 5 в: Spät, E., *Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition*, Piscataway, NJ, Gorgias Dissertations in Religion 52, 2010, p. 125–146. См. также её ранее опубликованную статью по данной теме, включенную в упомянутый выше источник: Spät, E., 'Religious oral tradition and literacy among the Yezidis of Iraq', *Anthropos* 103, 2, 2008, p. 393–403. К вопросу о роли Интернета, особенно для молодого поколения в диаспоре, см.: A. Ackermann 2008: 54–83.

⁶ Классификация, однако, основывалась на традиции. См.: Silêman, X. and Cindî, X. [Rashow, Khalil Jindy], *Êzdiyatî: liber Roşnaya Hindek Têkstêd Aîniyî Êzdiyan* (Езидизм в свете некоторых религиозных езидских текстов), Baghdad, 1979; Reşo, X. C. [Rashow, Khalil Jindy], *Pern ji Edebê Dînê Êzdiyan* (Часть езидской религиозной литературы), vols. I–II, Duhok, 2004.

чем правилом. Собрания, используя письмо в качестве более стабильного средства, хранили для частного пользования членами семьи⁷, поэтому они не оказали какого-либо влияния на устный характер езидской религиозной традиции. В бывшем СССР, где уровень грамотности езидов по сравнению с другими общинами был самым высоким, религиозная традиция тем не менее сохранила свою устную природу — точное запоминание и декламацию религиозных текстов без использования записей.

Олссон отмечает, что «использование письма может превратить живую религию в систематизированный и овеществленный корпус печатных текстов, от которых знание более не наследуется, но приобретается. Передача религиозного знания теперь осуществляется иным способом и в условиях иной социальной практики. Теперь оно является частью дискурса, сосредоточенного в руках новых религиозных представителей...»⁸. Со временем некоторые езидские тексты были забыты и утрачены, что явилось результатом уменьшения их роли в традиции определенного региона и в определенное время. Письмо создает возможности для сохранения как самих текстов, так и их вариантов. Результатом их публикации явилось то, что езидские тексты оказались изъяты из своей многомерной, контекстуально обусловленной среды со всеми вытекающими из этого последствиями. Крайенбрёк считает, что «любая попытка записать часть устной традиции с неизбежностью приводит к изъятию данных текстов из одной сферы со своими собственными законами и возможностями и помещению их в другую сферу, регулируемую иными правилами, где, как ожидается, они будут удовлетворять уже другим требованиям»⁹.

1.1. От устной к письменной и технологически опосредованной традиции

В XXI в. для езидов стали доступны все средства массовой информации — печатные (книги, журналы, газеты), электронные (радио и телевидение), а также телефоны, компьютеры и интернет. Однако по-прежнему в езидских общинах можно обнаружить строго устные перформансы, не использующие письмо, а традиционные способы дословной передачи текстов мастерами сосуществуют с использованием рукописных и печатных текстов, записей на CD-диске, интернет-архива и декламаций во время телепередач¹⁰. Эти современные средства коммуникации также используются для циркуляции (и запоминания) священных текстов, что, в свою очередь, приводит к изменению

⁷ Одно из таких собраний под названием *Kitêba Qewla û Beyta* было записано в 1974 г. в Армении, оно включало 33 религиозных текста и обширный катехизис (около 70 вопросов и ответов) по религиозным вопросам. Хранится в личном архиве автора.

⁸ Olsson, T., 'Epilogue: the scripturalization of Ali-oriented religions', in T. Olsson, E. Özcalga and C. Raudvere (eds.), *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives*, papers read at a conference held at the Swedish Research Institute in Istanbul, November 25–27, 1996, Istanbul, 1998, p. 244.

⁹ Kreyenbroek, Ph. G. and Rashow, Kh. J., *God and Sheikh Adi are Perfect: Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Wiesbaden, 2005, p. XVI.

¹⁰ На некоторые программы приглашают сведущих в религиозных вопросах езидов, чаще всего молодых *каулбежей*, декламировать религиозные тексты и выступать на религиозные темы. Молодые *каулбежи* часто стремятся повысить свой религиозный авторитет через участие в подобных программах.

статуса авторитета, когда интеллектуалы пользуются бóльшим уважением, чем менее образованные традиционные эксперты. Способность к интерпретации (*ортодоксия*) становится более востребованной, чем повествование (*ортотраксия*). Роль духовного наставника (*hosta/sejde*) в обучении декламаторов религиозных текстов была и остается фактором, имеющим решающее значение. Однако мы сейчас можем наблюдать искусственное возрождение традиции, при которой молодые езиды изучают тексты по печатным сборникам, а авторитет духовного наставника подменяется печатными изданиями.

Ниже мы рассмотрим некоторые перемены в езидизме, явившиеся следствием текстуализации священной традиции. Также в этой части мы обсудим институциональные формы обучения в езидизме и дебаты среди езидов по поводу этой текстуализации.

В процессе текстуализации и перехода к технически опосредованной традиции можно наблюдать некоторые важные тенденции и изменения¹¹. Рассмотрим некоторые из них.

*Изменения, связанные с лингвистическим и концептуальным
«очищением» через устранение исламских элементов*

Некоторые тексты во время публикации в разных езидских общинах подверглись лингвистическим и концептуальным изменениям. В связи с этим у некоторых интеллектуалов возникла новая тенденция, связанная с «очищением» религиозных текстов от арабской терминологии путем замещения её терминологией на курманджи, например: *Padişê minî ekber e*¹² ('Мой Повелитель — величайший') заменяется на *Padşê min yekî herî mezin e*¹³. Подобные изменения вызывают ряд сложностей при устной декламации текстов, поскольку изменяют рифму и стихотворный размер. Однако более важными являются сознательные концептуальные изменения, где заменяются преимущественно исламские элементы: *Padişê min... rebê pêxember û Mehdî ye*¹⁴ ('Мой Повелитель... это Господь Бог пророка и Мехди') заменяется на *Padşê min... rebê xas û mediya*¹⁵ ('Мой Повелитель... — это Господь Бог Священных Существ (xas) и прошлого (?)'). Шпет в 2010 г. также отмечала, что езиды Ирака отвергали любые идеи исламского происхождения или появившиеся под влиянием ислама¹⁶.

¹¹ На некоторые из них уже обращалось внимание. См.: Spät 2010: 128–146. Этот автор также отмечает, что печатные труды стали влиять на самовосприятие езидов. Она пишет, что «письменное слово пользуется большим уважением и имеет гораздо больше доверия, чем память и знание живого человека» (Spät 2010: 129). Она предлагает несколько примеров того, как новые интерпретации опубликованных трудов используются езидскими читателями и становятся частью их устной традиции (Spät 2010: 129–133).

¹² Этот гимн был опубликован в: Omarkhali, Kh., 'Names of God and forms of address to God in Yezidism. With the religious Hymn of the Lord', *MO. International Journal for Oriental Manuscript Research* 15, 2, Saint Petersburg, 2009, p. 13–24.

¹³ *Êzdaname I. Qewl, Duha, Diroze û Jandilên Êzdiyan* (Êzdaname I. Qewls, Prayers, Diroze and Jandils of Yezidis), Bielefeld, 1999, p. 157.

¹⁴ См.: Экскурс I.

¹⁵ *Êzdaname* 1999: 154.

¹⁶ Spät 2010: 136ff.

Современные (часто «научные») интерпретации традиционных сюжетов

Еще одно явление, которое мы можем сегодня наблюдать, — это тенденция в сторону современной, зачастую «научной» интерпретации религии как в Ираке, так и в диаспоре. Как верно отмечает Шпет: «Езиды, учившиеся в школе и имеющие обширные и регулярные контакты с неезидами (мусульманами или христианами), стремятся модернизировать или переписать свои легенды, чтобы привести их в соответствие с ожиданиями людей извне, а также с их собственным приобретенным новым знанием истории и науки»¹⁷. В Армении, однако, большинство езидских экспертов по религиозному знанию проводят различие между своим мифологическим *Weltanschauung* (мировоззрением) и наукой, не усматривая в них противоречия.

Понимание печатных версий текстов в качестве «аутентичных»

На сегодня не существует канонических версий *каулов*; записанный и транскрибированный текст представляет собой всего лишь отражение определенного варианта религиозного гимна среди наличия иных вариантов того же гимна. Шпет отмечает, что езиды Иракского Курдистана стали настаивать на письменной версии как единственно верной и даже «подлинной», и далее добавляет, что «письменная версия приобретает репутацию и сущность священного писания»¹⁸. Согласно нашим наблюдениям, однако, есть много езидов как в указанном регионе, так и в других общинах, которые осознают, что это просто одна из многих других версий, а некоторые даже публикуют, к примеру, более полный вариант, а затем совершенно от него отличный. Следует также отметить, что опять же согласно нашим наблюдениям, большинство езидских экспертов вполне осведомлены о том, что опубликованный текст представляет собой один из вариантов, и они не утверждают, что последний — единственно верный. Они допускают, что опубликованный вариант, возможно, является наиболее полным, равно как и наоборот. Мы встречали езидов, которые вообще утверждали, что опубликованный текст был полон «ошибок», а они суть единственные, кто знает «правильный» вариант конкретного религиозного текста. Более того, езиды все еще воспринимают текст с его поливариативностью как *единый*, поэтому, когда, к примеру, публикуется какой-нибудь вариант, считается, что в публикации еще одного варианта больше нет необходимости, поскольку *этот текст* уже стал доступен в печатной форме.

Критические замечания

Как отмечает Дэвид Скенкленд, скриптуализация преимущественно «устно передаваемой культуры может привести к противоречивым результатам. Скриптуализация подразумевает консолидацию. Таким образом, традиция может приобрести еще большую ауру неоспоримого авторитета. Но в то же время она открыта для более широкой аудитории, которая может начать над

¹⁷ Spät 2010: 134. Ряд примеров на с. 133–136.

¹⁸ Ibid: 128.

ней задумываться — иногда в скептическом и критическом ключе»¹⁹. Это процесс, который уже происходит в Иракском Курдистане, Армении и Грузии, а также в диаспоре. Стоит добавить, что молодежь не только интересуется тем знанием, которое сообщают традиционные эксперты по религиозным текстам, но иногда занимает по отношению к нему критическую и даже провокационную позицию.

Перемены в техниках запоминания

Лорд считает, что когда сказитель думает о письменных текстах как фиксированных и пытается запомнить их слово в слово, сила фиксированной песни и техника запоминания будут задерживать его способность к устному творчеству²⁰. К тому же и многие другие яркие компоненты устной традиции исчезают из подобной техники. Перемены, связанные со скриптуализацией езидских религиозных текстов, являются столь же далеко идущими, хотя во многих отношениях и отличными. Учитывая, что езидская религиозная традиция требует дословного запоминания, езидский декламатор, который начинает свое обучение с письменных текстов без объяснений, не способен толковать многие фрагменты текста и таким способом невозможно выучить мелодию, а куплет может оказаться искусственно вставленным в неподходящем месте. Обычно, когда традиционные эксперты во время декламации текста забывают строфу, они останавливаются и начинают объяснять предыдущую строфу с помощью, например, мифов и легенд, чтобы удержать внимание аудитории, пока они вспоминают следующую строфу. Эта техника позволяет им выиграть время. Однако это работает только в том случае, если эксперт достаточно сведущ, чтобы суметь заполнить лакуны в декламации с помощью интересных, уместных и важных толкований текста, которые приходят ему в голову почти автоматически. У исполнителя, читающего текст, не будет необходимости включать в свою декламацию такие информативные интерлюдии, а скорее всего, он будет просто не способен на это.

1.1.1. Институциональные формы обучения езидизму

Сегодняшние езиды не чужды разным способам обучения своих детей езидской религии, включающим изучение религиозных текстов независимо от классического дословного запоминания текстуальной традиции и обучения комментариям к ней. Такой подход практиковался в «полутрадиционных» школах *кавалов* в деревне Бахзане в Ираке в середине 1920-х гг. Между 1940 и 1963 гг. в некоторых езидских школах существовали учебные классы по езидизму в регионах проживания езидов на территории Ирака²¹. В те времена уроки проводили езидские религиозные эксперты (например: *micêwir*, *qewil-*

¹⁹ Skankland, D., 'Academic and journalistic publications on the Alevi and Bektashi of Turkey', in T. Olsson, E. Özclalga, and C. Raudvere, (eds.), *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives*, papers read at a conference held at the Swedish Research Institute in Istanbul, November 25–27, 1996, Istanbul, 1998, p. 44.

²⁰ Lord, A. B., *The Singer of Tales*, Cambridge (Mass.), 1960, 3rd edition Atheneum, New York, 1970, p. 129f.

²¹ Подробнее об этом см.: Rêsan Hesên, *Êzdî û Xûndina Êzdiyatîyê* (Езиды и изучение езидизма), Duhok, 2007.

zan), которые не придерживались какой-либо структурированной образовательной программы; они обучали тому, что считали самым важным. После перерыва между 1963 и 1996 гг., когда Министерство образования автономного региона Иракского Курдистана дало официальное согласие на обучение езидизму в школах, находящихся в районах проживания езидов, эти уроки возобновились²².

Езидизм был внесен в программу тех школ автономного региона Иракского Курдистана, в которых подавляющее большинство учеников являются езидами. В некоторых езидских центрах (*Mala Êzdiyan*) в Германии²³ езиды учредили «воскресные школы», и попытки организации подобного рода обучения предпринимаются также в Армении и Грузии. Такое обучение зависит от специальных печатных материалов, т. е. учебников, которые начали появляться с 1994 г. в Ираке. Эти учебники подразумевают систематический способ объяснения религии и догматический подход по отношению к отобранному материалу. Анализ содержания ряда учебников²⁴ выявил следующие тенденции: 1) систематизация различных религиозных аспектов (например: главы, посвященные этике, общественному устройству, верованиям, практикам и т. д.); 2) авторитетный подход при отборе материала — берется, например, один вариант поэтического текста или прозаического рассказа (например: потоп пророка Ноя²⁵); 3) часто приводится сравнение с иудаизмом, исламом, христианством (например, в езидизме не существует пророка, подобного пророку Мухаммеду в исламе²⁶); 4) указываются религиозные термины и обычно каждый урок сопровождается маленьким глоссарием.

Первая религиозная организация *Bingehê Laliş* (букв.: ‘Основание Лалеша’) официально появилась в Дахуке 12 мая 1993 г. Была высказана просьба

²² Интересно, как Ресан Хасан в своей книге сформулировал конкретные цели образовательной программы езидизма: привить людям моральные и гуманистические убеждения; познать единого Бога, Тауси Малака и езидских Праведных Мужей и Заступников; сформировать человеческую личность на базе езидского религиозного знания и верований и прояснить её роль в общине; объяснить людям природу истины, уважения, единства и достойного поведения; обогатить и расширить понимание и представление людей касательно езидизма, в основе которого лежала бы подлинная курдская культура; обучить езидской традиции; научить правильному исполнению религиозных обрядов и, наконец, обучить курдскому — «сладкому родному языку». См.: Rêsan Hesên 2007: 40.

²³ Езиды Германии подняли вопрос о езидском образовании в школах, который сейчас находится в стадии дискуссии. В мае 2011 г. автор присутствовала на встрече в Министерстве образования Нижней Саксонии, где состоялось обсуждение по поводу улучшения этой образовательной программы.

²⁴ Например: *Êzidiyatî. Wane bo Qutabiyên Êzîdyâ ji Pola (1–6) Qunaxa Seretayî* (Езидизм. Для езидских учеников 1–6 классов начальной школы) prepared by Xidir Pîr Silêman, Duhok, 1996; rpt. in Baghdad, 2004; *Êzidiyatî. Wane bo Qutabiyên Êzdiyan. Navincî* (Езидизм. Для езидских учеников средней школы), collected by Rêsan Hesên Cindî, Xêrî Liyas ‘Elî, and others, 1–6, Erbil, 2005; *Êzidiyatî. Wane bo Qutabiyên Êzdiyan. Amadeyî* (Езидизм. Для езидских учеников старших классов), collected by Şemo Qasim Kelo, Xêrî Liyas ‘Elî, Rêsan Hesên Cindî, and others, 5–6, Erbil, 2005; Akbaş, E., *Êzidiyatî-1 (Waneyên Olî ji bo Zarokên Êzdiyan)* (Езидизм-1: Уроки по религии для езидских детей), Bremen, 2009.

²⁵ Akbaş 2009: 82.

²⁶ Ibid: 78.

составить первую учебную программу по езидизму в школах, и спустя год, в 1994 г., Пир Хедер Селейман подготовил первый базовый курс для 1–6-го классов²⁷. В течение последующих лет это издание было пересмотрено²⁸. Этот учебный подход включает в себя запоминание религиозных текстов частично или полностью как мальчиками, так и девочками²⁹. В 1998–1999 гг. езидизм преподавали в качестве одного из учебных предметов в 17 школах Ирака³⁰. Теперь езидизму официально обучают в школах, расположенных в районах проживания езидов, и особенно в школах, пользующихся прямой поддержкой Министерства образования Курдистанского автономного округа. Эти уроки являются частью школьного учебного плана и преподаются с 1-го по 12-й классы; после завершения каждого уровня ученики сдают экзамены.

Учебный персонал включает езидских мужчин и женщин, не закончивших каких-либо специальных учебных курсов теоретической подготовки по преподаванию езидизма³¹. Обычно они специализируются в других областях исследования, что ставит вопросы касательно того, в какой степени их интерпретация текстов и традиции в целом соответствует допустимым в традиционном езидизме рамкам.

Традиционный способ обучения, являющийся индивидуальным и словесным, отличается от организованных школьных форм, в основе которых

²⁷ Вскоре после этого он был опубликован в Дахуке (объем 84 страницы латинским шрифтом, тираж 6 тыс. экз.). В 1996 г. этот курс был переиздан тем же тиражом с использованием арабского шрифта. За два года были собраны комментарии и критические замечания, после чего была опубликована новая программа в 6 брошюрах. Основные темы шестилетней программы были следующие: 1-й класс: езиды монотеисты; Семь Ангелов; святые места и паломничества; пять религиозных обязанностей (*ferz*); кастовая система; почитание родителей; символические одеяния (*tok* и *berat*); обряды инициации (*bisk girtin*); некоторые езидские молитвы; 2-й класс: Бог; езидские праздники, например Новый год (*Sersalê*), пост во имя Эзи (*Rojîyê Êzî*), *Tiwaf* и др.; 3-й класс: ежедневные езидские молитвы; Бог, Семь Ангелов, Шейх Ади и некоторые святые личности; 4-й класс: Касыа Тауси Малака (*Qesîde of Tawîsî Melek*); Церемония *Tawûs gêran*; некоторые *бейты* и молитвы; 5-й класс: создание Вселенной; некоторые космогонические гимны; 6-й класс: некоторые другие гимны, касающиеся в основном святых личностей.

²⁸ Каждые два или три года езиды имеют возможность улучшать учебную программу и печатать её в более подробных вариантах. Новая версия программы вышла в 2012 г.

²⁹ Чтобы ввести в школах эти уроки, глава езидского образования собрал учителей и провел для них в Ханке, Шариа, Ба'дре и Дерабуне курсы, где они обучились методике преподавания в соответствии с этим учебником. Затем для улучшения программы были отобраны пять человек: Ресан Хасан Дженди, ведущий специалист по преподаванию езидизма, и четверо других участников группы: Шамо Касем Кело, Хери Ильяс 'Али (учитель курдского языка) и два преподавателя езидизма — Кадер Хасан 'Идо и Дарман Халаф Хидо.

³⁰ В следующих населенных пунктах: Каравила, Дерабун, Пабезне, Ханка Нуе (новая), Ханка Кавн (старая), Кабарту, Касерездин, Зайнийат, Шариа, Дасен, Кане 'Араб, Ба'дре, Зехера, Баджид Барав, Келе Сепи и Пешабуре (Rêsan Hesen 2007: 16). В течение следующих лет программа была введена и в других деревнях.

³¹ Однако глава образования в области езидизма (*serperîştîyarê perwerdî yê êzdiyatîyê*) должен пройти письменный экзамен, содержащий примерно 15 вопросов на понимание и объяснение различных аспектов езидизма.

лежит письменность и групповое обучение. Традиционные способы обучения имеют целью передачу знания ограниченной группе экспертов, чьей обязанностью в будущем будет совершение ритуалов, тогда как новые организованные формы образования стремятся научить езидских учеников более глубокому пониманию своей религии.

1.1.2. Езидский дискурс о текстуализации священной традиции

Запись религиозных текстов с целью их публикации в начале 1970-х вызвала активные дебаты в езидских общинах Ирака, Армении и Грузии по поводу записи изустно передаваемых текстов и в частности по поводу издания гимнов — *каулов*. Реакции, однако, были различные.

Реакция представителей священнических групп (пиры и шейхи) была в основном негативной как в общине Ирака, так и в Армении³². Несмотря на выступление против записи и публикации текстов большинством представителей священства и сведущих мирян, езидские интеллектуалы и большинство представителей мирян поддержали эту идею и рассматривали её как фактор положительного развития; и именно они стали теми, кто в основном приобретал печатные сборники и способствовал их распространению среди членов общины. В течение пяти лет можно было увидеть печатные сборники (позже также и копии) религиозных текстов во многих домах обеих общин. Следует вдобавок отметить, что большая часть декламаторов религиозных текстов для сборников Джалил были езидами из группы шейхов, и только несколько — представителями пиров. Как вспоминают братья Пир Рзайе Каке и Пир Канате Каке, жившие в то время в Армении, многие езидские священнослужители обсуждали возможность скриптуализации их изустно передаваемых религиозных текстов, и в частности эксперты, представители пиров, будучи наиболее консервативной группой, отказались декламировать тексты для этой цели³³. Некоторые шейхи также были против, но другие согласились сотрудничать. Джалиле Джалил вспоминает, что им было легче договориться о записи с представителями группы шейхов, нежели пиров³⁴.

Когда двое езидских интеллектуалов из Ирака, Пир Хедер Селейман и Шейх Халил Дженди (Рашо), начали собирать езидские религиозные гимны, поначалу они также встретили упорное сопротивление записи текстов, поскольку эксперты отказывались декламировать им гимны. Тогда они попросили тогдашнего езидского духовного лидера Баба Шейха Хаджи, сына Шейха Исмаила (*Babê Şêx Hecî Şêx Îsmail*), об «официальном» разрешении. Баба

³² Отрицательная реакция священнических групп на запись изустно передаваемых религиозных текстов — явление, весьма характерное для многих религиозных традиций, уже преодолевших этот процесс. Например, в зороастризме духовенство противилось записи Авесты и поначалу не принимало уже написанную книгу. В исламе ученые хадисоведы на протяжении 8-го и 9-го столетий спорили о допустимости записи хадисов. Многие придерживались мнения, что Коран должен оставаться единственной книгой ислама, и запись хадисов была запрещена. См.: Schoeler 2009: 2.

³³ Из беседы автора с Пиром Канате Каке от 2 августа 2005 г. Москва, Россия.

³⁴ Из беседы автора с профессором Джалиле Джалилом от 26 апреля 2013 г. Айх-грабен, Австрия.

Шейх сказал им: «Да будет грех сей на моей совести» и разрешил Пиру Хедеру и Шейху Халилу продолжить сбор и запись езидских гимнов³⁵.

Братья Джалил в Армении и Селейман и Дженди в Ираке в конце 1970-х гг. нарушили «табу», препятствующее записи религиозных текстов. После их публикации они столкнулись со сложностями в отношении содеянного; даже их информаторы часто осуждались остальными членами езидской общины. Однако, сломав эту «печать», они открыли дорогу к дальнейшим обширным публикациям текстов другими членами общины.

Около 2004 г. некоторые езиды стали публиковать религиозные гимны на езидских вебсайтах. Это также поначалу вызвало негативную реакцию со стороны консервативной езидской группы, которая заявила, что эти тексты — священные и что выставять их для всеобщего доступа оскорбительно и является профанацией этих текстов.

Реакция на скриптуализацию священной традиции и публикацию текстов в Интернете в последнее десятилетие претерпела существенные изменения. Однако все еще остается небольшая группа консервативно настроенных людей, в основном экспертов по религиозному знанию, которые выступают против этого.

1.2. Влияние скриптуализации на устную езидскую религиозную традицию

Ниже мы обсудим влияние письменности на экспертов по религиозным текстам, различные способы передачи знания и роль «посредника» (mediator) в восприятии аудиторией устных и письменных текстов. Затем следует обсуждение влияния медиа.

В XIX в. и вплоть до конца 1970-х гг. некоторые путешественники и ученые (см., например: Егиазаров 1891³⁶) опубликовали несколько езидских религиозных текстов. Поскольку эти записи почти никогда не попадали в руки езидов и были крайне редкими, они вообще не оказали какого-либо влияния на традицию. Когда же начиная с 1978 г. стали появляться печатные тексты, они стали доступны многим езидам в Ираке, Армении и Грузии. Усиливающаяся роль письма и электронных медиа в среде современных езидов позволила им охватить более широкую аудиторию и получить большее влияние.

Печатные езидские тексты отчасти влияли и на молодое поколение езидов в диаспоре, оказавшихся вдали от компактных езидских поселений и вырос-

³⁵ Из беседы автора с Пиром Хедером Селейманом от 7 июля 2007 г. Ольденбург, Германия, и из беседы с Шейхом Халилом Дженди (Рашо), 2007 г., Геттинген, Германия. Еще раньше они хотели собрать курдский фольклор в Иракском Курдистане, поэтому они написали письмо профессору Канату Калашовичу Курдоеву (*Qanatê Kurdo*), который в то время работал в Санкт-Петербурге (Россия). В своем ответе он написал им, что езидская религиозная литература неизвестна и её необходимо собрать и исследовать. В те времена езиды Ирака не разрешали даже записывать песню Эзди Мирза (*Stiranê Êzdi Mirza*), которая не является религиозным текстом. Во время своих полевых исследований и сбора езидских религиозных текстов Пир Хедер и Шейх Халил стали интересоваться езидской Священной книгой, но ничего не нашли, за исключением нескольких езидских рукописей *мешур*, хранящихся в домах пиров.

³⁶ Егиазаров, С. А. Краткий этнографическо-юридический очерк езидов Эриванской губернии // Записки Кавказского отдела ИРГО. Кн. XIII. Вып. 2, Тифлис, 1891. С. 171–288.

ших в письменной культуре, знакомых с чтением и письмом и, следовательно, с письменными источниками. Сборники религиозных текстов, опубликованные братьями Джалил, не оказали особого влияния на устную езидскую традицию в XX в., однако после распада Советского Союза и волн миграции множество молодых езидов обратились к этим сборникам и стали использовать их в качестве «первоисточников» для обучения. Лорд считает, что появление «правильных» текстов — это «погребальный звон по устному процессу»³⁷. Основные сборники, опубликованные Ордиханом Джалил и Джалиле Джалил в Армении и Москве, Пиром Хедером Селейманом и Шейхом Халилом Дженди Рашо в Ираке, и в особенности сборник, опубликованный в 2004 г. Рашо (Sheikh Xelil CINDî), частично повлияли на сегодняшнюю устную езидскую традицию; вопрос, однако, в том, окажут ли эти сборники столь же мощное влияние, какое оказали книги Негоша и Вука Караджича на эпическую традицию Югославии, где многие песни заучивались по этим книгам.

1.2.1. Декламатор религиозных текстов и письменность

Использование письма само по себе не ведет с необходимостью к угасанию устной религиозной езидской традиции. Езидская община Армении, например, подверглась большему влиянию письма, чем другие езидские общины. Однако устная традиция в Армении сохранялась живой вплоть до распада Советского Союза. Там были люди, которые изустно передавали религиозное знание, несмотря на то, что они были грамотны и даже могли быть выпускниками институтов и университетов. До тех пор, пока сохраняются главные факторы, поддерживающие живую устную езидскую традицию, она будет продолжать жить согласно своим собственным правилам, где печатные сборники религиозных текстов являются просто «фотографиями» определенных её фрагментов. Однако волны миграций и увеличившееся взаимное отчуждение между поколениями прервали традиционную передачу религиозного знания и культурной памяти от отцов и дедов к детям, письменные источники приобретают все большее значение.

Во всех езидских общинах по-прежнему много религиозных экспертов, которые не умеют читать и писать, хотя это и не исключает их контакта с письмом, например, через медиа или других людей, которые уже подверглись воздействию письменности. Наряду с ними существует ряд знакомых с письмом экспертов по религиозному знанию, которые делают звукозаписи своих текстов на кассетах и CD, и есть среди них группа читателей, увлеченных академическими публикациями на курдском и других языках.

Крупные езидские эксперты по религии в XX в. чаще всего не записывали при помощи письма известные им религиозно-поэтические тексты, *чирок* и толкования, только последующие поколения начали осуществлять их запись и публикацию. Например, религиозные тексты из репертуара Факира Хаджи (р. 1923) записывались и публиковались начиная с конца 1960-х в основном его сыном Бадале Факиром Хаджи; некоторые были записаны и распространены при помощи современных технических средств его внуком Ребаром Худеда, сыном Худеда Факира Хаджи.

³⁷ Lord 1970: 137.

Можно привести пример влияния письма на езидского эксперта — шейха (его имя здесь намеренно опущено ³⁸) в возрасте 40 лет, живущего в Иракском Курдистане. С раннего возраста он обучался религиозным текстам и их экзегезе, а также правильному поведению у своего отца и гостей дома. Затем он занялся самостоятельным активным изучением текстов, посещая разных сведущих в религии *факиров* Шенгала (*feqîrêd Şingalê*) и других знаменитых *каулбежей* с целью обогатить свой собственный репертуар. Он приходил к ним на пару дней, на неделю или на месяц. Как он нам рассказывал, в течение этого короткого времени на него изливалось слишком много информации, так что он не успевал все запоминать и в определенный период начал записывать тексты, чтобы перед тем, как вернуться домой, «собрать» их как можно больше. Дома он старался заучить выписанные тексты наизусть. Затем он стал собирать свои собственные записи, включающие запись его собственного репертуара, а также основные сборники опубликованных религиозных текстов, и периодически читать их. В ходе нашей последней встречи в 2012 г. он жаловался, что начал забывать свой репертуар, и объяснял, что это явилось следствием, во-первых, отсутствия практики и, во-вторых, отсутствием *необходимости* заучивать тексты наизусть, поскольку они были записаны или напечатаны. Знание, как он объяснял, никогда не может быть забыто, если оно записано. В начале своей «карьер» эксперта по традиции этот шейх всегда передавал свой материал устно, а затем стал пользоваться письмом, чтобы поддержать свою память и иметь возможность, когда возникала необходимость, свериться с письменными текстами. Такая необходимость, однако, стала возникать довольно часто. Если традиционный религиозный эксперт может перед исполнением посидеть в одиночестве в комнате, *декламируя* тексты по памяти, то некоторые современные эксперты, чтобы освежить свою память, могут, оставшись наедине в комнате, *почитать* опубликованные или выписанные тексты.

В ходе наших полевых исследований в деревне Зартонк (ранее Камышлу) в Армении мы провели интервью с двадцатилетним пиром, который декламировал несколько молитв и Гимн Кочаков (*Qewlê Koçekê*), практически уже забытый в Армении из-за отсутствия там *кочаков* (в их традиционном понимании). Когда его спросили, кто обучил его этому *каулу*, он сказал, что выучил его наизусть по сборнику Ордихана и Джалиле Джалила, тогда как мелодия (*kubrî*) была записана на одной из аудиокассет с декламациями его дедушки. Таким образом, он посчитал, что проще будет выучить текст по печатному сборнику, чем слушая аудиозапись декламации.

Так или иначе, обучение по «фиксированному» записанному тексту не делает такой способ репродукции текста всецело искусственным, поскольку, в любом случае, езидские религиозные тексты должны воспроизводиться «слово в слово» с весьма ограниченным пространством для личного творчества (это относится именно к поэтическим текстам, а не к экзегезе) ³⁹. Однако когда речь идет об эксперте, то имеется в виду не только воспроизведение заученного текста — подразумевается конкретное понимание традиции как целого, знание множества сюжетов, используемых для толкования сложных фрагментов религиозных текстов, правильная мелодия и т. д. Исполнители

³⁸ Интервью с ним состоялось в 2010 г. в Дахуке, Ирак.

³⁹ Подробнее об этом см.: Глава V.

должны быть готовы продемонстрировать свои творческие способности, знание толкований декламируемых текстов, ответить на любые вопросы, перейти от одной темы к другой, и последнее, но не менее важное, — они должны уметь построить религиозную проповедь (*месхабат*, что не является прерогативой исключительно *кавалов*), где их *tour de force* станет полностью видимым⁴⁰.

В. Я. Пропп, рассматривавший сюжет, стихи и мелодию как элементы художественного единства⁴¹, обращал внимание на трудность, с которой сталкиваются специалисты по литературоведению (мы бы добавили сюда также религиоведение и изучение устной традиции), вынужденные исследовать словесное искусство в отрыве от мелодии, вследствие отсутствия у них специальной музыковедческой подготовки. Исследование езидских религиозных текстов не может быть полным, если из него исключено их музыкальное исполнение⁴².

Как уже отмечалось ранее, письмо и уточнения текстов не всегда приводят к упадку устной традиции⁴³. Гуди отмечает, что «появление новых средств коммуникации не отменяет прежние (за исключением определенных ограниченных областей), оно дополняет и видоизменяет их. Речь дополняет жесты, письмо — речь, электронные средства информации — письмо»⁴⁴, и именно в этой стадии сейчас пребывает езидизм.

1.2.2. Роль «посредника» в восприятии устных и письменных текстов аудиторией

Ниже предлагается сравнение трех способов передачи и рецепции религиозного знания у современных езидов, т. е. при помощи 1) традиционной устной техники, 2) письменных источников и 3) школьного обучения.

Устные езидские религиозные тексты аудитория воспринимает от экспертов самого разного уровня, которые, помимо непосредственно передачи, отвечают также за «правильное» (согласно традиции данного места и времени)

⁴⁰ Священные поэмы (стихи *daftar*) в религии Йаресан (Ахл-и-Хакк) — которые могут исполняться как групповым вокалом, так и сольным (*nazm*), а также декламироваться без мелодии — заучиваются в основном через повторение. Традиция передавалась в основном устным путем и в меньшей степени при помощи использования письменных версий *daftar*. Поскольку доступ к надежным письменным вариантам растет день ото дня (благодаря усилиям переписчиков, типографиями и Интернету), все больше людей имеют возможность приобретать книги и читать по ним религиозные поэмы. Особое внимание уделяется заучиванию этих поэм наизусть через перечитывание и обсуждение (тому, кто желает исполнять поэмы с различным музыкальным сопровождением/*nazm*, рекомендуется выучить наизусть значительное их число). Автор благодарит доктора Парто Хушмандрад за предоставленную информацию.

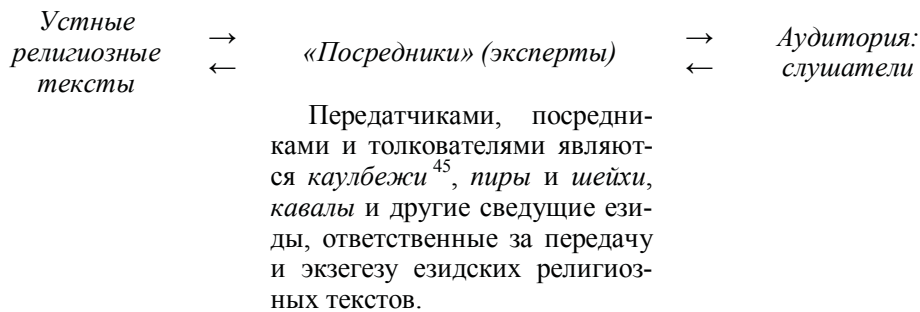
⁴¹ Пропп В. Я. Поэтика фольклора. Собрание трудов. М., 1998. С. 28.

⁴² Считается, что заучивать и воспроизводить строфы с мелодией гораздо легче, чем без нее. Однако, наши полевые исследования показали, что когда *каулбеж*, цитируя текст с мелодией, вдруг забывает следующую строфу, он пытается заново тихо проговорить весь текст без мелодии и затем, вспомнив, продолжает декламацию текста уже с оной.

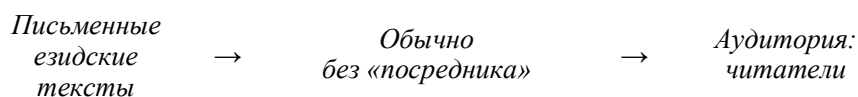
⁴³ Goody, J., *Myth, Ritual and the Oral*, Cambridge, 2010, p. 161.

⁴⁴ Goody 2010: 155.

восприятие информации слушателями. Декламация в ходе исполнения обычно сопровождается экзегезой текстов, во время которой возникает возможность диалога между экспертом и аудиторией.



На сегодня напечатано уже много религиозных текстов, в связи с чем они стали доступны широкой аудитории. Тексты могут читаться непосредственно с печатных изданий без помощи и руководства «посредника». Письменная информация понимается читателями в соответствии с их собственной подготовкой и знанием традиции. Любые вопросы в таком случае остаются без ответов, а ошибки в записи и опечатки воспринимаются и заучиваются как верные. В езидской устной традиции можно обнаружить ошибочное акустическое «копирование», т. е. акустическую путаницу, когда в процессе устного исполнения текст воспринимается искаженно и в результате неверно записывается. Без интерпретации эксперта информация может быть понята неправильно (в соответствии с езидской традицией). Мы сейчас можем быть свидетелями переинтерпретации текстов и даже просто их неверного истолкования езидской молодежью⁴⁶.



Третья структура передачи и восприятия религиозного знания осуществляется через школьное обучение. Преподаватели езидизма в школах Ирака, не являющиеся традиционными экспертами, часто толкуют тексты сообразно своему личному пониманию⁴⁷.

⁴⁵ Порядок перечисления соответствует убыванию степени вовлеченности в процесс передачи религиозного знания.

⁴⁶ Omarkhali 2014a: 74.

⁴⁷ Так было в Курдистане, когда мы опрашивали некоторых учеников, завершивших эти занятия, чтобы они высказали свое мнение о методах преподавания и учебных материалах. Многие ученики (10-х и 11-х классов) высоко оценили эти уроки, но отметили, что часто учителя не могли объяснить или истолковать некоторые религиозные тексты, а примеры, которые они выбирали для толкования и лучшего понимания текстов, порой заимствовались из областей, не связанных с данным обучением.

Школьные учебники → «Посредники» (учителя) → Аудитория: ученики
← (слушатели, читатели).

Посредники — учителя, имеющие, как правило, другую — свою основную — специализацию

Существенное отличие между описанными выше способами передачи и рецепции знания лежит в наличии или отсутствии помощи «посредника», а также в используемом им способе толкования текста — либо в соответствии с традицией, либо следуя современным объяснениям. Ассман отмечает, что канонические тексты могут раскрыть свое значение внутри треугольника, состоящего из текста–интерпретатора–слушателя⁴⁸. Вплоть до настоящего времени, характеризующегося состоянием «лиминальности», езидские тексты требовали участия третьего элемента — интерпретатора, который служил связующим звеном между текстом и его адресатом и транслировал все уровни значения текста.

1.2.3. Влияние медиа: езиды и религиозные тексты в Интернете

Использование езидами по всему миру электронных массмедиа, включающих радио, телевидение, а также Интернет с его необъятной сетью, является важным фактором, влияющим на традицию путем объединения общин в виртуальном мире. С 2000 г. езидские религиозные тексты были выложены на разных вебсайтах, запущенных в основном езидами диаспоры. В последние годы декламации текстов стали транслироваться по радио и телевидению. Начиная с 2008 г. автор заметила, что в Ираке езидская молодежь слушает и хранит записи исполнений религиозных текстов на своих мобильных телефонах и распространяет их при помощи технологии Bluetooth. Интернет также представляет собой еще одно часто используемое средство для передачи религиозных текстов. Эти записи можно рассматривать в качестве «памятников» живой устной езидской традиции и как день ото дня растущее количество фиксаций отдельных религиозных перформансов.

За последние пятнадцать лет киберпространство стало для езидов весьма важной социальной сферой. Использование Интернета в XXI в. позволило создать жизненно важные совместные езидские онлайн-общины⁴⁹. Многие езиды не колеблются в использовании возможностей, предоставляемых новыми мировыми технологиями. Интернет стал пространством активного религиозного взаимодействия для езидской молодежи со всего мира, объединенной в одну *cyber-êzdxane* (виртуальную езидскую общину. — *Пер.*).

Помимо активного обсуждения на форумах таких актуальных для молодого поколения вопросов, как древняя история, взаимоотношения езидизма и ислама, кастовая система, равенство полов и т. д., езиды начали также собирать религиозные тексты онлайн. На многих сайтах выложено большое коли-

⁴⁸ Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 6th edition, München, 2007, p. 95.

⁴⁹ Подробнее о киберпространстве в езидизме см.: Ackermann 2008: 54–83.

чество религиозных текстов⁵⁰. Современные запоминающие устройства предоставляют возможность хранить наряду с письменными огромное количество аудио- и видеоматериалов. Езиды также попытались на разных веб-сайтах создать частные и общественные цифровые архивы⁵¹. Одним из новых, но весьма распространенных видов деятельности езидов в Интернете является прослушивание заархивированных религиозных текстов и лекций (проповедей) в исполнении экспертов, а также чтение онлайн религиозных текстов.

Существует несколько чатов и дискуссионных интернет-форумов на разных языках, а также многоязыковые форумы для молодого поколения, которому недостаточное знание курманджи не позволяет общаться на религиозные темы.

В *cyber-êzdîxane* налицо перемены в социальной жизни и в статусе авторитета: *мриды* становятся гораздо более активными и обсуждают свои права на участие в передаче потока знаний. Вдобавок и международные контакты между разными общинами существенно усилились.

Пользователями Интернета в основном по-прежнему является молодежь. Большинство традиционных экспертов остаются в стороне от «виртуального пространства» и других медиаисточников и дискуссий, поэтому именно молодое поколение суть те, кто в основном создает новый езидский религиозный дискурс.

Филип Крайенбрёк отмечает, что введение новых медиа в западное общество привело некоторых ученых к идее «второго пришествия устности (orality)» или «постписьменной устности» на Западе, что, как ожидается, приведет к глубоким изменениям в восприятии мира⁵². Интернет-коммуникация объединяет элементы устной и письменной традиций. Согласно Уолтеру Онгу, в развитии культур существует определенный алгоритм, который можно описать следующим образом: *первоначальная устность* → *письмо* → *печатание* → *вторичная устность*. Несмотря на оговорки касательно подобных теорий в целом, автор решила использовать эту модель для иллюстрации развития событий, имеющих место в современной езидской общине. Процессы передачи религиозного знания изображены в таблице ниже.

⁵⁰ Почти всегда без указания источника, что, в свою очередь, ставит под сомнение подлинность и правильное воспроизведение текстов.

⁵¹ Сегодня езиды с таким рвением пытаются создавать свои собственные архивы и документировать события, что порою у нас оказывается более 50 записей одного религиозного праздника, но ни одна из них не является подходящей для использования из-за плохого качества и способа записи, а также ввиду постоянного отсутствия дополнительной информации о перформансах. Шиффелин отмечает, что транскрипция «представляет собой запись особого исполнения. В этом смысле она является разновидностью исторического документа, цель которого заключается в записи каждой детали действительно случившегося» (Schieffelin, E., 'Moving performance to text: can performance be transcribed?', *OT* 20/1, 2005, p. 80–92. Доступно на: <http://journal.oraltradition.org/issues/20i/schieffelin> (дата обращения: 27.12.2009)). Что такого особенного в транскрипции перформанса, относящегося к искусству словесности? Шиффелин пишет, что это прежде всего живое событие, и транскрипция влечет за собой гораздо больше, чем просто перенос словесного содержания исполнения в текст (Schieffelin 2005: 81).

⁵² Kreyenbroek, Ph., 'Storytelling, history and communal memory in pre-Islamic Iran', in Ch. Allison and Ph. Kreyenbroek (eds.), *Remembering the Past in Iranian Societies*, Wiesbaden, 2013b, p. 21.

Устные тексты	→ = → = → =	Рукописные собрания текстов			→ = → = → =		Устное вос- произведение письменных/ записанных текстов
			→ =	Печатные подлинные тексты	→ = → =	Аудио и Видео Медиа	
Передачики							
Каул- беж, пир, шейх, ка- вал, факир и др.	Каикуль, даф- тар, кетeb и др.		Сборники тек- стов, периодиче- ские издания и т. д.		Циркуляция кассет и CD ⁵³ с записью де- кламаций перед чле- нами семьи и в мест- ных общинах, Интер- нет, телепередачи и др.		Попытки ожи- вить устную тра- дицию (обычно молодым поколе- нием в диаспоре) при помощи пе- чатных текстов и аудиовидеозапи- сей
Доступность							
Для слушате- лей, пре- имуще- ственно езидов	Записанная ези- дским экспертом для своей семьи		Для всех езидов и других желающих			Для всех, в ос- новном для мо- лодого поколе- ния езидов	

Сегодня в езидском обществе можно наблюдать разные способы передачи религиозного знания, где одна система передачи не исключает другую. Так, столбцы в таблице не являются взаимоисключающими и не указывают переход строго от одной стадии к другой: скорее, в нынешнем, все еще преимущественно устном, езидском обществе все они сосуществуют.

2. Изменения в статусе религиозного авторитета

Использование письма и цифровых технологий для сохранения и передачи религиозного знания, что традиционно являлось прерогативой исключительно особой группы подготовленных людей⁵⁴, является ключевым фактором, который ведет к значительным изменениям в понимании статуса авторитета. Перемены в езидском обществе, упомянутые выше и явившиеся следствием таких факторов, как повышение уровня грамотности, ряд миграционных волн, глобализация, индивидуализация и роль современных медиа, привели к новым формам передачи религиозного знания и новому пониманию статуса духовного авторитета.

Изменения в структуре авторитета часто совпадают с другими глубинными изменениями, такими как миграции и перемены в традиционном образе жизни. Езидские религиозные авторитеты оказались в зависимости от новых условий, вынуждающих их работать в новой обстановке. В современном езидском обществе можно наблюдать ослабление института традиционного

⁵³ Записи на пленку декламаций религиозных текстов или частей религиозного дискурса часто были доступны в домах экспертов уже с 1970-х гг., а начиная с 2000-х эта тенденция только усилилась.

⁵⁴ О традиционных экспертах по религиозному знанию см.: Глава IV.

религиозного авторитета, часто воспринимаемого как наследие святилища в Лалеше, рост числа различных типов религиозных действующих лиц и новых религиозных институций, особенно в Иракском Курдистане ⁵⁵.

Существенной характеристикой в новом восприятии духовного авторитета является подчеркнутое противопоставление езидской традиции и индивидуального авторитета. Раньше *каулбежи* считали себя «архивариусами», носителями и толкователями традиции (про крайней мере частично), тогда как теперь в их самовосприятии произошли изменения. Некоторые из *каулбежей* больше не ощущают себя всецело ограниченными традицией и спокойно изменяют тексты и их толкования сообразно новым обстоятельствам ⁵⁶, пытаются применять разные тактики, чтобы на фоне традиции, к которой они принадлежат, выделить свой собственный голос.

Политическая нестабильность последних лет в Иракском Курдистане, особенно в Шенгале, оказала влияние на религиозную жизнь езидов и вынудила многих езидских мужчин (включая духовных и религиозных лидеров) покинуть свою родину. Вдобавок 14 августа 2007 г. две езидские деревни в Шенгале, населенные в основном представителями группы шейхов, пострадали от нападений, унесших жизни более чем 350 человек. Можно предположить, что это было целенаправленное истребление религиозных лидеров езидского духовенства. Кроме того, как уже отмечалось ранее, 3 августа 2014 г. езиды Шенгала подверглись чрезвычайно жестоким нападениям со стороны боевиков ИГИЛ, которые, помимо массовых убийств и порабощения женщин и детей, привели к массовому исходу из этого региона практически всех езидов. В последние годы некоторые важные езидские праздники отмечались с участием гораздо меньшего числа людей либо же вовсе были отменены по причинам безопасности (в частности, в 2008, 2009 и в последующие годы). Низкая посещаемость и сокращение числа отмечаемых езидских праздников и больших собраний внесли сбой в традиционную систему передачи религиозного знания.

Изменения, происходящие в разных странах проживания езидов и в диаспоре, нужно исследовать все по отдельности, поскольку зачастую они носят противоречивый характер. Отсутствие религиозных праздников, имеющих отношение к Лалешу, в езидских общинах Армении и Грузии, например, способствовало образованию другой институции, а именно домашним собраниям у представителей священнических семей, т. е. *пиров* и *шейхов*, в чьих руках сосредоточена большая часть религиозного знания ⁵⁷. Это усилило местный авторитет *пиров* и *шейхов* Кавказа. Распад Советского Союза (1991) внес значительные изменения в традиционный образ жизни «советских езидов». Начались миграции в Российскую Федерацию и Украину и образование там разрозненных поселений: это были новые условия с ограниченными возможностями для собраний, и езиды, таким образом, подпали под влияние более индивидуалистической культуры ⁵⁸.

⁵⁵ Omarkhali 2014a: 73.

⁵⁶ Ibid: 73.

⁵⁷ Такие собрания, разумеется, имеют более глубокие корни, уходящие в те времена, когда езиды еще не прибыли на территорию царской России, ныне Армении, а затем из Армении в Грузию.

⁵⁸ Omarkhali 2014a: 74.

16 июня 2015 г. в Грузии был открыт езидский «храм» *Quba Siltan Êzîd* и культурный центр «Дом езидов Грузии». Новое здание, некоторые ритуалы, сопровождающие открытие, равно как и многие обряды, связанные с этим храмом, в основном «подражали» ритуалам, совершаемым в Лалеше, в Ираке. В храме планируются регулярные богослужения для прихожан. В 2016 г. в Тбилиси под эгидой Духовного совета езидов Грузии планируется открытие Езидской духовной академии. Она призвана стать местом организации институциональной подготовки езидских экспертов по религиозным текстам или, как они называются на сайте ezidipress.com, богословов. Еще один храм был построен в Армении, помимо ранее открытого *ziyaret* в деревне Шамирам. Последний, *Quba Mêrê Dîwanê*, должен быть закончен в 2017 г. Уже построен культурный центр в том же районе, а также планируется библиотека и конференц-зал. Духовенство Лалеша благословило постройки в Грузии и Армении⁵⁹. Эти новые формы религиозных практик, по-видимому, в будущем окажут воздействие на восприятие духовного авторитета членами этих общин.

Множество молодых езидов в диаспоре (и на родине) находятся в поиске духовных авторитетов, которые могли бы дать им религиозное знание и ответить на вопросы, касающиеся адаптации древней религиозной традиции к новым реалиям их жизни. Традиционные духовные лидеры часто неспособны предложить им подобные ответы, ибо заученные ими толкования были актуальны для традиционных рамок езидизма. Поэтому новое поколение, часто обвиняющее старое и духовных авторитетов в религиозной некомпетентности, вынуждено искать ответы в других местах, прибегая к помощи письменных и электронных медиаисточников⁶⁰. Не находя ответов или находя противоречивые ответы, молодежь часто испытывает разочарование, что приводит их в еще большее замешательство по поводу их религиозной, личностной и социальной идентичности.

С одной стороны, существуют социально влиятельные институты, связанные с религией; с другой — есть люди, считающиеся «духовными» авторитетами в том смысле, что их мнение касательно религиозных вопросов имеет вес. В Ираке для сохранения езидской культуры было создано множество центров. Однако большинство простых езидов не имеют дела с сотрудниками этих организаций, которые зачастую чужды традиционному религиозному знанию. Например, 12 мая 1993 г. при поддержке правительства Курдского региона в Дахуке была создана религиозная организация *Bingehê Laliş*. По данным на 2012 г., у нее было 30 филиалов и офисов по всему району Курдистана, а также в Шенгале. Обычно простые езиды в качестве «авторитетов» рассматривают следующих людей/организации: езидский религиозный лидер (*mîr*), организация «Основание Лалеша» (*Bingehê Laliş*) в Иракском Курдистане и главу по делам езидов (*rêveberîya karûbarên êzdiyatîyê*) в Эрбиле и Сулеймании — всем им оказывается поддержка со стороны курдского правительства. Следовательно, под «религиозным авторитетом» езиды часто понимают либо человека, находящегося в рамках религиозных практик общины, либо имеющую власть организацию, выносящую официальные постановления, касающиеся дел общины. Так или иначе, эти люди не рассматриваются

⁵⁹ См.: <http://ezidipress.com/ru/?p=3918> (дата обращения: 19.08.2015).

⁶⁰ О схожих наблюдениях см.: Spät 2010: 126f.

езидами в качестве «духовных лидеров»; многие вообще избегают контактов с представителями этих организаций⁶¹.

Разделение легитимной власти, принадлежащее Максу Веберу, на три категории — «законное», «традиционное» и «харизматическое» — неприменимо к езидизму, где в авторитете или руководстве чаще всего присутствует определенная комбинация традиционных и харизматических черт. *Каулбежи*, например, являются харизматическими авторитетами, которые владеют религиозным знанием и обладают сильной личностью и обаянием, при этом всегда действуя в рамках традиции. В езидской религиозной традиции авторитет обычно характеризуется такими чертами, как невозмутимость и скромность⁶². В сегодняшнем езидском обществе можно обнаружить следующие типы авторитета:

Типология лидерства	Примеры	Легитимность и положение	Устная/Письменная традиция
Харизматический (и традиционный лидер)	<i>qewlbêj</i> , <i>qewal</i> , <i>qewlzan</i> , <i>qewlvan</i> , <i>ulmdar</i> , <i>feqîr</i> (среди этих групп могут быть и сведущие мриды), пир, шейх и др.	Знание традиции, признание и уважение со стороны членов общины	Основана на устной традиции
Традиционный лидер	Династия <i>миров</i> , священная иерархия в Лалеше	Наследственность, традиционность, как она понималась раньше, «авторитет вечного вчера»	Основана на устной традиции
Законно установленный авторитет	Духовный совет (<i>Meclîsê Ruhanî</i>), основанный езидскими организациями и центрами в Иракском Курдистане, Германии, Грузии и Армении	Собственные решения и инициатива, введенные в отношении авторитета общины	Основана на письменности; бюрократия, издание публикаций (книги и журналы). Часто сотрудничает с традиционными и харизматическими лидерами
Приобретенный авторитет	Частные лица, независимые исследователи с религиозной подготовкой	Активное участие в разных мероприятиях	Публикации и дискуссии по поводу противоречивой информации, нередко расходящейся с традицией. Попытки интерпретировать

⁶¹ Omarkhali 2014a: 74f. Во время полевых исследований в Курдистане почти никто из тех, с кем мы имели дело, не принимал какого-либо участия в политике; в основном это были факиры, каулбежи, шейхи и пиры, кочаки, пользующиеся известностью в своих районах благодаря своему религиозному знанию, однако не имеющие власти поддерживать какую-либо политическую организацию или партию.

⁶² Omarkhali 2014a: 73. Говоря о поведении авторитета, люди часто используют слово *giran* ('серьезный').

Типология лидерства	Примеры	Легитимность и положение	Устная/Письменная традиция
			традицию согласно своему собственному (часто современному) пониманию, обычно с использованием моделей из других культур

Проблема, с которой сталкиваются некоторые западные ученые (правда, не всегда осознаваемая), заключается в отсутствии знания различий, существующих между разными типами авторитетов, и в выборе информантов, неспособных обеспечить необходимой для их исследований информацией. Каждая группа упомянутых выше авторитетов может снабдить разной информацией, исходящей из различных точек зрения. Исследователи, занимающиеся религиозными аспектами езидизма, пытались получить информацию от тех езидских авторитетов, которых было проще всего разыскать и которые были наиболее открыты для дискуссии с европейцами. Эти люди не всегда в достаточной мере владеют религиозным знанием и не являются признанными и уважаемыми общиной авторитетами. Поэтому информация, полученная от таких информантов, нередко является спорной⁶³.

Сегодняшние езиды различают «религиозных» и «духовных» авторитетов, где первые суть те, кто обладает властью, а вторые — те, кого признают верующие. Сейчас можно наблюдать ослабление позиций традиционного «духовного авторитета», особенно среди молодого поколения. Новые, нетрадиционные авторитеты практически не признаются «традиционалистами» и воспринимаются с недоверием⁶⁴.

3. Дискурс общины по поводу письменного канона

Ниже мы рассмотрим езидские дискуссии по поводу создания канона и вопросы, связанные с этим процессом, такие, например, как кодификация канонических текстов и унификация существующих вариантов, стандартизация языка и т. д.

Формирование канона, как кажется, играет жизненно важную роль вживании религии и является ключевым моментом в процессе трансформации традиции из устной в письменную. Как и другие ортопрактические религии (или те, где ортопраксия преобладает), езидизм не использует кодифициро-

⁶³ См.: Kreyenbroek, Ph. and Omarkhali, Kh., 'Yezidi Spirits? On the question of Yezidi beliefs: A review article', *Kurdish Studies* 4(2), Special issue: Yezidism and Yezidi Studies in the early 21st century, guest edited by Omarkhali, Kh. and Kreyenbroek, Ph., London, 2016, p. 197–207. В качестве примера можно упомянуть исследователя, проводившего полевые исследования у езидов Армении. На его вопрос о том, какой из родов пиров занимает высшую позицию в иерархии, информатор, вместо *Pîrê çil pîra* (букв.: 'Пир сорока пиров'), ответил: *Pîrê çirt û pirt* (букв.: 'Пир глупостей (fiddlesticks)'), что, конечно же, было шуткой, которую, однако, ученый воспринял всерьез.

⁶⁴ Omarkhali 2014a: 75.

ванные учения, но сосредотачивается на передаче традиции, заботе о чистоте (concerns of purity), этических системах, жертвоприношениях и вопросах семьи. Письменность уже начала играть важную роль в передаче религиозного знания. Это, как верно отметил в 2005 г. Крайенбрёк, судя по всему, вызвало в современной езидской общине предположение, что «письменная религиозная культура, как она сложилась на Западе, отличается от традиционного езидизма лишь тем, что использует книги и журналы»⁶⁵. Поэтому сборники религиозных гимнов часто воспринимаются как эквивалент Священному Писанию других религий — в первую очередь христианства и ислама. Крайенбрёк далее говорит, что подобное сравнение «приводит к неявному допущению, что поэмы составляют четко выраженный канон независимых, данных в качестве откровения текстов, которые составляют основу для авторитета езидской традиции»⁶⁶.

Джек Гуди по поводу процесса канонизации отмечает, что в самом широком смысле его «можно понимать как процедуру, посредством которой человеческая деятельность становится институализированной, авторитетной и признается в качестве канонической»⁶⁷. Бар (Bahr) описывает канонизацию как процесс, при помощи которого определенному набору символов, текстов, действий или артефактов приписывается статус авторитета и нормативности⁶⁸. Этот процесс может растянуться на века, поскольку устные тексты в течение разных периодов записываются и изменяются. Результатом этого процесса обычно является священная книга или собрание священных текстов⁶⁹.

Термин «канон» часто используется по отношению к письменной традиции и воспринимается как собрание избранных письменных текстов, являющихся во всех смыслах замкнутыми (closed), неизменяемыми и стандартными. Многие ученые вдобавок указывают, что канон имеет внутреннюю связь с письменным словом и должен быть записан. Завершение *процесса канонизации* отражает веру в то, что период откровения подошел к концу, и поэтому боговдохновенные (inspired) тексты могут быть сведены в целостный и авторитетный *канон*.

Согласно Джералду Т. Шеппарду, одним из пониманий канона является то, что определенные правила, нормы и традиции, как считается, приобретают высокий авторитет⁷⁰. Крамер пишет, что когда мы говорим о значении канона

⁶⁵ Kreyenbroek and Rashow 2005: 46.

⁶⁶ Ibid: 46.

⁶⁷ Goody, J. (ed.), 'Canonization in oral and literate cultures,' in A. van der Kooij and K. van der Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization*, papers presented to the international conference of the Leiden institute for the study of religions (Lisor), held at Leiden 9–10 January 1997. With an annotated bibliography compiled by J. A. M. Snoek, Leiden-Boston-Köln, 1998, p. 3.

⁶⁸ Bahr, P., 'Kanon / Kanonisierung', in Ch. Auffahrt, J. Bernard, and H. Mohr (eds.), *Metzler Lexikon Religion*, vol. II, Stuttgart, 2000, p. 159ff.

⁶⁹ Как, например, буддийская Типитака или Ади Грантх у сикхов. Как отмечает Витцель (M. Witzel 1997: 258), ведический канон не является *писанием* в собственном смысле: Веды составлялись устно, и в определенном смысле они остаются таковыми — т. е. устной литературой — до сих пор. Их можно рассматривать наподобие *аудиокассетных записей*, сделанных в течение ведического периода, которые передавались изустно, не подвергаясь изменению практически ни на йоту.

⁷⁰ Sheppard G. T., 'Canon', *The Encyclopedia of Religion* 3, New York, 1987, p. 62–69.

на, предписываемом «каноническому» тексту, то обычно имеем в виду, что данный текст обладает признанным авторитетом внутри определенной общины⁷¹. Под канонем религиозная община, и в особенности её институты (литургия, школы, богословие и др.), понимает авторитетное собрание священных текстов и книг. Канонические писания наделяются более высоким значением в сравнении с другими текстами, в результате чего «канон» является основным фактом истории религиозной литературы⁷².

Несмотря на то что идея канона как собрания священных текстов была известна еще ранее IV в. до н. э., именно Христианская Церковь стала использовать слово *канон* в отношении содержания своего Священного Писания, в результате чего это слово приняло значение, сохраняющееся до сих пор. Сейчас понятие канона связано с идеей наследия священных текстов. Канон стал абсолютным авторитетом, который не допускает добавлений или сокращений. Хотя термин «канон» изначально использовался в отношении Библии, начиная с XIX в. он используется в рамках религиоведения для обозначения авторитетных текстов также и других религий⁷³.

Джеймс А. Сандерс отмечает, что «канон начинает оформляться... поскольку возникли вопросы, касающиеся идентичности или авторитета, а *неизменяемым* канон становится... несколько позже, когда вопрос идентичности в основном уже решен»⁷⁴. Согласно Ассману, само по себе возникновение понятия «канон», а также исторических явлений, с ним связанных (например: еврейская Библия, Палийский канон в буддизме и др.), относится к эпохам, отмеченным серьезными столкновениями между культурами, а также конфликтами внутри одной культуры⁷⁵. Именно в эти периоды усиливаются дискуссии по поводу формирования канона. Это случилось в эпоху ранней христианской Церкви, которая, например, была вынуждена, особенно ввиду появления в литературе множества гностических откровений, принять — после столетий споров — решение по поводу создания Священного Писания — канона⁷⁶. Бар пишет, что канонизация часто является реакцией на внутренний или внешний кризис⁷⁷. Вопрос создания канона сейчас является одним из важнейших для современного езидского общества, поскольку процесс перехода традиции из устной формы в письменную уже начался. Решающий шаг от ритуальной к текстуальной согласованности не связан непосредственно с появлением письменности, но только с прекращением процесса создания канона внутри традиции. Канонический текст нуждается в интерпретации и является, таким образом, моментом зарождения культуры комментирования⁷⁸.

Дискурс по поводу канона стал актуальным не только для езидов в своих странах, где они постоянно подвергаются обвинениям за то, что-де не являют-

⁷¹ Kraemer, D., 'The formation of Rabbinic Canon: authority and boundaries', *JBL* 110, New York, 1991, p. 613. The second usage of canon is in connection with standard lists or enumerations, such as in "the biblical canon" or "the canon of classics of Western literature."

⁷² Lang, B., 'Kanon', *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band III, Gesetz — Kult, 1993, p. 332.

⁷³ Lang 1993: 332.

⁷⁴ Sanders, J. A., *Torah and Canon*, Wipf & Stock Publishers, 1999, p. 91.

⁷⁵ Assmann 2007: 125.

⁷⁶ Ibid: 122.

⁷⁷ Bahr 2000: 160ff.

⁷⁸ См.: Assmann 2007: 94.

ся Людьми Писания (*ahl al-kitāb*), но также и для молодого поколения на родине и в диаспоре. Езидская молодежь, оказавшись в новых условиях, стала искать новые ориентиры и ощутила необходимость создания канона. Теолог из Гёттингена проф. Гернот Виснер (1933–1999) уже в 1994 г. в своем интервью в *Dengê Êzidiyan* ('Голос езидов') отмечал, что среди езидов, особенно среди молодежи, очевидна конфронтация между их религией и верованиями их родителей⁷⁹. Он утверждал, что в будущем езидская молодежь будет искать ориентиры в мире, который будет основываться уже не на езидских ценностях. Это значит, что молодое поколение также нуждается в создании «теологии», т. е. доктрины и «языка», касающихся его религии, которые помогли бы езидам разговаривать с представителями других религий. Он считал, что езидская теология может быть разработана, если в основу своего знания езиды положат фундаментальные принципы своей собственной религии⁸⁰. Один езидский эксперт по религиозному знанию из Ирака так высказывался по поводу роли ожидающей своего создания Книги для езидской молодежи: «Когда она будет написана (*bête nivîsîn*), когда люди узнают об этом, когда перед всеми встанут вопросы, то они смогут отвечать на них на основании слов *каулов*»⁸¹. Это, однако, подразумевает надежды, которые могут и не оправдаться.

Вполне вероятно, что, ввиду отсутствия в езидизме централизованного религиозного авторитета, начало процесса канонизации может оказаться непростым. Создание письменного канона является фундаментальной переменной, которая в конечном итоге может иметь грандиозные последствия для всей структуры коммуникации в религии и культуре езидов. Понадобится отдельное, более обстоятельное исследование, посвященное процессу канонизации устных езидских религиозных текстов, поэтому изложенные ниже допущения следует рассматривать как носящие предварительный характер.

3.1. Езидский дискурс по поводу канона

В езидском дискурсе применительно к понятию *канона* используется слово *qanûn*⁸². Сегодня в езидском сообществе имеют место частые дискуссии и предпринимаются попытки создания текстуального канона, что, в свою очередь, вызывает среди езидов самые разные реакции. Некоторые полагают, что отсутствие езидской Священной книги — это большое несчастье, аргументируя это тем, что именно поэтому езиды не рассматриваются в качестве Людей Писания (*ahl al-kitāb*) и подвергаются гонениям. Другие, наоборот, рады это-

⁷⁹ Wießner, G., 'Die Yeziden müssen eine eigene Theologie entwickeln', *Dengê Êzidiyan* 4, 1994.

⁸⁰ Wießner 1994.

⁸¹ Интервью с Шейхом Дашти, 17 декабря 2010 г. в Лалеше, Иракский Курдистан.

⁸² Греческое слово *Κανών* происходит от семитского слова (קָנָן), привнесенного в греческий мир вместе с обозначаемым им объектом. Его первым значением был строительный инструмент, и слово могло означать 'прямой шест, трость, правило, линейку'. Впоследствии слово приобрело ряд переносных значений, которые Ассман подразделяет на четыре семантические группы: 1) масштаб, правило, критерий; 2) модель, образец; 3) правило, норма; 4) список, перечень (Ассман 2004: 114). Церковь в течение двух веков спорила по поводу «канона», который рассматривался в качестве перечня священной литературы, причем само слово *канон* не использовалось (Ассман 2004: 122).

му отсутствию, видя в устной традиции главную причину сохранности религиозных текстов. Так в основном считают сведущие в религии люди — представители священнических групп, в чьих руках сосредоточено религиозное знание и традиционный авторитет. Некоторые консервативные езиды, особенно из Шенгала и Армении, считают, что если бы религиозные тексты были записаны и была создана единая священная книга, их священная традиция попала бы в руки других людей и могла бы быть «уничтожена»⁸³. Они полагают, что письменные тексты легко могут повредиться, в то время как устные — никогда, поскольку они хранятся в памяти людей. Эксперты — «носители» религиозной традиции обычно воспринимаются езидами в качестве живой Священной книги, в которой разные люди рассматриваются как «страницы» этой Книги⁸⁴. Помимо этих двух групп, есть много езидов, которые вообще не участвуют в этих дискуссиях, поскольку считают их неуместными.

Различные условия, в которых живут езидские общины, также способствовали появлению дискуссий по поводу канона. В Ираке эти дискуссии в значительной степени являются средством получения езидами признания их Людями Писания и, следовательно, обеспечения гарантии «безопасного» существования в этом регионе, тогда как в Европе (в основном в Германии и России) имеется большая потребность в упорядочении жизни, а также в объяснении и унификации религиозных догм, которые, как ожидается, канон принесет с собой. В Армении, например, гораздо более актуальными являются дискуссии, посвященные ранней истории общины и её развитию, нежели канону.

Большинство езидов считают, что Священная книга езидов (*Kitêba pîroz ya êzîdiyan*) либо уже существует, либо же была уничтожена «в процессе угнетения езидов» (*li fermanên li ser êzîdiyan*) в прошлом⁸⁵. С другой стороны, более консервативно настроенные люди утверждают, что подобной Книги у них вообще никогда не было и что «езидизм не любит книгу, а предпочитает (устное) эзотерическое знание ‘*ulmê batinê*’»⁸⁶. Как заметил Бадале Факир Хаджи, есть езидское выражение: «*Me îmana ji Qewl e*» («Мы верим в *каулы*»); а не: «*Me îmana ji Kitêb e!*» («Мы верим в Книгу!»)⁸⁷.

У езидов присутствует разное восприятие еще не созданного канона. Абстрактное понятие о собрании священных поэм в езидской мысли редко играет роль, сопоставимую с Библией или Кораном⁸⁸. В конечном счете всю эту историю инициировали в основном сами собиратели религиозных текстов⁸⁹. На деле же вариативность устной езидской традиции «препятствовала функ-

⁸³ Из интервью с Пиром Али из Шенгала от 25 апреля 2008 г., общинная деревня Мехат, Ирак, и Пиром Тосене Каро от 16 октября 2007 г., деревня Дузканд (Барож), Армения.

⁸⁴ Из интервью с Факиром Хаджи, Шейхом Дашти (из Ирака), Шейхом Азизе Меразом, Пиром Рзайе Каке (из Армении) и многими другими.

⁸⁵ Из интервью с Шейхом Дашти от 5 марта 2009 г., Ханке, Иракский Курдистан.

⁸⁶ Факир Хаджи, 5 марта 2009 г., Ба‘дре, Иракский Курдистан.

⁸⁷ Из телефонного разговора автора с Бадале Факиром Хаджи от 3 января 2009 г.

⁸⁸ Kreyenbroek and Rashow 2005: XVI.

⁸⁹ Так, Халил Дженди (Рашо) в своей статье *Dengê Êzîdiyan* пишет, что книга *Êzîdiyâtî*, которую он издал в соавторстве с Пиром Хедером Селейманом для езидской молодежи и интеллектуалов, особенно проживающих в Южном Курдистане (т. е. Ираке), стала аналогом Библии и Корана. См.: Cindî, X. [Rashow], ‘Derheqa pirtûka Êzîdiyâtî’ (О книге *Êzîdiyâtî*), *Dengê Êzîdiyan* 5, 1996, p. 31.

ционированию этих произведений в качестве исключительной и жесткой основы для религиозного авторитета»⁹⁰. *Каулбеж* Марване Халил подчеркивал важность Священной книги как свода правил и законов (*destûr*), общих для всех езидов, что и является главной функцией и основным значением канона. Последний, несомненно, означает религиозный «авторитет». Как таковой он является источником закона и нормативного поведения для прошлого, настоящего и будущего; он пребывает вне времени, поскольку сами тексты рассматриваются в качестве богоданных, внеисторических и вечных⁹¹. В езидских кругах, например, выдвигается аргумент, что традиционные обычаи могут быть изменены или упразднены, поскольку в *каулах* отсутствует упоминание о них⁹². Вот что рассказывает *каулбеж* Марване Халил о реакции на Священную книгу, которая функционировала бы в качестве закона и играла также важную роль в самосознании езидов как Людей Писания:

*Kitab destûr e. Miletê destûra xo nebit, ez di wê baweriyê da me, nikarî çû fitwa jî bidit. Mirov nikarî rehet bêjî: "Fîlan tişt helal e, fîlan tişt heram e!" Lazim destûr wê bête danan. Ew destûr çî ye? Ew destûr Kitab e. Wextê kitab, destûrekî rismî, bête çêkirin, bila xelqê ne êzîdî îman ji pê nebit, lê wekî baweriyekê ji bo miletê me çê kin, ku meşîk kîtabeke xo wa hey, me destûrekî rismî wa hey*⁹³.

Книга (*kitab*) — это закон (*destûr*). Люди, у которых нет своего закона, — я считаю, что такие люди не в состоянии что-либо определить. Человек не может спокойно сказать: «Это можно (т. е. законно), этого нельзя (т. е. неправомерно)!» Необходимо создать закон/правило (*destûr*). Что это за закон? Этим законом является Книга. Когда Книга (*kitab*), официальный закон (*destûrekî rismî*), будет создана — пусть в нее и не верят неезиды, — то будет, таким образом, создана и вера для наших людей — с тем чтобы и нам иметь свою Книгу, чтобы и у нас был официальный закон.

Он подчеркивает важность создания Священной книги, которая бы содержала не только религиозные тексты, но и мирские установления, руководствуясь которыми могли бы жить езиды и упорядочивать, таким образом, свою жизнь. Последние вопросы очень важны, особенно в диаспоре, где среди езидов начали размываться границы традиционных норм.

Стоит добавить, что в современной езидской общине бытует мнение, будто создание канона убережет езидскую общину от «исчезновения»⁹⁴.

Составлению авторитетного «канона» логически должно предшествовать признание авторитета за определенными людьми, которые бы могли взять эту

⁹⁰ Kreyenbroek and Rashow 2005: XVI.

⁹¹ Goody 1998: 5.

⁹² Этот аргумент, в частности, был выдвинут во время дискуссии о езидской эндогамии, состоявшейся в рамках «Семинара по езидизму и религии алевитов в диаспоре» (5 и 6 июля 1999 г., Берлин). См.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 46.

⁹³ Из интервью с Марване Халилом от 22 июля 2007 г., Ольденбург, Германия.

⁹⁴ Езидский интеллектуал из Ирака, живущий в Германии, Бадале Факир Хаджи в 2009 г. сетовал: «Я столько раз говорил людям, что нам нужно отправиться в Ирак и задокументировать и записать у езидов все религиозные тексты. Но я не могу осуществить это в одиночку». Из беседы автора с Бадале Факиром Хаджи от 3 января 2009 г., Ольденбург, Германия.

работу на себя. Вопрос о том, кто должен начать процесс канонизации и кто будет принимать решения в ходе его, связан с вопросом о власти⁹⁵. Признание такой власти, вовлеченной в этот процесс, является первым препятствием для езидов. В среде езидов существует множество точек зрения касательно того, как этот процесс должен проходить. Одна часть езидской интеллигенции (*intelligentsia*) считает, что этот процесс должен быть инициирован езидским «Принцем» (*Mîrê Êzdiyan*), который выпустил бы указ о начале процесса создания канона сведущими людьми⁹⁶. Другая позиция заключается в том, что этот процесс должен проводиться езидской интеллигенцией (*rewşenbîrên êzidiyan*)⁹⁷. В езидизме, однако, нет централизованной властной структуры или единого авторитета, *признаваемого* всеми членами общин.

Серьезным препятствием на пути канонизации с самого начала явилось противодействие со стороны консервативных езидов, некоторых племен и религиозных лидеров, а также интеллигенции. У единственного общепризнанного езидского религиозного центра в Лалеше была программа по сбору религиозных текстов и созданию канона. Духовный совет (*meclîsê ruhanî*)⁹⁸ в Лалеше образовал для этих целей Комиссию консультантов из 17 человек (*komîteya şêwirdaran*). Многие езиды, однако, считают, что эта ассоциация существует только номинально⁹⁹. Религиозный лидер езидов Мир Тахсин Бег дал свое согласие на скриптуализацию и канонизацию религиозных текстов. В качестве основного препятствия на этом пути он рассматривает езидских племенных вождей¹⁰⁰. У нас была долгая дискуссия с Бабе Чавушем, Факиром Хаджи, Шейхом Дашти и некоторыми другими религиозными экспертами и мужчинами, собравшимися вместе на *Dîwan* в Лалеше 17 декабря 2010 г. Вопрос о возможной канонизации и роли канона в будущем общины был обсужден, и Бабе Чавуш подтвердил, что *meclîsê rûhanî* по-прежнему планирует продолжить работу над этим.

Многие езиды из наиболее консервативных общин Шенгала и Армении выступают против создания Священной книги и говорят так: «Наша религия не любит [священные написанные] книги (*kitêb*), потому что она (книга) в

⁹⁵ Bahr 2000: 160.

⁹⁶ «*Mîrê êzidiyan dikare bêje 'ulimdaran û karê wisa bikin*» ('Езидский принц может сказать сведущим людям и довести такое дело до конца'). Согласно Факиру Хаджи, 5 марта 2009 г., Ба'дре.

⁹⁷ Согласно Шейху Дашти, 5 марта 2009 г., Ханка Кавн.

⁹⁸ В *Meclîsê Ruhani* сейчас входят лидер совета — Mîr (Мир Тахсин Баг), *Baba Sheikh* (Бабашех Хато Хаджи), *Pêşîmamê Mergêhê* (Фарок Халил), *Şêxê Wezîr* (Шейх Баркат Абдал) и *Meznê Qewala* (Кавал Селейман Сефо). В основном в этом совете пять человек, однако среди них нет ни *пиров*, ни *факиров* и др. *Meclîsê Ruhani*, со своей стороны, для этих целей создал «Комиссию консультантов» (*Komîteya Şêwirdaran* или *Lijna şîretkarî*), и, по их словам, у них есть программа по созданию канона, при этом, разумеется, без использования самого слова «канон». Эта Комиссия (*Komîteya Şêwirdaran*) состоит примерно из 20 человек: Кавал Селейман, Пешимам и др. В члены Комиссии входят жители таких деревень и центров, как Бозан, Шейхан, Шария, Эсейан, Ба'шика и Бахзане, Ханке, Ба'дре и др. Информация предоставлена Бадале Факиром Хаджи 3 января 2009 г.

⁹⁹ Из беседы автора с Бадале Факиром Хаджи 3 января 2009 г., Ольденбург, Германия.

¹⁰⁰ Из беседы автора с Миром Тахсином Бегом в 2008 г. Ба'дре, Иракский Курдистан.

сердце (*yê sîngî*) и является эзотерической (*batinê*)»¹⁰¹. В качестве аргумента Факир Хаджи процитировал строфу из религиозного гимна, в первой строке которой говорится: «Шейх Ади говорит так: „Мы не приемлем знания с пером“ (*Yê me ne bi 'ilmê qelemê ye*, т. е. письменное знание)»¹⁰².

Однако есть много езидов, которые поддерживают идею создания канона. Каулбеж Марване Халил считает, что Священная книга должна быть создана: «Езидский канон должен быть записан, Книга езидизма должна быть создана»¹⁰³. Он также полагает, что должно быть создано не просто собрание священных текстов, но именно Книга (он использовал слово '*qanûn*'), куда следует записать все столпы религии: «То, что является самым важным для езидов и в чем они сегодня нуждаются, — так это в том, что нам нужен официальный закон, что нужно создать Книгу, которая будет общепризнанной!»¹⁰⁴ Шейх Дашти также поддерживает современные движения по созданию единой Священной книги: «Крайне необходимо создать [священную] Книгу: из-за её отсутствия езидизм находится в отсталом положении»¹⁰⁵.

Как мы уже указывали, дискуссии по поводу создания Книги в Ираке связаны в первую очередь с вопросом о (не)принадлежности к *ahl al-kitāb*:

Sedê cara êzîdî dê pirsîyara ji min ken, dê bêjin: "Noho, bisilman, felah dê bêjine me: 'Ka kitaba we? We kitab nîne. Madam we kitab nîye, we dîn nîne'."

Сотни раз езиды спрашивали меня: «Вот мусульмане (*bisilman*) и христиане (*felah*) говорят нам: „Где же ваша [Священная] книга (*kitab*)? У вас нет Книги. А раз у вас нет Книги, значит, у вас нет и религии“».

Ma ba bisilmantî, ba felahtî roja çêbûnê, ma kitaba wan ji ezmana hate xware? Na, piştî Mihemed ew ayatê wî hatine kom kirin û înayîne, kirine kitabe, ji nû bo xo kirine destûreke rismî ye. Ba felahtiyêşîk ha hosa û ba jehûdiyêşîk ha hosa. Yenî piştî wan bi çend salanşîk ew hemû gerandine êk û bo xo kirine kitabe, bi xo kirine destûrekî rismî ye û bi mîletê xo dayîne qebûlkirinê. Mîlet bi wî destûrî bi rê va çûye.

Разве [Священная] книга в исламе или христианстве сошла с небес в день Творения? Нет. После Мухаммеда были собраны его аяты и [из них] создана Книга; только тогда [они] создали себе официальный закон (*destûreke rismî*). То же самое с христианством и иудаизмом. Это значит, что спустя много лет они все собрались вместе и создали себе Книгу, сами создали официальный закон и заставили свои народы принять его. Люди следовали закону.

¹⁰¹ Согласно Факиру Хаджи от 5 марта 2009 г., Ба'дре, Иракский Курдистан.

¹⁰² Согласно Факиру Хаджи от 5 марта 2009 г., Ба'дре, Иракский Курдистан.

¹⁰³ *Mecbûr destûreke êzîdî bête nivîsîn, kitabekê êzidiyatî bête çêkirin*. Из интервью с Марване Халилом от 22 июля 2007 г., Ольденбург, Германия.

¹⁰⁴ *Tiştê bo êzîdiya herî girîng ê êzdî îro di hewcê yîn, bo me destûrek rismî divêt, kitabek bête çêkirin û di dinyayê da bête qebûl kirin!* Из интервью с Марване Халилом от 22 июля 2007 г., Ольденбург, Германия.

¹⁰⁵ *Çêkirina kitabekê gelek pêwîst e, û hindî nebe jî êzidiyatî paşde diçe*. Согласно Шейху Дашти, 5 марта 2009 г., Ханке.

*Vêca em êzîdî tiştê herî mohimî, emê di hewce yne, bi ditîna min, kitabek ji her tiştî muhîmtir e. Divê kitabek bo êzîdiya bête çêkirin*¹⁰⁶.

Теперь же для нас, езидов, самым важным является то, что нам, на мой взгляд, нужна [Священная] книга. Необходимо, чтобы была создана Книга для езидов.

Среди езидов было предпринято несколько неудачных попыток созыва конгрессов и конференций, посвященных вопросу создания канона. Однако налицо отсутствие приверженности этому процессу в среде езидской общины¹⁰⁷. Бадале Факир Хаджи считает, что вопрос скриптуализации и канонизации потребует долгого времени и много упорного труда, в который община не готова инвестировать¹⁰⁸. После атак ИГИЛ на езидов общине, безусловно, потребуется время, чтобы снова вернуться к этим дискуссиям. С другой стороны, это может мотивировать езидов попытаться создать канон уже в ближайшем будущем — чтобы попытаться защитить своих детей от дальнейших гонений.

3.2. Вопросы, связанные с созданием канона

Процесс канонизации, очевидно, приведет к появлению некоторых важных вопросов.

3.2.1. Текстовый корпус канона: священные и канонические тексты

Большинство езидов считают, что Книга должна не только представлять собой собрание религиозных текстов, но также иметь для езидов и практическую ценность в качестве изложения правил надлежащего поведения. Другие полагают, что этот канон должен быть просто сборником текстов, собранных с целью их сохранения. Для езидов процесс отбора текстов для канона очень важен, поскольку он отражает также и конкретную систему ценностей в современном обществе. Наличие неприкосновенного корпуса священных текстов, возможно, произведет эффект. Многие молодые эксперты видят в каноне собрание не текстов, но их толкований, а также систему «правил»¹⁰⁹ для людей, находящихся в поиске «верного» пути и неспособных в качестве руководства использовать записанное Священное Писание.

Одним из ключевых вопросов езидского дискурса по поводу канона является отбор религиозных текстов, т. е. решение, какие тексты следует принять в качестве канонических и включить их, таким образом, в канон, а какие нет.

¹⁰⁶ Из интервью с Марване Халилом, от 22 июля 2007 г., Ольденбург, Германия.

¹⁰⁷ В 2009 г. езиды запланировали организовать в Ольденбурге конференцию, посвященную езидским религиозным текстам. Однако спустя несколько месяцев было принято решение посвятить конференцию езидам — героям истории XIX–XX вв. Организаторы сослались на то, что тема религиозных текстов слишком трудна для обсуждения.

¹⁰⁸ Из телефонной беседы автора с Бадале Факиром Хаджи от 3 января 2009 г.

¹⁰⁹ Они называют его «закон/правило езидской религии» (*qanûna diyaneta êzdi-yatiyê*).

Некоторые езиды думают, что в канон должны быть включены все категории езидской религиозной литературы¹¹⁰. Многие езидские интеллектуалы полагают, что процесс канонизации требует совместной работы езидского духовенства и ученых. Вот что говорит по этому поводу один езидский эксперт из Ирака (имя специально опущено):

Ev tiştê hosa mirov dikarit bikit ne ji Mîr Tehsîn Beg û ne ji meclîsê ruhanî. Ew ne 'alimê dînî ne. Zanebûna wan di Qewla da ya kêr e. Bes çend 'alimêd di nava êzîdiya da heyne, û ne ji êzdiyên Eraqê jîk, ji êzdiyêd her der, û ser wê çendê ra, çend însanên êzîdî ji qanûnê fehm dikit, û mesele, doktora ser êzdiyatiyê înane, di êzdiyatiyê da şareza û zanebûna wan di felsefa êzdiyatiyê da gelek hey, ew însanêd hosa, ê dînî û pê zanebûna dinyayî. Ew însanêd pêk rûnit û bikarit vê kitabê nav xo da çê ken. Her meclîsê ruhanî jî amade bit, û Mîr Tehsîn Beg jî amade bit.

Такие дела не может совершить ни Мир Тахсин Бег, ни Духовный совет. Они не являются специалистами по религии. Их знание *каулов* — ограничено. Есть среди езидов некоторые специалисты по религиозным вопросам, и не только из езидов Ирака, пусть они будут отовсюду, и в их числе люди, которые понимают закон (*qanûn*) и которые, например, получили докторские степени по езидизму, являются специалистами в езидизме и знают очень хорошо езидскую философию, такие вот люди, т. е. сведущие в религиозных (*dînî*) и в мирских делах (*dinyayî*). Такие люди должны сесть вместе, и [совместными усилиями они] могут создать эту Книгу. Пусть там также присутствует Духовный совет и Мир Тахсин Бег.

Более консервативные эксперты, такие как Факир Хаджи, считают, что *Robarîn* и *Payîzok* (см.: Глава II) не должны войти в канонический корпус¹¹¹. Он добавляет, что нужно четко отделять езидскую «литературу» (например: *çîrok, çîvanok, dastan*) от религиозного знания (*'ulim*)¹¹². А вот что говорит об этом Шейх Дашти: «Пусть они войдут в него (т. е. в канон), но они считаются литературой (*edeb*) и отличаются от *каулов*, и пусть они будут в отдельном томе¹¹³».

Марване Халил предлагает выбирать *каулы* сообразно тематике:

Heke kitabeke êzdiyatiyê jî bête çêkirin, ez bêjim, bila çend Qewlêd me yêd êzîdiyan hene, hemû bikevine wê kitabê da. Hindek Qewl wêd heyn li ser xelîqetê diaxivin: di baweriya êzdiyatiyê da xelîqet çi ye, çawa dinya hate avakirin, Xodê kî ye. Ew tiştê mûhîm e. Çend melayeka ne, her milyaketekî wezîfeta

Если езидская Книга (*kitabeke êzdiyatiyê*) будет создана, пусть все наши езидские *каулы*, которые у нас есть, будут включены в Книгу. Есть некоторые *каулы*, которые рассказывают о Творении (*xelîqet*): чем, согласно езидской вере, является Творение, как был создан мир, кто Бог. Это очень важная вещь. Сколько ангелов, какова функция каждого ангела (*milyaket*). Это очень важная вещь.

¹¹⁰ Согласно Шейху Дашти, 5 марта 2009 г., Ханке, Иракский Курдистан.

¹¹¹ *Ne bi çêbûna kitêbê re ye* ('Они не имеют отношения к созданию Книги')

¹¹² Там же.

¹¹³ Из интервью с Шейхом Дашти от 5 марта 2009 г., Ханке.

wî çî ye. Eva tişteki geleki mûhîm e. Kinyat çawa çê bû. Eva tişteki geleki mûhîm e. Ev divê bête behs kirin. Hindek Qewl wêd heyn ser kerametêd xasa, ka derwêşî di êzdiyatîyê da çî ye, keramet çî ye, êzdiyatî bi çî çavî vî tiştî dê rênin.

Как была создана Вселенная. Это очень важная вещь. Это нужно обсудить. Есть некоторые *каулы* о чудесах (*keramet*) Святых Мужей (*xas*), что значит, согласно езидизму, быть дервишем, что такое чудотворная сила, как смотрит на это езидизм.

Согласно многим молодым экспертам по религиозному знанию, а также представителям молодого поколения в диаспоре, основная часть канона должна образовать *erkanêd*¹¹⁴ *dînî* ('столпы религии'), т. е. основные «столпы» езидизма, воспринимаемые как общеобязательные. Тем не менее названия и количество текстов, которые предлагаются для внесения, не являются фиксированными и разнятся от общины к общине. Эти столпы религии включают, например, пост, молитвы, уважение к родителям, правдивость, трудолюбие, сознательность и т. д.

Ji nû ser wê çendê ra, hindek tişt wêd heyn, erkanêd dînî ne. Mesele, êd fer in bo mêrê êzîdî ku wî tiştî ser xo bi cî bînit, îsanekî êzîdî bit. Mesele, rojgirtin di êzdiyatîyê de çend qîmeta wê ye û çende pîroz e. Du'a û Dîroze ferzeke ji ferzêd dînî ye û çende pîroz e. Ser van tiştê bi axivî û ser erkanêd dînî. Erkanêd dînî di diyaneta Êzîdî da çî ne? Êk jê qedrê dayik û babî, mesele, êk jê rastî, êk jê xîret, êk jê bext. Ev tiştêd hosa bi sebeqe bêne gotin.

Более того, есть некоторые вещи — они суть «столпы» религии (*erkanêd dînî*). Что, например, важно выполнять человеку, если он езид. Каково, например, значение поста в езидизме и насколько он священен. Молитвы (*Du'a* и *Dîroze*) — это одна из религиозных обязанностей, насколько священными являются они. [Он] (канон) расскажет об этих вещах и о столпах религии. Что такое столпы религии в езидизме? Один из них — это, например, уважение к родителям, один из них — это правда (*rastî*), один из них — сознательность/честность (*bext*). Такие вещи будут сказаны строфами.

*An mesele di êzdiyatîyê da mirov ji dîn bikevî, ew çî tişt e, wextê mirov diket, mirov ji dîn dikevî, yenî mirov ji îmanê dikevî. Ew tiştêd hosa bêne nivîsîn*¹¹⁵.

Или, к примеру, уходит в езидизме человек из религии — что это за поступок (букв.: вещь), совершив который, человек выходит из религии, т. е. человек выпадает из веры. Такие вещи должны быть записаны.

Имеет место также дискурс и о том, что должно быть исключено из канона:

Û sed tiştê helal û heram di diyaneta êzdiyatîyê da jê bête naskirin. Û helal çî ye û heram çî

А также должны быть прояснены сотни дозволенных и запрещенных в езидизме вещей. То, что дозволено

¹¹⁴ Термин восходит к исламскому *arkân*.

¹¹⁵ Из интервью с Марване Халилом от 22 июля 2007 г., Ольденбург, Германия.

*ye. Hindek tişt nava me êzdiya da hene, ne ji dînî hatine. Ez dikarim bêjim adetên ictimayî ne û çû se-beqêd Qewla jî ser wan nînin, bes me di nava xo da wekî heram ra dîtî. Xwarina xasê: di êzdiyatîyê da çû sebeqa Qewlî ser wî nehate gotin. Û çû êzîdî bi xwarina xasê heram jî nabit. Bes adeteke ictimayî ye. Tiştê hosa ez nabînim mûhîm û ne illa bikevite di wê kitabê da*¹¹⁶.

(*helal*), и то, что запрещено (*heram*). Есть у нас — езидов — некоторые вещи, пришедшие не из религии. Я могу сказать, [что это] общественные установления (*adetên ictimayî*), и нет таких строф в *каулах*, которые говорили бы о них, просто сами мы между собой восприняли их как запретные. Например, употребление в пищу салата-латука. Это всего лишь общественное установление. Такие вещи я не считаю важными и их совсем не обязательно включать в Книгу.

Согласно некоторым езидам, тексты, которые следует исключить из езидского канона, могут рассматриваться как *неканонические*, однако их нужно включить в другую — новую — книгу, которая, как они говорят, будет уважаема и найдет себе место в религиозной жизни езидов. Езидский дискурс канона показывает, что некоторые езиды согласны в том, что канон должен состоять как минимум из двух частей; в одну войдет собрание всех важных езидских религиозных текстов (основная её часть будет посвящена *каулам*) и жизненных правил, содержанием второй части станут различные категории религиозной литературы и прозаические рассказы (мифы и легенды), которые играют важнейшую роль в толковании основных текстов¹¹⁷.

3.2.2. Кодификация канонических текстов

Во время сбора и публикации религиозных текстов некоторые езиды начали составлять их тематическую классификацию¹¹⁸ в соответствии с категориями¹¹⁹. В позднейших печатных сборниках текстов присутствует тенденция к стандартизации открывающих и закрывающих формул¹²⁰, которые в устной традиции гораздо более вариативны.

Одним из обсуждаемых в езидизме вопросов является возможность использования модели, которая легла бы в основу структуры канона, например, определенного порядка, в соответствии с которым будут расположены разные части. Бадале Факир Хаджи считает, что для определения такого порядка езиды должны обратиться к опыту других религий¹²¹. Порядок текстов, отобран-

¹¹⁶ Из интервью с Марване Халилом от 22 июля 2007 г., Ольденбург, Германия.

¹¹⁷ Важно отметить, что письменные езидские тексты в этой дискуссии не рассматриваются.

¹¹⁸ Например: Silêman and Cindî 1979.

¹¹⁹ Например: Reşo 2004.

¹²⁰ См., например: Dinanî, Ş. Q., *Çend Têkistên Pîroz yên Ola Êzdiyan* (Некоторые священные тексты езидской религии), vol. I, Duhok, 2012. В этом сборнике практически все тексты имеют одинаковые открывающие и закрывающие формулы, что невозможно представить в устной езидской традиции.

¹²¹ Из беседы автора с Бадале Факиром Хаджи от 15 декабря 2007 г., Ольденбург, Германия. Виденгрен, например, считает, что Авеста была оформлена в один канон из двух разных изводов; первый, под названием *nîpêk*, является письменной формой Аве-

ных для канона, также представляет собой тему для дискуссии. В качестве такового порядка могла бы быть использована традиционная иерархия текстов, где главная позиция сохраняется за *каулами*¹²². Широко распространено мнение, что сначала должны идти *Каулы Овны* (*Berane Qewl*) — самые важные и наиболее почитаемые гимны — или, по крайней мере, они должны составить основную часть канонического корпуса. Факир Хаджи считает, что «это зависит от текстов, поскольку некоторые *каулы* более важны, чем остальные»¹²³.

Вопрос об упорядочении текстов канона находится у езидов на стадии обсуждения, однако все соглашаются с тем, что религиозные гимны, *каулы* (главным образом *Каулы Овны*), должны составить первую и основную часть Книги.

3.2.3. Унификация разных вариантов или выбор одного

Поскольку езидская традиция по-прежнему является преимущественно устной и каждый текст имеет разные варианты, одним из основных вопросов дискурса является вопрос о выборе наиболее «правильного» варианта и о критерии для такого выбора. В отличие от устных эпических традиций, где, согласно Лорду, «мы не можем осмысленно говорить о „варианте“, поскольку нет никакого „подлинника“, который бы варьировался»¹²⁴, в езидизме широко бытует мнение, что некогда существовал «подлинный» текст, который теперь доступен только посредством своих сохранившихся вариантов. Можно предположить, что религиозные и общественные авторитеты сыграют ключевую роль в том, какой из декламаций отдать предпочтение.

Бадале Факир Хаджи полагает, что *Meclîsê Ruhanî* должен объединиться с езидскими учеными и что следует организовать конгресс, в котором приняли бы участие представители езидов всех стран, они смогли бы принять решение по поводу официального (*resmî*) варианта текста¹²⁵.

Практически все эксперты сходятся в том, что тексты не должны быть стандартизированы¹²⁶. Факир Хаджи, например, считает, что «не надо вводить стандартизацию; он (вариант текста) должен оставаться у каждого человека таким, какой он у него есть».

Кажется маловероятным, чтобы на основании существующих вариантов могла быть установлена единая авторитетная форма текста¹²⁷. Поскольку все

сты, которая передавалась магами из Шизы в Азербайджане, второй — *apastāk* (*aβastāy*) — устная форма, передаваемая священниками — хербадами из Истахра. См.: Widengren, G., *Religionsphänomenologie*, Berlin, 1969, p. 577.

¹²² *Qewl serwer in* ('*Каулы* — это самое важное'). Согласно Шейху Дашти, 5 марта 2009, Ханке.

¹²³ *Li goreyî tekist dimîne û hinek Qewl hene ji hinekan giringtir in*. Согласно Факиру Хаджи, 5 марта 2009 г., Ба'дре.

¹²⁴ Lord 1970: 101.

¹²⁵ Из беседы автора с Бадале Факиром Хаджи от 15 декабря 2007 г., Ольденбург, Германия.

¹²⁶ *Standartkirin nabe, gereke li cem her kesekî weke xwe be*. Из интервью с Факиром Хаджи от 5 марта 2009 г., Ба'дре.

¹²⁷ Тем не менее *Qewlê di 'Emrekî da Mame* (*Lalîş A 24*, 2006: 174–182) является примером одной из первых попыток редакции и унификации разных вариантов текста. Этот *каул* был опубликован Мирзой Шейхом Селейманом, при корректировании его он использовал следующие материалы: рукописи Шейха Абдалы Шейха Баро в

езиды уделяют очень тщательное внимание религиозным текстам, любые искусственные изменения в тексте, который они выучили у своих религиозных наставников, будут иметь следствием негативную реакцию и, возможно, даже приведут к тому, что такой текст будет отвергнут. Те варианты текстов, которые будут отобраны в качестве канонических, скорее всего, подействуют на остальные существующие варианты как фактор подавления, что в итоге может привести к их забвению.

3.2.4. Стандартизация языка

Весьма вероятно, что на протяжении истории в религиозные тексты проникали сторонние слова и строки, что в разных общинах приводило к некоторым его изменениям, сегодня же большинство традиционных езидов согласны с тем, что никому не дозволяется вносить в эти тексты какие-либо изменения. Существуют разные мнения по поводу стандартизации языка тех религиозных текстов, которые войдут в канон.

Факир Хаджи считает, что «нельзя изменять ни единого слова [в тексте], он должен оставаться таким, каким был»¹²⁸. Шейх Дашти поддерживает это мнение: «Нельзя изменять язык, и слова должны оставаться такими, какими они были»¹²⁹. Вдобавок все соглашаются, что тексты, составленные на арабском, должны оставаться без перевода¹³⁰.

Доступные свидетельства, состоящие из публикаций в езидских периодических изданиях и общинных дискуссий, убедительно доказывают, что сегодня езиды считают приемлемым перевод религиозных текстов на другие языки, и все религиозные эксперты единогласны во мнении, что такой перевод будет способствовать лучшему пониманию содержания текстов молодым поколением, однако язык исходных текстов необходимо оставить в неприкосновенности, ибо он воспринимается в качестве языка священного, а также языка ритуалов.

3.2.5. Признание канона

Ван де Бик пишет: «...нельзя... говорить о *создании* канона, а только о его *признании*»¹³¹. Учитывая целый ряд езидских религиозных традиций,

Ба'шике, в 1994 г.; рукописи Пешимама Баба Шейха, Шейха Намана Шейха Лийаса в деревне Эсийан в 1996 г., которые он запросил у сыновей Баба Шейха Лийаса в 1993 г.; по рукописям Шейха Халата Шейха Надира в общинной деревне (*komelgeh*) Мехат, в 1997 г.; рукописи Шейха Хедера Кало в Хана Сор, Шенгал, который транскрибировал этот *каул* со слов своего покойного отца Факира Кало в 1970-е гг. Кроме того, он консультировался с Шейхом Хедером Шейхом Беркаром в Бахзане, в 1996 г. Этот вариант *каула* был переиздан в: Dinanî I (2012: 259–266).

¹²⁸ *Nabe meriv çi peyvan biguhêze, divê weke xwe bin*. Из интервью с Факиром Хаджи от 5 марта 2009 г., Ба'дре.

¹²⁹ *Divê nehên guhastin, belku weke xwe bimînîn*. Из интервью с Шейхом Дашти от 5 марта 2009 г., Ханке.

¹³⁰ *Nabe bêne wergêran. Lazim e weke xwe bimînîn*. Из интервью: с Факиром Хаджи от 5 марта 2009 г., Ба'дре; с Шейхом Дашти от 5 марта 2009 г., Ханке.

¹³¹ Van de Beek, A., 'Being convinced: on the foundation of the Christian Canon,' in A. van der Kooij and K. van der Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization*, papers presented to the international conference of the Leiden institute for the study of religions

вполне можно предположить, что какой бы ни была форма первого опубликованного канона, вряд ли она будет признана всеми сегментами общины. Факир Хаджи считает, что признание канона всеми общинами будет проблематичным ввиду различного отношения к нему¹³². В качестве примеров можно привести параллели с традицией йаресанизма, где, как и в езидизме, вопрос организованного процесса канонизации представляется очень сложным¹³³.

Заключение

Устная езидская религиозная традиция основывается на достаточно сложном процессе заучивания наизусть текстов, а в некоторых случаях и их экзегезы. Эта устная передача осуществляется от поколения к поколению, а изменения имеют место в рамках установленных традицией параметров.

Целый ряд событий побудил езидов реорганизовать и переосмыслить свою религиозную и культурную традицию. Налаживая контакты со своими соседями неезидами, сами езиды оказались под воздействием многорелигиозных реалий. Миграции не только повлекли за собой существенные изменения, затронувшие систему передачи религиозного знания и статус авторитета, но также оказали влияние на общественные чаяния и требования, предъявляемые к религиозным текстам. Благодаря печати и другим медиа каждый индивид получает возможность участвовать в процессе передачи езидских религиозных текстов. Ключевое изменение в понимании духовного авторитета заключается в широком признании индивидуальной роли религиозных экспертов в передаче и толковании текстов, а не просто в том, что они действуют в строгих рамках традиции¹³⁴.

Процесс письменной фиксации, включающий цифровое воспроизведение текстов членами общины, начался около двух десятилетий назад и ускорился в последние годы. Это, однако, не означает, что автоматически произойдет полный переход устной традиции в письменную¹³⁵, поскольку устная передача по-прежнему играет ключевую роль; количество тетрадей у декламаторов значительно увеличилось (хотя оно по-прежнему невелико), но они

(LISOR), held at Leiden 9–10 January 1997. With an annotated bibliography compiled by J. A. M. Snoek, Leiden-Boston-Köln, 1998, p. 335, cited Koopmans, J., *De Nederlandse geloofsbelijdenis*, Amsterdam, 1939, p. 46f.

¹³² Из интервью с Факиром Хаджи от 5 марта 2009 г., Ба'дре.

¹³³ В религии йаресанизма у разных ханданов существуют различные варианты «канонических» гимнов — *каламов*. Только в одном районе Курдистана в Иране существует 11 ханданов, которые не объединены сообразно каноническим вариантам своих религиозных гимнов. Существует явная вероятность, что неорганизованный процесс канонизации в ближайшем будущем приведет езидскую общину к тем же трудностям, что и традицию йаресанизма.

¹³⁴ Omarkhali 2014a: 75.

¹³⁵ Вансина отмечает, что после того, как тексты стали записывать, устная традиция *ipso facto* не может быть утеряна. Наоборот, какое-то время тексты по традиции продолжают рассказывать, а спустя некоторое время они могут быть записаны. См.: Vansina, J., *Oral Tradition as History*, Madison, Wisconsin, 1985, p. 31. В свою очередь, письменные записи могут служить источником для устной традиции. Так возникает смешанный период передачи, который может длиться достаточно долгое время, как, например, на Мадагаскаре.

используются только временно, в качестве подспорья для памяти, и никогда не используются во время самой декламации. Использование отныне в религиозных практиках письменности, вне всякого сомнения, приведет к глубоким переменам в истории езидской общины. Как отмечает Ян Ассман, письмо делит всю историю на два периода: период, основанный на ритуалах и повторении, и период, в основе которого лежит толкование текстов ¹³⁶, т. е. переход от ортопраксии к ортодоксии ¹³⁷. В отличие от скриптуализации священной традиции, которая уже началась среди езидов, личный контакт с наставником по-прежнему остается самым ценным методом изучения религиозных текстов. Как было показано выше, следствием глобализации, индивидуализации, внедрения письменности и цифровых медиа явились длительная эрозия традиционных форм религиозного езидского авторитета и связанные с этим проблемы.

В связи с этими изменениями значительно возросла потребность в создании езидского канона. Этот дискурс отражает убеждение, что еще не созданный канон сможет существенно улучшить жизнь езидов, предоставив им статус, аналогичный статусу Людей Писания, и обеспечит молодое поколение четкими границами и правилами в их повседневной жизни. Большинство езидов полагают, что тексты, которые составят канон, должны содержать информацию о религии и правильном поведении для последователей езидизма.

Однако, как мы уже могли заметить, с этим процессом связано множество проблем, таких, например, как отсутствие главного авторитета, вариативность, отсутствие опыта переложения изустно передаваемых текстов на письмо и многое другое. Не следует, однако, все эти изменения рассматривать в качестве «погребального звона» ¹³⁸ по устной езидской традиции, ибо Интернет и письменность в то же время создают также и новые возможности для езидизма. Вполне вероятно, что будущее создание канона подействует как мост между традицией древней, основанной в основном на обрядовой когерентности ¹³⁹ (ritual coherence), и современной (вероятно, письменной) традицией, в основе которой лежит текстовая когерентность (textual coherence).

¹³⁶ Assmann 2007: 96.

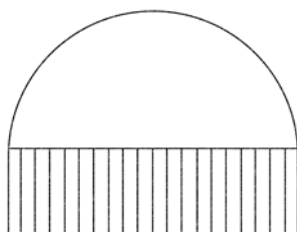
¹³⁷ Это отмечал также и Крайенбрёк, см.: Kreyenbroek, Ph. G., *Yezidism: its Background, Observances and Textual Tradition*, Lewiston New York, 1995, p. 18f; См. также: Allison, Ch., *The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan*, London, 2001, p. 50.

¹³⁸ Выражение Алберта Б. Лорда в отношении сербохорватской эпической традиции. См.: Lord 1970: 137.

¹³⁹ Терминология Яна Ассмана.

Экскурс I

ОБРАЗЦЫ УСТНЫХ ЕЗИДСКИХ РЕЛИГИОЗНО-ПОЭТИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ



Данный экскурс представляет собой репрезентативный отбор текстов из общин Иракского Курдистана и Армении, относящихся к различным категориям устной религиозной литературы, таким как *каулы*, *беѳты*, *дуа* (*Du'a*), *дерозга* (*Dirozge*), *пеѳт парда* (*Pişt Perde*) и *касыда* (*Qeside*). Большая часть представленных ниже текстов были записаны нами во время полевых исследований у езидов Армении и Иракского Курдистана. Чтобы избежать повторов, мы отобрали тексты либо ранее еще не публиковавшиеся, либо представляющие собой новые — еще не переведенные на другие языки — варианты. Тексты представлены в соответствии с категориями, которым они принадлежат. Девять из этих текстов были продекламированы езидами в Армении, семь — езидами в Ираке.

Сначала идут два религиозных гимна — Гимн Господу (*Qewlê Padişa*) и Гимн Слабого и Разбитого (*Qewlê Zebûnî Meksûr*). Затем следует *Беѳт* О Дом (*Beyta Heyî Malê*) и Гимн За Завесой (*Qewlê Pişt Perde*), которые, согласно езидской традиции в Ираке, считаются принадлежащими к категории *Pişt Perde*. За ними следует *Беѳт* Шейха Шамса (*Beyta Şêşims*), имеющий также и другое название — *Беѳт* Утра (*Beyta Sibê*). Затем *Дерозга* Шейха Шамса (*Dirozga Şêşims*), которая является результатом комбинации нескольких религиозных текстов, декламируемых езидами на Кавказе. После нее представлены два варианта езидского Свидетельства Веры (*Şehdetiya Dîn*), выученные от одного наставника. В группу последних текстов входят Молитва к Дервишу Земли (*Du'ayê Dewrêşê 'Erd*, в двух вариантах), Молитва на Омовение Лица (*Du'a çevşûştinê*), Молитва Луны (*Du'a hîvê*), Молитва Тауси Малака (*Du'a Tawûsî Melek*) и две *касыды*: *Касыда* Пир Камала (*Qesîda Pîrê Kemal*, в двух вариантах) и *Касыда* Шейха Бабека (*Qesîda Şêx Babîk*).

Перевод религиозных текстов был максимально приближен к языкам оригинала — курманджи и арабскому. В квадратных скобках приведены вспомогательные слова и фразы для лучшего понимания текста. В круглых скобках указаны краткие пояснения или буквальное значение рассматриваемого слова или фразы.

1. Гимн Господу — *Qewlê Padişa*

Этот вариант Гимна Господу (*Qewlê Padişa*)¹ был записан автором у одного эксперта² по религиозным текстам из Иракского Курдистана. Текст содержит 35 строф (*sebeqs*). Известен и другой вариант этого гимна, состоящий из 42 строф³. Поскольку порядок строф в обоих текстах совпадает, мы решили в конце первого полного варианта привести 8 строф из другого варианта, где они были помещены между строфами 17 и 18. Этот *каул* декламируется без мелодии (*kubrî*).

Езиды считают, что этот *каул* был сочинен Шейхом Фахре Адейа(ном) (Sheikh Fexrê Adiya(n)), поскольку в одной из заключительных строф (в строфе 30) упоминается его имя. Большинство езидских экспертов, однако, полагают, что *каул* в его нынешней форме не является древним, а составлен сравнительно недавно. Такое явление, когда недавно сочиненные высказывания приписываются известным в истории традиции лицам, в устной литературе встречается довольно часто. Очевидно, некоторые из позднейших слоев подверглись влиянию более ранних текстов, с которыми в итоге слились и способствовали появлению относительно нетрадиционного понимания Бога. Из Гимна Господу можно заметить, что Бог обладает множеством различных атрибутов, показывая свою созидательную природу, единство, совершенство, вечность, всепрощение, милость, всеведение, всемогущество, величие, справедливость и истину, неизменность, бесстрастность и др., а такое описание Бога не соответствует устной традиции. По-видимому, текст находится под сильным влиянием исламской традиции. Кажется вполне уместным включить его в данную подборку для того, чтобы проиллюстрировать процесс создания новых текстов, в то же время широко воспринимаемых как часть древней традиции.

В езидских религиозных текстах используется множество форм обращения к Богу. При этом слова могут быть как иранского, так и арабского происхождения: *Xwedê* ('Бог'), *Xudan* ('Господин') *Xudavend* ('Господь'), *Padişa* ('Владыка'), *Mîr* ('Принц'), *Rebî* ('Господь мой') или *Reb* ('Господь'), *Îlahiyo* ('О Бог мой', звательный падеж курдского яз. ед. ч. м. р. -o), *Ella(h)* (Бог единственный) и *Melik* ('Владыка'). Еще одно имя, очень часто используемое по отношению к Богу, — это *Êzîd* и его варианты *Êzî* (у езидов Ирака) и *Êzda/Êzdid* (у езидов Армении).

Марван, сын Халила, перед тем как декламировать этот *каул*, сказал: «Все, начиная с Семи Божественных Сущностей и всего остального, связано с Богом. Этот *каул* — *каул* Бога; он о чудесах Божьих. Ничего нельзя сделать без позволения Бога. Согласно нашей вере, имена Бога — это Эзи, Бог (*Xwedê*), Правитель (*Padişa*), Ади, Вождь (*rêber*), Великий (*mezin*) и др. *Bext*⁴

¹ Гимн, сопровождаемый английским переводом, опубликован в: Omarkhali, Kh., 'Names of God and forms of address to God in Yezidism. With the religious hymn of the Lord', *MO. International Journal for Oriental Manuscript Research* 15, 2, St. Petersburg, 2009, p. 13–24.

² Мы записали этот вариант гимна у Марвана, сына Халила, 22 июля 2007 г. в Ольденбурге, Германия.

³ Этот гимн опубликован в: Hecî, B. F. [Hecî, Bedelê Feqîr], *Bawerî û Mîtologiya Êzîdîyan. Çendeha Têkist û Vekolîn* (Belief and Mythology of Yezidis. Some Texts and their Investigation), Duhok, 2002, p. 201–208.

⁴ Денис Свитнем объясняет значение этого слова в качестве термина, обозначающего «прямоту и честность, и он используется в высказывании, предполагающем,

связан с Богом. Человека, у которого «нет *bext*» (*bêbext*, т. е. низкий, подлый человек), люди зовут человеком «без Бога». Истина (*rastî*) связана с Богом. Можно сказать, что все хорошие качества связаны с Богом»⁵.

1	<i>Padişê minî padişa</i> <i>Ewî⁶ çê kir çiya û deşta⁷</i> <i>Ew neqaşê hemû neqşa.</i>	О мой Владыка [всех] Владык, Он создал горы и равнины, Он промыслитель всех замыслов.
2	<i>Padişê minî xefar e</i> <i>Ji ba wî têtin⁸ biryare</i> <i>Bo dinyayê û her çar kinare.</i>	Владыка мой — всемилостив, От Него исходят решения Миру и всем четырем сторонам ⁹ .
3	<i>Padişê min dinya şê kir</i> <i>Bi hed û sed û rêk û pêk kir</i> <i>Bînî Adem tê da xîne kir.</i>	Владыка мой создал зеленый мир, Он принес ему законы и порядок ¹⁰ , Населил его людьми.
4	<i>Padişê minî sur il-sema</i> <i>Xudanê¹¹ şev û roj û dema</i> <i>Ji ba wî têtin kerema.</i>	Владыка мой — Сокровенная Сущность Небес ¹² Господин ночи, дня и времени ¹³ , От него исходят милости.
5	<i>Padişê min rebê milyaket e</i> <i>Rebê her heft surêt¹⁴ bi taqete</i>	Владыка мой — Господь Ангелов, Господь всех Семи Сокровенных Сущностей ¹⁵ , у которых долготерпение,

что люди должны поступать честно и не обманывать других». См.: Sweetnam, D. L., *Kurdish Culture: A Cross-cultural Guide*, 2nd edition, Bonn, 2004, p. 59.

⁵ Из интервью с Марваном, сыном Халила, от 22 июля 2007 г. Ольденбург, Германия.

⁶ *Ewî*, наряду с широко распространенным *wî*, — это форма 3-го лица ед. ч. м. р. в косвенном падеже.

⁷ В курманджи порядок слов выражается формулой подлежащее–сказуемое–глагол, однако в поэтических езидских текстах этот порядок может отличаться.

⁸ В северном курманджи глагол *hatin* ‘приходить’ в 3-м лице мн. ч. имеет форму *tên*.

⁹ Согласно езидской космогонии, четыре стороны света были созданы после того, как Белая Жемчужина была разбита на четыре части.

¹⁰ В начале сотворения мира порядок во вселенной отсутствовал. Превращение хаоса в космос представляет собой переход от разрушенного состояния к созиданию. Подробнее о космогонических мифах см.: Глава III.

¹¹ В езидских религиозных гимнах в качестве обращения к Богу часто можно обнаружить эпитет *Xudan* (‘Господь’), который обычно используется для описания Бога как Господина естественных и трансцендентных (transcendental) феноменов.

¹² Сокровенность (*sur*) функционирует как инструмент передачи Божественной Сущности священным существам и людям.

¹³ Подробнее о понятии времени в езидизме см.: Omarkhali, Kh. and Rezania, K., ‘Some reflections on the concepts of time in Yezidism’, in Ch. Allison, A. Joisten-Pruschke, and A. Wendtland (eds.), *From Dâena to Dîn. Religion, Kultur und Sprache in der irani-schen Welt*, Wiesbaden, 2009, p. 331–346.

¹⁴ В качестве изафетных окончаний в иракском варианте курманджи используются *-êt* или *-êd*, тогда как в северном курманджи *-ên*. В закавказских вариантах курманджи изафетным окончанием для мн. ч. может также быть *-ê*.

¹⁵ Термин *sur* (‘Сокровенность’) в этом контексте отсылает к созданным Богом Семи Священным Сущностям.

	<i>Û her heft mêrê bi heybete.</i>	И всех Семи Святых Мужей ¹⁶ , которые велики.
6	<i>Padişê min kinyat çê kir ji durê û cewahira Û siparte her heft surê her û here Vê rojê Tawusî Melek kire serwere.</i>	Владыка мой создал Вселенную из жемчужины и драгоценных камней ¹⁷ И вверил ¹⁸ всем Семи вечным Сокровенным Сущностям. В этот день Он назначил Тауси Малака ¹⁹ [их] главой.
7	<i>Padişê min rebê Adem e Û ji ba wî têtin kereme Hemû wexta û hemû dema ²⁰.</i>	Владыка мой — Господь Адама, От Него (т. е. Бога) исходит милосердие ²¹ , Он есть во всех временах и всех эпохах.
8	<i>Padişê min melkê bêrî ye Û rebê pêxember û Mehdî ye Û Ezdayê minî jorî ye.</i>	Владыка мой — Владыка древний ²² , Господь Пророка ²³ и Махди ²⁴ , Он — мой всевышний Бог.
9	<i>Padişê min rebê Silêman e Û Ezdayê 'ins û cinsa ²⁵ ne Û hemû jê ra ser kêşane.</i>	Владыка мой — это Господь Соломона, Бог людей и джиннов, Они все поклонились Ему.
10	<i>Babê Nebî Îbrahîm bin Xelîl e Û xo bo Xodê ²⁶ kiribû dexîle Lew qurbana bo Xodê kiribû kurê xo Simayîl e.</i>	Отец пророка Ибрахима, сын Халила, Сам дал Богу обещание, Принес он поэтому в жертву Богу сына своего Исмаила.

¹⁶ Термин *mêr* ('[Святые] Мужы') здесь используется в отношении семи Шейхов, которые рассматриваются как проявления на Земле Семи Священных Сущностей.

¹⁷ Согласно езидской традиции, Бог создал мир из одной большой белой жемчужины (*dur*), которая была отделена от Него (см., например: *Qewlê Zebûnî Meksûr*, с. 12 в: Kreymbroek, Ph. G. and Rashow, Kh. J., *God and Sheikh Adi are Perfect. Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Wiesbaden, 2005, p. 59).

¹⁸ После того как был сотворен мир, Бог вверил его созданным им Семи Ангелам и в частности вождю остальных шестерых — Тауси Малаку.

¹⁹ Тауси Малак (*Tawusî Melek*) редко так открыто упоминается в религиозных текстах (о нем упоминал также Филипп Крайенбрёк в личной беседе с ним, состоявшейся 9 марта 2015 г., Гёттинген, Германия).

²⁰ Очевидно: *Li hemû wexta û hemû dema* ('Он есть во всех временах и всех эпохах').

²¹ В оригинале использована форма мн. ч.

²² В езидской религиозной литературе для обозначения 'Владыки' используются несколько слов различной этимологии, например *Padişa*, *Melik* или *Reb*.

²³ В езидских религиозных текстах упоминаются имена пророков из других религий.

²⁴ Согласно езидской традиции, Шарфадин в Последний день (Конец времен) появится в роли *Махди*. По словам Факира Хаджи, именно Султан Эзи(д) сделает из Шарфадина *Мехди*. Однако ввиду того, что Мехди упоминается здесь вместе с пророком, отсутствующим, как известно, в езидской традиции, первый, скорее всего, относится не к *Мехди* Шарфадину, но к *Махди* исламской традиции, который, как считается, будет пребывать на земле в продолжение нескольких лет (зависит от толкования) перед наступлением Судного дня.

²⁵ Возможно, имеется в виду *'ins û cin* ('люди и джинны'), созданные Богом.

²⁶ Наиболее распространенной формой обращения к Богу для всех езидов является *Xweda* или, в косвенном падеже, — *Xwedê* (Боже), в то время как в религиозных

11	<i>Padişê min reb il-semed e Rebê Mûsa, Îsa, Mihemed e Hemû jê ra bir sicûde.</i>	Владыка мой — Господь вечный, Господь Моисея, Иисуса и Мухаммеда, Все преклонились пред Ним.
12	<i>Padişê min rebî jorî ye Rebê keşîş û qelender û sofî ye Rebê şêxê minî Adî ye.</i>	Владыка мой — Господь высот, Господь священства ²⁷ , странствующих дервишей ²⁸ и суфиев ²⁹ , Господь моего Шейха Ади.
13	<i>Padişê minî mezin e Û padişayê hemû momin e Rebê dinê Ezdayê min e.</i>	Владыка мой — велик, И Господь всех верующих, Господь мира — это мой Эзда.
14	<i>Padişê minî xefûr e Û ew xaliqê agir û nûr e Herî bi heq e û ewî xefûr e.</i>	Владыка мой всепрощающий, Он — Создатель огня и света ³⁰ , Всегда Он справедлив и всепрощающ.
15	<i>Padişê minî emîn e Ji ba wî têtin mizgîne Bo hemû muxliqa û çendî dîn e.</i>	Владыка мой надежен. От Него исходят благие вести Для всех созданий и всех [существующих] религий.
16	<i>Padişê min rebê kinyatê Heke em pê bigrin 'iniyatê Ew dê me ket şîfa 'etê.</i>	Владыка мой — Господь вселенной, Если мы прислушаемся к Нему, То Он простит нас.
17	<i>Padişê minî rêber e Û Xudê êkî ekbere Navê wî jî her û her e.</i>	Владыка мой — это Вождь. Бог — единственный величайший, Вечно имя Его.
18	<i>Padişê minî rehîm e Ew baranekê dibarîne Dinê û 'alemê pê dijîne.</i>	Владыка мой милостив, Он заставляет проливаться дождь, [Так что] весь мир жив благодаря этому.
19	<i>Padişê min Xoda ye Dîndara wî li me xêr û şa ye Ciyê wî li hemû dila ye.</i>	Владыка мой — это Бог. Созерцание Его — благо и радость для нас, Его место — во всех сердцах.
20	<i>Padişê min sitar e Xodêyekî cebar e Ciyê wî li hemû ciya û war e.</i>	Владыка мой — это святилище (убежище), Он — Бог всемогущий, Его место — во всех местах и сферах.
21	<i>Padişê min hosta ye Ew bi 'alemî haga ye Ewî li hemû 'erda ye.</i>	Владыка мой — это Наставник, Он хорошо знает мир, Он пребывает во всех землях ³¹ (областях).

гимнах эта форма не является преобладающей. В гимнах и легендах говорится, что первым словом, произнесенным Адамом, было *Xwedê* (т. е. Боже). См.: OMARKHALI 2009: 13–24.

²⁷ *Keşîş* используется в курдском языке для обозначения христианского священника.

²⁸ *Qelender* — странствующий дервиш.

²⁹ Т. е. Бог един для всех, для приверженцев разных вероучений и доктрин.

³⁰ Как учит езидизм, до сотворения мира света не существовало, но все заполняла тьма (см., например: *Qewlê Afirîna Diyayê*, открывающая строфа).

³¹ Букв.: 'земля'.

22	<i>Padişê min nûr e</i> <i>Ewî ji me ne yî dûr e</i> <i>Ewî 'alime bi 'erd û 'ezman û</i> <i>behrê kûre.</i>	Владыка мой — это Свет, Недалеко отстоит Он от нас, Ведаёт Он землю, небо и глубокие океаны.
23	<i>Padişê minî ekber e</i> <i>Kîna kesî nayê li bere</i> <i>Her û her rehm li wan dibare.</i>	Владыка мой — величайший. Никому Он не мстит, Всегда Он изливает милость на них.
24	<i>Padişê minî qedîm e</i> <i>Li dinê û axiretê hezîm e</i> <i>Li hemû derda ewî hekîm e.</i>	Владыка мой — древний. Велик он в мире сем и мире ином. Для всякой боли Он целитель.
25	<i>Ya Xudê, tu ruha dibey, tu ruha</i> <i>tînî</i> <i>Û tu sebr û arama dila deçînî</i> <i>Tu dikeye mû û nabizidînî.</i>	О Боже, Ты забираешь души, Ты даешь души, Сеешь Ты терпение и покой в сердцах (наших), Ты создаешь волос и не позволяешь ему рваться.
26	<i>Rêya Xudê rastî ye</i> <i>Û karê Xudê heqî ye</i> <i>Û Sura Xudê mixfî ye.</i>	Путь Господень есть Истина, И труд Господень есть Справедливость, И сокрыта Тайна Божия.
27	<i>Rêya Xudê min rastî ye</i> <i>Û padişayê û şik tê niye</i> <i>Xudê melkê bêrî ye.</i>	Путь Бога моего — это Истина, Нет правителя и нет сомнения, Бог — древнейший Владыка.
28	<i>Ya Xudê, tu Xudanê mirwetê</i> <i>Tu Xudanê nazê û nedmetê</i> <i>Tu Xudanê dinê û axiretê.</i>	О Боже, Ты еси Господь щедрости, Ты еси Господь благополучия и удачи, Ты еси Господь мира сего и мира иного.
29	<i>Ya Xudê, tu melkê 'erşa yî</i> <i>Û tu bi alemê hagah î</i> <i>Tu li hemû 'erda yî.</i>	О Боже, Ты еси Владыка Престолов. Ты ведаешь мир, Ты еси во всех землях (областях).
30	<i>Ji Qewlê Şêx Fexrê babzer e</i> <i>Xudê êk e, ekber e</i> <i>Navê wî jî her û her e.</i>	Из каула почтенного Шейха Фахра, Бог — [один-]единственный, величайший, Вечно имя Его.
31	<i>Îllahîo, te ne wekîl e</i> ³² <i>Û te ne kefîl e</i> <i>Tu li gel hemû dewra û bedîl e.</i>	О Боже мой, нет у Тебя стража ³³ , Нет у Тебя хранителя, Ты присутствуешь во всех веках и эпохах ³⁴ .

³² В южном варианте курманджи для выражения обладания используется такая конструкция: *Te ne wekîl e* ('Нет у тебя стража'), тогда как в северном курманджи это предложение звучит следующим образом: *Wekîlê te tune*.

³³ Такой способ описания Бога, а именно через указание негативных атрибутов, встречается в езидизме гораздо реже, нежели указание его позитивных признаков.

³⁴ Существуют два сходных термина, относящихся к понятию времени в езидизме и используемых в устных религиозных текстах для обозначения нового периода времени в истории мира, — это *bedîl* (букв.: 'перемена, изменение, поворот') и *dewr* (*daur* 'вращение, период'). *Bedîl* может означать 'обновление' или 'обновленный' и указывать на начало обновленного периода времени. Окончательным свидетельством в

- 32 *Îllahîo, te ne tefal e*
Û te ne da ye, û te ne bab e, û te
ne kal e
Û bêy te hemû tiştî betal e. О Боже мой, нет у Тебя чада,
Нет у Тебя ни матери, ни отца, ни деда.
Все пусто без Тебя ³⁵.
- 33 *Ya Xudê, tu dibey, tu tînî*
Tu didey, tu distînî
Tu rehmeke bi me da bibarînî. О Боже, Ты уносишь, Ты приносишь
Ты даешь, Ты забираешь,
Ты изливаешь милость на нас.
- 34 *Ya Xudê, tu dibey, tu tînî*
Tu dişkîni û dicebirînî
Her tu rehmeke bi me da bi-
barînî. О Боже, Ты берешь, Ты даруешь,
Ты разбиваешь на части и соединяешь,
Только Ты изливаешь милость на нас.
- 35 *Ya Xudê, tu geş dikey, tu diwe-*
rînî
Û tu didey, tu distînî
Û tu rehmeke bi me da bibarînî. О Боже, Ты раскрываешь, Ты сжимаешь,
Ты даруешь, Ты забираешь
Ты изливаешь милость на нас.
- Em di kêr in û Xwedê yî temam e.* Мы суть несовершенны, Господь —
совершенен ³⁶.

Ниже приводятся восемь добавочных строф, заимствованных из собрания, опубликованного Бадале Факиром Хаджи (Несî 2002: 204f). В его книге им присвоены номера с 18 по 25. Для нашей публикации мы провели орфографическую коррекцию этих строф.

- 18 *Pedşê min êkî me 'bûd e*
Xudanê lewha mehfûde
Her layiqî du 'a û sicûde. Владыка мой — единственный,
достойный поклонения,
Господь Сохраненной скрижали,
Достойный молений и падения ниц.
- 19 *Pedşê min rebê heqiyê*
Dibexşînit Xudanê hîviyê
Ewe ³⁷ didet xoşiyê. Владыка мой — это Господь Истины,
Он прощает, Господь надежды,
Он дарует блага (счастье).
- 20 *Pedşê minî adil e*
Ji hemû aliya î kamil e
Ewe mirazê hemû dil e. Владыка мой справедлив,
Он совершенен во всех отношениях
(букв.: 'со всех сторон'),
Он — предмет желаний всех сердец.
- 21 *Pedşê min xudanê rizqa ye* Владыка мой — это Господь жизненных
благ,

пользу того, что *bedil* и *dewr* суть обозначения одного понятия, является использование в этом *кауле* второго термина вместо первого — термин *dewr* используется в варианте *каула*, записанного у езидов Армении, тогда как в варианте, записанном у езидов Ирака, используется термин *bedil*. О различных концепциях времени в езидизме см.: Omarkhali and Rezania 2010: 331–346.

³⁵ Это слово можно также перевести как 'бессмысленно'.

³⁶ 'Мы суть несовершенны, Господь — совершенен' является общей закрывающей формулой большинства езидских гимнов.

³⁷ Эта строка может быть прочитана как *Ew e didet xoşiyê* ('Он — единственный, кто дарует блага').

	<i>Atqata hemû dila ye Li halê hemû kesa yî ha ye.</i>	Предмет веры всех сердец, Таков Он для всех людей.
22	<i>Li hemû dema û li hemû wexta Ewe pedşayê erd û texte Ji ba wî têtin rizq û bexte.</i>	Во все эпохи и все времена Он суть Владыка земли и престола, От Него исходят жизненные блага и судьба.
23	<i>Pedşê min Xudanê miraz e Xudanê ne' met û naz e Bi hemû wesfa ewî raz e.</i>	Владыка мой — исполнитель желаний, Господь удачи и благоденствия, Несмотря на все объяснения — Он суть Тайна.
24	<i>Pedşê minoyî bereketê Nazilî nazê û ne'etê Xudanê dinê û axretê.</i>	О мой благословенный Владыка, Кто дает благоденствию и удаче снизойти на землю, Господь сего мира и мира иного.
25	<i>Xudanê axretê û dinê Hasil key miraza minê Êzdanê mino î bi tinê.</i>	Господь сего мира и мира иного, Исполни мои просьбы! О Боже (Êzdan) мой единственный.

2. Гимн Слабого и Разбитого — *Qewlê Zebûnî Meksûr*

Этот религиозный гимн рассматривается в качестве *Каула* Овна (см.: Глава II. Словарь терминов). В нем содержатся ссылки на езидскую космогонию, на время, предшествовавшее сотворению мира, а также на понятие Любви. Этот религиозный текст декламируется без мелодии (*kubrî*) во время больших собраний. Считается, что автором/составителем гимна был Шейх Фахр.

К настоящему времени было опубликовано несколько вариантов этого текста. Первый вариант был транскрибирован Узере Салимом с декламации Факира Хаджи, сына Факира Шамо, 10.02.1977 г. в Ба'дре, а опубликован Селейманом и Дженди с использованием арабского шрифта (см.: Silêman and Cindî 1979: 35–39). Впоследствии те же авторы переиздали его, используя латинский шрифт (см.: Silêman and Cindî 1995: 45–52), а затем этот *каул* опубликовал Филип Крайенбрёк, сопроводив его английским переводом (см.: Kreyenbroek 1995: 170–179)³⁸.

Опубликованный ниже текст религиозного гимна был записан нами во время декламации Факира Хаджи в Ба'дре 13 апреля 2008 г., т. е. спустя

³⁸ Позже он снова был переиздан, см.: Baqesrî, 'Î. S. (*Mergeh*, Duhok, 2003, p. 227–234). Рашо в 2004 г. опубликовал два варианта этого *каула*: первый был продекламирован Факиром Хаджи, а в апреле 1994 г. Хери Лийас Пурто вместе с другими *каулами* отослал его Рашо (см.: Reşo, X. C. [Rashow, Khalil Jindy], *Pern ji Edebê Dînê Êzdiyan* (Часть езидской религиозной литературы), vol. I, Duhok, 2004, p. 151–160. Второй вариант был транскрибирован со слов Шейха Хесена, сына Шейха Берахима (см.: Reşo 2004: I.161–170). В 2005 г. Крайенбрёк и Рашо издали английский перевод этого текста, который был продекламирован Шейхом Хасеном в деревне Хавазейе, находящейся в горах Курд Даг в Сирии (см.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 57–65). В ходе наших полевых исследований мы транскрибировали и некоторые другие версии этого *каула*: у Пира Тосене Каро, деревня Дузканд (Барож), Армения, 16 октября 2007 г.; у Марване Халила, Ольденбург, Германия, 22 июля 2007 г.

31 год после того, как Узере Салим впервые транскрибировал этот *каул* у того же декламатора. Наш вариант содержит на шесть строф больше, чем аналогичный вариант первоначальной декламации³⁹.

1 <i>Zebûnekî minî dil meksûre</i> <i>Heke ji ba 'ezîz Melek Fexredîn</i> <i>bêtin destûre</i> <i>Em dê medeha deyn ji behrêd kûre.</i>	Мой бедный с сердцем разбитым, Если снизойдет позволение от возлюб- ленного Ангела Фахрадина⁴⁰, Мы вознесем хвалу глубоким океанам⁴¹.
2 <i>Zebûnekî minî kêr taqete</i> <i>Heke ji ba 'ezîz Melek Fexredîn</i> <i>bêtin îcazete</i> <i>Em dê ji behrêd emîq deyn usfete.</i>	Мой бедный с малой толикой терпенья, Если придут позволения от возлюб- ленного Ангела Фахрадина, Мы дадим описания глубоких⁴² океанов.
3 <i>Li min cema dibûn babzere</i> <i>Dê ji wê behrê deyn xebere</i> <i>Tê heyne durêd cewahere.</i>	Почтенные люди собирались вокруг меня, Об этом океане будем мы речь держать, В нем есть драгоценные жемчуга.
4 <i>Li min cema dibûn zerbabe</i> <i>Dê ji wê behrê deyn tebabe</i> <i>Behr e û dur e û mîr di nav e.</i>	Почтенные люди собирались вокруг меня, Об этом океане дадим мы полный отчет⁴³, Есть [на свете] океан, [в нем] — жемчу- жина, и Князь (т. е. Бог) — в [жем- чужине]⁴⁴.
5 <i>Medeha biden ji kitîr</i> <i>Textê lê bû emîr</i> <i>Huwa 'l-âlim huwa 'l-başîr.</i>	Так восславим зело⁴⁵ Престол, на котором был Князь, Он — [все]знающий, Он — [все]видя- щий.
6 <i>Pedşê min li durê bû</i> <i>Hisnatek jê çê bû</i> <i>Şaxa muhbetê lê bû.</i>	Владыка мой был в Жемчужине, Благое дело произошло от Него, Ветвь любви была в ней.

³⁹ См. сравнение двух вариантов в Главе IV.

⁴⁰ Согласно езидской комментаторской традиции Ирака и Армении, при упоминании Ангела Фахрадина иногда подразумевается Тауси Малак, а не Шейх Фахрадин.

⁴¹ Т. е. глубокое знание и премудрость Бога. В устных езидских религиозных текстах термин *behr* употребляется в следующих словосочетаниях: *behra 'elm* 'океан знания' (DB), *behrê kûr* 'глубокие океаны' (см.: QHYN, QP, QZM); *behrê / be'rê giran* (PP), 'великие океаны', например, *Tu (Siltan Êzî) behrê giran dimeyîni* 'Ты (т. е. Султан Эзи) заставляешь великие океаны сгущаться' (см.: QHYN, QQ, QZM).

⁴² Т. е. излагать и обсуждать религиозное знание.

⁴³ Слово *tebab* может выступать в качестве варианта *temat* — 'правильный', 'верный'.

⁴⁴ В версии гимна, впервые транскрибированной Узере Салимом со слов Факира Хаджи и опубликованной Селейманом и Дженди (Silêman and Cindî 1979: 35–39), эта строка выглядит следующим образом: *behr e û doj e û qîr di nav e* ('[Есть] океан, [есть] преисподняя и смола в [преисподней]').

⁴⁵ Крайенбрёк (Kreyenbroek 1995: 171) переводит эту строку так: 'Воздайте хвалу Единому, который суть Многие' ('Give praise to the (One who is) Many'), тогда как в другом варианте, опубликованном им десять лет спустя (Kreyenbroek and Rashow 2005: 58), данная строка переводится следующим образом: 'Воздайте великую хвалу' ('Give a great deal of praise').

7 <i>Lê bû şaxa muhbetê</i> <i>Û⁴⁶ li destê pedşê min heyê qele-</i> <i>ma qudrê</i> <i>Erhemdulle û şîkr em herine ser</i> <i>pişka sunetê.</i>	В ней была ветвь любви. В руке у моего Владыки⁴⁷ есть перо всемогущества, Хвала Богу и благодарность, [что] мы свяжем свой жребий с [езидской] тра- дицией⁴⁸.
8 <i>Aşîqa ew mîr dît û kir nase</i> <i>Jêk vavartin muhbete û kase</i> <i>Kire rîknê çendî 'esase.</i>	Влюбленные [в Бога]⁴⁹ (т. е. ангелы) узрели этого Князя и узнали Его, Любовь и Чаша отделились, [Он] заложил много основ.
9 <i>Kire rîkn û rîkinî</i> <i>Û dur ji heybetê hincinî</i> <i>Taqet nema hilgîrî.</i>	[Он] заложил основы и учредил [их], Жемчужина разбилась от страха, Не было у [нее] больше сил вмещать.
10 <i>Taqet nema li ber bisebirî</i> <i>Û dur bi renga xemilî</i> <i>Sor bû, spî bû, sefirî.</i>	Не было [у нее] сил терпеть [это], Жемчужина украсилась красками, [Она] стала красной, стала белой [и] цвета меди.
11 <i>Dur bi renga geş bû</i> <i>Berî ne 'erd hebû û ne 'ezman bû,</i> <i>ne 'erş bû</i> <i>Ka bêje, pedşê min bi kê ra yê</i> <i>xoş⁵⁰ bû.</i>	Жемчужина стала сиять красками, Прежде не было ни земли, ни неба, не было там и Престола⁵¹, Поведай мне, с кем радовался Владыка мой?
12 <i>Pedşê min reb il-ezzet e</i> <i>Ewî efîrandibûn mîlyakete⁵²</i> <i>Pê ava kiribûn doj û cinete.</i>	Владыка мой — Господь Могущества, Он создал⁵³ ангелов, С [их помощью Он] создал Преиспод- нюю и Рай⁵⁴.
13 <i>Pedşê û heft surêd xewlene</i> <i>Wê rayekê nav xo dikene</i> <i>Êqîn dê kinyateke ava kene.</i>	Владыка и Семь одиноких Сокровенных Сущностей (т. е. Ангелов), Подумай, что они сделают, [Они] обязательно создадут вселенную.

⁴⁶ Здесь и далее перевод *û* ('и') в начале строки дается только в случае необходимости.

⁴⁷ В варианте, транскрибированном Узере Салимом со слов Факира Хаджи и опубликованном в 1979 г., вместо *pedşê min* ('Владыка мой') стоит *Султан Эзи (Sultan Êzî)*. См.: Silêman and Cindî 1979: 36.

⁴⁸ О *sunet* как термине, обозначающем езидскую общину, см.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 34.

⁴⁹ Термин *aşîq* (букв.: 'влюбленный [в Бога]') восходит к мистическому исламу.

⁵⁰ В варианте курманджи в Северном Ираке очень часто дифтонг *-we-* произносится как *-o-*, например *xwe/xo* (возвратное местоимение '-себя'); *Xweda/Xoda* ('Бог') и т. д.

⁵¹ До этого момента ничего не было создано, были только Бог и Жемчужина.

⁵² *Milyaket* — от арабского существительного мн. ч. «ангелы».

⁵³ Букв.: 'создал до этого'.

⁵⁴ В варианте, записанном со слов Факира Хаджи в 1977 г., строфы 12 и 13 отсутствуют.

14 <i>Pedşê min xoş kir suhbetê</i> <i>Û lêk rûniştibûn muhbetê</i> <i>Li wê derê çêkirin hed û sede.</i>	Владыка мой изрек наконец, И воссели они вместе с Любовью ⁵⁵ , Там [они] создали правила и ограничения.
15 <i>Hed û sed li wê çêkirin</i> <i>Şirî'et û heqîqet jêk cihê kirin</i> <i>Sunete mixfî bû, hingî deher kirin.</i>	Правила и ограничения были установле- ны там, <i>Sharî'a</i> и Истина были отделены друг от друга, [Езидская] традиция была сокрыта, затем она стала видимой ⁵⁶ .
16 <i>Sunete mixfî bû, hingî kir dihare</i> <i>Û pedşê min heqîqet nav da dihi-</i> <i>nare</i> <i>Gotê: "‘Ezîzê min, sunet li kû bû li</i> <i>kû girtibû ware?"</i>	[Езидская] традиция была сокрыта, затем [Он] сделал её видимой, Владыка мой послал Истину внутрь нее, [Он] изрек: «Возлюбленный мой, где была [езидская] традиция, [где] по- местила она [себя]?»
17 <i>Çî mewlayekî minî hukum rewâ</i> <i>Mersûm nazil bû ji cewa</i> <i>Bi qudretê sura sunetê ma'liq</i> ⁵⁷ <i>westa bû li hewa.</i>	Что за Господь у меня, [чьи] приказания имеют силу, Повеление снизошло с небес Чрез мощь Сокровенная Сущность тра- диции висела в воздухе ⁵⁸ .
18 <i>Bi qudretê ma'liq westa bû sunete</i> <i>Û bire ber pedşê xo îcazete</i> <i>Gotê: "‘Ezîzê min, me hizret e</i> ⁵⁹ <i>muhbetê".</i>	Чрез мощь традиция была приостанов- лена И добилаась разрешения от Владыки сво- его, Сказав: «Возлюбленный мой, мы в ожи- дании [Твоей] Любви».
19 <i>Çî mewlayekî minî hukum girane</i> <i>Li nav wan dana zor erkane</i> <i>Muhbet û xerzê nûrî dana bi nî-</i> <i>şane.</i>	Что за Господь у меня, [чьи] приказы существенны, Посреди них установил [Он] множество основ, [Он] дал [им] Любовь и семя ⁶⁰ света в качестве знака.

⁵⁵ Комментарий Факира Хаджи: «Бог обсуждал с ангелами, как им сотворить мир».

⁵⁶ Букв.: «[они] сделали её видимой».

⁵⁷ В Лалеше есть камень, который называется *kevira ma'liq* («висячий камень»).

⁵⁸ Крайенбрёк и Рашо (Kreyenbroek and Rashow 2005: 60, n. 18) в комментарии указывают, что де-юре религия уже была создана, но де-факто на земле её еще не было.

⁵⁹ В варианте, опубликованном в Kreyenbroek (1995: 172, с. 16) и в Kreyenbroek and Rashow (2005: 60, с. 23), это транскрибируется как *mehzeret/mehzeret* и переводится как «заступничество» (целиком строка в Kreyenbroek (1995: 173, stanza 16) переведена так: «Возлюбленный мой, (твое) заступничество (?) — это акт любви» («My dear, (your) intercession (?) is an act of love»). Мы же понимаем эту фразу иначе: *me hizret e muhbetê*, и перевод, таким образом, будет следующим: «мы в ожидании [Твоей] любви».

⁶⁰ Крайенбрёк (Kreyenbroek 1995: 173) переводит как «направление», а в примечании 24 (p. 180) указывает, согласно Пиру Хедеру Селейману, еще одно значение — «цель». Мы, однако, обосновываем указанное в нашем переводе значение этого термина, опираясь на устную комментаторскую езидскую традицию.

20 <i>Dilê min nemabû çû core</i> <i>Pedşê min Lalişek ava kirbû li jore</i> <i>Derge lêda nav Qeblet il-bidore.</i>	Не осталось боли в сердце моем ⁶¹, Владыка мой учредил Лалеш на высотах, Установил [Он] врата по имени <i>Qeblet il-bidor</i> ⁶².
21 <i>Berê 'erd û 'ezman nedimekinî</i> <i>Pedşê min Lalişê jor nijînî</i> <i>Muhbet û xerzê nûrî nav da sekinî.</i>	Прежде земля и небо не стояли внизу, Владыка мой ниспослал Лалеш ⁶³, Любовь и семя света обрели в нем свое место.
22 <i>Xerzê nûrî bab e</i> <i>Dû cewher kirine nave</i> <i>Êk 'eyn e, êk çav e.</i>	Семя света — это врата, Два драгоценных камня были возложены на них, Один — это глаз ('eyn), другой — это око (çav).
23 <i>Êk 'eyn e, êk beser e</i> <i>Û pedşê min da durê bi nedere</i> <i>Pedşa zanit kî li ser e, kî li ber e.</i>	Один — это глаз, другой — зрение, Владыка мой заставил Жемчужину воссиять, Владыка мой знает, кто впереди и кто перед ним.
24 <i>Qendîl ji bana nizilî û muhbet kefte nave</i> <i>Û pedşê pê hilînbû çave</i> <i>Ka bêje min, çî gote durê, jê weri-yabû ave?</i>	Лампа (т. е. источник света) спустилась свыше, и Любовь вошла внутрь нее, Владыка мой взирал на нее ⁶⁴, Поведай мне, что такого сказал [Он] Жемчужине, что вода изошла из нее?
25 <i>Av ji durê diweriya</i> <i>Bûwe behr û pengiya</i> <i>Pedşê min merkeb best û nav geriya.</i>	Вода изошла [из] Жемчужины, Стала [она] океаном, и [вся вода] собралась [в нем]. Владыка мой соорудил ⁶⁵ челн ⁶⁶ и странствовал [в нем].

⁶¹ Строфы 20–21 отсутствуют в варианте, записанном со слов Факира Хаджи в 1977 г.

⁶² В учебниках езидизма в Ираке дается объяснение этого названия в качестве символа солнца.

⁶³ Согласно езидской религиозной традиции, Лалеш сначала был создан в своей эзотерической форме, и только потом Бог послал его с небес в то место, где им было заложено основание земли.

⁶⁴ Крайенбрёк предлагает такой перевод: 'Владыка мой завладел ею, стала она глазом' (My King seized (?) it, it became an eye). В примечании 27 он дает пояснение: «Господь этого мира завладел небесным светом и создал солнце» (The Lord of this world seized the celestial light and made the sun (Kreyenbroek 1995: 180)).

⁶⁵ *Bestin* — букв.: 'связать' (tie).

⁶⁶ В Kreyenbroek 1995: 175 (с. 21–22) и в другом варианте, опубликованном в Kreyenbroek and Rashow 2005, в обоих гимнах, т. е. как в *Qewlê Zebûnî Meksûr*, p. 61 (с. 26–27), так и в *Qewlê Qere Ferqan* (Гимн Черного Феркана), p. 96 (с. 11), *merkeb* переводится как 'лошадь', которую оседлали, из чего следует, что Бог и его спутники странствовали по первозданному океану на лошадях. Под *merkeb*, однако, следует понимать корабль или лодку, и именно такое объяснение дает езидская экзегетическая традиция. Следует добавить, что в варианте езидского космогонического мифа, опубликованного Карцевым в 1886 г., Бог также путешествует по морям на корабле (*Karçev* Ю. С. Заметки о турецких езидях. Тифлис, 1886. Переиздано в ЗКОИРГО, № 13.

- 26 *Pedşê min li merkebê dibû siware*
Û pedşaye û her çar yare
Têk seyirîn çar kinare
Lalişê sekinîn, go: "Eve heq ware!"
- Владыка мой взошел на челн,
Владыка и все четверо друзей его ⁶⁷ (т. е. Ангелов)
Вместе странствовали по четырем сторонам ⁶⁸
[И] остановились в Лалеше, и воскликнули: «Вот верное место!» ⁶⁹
- 27 *Heq ware û sekinîn*
Pedşê min hêvên havête behrê,
behr meyînî
Duxanek jê duxinî
Û ji wê duxanê her heft 'ezman pê nijînî.
- [Воскликнули они:] «Это верное место!» — и остановились [они],
Владыка мой бросил в океан закваску, и сгустился океан ⁷⁰,
Дым поднялся из него,
Из этого дыма были созданы все семь небес.
- 28 *Pedşê min 'ezman bîraste*
Muhbeta ji qevda raste
Pedşê min mikan dane û text vegu-haste.
- Владыка мой благоукрасил небо,
Любовь — из правой десницы Его,
Владыка мой определил места и сменил [место] Престола.
- 29 *Pedşê min li 'ezmana kirbû sefere*
Ew bû cara sefer kir ker bi kere
Kire rîknê çendî menbere.
- Владыка мой странствовал ⁷¹ по небу,
Он побывал во всех местах много раз,
Установил Он множество амвонов.
- 30 *Aşîqa we jê xeberda*
Şaxekî dî jê berda
Kire rîknê çendî 'erda.
- Влюбленные [в Бога] (т. е. ангелы) рассказали об этом,
Отделил [Он] другую ветвь от нее,
Учредил [Он] несколько земель.
- 31 *'Erd mabû yê behitî*
Û bi xudûdekê xeditî
- Земля же была [по-прежнему] жидкой ⁷²,
Появились трещины,

Тифлис, 1891. С. 243). В русском переводе, опубликованном Егиазаровым в 1891 г., говорится, что Бог с помощью Шейха Сина (Şêxisin) построил корабль, на котором несколько столетий путешествовал вместе с ним, Гавриилом (Джибраилом) и тремя остальными спутниками (Егиазаровъ, С. А. Краткій этнографическо-юридическій очеркъ езидовъ Эриванской губерніи // Записки Кавказскаго отдѣла ИРГО. Кн. XIII. Вып. 2, Тифлис, 1891. С. 269). Лошадь тем не менее встречается в езидских космогонических мифах, где она выступает как «демоническое» создание, которое пытается уничтожить тело первочеловека Адама, будучи также символом души-Эго.

⁶⁷ В большинстве случаев *çar yare* 'четверо Друзей' — это Шейх Ади, Шейх Хасан, Насердин и Седжадин (см., например: QÎ, QQF, QZM).

⁶⁸ *Çar kinare* 'четыре края [земля]', т. е. четыре навигационных направления (см., например: QAD, QR, QQF, QZM).

⁶⁹ После этой строфы часто рассказывается *чирок* о непослушании земли и договоре, заключенном между ней и Богом через посредников (т. е. Ангелов). См.: Глава III.

⁷⁰ Переход от воды к суше является важной стадией в процессе превращения хаоса в космос.

⁷¹ Букв.: 'до этого странствовал'.

⁷² Букв.: 'расплавленная'. Крайенбрёк (Kreyenbroek 1995: 175) переводит 'неустойчивая' ('unsettled').

- Gote: “‘Ezîzê min, ‘erd bê wê surê natebîtî”.
- [Он] изрек: «Возлюбленный мой, земля без Сокровенной Сущности не утихнет».
- 32 *Be ‘dî çil salî bihiymare
‘Erdê bi xo ra nebîr heşare
Heta sikanê Lalişê bi nav da tîne xware.*
- После этого прошло сорок лет,
Земля не затвердела,
Пока [Он] не опустил в нее (т. е. в мир) Лалеш.
- 33 *Laliş ku nizilî
Û nûra muhbetê tê qendilî

‘Erd şayî bû, bi renga xemilî.*
- Когда снизошел Лалеш,
Свет любви пришел к Лампе (т. е. источник света),
Возрадовалась земля [и] украсилась красками⁷³.
- 34 *Laliş ku di hate
‘Erdê şîn bû nebate
Pê zeyînî çiqas kinyate.*
- Когда снизошел Лалеш,
Выросли на земле растения,
Многие явления украсились ими.
- 35 *Çiqas kinyat pê zeyînî
Û çar qismet têk hincinî
Ax e, av e, ba ye û agirî
Qalbê Adem pêxember jê nijinî.*
- Многие явления украсились ими,
И отделились четыре стихии⁷⁴ —
Земля, вода, ветер и огонь,
Тело пророка Адама было создано из них.
- 36 *Şembûyê dane esase
Û li iniyê kir xilase
Be ‘dî bi heftsed sal heft sur hatine dura û kase.*
- В субботу [Он] установил основания,
И в пятницу [Он] завершил [творение],
Спустя семьсот лет Семь Сокровенных Сущностей (т. е. Ангелы) вошли в жемчужину и чашу⁷⁵.
- 37 *Be ‘dî bi heftsed sal heft sur hatine hindave
Û qalib mabûy bê gave
Gote: “Ruhê, tu çima naçiye nave?”*
- Спустя семьсот лет Семь Сокровенных Сущностей пришли (свыше),
Тело⁷⁶ оставалось⁷⁷ бездвижным,
Вопросили [они]: «О душа, отчего ты не входишь [в тело]?»
- 38 *Ruhê go li ba ‘aşiqa me ‘lûme

Û heta ji bana neyên şaz û qidûme

Nîveka ruhê û qalbê Adem pêxember zor tuxûme.*
- Ответствовала душа: «Влюбленные [в Бога], ведаете вы, [Что,] пока флейта (т. е. *şibab*) и бубен (т. е. *def*) не придут ко мне свыше, Между душою и телом пророка Адама [будет] большая преграда».
- 39 *Şaz û qidûm hatin û hidirîn
Û nûra muhbetê hingifte serî*
- Şibab* и *def* пришли и предстали,
И свет любви достиг его чела⁷⁸,

⁷³ Эта строфа отсутствует в варианте, записанном со слов Факира Хаджи в 1979 г.

⁷⁴ Букв.: ‘части’.

⁷⁵ В этом месте езидские религиозные эксперты часто рассказывают миф о том, как дух ослушался и не пожелал войти в тело Адама. Подробно об этом см.: Глава IV.

⁷⁶ Букв.: ‘форма’.

⁷⁷ Букв.: ‘оставалось все предыдущее время’.

⁷⁸ Семь ангелов вошли в тело Адама, а затем вышли из него до того, как туда вошла душа.

- Rûh hat û di qalibê Adem pêxember êwirî.* Душа вошла и обустроилась в теле пророка Адама.
- 40 *Adem pêxember ji wê kasê vexware*
Qewat û kerameta wê kasê hate diyare
Lew Adem pêxember pêngijî û pê dibû şiyare. Пророк Адам испил из чаши,
Мощь и чудотворная сила этой чаши стали явными,
Ибо чихнул пророк Адам, и благодаря этому [он] пробудился⁷⁹.
- 41 *Adem pêxember ji wê kasê vexwar û vedijiya*
Mest bû hijiya
Goşt lê huriya, xûn tê geriya. Пророк Адам испил из той чаши и ожил,
Впал он в дурман [и] задрожал,
Плоть облекла его, кровь заструилась в нем.
- 42 *Adem pêxember ji wê kasê vexwar û lê xoş tê*
Qewat û kerameta wê kasê hat û gehîştê
Lew Adem pêxember hilgirt û bire bihiştê. Пророк Адам испил из той чаши, и полюбилось это ему⁸⁰,
Мощь и чудотворная сила той чаши явилась и достигла [его],
Так пророк Адам был поднят и отнесен в Рай⁸¹.
- 43 *Pedşê minî reb el-semede*
Ji Adem wê bû coqete
Jêk vavartin heftî û dû milete. Владыка мой — Господь вечный,
От Адама возникли группы,
Отделились один от другого семьдесят два народа.
- 44 *Bûye bedîla Nuhê nebiya*
Û qewmek dehr bit li dil da zor kifiriya
Ew jî li Xudê xo bine yaxiya. Настала эпоха пророка Ноя,
И появится народ, в чьем сердце [будет] много греха,
Станут они непокорными своему Богу.
- 45 *Be 'dî wê hêwanê*
Qewmek dê dehr bit dilî da namînit xofa îmanê
Ew jik dê xerq bin bi ava tofanê. После этой эпохи
Появится народ, в чьем сердце не останется страха перед верой,
Они также будут утоплены в водах потопа⁸².
- 46 *Be 'dî wan bedîla*
Qewmek dê dehr bit ne yê 'edîle
Nuqtek dê nazil bit ji qendîle
Dê nav wan da dehir bit Brahîm il-Xelîle. После этих эпох
Появятся люди неправедные,
Точка (т. е. сущность) сойдет вниз из лампы (т. е. из источника света)
Появится среди них Ибрахим Халил.

⁷⁹ В варианте 1979 г. эта и следующая строфы поменяны местами. См.: Silêman and Cindî 1979: 38.

⁸⁰ Букв.: 'ему нравится'.

⁸¹ В этом месте часто рассказывается миф о том, как Адам был взят из Рая.

⁸² Езиды верят, что в истории существуют три больших *tofan* (букв.: 'буря', 'потоп'), которые можно рассматривать как 'очищение' земли от людских грехов. Три священных элемента — вода, огонь и воздух — очищают четвертый — землю — при помощи трех *tofan* — воды, огня и ветра. Подобные меры, как считается, призваны изменить качество жизни на земле к лучшему. См.: Omarkhali and Rezania 2009: 342f.

- 47 *Brahîm Xelîl ji nuqteke sadîqe*
Û sê herfa dibûn multeqe
Navekî Xodê xo nas kir bi heqe.
 Ибрахим Халил из искренней точки (т. е. сущности),
 Три слова⁸³ столкнутся друг с другом,
 В имени Божьем признал [он] истину.
- 48 *Ewî Xodê xo bi heq nas kir*
Ligel 'Azir û Nemrûd û senema
behs kir
Ewî giyanê xo ji kifriyê xilas kir.
 Бога своего признал он как истину,
 Спорил он с Азиром и Нимрудом и с
 идолами,
 Освободил он душу свою от греха.
- 49 *Ewî giyanê xo ji kifriyê vavirî*
Û kafîra luqmanda⁸⁴ agirî
Lew axî emîn Cibraîlî lê bû mîşterî..
 Отделил он душу свою от греха
 И бросил неверующих в огонь,
 Так праведный брат Джibraил стал его
 верителем.
- 50 *Be'dî wan Xelîl ellaye*
'Isa ye û Mûsa ye, Mehmed 'evdil-
le ye
Mehemedî nû kamile
Û dê muhba wî hingifte hindêk dile
Xitmê Mêra Seyyid il-mursile.
 После них друг Божий (т. е. Авраам)⁸⁵,
 Иисус и Моисей, Мухаммед, раб божий.
 Совершенен новый Мухаммед,
 Любовь к нему достигнет некоторых
 сердец,
 Последний из людей — это Сейид, Про-
 рок великий.
- 51 *Ya Seyyid il-mursilî*
Çend bedîl hatin û bihurîn
Çend xas⁸⁶ hatin, min hijmirî
Ew Siltan Şîxadî ye, tac e ji 'ewil
heta bi axirî.
Em di kêr in, Xodê yî temam e û
rehme dê û bavê guhdara.
 О Сейид из Пророков!
 Много эпох пришло и ушло,
 Много Святых Мужей пришло; я сосчитал,
 Это Султан Шейх Ади — корона от пер-
 вого до последнего⁸⁷.
 Мы несовершенны, Господь совершенен,
 и пусть Бог дарует милость свою ро-
 дителям слушателей.

3. Гимн За Завесой — *Qewlê Pişt Perde*

Представленный ниже вариант Гимна За Завесой был записан нами со слов Дайе Хама (Dayê Xema), дочери Шейха Зейдина и сестры Шейха Дашти, в апреле 2008 г. в Ханке, Иракский Курдистан. Дайе Хама родилась в 1965 г. Она не замужем и ведет благочестивую жизнь. Этот текст она выучила в детстве у своего отца.

⁸³ Толкование этого места Пиром Хедером Селейманом см. в: Kreyenbroek 1995: 181, n. 51.

⁸⁴ В других версиях здесь часто следует предлог *naw* ('в, внутри').

⁸⁵ В некоторых вариантах, услышанных нами в Иракском Курдистане, эта строка звучит следующим образом: *Be'dî wan Xelîl delîl ella ye* ('После них [будет] Халил, [который] суть] поводырь Божий').

⁸⁶ *Xas* (букв.: 'избранные, выдающиеся, особенные'). Этот термин, наряду с *mêr*, используется в езидском религиозном дискурсе в отношении святых людей.

⁸⁷ Последние две строфы, очевидно, позднейшие интерполяции. Многие сведущие в религии езиды выражают сомнение в том, что изначальный текст содержал эти строфы, которые, по их мнению, появились в апологетических целях. В ряде других вариантов этого гимна они отсутствуют.

Beÿm начинается с восхваления Дома: “*Heyî mala min, heyî mala min, mala bavê min*” (‘О мой Дом, о мой Дом, Дом отца моего’), под которым, согласно езидской традиции, подразумевается Лалеш.

Известно несколько относительно схожих текстов подобного рода, имеющих разные названия: *Beÿm* О Дом (*Beyta Heyî Malê*), Гимн За Завесой (*Qewlê Pişt Perde*, см. ниже) и два других, опубликованных под категорией *Xizêmok* в Kreyenbroek and Rashow (2005, первый вариант: 398–403; второй вариант: 403–406). Однако ввиду имеющихся между ними отличий их сравнение представляется проблематичным.

1 <i>Kasekê vexwe ji meya zelale</i> <i>Bi dilê şirîne bi zarê tale</i> <i>Çawîşê dîwana Siltan Êzîd Mêr</i> <i>û Milyaketa, Şêx Mend Paşa</i> <i>Esl û dîn e Melik Şerfeddîn</i> <i>Ev dinyayê yê betale.</i> <i>Hey dê Mala min, Mala min,</i> <i>Mala min, tu Mala min!</i>	Испей чашу вина чистого, Сладко [оно] для сердца [и] терпко для языка, Чавиш (Çawîş) Собрания Султана Эзида, Мужа Святые и Ангелы, Шейх Манд Паша Ангел Шарфадин — это оплот и религия, Мир же сей — тщетен. О мой Дом, мой Дом, мой Дом, ты [еси] Дом мой!
2 <i>Li me hilatibû sitêra sipiye</i> <i>Şemsê bi nûr û keramet e</i> <i>Şefeqê dabû çarde tebeqên ‘erd</i> <i>û ‘ezmana</i> <i>Bend û tîrêja dabû Lalişa nûra-</i> <i>nî heta banê kursîye</i> <i>Emê dest û damanê Melik Şêx</i> <i>Sinê Adiya tewaf bikin</i> <i>Bila rûnite ser berê Se ‘detê</i> <i>Veket derê Reş Belekê</i> <i>Li ser heftî û du babên qedîm</i> <i>bixunit û xeber bidê</i> <i>Ka bêjê bi xêra navê Şixadî</i> <i>Heke hûn pirsîyara Kaniya Sipî</i> <i>dikene ka hêvênê wê ji çi ye?</i> <i>Hey dê mala min, mala min,</i> <i>mala min, tu mala min!</i>	Звезда белая воссияла ⁸⁸ над нами У Шамса ⁸⁹ [есть] свет и чудотворная сила, Принес [он] свет для четырнадцати сфер земли и неба, Светом этих лучей сотворил [Он] сияющий Лалеш как кровлю Престола, Мы окажем почтение десницам и краям одежд Ангела Шейха Сена (т. е. Шейх Хасана) [из дома] Ади, Да воссядет он на камне <i>Se ‘det</i> ⁹⁰, Раскроет [книгу] ⁹¹ <i>Reş Belek</i> [И] прочтет из 72 древних глав ⁹² и поведаст, Да изречет во имя Шейха Ади, Раз уж ты вопрошаешь [о] Белом Источнике (<i>Kaniya Sipî</i>), из чего сделана закваска его? О мой Дом, мой Дом, мой Дом, ты [еси] Дом мой!
3 <i>Li me hilatibû sitêra zere</i> <i>Şemsê bi nûr û keramet e</i>	Золотая звезда возшла над нами, У Шамса [есть] свет и чудотворная сила,

⁸⁸ В тексте оригинала глагол стоит в перфектном прошедшем.

⁸⁹ Араб. ‘солнце’.

⁹⁰ Камень *Se ‘det* (*berê Se ‘detê*), или ‘камень счастья’, расположен неподалеку от священного родника Канийа Спи (*Kaniya Sipî*) в Лалеше.

⁹¹ *Der* — букв.: ‘дверь’.

⁹² *Bab*, помимо значения ‘отец’, может переводиться как ‘глава’. Считается, что в Авесте было 72 главы. В традиции йаресанизма бытует верование о существовании 72 родов Пиров.

- Şefeqê dabû çarde tebeqên 'erd
û 'ezmana
Bend û tîrêja dabû Lalişa nûra-
nî heta banê menbere
Bêjin bi xêra Şîxadî
Heke hûn pirsîyara Kaniya Sipî
diken, hêvênê wê ji her û her e.*
- Hey dê mala min, mala min,
mala min, tu mala min!*
- 4 *Li me hilatibû sitêra beyanê
Şemsê bi nûr û keramet e
Şefeqê dabû çarde tebeqên 'erd
û 'ezmana
Bend û tîrêja dabû Lalişa nûra-
nî heta bi cels û rewaqê
dîwanê
Emê dest û damanê Melik Şêx
Sinê Adiya tewaf bikin

Bila rûnite ser berê Se 'detê
Veket derê Reş Belekê
Li ser heftî û du babên qedîm
bixunit û xeber bidê
Bêjê giyanê min gorî

Ka ew kî mêr bû
Sekiniye ser berê Sikanê û di
dest de qelema îmanê.

Hey dê mala min, mala min,
mala min, tu mala min!*
- 5 *Li me hilatibû sitêra badîna
Şemsê bi nûr û keramet e
Şefeqê dabû çarde tebeqên 'erd
û 'ezmana
Bend û tîrêja da bû Lalişa nû-
ranî heta bi Meke û Medina*
- Свет⁹³ вызвал к жизни четырнадцать сфер
земли и неба,
Свет и лучи вознесли сияющий Лалеш на
кровлю минбар⁹⁴.
Поведай во имя Шейха Ади,
Раз уж ты вопрошаешь [о] Белом Источнике
(*Kaniya Sipî*), закваска его из вечности.
- О мой Дом, мой Дом, мой Дом, ты [еси] Дом
мой!
- Утренняя звезда взошла над нами,
У Шамса [есть] свет и чудотворная сила,
Свет вызвал к жизни четырнадцать сфер
земли и неба,
Свет и лучи принесли сияющий Лалеш на
Сход и к портику Собрания,
- Мы окажем почтение⁹⁵ десницам и краям
одежд Ангела Шейх Сена (т. е. Хасана)
из [дома] Ади,
Да воссядет он на камне *Se 'det*,
Раскроет [книгу] *Reş Belek*
[И] прочтет из 72 древних глав и поведает
нам,
Да изречет, [когда] переродилась душа
моя⁹⁶,
Кто был тот муж,
[Что] стоял на камне *Sikan* и Перо Веры
держал в деснице своей?
- О мой Дом, мой Дом, мой Дом, ты [еси] Дом
мой!
- Взошла над нами звезда благой религии⁹⁷,
У Шамса [есть] свет и чудотворная сила,
Свет вызвал к жизни четырнадцать сфер
земли и неба,
Свет и лучи принесли сияющий Лалеш в
Мекку и Медину,

⁹³ Здесь Шамс выступает в качестве действующего лица, создающего явления посредством света.

⁹⁴ *Minbar* обычно означает высокую кафедру (часто с крышей), с которой читается *хутба* (араб. خطبة *khutba*). Езиды, очевидно, использовали традиционные образы, связанные с мечетями. Здесь, возможно, имеется в виду Престол Божий (*Kursiya Xwedê*). Сначала Бог создал небесный Лалеш, в котором и пребывал, Лалеш был создан Богом и Бог пребывал в сотворенном небесном Лалеше.

⁹⁵ Букв.: 'поклонимся'.

⁹⁶ Глагол *gorîn* ('менять') в езидских текстах обычно означает *kirasgorîn*, т. е. реинкарнация, или перерождение.

⁹⁷ Эпитет *Behdîn* ('благая религия') использовался зороастрийцами для обозначения своей религии.

<i>Emê dest û damanê Melik Şêx Sinê Adiya tewaf bikin</i>	Мы окажем почтение десницам и краям одежд Ангела Шейх Сена (т. е. Хасана) из [дома] Ади,
<i>Bila rûnite ser berê Se 'detê Veket derê Reş Belekê Li ser heftî û du babên qedîm bixunit û xeber bidê Ka bêjit bi xêra navê Şîxadî Heke hûn pirsîyara quba felekê diken Bêjin ka quba felekê çend zinc in, çend kursî ne?</i>	Да воссядет он на камне <i>Se 'det</i> , [Да] раскроет он [книгу] <i>Reş Belek</i> [И] прочтет из 72 древних глав и поведает, Изречет во имя Шейха Ади, Раз уж ты спрашиваешь [про] Купол Судьбы, Поведай, сколько у Купола Судьбы сфер ⁹⁸ [и] Престолов?
<i>Hey dê mala min, mala min, mala min, tu mala min!</i>	О мой Дом, мой Дом, мой Дом, ты [еси] Дом мой!
6 <i>Li me hilatibû sitêra cebare Şemsê bi nûr û keramet e Şefeqê dabû çarde tebeqên 'erd û 'ezmana Bend û tîrêja dabû Lalişa nûranî heta bi Qubikên No- bedara Emê dest û damanê Melik Şêx Sinê Adiya tewaf bikin</i>	Могучая звезда взошла над нами, У Шамса [есть] свет и чудотворная сила, Свет вызвал к жизни четырнадцать сфер земли и неба, Свет и лучи вознесли сияющий Лалеш аж до Куполов Стражей ⁹⁹ , Мы окажем почтение десницам и краям одежд Ангела Шейха Сена (т. е. Хасана) из [дома] Ади,
<i>Bila rûnite ser berê Se 'detê Veket derê Reş Belekê Li ser heftî û du babên qedîm bixunit û xeber bidê Bêjit bi xêra navê Şîxadî Heke hûn pirsîyara quba felekê diken Serê quba felekê nûr sitar e.</i>	Да воссядет он на камне <i>Se 'det</i> , Раскроет [книгу] <i>Reş Belek</i> [И] прочтет из 72 древних глав и сообщит нам, Да изречет во имя Шейха Ади, Раз уж ты спрашиваешь о Куполе Судьбы, На вершине Купола Судьбы Свет сокрыт ¹⁰⁰
<i>Hey dê mala min, mala min, mala min, tu mala min!</i>	О мой Дом, мой Дом, мой Дом, ты [еси] Дом мой!
7 <i>Hawara min Xwedê ye û dilê damayî 'Ewrek ji binyanê rabû, Raserî Lalişa nûranî girtibû şewq û nûr û alayî</i>	Взываю я к Богу, [Ибо] сердце [мое] в великой печали, Облако поднялось из основания,

⁹⁸ Это может также означать музыкальный инструмент с двумя латунными шарами. Подобные обычно можно найти на куполах священных мест в Лалеше.

⁹⁹ *Qubikên Nobedara* ('Купола Стражей') — два малых купола в Лалеше, которые были возведены в честь двух стражей, охранявших во время сотворения мира тело Адама, у которого еще не было духа (*Ruh*), но только форма (*qalib*). Его тело периодически разрушалось лошадью, приближающейся к берегу на океанской волне (*hespê behrê*), поэтому Семь Божественных Сущностей решили создать двух стражей и поместить их вблизи Адама, чтобы уберечь его тело. Подробно об этом см.: Глава III.

¹⁰⁰ *Sitar* имеет разные значения: 'убежище, укрытие' и 'завеса'.

<i>Bila şêxekî ji malên Adiya,</i>	Достигло Сияющего Лалеша,
<i>Pîrekî miskînî heqîqetê,</i>	озарилось блеском, светом и пламенем,
<i>‘Ilmayekî zêde yî ‘ilma</i>	Да придет Шейх из домов ¹⁰² Ади,
	Печальный Пир Истины,
	Сведущий мудрец,
<i>Bête celsa kaniyê, runite ser berê Se‘detê</i>	Придет на сход к источнику, воссядет на камне Са‘дат (Se‘det),
<i>Veket derê Reş Belekê</i>	Откроет [книгу] <i>Reş Belek</i> ,
<i>Li ser heftî û du babên qedîm bixunit û xeber bidê</i>	Прочтет из 72 древних глав и поведает,
<i>Bêjît ka ew kî mîre bû, giyanê min gorî</i>	Да изречет, кто был тот муж, [когда] переродилась душа моя,
<i>Behra Sîhanê bi keşkulka pîvaye</i>	Океан Сихан ¹⁰³ измерил <i>кашкулем</i> ¹⁰⁴ ,
<i>Xiveta terab ¹⁰¹ zêr li ser behrê kûr vedaye.</i>	Над глубокими океанами разбил [Он] шатер с золотыми стенами.
<i>Hey dê mala min, mala min, mala min, tu mala min!</i>	О мой Дом, мой Дом, мой Дом, ты [еси] Дом мой!
8 <i>Hawara min Xwedê ye û dilê melûle</i>	К Богу мольба моя о помощи, [ибо мое] сердце в печали,
<i>‘Ewrek ji binyanê rabû,</i>	Облако поднялось из основания,
<i>Raserî Lalişa nûranî girtibû şewq û ala û nûr</i>	Достигло Сияющего Лалеша, озарилось блеском, светом и пламенем,
<i>Bila şêxekî ji malên Adiya,</i>	Шейх из Дома Ади,
<i>Pîrekî miskînî heqîqetê,</i>	Бедный Пир Истины,
<i>‘Ilmayekî zêdeyî ‘ilma</i>	Сведущий мудрец —
<i>Bête celsa derê kaniyê, runte ser berê Se‘detê</i>	Да придет на сход к источнику, воссядет на камне <i>Se‘det</i> ,
<i>Veket derê Reş Belekê</i>	Откроет [книгу] <i>Reş Belek</i> ,
<i>Li ser heftî û du babên qedîm bixunit û xeber bidê</i>	Прочтет из 72 древних глав и поведает,
<i>Bêjît giyanê min gorî</i>	Да изречет, [когда] переродилась душа моя,
<i>Ka ew kî mîre bû</i>	Кто был тот муж,
<i>Behra Sîhanê pîvaye bi keşkulke</i>	[Что] измерил <i>кашкулем</i> океан Сихан?
<i>Xiveta terab zêr vedaye li ser behrê kûr</i>	Над глубокими океанами разбил Он шатер с золотыми стенами,
<i>Ew axayê min Siltan Êzîd e</i>	Это господин мой Султан Эзид,
<i>Mehdî Şerfeddînê minî gulî nûre min qebûle</i>	Я признаю моего Мехди Шарфадина, [чьи] косы сделаны из света
<i>Wê di bin xivetê da digêrin şaz û me‘nî, exler û tenbûre.</i>	Под шатром взыскуют они бубна и толкования, вздыханий ¹⁰⁵ и <i>танбура</i> .

¹⁰¹ Возможно, *teref*.

¹⁰² В оригинале стоит мн. ч.

¹⁰³ Океан *Sîhan* в устной езидской религиозной литературе является образом мифического океана, глубина которого никому не известна.

¹⁰⁴ *Keşkûl* — это символическая чаша для подаяний у дервишей на Востоке. Вопрос о том, сколько *кашкулей* воды содержится в океане, можно обнаружить не только в езидской литературе, но и в других традициях. Вот еще один пример: *Siltan Êzî dizane li behrê çend keşkûl av e, li besta çend kevir li nav e* (*Qewlê Hezar û Yek Nav*, seb. 1 в: Kreyenbroek and Rashow 2005: 74), букв.: ‘Султан Эзи знает, сколько *кашкулей* воды в океане, сколько камней рассыпано по руслам рек’.

¹⁰⁵ Тип. *exler* ‘он плачет’.

*Hey dê mala min, mala min,
mala min, tu mala min!* О мой Дом, мой Дом, мой Дом, ты [еси] Дом мой!

9 *Hey dîno cindîno
Şêx Şîxadî¹⁰⁶, 'ezîz Melik Fex-
redîne
Quds û Xelîl, Mekeh û Medîne
Me çi mal nîne, malbaba me
Laliş nûrîn e.* О верующие, храбрые (воины),
Шейх Ади, Азиз Малек Фахрадин
Кудс и Халил, Мекка и Медина,
Нет у нас дома, но Дом Отца нашего —
сияющий Лалеш.

Hûn gişt bêjin "Amîn e"! Вы все — скажите «Аминь»!

4. *Beÿm* О Дом — *Beyta Heyî Malê*

Текст, который мы хотели бы представить ниже¹⁰⁷, относится, согласно многим экспертам, к категории *Pişt Perde*¹⁰⁸. В основу записи этого текста легла декламация езидов Кавказа, и он рассматривается в качестве *beÿma* под заглавием *Beÿm* О Дом (*Beyta Heyî Malê*). Следует отметить, что *Pişt Perde* как отдельная категория езидам Кавказа неизвестна.

Этот текст повествует об основании Лалеша и начале мира. Там говорится, что это священное место связано со временем Творения; Бог, птица Анкар, Жемчужина и океан упоминаются именно в этом контексте. Эксперт традиции Марване Халил считает, что этот текст не является *beÿtom*, но принадлежит к категории (жанру) *Pişt Perde*.

Термин *Mala Bava* ('Отцовский дом'), который встречается во вступительных строках, в езидской традиции имеет глубокий смысл. Езиды Ирака декламируют *Heyî Mala min* ('О мой дом'), когда говорят о Лалеше, который стал «домом» для многих Святых Мужей в езидизме¹⁰⁹.

Представленный ниже вариант текста был разделен нами на строфы сообразно с припевами, также была проведена коррекция орфографии.

*Heyî Mala min, heyî Mala min,
Mala Bavê min!* О мой Дом, о мой Дом, Дом Отца моего!

1 *Teyîrekî Enqerî nave
Ser piştê 366 cot silave
Şêxekî bînin şêx be* Есть [на свете] птица по имени Анкар¹¹⁰,
На спине её 366¹¹¹ пар приветствий.
Приведи Шейха, [чтобы] он был [настоящим]
Шейхом,

¹⁰⁶ *Şîxadî* — здесь как имя собственное с добавлением титула Шейх, т. е. Шейх Шейх Ади.

¹⁰⁷ Anqosi, K., *Ayîn û Qirarê Dînê Êzdîtiyê* (Закон и вера езидской религии), religious texts recited by Sheikh Xelîfe, son of Sheikh 'Elî, collected by Anqosi, K., Tbilisi, 2001, p. 97–99.

¹⁰⁸ См.: Глава II.

¹⁰⁹ Священный род (*ocax*) езидских пиров *Омархали* часто называют Мала Бава (*Mala Bava*).

¹¹⁰ А н к а р — это мифическая птица. Некоторые комментаторские традиции говорят, что птица Анкар (*Teyrê Enqer*) — это не кто иной, как сам Тауси Малак.

¹¹¹ Езидская нумерология до сих пор не изучена. Символические числа в езидизме, такие как 7, 12, 72 и др., часто связываются с древней астрологией.

<i>Pîrekî binin pîr be</i>	Приведи Пира, [чтобы] он был настоящим Пиром,
<i>Talibî zane, ji Mala Baba be</i>	Ревнителя славного, [чтобы] был он из Дома Отца,
<i>70 govek bavê xa da ulma be.</i>	[Чтобы] был он славен в роду своем от семидесяти поколений.
<i>Bira xêra Xudê ra</i>	Во имя Бога, пусть он
<i>Derê Reşbelekê veke</i>	Раскроет страницы ¹¹³ [книги] <i>Reş Belek</i> ,
<i>Belgê belgewêzê bixûne.</i>	Прочтет лист из листьев подорожника.
<i>Bira mi ¹¹² ra bêje</i>	Пусть скажет он мне:
<i>Be'ra Emenê çend keşkûl avî nav e</i>	Сколько <i>кашкулей</i> воды в Океане Аман,
<i>Orta 'erd- 'ezman da çend gav e.</i>	Сколько шагов от земли до неба.
<i>Heyî Malê, heyî Malê, heyî Mala Babanê, heyî lê</i>	О Дом, о Дом, о Дом отцовский, о эй!
<i>Heyî malê, heyî male</i>	О Дом, о Дом,
<i>Serê dura elîf û bî ne</i>	На жемчужинах ¹¹⁴ есть А и Б ¹¹⁵ ,
<i>Serê lala elîf û bî ne.</i>	На рубинах ¹¹⁶ есть А и Б.
2 <i>Teyrê Enqer dure 'erşê 'ezmîne</i>	Птица Анкар [в] Жемчужине небесного свода.
<i>Du melek lê xulîqîne</i>	Созданы из нее два ангела.
<i>Yek bû nûra 'ezmîne</i>	Стал один светом земли,
<i>Be'rê giran dimeyîne.</i>	[Что] заставляет океан сгущаться.
<i>Yek çira çar qulba ye</i>	[Другой] — светило четырех направлений [мира],
<i>Sitûna çar dîna ye</i>	Столп четырех религий.
<i>Çerxa felekê dorê dizivîrîne, ba ye.</i>	[Он] вращает колесо судьбы; [подобен он] ветру.
<i>Heyî Malê, heyî Malê</i>	О Дом, о Дом,
<i>Serê Dura elîf û ba ne</i>	На жемчужинах есть А и Б,
<i>Serê lala elîf û ba ne.</i>	На рубинах есть А и Б.
3 <i>Extiyarê rûniştine</i>	Восседают старцы,
<i>Koçekê ser darê piya ber dawastane</i>	<i>Кочаки</i> ¹¹⁷ стоят на деревьях ¹¹⁸ ,
<i>Fexrê gulî nûr e li 'ezman e.</i>	Фахре Гули ¹¹⁹ — это свет в Раю.

¹¹² В разговорном языке, а также в поэтических произведениях можно заметить редукцию окончания местоимения 1-го лица ед. ч. *min* до *mi*, обычно сопровождаемую энклитиками *ra/re*.

¹¹³ Букв.: 'двери'.

¹¹⁴ Несмотря на то, что, согласно езидской традиции, существовала только одна Жемчужина, здесь используется краткое окончание — *a* из — *an* — окончания для мн. ч. в косвенном падеже.

¹¹⁵ Это, возможно, означает, что в начале сотворения мира начала всех вещей (как А и Б — первые буквы алфавита) находились на жемчужине, из которой и был создан мир.

¹¹⁶ Здесь *рубин*, возможно, выступает в качестве общего названия для драгоценных камней и является метафорой слова *жемчужина*.

¹¹⁷ *Кочакам* приписывается сверхъестественная способность предсказывать будущее.

¹¹⁸ Это особый обряд, когда перед Новым годом, отмечаемым в апреле, *кочаки* на спине приносят из леса дрова и складывают их в кучи во дворах Лалеша.

¹¹⁹ *Gulî* (букв.: 'коса'). Комментарии к этому тексту говорят, что Ангел Солнца (*Melekê Rojê*) и Ангел Луны (*Melekê Hivê*) — это, соответственно, Шамс и Фахр.

<i>Heyî Mala min, heyî Mala min</i>	О мой Дом, о мой Дом,
<i>Serê Dura elif û bî ne</i>	На жемчужинах есть А и Б.
<i>Serê lala elif û bî ne.</i>	На рубинах есть А и Б.
4 <i>Extiyarê rûniştine</i>	Восседают старцы,
<i>Koçekê ser darê piya ber dawas-</i>	Кочаки стоят на деревьях.
<i>tane</i>	
<i>Roj me derket ji 'erşê girane</i>	Солнце наше вышло из-за тяжелого Престола,
<i>Bû çira boyî her çar qulbane</i>	Стало [оно] светилом всех четырех направле-
	ний,
<i>Sitûn boyî her çar dinane.</i>	Столпом всех четырех религий.

5. *Бейм* Шейха Шамса, или *Бейм* Утра — *Beyta Şêşims*, или *Beyta Sibê*

Этот вариант *Бейма* Шейха Шамса, имеющий также название *Бейм* Утра (*Beyta Sibê*), был записан нами у Марване Халила — *каулбежа* из Иракского Курдистана — 22 июля 2009 г. в Нинбурге, Германия.

Текст начинается с *Бейма* Шейха Шамса, где со 2-й по 15-ю строфу прославляются восход солнца, вхождение его в зенит и заход. Две строфы повествуют о Шамсе и Фахре, которые в этом тексте символизируют Солнце (Шамс) и Луну (Фахр).

В тексте содержится информация о Шейхе Ади и других важных его современниках, таких как Шейх Шамс¹²⁰, Шейх Баракат, 'Лев' Маме Рашан (*Şêr Memê Reşan*) и др.

1 <i>Hê hê ji wê hiltêtin roje</i>	Эй, эй, восходит солнце,
<i>Şemsê Êzdîno giyano, ji wê hiltêtin</i>	Шамсе Эздин, о милый [сердцу], солнце
<i>roje</i>	восходит!
<i>Şêxê nûrî bişkoj e</i>	Сияющий Шейх расцветает [подобно
	цветку],
<i>Melkê Mêrano giyano</i>	О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
<i>Destê Şêşims Selat û doje.</i>	В руках у Шейха Шамса [мост] Салат
	(<i>Selat</i>) и ад.
2 <i>Ez ji wê ku roj hilate</i>	Клянусь я, солнце там взошло,
<i>Şemsê Êzdîne giyano, ji wê ku roj</i>	Шамсе Эздин, о милый [сердцу], солнце
<i>hilate</i>	там взошло!
<i>Ji berî mang derhate</i>	Взошло оно пред луной,
<i>Melkê Mêrano giyano</i>	О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
<i>Şêşims zeynan dibû welate.</i>	Шейх Шамс украсил землю.
3 <i>Ez ji wê ku roj hiltêye</i>	Клянусь я, солнце восходит,
<i>Şemsê Êzdîne giyano, ji wê ku roj</i>	Шамсе Эздин, о милый [сердцу], солнце
<i>hiltêye</i>	восходит!
<i>Ji berî mang dertêye</i>	Воссияло оно пред луной,

¹²⁰ Строфы 28–39 содержат информацию о детях Шейха Шамса, у него девять сыновей (Шейх Ал, Шейх Бабек, Шейх Хавенд, Шейх Авдал(ийе Гуль), Шейх Бабадин, Шейх Наккаш, Шейх Хасан, Шейх Хедер, (Зор) Амадин) и три дочери (Госпожа Госпож (Stî Stiyê, с. 37), Госпожа Несрат (Nisret) и Госпожа Гулан).

- Melkê Mêrano giyano
Şêşims zeynadibû dinêye.*
- О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
Шейх Шамс украсил мир.
- 4 *Ez ji wê hiltêtin tiye
Şemsê Êzdîne giyano, ji wê hiltêtin
tiye
Jê çû manga spiye
Melkê Mêrano giyano
Şems û Şêx Aliye sunet kirbû qe-
wiye.*
- Клянусь я, восходит свет,
Шамсе Эздин, о милый [сердцу], восхо-
дит свет!
Бежит от света бледная луна,
О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
Шамс и Шейх Али придали мощь Тра-
диции (т. е. езидам).
- 5 *Ez ji wê hiltêtin qemere
Şemsê Êzdîne giyano, ji wê hiltêtin
qemere
Şêşim wê ser kursiya zer e
Melkê Mêrano giyano
Sunet kirbû dehere.*
- Клянусь я, [солнце] темное ¹²¹ восходит,
Шамсе Эздин, о милый [сердцу, солнце]
темное восходит!
Шейх Шамс на Троне золотом,
О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
Благодаря [Ему] Традиция явилась.
- 6 *Ez ji wê hiltêtin şemse
Şemsê Êzdîne giyano, ji wê hiltêtin
şemse
Min nedîtine çû kese
Melkê Mêrano giyano
Weki bab û pise
Pê ava kirbû meclîse.*
- Клянусь я, солнце восстает,
Шамсе Эздин, о милый [сердцу], солнце
восстает!
Не видел никого я [больше],
О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
Как сын с отцом,
Чрез них было основано Собрание.
- 7 *Berî aşiqêd momine
Şemsê Êzdîne giyano, berî aşiqêd
momîn e
Şêşims bînaya herdu çavêd min e
Melkê Mêrano giyano
Mang û nederêd Şêşims nûr jê
diçîne.*
- Пред влюбленными [в Господа] верую-
щими
Шамсе Эздин, о милый [сердцу], перед
влюбленными [в Господа] верую-
щими!
Шейх Шамс суть свет очей моих,
О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
Из пристального взгляда Шейха Шамса
и из очей его исходит свет.
- 8 *Roj hate têştane
Şemsê Êzdîne giyano, roj hate têş-
tane
Şêşims bestê bû li dîwane
Melkê Mêrano, giyano
Wê maşe dete Mêrane.*
- [Вот] солнце прибыло [в место, где] ут-
ро раннее ¹²²,
Шамсе Эздин, о милый [сердцу], солнце
прибыло [в место, где] утро раннее!
Шейх Шамс был принят в собрание.
О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
Мужам Святым Он платой воздает.
- 9 *Roj hate têşta mîre
Şemsê Êzdîne giyano, roj hate
têşta mîre
Şêşimsî wezîr e
Melkê Mêrano giyano
Mang û nederêd Şêşims da cels û
rewaqêd mîre.*
- Прибыло солнце на завтрак ко Принцу,
Шамсе Эздин, о милый [сердцу], при-
было солнце на завтрак ко Принцу!
Шейх Шамс — это визирь,
О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
Взгляд пристальный и очи Шейха Шам-
са достигли княжеского схода и арок.

¹²¹ *Qemer* букв.: 1) ‘темный, смуглый’, 2) ‘луна, месяц’.

¹²² Букв.: ‘завтрак’.

- 10 *Roj hate nîvroye*
Şemsê Êzdîne giyano, roj hate nîv-
roye
Manga sipî jê diçoye
Melkê Mêrano giyano
Şêşîsî bi miskî moye.
- 11 *Ji nîvro da digeriye*
Şemsê Êzdîne giyano, ji nîvro da
digeriye
Şêşîmsoy 'ewlî ye
Melkê Mêrano giyano
Şêms û Şêx Adiye sunet kirbû qe-
wîye.
- 12 *Roj hate 'erşane*
Şemsê Êzdîne giyano, roj hate 'er-
şane
Şêşîms bestê bû li dîwane
Melkê Mêrano giyano
Wê maşê didete Mêrane.
- 13 *Roj hate 'erşêd 'êlî*
Şemsê Êzdîne giyano, roj hate 'er-
şêd 'êlî
Aşîqa wa bang didêrî

Melkê Mêrano giyano
Mang û nederê Şêşîms da berî û
behrêd jêrî.
- 14 *Roj hate 'erşêd semede*
Şemsê Êzdîne giyano, roj hate 'er-
şêd semede
Aşîqa wa jê xeber da
Melkê Mêrano giyano
Mang û nederê Şêşîms ji 'ezmana
heta bi 'erda.
- 15 *Roj hate 'erşêd 'êliye*
Şemsê Êzdîne giyano, roj hate 'er-
şêd 'êliye
Şêşîms wa dibêjiye
Melkê Mêrano giyano
Da biçîne silavêd Kaniya Sipiye.
- 16 *Roj hate 'erşane*
Şemsê Êzdîne giyano, roj hate 'er-
şane
Şêşîm dibêjiye Mêrane
Melkê Mêrano giyano
Da biçîne silavêd Dawûdê bin
Dermane.
- Подошло солнце к полудню,
Шамсе Эздин, о милый [сердцу], солнце
подошло к полудню!
Луна бледная убегает от солнца,
О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
Власы у Шейха Шамса с мускусом.
- Прошло полуденную точку [солнце],
Шамсе Эздин, о милый [сердцу],
Прошло полуденную точку [солнце]!
О Шейх Шамс — [Он] лучший,
О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
Шамс и Шейх Ади придали мощь Тра-
диции.
- Достигло солнце престолов,
Шамсе Эздин, о милый [сердцу], дос-
тигло солнце престолов!
Шейх Шамс был принят в собрание,
О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
Мужам Святым Он платой воздает.
- Достигло солнце высшего Престола,
Шамсе Эздин, о милый [сердцу], дос-
тигло солнце высшего Престола!
Воскликнули громко влюбленные
[в Бога]:
О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
Взгляд пристальный и очи Шейха Шам-
са достигли пустыни и дна морского.
- Солнце дошло до вечных престолов,
Шамсе Эздин, о милый [сердцу],
Солнце дошло до вечных престолов!
Так говорили влюбленные [в Бога],
О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
Взгляд пристальный и очи Шейха Шам-
са с небес на землю [опустились].
- Солнце достигло высших престолов,
Шамсе Эздин, о милый [сердцу], солнце
достигло высших престолов!
Шейх Шамс так речет:
О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
Позволь нам приветствовать Белый Ис-
точник (*Kaniya Sipi*).
- Солнце достигло престолов,
Шамсе Эздин, о милый [сердцу], солнце
достигло престолов!
Шейх Шамс речет Святым Мужам:
О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
Позволь нам поприветствовать Дауда,
сына Дармана.

- 17 *Dawûd wa dibêjiye*
Şemsê Êzdîne giyano, Dawûd wa
dibêjiye
Şêşimsoy 'ewilî ye
Melkê Mêrano giyano
Da biçîne silavêd Şîxadiye.
- 18 *Wê dibêjit Dawûdê feqîre*
Şemsê Êzdîne giyano, wê dibêjit
Dawûdê feqîre
Şêşimso werzîr e
Melkê Mêrano giyano
Da biçîne silavêd mîre.
- 19 *Roj hat û ava bû*
Şemsê Êzdîne giyano, roj hat û
ava bû
Şêşims 'erşa rawestabû
- Melkê Mêrano giyano*
Aşîqa silav lê vedabû.
- 20 *Şems û Fexir di çê ne*
Li dergehê Padişê ne
Şemsê Êzdîne giyano
Xefûrê bi rê ne
Melkê Mêrano giyano.
- 21 *Şems û Fexredîn in*
Li dergehê sewtînin
Şemsê Êzdîne giyano
Wê maşa diden û distînin
Melkê Mêrano giyano.
- 22 *Şems û Fexir bira ne*
Li dergehê wî rawestane
Şemsê Êzdîne giyano
Wê maşa didene Mêrane
Melkê Mêrano giyano.
- 23 *Şêşimso navê te Mîr e*
Babiko feqîre
Şêşimso navê te Mîr e
Şevê rojê li nêçîre
Nêçîra dîndara mîre
'Ezîzo navê te Mîr e.
- 24 *Ew babê Şêx Evindî*
Wê li derece bilindî
Şêşimso navê te Mîr e
- Так речет Дауд:
Шамсе Эздин, о милый [сердцу], так
речет Дауд!
О Шейх Шамс — [он] лучший,
О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
Пойдемте поприветствуем Шейха Ади.
- Так речет *факир*¹²³ Дауд:
Шамсе Эздин, о милый [сердцу], так
речет *факир* Дауд!
О мой Шейх Шамс, визирь,
О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
Пойдемте поприветствуем Принца!
- Солнце пришло и спустилось,
Шамсе Эздин, о милый [сердцу], солнце
пришло и спустилось!
Шейх Шамс занял [место свое на] Пре-
столе.
О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
Влюбленные [в Бога] поприветствовали
его.
- Шамс и Фахр суть благие,
[Они] — при дворе Царя,
Шамсе Эздин, о милый [сердцу]!
[Они] — всемилостивые, с путем.
О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
- Шамс и Фахрадин –
При дворе Султана (т. е. Бога),
Шамсе Эздин, о милый [сердцу]!
Они дают и взимают платы,
О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
- Шамс и Фахр — братья,
Они стоят при дворе Его,
Шамсе Эздин, о милый [сердцу]!
Дают они плату Святым Мужам.
О Царь Святых Мужей, о милый [сердцу]!
- О Шейх Шамс, имя твое — Принц!¹²⁴
О Бабек, *факир*,
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Охотится [он] дни и ночи,
Охотится за взглядом Принца.
О милый [сердцу], имя твое — Принц!
- Он — отец Шейха Авенда,
Твой статус так высок,
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!

¹²³ Букв.: 'бедный'.

¹²⁴ Здесь маркируется изменение куплета для остальной части текста.

- Şîxadî tu yê xundî
'Ezîzo navê te Mîr e.*
- 25 *Ew babê Şêx 'Evdalî
Weliyo sur li bal î*
- Şêşimso navê te Mîr e
Wê li hezreta Melkê Celal î
'Ezîzo navê te Mîr e.*
- 26 *Ew babê Şêx Hesinî
Wê li dereca mezin î
Şêşimso navê te Mîr e
Sunet bi Şêşims sekinî*
- Bînaya herdu çavêd min î
Şemsedîno navê te Mîr e.*
- 27 *Ew babê 'Elî Reş e
Ey şêro ji Lalişê
Şêşimso navê te Mîr e
Dîwana Şîxadî bi te ye xoş e
'Ezîzo navê te Mîr e.*
- 28 *Ew babê Amadîn e
Weliyo borî bi zîn e
Şêşimso navê te Mîr e
Wê li hizreta siltîn e
'Ezîzo navê te Mîr e.*
- 29 *Ew babê Şêx Babikî
Weliyo sur we li nikî*
- Şêşimso navê te Mîr e
Wê li hezreta xaliq î
'Ezîzo navê te Mîr e.*
- 30 *Ewe babê Babadî
Tu yê dermanê fûad î
Şêşimso navê te Mîr e
Şêxê min e Şîxadî
Xozma bi ruha jêy razî
'Ezîzo navê te Mîr e.*
- 31 *Ew babê Şêx Xîdrê ye
Hinare pê ye
Şêşimso navê te Mîr e
Şîxadî hinera pê ye
Kire qasîdî mewlêye
'Ezîzo navê te Mîr e.*
- 32 *Ew babê Şêx Tokilî
Ewa sura ji 'ewilî
Şêşimso navê te Mîr e*
- Шейх Ади пригласил тебя.
О милый [сердцу], имя Твое — Принц!
- Он — отец Шейха Авдала.
О святой, [что] сопутствуешь Сокровенной Сущности!
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Ты еси пред лицом Великого Ангела,
О милый [сердцу], имя Твое — Принц!
- Он — отец Шейха Хасана,
Занимает он высокую ступень,
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Традиция остановилась с [появлением] Шейха Шамса,
Ты — свет очей моих.
О Шамсадин, имя Твое — Принц!
- Он — отец 'Али Раша,
О лев из Лалеша!
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Собрание Шейха 'Ади довольно тобой.
О милый [сердцу], имя Твое — Принц!
- Он — отец Амадина,
О святой, [чья] лошадь оседлана,
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Ты еси пред лицом Султана.
О милый [сердцу], Твое имя — Принц!
- Он — отец Шейха Бабека.
О святой, [чья] Сокровенная Сущность рядом с ним,
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Ты еси пред лицом создателя.
О милый сердцу, Твое имя — Принц!
- Он — отец Бабади[на],
Ты — лекарство для сердца,
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Мой Шейх — это Шейх 'Ади,
Только бы он был доволен душами!
О милый [сердцу], Твое имя — Принц!
- Он — отец Шейха Хедера,
У него [много] талантов,
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Шейх 'Ади послал его,
Он сделал его вестником Господним.
О милый [сердцу], Твое имя — Принц!
- Он — отец Шейха Токела,
Он — из первой Сокровенной Сущности.
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!

- Hey ji berê qal û berî*
‘Ezîzo navê te Mîr e.
- 33 *Hey ji berê ber û qala*
Me sûk dîtin bazara
Şêşimso navê te Mîr e
Wê qûmaşî beha dîken bi hezara
Resma wê diçîne dîndara
‘Ezîzo navê te Mîr e.
- 34 *Terbiyê me di çê ne*
Bidigirin bi mehnê ne
Şêşimso navê te Mîr e
Wê qûmaşî beha dîken bi hezara
Rasemal wê ji me divêne
‘Ezîzo navê te Mîr e.
- 35 *Ew sura Mîr bedid e*
Hinciyê li rê heqiyê xelit e
Şêşimso navê te Mîr e
Ji bê nasînî îmana xo şehitand
‘Ezîzo navê te Mîr e.
- 36 *Hûn îmanê bernedin*
Cehwera li der nedin
Şêşimso navê te Mîr e
Ta dîwanê xasa wa bi ser nedin

‘Ezîzo navê te Mîr e.
- 37 *Îman ewe ya we birî*
Çav nedene xelqê mişemirî
Şêşimso navê te Mîr e
Da taliya we ranebit kifirî
‘Ezîzo navê te Mîr e.
- 38 *‘Etar hat û kitirîn*

Xwace wê diveşirîn
Şêşimso navê te Mîr e
Rêya heqiyê maye mişemirî
‘Ezîzo navê te Mîr e.
- 39 *Şîxadî û Şêx Hesin e*
Behra wan ye mezin e

Şêşimso navê te Mîr e
Dîl wanî êmin e
Şe ‘ib wanî sêkine
Leşkerêd giran ji ber nefesêd wan
diçîne
‘Ezîzo navê te Mîr e.
- Эй, прежде слова и предвечности
[существовал].
О милый [сердцу], Твое имя — Принц!
- Эй, еще до предвечности и слова
Мы рынки в городе узрели,
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Ткани продаются во множестве,
Деньги текут к верующим,
О милый [сердцу], имя Твое — Принц!
- У нас благое воспитание,
[Мы] понимаем,
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Ткани продаются во множестве,
Деньги им наши нужны,
О милый [сердцу], имя Твое — Принц!
- Сокровенная Сущность Принца открыта,
Всякий сбившийся с пути истинного,
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
По неведению утратил [он] веру свою.
О милый [сердцу], имя Твое — Принц!
- Не оставляйте свою веру,
Не отдавайте своих драгоценных камней,
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Чтобы не быть вам осужденным на соб-
рании Святых Мужей.
О милый [сердцу], имя Твое — Принц!
- Вера — это то, что вы обрели,
Не смотрите на людей, что без веры ¹²⁵,
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Да не будут потомки ваши неверующими,
О милый [сердцу], имя Твое — Принц!
- Мистики ¹²⁶ пришли и числом умножи-
лись,
Скрылись правители,
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Путь истины остался без веры,
О милый [сердцу], имя Твое — Принц!
- Шейх ‘Ади и Шейх Хасан,
Океан их [религиозного знания] — ве-
лик,
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Сердца их безопасные,
Остановили они людей,
Большие армии грядут из-за их душ.
О милый [сердцу], имя Твое — Принц!

¹²⁵ Т. е. на тех, кто сошел с верного пути.

¹²⁶ Также ‘торговцы благовониями’, ‘аптекари’.

- 40 *Şêx Adiyo bin Misêfir*
Mêr hatin silav lê kir

Şêşimso navê te Mîr e
Dar û bera sicûde pê kir
‘Ezîzo navê te Mîr e
- Шейх Ади, сын Мусафера,
Святые Мужа пришли [и] приветство-
вали его,
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Пали ниц они вокруг него.
О милый [сердцу], имя Твое — Принц!
- 41 *Şêx Adî ji Şamê hate*

Bi Şerqiya kir xebate
Şêşimso navê te Mîr e
Mehmed Reşan kir xelate
‘Ezîzo navê te Mîr e.
- Шейх Ади пришел из Шама (т. е. Си-
рии)
Трудился [он] с людьми с востока ¹²⁷,
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Поднес [он] дар Махмаду Рашану,
О милый [сердцу], имя Твое — Принц!
- 42 *Xelat kir Mehmed Reşa*

Dabûyê maşê şeşa
Şêşimso navê te Mîr e
Ew paş kire serwêrê Mêra

‘Ezîzo navê te Mîr e.
- Дар [почтения] поднес он Махмаду Ра-
шану,
Дал [он] ему плату за шестерых,
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Потом сделал его вождем Святых Му-
жей.
О милый [сердцу], имя Твое — Принц!
- 43 *Ew babê Stiya Bilxanê*
Rûniştîbû li dîwanê
Şêşimso navê te Mîr e
Sunet mabû li covanê
‘Ezîzo navê te Mîr e.
- Он — отец Госпожи ¹²⁸ Белхан,
Воссел [он] в Собрании.
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
[Езидская] Традиция ожидала [его].
О милый [сердцу], имя Твое — Принц!
- 44 *Ew babê Stiya Nisretê*
Rûniştîbû li hizretê
Şêşimso navê te Mîr e
Sunet mabû li xilmetê

‘Ezîzo navê te Mîr e.
- Он — отец Госпожи Несрет,
Сел [он] в присутствии
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
[Езидская] Традиция продолжает слу-
жить [ему].
О милый [сердцу], имя Твое — Принц!
- 45 *Ew babê Stiya Êsiyê*
Rûniştî ser kursiyê
Şêşimso navê te Mîr e
Sunet mabû li hîviyê
‘Ezîzo navê te Mîr e.
- Он — отец Госпожи Эс,
[Он] сидел на троне,
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
[Езидская] Традиция ожидала [его].
О милый [сердцу], имя Твое — Принц!
- 46 *Ez ji we ra bêjim qisetê*
Hey şêro ji heqîqetê
Şêşimso navê te Mîr e
Nav dikarê Şêşims ji me ‘rîfetê

‘Ezîzo navê te Mîr e.
- Я поведаю вам сказ,
О Лев Истины (*heqîqet*),
О Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Имя [и] память Шейха Шамса — из
знания мистического (*me ‘rîfet*).
О милый [сердцу], имя Твое — Принц!

¹²⁷ Букв.: ‘жители востока’. Существует курдское племя Шарки (*Şerqî*), в которое теперь входят как езиды, так и большое число курдов мусульман.

¹²⁸ Термин *sitî* (‘госпожа’) наряду с термином *dayê* (‘мать’) используется езидами в качестве формы обращения к женщинам — представителям священнических групп пиров и шейхов.

47 <i>Ez bêjime we ji keremê Weliyo xudanê 'elemê Şêşimso navê te Mîr e Nav û dikarê Şêşims ji Misrê heta bi Ecemê 'Ezîzo navê te Mîr e.</i> 48 <i>Oxleman, oxleman Dikrê te digêrêt ji Şerqê heta bi Şam Şêşimso navê te Mîr e Me dînê bi Şêşims, Melek Şêxisin bû tamam Xudanê keremê Cêşêd geliyê Lalişê Meded halê me sunetê.</i> <i>Em di kêma in, Xudê yî tamam e. Rehme li dê û babê guhdara. Eva Beyta Şêşim bû û hezar rehmetê Xwedê li dayik û babê hazira û guhdara.</i>	Я поведаю вам о чуде, О святой — владыка мира, О Шейх Шамс, имя Твое — Принц! Имя [и] память Шейха Шамса — от Египта (<i>Misr</i>) до Ирана (<i>Ecem</i>), О милый [сердцу], имя Твое — Принц! О религиозные празднества ¹²⁹, Изливается память о вас от востока до запада (<i>Şam</i>) ¹³⁰. О Шейх Шамс, имя Твое — Принц! Совершенна наша религия с Шейхом Шамсом [и] Ангелом Шехесеном, Владыка чуда, Армии долины Лалеш В помощь нам [езидская] Традиция. Мы — несовершенны, Бог — совершенен. Да помилует [Бог души] родителей слушателей. Это был <i>Бейт</i> Шейха Шамса, и да ниспошлет Господь тысячу своих милостей родителям присутствующих слушателей ¹³¹.

6. Дерозга Шейха Шамса — *Dirozga Şêxşims*

Езиды Армении называют этот текст Дерозгой Шейха Шамса (*Dirozga Şêxşims*). Этот текст, состоящий из 96 строф, мы транскрибировали по аудиозаписи декламации Шейха Ростам, сына Шейха Шамили, происходящего из рода шейхов Шехубакер. Шейх Ростам был родом из Армении, текст был записан на аудиокассету в Ярославле, Россия ¹³².

Этот текст весьма примечателен, поскольку, по сути, представляет собой декламацию следующих один за другим трех текстов: *Бейт* Шейха Шамса (*Beyta Şêşims*), некоторые части из Гимна Шейха Шамса (*Qewlê Şêşims*) ¹³³ (строфы 1–43), за которыми следует часть *Каула* Тауси Малака (строфы 44–49), после чего уже идет непосредственно сама *Дерозга* (начиная с 50-й строфы). Теперь эти тексты образуют единый текст под названием *Dirozga Şêxşims*, являющий собой прекрасный пример комбинации различных категорий устной езидской литературы.

В тексте содержится информация о сотворенных Богом ангелах и перечисляются их имена.

Ниже мы поделили *Дерозгу* Шейха Шамса на строфы и разбили её на три части с указанием составляющих её текстов. Также выполнена транскрипция

¹²⁹ Значение и этимология *oxleman* неизвестны. Езиды Ирака иногда используют *oxleman* в значении ‘религиозные празднества’.

¹³⁰ Букв.: Сирия.

¹³¹ Букв.: ‘присутствующие люди и слушатели’.

¹³² Кассета была нам любезно предоставлена Михаилом, сыном Коте, из Краснодара, в 2008 г., после смерти Шейха Ростам.

¹³³ См.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 202–210.

всех припевов¹³⁴, используемых в тексте и обычно опущенных в других изданиях. Всего текст содержит три разных припева, два — в *Beûme* Шейха Шамса и один — в полном тексте молитвы *дерозга*: 1) рефрен в строфах 2–19: «О Шамс езидов, о Царь [Святых] Мужей!» (*Şemsê êzdiyano, melkê mêrano!*); 2) в строфах 21–43: «Мой милый [сердцу], имя твоё — Принц, мой Шейх Шамс, имя твоё — Принц!» (*Ezîzê min, navê te Mîr e, Şêxşimsê min, navê te Mîr e!*); 3) в строфах 50–85: «Мужей Святых и Ангелов ради!» (*Xatira Mêra û Meleka kî!*).

В представленном варианте *дерозги* все строфы, за исключением 5, 7, 18, 19 (которые практически дублируют друг друга и, возможно, заимствованы из *Каула* Тауси Малака) и 43–44, начинаются словами *Ya Rebî, xatira...* ('О Господи, ради...') и заканчиваются глаголом *kirin* ('сделать, делать') в повелительном наклонении в ед. ч. — *kî* ('(с)делай!'). В варианте, записанном у езидов Ирака, все строфы, за исключением строф 1, 2 и двух последних (13, 15), начинаются словами *Bi qedrê...* ('ради...') и заканчиваются также глаголом *kirin* в повелительном наклонении в ед. ч. *kî, bikî* и *key* ('(с)делай!').

Строфы 40–43 изначально являются открывающими строфами *бейма*, но здесь они инкорпорированы в конец части текста, составляющего *бейм*. На протяжении всего текста целиком, включая и четвертую часть, вторая строка всегда повторяет первую.

Строфы 44–49 отчетливо воспроизводят включенный в текст пассаж из *каула* Тауси Малака (прославление Бога Тауси Малаком¹³⁵), изначально являвшегося самостоятельным гимном.

Следующая часть текста содержит 35 *sebeq* (начиная с 50-й строфы) и представляет собой главную часть изначальной молитвы *Dirozge*.

Строфы 86–89 — заключительные. Интересно отметить, что в конце 89-й строфы использована привычная концовка *Ez kê mîm Tu yî temam* ('Я — несовершенен, Ты — совершенен'), которая часто имеет форму *Em kê mîm in, Xwedê yî temam e*. Две предпоследние строфы (*sebeq*) — это конечные строфы из *Бейма* Шейха Шамса, однако в этом варианте они завершают весь религиозный текст в целом. Поэтому они декламируются только по окончании всей молитвы (*Dirozge*). Последние шесть строф — это заключительные строфы молитвы.

Часть I

1 *Ya Mêra û Meleka*
Ronaya ber dilê aşîqa
Deftera Ezîz Melek Fexredîn e.

О [Святые] Мужы и Ангелы,
Свет сердец, влюбленных [в Бога,]
Из книги¹³⁶ милого [сердцу] Ангела Фахрадина.

¹³⁴ Здесь и далее припевы оставлены без нумерации, за исключением 20-го, который открывает новую часть текста.

¹³⁵ Из-за названия текста некоторые ученые неверно понимали этот гимн, а именно как посвященный Тауси Малаку (см., например: Spât, E., *Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition*, Piscataway, NJ, Gorgias Dissertations in Religion 52, 2010, p. 109).

¹³⁶ Книга милого сердцу Ангела Фахрадина (*Deftera Ezîz Melek Fexredîn*) часто упоминается в езидских религиозных текстах. Согласно езидизму, «знание пришло от Фахрадина» (Пир Тосене Каро). Этот термин, однако, можно истолковать и иначе. Езиды полагают, что Шейх Фахр был *кочаком* (*koçek*) и, входя в состояние экстаза,

2 <i>Ez wê kim, hiltê roje</i> <i>Ez wê kim, hiltê roje</i> <i>Şêxê nûrînî bişkoj e</i> <i>Ber nûra Şêxşim pira Selatê bi</i> <i>doj e.</i> <i>Şemsê êzdiyano, Melkê Mêrano!</i>	Клянусь я — солнце восходит. Клянусь я — солнце восходит. Сияющий Шейх расцветает [подобно цветку]. Под Светом Шейха Шамса — мост¹³⁷ Салат (<i>Selat</i>, т. е. ведущий в Рай) и ад. О Шамс езидов, о Царь Святых Мужей!
3 <i>Ez wê kim ro hilatî</i> <i>Ez wê kim ro hilatî</i> <i>Berê manga tu der hatî</i> <i>Ber nûra Şêxşimse pira dojê û</i> <i>Selatê.</i> <i>Şemsê êzdiyano, Melkê Mêrano!</i>	Клянусь я — солнце взошло. Клянусь я — солнце взошло. Ты взошел пред луной, Под Светом Шейха Шамса — мост ада и Салат (<i>Selat</i>). О Шамс езидов, о Царь Святых Мужей!
4 <i>Ez wê kim hiltê tiye</i> <i>Ez wê kim hiltê tiye</i> <i>Ber diçe manga sipî ye</i> <i>Sunetxane bi navê Şêxşimsî qewî ye.</i> <i>Şemsê êzdiyano, Melkê Mêrano!</i>	Клянусь я — свет (т. е. солнце) восходит. Клянусь я — свет восходит. Бледная луна убегает пред ним. Дом Традиции (т. е. все езиды) — крепок именем Шейха Шамса. О Шамс езидов, о Царь Святых Мужей!
5 <i>Ez wê kim hiltê te 've</i> <i>Ez wê kim hiltê te 've</i> <i>Şêxê nûrînî zerbav e</i> <i>Sunetxane bi navê Şêxşimsî te-</i> <i>wav e.</i> <i>Şemsê êzdiyano, Melkê Mêrano!</i>	Клянусь я — солнце¹³⁸ восходит. Клянусь я — солнце восходит. Светящийся Шейх почитаем¹³⁹. Дом Традиции един именем Шейха Шамса. О Шамс езидов, о Царь Святых Мужей!
6 <i>Ez wê kim hiltêye şemsêyê qemere</i> <i>Ez wê kim hiltêye şemsêyê qemere</i> <i>Ber diçe manga zere</i> <i>Nûr û neder Şêxşims dere.</i> <i>Şemsê êzdiyano, Melkê Mêrano!</i>	Клянусь я — солнце темное восходит. Клянусь я — солнце темное восходит. Желтая луна убегает пред ним, Появились свет и око Шейха Шамса. О Шамс езидов, о Царь Святых Мужей!

предсказывал будущее. Такое состояние у езидов также называется *defter* (Факир Хаджи). Это кажется более правильным, поскольку, когда езиды ведут беседы о религиозных текстах Шейха Фахра, они обычно говорят «из его *кашкуля* (*keşkûl*)», а не «из его *дафтера* (*defter*)». Однако, поскольку этот текст был записан у езидов Армении, то термин *defter* здесь означает 'тетрадь'.

¹³⁷ Идея моста в езидизме связана с верой в загробную жизнь; душа, которой суждено отправиться в ад, не сможет пройти по мосту, поскольку, по верованиям езидов, считается, что после взвешивания благих и злых дел умершего его душа должна пересечь *Selat/Selehat*. Если человек при жизни был хорошим, мост расширяется, и душа с легкостью может его пересечь, однако если у него преобладали злые дела, то мост сужается до ширины человеческого волоса, и человек падает в большой чан с кипящей смолой (из интервью с женщиной шейхом Реханой Менат из Армении от 4 августа 2005 г., Тула, Россия).

¹³⁸ В этом тексте используются разные слова для обозначения солнца, а именно: *roj* или краткий вариант *ro*, *şems* и *te 'v*, последнее в основном употребляется в общинах Кавказа.

¹³⁹ Т. е. благочестивый, хороший человек.

- 7 *Ez wê kim hiltêye Şêxşimse* Клянусь я — восходит Шейх Шамс ¹⁴⁰
(т. е. солнце).
Ez wê kim hiltêye Şêxşimse Клянусь я — восходит Шейх Шамс.
Şêxşims ava kiriye miçlîse Шейх Шамс учредил Собрание,
Sunetxane bi navê Şêxşimsî xalis e. Чист Дом Традиции именем Шейха Шамса.

Şemsê êzdiyano, Melkê Mêrano! О Шамс езидов, о Царь Святых Мужей!
- 8 *Ez wê kim ro hatiye erşane* Клянусь я — солнце достигло престолов.
Ez wê kim ro hatiye erşane Клянусь я — солнце достигло престолов.
Hilatiye manga girane Взошла тучная луна,
Nûr û neder a Şêxşims 'esmana Свет и око Шейха Шамса [проходят
da masî binî be 'ran e. сквозь] небо к рыбе на дне океана.

Şemsê êzdiyano, Melkê Mêrano! О Шамс езидов, о Царь Святых Мужей!
- 9 *Ez wê kim ro hatiye 'erşê 'êlî* Клянусь я — достигло солнце высшего
Престола.
Ez wê kim ro hatiye 'erşê 'êlî Клянусь я — достигло солнце высшего
Престола.
Aşîqa Mêrê Dîwanê bang dibêrî Влюбленные [в Бога],
[Святые] Мужы Собрания громко вос-
кликнули:
Nûr û neder a Şêxşims ji 'esmana Свет и око Шейха Шамса [грядут чрез] небо
da masîyê binî be 'ra here jêrî. к рыбе на самом глубоком дне океана ¹⁴¹.

Şemsê êzdiyano, Melkê Mêrano! О Шамс езидов, о Царь Святых Мужей!
- 10 *Ez wê kim ro hatiye 'erşê se-* Клянусь я — достигло солнце вечного
menda ¹⁴² Престола ¹⁴³.
Ez wê kim ro hatiye 'erşê se- Клянусь я — достигло солнце вечного
menda Престола.
Xasê Dîwanê Şêxşims xever da Святые Мужы Собрания Шейха Шамса
возвестили:
Nûr û neder a Şêxşims 'esmana Свет и око Шейха Шамса [взирают с] не-
da 'erda. бес на землю.

Şemsê êzdiyano, Melkê Mêrano! О Шамс езидов, о Царь Святых Мужей!
- 11 *Ez wê kim ro hatiye nîvroye* Клянусь я — солнце достигло полудня.
Ez wê kim ro hatiye nîvroye Клянусь я — солнце достигло полудня.
Mêra Dîwanê da bestîye û go- Святые Мужы объединились ¹⁴⁴ в Собра-
tiye: ние и изрекли ¹⁴⁵.

¹⁴⁰ В этом пассаже имеется логический переход от *Şems* в качестве персонифицированного солнца к персонажу езидской истории, который впоследствии становится покровителем Шейхом Шамсом.

¹⁴¹ Т. е. свет Шейха Шамса достигает всех и вся, а взгляд его всевидящего ока проникает с высоты небес до самых нижних глубин океанского дна.

¹⁴² Очевидно, от араб. *şamad* ('вечный').

¹⁴³ 'Престолы' (с. 8), 'высший Престол' (с. 9) и 'вечный Престол' (с. 10) маркируют фазы дневного движения солнца.

¹⁴⁴ *Bestin* — букв.: 'связывать'.

¹⁴⁵ Слова «Святые Мужы» даны в форме мн. ч., однако глагол — в ед. ч.

- Şêxşims ji Nûra Xwedê ye.* «Шейх Шамс — из Света Божия».
- Şemsê êzdiyano, Melkê Mêrano!* О Шамс езидов, о Царь Святых Мужей!
- 12 *Ez wê kim roj nîvro dageriya* Клянусь я — преодолело солнце полуденную точку.
Ez wê kim roj nîvro dageriya Клянусь я — преодолело солнце полуденную точку.
*Şêxşimsî weliya*¹⁴⁶, *Mêra bi mer-teba* Шейх Шамс — правитель, [Святые] Мужжи — построились.
Şêxşims ser birka Kaniya Sipî ye. Шейх Шамс — у Белого Источника (*Kaniya Sipî*).
- Şemsê êzdiyano, Melkê Mêrano!* О Шамс езидов, о Царь Святых Мужей!
- 13 *Ez wê kim ro hatiye 'esrane* Клянусь я — достигло солнце вечера.
Ez wê kim ro hatiye 'esrane Клянусь я — достигло солнце вечера.
Hilatiye manga girane Взошла тучная луна.
Şêxşims dide maşa, bereta, risqa ne. Шейх Шамс предлагает платы (*maş*), *baş-pat (berat)*¹⁴⁷ и жизненные блага.
- Şemsê êzdiyano, Melkê Mêrano!* О Шамс езидов, о Царь Святых Мужей!
- 14 *Ez wê kim ro hatiye 'esranî tenge* Клянусь я — достигло солнце позднего¹⁴⁸ вечера.
Ez wê kim ro hatiye 'esranî tenge Клянусь я — достигло солнце позднего вечера.
Mêra Dîwanê da qal û cenge [Святые] Мужжи в Собрании совет держат,
Mêra ditiye Şêxşimsî pir renga. [Святые] Мужжи узрели — исполнен красками (т. е. многообразен) Шейх Шамс.
- Şemsê êzdiyano, Melkê Mêrano!* О Шамс езидов, о Царь Святых Мужей!
- 15 *Ez wê kim ro hatiye 'avane* Клянусь я — солнце опустилось.
Ez wê kim ro hatiye 'avane Клянусь я — солнце опустилось.
Şêxşims sekiniye ber dergane Встал Шейх Шамс пред вратами,
Şêxşims dide maş û beratê Mêrane. Шейх Шамс дает платы и *başpat (berat)* [Святых] Мужей.
- Şemsê êzdiyano, Melkê Mêrano!* О Шамс езидов, о Царь Святых Мужей!
- 16 *Şems û Ferxe bira ne* Шамс и Фахр — это братья.
Şems û Ferxe bira ne Шамс и Фахр — это братья.
Qasidê pira Selatê ne [Они] суть посланцы моста *Салат (Selat)*,
Şems û Ferx wê ne, li wê tene. Там Шамс и Фахр, идут¹⁴⁹ туда.
- Şemsê êzdiyano, Melkê Mêrano!* О Шамс езидов, о Царь Святых Мужей!

¹⁴⁶ Предположительно, должно быть *welî ye*. Некоторые понимают это слово как 'святой', хотя здесь оно, скорее всего, означает 'суверен', 'правитель'; 'опекун'.

¹⁴⁷ *Berat* — это священный объект, который изготавливается женщинами в Лалеше из глины и воды из священного Белого Источника (*Kaniya Sipî*).

¹⁴⁸ *Teng* — букв.: 'тесный'.

¹⁴⁹ *Tene* — букв.: 'идут'.

- 17 *Şems û Ferxe birane çê ne*
Şems û Ferxe birane çê ne
Qasidê pira Selatê ne
Maşê çardeh tebeq 'erd û 'esman
kefa wan e.
Şemsê êzdiyano, Melkê Mêrano!
- Шамс и Фахр — это братья благие.
 Шамс и Фахр — это братья благие.
 [Они] суть посланцы моста *Салат* (*Selat*),
 Плата четырнадцати сфер земли и неба —
 [в] его ладонях.
- О Шамс езидов, о Царь Святых Мужей!
- 18 *Ewe Melek Şemsedîn e*
Ewe Melek Şemsedîn e
Ewe Melek Fexredîn e
Ewe Melek Nasirdîn e
Ew Melek Sicadîn e
Ew in xelefî¹⁵⁰ Mîr Ezdîne
Û pisên Stiya Zîn e
Ber dergê sewtîne¹⁵¹
Mêra ew dibe, mêra ew tîne.
Şemsê êzdiyano, Melkê Mêrano!
- Он — это Ангел Шамсадин.
 Он — это Ангел Шамсадин.
 Он — это Ангел Фахрадин.
 Он — это Ангел Насердин.
 Он — это Ангел Седжадин.
 Они суть потомки Мира Эздина¹⁵²
 И сыновья Госпожи Зин¹⁵³.
 Пред вратами Султана.
 Он — [тот, кто] уводит людей, и [тот, кто]
 приводит людей (в жизнь).
- О Шамс езидов, о Царь Святых Мужей!
- 19 *Ewe 'Ezrahîl e*
Ewe 'Ezrahîl e
Ewe Cibrahîl e
Ewe Durdahîl e
Ewe Mikahîl e
Ewe Ximşahîl e
Ber wana nûr û nûr Qendîl e.
Şemsê êzdiyano, Melkê Mêrano!
- Он — это Азраил.
 Он — это Азраил.
 Он — это Джибраил.
 Он — это Дардаил.
 Он — это Микаил.
 Он — это Хемшаил¹⁵⁴.
 Пред ними — свет, а свет — это *Кандиль*
 (*Qendîl*)¹⁵⁵.
- О Шамс езидов, о Царь Святых Мужей!
- 20 *Navê te Mîr e,*
'Ezîzê min, navê te Mîr e
Şêşîmsê min, navê te Mîr e!
Şîxadî û Şêxşîms in
Şîxadî û Şêxşîms in
Bavne bi pis in
- Твое имя — Принц,
 Мой милый сердцу, имя Твое — Принц,
 Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!¹⁵⁶
- [Они] — это Шейх Ади и Шейх Шамс.
 [Они] — это Шейх Ади и Шейх Шамс.
 Отцы с сыновьями¹⁵⁷.

¹⁵⁰ Иногда вместо *xelîfî* используются такие слова, как *dawî*, *talî* ('отпрыск', 'потомок').

¹⁵¹ *Sewtîn* — возможно, искаженное *Siltan* ('Султан') с модификацией окончания по причине рифмы *-îne*.

¹⁵² Согласно езидской традиции, Шейхи Шамсадин, Фахрадин, Насердин и Седжадин — это четверо сыновей Мира Эздина.

¹⁵³ Двое из них — это сыновья Зин, двое остальных — сыновья женщины по имени Араб.

¹⁵⁴ Здесь упомянуты только пять из Семи Ангелов.

¹⁵⁵ *Qendîl* (букв.: 'лампа') — многозначный термин, обычно понимаемый как свет и место Бога, а также как местонахождение души первочеловека Адама, Семи Ангелов и Божественной Сокровенной Сущности (*Sur*). *Qendîl* лучше переводить как 'источник света'.

¹⁵⁶ Здесь припев изменяется.

¹⁵⁷ Шейх Ади не был женат и у него не было детей. Здесь имеется в виду Шейх Ади II.

- Ne kesî xof in, ne kesî tirs in.* Нет у них страха ни перед кем; никого [они] не боятся.
- ‘Ezîzê min, navê te Mîr e
Şêxşimsê min, navê te Mîr e!* Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц,
Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
- 22 *Şîxadî Şêx Bereket e
Şîxadî Şêx Bereket e
Ewî bi nûrî, bi xelat e
Zor bangîne ew di hate.* Шейх Ади, [сын] Шейха Бараката ¹⁵⁸.
Шейх Ади, [сын] Шейха Бараката.
Он — со светом, со [святым] даром,
Незамедлительно отвечает он
на призывы о помощи.
- ‘Ezîzê min, navê te Mîr e
Şêxşimsê min, navê te Mîr e!* Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц,
Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
- 23 *Şîxadî bi¹⁵⁹ Misêfir e
Şîxadî bi Misêfir e
Mêrê Dîwanê di hatin
Şîxadî selam lê dikire
Dar berê geliyê Lalişê
Ser Lalişê radibû
Sucude Şîxadî pê dikire.* Шейх Ади, сын Мусафера.
Шейх Ади, сын Мусафера.
Приходили [Святые] Мужы Собраниа,
Шейх Ади приветствовал их
Все вокруг долины Лалеша
Поднимались в Лалеш,
Простерлись [они] ниц пред Шейхом Ади.
- ‘Ezîzê min, navê te Mîr e
Şêxşimsê min, navê te Mîr e!* Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц,
Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
- 24 *Şîxadî û Şêr Memê Reşan e
Şîxadî û Şêr Memê Reşan e
Xelat pê maşê şeşan e
Ew xaşeng¹⁶⁰ serwêrê Mêran e.* Шейх Ади и Лев Маме Рашан.
Шейх Ади и Лев Маме Рашан.
Дал [он] им платы за шестерых [человек]
Он *сделал его вождем [Святых] Мужей.
- ‘Ezîzê min, navê te Mîr e
Şêxşimsê min, navê te Mîr e!* Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц,
Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
- 25 *Şîxadî û Melek Şêxisin e
Şîxadî û Melek Şêxisin e
Meniyêd wane mezin e
Çardeh tebeq ‘erd û ‘esman ji
nûfûsa¹⁶¹ wana sêkine.* Шейх Ади и Ангел Шейх Хасан.
Шейх Ади и Ангел Шейх Хасан.
Значение ¹⁶² их — велико:
Четырнадцать сфер земли и неба были за-
селены своими жителями ¹⁶³.
- ‘Ezîzê min, navê te Mîr e
Şêxşimsê min, navê te Mîr e!* Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц,
Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!

¹⁵⁸ Абу Баракат был отцом Шейха Ади II.

¹⁵⁹ *Bi* — сокращенное от *bin* или *ibn* ‘сын’.

¹⁶⁰ В варианте *Beîta* Шейха Шамса у езидов Ирака: *Ji hew paş kire serwerê mêra* (‘После этого он сделал его вождем Святых Мужей’). *Beîta* записан нами со слов Марвана, сына Халила, в 2007 г., Нинхаген, Германия.

¹⁶¹ *Nûfûs* — мн. ч. от араб. *nafs* ‘человек’. В этом предложении данное слово имеет курдское изафетное окончание ед. ч. ж. р. -а.

¹⁶² В иракском варианте *Beîta* Шейха Шамса: *Behra wan ye mezin e* (‘Их океан [знания] — велик’).

¹⁶³ Возможно, всеми созданиями.

- 26 *Şîxadî û Şêxûbekir*
Şîxadî û Şêxûbekir
Berî Mêra Şîxadî kerem li te kir
Şîxadî ciyê Şêxûbekir li cem ciyê
xwe kir.
‘Ezîzê min, navê te Mîr e
Şêxşimsê min, navê te Mîr e!
- 27 *Şîxadî xa* ¹⁶⁴ *Padişa ye*
Şîxadî xa Padişa ye
Şêxûbekir mewlayê mêra ye
Melek Şêxisin resûlê Ella ye
Şêxşims ser kursî rawestiyaye.
‘Ezîzê min, navê te Mîr e
Şêxşimsê min, navê te Mîr e!
- 28 *Tu bavê Şêx Al î*
Tu bavê Şêx Al î
Welîyê sur li bal î
Tu hidreta Melek Celal î.
‘Ezîzê min, navê te Mîr e
Şêxşimsê min, navê te Mîr e!
- 29 *Tu bavê Şêx Babik î*
Tu bavê Şêx Babik î
Welîyê sur li nik î
Tu hizreta Xaliq î
Mirazê xasa, qelendera tu hasil
dikî.
‘Ezîzê min, navê te Mîr e
Şêxşimsê min, navê te Mîr e!
- 30 *Tu bavê Şêx Hevînd î*
Tu bavê Şêx Hevînd î
Tu li dereca bilînd î
Mîrê mezin tu jor xwendî yî.
‘Ezîzê min, navê te Mîr e
Şêxşimsê min, navê te Mîr e!
- Шейх Ади и Шехубакер.
Шейх Ади и Шехубакер.
Шейх Ади вознес тебя над [остальными]
Святыми Мужами,
Шейх Ади выделил Шехубакеру место
подле себя.
Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц,
Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Шейх Ади — это сам Господь.
Шейх Ади — это сам Господь.
Шейхубакр — это наставник [Святых]
Мужей,
Ангел Шейх Хасан — это посланец Бо-
жий.
Шейх Шамс занял свое место на Троне.
Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц,
Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Ты отец Шейха Ала.
Ты отец Шейха Ала.
[Ты] еси правитель, сопровождаемый Со-
кровенной Сущностью (*Sur*).
Ты находишься в присутствии Великолеп-
ного Ангела.
Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц,
Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Ты отец Шейха Бабека.
Ты отец Шейха Бабека.
[Ты] еси правитель вблизи Сокровенной
Сущности (*Sur*).
Ты пребываешь в присутствии Создателя,
Исполняешь желания Святых Мужей [и]
каландаров (*qelender*)
Мой милый [сердцу], имя твое — Принц,
Мой Шейх Шамс, твое имя — Принц!
Ты отец Шейха Хавенда.
Ты отец Шейха Хавенда.
Ты обладаешь высоким положением ¹⁶⁵,
Был приглашен ты свыше великим Прин-
цем ¹⁶⁶.
Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц,
Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!

¹⁶⁴ Общепринятый вариант для произношения *xwe* в северном курманджи, рас-
пространенном на Кавказе.

¹⁶⁵ Букв.: ‘Ты находишься на высоком уровне’.

¹⁶⁶ В иракском варианте текста вместо *Mîrê mezin* (‘Великий Принц’) стоит *Şîxadî*
(Шейх Ади).

31 <i>Tu bavê Şêx Evdaliyê Gul î</i> <i>Tu bavê Şêx Evdaliyê Gul î</i> <i>Welîyê xwexwe xwe xemilî.</i> <i>‘Ezîzê min, navê te Mîr e</i> <i>Şêxşimsê min, navê te Mîr e!</i>	Ты отец Шейха Авдалие Гула. Ты отец Шейха Авдалие Гула. Правитель сам себя благоукрасил. Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц, Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
32 <i>Tu bavê Şêx Babadîn î</i> <i>Tu bavê Şêx Babadîn î</i> <i>Welîyê bor bi zîn î.</i> <i>‘Ezîzê min, navê te Mîr e</i> <i>Şêxşimsê min, navê te Mîr e!</i>	Ты отец Шейха Бабадина. Ты отец Шейха Бабадина. [Ты] правитель, у [которого] оседлан скакун. Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц, Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
33 <i>Tu bavê Şêx Neqqaş î</i> <i>Tu bavê Şêx Neqqaş î</i> <i>Tu nûr î ne ‘erş î.</i> <i>‘Ezîzê min, navê te Mîr e</i> <i>Şêxşimsê min, navê te Mîr e!</i>	Ты отец Шейха Наккаша ¹⁶⁷ . Ты отец Шейха Наккаша. Ты еси Свет — не Престол. Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц, Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
34 <i>Tu bavê Şêx Hesên î</i> <i>Tu bavê Şêx Hesên î</i> <i>Tu li dereca mezin î</i> <i>Tu ronkaya ber çe ‘vê min î.</i> <i>‘Ezîzê min, navê te Mîr e</i> <i>Şêxşimsê min, navê te Mîr e!</i>	Ты отец Шейха Хасана. Ты отец Шейха Хасана. Ты обладаешь высоким положением ¹⁶⁸ , Ты — свет очей моих. Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц, Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
35 <i>Tu bavê Şêx Xidir Nevî</i> <i>Tu bavê Şêx Xidir Nevî</i> <i>Welîyê berî qalê</i> <i>Ne tu dîwanbegê Xwedê yî.</i> <i>‘Ezîzê min, navê te Mîr e</i> <i>Şêxşimsê min, navê te Mîr e!</i>	Ты отец пророка ¹⁶⁹ Шейха Хедера. Ты отец пророка Шейха Хедера. Ты правитель пред словом ¹⁷⁰ , [Каждому ведомо] — ты глава Собрания Бога. Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц, Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!

¹⁶⁷ В устной езидской религиозной традиции Шейх Наккаш (Sheikh Neqqaş) не является широко известным персонажем. Насколько мы могли убедиться, в вариантах езидских текстов в Ираке нет упоминания о нем. Интересно отметить, что Naqqāş (букв.: ‘художник’) было эпитетом пророка Мани, который, согласно традиции, был хорошим художником. Мы благодарны Филипу Крайенбрёку за то, что он привлек наше внимание к этим деталям (из личной беседы от 9 марта 2015 г., Гёттинген, Германия).

¹⁶⁸ Букв.: ‘Ты находишься на великом уровне’.

¹⁶⁹ Nevî (букв.: ‘пророк’), возможно, было добавлено самим декламатором текста либо его наставником, поскольку Шейх Хедер и Хедер Наби — две разные фигуры в езидизме. Скорее всего, здесь должно стоять Şêx Xidir.

¹⁷⁰ В езидских религиозных текстах, в основном в *каулах*, можно обнаружить такие термины, как *qîl û qal* или *qîl û qar*, которые, согласно езидской традиции, обозначают периоды времени, близкие к моменту *enzel*. См., например: *Qewlê Mizgîna Mêra* в: Celîl, O. and Celîl, C., *Zargotîna Kurda* (Курдский фольклор), Yerevan, 1978b, p. 327; *Qewlê Şêx Erebegî Intuzî* в: Celîl, O. and Celîl, C., *Zargotîna Kurda* (Курдский фольклор), Москва, 1978a, с. 5.

- 36 *Tu bavê Zor Amadîn î*
Tu bavê Zor Amadîn î
Welîyê bor bi zîn î

Tu hidreta Sutîn ¹⁷¹ *î*
Xweziya te dayî jê nestînî.

'Ezîzê min, navê te Mîr e
Şêxşimsê min, navê te Mîr e!
- 37 *Tu bavê Sitî Stiyê*
Tu bavê Sitî Stiyê
Tu rûniştîyî ser kursiyê
Sunetxane maye hîviyê.

'Ezîzê min, navê te Mîr e
Şêxşimsê min, navê te Mîr e!
- 38 *Tu bavê Sitî Nisretê*
Tu bavê Sitî Nisretê
Tu rûniştî suhbetê
Sunetxane maye hidretê.

'Ezîzê min, navê te Mîr e
Şêxşimsê min, navê te Mîr e!
- 39 *Tu bavê Sitî Gulanê*
Tu bavê Sitî Gulanê
Tu rûniştî dîwanê
Sunetxane maye hîviyanê.

'Ezîzê min, navê te Mîr e
Şêxşimsê min, navê te Mîr e!
- 40 *Ji derecê heta derecê*
Ji derecê heta derecê
Şêxşims e Xudanê ferhecê ¹⁷⁴
Dest damînê Şêxşims teha bin
Dewsa ¹⁷⁵ *Kafê, Mixarê, Zimzim*
Tealê, Qubilbidorê, Lalişê û
Hecê!
- Ты отец Зора Амадина ¹⁷².
Ты отец Зора Амадина.
[Ты] правитель, у [которого] оседлан ска-
кун.
Ты находишься в присутствии Султана
(т. е. Бога),
Если только Ты не возьмешь обратно то,
что отдал ему.
Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц,
Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Ты отец Госпожи Госпож ¹⁷³.
Ты отец Госпожи Госпож.
Ты восседаешь на троне,
Дом Традиции заждался [тебя].
Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц,
Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Ты отец Госпожи Несрат.
Ты отец Госпожи Несрат.
Восседаешь ты над беседой,
Дом Традиции пребывал в ожидании
[твоего] присутствия.
Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц,
Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
Ты отец Госпожи Гулан.
Ты отец Госпожи Гулан.
Восседаешь ты в Собрании,
Дом Традиции заждался [тебя].
Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц,
Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
От уровня к уровню.
От уровня к уровню.
Шейх Шамс — это Господин зари,
Поклонимся Шейху Шамсу ¹⁷⁶,
Вместо пещер ¹⁷⁷, великого Земзема, на-
правление молитвы,
Лалеш и [место] паломничества!

¹⁷¹ *Султан.

¹⁷² Букв.: 'могучий Амадин'. Считается, что шейхи из рода (Зор) Амадин могут устранять желудочную боль, и чтобы сохранить эту способность, они не должны упо-
треблять в пищу петушиное мясо.

¹⁷³ В иракском варианте *Beyta Şems* вместо *Sitiya Êsiyê* стоит *Sitî Stiyê*. Считается, что *Sitiya Ês* связана с судьбой (*Felek*).

¹⁷⁴ То есть *feres*.

¹⁷⁵ В армянской версии вместо иракского варианта *şûna* используется *dewsa*, что является еще одним примером расхождений, имеющих место в локальных текстуаль-
ных традициях.

¹⁷⁶ В иракской версии стоит *Em dê dest û damanêt Şêşims tiwaf keyn* ('Мы будем
читать руку Шейха Шамса и края его одежд'), см.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 202.

¹⁷⁷ *Kāf* и *miğār* — араб. 'пещера', в возможном значении пещеры со священными
родниками Канийа Спи (Kaniya Sipî) и Земзем (Zimzim).

- 'Ezîzê min, navê te Mîr e*
Şêxşimsê min, navê te Mîr e! Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц,
Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
- 41 *Ji stûnê hetanî stûnê* От столпа к столпу.
Ji stûnê hetanî stûnê От столпа к столпу.
*Şêxşims e Xudanê wolê û qasinê*¹⁷⁸ Шейх Шамс — это Господин властвования
и разделения,
Dest damînê Şêxşims teha bin Поклонимся Шейху Шамсу
Dewsa Kafê, Mixarê, Zimzim Вместо пещер¹⁸⁰, великого Земзема, на-
*tealê, Qubilbidorê*¹⁷⁹, *Lalişê* правление молитвы, Лалеш и постиже-
û nasînê! ние!
- 'Ezîzê min, navê te Mîr e* Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц,
Şêxşimsê min, navê te Mîr e! Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
- 42 *Hûn bernedin îmanê* Не упустите веру (т. е. не покидайте).
Hûn bernedin îmanê Не упустите веру.
Îman heye weke çe 'v e [Если] есть вера, то [это] как око,
Mûkî tenê kete nava xweyî dêt Волосок только попал в руки жестоких
da bê kav e. людей.
- 'Ezîzê min, navê te Mîr e* Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц,
Şêxşimsê min, navê te Mîr e! Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
- 43 *Şêxşimse bavê sî bîskan e* Шейх Шамс — отец тридцати локонов¹⁸¹.
Şêxşimse bavê sî bîskan e Шейх Шамс — отец тридцати локонов.
Şêxşimse sekiniye ser kursiyane Шейх Шамс занял свое место на Троне,
Şêxşims ser mîlet û êzdixanê. Шейх Шамс — над (т. е. защищает) наро-
дом и всеми езидами.
- 'Ezîzê min, navê te Mîr e* Мой милый [сердцу], имя Твое — Принц,
Şêxşimsê min, navê te Mîr e! Мой Шейх Шамс, имя Твое — Принц!
- 44 *Ya Rebî, Tu dayîm î, Tu qedîm î* О мой Господь, Ты вечен, Ты еси древний,
Tu xerîb î, Tu kerîm î Ты непостижим (чудесный), Ты щедрый,
Tu Xwedayê 'erş û esmîn î Ты еси Бог Престола и неба,
*Ezelayûtî*¹⁸² *qedîm î.* Ты древний *с (момента) *e(n)zel*.

¹⁷⁸ Возможно, от араб. *qāsim*. В иракской версии *Qewlê Şêşims*, записанной нами с декламации Факира Хаджи (Ба‘дре, апрель 2008), говорится:

<i>Ji sitûnê heta sitûnê</i>	От столпа к столпу,
<i>Çendî mifte heyne li hundur û</i>	Есть разные ключи к тому, что внутри, и
<i>xizînê</i>	к сокровищу,
<i>Ew Şêşimse dane destê Xudan</i>	Именно Шейх Шамс вложил их в руки
<i>me'erîfet û Xudan nasînê.</i>	тех, у кого есть знание и озарение.

¹⁷⁹ *Qublet el-Bidor* обычно у езидов означает направление во время молитвы.

¹⁸⁰ В гробнице Шейха Шамса много пещер, которые почитаются езидами в качестве священных.

¹⁸¹ Шейх Шамс — это отец Шейха Але Шамса. Последний, согласно езидской традиции, рассматривается как *Şêxê Biskê* (Шейх Локона) — человек, который совершает обряд инициации езидского мальчика, срезая с его головы прядь волос и читая молитву *Du'ayê Biskê* (Молитва Локона).

¹⁸² **Enzel da tu.*

- 45 *Ema dilet qeme rewayîs* ...¹⁸³
Eva dilit fî l-nemayîs
Semenda alilî meclîs
El-fesl hebîbî
Tu nemendayî hûtî
Tu helîlê melekût î.
- 46 *Te ne awaz e, Te ne reng e,* Нет у тебя голоса (звука), нет у тебя цвета,
*Te ne xew e, Te ne ceng*¹⁸⁴ *e* Нет у тебя сна, нет у тебя мелодии,
*Kes nis*¹⁸⁵ *xeberê Tu Xweda yî* Не ведает никто, ты — Бог,
Tu Xwedayê şah û geda yî. Ты — Бог правителей и нищих.
- 47 *Ezda Xweda pakîm î* *Ezda*, [Ты] еси мой чистый¹⁸⁶ Бог.
Nor al-xaliqê leyl û neheran î Свет Создателя дней и ночей,
Tu dayîm î, Tu qedîm î Ты вечен, Ты древний,
Barêd giran dimeyînî. [Ты] сгущаешь великие океаны.
Tu Xwedayê 'erş û esmîn î. Ты еси Бог Престола и неба.
- 48 *Tu Xuda yî, Xudayê cimilet û 'alem* Ты — Бог, Бог народа и мира,
*Tê dergê*¹⁸⁷ *'Îsa û Meyrem* Ты сделал так, что явились Иисус и Мария,
Tu Xuda yî, Xudayê cimilet û cêş î Ты — Бог, Бог народа и воинства,
Dergê Heşam û Qurêşî. Ты сделал так, что явились Хашам и Курайш¹⁸⁸.
- 49 *Tu Xuda yî, Xudayê dîn durusta yî* Ты — Бог, Бог честных (т. е. благих) религий,
Tu Xuda yî, Xudayê îman û put- Ты — Бог, Бог веры и идолопоклонников
parêza yî (язычников).
Tu Xuda yî, her Xudayî, heq Ты — Бог, единственный Бог, истинный
Xudayî, nûrî nûr ellayî. Бог, Свет Света, [Ты] — единый Бог.
Xwedê, kesî tu nedîtiye Tu çawa yî. О Боже, никто не видел тебя таким, каков Ты есть.

Часть II

- 50 *Ya Rebî,* О мой Господь,
Xatira padişê me 'ra, Mîrê me 'ra, Ради Владыки змей, Принца змей,
Padişê huriya, padişê periya Владыки гурий (*houri*)¹⁸⁹, Владыки пери (*peri*)¹⁹⁰,

¹⁸³ Эта строфа представляет собой сильно испорченную версию строфы на арабском, что нередко встречается в религиозных текстах, сохранившихся у езидов Кавказа.

¹⁸⁴ Здесь, скорее всего, имеется в виду *çeng*.

¹⁸⁵ *Nis* — предположительно, от персидского *nîst* ('не существует').

¹⁸⁶ *Pak* — букв.: 'ясный', 'чистый'; 'беспримесный'.

¹⁸⁷ *Tê dergê*, возможно, означает **Te deher kir* ('Ты заставил явиться') — глагол, ныне не используемый езидами Кавказа.

¹⁸⁸ *Hāšim* — название племени, часто упоминаемого наряду с племенем *Qurayş* из Мекки. К последнему, как известно, принадлежал исламский пророк Мухаммед.

¹⁸⁹ Гурии — существа женского пола, обитающие в Раю.

¹⁹⁰ Согласно езидской традиции, пери (*perî*) — это существа женского пола, живущие на Земле и невидимые для людей. Езиды часто используют это слово в паре: *cin û perî*. По некоторым толкованиям, *perî* — это женская разновидность *cin*.

<i>Padişê ecîniya, padişê muqubla</i> ¹⁹¹	Владыки <i>джиннов</i> ¹⁹² , Владыки счастливых (верных).
<i>Padişê cina: Sixrî cin, Kowkebi cin, 'Etmanî cin, Teyarî cin, Mamedî cin, Cinî cin kî.</i>	Владыка <i>джиннов</i> : Сехри джинн, Каукаби джинн, 'Атмани джинн, Тайари джинн ¹⁹³ , Мамади джинн, Джини джинн.
<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
51 <i>Ya Rebî, Xatira Pîrê Hesmeman, Pîrê Îsîbiya, Pîrê Libnan, Pîrê Mamê Reşan, Pîrê qedmamê qedîmî</i> ¹⁹⁴ <i>Omerê Xalan, Pîrê Tercume kî. Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	О мой Господь, Ради Пира Хасмамана ¹⁹⁵ , Пира Исибийа ¹⁹⁶ , Пира Лебнана ¹⁹⁷ , Пира Маме Рашана ¹⁹⁸ , Древнего Пира Омаре Халана ¹⁹⁹ , Пира Тарджума ²⁰⁰ . Ради Святых Мужей и Ангелов!

¹⁹¹ Возможно, искаженный вариант арабского *moğbal* 'счастливый', *magbûl* 'приятный'. Существует езидская деревня под названием Muquble.

¹⁹² Джинны рассматриваются как важная составляющая невидимого мира. Считается, что они невидимым образом всегда присутствуют рядом с людьми. Некоторых джиннов езиды называют *ji me çêtir* (букв.: 'лучше, чем мы'). О вере курдов в джиннов см.: Sweetnam 2004: 165–168.

¹⁹³ У езидов Кавказа есть род шейхов из клана Шамсани, который называется Шейхи Джинтайар (Синтеуар, букв.: 'летающий джинн'), или Шейх Раш (Reş, букв.: 'черные Шейхи'). Если человеком (не обязательно езидом) овладевало психическое расстройство, его отводили к *оджаху* (*osax*) этих шейхов.

¹⁹⁴ Термин *qedmamê qedîm* в этом контексте распространен в основном среди езидов Армении и Грузии, тогда как езиды Ирака предпочитают пользоваться термином *enzel*.

¹⁹⁵ Представители рода пиров Хасмамман среди езидов известны как *Pîrê çil pîra* ('Пир сорока пиров') ввиду их призвания быть пирами для сорока остальных родов пиров, что соответствует основным пяти езидским обязательствам (*pênc ferzên heqîqetê*).

¹⁹⁶ У Пира Исибийа (Isîbiya) был эпитет *heznedarê Şêx 'Adî* ('казначей Шейха Ади'), потому что, согласно традиции, при жизни Шейха Ади он был его казначеем.

¹⁹⁷ Род пиров Лебнан связан с покровительством свадьбам и семейной жизни. Во время праздника Xidir Nebî и Xidir Elyas (в феврале) влюбленные езиды просят Хедера Наби, а также Лебнана о свадьбе и счастье. Согласно устной традиции, Лебнан построил множество мест паломничества, получив тем самым эпитет 'Пир строительных блоков'. См.: Omarkhali, Kh., 'On the structure of the Yezidi clan and tribal system and its terminology among the Yezidis of the Caucasus', *JKS* 6, Belgium, 2008, p. 116.

¹⁹⁸ Пир Маме Рашан в езидских религиозных текстах часто зовется *Şêr Mamê Reşan* ('Лев Маме Рашан'). Существует история о том, как Маме Рашан, дабы показать свою силу, оседлал камень, который затем превратился во льва. Подробнее об этом сюжете в других традициях см.: Bruinessen, M. van, 'Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and various avatars of a running wall'// Bruinessen, M. van, *Mullas, Sufis and Heretics: the Role of Religion in Kurdish Society*, collected articles, Istanbul, 2000, p. 271–294.

¹⁹⁹ Подробнее о Пире Омар Хале см.: Omerxalî, X., *Mêtoodeke Analîza Qewlên Êzdiyan. Li ser mesela Qewlê Omer Xala û Hesin Çinêrî* (Метод анализа езидских религиозных текстов. На примере гимна Омар Хала и Хасен Ченери), в сотрудничестве с К. Ханке, Стамбул, 2009.

²⁰⁰ Букв.: 'переводчик, толкователь'.

- 52 *Ya Rebî,
Xatira Pîrê Hesên Telk,
Pîrê Hesên Çinêrî, Pîrê Hesên Deqîq
Pîrê Bad, Pîrê Al, Pîrê Kemal kî.
Xatira Mêra û Meleka kî!* О мой Господь,
Ради Пира Хасан Талка,
Пира Хасен Ченери ²⁰¹, Пира Хасен Дакика,
Пира Бада ²⁰², Пира Ала ²⁰³, Пира Камала ²⁰⁴.
Ради Святых Мужей и Ангелов!
- 53 *Ya Rebî,
Xatira Pîrê Xaniya, Pîrê Melqebês
Pîrê Be 'rî, Pîrê Perde
Pîrê Pak, Sedmayê Delal kî.
Xatira Mêra û Meleka kî!* О мой Господь,
Ради Пира Хани ²⁰⁵, Пира Малкабеса ²⁰⁶,
Пира Бари ²⁰⁷, Пира Парда ²⁰⁸,
Пира Пака ²⁰⁹, Садмае Далала.
Ради Святых Мужей и Ангелов!
- 54 *Ya Rebî,
Xatira Pîrê Memşivan, Gavanê
Zerzan
Pîra Fat, Xatûna Ferxa
Qere Şêx Mendê Ferxa kî.
Xatira Mêra û Meleka kî!* О мой Господь,
Ради Пира Маме Шевана ²¹⁰, Гаване Зар-
зана ²¹¹,
Пира Фата ²¹², Хатуны Фарха ²¹³
Кара (т. е. Черного) Шейха Манде Фарха ²¹⁴.
Ради Святых Мужей и Ангелов!
- 55 *Ya Rebî,
Xatira çilê derê, çilê batinî* О мой Господь,
Ради явленных сорока дней [и] сокрытых
сорока дней ²¹⁵,

²⁰¹ Пир Хасен Ченери был братом Пира Омар Хала.

²⁰² Букв.: 'ветер'. Существует несколько родов пиров и шейхов, которые ассоциируются с ветром.

²⁰³ Существует посвященный Пиру Алу езидский праздник, который называется Батезми (*Batizmî*) и отмечается езидами из племени Челки (*Çêlkî*).

²⁰⁴ Пир Камал обладает особой силой исцелять людей с болезнями кожи. Он был мастером игры на *def* и *şibab* (*Xudanê def û şibab*) — священных езидских инструментах. Согласно традиции, во времена Шейха Ади Пир Камал был лучшим игроком на этих инструментах и лучшим декламатором *каулов*.

²⁰⁵ *Pîr Xanî* — название одного священного рода пиров.

²⁰⁶ Также в произношении *Meqlebês* и *Melqewêz*.

²⁰⁷ Существует касыда (*Qeside*) в честь *Sinî Behgî*, составленная на курманджи и содержащая некоторые выражения на турецком. Мы записали её у Марване Халила.

²⁰⁸ *Pîr Perde* ('Пир завесы'). Род пиров под таким названием неизвестен. Очевидно, здесь имеется в виду Тауси Малак, который езидами рассматривается как *Пир* всех пиров мира.

²⁰⁹ Букв.: 'без примесей'.

²¹⁰ Дом пиров Маме Шеван связан с покровителем овец Маме Шеваном.

²¹¹ Дом пиров Гаване Зарза(н) связан с покровителем крупного рогатого скота Гаване Зарзаном.

²¹² Устная езидская традиция рассказывает нам, что Пира Фат спасла всех езидов в своем шатре во время Потопа (первого *Tofan*), известного как *Tofanê Nebî Noh* 'Потоп пророка Ноя'.

²¹³ Хатуна Фахра(н) была дочерью Шейх Фахра и сестрой Шейх Манда. Ее почитают как защитницу (беременных) женщин и детей. Из дней недели ей посвящена пятница. В этот день, в знак почитания Хатуны Фахра, езидам предписываются пост и воздержание от работы.

²¹⁴ Шейх Манде Фахра (или с метатезой — Фарха) является сыном Фахрадина и братом Хатуны Фахра.

²¹⁵ Число 40 здесь может означать сорок дней летнего поста (*çilê havînê*) и столько же дней зимнего (*çilê zivistanê*). Это число играет важную роль в езидской традиции:

	<i>Ezûl Bezra berê, faxir destê kesk kî.</i>	Древнего 'Аз ул-Басра, великой зеленой десницы ²¹⁶ .
	<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
56	<i>Ya Rebî, Xatira Çiyayê 'Eydê Çiyayê 'Erefatê Çiyayê Şerefatê Çiyayê Tûn ²¹⁷ Sîna kî.</i>	О мой Господь, Ради горы Празднества ²¹⁸ , Горы Арафат, Горы Шарафат, Горы Синай.
	<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
57	<i>Ya Rebî, Xatira Melekê Meleka, Melekê Tawûsa, Melekê Tawûs ê Pîrê çar 'êyne kî.</i>	О мой Господь, Ради Ангела Ангелов ²¹⁹ , Малака Тауса ²²⁰ , Малака Тауса, Пира четырех очей ²²¹ .
	<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!

так, Шейх Ади оставался в пещере, постясь сорок дней, или, например, именно сорок шейхов пришли к Шейху Ади, чтобы сравниться с ним в чудотворении, после чего признали его величайшим шейхом и т. д.

²¹⁶ Это относится к чуду Шейха Ади, явленному всем остальным шейхам. Факир Хаджи в 2008 г. в Ба'дре рассказывал *çîrok*, где говорилось о том, что когда Шейх Ади воплотился в теле Эзи, у него были друзья и последователи, которые потом воплотились вместе с ним во времена его земной жизни уже как Шейха Ади. Будучи в теле Эзи, он сказал своим последователям, что через 500 лет он возвратится в этот мир в теле/форме (*kiras* букв.: 'одежды') Шейха Ади. У него будет с собой одна великая Сокровенная Сущность (*Sur*) в виде зеленой руки, которую он им покажет не раньше, чем они примут его. После этого чуда, которое увидят все шейхи, Шейх Ади будет признан в качестве величайшего шейха. Когда сорок шейхов из Багдада пришли повидать Шейха Ади, он совершил много великих чудес (см.: *Qewlê Sheikh 'Adî û Mêra*), и шейхи попросили его показать им великую Сокровенную Сущность (*Sur*), и тогда он показал им свою зеленую руку — знак его особой природы и духовной силы. И только после этого шейхи из Багдада действительно признали его.

²¹⁷ Очевидно, (*Çiyayê Tûn Sîna*) является искажением *Tûr Sîna* ('Гора Синай'). Тем не менее слово *çiya*, обозначающее на курдском гору, здесь также использовано, что в итоге образует вместе с *Tûr Sîna* одно название.

²¹⁸ Под *Çiyayê 'Eydê* (букв.: 'гора празднества') может подразумеваться гора Арафат ввиду той роли, которую она играет во время празднования Нового года (апрель) в Лалеше. Гора Арафат, расположенная к северу от долины Лалеша в Иракском Курдистане, является для езидов священной.

²¹⁹ *Melekê Meleka* (букв.: 'Ангел Ангелов') означает *Tawûsî Melek*, поскольку он был назначен Богом в качестве вождя остальных шести ангелов.

²²⁰ Имеется в виду *Tawûsî Melek*, но в тексте стоит 'Ангел Павлин' — форма, часто используемая езидами Кавказа.

²²¹ *Pîr* четырех очей может означать четыре стороны света, которые были вверены ему как символ его главенства в этом мире. Тауси Малак считается величайшим *Пиром* и именно поэтому, согласно *pênc ferz*, его рассматривают *Пиром* пиров из рода Хасмаман, которые суть *Пир*ы сорока остальных домов пиров. Достаточно примечательно в связи с этим, что, например, у Митры, как считается, была 1000 глаз (из беседы с Ф. Крайенбрёком от 9 марта 2015 г. Геттинген). А само солнце понималось как 'глаз Митры'.

58 <i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira Dewrêş Hazîr,</i> <i>Dewrêş Hebib, Dewrêş Nefer</i> <i>Dewrêş Qatanî,</i> <i>Dewrêş Adem</i> <i>Dewrêş Cindîn,</i> <i>Dewrêş 'Erd</i> <i>Şahê Dewrêşa kî.</i> <i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	О мой Господь, Ради Дауреш Хазера, Дауреш Хабиба, Дауреш Нафара, Дауреш Катани, Дауреш Адама²²², Дауреш Джиндина²²³, Дауреш Арда²²⁴, Шаха Даурешей. Ради Святых Мужей и Ангелов!
59 <i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira Circîs pêxember</i> <i>'Isa pêxember</i> <i>Mûsa pêxember</i> <i>Dawûd pêxember</i> <i>Silêman pêxember</i> <i>Aqûb pêxember</i>	О мой Господь, Ради пророка Джирджиса (Георгия)²²⁵, Пророка Исы (Иисуса), Пророка Мусы (Моисея), Пророка Дауда (Давида)²²⁶, Пророка Селеймана (Соломона), Пророка Акуба (Иакова)²²⁷,

²²² Согласно устной езидской традиции, Дауреш Адам был современником Шейха Ади. Он не хотел больше оставаться Даурешем, и Шейх Ади послал его в Хорестан к Миру Махмаде Хорестани, чтобы он взял в жены его дочь — Хаджиджу Хорестани. От их брака родился Дауреш Берахим.

²²³ Сегодня в езидском обществе больше нет дервишей, но религиозная история езидов, в которой они рассматривались в качестве «святых», знакома с ними. Как рассказывают езиды, раньше существовали люди, посвятившие свою жизнь Богу и поклонению ему, у них не было домов и они питались пищей, которую им давали другие. Мир Берахим был сыном Дарвеш Адама, происходившим из семьи Дауреш Капана. Семеро их отцов, которые были дервишами, суть следующие: Дарвеш Джергин, Дарвеш Гургин, Дарвеш Разван, Дарвеш Мескин, Дарвеш Месталтаин, Дарвеш Адам и Дарвеш Берахим (комментарии Факира Хаджи).

²²⁴ В езидизме *Dewrêş 'Erd* ('Дервиш Земли') — это Священная Сущность, которая заботится о душе умершего. Специальную молитву к нему см. ниже.

²²⁵ Святой Георгий-Победоносец (греч. Γεώργιος) у исламских народов Африки и Ближнего Востока известен как Джирджис и Аль-Хидр. Житие и мученичество Св. Георгия существует в латинском, сирийском, армянском, коптском, эфиопском и арабском переводах, однако каждый из них содержит различные детали, касающиеся его мученической кончины.

²²⁶ Дауд в езидизме, Дауд в исламе, библейский Давид — упоминается в некоторых местах езидских гимнов и иногда вместе со своим прославленным сыном Соломоном (*Silêman*).

²²⁷ *Aqûb* — это курдское произношение имени библейского патриарха Иакова, который часто упоминается в езидских религиозных текстах в списке пророков. Вариант его имени на арабском — *Ya'qûb* или *Jakub*. Существует также гимн Шейха и Акуба (*Qewlê Şêx û Aqûb*). Согласно устной езидской традиции, Акуб — это человек, обретший Божественную силу (*xudan keramet bû*) и имеющий таинственное происхождение. Согласно одной из легенд, во времена Шейха Ади езиды из Индии услышали о Божественной силе последнего и прибыли в Лалеш (*keramet*). Они стояли в пещере, которая затем получила название Индийская пещера (*şikefta Hindua*). Некоторые говорят, что Шейх Фахр взял себе жену из этих езидов и что от их брака родился Акуб. Поскольку к тому моменту Шейх Фахр уже был женат и имел от этого брака троих детей — двух сыновей и дочь, — высказывают предположение, что он взял себе вторую жену, от которой и родился Акуб. Другие утверждают, что Шейх Фахр женился на женщине из иного мира и что Акуб — их сын. Последняя версия необычного проис-

<i>Nûrî pêxember</i>	Пророка Нури,
<i>Ûnîs pêxember</i>	Пророка Униса (Ионы) ²²⁸ ,
<i>Kelham pêxember</i>	Пророка Калхама,
<i>Sed û bîst û çar hezar pêxemberê dewra dinê</i>	124,000 пророков из всех мировых эпох,
<i>Heştê hezar siyarê şêxa,</i>	80,000 всадников шейхов,
<i>Nod hezar siyarê pîra kî.</i>	90,000 всадников пиров.
<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
60 <i>Ya Rebî,</i>	О мой Господь,
<i>Xatira dîwana Qûma bin Qayî</i>	Ради Собрании народа сыновей Кайи, де-
<i>Bavêpîrê mûxtarê guharzêrî</i>	душки Мухтаре Гухарзери ²²⁹ ,
<i>Şêx 'Evdil Qadirê Gêlanî</i>	Шейха Абдул-Кадира Гилани ²³⁰ ,
<i>Şêx Simailê 'Enzelî</i>	Шейха Семаиле Анзали ²³¹ ,
<i>Şêx Mûsilê Hekkarî kî.</i>	Шейха Муселе (т. е. мосульского) Хаккари.
<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
61 <i>Ya Rebî,</i>	О мой Господь,
<i>Xatira Balûlî Zane, Bazîdî Baste-</i>	Ради Балули Зана, Базиди Бастами ²³²
<i>mî kî.</i>	(т. е. Баязид Бистами).
<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!

хождения Акуба заключается в том, что он произошел из Сокровенной Сущности (*sur*) Шейха Фахра (комментарии Факира Хаджи).

²²⁸ Езидский *Ûnîs* — это библейский Иона и Юнус из исламской традиции (Юнус ибн Миттай, евр. Иона бен Амиттай). В езидизме он упоминается в списке пророков. Согласно езидской традиции, Унис доставил послание в Ниневию и ушел. Он был проглочен рыбой, а затем вернулся в Ниневию (коммент. Факира Хаджи).

²²⁹ Имя *Bavpîrê Mûxtar* можно также обнаружить в религиозном тексте *Diroze* у езидов Ирака в произношении *Bapîr Muqdar* (см.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 286). Как *Bavpîrê Muxtar Sunî* он упоминается в строфе 73 ниже.

²³⁰ Шейх Абдул-Кадир Гилани (араб. 'Abd al-Qādir b. Abī Šāliḥ Ġang-dūst al-Ġilānī/al-Jīlānī, р. 470–561/1077 или 1078–1166 — 561/1166) вел активную работу в Багдаде, был ханбалитским ученым, которого после его смерти стали считать основателем одного из старейших суфийских братств — Кадирии. Происхождение ал-Джилани, несмотря на его позднейшую репутацию, остается неясным. У его отца или, возможно, дедушки было иранское имя *Jangī Dūst*. Как показывает его *нусба*, ал-Джилани был 'из Гиляна' — персидской местности Гилян, которая соответствует предгорьям Бахр-аль-Хазар в горном районе Дайлам на юго-западном побережье Каспийского моря (см.: Chabbi, J., 'Abd al-Qādir al-Jīlānī', in *Encyclopaedia of Islam* 3, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, and E. Rowson (eds.), 2010).

²³¹ *Simailê 'Enzelî* считается одним из древнейших домов езидских шейхов.

²³² В езидизме *Bazîdî Bastemî* — это Абу Йазид (*Байазид*) *Тайфур ибн Иса* ибн Сурушан ал-Бистами, один из наиболее выдающихся исламских мистиков. За исключением недолгих периодов, в течение которых он был вынужден жить вдали от дома ввиду враждебности ортодоксальных богословов, он провел свою жизнь в Бистаме в провинции Кумис (*Kūmis*), где и умер в 261/874 или 264/877–878 г. (см.: Ritter, H., 'Abū Yazīd (Bāyazīd) Ṭayfūr b. 'Īsā b. Surūshān al-Biṣṭāmī', in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, P. Bearman, et al. (eds.), vol. I, p. 162, column 1). Езиды, однако, считают, что его могила находится в езидской деревне Ханке в Иракском Курдистане. Подробнее об отношениях езидов к Бистами см.: Xankî, K. [Kovan Rêsan Hesen Bestamî], *Ji Sofîzma Êzidiyan. Bazîdê Bestamî* (о езидском суфизме: Баязид Бастами), Duhok, 2014.

62 <i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira navê xwe kî</i> <i>Xatira re'ma xwe kî</i> <i>Xatira Tawûsa Qedîmî kî.</i> <i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	О мой Господь, Ради имени Твоего, Ради Твоей милости, Ради древнего Тауса. Ради Святых Мужей и Ангелов!
63 <i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira Sîtiya Tawis kî</i> <i>Ya Reb, xatira Sîtiya Şemsî kî</i> <i>Ya Reb, xatira Sîtiya 'Edebî kî</i> <i>Ya Reb, xatira Sîtiya Mêwîj kî</i> <i>Ya Reb, xatira Sîtiya Mêwîja naz</i> <i>li bal e,</i> <i>Esmîn da mewîje hatiye xare</i> <i>Her heft siyar pê vê mewîjê kire</i> <i>fitare.</i> <i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	О мой Господь, Ради госпожи Таус²³³, О Господь, ради госпожи Шамс²³⁴ О Господь, ради госпожи 'Адаби²³⁵ О Господь, ради госпожи Мауидж²³⁶, О Господь, ради госпожи Мауидж, в со- провождении нежности, С небес сошла изюминка²³⁷, Все семеро Всадников (т. е. Святых Му- жей) разговелись этой изюминкой. Ради Святых Мужей и Ангелов!
64 <i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira Melek Erraş,</i> <i>Melek Ferraş</i> <i>Melek Ebrûs</i> <i>Melek Birûsk</i> <i>Melek Zêydîn kî.</i> <i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	О мой Господь, Ради Ангела Арраша, Ангела Фарраша²³⁸, Ангела Абруса,²³⁹ Ангела Беруска²⁴⁰, Ангела Зейдина²⁴⁰. Ради Святых Мужей и Ангелов!
65 <i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira Şêx Brahîmê Xetma</i> <i>Te'va topa dinê,</i> <i>Her çar qulba kî.</i> <i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	О мой Господь, Ради Шейха Брахиме Хатма²⁴¹, С земным шаром Все четыре направления молитв. Ради Святых Мужей и Ангелов!
66 <i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira Şêxisin</i> <i>Şerfedîn</i>	О мой Господь, Ради Шейха Шамса, Шарфадина²⁴²,

²³³ Букв.: 'павлин'.

²³⁴ Букв.: 'солнце'.

²³⁵ Букв.: 'с хорошими нравами'.

²³⁶ Букв.: 'изюм'.

²³⁷ Существует езидское предание о том, как Шейх Ади ежедневно в течение своего сорокадневного поста разговлялся одной изюминкой, которая каждый день падала к нему с неба.

²³⁸ *Ferraş* — это человек, который зажигает огонь в Лалеше.

²³⁹ *Birûsk* — букв.: 'искра', 'молния'.

²⁴⁰ Ангел *Zeydîn* и Шейх *Zêndîn* — два разных персонажа.

²⁴¹ Очевидно, имеется в виду Шейх *Brahîmê Xetîmî*. Считается, что представители этого рода, а также рода Шейха Манда обладают способностью держать в руках змей, не подвергаясь их укусам. Одно время представители этого рода носили власяницу (*xirqe*).

²⁴² Имя *Şerfedîn* теперь носит один из родов езидских шейхов, принадлежащих к семье Шейха Хасана. Шарфадин (*Şerfedîn*), сын Шехесена, был Миром Шенгала и в XII в. н. э. принял участие в войне против монголов.

	<i>Mendê Şîrîn</i> <i>Mendê Tokil kî.</i>	Манде Ширина, Манде Токела.
	<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
67	<i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira Şêxûbekir</i> <i>Ebûbekir</i> <i>Sorê Sor</i> <i>Şêxê Mawî kî.</i>	О мой Господь, Ради Шехубакра, Абубакра, Соре Сора ²⁴³ , Шейхе Мауи ²⁴⁴ .
	<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
68	<i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira Êzdanê Mîr</i> <i>Qere Çirîr</i> <i>Qere Firqan</i> <i>Du 'ayê Mîr Denûn kî.</i>	О мой Господь, Ради Эздане Мира ²⁴⁵ , Кара Черира, Кара Феркана ²⁴⁶ , Молитвы Мир Дануна.
	<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
69	<i>Ya Rebî</i> <i>Derdîm mendîm</i> ²⁴⁷ , <i>tu Xuda yî.</i> <i>Soz im siperdim</i> ²⁴⁸ , <i>tu Xuda yî.</i> <i>Heqet</i> ²⁴⁹ <i>şikir tu Xuda yî.</i> <i>Tu Xudabendê wan zana yî</i> <i>Tu Xudabendê nûr, îmana yî</i> <i>Tu Xudabendê hişyar û mestayî</i> <i>Tu Xudabendê dîndurusta yî</i> <i>Tu Xudabendê dînperista yî</i> <i>Ya Rebî, tu heq Xuda yî</i> <i>Pir usret</i> ²⁵⁰ <i>î, usret layîq e ji navê</i> <i>te ra.</i>	О мой Господь, Я горюю, Ты — Бог. Клянусь я, Ты — Бог. В самом деле, благодарю, Ты — Бог. Ты — Господь знающих людей, Ты — Господь Света, Веры, Ты — Господь пробужденных и одурмани- ченных, Ты — Господь правильной религии, Ты — Господь последователей религии, О мой Господь, Ты еси истинный Бог, У Тебя много описаний, описание до- стойно быть твоим именем.
	<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!

²⁴³ Sheikh Sorê Sora является именем одного из родов шейхов семьи Шехубакер. О других именах см.: Omerxalî, X., *Êzdiyatî: Civak, Sembol, Rîtûel* (Езидизм: Общество, символ и ритуал), from English to Kurdish: Ergîn Opengîn, Istanbul, 2007.

²⁴⁴ Один из родов шейхов семьи Шехубакер назван в честь Шейха Мауи (также Шейх Мавейе Зар).

²⁴⁵ Êzdanê Mîr или Êzdîne Mîr — это отец четырех братьев: Секадина, Фахрадина, Насердина и Шамсадина, которые стали основателями клана Шамсани.

²⁴⁶ *Qere Firqan* («Черная Книга»). Существует важный космогонический религиозный гимн под названием *Qewlê Qere Firqan* (Гимн Черной Книги).

²⁴⁷ Возможно, имеется в виду *derdmend* ('болезненный'; 'нездоровый'; 'огорченный'; 'печальный').

²⁴⁸ *Soz* (курд.) — 'клятва, обет', тогда как глагол — от персидского *sepârdan* ('передавать', 'давать', 'доставлять').

²⁴⁹ Предположительно, искажение араб. *haqqan* ('верно', 'в самом деле', 'действительно'; 'по праву').

²⁵⁰ *Usret* — искажение арабского *usfat* ('описание').

70 <i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira Hûsêynî Helac</i> <i>Misînî Helac</i> <i>Denûnî Misr</i> <i>Seyd el-Mûsedîn</i> <i>Seyd el-Xew</i> <i>Seyd el-Bedew</i> <i>Mamedê Qehwesist kî.</i> <i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	О мой Господь, Ради Хусейна ал-Халаджа ²⁵¹, Месени Халаджа, Дануни Месра, Саида ал-Мусадина, Саида ал-Хау, Саида ал-Бадау, Мамаде Кахвасеста ²⁵². Ради Святых Мужей и Ангелов!
71 <i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira Hizretê Pesil</i> <i>Şûrê Hizreî</i> ²⁵³ <i>Pesil</i> <i>Sebra Hizretî Pesil, Ebû l-Fesl</i> <i>Xecîcê xûşka her heft siyara kî.</i> <i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	О мой Господь, Ради Хазрата Фасла ²⁵⁴, Меча Хазрата Фасла, Терпения Хазрата Фасла, Абу ал-Фасла. Хаджидже — сестры всех семи Всадни- ков ²⁵⁵. Ради Святых Мужей и Ангелов!
72 <i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira Şêx Cencerî</i> <i>Miskîn Tacdîn</i> <i>Îlîlê kesk, kemberbesta</i> ²⁵⁶ <i>ber kî.</i> <i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	О мой Господь, Ради Шейха Джанджари Мескин Таджина, Зеленой <i>Hile</i> ²⁵⁷ [и] за- вязанного пояса. Ради Святых Мужей и Ангелов!
73 <i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira Şêx Cinetî</i>	О мой Господь, Ради Шейха Дженати ²⁵⁸,

²⁵¹ Аль-Халладж (чесальщик шерсти) Абу ал-Мухит ал-Хуссейн ибн Мансур ибн Махаммад ал-Байдави (244–309/857–922) был широко известным исламским богословом — мистиком, прославившимся высказыванием «Я — это Истина» или «Я — это Бог» (*ana 'l-haqq*), за которое он и был мученически казнен. Подробнее о религиозном гимне ал-Халладжа в среде езидов см.: Aloian, Z. A., *Religious and Philosophical Ideas of Shaikh 'Adi b. Musafir. The History of the Yezidi Kurds in the Eleventh-Twelfth Centuries*, Spånga, 2008. *Qewlê Husêyîni Helac*: p. 105–108, английский перевод: с. 109–113. Другой вариант, *Qewlê Hellacê Mensûr*: p. 114–117, английский перевод: с. 117–120.

²⁵² *Qehwesist* — букв.: «[человек, который готовит] водянистый кофе».

²⁵³ Должно стоять *hizret*.

²⁵⁴ Существует езидский *çîrok* о Хазрате Фасле, который опубликован Рашо со слов Факира Хаджи (см.: Reşo 2004).

²⁵⁵ Имеется в виду Хаджидже Хористани (Хесîcê Xoristanî), которую в езидских религиозных текстах зовут просто Хаджидже. Ее имя упоминается в гимне Халладж (*Qewlê Hellac*). Согласно преданию, когда её новорожденный младенец лежал в колыбели, а в печи готовился хлеб, в дом вошли гости, она же пошла к Халладжу, чтобы спросить его, что значат душа и кровь. В Лалеше есть два больших камня, которые, как считается, принесла туда Хаджидже, привязав их к своим косам (со слов Факира Хаджи).

²⁵⁶ От персидского *kamar* («пояс», «кушак») и глагола *bastan* («завязывать», «привязывать»). Таким образом, слово *kemberbest* обозначает человека, который «опоясан» или «завязал пояс», или «препоясал свои чресла».

²⁵⁷ *Hile* — разновидность власяницы.

²⁵⁸ Букв.: «небесный, райский».

	<i>Şibliyê Daûdî Tuxubî</i> <i>Me 'rûfê Kewxî</i> <i>Bavpîrê Muxtar sûnî</i> <i>Ne xelefxembî 'edebî kî.</i>	Шеблеийе Дауди Тухуби, Ма'руфе Каухи, Дедушки Мухтара Суни. ...
	<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
74	<i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira Şêx Alê Şemsa</i> <i>Şêx Babikê Şemsa</i> <i>Şêx Tokilê Şemsa</i> <i>Şêx Xidirê Şemsa</i> <i>Şêx 'Evdalê Şemsa</i> <i>Şêx Hesenê Şemsa</i> <i>Şêx Neqaşê Şemsa</i> <i>Babadînê Şemsa</i> <i>Zor Amadînê Şemsa kî.</i>	О мой Господь, Ради Шейх Але Шамса ²⁶⁰ , Шейх Бабеке Шамса, Шейх Токеле Шамса, Шейх Хедере Шамса ²⁶¹ , Шейх Авдале Шамса ²⁶² , Шейх Хасане Шамса ²⁶³ , Шейх Накаше Шамса, Бабадине Шамса ²⁶⁴ , Зор Амадине Шамса.
	<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
75	<i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira Pîrê Xemsî</i> <i>Şêresiyarê bê banî</i> <i>Xatira Şêx Simaîlê 'Enzelî kî.</i>	О мой Господь, Ради Пира Хамси, Скачущего верхом на бесстрашных львах ²⁶⁵ , Ради Шейха Семайле Анзали.
	<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
76	<i>Ya Reb,</i> <i>Xatira Şêx Brahîmê mêrga xûnavê</i> <i>Berxa Mamedî Berx, çêla Ezîr</i> <i>pêxember</i> <i>Gayê Cincime Siltan, miya kalî kî.</i>	О Господь, Ради Шейха Брахима, [который] посреди росистых лугов ²⁶⁶ , Агнца Мамади Барха (т. е. агнца), агнца пророка Азира, Вола Султанского черепа, овцы старца.
	<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
77	<i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira Stiya Gulanê</i> <i>Stiya Repaê</i> ²⁶⁷ <i>Stiya Belxan</i> <i>Stiya Edebî</i>	О мой Господь, Ради Госпожи Гулан, Госпожи Рапан, Госпожи Балхан ²⁶⁸ , Госпожи Адаби,

²⁵⁹ Смысл строки не установлен.

²⁶⁰ В этой строфе перечислены имена всех девяти сыновей Шейха Шамса.

²⁶¹ У Шейха Хедере Шамса не было детей.

²⁶² Его также называют Шейх Авдале Бесек. Согласно традиции, он был бездетен.

²⁶³ Есть версия, что Шейх Хасане Шамса и Хасане Чалле — одно и то же лицо.

²⁶⁴ Представители домов Шейха Бабадина Шамса и Амадина Шамса обладают способностью исцелять боли в желудке у детей.

²⁶⁵ *Bê bak* (букв.: 'бесстрашный') может означать: 1) 'беззвучный' — если происходит от *bê bang* и 2) 'без кровли' — если от *bê ban*.

²⁶⁶ Согласно Молитве Веры (*Du'a Baweriyê*), Ангелы создали черного барана, который пасся среди росистых лугов. (DB, см.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 106).

²⁶⁷ Должно стоять *Repanê*.

²⁶⁸ Госпожа Балхан — это одна из трех дочерей Шейха Шамса.

	<i>Pîra Heşa, Pîra Nûna</i> ²⁶⁹ , <i>Pîra Fat</i> <i>Donzde padişayê cîna</i> <i>Donzde qubê ecîniya kî.</i>	Пира Хаша ²⁷⁰ , Пира Нуна, Пира Фата, Двенадцати повелителей джиннов. Двенадцати куполов джиннов.
	<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
78	<i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira Heq mecû kî</i> <i>Ya Reb,</i> <i>Xatira 'Eyd Zeyîc Qayîc kî</i> <i>Ya Reb,</i> <i>Xatira Ecne Tûn</i> ²⁷¹ <i>kî</i> <i>Xatira 'Indalîs Faris kî</i> <i>Xatira înglîzî</i> <i>Xatira Xidir Hemze Awaz kî</i> <i>Xatira Melekê Xas kî</i> <i>Xatira Melekê Nas kî</i> <i>Xatira melekê Sas kî</i> <i>Xatira melekê Weswes kî</i> <i>Xatira Xidir Nebî û Xidir Eylas kî.</i>	О мой Господь, Ради [тех, кто] не ищет Истины (т. е. Бога) ²⁷² , О Господь, Ради 'Айд Зайджа Каиджа. О Господь, Ради чужеземцев [из] Туна ²⁷³ . Ради 'Индализ из Фарса ²⁷⁴ Ради Англез ²⁷⁵ . Ради Хедера Хамсы Ауаза. Ради ангела Хаса ²⁷⁶ , Ради ангела Наса ²⁷⁷ , Ради ангела Саса, Ради ангела Васваса. Ради Хедера Наби и Хедера Айласа ²⁷⁸ .
	<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
79	<i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira roja morkebê kî</i> <i>Xatira roja durê kî</i>	О мой Господь, Ради дня челна (корабля) ²⁷⁹ , Ради дня Жемчужины ²⁸⁰ ,

²⁶⁹ Декламатор произнес это слово неразборчиво — возможно, Mûna.

²⁷⁰ В этой строке все изафетные окончания ж. р. -a.

²⁷¹ *Ecnebî* в классическом персидском обозначает человека, не следующего религиозной практике.

²⁷² Возможно, из перс. *haqq-mağû* 'тот, кто не ищет Истину (Бога)'.

²⁷³ Предположительно, восходит к араб. *ağnabî*, что на классическом персидском означает 'чужеземный', 'чужеземец'. Tûn — город в средневековом Кухистане в Северо-Восточной Персии.

²⁷⁴ Имя 'Indalîs Faris может быть связано с именем *Hekîm Faris*, который был Святим Мужем и чей купол (*qub*) можно обнаружить в деревне Хатари в Иракском Курдистане. Также имя Хаким Фарес (*Hekîm Faris*) появляется в иракском варианте дерозга (*Diroze*). См.: Kreyenbroek and Rashow 2005: 285.

²⁷⁵ *Non liquet*. Вероятно, искажение какого-то арабского слова, которое было произнесено как 'английский'.

²⁷⁶ Езидская традиция верит, что каждого человека сопровождают два ангела — с правой и с левой стороны. Тот, что слева, называется *Weswes* (букв.: 'искушение'), который справа — *Xas* (букв.: 'особый, лучшего свойства') или *Xasxas*.

²⁷⁷ *Nas* (курд.) — 'известный'. Однако не исключено, что это слово этимологически восходит к араб. *nas* — 'народ'.

²⁷⁸ *Xidir Nebî* и *Xidir Eylas* — это заступники; первый отвечает за счастливую судьбу, второй — покровитель путешественников, болящих и узников. Им обоим посвящен праздник в третью среду февраля по григорианскому календарю. В некоторых езидских традициях они отождествляются.

²⁷⁹ Имеется в виду день, когда Бог и четверо Ангелов сели в корабль и остановились в Лалеше.

²⁸⁰ День, когда была создана Жемчужина, из которой потом был сотворен мир.

	<i>Xatira dergêyê durê kî</i> <i>Ya Reb,</i> <i>Xatira her çar dergêyê durê kî</i> <i>Ya Reb,</i> <i>Xatira her çar melekê qerewîlê</i> <i>dergêyê durê kî.</i>	Ради врат ²⁸¹ Жемчужины. О Господь, Ради четырех врат Жемчужины. О Господь, Ради всех четырех смотрителей врат Жемчужины.
	<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
80	<i>Ya Reb,</i> <i>Xatira wê rojê kî dinya be 'r bû,</i> <i>Dareke li ser û Padişayî bi textê</i> <i>xwe ser danî.</i> <i>Xatira wê rojê</i> <i>Xatira wê darê</i> <i>Xatira wê be 'rê</i> <i>Xatira wî textî kî</i> <i>Xatira wê gulê</i> <i>Xatira wê derî kî</i> <i>Hefsid salî esmana geriya</i> <i>Xatira Pîr melekê elladî kî</i> <i>Xatira Emin Cibraîl kî.</i>	О Господь, Ради дня мира, когда он был океаном, Древа на нем и Владыки со престолом своим, что занял место на нем ²⁸² . Ради того дня, Ради того древа, Ради того океана, Ради того Престола, Ради той розы ²⁸³ , Ради тех врат, 700 лет странствования по небу. Ради Пира, ангела лучшей религии ²⁸⁴ , Ради Амин ²⁸⁵ Джибраила.
	<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
81	<i>Ya Reb,</i> <i>Xatira hezar yek navê xwe</i> <i>Du hezar du navê xwe</i> <i>Sê hezar sê navê xwe kî</i> <i>Xatira Xas û qelenderê</i> <i>Dergeyê Dîwana xwe seranser kî.</i>	О Господь, Ради 1001 твоего имени, 2002 твоих имен, 3003 твоих имен. Ради (Святых) Мужей и календаров, Врат твоего всего Собрания.
	<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
82	<i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira Hecî Mihemed</i>	О мой Господь, Ради Хаджи Мехамата ²⁸⁶ ,

²⁸¹ Предположительно, четыре части, на которые разбилась Жемчужина. Здесь они названы 'вратами.'

²⁸² Существует миф о мировом древе как центре мира. Это дерево называется Вечное Древо (*Dara Herherê*), на котором, в образе птицы, восседал Бог. Подробнее об этом см.: Глава III.

²⁸³ Возможно, имеется в виду розовый куст. Это может коррелировать с мифом о древе в середине первобытного океана и розовом кусте, на котором восседал Шейх Хасан также в образе птицы. См.: Экскурс III.

²⁸⁴ Только один ангел рассматривается езидами в качестве *Пира* — это Тауси Малак. Считается, что он является *Пиром* пиров из рода Хасмаман. Езиды не называют его по имени, а зовут *Pîrê Batinî* ('Сокрытый Пир'). Если рассматривать *elladî* как искажение араб. *'alâ' ad-dîn*, то это можно перевести как 'лучшая религия'.

²⁸⁵ Термин *emîn* в езидских религиозных текстах прибавляется только к имени ангела Джибраила (Гавриила). Часто упоминание его имени предваряется эпитетом *axî* ('брат мой').

²⁸⁶ *Hecî Mihemed* — имя одного из родов езидских пиров, который, по преданию, был без потомков. Поэтому езиды Армении называют этот род *Hecî Mihemed bê zuret* — 'Хаджи Мехамат[у, у которого] нет потомков'.

	<i>Hecî Alî Momîn</i> <i>Hecî Mihemedê bin Reben</i> <i>Abû Sefa, Abû Cefa, Şahê Merda</i> <i>Qûlê Sahê Merda kî.</i>	Хаджи Али Момина ²⁸⁷ , Хаджи Мехмада, сына Рабана, Абу Сафа, Абу Джафа, Шахе Марда ²⁸⁸ , Раба Шахе Марда.
	<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
83	<i>Ya Reb,</i> <i>Xatira roja qîrarê</i> <i>Xatira roja mixarê</i> <i>Xatira roja Beyt il-Farê kî</i> <i>Xatira quba Şexsê Batê</i> <i>Hewşa Şexşims dara gul hinarê kî.</i>	О Господь, Ради дня деяния, Ради дня пещеры ²⁸⁹ , Ради дня Бейт ал-Фар ²⁹⁰ . Ради купола Шахсе Бате, Двора Шейха Шамса, дерева цветка граната ²⁹¹ .
	<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
84	<i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira pîra Selehatê</i> <i>Kesk û sor kî</i> <i>Xatira mezelê 'Ezîm kî</i> <i>Xatira Quba Pîr Mendî Gor kî</i> <i>Xatira Quba Pîr Omerê Pîr Xal kî.</i>	О мой Господь, Ради моста Салахат, Зеленого и красного. Ради могилы Азима ²⁹² . Ради Купола Пира Манди Гора, Ради Купола Пира Омаре Пира Хала (т. е. Омархали).
	<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
85	<i>Ya Rebî,</i> <i>Xatira geliyê Lalişê, qubilbîdorê kî</i> <i>Ya Reb,</i> <i>Xatira şesid şêst û şeş qubê geliyê</i> <i>Lalişê, qubilbîdorê seranser kî.</i>	О мой Господь, Ради долины Лалеша, направления мо- литвы. О Господь, Ради 366 куполов долины Лалеша, всего направления молитвы.
	<i>Xatira Mêra û Meleka kî!</i>	Ради Святых Мужей и Ангелов!
86	<i>Ciyê xasa, qenciya, qelendera</i> <i>Ewila, eniya</i>	Места (Святых) Мужей, благих мужей, каландаров, Великих людей, пророков.

²⁸⁷ В деревне Ба‘дра, Иракский Курдистан, есть священное место (*nîşangeh*), названное в честь Хаджи Али Мамина.

²⁸⁸ Слово *mārid* крайне многозначно. В его семантическое поле входят такие значения, как наглость, мятеж, чрезмерная гордость и дерзость. Корневая основа этого слова содержит также идею молодости в значении *amrad* ‘молодой; безбородый юноша’, которая, в свою очередь, коннотирует с ‘деревом без листьев’ (*shadjara mardā*) и иногда с ‘юным рабом’ — эквивалентом *ghulām* (Bianquis, Th., ‘Mārid (a.)’, in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, P. Bearman, et al. (eds.), 2010, vol. XII, p. 598, column 1.). In Kurdish *qulî*.

²⁸⁹ День пещеры (*miḫar*) может означать день, когда Шейх Ади сидел с остальными сорока шейхами, прибывшими к нему из Багдада, в пещере в Лалеше.

²⁹⁰ Bayt al-Far — место рождения Шейха Ади, расположенное в современном Ливане.

²⁹¹ Гранат играет важную роль в ритуалах религии Ахл-и Хакк.

²⁹² Могила Азима связана с домом пиров из рода Омархали.

	<i>Ew e cam e maş e berat e</i>	Это Чаша ²⁹³ , плата (<i>maş</i>) ²⁹⁴ , [и] барат (<i>berat</i>),
	<i>Qedir e qîmet e xelat e.</i>	[Это] достоинство, ценность [и] подарок.
87	<i>Ya Rebî, Xatira wan maşa, Wan bereta, Wan qedra Wan qîmeta Wan xelata. Ya Reb, Xatira Dîrozga Şêxşims kî.</i>	О мой Господь, Ради тех плат, Тех <i>berat</i> , Тех достойных [вещей] ²⁹⁵ Тех ценностей, Тех подарков (даров). О Господь, Ради <i>Дерозги</i> (<i>Dîrozge</i>) Шейха Шамса.
88	<i>Amîn Amîn Amîn Tîfarek²⁹⁶ ellahdîn Şêxşimsî xaliqîn²⁹⁷ Tac î 'ewil heta axirîn.</i>	Аминь, аминь, аминь, Боже, благослови религию. Шейх Шамс — это Создатель. [Ты] еси корона от первого до последнего.
89	<i>Ezîzê migalê²⁹⁸ Ronkayî ber çevê min sond û sila- vetê min. Ez kê mîm tu yî temam.</i>	Милый сердцу из пещеры ²⁹⁹ , Свет пред очами моими, клятва моя и спасение. Несовершенен я, Ты — совершенен.
90	<i>Her çar qulba ramiqîn Çardeh tebeqê erd û esman rami- qîn.</i>	Установили [они] все четыре направления молитвы, Установили они четырнадцать сфер земли и неба ³⁰⁰ .
91	<i>Hewara Şengalê, Qendeharê Binbayê, Hekarê</i>	Да придет помощь из Шенгала ³⁰¹ , Канда- гара ³⁰² , Бомбея ³⁰³ , Хаккара ³⁰⁴ ,

²⁹³ Джам (*cam*, ‘чаша’), иногда используется в езидских текстах вместо слова *kas*.

²⁹⁴ *Maş* — букв.: ‘плата’, ‘пожертвование’; синонимы: *fito* и *xêr*.

²⁹⁵ *Qed(i)r* — букв.: ‘ценность, достоинство’.

²⁹⁶ *Tîfarek Ellahdîn* — искаженное араб. *tabāarak al-dîn*.

²⁹⁷ В иракской версии молитвы вместо *Şêxşimsî xaliqîn* (‘Шейх Шамс — это Творец’) используется *Şêxşims e qewata dîn* (‘Шейх Шамс — это сила религии’).

²⁹⁸ *Migal* — возможно, вариант произношения слова *mîxar* (‘пещера’).

²⁹⁹ Когда в религиозных текстах стоит *mîxar*, то обычно имеется в виду пещера святого источника Земзем в Лалеше. Здесь, однако, это может также означать пещеру, где сокрыт Шарфадин Махди.

³⁰⁰ По верованиям езидов, существовало 14 сфер — семь небесных и семь земных.

³⁰¹ Шенгала (Синджар) — район Ирака, где живет большая часть езидов. В августе 2014 г. они подверглись нападению суннитских джихадистов из ИГИЛ, что привело к массовой миграции практически всего езидского населения Шенгала в автономный район Иракского Курдистана, некоторым, однако, удалось избежать преследования и найти убежище в Турции и Сирии. Также многие езиды Шенгала мигрировали в Европу.

³⁰² Мы не располагаем надежными источниками о том, были ли в Кандагаре езиды.

³⁰³ В езидских религиозных текстах Бомбей (Мумбай) в Индии часто упоминается как место, где жили езиды.

³⁰⁴ *Ha k k a r* — местность в Турции, называвшаяся Хаккари, там жили езиды и имелся местный санджак (*sanjaq*). Название Некагî также носит одно из езидских племен.

- Musilê, Îranê
Xalita, Serhedê.*
- 92 *Terfeta Mîrê Şêxa
Ramiqîn destê ser Êzdîxana
Êzdîxana xalis bibînin
Êzdîxana Xwedê ji tengê xem
fireyî.*
- 93 ...³⁰⁸
- 94 *Ole mana, Hole mana
Şerq hetanî Şame
Melek Şerfedîne
Qulbêta Kaniya Sipî ye

Atqata zor Sultan Êzîd temam e.*
- 95 *Kerema Xwedanê keremê
Ciyê şerq geliyê Lalişê
Mobetenê³¹¹ sunetê

Guban ke rehmaetê.*
- 96 *Hadêra³¹³ „guhdera³¹⁴
Mala mezela entêda³¹⁴
Rehmetî navê Şêx Adî
Rehme ruhê hostayê min be

Rehme ruhê dê û bavê guhdara
be
Ji Xwedê mirazê vê malê
Xwedê risqê we jî.*
- Мосула, Ирана³⁰⁵,
Халита³⁰⁶ [и] Сархада³⁰⁷.
- ... Мира Шейхов.
Возложили [они] на всех езидов,
Узри всю езидскую [общину] чистой,
Вся езидская [община] Божия избавлена
от тягот и печали.
- Ole mana, Hole mana*³⁰⁹
От востока до запада³¹⁰,
Малак (т. е. Ангел) Шарфадин,
Направление молитвы — это *Канийя Сипи*
(*Kaniya Sipî*),
Вера свершилась могучим Султаном Эзи-
дом.
- Милость Господа милости,
Восточная часть долины Лалеша
Спешествует нам и Традиции (т. е.
всем езидам)
...³¹² милость Божья.
- Присутствующие, слушатели
Дома, места, *где мы находимся,
Милость имени Шейха Адî,
Да дарует [Бог] милость [Свою] душе
моего наставника,
Да помилует [Бог] души родителей слу-
шателей.
Да [исполнит] Бог желания дома сего
[И да] [сделает] Бог [возможным] также и
ваше преуспевание.

³⁰⁵ Это еще одно упоминание о том, что езиды жили в Иране. Другая ссылка на езидов в Исфакане, Иран, находится в *Мешуре* Хатиба Песи — рукописи, составленной, по-видимому, в XIII в. н. э., см.: Экскурс II.

³⁰⁶ *K h a l i t a* — район в Турции, где проживали езиды. Также название одного из езидских племен.

³⁰⁷ *Serhed* (восходит к *ser het* букв.: ‘на границе’) — территория в современной Турции. Большая часть езидов, вынужденных мигрировать из Османской империи на территорию современной Армении (а позже в Грузию) в начале XX в., прибыли из района Сархад.

³⁰⁸ По причине нечеткости аудиозаписи в этом месте транскрибировать строфу не представляется возможным.

³⁰⁹ *Ole mana, Hole mana* — междометное выражение, часто используемое езидами. Точное его значение установить сложно; (*h*)*ol* может быть производным от *ol* ‘религия’. Во время религиозных праздников езиды восклицают: *Hola hola Siltan Êzîdê Sor e!* Езиды Ирака говорят *oxleman*, подразумевая под этим ‘религиозные празднества’.

³¹⁰ В оригинале стоит Шам, т. е. Сирия.

³¹¹ В иракском варианте вместо этого слова произносится *mebed halê me* (‘помогите нам’).

³¹² *Non liquet*.

³¹³ *Hadêr* — как форма от *hazir* ‘(которые) присутствуют’.

³¹⁴ *Entêda* — вероятно, в значении *em tê da* ‘мы [находимся] в нем’.

7. Свидетельство Веры — *Şehdetiya Dîn*

Текст Свидетельство Веры относится к езидским молитвам. Это одна из важнейших молитв, ези́ды должны произносить ее ежедневно, обычно перед отходом ко сну. Первый вариант молитвы был записан нами у Пира Рзайе Каке из рода Омархали 9 марта 2008 г. в Санкт-Петербурге, Россия³¹⁵. Второй вариант молитвы практически идентичен первому, поскольку наставник, у которого обучались этой молитве оба наших декламатора, одно и то же лицо — Пир Каке, сын Пира Хамада³¹⁶, из рода Омархали.

Вариант I

1	<i>Serê min be 'lgî</i>	Голова моя на подушке.
2	<i>Be 'lgiyê min şivakê</i>	Моя подушка [находится] на <i>şivak</i> ³¹⁷ .
3	<i>Sêrî çûme zikakê</i>	Сначала [я] пошел [через] узкую улицу.
4	<i>Bidî xatirê Êzîd makê</i>	Смилуйся ради матери Эзида! ³¹⁸
5	<i>Serê min qulbe</i>	Моя голова в направлении молитвы.
6	<i>Berê min rohilat</i>	Мои глаза [смотрят на] восток ³¹⁹ .
7	<i>Ser mi ra³²⁰ sekini du celat</i>	Два палача ³²¹ стоят надо мной.
8	<i>Go: "Miskîno, tacdîno³²², beniyo</i>	[Насердин] сказал: «О несчастный, О [тот, у кого] религия вместо коро- ны, о человек,
9	<i>De te were, şe'detiya dînê xwe bîne</i>	Приди, принеси Свидетельство Веры твоей,

³¹⁵ Текст молитвы был опубликован в: Omarkhali 2011–2012: 189–192.

³¹⁶ Подробнее о Пире Каке см.: Глава IV, табл. *Знаменитые эксперты по религиозному знанию в XX в. из Грузии и Армении*.

³¹⁷ *Berê şibakê* — это носилки, на которых несли Шейха Ади до места его погребения. Другие названия: *erşê Êzî* (Престол Эзи), *textê Şêx 'Adî* (Престол Шейха Ади). Похожую строфу можно обнаружить в *Qewlê Seremergê* (Гимн Мгновения Смерти, с. 8), где сказано:

<i>Min zor farîqe kiribûn ji makê</i>	Унесли меня далеко от моей матери
<i>Û ezna didem şibakê</i>	И пригласили (пройти) сначала к открытию.
<i>Bi rû da çome zikakê</i>	Головой я вошел в узкий проход.
<i>Ez daname ber bedenê makê</i>	Положили меня на тело моей матери.
(SILÊMAN, X., <i>Gundiyaî</i> (Village Lore), Baghdad, 1985, p. 113)	Kreyenbroek 1995: 310

Халил Дженди Рашо (из беседы) считает, что здесь говорится о рождении ребенка.

³¹⁸ В религиозных текстах имя *Êzîd* часто является именем Бога. Некоторые Божественные атрибуты, характеризующие природу Бога, используются также в отношении Эзида, хотя некоторые езидские эксперты не считают, что под Эзидом следует понимать Бога. В Армении принят вариант имени *Êzî*, в Ираке — *Êzdîd*.

³¹⁹ Ези́ды хоронят людей лицом на восток.

³²⁰ Сокращенная форма от *min ra* ('для меня', 'мне') часто используется в разговорном курманджи.

³²¹ Ези́ды верят, что два палача — Седжадин и Насердин — приходят к человеку во время смерти. Седжадин — это вестник смерти, а Насердин — тот, кто забирает душу.

³²² Мы перевели оба слова. Однако устная езидская традиция знает дервиша по имени Мескин Тадждин (*Miskîn Tacdîn*) — современника Шейха Ади, заключенного за проступки в тюрьму, но потом возвращенного в Лалеш.

10	<i>Ezê serê te hilînim</i> ”.	[А затем] я снесу главу твою» ³²³ .
11	<i>Go: “Şe’detiya dînê min yek ella</i>	Ответствовал [я]: Свидетельство моей Веры — это один Бог.
12	<i>Şêxisin hebûb ella</i>	Шейх Хасан — это друг Божий.
13	<i>Mergaê, Meqlûbê selaê</i>	[Я] приветствую [святое место] Маргах ³²⁴ , [святую гору] Маклуб ³²⁵ .
14	<i>Ciyê Şerq, Şam lê diçe taê sucû-dayê</i>	[Он идет с] Востока [на] Запад ³²⁶ , [и люди] кланяются ему.
15	<i>Sicûda me diçe bal Şîxadî</i>	Мы кланяемся Шейху Ади.
16	<i>Şîxadî reda yê</i>	Шейх Ади удовлетворен [нашими поклонниками].
17	<i>Şêşims melkê mêra yê</i>	Шейх Шамс — это глава [собрания] Святых Мужей.
18	<i>Şîxadî ser kursî westayê</i>	Шейх Ади восседает на Престоле.
19	<i>Şe’detiya dînê xwe heq navê Êzîd dayê</i>	[Он] дал Свидетельство Веры во имя Эзида.
20	<i>Şîxadî nûr e</i>	Шейх Ади — это Свет.
21	<i>Melek Ferxedîn xefûr e</i>	Ангел Фахрадин — всепрощающий ³²⁷ .
	<i>Şe’detiya dînê xwe heq navê Êzîd qebûl e</i>	Свидетельство Веры принимается во имя Эзида.
22	<i>Sinî me, sinî nevî me</i>	Я — езид ³²⁸ , внук езида.
23	<i>Silavkêşê Kaniya Sipî me</i>	Я приветствую [источник] Канийа Спи (Kaniya Sipî) ³²⁹ .
24	<i>Mirîdê Şîxadî me</i>	Я последователь (Mirîd) ³³⁰ Шейха Ади.
25	<i>Qelema Melek Şêxisin nivîsime</i>	Я был записан пером Ангела Шейха Хасана (Şêxisin) ³³¹ .
26	<i>Erhemdille, Şêx, Pîr, hoste, merebî</i>	Я благодарен Богу, Шейху, Пиру, Мастеру, (духовному) Наставнику
27	<i>Yar birê axretê</i>	[И] возлюбленному брату по загробной жизни.
28	<i>Her pênc tirêqê xwe razî me</i>	Я удовлетворен своими пятью <i>tirêq</i> ³³² .
29	<i>Celatê ruhê min Nasirdîn</i>	Палач моей души — это Насердин.
30		

³²³ Т. е. ангел смерти Насердин перед тем, как забрать душу, просит человека произнести Свидетельство Веры.

³²⁴ *Mergeh* — место, где находится основной религиозный центр езидов Лалеш.

³²⁵ *Meqlûb* — гора, расположенная в Иракском Курдистане вблизи долины Лалеша.

³²⁶ Имеется в виду Дамаск.

³²⁷ *Xefûr* ‘всепрощающий’ — эпитет Бога.

³²⁸ В езидских религиозных текстах часто встречаются термины *sunî* *Sunetxane*, которые, принимая во внимание традиционные толкования, переводятся как ‘езид’ и ‘езиды’ (или ‘езидская община’) соответственно.

³²⁹ *Kaniya Sipî* — святой источник в Лалеше, воду из которого езиды используют во время обряда инициации *mor kirin*.

³³⁰ *Mirîd* — здесь: ученик, последователь.

³³¹ Согласно езидской традиции, Шейх Хасан, до того как ему явилась книга Джелве (*Cilvê*), был в течение шести лет сокрыт в пещере. Говорят также, что он был первым, ‘у кого было перо и письменность’, и поэтому его называют *xudanê qeleme* ‘господин пера’.

³³² Езидские обычаи говорят, что всего существует пять *tirêq*, т. е. представителей священнических каст (среди мастеров и духовных наставников (*hosta* и *merhebî*) встречаются исключения), помогающих езидам в совершении ежедневных обрядов и в духовном развитии. Эти люди суть следующие: шейх, пир, *хоста*, *мараби* и брат или сестра по загробной жизни.

31	<i>Atqata min Siltan Êzîd</i>	Моя вера — это Султан Эзид.
32	<i>Dînê min Şerfedîn</i>	Моя религия — это Шарфадин ³³³ .
33	<i>Rehme li ruhê hostaê min</i>	[Да пребудет] милость [Божия] с душой моего мастера ³³⁴ .
34	<i>Êzdid yek ella</i>	Эзди(д) — это единственный Бог.
35	<i>Şîxadî hebûb ella</i>	Шейх Ади — это возлюбленный Божий».

Вариант II

Этот вариант Свидетельства Веры (*Şe 'retiya dînê êzdiya*) был записан в Армении в 1974 г. в рукописном собрании Пира Озмана Хамида из рода Омархали. Мы адаптировали орфографию — без каких-либо серьезных изменений — к используемому в этой монографии курдскому алфавиту на основе латинского шрифта.

1	<i>Serê min be 'lgî</i>	Голова моя [на] подушке.
2	<i>Berê min ber berê şivakê</i>	Моя подушка [находится] на <i>berê şivakê</i> .
3	<i>Sêrî çûme zîkakê</i>	Сначала [я] пошел [через] узкую улицу.
4	<i>Bidî xatira Êzîd makê</i>	Смилуйся ради матери Эзида.
5	<i>Serê min qulve</i>	Моя голова в направлении молитвы.
6	<i>Berê min rohilat</i>	Мои глаза [смотрят на] восток.
7	<i>Ser min ra sekîni du celat</i>	Два палача стоят надо мной.
8	<i>Go: "Miskîn, tajdîno, benîyo</i>	[Один из них] сказал: «О несчастный, О [тот, у кого] религия [как] корона, О человек,
9	<i>Şe 'retiya dînê xwe bîne</i>	Принеси Свидетельство Веры своей,
10	<i>Ezê serê te hilînim</i> ”.	[А затем] я снесу главу твою».
11	<i>Go: Şe 'retiya dînê min mikîn ela</i>	[Я] отвечал: Свидетельство моей Веры — это один Бог.
12	<i>Şîxadî hebab ela</i>	Шейх Ади — это друг Божий ³³⁵ .
13	<i>Merge, Meqlûb selayê</i>	[Я] приветствую [святое место] Маргах [и святую гору] Маклуб,
14	<i>Ciyê Şerq, Şam lê diçe tuê sicudayê</i>	[Он идет с] Востока [на] Запад, [и люди] кланяются ему.
15	<i>Sicuda me diçe mala Şîxadî</i>	Мы кланяемся дому Шейха Ади.
16	<i>Şîxadî reda yê</i>	Шейх Ади удовлетворен [нашими покло- нами].
17	<i>Şîxisin melekê mêra yê</i>	Шейх Хасан (Şêxisin) — это глава [со- брания] Святых Мужей.
18	<i>Şîxadî ser kursiyê westayê</i>	Шейх Ади восседает на Престоле.
19	<i>Şe 'retiya dînê xwe heq navê Êzdî dayê</i>	[Он] дал Свидетельство Веры во имя Эзида.
20	<i>Şîxadî nûr e</i>	Шейх Ади — это Свет.

³³³ *Şerfedîn* — так называют свою религию езиды Армении, Грузии и Ирака, преимущественно в Шенгале (Сенджар). Несмотря на то, что существует много версий, точный смысл часто используемого выражения ‘Моя религия — это Шарфадин’ (*Dînê min Şerfedîn e* или *Şerfedîn e dînê min e*) по-прежнему не выявлен.

³³⁴ То есть религиозного наставника, передающего человеку знание и декламирующего текст. Это выражение обычно присутствует в конце каждого религиозного текста.

³³⁵ В первой версии в качестве ‘друга Божия’ вместо Шейха Ади упоминается Шейх Хасан.

21	<i>Melik Fexedîn xefûr e</i>	Ангел Фахрадин — всепрощающий.
22	<i>Şe'retiya dînê xwe heq navê Êzdî qebûl e</i>	Свидетельство Веры принимается во имя Эзида.
23	<i>Sinîm, sinî me</i>	Я — езид, езид я.
24	<i>Silavkêşê Kaniya Sipî me</i>	Я приветствую [источник] Канийа Спи (Kaniya Sipî).
25	<i>Mirîdê Şêxê 'Edî me</i>	Я последователь (Mirîd) Шейха Ади.
26	<i>Qelema Mel[ek]³³⁶ Şîxisin nivî-sîme</i>	Я был записан пером Ангела Шихесена (Шейх Хасан).
27	<i>'Erhemdila, Şêx, Pîr, hoste, mere-bî me</i>	Я благодарен Богу, [что у меня есть] Шейх, Пир, Мастер, (духовный) Наставник
28	<i>Yar birê axretê</i>	[И] возлюбленный брат по загробной жизни.
29	<i>Her pênc terîqê xwe razî me</i>	Я удовлетворен своими пятью <i>terîq</i> .
30	<i>Celatê dînê min Nasirdîn</i>	Палач [по] моей религии — это Насердин.
31	<i>Atqata min Siltan Êzîd</i>	Моя вера — это Султан Эзид.
32	<i>Dînê min Şerfedî[n]</i>	Моя религия — это Шарфадин.
33	<i>Rehme rihê hostaê min.</i>	[Да пребудет] милость [Божия] с душой моего мастера.

8. Молитва к Дервишу Земли — *Du'ayê Dewrêşê 'Erd*

Молитва к Дервишу Земли (*Du'ayê Dewrêşê 'Erd*) также называется Молитва Вверения Земле (*Du'ayê Tesmîlê 'Erd*)³³⁷. Пир Тосене Каро говорил, что Молитва к Дервишу Земли произносится перед обрядом омовения умершего, предваряющим похороны. Однако, согласно большинству езидов, эта молитва читается трижды на могиле после погребения.

В согласии с езидскими религиозными правилами, если тело покойного было похоронено с соблюдением всех похоронных обычаев, то перезахоронению оно уже не подлежит. По завершении всех похоронных обрядов Шейх или Пир читает Молитву к Дервишу Земли, посредством которой он вверяет тело и душу новопреставленного так называемому Дервишу Земли (*Dewrêşê 'Erd*) — Святой Сущности, которая, очевидно, связана с изначальным местом погребения. Именно поэтому тело ни в коем случае не подлежит перезахоронению³³⁸.

Тем не менее было предусмотрено несколько исключений, когда тела езидов нужно было перезахоранивать, в таком случае езиды осведомлялись об этом заранее и совершали временное погребение без чтения этой молитвы. Если, например, человек умирал в горах, а дороги из-за снега были непроходимы в течение нескольких недель или месяцев, тогда тело захоранивали, не читая эту молитву, чтобы потом иметь возможность его перезахоронить. Так,

³³⁶ Декламатор часто использует *mel* — сокращение от *telek*.

³³⁷ Более длинная версия молитвы опубликована в: Руденко М. Б. Курдская обрядовая поэзия (Похоронные причитания). М., 1982. С. 132.

³³⁸ У езидов имеется даже проклятие на этот счет: *gor bi gor be* ('[чтоб ты] скитался из одной могилы в другую') или *bavê te gor bi gorî be* ('[чтоб] твоего отца [таскали] из одной могилы в другую').

в 2012 г. один езидский мрид в Санкт-Петербурге похоронил своего сына, с тем чтобы через полгода перезахоронить его в Грузии. Пир решил предать его земле, не читая эту молитву, но продекламировав другие необходимые *каулы*. Затем тело должным образом было перезахоронено в Грузии и только тогда уже прочитана Молитва к Дервишу Земли.

Вариант I

Перед тем как продекламировать эту молитву, Пир Тосене Каро сказал: “*Paşê Qewl, Beyta wisa tesmîlî ‘erdê dîkin, dibêjin...*” (‘После *каулов* [и] *бейтов* [люди] вверяют [тело умершего] земле, декламируя так...’):

1	<i>Nar heq</i>	Огонь — это Истина,
2	<i>Nûr heq</i>	Свет — это Истина,
3	<i>Cinet heq</i>	Рай — это Истина,
4	<i>Cenîme heq</i>	Преисподняя — это Истина,
5	<i>Mêzîn heq</i>	Весы ³³⁹ — это Истина,
6	<i>Terezû heq</i>	Весы — это Истина,
7	<i>Heq li-heq.</i>	Истина Истины.
8	<i>Dewrêş ‘Erd, hate te ev ‘evd.</i>	Дервиш Земли, этот раб ³⁴⁰ (т. е. несчастный) пришел к тебе.
9	<i>Tu birehmîni, tu bixefîrîni</i>	Помилуй [его], прости [его]
10	<i>Qasî ‘emelê wî!</i>	За его деяния!

Вариант II

Ниже представлен еще один вариант этой молитвы из архива автора, содержащийся в одном из рукописных собраний и записанный в Армении в 1974 г.

<i>Miriya tesmîlî erdê dîkin:</i>		[Так люди] вверяют тело умершего земле:
1	<i>Nar heq</i>	Огонь — это Истина,
2	<i>Nûr heq</i>	Свет — это Истина,
3	<i>Cinet heq</i>	Рай — это Истина,
4	<i>Ce ‘nem heq</i>	Преисподняя — это Истина,
5	<i>Mêzîn heq</i>	Весы — это Истина,
6	<i>Şîxadî heq</i>	Шейх Ади — это Истина,
7	<i>Heq li-heq.</i>	Истина Истин.
8	<i>Ev ciniyaza tesmîlî Dewrêşê ‘Erd.</i>	[Тело] покойного вверяется Дервишу Земли.
9	<i>‘Erd te bixefîrîne, ax te bihebîne.</i>	Пусть Земля помилует тебя, пусть почва упокоит ³⁴¹ тебя.

³³⁹ Имеются в виду весы суда.

³⁴⁰ Т. е. человек.

³⁴¹ *Hebandîn* — букв.: ‘любить’, ‘благоволить’, ‘верить’.

9. Молитва на Омовение Лица — *Du'a Çevşûştinê*

Эта краткая молитва также публикуется по рукописному собранию *каулов* и *бейтов* (записано в Армении в 1974 г.) из архива автора.

1	<i>Heq Şîxadî</i>	Истина — от Шейха Ади,
2	<i>Şêx Şîxisin, Şêxûbekir</i>	Шейха Хасана ³⁴² [и] Шехубакра.
3	<i>Şîxadî xefûr e</i>	Шейх Ади милостив,
4	<i>Şîxisinî resûl e</i>	Шейх Хасан — это вестник.
5	<i>Min şe'de îmanê xwe Melekî Tawûs qebûl.</i>	Мое Свидетельство Веры принято Малак Таусом.

10. Молитва Луны — *Du'a Hîvê*

Текст молитвы печатается по неопубликованному рукописному собранию *каулов* и *бейтов* из архива автора. Запись сделана в Армении в 1974 г.

1	<i>Min hîvek diye</i>	Я узрел луну,
2	<i>Dûreke qîmetî ye</i>	[Это] драгоценная жемчужина,
3	<i>Hege kaf e mixar e</i>	Пещера и грот,
4	<i>Zimzim e Kaniya Sipî ye</i>	Земзем, Канийа Спи (Белый Источник).
5	<i>Patşae min Siltan Şîxadî ye</i>	Мой Господин — это Султан Шейх Ади.
6	<i>Min sê tişt neder a hîvê xwestiye</i>	Я попросил три вещи у света луны.
7	<i>Mal risq tifaq sehet qewat axret îman xwestiye.</i>	Я попросил имущества [и] дневного хлеба насущного, союза, здоровья, будущей жизни [и] веры.

11. Молитва Тауси Малака — *Du'aya Tawûsî Melek*

Молитва Тауси Малака относится к тем редким молитвам, которые составлены на арабском. Эта молитва, посвященная Богу, была нами записана у главы всех *кавалов* — Кавала Селеймана 21 апреля 2008 г. в Ба'дре, Ирак.

1	<i>Innî ataqaddamu ilayka yâ Ra'îsat al-Malaki</i>	Я взываю к Тебе, высший Ангел (т. е. Бог),
2	<i>as-Sâkin al-'ulûw fî qubbati al-falaki</i>	что живет в вышних сферах Неба,
3	<i>al-Mâsik bi-zamâmi ash-shamsi wa al-qamari al-mutazayyinâti bi-ziyani aţ-Tâwûsi al-Malaki</i>	кто держит чресла Солнца и Луны, украшенные красою Тауси Малака,
4	<i>wa al-lađî yatahammalu aş-şu'ûbâti min abnâ'î al-bashari an-nâkiri al-ğâhili an-nâ'îmi.</i>	несущего тяготы, вызванные невежественными людьми, что живут в комфорте и роскоши.
5	<i>Abriq 'alaynâ anwâra wajhika yâ Pahanâ al-Wadî'a al-Muqaddasa!</i>	Пошли нам великолепие лика Твоего, наш добросердечный и святой Господь!
6	<i>'inda ħulûli as-sâ'ati</i>	Когда наступит время,
7	<i>Bi-wasîti bil-wasâiţi al-lâzimati</i>	во что бы то ни стало,
8	<i>naĥwa ash-sha'bi al-lađî yu'şamuka</i>	для людей, ищущих убежища у Тебя,

³⁴² В оригинале — Шейх Шехесен (Şîxisin).

9	<i>wa yaḍkuruka bi-luṭfin</i>	которые говорят о Тебе с кротостью.
10	<i>Fa-a 'īnā al-ḥayāta</i>	Так подаждь же нам жизнь
11	<i>Wa maqāriba</i>	И будь рядом с нами.
12	<i>Bi-an lā tu 'ḍīnā.</i>	Не попусти нам страдать.
13	<i>Wa taqwīnā 'ala a 'dā 'inā.</i>	Сделай так, чтобы нам осилить на- ших врагов.
14	<i>Naḥnu na 'buduka ḥaqqā al- 'ibādātī</i>	Мы истинно поклоняемся Тебе,
15	<i>li-annaka jālisun 'ala kursika sa 'ī- dan.</i>	Ибо ты восседаешь на своем Престо- ле в блаженстве.
16	<i>Awfī bi-wa 'dika.</i>	Пожалуйста, возмести свое обеща- ние ³⁴³ .
17	<i>Xudê yî temām e.</i>	Бог совершенен.

12. Касыда Пир Камала — Qesîda Pîrê Kemal

Первый вариант *касыды* был записан нами в Армении у Пира Тосене Ка-ро и Пира Мирали. Второй вариант, несколько раз публиковавшийся³⁴⁴, мы записали с исполнения Факира Хаджи в апреле 2008 г. в Лалеше.

Считается, что святой Пир Камал отвечает за разум. Согласно традиции, во времена Шейха Ади он играл на бубне (*daf*) и флейте (*şibab*) и считался од-ним из лучших. Представители 'священнического' рода (*осах*) Пире Камал, равно как и *осах* пиров Бу, известны тем, что обладают способностью своей слюной исцелять чесотку и экзему³⁴⁵.

Существует предание, согласно которому Пир Камал был одним из луч-ших игроков на бубне (*def*), а во время реформ, проводимых Шейхом Ади, протестовал против последнего, за что и был им наказан — ему запретили иг-рать на его бубне. Этот сюжет объясняет смысл следующей строки: *Dest girtin dane destê qewal* ('Забрали [из его] рук [и] передали в руки кавала').

Вариант I

1	<i>Pîrê Kemal</i>	Пир Камал
	<i>Şêxê Cemal</i>	Шейх Джамал (букв.: 'прекрасный')
	<i>Xayê³⁴⁶ defa şeş mal.</i>	Господин бубна с шестью браслетами (коль- цами) ³⁴⁷ .

³⁴³ Я бы хотела выразить признательность доктору Адрианне Маско из универси-тета Адама Мицкевича в Познани за помощь в переводе этой молитвы.

³⁴⁴ См., например: Несі 2002: 188.

³⁴⁵ Комментар. Пира Вазире Каке (р. 1932). Наше с ним интервью состоялось 1 октября 2007 г. в Ереване, Армения.

³⁴⁶ Это одно из слов, подвергшихся изменениям в религиозных текстах у езидов Армении. В иракском варианте в том же значении стоит *xudan* ('господин; владелец'), а в армянском — *хаві*.

³⁴⁷ Считается, что самое раннее упоминание о *def* относится к Сасанидскому Ира-ну, где на пехлеви это слово произносилось как *dap*. Большинство ученых полагают, что *def* существовали и в доисламскую эпоху, будучи частью религиозной музыки, предшествовавшей суфизму.

2	<i>Dest girtin dane destê qewal</i> <i>Kirasekî da biye pîr</i> <i>Kirasekî da biye şêx.</i>	Забрали [из его] рук и передали в руки <i>кавала</i> . В одном воплощении ³⁴⁸ он был Пиром, В другом воплощении он был Шейхом.

После декламации этого варианта Пир Мирали из рода Пира Камала добавил: “*Xa* ³⁴⁹ *xa jî Melekê Mêra ne (Melekî Tawus). Dewrêşê Şêx Keleşê got*”. (‘Сам же он является Ангелом Святых Мужей (т. е. Малаки Таус). [Так] ска- зал Дервиш Шейх Калаш’).

Вариант II

1	<i>Pîrekî qewî ye</i> <i>Lê cema dibûn welîye</i> <i>Pîrî Kemal xasê Şîxadî ye.</i>	[Он] — это могущественный Пир. Мастера собрались вокруг него. Пир Камал — это Святой Муж Шейха Ади.
2	<i>Hawa Pîrî Kemale</i> <i>Xudanê defa şeş mal e</i> <i>Sipartîye destê qewale.</i>	Изящество Пира Камала — Господина бубна с шестью браслетами (коль- цами) — Вверено в руки <i>кавала</i> .

13. Касыда Шейха Бабека — *Qesîda Şêx Babik*

Этот вариант касыды был опубликован Рашо (Rashow 2004: II.685). Шейх Бабек — это сын Шейха Шамса (Şêşîms) и внук Эздине Мира и Госпожи Зин. У него было восемь братьев и три сестры.

1	<i>Distrême cindiye</i> <i>Şêx Babikê zerî ye</i> <i>Hêvên ji Kaniya Sipî ye.</i>	Я воспеваю благого человека. Шейх Бабек — золотой, [Его] закваска из Канийа Спи (Белого Исто- чника).
2	<i>Hêvên ji rastî `eyn me `în e</i> <i>Mekanê Şems û Fexredîn e</i> <i>Mêr pê di înin bawerî êqîne.</i>	Поистине, [Его] закваска из источника, обиль- ного водой ³⁵⁰ . Место Шамса и Фахрадина. Святые Мужы веруют в это.
3	<i>Hêvên ji hewd li kewtel e</i> <i>Şêx Babik wê li ser e</i> <i>Mekanê Şêşimse dura zer e</i> <i>Hey nûro yî ji dura zere.</i>	[Его] закваска из источника Кавсара ³⁵¹ , Шейх Бабек на нем. Место Шейха Шамса — желтая жемчужина. Приветствуй свет, [что исходит] из желтой жемчужины!

³⁴⁸ *Kiras* — букв.: ‘рубаха’. Езидское понятие перерождения артикулировано во фразе *kirasgorîn* (‘смена рубахи’).

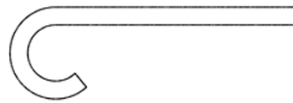
³⁴⁹ *Xa* — довольно частый вариант произношения возвратного местоимения *xwe* на курманджи в Армении.

³⁵⁰ Возможно, имеется в виду источник Кавсар.

³⁵¹ Вероятно, речь об источнике, берущем свое начало в реке Кавсар (араб. *ḥawḍ al-kawthar*) в Раю.

Экскурс II

ПРИМЕР ЕЗИДСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ РУКОПИСИ



1. *Мешур Пйр Хатйба Песй* ибн Пйр Бътара: арабский текст и русский перевод

Представленный ниже *мешур* является первым в науке переводом езидской рукописи. Он был записан, предположительно, в первой половине XIII в. н. э. в Лалеше¹. Мы разделили доступные копии рукописи на семь частей в соответствии с их содержанием:

1. Первая часть представляет собой начало рукописи — введение и основные данные, где указывается, что это *Мешур Пйр Хатйба Песй*, сына Пйр Бътара, а также где и в присутствии кого он был записан.

2. Далее идет «список сорока» Шейха Ади б. Мусафера.

3. За ним — другой «список сорока», принадлежащий Шейху Хасану.

4. Следующая часть содержит информацию о «свидетелях» этого *мешура* и список податных лиц, племен и географических районов.

5. Самую обширную часть рукописи составляет *Касыда* Шейха Ади² — литературный текст Шейха Ади, в котором он говорит от первого лица.

6. Страница с семью печатями, где записано, что свидетелем этого *мешура* был Пир Буб Барзани.

¹ Подробнее о рукописи см.: Глава I, § 2.3.1. *Мешур Пйр Хатйба Песй*, сына Пйр Бътара.

² Поэма во славу Шейха Ади также опубликована в: Joseph, I., *Devil Worship: the Sacred Books and Traditions of the Yezidiz*, Boston, 1919; rpt. in 2007. Английский перевод Гимна Шейха Ади представлен в Приложении I 'Езидские священные книги и Гимн Шейха Ади' в: Guest, J. S., *Survival among the Kurds: a History of the Yezidis*, London and New York, 1993, p. 212–214. Гэст для этого текста использовал перевод, опубликованный в: Layard, A. H., *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, London, 1853. В этом варианте, так же как в варианте, опубликованном в книге Исайи Джозефа, отсутствует строка 15 (*И я есмь Шейх — один и единственный*), из чего можно сделать вывод, что в рукописи *Мешур Хатйба Песи* и её переводах, представленных у Джозефа и Гэста, была использована одна и та же поэма во славу Шейха Ади. Английский перевод *касыды* был также опубликован Ахмедом в: Ahmed, S. S., *The Yazidis: their Life and Beliefs*, edited by H. Field, Miami, 1975, p. 474–476.

7. В завершающей части текста (написана в 1862 г. и добавлена к оригинальной рукописи) приведена генеалогия Пйр Хатйба Песй, представленная 23 поколениями.

В самой рукописи указанные части никак не маркированы и четко не отделяются друг от друга. В имеющихся копиях этой рукописи правильный порядок частей не был соблюден, поэтому мы поменяли различные части местами в соответствии с указанным выше структурным делением.

В квадратных скобках указаны слова или фразы, облегчающие понимание текста. В круглых скобках приводятся краткие комментарии или более точное значение проблематичных слов и выражений.

1.1. Начало рукописи

(1) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَإِنْ أَلَهُ رَاجِعُونَ⁴ (2) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مَّا عِلْمُهُ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ⁸ (5) السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ⁹

(1) Во имя Бога, Милостивого, Милосердного! Мы ищем у Него убежища. (2) Боже — нет Бога, кроме Него, Живого, Вечного. Не обуревают Его ни сон, ни дремота; Ему принадлежит все, что (3) на небесах и на земле. Есть ли кто, кто будет ходатайствовать пред Ним о спасении, будучи Им оставлен? Ведомо ему, что лежит (4) перед ними и после них, и не всякое знание, что хранится на небе и на земле, постижимо для них; сокрытое от них не угнетает Его; Он — это Всевышний, Всеславный¹⁰. О Ты, милосерднейший из милосердных.

Следуют три печати (не поддаются прочтению)¹¹.

(6) شَيْخ عَادِي
(7) شَيْخ شَمْس
(8) شَيْخ بَيْر خَتِيب بَسِي
شَيْخ حَسَن
خَاتُون فَخْرَان

(6) Шейх ‘Адй¹²

(7) Шейх Шамс

(8) Шейх Пйр Хатйб Песй

Шейх Хасан

Хатун[ā] Фахрāн¹³

³ См.: Мешур Пйр Хатйба Песй, сына Пйр Бутāра: оригинал рукописи, 1. Автор выражает признательность господину Кристиану Маудеру (Mauder) за его неоценимую помощь в подготовке перевода и редактуре рукописи.

⁴ Слово записано на полях.

⁵ Слово записано на полях.

⁶ Читай: مَنْ ذَا الَّذِي.

⁷ Слово записано на полях.

⁸ Слово записано на полях.

⁹ Строка написана на полях

¹⁰ Пассаж из Корана. «Аят Трона» (Коран 2:255, пер. Arberry) используется во многих случаях, поскольку часто рассматривается в качестве защиты от злых сил.

¹¹ Три печати, предположительно, принадлежат указанным ниже людям.

¹² В оригинале: Шейх Адй, с долгой «а».

¹³ Хатуна Фахран — дочь Фахрадина и сестра Шейх Манда и Шейх Бадера. Здесь означает, что Хатуна Фахран была Шейхом Пира Хатйба Песи. Также это имя носит один из домов шейхов.

(9) بسم الرحمن الرحيم
(10) هذا منشور بير ختيب بسي ابن بير (11) بوتر قدس الله روحه وكتبه شيخ (12) حسن البصري قدس الله سره (13) العزيز و نفعنا من بركاته وان (14) كتب في جنس عين بيضا (15) في مجلس شيخ عادي (16) قدس الله سره العزيز ونفعنا (17) ونفعنا من بركاته في حضور (18) شيخ شمس قدس الله روحه (19) وفي حضور ملك فخر دين

(9) Во имя Милостивого, Милосердного! (10) Это *Мешур* Пйр Хатйба Песй ибн Пйр (11) Бутāра — да освятит Бог его душу, — и он был записан Шейхом (12) Хасаном ал-Басри — да освятит Бог его благородное сердце (13) и да ниспошлет нам пользу от его благословения. И (14) был записан он неподалеку¹⁴ от Белого Источника¹⁵ в собрании Шейха 'Адй¹⁶ (16) — да освятит Бог его благородное сердце и да ниспошлет нам пользу (17) от его благословения — в присутствии (18) Шейха Шамса — да освятит Бог его душу (19) — и в присутствии Малак Фахр [ад-]Дйна.

(20) وفي¹⁷ حضور ملك فخر دين (21) وناسر دين وسجا دين وغير هم (22) من المشايخ والاولياء كتبه هل¹⁸ المنشور (23) الي ختيب بسي ابن بير بوتر هل (24) مريدين يكونون له مطيعين ولا (25) يخالفونه ويقبلونه يقبلون هل (26) منشور من كلام شيخ عادي ابن (27) مسافر الشامي كلمن¹⁹ يخالف هل منشور (28) ممن خالف كلام شيخ عدي وكلمن²⁰ (29) يخالف هل منشور منافق وزنديق (30) وما له شفاعه وهو يقول هذا²¹ (31) الابيات

(20) и написал в присутствии Малак Фахр [ад-]Дйна (21) и Нāср [ад-]Дйна, Саджā [ад-]Дйна и остальных (22) Шейхов и Друзей [Бога] (*awlīyā*). Этот Мешур (23) [принадлежит] Хатйбу Песй, сыну Пйр Бутāра. Эти (24) Мриды будут покорны ему. Они не (25) воспротивятся ему и примут его. Они примут этот (26) Мешур со слов Шейха 'Адй²² (27) ибн Мусāфира аш-Шаами. Каждый, кто не согласен с этим Мешуром (28) — кем бы он ни был, — противник слов Шейха 'Адй. Каждый, кто (29) не согласен с этим Мешуром, — лицемер и еретик (*ʿindīq*), (30) и нет заступничества за него, когда он произносит эти (31) стихи.

1.2. Список сорока Шейха 'Адй б. Мусāфира

(1) بسم الله الرحمن الرحيم²³
(2) وهذا تذكرت اربعين سيدنا (3) شيخ عدي ابن مسافر الله نور ضريحه (4) اولهم محمد ابن رش وحسن ابن مم (5) وعيسى الزابي و بير جروان وعمر القبيسي (6) وحسن المصري وجندي الباخوز (7) وقضيب بلبان الموصلي ومحمد شينكي (8) وابو بكر الحمصي وسعيد البدوي وابراهيم (9) الرملی وقايد البوزي وحاجي رجب (10) البيرستكي وامير محمود القلاسي و خضر الهكاري (11) وعلى توکلي واسحاق الكردي و على درديالي

¹⁴ Возможный вариант прочтения: в роду, в касте, манера, способом.

¹⁵ Т. е. *Kanīya Sipī* — священный источник в Лалеше.

¹⁶ В оригинале: Шейх Ади, с долгой «а».

¹⁷ См.: Мешур Пйр Хатйба Песй, сына Пйр Бутāра: оригинал рукописи, 2.

¹⁸ Здесь и далее используется диалектное указательное местоимение.

¹⁹ В рукописи написано слитно.

²⁰ В рукописи написано слитно.

²¹ Должно быть *هذه*.

²² В оригинале: Ади.

²³ См.: Мешур Пйр Хатйба Песй, сына Пйр Бутāра: оригинал рукописи, 3.

(1) Во имя Милостивого, Милосердного! (2) Это перечень сорока господина нашего (3) Шейха ‘Ади б. Мусāфйра, да освятит Бог его могилу, (4) первый из них — это Мухаммад б. Раш²⁴, а [остальные] суть Хасан б. Мам²⁵, (5) ‘Исā аз-Забй, Пир Джарвāн²⁶, ‘Умар ал-Қабйсй, (6) Хасан ал-Мисрй, Джиндий ал-Баххўз, (7) Қадйб Билбāн ал-Мусилй²⁷, Мухаммад Шабнакй, (8) Абў Бакр ал-Химсй, Са‘йд ал-Бадавй, Ибрāхйм (9) ар-Рамлй, Қā‘ид ал-Бўзй, Хаджй Раджаб (10) ал-Беристакй²⁸, Амйр Махмуд ал-Қилāсй, Хидр ал-Хакāрй, (11) ‘Алй Тукилй, Исхāк ал-Курдий и ‘Алй Дардабāлй,

(12) وعبد²⁹ العزيز الثامن³⁰ الثرثاري وداود تخومي (13) وابراهيم قونسي ومحمد الرنيوسي (14) وسعيد الباهي وعمر المزري ومبارك ابن (15) اختي وشيخ نعمان وشيخ فتيان³¹ ومطر ابن (16) فيض ويشير ابن غنيمه وجمال ابن سلام وشيخ (17) رسلان المهرساني وحسين البرخواركي (18) وابو بكر القرقوري ومحمد ابن شمس وريحان (19) عبد الشيخ عدي وداود خربندا ومحمد ابن رين (20) وهو خاتم اربعين رحمة الله عليهم اجمعين

(12) ‘Абд ал-‘Азйз ал-Самин³² ал-Сарсāрй, Давўд Тихўмй, (13) Ибрāхйм Қўнсй, Мухаммад ар-Ранбўсй, (14) Са‘йд ал-Бахй, ‘Умар ал-Мазра‘й, Мубāрак б. (15) Ухтй³³, Шейх Ну‘мāн, Шейх Фитйāн, Мағар б. (16) Фаид³⁴, Башйр б. Ганйма, Джамāл б. Салāм, Шейх (17) Раслāн ал-Михрсāнй, Хўсайн ал-Бар Хваркй, (18) Абў Бакр ал-Қаркўрй, Мухаммад б. Шамс, Рйхāн (19) ‘Абд аш-

²⁴ Имеется в виду Пир Мохаммед Рошан ал-Курди, упоминаемый в некоторых исторических хрониках. См. также: Silēmān, Kh. [Pīr Xidīr Silēman], ‘Mišūrāt al-yazī-dīyat’ (Езидские Мешуры), *Laliş A* 2–3, 1994, p. 101. Его могила находится на северо-восточной стороне горы Маклуб. Селейман пишет, что, по словам езидов, Шейх Ади сказал о нем следующее: «Мохаммед Рохш, твой доход равняется доходу шести *welî*». Сегодня потомки этого шейха живут в предместьях его могилы и являются её хранителями (*micêwir*). Весной езиды совершают туда паломничество.

²⁵ Имеется в виду Пир Хасмаман (Хасан Мамман, *pîrê çil pîra*, т. е. пир сорока пиров).

²⁶ Пир Джарван был Пиром Шейха Ади б. Мусафера. Его могила расположена в районе Шейхана к северу от деревни Джарван. У него было три брата: Хаджи Мухаммад, Башир и Каид, у которого не было потомков. Потомки Пира Джарвана сегодня живут в Айн Сефне, Махате, Ба‘дре и др. В прежние времена каждая семья из района Шейхан приносила в качестве подарка хранителям (*micêwir*) Пира Джарвана петуха. См.: Silēman 1994: 101.

²⁷ Могила Пира Қадйб Билбāн ал-Мусилй (*Qedibilban*) расположена в Лалеше. Пир Хедер Селейман, ссылаясь на *Историю Мосула* Саида Дуйумджи, отмечает, что его звали Абу ‘Абдулла б. ‘Исā б. Хайдар ал-Хусайнй ал-Мусилй и что он жил в 471–573 гг. Он изучал *фикх* (право) и *адаб* (литература) и вступил в *тарикат* Шейха ‘Абд ал-Қадира ал-Джйлāнй (*Evdilqadirê Geylanî*). Он поддерживал переписку с Шейхом Ади. Из этой переписки видно, что он находился на перепутье между *тарикатами* Шейха Ади и Гилани. Когда Пир Қадйб вступил в *тарикат* Шейха Ади, Гилани попросил его стать его имамом, после чего тот совершил омовение Шейха Гилани. Затем он вернулся в Мосул и организовал *рибат* при въезде в Синджар. См.: Silēman 1994: 101. Его потомки проживают в Иракском Курдистане (Дерабун, Захо) и в Армении.

²⁸ В Иракском Курдистане существует деревня с таким названием.

²⁹ См.: Мешур Пйр Хатйба Песй, сына Пйр Бўтāра: оригинал рукописи, 4.

³⁰ Возможно, какое-то другое слово.

³¹ Возможный вариант прочтения: *فتيان* or *ختيان*.

³² Букв.: восемь’.

³³ Букв.: ‘сын моей сестры’.

³⁴ Возможный вариант прочтения: *فایز فیض* или *فایزی فیضی*.

Шейх 'Адй, Дауд Харбандā, Мухаммад б. Рабан³⁵, (20) и он есть печать (т. е. последний) сорока. Да помилует Бог их всех.

1.3. Список сорока Шейха Хасана

(1) وهذا تذكرة اربعين سيدنا الشيخ حسن (2) الصالح الزاهد العابد الورع التقى النقي (3) العالم العامل العابد العارف امام الموحدين ومهذب (4) سنت الدين ابا محمد شيخ حسن رحمه الله (5) عليهم اجمعين اولهم حاجي محمد الكفرزمني (6) واسماعيل ابن قابله وشمس محمد الدومشقي وخذر (7) كوردي حماد البواجي وبير بوب البارزاني وابو بكر (8) الدوش وبير بوب ابن حميد شيخ مطر وحاجي علي (9) السيرانى وشيخ جميل وشيخ زريب وعلي موكانى (10) وشيخ علي الكافي عبد الحميد وحاجي حسن المارداني (11) وشيخ عرفات الهكاري ومحمد نيرني ومحمد الدرجني (12) وشيخ عيسى ابن سعيد البدوي وحسن الكان

(1) А это список сорока господина нашего Шейха Хасана, (2) праведного, воздержанного, верующего, благочестивого, покорного, чистого, знающего, (3) деятельного, верующего, чувствующего, Имама исповедующих Единство и путь (4) сунны религии, Абā [Абй?] Мухаммада Шейха Хасана, Бог да помилует (5) их всех. Первый из них — это Мухаммад ал-Кифир Замāни, (6) а [остальные] суть Измā'йл б. Кабилах, Шамс Мухаммад ал-Думашкй, Хизр (7) Күрдй Хамād ал-Бивādждй, Пйр Бүб б. ал-Бārзāни, Абү Бакр (8) ал-Дауш, Пйр Бүб б. Хамйд Шейх Матар, Хāджй 'Алй (9) ас-Сайрāни, Шейх Джамйл, Шейх Зуррайб, 'Алй Мүкāни, (10) Шейх 'Алй ал-Кāфй 'Абд ал-Хамйд, Хāджй Хасан ал-Мāрдāни (11) Шейх 'Арафāt ал-Хакāрйи, Мухаммад Нйрнй, Мухаммад ад-Даржанй (12) и Шейх 'Йсā б. Са'йд ал-Бадауй, Хасан ал-Кāн.

(13) وشيخ عيسى ابن سعيد البدوي وحسن الكان (14) وعلي بوبكلان وبير بوال سيدري وبير دلي (15) ببيادي وعلي موكانى وعمر الخوبى وحاجي مكي وحاجي (16) اسرائيل وعيسى البدوي وشيخ حسن الجناري (17) وعمر خالان وغريب مكايل اربيلي وبوب الخواني (18) وخطيب عيسى وغريب وبير خل الصهركي ومحمد البيبوني (19) وبوب الايسانى وموسى السرير ومحمد شهري (20) ومحمود الخندقى وسليمان الباكر تمام الاربعين (21) الذي سيدنا شيخ حسن³⁷ رحمة الله عليه وعليهم اجمعين (22) والحمد لله رب العالمين

(13) Шейх 'Йсā б. Са'йд ал-Бадауй, Хасан ал-Кāн, (14) 'Алй Бүбкйлāн, Пйр Бу-вал Сйдрй³⁸, Пйр Далй (15) Бйбадй, 'Алй Мүкāни, 'Умар ал-Хaубй, Хāджй Маккй, Хāджй (16) Исрā'йл, 'Йсā ал-Бадауй, Шейх Хасан ал-Чинāрй³⁹, (17) 'Омар Хāлāн⁴⁰, Ғарйб [чужеземец] Микакил Ирбйлий, Бүб ал-Хвāни, (18) Хатйб 'Йсā, Ғарйб [чужеземец], Пйр Хал ал-Шакрй, Мухаммад ал-Бйб-вāни, (19) Буб ал-Йсāни, Мусā ас-Сарйр, Мухаммад Шихрй, (20) Махмуд ал-Хандиқи и Сулеймāн ал-Бāбакр. Закончен [список] сорока (21) господина на-

³⁵ Т. е. Пир Махмаде Рабан.

³⁶ См.: Мешур Пйр Хатйба Песй, сына Пйр Бүтāра: оригинал рукописи, 4.

³⁷ Слово записано над строкой.

³⁸ Могила Пир Бувала находится в деревне Седхири в Нижнем Барвари (Berwarî jêrî), Иракский Курдистан. Представители этого рода, включая семью хранителей (micêwir), живут в Айн Сефне.

³⁹ Существует род Пира Хасан Чинāрй.

⁴⁰ Существует род Пира Омар Хала(на). См.: Omerxalî, X., *Métodeke Analîza Qewlên Êzdiyan li ser Mesela Qewlê Omer Xala û Hesin Çinêrî* (Метод анализа езидских религиозных гимнов на примере гимнов Омар Хала и Хасан Дженири), in collaboration with K. Xankî, Istanbul, 2009.

шего Шейха Хасана, Бог да помилует его и всех их. (22) Хвала Богу, владыке миров.

1.4. «Свидетели» Мешура и податной лист

- (1) وشهود⁴¹ على هذا المشور بوب البارزاني (2) وهل المشايخين والاولياء على هل مشور (3) ختيب بسي ابن بير بوتار شيخه خاتونا فخران (4) هذا⁴² المردين والاملاك وجملة الباسان (5) معاشر من كل ما لهم وما البارخان⁴³ هم مريديه (6) وهم معاشر من غنمهم ودوابهم ويبادرهم وبستانهم (7) ما يملكون معاشر وزرعهم اش وستوركا مريد (8) وبندوري مريد هل مشور⁴⁴ من قبيلة القايدى ستر زرك مريد⁴⁵ وداكان مريد⁴⁶ (9) وجملة حطاري مريد هل مشور⁴⁷ وقبيلة بلد سنجار قيراني مريد⁴⁸ ورشكان (10) رشدن مريد⁴⁹ وجملة ما المرتبان مريد⁵⁰ وجملة شكاكاد مريد⁵¹ وسهرنيا مريد⁵² (11) ودرستيكان مريد⁵³ ونصف روبار عماريه قبيلة ما ميرسان وقبيلة الخسكاي⁵⁴

(1) Свидетели этого Мешура — это [Пйр] Бўб б. ал-Бārзāнй (2), и следующие Шейхи и Святые Мужы (*awlūyā'*) [суть свидетели] этого Мешура: (3) Хатйб Песй сын Пйр Бўтāра [и] Шейх Хātūна Фахрāн. (4) Эти мриды и правители и все [люди] Бāsāна (5) платят религиозные подати со всего, чем они обладают и что имеется [в их] амбарах. Они его мриды, (6) платящие религиозные подати за своих овец, коз, верховых животных, свои амбарные настилы, свои фруктовые сады (7) и свои пашни, [от] всего, чем они обладают, платят они религиозную подать. Они — это Стўрка⁵⁵ мрид, (8) Бандўрй⁵⁶ мрид этого Мешура из племени ал-Қайди⁵⁷, Стери Зарк⁵⁸, их наставник, Дākāн, их наставник, (9) все [люди] Хātārй⁵⁹, мриды этого Мешўра, из племени Балад Санджāра⁶⁰ Қйрāнй⁶¹, мрид[ы], Рашкан⁶² (10) Рашидан, мрид, все Мāmrātibān⁶³ мрид[ы], Са-

⁴¹ См.: *Мешур* Пйр Хатйба Песй, сына Пйр Бўтāра: оригинал рукописи, 4.

⁴² В оригинале стоит ед. ч.

⁴³ Слово, заимствованное из персидского и неправильно включенное в структуру арабского предложения.

⁴⁴ Последние три слова — подстрочные.

⁴⁵ Слово записано под строкой.

⁴⁶ Слово записано под строкой.

⁴⁷ Последние три слова — подстрочные.

⁴⁸ Слово записано под строкой.

⁴⁹ Слово записано под строкой.

⁵⁰ Слово записано под строкой.

⁵¹ Слово записано под строкой.

⁵² Слово записано под строкой.

⁵³ Слово записано под строкой.

⁵⁴ Диалектная форма.

⁵⁵ Клан мридов Стурки, или Стурка, существует во всех езидских общинах.

⁵⁶ Известно племя мридов Байандури.

⁵⁷ Qa'idī — известное племя в районе Шейхана, Иракский Курдистан.

⁵⁸ Stêrî Zerk (букв.: 'желтая звезда') — название племени мридов у езидов Ирака.

⁵⁹ Khatari.

⁶⁰ Горы Синджара, т. е. Шенгала, Ирак.

⁶¹ Qîranî — известное племя езидов в Шенгале, принадлежащих к группе племен Хоркан.

⁶² Известны названия племен мридов Раши и Рашки. Здесь, очевидно, имеется в виду племя Рашки.

⁶³ Написание нечетко.

хранийя, мрид, (11) Дарстикан, мрид, половина Рубар ‘Амәдийя, племя Мамйрашан и племя НРАТ Хаскайя⁶⁴

(12) وقبيلة⁶⁵ [...] مريهم⁶⁶ قبيلة مار شهمران مريهم⁶⁷ و [...] مريهم (13) وقبيلة ما الرشكان مريهم⁶⁸ نصف اطهول المبون عشر⁶⁹ ونصف الشام وربع عشر⁷⁰ (14) من بغداد معاشر⁷¹ وساقا ماء شرق معاشر⁷² جروان ما شاه ميرلان معاشر⁷³ (15) وساقا ماء من ولايت الكيكي معاشر⁷⁴ واغاوات القايدى مريهم وربع من كار ملخ كل هو مريهم⁷⁵ معاشر⁷⁶ (16) وبصرا نصف ربع معاشر⁷⁷ ومن السهوريان قبيلة مريهم⁷⁸ وقبيلة بصميران مريد⁷⁹

(12) Племя [...], их наставник (*murrabi*), племя *Māra Шахмаран⁸⁰, их наставник (*murrabi*), [...], их наставник (*murrabi*), (13) племя МА ар-Рашкан, их наставник (*murrabi*), половина АТХВЛ, [доботно] построенный: десятина, половина [от?] Сирии и четверть десятины (14) от Багдада, который платит религиозную подать, (15) водоносы с востока платят религиозную подать, Джерван Мā Шāх Мйрлан платит религиозную подать, водонос из района ал-Кйкй платит религиозную подать, Ага из ал-Кāйдй, их наставник, четверть от Кār Малах, все их наставники платят религиозную подать (16) и Басра платит половину от четверти в качестве религиозной подати, и из аш-Шурйāн, племени, их наставник, и племя Басмйрāн, мрид

(17) وربع⁸¹ ونقص من راندوز ونصف توران (18) ونصف ربع من سليمانه وجملة بازيد (19) وربع من اصبهان ولحفة دھوك (20) وربع ونصف من ولايت روان ونصف ربع من مراد صو (21) ونصف الجزير معاشر⁸² وكل عجوز معاشر⁸³

(17) и половина из Рāндўза⁸⁴, половина [из] Тўрāна⁸⁵, (18) половина четверти из Сулеймāнии⁸⁶ и все [люди из] Бāзйда⁸⁷, (19) четверть из Исбахāна⁸⁸ и об-

⁶⁴ Среди езидов Хоркан и Джуана в Шенгале известно езидское племя мридов под названием Хаскан. Северные Хаскан живут среди Джуана, восточные Хаскан — среди людей Хоркан.

⁶⁵ См.: Мешур Пйр Хатйба Песй, сына Пйр Бўтāра: оригинал рукописи, 5.

⁶⁶ Слово записано под строкой.

⁶⁷ Слово записано под строкой.

⁶⁸ Слово записано под строкой.

⁶⁹ Слово записано под строкой.

⁷⁰ Слово записано под строкой.

⁷¹ Слово записано под строкой.

⁷² Слово записано под строкой.

⁷³ Слово записано под строкой.

⁷⁴ Слово записано под строкой.

⁷⁵ Три слова — на полях.

⁷⁶ Слово записано под строкой.

⁷⁷ Слово записано под строкой.

⁷⁸ Слово записано под строкой.

⁷⁹ Слово записано под строкой.

⁸⁰ *Māra Shahmarān* (букв.: ‘змея — королева змей’) — мифическое существо из курдского фольклора на Среднем Востоке. Легенду о нем можно проследить от Среднего Востока до Индии.

⁸¹ См.: Мешур Пйр Хатйба Песй, сына Пйр Бўтāра: оригинал рукописи, 6.

⁸² Слово записано под строкой.

⁸³ Слово записано под строкой.

⁸⁴ Возможно, имеется в виду курдский город Равандуз, расположенный в Иракском Курдистане, недалеко от границ Турции и Ирана. Позже — столица эмирата Соран.

ласть Дахук, (20) четверть с половиной из области Раван⁸⁹, половина из Мурād Сū⁹⁰, (21) половина [из?] ал-Джазйры, который платит религиозную подать, и каждый старец платит религиозную подать.

1.5. Касыда Шейха 'Адū

- (1) علمي⁹¹ احاط حقيقت الاشياي و (2) حقيقتي قد مازجت اياي وتعرض (3) بالذات صحت نسبتي لما عرفت (4) فكان فكان هو اياي وجميع من في الكون
(5) تحت مشيتي قد صار في الباس والضراي⁹² (6) والي يعز كل امر سريا وانا المقدر نافذ (7) المنشاي وانا الذي قد قلت قولا صادقا (8) وانا المحكم مالك البطحاي وانا الذي (9) سجد الرجال لعزتي واتو بي⁹³ قبلو قدامي
(10) وانا المفيض على السموات العلا وانا الذي (11) قد صيحت في البيضاي وانا الشيخ فرد و الا⁹⁴ (12) وانا الذي بذاتي اضهر الاشياي وانا الذي (13) جاني كتابي مبشر من عند ربي يخرق (14) الجبلاي وانا الذي جدفي الرجال باسره (15) طوعا الي قبلو قدامي واصبحت الثمر من سلاقت (16) ريقه شهيدا وقد ادارت على ندماي وبنوري (17) اصبحت مصباح الدجي هدي لمن اطلب (18) الهدي⁹⁵ وانا الذي اسكنت ادم (19) جنتي واسكنت نمرود ناري وضاي وانا (20) الذي اهديت احمد صفوتي واوهبته له (21) طريقتي و هداي وانا الذي كل الجود باسره (22) ياتو لي يقصون عطاي وانا الذي جزت (23) الم[...]. كلها والاحسان من نعماي وانا (24) ال[ذي]...[ت] القلوب بهمتي وجلت (25) الجود وقور هيبتى وسطاي وانا الذي قد (26) جاني سبع فلا سهر ولا فصمت فيه صار من ...

- (1) Мое знание объемлет подлинность (истину) вещей,
И (2) моя истина стала имманентной во мне (смешалась со мной),
И (3) истина моего нисхождения проявляется сама по себе,
Когда она стала известна, (4) то это был я⁹⁶.
И все, что есть во вселенной, находится (5) подо мной,
И все обитаемые части и пустыни,
(6) И все имеет отношение ко мне.
Я тот, чья воля будет (7) исполнена,
Я тот, кто изрек истинное слово.
(8) Я — праведный судия, кто владеет открытой страной (пустыней).
Я тот, [пред] кем (9) падает ниц [поклоняется] человек ввиду моей силы

⁸⁵ Tū ḡ ā n — страна туров. Термин иранского происхождения, первое упоминание о котором находим в Авесте. Существовало иранское племя Туйрия, позже, однако, термин стал ассоциироваться с землями, населенными преимущественно турками. Значение это термина в тексте тем не менее остается неясным.

⁸⁶ Имеется в виду город Сулеймания (Silêmanî) в Иракском Курдистане.

⁸⁷ Имеется в виду Баязид — современная Турция.

⁸⁸ Возможно, имеется в виду Исфахан — современный Иран. Это показывает, насколько широки были границы езидской общины ко времени написания рукописи.

⁸⁹ Езиды Кавказа называют Ереван *Rewan*. Известна также деревня в иранской провинции Хамадан, имеющая название Раван (Rawān) и Роан (Ro'ān).

⁹⁰ Имеется в виду река Мурат, или восточный Евфрат. Она берет начало недалеко от горы Арарат к северу от озера Ван в Восточной Турции.

⁹¹ См.: Мешур Пйр Хатйба Песй, сына Пйр Бутара: оригинал рукописи, 2.

⁹² Прочтению поддается только нижняя половина этой строки.

⁹³ Читай: أتوا إلي.

⁹⁴ Эти слова неразборчивы.

⁹⁵ Зачеркнуто: وانا.

⁹⁶ Две следующие строки в копиях рукописи повторяются дважды, поэтому при редактуре и переводе они опущены.

И приходит целовать мне стопы.
 (10) Я тот, кто простирается над высокими небесами.
 Я тот, кто крикнул (11) на белое небо.
 Я Шейх, [который] неповторим, ей-богу
 (12) Я тот, кто показывает вещи такими, каковы они суть.
 Я тот, к кому (13) пришла моя книга, принеся благие вести
 От Господа моего, который крошит (14) горы.
 Я тот, к кому спешат все люди
 (15) В покорности целовать мои стопы.
 Стал я плодом избранной части
 (16) его слюны, [сладкой как] мед
 И обратил я спутников моих ко мне.
 Благодаря свету своему (17) стал я светильником во тьме.
 Даю я руководство тому, кто просит (18) руководства.
 Я тот, кто дал жилище Адаму (19) в Раю моем
 И кто дал жилище Нимруду в моем [преисподнем] огне и моем горении ⁹⁷.
 Я (20) тот, кто дал руководство другу моему сердечному Ахмаду
 И даровал ему (21) стезю мою и путь мой верный (т. е. свой порядок и свое руководство).
 Я тот, к кому приходят все праведники (22), воздевая дара моего.
 Я тот, кто превзошел (23) [полностью] волю
 И добро от своей благости.
 Я (24) тот, кто [...] сердца своим усердием
 И кто разъясняет (25) праведникам величественность моего величия и власти.
 Я тот (26), к кому приходил хищный зверь, и [не было] ни [...] ни [...] в нем.
 Он стал...

(27) من⁹⁸ حخراي وانا الذي ثعبان⁹⁹ نحوى قد اتي (28) فبشنتي¹⁰⁰ اجعلته اهباي وانا الذي لكزت¹⁰¹
 (29) صخر ورعيتها وافضت¹⁰² من جنبها عذاب (30) الماي وانا الذي انزلت حقا صادقا (31) مني
 كتابا اهدي الي شقلاي وانا الذي اشرعت (32) شرعا حاكما لما شرعت فكان هو عطاي (33) وانا
 الذي اجرئت عين بمائيتها احلا من (34) جميع الماي وانا الذي اضهرتها¹⁰³ بلطفي وبقدرتي (35)
 سميتها البيضاي وانا الذي قد قال لي رب (36) سماء انت المحكم مالك البطحاي (37) وانا الذي
 اضهرة بعض عجائبا من بعض (38) فضل تضهر الاشباي وانا الذي [...] ¹⁰⁴الجيل (39) طرعا¹⁰⁵
 تروم تحت ورضاي وانا الذي بكت (40) الوحوش لهييتي عادو سجدا قبل قدماي (41) وانا عدي
 الشامي ابن مسافر قد خصني (42) الرحمان الاسماء والعرش والكسني (43) والكرسي وسما و الثمر
 في ظني علمي لا (44) الله سواي من هذا الاشياء تختم قدرتي (45) فلاي حال تنكروني عداي لا
 تنكروني (46) يا رجال وسلمو يوم القيامة تسعدون (47) بلقاي من مات عني مغرما القيته وسط (48)
 وسط الجنان بمشنتي ورضاي واما الذي قد (49) عني غافلا يلق عذاب بثلتي وعناي وانا

⁹⁷ Указанное значение этого слова, которое обычно переводится как 'сияние', не засвидетельствовано в стандартном или иракском арабском языке, однако его можно обнаружить в некоторых североафриканских и палестинских диалектах.

⁹⁸ См.: *Мешиур* Пйр Хатйба Песй, сына Пйр Бутāра: оригинал рукописи, 3.

⁹⁹ Здесь и далее буква *thā* регулярно заменяется на *shīn*.

¹⁰⁰ Читай: *فبمشنتي*.

¹⁰¹ Такое прочтение подтверждается переводом Джозефа.

¹⁰² Читай: *أفاضت*.

¹⁰³ Здесь и далее буква *zā* регулярно заменяется на *dād*.

¹⁰⁴ Слово неразборчиво.

¹⁰⁵ Читай: *ضرعا*.

(27) ...камнем.
Я тот, к кому пришел змей,
(28) И по воле своей я превратил его в пыль.
Я тот, кто (29) ударяет по скалам кулаком и вгоняет их в страх
И дает вырваться с их склонов сладкой (30) воде.
Я тот, кто послал вниз верную истину
(31) От меня в форме книги, дающей руководство угнетенным.
Я тот, кто дает (32) праведный закон,
[И] когда я дал [этот закон], то это и был мой дар.
(33) Я тот, кто выпустил воду источника,
Которая слаще (34) всех вод.
Я тот, кто явил его по благодати своей
И силою своей, (35) Я нарек его Белым ¹⁰⁶,
Я тот, кому Господь (36) небес сказал:
«Ты тот, кто утвержден, кто владеет открытой страной».
(37) Я тот, кто явил немало чудес
(38) из благодати, которая указывает вещи.
Я тот, кто [...] горы (39) в покорности,
Остающиеся ¹⁰⁷ подо [мною] и в моей воле.
Я тот, (40) в страхе пред кем плакали дикие звери,
Приходившие пасть в поклонении и целовать стопы мои.
(41) Я [Шейх] ‘Адй аш-Шāmй, сын Мусāфира,
Единый милосердный даровал мне (42) имена,
Престол, одеяние, (43) скамью, небо и плод.
В согласии с моим знанием — нет (44) бога, кроме меня.
Поэтому вещи запечатаны силой моей.
(45) Так как же это возможно ¹⁰⁸, что вы отвергаете меня, враги мои?
Не отвергайте меня, (46) о люди, но покоритесь.
В день воскресения вы будете рады (47) встретить меня.
Того, кто умрет ради любви ко мне, я помешу
Посреди (48) садов рая волею своей и одобрением своим.
Что же до того, кто [умер] (49), забыв обо мне, —
Тот подвергнется наказанию в бесчестии и страдании.
Я...

(50) اقول ¹⁰⁹ بانني فردا صمدا ¹¹⁰ اخلق و ارزق (51) من شاء رضاي سبحانه ذات الامور بشتي ¹¹¹
(52) والكون قد اشرق ببعض اطاي ¹¹² اني انا الملك (53) المعظم لشاته وجميع الرزق ¹¹³ الخلق تحت
يداي (54) اخبرتكم يا قوم بعض طريقي من دراني يخرج (55) الدنياي ¹¹⁴ وانا الذي قد قلت قولا

¹⁰⁶ Имеется в виду святой источник Канийа Спи (Белый источник) в Лалеше.

¹⁰⁷ Хотя рассматриваемое слово вполне читаемо, подобрать адекватное значение при переводе представляется проблематичным. Чтобы перевести его как ‘оставаться’, необходимо допустить смещение в структуре слова, которое хотя и встречается в сходных словах, однако относительно данного слова не зафиксировано в стандартных словарях.

¹⁰⁸ Букв.: ‘ввиду каких обстоятельств’.

¹⁰⁹ См. оригинал рукописи, 3 (правый верхний угол).

¹¹⁰ Читай: فرد و صمد.

¹¹¹ Здесь и далее читай: مشيئي.

¹¹² Читай: عطاي.

¹¹³ Читай: رزق.

¹¹⁴ Здесь и далее специфическое написание диакритического знака *хамза*.

صادقيا (56) في الجنة العليا لاهل¹¹⁵ الرضاي وانا طلبت (57) الحق صرت محققا ويحق مثلى بملك العليو

(50) Я исповедую, что я — единый [и] вечный.
Я создаю и даю средства к жизни (51) тем, кому мое благоволение — хвала ему — соизволит.
Суть вещей существует волей моей.
(52) Вселенная сияет даром моим.
Я — Царь [или: ангел] (53), который есть всевышний благодаря своему [собственному] положению.
Все богатство творения — в моем распоряжении.
(54) Я обучил вас, о люди, пути своему.
Знающий меня да оставит (55) мирские дела.
Я тот, кто поведал слово истины
(56) О возвышенном рае людям моего соизволения.
Я искал (57) истины и утвердился.
Уподобившийся мне имеет право обладать [или: царствовать] высшим совершенством (букв.: 'высотой').

1.6. Лист с печатями

شهد¹¹⁶ بهذا المشور بير بوب بارزاني

Пир Буб Барзани является свидетелем этого *Мешура*.

1.7. Родословная Пйра Хасана

(1) وهذا¹¹⁷ نسب اجداد بير حسن ابن بير شرو (2) ابن بير سماعيل ابن ناسر ابن بير حاجي ابن (3) يوسف ابن بير ناسر ابن بير اوصمان ابن علي ابن بير (4) حاجي ابن اوسف ابن بير زيندين ابن بير ختو ابن حاجي (5) سماعيل ابن بير زيندين ابن بير جامو ابن فلاك (6) ابن بير خيرو ابن بير خالد ابن بير عبدال ابن (7) ابن بير ختيب بسي ابن بير بوتار رحمة الله (8) عليه وعليهم اجمعين

(1) И это родословная предков Пйра Хасана б. Пйра Шеро (2) б. Пйр Семā'йла б. Пйр Нāсира б. Пйр Хāджй б. (3) Йўсуфа б. Пйр Нāсира б. Пйр Ўсмāна б. Пйр 'Алй б. Пйр (4) Хāджй б. Ўсеф б. Пйр Зēндйн б. Пйр Хато б. Хāджй б. (5) Семā'йла б. Пйр Зēндйна б. Пйр Джāмо б. Фалāк (6) б. Пйр Хēро б. Пйр Хāлид б. Пйр 'Абдāл б. (7) б. Пйр Хатйба Песй б. Пйр Бўтāра — Бог да помилует (8) его и их всех.

(9) هذا نسب اجداد بير عيسى ابن بير عيسى ابن بير (10) اوصو ابن بير ناسر ابن بير حاجي ابن بير يوسف ابن بير ناسر (11) ابن بير اوصمان ابن بير علي ابن بير حاجي ابن بير اوسف ابن بير (12) زيندين ابن بير ختو ابن بير حاجي ابن بير سماعيل ابن (13) ابن بير زيندين¹¹⁸ ابن بير جامو ابن (14) فلاك ابن بير خيرو ابن خالد ابن عبدال ابن بير ختيب بسي ابن بير (15) بوتار رحمة الله عليهم اجمعين

¹¹⁵ Читай: لاهل.

¹¹⁶ См.: *Мешура* Пйр Хатйба Песй, сына Пйр Бўтāра: оригинал рукописи, 7.

¹¹⁷ См.: *Мешура* Пйр Хатйба Песй, сына Пйр Бўтāра: оригинал рукописи, 5.

¹¹⁸ Зачеркнуто: ابن بير ناسر ابن بير عبدال.

(9) Это родословная предков Пйр ‘Йсы б. Пйр (10) Ёсо б. Пйр Насир б. Пйр Хаджи б. Пйр Йусуф б. Пйр Насир (11) Пйр Ёсман б. Пйр ‘Али б. Пйр Хаджи б. Пйр Ёсеф б. Пйр (12) Зендин б. Пйр Хато б. Пйр Хаджи б. Пйр Семā‘ил б. (13) б. Пйр Зендин б. Пйр Джāмо б. (14) Фалāk б. Пйр Херо б. Халид б. ‘Абдāl б. Пйр Хатйб Песй (15) б. Пйр Бутār — Бог да помилует их всех.

(16) هذا نسب اجداد بير¹¹⁹ على ابن بير¹²⁰ عمرا ابن بير على ابن بير خالد (17) بير عبدال حاجي ابن يوسف بير ناسر ابن بير اوصمان ابن (18) بير على ابن بير حاجي ابن بير اوسف ابن بير زيندين ابن بير (19) ختو ابن حاجي ابن بير سماعيل ابن بير زيندين ابن بير جامو (20) ابن بير فلاك ابن بير خيرو ابن بير خالد ابن عبدال (21) ابن بير ختيب بسى ابن بير بوتار رحمة الله عليهم اجمعين (22) يا رب العالمين

(16)¹²¹ Это родословная предков Пйр ‘Али б. Пйр ‘Амр б. Пйр ‘Али б. Пйр Халид (17) Пйр ‘Абдāl б. Хаджи б. Йусуф Пйр Насир б. Пйр Ёсман б. (18) Пйр ‘Али б. Пйр Хаджи б. Пйр Ёсеф б. Пйр Зендин б. Пйр (19) Хато б. Хаджи б. Пйр Семā‘ила б. Пйр Зендина б. Пйр Джāмо (20) б. Пйр Фалāk б. Пйр Херо б. Пйр Халид б. ‘Абдāl (21) б. Пйр Хатйб Песй б. Пйр Бутār — Бог да благословит их всех. (22) О Господь двух миров!

(23) وانتقل هذا المشور سنة الاف ومائتين وسماني (24) وسبعين¹²² ايام من رمضان (25) نقله شيخ ميرزه ابن شيخ على اليمام المركة (26) كلمن يقرأ بعده من هذا المشور الله تعالى يغفر (27) عذابه¹²³ ويدعيلي¹²⁴ من عذابي

(23) Этот *Мешур* был переписан в год 1278 (24) в день девятый Рамадана¹²⁵. (25) И Шейх Мйрза б. Шейх ‘Али, имам ал-Маргаха, переписал его. (26) Каждый, кто читает этот *Мешур* после этого, — Господь Всевышний да не накажет (27) его, и да помолится он обо мне по поводу моего наказания.

Три печати (неразборчиво).

1.7.1. Дополнительная страница, возможно, к родословной

(1) بير حسن ابن بير شرو ابن بير سماعيل ابن بير ناسر (2) ناسر ابن بير حاجي ابن بير يوسف ابن بير على ابن بير (3) حاجي ابن بير ختيب ابن بير بوتار

(1) Пйр Хасан б. Пйр Шеро б. Пйр Семā‘ил б. Пйр Насир (2) Насир б. Пйр Хаджи б. Йусуф б. Пйр ‘Али б. (3) Пйр Хаджи б. Пйр Хатйб б. Пйр Бутār.

(4) بير على ابن بير عمر ابن بير علي ابن بير خالد ابن بير (5) عبدال ابن بير حاجي ابن بير يوسف ابن بير على ابن (6) حاجي ابن بير ختيب ابن بير بوتار

(4) Пйр ‘Али б. Пйр ‘Амр б. Пйр ‘Али б. Пйр Халид б. Пйр (5) ‘Абдāl б. Пйр Хаджи б. Пйр Йусуф б. Пйр ‘Али б. (6) Хаджи б. Пйр Хатйб б. Пйр Бутār.

¹¹⁹ Слово записано под строкой.

¹²⁰ Слово записано под строкой.

¹²¹ Две следующие строки в рукописи повторяются дважды, поэтому при редакции и переводе они опущены.

¹²² Цифра записана под строкой.

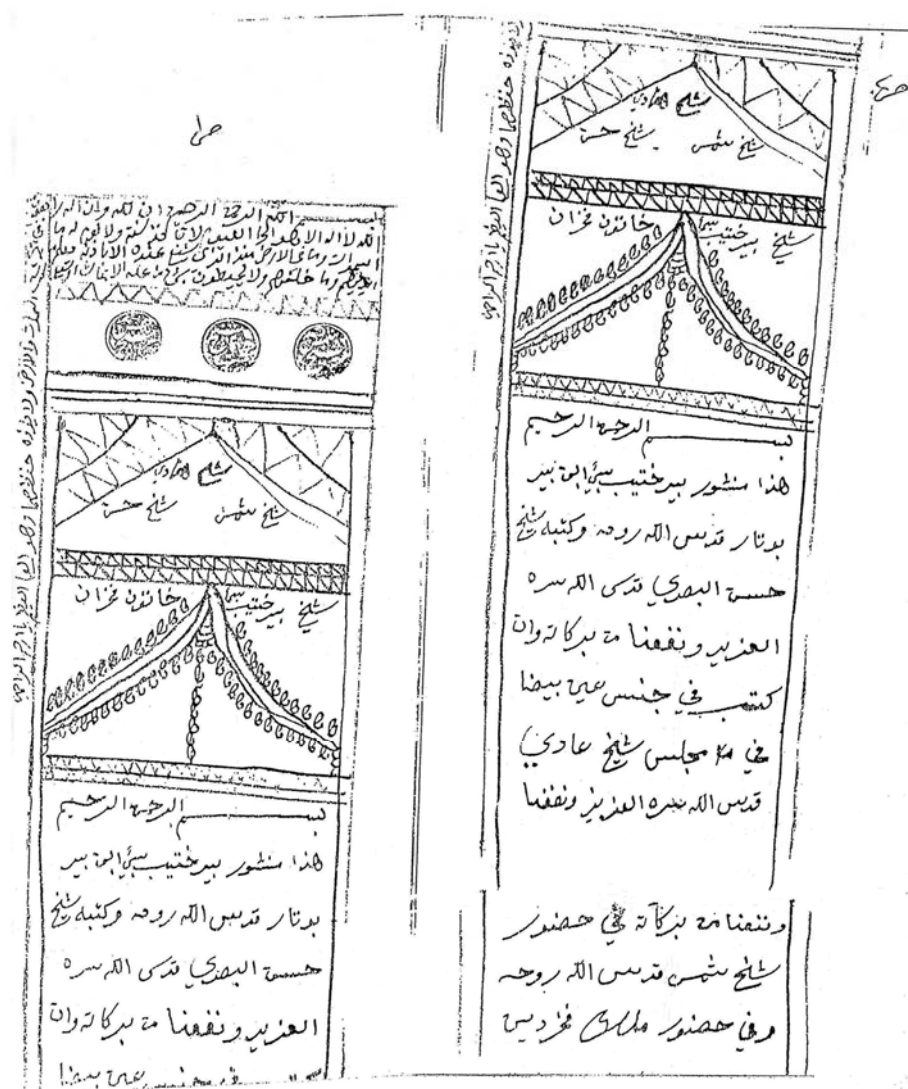
¹²³ Зачеркнуто: يدعيلي.

¹²⁴ Читай: يدعو لي.

¹²⁵ 9 Рамадана 1278 г. соответствует 10 марта 1862 г.

¹²⁶ См.: *Мешур* Пйр Хатйба Песй, сына Пйр Бутāра: оригинал рукописи, 8.

2. Мешур Пйр Хатйба Песй ибн Пйр Бутāра: текст оригинала



والذي يميز كل امر ميم ما وان المقدّر انتم
 الملئني وان الذي قد قلت قولاً هذا دليلاً
 وان الحكم ما لا يحل البطلاني وان الذي
 سجد الرجال لعزتي وادعني قبله قد ما ي
 وان المقيمين على السموات العلل وان الذي
 قد صحت في البيضاوي وان الشيخ قد ردا
 وان الذي بذلني اظهر الاثبات وان الذي
 جاني كتابي مبشرين عند رجب يخفق
 الجبلاي وان الذي جاني الرجال باسهم
 طوعاً الى قبله قد ما ي واصبحت انتم هه سلاوت
 زينة شهيد وقد كاد على ندمي ونفدي
 اصحبت مصباح الهدي لمن اطلب
 الهدي واكن انا الذي اسكنت ادم
 جنتي واسكنت نمرود ناري رضائي وانا
 الذي اهديت احمد صفدي وادعته له
 طريقتي وهدي وانا الذي كل الجود باسهم
 يا تدلي يقصدين عظمي وانا الذي جنت
 الله في كلهم والاحسان من نعمي وانا
 ان القلوب طهرت وجلت

الجود لله عز وجل وانا الذي قد
 جاني سبع فلا مل ولا فصحته فيم هار
 من جاني وانا الذي قد ردا

وفي حضور ملكي غزدي
 رنا سردني وسجادني وغيرهم
 من المشايخ والاولياء كتبه هه الملك
 الي ختني سبي ابن بربوتار هه
 مريدني كيوندن له مطيعين ولا
 مخالفين ويقبلونه ويقبلون هه
 مشد من كلام شيخ عادي ابن
 مسافر الشاهي كلمة خيال هه
 من خالف كلام شيخ عدي وكلام
 مخالف هه مشد منافق وزندق
 وما له شفاعه وهو يقبل هه
 الابيات
 علمي احالا حقيقتي الاثباتي
 حقتي قدما رجت اياي ونقصني
 بالذات حيت نسبي لما عرفت مكان

مجان هو اياي وجميع من في الكور
 تحت مشيت قد صار في الباس والقرني
 هه الذي كذا

يا فتى فترى ههنا خلقا
 من رضى سبعا نه ذات الامور بشي
 والكون قد افرق بين اطي اي انا الملك
 المظلم لانه وجميع الرزق الخلق تحت يدي
 اجبركم يا قدام بعض طريق ما داني مخبر
 اذني وانا الذي قد قلت قدك ههنا قبا
 في الجنة العليا لا اله الا الله وانا الملك
 الحق مرة محققا ومجت مثلي ثم ملك اللهي

بسم الله الرحمن الرحيم
 هذه اذ تذكرك من اربعة سيدنا
 شيخنا عدي ابا مسافر نور الله فريله
 اولهم محمد ابن رستم وحسن ابنهم
 وحسين ابنه وسيد جردان وعمر القيس
 وحسن الصصري وجندي الباقون
 وقهنيب بلبان المصلي ومحمد شريك
 وابوعبكر الحمصي وسعيد البدوي وابراهيم
 الرملة وقايد البغدي وقايد رجب

ابن سنان وانعم محمد القلاوي وقد اكل
 وعلى قكلي والسماق الكردي وحلي دروالي

من جدي وانا الذي شهبانا نحن قبا
 فبشني اجعلته الهائي وانا الذي لكرت
 صفي ورعبتها وافطت ما جنا بها عذاب
 الهائي وانا الذي انزلت حقا ههنا
 في كتابي الهدي الي شقلاي وانا الذي اشرعت
 شرعا حاكها لما شرعت فكان ههنا عطا
 وانا الذي اجريت عين بما فيها احلام
 جميع الهائي وانا الذي اظهرتها باطني وبعد
 سيمتها البغاي وانا الذي قد قال رب
 سمعا انت المحكم ما لك البطحا
 وانا الذي اظهرت بعض عبايا من بعض
 مفصل تقصه الاطيائي وانا الذي صم الجبل
 طوعا ثم تحت رضى وانا الذي بكت
 الوصلي ليهبت عاد وسجودا قبل قدامي
 وانا عدي السامي ابا مسافر قد خصص
 الرحمان الاسماي والكردي والكردي
 والكردي وسقا والشرفي فلي علمي لا
 الله سواي ههنا الا الله اتمتم قري
 فلاي حال تنكروني عداي لا تنكروني
 يا رجال وسلمو بعم القيامه تشهدون
 بلقاي من مارت عن مغربا القية وسلا

وسعد الجفاني بنسني ورضائي واهما الذي قد
 عن غانلا بليق العذاب بذلني وعناي وانا

[illegible]

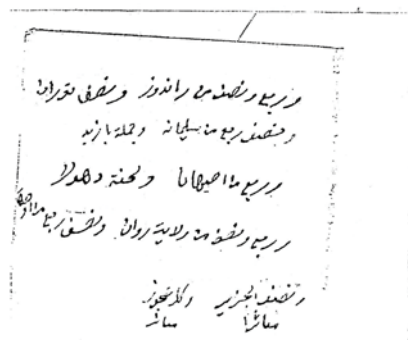
رشيد و علا هذا المشور بوب الباراني
 و علا المشور فيمن والادبار علا هلم مشور
 ختيسه سبي ابراهيم بدتار شيخه فاذن خوان
 هذا المديني والاملاش و قلة الباسان
 معاش من كل ما لهم و هذا الباراني لهم مديريه
 و لهم معاش ما غنمهم و در ابلهم و بياد و لهم و سترام
 و زرغهم از ما ملكه من معاش و سترام
 و بند و زر ما قبيله القايه بستر زو و دكان
 فديده و ملا و مديريه
 و قبيله بلخي برفاني و رشاد
 مديريه و ملا

و قبله ما انزلنا من قبلك من كتاب الا آياته تتلى على قومك
و يسمعون كذبا

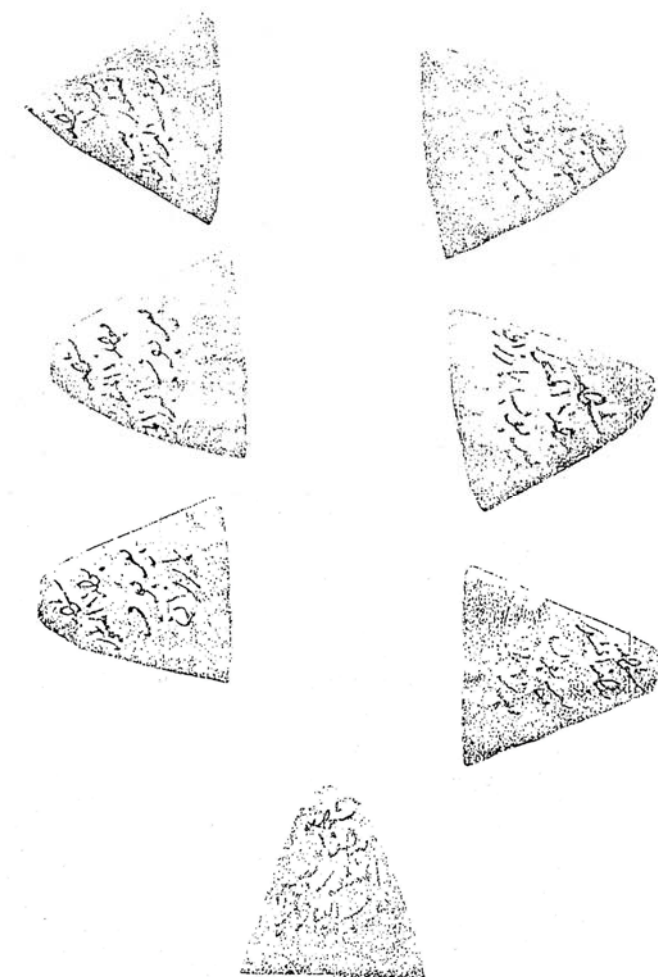
و عبد العزيز استنفا الثنائی و دار و دار و دار
و ابراهیم قدسی و محمد الرندی
و سعید الباقی و محمد الهادی و مبارک الباقی
اختی و شیخ نعمان و شیخ فتیان و ملاطیان
فیض و بشیر اباعنیم و جمال اباسلام
رسلان المهرسانی و حسام البرخدارکی
و ابوبکر التقدیری و محمد اباسلم و ریحان
عبد الشیخ عید و دار و دار و دار
و هو خان ابریه رحمة الله علیهم اجمعین

وهذا تذكره اربعين سيدنا الشيخ حسنة
الصالح النزهة العابد الدرج النفع النفع العالم
العالم العابد العارف امام الموحدين ومفتي
سنة الدين ابا محمد الشيخ حسنة رحمه الله
عليهم اجمعين اوصهم حاجي محمد الكندري رافي
الاسماء عبادا ابا قابله وطلبه محمد الدمشقي وندبر
محمد ردي حماد البعلجي ومير يوب البارزاني وابوبكر
الدوي ومير يوب البزجيد شيخنا محمد رافي حاجي محمد

السيرة التي تروى في حياة وولع زرار بن واصل وولع
وولع على الكافي عند محمد و حاجي حسن الماردي
وولع عن خاتمة الكافي و محمد بن في و محمد بن
وولع عيسى بن ابي سعيد الهروي و حسن الكافي



Оригинал рукописи, лист 6



Оригинал рукописи, лист 7

Экскурс III

СРАВНЕНИЕ НЕКОТОРЫХ МИФОВ



В этой части представлены два примера сравнения двух разных мифологических сюжетов. Первый пример — это сравнение трех версий мифа о времени, предшествующем Творению, записанных у езидов Закавказья и Ирака, при этом вторая версия мифа была опубликована спустя 40 лет после первой, а третья — спустя 80 лет после второй. Временной разрыв между первым и третьим вариантами, таким образом, составляет 120 лет. Второй пример — это сравнение двух версий одного мифа, рассказанных одним и тем же человеком с перерывом в два года.

1. Сравнение мифа, записанного в различных местных традициях, в диахроническом разрезе

В качестве первого примера предложено сравнение трех вариантов мифа о времени, предшествующем Творению. Этот пример примечателен тем, что, во-первых, представляет две разные традиции — Ирака и Армении, а во-вторых, варианты изложенного мифа записаны в разное время. Подобный пример дает нам уникальную возможность исследовать процесс передачи езидских мифов в диахроническом срезе. Два первых варианта были записаны у езидов Закавказья и опубликованы в 1891 г. Егиазаровым, а затем — в 1930 г. — Вильчевским. Третий вариант мифа был записан нами у одного езидского эксперта в Ираке в 2009 г.¹

¹ Первый вариант мифа был опубликован Егиазаровым в 1891 г. без упоминания имени рассказчика, но ввиду того, что остальные факты были им собраны в основном у Пира Хасана, вполне вероятно, что миф также был записан с его слов. Второй вариант опубликован Вильчевским в журнале «Атеист» в 1930 г. с указанием имени рассказчика — это езид Пристав Надо. Третий вариант записан уже непосредственно нами у Марване Халила из Ирака 22 июля 2009 г. в Ольденбурге, Германия. См.: Егиазаров С. А. Краткий этнографический очерк курдов Эриванской губернии // *ЗКОИРГО*. 13. Тифлис, 1891. С. 171–234; Вильчевский О. Очерки по истории езидства // *Атеист* 51. М., 1930. С. 81–113. Текст Егиазарова точно соответствует оригиналу, текст Вильчевского переведен с английского.

Сравнение мифа о Древе в центре океана в трех вариантах

№	Вариант I: 1891	Вариант II: 1930	Вариант III: 2009
1	Въ началѣ существовалъ океанъ; посреди его росло дерево, и на немъ жилъ Богъ въ образѣ птицы. Сколько вѣковъ оставался Онъ на деревѣ, неизвѣстно. Въ одной странѣ, отдаленной отъ того мѣста, гдѣ росло дерево, былъ розовый кустъ, отягощенный цвѣтами; въ одной изъ этихъ розъ пріютился Шейхъ-Синнъ (или Гассанъ-эль-Басри)². Богъ создалъ его отъ Самого себя, путемъ эманации. Затемъ Богъ создалъ отъ собственного Своего свѣта архангела Гавриила, также въ образѣ птицы.	Вначале было большое море и посреди моря, на розовом кусте, сидел шейх Синн, он же Хасан Аль Басри, «повелитель розы», и имел шейх Синн форму птицы. На том же море росло большое дерево. На дереве сидел бог — Худе и ангел Джibraил (Гавриил); оба они также имели вид больших белых птиц.	Мир сей был океаном. Посреди мира находилось дерево. Оно называлось Вечное Дерево (<i>Dara Herherê</i>). Явился Господь и в образе птицы сел на это дерево. Сказано, что Джibraил пришел [и] встал напротив Него. Тогда ангелы еще не знали Бога и друг друга. Джibraил пришел [и] встал напротив [Него].
2	Помѣстивъ ето рядомъ съ Собою на деревѣ, Богъ обратился къ нему съ вопросомъ: «Кто ты и кто Я?» На это архангелъ отвѣтилъ: «Ты еси Ты, а я есмь я!» Такимъ гордымъ отвѣтомъ онъ хотѣлъ показать, что онъ въ могуществѣ и величїи равенъ Богу, и что каждый изъ нихъ имѣетъ свое особое назначеніе. Богъ прогнѣвался на архангела за такой дерзкій отвѣтъ и ударомъ клюва своего согналъ его съ дерева. Архангелъ улетѣлъ и нѣсколько вѣковъ блуждалъ въ пустомъ пространствѣ; наконецъ, онъ усталъ и вернулся назадъ, чтобы пріютиться на деревѣ. Но Богъ опять обратился къ нему съ тѣмъ же вопросомъ: «Кто ты и кто Я?» Искавшій убѣжища духъ далъ такой же отвѣтъ,	И спросил бог у Джibraила: «Кто ты и кто я?» И ответил Джibraил: «Что за глупый вопрос? Ты — есть ты, а я есмь — я». Разгневался бог и клюнул Джibraила в темя. Джibraил слетел с дерева и семь лет летал над морем; и когда снова прилетел Джibraил к дереву и сел на него, второй раз спросил его бог: «Кто ты, а кто я?» И во второй раз ответил Джibraил: «Что ты меня спрашиваешь? Ты есть ты, а я есмь я». Опять клюнул бог Джibraила в темя и опять слетел Джиб-	Бог спросил: «Кто ты и кто я?» Он (Джibraил) ответил: «Ты это ты, я это я». Когда [он] спросил: «Кто ты, кто я?» и [Джibraил] ответил: «Ты это ты, я это я», [Бог] сказал: «Я дам тебе кое-что. Иди и положи это вот в этот угол мироздания». Например, положи в западный [угол] мира. Ибо сказано, что пока [Он] не собрал весь мир вместе, на каждой из четырех сторон света он оставил знак³. Каждый раз, когда [Бог] влагал что-либо в уста его, [тот] брал и ставил [это] на каждой из сторон света. Это был Джibraил.

² В комментарии Егиазаров указывает, что его настоящее имя было Шейх Синн, но в разговорах с приверженцами иных вер, в первую очередь с мусульманами, езиды называют его «Шейхъ-Гассан-эль-Басри», «чтобы понравиться магометанамъ и показать имъ, что сами они также почитаютъ магометанскихъ святыхъ». См.: Егиазаров С. А. Указ. соч. С. 267.

³ Таким образом, дерево может обозначать точку соединения между небом и землей, в которой сходятся четыре стороны света.

№	Вариант I: 1891	Вариант II: 1930	Вариант III: 2009
	какой и прежде; Богъ опять клонуль его и прогналь съ дерева. Изгнанникъ снова пустился въ путь и опять нѣсколько вѣковъ париль въ простанствѣ, не находя нигдѣ пристанища, чтобы дать отдохнуть своимъ изнемогающимъ отъ усталости крыльямъ.	раил с дерева и полетел над морем.	
3	Однажды онъ пролеталь мимо розоваго куста, но не зналъ, что въ розѣ обитаетъ Шейхъ-Синнъ. Послѣдній, замѣтивъ изгнанника, подозвалъ его къ себѣ и спросилъ: «Куда ты летишь? Отчего такъ кружишься?» — «Посреди океана: очень далеко отсюда, сказалъ онъ, есть дерево, а на деревѣ томъ сидитъ птица; каждый разъ: какъ я хочу сѣсть на деревѣ томъ сидитъ птица; каждый разъ, какъ я хочу сѣсть на дерево, чтобы отдохнуть, она отгоняетъ меня». — «О чемъ она спрашиваетъ и что ты отвѣчаешь ей?» спросилъ Шейхъ. Гавріиль сообщилъ ему о разговорѣ, который онъ имѣлъ съ Богомъ. Тогда Шейхъ научилъ его, какъ поступить, чтобы заслужить расположеніе Бога. «Вернись къ Нему, — сказалъ Шейхъ-Синнъ Гавріилу, — если Онъ предложить тебѣ тотъ же вопросъ, то отвѣчай: Ты создатель, а я не болѣе, какъ твореніе Твое; Ты кормилецъ мой, а я только благодѣтельствуемый Тобою питомецъ!»	И увиделъ Джibraилъ розовый куст, на которомъ сиделъ шейхъ Синн, и селъ на куст. И спросилъ шейхъ Синнъ Джibraила: «Что ты летаешь?» И отвѣтилъ Джibraилъ: «Среди моря есть дерево, на немъ сидитъ большая белая птица. Она спрашиваетъ меня: „Кто ты, а кто я?“ и, когда я отвѣчаю ей: „Ты есть ты, а я есмь я“, она бьетъ меня клювомъ въ темя. Тогда сказалъ шейхъ Синнъ: „Это господь нашъ, Худе; скажи ему: „Ты творецъ, а я сотворенное тобою“, и онъ перестанетъ бить тебя».	Затемъ Джibraилъ пришелъ къ ангелу Шехесену и спросилъ его, сказавъ: «Птица на этомъ деревѣ, подобная Свету, спрашиваетъ меня, говоря: „Кто ты и кто я?“». [Ангелъ Шехесен] спросилъ Джibraила: «Что ты отвѣчаешь?» [Джibraилъ] сказалъ: «Я отвѣчаю: „Ты это ты, я это я“». [Онъ] сказалъ: «Нѣтъ! — и продолжилъ: — Мы были созданы изъ этого Света. Онъ нашъ Богъ!» [Ангелъ Шехесен] сказалъ: «Отвѣть Ему: „Ты — Творецъ, я — творение“».
4	Архангелъ прилетѣлъ къ Богу, и Онъ предложилъ тотъ же вопросъ: «Кто ты и кто Я?» На этотъ разъ Гавріиль поступилъ согласно данному Шейхомъ наставленію. Тогда Богъ спросилъ его: «Кто вло-	Джibraилъ полетелъ къ дереву и селъ на него. И когда в третій разъ спросилъ его богъ: «Кто ты, а кто я?» — онъ, по совету Шейха Синна, отве-	И когда Джibraилъ пошелъ [и] селъ на [Дерево], [Богъ] спросилъ [его]: «Кто ты и кто Я?» Тогда Джibraилъ отвѣтилъ: «Ты Творецъ, я творение». [Богъ] сказалъ: «Да

№	Вариант I: 1891	Вариант II: 1930	Вариант III: 2009
	жилъ въ уста твои эти слова?» «Такое наставленіе дало мнѣ одно существо, отвѣчаль архангелъ, я встрѣтилъ его на розовомъ кустѣ, растущемъ посреди океана» — «А! Это нашъ Господь Аль-Уаркани (обитатель розы)», воскликнулъ Богъ. Съ тѣхъ поръ Гавріиль остался съ Нимъ) ⁴ .	тил: «Ты творецъ, а я сотворенное тобою». Богъ удовлетворился ответомъ Джибраила и вскричал: «Только господь нашъ — шейх Синн, повелитель розы, мог научить тебя этому!» После этого богъ — Худе, Джибраилъ и шейх Синн отправились творить мир ⁸ .	будетъ благословенъ твой наставник!» То есть Шейхъ Хасанъ научилъ Джибраила. И создалъ [Господь] в то время мир ⁷ .

Первый и второй варианты, записанные у езидов Закавказья, показывают очевидные параллели даже на уровне мелких деталей. Тема розового куста отсутствует в третьем варианте, как и во всех остальных вариантах, записанных нами у езидов Ирака. С другой стороны, варианты, записанные у езидов Армении, не содержат упоминания о четырех сторонах мира.

2. Сравнение мифа, рассказанного одним и тем же экспертом

Другой способ анализа передачи езидских прозаических текстов заключается в сравнении мифа, записанного со слов одного и того же человека, но в разное время. Ниже представлены два варианта мифа, записанные автором у Марване Халила с промежутком в два года.

Сравнение двух вариантов мифа об отказе Земли принимать твердое состояние, рассказанных одним экспертом

№	Variant I: 2007	Variant I: 2009
1	Земля не затвердевала, не превращалась в почву. Остальные Ангелы и Бог двух миров... Его Сокровенная Сущность отправилась на небеса, и Земля не затвердевала! Она не стягивалась. Рассказывали, что слышался голос. Голос исходил из Земли. [Он] спросил: «С какой целью вы создадите меня?» Ангелы ответили: «Мы создадим тебя, мы создадим людей на тебе, и эти люди будут пользоваться тобой».	Когда Сокровенная Сущность Бога двух миров отправилась к <i>Qendil</i> (т. е. к Источнику Света) и бросила закваску в океан, и его Сокровенная Сущность отправилась к <i>Qendil</i> ... этот мир, подобно йогурту, не затвердевал, не становился твердым. Земля не затвердевала. Ангелы спросили Землю: «Почему ты не стала твердой?» [Она] ответила: «С какой целью вы создадите меня? Зачем вам создавать меня?» [Они] ответили: «Мы создадим тебя и мы соз-

⁴ Егiazаров С. А. Указ. соч. С. 267f.

⁷ Записано нами со слов Марване Халила 22 июля 2009 г., Нинбург, Германия. Эта версия мифа вместе с оригиналом курдского текста уже была представлена выше (см.: Глава III), здесь, однако, ради удобства сравнения, мы воспроизвели её перевод еще раз.

⁸ Вильчевский О. Указ. соч. С. 85.

№	Variant I: 2007	Variant I: 2009
		дадим людей на тебе, и эти люди будут пользоваться тобой и будут иметь с тобой дело».
2	[Земля] спросила: «Будут ли у человека недостатки или нет?» [Ангелы] ответили: «Будут у него и недостатки». [Они] добавили: «Будет у него как плохая сторона, так и хорошая». Тогда сказала Земля: «Я не буду затвердевать! Я не уплотнюсь!» Ангелы спросили: «Каково твоё требование?»	[Земля] спросила: «Будут ли у этого человечества недостатки и грехи?» [Ангелы] ответили: «Да».
3	[Она] ответила: «Принесите мне ответ (решение) от Бога: Когда человечество в мире сем умножится числом, и недостатки и грехи этого человечества возрастут, когда я принесу свои жалобы Богу двух миров, необходимо, чтобы Бог двух миров принял мою жалобу! Необходимо, чтобы Бог принял мою жалобу, и таким образом Бог двух миров уничтожит это человечество».	[Тогда Земля] сказала: «Я не уплотню себя до тех пор, пока вы не принесете мне ответ (решение) [от Бога], что вы будете очищать меня от грехов человечества три раза в год!» Даже до сих пор существует договор между Землей и ангелами и Богом: три раза в год необходимо очищать Землю от грехов человечества.
4	И вот каким был договор между землей и Богом: когда грехи возрастут на земле [и] когда Земля принесет свои жалобы Богу двух миров, необходимо, чтобы Бог двух миров убрал (очистил) эту Землю. Ангелы (букв.: 'Возлюбленные') сообщили Ему, т. е. сказали Богу двух миров: «Желание Земли такое-то и такое-то». [Он] ответил: «Я принимаю». Когда Бог принял её условие, Земля сделалась твердой ⁹ .	Итак, договор Земли [следующий]: когда имеет место дурная эпоха (<i>bedil</i>) ¹⁰ и нет милосердия (<i>mirwat</i>) и человеколюбия (<i>însaniyet</i>) у оставшихся людей, тогда эта Земля приносит жалобы на эту эпоху Богу двух миров, т. е. необходимо, чтобы потоп или другая какая напасть случилась в эту эпоху. Как, например, в эпоху пророка Ноя, когда человечество умножилось и люди не были хорошими, тогда Земля принесла свои жалобы Богу двух миров и сказала: «Я не могу более тер-

⁹ Записано со слов Марване Халила 22 июля 2007 г. Ольденбург, Германия.

¹⁰ Понятие *bedil* (букв.: 'изменение, разворот') и *dewir* (букв.: 'вращение, период') в езидском контексте обозначает новый период времени, новую эпоху в истории мира. Каждая эпоха отмечена приходом какой-либо выдающейся личности, в честь которой она и называется, например *bedila Noh* 'эпоха Ноя', *bedila Nemrûd* 'эпоха Нимрода' и т. д. Согласно устной религиозной традиции, в экзотерическом мире существует определенная последовательность временных эпох. Несчастье посюстороннего мира заключается в том, что перед началом каждой новой эпохи мир должен постепенно дойти до своего предельно низкого уровня. Община нуждается в очередном религиозном лидере, с которого и начинается отсчет новой эры. Ср.: Omarkhali, Kh. and Rezaia, K., 'Some Reflections on the Concepts of Time in Yezidism', in Allison, Ch., Joisten-Prusckke, A., Wendtland, A. (eds.), *From Dâena to Dîn. Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt*, Wiesbaden, 2009, p. 344–348.

№	<i>Variant I: 2007</i>	<i>Variant I: 2009</i>
		петь грехи этого человечества». Так случился потоп с водой. Тогда Ангелы спросили Бога: «Желание земли такое-то и такое-то». Бог заключил договор с Землей. Сказал: «Она должна быть убрана (очищена) от грехов человечества»¹¹.

¹¹ Записано со слов Марване Халила 21 июля 2009 г., Нинбург.

ЧАСТЬ 2

Введение

Эта часть нашей работы представляет собой первую попытку составить исчерпывающий перечень и категоризацию устных езидских религиозных текстов. В эту часть входят:

1. Список устных религиозных езидских текстов (более 1150 текстов, включая варианты).
2. Обзор статуса, исполнения, авторства и мелодики около 100 религиозных гимнов (*каулов*).

В основе этих данных лежит изучение печатных и непечатных источников, а также полевые исследования, проводившиеся в разных странах за период 2006–2014 гг. и включающие интервью с множеством езидов, которые считались специалистами в этой области. Эти интервью также сопровождались дальнейшими консультациями с информаторами для проверки и — где это было необходимо — для коррекции и дополнения полученной информации.

Учитывая, что представленная здесь информация во многом базируется на полевых исследованиях и содержит огромное количество мелких деталей, мы, разумеется, не можем гарантировать полное отсутствие возможных неточностей, а смеем лишь надеяться, что дальнейшие научные исследования устной езидской литературы внесут соответствующие коррективы и уточнения в нашу работу.

Список устных религиозных езидских текстов

Список устных религиозных езидских текстов, который включает в себя до сих пор не опубликованные тексты, а также те, что были опубликованы на разных алфавитах (кириллица, латинский, арабский, отмеченные в списке как CS, RS и AS соответственно) в разных местах за период 1891–2013 гг., предоставляет читателю беспрецедентный по своему содержанию обзор сохранившихся священных езидских текстов.

В случае, когда тексты изначально были опубликованы с использованием кириллицы или арабского шрифта, мы старались транскрибировать названия, максимально сохраняя исходную орфографию. Тексты, имеющие несколько вариантов, рассматриваются здесь как единый текст; все варианты пронумерованы и представлены отдельно. Источники вариантов каждого текста хронологически упорядочены, что дает читателю возможность проследить историю их публикаций. В большинстве случаев можно увидеть, какой из вариантов религиозного текста был переиздан в другом источнике, а какой представляет собой уже новый вариант текста. Большая часть текстов, ука-

занных в этом списке, уже были опубликованы. Неопубликованные тексты помечены сокращением *неопубл.* с указанием их источника.

Корпус текстов, лежащих в основе данной главы, учитывая варианты, состоит примерно из 1150 единиц. Категория поэтических текстов, включая варианты, содержит: гимны (*Qewl*, 582), бейты (*Beyt*, 103), молитвы (*Du'a*, 295), касыды (*Qesîde*, 107), *сама*^с (*Sema*^с, 9), *лавез* (*Lavij*, 5), *хеземок* (*Xizêmok*, 7), *пайизок* (*Payîzok*, 3), *робарин* (*Robarîn*, 3), *харибо* (*Xerîbo*, 1). Категории прозаических рассказов суть следующие: *месхабат* (*Mishabet*, 11), *чирок* и *чиванок* (*Çîrok û Çîvanok*, 19) и *дастан* (*Destan*, 9). Очевидно также, что существуют и другие тексты и их варианты.

Статус, исполнение, авторство и мелодика езидских религиозных гимнов

Вторая таблица включает описание примерно ста религиозных гимнов (*каулов*). Поскольку все *бейты* и *касыды* исполняются под мелодию (*kubrî*), было решено сфокусироваться преимущественно на религиозных гимнах — *каулах*, имеющих усложненную мелодию. У одних *каулов* имеется *kubrî*, у других — нет. Эти данные собраны нами во время полевых исследований у езидов Ирака и Армении — в первую очередь у *факиров* и *каулбежсей* из регионов Шенгала и Шейхана, у *кавалов* из Ба'шики и Бахзане и *ульмдаров* (в основном пиров) из Армении. После того как вся эта информация была записана и транскрибирована, она была проверена рядом местных экспертов по религиозным текстам. Тексты, которые, по общему признанию, были не аутентичными или недавно сочиненными, не вошли в данный реестр. Все тексты представлены в алфавитном порядке.

СПИСОК УСТНЫХ ЕЗИДСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕКСТОВ

Поэзия

<i>Qewl</i>				
Название каула	Источник	Кол-во строк	Шрифт	Декламатор каула и другие комментарии, относящиеся к тексту
1. Каул Афирина Динайе (<i>Qewlê Afrîndîna Dînyayê, Qewlê Kînyatê</i>)				
1. <i>Qewlê Afrîna Dînyayê</i>	[KZK 1973]	39	AS	Опубликован Канате Курдо (рус. Канат Калашович Куродоев) Бадал Факир Хаджи полагает, что этот вариант каула не является аутентичным (из беседы автора с Б. Ф. Хаджи, Ольденбург, 12.07.2008). Тем не менее эта версия каула впоследствии была переиздана во многих работах (см. ниже)
2. <i>Qewlê Afrîna Dînyayê</i>	[S&C 1979: 40–44]	39	AS	Впервые опубликован Канате Курдо в 1973 г. в журнале <i>Korê Zanîyarî Kurd</i> (KZK). Английский перевод: [Murað 1993: 444–453] и [Kreyenbroek 1995: 182–192]
3. <i>Qewlê Afrîna Dînyayê</i>	[S&C 1995: 53–58]	39	RS	См. коммент. к: 2. <i>Qewlê Afrîna Dînyayê</i> , опубликован в: [Silêman and Cîndî 1979: 40–44]. Этот каул передан латиницей: Махмуд Идо
4. <i>Qewlê Afrîna Dînyayê</i>	[Kreyenbroek 1995: 182–192]	39	RS	Тот же вариант, что и в предыдущем источнике. Здесь заимствован из: [Silêman and Cîndî 1979: 40–44]. Этот каул передан латиницей и переведен на английский язык
5. <i>Qewlê Afrîndîna Kînyatê</i>	[EzQS 1996: 37–42]	45	RS	Информация о декламаторе и источнике отсутствует
6. <i>Qewlê Afrîndîna Dînyayê</i>	[Ezdaname 1999: 81–86]	35	RS	Информация о декламаторе и источнике отсутствует
7. <i>Qewlê Afrîndîna Dînyayê</i>	[Yusun 2001: 84–89]	36	RS	Информация о декламаторе и источнике отсутствует
8. <i>Qewlê Afrîna Dînyayê</i>	[Baquesrî 2003: 235–243]	45	AS	Опубликован в <i>Êzdiyatî</i> Хедером Селейманом и Халилом Дженди (Рашо), см.: [Silêman and Cîndî 1979: 40–44]. Переиздан в: [Dmanî 2012: I. 377–385]

9. <i>Qewlê Soraefîrîna Win-yani</i> [sic]	[Dewrêş 2003: 335–340]	41	RS	Точная информация об источнике отсутствует
10. <i>Qewlê Afîrîna Dînyayê</i>	[K&R 2005: 66–71]	39	RS	Переведен на английский язык. В примечании указано, что этот вариант текста заимствован у Селеймана и Дженди [1979: 58–62], которые, в свою очередь, заимствовали его из: [KZK 1973]
11. <i>Qewlê Afîrîna Dînyayê</i>	[Laliş A 25, 2006: 121–126]	45	AS	Опубликован Тареком Джамбазом без разбивки на строфы (<i>sebeq</i>). Текст содержит 143 строки
2. <i>Qewlê Aqûb û Mûsa</i>				
<i>Qewlê Aqûb û Mûsa</i>	См.: <i>Qewlê Şêx û Aqûb</i>			
3. <i>Qewlê Asasê</i>				
<i>Qewlê Asasê</i>	[Laliş A 23, 2005: 155–162]	39	AS	Опубликован Шейхом Дашти, сыном Шейха Зайдина Шамсани (см.: Список информаторов), живущим в деревне Ханке неподалеку от Дахука. Переиздан в: [Dînanî 2012: I. 308–314]
4. <i>Qewlê Aşê Muhbetê</i>				
1. <i>Qewlê Aşê Muhbetê</i>	[Karwan 60, 1977]	28	AS	Опубликован Бадале Факиром Хаджи, который записал его у своего отца Факира Хаджи, сына Факира Шамо (см.: Список информаторов)
2. <i>Qewlê Aşê Muhbetê</i>	[Hecî 2002: 263–267]	28	RS	Опубликован Бадале Факиром Хаджи, который записал его у своего отца Факира Хаджи
3. <i>Qewlê Aşê Muhbetê</i>	[Baqesrî 2003: 373–377]	27	AS	Записан с декламации Факира Хаджи 21.04.1979 в Ба‘дре. Переиздан в: [Dînanî 2012: I. 339–343]
4. <i>Qewlê Aşê Muhbetê</i>	[Reşo 2004: I. 350–354]	38	AS	Этот вариант <i>каула</i> был среди тех текстов, которые Хери Лийас Пурто послал Халилу Рашо. Вероятнее всего, он был записан с декламации Факира Хаджи или же заимствован из <i>кашкулэ</i> (рукописного собрания различных религиозных езидских текстов) дома Шейха Рашо, сына Шейха Хасана
5. <i>Qewlê Aşê Muhbetê</i>	[K&R 2005: 379–385]	38	RS	Курдский текст, не содержащий информации о декламаторе или источнике, является частью письменного собрания <i>кау-</i>

					лов, которые Хери ЛийасХери Лийас Пурго послал Халилу Рашо. Текст переведен на английский язык	
6. <i>Qewlê Aşê Muhbetê</i>	[EzQA 5, 2005: 73–78]	27	AS		Точная информация о декламаторе и источнике этого <i>каула</i> отсутствует	
5. <i>Qewlê Axiretê (Qewlê Sibêyek ji yêt 'Edewîye, Qewlê Nefs û Aqil)</i>						
1. <i>Qewlê Axiretê</i>	[Laliş A 4, 1995: 46–52]	52	AS		Опубликован Бадале Факиром Хаджи. Записан с декламации его отца Факира Хаджи, сына Факира Шамо 12–13.04.1985 в Ба'дре. Перенздан в: [Dînanî 2012: I. 421–430]	
2. <i>Qewlê Axiretê</i>	[Hecî 2002: 113–122]	52	RS		Записано у Факира Хаджи, сына Факира Шамо, Ба'дре, 12–13.04.1985	
3. <i>Qewlê Axiretê</i>	[Baqesrî 2003: 355–359]	26	AS		Записано с декламации Баба Шейха Хаджи Исмаила и Пира Селеймана Джердо Кочак Селеймана 03.02.1972 в Айн Сефне под заголовком <i>Qewlê Nefsê</i>	
4. <i>Qewlê Sibakê ji Edawîyan</i>	[Dewrêş 2003: 384–391]	45	RS		Записано с декламации Пира Али Чатука, Целле, Германия	
5. <i>Qewlê Axiretê</i>	[EzQS 5, 2004: 24–28]	22	AS		Точная информация о декламаторе и источнике этого <i>каула</i> отсутствует	
6. <i>Qewlê Sibekê ji yêt 'Ede-wîya</i>	[Reşo 2004: II. 573–579]	50	AS		Записано Халилом Рашо 31.01.2000 в Гёттингенском университете у Факира Хаджи Бараката Касо	
7. <i>Qewlê Axiretê</i>	Omarkhali FR. He опубликовано	15	RS		Неполная версия гимна транскрибирована автором у Марване Халила (см.: Список информаторов) в ходе интервью 09.12.2007, Нинхаген, Германия	
6. <i>Qewlê Axiretê</i>						
<i>Qewlê Axiretê</i>	Omarkhali FR. He опубликовано	5	RS		Этот <i>каул</i> был знаменит среди езидов Ирака, особенно в Синджаре (Шенгал). Он содержит пять или семь строф и декламируется во время похоронных церемоний. Он отличается от упомянутого выше <i>Qewlê Axiretê</i> , который имеет еще одно название по своей первой строке <i>Qewlê Çi sibeyek ji yêt 'Edewîye</i> . Эта версия транскрибирована автором у Марване Халила (см.: Список информаторов) во время интервью 21.07.2009, Нинбург, Германия	

7. <i>Qewlê Bav Bekirê Omera</i>				
1. <i>Qewlê Bav Bekirê Omera</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 360–366]	39	CS	В книге этот текст находится под номером 1691. <i>Каул</i> транскриброван с декламации Пира Додое Хедера (1905–1976) в августе 1975 г. в Тбилиси. Пир Додо, сын Пира Хедера, из рода пиров Исибийа, родился в 1905 г. в Карской области и переехал в Тбилиси в 1918 г. Он проживал в деревне Норакерт в регионе Эчмиадзин, Армения, и умер в 1976 г. в Тбилиси, Грузия
2. <i>Qewlê Babekrê Omera</i>	[Laliş A 7, 1997: 113–122]	44	AS	Опубликовано Рашидом Мирзой из деревни Шарийа, получившим этот каул от своего наставника, которого он назвал <i>tatosta Sheikh S.</i> (он не назвал полное имя). Переиздан в: [Dinanî 2012: I. 91–98], где он имеет разбивку на 40 строф.
3. <i>Qewlê Babekrê Omera</i>	[Reşo 2004: I. 421–424]	22	AS	Записано с декламации Шейха Али, сына Шейха Шамо, в 1995 г.
4. <i>Qewlê Babekê Omera</i>	[K&R 2005: 376–379]	22	RS	Текст был продублирован Шейхом Али, сыном Шейха Шамо. Текст переведен на английский язык
5. <i>Qewlê Bav Bekirê Omera</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано	7	RS	Некоторые строфы этого каула автор транскрибировала у Пира Тосене Каро (см.: Список информаторов) в деревне Барож (прежде Дузканд), Армения, 16.10.2007
6. <i>Qewlê Bav Bekirê Omera</i>	[Omarkhali 2009: 156–161]	39	RS	Записано автором с кириллицы на латинский шрифт по варианту, опубликованному в: [Celîl & Celîl 1978b: 360–366]
8. <i>Qewlê Baza</i>				
<i>Qewlê Baza</i>	См.: <i>Qewlê Pîr Şeref</i>			
9. <i>Qewlê Bedir û Mend</i>				
<i>Qewlê Bedir û Mend</i>	[Roj 4–5, 1998: 8–13]	39	RS	Записано и опубликовано Шейхом Дасеном, сыном Шейха Али, который обучился этому тексту у своего духовного наставника (<i>hosta</i>) Кавала Алиаса

10. <i>Qewlê Bedîla Sîne 't Kamil</i>				
<i>Qewlê Bedîla Sîne 't Kamil</i>	[Mehfel 3, 2011: 32–33]	16	AS	Впервые опубликован Шейхом Дашти. Во введении Шейх Дашти отмечает, что текст, возможно, неполный; однако он все же решил опубликовать те строфы, которые у него были
11. <i>Qewlê Bedîla Xedara (Qewlê Du Şax)</i>				
1. <i>Qewlê Bedîla Xedara</i>	[EzQA 6, 2005: 43–55]	62	AS	Точная информация об источнике текста отсутствует. Как выяснилось позже, он был транскрибирован с декламации Марване Халила, однако это не было там указано. У гимна есть еще одно название: <i>Qewlê Du Şax</i> (Гимн Двух Ветвей)
2. <i>Qewlê Du Şax</i>	[Laliş A 14, 2000: 196–187]	63	RS	Опубликован Шейхом Ало, сыном Шейха Халафа. Переиздан в: [Dînanî 2012: I. 248–258]; С латинского на арабский шрифт переведено Чинар Шамо Касем
12. <i>Qewlê Behra (Qewlê Be 'ra)</i>				
1. <i>Qewlê Be 'ra</i>	[Celîl & Celîl 1978a: 51–53]	21	RS	Записано с декламации Айлазе Пира Рашо в январе 1937 г. в деревне Мурад Тапа, регион Абовян (с 1978 г. — Наири), Армения. Айлазе Пир Рашо (р. 1935) принадлежит к роду пиров Омархали. Он проживал в деревне Мурад Тапа, а затем переехал в г. Абовян. Каулы и бейты он выучил у своего отца Пира Рашо, который приехал в 1918 г. из Сурмали (Сурмалу). Их дом рассматривается как Rîrê Nesîniya, т. е. пиры союза племен Хасени
2. <i>Qewlê Behra</i>	[Kreyenbroek 1995: 202–205]	19	RS	Текст заимствован из: [Celîl & Celîl 1978a: 51–53]. Существует также и в английском переводе
3. <i>Qewlê Bera</i>	[Ezdaname 1999: 210–211]	17	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
4. <i>Qewlê Behra</i>	[Laliş A 12, 2000: 248–252]	30	AS	Опубликовано Шейхом Ало Халфом, получившим текст от Бабе Хамхора
5. <i>Qewlê Behra</i>	[Bağcı 2003: 289–294]	31	AS	Записан у Бабе Шейха Илйаса Насера 04.02.1984 в Айн Сефне
6. <i>Qewlê Behra</i>	[Dewrêş 2003: 402–405]	21	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует.
7. <i>Qewlê Behra</i>	[Reşo 2004: I. 222–227]	32	AS	Записано в 1995 г. со слов Шейха Хасана, сына Шейха Бера-хима из деревни Хазава недалеко от гор Курд Даг (курд. Çi-

					уауэ <i>Kirtênc</i>). В Сирии он является известным шейхом. Ко времени транскрипции <i>каула</i> ему было за шестьдесят. Другой источник указал, что ему был 61 год. Летом 1995 г. его племянник, Шейх Асмаг, послал этот <i>каул</i> , записанный на аудиокассету, Халилу Рашио
8. <i>Qewlê Behra</i>	[EzQN 3, 2005: 44–50]	31	AS		Информация о декламаторе или источнике отсутствует
9. <i>Qewlê Behra</i>	Omarkhali FR. He опубликовано	32	RS		Этот вариант был транскрибирован автором у Марване Халила в Нинхагене, Германия, 09.12.2007. Исполнение нескольких строф автор записала на видеокассету, где Марване декламирует их под мелодию (<i>kubri</i>)
10. <i>Qewlê Dewrêş Qatani</i>	KQ&B 1974. He опубликовано	21	RS		Текст записан красными чернилами. Книга хранится в частном архиве автора
11. <i>Qewlê Dewrêş Qatani</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 349–352]	31	CS		В книге тексту присвоен номер 1689. Записан с декламации Пира Додоёе Хедера в августе 1975 г. в Тбилиси. Пир Додоёе Хедер (1905–1976), из рода Исидийа, переехал из Карской области в Тбилиси в 1918 г.
12. <i>Qewlê Dewrêş Qatani</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 422–425]	28	CS		В книге тексту присвоен номер 1704. Записано с декламации Маме Шейха Рашио в январе 1976 г. в деревне Царапат, Армения. Шейх Рашио родился в 1933 г. в деревне Шамиран в Армении. Обучался <i>каулам</i> и <i>бейтам</i> у своего отца и у Шейха Калаша — отца Дауреша
13. <i>Qewlê Dewrêş Qatani</i>	[Anqosi 2001: 82–83]	12	RS		Декламация Шейха Халафа
14. <i>Qewlê Dewrêş-Qatani</i>	[Dewrêş 2003: 257–261]	29	RS		Точная информация об источнике отсутствует
13. <i>Qewlê Be'ra</i>					
<i>Qewlê Be'ra</i>	См.: <i>Qewlê Behra</i>				
14. <i>Qewlê Beygoya (Qewlê Bêgoya)</i>					
1. <i>Qewlê Beygoya</i>	[Laliş A 20, 2003: 219–212]	38	RS		Опубликован Махмудом Серечки без какой-либо источниковедческой информации. Переиздан в: [Dipani 2012: I. 54–60]. Переложение на арабский шрифт произведено Шамо Касем

2. <i>Qewlê Bêgoya</i>	[Reşo 2004: II. 580–585]	42	AS	Этот вариант Хери Лийас Пурто отослал Халилу Рашо в апреле 1994 г.
15. <i>Qewlê Bêgoya</i>				
<i>Qewlê Bêgoya</i>	См.: <i>Qewlê Beygoya</i>			
16. <i>Qewlê Bê û Elîf</i>				
1. <i>Qewlê Bê û Elîf</i>	[Reşo 2004: I. 234–237]	14	AS	Этот вариант Хери Лийас Пурто отослал Халилу Рашо в 1997 г. без указания источника для транскрибирования. Однако источником может быть Факир Хаджи. Запись латиницей и перевод на английский язык: [Kreyenbroek and Rashow 2005: 71–73]
2. <i>Qewlê Bê û Elîf</i>	[K&R 2005: 71–73]	14	RS	Текст послан Халилу Рашо Хери Лийасом Пурто. Имеется английский перевод
17. <i>Qewlê Bîrahîmê kurê Mihemmed</i>				
<i>Qewlê Bîrahîmê Kurê Mihemmed</i>	Omorkhali FR. Не опубликовано			Автор узнала о существовании этого <i>каула</i> у Марване Халила, однако найти какую-либо его публикацию так и не удалось
18. <i>Qewlê Bîrahîm Xefîl</i>				
<i>Qewlê Bîrahîm Xefîl</i>	См.: <i>Qewlê Mîr Bîrahîm</i>			
19. <i>Qewlê Bore-borê</i>				
<i>Qewlê Bore-borê</i>	См.: <i>Qewlê Şêxê Hesemî Siltan e</i>			
20. <i>Qewlê Borêt Feqîra</i>				
<i>Qewlê Borêt Feqîra</i>	[Laliş A 22, 2005: 55–59]	21	RS	Опубликовано Мирзой Селейманом Хакари, получившим этот текст у Факира Кало (1900–1980) в 1960-е. Факир Кало, сын Факира Дженди, сын Факира Кало из дома <i>Feqîrê Boza</i> ('Факиры Боза'), Шейх Шехесена, проживал в деревне Хана

					Сор в Северном Шенгале (Синджаре). Переиздан в: [Dînanî 2012: I. 238–244]; Переложение латиницы на арабицу: Чинар Шамо Касем
21. <i>Qewlê Cêma Cîmleta (Qewlê Cîvat û Cîmlete)</i>					
1. <i>Qewlê Cêma Cîmleta</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 340–343]	25	CS	В книге тексту присвоен номер 1686. Записан с декламации Пира Додойе Хедера в августе 1975 г. в Тбилиси. Этот <i>каул</i> известен также в Ираке, где он называется <i>Qewlê Cîvat û Cîm-let</i>	
2. <i>Qewlê Cîvat û Cîmlet</i>	[Laliş A 13, 2000: 218–221]	30	RS	Опубликовано Мешуром Шамо	
22. <i>Qewlê Cîmcimî Siltan</i>					
1. <i>Qewlê Cîmcimî Siltan</i>	[Laliş A 1, 1993: 31–35]	40	AS	Опубликовано Шейхом Ало Каиди, записавшего этот <i>каул</i> у главы всех каввалов Кавала Селеймана Сево. Переиздан в: [Dinanî 2012: I. 61–67]	
2. <i>Qewlê Cîmcimî Siltan</i>	[Laliş A 6, 1996: 15–16]	10	RS	Эти строфы были опубликованы Дауде Джангире Хауери как добавочные строфы (<i>sebeg</i>) к тексту <i>каула</i> , опубликованного Шейхом Ало Каиди в: [Laliş A 1, 1993: 31–35]	
3. <i>Qewlê Cîmcimê Sultan</i>	[Dewrêş 2003: 273–279]	41	RS	Точная информация об источнике отсутствует	
4. <i>Qewlê Cîmcumî Siltan</i>	[Reşo 2004: I. 228–233]	41	AS	Опубликовано Шейхом Ало, сыном Шейха Халафа в: [Laliş A 1, 1993: 31–35]. Шейх Ало выучил этот <i>каул</i> у Кавала Се-леймана Сево	
5. <i>Qewlê Cîmcumî Siltan</i>	[K&R 2005: 350–354]	40	RS	Опубликовано в: [Laliş A 1, 1993: 31–35] Шейхом Ало, сыном Шейха Халафа, который выучил этот <i>каул</i> у Главы всех <i>кава-лов</i> Кавала Селеймана Сево. Текст имеет английский перевод	
23. <i>Qewlê Cîrgîn</i>					
<i>Qewlê Cîrgîn</i>	Omarkhali FR. Не опубли-ковано			Об этом тексте в ходе интервью автора от 13.04.2008 упоми-нал знаменитый эксперт по религиозным гимнам Факир Хаджи, Ба'дре, Иракский Курдистан	

24. <i>Qewlê Cîvatê</i>				
<i>Qewlê Cîvatê</i>	[Baqesrî 2003: 367–372]	31	AS	Записано с декламации Факира Хаджи 18.02.1979. Переиздано в: [Dînanî 2012: I. 213–218]
25. <i>Qewlê Çakê Me li Ser de</i>				
1. <i>Qewlê Çakê Me bi Ser de</i>	[Karwan 1988: 70]	35	AS	Записано Бадале Факиром Хаджи. Переиздан в: [Dînanî 2012: I. 276–281]
2. <i>Qewlê Çakê Me li Ser de</i>	[Hecî 2002: 281–287]	35	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи от Факира Хаджи
26. <i>Qewlê Çarşema Sor (Beyta Çarşemê, Qewlê Çarşembûyê)</i>				
1. <i>Qewlê Çarşema Sor</i>	[Ezdaname 1999: 106].	5	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
2. <i>Qewlê Çarşembûyê</i>	[Laliş A 21, 2004: 206–213].	47	AS	Гимн опубликован Шаро Ибрагимом Кешто, получившим его у Пира Халата Лийаса Махмудани — хранителя святыница Маме Шевана в Лалеше. Переиздан в: [Dînanî 2012: I. 368–376]
3. <i>Beyta Çarşemê</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано	43	RS	Этот бейт автор транскрибировала с декламации Марване Халила 09.12.2007, Нинхаген, Германия
4. <i>Qewlê Çarşema Sor</i>	Omarkhali, CD в приложении	3:36 мин.		Записано автором у Факира Хаджи в Бадре, Иракский Курдистан, 14.04.2008
5. <i>Qewlê Çarşemba Sor</i>	Omarkhali, CD в приложении	7:08 мин.		Полная версия текста записана автором у Шейха Карима, сына Шейха Хедера (см.: Список информаторов) в Ханке, Иракский Курдистан, 18.04.2008. На момент записи ему было примерно 40 лет. Этот <i>каул</i> декламируется во время общественных собраний и похорон
27. <i>Qewlê Çî Sibeyeke Tarî ye</i>				
1. <i>Qewlê Çî Sibeyeke Tarî ye</i>	[Laliş A 18–19, 2002: 333–329]	30	RS	Опубликовано Шейхом Дашти, сыном Шейха Зайдина из дома Шамсани, деревня Ханке, Иракский Курдистан
2. <i>Qewlê Çî Sibeyeke Tarî ye</i>	[Laliş B 20, 2003: 12]	29	RS	Текст взят с сайта www.lalish.de и опубликован в журнале без указания имени декламатора

3. <i>Qewlê Çî Sibeyêke Ji yê Tarî ye</i>	[Laliş A 25, 2006: 191–196]	30	AS	Опубликован Шейхом Дашти, сыном Шейха Зайдина. Переиздан в: [Dinanî 2012: I. 185–189]
28. <i>Qewlê Daîk û Baba (Qewlê Day û Baba)</i>				
1. <i>Qewlê Daîk û Baba</i>	[Baqesrî 2003: 340–343]	21	AS	Переиздан в: [Dinanî 2012: I. 435–438]
2. <i>Qewlê Daîk û Baba</i>	[EzQS 5, 2004: 31–34]	21	AS	Точная информация о декламаторе и источнике отсутствует.
3. <i>Qewlê Dayik û Bavan</i>	[Akbaş 2009: 119–120]	22	RS	Записано Бадале Факир Хаджи с декламации Марвана Бабири (Марване Халил) в апреле 2006, Ольденбург, Германия
29. <i>Qewlê Denûn Mîsrî</i>				
<i>Qewlê Denûn Mîsrî</i>	[Reşo 2004: I. 563–566]	21	AS	Записано Халилом Рашо у Факира Хаджи в Айнбеке, Германия, 21.04.2000
30. <i>Qewlê Dewrêşa</i>				
<i>Qewlê Dewrêşa</i>	[Anqosî 2001: 84–86]	19	RS	Декламация Шейха Халафа
31. <i>Qewlê Derwêş Adem (Qewlê Derwêş Adem û Mîr Brahîm)</i>				
1. <i>Qewlê Dewrêş Adem</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	29	RS	Записано красными чернилами. Из архива автора
2. <i>Beyta Dewrêş Adem</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 307–311]	33	CS	В книге тексту присвоен номер 1678. Записано с декламации Тафуре Шейх Мамуда в августе 1975, Тбилиси
3. <i>Qewlê Derwêş Adem û Mîr Brahîm</i>	[S&C 1979: 108–111]	33	AS	Декламация Бабе Гавана. Запись Халила Рашо. 14.08.1976, Бабера, Иракский Курдистан
4. <i>Qewlê Derwêş Adem</i>	[S&C 1995: 155–160]	33	RS	Из: [S&C 1979: 108–111]. Декламация Бабе Гавана. Запись Халила Рашо. 14.08.1976, Бабера, Иракский Курдистан. Переложение с арабского на латиницу Махмуда Идо
5. <i>Qewlê Dewrêş Adem</i>	[Ezdaname 1999: 169–173]	32	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
6. <i>Qewlê Dewrêş Adem</i>	[Džalilov 2002: 285–290]	75	RS	Джалилов (Джалил Джалил) в своей статье отмечает, что записал три варианта этой поэмы. Первый вариант см.: [Celîl & Celîl 1978b: 307–311]; второй вариант <i>Beyta Mîr Brahîmê Adem</i> записан в 1972 г. в Ереване у Хуледа, сына Шейха Ка-

					лаша, третий вариант называется <i>Qewlê Dewrêş Adem</i> и был записан в 1982 г. у Шейха Али в Сирии. Русский перевод этого варианта см. на с. 280–285
7. <i>Qewlê Dewrêş Adem</i>	[Dewrêş 2003: 239–244]	33	RS		Точная информация об источнике отсутствует. Тот же вариант <i>каула</i> , предположительно, по ошибке был опубликован в этой же книге: [Dewrêş 2003: 364–369]
8. <i>Qewlê Dewrêş Adem</i>	[Dewrêş 2003: 364–369]	33	RS		Этот же вариант см.: [Dewrêş 2003: 239–244]
9. <i>Qewlê Dewrêş Adem</i>	[Hecî 2013].	34	RS		Декламация Марване Халила (Бабири) 22.05.2013, Ольденбург, Германия. Записано и опубликовано на www.ueziden.de Ба-ладе Факиром Хаджи в 2013 г. (латировка неточная)
32. <i>Qewlê Dewrêş Hebîb</i>					
<i>Qewlê Dewrêş Hebîb</i>	[Reşo 2004: I. 360–363]	25	AS		Этот <i>каул</i> взят у Шейха Хесена Шейха Берахима в 1995 г.
33. <i>Qewlê di 'Emrekî da Mame</i>					
1. <i>Qewlê di 'Emrekî da mame</i>	[Reşo 2004: I. 368–374]	41	AS		Декламация на аудиокассету Насрата Баба Шейха (Babeşêx) Лийаса. Запись с аудиокассеты сделана Халилом Рашо. Насрат Бабаşêx Лийас и его брат Али выучили этот <i>каул</i> у своего отца Бабе Шейха Лийаса. Декламация этого <i>каула</i> , наряду с другими религиозными текстами, была записана на видеокассету
2. <i>Qewlê di Emrekî da Mame</i>	[Laliş A 24, 2006: 174–182]	43	AS		Опубликовано Мирзой Шейхом Селейманом, откорректировавшим этот <i>каул</i> по следующим источникам: записи Шейха Абдале Шейха Бери в 1994 г., Ба'шике; записи Пешимама Бабе Шейха Шейх Намане Шейх Лийаса, деревня Эсийа(н), в 1996 г., которые Мирза Шейх запросил у его сыновей в 1993 г.; со слов Шейха Хедера Шейха Берката в 1996 г., Бахзане; записи Шейха Халата Шейха Надира в 1997 г., общинная деревня (<i>komeleş</i>) Махат; тетради Шейха Хедера Кало, Хана Сор (Шенгал), который транскрибировал текст у своего покойного отца Факира Кало в 1970-е гг. Переиздан в: [Dinanî 2012: I. 259–266]

34. <i>Qewlê Dil û Aqil</i>				
<i>Qewlê Dil û Aqil</i>	[Dewrêş 2003: 341–349]	49	RS	Записано у Факира Али Чатука, Германия
35. <i>Qewlê Distrême</i>				
<i>Qewlê Distrême</i>	См.: <i>Qewlê Mala Bava</i>			
36. <i>Qewlê Dota Qadiyê Besrayê (Qewlê Dota Qaziyê Besrayê)</i>				
1. <i>Qewlê Dota Qazî</i>	[Laliş A 16, 2001: 142–150]	41	AS	Опубликован Ресаном Хасаном. Переиздан в: [Dînanî 2012: I. 47–53]. Он получил этот текст у Шейха Дашти 10.04.1999 в Иракском Курдистане
2. <i>Qewlê Dota Qadiyê Besrayê</i>	[Hecî 2002: 81–89]	46	RS	Записано с декламации Шейха Османе Турки, деревня Дехо-ла (Шенгал), декабрь 1988
37. <i>Qewlê Dota Qaziyê Besrayê</i>				
<i>Qewlê Dota Qaziyê Besrayê</i>	См.: <i>Qewlê Dota Qadiyê Besrayê</i>			
38. <i>Qewlê Dura</i>				
<i>Qewlê Dura</i>	[Laliş A 36, 2012: 60–63]	23	AS	Опубликовано Аданом Хераваи. Переложение с латинского на арабский шрифт: Чинар Шамо
39. <i>Qewlê Du Şax</i>				
<i>Qewlê Du Şax</i>	См.: <i>Qewlê Bedîla Xedara</i>			
40. <i>Qewlê 'Erd û Ezman</i>				
1. <i>Qewlê Erd û Ezman</i>	[Roj 6, 1998: 42–47]	42	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи, получившим этот текст с помощью Худеда Факира Хаджи (своего брата) и Сеймана Факира Мурада, которые взяли его из <i>кашулы</i> Худеда Джума Йатим. Переиздан в: [Hecî 2002: 293–300]
2. <i>Qewlê Erd û Ezman</i>	[Hecî 2002: 293–300]	42	RS	Этот вариант <i>каула</i> был впервые опубликован Бадале Факиром Хаджи в: [Roj 6, 1998: 42–47]. См. выше

3. <i>Qewlê Erd û Eziman</i>	[Dewrêş 2003: 415–420]	42	RS	Информация об источнике отсутствует
4. <i>Qewlê 'Erd û 'Ezman</i>	[Reşo 2004: I. 207–212]	38	AS	Записано в 1995 г. со слов Шейха Хесена, сына Шейха Берахима, который выучил этот <i>каул</i> у шейхов в горах Курд Даг. Перездан в: [Dinanî 2012: I. 361–367]
5. <i>Qewlê 'Erd û 'Ezman</i>	[K&R 2005: 386–391]	38	RS	Декламация Шейха Хесена, сына Шейха Берахима. Текст переведен на английский язык
41. <i>Qewlê Erkanê</i>				
<i>Qewlê Erkanê</i>	[Yusun 2001: 90–95]	44	RS	Информация об источнике отсутствует
42. <i>Qewlê Êzdîdê Mezin (Qewlê Ser Behrê)</i>				
<i>Qewlê Êzdîdê Mezin</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано		RS	Сокращенная версия этого <i>каула</i> () транскрибирована автором у Шейха Азизе Мераза (см.: Список информаторов) в деревне Джарарат (прежде Кархуна), Армения, 04.10.2007. Текст имеет также подзаголовок <i>Qewlê Ser Behrê</i>
43. <i>Qewlê Êzdîne Mîr (Qewlê Sê Kasanî Mest im)</i>				
1. <i>Qewlê Êzdi</i>	[Dewrêş 2003: 183–186]	24	RS	Точная информация об источнике отсутствует
2. <i>Qewlê Êzdîne Mîr</i>	[Reşo 2004: I. 495–499]	29	AS	Записан с декламации Шейха Хесена, сына Шейха Берахима. Также имеет название <i>Qewlê Sê Kasanî Mest im</i> . Перездан в: [Dinanî 2012: I. 128–132]
3. <i>Qewlê Êzdîne Mîr</i>	[K&R 2005: 184–188]	29	RS	Этот текст Халилу Рашо предоставил Шейх Хесен, сын Шейха Берахима. Текст переведен на английский язык
4. <i>Qewlê Êzdîne Mîr</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано			Текст записан автором с декламации Худеда Джум'а 'Идо 21.04.2008, в Ба 'шике, Иракский Курдистан
44. <i>Qewlê Êzîd (Qewlê Êzdîd, Qewlê Makê, Qewlê Mezin)</i>				
1. <i>Qewlê Êzîd</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	14	RS	Записано красными чернилами. Текст представлен как Вариант I. Из архива автора
2. <i>Qewlê Êzîd</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	20	RS	Записано красными чернилами. Текст представлен как Вариант II. Из архива автора

3. <i>Qewlê Êzdid</i>	[Celîl & Celîl 1978a: 26–29]	33	RS	Записан с декламации Лазгйёе Шейх Атар в январе 1973 г., деревня Толик (с 1978 г. Джрашен), область Масис, Армения. Лазгйёе Атар родился в 1929 г. в деревне Карха региона Эчмиадзин. Он является шейхом из рода Шехубакер. Его родители бежали из Синека в Дихан в 1918 г., а в 1941 г. переехали в деревню Шамирам, Армения. Ко времени записи <i>каула</i> они жили в деревне Толик, неподалеку от Еревана. В этой деревне было около 15–16 домов, принадлежащих семье Шейха Шехубакера. <i>Каулы</i> и <i>бейты</i> он изучал у своего отца Атаре Шейх Хамида, умершего в 1971 г. Их дом относится к племенни Ортели. Его отец, Атар, изучал <i>каулы</i> у своего дяди по материнской линии — факира Амо. Лазги обучился декламации <i>каулов</i> , но он не обладал глубокими знаниями в комментаторской традиции (<i>şirovekirin û me'na</i>) [Celîl & Celîl 1978a: 504]. После каждой строфы или двух следует припев (<i>teşîme</i>): <i>Siltan e, Siltan e, Sultân Sultânê hey Mêran e</i> [Celîl & Celîl 1978a: 484] ('[Он] — Султан, [Он] — Султан, Султан — Султан Святых Мужей')
4. <i>Qewlê Êzda</i>	[Êzdaname 1999: 107–110]	32	RS	Информация о декламаторе и источнике отсутствует
5. <i>Qewlê Êzîd</i>	[Yusun 2001: 97–99]	12	RS	Информация о декламаторе и источнике отсутствует
6. <i>Qewlê Êzdi</i>	[Dewrêş 2003: 191–196]	33	RS	Точная информация об источнике отсутствует
7. <i>Qewlê Mezin</i>	[Reşo 2004: I. 333–349]	117	AS	Это один из самых длинных <i>каулов</i> среди езидских религиозных текстов. Хери Лийас Пурто послал его Халилу Рашо в 1994 г. Переложение на латинский шрифт и английский перевод в: [Kreyenbroek and Rashow 2005: 157–172]
8. <i>Qewlê Makê</i>	[Reşo 2004: I. 355–359]	27	AS	Этот вариант <i>каула</i> был среди остальных текстов, которые Хери Лийас Пурто послал Халилу Рашо
9. <i>Qewlê Mezin</i>	[K&R 2005: 157–172]	117	RS	Этот текст Хери Лийас Пурто отослал Халилу Рашо в письменной форме. Текст переведен на английский язык
10. <i>Qewlê Makê</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано	8:30 мин.	VA	Этот текст автор записала 15.04.2008 в Лалеше во время годового праздника. Декламация исполнена членами <i>Meclisa Ruhani</i> ('Духовный Совет')

11. <i>Qewlê Êzîd</i>	Oparkhalî, CD в приложении	1:22 мин.	Некоторые строфы из этого каула вместе с мелодией (<i>kubrî</i>) автор записала у Худеда Джум'а 'Идо (см.: Список информаторов) 21.04.2008 в Ба шике, Ирак
12. <i>Qewlê Makê</i>	Oparkhalî, CD в приложении	4:18	Некоторые строфы этого <i>каула</i> вместе с мелодией (<i>kubrî</i>) записаны автором у Марване Халила 22.07.2009 в Нинбурге, Германия
45. <i>Qewlê Êzîd û Medehê (Qewlê ji Sultan Êzdi Didim Medehê)</i>			
1. <i>Qewlê Êzdi (Qewlê ji Sultan Êzdi Didim Medehê)</i>	[Dewrêş 2003: 187–190]	26	Точная информация об источнике отсутствует
2. <i>Qewlê Êzîd û Medehê</i>	[Reşo 2004: II. 908–918]	27	Записано Халилом Рашо 31.01.2000 в Университете Гёттингена, Германия. Декламация Факира Хедера Бараката Касо. Опубликован как Вариант I. Также <i>Çîroka Nebû Xed Nesir</i> ; <i>Qewl</i> : 914–918
3. <i>Qewlê Êzîd û Medehê</i>	[Reşo 2004: II. 919–921]	18	Декламация Шейха Али, сына Шейха Шамо. Текст неполный и содержит 18 строф (<i>sebeq</i>). Тем не менее Халил Рашо опубликовал его в качестве второго варианта этого <i>каула</i>
4. <i>Qewlê Êzîd û Medehê</i>	Oparkhalî, CD в приложении	2:27 мин.	Записано автором с декламации Марване Халила 22.07.2009, Нинбург, Германия
46. <i>Qewlê 'Ezmer Feqîn</i>			
<i>Qewlê 'Ezmer Feqîn</i>	Oparkhalî FR. Не опубликовано	7	Некоторые строфы этого каула автор транскрибировала с CD с декламацией Шейха Ростам, Ярославль, Россия
47. <i>Qewlê Firwara Melik Şêx Sin</i>			
1. <i>Qewlê Firwara Melik Şêx Sin</i>	[Dengê Êzîdiyan 2001]	5	Записан с декламации Факира Хаджи
2. <i>Qewlê Firwara Melik Şêx Sin</i>	[Hecî 2002: 323–324]	5	Записано у Факира Хаджи и впервые опубликовано в <i>Dengê Êzîdiyan</i> 8–9 в 2001 г.
3. <i>Qewlê Firwara Melik Şêx Sin</i>	[Reşo 2004: I. 471–472]	5	Этот <i>каул</i> Бадале Факир Хаджи предоставил Халилу Рашо в Ольденбурге, Германия, 22.01.2001. Он транскрибировал этот текст у своего отца Факира Хаджи в июле 2000 г.

48. <i>Qewlê Firwara Mûsa (Qewlê Mûsa, Qewlê Nebî Mûsa)</i>				
<i>Qewlê Mûsa, Qewlê Nebî Mûsa</i>	[Laliş A 5, 1995: 58–63]	39	AS	Опубликован Пиром Хедером Селейманом со слов Факира Хаджи. Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 88–90]
49. <i>Qewlê Firwara Şêx Fexir</i>				
<i>Qewlê Firwara Şêx Fexir</i>	См.: <i>Qewlê Firwarê</i>			
50. <i>Qewlê Firwarê (Qewlê Firwara Şêx Fexir, Qewlê Melek Fexredîn)</i>				
1. <i>Qewlê Melî(k) Ferx(e)dîn</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	57	RS	Записано красными чернилами. Из архива автора
2. <i>Qewlê Melek Ferxedîn</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 329–337]	63	CS	В книге тексту присвоен номер 1684. Записан с декламации Тафуре Шейх Мамуда в августе 1975 г., Тбилиси
3. <i>Qewlê Melek Ferxedîn</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 353–360]	60	CS	В книге тексту присвоен номер 1690. Записан с декламации Пира Додойе Хедера в августе 1975 г., Тбилиси
4. <i>Qewlê Melek Ferxedîn</i>	[Anqosi 2001: 57–64]	56	RS	Декламация Шейха Халафа
5. <i>Qewlê Firwarê</i>	[Hecî 2002: 344–348]	36	RS	Бадале Факир Хаджи транскрибировал этот каул у своего отца Факира Хаджи. Опубликовано в журнале <i>Reşu</i> 2 в 1994 г.
6. <i>Qewlê Firwarê</i>	[Baqesrî 2003: 360–366]	36	AS	Опубликовано в школьной программе <i>Ezdiyatî</i> . Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 156–161]
7. <i>Qewlê Melek-Ferixedîn</i>	[Dewrêş 2003: 231–238].	53	RS	Точная информация об источнике отсутствует
8. <i>Qewlê Firwarê</i>	[EzQN 1, 2005: 35–42].	36	AS	Информация о декламаторе и об источнике отсутствует
9. <i>Qewlê Firwara Şêx Fexir</i>	Omorkhali FR. Не опубликовано	2:00 мин.		Этот каул автору продекламировал Худеда Джум'а 'Идо 21.04.2008, Ба'шика, Иракский Курдистан
51. <i>Qewlê Gay û Masî</i>				
1. <i>Qewlê Gay û Masî</i>	[Laliş A 11, 1999: 208–201]	49	RS	Опубликовано Дарманом Халафом Шари. Записано с декламации Марване Бабири (Марване Халила). Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 412–420]
2. <i>Qewlê Ga û Masî</i>	[Reşo 2004: I. 252–258]	49	AS	Опубликовано Дарманом Халафом Шари в: [Laliş A 11, 1999: 208–201]

3. <i>Qewlê Gay û Masî</i>	Oparkhalî FR. Не опубликовано	52	RS	Каул был транскрибирован автором у Марване Халила 09.12.2007, Нинхаген, Германия
52. <i>Qewlê Gelya Marî</i>				
<i>Qewlê Gelyê Marî</i>	[Hecî 2013]	31	RS	Декламация Марване Халила (Бабири) 22.05.2013 г., Ольденбург, Германия. Записано и опубликовано Бадале Факиром Хаджи на сайте www.yeziden.de
53. <i>Qewlê Gêla Çar Ziman</i>				
1. <i>Qewlê Gêla Çar Ziman</i>	[S&C 1979: 108–111]	21	AS	Записано Пиром Хедером Селейманом у Факира Хаджи, сына Факира Шамо 04.03.1977, Бадре. Перевод на английский язык см.: [Mugad 1993: 465–470]
2. <i>Qewlê Gêla Çar Ziman</i>	[S&C 1995: 117–121]	21	RS	Переиздано по: [Silêman and Cindî 1979: 108–111]. Переложение с арабского на латинский шрифт: Махмуд Идо
54. <i>Qewlê Gêla Şêx Mend</i>				
1. <i>Qewlê Gêla Şêx Mend</i>	[Dengê Êzîdiyan 2001]	6	RS	Записано Бадале Факиром Хаджи у Факира Хедера Барката Касо
2. <i>Qewlê Gêla Şêx Mend</i>	[Hecî 2002: 325–326]	6	RS	Записано Бадале Факиром Хаджи у Факира Хедера Барката Касо. Опубликовано в: <i>Dengê Êzîdiyan</i> 8–9, в 2001 г.
55. <i>Qewlê Hemedê Babê</i>				
<i>Qewlê Hemedê Babê</i>	[Laliş A 6, 1996: 5–9]	35	RS	Записано Пиром Хедером Селейманом у Пира Абу Пира Хамзо из Хатари 20.11.1995, Дахук, Иракский Курдистан. Переиздан в: [Dinanî 2012: I. 33–38]
56. <i>Qewlê Herê Berê Ko Bû</i>				
<i>Qewlê Herê Berê Ko Bû</i>	[Reşo 2004: I. 259–262]	26	AS	Этот каул получен Халилом Рашо от Факира Хедера Барката 31.01.2000, Гёттинген, Германия. Рашо отмечает, что некоторые строфы этого каула утрачены

57. <i>Qewlê Hesenê Al-Tewrî</i>				
1. <i>Qewlê Hesenê al-Tewrî</i>	[S&C 1979: 54–57]	41	AS	Записано Пиром Хелером Селейманом у Факира Хаджи, сына Факира Шамо 08.04.1977, Ба'дре
2. <i>Qewlê Hesenê al-Tewrî</i>	[S&C 1995: 73–80]	41	RS	Записано Хелером Селейманом у Факира Хаджи, сына Факира Шамо, от 08.04.1977, Ба'дре. Опубликовано по: [S&C 1979: 54–57]. Переложение с арабского на латинский шрифт: Махмуд Идо
3. <i>Qewlê Hesenê al-Tewrî</i>	[EzQS 1996: 50–54]	39	RS	Точная информация о декламаторе или источнике недоступна
4. <i>Qewlê Hesenê Tewrêzî</i>	[Êzdaname 1999: 160–164]	37	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
5. <i>Qewlê Hesenê el-Tewrî</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано		RS	Полностью <i>каул</i> был транскрибирован автором у Марване Халила, Нинхаген, Германия, 09.12.2007. Марване Халил выучил этот <i>каул</i> у Мам Джамо и у Пира Ало из Шенгала. Когда в апреле 2008 г. в деревне Бабера, Иракский Курдистан, автор встретила Мам Джамо, то записала этот вариант <i>каула</i> также и у него
58. <i>Qewlê Hesenê Celê (Qewlê Hesenê Çelê)</i>				
1. <i>Beyta Hesenê Celê</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 429–433]	15	CS	В книге этот текст идет под номером 1706. <i>Beîm</i> транскрибирован с декламации Хазы Шейх Рашо, сестры Мама Шейха Рашо, в январе 1976 г., деревня Царашат, Армения. На момент записи ей было 18 лет
2. <i>Qewlê Hesenê Celê</i>	[Laliş A 7, 1997: 107–112]	29	AS	Опубликовано Дарманом Халафом из деревни Шарйа, Иракский Курдистан. Переиздано в: [Dînanî 2012: I. 68–72]
3. <i>Qewlê Hesenê Çelê</i>	Omarkhali, CD в приложении	2:27 мин.		Записано на видео автором в Ба'дре 15.04.2008 в доме у Факира Хаджи
59. <i>Qewlê Hevsarî (Qewlê Hefsarî)</i>				
1. <i>Qewlê Hefsarî</i>	[Laliş A 9, 1998: 154–159]	31	AS	Опубликовано Шейхом Халафом. Переиздано в: [Dînanî 2012: I. 302–307].

2. <i>Qewlê Hefsarî</i>	[Baqesrî 2003: 383–388]	30	AS	Опубликовано в: <i>Êzîyîyatî</i> 2005
3. <i>Qewlê Hewsarî</i>	[EzQA 5, 2005: 48–54]	30	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
60. <i>Qewlê Hey Canê</i> (a part of <i>Qewlê Makê</i>)				
1. <i>(Qewlê) Şêx Îsn û Bedro</i>	[Anqosî 2001: 22–26]	10	RS	<i>Heyî canê</i> , см. с. 23–24; объем текста 10 строф
2. <i>Qewlê Hey Canê</i>	Omarkhalî, CD в приложении	5:36 мин.		Существуют разные мнения касательно того, можно ли этот текст рассматривать отдельно. Он является частью <i>Qewlê Êzîd</i> (или <i>Qewlê Makê</i>) и практически никогда не декламировался отдельно. Однако Факир Хаджи и его сын, Бадале Факир Хаджи, считают, что этот текст следует рассматривать как отдельный религиозный гимн под названием <i>Qewlê Hey Cana</i> . <i>Karûbej</i> Марване Халил тем не менее полагает, что <i>Hey Canê</i> является частью <i>Qewlê Makê</i> . Большинство же эзидов с этим фактом не согласны. Декламация этого гимна в исполнении Факир Хаджи, вместе с его сыном и внуками Худеда Факир Хаджи и Ребаре Худеда Факир Хаджи, была записана автором на видеокамеру в Ба'дре 16.04.08
3. <i>Qewlê Hey Canê</i>	Omarkhalî, CD в приложении	8:58		Этот текст вместе с декламацией <i>Qewlê Makê</i> был записан автором во время годового праздника (<i>Çarçeta Sor</i>) 15.04.2008 в Лалеше; тексты декламировали: Бабе Чавуш, Бабе Шейх, Факир Хаджи, Бабе Гаван, Пешимам и Меджавере Исибийя. <i>Hey Cana</i> декламируется во время праздников (<i>'eyd û erefata</i>) в Лалеше и во время церемонии <i>Tawîls Gêran</i> .
61. <i>Qewlê Hezar û Yek Nav</i> (<i>Qewlê Hezar û Êk Nav</i>)				
1. <i>Qewlê Hezar û Êk Nav</i>	[EzQS 1996: 72–74]	18	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
2. <i>Qewlê Hezar û Êk Nav</i>	[Hecî 2002: 216–224]	45	RS	Записано Бадале Факиром Хаджи у Османа Турки, Дихола, 1988 г.
3. <i>Qewlê Hezar û Êk Nav</i>	[EzQS 6, 2004: 68–70]	10	AS	Точная информация о декламаторе или источнике недоступна
4. <i>Qewlê Hezar û Yek Nav</i>	[Reşo 2004: I. 213–221]	52	AS	Записано в 1995 со слов Шейха Хесена, сына Шейха Берахима из деревни Хазава, неподалеку от гор Курд Даг. В Сирии он

					является известным шейхом. Ко времени записи <i>каула</i> ему было около 60 лет. Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 468–477]
5. <i>Qewlê Hezar û Yek Nav</i>	[K&R 2005: 74–82]	53	RS		Записано с записи исполнения Шейха Хесена, сына Шейха Берахима, в 1995 г. Текст переведен на английский язык
62. <i>Qewlê Hindav de Çûme Banî</i>					
<i>Qewlê Hindav de Çûme Banî</i>	[Laliş A 26, 2007: 135–144]	50	AS		Опубликовано Шаро Ибрагимом Кешто, который получил этот <i>каул</i> от Дармана Рашо Касема из деревни Хатари 08.01.2004. Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 450–459]
63. <i>Qewlê Husêyînî Helac (Qewlê Helacê Mensûr, Qewlê Hisênê Helac)</i>					
1. <i>Qewlê H'usêyînî H'elac</i>	[Celîl & Celîl 1978a: 37–40]	27	RS		Записано с декламации Мирзы Шейха Ауло в январе 1973 г. в деревне Айгешат области Армавир, Армения. В Celîl & Celîl [1978a: 505] указывается, что он родился в 1876 г. в деревне Каракуйе региона Идир, которая была частью Сурмали. В 1918 г. он вместе со своей семьей бежал из Турции в Эчмиадзин. Сначала они остановились в Калибеглу. На момент записи текста он жил в деревне Айгашат области Армавир в Армении. Куплет в тексте повторяется после каждой строфы и имеет следующее содержание: <i>Çake, çake, çake cûda, Hsêyîn çûye ser atqat, îmana Xwêda</i> . Начиная с 22-й строфы мелодия (<i>kubir</i>) и куплет (<i>teşirîme</i>) меняются, последний приобретает следующий вид: <i>Zênare, zênare, Şêxûbekiro, zênare, hukumê feqîrî ye</i> [Celîl & Celîl 1978a: 484]
2. <i>Qewlê Helacê Mensûr</i>	[S&C 1979: 99–102]	32	AS		Декламация Баба Шейха Хаджи и Факира Хаджи 06.07.1973, Лалеш. Запись Хедера Селеймана
3. <i>Qewlê Hisênê Helac</i>	[S&C 1995: 140–145]	32	RS		Текст взят из: Silêman and Cîndî [1979: 99–102]. Переложение с арабского на латинский шрифт: Махмуд Идо. См. коммент. выше
4. <i>Qewlê Huseynî Helac</i>	[Êzdaname 1999: 216–219]	27	RS		Информация о декламаторе или источнике отсутствует
5. <i>Qewlê Husêyînî Helac</i>	[Dewrêş 2003: 287–291]	27	RS		Точная информация об источнике отсутствует

6. <i>Qewlê Hisênî Helac</i> (with Çivanoka Hezretî Seîd Fesil (Fezî))	[Reşo 2004: II. 931–944]	31	AS	Декламация Факира Хаджи и Факира Хелера Баркага Касо 07.03.2000 и 21.04.2000, Айнек, Германия. Запись Халила Рапо. Каул: 940–944. Этот текст декламируется вместе с <i>Qewlê Hisênî Helac</i> . См. также: Çivanoka Hezretî Seîd Fesil (Fezî) (вместе с <i>Qewlê Hisênî Helac</i>)
7. <i>Qewlê Huseyînî Helac</i>	[Aloian 2008: 105–108]	27	RS	Текст взят из: [Celîl & Celîl 1978a: 37–40]. Англ. перевод см.: с. 109–113
8. <i>Qewlê Hellacê Mensûr</i>	[Aloian 2008: 114–117]	28	RS	Текст взят из: [Silêman 1979: 135–139]. Англ. перевод см.: с. 117–120
64. <i>Qewlê Îmanê (Qewlê Îmanê Bi Çi Nîşane, Qewlê Nasrîdîn)</i>				
1. <i>Qewlê Îmanê</i>	[Celîl & Celîl 1978a: 49–51]	23	RS	Записан с декламации Ахмаде Шейха Осе, февраль 1973 г., деревня Куруараз (с 1978 г. Эразгавун) области Октемберян, Армения
2. <i>Qewlê Îmanê</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 417–422]	35	CS	В книге тексту присвоен номер 1703. Записан с декламации Маме Шейх Рапо, январь 1976 г., деревня Царашат, Армения. Маме Шейх Рапо родился в 1933 г. в деревне Шамирам. <i>Каулы</i> и <i>бейты</i> он изучал у своего отца и у Шейха Калаша — отца Дауреша
3. <i>Qewlê Îmanê</i>	[Kreyenbroek 1995: 194–199].	23	RS	Это другой вариант предыдущего текста. Взято из: [Celîl & Celîl 1978a: 49–51]. Текст переведен на английский язык
4. <i>Qewlê Îmanê bi çî Nîşane</i>	[EzQS 1996: 46–50]	24	RS	Точная информация о декламаторе или источнике недоступна
5. <i>Qewlê Îmanê bi çî Nîşane</i>	[EzQS 1996: 74–75]	10	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
6. <i>Qewlê Îmanê</i>	[Ezdaname 1999: 95–100]	43	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
7. <i>Qewlê Îmanê bi çî Nîşane</i>	[Hecî 2002: 224–231]	37	RS	Записано Бадале Факиром Хаджи у Османа Турки, Дехола, 1988 г.
8. <i>Qewlê Îmanê</i>	[Baqesrî 2003: 352–354]	10	AS	Опубликовано в <i>Êzîyatî</i> . Записано с декламации Пира Али Пир Селеймана 19.05.1977
9. <i>Qewlê Îmanê</i>	[Dewrêş 2003: 173–176]	25	RS	Точная информация об источнике отсутствует
10. <i>Qewlê Nasrîdîn</i>	[Reşo 2004: I. 179–184]	34	AS	Записан с декламации Шейха Ало, сына Шейха Халафа, поетившего езидов неподалеку от гор Курд Даг, Сирия. Этот

					вариант каула был записан на кассету, которая затем была передана Халилу Рашо. Текст опубликован как Вариант I.
11. <i>Qewlê Îmanê</i>	[Reşo 2004: I. 171–178]	45	AS		Записано в 1995 г. со слов Шейха Али, сына Шейха Шамо, деревня Хазвийе вблизи гор Курд Даг. На момент декламации ему было 67 лет. Этот <i>каул</i> был вместе с другими <i>каулами</i> записан на кассету, переданную Халилу Рашо Шейхом Асматом, сыном Шейха Берахима, в 1995 г. Записано Халилом Рашо. Текст опубликован как Вариант II
12. <i>Du 'a Îmanê</i>	[Reşo 2004: II. 1013–1015]	24	AS		Записано Халилом Рашо у Шейха Османа, сына Шейха Берахима, 29–30.04.1999, Детмолд, Германия. Текст заканчивается словами <i>Qewlê Îmanê bi çî nişan e</i>
13. <i>Qewlê Îmanê</i>	[K&R 2005: 83–89]	45	RS		Декламация Шейха Али, сына Шейха Шамо из деревни Хазвийе в горах Курд Даг. Халил Рашо получил эту кассету через Шейха Асмата. Текст переведен на английский язык
14. <i>Qewlê Îmanê</i>	[Akbaş 2009: 115–118]	44	RS		Записано с декламации Шейха Али (Хаджи Али) и <i>каулбежа</i> Усеве Калаша (1995 г., Херфорд, Германия)
15. <i>Qewlê Îmanê</i>	[Mehfel 1, 2010: 46–52]	32	AS		Этот вариант опубликован Шейхом Дашти, сыном Шейха Зайдина. В начале текста он указал, что тот публикуется впервые
16. <i>Du 'a Îmanê</i>	[Esker 2011: 77–80]	24	AS		Молитва транскрибирована по: Rashow [2004: II. 1013–1015]
65. <i>Qewlê Ji Şamê Têm Meclîsê</i>					
<i>Qewlê Ji Şamê Têm Meclîsê</i>	Не опубликовано				Этот <i>каул</i> упоминается Бадале Факиром Хаджи в докладе на конференции, посвященной Шейху Фахре Адея, 31.10.2008 в Ольденбурге, Германия
66. <i>Qewlê Kasa</i>					
<i>Qewlê Kasa</i>	См.: <i>Qewlê Mewlê me</i>				

67. <i>Qewlê Kenîya Mara (Şîxadî Şêxê Şara)</i>				
1. <i>Qewlê Kenîya Mara</i>	[Roj 2, 1997: 14–21]	45	RS	Этот вариант <i>каул</i> находился в собрании Хери Лийаса Пурто (деревня Ба‘дре), который послал его Халилу Рашо в апреле 1994 г. Он сказал, что текст транскрибирован с декламации человека, принадлежащего к дому Шейха Авдала Бозани, в 1994 г. Переиздано в: [Kteuyenbroek and Rashow 2005: 391–398]. Марване Халил сообщил автору, что у этого гимна имеется другое название
2. <i>Qewlê Kenîya Mara</i>	[Dewrêş 2003: 374–379]	45	RS	Точная информация об источнике отсутствует
3. <i>Qewlê Kenîya Mara “Şîxadî Şêxê Şara”</i>	[Reşo 2004: I. 425–431]	44	AS	Записано Хери Лийасом Пурто у человека из дома Шейха Авдале Бозани в 1994 г.
4. <i>Qewlê Kenîya Mara</i>	[K&R 2005: 391–398]	44	RS	Текст из собрания Хери Лийаса Пурто, переданный Халилу Рашо. Текст переведен на английский язык
68. <i>Qewlê Koçeka</i>				
1. <i>Qewlê Koçeka</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 338–339]	14	CS	В книге тексту присвоен номер 1685. Записан с декламации Пира Додойе Хедера в августе 1975 г. в Тбилиси. Пир Додойе Хедер (1905–1976), из рода Исибийа, переехал из Карса в Тбилиси в 1918 г.
2. <i>Qewlê Koçeka</i>	[Руденко 1982: 133–134]	11	RS	Перевод на рус. язык см.: с. 136–137. Текст декламируют перед тем, как опустить гроб в землю
3. <i>Qewlê Koçeka</i>	[Ezdaname 1999: 178]	7	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
4. <i>Qewlê Koçeka</i>	[Anqosî 2001: 77–78]	12	RS	Декламация Шейха Халафа
5. <i>Qewlê Koçeka</i>	[Hecî 2002: 353–354]	4	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
6. <i>Qewlê Kûçekan</i>	[Dewrêş 2003: 322–324]	14	RS	Записано с декламации Шейха Фатлана
7. <i>Qewlê Koçeka</i>	Omarkhali FR. He опубликовано	12	RS	Этот <i>каул</i> автор полностью транскрибировала у Пира Алихане Али 04.10.2007, Камышлу, Армения
69. <i>Qewlê Kofa (Qewlê Pîrê Libnana, Qewlê Dîlê Mun î bi Kovan e)</i>				
1. <i>Beyta Pîrê Libnana</i>	[Dewrêş 2003: 430–431].	11	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует

2. <i>Qewlê Kofa</i>	Omorkhali FR. Не опубликовано	6	RS	Несколько строф из этого каула автор транскрибировала у Марване Халила 22.07.2007 г., Ольденбург, Германия. Другие названия каула — <i>Qewlê Kofîya</i> или <i>Qewlê Pîrê Libnana</i> . Иногда он называется по первой строке: <i>Qewlê Dilê Min î bi Kovan e</i>
70. <i>Qewlê Lawê Pîran (Qewlê Lawikê Pîran)</i>				
1. <i>Qewlê Lawê Pîran</i>	[Laliş A 25, 2006: 175–190]	78	AS	Опубликовано Шейхом Ало, сыном Шейха Халафа. Перездано в: [Dinanî 2012: I. 169–184]
2. <i>Qewlê Lawikê Pîran</i>	Omorkhali FR. Не опубликовано	77	RS	Автор транскрибировала этот вариант у Марване Халила, Нинбург, 21.07.2009. По мнению декламатора, этот каул является одним из важнейших в езидизме
71. <i>Qewlê li Ser Tofanê</i>				
<i>Qewlê li ser Tofanê</i>	Omorkhali FR. Не опубликовано		RS	Полностью этот каул транскрибирован автором у Марване Халила 09.12.2007 г., Нинхаген, Германия
72. <i>Qewlê Makê</i>				
<i>Qewlê Makê</i>	См.: <i>Qewlê Êzîd</i>			
73. <i>Qewlê Mala Bava (Qewlê Xoş Malê Bava, Qewlê Distîrême)</i>				
1. <i>Qewlê Xoş Mala Bavani</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	11	RS	Записано красными чернилами. Из архива автора.
2. <i>Qewlê Mala Bava</i>	[Celîl & Celîl 1978a: 18–21]	25	RS	Записано с декламации Айлазе Пира Рашо в 1973 г. в деревне Мурад Тапа области Абовян (с 1978 г. — Наири), Армения. (<i>Eva Qewla Qewlê mala Omerxala ne, Omerxala hemû malê şêxa ra tene hesabkirinê çewa mala mezin. Lema jî mala Omerxala ra divên Mala Bava</i> [Celîl & Celîl 1978a: 483] ('Этот каул является каулом дома Омархала. Для всех домов шейхов Омархала считается великим домом. Вот почему дом Омархала называется «Отцовский Дом» (<i>Mala Bava</i>))

3. <i>Qewlê Xoş Malê Bava</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 344–348]	31	CS	В книге тексту привоен номер 1688. Записан с декламации Пира Додойе Хедера в Тбилиси в августе 1975 г. Пир Додойе Хедер (1905–1976) происходит из рода Исибийа
4. <i>Distîrême</i>	[Laliş A 7, 1997: 126–123]	20	RS	Записано (03.11.1995, Ба'дре) и опубликовано Бадале Факиром Хаджи. Переиздано в: [Hecî 2002: 258–261]
5. <i>Qewlê Mala Bava</i>	[Êzdaname 1999: 222–226]	25	RS	Информация об источнике отсутствует
6. <i>Qewlê Mala Bava</i>	[Laliş B 16, 2001: 12]	24	RS	Этот вариант получен от Усеве Калаша
7. <i>Qewlê Xoş Malê Bava</i>	[Anqosî 2001: 8–73]	23	RS	Декламация Шейха Халафа. Запись К. Анкоси
8. <i>Distîrême</i>	[Hecî 2002: 258–261]	20	RS	Записано 03.11.1995 Бадале Факиром Хаджи
9. <i>Qewlê Distîrême (Xoş Malê Babane)</i>	[Bağcı 2003: 334–339]	29	AS	Записано у Факира Хаджи 04.07.1979, Лалеш
10. <i>Qewlê Mala Bava</i>	[Dewrêş 2003: 398–402]	26	RS	Информация об источнике отсутствует
11. <i>Qewlê Xoş Malê Bava</i>	[Reşo 2004: I. 402–406]	32	AS	Записан с декламации Шейха Хесена Шейха Берахима. Текст опубликован как Вариант I. Второй вариант называется <i>Qewlê Şêx Adî</i> , третий — <i>Qewlê Distîrême</i>
12. <i>Qewlê Şêx Adî</i>	[Reşo 2004: I. 407–409]	17	AS	Этот вариант гимна Хери Лийас Пурто отослал Халилу Рашо. Текст опубликован как Вариант II. Первый вариант называется <i>Qewlê Xoş Malê Bava</i> . Еще один вариант этого <i>каула</i> см.: <i>Xoş Malê Bava</i> . Вариант I
13. <i>Qewlê Distîrême</i>	[Reşo 2004: I. 410–413]	28	AS	Этот вариант Хери Лийас Пурто отослал Халилу Рашо. Текст опубликован как Вариант III. Первый вариант называется <i>Qewlê Xoş Malê Bava</i> (см.: <i>Qewlê Xoş Malê Bava</i> . Вариант I); второй вариант называется <i>Qewlê Şêx Adî</i> (See <i>Qewlê Şêx Adî</i> . Вариант II)
14. <i>Qewlê Şîxadî Xalis im</i>	[Reşo 2004: I. 414–417]	25?	AS	Этот вариант гимна Хери Лийас Пурто отослал Халилу Рашо. Текст опубликован как Вариант IV. Вариант I называется: <i>Qewlê Xoş Malê Bava</i> (см.: <i>Xoş Malê Bava</i> . Вариант I); Вариант II: <i>Qewlê Şêx Adî</i> (See <i>Qewlê Şêx Adî</i> . Вариант II). См. также: <i>Qewlê Distîrême</i> . Вариант I
15. <i>Qewlê Distîrême</i>	[EzQN 2, 2005: 25–31]	28	AS	Точная информация о декламаторе и источнике отсутствует

16. <i>Qewlê Distrême</i>	Оmarkhali FR. Не опубликовано			Этот вариант записан на видеокассету Бадале Факиром Хаджи. Декламация с мелодией (<i>kubrtî</i>) выполнена Факиром Хаджи, сыном Факира Шамо, а затем Бабе Чавишем. Во время пребывания в доме Факира Хаджи в апреле 2008 г. автору была предоставлена копия этой видеозаписи
17. <i>Qewlê Xoş Malê Bava</i>	[Omarkhali 2009: 140–144]	30	RS	Переложение текста с кириллицы на латинский шрифт выполнено автором по: Celil & Celil [1978b: 360–366]
18. <i>Qewlê Distrême</i>	[Omarkhali 2009: 151–154]	26	RS	Этот вариант был прислан автору Шейхом Каримом, сыном Шейха Хедера, которому на тот момент было 45 лет. Он живет в деревне Херава, Иракский Курдистан. Владеет собранием религиозных текстов. Переложение на латинский шрифт: Кован Ханки, 20.02.2009 г., Ханке, Иракский Курдистан.
19. <i>Qewlê Mala Bava</i>	Omarkhali, CD to the book	1:52 мин.		Несколько строф из этого <i>каула</i> автор записала с декламации Марване Халила 22.07.2009 г., Нинбург, Германия
74. <i>Qewlê Mal û Mêra (Qewlê Hey Mal û Mêran)</i>				
<i>Qewlê Mal û Mêra</i>	[Reşo 2004: I. 468–470]	14	AS	Этот <i>каул</i> Хери Лийас Пурто послал Халилу Рашо в 1997 г.
75. <i>Qewlê Meha(n) (Qewlê Mehên Salê)</i>				
1. <i>Qewlê Meha</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	51	RS	Этот вариант <i>каула</i> записан красными чернилами. Из архива автора
2. <i>Qewlê Meha</i>	[Laliş A 2–3, 1994: 22–32].	59	AS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи (с. 18–33). Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 350–360]
3. <i>Qewlê Mehan</i>	[Êzdaname 1999: 101–105]	39	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
4. <i>Qewlê Mehên Salê</i>	[Yusun 2001: 168–173]	39	RS	Информация об источнике отсутствует
5. <i>Qewlê Meha</i>	[Hecî 2002: 142–150]	60	RS	Записано Бадале Факиром Хаджи у Пира Абозе Хатари, Ба'дре, 17.06.1990
6. <i>Qewlê Meha</i>	[Reşo 2004: I. 263–272]	63	AS	Этот же <i>каул</i> впервые был опубликован в статье Бадале Факиром Хаджи (с. 18–33) в: [Laliş A 2–3, 1994: 22–32]

76. <i>Qewlê Mela Ebû Bekîr</i>				
1. <i>Qewlê Mela Ebû Bekîr</i>	[Reşo 2004: I. 541–545]	30	AS	Из собрания <i>каулов</i> , переданных Халилу Рашо Хери Лийасом Пурто в апреле 1994 г.
2. <i>Qewlê Mala Abû Bekîr</i>	[K&R 2005: 173–178]	30	RS	Текст послан Халилу Рашо Хери Лийасом Пурто в письменной форме. Текст переведен на английский язык
77. <i>Qewlê Melek Ferxêdîn</i>				
5. <i>Qewlê Melek-Ferixêdîn</i>	См.: <i>Qewlê Firwarê</i>			
78. <i>Qewlê Melek Salim</i>				
<i>Qewlê Melek Salim</i>	[Reşo 2004: I. 326–328]	14	AS	Из собрания религиозных текстов, посланных Халилу Рашо Бабе Шеваном 19.05.2001. Относится к тем 8 <i>каулам</i> и <i>касыдам</i> , посланным 19.05.2001 Мала Халилом, которые, по его словам, он выучил в 1928 г. у Бабе Чавуша Пира Чарута. Скорее всего, этот текст не является аутентичным, но имеет позднейшее происхождение
79. <i>Qewlê Melek Şêx Sin</i>				
1. <i>Qewlê Melek Şêx Sin</i>	[S&C 1979: 90–92]	27	AS	Взято из книги Шейха Рашо Шейха Хесени, которая находилась во владении Халила Рашо. Очевидно, собиратели текстов имели в виду, что эта книга является рукописью, которую они называли <i>keşkil</i>
2. <i>Qewlê Melek Şêx Sin</i>	[S&C 1995: 125–129]	27	RS	Переложение с арабского на латинский шрифт: Махмуд Идо. См. коммент. в: [Silêman and Cindî 1979: 90–92]
3. <i>Qewlê Melek Şêx Sin</i>	[Kreyenbroek 1995: 250–255]	27	RS	Перездано по: [Silêman and Cindî 1979: 90–92]. Текст переведен на английский язык
4. <i>Qewlê Melek Şêx Sin</i>	[EzQS 1996: 56–59]	26	RS	Точная информация о декламаторе или источнике недоступна
5. <i>Qewlê Melek-Şêxisin</i>	[Dewrêş 2003: 223–230]	44	RS	Точная информация об источнике отсутствует
6. <i>Qewlê Melik Şêxisin</i>	[ŞFA 2009: 49–51]	24	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует Опубликовано без разбивки на строфы Аскаре Бойником во введении к книге [ŞFA 2009: 8–51]

80. <i>Qewlê Mersûma Barî</i>				
<i>Qewlê Mersûma Barî</i>	[Reşo 2004: II. 595–598]	19	AS	Из собрания религиозных текстов, посланных Халилу Рашо Бабе Шеваном 19.05.2001 г. Относится к тем 8 <i>каулам</i> и <i>касыдам</i> , посланным 19.05.2001 г. Мала Халилом, которые, по его словам, он выучил в 1928 г. у Бабе Чавуша Пира Чаруга. Скорее всего, этот текст не является аутентичным, но имеет позднейшее происхождение
81. <i>Qewlê Mest im ji Qedehe</i>				
<i>Qewlê Mest im ji Qedehe</i>	См.: <i>Qewlê Şêşims</i>			
82. <i>Qewlê Mezin</i>				
<i>Qewlê Mezin</i>	См.: <i>Qewlê Êzîd</i>			
83. <i>Qewlê Mewlê me (Qewlê Kasa)</i>				
<i>Qewlê Mewlê me (Qewlê Kasa)</i>	[Reşo 2004: II. 945–952]	55	AS	Часто этот <i>каул</i> имеет название <i>Qewlê Kasa</i> . Во время поисковых исследований в Ба'шике и Бахзане <i>кавалы</i> называли его <i>Qewlê Kasa</i> . <i>Qewlê Kasa</i> , как Факир Хедер Баркат сказал Халилу Рашо, должен содержать 67 строф (<i>sebeq</i>). Однако Факир Хедер Баркат продублировал Халилу Рашо этот <i>каул</i> в объеме 55 строф 07.03.2000 г., Айнбек, Германия
84. <i>Qewlê Mirîdê (Qewlê Mirîdîyê)</i>				
1. <i>Qewlê Mirîdîyê</i>	[Dewrêş 2003: 406–410]	26	RS	Информация об источнике отсутствует
2. <i>Qewlê Mirîdê</i>	[Reşo 2004: II. 591–594].	30	AS	Записано Халилом Рашо у Шейха Али, сына Шейха Шамо (67 лет)
3. <i>Qewlê Mirîdîyê</i>	[K&R 2005: 292–296].	30	RS	Декламация Шейха Али, сына Шейха Шамо. Текст переведен на английский язык
4. <i>Qewlê Mirîdî</i>	[Laliş A 28, 2008: 225–230].	32	AS	Опубликовано Мирзой Селейманом Хакари. Записано им же у Бабе Пешимама Шейха Намана 25.12.1996. Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 242–247]

85. <i>Qewlê Miskîno Jaro</i>				
1. <i>Qewlê Miskîno Jaro</i>	[S&C 1979: 66–67].	12	AS	Опубликовано в: [Hawar 5, 1933] в Дамаске Камераном Ба-дерханом под названием <i>Navê nivêjen êzîdîya</i> («Названия езидских молитв»)
2. <i>Qewlê Miskîno Jaro</i>	[S&C 1995: 94–96].	12	RS	Переиздано по: [S&C 1979: 66–67]. Переложение с арабского на латинский шрифт: Махмуд Идо
3. <i>Qewlê Miskîno Jaro</i>	[Kreyenbroek 1995: 306–309].	15	RS	Взято из: Silêman and Cindî [1979: 66–67]. Текст переведен на английский язык
4. <i>Qewlê Miskîno Jaro</i>	[Laliş A 7, 1997: 99–106].	33	AS	Опубликовано Хери Бозани
5. <i>Qewlê Miskîno Jaro</i>	[Êzdaname 1999: 158–159].	12	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
6. <i>Qewlê Miskîno Jaro</i>	[Dewrêş 2003: 372–373].	11	RS	Точная информация об источнике отсутствует
7. <i>Qewlê Miskîno Jaro</i>	[Reşo 2004: II. 646–651].	39	AS	Из собрания <i>каулов</i> , переданных Халилу Рашо Хери Лийасом Пурто в апреле 1994 г.
8. <i>Qewlê Miskîno Jaro</i>	[EzQN 3, 2005: 64–68].	22	AS	Точная информация об источнике отсутствует. Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 208–212]
9. <i>Qewlê Miskîno Jaro</i>	Omarkhalî FR. Не опубликовано			Записано на видеокассету автором у Марване Халила, 04.02.2007, Ольденбург, Германия. Декламация выполнена под мелодию (<i>kubrt</i>)
86. <i>Qewlê Miskîn Tajdîn</i>				
1. <i>Qewlê Miskîn Tajdîn</i>	[Hecî 2002: 306–318]	73	RS	Записано Бадале Факиром Хаджи у Факира Хаджи в 1989 г., Ба'дре
3. <i>Qewlê Miskîn Tajdîn</i>	[Reşo 2004: I. 448–456]	74	AS	Впервые опубликовано Бадале Факиром Хаджи в журнале <i>Karwan</i> 1988. <i>Каул</i> сопровождается легендой. См.: <i>Çîroka Miskîn Tajdîn</i>
4. <i>Qewlê Miskîn Tajdîn</i>	[Laliş A 24, 2006: 158–172]	89	AS	Опубликовано Йусефом Бари, получившим этот <i>каул</i> от Шейха Амира Шейха Лийаса из Ба'шике. Записано им же при поддержке Шейха Дашти из Ханка Кавен ('старая Ханка'). Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 18–32]

5. <i>Qewlê Miskîn Tajîdîn</i>	Omarkhalî, CD to the book	1:39 мин.	Некоторые строфы этого <i>каула</i> записаны автором с декламации Марване Халила, Нинбург, 22.07.2009	
87. <i>Qewlê Mişetê</i>				
<i>Qewlê Mişetê</i>	[Laliş A 17, 2002: 236–231]	33	RS	Опубликовано Шейхом Ало Халафом. Переиздано в: [Dînanî 2012: I. 406–411]
88. <i>Qewlê Miştaqê Sê Bor im</i>				
1. <i>Qewlê Miştaqê Sê Bor im</i>	[Laliş A 11, 1999: 138–145]	48	AS	Опубликовано Шейхом Ало Халафом. Переиздано в: [Dînanî 2012: I. 267–275]
2. <i>Qewlê Miştaqê Sê Bor im</i>	[Baqesrî 2003: 325–333]	49	AS	Записано у Бабе Шейха Илйаса 28.06.1996, Айн Сефне
3. <i>Qewlê Miştaqê Sê Bor im</i>	[EzQN 1, 2005: 53–62]	48	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
89. <i>Qewlê Mizgîna Mêra</i>				
3. <i>Qewlê Mizgîna Mêra</i>	См.: <i>Qewlê Mizgîniyê</i>			
90. <i>Qewlê Mizgîniyê (Qewlê Mizgîna Mêra, Qewlê Stiya Ês)</i>				
1. <i>Qewlê Mizgîna</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	22	RS	Записано красными чернилами. Из архива автора
2. <i>Qewlê Mizgîniyê</i>	[Celîl & Celîl 1978a: 21–23]	17	RS	Записан с декламации Айлазе Пир Рашо в 1973 г., деревня Мурад Тапа, Армения
3. <i>Qewlê Mizgîna Mêra</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 324–329]	38	CS	В книге тексту присвоен номер 1683. Записан с декламации Тафуре Шейха Мамуда в августе 1975 г., Тбилиси.
4. <i>Qewlê Stiya Ês</i>	[Laliş A 6, 1996: 10–13].	35	RS	Опубликовано Шейхом Ало Халафом. Переиздано в: [Dînanî 2012: I. 110–115]. Переложение латиницы на арабицу: Шамо Касем
5. <i>Qewlê Mizgîniyê</i>	[Ezdaname 1999: 220–221]	17	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
6. <i>Qewlê Mizgîniya Mêra</i>	[Anqosî 2001: 73–76]	26	RS	Декламация Шейха Халафа
7. <i>Qewlê Mizgîniyê</i>	[Dewrêş 2003: 294–296]	17	RS	Точная информация об источнике отсутствует
8. <i>Qewlê Stiya Ês</i>	[Reşo 2004: I. 546–551]	35	AS	Впервые опубликовано в: [Laliş A 6, 1996: 10–13]
9. <i>Qewlê Mizgîna Mêra</i>	Не опубликовано	42	AS	Записано Халилом Рашо. Не опубликовано

91. <i>Qewlê Mîr Bîrahîm (Qewlê Bîrahîm Xelîl)</i>				
1. <i>Qewlê Mîr Bîrahîm</i>	[S&C 1979: 112–114]	29	AS	Декламация Бабе Гавана Дауреша Шейха Хасо. Записано Халилом Рашо 14.08.1976, деревня Бабера, Иракский Курдистан.
2. <i>Qewlê Bîrahîm Xelîl</i>	[Laliş A 2–3, 1994: 10–17]	48	AS	Опубликовано Пурто в журнальной статье [Laliş A 6–17, 1994: 10–17]. Он утверждает, что взял этот <i>каул</i> с <i>каикуля</i> дома Шейха Рашо (<i>keşkûla Şêx Reşo</i>) в 1982 г. Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 73–81]
3. <i>Qewlê Mîr Bîrahîm</i>	[S&C 1995: 161–165]	29	RS	Декламация Бабе Гавана. Записано Халилом Рашо в 14.08.1976, деревня Бабера. Переложение с арабского на латинский шрифт: Махмуд Идо
4. <i>Qewlê Mîr Bîrahîm</i>	[Êzdaname 1999: 174–177]	32	RS	Информация о декламаторе и об источнике отсутствует
5. <i>Qewlê Mîr Bîrahîm yê Adema</i>	[Dewrêş 2003: 244–249]	31	RS	Точная информация об источнике отсутствует
6. <i>Qewlê Bîrahîm Xelîl û Nemrûd</i>	[Reşo 2004: I. 278–302]	89	AS	Из собрания <i>каулов</i> , переданных Халилу Рашо Хери Лийасом Пурто в апреле 1994 г. Предположительно, записано с декламации Факира Хаджи, сына Факира Шамо, или взято из <i>каикуля</i> дома Шейха Рашо (<i>keşkûla Şêx Reşo</i>), сына Шейха Хасана. Опубликовано как Вариант I в сопровождении <i>Çîrok</i>
7. <i>Qewlê Bîrahîm Xelîl û Nebî Simayîl</i>	[Reşo 2004: I. 303–311]	59	AS	Из собрания <i>каулов</i> , переданных Халилу Рашо Хери Лийасом Пурто в апреле 1994 г. Предположительно, записано с декламации Факира Хаджи, сына Факира Шамо, или взято из <i>каикуля</i> дома Шейха Рашо, сына Шейха Хасана. Текст опубликован как Вариант II
8. <i>Qewlê Bîrahîm Pêxember</i>	[Reşo 2004: I. 318–321]	18	AS	Вариант был предоставлен Халилу Рашо Бабе Шеваном 19.05.2001. Текст опубликован как Вариант III. (Подробнее об этом см.: сноска I в: [Rashow 2004: 318].) Относится к тем 8 <i>каулам</i> и <i>касыдам</i> , посланным 19.05.2001 г. Мала Халилом, которые, по его словам, он выучил в 1928 г. у Бабе Чавуша

					Пира Чаруга. Скорее всего, этот текст не является аутентичным, но имеет позднейшее происхождение
9. <i>Qewlê Mîr Brahîm</i>	[Hecî 2013]	29	RS		Декламация Марване Халила (Бабири) 22.05.2013, Ольденбург. Записано и опубликовано на www.ueziden.de Бадале Факиром Хаджи в 2013 г. (датировка неточная)
92. <i>Qewlê Muhra Mêra</i>					
<i>Qewlê Muhra Mêra</i>	[Laliş A 12, 2000: 312–309]	35	RS		Записано и опубликовано К. Х. Эздиханом у Кавала Хесена Кавала Лийаса 24.09.1999, Сина, Иракский Курдистан. Текст переиздан в: [Dinanî 2012: I. 190–195]
93. <i>Qewlê Mûsa Pêxember</i>					
1. <i>Qewlê Mûsa Pêxember</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 366–368]	16	CS		В книге тексту присвоен номер 1692. Записан с декламации Пира Додойе Хедера в августе 1975 г., Тбилиси
2. <i>Qewlê Mûsa Pêxember</i>	[Silêman 1985: 123–126]	19	AS		Декламация Факира Хаджи, сына Факира Шамо, Бадре. Запись Пира Хедера Селеймана. Последний отмечает, что много раз слышал этот <i>каул</i> от Пира Мар'ана и Кочака Селеймана
3. <i>Qewlê Mûsa</i>	[Laliş A 5, 1995: 58–63]	40	AS		Опубликовано Пиром Хедером Селейманом со слов Кочака Селеймана
4. <i>Qewlê Mûsa</i>	[Reşo 2004: II. 642–645]	20	AS		Из собрания <i>каулов</i> , переданных Халилу Рашо Хери Лийасом Пурто в апреле 1994 г.
5. <i>Qewlê Mûsa</i>	[K&R 2005: 360–363]	20	RS		Из собрания религиозных текстов, переданных Халилу Рашо Хери Лийасом Пурто. Текст переведен на английский язык
94. <i>Qewlê Mûsa Pêxember û Xidirê Zênde</i>					
<i>Qewlê Mûsa Pêxember û Xidirê Zênde</i>	[Reşo 2004: I. 329–332]	23	AS		Предоставлен Халилу Рашо Бабе Шеваном 19.05.2001 г. Последнему в незаконченном виде <i>каул</i> достался от отца. Его отец, в свою очередь, утверждал, что выучил <i>каул</i> в 1928 г. у Пира Чаруга Бабе Чавуша. Относится к упомянному выше 8 <i>каулам</i> и <i>касыдам</i> . Не является аутентичным

95. <i>Qewlê Nadir</i>			
<i>Qewlê Nadir</i>	[Laliş A 23, 2005: 172–178]	36 AS	Опубликовано Мирзой Селейманом Хакари. Записано Касемом Хасеном Хале со слов Факира Кало в 1960-е гг., деревня Хана Сор, Шенгал. Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 231–237]. Динани отмечает, что текст в его публикации был «откорректирован» <i>калбежем</i> Марване Халилом и хранителем (<i>mîce-wir</i>) Джамо
96. <i>Qewlê Nebî Mihemed</i>			
<i>Qewlê Nebî Mihemed</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	16 RS	Записано красными чернилами. Из архива автора
97. <i>Qewlê Nebî Simayîl</i>			
<i>Qewlê Nebî Simayîl</i>	См.: <i>Qewlê Simail Pêxember</i>		
98. <i>Qewlê Nefsê</i>			
1. <i>Qewlê Nefsê</i>	[S&C 1995: 86–90]	23 RS	Записано Бабе Шейхом 27.06.1973. Переложение с арабского на латинский шрифт: Махмуд Идо
2. <i>Qewlê Nefsê</i>	[Laliş A 20, 2003: 198–203]	32 AS	Опубликовано Шаро Ибрагимом Кешто. Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 296–301]
99. <i>Qewlê Nefs û Aqil</i>			
<i>Qewlê Nefs û Aqil</i>	См.: <i>Qewlê Axiretê</i>		
100. <i>Qewlê Newrozê</i>			
1. <i>Qewlê Newrozê</i>	[Êzdaname 1999: 139–141]	20 RS	Информация о декламаторе и источнике отсутствует
2. <i>Qewlê Newroz</i>	[Laliş B 15, 2001: 18]	19 RS	Информация об источнике отсутствует Текст, очевидно, не является аутентичным

101. <i>Qewlê Nuh Pêxember</i>				
<i>Qewlê Nuh Pêxember</i>	[Reşo 2004: I. 322–325]	23	AS	Из собрания религиозных текстов, посланных Халилу Рашо Бабе Шеваном 19.05.2001 г. Относится к упомянутым 8 <i>каулам</i> и <i>касыдам</i> , посланным 19.05.2001 г. Мала Халилом, которые, по его словам, он выучил в 1928 г. у Бабе Чавуша Пира Чаруга. Скорее всего, этот текст не является аутентичным, но имеет позднейшее происхождение
102. <i>Qewlê Omer Xale û Hesin Çinêrî</i>				
1. <i>Qewlê Omer Xale û Hesin Çinêrî</i>	[Laliş A 16, 2001: 151–157]	42	AS	Текст взят у Шейха Ало Шейха Халафа (из дома <i>Şêxê Babikê Şemsa</i>). Последний транскрибировал этот <i>каул</i> у Пира Маджиды (из рода Омархали) из деревни Факира в Африне, Сирия. Переиздан в: [Dinani 2012: I. 39–46]
2. <i>Qewlê Omerxala</i>	[Reşo 2004: I. 535–540]	36	AS	<i>Каул</i> предоставлен Халилу Рашо Факиром Хаджи 22.01.2001 г. Запись Хери Факира Османа (Пир Омархали). Информация о том, где он взял этот <i>каул</i> , отсутствует. Он родился в деревне Эсийа(н), в Иракском Курдистане, но теперь живет в Германии
3. <i>Qewlê Omer Xale û Hesin Çinêrî</i>	[Omarkhali 2009: 109–115]	42	RS	Записано на латинский шрифт. Опубликовано и переиздано по: [Laliş A 16, 2001: 151–157]
4. <i>Qewlê Omerxala</i>	[Omarkhali 2009: 123–128]	36	RS	Записано на латинский шрифт и переиздано по: Rashow [2004: I. 535–540]
5. <i>Qewlê Omerxala</i>	[Omarkhali 2009: 129–134]	36	RS	Полный вариант <i>каула</i> был транскрибирован Кованом Ханке и послан автору Шейхом Дашти, сыном Шейха Зайдина (<i>Şêxê Şemsa</i>). Шейх Дашти родился в Ираке. Он писал, что этот религиозный текст был транскрибирован в 1988 г. у шейха из Шенгала, имя которого он забыл
6. <i>Qewlê Omerxala</i>	[ŞFA 2009: 266–270]	36	RS	Переиздано по: [Omarkhali 2009: 129–134] в статье автора и Кована Ханки <i>Mêodeke Şirovekirina Têkistên Dinî yên Êzdiyan</i> («Метод интерпретации религиозных текстов езидов») [ŞFA 2009: 254–287]

7. <i>Qewlê Omexxala</i>	[Omarkhali 2009: 117–122].	36	RS	Записано на видео со слов Факира Кало (из рода Омархали, см.: Список информаторов) и транскрибировано автором в Ольденбурге, Германия
8. <i>Qewlê Omexxali</i>	Omarkhali, Ch. V.	42	RS	Декламация Пира Маджида (из рода Омархали), деревня Факира, Сирия. Опубликовано с использованием арабского шрифта: [Laliş A 16, 2001: 151–157]
9. <i>Qewlê Omexxali</i>	Omarkhali, CD в приложении.	2:42		Видеозапись исполнения Факира Кало (из рода Омархали, см.: Список информаторов) осуществлена автором в Ольденбурге, Германия, 16.12.2007
10. <i>Qewlê Omexxali</i>	Omarkhali, Ch. V. and Omarkhali, CD в приложении.	36	RS	Видеозапись исполнения Факира Али, сына Факира Усева (из рода Омархали, см.: Список информаторов) осуществлена автором 03.03.2008, Целле, Германия
11. <i>Qewlê Omexxali</i>	Omarkhali, Ch. V.	36	RS	Декламация Хери Факира Османа (из рода Омархали). Он родился в деревне Эсийа, Иракский Курдистан. Ныне проживает в Германии. Опубликовано в: [Rashow 2004: I. 535–540]
12. <i>Qewlê Omexxali</i>	Omarkhali, Ch. V.	36	RS	Предоставлено автору Шейхом Дашти, сыном Шейха Зайдина (из дома Шейха Шамса), проживающим в Иракском Курдистане. Он записал этот <i>каул</i> около 1990 г. у неизвестного шейха из Шенгала. Переиздано по: [Omarkhali 2009: 129–134]
103. <i>Qewlê Pedşayî (Qewlê Padîşayî)</i>				
1. <i>Qewlê Pedşayî</i>	[Roj 3, 1997: 36–42].	42	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи. Переиздано через пять лет им же в: [Hecî 2002: 201–208]. Автор гимна неизвестен. Текст, предположительно, нового сочинения
2. <i>Qewlê Pedşay</i>	[Laliş A 8, 1997: 111–119].	43	AS	Опубликовано Хери Бозани. Записано у Шейха К. Переиздано в: [Dînanî 2012: I. 496–502]
3. <i>Qewlê Xwedanan</i>	[Êzdaname 1999: 154–157].	34	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует. Идентичен аналогичному тексту из <i>Qewlê Padîşa</i> . Издатель изменил некоторые слова арабского происхождения
4. <i>Qewlê Pedşayî</i>	[Hecî 2002: 201–208]	42	RS	Запись Бадале Факира Хаджи
5. <i>Qewlê Pedîşay</i>	[Baqesî 2003: 272–279]	42	AS	Переиздано в: Baqesî

6. <i>Qewlê Padişayî</i>	[Dewrêş 2003: 177–182]	45	RS	Точная информация об источнике отсутствует
7. <i>Qewlê Pedşay</i>	[EzQS 6, 2004: 24–30]	41	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
8. <i>Qewlê Padişā</i>	[Omarkhali 2009b: 18–21]	43	RS	Полностью <i>каул</i> был записан автором у Марване Халила, Нинхаген, Германия, 09.12.2007. Переведен на английский язык автором
9. <i>Qewlê Padişā</i>	Omarkhali, Excursus I	43	RS	Записано автором у Марване Халила, Нинхаген, Германия, 09.12.2007. Переиздано по: [Omarkhali: 2009b: 18–21]. Текст переведен на английский язык
104. <i>Qewlê Pişt Perde</i>				
1. <i>Qewlê Pişt Perda</i>	[Mehfel 1, 2010: 60–63]	9	RS	Декламация Даёе Хама Шейх Зайдина из рода Шамсани. Запись с аудиокассеты: Кован Ханке.
2. <i>Qewlê Pişt Perde</i>	Omarkhali, Excursus I; CD в приложении	9	RS	Записано автором у Даёе Хама, дочери Шейх Зайдина и сестры Шейх Дашти в апреле 2008 г. Ханке, Иракский Курдистан. Переведено на английский язык
105. <i>Qewlê Pîr Dawud</i>				
1. <i>Qewlê Pîr Dawud</i>	[S&C 1979: 81–83]	25	AS	Декламация Бабе Гавана 14.08.1976, Бабера. Записано Халилом Дженди (Рашо). Опубликовано без разбивки на строфы (<i>sebeq</i>). Перевод на английский язык: Mugađ [1993: 429–433]; Kreuyenbroek [1995: 282–287]
2. <i>Qewlê Pîr Dawud</i>	[S&C 1995: 112–116]	25	RS	Переложение с арабского на латинский шрифт: Махмуд Идо. См. коммент. в: [Silêman and Cindî 1979: 81–83]
3. <i>Qewlê Pîr Dawid</i>	[Êzdaname 1999: 179–182]	24	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
4. <i>Qewlê Pîr Dawûd</i>	[Kreuyenbroek 1995: 282–287]	25	RS	Взято из: [Silêman and Cindî 1979: 112–115]
5. <i>Qewlê Pîr Dawud</i>	[K&R 2005: 127–130]	26	RS	Текст переведен на английский язык
6. <i>Qewlê Pîr Dawud</i>	Omarkhali, CD to the book	2:28 мин.		Некоторые строфы этого <i>каула</i> записаны автором с декламации Марване Халила, Нинбург, 22.07.2009

106. <i>Qewlê Pîrê Sîba</i>				
1. <i>Qewlê Pîrê Sîba</i>	[Êzdaname 1999: 90-94]	31	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует. Скорее всего, этот текст не является аутентичным, но имеет позднейшее происхождение.
2. <i>Qewlê Pîrê Sîbiya</i>	[Dewrêş 2003: 267-272]	36	RS	Точная информация об источнике отсутствует
107. <i>Qewlê Pîr Hemedê Boz</i>				
<i>Qewlê Pîr Hemedê Boz</i>	[Reşo 2004: I. 552-553]	13	AS	Текст послан Халилу Рашо Бабе Шеваном 10.06.2001. В полном виде он получил этот текст от своего отца, который, в свою очередь, получил его, по его словам, от Пира Чаруга в 1928 г. Скорее всего, этот текст не является аутентичным, но имеет позднейшее происхождение
108. <i>Qewlê Pîr Mehmedê Kurdî</i>				
<i>Qewlê Pîr Mehmedê Kurdî</i>	[Reşo 2004: I. 554-556]	16	AS	Текст послан Халилу Рашо Бабе Шеваном 10.06.2001. В полном виде он получил этот текст от своего отца, который, в свою очередь, получил его, по его словам, от Пира Чаруга в 1929 г. Скорее всего, этот текст не является аутентичным, но имеет позднейшее происхождение
109. <i>Qewlê Pîr Reşê Heyran (Qewlê Pîr Reşîdê Heyran)</i>				
1. <i>Qewlê Pîr Reşê Heyran</i>	[Anqosî 2001: 86-87]	10	RS	Декламация Шейха Халафа
2. <i>Qewlê Pîr Reşîdê Heyran</i>	Omarkhalî FR. Не опубликовано	22	RS	Полностью текст транскрибирован автором с декламации Пира Тосене Каро 16.10.2007, Дузканд, Армения
3. <i>Qewlê Pîr Reşîdê Heyran</i>	Omarkhalî FR. Не опубликовано	7:31 мин.		Записано автором с декламации Шейха Ростама, записанной на CD, Ярославль, Росси
110. <i>Qewlê Pîr Şeref (Beyta Be 'za, Beyta Baza)</i>				
1. <i>Beyta Baza</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	23	RS	Записано красными чернилами. Из архива автора

2. <i>Beyta Be 'za</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 343–344]	10	CS	Текст идентичен <i>Qewlê Pîr Şeref</i> . В книге тексту присвоен номер 1687. Записан с декламации Пира Додойе Хедера в августе 1975 г., Тбилиси. Пир Додойе Хедер (1905–1976), из рода Инбийа, переехал из Карса в Тбилиси в 1918 г.
3. <i>Beyta Be 'za</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 452–457]	30	CS	В книге тексту присвоен номер 1712. Запись бейта с декламации Зайиле Шейх Ахмеда (р. 1939), январь 1977 г., Абовян, Армения
4. <i>Qewlê Pîr Şeref</i>	[S&C 1979: 104–107]	30	AS	Декламация Бабе Гавана. Запись его сына Альйаса и зятя Шехо. Халил Рашио записал этот текст из их рукописной коллекции (<i>defter</i>) 15.08.1976 в деревне Бабира и затем транскрибировал на латинский шрифт. Переведен в: [Dinai 2012: I. 162–168]. Перевод на английский язык: Murad [1993: 505–509; не полностью]; Kreuyenbroek [1995: 264–271]
5. <i>Qewlê Pîr Şeref</i>	[S&C 1995: 148–153]	30	RS	Взято из: [S&C 1979: 104–107]. Переложение с арабского на латинский шрифт: Махмуд Идо. См. коммент. выше
6. <i>Qewlê Pîr Şeref</i>	[Kreuyenbroek 1995: 264–271]	30	RS	Взято из: [S&C 1979: 24–26]. Переведено на английский язык
7. <i>Qewlê Pîr Şeref</i>	[Êzdaname 1999: 165–168]	30	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
8. <i>Qewlê Baza (Qewlê Pîr Şeref)</i>	[Hecî 2002: 402–408]	36	RS	Другое название — <i>Beyta Be 'za</i> . См.: <i>Beyta Be 'za</i>
9. <i>Qewlê Baza (Qewlê Pîr Şeref)</i>	Omarkhali FR. He опубликовано	19	RS	Некоторые строфы этого <i>каула</i> записаны автором с декламации Марване Халила, 22.07.2007 г., Ольденбург, Германия
111. <i>Qewlê Qazî Esker</i>				
1. <i>Qewlê Qazî Esker</i>	[Hecî 2002: 349–352]	16	RS	Точная информация о декламаторе или источнике недоступна
2. <i>Qewlê Qazî Esker</i>	[Reşo 2004: I. 381–384]	26	AS	Этот вариант <i>каула</i> был среди тех текстов, которые Хери Лийас Пурто послал Халилу Рашио в апреле 1994 г. Он был транскрибирован с декламации Факира Хаджи или же заимствован из <i>кашула</i> дома Шейха Рашио, сына Шейха Хасана (<i>keşkülê Mala Şêx Reşo Şêx Hesen</i>)

112. <i>Qewlê Qazî Şîro</i>				
<i>Qewlê Qazî Şîro</i>	Не опубликовано	79	AS	Этот вариант <i>каула</i> был среди тех текстов, которые Хери Лийас Пурто послал Халилу Рашо в апреле 1994 г. Предположительно, он был записан с декламации Факира Хаджи
113. <i>Qewlê Qeditilbilban</i>				
1. <i>Qewlê Qeditilbilban</i>	[Laliş A 17, 2002: 230–226]	26	RS	Опубликовано Шамо Касемом Динани, который получил этот текст от П. М и М. Х. в Ханке 28.09.2001 г. 05.01.2009 г. автор связалась с Шамо Касемом Динайи по поводу указанных инициалов и получила от него разъяснения, что это были: Пыр Хедер — хранитель (<i>micêwir</i>) деревни Хатар и Марване Халил из деревни Бабера. В своей публикации религиозных текстов он указывает еще одного декламатора этого <i>каула</i> : Шейх Авдале Шейх Брахиме из деревни Бахзан, 01.04.2003 [Dinanî I, 2012: 17]. В своей книге, изданной в 2012 г., Динани представил 27 строф, одна из которых не была напечатана
2. <i>Qewl (û Çîroka) Qeditilbilban</i>	[Reşo 2004: I. 557–562]	15	AS	Записаны Халилом Рашо у Факира Хедера Барката Касо 07.03.2000, Айнбек, Германия. <i>Каул</i> : 557–560, <i>Чирок</i> : 560–562
114. <i>Qewlê Qendîla (Qewlê Zênare)</i>				
1. <i>Qewlê Qendîla</i>	[Laliş A 7, 1997: 133–130]	22	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи. Переиздано в: [Hecî 2002: 250–254]. Другое название этого <i>каула</i> по его первой строке — <i>Qewlê Zênare</i>
2. <i>Qewlê Qendîlan</i>	[Dengê Êzîdiyan 1997: 28]	24	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
3. <i>Qewlê Qendîla</i>	[Hecî 2002: 250–254]	22	RS	Запись Бадале Факира Хаджи. Опубликовано как Вариант I
4. <i>Qewlê Qendîla</i>	[Hecî 2002: 327–331]	24	RS	Опубликовано в <i>Dengê Ezdiya</i> 6–7 в 1997 г. Текст опубликован как Вариант II
5. <i>Qewlê Qendîlan</i>	[Dewrêş 2003: 380–383]	24	RS	Точная информация об источнике отсутствует
6. <i>Qewlê Qendîla</i>	[Reşo 2004: I. 243–246]	24	AS	Этот вариант <i>каула</i> был среди тех текстов, которые Хери Лийас Пурто послал Халилу Рашо в апреле 1994 г. Текст опубликован как Вариант I

7. <i>Qewlê Qendîla</i>	[Reşo 2004: I. 418–420]	20	AS	Записано Халилом Рашо с декламации Шейха Маме, сына Шейха Халида, в ноябре 1998 г. Шейх Маме — из дома шейхов Седжадин — родился 27.05.1949 в Армени, а теперь проживает в Тбилиси, Грузия. Текст опубликован как Вариант II
8. <i>Qewlê Qendîla</i>	[EzQA 6, 2005: 70–74]	23	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует. Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 439–443]
9. <i>Qewlê Qendîla</i>	[K&R 2005: 90–93]	24	RS	Отослано Халилу Рашо Хери Лийасом Пурто в апреле 1994 г. Текст переведен на английский язык
115. <i>Qewlê Qere Firqan</i>				
1. <i>Qewlê Qerefirqan</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 426–429]	24	CS	В книге текст идет под номером 1705. Записан с декламации Маме Шейха Рашо в январе 1976 г. в деревне Царашат, Армени. Маме Шейх Рашо родился в 1933 г. в деревне Шамирам. Переиздано на латинском шрифте в: [ŞFA 2009: 74–77]
2. <i>Qewlê Qere Ferqan</i>	[Laliş A 7, 1997: 86–97]	49	AS	Опубликовано Шейхом Ало Шейхом Халафом, записавшим этот каул у Кавала Хедера, сына Кавала Хемура (г. е. Хедере Хамур)
3. <i>Qewlê Qere Firqan</i>	[Baquesrî 2003: 280–288]	45	AS	Записано у Бабе Шейха Илйаса Насера 04.02.1984 в Айн Сефне. Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 484–491]
4. <i>Qewlê Qerefirqan</i>	[Dewrêş 2003: 350–354]	24	RS	Записано у Шейха Фатлана из дома Шейха Хамзы
5. <i>Qewlê Qere Firqan</i>	[Reşo 2004: I. 197–206]	54	AS	Записано с декламации Факира Хаджи, сына Факира Шамо. Этот вариант <i>каула</i> был среди тех текстов, которые Хери Лийас Пурто послал Халилу Рашо в апреле 1994 г.
6. <i>Qewlê Qere Firqan</i>	[EzQN 3, 2005: 19–30]	51	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
7. <i>Qewlê Qere Ferqan</i>	[K&R 2005: 94–103]	54	RS	Записано с записи декламации Факира Хаджи, сына Факира Шамо. Текст переведен на английский язык
8. <i>Qewlê Qerefirqan</i>	[ŞFA 2009: 65–73]	61	RS	Записано в мае 1982 г. в деревне Кабар области Африн, Сирия, у Шейха Али, сына Шейха Шамо. Опубликовано в статье Дж. Джалила <i>Mishefa Reş bi zar li nava sistêma Qewl û Beytên Êzdiyan</i> [ŞFA 2009: 52–77]

116. <i>Qewlê Qiyametê 1</i>				
1. <i>Qewlê Qiyametê</i>	[S&C 1979: 64–65]	6	AS	Записано Халилом Рашо с декламации Бабе Гавана 14.08.1976, деревня Бабер
2. <i>Qewlê Qiyametê</i>	[S&C 1995: 92–93]	6	RS	Взято из: [S&C 1979: 64–65]. Записано Халилом Рашо с декламации Бабе Гавана 14.08.1976 в деревне Бабер. Переложение с арабского на латинский шрифт: Махмуд Идо
3. <i>Qewlê Qiyametê</i>	[Kreuyenbroek 1995: 302–303]	9	RS	Переложение на латинский шрифт и перевод на английский язык по: [S&C 1979: 91–92]
5. <i>Qewlê Qiyametê</i>	[Ezdaname 1999: 116]	7	RS	Информация о декламаторе и источнике отсутствует
7. <i>Qewlê Qiyametê</i>	[Baqesrî 2003: 295–296]	5	AS	Записано Халилом Дженди у Бабе Гавана Дауреша Хасо 14.08.1986 и опубликовано в <i>Ezdiyatî</i>
117. <i>Qewlê Qiyametê 2</i>				
12. <i>Qewlê Qiyametê</i>	[Ankosi 2010: 19–46]	160	RS	Этот езидский текст, который не считается аутентичным, был опубликован отдельной брошюрой, подготовленной Каримом Анкоси. Текст получен в Национальном центре рукописей Грузии и находится в собрании поэтических рукописей курдского поэта Ахмада Хани <i>Mam û Zin</i> . Переложение с арабского на латиницу Камила Бея Бадерхана и Ахмада Шавеша Мирази. Рукопись датирована 8 июля 1935 г. и содержит 478 строк. Декламатор неизвестен. <i>Kaûl</i> начинается словами <i>Gulh bidinê qisetê</i> , заканчивается словами <i>Sotin büne kebabe</i>
118. <i>Qewlê Rabi'e il-'Edewiye</i>				
1. <i>Beyt'a Re 'bîyê</i>	[Celîl & Celîl 1978a: 29–33]	35	RS	Этот вариант <i>beîta</i> записан у Мирзы Шейха Ауло в январе 1973 г. в деревне Айгашат региона Эчмиадзин, Армения. Он имеет следующий припев: <i>Heytanê Rebîyê 'Edewîye, Maşoqa dîndara mîrê xwe Kaniya Spî ye</i> [Celîl & Celîl 1978a: 484]
2. <i>Rabî'e 'Edewîye</i>	[Laliş A 6, 1996: 81–85]	34	RS	Этот вариант касиды опубликован Бадале Факиром Хаджи в: <i>Komeka Têkstêt Ola Êzîdîya</i> («Собрание езидских религиозных текстов»)

3. <i>Jandila Rebiyê</i>	[Ezdaname 1999: 73–77]	32	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
4. <i>Reb'ê 'Edewîye</i>	[Hecî 2002: 192–198]	35 (?)	RS	Этот вариант бейта транскрибирован Бадале Факиром Хаджи, который сообщил автору в 2009 г., что данный текст следует рассматривать как касыду, принадлежащую к касыдам шейхов и пиров
5. <i>Beyta Rebîyê</i>	[Dewrêş 2003: 431–434]	33	RS	Информация об источнике отсутствует
6. <i>Qesîda Rabi'ê 'Edewîye</i>	[Reşo 2004: II. 712–716]	35	AS	Опубликовано Халилом Рашо
7. <i>Qewlê Rabi'ê il- 'Edewîye</i>	[Reşo 2004: I. 432–437]	35	AS	Этот вариант <i>beyta</i> Хери Лийас Пурто послал Халилу Рашо в 1997 г.
8. <i>Qewlê Rabi'ê il- 'Edewîye</i>	[K&R 2005: 196–201]	37	RS	Этот вариант <i>beyta</i> в письменной форме был передан Халилу Рашо в 1997 г. Хери Лийасом Пурто. Текст переведен на английский язык
9. <i>Qewlê Rebi'ê il- 'Edewîye</i>	Omarkhalî, CD в приложении	4:19 мин.		Некоторые строфы этого <i>beyta</i> записаны автором с декламации Марване Халила, Ольденбург, 22.07.2007 г.
10. <i>Qesîda Rabi'ê Edewîye</i>	[Laliş A 27, 2007: 63–70]	42	RS	Опубликовано Ресаном Хасаном. Текст взят у Шейха Ало Халафа 14.8.1998, Дахук, Иракский Курдистан
119. <i>Qewlê Rojekê Ez Sefer Bûm</i>				
1. <i>Qewlê Rojekê Ez Sefer bûm</i>	[Laliş A 18–19, 2002: 174–178]	32	AS	Опубликовано Бабе Баваром, получившим этот <i>kaul</i> у Кочака Лийаса Бахзани 18.02.1977, Иракский Курдистан. Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 444–449]
2. <i>Qewlê Rojekê Sefer bûm</i>	[Baçesrî 2003: 301–306]	32	AS	Записано Кочаком Лийасом Бахзани 18.02.1977 в Бахзани
3. <i>Qewlê Ez Rojekê Sefer bûm</i>	[Reşo 2004: I. 528–533]	43	AS	Записано Халилом Рашо со слов Бабашейха Хаго, сына Бабашейха Хаджи, 07.03.2000 г., Айнбек, Германия. Бабашейх Хаго (см.: Список информаторов) родился в 1933 г. и стал <i>Exî-yarê Mergê</i> 11.08.1995, после смерти Бабашейха Лийаса
4. <i>Qewlê Rojekê Sefer bûm</i>	Omarkhalî FR. Не опубликовано	18	RS	Некоторые строфы этого <i>kaula</i> записаны автором с декламации Марвана, сына Халила, 22.07.2007, Ольденбург, Германия
120. <i>Qewlê Sera Mergê (Qewlê Seremergê)</i>				
1. <i>Qewlê Sera Mergê</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 381–388]	52	CS	В книге тексту присвоен номер 1696. Записан с декламации Залие Шейха Калаша (р. 1939) в апреле 1976 г. в деревне Ша-

				миран, Армения. Заиле Шейх Ахмад выучил этот <i>каул</i> у Арабе Шейха Аваса
2. <i>Qewlê Seremêrgê</i>	[Silêman 1985: 113–121]	68	AS	Декламация Факира Хаджи, сына Факира Шамо, Ба'дре, 1980 г. Запись Адела. Пир Хедер Селейман привез этот <i>каул</i> к Кочаку Селейману и с его помощью откорректировал его. Перевод на английский язык: [Mugad 1993: 475–489]; [Kreyenbroek 1995: 310–323]
3. <i>Qewlê Seremêrgê</i>	[Laliş A 5, 1995: 37–56]	71	AS	Опубликовано Пиром Хедером Селейманом. Записано им же со слов Кочека Селеймана 14.02.1980. Переведено на арабский язык. Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 196–207]
4. <i>Qewlê Seremêrgê</i>	[Kreyenbroek 1995: 310–323]	70	RS	Текст взят из: [Silêman 1985: 113–121]. Текст переведен на английский язык
5. <i>Qewlê Seremêrgê</i>	[EzQS 1996: 76–84]	71	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
6. <i>Qewlê Seremêrgê</i>	[Laliş A 7, 1997: 149–140]	69	RS	Записано Бадале Факиром Хаджи 04.07.1974 у Факира Хаджи, сына Факира Шамо, Лалеш. Опубликовано в: [Silêman 1985: 113–121] и переиздано в: [Hecî 2002: 233–244]
7. <i>Qewlê Seremêrgê</i>	[Êzdaname 1999: 119–127]	70	RS	Информация о декламаторе и источнике отсутствует
8. <i>Qewlê Seremêrgê</i>	[Anqosi 2001: 78–82]	22	RS	Декламация Шейха Халафа. В конце текста находится Изложение Веры
9. <i>Qewlê Selemêrgê</i>	[Yusun 2001: 184–187]	69	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
10. <i>Qewlê Seremêrgê</i>	[Hecî 2002: 233–244]	69	RS	Записано 04.07.1974 у Факира Хаджи, сына Факира Шамо, Лалеш. Опубликовано Пиром Хедером Селейманом в <i>Gundi-yatî</i>
11. <i>Qewlê Seremêrgê</i>	[Baqesrî 2003: 307–318]	70	AS	Записано у Факира Хаджи, сына Факира Шамо, Лалеш
12. <i>Qewlê Seremerge</i>	[Dewtrêş 2003: 325–334]	70	RS	Записано у <i>каулбейжа</i> Пира в 1989 г., Целле, Германия
13. <i>Qewlê Seremêrgê</i>	[EzQS 6, 2004: 45–56]	71	AS	Информация о декламаторе и об источнике отсутствует
14. <i>Qewlê Seremêrgê</i>	[Reşo 2004: I. 139–150]	77	AS	Записан с декламации Шейха Хасана, сына Шейха Берахима. Факир Хаджи также декламировал этот текст объемом 72 строфы, и именно этот вариант Хери Лийас Пурто отослал Халилу Рашо в апреле 1994 г.

15. <i>Qewlê Seremergê</i>	[K&R 2005: 341–349]	70	RS	Опубликован в: [Silêman 1985: 113–121], а затем в: Kreyenbroek [1995: 310–326]. Текст переведен на английский язык
16. <i>Qewlê Seremergê</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано	18	RS	Некоторые строфы этого <i>каула</i> записаны автором с декламации Пира Тосене Каро, Дузканд (Бароже), Армения, 16.10.2007
121. <i>Qewlê Sê Kasa Mest im</i>				
<i>Qewlê Sê Kasa Mest im</i>	См.: <i>Qewlê Êzdîne Mîr</i>			
122. <i>Qewlê Sibekê ji yêt 'Edewîya</i>				
<i>Qewlê Sibekê ji yêt 'Edewîya</i>	См.: <i>Qewlê Axiretê</i>			
123. <i>Qewlê Silavêt Melik Fexredîn</i>				
1. <i>Qewlê Silavêt Melik Fexredîn</i>	[Laliş A 10, 1999: 87–93]	39	AS	Опубликовано Шейхом Ало, сыном Шейха Халафа. Переведан в: [Dinanî 2012: I. 332–338]
2. <i>Qewlê Silavên Melik Fexredîn</i>	[Laliş B 20, 2003: 12–13]	39	RS	Этот вариант <i>каула</i> взят с сайта www.lalish.com
3. <i>Qewlê Silavêt Melik Fexreddîn</i>	[EzQA 6, 2005: 88–95]	39	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
124. <i>Qewlê Silavêt Melkê Kerîm (Qewlê Silavêt Melekê Kerîm)</i>				
1. <i>Qewlê Silavêt Melekê Kerîm</i>	[Laliş A 11, 1999: 133–137]	28	AS	Опубликовано Мешурум Шамо. Записано Хери Бозани, который взял этот текст из собрания <i>каулов (deftera Qewla)</i> Ш. К. Он не дает полного имени. Переведано в: [Dinanî 2012: I. 320–324]
2. <i>Qewlê Silavêt Melkê Kerîm</i>	[Baquesrî 2003: 378–382]	28	AS	Переведано в: Baquesrî.
3. <i>Qewlê Silava Melkê Kerîm</i>	[Reşo 2004: II. 586–590]	36	AS	This text was recited on cassette by Sheikh 'Elo, son of Sheikh Şemo. This cassette was given to Khalil Rashow by Sheikh 'Esmet son of Sheikh Bîrahîm in 1995
125. <i>Qewlê Silav Silavêt Cebêra</i>				
1. <i>Qewlê Silav Silavêt Cebêra</i>	[Hecî 2002: 59–66]	39	RS	Записано Бадале Факиром Хаджи у Факира Хаджи

2. <i>Qewlê Silavêt Cebêre</i>	[Baqesrî 2003: 252–258]	36	AS	Записано у Факира Хаджи 10.02.1977, Ба’дре. Текст переиздан в: [Dinanî 2012: I. 325–331]
3. <i>Qewlê Silav Silavêt Cebêre</i>	[EzQN 1, 2005: 16–23]	36	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
4. <i>Qewlê Silavêt Jara</i>	Omarkhali FR. He опубликовано	28	RS	Записано автором с декламации Марване Халила, 09.12.2007, Нинхаген, Германия
5. <i>Qewlê Silavêt Jara</i>	[Laliş A 39, 2013: 42–47]	33	AS	Опубликовано Мемтазом Хесеном. Указано, что он взял этот <i>каул</i> из собрания <i>каулов</i> (<i>deftera Qewla</i>)
126. <i>Qewlê Silav û Sed Silav (Qewlê Şêxisin û Şêx Fexir)</i>				
<i>Qewlê Silav û Sed Silav (Qewlê Şêxisin û Şêx Fexir)</i>	[Reşo 2004: I. 458–461]	28	AS	Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 141–145], где текст разбит на 26 строф, две из которых не напечатаны
127. <i>Qewlê Simaîl Pêxember (Qewlê Nebî Simaîl)</i>				
1. <i>Qewlê Simaîl Pêxember</i>	[Silêman 1985: 103–107]	33	AS	Декламация Факира Хаджи, сына Факира Шамо, Ба’дре, 1980 г. Запись П. Х. Д. Текст также имеет название: <i>Qewlê Nebî Simaîl</i>
2. <i>Qewlê Nebî Simaîl</i>	[Reşo 2004: I. 312–317]	33	AS	Текст послан Халилу Рашо Хери Лийасом Пурто. Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 386–391]
128. <i>Qewlê Sincaya</i>				
<i>Qewlê Sincaya</i>	См.: <i>Qewlê Mala Bava</i>			
129. <i>Qewlê Sindrûk</i>				
<i>Qewlê Sindrûk</i>	[Руденко 1982: 131–132]	4 (16 строк)	RS	После каждой строфы декламируется следующий рефрен: <i>Rabe, hey, rabe, Çarşem roja hêsa be, Birê te bê te nabe</i> . Перевод на русский см.: с. 134–135. Декламируется перед положением покойного в гроб. Текст начинается словами: <i>Ew sindrûka sore</i>
130. <i>Qewlê Sinî Berî</i>				
<i>Qewlê Sinî Berî (Qesîda Pîr Sinî Behrî)</i>	Omarkhali, CD в приложении	3:31 мин.		Полностью текст транскрибирован автором с декламации Марване Халила, Нинхаген, Германия, 02.03.2008 г.

131. <i>Qewlê Stiya Ês</i>				
1. <i>Qewlê Stiya Ês</i>	См.: <i>Qewlê Mizgîniyê</i>			
132. <i>Qewlê Sultan Êzîd (Qewlê Êzîd)</i>				
1. <i>Qewlê Sultan Êzîd</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 314–318]	26	CS	В книге тексту присвоен номер 1680. Записан с декламации Тафуре Шейха Мамуда в августе 1975 г., Тбилиси
2. <i>Qewlê Êzîd</i>	[Anqosi 2001: 64–68]	28	RS	Декламация Шейха Халафа
133. <i>Qewlê Sura</i>				
1. <i>Qewlê Sura</i>	[Rešo 2004: I. 247–251]	26	AS	Записано в 07.03.2000 г. Халилом Рашо у Факира Хедера Б. Касо
2. <i>Qewlê Sura</i>	Oparkhalî FR. Не опубликовано	22	RS	Полностью текст транскрибирован автором с декламации Марване Халила, 09.12.2007, Нинхаген, Германия
134. <i>Qewlê Şeq Serî</i>				
1. <i>Qewlê Şeqeserî</i>	[Silêman 1985: 93–96]	25	AS	Декламация Факира Хаджи, сына Факира Шамо, Ба'дре, 1980 г. Запись Пира Хедера Селеймана. Опубликовано в газете <i>Raşkooy Iraq</i> , 54
2. <i>Qewlê Şeq Serî</i>	[Laliş A 8, 1997: 120–128]	42	AS	Опубликовано Хери Бозани. 25 строф этого каула опубликовано Пиром Хедером Селейманом в: [Silêman 1985: 93–96]. Переиздано: [Dinanî 2012: I. 460–467]
3. <i>Qewlê Şeqeserî</i>	[Baqesrî 2003: 344–351]	40	AS	Записано у Факира Хаджи 16.04.1979, Лалеш
4. <i>Qewlê Şeqî Serî</i>	[Dewrêş 2003: 315–321]	39	RS	Точная информация об источнике отсутствует
5. <i>Qewlê Şeqeserî</i>	[EzQS 5, 2004: 40–45]	33	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
6. <i>Qewlê Şeqeserî</i>	[Rešo 2004: II. 604–608]	33	AS	Этот вариант <i>каула</i> был среди тех текстов, которые Хери Лийас Пурто послал Халилу Рашо
7. <i>Qewlê Şeqeserî</i>	[K&R 2005: 296–301]	33	RS	Этот вариант <i>каула</i> был среди тех текстов, которые Хери Лийас Пурто послал Халилу Рашо. Переведен на английский язык

135. <i>Qewlê Şerfedîn</i>				
1. <i>Qewlê Şerfedîn</i>	[Lalîş A 4, 1995: 34–40]	40	AS	Опубликован Бадале Факиром Хаджи. Записано им же с декламации его отца Факира Хаджи в 1985 г., Ба`дре. Текст переведен на арабский язык. Переиздан в: [Dînanî 2012: I. 103–109], где разделен на 39 строф, одна из которых не напечатана
2. <i>Qewlê Şerfedîn</i>	[Êzdaname 1999: 148–151]	27	RS	Информация о декламаторе и источнике отсутствует
3. <i>Qewlê Şerfedîn</i>	[Hecî 2002: 99–105]	40	RS	Декламация Факира Хаджи, сына Факира Шамо, 1985 г. Ба`дре.
4. <i>Qewlê Şerfedîn</i>	[Dewrêş 2003: 262–266]	32	RS	Точная информация о декламаторе или источнике недоступна
5. <i>Qewlê Şerfedîn</i>	[Reşo 2004: I. 473–478]	39	AS	Декламация и звукозапись Шейха Ало, сына Шейха Шамо, деревня Кебар, 03.06.1994. Текст опубликован как Вариант I
6. <i>Qewlê Şerfedîn</i>	[Reşo 2004: I. 479–484]	36	AS	Декламация и видеозапись этого варианта, а также других религиозных текстов выполнена Алийе Бабешейхом (12 лет) и Фекратом Бабешейхом (13 лет). Текст опубликован как Вариант II
7. <i>Qewlê Şerfedîn</i>	[K&R 2005: 368–375]	39	RS	Декламация и аудиозапись Шейха Али, сына Шейха Шамо, деревня Кебар, округ Африн, Сирия, 3 июня 1994 г. Текст переведен на английский язык
8. <i>Qewlê Şerfedîn</i>	Omarkhali VA			Запись Бадале Факира Хаджи, Лалеш. Декламация с мелодией (<i>kubrî</i>) Факира Хаджи, сына Факира Шамо
9. <i>Qewlê Şerfedîn</i>	[Akbaş 2009: 112–114]	33	RS	Декламация Факира Али Чатука (т. е. Факира Али) и Пеши-мама Хасана Каната
136. <i>Qewlê Şêxadi û Mêra</i>				
1. <i>Qewlê Şêxadi û Mêra</i>	[S&C 1979: 74–79]	47	AS	Декламация Шейха Османе Турки, бывшего на момент декламации <i>Mîr Hese</i> в Лалеше. Запись Ханеме Касой 30.06.1973. Перевод на английский язык: Muga [1993: 420–428]; Kreyenbroek [1995: 290–299]
2. <i>Qewlê Şêxadi û Mêra</i>	[S&C 1995: 101–109]	47	RS	Декламация Шейха Османе Турки, бывшего на момент декламации <i>Mîr Hese</i> в Лалеше. Переложение с арабского на латинский шрифт: Махмуд Идо

3. <i>Qewlê Şêxadi û Mera</i>	[Kreuyenbroek 1995: 290–299]	46	RS	Взято из: Silêman and Cindî [1979: 74–79]. Текст переведен на английский язык
4. <i>Qewlê Şêxadi û Mera</i>	[Ezdaname 1999: 183–188]	46	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
5. <i>Qewlê Şîxadi û Mera</i>	[Hecî 2002: 268–280]	69	RS	Записано Бадале Факиром Хаджи
6. <i>Qewlê Şêxvadi û Mera</i>	[Dewrêş 2003: 297–306]	65	RS	Точная информация об источнике отсутствует
7. <i>Qewlê Şêxadi û Mera</i>	[Reşo 2004: I. 391–401]	68	AS	Этот <i>каул</i> был среди текстов, которые Хери Лийас Пурто посылал Халилу Рашо в 1994 г. Либо записан у Факира Хаджи, либо взят из <i>каихуля</i> дома Шейха Рашо, сына Шейха Хасана. Перездан в: [Dînanî 2012: I. 116–127]
8. <i>Qewlê Şêxadi û Mera</i>	[K&R 2005: 178–183]	46	RS	Впервые опубликовано на арабском шрифте в: [Silêman and Cindî 1979: 104–109], на латинском шрифте в: [Silêman and Cindî 1995: 101–109]. Текст переведен на английский язык
137. <i>Qewlê Şêx İsn</i>				
<i>Qewlê Şêx İsn</i>	[Anqosi 2001: 27–29]	18	RS	Декламация Шейха Халафа
138. <i>Qewlê Şêxisin û Şêx Fexir</i>				
<i>Qewlê Şêxisin û Şêx Fexir</i>	См.: <i>Qewlê Silav û Sed Silav</i>			
139. <i>Qewlê Şêşims</i>				
1. <i>Qewlê Şêşims</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	21	RS	Записано красными чернилами. Из архива автора
2. <i>Qewlê Şêşims</i>	[Ezdaname 1999: 132–138]	54	RS	Информация о декламаторе и источнике отсутствует
3. <i>Qewlê Şêşims</i>	[Yusun 2001: 74–81]	51	RS	Информация об источнике отсутствует
4. <i>Qewlê Şêşims</i>	[Dewrêş 2003: 214–222]	55	RS	Точная информация об источнике отсутствует
5. <i>Qewlê Şêşims</i>	[Reşo 2004: I. 500–508]	59	AS	Записано Халилом Рашо со слов Факира Хедера Барката (на момент ему было 60 лет), 31.01.2000, Гёттинген. Он учил множество религиозных текстов у своего дяди по отцу Хедера Тамо в деревне Малак, Шенгал. Текст опубликован как Вариант I
6. <i>Qewlê Şêşims</i>	[EzQN 2, 2005: 19–23]		AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует

7. <i>Qewlê Şêşims</i>	[Laliş A 30, 2010: 64–73]	58	AS	Запись и публикация Пира Халата Аліаса Джафо. Декламация Пира Биро Пира Аліаса, 1991 г., деревня Кандали. Этот вариант опубликован в: [Rashow 2004: 500–508] и переиздан в: [Dinani 2012: I. 146–155]
140. <i>Qewlê Şêşimsê Tewrêzî</i>				
1. <i>Qewlê Şêşimsê Tewrêzî</i>	[S&C 1979: 94–96]	18	AS	Записано Пиром Хедером Селейманом с декламации Факира Хаджи, сына Факира Шамо, 19.07.1977, Ба'дре. Перевод на английский язык: [Murad 1993: 471–474]; [Kreyenbroek 1995: 258–261]
2. <i>Qewlê Şêşimsê Tewrêzî</i>	[S&C 1995: 132–135]	18	RS	Впервые опубликован в: [Silêman and Cindî 1979: 94–96]. Переложение с арабского на латинский шрифт: Махмуд Идо
3. <i>Qewlê Şêşimsê Tewrêzî</i>	[Kreyenbroek 1995: 258–261]	18	RS	Взято из: [Silêman and Cindî 1979: 94–96]. Текст переведен на английский язык
4. <i>Qewlê Şêşimsê Tewrêzî</i>	[EzQS 1996: 70–71]	10	RS	Точная информация о декламаторе или источнике недоступна
5. <i>Du 'a û Qewlê Şêşims</i>	[K&R 2005: 201–210]	65	RS	В основу положено исполнение Шейха Азиза из Курд Даг, Сирия. Текст переведен на английский язык
141. <i>Qewlê Şêx 'Erebegî 'Intûzî</i>				
1. <i>Qewlê Şêx 'Erebegî 'Intûzî</i>	[Celîl & Celîl 1978a: 5–7]	26	RS	Записано с декламации Бероие Шейха Дауреша 01.1973, деревня Мурад Тапа, область Абовян (Наири), Армения
2. <i>Qewlê Şêx 'Erebegî 'Entîşî</i>	[Kreyenbroek 1995: 274–279]	26	RS	Взято из: Celîl & Celîl [1978a: 5–7]. Текст переведен на английский язык
3. <i>Qewlê Şêx Erebe Begê Entîşî</i>	[Dewrêş 2003: 283–286]	25	RS	Точная информация об источнике отсутствует
4. <i>Qewlê 'Ereb Begiya</i>	[Reşo 2004: I. 385–389]	30	AS	Этот <i>каул</i> был среди текстов, которые Хери Лийас Пурто послал Халилу Рашо в 1994 г. Либо записан у Факира Хаджи, либо взят из <i>кашукула</i> дома Шейха Рашо, сына Шейха Хасана
142. <i>Qewlê Şêxê Hesenê Siltan e (Qewlê Bore-borê)</i>				
1. <i>Qewlê Bore-bora (Qewlê Şêxê Hesenê Siltan e)</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	31	RS	Езиды Закавказья называют этот гимн <i>Şêxê Hesenî Siltan e</i> , <i>Qewlê Bore-borê</i> , поскольку эти слова входят в его припев: <i>La-</i>

					<i>liş ya bor, dîwan ya bor, Merge ya bor, ya bor, ya bor, ya bor.</i> Записано красными чернилами. Текст имеет деление на строфы. Из архива автора
2. <i>Qewlê Bore-borê</i> (<i>Qewlê Şêxê Hesênê Siltan e</i>)	[Celîl & Celîl 1978a: 40–43]	34	RS		Записано с декламации Ахмаде Шейха Осе, февраль 1973 г., деревня Куруараз (с 1978 г. Еразгавун) области Октемберян, Армения. Ахмаде Шейх Осе — представитель дома Шехубакер; он является <i>tirêqa Ortîliya</i> ('Шейх племени Ортели')
3. <i>Qewlê Boreborê</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 318–323]	29	CS		В книге тексту присвоен номер 1681. Записан с декламации Тафуре Шейха Мамуда в августе 1975 г., Тбилиси
4. <i>Qewlê Boreborê</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 440–452]	39	CS		В книге тексту присвоен номер 1711. Записан с декламации Зайиле Шейха Ахмада (р. 1939) в январе 1977 г., Абовян, Армения. Шейх выучил этот каул у Арабе Шейха Аваса
5. <i>Qewlê Bore Borê</i>	[Êzdaname 1999: 212–215]	32	RS		Информация о декламаторе или источнике отсутствует
6. <i>Qewlê Şêxê Hesênî Siltan e</i>	[Hecî 2002: 320–322]	12	RS		Записано Бадале Факиром Хаджи, в аудиозаписи Опубликовано в: <i>Dengê Êzîdîyan</i> , 2001
7. <i>Qewlê Bore Bore</i>	[Dewrêş 2003: 355–359]	34	RS		Информация об источнике отсутствует
8. <i>Qewlê Şêxê Hesênî Siltan e</i>	[Reşo 2004: I. 463–467]	21	AS		Декламация Шейха Хесена, 09.04.1998. Его племянник (<i>birazî</i> — сын брата) Хесене Зендин предоставил этот каул Халилу Рашио. Переиздано на латинский шрифт и переведено на английский язык: Kreyenbroek and Rashow [2005: 355–360]
9. <i>Qewlê Şêxê Hesênî Siltan e</i>	[K&R 2005: 355–360]	20	RS		Декламация и аудиозапись Шейха Дармана, сына Шейха Хесена, 9 апреля 1998 г. Текст переведен на английский язык
10. <i>Qewlê Şêxê Hesênê</i>	Omarkhali, CD в приложении	1:20			Некоторые строфы транскрибированы автором с видеозаписи декламации Марване Халила, Ольденбург, Германия, 22.07.2007. (Видеозапись сделана автором)
11. <i>Qewlê Bore Borê</i> (<i>Qewlê Şêxê Hesênê Siltan e</i>)	Omarkhali FR. Не опубликовано	1:36 мин.			Записано автором по видеозаписи декламации Шейха Шамеле Карамана (р. 1924), которая была записана автором 23.09.2007 в Санкт-Петербурге
12. <i>Qewlê Şêxê Hesênê</i>	Omarkhali, CD в приложении	5:04 мин.			Записано с декламации Дайе Хаме, сестры Шейха Дашти, записанной на CD, предоставленном автору 17.12.2010, Лалеш, Иракский Курдистан

143. <i>Qewlê Şêxê Sirî</i>				
<i>Qewlê Şêxê Sirî</i>	[Reşo 2004: II. 601–603]	13	AS	Относится к тем 8 <i>каудам</i> и <i>касыдам</i> , посланным 19.05.2001 Мала Халилом, которые, по его словам, он выучил в 1928 г. у Бабе Чавуша Пира Чарута. Скорее всего, этот текст не является аутентичным, но имеет позднейшее происхождение
144. <i>Qewlê Şêx Fexrê Zergûn</i>				
1. <i>Qewlê Şêxfexrê Zergûn</i>	[Dewrêş 2003: 292–294]	14	RS	Точная информация об источнике отсутствует
2. <i>Qewlê Şêx Fexrê Zergûn</i>	[Reşo 2004: I. 509–511]	16	AS	Халил Рашо получил этот <i>каул</i> у Шейха Хесена, сына Шейха Берахима в 1995 г.
145. <i>Qewlê Şêx Hadî</i>				
<i>Qewlê Şêx Hadî</i>	[Yusun 2001: 115–124]	63	RS	Информация об источнике отсутствует
146. <i>Qewlê Şêx Mend û Gêla</i>				
<i>Qewlê Şêx Mend û Gêla</i>	См.: <i>Beyta Şêx Mend û Gêla</i>			
147. <i>Qewlê Şêx Mend û Şêx Reş</i>				
<i>Qewlê Şêx Mend û Şêx Reş</i>	[Laliş A 12, 2000: 202–211]	172 строки	AS	Опубликовано Тахиром Хаджи Мирханом Доламари
148. <i>Qewlê Şêx Silêm</i>				
<i>Qewlê Şêx Silêm</i>	[Dewrêş 2003: 280–282]	15	RS	Точная информация об источнике отсутствует
149. <i>Qewlê Şêx û Aqûb (Qewlê Aqûb û Mûsa)</i>				
1. <i>Qewlê Şêx û Aqûb</i>	[Celîl & Celîl 1978a: 44–49]	51	RS	Записан с декламации Ахмаде Шейха Осе в феврале 1973 г., деревня Куруараз (с 1978 г. Еразтавун), область Октемберян, Армения. (Подробнее об Ахмаде Шейхе Осе см.: <i>Qewlê Bore-borê</i>)

2. <i>Qewlê Şêx û Aqûb</i>	[Laliş A 5, 1995: 60–68]	76	RS	Опубликовано Шейхом Ало, сыном Шейха Халафа, который получил этот <i>каул</i> от мастера (<i>hosta</i>) — Кавала Лийаса, отца Кавала Коче. Перездано в: [Dinanî 2012: I. 282–295]. Транслитерация с латиницы на арабицу: Ченар Шамо Касем
3. <i>Qewlê Şêx û Aqûb</i>	[EzQS 1996: 59–68]	73	RS	Точная информация о декламаторе или источнике недоступна
4. <i>Qewlê Şêx û Aqûb</i>	[Ėzdaname 1999: 227–237]	68	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
5. <i>Qewlê Şêx û Aqûbe</i>	[Yusun 2001: 100–112]	70	RS	Информация об источнике отсутствует
6. <i>Qewlê Şêx û Aqûb</i>	[Dewrêş 2003: 307–314]	51	RS	Точная информация об источнике отсутствует
7. <i>Qewlê Şêx û Aqûb</i>	Отmarkhali FR. Не опубликовано	14	RS	Некоторые строфы этого <i>каула</i> записаны автором с декламации Марване Халила, Ольденбург, Германия, 22.07.2007
8. <i>Qewlê Şêx û Aqûbê Mûsa</i>	[Reşo 2004: I. 512–527]	82	AS	Запись Халила Рашо со слов Шейха Хесена, сына Шейха Бе-рахима, 1995 г.
150. <i>Qewlê Şêxûbekir</i>				
1. <i>Qewlê Şêxûbek 'ir</i>	[Celîl & Celîl 1978a: 8–10]	28	RS	Записан с декламации Бероие Шейха Дауреша, 01.1973 г., деревня Мурад Тапа, область Абовян (Наири), Армения. Текст опубликован как Вариант I. Четвертый вариант этого <i>каула</i> опубликованы братьями Джалил, другой вариант опубликован в другом сборнике (см. ниже)
2. <i>Qewlê Şêxûbek 'ir</i>	[Celîl & Celîl 1978a: 10–13]	29	RS	Записан с декламации Лазгийи Шейха Атара, январь, 1973 г., деревня Толик (с 1978 г. Джерашен), регион Масис, Армения. Текст опубликован как Вариант II
3. <i>Qewlê Şêxûbek 'ir</i>	[Celîl & Celîl 1978a: 13–16]	24	RS	Записано со слов Лазгийи Шейха Атара в январе 1973 г., деревня Толик (с 1978 г. Джерашен), регион Масис, Армения. Текст опубликован как Вариант III
4. <i>Qewlê Şêxûbek 'ir</i>	[Celîl & Celîl 1978a: 16–18]	19	RS	Записан с декламации Ахмаде Шейха Осе, февраль 1973 г., деревня Куруараз (с 1978 г. Еразгавун), область Октемберян, Армения (подробнее об Ахмаде Шейх Осе см.: <i>Qewlê Bore-borê</i>). Текст опубликован как Вариант IV
5. <i>Qewlê Şêxûbekir</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 378–381]	29	CS	В книге тексту присвоен номер 1695. Записан с декламации Залие Шейха Калаша в апреле 1976 г., деревня Шамирам, Ар-

					мения. Зайле Шейх Ахмад (р. 1939) выучил этот <i>каул</i> у Арабе Шейха Аваса
6. <i>Qewlê Şêxûbekir</i>	[Silêman 1985: 97–101]	28	AS	AS	Декламация Факира Хаджи, сына Факира Шамо, Ба'дре, 1980 г. Запись Пира Хелера Селеймана. Перевод на английский язык: [Murad 1993: 454–459]; [Kreyenbroek 1995: 208–213]
7. <i>Qewlê Şêx û Bekir</i>	[Laliş A 2–3, 1994: 60–57]	24	RS	RS	Опубликовано в: [Silêman 1985: 97–101]. Запись Пира Хелера Селеймана с декламации Факира Хаджи, 1980 г. Ба'дре. Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 99–102]
8. <i>Qewlê Şêxûbekir</i>	[Kreyenbroek 1995: 208–213]	27	RS	RS	Опубликовано в: [Silêman 1985: 97–101]. Текст переведен на английский язык
9. <i>Qewlê Şêxûbekir</i>	[EzQS 1996: 42–45]	27	RS	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
10. <i>Qewlê Şêxûbekir</i>	[Laliş B 11. 1999: 17]	25	RS	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
11. <i>Qewlê Şêxûbekir</i>	[Êzdaname 1999: 189–192]	28	RS	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует. Текст опубликован как Вариант I
12. <i>Qewlê Şêxûbekir</i>	[Êzdaname 1999: 193–196]	30	RS	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует. Текст опубликован как Вариант II
13. <i>Qewlê Şêxûbekir</i>	[Êzdaname 1999: 197–199]	24	RS	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует. Текст опубликован как Вариант III
14. <i>Qewlê Şêxûbekir</i>	[Êzdaname 1999: 200–201]	16	RS	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует. Текст опубликован как Вариант IV
15. <i>Qewlê Şêxûbekir</i>	[Êzdaname 1999: 202–204]	24	RS	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
16. <i>Qewlê Şêxûbekir</i>	[Dewrêş 2003: 197–213]	110	RS	RS	Точная информация о декламаторе или источнике недоступна
17. <i>Qewlê Şêxûbekir</i>	[Reşo 2004: I. 185–190]	32	AS	AS	Этот <i>каул</i> был среди текстов, которые Хери Лийас Пурто послал Халилу Рашо в 1994 г. Либо записан у Факира Хаджи, либо взят из <i>кахиуля</i> дома Шейха Рашо, сына Шейха Хасана. Текст опубликован как Вариант I
18. <i>Qewlê Şêxûbekir</i>	[Reşo 2004: I. 191–196]	32	AS	AS	Записан с декламации Факира Хаджи 12.04.2000 г., Айнбек, Германия. В то время Факир Хаджи участвовал в езидском конгрессе в Германии. Текст опубликован как Вариант II
19. <i>Qewlê Şêxûbekir</i>	[EzQN 2, 2005: 52–58]	32	AS	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
20. <i>Qewlê Şêxûbekir</i>	[Laliş A 25, 2006: 131–132]	13	AS	AS	Опубликовано Тариком Джамбазом

151. <i>Qewlê Şîrûra</i>				
<i>Qewlê Şîrûra</i>	[Rešo 2004: I. 375–380]	37	AS	Записано Хери Лийасом Пурто с декламации Шейха Ало, сына Шейха Шамо, 03.06.1994
152. <i>Qewlê Şîrê Rastîyê (Qewlê Şîrê Rastîyê)</i>				
1. <i>Qewlê Şîrê Rastîyê</i>	[S&C 1979: 51–52]	13	AS	Записал Халил Рашо с декламации Бабе Гавана (Шейха Дау-реша, сына Шейха Рашо) 14.08.1976
2. <i>Qewlê Şîrê Rastîyê</i>	[S&C 1995: 68–71]	14	RS	Переиздано по: [S&C 1979: 51–52]. Переложение с арабского на латинский шрифт: Махмуд Идо
3. <i>Qewlê Şîrê Rastîyê</i>	[Êzdaname 1999: 152–153]	11	RS	Информация о декламаторе и источнике отсутствует
153. <i>Qewlê Şîxisin</i>				
<i>Qewlê Şîxisin</i>	KQ&B 1974. Не опублико- вано	27	RS	Записано красными чернилами. Из архива автора
154. <i>Qewlê Tawûsî Melek</i>				
1. <i>Qewlê Tawûsî Melek</i>	[S&C 1979: 17–19]	21	AS	Записано Хайдаре Назами со слов Бабе Шейха Исмаила, 18.04.1973 г. Перевод на английский язык: Murgad [1993: 460–464]; Kreyenbroek [1995: 244–247]
2. <i>Duayê Tawûsî Melek</i>	[Laliş A 2–3, 1994: 142–144]	13	AS	Текст получен от Хери Лийаса и опубликован в статье Халила Рашо. Впервые опубликован в книге Халила Рашо <i>Êzdiyatî. Li ber dişnaya hindêk têkîstêd ayînî êzdiyan</i> (p. 24–26). Текст пере- веден на арабский язык
3. <i>Qewlê Tawûsî Melek</i>	[S&C 1995: 17–20]	21	RS	Взято из: [S&C 1979: 17–19]. Переложение с арабского на ла- тинский шрифт: Махмуд Идо
4. <i>Qesîda Tawûsî Melek</i>	[EzQS 1996: 19–21]	19	RS	Точная информация о декламаторе или источнике недоступна
5. <i>Qewlê Tawûsî Melek</i>	[Kreyenbroek 1995: 244–247]	21	RS	Взято из: [S&C 1979: 24–26]. Текст переведен на английский язык
6. <i>Qewlê Tawûsî Melek</i>	[Roj 1, 1996: 10–11]	5		Информация о декламаторе или источнике отсутствует
7. <i>Dûcanya Tawûsî Melek</i>	[Cindî 1996: 28–30]	14	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует. Один из издателей этого текста, Халил Рашо, полагает, что его сле- дует рассматривать в рамках категории молитв (<i>Dû a'</i>)

8. <i>Qewlê Tawûsî Melek</i>	[Laliş A 9, 1998: 11–12].	30 строк	AS	Опубликовано Азадином Салимом Бакаси (<i>‘Ezadin Selim Baqesrî</i>)
9. <i>Du ‘aya Tawûsî Melek</i>	[Jindî 1998: 156–158]	13	AS	Текст переведен на арабский язык
10. <i>Qewlê Tawûsî Melek</i>	[Êzdaname 1999: 87–89]	19	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
11. <i>Qewlê Tawûsî Melek</i>	[Baqesrî 2003: 297–300]	20	AS	Записано у Бабе Шейха Хаджи Исмаила, Айн Сефне, 18.04.1973 и опубликовано Хедером Селейманом и Халилом Дженди в <i>Êzdiyatî</i>
12. <i>Bevta Tawûsî-i-Melek</i>	[Dewrêş 2003: 422–423]	19	RS	Информация об источнике отсутствует
13. <i>Medhê Xwedê (Qewlê Tawûsî Melek)</i>	[Pirbarî 2003: 28, 30]	63 строки	RS	Информация об источнике отсутствует. Существует попытка разбивки текста на 19 строф. Русский перевод см. на с. 29, 31
14. <i>Du ‘a Tawûsî Melek</i>	[Reşo 2004: II. 990–992]	14	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
15. <i>Du ‘a Tawûsî Melek</i>	[Laliş A 18–19, 2002: 123–125]	55 строк	AS	Опубликовано Пир Хедером Селейманом. Перездано в: [Dinanî 2012: I. 492–495]
16. <i>Du ‘ayê Tawûsî Melek</i>	Omarkhalî FR. He опубликовано	13	AS	Полностью <i>кал</i> записан автором с декламации Марване Халила на арабском языке
17. <i>Du ‘aya Tawûsî Melek</i>	[‘Esker 2011: 43–45]	14	AS	Перездано по: [Reşo 2004: II. 990–992]
155. <i>Qewlê Temedîya Şîxadi</i>				
<i>Qewlê T’emedîya Şîxadi</i>	[Celîl & Celîl 1978a: 23]	2 (13 строк)	RS	Текст транскрибирован с декламации Лазгийе Шейха Агара в январе 1973 г., деревня Толик (с 1978 г. Джрашан), область Масис, Армения. Это текст декламируется после каждого каула [Celîl & Celîl 1978a: 483]
156. <i>Qewlê Tercal (Qewlê Tircalî, Qewlê Qiyametê)</i>				
1. <i>Qewlê Qiyametê</i>	[Laliş A 4, 1995: 40–44]	37	AS	Опубликован в статье Бадале Факира Хаджи. Декламация Факира Хаджи в 1985 г., Ба’дре. Перездано в: [Dinanî 2012: I. 400–405].
2. <i>Qewlê Qiyametê</i>	[Hecî 2002: 106–112]	37	RS	Запись Факира Хаджи, сына Факира Шамо, апрель 1985 г., Ба’дре
3. <i>Qewlê Tercal</i>	[Reşo 2004: I. 485–488]	23	AS	Записано Халилом Рашо со слов декламатора религиозных гимнов (<i>qewlêbêj</i>) и Мира Хадже — Шейха Османа, сына Шейха Берахима. Также имеет название <i>Qewlê Tircalî</i> или <i>Qewlê Qiyametê</i>

4. <i>Qewlê Tercal</i>	[K&R 2005: 364–368]	23	RS	Декламация Шейха Османа, сына Шейха Берахима, 29 апреля 1999 г. Известны также и более длинные версии этого <i>каула</i> . Текст переведен на английский язык
5. <i>Qewlê Qiyametê</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано			Полностью этот <i>каул</i> транскрибирован автором у Марване Халила, Германия, 12.02.2008
6. <i>Qewlê Qiyametê</i>	Omarkhali VA			Записано Бадале Факиром Хаджи, Лалеш. Декламация с мелодией (<i>kubri</i>) Факира Хаджи, сына Факира Шамо
157. <i>Qewlê Texta</i>				
1. <i>Qewlê Texta</i>	[Hecî 2002: 336–341]	36	RS	Впервые опубликовано в <i>Jiyana Nû</i> ('Новая жизнь') 18.02.1995. Записано с декламации Факира Хаджи
2. <i>Qewlê Texta</i>	[Baqesrî 2003: 259–265]	36	AS	Записано с декламации Факира Хаджи 08.10.1978, Лалеш. Переиздано в: [Dinanî 2012: 1. 503–508]
3. <i>Qewlê Texta</i>	[EzQN 2, 2005: 37–44]	36	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
4. <i>Qewlê Textan</i>	[ŞFA 2009: 234–238]	36	RS	Арабский вариант текста взят в: [EzQN 2, 2005: 37–44]. Переложение на латинский шрифт и публикация выполнены Ресаном Хасаном Дженди в его статье <i>Berhemên Şêx Fexir û Şirovê-kirinek</i> («Сочинения Шейха Фахера и [их] толкования») [ŞFA 2009: 230–249]
158. <i>Qewlê Ūsivê Nebîya</i>				
<i>Qewlê Ūsivê Nebîya</i>	[Laliş A 22, 2005: 123–130]	35	AS	Опубликовано Шамо Касемом Динани. Текст переиздан в: [Dinanî 2012: 1. 82–87]
159. <i>Qewlê Xafilê Bênasîn</i>				
1. <i>Qewlê Xafilê Bênasîn</i>	[Celîl & Celîl 1978a: 23–26]	28	RS	Записано с декламации Лазгийê Шейха Атара в январе 1973 г., деревня Толик (с 1978 г. Джрашан), область Масис, Армения.
2. <i>Qewlê Xafilê Bênasîn</i>	[Êzdaname 1999: 128–131]	28	RS	Информация о декламаторе и источнике отсутствует
3. <i>Qewlê Xafilê Bênasîn</i>	[Dewrêş 2003: 360–364]	28	RS	Точная информация об источнике отсутствует
4. <i>Qewlê Xafilê Bênasîn</i>	[Omarkhali 2009: 163–167]	28	RS	Переиздано автором по: [Celîl & Celîl 1978a: 23–26]

160. <i>Qewlê Xan Qubad</i>				
<i>Qewlê Xan Qubad</i>	[Reşo 2004: I. 438–442]	47	AS	Этот <i>каул</i> был среди текстов, которые Хери Лийас Пурго послал Халилу Рашио в 1994 г.
161. <i>Qewlê Xerqe</i>				
1. <i>Qewlê Xerqe</i>	[Dengê Êzîdiyan 1997: 29]	14	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
2. <i>Qewlê Xerqey</i>	[Hecî 2002: 332–334]	14	RS	Опубликовано в: [Dengê Êzîdiyan 1997: 29]
3. <i>Qewlê Xerqe</i>	[Dewtêş 2003: 370–371]	13	RS	Точная информация об источнике отсутствует
4. <i>Qewlê Xerqe</i>	[Mehfêl I, 2010: 35–36]	14	AS	Переиздано по книге Бадале Факира Хаджи
5. <i>Qewlê Xerqe</i>	[Dinanî I, 2012: 431–434]	20	AS	Опубликовано Мемтазом Хесеном, взявшим этот текст из рукописного собрания (<i>defter</i>) Араба Шенгали
162. <i>Qewlê Xewrê</i>				
<i>Qewlê Xewrê</i>	[Laliş A 25, 2006: 38–43]	33	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи. Этот <i>каул</i> был опубликован также на многих веб-сайтах, и именно поэтому Бадале Факир Хаджи решил опубликовать его в журнале, как он ска-зал, «для того, чтобы сохранить этот <i>каул</i> ». Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 225–230]; Переложение с латинского на араб-ский шрифт: Шамо Касем
163. <i>Qewlê Xilmetê</i>				
<i>Qewlê Xilmetê</i>	[Laliş A 37, 2013: 84–88]	20	RS	Текст с указанием 21 строфы опубликован Аднаном Херавайи
164. <i>Qewlê Xudanê Malê</i>				
1. <i>Du 'aya Xudanê Malê</i>	[EzQS 1996: 34–36]		RS	Точная информация о декламаторе или источнике недоступна. Опубликовано как прозаический текст — без разбивки на строфы
2. <i>Qewlê Xudanê Malê</i>	[Laliş A 7, 1997: 137–134]	20		Записано и опубликовано Бадале Факиром Хаджи
3. <i>Qewlê Xudanê Malê</i>	[Hecî 2002: 247–250]	20	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
4. <i>Du 'a Xudanê Malê</i>	[Reşo 2004: II. 1016–1018]	13	AS	Текст был предоставлен Халилу Рашио Шейхом Османом ро-дом из Нусайбина, Турция

5. <i>Qewlê Xudanê Malê</i>	[Reşo 2004: I. 364–367]	25	AS	Этот <i>каул</i> был среди текстов, которые Хери Лийас Пурто по- слал Халилу Рашо
6. <i>Qewlê Xudanê Malê</i>	[EzQA 5, 2005: 21–25]	20	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
7. <i>Du 'a Xudanê Malê</i>	[‘Esker 2011: 81–83]	13	AS	Текст был транскрибирован с: [Reşo 2004: II. 1016–1018]
8. <i>Qewlê Xudanê Malê</i>	Omarkhali, CD в приложе- нии	7:48 мин.		Видеозапись декламации Шейха Дашти, сына Шейха Зейдина, выполнена автором 23.08.2011 в Зенде, Германия
9. <i>Qewlê Xudanê Malê</i>	Omarkhali, CD в приложе- нии	5:04 мин.		Полностью эта версия была записана автором с декламации Шейха Карима, сына Шейха Хедера, 18.04.2008, Ханке, Ирак- ский Курдистан
165. <i>Qewlê Yazîd ibn Mavî</i>				
<i>Qewlê Yazîd ibn Mavî</i>	[Anqosi 2001: 90–92]	11	RS	Декламация Шейха Халафа
166. <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i>				
1. <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i>	[S&C 1979: 35–39]	45	AS	Записано Узере Салимом с декламации Факира Хаджи, сына Факира Шамо, 10.02.1977, Ба‘дре. Перевод на английский: Murad [1993: 434–443] и Kreymbroek [1995: 170–179]
2. <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i>	[S&C 1995: 45–52]	45	RS	Переиздано по: [Silêman and Cîndî 1979: 35–39]. Переложение с арабского на латинский шрифт: Махмуд Идо
3. <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i>	[Kreymbroek 1995: 170– 179]	45	RS	Взято из: [Silêman and Cîndî 1979: 35–39]. Текст переведен на английский язык
4. <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i>	[Ezdaname 1999: 205–209]	41	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
5. <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i>	[Baqesrî 2003: 227–234]	44	AS	Декламация Факира Хаджи, сына Факира Шамо. Запись Узере Салима 10.02.1977, Ба‘дре. Впервые опубликовано Селейма- ном и Дженди в <i>Ezdiyatî</i> [1979: 35–39]. Переиздано в: [Dînanî 2012: I. 392–399]
6. <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i>	[Dewrêş 2003: 392–397]	36	RS	Точная информация об источнике отсутствует
7. <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i>	[EzQS 6, 2004: 34–42]	46	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
8. <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i>	[Reşo 2004: I. 151–160]	49	AS	Этот <i>каул</i> был среди текстов, которые Хери Лийас Пурто по- слал Халилу Рашо в 1994 г. Декламация Факира Хаджи. Текст опубликован как Вариант I

9. <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i>	[Reşo 2004: I. 161–170]	61	AS	Записан с декламации Шейха Хасана, сына Шейха Берахима, деревня Хавазейе в Курд Даг, Сирия. Текст опубликован как Вариант II
10. <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i>	[K&R 2005: 57–65]	61	RS	Декламация Шейха Хесана, сына Шейха Берахима. Деревня Хавазейе в Курд Даг, Сирия. Текст переведен на английский язык
11. <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i>	[Laliş A 25, 2006: 127–131].	29	AS	Опубликовано Тариком Джамбазом
12. <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i>	Omarkhali, Ch. V.	47	RS	Записано автором у Марване Халила. Ольденбург, Германия, 22.07.2007
13. <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано	21	RS	Записано автором у Пира Тосене Каро 16.10.2007 г., Дузканд (Барож), Армения
14. <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i>	Omarkhali, Excursus I; Omarkhali, CD в приложении	51	RS	Более полная версия этого текста была записана автором у Факира Хаджи, Ба'дре, Иракский Курдистан, 14.04.2008. Запись была сделана спустя 31 год после того, как Узере Салим впервые транскрибировал его у Факира Хаджи. Опубликовано в: Silêman and Cindî [1979: 35–39]. Переведено на английский язык
167. <i>Qewlê Zerdest</i>				
1. <i>Qewlê Zerdest</i>	[Êzdaname 1999: 142–147]	41	RS	Информация о декламаторе и источнике отсутствует
2. <i>Qewlê Zerdest</i>	[Laliş B 15, 2001: 13–14]	38	RS	Источник не упомянут. Но в <i>Laliş B</i> 16 издатели извинились и написали, что транскрибировали этот <i>кал</i> у Шейха Османа из дома Шехубакер. Очевидно, однако, что этот текст не является подлинным
3. <i>Qewlê Zerdest</i>	[Dewrêş 2003: 250–256]	41	RS	Точная информация об источнике отсутствует
168. <i>Qewlê Zênare</i>				
<i>Qewlê Zênare</i>	См.: <i>Qewlê Qendîla</i>			

<i>Beyt</i>				
Название бейта	Источник	Кол-во строк	Шрифт	Декламатор бейта и комментарии, относящиеся к религиозному тексту
1. <i>Beyta Beharê</i>				
1. <i>Beyta Beharê</i>	[Roj 10, 2001: 68–70].	26	RS	Видеозапись сделана Зарлаштом (Бадале Факиром Хаджи) у Факира Хедера Барката Касо Шенгали 03.02.2000, Германия.
2. <i>Beyta Beharê</i>	[Hecî 2002: 373–375]	26	RS	Переиздано по: [Roj 10, 2001: 68–70]
3. <i>Beyta Beharê</i>	[Reşo 2004: II. 743–745]	15	AS	Записано Халилом Рашо у Факира Хедера Барката Касо, 07.03.2000, Айнбек, Германия
2. <i>Beyta Be`za</i>				
<i>Beyta Be`za</i>	См.: Qewlê Pir Şeref			
3. <i>Beyta Bilbila</i>				
1. <i>Beyta Bilbilî û Silêman Pêxember</i>	[Laliş A 4, 1995: 62–61]	19	RS	Опубликовано Мешурум Шамо. Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 537–540]
2. <i>Beyta Bilbila</i>	[Hecî 2002: 380–387]	42	RS	Запись Бадале Факира Хаджи
3. <i>Beyta Bilbila</i>	[Reşo 2004: II. 717–722]	39	AS	Записано Халилом Рашо с аудиокассеты с декламацией Шейха Дармана 09.04.1998. Опубликовано как Вариант I
4. <i>Beyta Bilbila</i>	[Reşo 2004: II. 723–729]	44	AS	Записано Халилом Рашо со слов Факира Хедера Барката Касо, 07.03.2000, Айнбек, Германия. Факир Хедер Баркат Касо очень хороший известный специалист по религиозным текстам. Запись бейта была сделана, когда ему было около 70 лет. Он сказал, что знал около 107 <i>каулов</i> , ряд <i>касыд</i> , <i>бейтов</i> , <i>дуа</i> , <i>хеземок</i> и другие категории религиозных текстов. Текст опубликован как Вариант II

5. <i>Beyta Bilbila</i>	[K&R 2005: 256–261].	39	RS	Декламация и запись сделаны Шейхом Дарманом из деревни Серешка, Северный Ирак, 9 апреля 1998 г. Текст переведен на английский язык
6. <i>Beyta Bilbil</i>	[ŞFA 2009: 215–218]	28	RS	Опубликовано Нурой Джавари в ее статье <i>Şiranên Şêx û Pîrên Êzdiyên Ermenistane</i> («Песни шейхов и пиров езидов Армениии») [ŞFA 2009: 204–218]. Точная информация о декламаторе и источнике отсутствует
4. <i>Beyta Bilbil Miskîno</i>				
<i>Beyta Bilbil Miskîno</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 458–461]	31	CS	В книге тексту присвоен номер 1713. Запись и декламация Ардаше Араба (Ардаш Арабов), февраль 1975 г., Тбилиси, Грузия. Ардаш Арабов родился в 1912 г., а этот бейт выучил в 1922–1924 гг. у Кавала Хесейна, Кавала Айлаза и Кавала Халила. Последний умер в доме отца Ардаша. Ардаш Арабов является мридом из клана Чакойи, принадлежащим к племени Рожкани
5. <i>Beyta Cindî</i>				
1. <i>Beyta Cindî</i>	[S&C 1979: 45–50]	37	AS	Записано Хелером Селейманом у Факира Хаджи, сына Факира Шамо, 09.06.1977
2. <i>Beyta Cindî</i>	[S&C 1995: 60–67]	46 (?)	RS	Опубликовано Канате Курдо в журнале <i>Korê Zanûyarî Kurd</i> в 1973 г. и в: [Silêman and Cindî 1979: 64–69]. Переложение с арабского на латинский шрифт: Махмуд Идо. Английский перевод см.: [Kreyenbroek 1995: 182–192]
3. <i>Beyta Cindî</i>	[Kreyenbroek 1995: 230–240].	46	RS	Переиздано по: [S&C 1979: 45–50]. Текст переведен на английский язык
4. <i>Beyta Cindî</i>	[EzQS 1996: 22–28]	41	RS	Точная информация о декламаторе или источнике недоступна
5. <i>Jandila Cindî</i>	[Ezdaname 1999: 51–56]	43	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
6. <i>Beyta Cindî</i>	[Baqesrî 2003: 412–416]	26	AS	Переиздано Селейманом и Дженди по: [Êzdiyarî 1979: 45–50] Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 520–524]
7. <i>Beyta Cindîya</i>	[Dewrêş 2003: 427–429]	27	RS	Информация об источнике отсутствует

8. <i>Beyta Cindî</i>	[EzQS 4, 2004: 19–25]	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
9. <i>Beyta Cindî</i>	Omarkhali, CD в приложении	3:44 мин.	Некоторые строфы транскрибированы автором по видеозаписи, сделанной ею же у Марване Халила в Ольденбурге, Германия, 22.07.2007
6. <i>Beyta Çarşemê</i>			
<i>Beyta Çarşemê</i>	См.: Qewlê Çarşemê		
7. <i>Beyta Derwêş Adem</i>			
<i>Beyta Derwêş Adem</i>	См.: Qewlê Derwêş Adem		
8. <i>Beyta Derwêş Adem</i>			
<i>Beyta Derwêş Adem</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	32 RS	В этом рукописном собрании содержатся два разных текста — <i>Beyta Derwêş Adem</i> и <i>Qewlê Derwêş Adem</i> . Записано красными чернилами. Из архива автора.
9. <i>Beyta Dinê</i>			
1. <i>Beyta Dinê</i>	[Anqosi 2001: 104–106]	14 RS	Декламация Шейха Халафа
2. <i>Beyta Dinê</i>	[Reşo 2004: II. 746–753]	63 AS	Записано Халилом Рашо (у него дома) 07.03.2000 со слов Факира Бараката Касо, Айнбек, Германия
3. <i>Beyta Dinê</i>	Omarkhali, CD в приложении	2:12 мин.	Некоторые строфы транскрибированы автором у Марване Халила 22.07.2007, Ольденбург, Германия
4. <i>Beyta Dinê</i>	[Laliş A 38, 2013: 69–80]	59 AS	Опубликовано Пиром Халатом Аліасом Джафо. Записано им же с декламации Кавала Зана из Хатари, Лалеш, 2001 г.
10. <i>Beyta Dîrozga Şêşims</i>			
<i>Beyta Dîrozga Şêşims</i>	Omarkhali, Excursus I; CD в приложении.	96 RS	Записано автором по записи декламации Шейха Ростам, сына Шейха Шамия, Ярославль. Этот вариант декламировался с <i>дерозгой</i> , что является обычной практикой у езидов Армении. Длительность декламации 13 мин. 6 сек. Декламация выполнена без мелодии (<i>kubrt</i>). В указанном источнике текст пе-

					реведен на английский язык и сопровождается обширным комментарием
11. <i>Beyta ‘Elî Şêrê Xwedê</i>					
1. <i>Beyta ‘Elî Şêrê Xwedê</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 403–410]	61	CS	В книге тексту присвоен номер 1700. Записано с декламации Хамойе Хамида в декабре 1976 г., деревня Звартноц, Армения	
12. <i>Beyta Eyûbê Kirmaxwarî (Beyta Eyûb Pêxember)</i>					
1. <i>Beyta Eyûbê Kirmaxwarî</i>	[Laliş A 7, 1997: 24–26]	16	AS	Опубликовано Шейхом Шеваном, сыном Шейха Ало. Переиздано в: [Dînanî 2012: I. 533–536]	
2. <i>Beyta Eyûbê Kirmaxwarî</i>	[Hecî 2002: 74–77]	16	RS	Записано с декламации Факира Хаджи, Ба’дре, 1988 г.	
13. <i>Beyta Feqîrê Teyra</i>					
<i>Beyta Feqîrê Teyra</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	27	RS	Записано красными чернилами. Из архива автора	
14. <i>Beyta Gilavîyê</i>					
1. <i>Beyta Gilavîyê</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 400–403]	22	CS	В книге тексту присвоен номер 1699. Записано с декламации Сайран Шейха Калаш в сентябре 1976 г., Царашат, Армения. Она родилась в 1936 г. в деревне Шамирам, Армения, и является представителем дома Шехубакер. Сайрана Шейх Калаш — сестра Шейха Дауреша Калаша, Хуадо и Заила. Это одна из записей религиозного текста, декламированного женщиной	
2. <i>Beyî’ta Gilavîyê</i>	[Anqosi 2001: 108–110]	15	RS	Записано Шейхом Халафом	
15. <i>Beyta Hesenê Cêlê</i>					
<i>Beyta Hesnê Cêlê</i>	See <i>Qewlê Hesenê Cêlê</i>				
16. <i>Beyta Heyî Malê</i>					
1. <i>Beyîta Heyî Malê</i>	[Anqosi 2001: 97–99]	9	RS	Декламация Шейха Халафа	
2. <i>Beyta Heymalê</i>	[Dewrêş 2003: 435–436]	12	RS	Записано у Шейха Фатлана из дома Шейха Хамзы, Тбилиси, Грузия	

3. <i>Beyta Heyî Malê</i>	[Omarkhalî 2011: 193–195]	9	RS	Перевзано по: [Anqosî 2001: 97–99]. Перевод на английский язык и комментарий выполнены автором. Текст практически идентичен варианту, опубликованному в: [Kreyenbroek and Rashow 2005: 398–403] в категории <i>Xizêtok</i>
4. <i>Beyta Heyî Malê</i>	Omarkhalî, Excursus I	4	RS	Перевзано по: [Omarkhalî 2011: 193–195] с новой разбивкой на строфы. Переведено на английский язык
17. <i>Beyta Êvarî (Beyta Hêvarî: Hêvare dest)</i>				
1. <i>Beyta Hêvarî: Hêvare Dest</i>	[Hecî 2002: 365–370]	23	RS	Записано Бадале Факиром Хаджи
2. <i>Beyta Hêvarî: Hêvara Desta</i>	[Baqesrî 2003: 425–427]	9	AS	Записано у Кочака Лийаса Бахзани 21.03.1977 г., Бахзане. Переиздано в: [Dinanî 2012: I. 518–519]
3. <i>Beyta Hêvarî: Hêvare Dest</i>	[Reşo 2004: II. 662–665]	25	AS	Этот <i>beîm</i> был среди текстов, которые Хери Лийас Пурто по-слал Халилу Рашо в 1994 г.
4. <i>Beyta Êvarê</i>	Omarkhalî FR. Не опубликовано	12	RS	Некоторые строки этого бейта транскрибированы автором у Факира Али (см.: Список информаторов)
18. <i>Beyta Îbrahîmê Bira</i>				
<i>Beyta Îbrahîmê Bira</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 410–413]	22	CS	В книге тексту присвоен номер 1701. Записано с декламации Хамойе Хамида в декабре 1976 г., Звартноц, Армения
19. <i>Beyta Kemkemîr</i>				
<i>Beyta Kemkemîr</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	40	RS	Записано не красными, а синими чернилами в той же рукописи. Из архива автора
20. <i>Beyta Mezînê</i>				
<i>Beyta Mezînê</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 433–434]	10	CS	В книге тексту присвоен номер 1707. Записано с декламации Фарамазе Аздо в декабре 1977 г., Камышлу, Армения
21. <i>Beyta Mihemed û Şe`rê</i>				
<i>Beyta Mihemed û Şe`rê</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	33	RS	Записано красными чернилами. Из архива автора

22. <i>Beyta Mirinê</i>				
<i>Beyta Mirinê</i>	[Anqosî 2001: 102–104]	9	RS	Декламация Шейха Халафа
23. <i>Beyta Miskîn</i>				
1. <i>Beyta Miskî(n) Adem</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	29	RS	Записано красными чернилами. Из архива автора
2. <i>Beyta Miskîn</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 435–437]	16	CS	В книге тексту присвоен номер 1709. Записано с декламации Фарамазе Аздо в декабре 1977 г., Камышлу, Армения
24. <i>Beyta Mîr Mihê</i>				
1. <i>Beyta Mîr Mihê</i>	[Laliş A 5, 1995: 23–25; 30–36]	15 + 25	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи. Этот <i>beyt</i> известен как произведение знаменитого курдского поэта Факийе Тайрана. Периздано в: [Dînanî 2012: I. 541–543]
2. <i>Beyta Mîr Mih</i>	[Roj 7–8, 1999: 24–26]	15	RS	Собрал и подготовил к печати Халил Рашо
3. <i>Beyta Mîr Mihê</i>	[Anqosî 2001: 107–108]	7	RS	Декламация Шейха Халафа
4. <i>Beyta Mîr Mihê</i>	[Reşo 2004: II. 611–613]	15	AS	Опубликовано вместе с длинным рассказом (<i>Dastan</i>). См.: <i>Dastana Mîr Mihê</i> . Текст представлен как Вариант I
5. <i>Beyta Mîr Mihê</i>	[Reşo 2004: II. 631–636]	19	AS	Запись Хаджи Хасо, 27.06.2000. Текст был дополнен рассказом (<i>Dastan</i>) и бейтом Мир Мехе. Хаджи Хасо сказал, что декламация выполнена Усевом Хамданом из племени Семоккйа, из рода (<i>ocax</i>) Ривийа. Текст представлен как Вариант II
6. <i>Beyta Mîr Mihê</i>	[Reşo 2004: II. 637–641]	22	AS	Декламация на аудиокассету Шейха Хасана, сына Шейха Бе-рахима. Запись Халила Рашо. Текст представлен как Вариант III
7. <i>Beyta Mîr Mihê</i>	Omarhali, CD в приложении	16:25 мин.	мин.	Записано автором с декламации Факира Хаджи, Лалеш, 15.04.2008
25. <i>Beyta Mûsa Pêxember</i>				
<i>Beyta Mûsa-Pêxember</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 438–440]	12	CS	В книге тексту присвоен номер 1710. Записан с декламации Мама Шейха Рашо в январе 1976 г., Царашат, Армения. Мама

					Шейх Рашо родился в 1933 г. в деревне Шамирам. <i>Каулы и бейты</i> изучал у своего отца и у Шейха Калаша, отца Дауреша
26. <i>Beyta Nesîheta</i>					
1. <i>Beyta Nesîheta</i>	[Reşo 2004: II. 730–735]	36	AS	Записано Халилом Рашо (у него дома) 07.03.2000 со слов Факира Бараката Касо, Айнбек, Германия	
2. <i>Beyta Nesîheta</i>	[Reşo 2004: II. 736–740]	33	AS	Автор этого варианта <i>бейта</i> — Малайе Батейи. Существовало два текста: первый Халил Рашо транскрибировал с декламации Факира Хедера Барката Касо 07.03.2000 в своем доме в Айнбеке, Германия. Затем текст был переложен на латинский шрифт, переведен Ф. Крайенбрёком на английский язык и опубликован в их совместной монографии: [K&R 2005: 301–307]. В ходе этой работы они обнаружили в тексте упоминание имени курдского писателя XV в. Бате. Поэтому наиболее вероятно, что этот текст был составлен им, а потом воспринят езидами. Чтобы окончательно в этом удостовериться, Халил Рашо посоветовался с Саидом Дераши, который подтвердил, что этот текст написан Бате. Рашо попросил Дераши, чтобы тот прислал ему имеющийся у него вариант текста, и 25.11.2000 он послал этот текст Рашо. Текст, однако, был озглавлен <i>Heqan tu Padişah î</i> , также Дераши вместе с ним прислал еще один текст под названием <i>Sibhan ji me re Qadiri</i> . В сопроводительном письме он сообщил Рашо, что обнаружил этот текст в курдской рукописи в библиотеке Берлина. Езиды воспринимают этот текст в качестве езидского <i>бейта</i>	
3. <i>Beyta Nesîheteî</i>	[K&R 2005: 301–307]	36	RS	Декламация Факира Хедера Касо, Айнбек, Германия, 7 марта 2000 г. Переведен на английский язык, см.: указ. соч. с. 308–316	
4. <i>Beyta Nesîheteî</i>	Omorkhali, CD в приложении	3:42 мин.		Некоторые строфы этого бейта транскрибированы автором у Марване Халила, Ольденбург, 22.07.2007	

27. <i>Beyta Neviyê Ometê (Beyta Mirina Neviê Ometê)</i>				
1. <i>Beyta Neviê Ometê</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 388–392]	29	CS	В книге тексту присвоен номер 1697. Записан с декламации Файзо Бага Шамо Бага в апреле 1976 г. Шамирам, Армения. На момент записи возраст декламатора составлял примерно 70–80 лет. Он окончил школу в деревне Зора и был очень сведущим человеком, знающим много рассказов
2. <i>Beyta Mirina Neviê Ometê</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 413–417]	35	CS	В книге тексту присвоен номер 1702. Записано с декламации Маме Шейха Рашо в январе 1976 г. в деревне Царашат, Армения. Шейх Рашо родился в 1933 г. в деревне Шамиран в Армении. <i>Каулам</i> и <i>beytam</i> он обучался у своего отца и у Шейха Калаша, отца Дауреша
28. <i>Beyta Nisira</i>				
<i>Beyta Nisira</i>	[Laliş A 26, 2007: 71–78]	46	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи. Он откорректировал этот текст 01.02.2005 в Бадре вместе с Пешимаме Шарфадин (<i>Pêşîmatê Şerfedîn</i>) — Наманом Алийасом. Переведено в: [Dîpanî 2012: I. 525–532]. Переложение с арабского на латинский шрифт: Чинар Шамо Касем
29. <i>Beyta Pîrê Libnana</i>				
<i>Beyta Pîrê Libnana</i>	См.: Qewlê <i>Kofa</i>			
30. <i>Beyta Pîr Mendî Gor</i>				
<i>Beyta Pîr Mendî Gor</i>	[Dewtêş 2003: 437–438]	11	RS	Информация об источнике отсутствует. См. также: <i>Çîroka Pîr Mendî Gor</i> .
31. <i>Beyta Re 'biyê (Beyta Rebi 'e il- 'Edewiye)</i>				
<i>Beyta Re 'biyê</i>	См.: Qewlê <i>Rabi 'e il- 'Edewiye</i>			

32. <i>Beyta Serafîya Hindîya</i>					
1. <i>Beyta Serafîya Hindîya</i>	[Roj 3, 1997: 44–45].	10	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи. Переиздано им же в его книге: <i>Hecî</i> [2002: 210–212]	
2. <i>Beyta Serafîya Hindîya</i>	[Hecî 2002: 210–212]	10	RS	Записано и опубликовано Бадале Факиром Хаджи по: [Roj 3, 1997: 44–45]	
3. <i>Beyta Serafê Hindîya</i>	[Reşo 2004: II. 741–742]	10	AS	Записано Халилом Рашо по аудиозаписи декламации Шейха Дармана, сына Шейха Хасана, 09.04.1998. Кассету Рашо предоставил Хасене Зандини	
33. <i>Beyta Sêwana Kesik</i>					
<i>Beyta Sêwana Kesik</i>	Omorkhali FR. Не опубликовано	1:13 мин.		Некоторые строфы были записаны автором у Марване Халила 22.07.2009 в Нинбурге, Германия	
34. <i>Beyta Sibê (Beyta Şêşims, Beyta Têştî)</i>					
1. Drei Varianten des Hauptgebetes der Jeziden	[Makas 1900: 37–38]	43 строки	Trsc.	Декламация Пира Хасана для Хуго Макаса. Перевод на немецкий язык см.: Указ. соч. С. 40–41. Текст опубликован как Вариант I	
2. Drei Varianten des Hauptgebetes der Jeziden	[Makas 1900: 38–39]	44 строки	Trsc.	Декламация Шейха Араба для Хуго Макаса. Перевод на немецкий язык см.: Указ. соч. С. 42–43. Текст опубликован как Вариант II	
3. Drei Varianten des Hauptgebetes der Jeziden	[Makas 1900: 39–40]	20 строк	Trsc.	Декламация Шейха Калаша для Хуго Макаса. Перевод на немецкий язык см.: Указ. соч. С. 43–44. Текст опубликован как Вариант III	
4. <i>Beyta Şêşims</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	21	RS	Записано красными чернилами. Из архива автора	
5. <i>Beyt 'a Şêxşims</i>	[Cefil & Cefil 1978a: 33–37]	37	RS	Записано братьями Джалил у Мирзы Шейха Ауло, январь 1973 г., деревня Айгашат, область Эчмиадзин, Армения. Когда <i>beîm</i> декламируется с мелодий (<i>kubîr</i>), после каждой строфы (<i>sebeq</i>) добавляется куплет (<i>teşîrme</i>): <i>Şemsê êzdînan uşano</i> ('О Шамс езидов!') или такой: <i>Melkê mêşano</i> ('О Царь Святых Мужей!'). Начиная с 19-й строфы мелодия и припев	

					изменяются. С 34-й строфы Мирза Шейх Ауло изменил ритм <i>каула</i> и затем строфы декламировались уже без припева. Изменились также и напев речитатива
6. <i>Beyta Subê</i>	[EzQS 1996: 29–34]	46	RS		Точная информация о декламаторе или источнике недоступна
7. <i>Jandila Şêşims</i>	[Ezdaname 1999: 68–72]	37	RS		Информация о декламаторе или источнике отсутствует
8. <i>Beyta Şêşims</i>	[Anqosî 2001: 100–102]	15	RS		Записано у Шейха Халафа
9. <i>Beyta Subê (Beyta Şêşims)</i>	[Necî 2002: 357–365]	49	RS		Запись Адела Хаджи, декламация Факира Хаджи, 1986 г., Ба'дре, Иракский Курдистан
10. <i>Beyta Sibê (Beyta Şêşims)</i>	[Baqesrî 2003: 417–424]	44	AS		Записано у Кочака Лийаса Бахзани 21.03.1977, Бахзане, Ирак. Переиздано в: [Dipantî 2012: I. 510–517]
11. <i>Beyta Şêşims</i>	[Dewrêş 2003: 424–427]	37	RS		Информация об источнике отсутствует
12. <i>Beyta Sibê (or Beyta Şêşims)</i>	[Reşo 2004: II. 655–661]	48	AS		Этот вариант <i>beyta</i> был среди текстов, которые Хери Лийас Пурто послал Халилу Рашо в 1994 г.
13. <i>Beyta Sibê (or Beyta Şêşims)</i>	[K&R 2005: 210–216]	48	RS		Текст бейта Хери Лийас Пурто передан в письменной форме Халилу Рашо в 1994 г. Текст переведен на английский язык
14. <i>Beyta Şêşims</i>	Omarkhali, Excursus I	48	RS		Записано автором у Марване Халила 22.07.2009, Нинбург, Германия. Текст переведен на английский язык
15. <i>Beyta Şêşims</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано				Записано на видеокамеру автором в Целле 09.12.2007. Синхронная декламация: Факир Али (Турция) и Марване Халил из Бабере (Иракский Курдистан)
35. <i>Beyta Silêman Pêxember û Bûm</i>					
1. <i>Silêman-Pêxember û Bûm</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 461–464]	20	CS		В книге тексту присвоен номер 1714. Записано с декламации Атара Шаро в августе 1975 г. во время летнего выпаса скота (<i>zozan</i>) на горе Агмаган, Армения
2. <i>Beyta Silêyman Pêxember, Bilbilê û Bêlqîzê</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано	2:80 мин.			Некоторые строфы этого бейта транскрибированы автором с декламации Марване Халила 22.07.2009 г., Нинбург, Германия
36. <i>Beyta Silêman Pîrê Esmaleka</i>					
<i>Beyta Pîrê Esmaleka</i>	[Dewrêş 2003: 439–440]	9	RS		Информация об источнике отсутствует

37. <i>Beyta Şe'rê</i>				
<i>Beyta Şe'rê</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 368–376]	34	CS	В книге тексту присвоен номер 1693. Записан с декламации Пира Додойе Хедера в августе 1975 г., Тбилиси. Пир Додойе Хедер (1905–1976), из рода Исибийа, переехал из Карса в Тбилиси в 1918 г.
38. <i>Beyta Şêşims</i>				
<i>Beyta Şêşims</i>	См.: <i>Beyta Sibê</i> .			
39. <i>Beyta Şêwra</i>				
1. <i>Beyta Şêwra</i>	[Laliş B 12, 2000: 26]	35	RS	Текст взят у Шарефа Шехани. Текст, предположительно, не подлинный
2. <i>Beyta Şêwra</i>	[Yusun 2001: 126–130]	35	RS	Информация об источнике отсутствует
3. <i>Jandila Şêwran</i>	[Êzdaname 1999: 61–64]	35	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
40. <i>Beyta Şêxadî (Beyta Şêx Hadî)</i>				
1. <i>Beyta Şêx Hadî</i>	[Laliş B 12, 2000: 27]	15	RS	Текст взят у Шарефа Шехани. Текст, предположительно, не подлинный
2. <i>Beyta Şêxadî</i>	[Yusun 2001: 125–126]	15	RS	Информация об источнике отсутствует
41. <i>Beyta Şêxê Sen'an</i>				
<i>Beyta Şêxê Sen'an</i> (with <i>Çîrokê</i>)	[Reşo 2004: II. 922–930]	48	AS	Декламация Факира Хедера Баркага Касо. Запись Халила Ра-шо в 07.03.2000, Айнбек, Германия. См.: <i>Çîrok û Beyta Şêxê Sen'an</i> , указ. соч. С. 925–930
42. <i>Beyta Şêxisin</i>				
1. <i>Beyta Şêxisin</i>	[Dewrêş 2003: 438–439]	8	RS	Информация об источнике отсутствует
2. <i>Jandila Şêx Sin</i>	[Êzdaname 1999: 58–60]	18	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует

43. <i>Beyta Şêx Mend Gêlê</i>				
1. <i>Beyta Şêxmend Gêlê</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	35	RS	Записано красными чернилами. Из архива автора
2. <i>Beyta Şêx Mend Gêlê</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 311–314]	27	CS	В книге тексту присвоен номер 1679. Записано с декламации Тафуре Шейха Мамуда, август 1975 г., Тбилиси
3. <i>Qewlê Şêx Mend û Gêla</i>	[Laliş A 27, 2007: 131–136]	32	AS	Опубликовано Шейхом Дашти, сыном Шейха Зайдина. Переиздано в: [Dînanî 2012: I. 219–224]
44. <i>Beyta Şêx û Pîra</i>				
1. <i>Beyta Şêx û Pîra</i>	[Laliş A 6, 1996: 56]	7	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи в <i>Komeka Têkstêt Ola Êzîdiya</i> («Собрание езидских религиозных текстов»)
2. <i>Beyta Şêx û Pîra</i>	[Hecî 2002: 155–156]	7	RS	Запись Бадале Факира Хаджи
3. <i>Beyta Şêx û Pîra</i>	[Reşo 2004: II. 666–667]	7	AS	Переиздано по: [Laliş A 6, 1996: 54–85]
45. <i>Beyta Şîxalê Şemsa</i>				
1. <i>Beyta Şîxalê Şemsa</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	35	RS	Записано красными чернилами. Из архива автора
2. <i>Beyta Şîxalê Şemsa</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 302–306]	33	CS	В книге тексту присвоен номер 1679. Записано с декламации Тафуре Шейха Мамуда, август 1975 г., Тбилиси
3. <i>Beyta Şîx Alê Şemsa</i>	[Anqosi 2001: 92–97]	37	RS	Декламация Шейха Халафа
46. <i>Jandîla Mendo</i>				
<i>Jandîla Mendo</i>	[Êzdaname 1999: 57]	7	RS	Информация об источнике отсутствует

Du 'a					Декламатор молитвы и комментарии к тексту
Название молитвы	Источник	Кол-во строк	Шрифт		
1. Du 'a					
Du 'a	[Cellî & Cellî 1978b: 434–435]	25 строк	CS	В книге тексту присвоен номер 1708. Записано с декламации Фарамазе Ардо в декабре 1977 г., Камышлу, Армения	
Du 'a	Omakhali FR. Не опубликовано	9 строк	RS	Записано автором у Марване Халила 22.07.2009, Нинбург, Германия	
2. Du 'a Bawiriyê					
1. Qewlê 'İlmê Nadir (Dû 'a Bawiriyê)	[Reşo 2004: I. 238–242]	18	AS	Некоторые строфы из этого текста были транскрибированы с декламации Факира Хедера Барката, который назвал текст Qewlê 'İlmê Nadir, однако после этого Шейх Осман декламировал текст, называя его Du 'a Bawiriyê	
2. Dû 'a Bawiriyê	[K&R 2005: 104–106]	18	RS	Текст был продекламирован Халилу Рашо 29–30.04.1999 Шейхом Османом, сыном Шейха Берахима, приехавшим из Нусайбина (Турция) и проживающим сейчас в Германии. Текст переведен на английский язык	
3. Du 'a Biskê					
1. Du 'aya Biskê	[Laliş A 2–3, 1994: 148–149]	16 строк	AS	Опубликовано Халилом Рашо. Текст переведен на арабский язык	
2. Du 'a Biskê	[Roj 1, 1996: 37]	7 строк	RS	Запись Хасана Набо	
3. Dûeaya Biskê	[Cindî 1996: 32–33]	13 строк	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует В указанном сочинении напечатан первый вариант этой молитвы	
4. Dûeaya Biskê	[Cindî 1996: 33]	10 строк	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует. В указанном сочинении напечатан второй вариант молитвы	

5. <i>Du 'aya Biskê</i>	[Jindî 1998: 164–165]	13 строк	AS	Текст переведен на арабский язык. В указанном сочинении напечатан первый вариант этой молитвы
6. <i>Du 'aya Biskê</i>	[Jindî 1998: 165]	8 строк	AS	Текст переведен на арабский язык. В указанном сочинении напечатан второй вариант этой молитвы
7. <i>Dawa Biskê</i>	[Êzdaname 1999: 44]	5	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
8. <i>Duha Biskê</i>	[Yusun 2001: 155–156]	4	RS	Информация об источнике отсутствует
9. <i>Du 'aya Biskê (bisk gir-tin)</i>	[Baquesrî 2003: 411]	12 строк	AS	Переиздано по: [Jindî (Khalil Rashow) 1998]
10. <i>Droza Biskê</i>	[Dewrêş 2003: 460]	6	RS	Информация об источнике отсутствует
11. <i>Du 'aya Biskê</i>	[Reşo 2004: II. 1037]	11 строк	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
12. <i>Du 'aya Biskê</i>	[Reşo 2004: II. 1038]	9 строк	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
13. <i>Dihaya Biskê</i>	[Akbaş 2009: 102]	3	RS	Декламация Факира Али Чагука (Факир Али)
14. <i>Du 'a Biskê</i>	[Esker 2011: 106–107]	21 строк	AS	Текст переиздан по: [Baquesrî 2003: 411]
4. <i>Du 'a Bona Xwedê</i>				
<i>Du 'a bona Xwedê</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано	18 строк	RS	Записано автором с кассеты с декламацией Шейха Ростам, Ярославль, Россия.
5. <i>Du 'a Çevşûştinê</i>				
1. <i>Du 'a Çevşûştinê</i>	KQ&B 1974.	14 строк	RS	Записано красными чернилами. Из архива автора
2. <i>Du 'a Çevşûştinê</i>	Omarkhali, Excursus I	5 строк	RS	Эта короткая молитва публикуется по рукописному собранию каулов и бейтов из частного архива автора, Армения, KQ&B 1974. Текст переведен на английский язык
6. <i>Du 'a Dewrêşê 'Erd</i>				
1. <i>Duayê Dewrêşê 'Erd</i>	Omarkhali, Excursus I	10 строк	RS	Записано автором у Пира Тосене Каро, Дузканд (Барож), Армения. Текст переведен на английский язык
2. <i>Duayê Dewrêşê 'Erd</i>	Omarkhali, Excursus I	9 строк	RS	Текст взят автором из: KQ&B 1974. Переведен на английский язык
7. <i>Du 'a Dûpişkê (Du 'aya Dûpişk û Mar)</i>				
1. <i>Di 'a dûpişk û mar</i>	[Dengê Êzîdiyan 1997: 29]	11 строк	RS	Опубликовано Бадале Факиром Халжи

2. <i>Du 'aya Dûpişkê</i>	[Jindî 1998: 169]	10 строк	AS	Текст переведен на арабский язык
3. <i>Du 'aya dûpişk û mar</i>	[Hecî 2002: 334–335]	11 строк	RS	Запись Бадале Факира Хаджи
4. <i>Duha dûpişk û mar</i>	[Dewrêş 2003: 466]	5 строк	RS	Информация об источнике отсутствует
5. <i>Du 'aya Dûbişk</i>	[‘Esker 2011: 62]	11 строк	AS	Перездано по: [Hecî 2002: 334–335]. Текст опубликован как Вариант I
6. <i>Du 'aya Dûbişk</i>	[‘Esker 2011: 62]	7 строк	AS	Записано у Шейха Карима, сына Хелера, деревня Херава 07.03.2009. Текст опубликован как Вариант II
8. <i>Du 'a Êşa Mekanî Jinê</i>				
1. <i>Du 'aya Êşa Mekanî jinê</i>	[Jindî 1998: 164]	2 seb. 11 строк	AS	Переведено на арабский язык
2. <i>Du 'aya Êşa Memkê jinê</i>	[‘Esker 2011: 58]	10 строк	AS	Перездано по: [Xelfî Cindî, <i>Laliş</i> 2–3: 148]
9. <i>Du 'a Êvarê (Du 'aya Hêvarî)</i>				
1. <i>Du 'aya Hêvarî</i>	[S&C 1979: 22–23]	13	AS	Опубликовано Халилом Рашо в газете <i>Hawkarî</i> (25, 1974). Перевод на английский язык: Murad [1993: 500–504] и Kreyenbroek [1995: 220–223]
2. <i>Du 'aya Hêvarî</i>	[Laliş A 1, 1993: 77–79]	13	AS	Опубликовано в статье Халилом Рашо (р. 64–80). Текст переведен на арабский язык
3. <i>Du 'aya Hêvarî</i>	[S&C 1995: 24–28]	13	RS	Взято из: [S&C 1979: 27–29]. Переложение с арабского на латинский шрифт: Махмуд Идо. Перевод на английский: Kreyenbroek [1995: 220–223]. Опубликовано Халилом Рашо в газете <i>Hawkarî</i> (25, 1974)
4. <i>Du 'aya Hêvarî</i>	[Kreyenbroek 1995: 220–223]	13	RS	Перездано по: [S&C 1979: 29–31]. Перевод на английский: [Kreyenbroek 1995: 220–223]
5. <i>Du 'aya Hêvarî</i>	[EzQS 1996: 12–13]	58 строк	RS	Точная информация о декламаторе или источнике неизвестна
6. <i>Dûeaya Hêvarî</i>	[Cindî 1996: 23–25]	13	RS	В примечании 15 (с. 37) указывается, что текст был заимствован из: <i>Êzdiyatî</i> , р. 29–31
7. <i>Du 'aya Hêvarî</i>	[Jindî 1998: 146–150]	13	AS	Переведено на арабский язык
8. <i>Du 'aya Hêvarî</i>	[Jindî 1998: 150–153]	14	AS	Из собрания Хери Лийаса Пурто. Переведено на арабский язык

9. <i>Dawa Êvarê</i>	[Êzdaname 1999: 39–41]	13	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
10. <i>Du 'aya Hêvarî</i>	[Baqesrî 2003: 399–403]	20	AS	Записано с декламации Факира Хаджи, Лалеш, 01.08.1977
11. <i>Droza Êvarê</i>	[Dewrêş 2003: 455–457]	17	RS	Информация об источнике отсутствует. Текст начинается словами <i>Ya Şêşims tû bide xatirê Şemsaniyê</i>
12. <i>Duha Êvarê</i>	[Dewrêş 2003: 458–459]	15	RS	Записано у Шейха Халафа. Текст начинается словами <i>Ya rebî bide bona xatirê mire roj hilat û roj anayê, dote û dayê, çelê kaniya sipî</i>
13. <i>Dua Êvarê</i>	[Pirbarî 2003: 42, 44]	12	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует. Перевод на русский язык см.: Указ соч., с. 43, 45
14. <i>Du 'aya Hêvarî</i>	[Reşo 2004: II. 985–987]	13	AS	Взято из: [S&C 1979: 29–31]. Опубликовано Халилом Ра-шо в газете <i>Hawkarî</i> (25, 1974)
15. <i>Du 'aya Hêvarê</i>	[EzQS 6, 2004: 10–13]	13	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
16. <i>Du 'aya Hêvarê</i>	[EzQA 6, 2005: 22–25]	13	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
17. <i>Du 'aya Êvarê</i>	[Akbaş 2009: 98–100]	19	RS	Записано с декламации Факира Али Чагука (Факир Али)
18. <i>Du 'a Hêvarî</i>	[‘Esker 2011: 36–40]	20	AS	Переиздано по: ‘ <i>Ezadin Selim Baqesrî</i> , p. 399
10. <i>Du 'a Êzdiyatîyê</i>				
1. <i>Du 'a Êzdiyatîyê</i>	[Reşo 2004: II. 1001–1003]	18	AS	Записано Халилом Рашо у Шейха Османа, сына Шейха Брахиима
2. <i>Du 'aya Êzdiyatîyê</i>	[‘Esker 2011: 64–66]	18	AS	Записано по: Reşo 2004: II. 1001–1003]
11. <i>Du 'a Fecrê (Du 'aya Şebeqê)</i>				
1. <i>Du 'aya Fecrê</i>	[Laliş A 1, 1993: 68–70]	14	AS	Из собрания текстов, посланных Хери Лийасом. Переве-дено на арабский язык
2. <i>Du 'aya Fecrê</i>	[Roj 1, 1996: 39]	14	RS	Запись Хасана Набо. Текст взят из книги Халила Дженди <i>Berbi zanîna rastiya dinê êzdiyan</i> , часть II, Германия, 1993
3. <i>Dûeaya Fecrê</i>	[Cindî 1996: 7–8]	14	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
4. <i>Dûeaya Şîfaqê</i>	[Cindî 1996: 12–13]	14	RS	Эту молитву Набо Хасан послал Халилу Рашо. Молитва декламируется на варианте курманджи езидов Халаба и Курд Даг
5. <i>Du 'aya Fecrê</i>	[Jindî 1998: 134–136]	14	AS	Переведено на арабский язык
6. <i>Du 'aya Berê Sibê (Fecrê)</i>	[Baqesrî 2003: 392–393]	6	AS	Записано у Кавала Илийаса Бахзани 30.07.1977, Лалеш

7. <i>Droze Şefeqe</i>	[Dewrêş 2003: 444–445]	11	RS	Информация об источнике отсутствует
8. <i>Du 'aya Şebeqê</i>	[EzQS 4, 2004: 15–16]		AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
9. <i>Du 'a Fecrê</i>	[Reşo 2004: II. 967–969]	14	AS	Точная информация о декламаторе или источнике отсутствует
10. <i>Du 'a Şivraqê</i>	[Reşo 2004: II. 970–971]	14	AS	Эту молитву Набо Хасан послал Халилу Рашо. Впервые опубликовано в: [Rashow 1996: 12–13]
11. <i>Dihaya Şeveqê</i>	[Akbaş 2009: 93–94]	13	RS	Записано с декламации Шейха Али из Африна
12. <i>Du 'aya Fecrê</i>	[‘Esker 2011: 24]	6 seb. + 2 строки	AS	Переиздано по: ‘ <i>Ezaddîn Selîm Baqesrî</i> , p. 392
13. <i>Du 'aya Şebeqê</i>	[‘Esker 2011: 25–28]	18	AS	Записано Саидом Халилом с декламации Шейха Карима, сына Шейха Хедера, Херава, 07.03.2009
12. <i>Du 'a Gêrgêrathê</i>				
1. <i>Du 'aya Gêrgêrathê</i>	[Laliş A 2–3, 1994: 151]	6 строк	AS	Опубликовано в журнальной статье Халилом Рашо. Переведено на арабский язык
2. <i>Du 'aya Gêrgêrathê</i>	[Jindî 1998: 168]	6 строк	AS	Переведено на арабский язык
3. <i>Du 'aya Gêrgêrathê</i>	[‘Esker 2011: 63]	6 строк	AS	Записано по: [Laliş A 2–3, 1994: 151]
13. <i>Du 'a Heqîqetê</i>				
<i>Die 'a Heqîqetî</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	8 строк	RS	Записано красными чернилами. Из архива автора
14. <i>Du 'a Heyvê (Du 'a Hîvê)</i>				
1. <i>De 'a Hîvê</i>	KQ&B 1974	7 строк	RS	Записано красными чернилами. Из архива автора
2. <i>Du 'aya Heyvê</i>	[Laliş A 6, 1996: 14]	25 строк	RS	Опубликовано Меширом Шамо Рекавайи
3. <i>Du 'a Heyvê</i>	[Reşo 2004: II. 993–994]	8	AS	Текст взят из: Babêşêx, ‘Î., “Zarok di civata me da”, <i>Govara roşenbîrî nivîsê</i> , 123, 1989
4. <i>Du 'aya Heyvê</i>	[‘Esker 2011: 46–47]	8	AS	Переиздано по: [Reşo 2004: II. 993–994]
5. <i>Du 'a Hîvê</i>	Omarkhali, Excursus I	7 строк	RS	Текст Молитвы Луны взят из неопубликованного рукописного собрания <i>каулов</i> и <i>бейтов</i> из частного архива автора, записанного в Армении в 1974 г. Текст переведен на английский язык

15. <i>Du 'a Īmanê</i>				
<i>Du 'a Īmanê</i>	См.: Qewlê Īmanê			
16. <i>Du 'a Kêma Heyvê</i>				
1. <i>Dûeaya Kêma Heyvê</i>	[Cindî 1996: 34]	7 строк	RS	Впервые опубликовано Идо Бабе Шейхом.
2. <i>Du 'a Kêma Heyvê</i>	[Reşo 2004: II. 995]		AS	Взято из: Babêşêx, Ī., “Zarok di civata me da”, <i>Govara roşenbîrî nivê</i> , 123, 1989
3. <i>Du 'aya Kêma Heyvê</i>	[‘Esker 2011: 49]	3	AS	Записано Шейхом Каримом, сыном Шейха Хедера, Херава 07.03.2009
17. <i>Du 'aya li Mala Mîra</i>				
<i>Du 'aya li Mala Mîra</i>	[Laliş A 4, 1995: 63]	14 строк	RS	Опубликовано Шейхом Ало Шейх Халафом, получившим эту молитву от Пира Селеймана, сына Пира Семо из деревни Терба Спи области Бадина, 1960
18. <i>Du 'aya li Ser Giyanê Mirî</i>				
1. <i>Du 'aya li Ser Giyanê Mirî</i>	[Laliş A 9, 1998: 152–153]	14 строк	AS	Опубликовано Шейхом Ало Халафом. Он выучил эту молитву у своего пира — Пира Селеймана, сына Пира Семо в деревне Терба Спи зимой 1960 г.
2. <i>Du 'aya li Ser Giyanê Mirî</i>	[Baqesrî 2003: 404]	13 line	AS	Переиздано по: [Laliş A 9, 1998: 152–153]
3. <i>Dihaya li Ser Giyana Mirî</i>	[Akbaş 2009: 103]	2 15 строк	RS	Декламация Кочака Марвана Бабири (каулбеж Марване Халил)
4. <i>Du 'aya li Ser Giyanê Mirî</i>	[‘Esker 2011: 97]	14 строк	AS	Переиздано по: [‘Ezadîn Selim Baqesrî 2003: 404]
19. <i>Du 'a Mehrê (Du 'a Me 'rbîrînê, Dîroza Zewacê)</i>				
1. <i>Dua me 'r birînê</i>	[Celîl & Celîl 1978a: 18]	12 строк	RS	Записано с декламации Бeroйе Шейха Дауреша 01.1973 г. в деревне Мурад Тапа области Абовян (Наири), Армения

2. <i>Duwa Mahrê</i>	[Ėzdaname 1999: 45]		RS	Информация о декламаторе и источнике отсутствует
3. <i>Diroze Zewacê</i>	[Yusun 2001: 155–156]	4	RS	Информация об источнике отсутствует
4. <i>Droza Zewacê (Mührê)</i>	[Dewrêş 2003: 465]	13 строк	RS	Информация об источнике отсутствует
5. <i>Du 'a Mehrê</i>	[Esker 2011: 76]	18 строк	AS	Записано у Шейха Карима, сына Хедера, деревня Херава, 07.03.2009
20. <i>Du 'a Me 'rifetê</i>				
1. <i>Du 'a Me 'rifetê</i>	[Reşo 2004: II. 1019–1021]	17	AS	Запись Халила Рашо с декламации Шейха Османа, сына Шейха Брахима, 29–30.04.1999, Детмольд, Германия
2. <i>Du 'a Me 'rifetê</i>	[Esker 2011: 84–86]	16	AS	Информация о декламаторе отсутствует
21. <i>Du 'a Mirazê</i>				
1. <i>Du 'a Mirazê</i>	[Reşo 2004: II. 1027–1028]	12	AS	Записано Халилом Рашо у Шейха Османа, сына Шейха Брахима, 29–30.04.1999, Детмольд, Германия. Переложение на латинский шрифт и перевод на английский язык: [Kreunbroek and Rashov 2005: 279–281]
2. <i>Du 'a Mirazê</i>	[K&R 2005: 279–281]	12	RS	Декламация Шейха Османа, сына Шейха Брахима, 29–30 апреля, 1999 г. Текст переведен на английский язык.
3. <i>Du 'a Mirazê</i>	[Esker 2011: 92–93]	12	AS	Переиздано по: [Reşo 2004: II. 1027–1028]
22. <i>Du 'a Mirîdiyê</i>				
1. <i>Du 'a Mirîdiyê</i>	[Reşo 2004: II. 1010–1012]	18	AS	Записано Халилом Рашо с декламации Шейха Османа, сына Шейха Брахима, 29–30.04.1999, Детмольд, Германия.
2. <i>Du 'a Mirîdiyê</i>	[Esker 2011: 73–75]	18	AS	Переиздано по: [Reşo 2004: II. 1010–1012]
23. <i>Du 'a Mirîşûştinê</i>				
<i>Dua Mirîşûştinê</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	7 строк	RS	Записано красными чернилами. Из архива автора
24. <i>Du 'a Morkirinê</i>				
1. <i>Du 'aya Morkirinê</i>	[Baqaşî 2003: 407–408]	7	AS	Записано у Пира Али Селеймана 04.03.1973 г., Айн Сефне, Иракский Курдистан

2. <i>Du 'aya Morkiriné</i>	['Esker 2011: 98–99]	7	AS	Переиздано по: [Baquesī 2003: 407–408]
25. <i>Du 'a Nezeré</i>				
1. <i>Du 'aya Nezeré</i>	[Niwé 1989]	5 строк	AS	Опубликовано Идо Бабешехом в “Zarok di civata me da”, <i>Govara roşenbîrî niwê</i> , 123, 1989. Для цитирования этой работы см. примеч. 10 в: [Rashow 1996: 27]
2. <i>Dûeaya Nezeré</i>	[Cindî 1996: 11]	5 строк	RS	Переиздано по: Babêşêx, Ġ, “Zarok di civata me da”, <i>Govara roşenbîrî niwê</i> , 123, 1989
3. <i>Di 'a Nezeré</i>	[Dengê Êzîdiyan 1997: 29]	4 строк	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
4. <i>Di 'a Nezeré</i>	[Heçî 2002: 335]	4 строк	RS	Запись Бадале Факира Хаджи
5. <i>Duha Nezeré</i>	[Dewrêş 2003: 467]	3 строк	RS	Информация об источнике отсутствует
6. <i>Du 'a Nezeré</i>	[Reşo 2004: II. 996]	4 строк	AS	Взято из: [Babêşêx 1989]. Текст опубликован как Вариант I
7. <i>Du 'a Nezeré</i>	[Reşo 2004: II. 997]	15 строк	AS	Взято из: [Babêşêx 1989]. Текст опубликован как Вариант II
8. <i>Du 'a Nezeré</i>	['Esker 2011: 52]	4 строк	AS	Переиздано по: [Heçî 2002: 335]. Текст опубликован как Вариант I
9. <i>Du 'a Nezeré</i>	['Esker 2011: 52]	7 строк	AS	Записано Шейхом Каримом, сыном Шейха Хедера, 07.03.2009. Текст опубликован как Вариант II
26. <i>Du 'a Newqandina Mîzê</i>				
1. <i>Mîz Asêbûn (Du 'aya Newqandina mîzê)</i>	[Laliş A 2–3, 1994: 54]	7 строк	AS	Текст опубликован как Вариант I по: [Babêşêx 1989]
2. <i>Mîz Asêbûn (Du 'aya Newqandina mîzê)</i>	[Laliş A 2–3, 1994: 54]	13 строк	AS	Текст опубликован как Вариант II по: [Babêşêx 1989]
2. <i>Du 'aya Newqandina mîzê</i>	[Jindî 1998: 169–170]	10 строк	AS	Переведено на арабский язык. Опубликовано как Вариант I
3. <i>Du 'aya Newqandina mîzê</i>	[Jindî 1998: 170]	14 строк	AS	Переведено на арабский язык. Опубликовано как Вариант II
4. <i>Du 'aya Newqandina mîzê</i>	['Esker 2011: 61]	13 строк	AS	Переиздано по: [Laliş A 2–3, 1994: 54]

27. <i>Du 'a Nîvro</i>					
1. <i>Du 'aya Nîvro</i>	[Bedirxan 1933]	10	AS	Перезидано в: [Rashow 1996: 21–22] и [2004: 983–984]. Декламация Шейха Тайдара	
2. <i>Du 'aya Nîvro</i>	[Silêman 1979]	10	AS	Декламация Шейха Дженди	
3. <i>Du 'aya Nîvro</i>	[Laliş A 1, 1993: 75–76]	10	AS	Опубликовано в статье Халила Рашо (р. 64–80). Переведено на арабский язык	
4. <i>Du 'aya Nîvro</i>	[Jindî 1998: 144–146]	10	AS	Переведено на арабский язык. Взято из: [Bedirxan 1933]	
5. <i>Duwa Nîvro</i>	[Êzdaname 1999: 37–38]	10	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует	
6. <i>Droza Nav Rojê</i>	[Dewrêş 2003: 449–451]	20	RS	Информация об источнике отсутствует. Текст начинается словами <i>Ya Xwedê tû bide xatirê Mîrê Rojhilat û Rojavayê, Dotê û Dayê û çelê Kanîya Sîpî</i>	
7. <i>Droza Nav Rojê</i>	[Dewrêş 2003: 452–454]	16	RS	Информация об источнике отсутствует. Текст начинается словами <i>Ya Xwedê tû bide xatirê Hesenê Zerbaba Def û Şibaba</i>	
8. <i>Dua Nîvro</i>	[Pirbarî 2003: 40]	9	RS	Информация об источнике отсутствует. Перевод на русский язык см.: Указ. соч. С. 41	
9. <i>Du 'aya Nîvro</i>	[Reşo 2004: II. 983–984]	10	AS	Текст взят из: [Bedirxan 1933]	
10. <i>Du 'a Nîvro</i>	[‘Esker 2011: 34–35]	10	AS	Перезидано по: [Rashow 2004: 983–984]. Текст заимствован из: [Bedirxan 1933]	
28. <i>Du 'a Oxirê</i>					
1. <i>Du 'aya Oxirê</i>	[Laliş A 2–3, 1994: 146–147]	8	AS	Опубликовано в статье Халила Рашо. Текст переведен на арабский язык	
2. <i>Du 'a Oxirê</i>	[Laliş A 2–3, 1994: 61]	20 строк	AS	Записано Шейхом Ало Халафом, который получил эту молитву от своего наставника (<i>hosta</i>) — Насера Хаджи из деревни Сена, Иракский Курдистан	
3. <i>Du 'a Oxirê</i>	[Roj 1, 1996: 37]	14 строк	RS	Запись Хасана Набо	
4. <i>Dûeaya Oxirê</i>	[Cindî 1996: 30–31]	8	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует	
5. <i>Du 'aya Oxirê</i>	[Jindî 1998: 161–163]	7	AS	Переведено на арабский язык	
6. <i>Duwa Oxirê</i>	[Êzdaname 1999: 42–43]	7	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует	
7. <i>Duha Oxirê</i>	[Laliş B 16, 2001: 16]	14	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует	

8. <i>Diroza Oxirê</i>	[Yusun 2001: 157–158]	6	RS	Информация об источнике отсутствует
9. <i>Du 'aya Oxirê</i>	[Baquesrî 2003: 409–410]	7	AS	Переведено по: <i>Laliş 2 and 3</i>
10. <i>Du 'a Oxirê</i>	[Reşo 2004: II. 1041–1042]	6	AS	Записано Халилом Рашо у Шейха Османа, сына Шейха Брахима, 29–30.04.1999, Детмольд, Германия
11. <i>Du 'aya Oxirê</i>	[Esker 2011: 110]	12 строк	AS	Декламация Шейха Карима, сына Хедера, Херава 07.03.2009
29. <i>Du 'a Piştgirêdanê</i>				
1. <i>Du 'aya Pişt girêdanê</i>	[Laliş A 1, 1993: 68]	3	AS	Переведено на арабский язык
2. <i>Du 'aya Pişt girêdanê</i>	[Roj 1, 1996: 38]	3	RS	Записано Хасаном Набо. Текст взят из: [<i>Xelil Cindî Berbi zanîna rastiya dinê êzdiyan</i> , part 2, 1993]
3. <i>Dûeqaya piştgirêdanê</i>	[Cindî 1996: 6]	3	RS	Этот текст Хери Лийас Пурто отправил Халилу Рашо в 16.04.1993
4. <i>Du 'aya Pişt girêdanê</i>	[Jindî 1998: 133–134]	3	AS	Переведено на арабский язык
5. <i>Duwa Piştgirêdanê</i>	[Êzdaname 1999: 34]	19 строк	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
6. <i>Duha Piştgirêdanê</i>	[Yusun 2001: 166–167]	7	RS	Информация об источнике отсутствует
7. <i>Qewlê Piştgirêdanê</i>	[Baquesrî 2003: 391]	14 строк	AS	Записано 05.02.1972 в Айн Сефне, Иракский Курдистан
8. <i>Droza Piştgirêdanê</i>	[Dewrêş 2003: 466]	12 строк	RS	Информация об источнике отсутствует
9. <i>Dua Piştgirêdanê</i>	[Pirbarî 2003: 34]	17 строк	RS	Информация об источнике отсутствует. Перевод на русский язык см.: Указ. соч., с. 35
10. <i>Du 'a Pişt girêdanê</i>	[Reşo 2004: II. 966]	3	AS	Этот текст Хери Лийас Пурто отправил Халилу Рашо 16.04.1993
11. <i>Du 'aya Pişt girêdanê</i>	[Esker 2011: 22–23]	21 строк	AS	Записано Саидом Халилом у Шейха Карима, сына Шейха Хедера, деревня Херава, 07.03.2009
30. <i>Du 'a Pîranîyê</i>				
1. <i>Du 'a Pîranîyê</i>	[Reşo 2004: II. 1007–1009]	19	AS	Записано Халилом Рашо у Шейха Османа, сына Шейха Брахима 29–30.04.1999, Детмольд, Германия
2. <i>Du 'a Pîranîyê</i>	[Esker 2011: 70–72]	19	AS	Записано по: Reşo [2004: II. 1007–1009]
31. <i>Du 'a Razanê</i>				
1. <i>Duwa Razanê</i>	[Êzdaname 1999: 47–48]	13	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует

2. <i>Droza Razanê</i>	[Dewrêş 2003: 469–470]	13	RS	Информация об источнике отсутствует
32. <i>Du 'a Rojhilatê</i>				
1. <i>Dueya Rojhilatê</i>	[Cindî 1996: 18–19]	11	RS	Опубликовано Халилом Рашо по: Celadet Bedirxan, 1933. См.: <i>Nivêja Rojhilatê</i>
2. <i>Droza Rojhilatê</i>	[Dewrêş 2003: 446–448]	22	RS	Информация об источнике отсутствует
3. <i>Du 'a Rojhilatê</i>	[‘Esker 2011: 32–33]	11	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
33. <i>Du 'a Sebrê</i>				
1. <i>Du 'a Sebrê</i>	[Reşo 2004: II. 1022–1024]	21	AS	Записано Халилом Рашо с декламации Шейха Османа, сына Шейха Брахи́ма, 29–30.04.1999, Детмольд, Германия
2. <i>Du 'a Sebrê</i>	[‘Esker 2011: 87–89]	21	AS	Опубликовано по: Reşo [2004: II. 1022–1024]
34. <i>Du 'a Serêşê</i>				
1. <i>Du 'aya Serêşê</i>	[Roj 3, 1997: 45]	7 строк	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи. Переиздано им же в: [Hecî 2002: 212]
2. <i>Du 'aya Serêşê</i>	[Hecî 2002: 212]	7 строк	RS	Записано Бадале Факиром Хаджи и опубликовано в: [Roj 3, 1997: 45]
3. <i>Du 'aya Serêşê</i>	[‘Esker 2011: 58]	11 строк	AS	Записано с декламации Шейха Карима, сына Шейха Хедера, Херава, 07.03.2009. Текст опубликован как Вариант I
4. <i>Du 'aya Serêşê</i>	[‘Esker 2011: 59]	8 строк	AS	Записано с декламации Шейха Карима, сына Шейха Хедера, Херава, 07.03.2009. Текст опубликован как Вариант II
5. <i>Du 'aya Serêşê</i>	[‘Esker 2011: 60]	7 строк	AS	Переиздано по: [Hecî 2002: 212]. Записан арабским шрифтом. Текст опубликован как Вариант III
35. <i>Du 'a Sibê (Du 'aya Sipêdeyê, Du 'aya Sibeykê)</i>				
1. <i>Nivêja Sipêdeyê</i>	[Bedirxan 1933]	14 строк	AS	Декламация Шейха Хайдара, сына Шейха Насира, для Джаладга Бадерхана. Переиздано на арабском шрифте в: [Reşo 2004: 978–979]. Перевод на арабский язык см.: [Jindî 1998: 140–141]. Опубликовано в: [Cindî 1996: 17–18]. Книга с четырьмя молитвами была переиздана в: [Kurdish Hu-

				man Rights Publications 1992]. Эту молитву см.: с. 7 (RS), 14 (AS)
2. <i>Nivêja Spîdeyê</i>	[Hadank 1938: 46–47]	14 строк.	RS; Trsc.	Переведено на немецкий язык. См.: Ibid. S. 54–55.
3. <i>Du 'aya Sibeykê</i>	[S&C 1979: 20–21]	11	AS	Опубликовано Пиром Хедером Селейманом и Халилом Рашо. Перевод на английский язык в: [Murad 1993: 497–499] и [Kreyenbroek 1995: 216–219]
4. <i>Du 'aya Sibeykê</i>	[Laliş A 1, 1993: 70–72]	11	AS	Опубликовано Халилом Рашо (р. 64–80)
5. <i>Nivêja Sipêdeyî</i>	[Laliş A 1, 1993: 72–73]	8	AS	Опубликовано Халилом Рашо (р. 64–80)
6. <i>Du 'aya Sibeykê</i>	[S&C 1995: 21–24]	11	RS	Текст взят из: [Silêman and Cindî 1979: 27–29]. Переложение с арабского на латинский шрифт: Махмуд Идо
7. <i>Du 'aya Sibême</i>	[Kreyenbroek 1995: 216–219]	12	RS	Переиздано по: [Silêman and Cindî 1979: 27–29]. Текст переведен на английский язык
8. <i>Du 'aya ya Sibeykê</i>	[EzQS 1996: 10–11]	44 строк	RS	Точная информация о декламаторе или источнике недоступна
9. <i>Dûcaya Sibê</i>	[Cindî 1996: 9–11]	11	RS	В примечании 9 (с. 37) указывается, что утренняя молитва впервые была опубликована в газете <i>Hawkar</i> , 25, 1974 в Багдаде. Переиздано в: [Silêman and Cindî 1979: 20–21]. Текст молитвы был транскрибирован Халилом Рашо у его отца Шейха Дженди
10. <i>Dûcaya Sibê</i>	[Cindî 1996: 14–16]	18	RS	Этот вариант молитвы Набо Хасан отослал Халилу Рашо
11. <i>Du 'aya Sibeykê</i>	[Jindî 1998: 137–139]	11	AS	Переведено на арабский язык
12. <i>Duha Sibê</i>	[Êzdaname 1999: 35–36]	12	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
13. <i>Du 'aya Sibê</i>	[Baquesrî 2003: 394–398]	19	AS	Записано с декламации Факира Хаджи в Лалеше, 01.08.1977
14. <i>Dua Sibê</i>	[Pirbarî 2003: 36, 38]	11	RS	Информация об источнике отсутствует. Перевод на русский язык см.: Указ соч., с. 37, 39
15. <i>Du 'aya Sibê</i>	[EzQS 5, 2004: 15–16]	34 строк	AS	Информация о декламаторе отсутствует
16. <i>Du 'a Sibê</i>	[Reşo 2004: II. 972–974]	11	AS	Впервые опубликовано в газете <i>Hawkarî</i> (25, 1974), Багдад. Переиздано в: [S&C 1979]. Записано у отца Халила Рашо — Шейха Дженди. Текст опубликован как Вариант I

17. <i>Du 'a Sibê</i>	[Rešo 2004: II. 975–977]	18	AS	Эту молитву Набо Хасан послал Халилу Рашо. Текст опубликован как Вариант II
18. <i>Du 'a Sipêdehê</i>	[Rešo 2004: II. 978–979]	8	AS	Взято из: [Bedîxan 1933]
19. <i>Du 'aya Sibê</i>	[EzQA 6, 2005: 20–22]	9	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
20. <i>Dihaya Sibehê</i>	[Akbaş 2009: 94–96]	22	RS	Декламация Шейха Али из Африна
21. <i>Du 'aya Sibê</i>	[Esker 2011: 29–30]	9	AS	Переиздано по: [EzQA 6, 2005: 20–22]
22. <i>Du 'aya Sipêdehê</i>	[Esker 2011: 31]	6	AS	Переиздано по: [Rešo 2004: II. 978–979]
36. <i>Du 'a Sifrê</i>				
1. <i>Du 'aya Sifrê</i>	[Руденко 1982: 133]	15 строк	RS	Перевод на русский см.: Указ. соч. С. 136. Молитва читается за поминовение умершего, во время принятия пищи
2. <i>Du 'aya Sifrê</i>	[Laliş A 2–3, 1994: 149–150]		AS	Опубликовано в статье Халила Рашо. Переведено на арабский язык
3. <i>Dûcaya Sifrê “xwarinê”</i>	[Cindî 1996: 34–35]	4	RS	Этот текст (24 строки) сначала был опубликован Халилом Рашо
4. <i>Du 'aya Sifrê</i>	[Jindî 1998: 166–168]	4	AS	Переведено на арабский язык
5. <i>Du 'aya Sifrê (Zadî)</i>	[Laliş A 12, 2000: 253–254]	34 строк	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
6. <i>Diroze Sifrê</i>	[Yusun 2001: 157]	5	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
7. <i>Du 'aya Sifrê (Zadî)</i>	[Baquesrî 2003: 405–406]	32 строк	AS	Переиздано по: <i>Laliş</i> 2–3 Хасо Хурми
8. <i>Duha Sivrê / Nanxwerinê / Zad</i>	[Dewrêş 2003: 467–468]	7	RS	Информация об источнике отсутствует
9. <i>Droza Nanxwarinê (Duha Sivrê)</i>	[Dewrêş 2003: 463–464]	28 строк	RS	Информация об источнике отсутствует
10. <i>Dua Sifrê</i>	[Pirbarî 2003: 46]	26 строк	RS	Информация об источнике отсутствует. Перевод на русский см.: Указ. соч. С. 47
11. <i>Du 'a Sifrê (Xwarinê)</i>	[Rešo 2004: II. 1039–1040]	4	AS	Декламация неизвестного езида из Армении или Грузии
12. <i>Du 'a Sifrê (Terqînê ser textê)</i>	Omarkhalî FR. Не опубликовано			Этот вариант транскрибирован автором у Пира Тосене Кавро, 16.10.2007, Дузканд (Барок), Армения
13. <i>Du 'a Sifrê (Terqînê ser textê)</i>	Omarkhalî FR. Не опубликовано			Записано автором у Пира Кале, сына Пира Шаво, Камышлу, Армения, сентябрь 2006
14. <i>Du 'a Sifrê (Terqînê ser textê)</i>	Omarkhalî FR. Не опубликовано			Записано автором с декламации Марване Халила, 09.12.2007, Нинхаген, Германия

15. <i>Du 'a Sifrê (Terqînê ser textê)</i>	Омархали FR. Не опубликовано			Записано автором с CD, на котором была записана декламация этой молитвы, исполненная Шейхом Ростомом, сыном Шейха Шамира, Ярославль, Россия
16. <i>Dihaya Sifreyê</i>	[Akbaş 2009: 104]	4 15 строк	RS	Декламация Марвана Бабири (<i>каудеж</i> Марване Халил)
17. <i>Du 'a Sifrê</i>	[Esker 2011: 108]	22 строк	AS	Переиздано по: [Reşo 2004: II. 1039–1040]. Текст опубликован как Вариант I
18. <i>Du 'aya Zadi</i>	[Esker 2011: 109]	13 строк	AS	Декламация Шейха Карима, сына Хедера, Херава 07.03.2009. Текст опубликован как Вариант II
37. <i>Du 'a Stêra Demilqapê</i>				
1. <i>Du 'aya Stêra Demilqapê</i>	[Laliş A 2–3, 1994: 144–145]	3	AS	Опубликовано Халилом Рапо. Переведено на арабский язык
2. <i>Du 'aya Stêra Demilqapî</i>	[Jindî 1998: 159–161]	4	AS	Переведено на арабский язык
3. <i>Du 'a Stêra Demilqapê</i>	[Reşo 2004: II. 998–1000]	4	AS	Опубликовано в Швеции в: [Jindî 1998: 159–161]
4. <i>Du 'a Stêra Demilqapî</i>	[Esker 2011: 53–54]	5	AS	Переиздано по: [Reşo 2004: II. 998–1000]
38. <i>Du 'a Şebeqê</i>				
<i>Du 'a Şebeqê</i>	См.: <i>Du 'a Fecrê</i>			
39. <i>Du 'a Şerîe 'îê</i>				
<i>De 'a Şerîe 'îî</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	16 строк	RS	Записано красными чернилами. Из архива автора
40. <i>Du 'a Şêxîtiyê</i>				
1. <i>Du 'a Şêxîtiyê</i>	[Reşo 2004: II. 1004–1006]	16	AS	Записано Халилом Рапо у Шейха Османа, сына Шейха Брахима, 29–30.04.1999, Детмольд, Германия
2. <i>Du 'a Şêxîtiyê</i>	[Esker 2011: 67–69]	16	AS	Записано по: Reşo [2004: II. 1004–1006]
41. <i>Du 'a Tawûsî Melek</i>				
<i>Du 'a Tawûsî Melek</i>	См.: Qewlê <i>Tawûsî Melek</i>			

42. Du 'a Tawûsî Melek				
<i>Du 'aya Tawûsî Melek</i>	Omarkhali, Excursus I	16 строк	RS	Молитва Тауси Малака является одной из редких молитв, составленных на арабском. Эта молитва, посвященная Богу, была записана автором с декламация Худеда Джум'а 'Идо 21.04.2008, в Ба'шике, Ирак. Переведено на английский язык
43. Du 'a Temameîya Şîxadî				
<i>Du 'aya Temameîya Şîxadî</i>	[Jindî 1998: 171–172]	12 строк	AS	Переведено на арабский язык
44. Du 'a Tesmîlî 'Erd				
1. <i>Du 'aya T'esmîlî E'rd</i>	[Руденко 1982: 132]	22 строк	RS	Перевод на русский см.: Указ. соч. С. 135. Молитва декламируется перед тем, как опустить гроб в землю
2. <i>Di 'a T'esmîlî E'rdê</i>	[Anqosî 2001: 120]	8 строк	RS	Декламация Шейха Халафа
45. Du 'a Tîfaqê				
1. <i>Du 'a Tîfaqê</i>	[Reşo 2004: II. 1025–1026]	12	AS	Записано Халилом Рашо у Шейха Османа, сына Шейха Брахима, 29–30.04.1999, Детмольд, Германия. Переложение на латинский шрифт и английский перевод см.: [Kteu-enbtoek and Rashow 2005: 109–111]
2. <i>Dû 'a Tîfaqê</i>	[K&R 2005: 109–111]	12	RS	Декламация Шейха Османа, сына Шейха Брахима (Нусайбин, Турция, теперь живет в Германии) для Халила Рашо, 29.04.1999. Текст переведен на английский язык
3. <i>Du 'a Tîfaqê</i>	[Esker 2011: 90–91]	12	AS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
46. Du 'a Tokê				
1. <i>Du 'a Tokê</i>	[Reşo 2004: II. 1034–1036]	17	AS	Записано Халилом Рашо у Шейха Османа, сына Шейха Брахима, 29–30.04.1999, Детмольд, Германия
2. <i>Du 'a Tokê</i>	[Esker 2011: 103–105]	17	AS	Перездано по: [Reşo 2004: II. 1034–1036]

47. <i>Du 'a Xerqe</i>				
1. <i>Du 'a Xerqe</i>	[Rešo 2004: II. 1031–1033]	15	AS	Записано Халилом Рашо у Шейха Османа, сына Шейха Брахима, 29–30.04.1999, Детмольд, Германия
2. <i>Du 'a Xerqe</i>	[‘Esker 2011: 100–102]	15	AS	Переиздано по: [Rešo 2004: II. 1031–1033]
48. <i>Du 'a Xêrê</i>				
<i>Du 'a Xêrê</i>	Omarkhalî FR. Не опубликовано			Текст молитвы записан автором у Пира Алихане Кале, Зартонк (ранее Камышлу), 04.10.2007
49. <i>Du 'a Xudanê Malê</i>				
<i>Du 'a Xudanê Malê</i>	См.: Qewlê Xudanê Malê			
50. <i>Du 'a Ziyaretbûnê</i>				
1. <i>Du 'a Ziyaretbûnê</i>	[Rešo 2004: II. 1029–1030]	15	AS	Записано Халилом Рашо у Шейха Османа, сына Шейха Брахима, 29–30.04.1999, Детмольд, Германия. Переложение на латинский шрифт и английский перевод см.: [Kreyenbroek and Rashow 2005: 106–109]
2. <i>Du 'a Ziyaretbûn</i>	[K&R 2005: 106–109]	15	RS	Декламация Шейха Османа, сына Шейха Брахима (Нусайбин, Турция, теперь живет в Германии) для Халила Рашо, 29.04.1999. Текст переведен на английский язык.
3. <i>Du 'a Ziyaretbûnê</i>	[‘Esker 2011: 94–96]	15	AS	Переиздано по: [Rešo 2004: II. 1029–1030]
51. <i>Methê Xûdê</i>				
1. <i>Methê Xûdê</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	35 строк	RS	Записано красными чернилами. Из архива автора
2. <i>Methê Xûdê</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	14 строк	RS	Записано красными чернилами. Из архива автора
3. <i>Methê Xwedê</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 323–324]	40 строк	CS	В книге тексту присвоен номер 682. Молитва транскрибирована с декламации Тафуре Шейха Мамуда в августе 1975, Тбилиси, Грузия

52. Nivêja Mirîyan				
1. <i>Nivêja Mirîyan</i>	[Bedirxan 1933]	19 строк	AS	Декламация Мира Исмаила Бага. Книга с четырьмя молитвами была переиздана в: [Kurdish Human Rights Publications 1992]. Эту молитву см.: с. 9 (RS), с. 12 (AS)
2. <i>Nivêja Mirîyan</i>	[Hadank 1938: 49–51]	19 строк	Trsc.	Немецкий перевод см.: Ibid. S. 56–57
53. Nivêja Rojhelatê				
1. <i>Nivêja Rojhelatê</i>	[Bedirxan 1933]	14 строк	AS	Декламация Мира Исмаила Бага. Переложение на арабский шрифт, см.: [Rashow 2004: 980–981]. Книга с четырьмя молитвами была переиздана в: [Kurdish Human Rights Publications 1992]. Эту молитву см.: с. 8 (RS), с. 13 (AS)
2. <i>Nivêja Rojhelatê</i>	[Hadank 1938: 47–49]	14 строк	Trsc.	Немецкий перевод см.: Ibid. S. 55–56
3. <i>Nivêja Rojhilatê</i>	[Laliş A 1, 1993: 73–74]	11	AS	Опубликовано Халилом Рашо (р. 64–80)
4. <i>Nivêja Rojhilatê</i>	[Jindî 1998: 141–143]	11	AS	Переведено на арабский язык
5. <i>Du 'aya Rojhilatê</i>	[Reşo 2004: II. 980–981]	11	AS	Опубликовано в: [Bedirxan 1933]
54. Paşnivêj				
1. <i>Paşnivêj</i>	[Bedirxan 1933]	11 строк	AS	Декламация Мира Исмаила Бага. Переложение на арабский шрифт, см.: [Rashow 2004: 980–981]. Книга с четырьмя молитвами была переиздана в: [Kurdish Human Rights Publications 1992]. Эту молитву см.: с. 10 (RS), с. 11 (AS)
2. <i>Paşnivêj</i>	[Hadank 1938: 52–53]	9 строк	Trsc.	Немецкий перевод см.: Ibid. S. 58
3. <i>Paşnivêj</i>	[Laliş A 1, 1993: 74–75]	4	AS	Опубликовано в статье Халилом Рашо (р. 64–80). Переведено на арабский язык
4. <i>Paşnivêj</i>	[Jindî 1998: 143–144]	4	AS	Переведено на арабский язык. Взято из: [Bedirxan 1933]
5. <i>Paşnivêj</i>	[Reşo 2004: II. 982]	4	AS	Опубликовано Халилом Рашо

55. <i>Temedîya Şîxadî</i>				
1. <i>T'emedîya Şîxadî</i>	[Celîl & Celîl 1978a: 23]	12 строк	RS	Записано с декламации Шейха Лазгиге Шейха Атара в январе 1973 г., деревня Толик (с 1978 г. Джрашан), область Масис, Армения. По словам Шейха, этот текст декламируется после каждого <i>каула</i>
2. <i>Temedîya Şêrwadî</i>	[Dewrêş 2003: 440]	8 строк	RS	Информация об источнике отсутствует
56. <i>Terqîna 'Ferzê Biratîyê'</i>				
1. <i>Terqîna "Ferzê Biratîyê"</i>	[Anqosi 2001: 111–112]	31 строк	RS	Декламация Шейха Халафа
2. <i>Ferza biratîyê</i>	[Yusun 2001: 167–168]	3	RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
57. «Главная езидская молитва» по Егiazарову				
1. The main Yezidi prayer	[Ėgiazarov 1891: 221–224]	43 строк	Trsc.	Записано с декламации Пира Хасана. Сначала эта молитва была транскрибирована у Шейха Калаша, сына Шавиша из Зор, который «сделал это неохотно» и, как впоследствии обнаружил Егiazаров, существенно сократил ее. Текст переведен на русский язык. Перевод на итальянский язык см.: [Furlani 1930: 103–106]. Текст опубликован как Вариант I
2. The main Yezidi prayer	[Ėgiazarov 1891: 224–226]	44 строк	Trsc.	Записано с декламации Шейха Араба (практически идентичной тексту, продиктованному Шейхом Хасаном). Сначала эта молитва была транскрибирована у Шейха Калаша, сына Шавиша из Зор. Переведено на русский язык. Текст опубликован как Вариант II
3. The main Yezidi prayer	[Ėgiazarov 1891: 226–227]	20 строк	Trsc.	Записано с декламации Шейха Калаша. Переведено на русский язык. Текст опубликован как Вариант III

58. Дѣрозга				
Название the Prayer	Источник	Seb.	Шрифт	Комментарии
1. <i>Dirozge</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	53	RS	Записано красными чернилами. Рукописное собрание хранится в архиве автора
2. <i>Dirozge</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 392–400]	47	CS	В книге тексту присвоен номер 1698. Молитва транскрибирована с декламации Залле Шейха Калаша (р. 1939) в апреле 1976 г., деревня Шамирам, Армения
3. <i>Duqya Dirozé</i>	[Laliş A 7, 1997: 139–138]	13	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
4. <i>Du'aya Dirozze</i>	[Hecî 2002: 245–246]	13	RS	Опубликовано как прозаический текст, без разбивок на строки
5. <i>Diroza Xasa</i>	[Bağcı 2003: 432–434]	13	AS	Молитва транскрибирована с декламации Кавала Илийаса во время церемонии of <i>Tawîls Gêran</i>
6. <i>Diroze</i>	[Reşo 2004: II. 960–965]	15	AS	Декламация Шейха Ало, сына Шейха Халафа, деревня Ша-риа неподалеку от Духока, 20 мая 1996 г. Переложение дѣрозги на латинский шрифт и английский перевод, см.: [Kreyenbroek and Rashow 2005: 281–287]
7. <i>Diroze</i>	[K&R 2005: 281–287]	15	RS	Декламация Шейха Ало, сына Шейха Халафа, деревня Ша-риа неподалеку от Духока, 20 мая 1996 г. Текст переведен на английский язык
8. <i>Dirozge</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано	8	RS	Некоторые строфы этой дѣрозги были транскрибированы автором с аудиокассеты с декламацией Шейха Ростам, Ярославль, Россия
9. <i>Dirozge</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано	7	RS	Некоторые строфы были записаны автором у Пира Тосене Каро 16.10.2007 г., деревня Дузканд (Барож), Армения
10. <i>Diroze</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано		RS	Целиком текст молитвы был транскрибирован автором у Марване Халила 22.07.2007, Ольденбург, Германия

59. <i>Şedetîya Dîn</i> — Изложение Веры					
1. <i>Şeretîya Dînê Êzdiya</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	20 строк	RS	Название написано как <i>Şeretîya</i> , а не <i>Şedetîya</i> . Записано красными чернилами. Из архива автора	Записано красными чернилами. Из архива автора
2. <i>Şe'da Mêrê Êzdi</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	13 строк	RS		Записано красными чернилами. Из архива автора
3. <i>Şe'detîya Dînê Êzdiya</i>	[Celîl & Celîl 1978b: 377]	35 строк	CS		В книге тексту присвоен номер 1694. Записано с декламации Шейха Заиле Шейха Калаша в апреле 1976 г., деревня Ша-мирам, Армения
4. <i>Şehda Dînî</i>	[S&C 1979: 25–26]	12	AS		Перевод Изложения Веры на английский язык см.: [Mugad 1993: 490–492] и [Kreyenbroek 1995: 226–227]
5. <i>Qewlê berê şuştinê</i>	[Руленко 1982: 131]	19 строк	RS		Несмотря на то, что молитва представляет собой сокращенный вариант Изложения Веры, Руленко определяет ее как гимн (<i>Qewl</i>), который читается перед похоронами. Перевод на русский см.: Указ. соч. С. 134
6. <i>Şehda Dînî</i>	[Laliş A 2–3, 1994: 140–141]	6	AS		Этот вариант Изложения Веры опубликован в статье Халила Рашо. Переведен на арабский язык
7. <i>Şehda Dînî</i>	[Laliş A 2–3, 1994: 141–142]	2	AS		Этот вариант Изложения Веры опубликован в статье Халила Рашо. Переведен на арабский язык
8. <i>Şehda Dînî</i>	[S&C 1995: 30–32]	12	RS		Взято из: [S&C 1979: 25–26]. Переложение с арабского на латинский шрифт: Махмуд Идо. Перевод на английский см.: [Kreyenbroek 1995: 226–227]
9. <i>Şehda Dînî</i>	[Kreyenbroek 1995: 226–227]	12	RS		Взято из: [S&C 1979: 35–36]. Текст переведен на английский язык
10. <i>Şehda Îmanê</i>	[Roj 1, 1996: 37–38]		RS		Записано Хасаном Набо
11. <i>Şehda Dînî</i>	[EzQS 1996: 13–14]	34 строк	RS		Точная информация о декламаторе или источнике недоступна
12. <i>Şehda Dînî</i>	[Cindî 1996: 11]	6	RS		Информация о декламаторе или источнике отсутствует
13. <i>Şehda Dînî</i>	[Jindî 1998: 153–155]	6 seb., 30 строк	AS		Переведено на арабский язык. Текст опубликован как Вариант II

14. <i>Şehda Dînî</i>	[Jindî 1998: 155–156]	2 seb., 10 строк	AS	Переведено на арабский язык Текст опубликован как Вари- ант II
15. <i>Şehda Dînî</i>	[Êzdaname 1999: 33]		RS	Информация о декламаторе или источнике отсутствует
16. <i>Şehda Dînî</i>	[Baçesrî 2003: 389–390]	8	AS	Записано с декламации Факира Хаджи 01.08.1977 г., Лалеш
17. <i>Şehada dîne Êzdiyan</i>	[Dewrêş 2003: 3]	12 строк	RS	Информация об источнике отсутствует. Несколько строк до- бавлены к Изложению Веры как <i>Zerdeşt Rêxemberê min e</i> («Зороастр — мой Пророк»)
18. <i>Şehada Şexan û Pîra</i>	[Dewrêş 2003: 442–443]	16	RS	Информация об источнике отсутствует
19. <i>Şehda Dînî</i>	[Pîrbatî 2003: 32]	31 строк	RS	Информация об источнике отсутствует. Перевод на русский язык см.: Указ. соч. С. 33
18. <i>Şehda Dînî</i>	[EzQS 6, 2004: 18–19]	8	AS	Информация об источнике отсутствует
19. <i>Şehda Dînî</i>	[Reşo 2004: II. 988–989]	6	AS	Предположительно, текст взят из: [S&C 1979: 35–36]
20. <i>Şehda Dîn</i>	Omarkhali FR. Не опублико- вано	2:17 мин. RS		Целиком текст молитвы был транскрибирован автором у Марване Халила, 22.07.2009 г., Нинбург, Германия
21. <i>Şedetîya Dîn</i>	Omarkhali FR. Не опублико- вано		RS	Целиком текст молитвы был транскрибирован автором у Пира Тосене Каро, 16.10.2007, Дузканд (Барож), Армения
22. <i>Şedetîya Dîn</i>	Omarkhali, Ch. V	42 строк	RS	Молитва записана у молодой девушки по имени Шейх Ма- механа Карам из дома шейхов Адани неподалеку от Тулы, 04.08.2005
23. <i>Şedetîya Dîn</i>	Omarkhali FR. Не опублико- вано		RS	Записано автором у Шейха Дженди, сына Шейха Хасана, 15.01.2005, Гисен, Германия
24. <i>Şe 'detîya ser be 'lgî</i>	Omarkhali, Ch. V	34 строк	RS	Целиком текст молитвы был транскрибирован автором у Пира Хенары Мамуд из рода Омархали, 18.09.2006, Камыш- лу, Армения
25. <i>Şedetîya Dîn</i>	Omarkhali, Ch. V	30 строк	RS	Целиком текст молитвы был транскрибирован автором у Пира Фатимы, дочери Пира Кера из рода Хасмаман, 25.09.2006, Шамирам, Армения
26. <i>Beyta be 'lgîya</i>	Omarkhali, Ch. V	9 строк	RS	Целиком текст молитвы был транскрибирован автором у молодой женщины — Пира Марины Карам, 09.09.2006, Бар- гамян, Армения

27. <i>Şedetiya Dîn</i>	Omorkhali FR. Не опубликовано		RS	Целиком текст молитвы был транскрибирован автором у Пира Салемане Хасана, 15.12.2006, Билефельд, Германия
28. <i>Şedetiya Dîn</i>	Omorkhali FR. Не опубликовано	49 строк	RS	Записано автором с декламации Шейха Ростам, записанной на CD в Ярославле, Россия
29. <i>Şahdeya Dîn</i>	[Akbaş 2009: 101]	11	RS	Декламация Факира Али Чатука (Факир Али)
30. <i>Şehdetiyya Dîn</i>	[Omorkhali 2011: 189–192]	35 строк	RS	Декламация Пира Рзайе Каке из рода Омархали, родившегося в Армении. Запись автора, Санкт-Петербург, Россия, 03.2007. Текст переведен на английский язык
31. <i>Şehda Dîni</i>	[‘Esker 2011: 41–42]	8	AS	Переиздано по: <i>Êzdiyatî. Rêza Şezê Amadeyî</i> , p. 16
32. <i>Şehdetiyya Dîn</i>	Omorkhali, Excursus I	35 строк	RS	Переиздано по: [Omorkhali 2011: 189–192]. Переведено на английский язык

60. *Terqîn (Telqîn)*

1. <i>Telqîna Êzdîyan</i>	[Hawar 49, 1942: 4]	28 строк	RS	Информация об источнике отсутствует
2. <i>Terqen</i>	KQ&B 1974. Не опубликовано	16 строк	RS	Текст молитвы записан красными чернилами. Из архива автора
3. (<i>Without name</i>)	[Руденко 1982: 132]	14 строк	RS	Текст не поименован. При переводе текст, однако, представлен как читаемый перед жертвоприношением животного. Содержание текста тождественно краткому варианту молитвы Перевод на русский язык см.: Указ. соч. С. 135–136
4. <i>Terqîn</i>	[Jindî 1998: 119–121]	47 строк	AS	Переведено на арабский язык. Текст разбит на 13 строф
5. <i>Terqîn û Nasîn</i>	[Êzdaname 1999: 117–118]	10	RS	Информация о декламаторе и источнике отсутствует
6. <i>Telqîn û Asîn</i>	[Yusun 2001: 182–183]	17	RS	Информация об источнике отсутствует
7. <i>Telqîn</i>	[Baqaesrî 2003: 435–436]	7	AS	Записано с декламации Факира Хаджи 04.07.1979, Лалеш
8. <i>Droza Gorê Teliqî u Asîn</i>	[Dewrêş 2003: 461–462]	17	RS	Информация об источнике отсутствует

9. <i>Terqîn</i>	Оmarkhali FR. Не опубликовано			Записано автором со слов Пира Рзайе Каке и сходной версии со слов его брата Пира Канатэ Каке. См.: Список информаторов
10. <i>Terqîn</i>	Оmarkhali FR. Не опубликовано			Записано автором у Пира Адоёе Хамида. Пир Адоёе Хамид родился в 1929 г. в деревне Гозелдер, Армения, и умер в 2010 г. в Крыму
11. <i>Terqîn</i>	Оmarkhali FR. Не опубликовано			Записано автором у Пира Кале, сына Пира Шаво, Камышлу, Армения, сентябрь 2006
12. <i>Terqîn</i>	Оmarkhali FR. Не опубликовано			Записано автором с декламации Шейха Ростама, записанной на CD в Ярославле, Россия
13. <i>Terqîn ser qurbanê</i>	Оmarkhali FR. Не опубликовано	2:17 мин.		Записано автором у Пира Хенара Мамуда, Камышлу, Армения, 18 сентября 2006 г.
14. <i>Terqîn ser mirî</i>	Оmarkhali FR. Не опубликовано	1:00 мин.		Записано автором у Худеда Джум'а 'Ило, 21.04.2008, Башике, Ирак

<i>Qesîde</i>					
1. <i>Qesîdên Pîranî</i>					
№	Название	Источник	Кол-во строк	Шрифт	Комментарии
1	1. <i>Alû Bekir</i>	[Laliş A 6, 1996: 77–78]	5	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи в <i>Komeka Têk-sîet Ola Êzîdya</i> («Собрание езидских религиозных текстов»). Информация об источнике отсутствует
	2. <i>Alûbekir</i>	[Hecî 2002: 186–187]	5	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи в: [Laliş A 6, 1996: 77]
	3. <i>Qesîda Alûbekir</i>	[Reşo 2004: II. 705]	5	AS	Информация об источнике отсутствует
2	1. <i>Êk Siwar</i>	[Laliş A 6, 1996: 79–80]	10	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи. Информация об источнике отсутствует
	2. <i>Êk Siwar</i>	[Hecî 2002: 188–190]	10	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи в: [Laliş A 6, 1996: 79–80]
	3. <i>Qesîda Êk Siwar</i>	[Reşo 2004: II. 708–709]	11	AS	Информация об источнике отсутствует
3	1. <i>Hacyalî</i>	[Laliş A 6, 1996: 75–76]	6	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи. Информация об источнике отсутствует
	2. <i>Hacyalî</i>	[Hecî 2002: 183–184]	6	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи в <i>Komeka Têk-sîet Ola Êzîdya</i> («Собрание езидских религиозных текстов»).
	3. <i>Qesîda Hacyal</i>	[Reşo 2004: II. 700–701]	6	AS	Информация об источнике отсутствует.
4	1. <i>Hecî 'Elî</i>	[Laliş A 6, 1996: 75]	4	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи. Информация об источнике отсутствует
	2. <i>Hecî 'Elî</i>	[Hecî 2002: 182–183]	4	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи в: [Laliş A 6, 1996: 75]
	3. <i>Qesîda Hecî 'Elî</i>	[Reşo 2004: II. 699]	4	AS	Информация об источнике отсутствует

5	1. <i>Qesîda Hesil Meman</i>	[Laliş A 6, 1996: 69–70]	11	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
	2. <i>Qesîda Hesil Meman</i>	[Hecî 2002: 174–175]	11	RS	Информация об источнике отсутствует
	3. <i>Qesîda Hesin Meman</i>	[Reşo 2004: II. 689–690]	11	AS	Информация об источнике отсутствует
	4. <i>Qesîda Hesin Meman</i>	[K&R 2005: 222–223]	11	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи. Переведено на английский язык
6	1. <i>Hesnaleka</i>	[Laliş A 6, 1996: 77]	4	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи. Информация об источнике отсутствует
	2. <i>Hesnaleka</i>	[Hecî 2002: 185–186]	4	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи в: [Laliş A 6, 1996: 77]
7	3. <i>Qesîda Hesnaleka</i>	[Reşo 2004: II. 704]	4	AS	Информация об источнике отсутствует
	1. <i>Îsibiya</i>	[Laliş A 6, 1996: 71–72]	10	RS	Этот вариант опубликован Бадале Факиром Хаджи
	2. <i>Îsibiya</i>	[Hecî 2002: 177–179]	10	RS	Информация об источнике отсутствует
	3. <i>Qesîda Îsibiya</i>	[Reşo 2004: II. 693–694]	10	AS	Информация об источнике отсутствует
8	4. <i>Qesîda Îsibiya</i>	[Laliş A 38, 2013: 66–68]	10	AS	Опубликовано Зехиром Арабом Село в статье <i>Žêma Îsibiya</i> , с. 64–68
	1. <i>Mehmed Reşan</i>	[Laliş A 6, 1996: 70–71]	9	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
	2. <i>Mehmed Reşan</i>	[Hecî 2002: 176–177]	9	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
	3. <i>Qesîda Mehmed Reşan</i>	[Reşo 2004: II. 691–692]	9	AS	Информация об источнике отсутствует
9	4. <i>Qesîda Mehmed Reşan</i>	[K&R 2005: 223–224]	9	RS	Из статьи Бадале Факира Хаджи, см.: [Laliş 6. 1996: 54–85]. Переведено на английский язык
	1. <i>Qesîda Mehmedî Reben</i>	[Laliş A 6, 1996: 80–81]	12	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи. Информация об источнике отсутствует
	2. <i>Qesîda Mehmedî Reben</i>	[Hecî 2002: 190–192]	12	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи в: [Laliş A 6, 1996: 80–81]
	3. <i>Qesîda Mehmedî Reben</i>	[Reşo 2004: II. 710–711]	12	AS	Информация об источнике отсутствует
10	1. <i>Memê Şivan</i>	[Laliş A 6, 1996: 76–77]	7	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи. Информация об источнике отсутствует
	2. <i>Memê Şivan</i>	[Hecî 2002: 184–185]	7	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
11	3. <i>Qesîda Memê Şivan</i>	[Reşo 2004: II. 702–703]	7	AS	Информация об источнике отсутствует
	1. <i>Pîrê Cerva</i>	[Laliş A 6, 1996: 72–74]	17	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
	2. <i>Pîrê Cerva</i>	[Hecî 2002: 179–181]	17	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
	3. <i>Qesîda Pîrê Cerva</i>	[Reşo 2004: II. 695–697]	17	AS	Информация об источнике отсутствует

12	1. <i>Pîrî Kemal</i>	[Laliş A 6, 1996: 79]	2	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
	2. <i>Pîrî Kemal</i>	[Hecî 2002: 188].	2	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи, см.: [Laliş A 6, 1996: 79]
	3. <i>Qesîda Pîrî Kemal</i>	[Reşo 2004: II. 707]	2	AS	Информация об источнике отсутствует
	4. <i>Qesîda Pîrî Kemal</i>	Omarkhali, Excursus I	2	RS	Записано автором с декламации Тосене Каро и Пира Мирали. Переведено на английский язык
	5. <i>Qesîda Pîrî Kemal</i>	Omarkhali, Excursus I	2	RS	Вариант <i>Qesîda Pîrî Kemal</i> записан автором с декламации Факира Хаджи, Лалеш, апрель 2008 г. Переведено на английский язык
13	1. <i>Pîr Mihemed — Pîraqfat — Xetî Pîsî</i>	[Laliş A 6, 1996: 74–75]	5	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
	2. <i>Pîr Mehemed — Pîraqfat — Xetî Pîsî</i>	[Hecî 2002: 182]	5	RS	Информация об источнике отсутствует
	3. <i>Qesîda Pîr Mehemed — Pîr Afat — Xetî Pîsî</i>	[Reşo 2004: II. 698]	5	AS	Информация об источнике отсутствует
14	1. <i>Qedî Bilban</i>	[Laliş A 6, 1996: 78–79]	6	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи. Информация об источнике отсутствует
	2. <i>Qedîbilban</i>	[Hecî 2002: 187–188]	6	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи, см.: [Laliş A 6, 1996: 78–79]
	3. <i>Qesîda Qedîbilban</i>	[Reşo 2004: II. 706]	6	AS	Информация об источнике отсутствует
15	<i>Qesîda Sînî Behrî</i>	Omarkhali, CD в приложении	3:31 мин.		Один из редких езидских текстов, где можно обнаружить турецкие выражения. <i>Qesîde/Qewl</i> были записаны на видео автором у Марвана, сына Халила, 02.03.2008, Нинхаген, Германия

2. <i>Qesûdên Şêxanî</i>					
№	Название	Источник	Кол-во строк	Шрифт	Комментарии
16	1. <i>Adiya Şêxê Mine</i>	[Laliş A 6, 1996: 56–57]	4	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи, см.: <i>Komeka Têkstê Ola Êzîdya</i> («Собрание езидских религиозных текстов»)
	2. <i>Qesîda Adiya Şêxê Mine</i>	[Hecî 2002: 157]	4	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
	3. <i>Qesîda Adiya Şêxê Min e</i>	[Reşo 2004: II. 668–669]	8	AS	Записано Халилом Рашо у Кавала Хаджо Бакера 31.01.2000 в университете Гёттингена
	4. <i>Adiya Şêxê Mine</i>	[K&R 2005: 217–218]	5	RS	Взято из статьи Бадале Факира Хаджи [Laliş 6, 1996: 54–85]. Текст переведен на английский язык
	5. <i>Qesîda Adiya Şêxê Mine</i>	Omorkhali FR. Не опубликовано	5	AS	Записано автором с декламации Худела Джум'а 'Идо. 21.04.2008, Ба'шика, Иракский Курдистан
17	1. <i>Qesîda Amadîn</i>	[Laliş A 6, 1996: 65–66]	10	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи, см.: <i>Komeka Têkstê Ola Êzîdya</i> («Собрание езидских религиозных текстов»).
	2. <i>Qesîda Amadîn</i>	[Hecî 2002: 168–170]	10	RS	Информация об источнике отсутствует
	3. <i>Qesîda Amadîn</i>	[Reşo 2004: II. 683–684]	10	AS	Информация об источнике отсутствует
18	<i>Qesîda Nasirdîn</i>	[Reşo 2004: II. 680]	5	AS	Информация об источнике отсутствует
	1. <i>Qesîda Sicadîn</i>	[Laliş A 6, 1996: 62–64]	14	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
	2. <i>Qesîda Sicadîn</i>	[Hecî 2002: 164–166]	14	RS	Информация об источнике отсутствует
20	3. <i>Qesîda Sicadîn</i>	[Reşo 2004: II. 678–679]	9	AS	Информация об источнике отсутствует
	1. <i>Qesîda Şerfedîn</i>	[Laliş A 6, 1996: 60]	9	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
	2. <i>Qesîda Şerfedîn</i>	[Hecî 2002: 161–162]	8	RS	Информация об источнике отсутствует
	3. <i>Beyta Şerfedîn (Sirûda Şerfedîn)</i>	[Baquesrî 2003: 428–431]	12	AS	Перездано по: <i>Laliş 2 and 13</i>

21	4. <i>Qesîda Şerfedîn</i>	[Reşo 2004: II. 674–675]	9	AS	Информация об источнике отсутствует
	5. <i>Qesîda Şerfedîn</i>	[K&R 2005: 221–222]	9	RS	Взято из статьи Бадале Факира Хаджи, см.: [Laliş 6, 1996: 54–85]. Текст переведен на английский язык
	1. <i>Qesîda Şêşims û Melik Fexredîn</i>	[Laliş A 6, 1996: 57–58]	9	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
	2. <i>Qesîda Şêşims û Melik Fexredîn</i>	[Hecî 2002: 157–159]	9	RS	Информация об источнике отсутствует
	3. <i>Qesîda Şêşims û Melik Fexredîn</i>	[Reşo 2004: II. 670–671]	9	AS	Информация об источнике отсутствует
22	4. <i>Qesîda Şêşims û Melik Fexredîn</i>	[K&R 2005: 218–219]	9	RS	Взято из статьи Бадале Факира Хаджи: [Laliş 6, 1996: 54–85]. Текст переведен на английский язык
	1. <i>Qesîda Şêşimsê Tewrêzî</i>	[S&C 1979: 96–97]	22 строк	AS	Декламация Факира Хаджи, сына Факира Шамо, Бадре, 19.07.1977 г. Запись Пира Хелера Селеймана. Факир Хаджи сказал, что эта касыда не окончена и что он продекламировал только известную ему часть
	2. <i>Qesîda Şêşimsê Tewrêzî</i>	[S&C 1995: 136–137]	22 строк	RS	Взято из: [S&C 1979: 96–97]. Переложение с арабского на латинский шрифт: Махмуд Идо. См. коммент. выше
23	1. <i>Qesîda Şêx 'Adî</i>	[Frank 1911: 108–115]	56 строк	AS	Рудольф Франк дал описание текста этой касыды в начале Berliner Kod. We 1743 fol. 27b. — <i>Tawîl</i> . На арабском. Переведен на немецкий язык. Текст опубликован как Вариант I
	2. <i>Qesîda Şêx 'Adî</i>	[Frank 1911: 116–117]	10 строк	AS	Рудольф Франк дал описание текста этой касыды в начале Berliner Kod. We 1743 fol. 28b. — <i>Basîlî</i> . На арабском. Переведен на немецкий язык. Текст опубликован как Вариант II
	3. <i>Qesîda Şêx 'Adî</i>	[Frank 1911: 118–123]	38 строк	AS	Рудольф Франк дал описание текста этой касыды в начале Berliner Kod. We 1769 fol. 106a. — <i>Basîlî</i> . На арабском. Переведен на немецкий язык. Текст опубликован как Вариант III

	4. <i>Qesîda Şêx 'Adî</i>	[Frank 1911: 124–127]	28 строк	AS	Рудольф Франк дал описание текста этой касыды в начале Brit. Mus. Or 7596 (Rich) fol. 134b. — <i>Wâfir</i> . На арабском. Переведен на немецкий язык. Текст опубликован как Вариант IV
24	1. <i>Qesîda Şêx Alê Şemsa</i>	[Laliş A 6, 1996: 67–68]	11	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи в: <i>Komeka Têk-stêt Ola Êzîdya</i> («Собрание езидских религиозных текстов»)
	2. <i>Qesîda Şêxalê Şemsa</i>	[Hecî 2002: 172–174]	11	RS	Информация об источнике отсутствует
	3. <i>Qesîda Şêx Alê Şemsa</i>	[Reşo 2004: II. 687–688]	11	AS	Информация об источнике отсутствует
25	1. <i>Qesîda Şêx Babik</i>	[Laliş A 6, 1996: 66]	3	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
	2. <i>Qesîda Şêx Babik</i>	[Hecî 2002: 170]	3	RS	Информация об источнике отсутствует
	3. <i>Qesîda Şêx Babik</i>	[Reşo 2004: II. 685]	3	AS	Информация об источнике отсутствует
26	<i>Qesîda Şêx Cencer</i>	[Reşo 2004: II. 757]		AS	Касыда была транскрибирована Бабе Шеваном 19.05.2001 г. и послана Халилу Рашо. Относится к тем 8 <i>каудам</i> и <i>касыдам</i> , посланным 19.05.2001 Мала Халилом, которые, по его словам, он выучил в 1928 г. у Бабе Чавуша Пира Чаруга. Скорее всего, этот текст не является аутентичным, но имеет позднейшее происхождение
27	1. <i>Qesîda Şêx 'Ebdil Qadir</i>	[Laliş A 6, 1996: 61–62]	8	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
	2. <i>Qesîda Şêx 'Ebdil Qadir</i>	[Hecî 2002: 163–164]	8	RS	Информация об источнике отсутствует
	3. <i>Qesîda Şêx 'Ebdil Qadir</i>	[Reşo 2004: II. 677]	8	AS	Информация об источнике отсутствует
28	1. <i>Qesîda Şêx Mend</i>	[Laliş A 6, 1996: 64–65]	10	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи в: <i>Komeka Têk-stêt Ola Êzîdya</i> («Собрание езидских религиозных текстов»)
	2. <i>Qesîda Şêx Mend</i>	[Hecî 2002: 167–168]	10	RS	Информация об источнике отсутствует
	3. <i>Qesîda Şêx Mend</i>	[Reşo 2004: II. 681–682]	10	AS	Информация об источнике отсутствует
29	1. <i>Qesîda Şêx Sin</i>	[Laliş A 6, 1996: 58–59]	12	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
	2. <i>Qesîda Şêx Sin</i>	[Hecî 2002: 159–161]	12	RS	Информация об источнике отсутствует
	3. <i>Qesîda Şêx Hesen</i>	[Laliş A 20, 2003: 23–24]	11	AS	Опубликовано Шамо Касем Денайи. Перевод см.: Ibid. P. 24–26

	4. <i>Qesîda Şêx Sin</i>	[Reşo 2004: II. 672–673]	12	AS	Информация об источнике отсутствует
	5. <i>Qesîda Şêx Sin</i>	[K&R 2005: 219–221]	12	RS	Взято из статьи Бадале Факиром Хаджи: [Laliş 6, 1996: 54–85]. Текст переведен на английский язык
30	1. <i>Qesîda Şêx û Bekir</i>	[Laliş A 6, 1996: 61]	5	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
	2. <i>Qesîda Şêxûbekir</i>	[Hecî 2002: 162–163]	4	RS	Информация об источнике отсутствует
	3. <i>Qesîda Şêxûbekir</i>	[Reşo 2004: II. 676]	5	AS	Информация об источнике отсутствует
31	1. <i>Qesîda Xatîna Fexra</i>	[Laliş A 6, 1996: 66–67]	8	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
	2. <i>Qesîda Xatîna Fexra</i>	[Hecî 2002: 171–172]	7	RS	Информация об источнике отсутствует
	3. <i>Qesîda Xatîna Fexra</i>	[Reşo 2004: II. 686]	8	AS	Информация об источнике отсутствует

3. Другие касыды					
№	Название касыды	Источник	Кол-во строк	Шрифт	Комментарии
32	1. <i>Qesida Çoran</i>	[Reşo 2004: II. 758]	13 строк	AS	Текст на арабском, а также на диалектах Ба'шике и Бахзане. Хери Лийас Пурто послал его Халилу Рашло в апреле 1994 г.
	2. <i>Çoran</i>	[Reşo 2004: II. 759]	14 строк	AS	Информация об источнике отсутствует
33	<i>Qesida Kes neîê</i>	[Reşo 2004: I. 491–493]	12 строк	AS	Халил Рашо получил эту касыду 07.01.2002 от Шейха Сахара, сына Шейха Дармана
34	<i>Qesida Nadîmî</i>	[Reşo 2004: II. 760]	11 строк	AS	Текст на арабском, а также на диалектах Ба'шике и Бахзане. Хери Лийас Пурто послал его Халилу Рашло в апреле 1994 г.
35	1. <i>Qesida Sibhan e ji te Melkê Ekber</i>	[Reşo 2004: II. 754–756]		AS	Записано Халилом Рашо с аудиокассеты, записанной Шейхом Дарманом 09.04.1998. Декламируется во время <i>Sema'ya Zerza(yî)</i>
36	1. <i>Qesida Tawûsî Melek</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано		AS	Текст на арабском. Записан автором с декламации Марване Халила 2008 г. Этот вариант касыды был продекламирован с мелодией (<i>kubrî</i>) и записан на видео. Текст опубликован как Вариант I
	2. <i>Qesida Tawûsî Melek</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано			Текст на арабском. Записан автором с декламации Марване Халила 2008 г. Этот вариант касыды был продекламирован с мелодией (<i>kubrî</i>) и записан на видео. Текст опубликован как Вариант II
	3. <i>Qesida Tawûsî Melek</i>	Omarkhali, CD в приложении	4:55 мин.		Текст на арабском. Записано автором у Дайе Хамы, дочери Шейха Зайдина, 04.07.2011, Ханке, Иракский Курдистан

<i>Sema'</i>				
№	Название <i>Sema'</i>	Источник	Тексты, входящие в <i>Sema'</i>	Декламатор и другие комментарии, относящиеся к тексту
1	<i>Sema'ya Bilind</i>	Omarkhali FR (RS) VA and AA	— Qesîda Kema kelemtu bi'l-tilu' — Çendî Govende — Qesîda Şefa weqî — Xalî al-raḥum — Hey Cana	Исполнение записано автором 21.04.2008 г., Ба'шика, Ирак. Эта <i>Сам</i> ' декламировалась тремя кавалами, включая главу всех кавалов Кавала Селеймана (см.: Список информаторов)
2	1. <i>Sema'ya Maka Êzî</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано	— <i>Qewlê Makê</i> (декламируются только 7 строф этого кавла) — <i>Hey Cana</i>	Исполнение записано автором в Лалеше 15.04.2008 г. во время праздника <i>Çarçeta Sor</i>
	2. <i>Sema'ya Maka Êz</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано		Исполнение Факира Хаджи, сына Худеда Факира Хаджи и его внука Ребара Худеда Факира Хаджи. Записано автором в Ба'дре, 16.04.2008
	3. <i>Sema'ya Makê</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано		Записано автором 21.04.2008, Ба'шика, Иракский Курдистан. Декламация Худеда Джум'а 'Идо
3	<i>Sema'ya Merkeba (Sema' Miriya)</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано	— <i>Merkeba Qewiye</i> — <i>Zinare</i> — <i>Qesîda Şefa weqî</i> — <i>Qesîda Çopan</i>	Записано автором 21.04.2008 г., Ба'шика, Иракский Курдистан. Декламация Худеда Джум'а 'Идо
4	<i>Sema'ya Qanîni</i>	Omarkhali, CD в приложении	— <i>Lawikê Pîra</i> — <i>Qesîda Şefa weqî</i> — <i>Qesîda Ena wehdi</i> — <i>Isme'u sema'et al-hadir</i> — <i>Hey Cana</i> — <i>Qewlê Maka Êzî</i> — <i>Şixadi Şêxê Şara</i>	Записано автором 21.04.2008, Ба'шика, Ирак. <i>Сам</i> ' декламировалась тремя профессиональными кавалами, включая главу всех кавалов — Кавала Селеймана (см.: Список информаторов). Продолжительность видеозаписи 15:53 мин.

5	<i>Sema`ya Şerfedîn û Şêx Hesên</i>	Оmarkhali, CD в при- ложении	— <i>Qesîda Kema kelettu bi`l-tilu`</i> — <i>Heya û lîlêm</i> — <i>Çendî Govende</i> — <i>Şedeytu bi`l-zîmare</i>  — <i>Hey Adîye Şêxê mino</i>  — <i>Şêx Şimso navê te mîr e</i>  — <i>Şerfedîne</i>  — <i>Ya`la, ya`lale</i>  — <i>Hay lêm ha leyîlê</i>  — <i>Birîme behîştâ`enzelî</i>	Записано автором 21.04.2008 г. в Ба`шике, Иракский Курдистан. Продолжительность видеозаписи 5:42 мин. Декламация Худеда Джум`а`Идо
6	<i>Sema`ya Şêşims</i>	Оmarkhali FR. Не опубликовано	— <i>Zinzim al-Adî</i> — <i>Xalî al-raḥum</i> — <i>Qesîda Şefa weqî</i> — <i>Şedeytu bi`l-zîmare</i>  — <i>Isme`u cema`et al-hadir</i>  — <i>Birîme behîştâ`enzelî</i>	Записано автором 21.04.2008 г. в Ба`шике, Иракский Курдистан. Декламация Худеда Джум`а`Идо
7	<i>Sema`ya Zerza(yî)</i>	Оmarkhali FR. Не опубликовано	— <i>Qesîda Ena wehdî</i> — <i>Qesîda Sibhan e ji te Melkê Kerîm</i> — <i>Çendî Govende</i> — <i>Qesîda Çoran</i> — <i>Hey Cana</i>	Записано автором 21.04.2008 г. в Ба`шике, Иракский Курдистан. Декламация Худеда Джум`а`Идо

<i>Lavij</i>				
Название <i>Lavij</i>	Источник	Кол-во строк	Шрифт	Комментарии
1. <i>Dîroka Lavijê Pîrê</i>	[S&C 1979: 128–129]	21	AS	Декламация Пира Али, сына Пира Селеймана. Запись Халила Рашо, 22.6.1977, Айн Сефне. См. также: [S&C 1979: 181–186]
2. <i>Dîroka Lavijê Pîrê</i>	[S&C 1995: 183–186]	21	RS	Переиздано по: [S&C 1979: 128–129]. Переложение с арабского на латинский шрифт: Махмуд Идо. См. коммент. выше
3. <i>Jandîla Lavijê Pîrê</i>	[Êzdaname 1999: 65–67]	15	RS	Информация об источнике отсутствует
4. <i>Lavijê Pîrê</i>	[Hecî 2002: 392–397]	15	RS	Информация об источнике отсутствует
5. <i>(Beyta) Lavijê Pîrê</i>	Omarkhali, CD в приложении	3:29 мин.		Записано автором на видео у Марвана, сына Халила, 04.02.2007 г., Ольденбург, Германия. Декламация и запись с мелодией (<i>kubrî</i>)

<i>Xizêmok</i>				
Название <i>Xizêmok</i>	Источник	Кол-во строк	Шрифт	Комментарии
1. <i>Xizêmok</i>	[Hecî 2002: 254–258]	9	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
2. <i>Xizêmok</i>	[Laliş A 7, 1997: 129–127]	7	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи
3. <i>Xizêmok</i>	[Reşo 2004: II. 1050–1053]	14	AS	Записано Халилом Рашо у Шейха Османа, сына Шейха Берахима. Транслитерация латиницей и английский перевод в: [Kreyenbroek and Rashow 2005: 398–403]. Этот текст очень похож на два других текста под названием <i>Beyta Heyî Malê</i> и <i>Qewlê Pîşt Perde</i> (см.: Omarkhali, Эккурс I). Текст представлен как Вариант I

4. <i>Xizémok</i>	[Reşo 2004: II. 1054–1056]	10	AS	Записано Халилом Рашо у Шейха Маме Шевана из Грузии, 23.11.1998, Германия. Он, однако, сказал, что это был <i>Beuta Mala Baba</i> . Текст представлен как Вариант II
5. <i>Xizémok</i>	[Reşo 2004: II. 1057–1059]	7	AS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи в: [Laliş A 7, 1997: 129–127]. Предположительно, взято у его отца — Факира Хаджи. Переиздано в: [Kreunenbroek and Rashow 2005: 403–406]. Текст представлен как Вариант III
6. <i>Xizémok</i>	[K&R 2005: 398–403]	14	RS	Декламация Шейха Османа, сына Шейха Берахима. Текст переведен на английский язык
7. <i>Xizémok</i>	[K&R 2005: 403–406]	7	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи в: [Laliş A, 1997: 127–129]. Предположительно, взято у его отца — Факира Хаджи. Текст переведен на английский язык

<i>Payızok</i>				
<i>Название Payızok</i>	<i>Источник</i>	<i>Кол-во строк</i>	<i>Шрифт</i>	<i>Комментарии</i>
1. <i>Payızok: Rinde Giravî</i>	[Laliş A 9, 1998: 193–187]	10	AS	Опубликовано Хери Бозани Хаджи. Автор считает, что декламация выполнена певцом М. Коче М.
2. <i>Payızok: Rinde Giravî</i>	[Reşo 2004: II. 1060–1063]	10	AS	Переиздано по: [Laliş A 9, 1998: 193–187]
3. <i>Payızok</i>	[K&R 2005: 406–410]	10	RS	Впервые опубликовано Хери Бозани Хаджи в: [Laliş A 9, 1998: 193–187]. Текст переведен на английский язык

<i>Robarîn</i>				
<i>Название Robarîn</i>	<i>Источник</i>	<i>Кол-во строф</i>	<i>Шрифт</i>	<i>Комментарии</i>
1. <i>Robarîn</i>	[Laliş A 10, 1999: 147–149]	11	AS	Опубликован М. С. Хакари. Автор считает, что он скопировал этот текст с рукописи, принадлежащей Сардару Шейху Джоки
2. <i>Robarîn</i>	[Reşo 2004: II. 1064–1066]	11	AS	Текст взят из: [Laliş A 10, 1999: 147–149]
3. <i>Robarîn</i>	[K&R 2005: 410–412]	11	RS	Впервые опубликовано М. С. Хакари в: [Laliş A 10, 1999: 147–149]. Текст переведен на английский язык

<i>Xerîbo</i>			
<i>Название Xerîbo</i>	<i>Источник</i>	<i>Кол-во строф</i>	<i>Комментарии</i>
<i>Xerîbo</i>	Omarkhalî, CD в приложении	7:02 мин.	Записано автором у Факира Али 10.12.2007 в Целле, Германия. <i>Xerîbo</i> является частью <i>beîta</i> и <i>чирока</i> Мира Меха и не принадлежит ни к одной из известных категорий езидской религиозной литературы

Проза

<i>Mishabet</i>				
№	Название <i>Мешабата</i> (<i>Mishabet</i>)	Источник	Шрифт	Комментарии
1	1. <i>Derwêşê Baçarê Besrayê</i>	[Reşo 2004: П. 826–841]	AS	<i>Мешабат</i> (т. е. проповедь) «Дауреша из города Басра» транскрибирован Халилом Рашо с декламации Шейха Османа, сына Шейха Берахима, 30.04.1999, Детмольд, Германия
	2. <i>Dewrêşê Bacarê Besrayê</i>	[K&R 2005: 262–269]	RS	
2	<i>Divê mirovê êzdi çawa be</i>	[Reşo 2004: П. 823–825]	AS	Декламация Шейха Османа, сына Шейха Берахима, 30 марта 1999 г., Детмольд. Перевод на английский см.: Ibid. P. 270–279
3	<i>Li Ser Derwêşiyê û Dilê Paqij</i>	[Reşo 2004: П. 818–822]	AS	Текст «Каким должен быть езид» транскрибирован Халилом Рашо у Шейха Османа, сына Шейха Берахима, 30.04.1999, Детмольд, Германия. Халил Рашо сделал небольшие стилистические поправки к тексту
4	<i>Medh û Sena ji Şixadi da</i>	[Reşo 2004: П. 782–792]	AS	Текст «О том, как быть дервишем, и о чистом сердце» транскрибирован у Шейха Османа, сына Шейха Берахима, 29.04.1999, Детмольд, Германия
5	<i>Mirin û Axiret</i>	[Reşo 2004: П. 774–781]	AS	Текст «Хвала и превознесение Шейха Али» был продекламирован Факиром Хаджи, сыном Факира Шамо в марте 2000 г., Айнбек, Германия. Запись Халила Рашо
6	1. <i>Mishabet û Şiret</i>	[Reşo 2004: П. 765–769]	AS	Текст «Смерть и загробная жизнь» продекламирован Али Бабашехом Алфасом
	2. <i>Mishabet û Şiret</i>	[K&R 2005: 288–290]	RS	Текст « <i>Мешабат</i> и поучение» продекламирован Факиром Хаджи, сыном Факира Шамо, на кассету, предположительно, в Шенгале в доме Мам Хесена
7	<i>Nijandina Adem</i>	Omarkhali FR. Не опубликовано		Декламация Шейха Османа, сына Шейха Берахима, 30 апреля 1999 г., Детмольд. Перевод на английский см.: Ibid. P. 290–292
				<i>Мешабат</i> «Сотворение Адама» записан автором у Марвана, сына Халила, 09.12.2007, Нинхаген, Германия

8	<i>Pesna Şerfedîn</i>	[Reşo 2004: II. 808–817]	AS	«Восхваление Шарфадина» продекламировано Факиром Хаджи, сыном Факира Шамо
9	<i>Şîret û Karê Baş</i>	[Reşo 2004: II. 770–773]	AS	Текст «Почтение и благо дела» Хери Лийас Пурто послал Халилу Рашо вместе с остальными текстами

<i>Çîrok û Çîvanok</i>				
№	Название the text	Источник	Шрифт	Комментарии
1	1. <i>Çîroka Bîrahîm Xelîl û Nemrûd</i> (with the <i>Qewl</i>)	[Reşo 2004: I. 273–302]	AS	Здесь представлены <i>Mesxabat</i> и первый вариант <i>каула</i> . Из собрания текстов, которые Хери Лийас Пурто послал Халилу Рашо в апреле 1994 г. <i>Каул</i> насчитывает 89 строф
	2. <i>Çîroka Bîrahîm Xelîl</i> (with <i>Qewlê Bîrahîm Xelîl û Nemrûd</i>)	[K&R 2005: 225–239]	RS	Декламация Шейха Азиза, сына Шейха Берахима из Африна, Сирия, записана на кассету в 1995 г. Некоторые части были предоставлены Халилом Рашо. Перевод на английский см.: Ibid. P. 239–256
	3. <i>Çîroka Bîrahîm Xelîl</i>	[EzQA 5, 2005: 26–38]	AS	
2	1. <i>Çîvanoka Hezretî Seîd Fesil (Fezîl)</i> (with the <i>Qewlê Hisênî Helac</i>)	[Reşo 2004: II. 931–944]	AS	Этот текст декламируется с <i>Qewlê Hisênî Helac</i> . Декламация Факира Хаджи и Факира Хедера Барката Касо 07.03.2000 и 21.04.2000, Айнбек, Германия. Запись Халила Рашо. Этот <i>каул</i> см.: Ibid. P. 940–944; <i>Каул</i> имеет 31 строфу
3	1. <i>Çîroka Miskîn Tajdîn</i>	[Reşo 2004: I. 443–447]	AS	Текст представлен с <i>каулом</i> . См.: <i>Qewlê Miskîn Tajdîn</i> в: [Reşo 2004: I. 448–456]
4	<i>Çîroka Nebû Xed Nesir û Qewlê Êzîd û Medehê</i>	[Reşo 2004: II. 908–918]	AS	Декламация Факира Хедера Барката Касо. Запись Халила Рашо 31.01.2000 в Университете Гёттингена, Германия. Этот <i>каул</i> из 27 строф см.: Ibid. P. 914–918. Текст опубликован как Вариант I
5	<i>Çîroka Peydabûna Sura Êzî</i>	[K&R 2005: 131–142]	RS	Декламация Факира Хаджи, сына Факира Шамо. Запись сделана в доме Мам Хессейна в Синджаре. Англ. перевод см.: Ibid. P. 143–156

6	<i>Çîroka Pîr Ali û Batizmî</i>	[Reşo 2004: II. 878–899]	AS	Записано Халилом Рашо. Декламация Семаила Пир Хаваса из рода пиров Али, 15.08.1999, Айнбек, Германия. Семаил Пир родился в 1949 г. в горах Шенгала. Впоследствии Халил Ра-шо добавил к этой легенде множество другой информации об этом празднике, а также в некоторых местах провел коррекцию языка
7	1. <i>Çîroka Pîr Mendi Gor</i>	[Reşo 2004: II. 862–867]	AS	Декламация Шейха Османа, сына Шейха Берахима (Нусайбин, Турция) для Халила Рашо, 29.04.1999, Детмольд, Германия. Он был <i>xilmekeke Mala Şixadi</i> (в Лалеше) и изучил множество религиозных текстов у последнего Кочака Садека. Транслитерация латиницей и английский перевод см. в: [Kreuenbroek and Rashow 2005: 188–191]. Перевод на английский см.: Ibid. P. 191–196
	2. <i>Çîroka Pîr Mendi Gor</i>	[K&R 2005: 188–191]	RS	Декламация Шейха Османа, сына Шейха Берахима (Нусайбин, Турция) для Халила Рашо. Сейчас он проживает в Германии. Перевод на английский см.: Ibid. P. 191–196
8	1. <i>Çîvanoka Pîr Şerefê Mêravê û Sultan Şêx Mus</i>	[Roj 11, 2002]	RS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи, транскрибировавшим этот текст у своего отца Факира Хаджи, сына Факира Шамо, в 2000 г.
	2. <i>Çîvanoka Pîr Şerefê Mêravê û Sultan Şêx Mus</i>	[Hecî 2002: 398–401]	RS	Бадале Факир Хаджи транскрибировал этот текст у своего отца Факира Хаджи, сына Факира Шамо, в 2000 г.
	3. <i>Çîvanoka Pîr Şerefê Mêravî û Sultan Şêx Mus</i>	[Reşo 2004: II. 868–877]	AS	Опубликовано Бадале Факиром Хаджи, транскрибировавшим этот текст у своего отца Факира Хаджи, сына Факира Шамо, в 2000 г.
9	<i>(Qewl û) Çîroka Qedi Bilban</i>	[Reşo 2004: I. 557–562]	AS	Этот <i>Qewl</i> и <i>Çîrok</i> были транскрибированы Халилом Рашо у Факира Хедера Барката Касо 07.03.2000 в г. Айнбек, Германия. См.: Ibid. P. 557–560 (<i>каул</i> из 15 строф), с. 560–562 (<i>чи-рок</i>)
10	<i>Çîroka Silêman Pêxember û Bilqizê</i>	[Reşo 2004: II. 900–907]	AS	Запись Халила Рашо. Декламация Факира Хедера Барката Касо. 07.03.2000, Айнбек, Германия

11	1. <i>Çiroka Şixadi û Silan Zeng, Bedredin û Şêx Hesen û Şêx Mend</i> 2. <i>Çiroka Siltani Zeng û Şixadi, Bedredin, Şêx Hesen û Şêx Mend</i> 3. <i>Çiroka Şêx Fexr û Aqûbê Mûsa</i> 4. <i>Çirok û Beyta Şêxê Sen'an</i>	[Reşo 2004: II. 845–861] [K&R 2005: 112–118] [Reşo 2004: II. 793–807] [Reşo 2004: II. 922–930]	AS RS AS AS	Запись Халила Рашо. Декламация Шейха Османа, сына Шейха Берахима. 31.04.1999, Детмольд, Германия Декламация Шейха Османа, сына Шейха Берахима (Нусайбин, Турция), для Халила Рашо, 31.04.1999. Перевод на английский см.: Ibid. P. 118–126 Декламация Али Бабешейха (p. 1986) Декламация Факира Хедера Барката Касо. Запись Халила Рашо, 07.03.2000, Айнебек, Германия. <i>Beim</i> (из 48 строк) см.: Ibid. P. 925–930

<i>Dastan</i>				
№	Название Dastan	Источник	Шрифт	Комментарии
1	<i>Dastana Aşiq Xerîb û Şah Senem</i>	[Hecî 2002: 475–500]	RS	Записан Бадале Факиром Хаджи
2	<i>Dastana Gêla Mîr Etles</i>	[Laliş A 11, 1999: 126–132]		Опубликован Ресан Хасаном
3	1. <i>Dastana Mîr Mih</i> 2. <i>Dastana û Beyta Mîr Mih</i> 3. <i>Dastana Mîr Mih</i> 4. <i>Dastana Mîr Mih</i> 5. <i>Dastana Mîr Mih</i>	[Laliş A 5, 1995: 5–38] [Roj 7–8, 1999: 22–43] [Hecî 2002: 450–472] Omarkhali FR. Не опубликовано Omarkhali FR. Не опубликовано		Опубликован Бадале Факиром Хаджи <i>Beim</i> см.: [Roj 7–8, 1999: 24–26] Записан Бадале Факиром Хаджи Записано автором у Факира Хаджи, Ба'дре, Иракский Курдистан, 15.04.2008
4	1. <i>Dastan (û Beyta) Mîr Mihê</i> 2. <i>Dastan û Beyta Mîr Mihê</i>	[Reşo 2004: II. 609–630] [K&R 2005: 317–327].	AS RS	Этот вариант текста декламируется с мелодией (<i>kubri</i>) Опубликован с <i>beim</i> . См.: <i>Beyta Mîr Mihê</i> (из 15 строк) в: Ibid. P. 611–613. Текст опубликован как Вариант I Вариант этого сюжета был рассказан Шейхом Хесейном, сыном Шейха Берахима. Перевод на английский см.: Ibid. P. 327–341

ОБЗОР ГИМНОВ (*QEWL*), ИХ СТАТУС, ИСПОЛНЕНИЕ, ПРЕДПОЛАГАЕМОЕ АВТОРСТВО И МЕЛОДИЯ

№	Каул	Статус и исполнение	Предполагаемое авторство	Мелодия (<i>kubri</i>)
1	<i>Qewlê Afirîna Kinyatê</i>	См.: <i>Qewlê Afirîna Dinyayê</i>		
2	<i>Qewlê Afirîna Dinyayê</i> (= <i>Qewlê Afirandîna Kinyatê</i>) Гимн Сотворения Мира	Это один из важнейших религиозных гимнов, рассматриваемый в качестве <i>Berane Qewl</i> (Гимн Овен). Наряду с <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i> (Гимн Слабого и Разбитого) и <i>Qewlê Bê û Elif</i> (Гимн Б и А) он повествует о событиях времени Творения. Этот гимн часто декламируется во время похоронных обрядов, но также может исполняться в течение религиозных празднеств и больших ездических собраний. Другое название этого текста — <i>Qewlê Afirîna Kinyatê</i> (Гимн Сотворения Вселенной)	Автор неизвестен	Отсутствует
3	<i>Qewlê Asasê</i> Гимн Основания	Впервые этот каул стал известен сравнительно недавно вместе с некоторыми другими религиозными текстами. Рядом езидских экспертов этот каул не рассматривается в качестве подлинного, поэтому езиды называют такие тексты <i>ne 'eslî</i> или <i>ne 'enzelî</i> ('неподлинные')	Автор неизвестен	Отсутствует
4	<i>Qewlê Asê Muhbetê</i> Гимн Любви	Декламируется во время общественных езидских собраний	Автором считается Пир Раше Хайран	Отсутствует
5	<i>Qewlê Axirê</i> (= <i>Qewlê Sibêyek ji yê</i> <i>Edewîye</i> , также <i>Qewlê Nejs û Aqil</i> и <i>Qewlê Nejsê</i>) Гимн Судного Дня	Поскольку этот каул повествует о смерти и загробной жизни, его декламируют во время похоронных церемоний. Также гимн декламируется во время езидских собраний. Он содержит известный диалог между разумом, языком и сердцем. К тому же именно в этом тексте появляется	В кауле упоминается имя Шейха Фахра, однако не факт, что автором является именно он. Есть мнение, что составителями текста могли быть	Гимн целиком имеет свою собственную мелодию (<i>kubri</i>)

		тема души-Это (<i>nefs</i>), ответственной за все человеческие грехи. Другие названия <i>каул</i> : <i>Qewlê Sibêyek ji yê Edewîye</i> (Гимн Утра из 'Edewîye), <i>Qewlê Nefs û Aqil</i> (Гимн <i>Nefs</i> и Разума) и <i>Qewlê Nefsê</i> (Гимн <i>Nefs</i>)	как Дауди бен Дарман, так и Гаване Зарза(н)	
6	<i>Qewlê Axiretê</i> Гимн Судного Дня	<i>Каул</i> известен у езидов Синджара (Шенгал). Он содержит 5 или 7 строф и декламируется во время похоронных церемоний. Этот <i>каул</i> отличается от <i>Qewlê Axiretê</i> (= <i>Qewlê Sibêyek ji yê Edewîye</i>)	Автор неизвестен	Отсутствует
7	<i>Qewlê Bav Bekirê Omera</i> Гимн Бав Бакере Омар	Гимн входит в группу гимнов-поучений (<i>Qewlê Nesihetê</i>). В нем говорится о жизненном опыте Бав Бакера Омара (или <i>Babekrê Omera</i>); о том, как он не верил в силу Шейха Ади и что случилось с ним после этого	Несмотря на то что в конце текста упоминается Шейх Фахр, автором считается Бабаkre Омара ие Зарзайи	Гимн целиком имеет свою собственную мелодию (доступно на CD)
8	<i>Qewlê Bedir û Mend</i> Гимн Бадера и Манда	Этот <i>каул</i> принадлежит к гимнам-поучениям. В нем рассказывается о Бадере, брате Манда. После смерти его отца, Фахра, Бадер забрал его <i>sijad</i> , т. е. в <i>кауле</i> речь идет о жадности. Декламируется во время больших езидских собраний	В <i>кауле</i> упоминается Шейх Фахр, однако автором может быть и кто-то другой	Гимн имеет свою мелодию (<i>kubrtî</i>)
9	<i>Qewlê Bedila Xedara</i> (= <i>Qewlê Du Şax</i>) Гимн Жестокой Эпохи	Некоторые езиды полагают, что этот <i>каул</i> принадлежит к <i>Berane Qewl</i> (Гимн Овен) <i>Qewlê Bedila Xedara</i> декламируется на собраниях езидов. Содержание гимна можно разделить на четыре части. Первая содержит советы и рекомендации. Во второй говорится о трудностях и неудачах, встающих на пути езидской общины из-за ее веры. Затем идет речь о столпах веры (<i>erkanê dîmî</i>), таких как <i>xêr</i> ('доброта'; 'милостыня'), <i>xizmet</i> ('служение'), <i>xîret</i> ('усердие'; 'усилие'), <i>mirwat</i> ('великодушие'; 'человеколюбие'), <i>qelema girî</i> ('закрытое перо', т. е. язык). В последней	Автор неизвестен	Отсутствует

		части рассказывает об эсхатологии. Другое название — <i>Qewlê Du Şax</i> (Гимн Двух Ветвей)		
10	<i>Qewlê Behra</i>	См.: <i>Qewlê Be 'ra</i>		
11	<i>Qewlê Beygoya</i> (= <i>Qewlê Bêgoya</i>) Гимн Ложного Обиинителя	Принадлежит к группе гимнов-поучений. Содержит советы и повествует о Шейхе Фахре. Декламируется на езидских собраниях	Текст мог быть составлен Шейхом Фахром или Даурешем Талджином	Отсутствует
12	<i>Qewlê Be 'ra</i> (= <i>Qewlê Behra</i>) Гимн Океана	Один из наиболее сложных — даже для экспертов — текстов для интерпретации. Обычно декламируется во время паломничеств (<i>ziyarat</i>) и часто — при похоронных обрядах. Также исполняется во время религиозных праздников. При встрече двое декламаторов могут исполнять его синхронно и под мелодию	Автором считается Дауреш Катан	Исполняется под одну мелодию (доступно на CD)
13	<i>Qewlê Be 'za</i>	См.: <i>Qewlê Pîr Şeref</i>		
14	<i>Qewlê Bêgoya</i>	См.: <i>Qewlê Beygoya</i>		
15	<i>Qewlê Bê û Elif</i> Гимн Б и А	Считается принадлежащим к <i>Berane Qewl</i> . Наряду с гимнами <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i> и <i>Qewlê Afîrîna Dînuqê</i> он описывает события времени Гворения. Часто декламируется на больших езидских собраниях	Автор неизвестен	Предположительно, не имеет мелодии. Информация на этот счет противоречива
16	<i>Qewlê Bore-borê</i>	См.: <i>Qewlê Şêxê Hesenê Sîltan e</i>		
17	<i>Qewlê Borêt Feqîra</i> Гимн Коней Факиров	Декламируется во время самых разных езидских событий	Автором считается Шейх Манд	Очевидно, этот <i>каул</i> не предполагает мелодии
18	<i>Qewlê Cêma Cimleta</i> (= <i>Qewlê Cîvata Cimleta</i>) Гимн Собрания Общины	Гимн включает житейские советы и принадлежит к гимнам-поучениям (<i>Qewlên Nesîhetê</i>). Декламируется во время езидских собраний	Автор неизвестен	Данные о мелодии неизвестны
19	<i>Qewlê Cîncimî Sîltan</i> Гимн Черепи Султана	Состоит из диалога между Иисусом и черепом царя, который правил, когда люди «поклонялись королю». Декламируется во время езидских собраний	Автор неизвестен	Отсутствует
20	<i>Qewlê Cîvata Cimleta</i>	См.: <i>Qewlê Cêma Cimleta</i>		

21	<i>Qewlê Cîvatê</i> Гимн Общины	Декламируется во время езидских собраний	Составитель Хайран	Пир Раше	Предположительно, не имеет мелодии
22	<i>Qewlê Çakê me bi ser de</i>	См.: <i>Qewlê Çakîya me li ser de</i>			
23	<i>Qewlê Çakîya me li ser de</i> (= <i>Qewlê Çakê me bi ser de</i>) Гимн Нашей Доброты Вместе с Ним	Считается, что этот <i>каул</i> принадлежит к гимнам-поучениям. Декламируется во время езидских собраний	Автором Раше Хайран	Пир	Предположительно, не имеет мелодии
24	<i>Qewlê Çarşema Sor</i> (= <i>Qewlê Çarşembîyê</i>) Гимн Красной Среды	Считается, что этот гимн появился сравнительно недавно. Согласно экспертам, к основе текста (предположительно, древней) были добавлены позднейшие интерполяции. Декламируется во время езидских собраний и во время зажигания огня в священных местах Лалеша перед праздником Нового года в апреле. Другое название гимна — <i>Qewlê Çarşembîyê</i> (Гимн Среды)	Автором Шейх Фахр	считается	Гимн декламируется под мелодию. Последняя совпадает с мелодией <i>Qewlê Meha</i> (Гимн Месяцев) (доступно на CD)
25	<i>Qewlê Çarşembîyê</i>	См.: <i>Qewlê Çarşema Sor</i>			
26	<i>Qewlê Çî Sibeyeke Tarî ye</i> Гимн Сколь Темное Это Утро	Этот <i>каул</i> , предположительно, не является подлинным. В нем говорится о конце времен	Автор неизвестен		Отсутствует
27	<i>Qewlê Daik û Baba</i> (= <i>Qewlê Day û Baba</i>) Гимн Родителей	Считается, что этот гимн принадлежит к <i>Begane Qewl</i> . Содержание гимна связано с почитанием родителей, которое является одним из основных этических принципов и одной из главных ценностей езидизма	Автором Шейх Фахр	считается	Отсутствует
28	<i>Qewlê Day û Baba</i>	См.: <i>Qewlê Daik û Baba</i>			
29	<i>Qewlê Denîin (el-)Misrî</i> Гимн Дху-Нуна из Египта	Один из гимнов, посвященных любви и влюбленности. В нем рассказывается история Мира Дакнуна (Дху-Нун) из Месра (т. е. из Египта), который, согласно езидской традиции, был <i>факиром</i> и носил рубище (<i>xirqe</i> , т. е. власяница у факиров и	Автор неизвестен		Текст имеет одну мелодию, которая совпадает с мелодией <i>Qewlê Dewrêş Adem</i> (Гимн Дауреш Адама) (доступно на CD)

		дервишей). События происходят во времена Мира Брахи́ма, жившего после Шейха Ади. Мир Да- нун был одновременно <i>миром</i> и дервишем. <i>Каул</i> декламируется во время езидских собраний		
30	<i>Qewlê Dewrêş Adem</i> (= <i>Beyta Dewrêş Adem</i>) Гимн Дауреша Адама	Некоторыми езидами рассматривается как <i>бейт</i> . <i>Каул</i> содержит информацию о Дауреш Адаме, жившем во времена Шейха Ади и женившемся на Хадидже Хористани — дочери правителя Хори- стана. Декламируется во время езидских собраний	Автор неизвестен	Текст имеет только одну мелодию (<i>kubrî</i>), которая совпадает с мелодией <i>Qewlê Denîn Misrî</i> (Гимн Дху-Нуна из Египта) (до- ступно на CD)
31	<i>Qewlê Dewrêş Hebîb</i> Гимн Дервиша Хабиба	Декламируется во время езидских собраний	Автор неизвестен	Гимн декламируется под мелодию (<i>kubrî</i>) (доступ- но на CD)
32	<i>Qewlê Di 'Emrekî Da Mam</i> Гимн Я Остался в Жизни	Принадлежит к гимнам-поучениям. Рассказыва- ется о чистой душе, прибывшей в мир и жившей в нем. Когда душа пожелала вернуться на небо, Бог увидел, что, будучи человеком, она соверши- ла множество грехов. Декламируется во время езидских собраний	Автор неизвестен	Отсутствует
33	<i>Qewlê Distrême</i>	См.: <i>Qewlê Mala Bava</i> .		
34	<i>Qewlê Du Şax</i>	См.: <i>Qewlê Bedîla Xedara</i>		
35	<i>Qewlê 'Erd û 'Ezman</i> Гимн Земли и Неба	Декламируется во время езидских собраний	Автор неизвестен	Отсутствует
36	<i>Qewlê Êzîdî</i>	См.: <i>Qewlê Êzîd</i>		
37	<i>Qewlê Êzîdîdê Mezin</i> (= <i>Qewlê Ser Behrê</i>) Гимн Великого Эзида	Другое название — <i>Qewlê Ser Behrê</i> (Гимн на Океане). Декламируется во время езидских соб- раний	Автор неизвестен	Автор записала этот <i>каул</i> без мелодии, однако, воз- можно, она существует
38	<i>Qewlê Êzîdîne Mir</i> Гимн Эздина Мира	Эздина Мир был оптом четырех шейхов (Шамса- дина, Фахрадина, Насредина и Седжадина), кото- рые считаются Священными Сущностями, во- площающимися в мире в человеческом виде	Автор неизвестен	Гимн декламируется под мелодию

39	<i>Qewlê Êzîd</i> (= <i>Qewlê Êzîdîd</i> , <i>Qewlê Makê</i> , <i>Qewlê Mezin</i> , <i>Qewlê Seta</i>) Гимн Эзида	Считается, что этот каул является <i>Berane Qewl</i> . Часто его называют самым длинным религиозным езидским текстом. В нем рассказывается о ранних отношениях между ортодоксальным исламом и езидизмом. Текст декламируется во время церемонии <i>Tawîs gêran</i> (Вынос Статуэтки Павлина); Когда кавалы подходят к езидским деревням, они декламируют <i>Qewlê Êzîd</i> . Также гимн исполняется во время религиозных праздников и больших собраний езидов. Текст содержит часть, называемую некоторыми экспертами <i>Heu canê</i> (см. видео на CD). Другое название гимна — <i>Qewlê Seta</i> (Гимн <i>Seta</i>), поскольку он исполняется во время церемонии <i>Sama</i> . Среди остальных названий этого каула нужно отметить <i>Qewlê Êzîdîd</i> (Гимн Эзидла), <i>Qewlê Makê</i> (Гимн Матери) и <i>Qewlê Mezin</i> (Великий Гимн)	Считается, что автором каула был Песе Джам (букв.: ‘сын Джама’)	Текст имеет три разные мелодии (<i>kubrtî</i>): одну в начале, другую — в середине и третью — в конце каула, в той его части, которая называется <i>Heu sana</i> . Существуют также и другие мелодии к этому тексту, которые используются в особых случаях; например, когда кавалы приближаются к езидским деревням, они декламируют <i>Qewlê Makê</i> с этой мелодией (доступно на CD)
40	<i>Qewlê Êzîd û Medelê</i> Гимн Эзида и Восхваление	Декламируется во время церемонии <i>perî zîmar kirin</i> (‘привязывание куска ткани к куполу’)	Автор неизвестен	Гимн декламируется под мелодию (<i>kubrtî</i>). Одна из строф этого каула, начинающаяся словами “ <i>Ew stêra berê sibê ez xelat kirim</i> ” (‘Эта утренняя звезда вознаградила меня’) декламируется с одинаковой мелодией, только громче и медленнее (доступно на CD)
41	<i>Qewlê Firmara Melik Şêx Sin</i>	Декламируется во время езидских собраний	Автор неизвестен	Гимн декламируется под мелодию (<i>kubrtî</i>)

	Гимн Повеления Ангела Шейха Сена (Şêxîsin)			
42	<i>Qewlê Firwara Şêx Fexir</i>	См.: <i>Qewlê Firwarê</i>		
43	<i>Qewlê Firwarê</i> (= <i>Qewlê Firwara Şêx Fexir</i> ; <i>Qewlê Melek Fexredîn</i>) Гимн Повеления	Принадлежит к гимнам, декларируемым по особым случаям, например, когда умирает <i>Exîyarê Mergehê</i> , а также на собраниях и похоронах. Когда умирает <i>Exîyarê Mergehê</i> (<i>Babê Sheikh</i>), то <i>Qewlê Seremergê</i> , который обычно читается во время похоронных ритуалов, для него декламировать не дозволяется, а только <i>Qewlê Firwarê</i> (Гимн Повеления (Шейха Фахра)). Другие названия гимна — <i>Qewlê Firwara Şêx Fexir</i> (Гимн Порядка Шейха Фахра) и <i>Qewlê Melek Fexredîn</i> (Гимн Ангела Фахрадина)	Автором <i>каула</i> считается Шейх Фахр	Фахир Али декламировал автору этот текст с мелодией. Позже, у Марване Халила, мы записали декламацию этого текста с той же самой мелодией. Марване Халил, однако, не уверен, что эта мелодия исходно принадлежит данному тексту. Она совпадает с мелодией к гимну <i>Qewlê Birchîmê kurê Mihemed</i> (Гимн Ибрагима, Сына Мухаммада) (доступно на CD)
44	<i>Qewlê Ga(y) û Masî</i> Гимн Быка и Рыбы	Считается, что это один из <i>Beyane Qewl</i> . Он декларируется исключительно редко и практически неизвестен в регионе Шейхан в Курдистане, однако хорошо известен у каулбежей и факиров Шенгала	В <i>кауле</i> упоминается Шейх Фахр, однако для того, чтобы атрибутировать авторство ему, нет достаточных оснований	Отсутствует
45	<i>Qewlê Gêla Çar Ziman</i> (= <i>Beyta Gêla Çar Ziman</i>) Гимн о Мальчике и Четырех Языках	Иногда этот текст относят к <i>beîtam</i> . Он декларируется во время паломничеств и праздников, однако он не читается на собраниях	Считается, что автор этого текста Шейх Фахр	Гимн декларируется под мелодию (<i>kubrî</i>)
46	<i>Qewlê Gêla Şêx Mend</i> Гимн о Мальчике Шейхе Манде	Это текст о любви и он не исполняется на собраниях	Автор неизвестен	Этот <i>каул</i> должен иметь мелодию, однако автору не удалось обнаружить ее следы

47	<i>Qewlê Herê berê ko bû</i> Гимн Где Поначалу Был [Царь]?	Как и <i>Qewlê Kîyatê</i> (Гимн Всленной), этот каул некоторыми экспертами относится к <i>Berane Qewl</i>	Автор неизвестен	Может иметь мелодию
48	<i>Qewlê Hexedê el-Tewrî</i> Гимн Хасаде аль-Таури	Этот каул относится к гимнам-поучениям и в нем говорится о дружбе и надлежащих функциях шейхов и пиров в общине. Считается, что Хасад был сыном Седжадина, сына Шейха Шамса. Декламируется во время езидских собраний	Считается, что автором был Хасада аль-Таури	Отсутствует
49	<i>Qewlê Hexenê Çelê</i> Гимн Хасане Челе	Декламируется во время езидских собраний	Автор неизвестен	Имеется особая мелодия для этого <i>каула</i> (доступно на CD)
50	<i>Qewlê Hevsarî</i> Гимн Узденки	Езиды считают, что в этом <i>кауле</i> говорится о <i>lef's</i> (душе-это) и что он принадлежит к гимнам-поучениям. Декламируется во время езидских собраний	Автор неизвестен	Отсутствует
51	<i>Qewlê Hezar û Êk (yek)</i> Гимн Тысячи и Одного Имени	Относится к <i>Berane Qewl</i> . В нем рассказывается о Божественной силе. Часто декламируется во время езидских собраний	Иногда утверждается, что автором является Шейх Ади, однако это неочевидно	Отсутствует
52	<i>Qewlê Hindav de Çûme Banî</i> Гимн Я Поднялся на Вершину	Считается, что он принадлежит к гимнам-поучениям. Поскольку в тексте содержится совет, его декламируют во время больших собраний	Автор неизвестен	Предположительно, текст не имеет мелодии
53	<i>Qewlê Hisênî Helac</i> Гимн Хуссейна Халладжа	Каул содержит информацию о чудесной Божественной силе Хуссейна Халладжа. Иногда декламируется во время езидских собраний	Автор неизвестен	Имеется особая мелодия для этого <i>каула</i> (доступно на CD).
54	<i>Qewlê Ilmê Nadir</i>	См.: <i>Qewlê Nadir</i>		
55	<i>Qewlê Îmanê</i> (= <i>Qewlê Îmanê Bi Çi Nîşane</i> , также <i>Qewlê Nas-riûn</i>) Гимн Веры	Считается одним из <i>Berane Qewl's</i> . Езиды верят, что когда Джибраил (Гавриил) сошел с небес к Шейху Фахру, чтобы не дать ему покинуть Лалеш, он дал ему три <i>каула</i> : <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i> , <i>Qewlê Îmanê</i> и <i>Qewlê Qere Firqan</i> . Этот каул со-	В гимне упоминается Шейх Фахр, однако авторство последнего не очевидно	Текст имеет мелодию, которая совпадает с <i>Qewlê Xudanê Malê</i> (Гимн Защитника Дома)

		держит информацию о священной истории езидизма. Декламируется во время больших езидских собраний. Другие названия гимна: <i>Qewlê Îmâne Bi Çi Nîşane</i> (Гимн о Том, Каковы Признаки Веры) и <i>Qewlê Nasridîn</i> (Гимн Насредина)		
56	<i>Qewlê Îmâne Bi Çi Nîşane</i>	См.: <i>Qewlê Îmâne</i>	Считается, что автор текста Шейх Фахр	Точная информация о мелодии отсутствует
57	<i>Qewlê ji Şatê Têm Meclîsê</i> Гимн из Сирии/Дамаска я Прибыл на Собрание	Этот <i>каул</i> упоминался на презентации Бадалем Факиром Хаджи во время конференции, посвященной Шейху Фахру Адийа в Ольденбурге 31.10.2008 г.		
58	<i>Qewlê Kasa</i>	См.: <i>Qewlê Mewlê me</i>		
59	<i>Qewlê Kenîya Mara</i> (= <i>Qewlê Şîxadî Şêxê Şara</i>) Гимн Змеиною Смеха	Несмотря на название (Гимн Змеиною Смеха), гимн посвящен в основном прославлению Шейха Ади. Он описывается как тот, кто принес почти все <i>каулы</i> . Другое название текста — <i>Qewlê Şîxadî Şêxê Şara</i> (Шейх Ади — это Шейх Городов)	Автор неизвестен	Предположительно, имеет <i>kubrî</i>
60	<i>Qewlê Koçekê</i> Гимн Кочаков	Если этот <i>каул</i> декламируется, когда в комнате сидит <i>кочак</i> , считается, что после первых двух строф он должен впасть в состояние экстаза (<i>deftera bikeve</i>)	Автор неизвестен	Гимн имеет одну мелодию (<i>kubrî</i>) на весь текст (доступно на CD)
61	<i>Qewlê Kofa</i>	См.: <i>Qewlê Kofîya</i>		
62	<i>Qewlê Kofîya</i> (= <i>Qewlê Kofa</i>) Гимн Головного Убора	Этот краткий текст декламируется вместе с <i>Beyta Cindî</i> , а также с <i>Sema 'ya Şêxê Hesen</i> и <i>Qewlê Babekrê Omera</i>	Считается, что автор текста Дауди бен Дарман	<i>Каул</i> имеет две мелодии (<i>kubrî</i>), которые завязят от исполнения. Когда он исполняется вместе с <i>Sema 'ya Şêxê Hesen</i> и <i>Qewlê Babekrê Omera</i> , то декламируется под одну мелодию, а когда с <i>Beyta Cindî</i> , то под другую <i>kubrî</i> . К тому же при исполнении с <i>Beyta Cindî</i>

				он декламируется гораздо быстрее, чем при декламации вместе с <i>Seta'ya Şêxê Hesen</i> и <i>Qewlê Babekrê Omera</i> (оба варианта доступны на CD)
63	<i>Qewlê Lawê Pîran</i> (= <i>Qewlê Lawikê Pîran</i>) Гимн Лав(е)е Пиран	Некоторые езиды полагают, что это один из наиболее важных каулов, который принадлежит к группе <i>Berane Qewl</i> . Декламируется во время езидских собраний	Считается, что автором является Лавуке Пир (букв.: 'сын Пира')	Имеет <i>kubrî</i> (доступно на CD)
64	<i>Qewlê Lawikê Pîran</i>	См.: <i>Qewlê Lawê Pîran</i>		
65	<i>Qewlê Makê</i>	См.: <i>Qewlê Êzîd</i>		
66	<i>Qewlê Mala Bava</i> (= <i>Qewlê Xoş Malê Bava</i> , <i>Qewlê Sincaga</i> , также <i>Qewlê Distrême</i>) Гимн Отцовского Дома	В гимне рассказывается о прибытии Шейха Ади в Лалеш. Он декламируется во время церемоний, связанных со священными объектами <i>sencag</i> (или <i>Tawîs</i>), и поэтому также называется <i>Qewlê Sincaga</i> (Гимн <i>Sencag</i>). Другое его название — <i>Qewlê Distrême</i> (Гимн, Который Я Пою). Часто декламируется во время больших празднеств	Автор неизвестен	Гимн имеет одну мелодию (<i>kubrî</i>) на весь текст (доступно на CD)
67	<i>Qewlê Mela Ebû Bekir</i> Гимн Мала Абу Бакер	Редко декламируется во время общественных собраний	Автор неизвестен	Отсутствует
68	<i>Qewlê Meha</i> Гимн Месяцев	Декламируется во время езидских собраний. В гимне рассказывается о сотворении единиц времени: дней, недель, месяцев и лет. Среда представлена как особый день, а декабрь — как самый важный месяц в езидской традиции. Там показано, что временной порядок материального мира содержится в себе Божественный аспект и что Божественный порядок не подвержен изменению	Считается, что автором является Шейх Фахр	Гимн имеет на весь текст одну мелодию (<i>kubrî</i>), совпадающую с мелодией гимна <i>Qewlê Çarşema</i> (Гимн Среды) (доступно на CD)
69	<i>Qewlê Melek Fexredîn</i>	См.: <i>Qewlê Firwarê</i> .		

70	<i>Qewlê Melek Şêx Sin</i> Гимн Ангела Шейха Сена	Декламируется во время собраний	Автор неизвестен	Предположительно, <i>каул</i> не имеет <i>kubrî</i>
71	<i>Qewlê Mewlê me</i> (= <i>Qewlê Kasa</i>) Гимн Я — Учитель	Другое название гимна — <i>Qewlê Kasa</i> (Гимн Чаш)	В гимне упоминается Шейх Фахр, однако авторство последнего не очевидно	Предположительно, <i>каул</i> не имеет <i>kubrî</i>
72	<i>Qewlê Mezin</i>	См.: <i>Qewlê Êzîd</i>		
73	<i>Qewlê Mirîdîyê</i> Гимн Мридов	Этот гимн часто декламируется во время езидских собраний	Автором считается Пир Раше Хайран	Каул имеет одну <i>kubrî</i>
74	<i>Qewlê Miskîno Jarô</i> Гимн Слабого и Несчастного	Декламируется во время похоронных ритуалов	Автор неизвестен	Гимн имеет одну мелодию на весь текст (доступно на CD)
75	<i>Qewlê Miskîn Tajîdîn</i> Гимн Мескина Тадждина	Декламируется во время езидских собраний	Автором считается Шейх Фахр	<i>Каул</i> имеет <i>kubrî</i> (доступно на CD)
76	<i>Qewlê Mişetê</i> Гимн Мешат	Декламируется во время езидских собраний	Автором считается Шейх Фахр	<i>Каул</i> имеет <i>kubrî</i>
77	<i>Qewlê Miştîqê Sê Bor im</i> Гимн Я Страстно Желано Трех Коней	Принадлежит к гимнам-поучениям. Поскольку гимн содержит советы, то он часто декламируется во время собраний	Автором считается Ха-саде аль-Таури	Отсутствует
78	<i>Qewlê Mizgîna Mêra</i>	См.: <i>Qewlê Mizgîniyê</i>		
79	<i>Qewlê Mizgîniyê</i> (= <i>Qewlê Mizgîna Mêra</i> , <i>Qewlê Stîya Ês</i>) Гимн Благих Вестей	Гимн относится к текстам, декларируемым по особым случаям и не декларируемым во время собраний. Другие названия — <i>Qewlê Stîya Ês</i> (Гимн Господи Эс) и <i>Qewlê Mizgîna Mêra</i> (Гимн Благих Вестей от Святых Мужей)	Авторство текста неизвестно. Автором мог быть Пир Раше Хайран, однако это неочевидно	Предположительно, у гимна нет <i>kubrî</i> . Однако она может еще сохраняться у езидов Шенгала
80	<i>Qewlê Mîr Bîrahîm</i> (= <i>Qewlê Mîr Bîrahîmê Adem</i>) Гимн Мира Ибрагима	Содержит ряд мистических тем и декламируется во время собраний. Гимн также имеет название <i>Qewlê Mîr Bîrahîmê Adem</i> (Гимн Мира Ибрагима, Сына Адама)	Автор неизвестен	Весь гимн имеет свою уникальную мелодию (<i>kubrî</i>) (доступно на CD)
81	<i>Qewlê Mîr Bîrahîmê Adem</i>	См.: <i>Qewlê Mîr Bîrahîm</i>		

82	<i>Qewlê Mûsa Rêxember</i> Гимн пророка Моисея	Гимн описывает, как пророк Моисей столкнулся со смертью. Декламируется во время езидских собраний	Автором считается Шейх Хавенд	Отсутствует
83	<i>Qewlê Nadir</i> (= <i>Qewlê Ilmê Nadir</i>) Гимн Редкого [Знания]	Текст довольно сложен для понимания. Количество его толкований может быть сравнимо с таковым у гимнов <i>Qewlê Behra</i> или <i>Qewla Gay û Masî</i> . Подобные <i>каулы</i> не декламируются на общественных собраниях. Другое его название — <i>Qewlê Ilmê Nadir</i> (Гимн Редкого Знания)	Точные данные об авторстве отсутствуют	Отсутствует
84	<i>Qewlê Nasridîn</i>	См.: <i>Qewlê Îmanê</i>		
85	<i>Qewlê Nebî Simayîl</i> (= <i>Qewlê Simail Rêxember</i>) Гимн Пророка Исмаила	Декламируется во время езидских собраний. Другое название <i>Qewlê Simail Rêxember</i> (Гимн Пророка Исмаила)	Информация об авторе отсутствует. Иногда говорят, что автор — Пир Хелер	Весь гимн имеет свою уникальную мелодию (доступно на CD)
86	<i>Qewlê Neşê</i>	См.: <i>Qewlê Axiretê</i>		
87	<i>Qewlê Neş û Aqil</i>	См.: <i>Qewlê Axiretê</i>		
88	<i>Qewlê Omer Xale û Hesin Çinêrî</i> Гимн Омар Хала и Хасен Ченери	Декламируется с мелодией в домах пиров клана Омархали и на церемониях, связанных с этим ро-дом. Также такой <i>каул</i> может быть продеклами-рован по просьбе кого-либо из аудитории во вре-мя собраний	Автором считается Шейх Фахр. Есть также мне-ние, что составителем был Дауди бен Дарман	Имеет <i>kubrî</i> (см. видео на CD)
89	<i>Qewlê Peşayî</i> Гимн Господа	Декламируется во время езидских собраний	Автором считается Шейх Фахр	Отсутствует
90	<i>Qewlê Pîr Dawud</i> Гимн Пира Давуда	Декламируется во время езидских собраний	Считается, что состави-телем текста был Пир Дауд	Гимн имеет одну мело-дию (<i>kubrî</i>) на весь текст, совпадающую с мелоди-ей гимна <i>Qewlê Pîr Şeref</i> (Гимн Пира Шарафа) (доступно на CD)
91	<i>Qewlê Pîr Reşê Heyran</i> Гимн Пира Раше Хайрана	Декламируется во время езидских собраний	Составителем считается Пир Раше Хайран	Предположительно, не имеет <i>kubrî</i>

92	<i>Qewlê Pîr Şeref</i> (= <i>Qewlê Be'za</i>) Гимн Пира Шарафа	Некоторые езиды рассматривают этот текст в качестве <i>beîta</i> . Он декламируется во время проповедей месхабат, общественных собраний и на похоронах. Другое название <i>Qewlê Baza / Be'za</i> (Гимн Соколов)	Составителем считается Дауди бен Дарман. В <i>ка-уле</i> упоминается Шейх Фахр. Точное авторство, однако, не установлено	Весь гимн имеет свою уникальную мелодию, совпадающую с <i>Qewlê Pîr Dawid</i> (Гимн Пира Дауда) (доступно на CD)
93	<i>Qewlê Qedîlbîban</i> Гимн Кадилбелбан	Часто декламируется во время похоронных ритуалов и собраний. Как и <i>Qewlê Omer Xale û Hestîn Çînerî</i> (Гимн Омар Хала и Хасен Ченери), этот гимн может декламироваться по просьбе аудитории	Автор неизвестен	Отсутствует
94	<i>Qewlê Qendîla</i> (= <i>Qewlê Zênare</i>) Гимн [Источника] Света	Текст рассказывает о чудесной силе (<i>keramet</i>) Шейха Адли и о будущем. Бог описывается как Предельный свет, источник Света (<i>Qendîl</i>). Декламируется во время собраний. Другое название <i>Qewlê Zênare</i> (Гимн Оберет)	Считается, что автором текста был либо Пир Ра-ше Хайран, либо Шейх Фахр	Гимн имеет собственную мелодию (<i>kubrî</i>) (доступно на CD)
95	<i>Qewlê Qere Fîrqa</i> Гимн Черного Феркана	Относится к <i>Betane Qewl</i> . Повествует о времени, предшествующем времени Творения, т. е. «предвечности», Времени Творения и ранней истории езидизма. Декламируется во время собраний	Автором считается Шейх Фахр	Отсутствует
96	<i>Qewlê Qiyametê</i> (= <i>Qewlê Axiretê</i> , and <i>Qewlê Tircalî</i>) Гимн Конца Мира	Есть два каула, которые в литературе вызывают путаницу: <i>Qewlê Qiyametê</i> (Гимн Конца Мира), который также называется <i>Qewlê Axiretê</i> (Гимн Судного Дня) и <i>Qewlê Tircalî</i> (Гимн Лжемессии). Первый состоит из 36 строф (<i>sebeqs</i>), тогда как второй содержит всего 7 строф. Текст декламируется на больших собраниях, а также во время похоронных обрядов. Термин <i>tercal</i> соотносится с <i>dajjal</i> , который придет в конце времен, чтобы вернуть людей в искушение	Автор неизвестен	Гимн имеет собственную мелодию (<i>kubrî</i>) (доступно на CD)
97	<i>Qewlê Rebî el-Edewîye</i> (= <i>Beyta/Qesida Rebîyê</i>) Гимн Рабби аль-Ада	Декламируется во время езидских собраний	Автор неизвестен	Весь гимн имеет свою уникальную мелодию (<i>kubrî</i>) (доступно на CD)

98	<i>Qewlê Rîna Rastîyê</i>	См.: <i>Qewlê Şîrê Rastîyê</i>			
99	<i>Qewlê Rojekê Ez Sefer bûm</i> Гимн Однажды я Совершил Путешествие	Считается, что этот каул принадлежит к гимнам-поучениям. Декламируется во время езидских собраний	Автором считается Шейх Фахр	О <i>kubrî</i> нет точной информации	
100	<i>Qewlê Sema'</i>	См.: <i>Qewlê Êzîd</i>			
101	<i>Qewlê Sera Mergê</i> Гимн Мгновения Смерти	Относится к <i>Berane Qewl</i> . Часто декламируется во время похоронных обрядов и других общественных собраний	Автор неизвестен	Текст имеет особую <i>kubrî</i> (доступно на CD)	
102	<i>Qewlê Ser Behrê</i>	См.: <i>Qewlê Êzîdê Mezin</i>			
103	<i>Qewlê Sibêyek ji yêt Edewîye</i>	См.: <i>Qewlê Axiretê</i>			
104	<i>Qewlê Silav û Sed Silav</i> Гимн Приветствия и Сог-ни Приветствий	Декламируется во время езидских собраний	Автором считается Шейх Фахр	Весь гимн имеет свою уникальную мелодию (<i>kubrî</i>)	
105	<i>Qewlê Silav Silavê Cebêra</i> Гимн Приветствие — это Приветствия Всемогущих	Декламируется во время езидских собраний	Считается, что автором был Дауди бен Дарман	Отсутствует	
106	<i>Qewlê Silavê Melik Fexredîn</i> Гимн Приветствий Ангела Фахрадина	Декламируется во время езидских собраний	Автором считается Шейх Фахр, однако это неочевидно	Отсутствует	
107	<i>Qewlê Sîncaga</i>	См.: <i>Qewlê Mala Bava</i>			
108	<i>Qewlê Sîni Behrî</i> Гимн Сени Бахри	Декламируется во время езидских собраний	Автором считается Сени Бахри	Гимн имеет свою уникальную мелодию (<i>kubrî</i>) (доступно на CD)	
109	<i>Qewlê Silavê Melekê Kerîm</i> Гимн Приветствия Великого Ангела (т. е. Бога)	Принадлежит к гимнам-поучениям, т. е. <i>Qewlên Nesîhetê</i> и декламируется во время собраний	Автором считается Пир Хедер	Предположительно, не имеет <i>kubrî</i>	
110	<i>Qewlê Simail Pêxember</i>	См.: <i>Qewlê Nebî Simayîl</i>			
111	<i>Qewlê Stiya Ês</i>	См.: <i>Qewlê Mizgîniyê</i>			

112	<i>Qewlê Sura</i> Гимн Сокровенных Суц-ностей	Декламируется во время езидских собраний	Автор неизвестен	Отсутствует
113	<i>Qewlê Şirîra</i> Гимн Войн	Декламируется во время езидских собраний	Декламируется во время езидских собраний	Отсутствует
114	<i>Qewlê Şerfedîn</i> Гимн Шарфадина	В гимне содержится информация о Шарфадине, который в тексте отождествляется с Махди, обитающим в пещере до конца времен и затем приходящим в мир. Он организует идеальное существование в сем мире на определенный период. Гимн часто декламируется во время похоронных ритуалов и больших собраний	Автором считается Пир Раше Хайран	Имеет особую <i>kubrî</i> (доступно на CD)
115	<i>Qewlê Şeqe Serî</i> Гимн Надлежащего Поведения	Хотя текст предлагает советы, он относится к <i>Berane Qewl</i> . Гимн предлагает советы по поводу правильного поведения	Автором считается Шейх Фахр	Отсутствует
116	<i>Qewlê Şexadî û Mêra</i> Гимн Шейха Ади и Свя-тых Мужей	Относится к <i>Berane Qewl</i> . В гимне рассказывается о чудесной Божественной силе Шейха Ади. Он декламируется во время праздника Джемайе (<i>Cî-mayê</i>) в Лалеше и на <i>Berê Şibakê</i> . Также декламируется во время собраний	Автором считается Песе Джам, однако это неочевидно	Каул имеет <i>kubrî</i>
117	<i>Qewlê Şêzîms</i> Гимн Шейха Шамса	Считается <i>Berane Qewl</i> . Декламируется во время собраний, с мелодией — в ходе похорон	Автором считается Шейх Фахр	Имеет <i>kubrî</i> (доступно на CD)
118	<i>Qewlê Şexê Hesenê Siltan e</i> (= <i>Qewlê Bore-borê</i>) Гимн Шейх Хасан — это Султан	Считается <i>Berane Qewl</i> . В основном декламируется во время церемоний Сама', а езиды Армении часто читаются во время собраний и практически всегда — на похоронах. В наши дни езиды из Ирака декламируют его вместо <i>Qewlê Kofa</i> (Гимн Головного Убора), где говорится о силе Пира Лебнана. Этот каул читается на похоронах, однако не для всех умерших. В езидских общинах Грузии и Армении, например, он не читается над детьми, молодыми людьми и женщинами. Чита-	Авторство приписывается Шейху Фахру	Имеет <i>kubrî</i> (доступно на CD)

		ется по просьбе членов семьи умершего. Другое название — <i>Qewlê Bore-borê</i> (Гимн Бора-боре)		
119	<i>Qewlê Şêx 'Erebegî 'Entûşî</i>	См.: <i>Qewlê Şêx 'Ereb-begî 'Intûzî</i>		
120	<i>Qewlê Şêx 'Ereb-begî 'Intûzî</i> (= <i>Qewlê Şêx 'Erebegî 'Entûşî</i>) Гимн Шейха Араб-бега из Ангуша	Декламируется во время собраний и относится к гимнам-поучениям. Другое название — <i>Qewlê Şêx 'Erebegî 'Entûşî</i> (Гимн Шейха Араб-бега из Ангуша)	Автором считается Шейх Фахр	Возможно, не имеет <i>kubrî</i>
121	<i>Qewlê Şêx Fexrê Zergûn</i> Гимн Шейха Фахра, Золотого	Декламируется во время езидских собраний	Автором считается Шейх Фахр	Отсутствует
122	<i>Qewlê Şêx û Aqûb</i> Гимн Шейха и Якова	Декламируется во время езидских собраний и иногда во время похоронных ритуалов	Автором считается Шейх Фахр	Отсутствует
123	<i>Qewlê Şêxîbekir</i> Гимн Шехубакра	Относится к <i>Begane Qewl</i> . Этот гимн декламируется во время церемонии, когда факир облачается в <i>xirqe</i> (власяницу). Также очень часто декламируется во время общественных собраний	Автором считается Пир Раше Хайран	Имеет <i>kubrî</i> , которая совпадает с мелодией <i>Qewlê Xudanê Malê</i> (Гимн Защитника Дома) (доступно на CD)
124	<i>Qewlê Şixadî Şêxê Şara</i>	См.: <i>Qewlê Kenîya Mara</i>		
125	<i>Qewlê Şûrê Rastîyê</i> (= <i>Qewlê Rima Rastîyê</i>) Гимн Меча Истины	Этот <i>каул</i> декламируется во время собраний. Другое название — <i>Qewlê Rima Rastîyê</i> (Гимн Меча Истины)	Автор неизвестен	Предположительно, нет <i>kubrî</i>
126	<i>Qewlê Tawîsî Melek</i> (= <i>Du'ayê Tawîsî Melek</i> , also <i>Qesîda Tawîsî Melek</i>) Гимн Тауси Малака	Иногда этот текст относится к <i>каулам</i> , иногда к <i>Du'a</i> ('молитва'), а иногда <i>Qesîde</i> . В этом <i>кауле</i> Тауси Малак прославляет Бога. По причине самого названия — Гимн Тауси Малака — многие ученые неверно интерпретировали содержание этого текста, приписав Тауси Малаку множество	Автор неизвестен	Эксперт Мам Джамо из Иракского Курдистана декламировал автору этот гимн с мелодией, которую позже нам воспроизвел и Марване Халил.

		эпитетов, несвойственных ему и искаживших в итоге его образ		Последний, однако, не был уверен в том, что эта мелодия принадлежит именно этому <i>каулу</i> (дос-тупно на CD)
127	<i>Qewlê Texta</i> Гимн Престолов	Декламируется на <i>Berê Şibakê</i>	Автором является Шейх Фахр	Имеет свою особую <i>kubrî</i>
128	<i>Qewlê Tircalî</i>	См.: <i>Qewlê Qiyametê</i>		
129	<i>Qewlê li ser Tofanê</i> Гимн Бури	Декламируется во время собраний	Автором является Шейх Фахр	Предположительно, не имеет <i>kubrî</i>
130	<i>Qewlê Xafîlê Bênasîn</i> Гимн Неведомой Неврежности	Декламируется во время собраний	Автор неизвестен	У нас нет достоверной информации о <i>kubrî</i> этого гимна
131	<i>Qewlê Xan Qubad</i> Гимн Хан Кубада	Когда-то существовал <i>каул</i> под названием <i>Qewlê Xan Qubad</i> , однако даже среди сведущих людей он не сохранился. В недавнее время этот гимн появился в письменной форме. Некоторые езидские интеллектуалы, однако, не уверены в его подлинности. В подлинном тексте речь шла о реинкарнации Шейха Ади (<i>qedem guhastina Sêx 'Adî</i>)	Автор неизвестен	Отсутствует
132	<i>Qewlê Xerqe(y)</i> Гимн Рубица (<i>Xerqe</i>)	Относится к гимнам, декламируемым по особым случаям. Среди таких — церемония облачения факира во власяницу (<i>xerqe</i>)	Автором считается Ла-веке Пир	Имеет особую <i>kubrî</i>
133	<i>Qewlê Xewrê</i> Гимн Хауре	Декламируется во время собраний	В <i>кауле</i> упоминается имя Шейха Фахра, однако принадлежность авторства последнему неочевидна	Отсутствует
134	<i>Qewlê Xîlmetê</i> Гимн Служения	Декламируется во время собраний	Автором считается Шейх Фахр	У нас нет достоверной информации о <i>kubrî</i> этого гимна

135	<i>Qewlê Xoş Malê Bava</i>	См.: <i>Qewlê Mala Bava</i>		
136	<i>Qewlê Xudanê Malê</i> (= <i>Qewlê Xwedanan</i>) Гимн Покровителя Дома	Декламируется во время похоронных обрядов. В течение первого дня после смерти люди читают этот гимн в доме умершего	Есть группа текстов, где упоминается Шейх Фахр, однако принадлежность авторства последнему неочевидна. Данный <i>ка-у/л</i> как раз входит в число этих текстов	<i>Kubrî</i> этого гимна полностью совпадает с мелодией <i>Qewlê Îmanê (Bî Çî Nîşan e)</i> (Гимн Веры) (доступно на CD)
137	<i>Qewlê Xwedanan</i>	См.: <i>Qewlê Xudanê Malê</i>		
138	<i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i> Гимн Слабого и Разбитого	Относится к <i>Berane Qewl</i> . Гимн содержит информацию о езидской космогонии, о времени, предшествующем созданию мира, и о понятии любви. Декламируется во время собраний	Автором считается Шейх Фахр	Отсутствует
139	<i>Qewlê Zênare</i>	См.: <i>Qewlê Qendîla</i>		

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

- Akbaş 2009 ¹: AKBAŞ, E., *Êzdiyatî-1 (Waneyên Olî ji bo Zarokên Êzdiyan)*, Bremen, 2009.
- Aloian 2008: ALOIAN, Z. B., *Religious and Philosophical Ideas of Shaikh 'Adi b. Musafir. The History of the Yezidi Kurds in the Eleventh-Twelfth Centuries*, Spânga, 2008.
- Anqosi 2001: ANQOSI, K., *Ayîn û Qirarê Dînê Êzdîtiyê*, Tbilisi, 2001.
- Ankosi 2010: ANKOSI, K., “*Qewlê Qiyametê*” ya Êzdiyan, Tbilisi, 2010 ².
- Baqesrî 2003: BAQESRÎ, Î. S., *Mergeh*, Duhok, 2003.
- Bedirxan 1933: BEDIRXAN, C., ‘Nivêjên Êzîdiyan’, *Hawar Library* 5, Damascus, 1933; rpt. by Kurdish Human Rights Publications 5, London, 1992.
- Celîl & Celîl 1978a: CELÎL, O. and CELÎL, C., *Zargotina Kurda*, Moscow, 1978a, p. 5–53.
- Celîl & Celîl 1978b: CELÎL, O. and CELÎL, C., *Zargotina Kurda*, Yerevan, 1978b, p. 302–464.
- Cindî 1996: CINDI, X. [RASHOW, Khalil Jindy], *Hindek Dûea û Dîrozên Êzîdîyan*, 1996.
- Dengê Êzîdiyan 1997: *Dengê Êzîdiyan* 6–7, 1997.
- Dengê Êzîdiyan 2001: *Dengê Êzîdiyan*, Bielefeld, 2001.
- Dewrêş 2003: DEWRÊŞ, Şêx, *Celawa Şêx Dewrêş. Duha û Drozê Êzdiya. Êzditî û Ezdahîyet. Dîroka Êzdiyan, Kultûra Êzdiyan, Rêya Olî li ba Êzdiyan*, Bonn, 2003.
- Dinanî 2012 ³: DINANÎ, Ş. Q., *Çend Têkistên Pîroz yên Ola Êzdiyan*, vol. I, Duhok, 2012.
- Джалилов 2002: Джаалилов Дж. Дж. ‘Курдская версия суфийской легенды об Ибрахиме Адхане’ // Петербургское Востоковедение. 10. СПб., 2002. С. 271–291.
- Егiazаров 1891: Егiazаровъ, С. А., Краткій этнографическо-юридическій очеркъ езидовъ Эриванской губерніи // Записки Кавказскаго отдѣла ИРГО. Кн. XIII. Вып. 2, Тифлис, 1891. С. 171–288.
- ‘Esker 2011: ‘ESKER, S. X., *Du‘ayên Êzdiyan*, Duhok, 2011.
- Êzdaname 1999: *Êzdaname I. Qewl, Duha, Dîroze û Jandilên Êzdiyan*, Bielefeld, 1999.
- EzQA 2005: *Êzdiyatî. Wane bo Qutabiyên Êzdiyan. Amadeyî*, collected by Şemo Qasim Kelo, Xêrî Liyas ‘Elî, Rêsan Hesên Cindî, and others, 5–6, Erbil, 2005.
- EzQN 2005: *Êzdiyatî. Wane bo Qutabiyên Êzdiyan. Navincî*, collected by Rêsan Hesên Cindî, Xêrî Liyas ‘Elî, and others, 1–6, Erbil, 2005.

¹ Мы внесли в список только новые опубликованные тексты.

² Опубликованный текст не является подлинным езидским религиозным текстом и включен в первую таблицу (только для информации), но не во вторую.

³ За исключением одного религиозного текста, опубликованного здесь впервые, остальные *каулы* и *бейты* являются репродукциями уже публиковавшихся ранее текстов. Мы добавили в список только один новый опубликованный текст.

- EzQS 1996: *Êzidyatî. Wane bo Qutabiyêt Êzîdya ji Pola (1–6) Qunaxa Seretayî*, prepared by Xidir Pîr Silêman, Duhok, 1996; rpt. in Baghdad, 2004.
- EzQS 2004: *Êzidyatî. Wane bo qutabiyên êzdiyan. Seretayî*, 1–6, prepared by Xidir Pîr Silêman, Baghdad, 2004.
- Frank 1911: FRANK, R., *Scheich 'Adî, der grosse Heilige der Jezîdîs*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen, Kirchhain N.-L., 1911.
- Frayha 1946: FRAYHA, A., 'New Yezîdî texts from Beled Sinjâr, 'Iraq', *JAOS* 66, 1, 1946, p. 18–43.
- Jindî 1998: JINDI, Kh. [RASHOW, Khalil Jindy], *Naḥwa Ma'rîfat Ḥaḳîqat al-Diyânat al-Yazîdiyya*, Uppsala, 1998.
- Joseph 2007: JOSEPH, I. *Devil Worship: the Sacred Books and Traditions of the Yezidiz*, Boston, 1919; rpt. in 2007.
- Hadank 1938: HADANK, K., *Untersuchungen zum Westkurdischen: Bôtî und Êzädî*, Berlin, 1938.
- Hawar 1942: *Hawar* 49, Damascus, 1942.
- Hecî 2002: HECI, Bedelê Feqîr, *Bawerî û Mîtologiya Êzîdiyan. Çendeha Têkist û Vekolîn*, Duhok, 2002.
- Hecî 2013: HECI, Bedelê Feqîr, *Qewlê Gelyê Marî*, Oldenburg, 2013. Available at: [http://yeziden.de/44.0.html?&tx_ttnews\[pointer\]=124&tx_ttnews\[tt_news\]=1609&tx_ttnews\[backPid\]=22&cHash=f3f751eab852b0915f492b1f8fa55a9e](http://yeziden.de/44.0.html?&tx_ttnews[pointer]=124&tx_ttnews[tt_news]=1609&tx_ttnews[backPid]=22&cHash=f3f751eab852b0915f492b1f8fa55a9e) (Accessed: 28 June 2014).
- Kerîm Ehmed 1991: KERIM Ehmed, *Dû Peyamî Pîrozî Yezîdiyan. Xwêndinewe û Ravey Cilwe-name û Reş-name*, Paris, 1991.
- KQ&B 1974: *Kitêba Qewla û Beyta*, неопубликованная рукопись езидских религиозных текстов и катехизиса, записанная в Армении в 1974 г. и хранящаяся в частном архиве автора.
- K&R 2005: KREYENBROEK, Ph. G. and RASHOW, Kh. J. *God and Sheikh Adi are Perfect. Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Wiesbaden, 2005.
- Kreyenbroek 1995: KREYENBROEK, Ph. G., *Yezidism: Its Background, Observances and Textual Tradition*, Lewiston New York, 1995.
- KZK 1973: *Korê Zanyarî Kurd*, 1973.
- Laliş A: *Laliş A*, a cultural periodical of the Center Lalish, 1–39, Erbil, Duhok, 1993–2013.
- Laliş B: *Laliş B*, a cultural, historical, religious periodical, 11–20, Bielefeld, 1999–2003.
- Makas 1900: MAKAS, H., 'Gebete der Jeziden', in *Kurdische Texte und Studien*, Neudruck 1979 der Ausgaben St-Petersburg/Leningrad 1897–1926 und Heidelberg 1900, 2 Bände in 1 Band, printed in the Netherlands, 1900, p. 28–54.
- Mehfel: *Mehfel*, govareke rewşenbîrî werzaneye, 1–2 (2010), 3 (2011), Hawar, Duhok.
- Murad 1993⁴: MURAD, J. E., *The Sacred Poems of the Yazidis: an Anthropological Approach*, unpubl. thesis, University of California, Order No. 9422024, Los Angeles, 1993.
- Omarkhali. Excursus I: OMARKHALI, Kh., 'Экскурс I настоящего издания. OMARKHALI, Kh., CD к данной книге.
- Omarkhali, Ch. V: OMARKHALI, Kh., Глава V настоящего издания.

⁴ У Мурада отсутствуют оригинальные тексты на курдском. Тексты, переведенные им на английский язык, упоминаются в списке.

- Omarkhali 2009a: OMERXALI, X., *Métodeke Analîza Qewlên Êzdiyan li ser Mesela Qewlê Omer Xala û Hesin Çinêrî*, in collaboration with K. Xankî, Istanbul, 2009. Religious hymns: p. 107–167.
- Omarkhali 2009b: OMARKHALI, Kh., ‘Names of God and forms of address to God in Yazidism. With the religious Hymn of the Lord’, *MO. International Journal for Oriental Manuscript Research* 15, 2, Saint Petersburg, 2009, p. 13–24.
- Omarkhali 2011: ‘Yezidi religious oral poetic literature: status, formal characteristics, and genre analysis. With some examples of Yezidi religious texts’, *Scrinium 7–8: Ars Christiana. Revue de patrologie, d’hagiographie critique et d’histoire ecclésiastique*, R. Krivko, et al. (eds.), Part II, Gorgias Press, Piscataway, New Jersey, 2011–2012, p. 144–195.
- Omarkhali FR: Неопубликованный архив Х. Омархали, включая полевые исследования в 2000–2013 гг. в автономном регионе Иракского Курдистана, в Армении, Германии, России, Нидерландах и на Украине.
- Omarkhali VA/AA: Неопубликованный аудиовидеоархив Х. Омархали.
- Peyv 1994: *Peyv* 2, 1994.
- Pirbari 2003: *Пирбару Д.* На пути к истине. Езидизм. Тбилиси, 2003 г.
- PXS: According to narrations of Pîr Xidir Silêman, 18.02.2008, Oldenburg, Germany and 16.04.2008, Duhok, Iraqî Kurdistan.
- Reşo 2004: RESO, X. C. [RASHOW, Khalil Jindy], *Pern ji Edebê Dinê Êzdiyan*, vols. I–II, Duhok, 2004.
- Roj: *Roj*, a cultural periodical concerning Yezidi affairs, 1–12, Hannover, 1996–2002.
- Rudenko 1982: *Руденко М. Б.* Курдская обрядовая поэзия (Похоронные причитания). М., 1982.
- S&C 1979: SILEMAN, X. [Pîr Xidir SILEMAN] and CINDI, X. [RASHOW, Kh. J.], *Êzdiyatî: liber roşnaya hindêk têkstêd aîniyî êzdiyan*, Baghdad, 1979.
- S&C 1995: SILEMAN, X. [Pîr Xidir SILEMAN] and CINDI, X. [RASHOW, Kh. J.], *Êzdiyatî: li ber Ronahiya Hindêk Têkstên Ola Êzdiyan*, from Arabic to Roman script: Mehmûd Îdo, 1995.
- Silêman 1985: SILEMAN, X. [Pîr Xidir SILEMAN], *Gundiyaî*, Baghdad, 1985.
- ŞFA 2009: *Şêx Fexrê Adiyân. Filosof û Xasê Ola Êzdiyatîyê*, Oldenburg, 2009.
- Yusun 2001: YUSUN, Z., *Wana Ola Ezidiyan*⁵, Giessen, 2001.

⁵ Йусун не предоставляет никакой информации об источниках этих текстов. Более того, в ряд последних, в основном в *каулы*, были внесены изменения. Не рассматривая эту книгу как серьезный и надежный источник по езидским религиозным гимнам, мы, однако, в информационном списке ссылались на некоторые *каулы* из этой книги.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Эта работа имела своей целью предложить подробное описание и анализ важнейших аспектов езидских религиозных текстов и их передачи и рецепции в общине среди разных езидских кругов. Детальное знание этих аспектов традиции является ключевым фактором для адекватного понимания функционирования традиции в рамках общины, а также тех динамических изменений, которые мы наблюдаем сегодня в езидском обществе.

Несмотря на то что в западной науке сложился устойчивый интерес к езидоведению, наша тема получила свое развитие сравнительно недавно и еще не успела твердо закрепиться в академической традиции. Дискурс по поводу изменений, происходящих в езидской традиции, стал более заметным лишь в последние годы, что привело к ошибочному представлению, будто все эти трансформационные процессы в корне меняют современную езидскую традицию. Езидская религиозная традиция в данный момент подвергается динамичному воздействию как внешних, так и внутренних факторов, свойственных современному обществу. Канун XXI в. был периодом глубоких социальных, политических и экономических изменений, коснувшихся всех тех стран, где живут езиды. Если раньше езиды жили в достаточно изолированных от внешнего культурного и религиозного влияния общинах, что способствовало сохранению езидской культуры, то теперь пребывать в прежней изоляции для езидов уже не представляется возможным, поскольку их традиция оказалась в совершенно новом социально-историко-культурном контексте.

В самом деле, езидская религиозная традиция по-прежнему является преимущественно устной, т. е. она запоминается, передается и комментируется изустно, однако в то же время письменность в этой традиции существовала раньше и существует до сих пор. Как было показано выше, распространенное в литературе мнение, что езидизм является крайне консервативной и враждебной письменности религией, не выдерживает критики. Помимо различных типов рукописей, созданных во время ранней истории езидизма (например, *мешуры*), езиды обладают также рукописными собраниями религиозных текстов (например: *кашкули*, *дафтары* и др.) для личного использования (см.: Глава I и Экскурс II). В результате нашего исследования допустимо предположить, что между устностью и письмом на протяжении нескольких стадий истории езидизма существовал элемент взаимодействия. У нас нет точных данных о том, использовалось ли письмо для создания поэтических текстов при жизни и после смерти Шейха Ади. Вполне, однако, вероятно, что в его время и во время его непосредственных преемников устные и письменные труды сосуществовали в том смысле, в каком поэтические произведения или лекции предназначались для прослушивания, а письменные рукописи использовались для записи более практической и, предположительно, исторической информации (см.: Экскурс II).

Мешуры, содержащие практическую информацию, были записаны и переданы сорока родам пиров. Вполне можно предположить, что с течением времени содержащаяся в них информация стала широко известной среди езидов и, таким образом, рукописи утратили свой первоначальный — практический — характер средства для хранения информации, превратившись со временем в священный объект.

Первоначальная реакция на скриптуализацию религиозных текстов в XX в. была в основном негативной. Тем не менее многие езидские общины сегодня приходят к широкому использованию письменности и технологии применительно к своим священным/религиозным текстам, однако в то же время имеет место довольно сложное обсуждение среди членов общины процессов усвоения и адаптации письма и новых цифровых технологий к своей религии.

Устная передача религиозных текстов в различных формах и с разными функциями играет, однако, более важную роль в религиозной жизни, тогда как рукописи ранней истории езидизма и рукописные собрания в более позднюю эпоху, приобретая все большее значение, тем не менее не затрагивают всю традицию в целом (часто они рассматриваются как священные). Вполне возможно, что уже вскоре после преемников Шейха Ади устный характер религии стал преобладающим, а рукописи из предмета практического назначения превратились в священный объект. Это, по-видимому, породило распространенный среди западных ученых миф о запрете на письменность и образование у езидов. Сегодня, однако, изустно передаваемая традиция начала записываться, и после публикаций множества устных религиозных езидских текстов в конце 1970-х гг. налицо более глубокое взаимодействие устности и письменности. Выводы нашего исследования предполагают, что ранние письменные езидские религиозные тексты, которые в своем сохранившемся виде целиком составлены на арабском языке (см.: Глава I), предположительно могли ассоциироваться с «иностранной» письменной культурой, тогда как устная традиция и рукописные собрания езидских священных текстов (таких как *кашкуль*, *дафтар*, *кетеп* и катехизис) почти полностью написаны на курдском.

Ранние езидские рукописи по-прежнему остаются для ученых *terra incognita*, в то время как их материал может пролить некоторый свет на наше знание и изменить наше представление о езидской общине со времен Шейха Ади. Например, арабоязычная езидская рукопись XIII в. *Мешиур* Пир Хатиба Песи ибн Пир Бутара, которая здесь впервые переведена на русский язык (см.: Экскурс II), показывает, что жизненный ареал езидов того времени был несравненно шире, чем сейчас.

Понятие жанра (категории) в устных традициях по-прежнему остается дискуссионным. В Главе IV, где представлено детальное описание и дана подробная классификация существующих категорий религиозной литературы, было показано, что в езидизме основным критерием для классификации текста как принадлежащего к определенному жанру или категории служит не его форма, содержание или функция, но, скорее, традиционная классификация, установившаяся, возможно, еще во времена ранней истории езидской общины. Следует добавить, что было также выявлено существование определенной иерархии в езидской литературе, высшее место в которой занимают *Berane Qewl* (Каулы Овны).

Также езидское религиозное знание проявляет себя через традицию *çîrok*, дополняющую основанное на гимнах (*каулах*) «ортодоксальное» знание, которое, развиваясь и передаваясь изустно, составляет существенную часть их комментаторской традиции. Выводы исследования, предпринятого в Главе III, равно как и подобных исследований, выполненных другими учеными (например, Kreyenbroek, Spät), на данный момент свидетельствуют о том, что до появления Шейха Ади многие идеи, которые можно обнаружить в устных рели-

гиозных гимнах, предположительно существовали в форме *чирок*, на базе которых уже были составлены религиозно-поэтические произведения.

Как указано в Главе IV, традиционные обучающие и учебные практики и перформансы играли в езидском обществе ключевую роль. «Религиозные наставники» (*hosta/sejde*, которые могут как быть, так и не быть членами семьи) и личное обучение по-прежнему играют ключевую роль в подготовке молодого эксперта. В езидизме всегда существовали декламаторы самых разных уровней (не только *кавалы*, и во многих случаях они вообще не играли какой-то существенной роли в передаче религиозного текстуального знания). Истинные же эксперты по религиозному знанию составляют незначительное меньшинство и количество их все более сокращается. Езидская традиция настаивает на том, что декламация *каулов* и их толкование — прерогатива мужчин, из которой женщины традиционно исключены. Однако, как было показано, и женщины принимают определенное участие в сохранении религиозного знания (см.: Глава IV).

В Главе V было показано, что передача и исполнение езидских религиозных текстов должны подчиняться разным правилам воспроизведения, которые отличаются от сформулированной Перри и Лордом устной формульной теории (*oral formulaic theory*), т. е. теории «сочинения в процессе исполнения» (*composition in performance*)¹. Эта теория неприменима к передаче езидских религиозных текстов (и многих изустно передаваемых религиозно-поэтических текстов других традиций), которые обычно включают дословное запоминание и передачу. Изменения, разумеется, проникают в изустно передаваемые тексты, что приводит к появлению вариаций. Автор попыталась описать параметры, внутри которых изменения, несмотря на столь точную передачу, все же случаются. Езидские поэтические тексты обычно воспроизводятся без значительных изменений и максимально приближенно к исходному заученному варианту.

Новые условия и стремительные перемены в окружающем мире внесли свои трансформации в езидскую религиозную традицию и в статус религиозного авторитета, поскольку традиционные религиозные лидеры, чье знание основывалось главным образом на устной передаче, постепенно вытесняются интеллектуалами и другими людьми, искусно работающими с письменными источниками; эти люди часто являются мирянами.

К 1980 г. многие езидские священные тексты, столетиями передававшиеся из уст в уста, были изложены письменно. Уникальный переход традиции из устной формы в письменную и езидские споры по поводу Канона описаны в Главе VI. Езиды живут в состоянии «лиминальности», где сосуществуют устная, письменная и технологически опосредованная традиции. Потребуется, разумеется, немало времени (если это вообще когда-нибудь произойдет), пока езиды сформируют Канон, равно как предстоит еще выяснить, будет ли он состоять из авторитетных и неприкосновенных религиозных текстов или же из отраженных в этих текстах религиозных законов (см.: Глава VI). В течение этого перехода многие описанные в этой работе аспекты будут изменены, а некоторые, возможно, и вовсе забыты. Мелодии религиозно-поэтических произведений в том виде, как они известны нам теперь, также могут исчезнуть в ходе этого процесса.

¹ См.: Lord, A. B., *The Singer of Tales*, Cambridge (Mass.), 1960, 3rd edition Atheneum, New York, 1970.

В предисловии к своему труду «Бог и Шейх Ади совершенны» Крайенбрёк отмечает, что глубинное переистолкование значения и функции религии приведет, по-видимому, к возникновению таких форм езидизма, которые были бы чужды предыдущим поколениям². В настоящее время община находится на перепутье: некоторые езиды сохраняют мысленную карту своей веры и культуры в полном соответствии с традицией, в то время как другие пытаются встроить свою древнюю традицию в более современное мировоззрение³.

На протяжении истории езидская религиозная традиция опровергала сложившуюся теорию, что она-де представляет собой стойкий консервативный феномен, при этом отчетливо показав свою способность к обновлению через поглощение внешних элементов и их ассимиляцию с традиционными элементами, равно как и через перетолкование своей мифологии. Эта черта езидизма позволила преодолеть напряженность между традиционными интерпретациями и модернизмом. Учитывая уровень, на котором сегодня происходят эти изменения, кажется вероятным предположить, что езидская религиозная традиция в ближайшем будущем продемонстрирует значительные перемены. Езиды успешно сочетают и синтезируют в своей религиозной системе различные явления, представляющие собой совсем другой подход и представление о традиции. «Инклюзивная» природа езидизма, отмеченная Крайенбрёком⁴, может быть обнаружена во многих аспектах религиозной традиции и особенно в системе верований, т. е. а *prima facie* в таких противоречивых моментах, как, например: 1) сосуществование циклического и линейного времени; 2) согласование концепта реинкарнации с идеей о коллективной эсхатологии; 3) включение ряда чужеродных мотивов в езидскую мифологию; 4) восприятие езидской религиозной традицией некоторых *бейтов* (например, Факийе Тайрана и Малайе Бате), пришедших из курдско-мусульманской литературы; 5) адаптация к изначально несуннитским концептам большого количества суннитских терминов и т. д. Гибкость религиозной традиции можно заметить также в принятии и адаптации новых технологий (письмо, печать, кассеты, CD, интернет) для передачи религиозного знания и других целей. Как только что было отмечено, уже не в первый раз в своей истории езидизм выказывает гибкость в приспособлении к новым условиям и ситуациям. Однако это первый случай в истории, когда езиды попытались создать письменную традицию и инициировали обсуждение по поводу формирования Канона.

Подробное исследование устной религиозной езидской традиции и обширные полевые исследования привели нас к следующим предположениям. Знание езидской религиозной традиции, как и в других традициях, которые передавались или передаются изустно, может быть поделено на две сферы: 1) «ортодоксально-официальную», выражаемую посредством священных религиозных текстов, а также экзегезу и мифологию и 2) «народную»⁵, которая

² Kreyenbroek, Ph. G. and Rashow, Kh. J., *God and Sheikh Adi are Perfect: Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Wiesbaden, 2005, p. XIV.

³ Kreyenbroek and Rashow 2005: XIV.

⁴ Ibid: 22f.

⁵ Что касается езидской религиозной традиции, Крайенбрёк предлагает разделять её на: 1) священную, т. е. сами священные тексты; 2) интеллектуальную, т. е. специальное религиозное знание и экзегетика этих текстов; 3) народную, т. е. обывательская рецепция религиозной традиции. (Из беседы автора с Ф. Крайенбрёком от 12 марта 2015 г., Геттинген, Германия).

выражается через восприятие этих текстов рядовыми верующими, где мифы, не всегда находящие себе подтверждение или даже вовсе не упоминаемые в религиозных текстах, доминируют. Мы исследуем оба типа такого знания как в традиционном обществе, так и в современном. Первое основывается на устных священных поэтических текстах, а официальные версии мифологических сюжетов хранят *кавалы*, *факиры*, *каулбежи*, *ульмдары* и т. д., отвечающие за передачу этого знания и его толкование⁶. «Народное» знание основано на народном восприятии ортодоксальной традиции, наполненной разными сюжетами и верованиями, которые либо не являются общепринятыми, либо не упоминаются в религиозных текстах, но известны в широких кругах, в основном среди обычных верующих, таких как, например, пиры и шейхи, не обладающие специальной подготовкой для передачи ортодоксального знания, а также среди большинства мирян, женщин и молодежи. Это предварительное деление может быть применено также и к прозаическим нарративам (традиция *чирок*, см.: Глава III), в основе которых лежат либо *каулы*, либо популярные сюжеты, не упоминаемые в устных поэтических текстах. Реконструкция различных религиозных понятий, основанных исключительно на религиозно-поэтических текстах, не отражает реальных верований большинства езидов. В то время как ортодоксальное знание основывается в первую очередь на текстуальной традиции и более фиксированной передаче, народное знание передается более свободно и в комбинации с местными верованиями. Когда происходит скриптуализация устной езидской традиции, молодое поколение пытается укоренить свое знание в письменных источниках, а также в ортодоксально-официальном знании, в то время как народные верования, образующие основной массив религиозной веры большинства езидов, редко принимаются во внимание.

Как отмечал Крайенбрёк в 2009 г., «эффекты постепенной эрозии традиционных обрядов и обычаев на молодом поколении... продолжают быть заметными. В самом деле, в общине с древними корнями, которая теперь географически рассеяна и подвергнута множеству различных мощных воздействий, любые прогнозы на будущее с необходимостью остаются умозрительными»⁷. Можно, однако, предположить, что в ближайшем будущем в езидском обществе произойдут либо усилятся следующие трансформации.

1. Трансформации в традиции, связанные с миграциями и ростом диаспоры

Одним из важнейших факторов, приводящих к серьезнейшим трансформациям езидской традиционной жизни, является миграция и рост диаспоры. С течением времени местные общины в значительной степени способствовали развитию своих традиций, учитывая местные условия. Быть езидом в Германии — это не то же самое, что быть езидом во Франции, Великобритании или России. Вдобавок ситуация может варьироваться и в пределах одной страны — в Германии, например, развитие езидизма в Нижней Саксонии не тако-

⁶ Подробно об этом см.: Глава IV.

⁷ Kreyenbroek, Ph. G. in collaboration with Z. Kartal, Kh. Omarkhali, and Kh. Jindy Rashow, *Yezidism in Europe. Different Generations Speak about their Religion*, Wiesbaden, 2009, p. 233.

во, как в Баварии. Аналогичным образом можно сравнить езидов Москвы или Ярославля и езидов, живущих на Камчатке. Езиды в Нижней Саксонии, например, живут довольно компактно, что позволяет им совершать ритуалы и проводить религиозные собрания с большей легкостью. Размер этих общин также играет важную роль в определении их религиозных практик. Сохранять религиозную традицию и свою езидскую идентичность, живя в маленьких и рассеянных общинах, где, возможно, только несколько семей живут в одном городе (как это часто бывает в России и на Украине), — сложно. В некоторых городах России, Украины и Германии, где имеются большие общины, можно обнаружить отдельные езидские кладбища; в рассеянных общинах такое было бы невозможно.

Среди езидов существует много т. н. «двойных мигрантов», это, например, те, кто после 1991 г. мигрировал из Армении и Грузии в новообразованную Российскую Федерацию, на Украину или в Крым, а затем уже оттуда в последние годы перебрался в Западную Европу. Все эти факты нужно принимать во внимание в ходе научного исследования.

Миграции из родных мест и нарушение баланса езидского населения в диаспоре

Велика вероятность того, что диаспора приобретет в будущем ведущую роль в езидизме, а численность езидского населения на родине продолжит убывать, тогда как в диаспоре, наоборот, увеличиваться. Также не исключено, что езиды в диаспоре могут в будущем стать основными лидерами общины, которые будут помогать людям на родине и воздействовать на них различными способами. Ввиду того что практически все езиды Шенгала (около 350 тыс.) покинули этот регион, поток миграций в Европу еще усилился. Это, в свою очередь, приводит к приросту езидского населения в диаспоре. Таким образом, трансформация, начавшись на периферии традиции, в итоге охватит большую её часть.

Отделение от священных земель и священных мест и исчезновение ряда локальных празднеств

Существуют глубокие изменения, связанные с перемещением и массовыми миграциями езидов из Ирака. По причине отрезанности от священных мест и стран, с которыми была связана религиозная жизнь езидов, а также ввиду уничтожения множества религиозных мест в Шенгале, Ба'шике и Бахзане боевиками ИГИЛ произошло перемещение религиозных практик, связанных с этими местами. Деревенские праздники, такие как *Теваф (Tiwaf)* или *Джама (Сета)* — в Шенгале), возможно, будут отмечаться в других формах или частично забудутся вследствие упомянутых выше перемещений и миграции.

Появление новых ритуалов

Вполне вероятно, что богослужение в новых храмах Армении и Грузии внесет свой вклад в появление новых ритуалов и паломничеств в формах, неизвестных этим общинам ранее. Многие ритуалы повторяют таковые в Лале-

ше (например, ритуал зажжения фитиля). В этих храмах люди учатся, как им молиться и как себя вести в новых святых местах. Эти ритуалы, также заимствованные из ритуальной среды Лалеша, повторяются в новых грузинских храмах, получают новую интерпретацию и адаптируются для этой конкретной общины. Можно предположить, что установление ряда святых мест/храмов (*ziyaret*) в Армении и Грузии и более интенсивные контакты с членами общины Ирака приведут к возвращению некоторых текстов, связанных со святыми местами, и внедрению их в новую жизнь на Кавказе.

Изменение статуса религиозных текстов

Также вероятно, что некоторые категории религиозных текстов и перформансов могут утратить свою значимость по целому ряду причин: *кавалы*, возможно, больше не будут исполнять *Сама*⁸ (*Sema*) как раньше, и в результате целый ряд *касыд*, составляющих часть этих *Сам*, при устном исполнении окажутся забытыми (а если сохранятся, то только в письменном виде). Некоторые тексты, исполнение которых связано со святыми местами и ритуалами, были оставлены, потому что были покинуты сами эти места; в результате эти тексты также могут оказаться забытыми либо приобрести более символическое значение (как случилось с гимном *Кочаков* (*Qewlê Koçek*) в Армении).

Трансформация и переоценка ценностей

Атаки ИГИЛ ускорили переоценку ценностей в езидском обществе⁸. Те вещи, которые до 3 августа 2014 г. воспринимались как «тяжелые грехи» (например, сексуальные отношения с неезидами) и вели к прямому изгнанию, были пересмотрены, в результате чего все женщины и девушки, которым удалось спастись из плена ИГИЛ, были снова приняты как езиды в общину, пройдя через новообразованный ритуал «очищения», инициированный и совершенный духовным лидером езидов Бабе Шейхом. Раньше человек, оставивший свою веру и принявший другое вероисповедание, уже не мог вернуться в езидизм. Теперь же все езиды — мужчины и женщины, — которым удалось спастись из плена и которых боевики ИГИЛ заставили принять ислам, смогли вернуться в лоно езидизма.

2. Изменения в традиционных практиках обучения и преподавания

Исчезновение института кавалов

Захват боевиками ИГИЛ двух деревень *кавалов*, Ба'шики и Бахзане, в конце 2014 г. имел своим следствием то, что жители и все семьи *кавалов* были вынуждены покинуть эти места. Сначала кавалы обосновались в лагерях бе-

⁸ См.: Omarkhali, Kh., 'Transformations in the Yezidi tradition after the ISIS attacks: An interview with Ilhan Kizilhan', conducted by *Kurdish Studies* 4(2), Special issue: Yezidism and Yezidi Studies in the Early 21st century, guest edited by Omarkhali, Kh. and Kreyenbroek, Ph., London, 2016, p. 148–154).

женцев в Иракском Курдистане, затем же многие переехали в Европу. Процесс этот продолжается до сих пор. Все это с неизбежностью продолжит и дальше серьезно ослаблять этот институт, упадок которого начался уже два десятилетия назад. Как следствие, произойдут изменения в статусе исполнителей *Сама* (*Sema*), включающих в себя ряд *касид* (*Qeside*), о которых говорилось выше.

Изменения в традиционных практиках преподавания и обучения

Изменения серьезно затронули также и традиционные методики обучения и преподавания, в которых письмо приобретает все возрастающее значение. Вполне вероятно, что в скором будущем многие школы диаспоры для езидских детей будут вести занятия по обучению своей религии и что наряду с этим будут организованы обычные учебные курсы по данному предмету. Таким вот образом, возможно, базовое знание традиции будет поддерживаться среди молодого поколения езидов. Однако количество традиционных экспертов, скорее всего, уменьшится. Создание новых святынь в Армении и Грузии, предположительно, приведет эти общины к принятию участия в новом способе организации общественных собраний, к проведению лекций на религиозные темы в новых форматах, они, возможно, будут во многом похожи на традиционные религиозные собрания. В Германии, как и в Грузии, имеет место устойчивая тенденция к сохранению традиционных перформансов и проповедей (как *месхатаб* в Ираке) с хорошо организованным «пространством дискуссии».

Ослабление личного контакта между учителем и учеником

Личная передача езидского религиозного знания от мастера к ученику, что всегда было жизненно важным аспектом традиции, сохранилась до сих пор. Однако велика вероятность, что этот процесс пойдет на убыль ввиду появления более организованных учебных практик, как, например, новый формат проповеди (в Грузии). С другой стороны, отношения между «проповедником» и «аудиторией» укрепятся. Также и новая Езидская духовная академия в Грузии планирует проводить подготовку будущих религиозных экспертов — *ульмдаров* — в нетрадиционном ключе.

Упадок знания курманджи среди молодого поколения

Число езидских юношей и девушек, хорошо владеющих курманджи, снижается как в диаспоре, так и в целом в мире, это может привести в будущем к дополнительным трудностям в передаче езидского религиозного знания. Не только количество хороших экспертов по религиозным текстам и экзегетической традиции будет очень ограниченным, но и сама аудитория будет плохо подготовленной и не будет в состоянии целостно и правильно воспринимать знание, передаваемое на курманджи.

3. От ортопраксии к ортодоксии

До сих пор любые попытки поворота к «ортодоксии», т. е. к подчеркиванию важности вопроса истинной веры, находились в зачаточном состоянии. На данный момент можно все же проследить две тенденции — как в сфере ритуальной практики, так и в сфере самой веры: «центростремительность», т. е. движение в сторону большего единства (скриптуализация) и «центробежность» — движение в сторону усиления (локальных) различий.

Использование письма для сохранения текстов

При традиционном способе обучения и преподавания письменность используется редко и никогда не используется во время исполнения текстов. Однако теперь письменность все чаще используется для сохранения индивидуального знания и укрепления своей памяти (to bolster one's memory).

От вариативности к унификации

Ввиду влияния медиа и более тесных контактов с членами различных езидских общин в диаспоре можно различить тренд, ведущий к постепенному стиранию крупных и мелких различий между локальными езидскими общинами. Этот процесс, как кажется, весьма стремительно продвигается в области обобщения и унификации терминологии и ритуальной практики, а также в адаптации общинами Грузии ряда мелодий (*kubri*) из общины Ирака. Все более распространяющееся использование письменных источников может привести к созданию более гомогенной экзегетической традиции.

Формирование канона и переход от ортопраксии к ортодоксии

Создание канона, как кажется, играет важную роль в выживании любой религии. Попытки сформировать канон организованным путем, предположительно, могут привести к расколу в общине, если же делать это неорганизованно, то велик риск появления нескольких «канонов», что в итоге приведет к хаосу. Среди молодого поколения, воспитанного на письменной культуре, интеллектуалы, которые объясняют религию на базе письменных текстов и в письменной форме, пользуются большим авторитетом, нежели традиционные и менее образованные эксперты. Публикация учебных материалов, объяснение ритуалов, мифологии, верований и т. д. самим молодым поколением приведет к новому и, вероятно, модернизированному пониманию езидской традиции.

БИБЛИОГРАФИЯ

Первоисточники

Езидские устные религиозные тексты

- ANQOSI, K., *Ayîn û Qîrarê Dînê Êzdîtiyê* (Belief and Law of the Yezidi Religion), декламация религиозных текстов, выполненная Шейхом Халифа, сыном Шейха Али, собрана АНКОСИ, К., Тбилиси, 2001.
- BAQESRÎ, 'Î. S., *Mergeh*, Duhok, 2003.
- BEDIRXAN, C., 'Nivêjên Êzîdiyan' (Езидские молитвы), *Hawar Library* 5, Damascus, 1933; rpt. by Kurdish Human Rights Publications 5, London, 1992.
- CELÎL, O. and CELÎL, C., *Zargotina Kurda* (Курдский фольклор), Moscow, 1978a. Религиозные тексты: с. 5–53 (нумерация 711–728).
- , *Zargotina Kurda* (Курдский фольклор), Ереван, 1978b. Религиозные тексты: с. 302–464 (нумерация 1677–1714).
- CINDÎ, X. [RASHOW, Khalil Jindy], *Berbi Zanîna Rastiya Dînê Êzdiyan* (На пути к знанию истины езидской религии), ч. 2, s. 1. 1993.
- , *Hindek Dûea û Dirozên Êzidiyan* (Некоторые езидские молитвы), собрано и проанализировано Халилом Дженди, с. 1, напечатано им же, 1996.
- DEWRÊŞ, Şêx, *Celawa Şêx Dewrêş. Duha û Drozê Êzdîya. Êzdîtî û Ezdahîyet. Dîroka Êzdiyan, Kultûra Êzdiyan, Rêya Olî li ba Êzdiyan* (Celawe Шейха Дауреша. Езидские молитвы. Езидизм, езидская история и культура, езидский религиозный путь), Bonn, 2003.
- DINANÎ, Ş. Q., *Çend Têkistên Pîroz yên Ola Êzdiyan* (Несколько священных текстов езидской религии), vol. I, Duhok, 2012.
- DŽALILOV, Dž. Dž., 'Kurdska versija sufijskoj legendy ob Ibrachim Adchame' (Курдская версия суфийской легенды об Ибрагиме Адхаме) // Петербургское Востоковедение. 10. СПб., 2002. С. 271–291.
- ЕГІАЗАРОВЪ, С. А., 'Краткій этнографическо-юридическій очеркъ езидовъ Эриванской губерніи' в 'Краткій этнографическій очерк курдовъ Эриванской губерніи' // Записки Кавказскаго отдѣла ИРГО. Кн. XIII. Вып. 2, Тифлис, 1891. С. 171–288.
- 'ESKER, S. X., *Du 'ayên Êzdiyan* (Езидские молитвы), Duhok, 2011.
- Êzdaname I. Qewl, *Duha, Diroze û Jandilên Êzdiyan* (Êzdaname I. Qewls, Молитвы, *Diroze* и *Jandils* езидов), Bielefeld, 1999.
- Êzdiyatî. *Wane bo Qutabiyên Êzdiyan. Amadeyî* (Езидизм. Уроки для езидов студентов вузов), составители: Şemo Qasim Kelo, Xêrî Liyas 'Elî, Rêsan Hesen Cindî и др., 5–6, Erbil, 2005.
- Êzdiyatî. *Wane bo Qutabiyên Êzdiyan. Navincî* (Езидизм. Уроки для езидов учеников средней школы), составители: Rêsan Hesen Cindî, Xêrî Liyas 'Elî и другие, 1–6, Erbil, 2005.
- Êzidiyatî. *Wane bo Qutabiyê Êzidiya ji Pola (1–6) Qunaxa Seretayî* (Езидизм. Уроки для учеников 1–6 классов начальной школы), подготовил Xidir Pîr SILÊMAN, Duhok, 1996; rpt. in Baghdad, 2004.
- FRANK, R., *Scheich 'Adî, der grosse Heilige der Jezîdis*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen. Kirchhain N.-L. Anhang: A. Vier Qasîden des Scheich 'Adî (p. 108–127); B. Fragment aus dem Kitâb menâqib esch-scheih 'Adî (p. 128–134), Berlin, 1911.

- JINDĪ, Kh. [RASHOW, Khalil Jindy], *Naḥwa Ma'rifat Haqīqat al-Diyānat al-Yazīdīyya* (На пути к знанию истины езидской религии), 1-е изд., pamphlet, Einbeck, 1992. (2-е изд. 1993.)
- , *Naḥwa Ma'rifat Haqīqat al-Diyānat al-Yazīdīyya* (На пути к знанию истины езидской религии), Uppsala, 1998.
- HADANK, K., *Untersuchungen zum Westkurdischen: Bōtī und Êzādī*, Berlin, 1938.
- HECÎ, B. F. [HECÎ, Bedelê Feqîr], *Bawerî û Mîtologiya Êzidiyan. Çendeha Têkist û Vekolîn* (Вера и мифология езидов. Некоторые тексты и их исследования), Duhok, 2002.
- , *Qewlê Gelyê Marî*, Oldenburg, 2013. Доступно на: [http://yeziden.de/44.0.html?&tx_ttnews\[pointer\]=124&tx_ttnews\[tt_news\]=1609&tx_ttnews\[backPid\]=22&cHash=f3f751eab852b0915f492b1f8fa55a9e](http://yeziden.de/44.0.html?&tx_ttnews[pointer]=124&tx_ttnews[tt_news]=1609&tx_ttnews[backPid]=22&cHash=f3f751eab852b0915f492b1f8fa55a9e) (дата обращения: 28.07.2014).
- Kitêba Qewla û Beyta* (Книга каулов и бейтов), неопубликованная рукопись езидских религиозных текстов и катехизиса, записанная в Армении в 1974 г. и хранящаяся в частном архиве автора.
- KREYENBROEK, Ph. G. and RASHOW, Kh. J., *God and Sheikh Adi are Perfect: Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Wiesbaden, 2005.
- KREYENBROEK, Ph. G., *Yezidism: Its Background, Observances and Textual Tradition*, Lewiston New York, 1995.
- MAKAS, H., 'Gebete der Jeziden', in *Kurdische Texte und Studien*, Neudruck 1979 der Ausgaben St-Petersburg/Leningrad 1897–1926 und Heidelberg 1900, 2 Bände in 1 Band, printed in the Netherlands, 1900, p. 28–54.
- MENANT, M. J., *Les Yézidiz: Épisodes de l'Histoire des Adorateurs du Diable*, Paris, 1892.
- OMARKHALI, Kh. Неопубликованный архив, включая полевые исследования в 2000–2013 гг. в автономном регионе Иракского Курдистана, в Армении, Германии, России, Нидерландах и на Украине.
- , 'Names of God and forms of address to God in Yezidism. With the religious hymn of the Lord', *MO. International Journal for Oriental Manuscript Research* 15, 2, St. Petersburg, 2009, p. 13–24.
- OMERXALÎ, X., *Métodeke Analîza Qewlên Êzidiyan. Li ser Mesela Qewlê Omer Xala û Hesin Çinêrî* (Метод анализа езидских религиозных текстов. На примере гимна Омара Хала и Хасен Дженени), in collaboration with K. Xankî, Istanbul, 2009.
- REŞO, X. C. [RASHOW, Khalil Jindy], *Pern ji Edebê Dînê Êzidiyan* (Часть езидской религиозной литературы), vols. I–II, Duhok, 2004.
- РУДЕНКО, М. Б. *Курдская Обрядовая Поэзия (Похоронные Причитания)*, Moscow, 1982.
- SILÊMAN, X. [SILÊMAN, Pîr Xidir], *Gundiyatî* (Деревенское знание), Baghdad, 1985.
- SILÊMAN, X. and CINDÎ, X. [RASHOW, Khalil Jindy], *Êzidiyatî: liber Roşnaya Hindek Têkstêd Aîniyî Êzidiyan* (Езидизм: в свете некоторых религиозных текстов езидов), Baghdad, 1979.
- , *Êzidiyatî: li ber Ronahiya Hindek Têkstên Ola Êzidiyan* (Езидизм: в свете некоторых религиозных текстов езидов), from Arabic to Roman script: Mehmûd Îdo, 1995.
- YUSUN, Z., *Wana Ola Ezidiyan* (Уроки езидской религии), Giessen, 2001.

Периодические издания и учебники

- Dengê Êzidiyan* 5, 1996; 6–7, 1997.
- Dengê Êzidiyan*, Bielefeld, 2001.
- Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* / unter Mitarbeit von CANCIK-LINDEMAIER, H., KEHRER, G., KIPPENBERG, H. G., LAUBSCHER, M. Herausgegeben von H. CANCIK, B. GLADIGOW, K.-H. KOHL, Band I–V, Stuttgart; Berlin; Köln, 1988, 1990, 1993, 1998, 2001.
- Hawar* 49, Damascus, 1942.
- Korê Zanyari Kurd*, 1973.

- Laliş A*, a cultural periodical of the Center Lalish, 1–39, Erbil, Duhok, 1993–2013.
Laliş B, a cultural, historical, religious periodical, 11–20, Bielefeld, 1999–2003.
Mehfel 1–2 (2010), 3 (2011), Hawar, Duhok.
Peyv 2, 1994.
Roj, a cultural periodical concerning Yezidi affairs, 1–12, Hannover, 1996–2002.
The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion, M. STAUSBERG and S. ENGLER (eds.), London and New York, 2014.

Вторичные источники

- АБОВЯН, Х., 'Курды и езиды', *Caucasus*, 1848.
 —, *Полное Собрание Сочинений*, 10 vols., Yerevan, 1947–1961.
 ACKERMANN, A., 'Diaspora, cyberspace and Yezidism. The use of the Internet among Yezidis in Germany', *JKS* 6, 2008, p. 54–83.
 ADAMS, L. K., 'Emic/Etic', in *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, edited by Th. A. GREEN, Santa Barbara, California, 1997, p. 215–216.
 AHMED, S. S., *The Yazidis: their Life and Beliefs*, edited by H. FIELD, Miami, 1975.
 АКБАŞ, E., *Êzdiyatî-1 (Waneyên Olî ji bo Zarokên Êzdiyan)* (Езидизм – 1: Религиозные уроки для езидских детей), Bremen, 2009.
 AL-AZMEH, A., 'The Muslim canon from Late Antiquity to the era of modernism', in A. VAN DER KOOIJ and K. VAN DER TOORN (eds.), *Canonization and Decanonization*, papers presented to the international conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR), held at Leiden 9–10 January 1997, Leiden-Boston-Köln, 1998, p. 191–228.
 ALEXANDER, E. Sh., *Transmitting Mishnah: The Shaping Influence of Oral Tradition*, University of Virginia, New York, 2006. Digitally printed version: 2009.
 AL-ḤUSAINĪ, T., *Al-Īzīdīyūn; Nash'atuhum, 'Aqā'iduhum, Kitābuhum al-Muqaddas* (Езиды; их источники, верования и Священная книга), Damascus, 2008.
 ALLISON, Ch., *The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan*, London, 2001.
 —, 'Imagining the Book: fakery, fantasy and the search for Yezidi Scriptures', *International Conference on Kurdish Studies*, Kraków, 2004, p. 133–144.
 —, 'Kurdish oral literature', in Ph. G. KREYENBROEK and U. MARZOLPH (eds.), *Oral Literature of Iranian Languages: Kurdish, Pashto, Balochi, Ossetic, Persian and Tajik*, companion volume II: A History of Persian Literature, I.B. London and New York, 2010, p. 33–69.
 ALOIAN, Z. A., *Religious and Philosophical Ideas of Shaikh 'Adi b. Musafir. The History of the Yezidi Kurds in the Eleventh-Twelfth Centuries*, Spânga, 2008.
 ALLON, M., 'The oral composition and transmission of early Buddhist texts', in P. CONNOLLY and S. HAMILTON (eds.), *Indian Insights: Buddhism, Brahmanism and Bhakti*, London, 1997, p. 39–61.
 ALPHEUS N. ANDRUS, 'The Yezidees', *The Encyclopaedia of Missions*, vol. 2, 1891, p. 526–528.
 АМОЕВ, К., *Езидские Священные Книги*, Тбилиси, 1999.
 AMY DE LA BRÈTÈQUE, E., *Paroles Mélodisées: Récits Épiques et Lamentations chez les Yezidis d'Arménie*, Paris, 2013.
 ANASTASE MARIE de Saint-Élie, O. C. D., 'La découverte récente des deux livres sacrés des Yézidis', *Anthropos* 6, 1911, p. 1–39.
 ANKOSI, K., "Qewlê Qiyametê" ya Êzdiyan (Езидский гимн конца мира), Тбилиси, 2010.
 ANQOSÎ, K., *Êl û Berekêd Kurdêd-êzdi li Qavqaza Başûr û Almanîyayê* (Племена и кланы курдских езидов на Южном Кавказе и в Германии), Тбилиси, 2004.
 ANTES, P., GEERTZ, A. W., and WARNE, R. R. (eds.), *New Approaches to the Study of Religion: Regional, Critical, and Historical Approaches*, 2, Berlin, New York, 2004.

- ASSMANN, J., *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 6th edition, München, 2007.
- , *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, 3rd edition, München, 2007. (Рус. пер.: Ассман, Я., *Культурная память: Письмо, Память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности*, пер. с нем.: Соколова М. М., 2004.)
- AVDAL, A., *Andrkovkasyan K'rderi Kenc'alə* (Жизнь закавказских курдов), Ереван, 1957.
- , *Ezdineri Kronakan Havatalik'nerə* (Культы и верования езидов), Yerevan, 2006. Культы и верования курдов-езидов (очерки), пер. с арм.: Afan AVDALI. Доступно на: <http://kurdistan.ru/gallery/book/books-8/Amine-5/index.html> (дата обращения: 11.12.2015). пер. с курд.: Bawermendîyên Kurdên Êzdî by Têmrê XELÎL [Temur KHALILOV (MURADOV)], неопубл.
- AL-'AZZĀWĪ, 'A., *Tārīkh al-Yazīdiyya wa Aşlu 'Aqīdatihim* (История езидов и их изначальных верований), Baghdad, 1935.
- BAVÊŞÊX, 'Î., 'Zarok di civata me da' (Дети в Нашем Обществе), *Govara roşenbîrî nuwê* 123, 1989.
- BADGER, G. P., *The Nestorians and their Rituals: With the Narrative of a Mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842–1844*, vol. I, London, 1852.
- BAHR, P., 'Kanon / Kanonisierung', in Ch. AUFFAHRT, J. BERNARD, and H. MOHR (eds.), *Metzler Lexikon Religion*, vol. II, Stuttgart, 2000, p. 159–161.
- БАКАЕВ, Ч. Х., *Курдско-русский словарь*, под ред. Орбели, И. А. М., 1957.
- BARBER, K., *The Anthropology of Texts, Persons and Publics*, Cambridge, 2007.
- BEČKA, J., 'Arūd', in *Dictionary of Oriental Literatures*, vol. III, West Asia and North Africa, general ed. J. PRŮŠEK, vol. ed. J. BEČKA, London, 1974.
- BEDIRXAN, C. E., *Bingehên Gramêra Kurdmançî* (Основы грамматики курманджи), Istanbul, 2010.
- BERNARD, H. R., *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, 4th edition, 2005.
- БЕРТЕЛЬС, А. Е., *Художественный Образ в Искусстве Ирана IX–XV вв. (Слово, Изображение)*. М., 1997.
- BIANQUIS, Th., 'Mārid (a.)', in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, P. BEARMAN, Th. BIANQUIS, C. E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL and W. P. HEINRICHS (eds.), 2010, vol. XII, p. 598, column 1.
- BIDLISI, Šeref-chan ibn Šemseddīn, *Šeref-name*, с фарси на русский: ВАСИЛЬЕВА, Е. И., М., 1967.
- BITTNER, M., 'Die beiden heiligen Bücher der Jeziden im Lichte der Textkritik', *Anthropos* 6, Wein, 1911, p. 628–639.
- , *Die heiligen Bücher der Jeziden oder Taufelsanbeter: Kurdisch und Arabisch*, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Klasse 55, Band LV, Vienna, 1913.
- , *Herdû Kitêbê Pîrozê Yezîdîyan. Cilwe û Meshefê Reş* (Две священные книги езидов. Джелве и Масхафе Раш) пер. с нем. на курд.: Hemîd 'Ezîz, Erbil, 2007.
- BLACKBURN, S., *Himalayan Tribal Tales. Oral Tradition and Culture in the Apatani Valley*, Leiden, Boston, 2008.
- BOYCE, M., 'Aməša Spənta', *Encyclopædia Iranica*, I/9, p. 933–936. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/amesa-spenta-beneficent-divinity> (дата обращения: 17.12. 2015).
- BOYÛK, E., *Êzîdyatî. Mîrzikê Zaza. Fermanên Reş* (Езидизм. Мирзке Заза. Черные Ферманы), Oldenburg, 2006, p. 214–260.
- BRUINESSEN, M. van, 'Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and various avatars of a running wall', in BRUINESSEN, M. van, *Mullas, Sufis and Heretics: the Role of Religion in Kurdish Society*, collected articles, Istanbul, 2000, p. 271–294.
- 'Bundahišn' // Зороастрийские тексты. Суждения духа разума. Сотворение основ и другие тексты. Подготовила О. М. Чунакова. М., 1997.

- CANTERA, A. (ed.), *The Transmission of the Avesta*, Wiesbaden, 2012.
- СЕМБАЗ, Т., 'Seretay xuliqan le deqekanî kurdî da' (История Творения в курдских текстах), *Karwan*, 1988, p. 90–103.
- , 'Seretay xulqandin le deqekanî kurdî da: Êzdî û Kakey wek nimûne' (История Творения в курдских текстах), *Laliş* 25, Duhok, 2006, p. 116–151.
- СЕВАРІ, N., 'Sitranên Şêx û Pîrên êzdiyên Ermenistanê' (Песни шейхов и пиров Армении), in *Şêx Fexrê Adıyan. Fîlosof û xasê ola Êzdiyatîyê*, Oldenburg, 2009, p. 204–218.
- ШАВБИ, J., 'Abd al-Qādir al-Jīlānī', in *Encyclopaedia of Islam* 3, G. KRÄMER, D. MATRINGE, J. NAWAS, and E. ROWSON (eds.), 2010.
- ШАВОТ, J. B., 'Notice sur les Yézidis', *JA* 9, série, t. 7, 1896, p. 100–132.
- ШУЕТ, M. L., "And a Thornbush Sprang up between them": *Studies on "Mem û Zîn", a Kurdish Romance*, vols. I–II, dissertation, University of California, Berkeley, 1991.
- ЦИНДІ, X. [RASHOW, Khalil Jindy], 'Derheqa pirtûka Êzidiyatî' (About the Book *Êzidiyatî*), *Dengê Êzidiyan* 5, 1996, p. 31.
- , 'Qewal — sembola dilpakîyê û parêzerên dinê êzidiyan' (*Qewals* — Символ доброты и стражей езидской религии), *Dengê Êzidiyan* 6–7, 1997, p. 30–34.
- CLARK, H. H. and CLARK, E. V., *Psychology and Language: An Introduction to Psycholinguistics*, New York, 1971.
- COLPE, C., 'Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons', in A. ASSMANN and J. ASSMANN (eds.), *Kanon und Zensur*, 1987, p. 80–92.
- ЧИСТОВ, К. В. *Народные традиции и фольклор*. Ленинград, 1986.
- ЧУНАКОВА, О. М., *Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифических символов*. СПб., 2004.
- Dictionary of Oriental Literatures*, vol. III, West Asia and North Africa, general ed. J. PRŮŠEK, volume ed. J. BEČKA, London, 1974.
- ДИЕВИЦКИЙ, В., 'Каникулярная поездка по Эриванской губернии и Каррской области. Эриван, 1884' // *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа*. Издание управления Кавказского учебного округа 21, отдел 1. Тифлис, 1896. С. 79–180.
- DROWER, E. S., *Peacock Angel*, London, 1941.
- DULZ, I. 'The displacement of the Yezidis after the rise of ISIS in Northern Iraq', *Kurdish Studies* 4(2), Special issue: Yezidism and Yezidi Studies in the early 21st century, guest edited by OMARHALI, Kh. and KREYENBROEK, Ph., London, 2016, p. 131–147.
- DUNDES, A., 'Texture, text, and context,' *Southern Folklore Quarterly* 28, 1964, p. 256–259; rpt. in *Interpreting Folklore*, Bloomington, 1980, p. 20–32.
- ДВОРКИН, А. Л. Заключение экспертного совета по проведению религиозно-государственной экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации в отношении местной религиозной организации вероисповедания езидизм — «Езидство». М., 21.07.2009. Доступно на: <http://minjust.ru/node/820> (дата обращения: 16.03.2015).
- ДЖАЛИЛОВ, О. Д., *Исторические песни курдов*. СПб., 2003.
- EBIED, R. Y. and YOUNG, M. J. L., 'An account of the history and rituals of the Yazīdīs of Mosul', *Le Muséon* 85, 1972, p. 481–522.
- EDMONDS, C. J., *A Pilgrimage to Lalish*, London, The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1967.
- EMPSON, R. H. W., *The Cult of the Peacock Angel. A Short Account of the Yezidī Tribes of Kurdistan*, with a commentary by Sir Richard Carnac TEMPLE, H. F. & G. Witherby, London, 1928.
- ФЕТТАН, Ş., *Yezidiyekan û Aini Yezidi* (Езиды и езидская религия), Sulaymaniyah, 1969.
- FIELD, H., preface to AHMED, S. S., *The Yazidis: Their Life and Beliefs*, Miami, 1975, p. v–x.
- FINNEGAN, R., *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge, London, New York, Melbourne, 1977.

- , *Oral Traditions and the Verbal Arts: a Guide to Research Practices*, London and New York, 3rd edition, 2001, 1st edition 1992.
- , 'Oral Literature: issues of definition and terminology', in Ph. M. PEEK and K. YANKAH (eds.), *African Folklore: an Encyclopedia*, New York, 2004, p. 621–628.
- , 'The how of literature', *OT* 20/2, Columbia, 2005, p. 164–187.
- FRANK, R., *Scheich 'Adî, der grosse Heilige der Jezîdîs*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen, Kirchhain N.-L., 1911.
- FRAYHA, A., 'New Yezîdî texts from Beled Sinjâr, 'Iraq', *JAOS* 66, 1, 1946, p. 18–43.
- FURLANI, G., *Religione dei Yezidi: Testi Religiosi dei Yezidi*, Bologna, 1930. 'The Book of Revelation': p. 71–81; 'The Black Book': p. 82–102.
- , *The Religion of the Yezidis: Religious Texts of the Yezidis*, translated from Italian with additional notes, an appendix and an index by Jamshedji Maneckji UNVALA, vol. 3, Bombay, 1940.
- GERANPAYEH, B., *Yârîstân — die Freunde der Wahrheit: Religion und Texte einer vorderasiatischen Glaubensgemeinschaft*, Göttingen, 2006, p. 18. Available at: <http://hdl.handle.net/11858/00-1735-0000-000D-F224-9> (Accessed: 23 Juli 2014).
- GOODY, J. (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1968.
- , 'Canonization in oral and literate cultures,' in A. VAN DER KOOIJ and K. VAN DER TOORN (eds.), *Canonization and Decanonization*, papers presented to the international conference of the Leiden institute for the study of religions (LISOR), held at Leiden 9–10 January 1997. With an annotated bibliography compiled by J. A. M. SNOEK, Leiden-Boston-Köln, 1998, p. 3–16.
- , *The Power of the Written Tradition*, Smithsonian Institution Press, Washington and London, 2000.
- , *Myth, Ritual and the Oral*, Cambridge, 2010.
- GÖKÇEN, A., *Yezidiler. Dini Müzik, Halk Müziği* (Езиды. Религиозная музыка, народная музыка), 2 CDs, Istanbul, 2008.
- GUEST, J. S., *The Yezidis: a Study in Survival*, London and New York, 1987.
- , *Survival among the Kurds: a History of the Yezidis*, London and New York, 1993.
- JAYHÛNĀBĀDĪ, Ĥ. N., *Shāhnāme-ye Haqīqat, Haqq al-Haqqāyeq* (Книга царей истины, истина истин), Tehran, 1363/1984.
- JARGY, S., 'Sung poetry in the Oral Tradition of the Gulf Region and the Arabian Peninsula', *Oral Tradition* 4, 1–2, Columbia, 1989, p. 174–188.
- JOSEPH, I., 'Yezidi texts', *AJSLL* 25, 1909, p. 111–156, 218–254.
- , *Devil Worship: the Sacred Books and Traditions of the Yezidiz*, Boston, 1919; rpt. in 2007.
- HADANK, K., *Untersuchungen zum Westkurdischen: Bōtî und Êzādî*, Berlin, 1938.
- HAMZEH'EE, F. M. R., *The Yaresan: a Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community*, Berlin, 1990.
- HEADLAND, Th. N., PIKE, K. L., and HARRIS, M., *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*, vol. 7 of the Frontiers of Anthropology series, Newbury Park, CA, 1990.
- HECÎ, B. F. [HECÎ, Bedelê Feqîr], 'Çawetîya naskirina têkstên rast û durîstên diyaneta êzdiyan' (Как распознать подлинные езидские тексты), in *Şêx Fexrê Adîyan. Filoşof û Xasê Ola Êzdiyatîyê*, Oldenburg, 2009, p. 124–153.
- КАРЦЕВ, Ю. С., *Заметки о турецких езидях*. Тифлис, 1886; переиздано в ЗКОИРГО 13. 1891 г. С. 235–263.
- KEHL-BODROGI, K., 'On the significance of *musahiplik* among the Alevis of Turkey: The case of the Tahtacı', in KEHL-BODROGI, K. et al. (eds.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, collected papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present" Berlin, 14–17 April 1995, Studies in the History of Religions (Numen Book Series), vol. LXXVI, Brill, London, New York, Köln, 1997, p. 119–137.

- KERİM EHMED, *Dû Peyamî Pîrozî Yezîdiyan. Xwêndinewe û Ravey Cîlwe-name û Reş-name* (Две священные книги езидов. Прочтение и интерпретация Джелва и Черной Книги), Paris, 1991.
- KIZILHAN, I., *Die Yeziden: eine anthropologische und sozialpsychologische Studie über die kurdische Gemeinschaft*, Frankfurt (Main), 1997.
- , 'Oral history of Yezidis — recollecting and forgetting', in Ch. ALLISON and Ph. KREYENBROEK (eds.), *Remembering the Past in Iranian Societies*, Wiesbaden, 2013, p. 177–188.
- KRAEMER, D., 'The formation of Rabbinic Canon: authority and boundaries', *JBL* 110, New York, 1991, p. 613–630.
- KREYENBROEK, Ph. and OMARKHALI, Kh., 'Introduction to special issue: Yezidism and Yezidi Studies in the early 21st century', *Kurdish Studies* 4(2), Special issue: Yezidism and Yezidi Studies in the early 21st century, guest edited by OMARKHALI, Kh. and KREYENBROEK, Ph., London, 2016, p. 122–130.
- , 'Yezidi Spirits? On the question of Yezidi beliefs: A review article', *Kurdish Studies* 4(2), Special issue: Yezidism and Yezidi Studies in the early 21st century, guest edited by OMARKHALI, Kh. and KREYENBROEK, Ph., London, 2016, p. 197–207.
- KREYENBROEK, Ph. G., 'Mithra and Ahreman, Binyāmīn and Malak Tāwūs: traces of an ancient myth in the Cosmogonies of two modern sects', in GIGNOUX, P. (ed.), *Recurrent Patterns in Iranian Religions: from Mazdaism to Sufism*, proceedings of the Round Table Held at Bamberg, 30th Sept. — 4th Oct. 1991, Paris, 1992, p. 57–79.
- , 'Cosmogony and cosmology i. In Zoroastrianism/Mazdaism', *Encyclopædia Iranica*, V/3, 1993, p. 303–307; rpt. in KREYENBROEK, Ph. G., *Teachers and Teachings in the Good Religion. Opera Minora on Zoroastrianism*, Wiesbaden, 2013, p. 137–141.
- , 'Religion and religions in Kurdistan', in Ph. KREYENBROEK and Ch. ALLISON (eds.), *Kurdish Culture and Identity*, 1996a, p. 84–110.
- , 'The Zoroastrian tradition from an oralist's point of view', H. J. M. DESAI and H. N. MODI (eds.), *K. R. Cama Oriental Institute: Second International Congress Proceedings*, Bombay, 1996b, p. 221–237; rpt. in KREYENBROEK, Ph. G., *Teachers and Teachings in the Good Religion. Opera Minora on Zoroastrianism*, Wiesbaden, 2013, p. 51–67.
- , 'Exegesis i. In Zoroastrianism', *Encyclopædia Iranica*, YARSHATER, E. (ed.), vol. 9.5, New York, 1999, p. 113–116; rpt. in KREYENBROEK, Ph. G., *Teachers and Teachings in the Good Religion. Opera Minora on Zoroastrianism*, Wiesbaden, 2013, p. 191–194.
- , 'History in an oral culture: the construction of history in Yezidi sacred texts', *JKS* 6, 2008, p. 84–92.
- , 'Jelwa, Ketāb al-', *Encyclopædia Iranica* 14.6, *Encyclopædia Iranica Foundation*, New York, 2008, 2009, p. 622–623.
- , in collaboration with Z. KARTAL, Kh. OMARKHALI, and Kh. Jindy RASHOW, *Yezidism in Europe. Different Generations Speak about their Religion*, Wiesbaden, 2009. (*Avrupa'da Yezidilik Farklı kuşaklar dinleri hakkında konuşuyor*, from English to Turkish: Hikmet İlhan, Istanbul, 2011).
- , 'Orality and religion in Kurdistan: the Yezidi and Ahl-e Haqq traditions', in Ph. G. KREYENBROEK and U. MARZOLPH (eds.), *Oral Literature of Iranian Languages: Kurdish, Pashto, Balochi, Ossetic, Persian and Tajik*, companion volume II: A History of Persian Literature, London, 2010, p. 70–88.
- , *Teachers and Teachings in the Good Religion. Opera Minora on Zoroastrianism*, edited by K. REZANIA, Wiesbaden, 2013a.
- , 'Storytelling, history and communal memory in pre-Islamic Iran', in Ch. ALLISON and Ph. KREYENBROEK (eds.), *Remembering the Past in Iranian Societies*, Wiesbaden, 2013b, p. 21–31.
- , 'Zoroastrianism under the Sasanians', in KREYENBROEK, Ph. G., *Teachers and Teachings in the Good Religion. Opera Minora on Zoroastrianism*, edited by K. REZANIA, Wiesbaden, 2013c, p. 19–50.

- KURDO, Q. [KURDOEV, Kanat Kalaševič], 'Li babet nivîskar, ziman û elifbayê pertûkê dînê êzîdîyan', *Journal of Kurdish Academy* I, 1, Baghdad, 1973, p. 132–179.
- КУРДОЕВ, К. К., *Курдско-русский словарь (Курманджи)* / под. ред. М. Н. Боголюбова. М., 1960.
- , 'Об алфавите езидских религиозных книг' // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов востока. VIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Ленинград, 1972. С. 196–199.
- LANG, B., 'Kanon', *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band III, Gesetz — Kult, 1993, p. 332–335.
- LAYARD, A. H., *Nineveh and its Remains: with an Account of a Visit to the Chaldeans Christians of Kurdistan, and the Yezidis, or Devil-Worshippers*, vols. I–II, New York, 1849.
- , *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, London, 1853.
- , *Nineveh and its Remains: a Narrative of an Expedition to Assyria during the Years 1845, 1846, & 1847*, London, 1867. (The abridged version of LAYARD, A. H., *Nineveh and its Remains: with an Account of a Visit to the Chaldeans Christians of Kurdistan, and the Yezidis, or Devil-Worshippers*, vols. I–II, New York, 1849.)
- ЛОУКОТКА, Ч., *Развитие письма*, Москва, 1950.
- ЛЕРХ, П., *Исследования об иракских курдах и их предках северных халдеев*. Книга I., СПб., 1856.
- LESCOT, R., *L'Enquete sur les Yesidis de Syrie et du Djebel Sindjār*, Mémoires de l'Institut Français de Damas, vol. 5, Beyrouth, 1938.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Structural Anthropology*, London, 1968.
- LIDZBARSKI, M., 'Ein Exposé der Jesiden', *ZDMG* 51, 1897, p. 592–604.
- ЛИТВИНСКИЙ, Б. А., 'Памирская космология' // *Страны и народы востока*. Вып. XVI. М., 1975.
- LORD, A. B., *The Singer of Tales*, Cambridge (Mass.), 1960, 3rd edition Atheneum, New York, 1970.
- MACKENZIE, D. N., 'Pseudoprotokurtica', *BSOAS* 26, 1, London, 1963, p. 170–173.
- МАРР, Н. И., 'Еще о слове "čelebi"'. К вопросу о культурном значении курдской народности в истории Передней Азии // *ЗВОИРАО* 20. СПб., 1911 г. С. 99–151.
- МЕЛЕТинский, Е. М., *Поэтика мифа*. 3-е изд.; 1-е изд. 1976. Серия: Исследования по фольклору и мифологии Востока. М., 2000 г.
- MEMBRADO, M., 'Hājj Ne'matollāh Jayhūnābādī (1871–1920) and his mystical path within the Ahl-e Haqq order', in OMARKHALI, Kh. (ed.), *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*, Wiesbaden, 2014, p. 13–45.
- МЕНТЕШАШВИЛИ, А. М., *Курды*. Очерки общественно-экономических отношений, культуры и быта. М., 1984.
- MINGANA, A., 'Devil-Worshippers; their Beliefs and their Sacred Books', *JRAS*, 1916, p. 505–526.
- MIR, M., 'Names of the Qur'ān', *Encyclopaedia of the Qur'ān*, J. D. McAULIFFE (ed.), Washington DC, vol. 3, p. 505, column 2.
- МОКРІ, М., *Shāh-nāma-ye Haqīqat* (Книга царей истины), vols. I–II, Tehran/Paris, 1966, 1971 (Combined with vol. 2 and republished in 1982).
- MORADĪ, G., 'Gibt es einen Unterschied zwischen der Ahl-e Haqq- (Yarsan) Religion und Êzdî (Ezedi oder Yazdani, bekannt als Yazdi)?', *Laliş B* 16, I. Teil, p. 52–54, II Teil: *Laliş B* 17, p. 76–78, Bielefeld, 2001.
- MORIER, J. J., *The Adventures of Hajji Baba of Ispahan*, 3 vols., London, 1824.
- MÜLLER, E. K., *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien*, Studien zur Kulturkunde, Bd. 22, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1967.
- MURAD, J. E., *The Sacred Poems of the Yazidis: an Anthropological Approach*, unpubl. thesis, University of California, Order No. 9422024, Los Angeles, 1993.

- MURKO, M., 'The singers and their epic songs', *OT Journal* 5/1, 1990, p. 107–130.
- NAU, F. and TFINKDJI, J., 'Recueil de textes et de documents sur les Yézidis,' *ROC*, 2nd series, vol. 20, 1915–1917, p. 142–200, 225–275.
- NICOLAUS, P., 'The lost sanjaq', *Iran and the Caucasus* 12 (2), 2008, p. 217–251.
- НИКИТИН, В., *Курды*, пер. с французского И. О. ФАРИЗОВА, М., 1964.
- OLSSON, T., 'Epilogue: the scripturalization of Ali-oriented religions', in T. OLSSON, E. ÖZCALGA and C. RAUDVERE (eds.), *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives*, papers read at a conference held at the Swedish Research Institute in Istanbul, November 25–27, 1996, Istanbul, 1998, p. 239–250.
- ОМАРХАЛИ, Х., *Йезидизм. Из глубины тысячелетий*, СПб., 2005.
- , 'Steġ: святыни езидов Армении и Грузии' // *Востоковедение и африканистика в университетах Санкт-Петербурга, России, Европы*. Актуальные проблемы и перспективы. СПб., 2006. С. 258–259.
- , 'Езидские священные писания' // Забияко А. П., Красникова Н., Элбакян Е. С. (ред). *Энциклопедия религий*. М., 2008.
- , 'Езидские космологические мифы. К вопросу сравнительного анализа езидизма, ахль-и-хакк и зороастризма' // *Религиоведение* 4. Благовещенск, 2010. С. 105–119.
- , 'Езидская религиозная письменная литература: Священное Писание, Джалва, Масхафа Раш и рукописи' // Жигалина О. И. (ред.). *Лазаревские чтения*. 1. М., 2012. С. 159–184.
- OMARKHALI, Kh. and JOISTEN-PRUSCHKE, A., 'Kurdische Magie: jesidische Zauberschaalen', in GÜNTHER, S. (ed.), *Magie im Islam: Zwischen Glaube und Wissenschaft*, Reihe: Islamic History and Civilization, Leiden, New York (forthcoming).
- OMARKHALI, Kh., 'On the structure of the Yezidi clan and tribal system and its terminology among the Yezidis of the Caucasus', *JKS* 6, Belgium, 2008, p. 104–119.
- and REZANIA, K., 'Some reflections on the concepts of time in Yezidism', in Ch. ALLISON, A. JOISTEN-PRUSCHKE, and A. WENDTLAND (eds.), *From Dāena to Dîn. Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt*, Wiesbaden, 2009, p. 331–346.
- , 'Names of God and forms of address to God in Yezidism. With the religious Hymn of the Lord', *MO. International Journal for Oriental Manuscript Research* 15, 2, Saint Petersburg, 2009, p. 13–24.
- , 'The status and role of the Yezidi legends and myths. To the question of comparative analysis of Yezidism, Yārisān (Ahl-e Haqq) and Zoroastrianism: a common substratum?', *FO* 45–46, Krakow, 2009–2010, p. 197–219.
- , 'KurdInnen in der ehemaligen Sowjetunion', in SCHMIDINGER, Th. (Hrsg.), *Kurdistan im Wandel. Konflikte, Staatlichkeit, Gesellschaft und Religion zwischen Nahem Osten und Diaspora*, Frankfurt am Main, 2011, p. 225–239.
- , 'Yezidi religious oral poetic literature: status, formal characteristics, and genre analysis. With some examples of Yezidi religious texts', *Scrinium 7–8: Ars Christiana. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*. In memoriam Michail F. Murianov (21.XI 1928 — 6.VI 1995), R. KRIVKO, B. LOURIE, and A. ORLOV (eds.), Part II, Gorgias Press, Piscataway, New Jersey, 2011–2012, p. 144–195.
- , 'Jesidismus', in PAUL, L. (ed.), *Handbuch der Iranistik*, Wiesbaden, 2013, p. 222–225.
- , 'Current changes in the Yezidi system of transmission of religious knowledge and status of spiritual authority', in Kh. OMARKHALI (ed.), *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*, Series: Studies in Oriental Religions, vol. 68, Wiesbaden, 2014a, p. 67–77.
- , review of E. SPÄT 'Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press LLC 2010. XVII, 549 S. (Gorgias Dissertations in Religion 52.) ISBN 978-1-60724-998-6', *ZDMG* 164, 2, Wiesbaden, 2014b, p. 571–574.
- , *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*, Series: Studies in Oriental Religions, vol. 68, Wiesbaden, 2014c. (Turkish translation: *Kürdistan'da Dini Azınlıklar*:

- Ana-akımın dışında kalanlar*, from English to Turkish: İbrahim Bingöl, Avesta, Istanbul, 2014).
- , 'Transformations in the Yezidi tradition after the ISIS attacks: An interview with İlhan Kizilhan', conducted by *Kurdish Studies* 4(2), Special issue: Yezidism and Yezidi Studies in the Early 21st century, guest edited by OMARKHALI, Kh. and KREYENBROEK, Ph., London, 2016, p. 148–154.
- OMERXALÎ, X., *Êzdiyatî: Cîvak, Sembol, Rîtûel* (Yezidism: Society, Symbol, and Observance), from English to Kurdish: E. OPENGÎN, Istanbul, 2007.
- , 'Tawis (Senceq) di Ermenistanê da' (Tawûs (*Senceq*) in Armenia), *Laliş A* 28, Duhok, 2008, p. 33–41.
- , *Métodeke Analîza Qewlên Êzdiyan li ser Mesela Qewlê Omer Xala û Hesin Çinêrî* (A Method of the Analysis of the Yezidi Religious Hymns on the Example of Omer Xala and Hesin Çinêrî), in collaboration with K. XANKÎ, Istanbul, 2009.
- , *Êzdiyatî: Cîvak, Sembol, Rîtûel û Mît* (Yezidism: Society, Symbol, Observance, and Myth), from English to Kurdish: E. OPENGÎN; from Roman to Arabic script: K. XANKÎ, Erbil, 2011.
- , 'Peyvên di Qewlên êzdiyan de' (The (Kurdish) Words in the Yezidi Religious Hymns), *Kurmancî* 51, 2012, p. 1.
- ONG, W. J., *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Methuen, London and New York, 1982.
- Open Letter to Dr. İbrâhîm 'Awwâd al-Badrî, alias 'Abû Bakr al-Bağdādî, To the fighters and followers of the self-declared 'Islamic State', signed by 126 scholars. Available at: www.madrasah.de/at (Accessed: 25 September 2014) and its English translation: <http://www.lettertobaghdadi.com/14/english-v14.pdf> (Accessed: 25 January 2016).
- OPPENHEIM, A. L., *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, Chicago, London, rev. edition by REINER, E., 1977.
- OSMAN, S., 'Êzdî û ola wan' (Езиды и их религия), part 1, *Ronahî* 19, Damascus, p. 13–16 (373–376); part 2, *Ronahî*, 20, p. 16 (400); part 3, *Ronahî* 21, p. 15 (423), 1943.
- PATTON, M. Q., *Qualitative Research and Evaluation Methods*, 3rd edition, Thousand Oaks, CA, 2001.
- ПИРБАРИ, Д., *На пути к истине. Езидизм*, Тбилиси, 2003.
- ПРОПП, В. Я., *Фольклор, литература, история*, М., 2002.
- , *Поэтика фольклора. Собрание трудов*, М., 1998.
- ПУТИЛОВ, Б. Н., *Послесловие к русскому переводу Лорда, А. Б. Сказитель*, М., 1994. С. 323–342.
- , *Фольклор и народная культура*. СПб., 1994.
- , *Этическое сказительство: Типология и этническая специфика*. М., 1997.
- Qualitative Interviews: a Technical Implementation Guide*, by I-TECH's Technical Implementation Guides, Washington, 2008.
- RASHOW, Kh. J., 'Die Qewals — Das Gedächtnis des Yezidentums', *Dengê Êzîdiyan* 6–7, 1997, p. 34–36.
- , 'Jažn-ā Jamā'īya', in *Encyclopædia Iranica*, vol. XIV, fasc. 6, 2008, p. 616–617.
- RÊSAN HESEN, *Êzdî û Xûndina Êzdiyatîyê* (Yezidis and Study of Yezidism), Duhok, 2007.
- RITTER, H., 'Abû Yazîd (Bâyazîd) Tayfûr b. 'Îsâ b. Surûshân al-Bişţâmî,' in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, P. BEARMAN, et al. (eds.), vol. I, p. 162, column 1.
- RIZGAR, B., *Kurdish-English, English-Kurdish (Kurmancî) Dictionary*, London, 1993.
- ROSENBERG, B. A., 'The complexity of oral tradition', *OT, Festschrift for W. J. ONG*, vol. 2, 1, Columbia, 1987, p. 73–90.
- RUBIN, D. C., *Memory in Oral Traditions: The Cognitive Psychology of Epic, Ballads, and Counting-out Rhymes*, New York, Oxford, 1995.
- SAFIZÂDE, B. Ş., *Nâme-ye Saranjâm yâ Kalâm-e Khazâne* (Книга последнего мира, слова сокровища), Tehran, 1375/1996.
- SANDERS, J. A., *Torah and Canon*, Wipf & Stock Publishers, 1999.

- SE'ID, Kh. E., *Du 'ayên Êzdiyan* (Езидские молитвы), Duhok, 2011.
- SEIDL, U., *Die baylonischen Kudurru-Reliefs: Symbole Mesopotamischer Gottheiten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- СЕМЕНОВ, А. А., 'Поклонение Сатане у переднеазиатских курдов-езидов' // *БСАГУ* 16. Такшекнт, 1927 г. С. 59–80.
- SHEPPARD G. T., 'Canon', *The Encyclopedia of Religion* 3, New York, 1987, p. 62–69.
- SCHIEFFELIN, E., 'Moving performance to text: can performance be transcribed?', *OT* 20/1, 2005, p. 80–92. Available at: <http://journal.oraltradition.org/issues/20i/schieffelin> (Accessed: 27 December 2009).
- SCHNIEDEWIND, W. M., 'Scripturalization in Ancient Judah', in SCHMIDT, B. B. (ed.), *Contextualizing Israel's Sacred Writings: Ancient Literacy, Orality, and Literary Production*, Atlanta, 2015, p. 305–319.
- SCHOELER, G. in collaboration with and translated by TOORAWA, Sh. M., *The Genesis of Literature in Islam. From the Aural to the Read*, revised edition, Edinburgh, 2009. 1st edition Paris, 2002.
- , *The Oral and the Written in Early Islam*, translated by U. VAGELPOHL, edited by J. E. MONTGOMERY, London and New York, 2006.
- SILÊMAN, Kh. [Pîr Xidir SILÊMAN], 'Mişûrât al-yazîdiyat' (*Мешуры езидов*), *Laliş A* 2–3, Duhok, 1994, p. 95–113.
- SIOUFFI, N., 'Notice sur des Yézidis', *JA* 7, 20, 1882, p. 252–268.
- , 'Notice sur le Chéikh 'Adi et la Secte des Yézidis', *JA* 8, 5, 1885, p. 78–98.
- SKANKLAND, D., 'Academic and journalistic publications on the Alevi and Bektashi of Turkey', in T. OLSSON, E. ÖZCALGA, and C. RAUDVERE, (eds.), *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives*, papers read at a conference held at the Swedish Research Institute in Istanbul, November 25–27, 1996, Istanbul, 1998, p. 28–50.
- SKJAERVØ, P. O., 'The Zoroastrian oral tradition as reflected in the texts', in CANTERA, A. (ed.), *The Transmission of the Avesta*, Wiesbaden, 2012, p. 3–48.
- SPÄT, E., 'Religious oral tradition and literacy among the Yezidis of Iraq', *Anthropos* 103, 2, 2008, p. 393–403.
- , *Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition*, Piscataway, NJ, Gorgias Dissertations in Religion 52, 2010.
- , 'Religion and oral history: the origin myth of the Yezidis', in Ch. ALLISON and Ph. KREYENBROEK (eds.), *Remembering the Past in Iranian Societies*, Wiesbaden, 2013, p. 33–45.
- SPOER, H. H., 'Arabic magic medicinal bowls', *JAOS* 55, 1935, p. 237–256.
- STAUSBERG, M., 'The invention of a canon: the case of Zoroastrianism', in A. VAN DER KOOIJ and K. VAN DER TOORN (eds.), *Canonization and Decanonization*, papers presented to the international conference of the Leiden institute for the study of religions (LISOR), held at Leiden 9–10 January 1997. With an annotated bibliography compiled by J. A. M. SNOEK, Leiden-Boston-Köln, 1998, p. 257–277.
- SŪRĪ, M., *Sorûdhā-yē Dīnī-yē Yāresān* (Religious Songs of Yāresān), Iran, 1344 H.
- SWEETNAM, D. L., *Kurdish Culture: A Cross-cultural Guide*, 2nd edition, Bonn, 2004.
- The Koran Interpreted*, translated by Arthur J. ARBERRY, 2 vols., London, New York, 1955.
- ТОПОРОВ, В. Н., 'L'albero universale: Saggio d'interpretazione semiotica', in J. LOTMAN and B. USPENSKIJ, a cura, *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS*, Torino, 1973a, p. 148–201.
- , 'О космологических источниках раннеисторических описаний' // *Ученые записки Тартуского государственного университета*, 308, вып. VI, Тарту, 1973 г.
- , *Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы*, вып. I. Рукописные памятники Древней Руси, М., 2010.
- TURGUT, L., 'Memory and social structures in Kurdish society', in Ch. ALLISON and Ph. KREYENBROEK (eds.), *Remembering the Past in Iranian Societies*, Wiesbaden, 2013, p. 47–55.

- UPHOFF, P., *Untersuchung zur rechtlichen Stellung und Situation von nichtmuslimischen Minderheiten in Iran*, Frankfurt am Main, 2012.
- VAN DE BEEK, A., 'Being convinced: on the foundation of the Christian Canon,' in A. VAN DER KOOIJ and K. VAN DER TOORN (eds.), *Canonization and Decanonization*, papers presented to the international conference of the Leiden institute for the study of religions (LISOR), held at Leiden 9–10 January 1997. With an annotated bibliography compiled by J. A. M. SNOEK, Leiden-Boston-Köln, 1998, p. 331–349.
- VAN ESS, J., 'Azal', *Encyclopædia Iranica*, III/2, p. 179. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/azal> (Accessed: 17 December 2015).
- VANSINA, J., *Oral Tradition as History*, Madison, Wisconsin, 1985.
- ВИЛЬЧЕВСКИЙ, О., 'Очерки по истории езидства' // *Ameucm*. 51. М., 1930. С. 81–113.
- WEBER, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1972.
- WHITAKER, R., 'Orality and literacy in the poetic traditions of archaic Greece and Southern Africa', in WORTHINGTON, I. (ed.), *Voice into Text: Orality and Literacy in Ancient Greece*, New York, 1996, p. 205–217.
- WIDENGREN, G., *Religionsphänomenologie*, Berlin, 1969.
- WIEBNER, G., 'Die Yeziden müssen eine eigene Theologie entwickeln', *Dengê Êzîdiyan* 4, 1994.
- WILLIAMS, A., 'Translation', in M. STAUSBERG and S. ENGLER (eds.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, London and New York, 2014 p. 421–432.
- WITZEL, M., 'The development of the Vedic canon and its schools: the social and political milieu', in WITZEL, M. (ed.), *Inside the Texts, Beyond the Texts: New Approaches to the Study of the Vedas*; proceedings of the International Vedic Workshop, Harvard University (Opera Minora 2), Cambridge, 1997, p. 257–348.
- XANKÎ, K. [Kovan Rêsan Hesen Bestamî], *Ji Sofîzma Êzîdiyan. Bazîdê Bestamî* (О езидском суфизме: Баязид Бастами), Duhok, 2014.
- Zand-Ākāshīh, *Iranian or Greater Bundahishn*, transliteration and translation in English by ANKLESARIA, B. T., Bombay, 1956.
- ZÎLAN, R., 'Peyvên di Qewlên êzdiyan de' ((Курдские) слова в езидских религиозных гимнах), *Kurmancî* 41, 2007, p. 1f; 42, 2008, p. 2; 43, 2008, p. 3f; 44, 2009, p. 1.
- ZINAR, Z., *Xwendina Medresê* (Образование в медресе), Stockholm, 1993.
- , 'Medrese education in Northern Kurdistan', translated and annotated by BRUINSEN, M. van, *Les Annales de l'Autre Islam* 5, L'Islam des Kurdes, 1998.

СОКРАЩЕНИЯ

Журналы

AJSLL	— <i>American Journal of Semitic Languages and Literatures</i>
BSAGU	— Бюллетень Среднеазиатского государственного университета
BSOAS	— <i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i>
FO	— <i>Folia Orientalia</i>
JA	— <i>Journal Asiatique</i>
JAOS	— <i>Journal of the American Oriental Society</i>
JBL	— <i>Journal of Biblical Literature</i>
JKS	— <i>The Journal of Kurdish Studies</i>
JRAS	— <i>Journal of the Royal Asiatic Society</i>
MO	— <i>Manuscripta Orientalia</i>
OT	— <i>Oral Tradition</i>
RHR	— <i>Revue de l'histoire des religions</i>
ROC	— <i>Revue de l'Orient Chrétien</i>
ZDMG	— <i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i>
ZKOIRGO	— <i>Записки Кавказского отделения Императорского Русского географического общества</i>

Религиозные тексты

BŞ	— <i>Beyta Şêşims</i>
DB	— <i>Du'a Bawiriyê</i>
QAD	— <i>Qewlê Afirîna Dinyayê</i>
QB&E	— <i>Qewlê Bê Elîf</i>
QÎ	— <i>Qewlê Îmanê (Bi Çi Nîşane)</i>
QHYN	— <i>Qewlê Hezar û Yek Nav</i>
QOX	— <i>Qewlê Omer Xala (û Hesin Çinêrî)</i>
QP	— <i>Qewlê Padişa</i>
QQ	— <i>Qewlê Qendîla</i>
QQF	— <i>Qewlê Qere Firqan</i>
QŞ	— <i>Qewlê Şêxûbekir</i>
QZM	— <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i>
Xiz	— <i>Xizêmok</i>

Другие сокращения

AS	— Arabic script
CS	— Cyrillic script
DFG	— Deutsche Forschungsgemeinschaft
GSGG	— Graduiertenschule für Geisteswissenschaften Göttingen
LO IV AN SSSR	— Ленинградское отделение Института востоковедения Академии наук СССР
RS	— Roman script
seb.	— <i>sebeq</i> (строфа)
VA	— видеоархив

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ

Всего автор проинтервьюировала в разных странах около ста человек, со многими из которых состоялись просто интересные беседы. Однако не все из этих людей внесли одинаковый вклад в данную книгу. Во время наших полевых исследований и научной работы образовалось три типа основных информаторов.

Группа I

В эту группу входят наши ключевые информаторы, способствовавшие лучшему пониманию устной езидской религиозной традиции, — именно они внесли наиболее весомый вклад в это исследование. Все они обладают глубоким знанием езидских религиозных текстов и традиции и пользуются большим уважением в общине. В основном это мужчины, родившиеся с 1923 по 1981 г. Четверо из них происходят из Ирака, а трое пиров — из Армении.

Факир Хаджи (Feqîr Hecî)

Является *факиром* из группы *мридов* (мирян) из племени Раши. Родился в 1923 г. в деревне Габара, Ирак. Факир Хаджи — это сын Факира Шамо, сына Факира Мерада, сына Факира Шамо, сына Факира Кало, сына Зебо. Ему было около 40 лет, когда он начал носить власяницу (*xerqe*). Он придерживается строго консервативного подхода в отношении езидизма, в основе которого лежит его глубокое знание устной традиции и малая степень влияния со стороны письменных источников. Он стал основным источником при публикации множества езидских текстов в Ираке¹. Он владел курдским и арабским языками. Интервью с ним были проведены 13–15 апреля 2008 г. во время пребывания автора у него дома в Ба'дре, а также в Лалеше, Иракский Курдистан. Также мы взяли у него интервью в Лалеше 4 мая 2011 г., куда он переехал вместе с семьей из Ба'дре, поскольку стал хранителем (*micêwir*) Лалеша. Умер он 25 января 2019 г.

Марване Халил (Merwanê Xelîl)

Является *каулбежем*, экспертом по религиозным текстам из группы мридов. Родился в 1981 г. в деревне Бабер, Ирак. С 2007 г. проживает в Германии. Он является таким экспертом, который хотя и основывает свое знание на устной традиции, но в то же время знаком с письменностью и некоторыми письменными трудами. В разговоре же он четко разделяет письменные и устные источники. Он изучал религиозные тексты и комментарии к ним у разных мастеров в Шейхане и Шенгале. Также он учился в школе. Помимо курдского, он хорошо владеет арабским и базовым немецким. Интер-

¹ Например, публикаций его сына Hecî, B. F. [Хаджи Бадале Факир], *Bawerî û Mîtologiya Êzidiyan. Çendeha Têkist û Vekolîn* (Вера и мифология езидов. Некоторые тексты и их исследования), Duhok, 2002.

вью с ним были проведены 22 июля 2007 г. в Ольденбурге, 9 декабря 2007 г. и 2 марта 2008 г. в Нинхагене, 12 февраля 2008 г. по телефону и 21–22 июля 2009 г. в Нинбурге, Германия.

Пир Канате Каке (Pîr Qanatê Kakê)

Пир из рода Омархали, из племенной конфедерации Зукри. Родился в 1940 г. в деревне Ангасарк (более не существует), Армения. Пир Канат — это сын Пира Каке, сына Пира Хамада, сына Пира Усо, сына Пира Насо, сына Пира Касо, сына Пира Насо, сына Пира Рашида. Подобно своему брату, Пиру Рзайе Каке, он является хорошим экспертом по религиозной традиции, ритуалам и устной истории. Он окончил Ереванский университет по специальности бухгалтерский учет, владел на высоком уровне армянским и курдским языками и разговорным русским. Он был очень уважаемым в общине человеком — как за свое высшее образование, так и за то, что он был сведущим пиром. Продолжительное интервью с ним было проведено 2 августа 2005 г. в Москве. Умер он 4 ноября 2008 г. в Москве.

Пир Рзайе Каке (Pîr Rizayê Kakê)

Пир из рода Омархали из конфедерации племен Зукри. Он родился в 1949 г. в езидской деревне Ангасарк, в горах Армении, неподалеку от границы с Турцией. Пир Рза — брат Пира Канате Каке (см. выше). Он не исполняет религиозные тексты во время ритуалов, однако является хорошим специалистом по езидской религиозной традиции и устной истории. Он обладает большими познаниями в письменных трудах по езидизму, но проводит четкую разницу между письменными и устными источниками. Пир Реза окончил университет по специальности «химия» и забросил свою кандидатскую диссертацию за год до защиты. Он работал заместителем директора на приборостроительном заводе в Ереване. Пир Реза на высоком уровне владеет курдским, армянским и русским языками. Интервью с ним было проведено 22 сентября 2006 г. и 7 октября 2007 г. в Баграмяне, Армения, а также 9 марта 2008 г. и несколько раз позже в Санкт-Петербурге.

Пир Тосене Капо (Pîr Tosinê Qero)

Является пиром из рода Камали. Родился в 1929 г. в Армении. Он эксперт по езидским религиозным текстам, их толкованиям и традиции в целом. Свое знание он основывал исключительно на устной традиции и вообще не пользуется письменными источниками. Он владел курдским и армянским языками и несколько лет проучился в школе. Интервью с ним было проведено 16 октября 2007 г. в Дузканде (Барож), Армения. Умер он 1 марта 2015 г.

Шейх Дашти (Şêx Deştî)

Шейх из семьи Шейха Шамса (Şêşims), из дома Шамсани. Он родился в 1964 г. в Ираке и является сыном Шейха Зайдина и братом Дайе Хаме — одной из немногих женщин, знающих и исполняющих езидские религиозные тексты перед женской аудиторией. Шейх Дашти был хранителем (*micêwir*) священных мест Баязед Бадами. Он из тех экспертов по религиозным текстам, в основе чьих знаний лежат не только устные источники, но и письменные, которые используются также для толкования текстов. Он владеет курдским и арабским языками. Интервью с ним были проведены 17 апреля 2008 г. в общинной деревне Ханке, 17 декабря 2010 г. в Лалеше, Иракский Курдистан, и 23 августа 2011 г. в Зенде, Германия.

Худеда Джум'а 'Идо (Xudêda Cum'a 'Îdo)

Езид из Ба'шики. На момент интервью ему было около 60 лет. Он из племени Кемшеват. Не будучи *кавалом*, он тем не менее знает множество текстов и их интерпретаций. С его декламаций автор записала несколько исполнений *Сама'* и *касыд*. Он окончил университет Багдада и работал учителем в Ба'шике и Бахзане. Родным языком Худеда Джума является арабский, также он владеет разговорным курдским. Интервью с ним было проведено 21 апреля 2008 г. в Ба'шике, Ирак.

Группа II

Есть и другие люди, дискуссии с которыми внесли свой вклад в создание этой монографии, однако он не является столь весомым, как в случае с указанными выше информаторами из первой группы.

Бадале Факир Хаджи (Bedelê Feqîr Hecî)

Сын Факира Хаджи (см. выше) из группы мридов (мирян) племени Раши. Родился в 1966 г. в деревне Ба'дре, Иракский Курдистан. Интервью с ним были проведены 23 июля 2007 г. и 15 декабря 2007 г. в Ольденбурге, Германия.

Факир 'Али (Feqîr 'Elî)

Факир из рода Омархали. Он родился в 1935 г. в деревне Хамдун, Турция. Интервью с ним было проведено 10 декабря 2007 г. в Целле, Германия. Умер 26 марта 2017 г.

Факир Кало (Feqîr Kalo)

Факир из касты пиров рода Омархали. Родился в 1948 г. в деревне Хамдун, Турция. Интервью с ним было проведено 14 мая 2008 г. в Ольденбурге и 21 января 2009 г. в Золтау, Германия.

Пешимам Хасан (Pêşîmam Hesen)

Пешимам из касты шейхов семьи Шарфадин, из дома Адани. Он родился в 1935 г. в деревне Хамдун, Турция. Интервью с ним было проведено 10 декабря 2007 г. в г. Целле, Германия.

Пир Хаджи (Pîr Hecî)

Сведущий пир из общинной деревни Мехат, следующий строго традиционному пониманию езидизма. Интервью с ним было проведено 25 апреля 2008 г. в общинной деревне Мехат, Ирак.

Пир Хедер Селейман (Pîr Xidir Silêman)

Пир из рода Джарван. Вместе с доктором Халилом Дженди Рашо (Халил Рашо) в конце 1970-х гг. он инициировал работу по сбору и публикации езидских религиозных текстов в Ираке. Интервью с ним (в основном по поводу езидских рукописей) были проведены 7 апреля 2007 г. в Ольденбурге, Германия, и 16 апреля 2008 г. в Дахуке, Иракский Курдистан. Умер 15 ноября 2021 г.

Шейх Азизе Мераз (Şêx Ezîzê Miraz)

Шейх из рода Шехубакер из дома Катани. Шейх Азиз — сын Шейха Мераза, сына Шейха Хесо, сына Факира Озмана. Он родился в 1966 г. в Армении. Интервью с ним были проведены 4 октября 2007 г. и 10 октября 2007 г. в Джаррате (ранее Кархуна), Армении.

Шейх Кариме Хедер (Şêx Kerîmê Xidir)

Шейх из клана Шейх Хедере Шамса, из дома Шамсани. Шейх Карим — это сын Шейха Хедера. Он родился в 1955 или в 1956 г. в Ираке. Интервью с ним были проведены 17–18 апреля 2008 г. в деревне Херава, Иракский Курдистан.

Шейх Халил Дженди Рашо (Şêx Xelîl Cindî Reşo)

Шейх из дома Шехесен. Шейх Халил Дженди Рашо (известный как Халил Рашо) вместе с Пир Хедером Селейманом в конце 1970-х гг. в Ираке начал работу по сбору и публикации езидских религиозных текстов. Несколько интервью с ним были проведены в 2005 и 2006 гг. в Геттингене, Германия.

Группа III

Также в ходе нашего исследования мы повстречали разных людей, имеющих отношение к религии и обладающих авторитетом в общине. Они не внесли непосредственного вклада в данное исследование, однако способствовали лучшему пониманию езидской традиции и общества.

Баве Чавиш (Bavê Çawîş)

В литературе его зовут также Баба Чавуш или Баве Чавуш. Он принадлежит к касте пиров из рода Махмаде Рабан. Дома и в деревне Хасана Селеймана Исмаила (его официальное имя) зовут Шеро Ферман Исмаил, но часто называют также Баве Чавиш. Он родился в 1973 г. в Кандале, Ирак. Является хранителем гробницы Шейха Ади в Лалеше. На сегодня он один из самых активных религиозных деятелей в Лалеше, ответственный за совершение ежедневных ритуалов и часто выступающий на собраниях. Автор встречалась с ним несколько раз в Лалеше и Дахуке и брала интервью.

Баве Шейх (Bavê Şêx)

В литературе его также зовут *Баба Шейх* (букв.: ‘Отец Шейх’) или *Extiyarê Mergêhê* или *Yextiyarê Mergê* (букв.: ‘Старец *Маргах*’). Баве Шейх — Херто Хаджи Исмаил — родился 1 июля 1931 г. в семье Шейха Фахрадина из дома Шамсани. Баве Шейх — это наследственная должность, традиционно занимаемая шейхами из семьи Шейха Фахрадина. Однако в истории имели место случаи, когда Баве Шейхом становились *кочаки* из мирян (мриды), например Кочак Джам и Кочак Берим. Мы повстречались с Баве Шейхом (Шейх Хато) 16 апреля 2008 г. у него дома в Айн Сефне, где и взяли интервью, а также несколько раз встречались в Лалеше. Баве Шейх Херто Хаджи Исмаил умер 1 октября 2020 г. в г. Эрбиль.

Мир Тахсин Бег (Mîr Tehsîn Beg)

Мир часто переводится в литературе как ‘принц’, и он является единственным светским и духовным главой всех езидских общин мира. Мир Тахсин Бег родился в 1933 г. и принадлежит к дому шейхов Катани (Şêxûbekîr). Миром он стал в 13 лет. Он

является сыном Мира Саид Бега, сына Али Бега, сына Мирзы Бега, сына Хасен Бега, сына Касем Бега. Автор встречалась с ним и брала интервью в 2006 г. в Лондоне, в 2008 г. в Ба'дре, Ирак, и в 2009 г. в Геттингене, Германия. Умер Мир Тахсин Бег 28 января 2019 г.

Кавал Селейман (Qewal Silêman)

Является главой всех *кавалов*. Мы провели с ним интервью и записали целый ряд исполнений в сопровождении других *кавалов* 21 апреля 2008 г. в Ба'шике, Ирак.

СПИСОК ПЛЕМЕН И РОДОВ ЕЗИДОВ

1. Езидские роды и племена

1.1. Шейхи (*Şêxanî*)

Adanî — Şêxisin		Qatanî — Şêxûbekir		Şemsanî			Sicadîn	Nasirdîn
				Şêşims		Fexredîn		
1	Şêx Brahî- mê Xetimî	1	Şêx 'Ebdilqadir	1	Şêx Alê Şemsa	1	Şêx Be- dir	
2	Şêxê Êtî- ma	2	Şêx Îsmailê 'Enzelî	2	Şêx Amadînê Şem- sa	2	Şêx Mendê Fexra(n)	
3	Şêx Mûsê Sor	3	Şêx Kara	3	Şêx Avîndê Şemsa	3	Xatûna Fexra(n)	
4	Şêx Şerfe- dîn	4	Şêx Maviyê Zar	4	Şêx Babadînê Şem- sa			
5	Şêx Zên- dîn	5	Şêx Mehmedê Batinî	5	Şêx Bavikê Şemsa			
6	Sitiya Gul	6	Şêx Sorê Sora	6	Şêx 'Evdalê Şemsa			
		7	Şêx Xelifeta	7	Şêx Hesenê Şemsa			
				8	Şêxê Reş (Cinteyar)			
				9	Şêx Tokilê Şemsa			
				10	Şêx Xidirê Şemsa			
				11	Sitiya Îs (Ês)			
				12	Sitiya Nisret			
				13	Sitiya Bilxan (Bel- qan)			

1.2. Пирьы (*Pîranî*)

1. Afa	45. Îsîbiya (Êsîbiya)
2. Al	46. Kemala
3. Alûbekir (Alobekir)	47. Kewkî
4. Atqatê	48. Liblan (Libna, Libina)
5. Axa	49. Lûfî
6. Bad (Bat)	50. Mala Bala
7. Bazîd	51. Mehbûf (Mebûb)
8. Be'rif	52. Mehed Yeşan
9. Beybûn	53. Mehmedê Reben
10. Biwal	54. Mehmûd
11. Boz (Bûz)	55. Memê Reşan (Mehmedê Reşan)
12. Bû	56. Memê Şivan
13. Bûb (Bob)	57. Men
14. Bûk	58. Mend
15. Cervan (Cerwan, Cebran, Cerva)	59. Mensûr
16. Çak	60. Meqlebêz (Melqebêz)
17. Çêlê	61. Mervan (Merwan)
18. Davûd (Daudî bi(n) Derman)	62. Meysûr
19. Delî	63. Momin
20. Deva	64. Mûs (Mosê)
21. Dirbês (Derbis)	65. Navdar
22. 'Evdîa	66. Omerxalî (Omerê Xala)
23. Êzîd	67. Qedîbilban
24. Gavanê Zerzan	68. Qelender
25. Gerger	69. Qerecer
26. Hacial	70. Qilêç
27. Hacxal	71. Reşê Heyran
28. Hecî 'Elî (Hecî 'Elî Memîn)	72. Reşîd Mêravê
29. Hecî Mehemed (bêzuret)	73. Sibatê (Siba)
30. Hemedê Babê	74. Sinîbalê
31. Hemelî	75. Sînanazar
32. Hesên	76. Sînexalî
33. Hesên Çikêr	77. Şalyar
34. Hesên Çînarî (Hesên Çînêrî)	78. Şamîa
35. Hesên Deqîq	79. Terciman
36. Hesên Te'lk	80. Tûskî
37. Hesîn Pîr	81. Tûz
38. Hesîn Şîrin	82. Xanîa
39. Hesmeman (Hesên Meman) ¹	83. Xefûf
40. Hesnalka (Hesên Êlka)	84. Xemsî
41. Hesnenak (Heslemak, Heslenak)	85. Xetîpîsî (Xetîb Pîsî)
42. Hêsim	86. Xoşava (Xoş Afa)
43. Hû	87. Zekîr (Zikir)
44. Îs	

¹ Они часто называются *pîrê çil pîra* ('Пирьы сорока пиров').

1.3. Миряне — *Мриды (Mirîdxane)*

1.	Anqosî	34.	Mexsûdî
2.	Baravî (Be' ravî)	35.	Mihemdî (Mehemdî)
3.	Belekerî	36.	Mihêlî
4.	Beyandûrî	37.	Mixailî
5.	Belî (Bela)	38.	Mîrangî
6.	Bûdî	39.	Mûsêsanî
7.	Bûtikî	40.	Mûskî
8.	Bûvikî	41.	Ozmansûyî (Ozmansoy)
9.	Celoy	42.	Pîvazî
10.	Çildergûşî	43.	Qazanî
11.	Çîlî	44.	Qerêyî
12.	Çoxreşî (Çoreşî)	45.	Qûçî
13.	De'sinî	46.	Recefi (Recevî)
14.	Divinî	47.	Remoşî
15.	Dodkî	48.	Reşikî
16.	Gabelekî	49.	Reşî
17.	Gerdenzerî	50.	Reşkot
18.	Gêloyî	51.	Rojkî
19.	Îsediza	52.	Sahanî
20.	Kendalî	53.	Selwanî
21.	Korkotî	54.	Sturkî
22.	Kurtikî	55.	Şikakî
23.	Kaşaxa	56.	Şahnezerî
24.	Kilêrî	57.	Şemezerîn
25.	Mamoyî	58.	Şemsika
26.	Mamtacî	59.	Şerqî
27.	Masekî	60.	Torinî
28.	Memeşerîf	61.	Tûjkî
29.	Memreşî	62.	Ûdî
30.	Memikî	63.	Ûtî (Witî)
31.	Memîdokî (Memûdokî)	64.	Xalitî
32.	Mendikî	65.	Weloy
33.	Mendesorî		

2. Племена и названия родов езидов на территории Ирака

2.1. Шенгал

№	<i>Xorkan</i>	№	<i>Ciwana</i>
1.	Adiyan	1.	Aqoşî
2.	Aldexî	2.	Bekira
3.	Aldîn	3.	Çûkan
4.	Bekran	4.	Dilkan
5.	Cefrî (Cefriyan)	5.	‘Eldinan ²
6.	Çêlka(n)	6.	‘Elî Sorka
7.	Dilkan	7.	‘Emeran
8.	Helîqî (Heleyqî)	8.	Hebaban (Hebabat)
9.	Heskan — şerqan	9.	Hesenî
10.	Hewîrî	10.	Heskan — şimal
11.	Kurkurka (Korkorka)	11.	Hilêqî
12.	Mala Bakê	12.	Howêrî
13.	Mehirkan	13.	Kizan
14.	Mendikan	14.	Korkorkî
15.	Musqora	15.	Masekî
16.	Mûsanî	16.	Mihirkan (Mehirkan)
17.	Qîçkan	17.	Miskora
18.	Qîranî	18.	Nukrî
19.	Reşkan	19.	Qîçikan
20.	Simûqî (Semoqa)	20.	Usivan
21.	Şirqan	21.	Xifşan
22.	Şehwanî	22.	Xinan
23.	Şerqiyan	23.	Xoşî

2.2. Шейхан

1.	Basidkî	9.	Misûsanî
2.	Belesinî	10.	Pêdayî
3.	Bîrîmenî	11.	Qaîdî
4.	Dina	12.	Qirnayî
5.	Dumilî	13.	Rûbaniştî
6.	Hekarî	14.	Tîrk
7.	Heraqî	15.	Xalitî
8.	Mamûsî	16.	Xetarî

² Следующие племена принадлежат Мала Халети (Mala Xalitê) или являются его частью: ‘Eldinan, ‘Elî Sorka, Hesenî, Miskora, Nukrî, Qîçikan, Usivan, Xifşan, and Xoşî.

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

Указанные ниже термины даны в своих курдских формах. Указатель *смотри* (см.) отсылает к наиболее общеупотребительной форме данного термина, в то время как указатель *также* — к его синонимам. Обзор терминов осуществляется в контексте езидской религиозной традиции.

<i>‘alim</i>	— человек, сведущий в религиозных вопросах.
<i>behr</i>	— ‘океан’, например, океан эзотерического знания;
<i>Berane Qewl</i>	— ‘Овны’ — религиозные гимны, содержащие наиболее важную информацию о религии езидов. Толкование таковых <i>Qewl</i> может представлять серьезное затруднение ввиду присутствия в этих гимнах различных смысловых уровней. В Иракском Курдистане езидский декламатор религиозных текстов способен запомнить <i>Berane Qewls</i> и выучить их толкования лишь в том случае, если он уже приобрел соответствующее знание эксперта в езидских религиозных текстах. Также <i>Qewlê beranî</i> и <i>Qewlêd beran</i> ;
<i>berat</i>	— священный объект, который делают езидские женщины в Лалеше из глины и воды святого источника Канийа Спи (Kaniya Sipî);
<i>Beyt</i>	— категория устной религиозно-поэтической езидской литературы. <i>Бейты</i> , в отличие от гимнов (см.: <i>Qewl</i>), не рассматриваются как имеющие Божественное происхождение, однако также почитаются езидами. Существует ряд <i>бейтов</i> , которые читаются каждый день, например, <i>Beyta Êvarê</i> («Вечерний <i>бейт</i> ») и т. д.;
<i>çîrok</i>	— ‘рассказ’; в некоторых работах езидские легенды и мифы называются <i>çîrok</i> , в то время как эксперты религиозных гимнов (см.: <i>qewlbêj</i>) и другие компетентные езидские авторитеты используют чаще другие термины, см.: <i>me‘na</i> , <i>pîrs</i> и <i>şirove</i> ;
<i>çîvanok</i>	— см.: <i>çîrok</i> ;
<i>defter</i>	— см.: <i>keşkûl</i> ;
<i>def û şibab</i>	— обычно переводится как ‘бубен и флейта’; <i>def</i> и <i>şibab</i> являются священными инструментами езидов;
<i>Diroz(g)e</i>	— одна из важнейших езидских молитв. Известно несколько её вариантов. Это единственная молитва, которая содержит множество имен езидских святых, ангелов, заступников, Пиров, Шейхов, дerviшей, равно как и названия многих священных объектов и мест;
<i>dîndar</i>	— благочестивый человек, обычно владеющий знанием религиозных текстов;
<i>Du‘a</i>	— ‘молитва’; молитвы, содержащие важные символы и религиозное знание о Боге, ангелах, святых и различных повседневных ситуациях;
<i>emelî</i>	— ‘созданное’, см.: <i>ne ‘enzelî</i> ;
<i>‘enzelî</i>	— ‘подлинный’, аутентичные езидские религиозные гимны называются <i>‘enzelî</i> ;

<i>êzdî</i>	— самоназвание езидов;
<i>êzdîî</i>	— см.: <i>êzdiyatî</i> ;
<i>êzdiyatî</i>	— обозначение езидами их религии; также <i>êzdîî</i> .
<i>feqîr</i>	— четко определенная группа, члены которой известны своим благочестием и обладают определенным авторитетом. Помимо представителей священнических каст (шейхи и пиры), группа включает большое количество мирян (<i>Mirîds</i>). Из касты шейхов факиры включают в себя представителей родов Катани (<i>Qatanî</i>), т. е. <i>Şê-xûbekîr</i> , и Адани (<i>Adanî</i>), т. е. <i>Şêxisin</i> ; из пиров — только представителей рода Омархали;
<i>hosta</i>	— духовный наставник, играющий важную роль в духовной жизни каждого езида и ключевую роль в воспитании молодого эксперта в области религиозного знания;
<i>‘ilm</i>	— см.: <i>‘ulm</i> ;
<i>keşkûl</i>	— рукописные собрания различных езидских религиозных текстов, записанные религиозными экспертами в первую очередь для своих собственных нужд и зачастую передаваемые на протяжении нескольких поколений. Термин используется езидами Ирака, в то время как в Армении и Грузии подобные рукописные собрания часто называются <i>defter</i> (‘тетрадь’) или <i>kitêb</i> (‘книга’);
<i>kitêb</i>	— см.: <i>keşkûl</i> ;
<i>kubîr</i>	— см.: <i>kubrî</i> ;
<i>kubrî</i>	— все бейты (<i>Beyt</i>) и касыды (<i>Qesîde</i>), равно как и многие гимны (<i>Qewl</i>), имеют свои собственные напевы, называемые <i>кубри</i> (<i>kubrî</i>). В некоторых случаях один и тот же напев может быть у двух или трех <i>Qewl</i> , и в то же время один <i>Qewl</i> может иметь два или три различных напева. Напевы <i>Qewl</i> могут варьироваться в зависимости от различных религиозных событий. Также <i>kubîr</i> ;
<i>mal</i>	— строка в строфе, см.: <i>sebeq</i> ;
<i>me ‘na</i>	— ‘значение’; термин может обозначать езидские легенды и мифы. Они составляют неотъемлемую часть езидской комментаторской традиции. Также <i>pîrs</i> и <i>şirove</i> ;
<i>Mishabet</i>	— ‘проповедь’, прочитанная очень образованным человеком, иногда, но не всегда, <i>каулбежем</i> (<i>qewlbêj</i>) или кавалом (<i>qewal</i>). <i>Mishabet</i> проводится во время больших праздников в Лалеше, а также в езидских деревнях во время особенных событий, таких, например, как церемония <i>Tawûs gêran</i> (‘Путешествие Павлина’), во время которой кавалы носят из одной деревни в другую статуэтку павлина, символизирующую Малак Тауса — Ангела-Павлина.
<i>Mîr</i>	— религиозный лидер всех езидов (в прежние времена также и политический лидер);
<i>mişûr</i>	— термин, относящийся к 40 рукописям, которые, согласно традиции, были записаны при жизни Шейха Ади и даны 40 священным родам пиров;
<i>ne ‘enzelî</i>	— ‘неаутентичный’; недавно сочиненные гимны называются <i>ne ‘enzelî</i> ;
<i>neqş</i>	— ‘вышивание, шитье’; на языке езидских религиозных экспертов этот термин означает структуру религиозных текстов;
<i>ocax</i>	— ‘очаг’; очагами называют роды езидских пиров или шейхов;
<i>pîrs</i>	— ‘вопрос’, см.: <i>me ‘na</i> ;

- Pişt Perde* — За Завесой; это категория религиозных текстов, иногда рассматриваемых в качестве *бейтов* (*Beyt*) или *Xizêmok*, в них некоторые эксперты видят отдельный жанр. Эти тексты декламируются во время общественных мероприятий, а зачастую исполняются даже после декламации религиозных гимнов;
- qafi* — ‘рифма’. Часто строфы религиозно-поэтических текстов имеют одинаковую рифму, однако это не является обязательным для всех строф;
- Qesîde* — категория устной религиозно-поэтической литературы. Касыды (*Qesîde*) декламируются под аккомпанемент священных инструментов (см.: *def û şîbab*) и имеют специальные напевы (см.: *kubrî*). Эти тексты подразделяются на три основные группы: касыды пиров (*Qesîdên Pîranî*), шейхов (*Qesîdên Şêxanî*) и общая группа касыд;
- qewal* — наследственная группа исполнителей езидских религиозных гимнов, которые в основном живут в деревнях Ба‘шике и Бахзане в Ираке и принадлежат к двум племенам мирян (мридов): Хаккари (*Hekkarî*) и Думели (*Dûmilî*). Сейчас некоторые кавалы также происходят из племени мридов Мамуси (*Mamûsî*);
- Qewl* — религиозные езидские гимны, занимающие главное место в иерархии религиозной литературы. Традиционно считается, что они обладают Божественным происхождением и отражают самую суть святости [essential sanctity] религиозного знания. Главное место в этой группе занимают гимны Овны, см.: *Berane Qewl*;
- qewlbêj* — ‘тот, кто рассказывает *Qewl*’; эксперт в декламации и объяснении устных езидских религиозных текстов. Также *qewlvân* и *qewlzan*;
- Qewlê beranî* — см.: *Berane Qewl*;
- Qewlê Civatê* — ‘*Qewl* собрания’; произносятся на больших общественных собраниях езидов;
- Qewlêd beran* — см.: *Berane Qewl*;
- Qewlê Nesîhetê* — ‘*Qewl* совета’; они содержат житейские советы и декламируются во время больших собраний;
- qewlvân* — ‘тот, кто владеет *Qewl*’, см. *qewlbêj*;
- qewlzan* — ‘тот, кто знает *Qewl*’, см. *qewlbêj*;
- rêz* — см.: *mal*;
- sebeq* — строфа; группа одинаково рифмованных строк. Большая часть езидских религиозно-поэтических текстов составлены в виде строф;
- sebeqe* — см.: *sebeq*;
- Sema* ‘ — ‘слушание’; категория езидской религиозно-поэтической литературы; термин может также обозначать церемонию. В езидской литературе известно семь *Сама* ‘, а именно: *Sema ‘ya Bilind*, *Sema ‘ya Maka Êz(id)*, *Sema ‘ya Merkeba (Miriya)*, *Sema ‘ya Qanûnî*, *Sema ‘ya Şerfedîn û Şêx Hesên*, *Sema ‘ya Şêx Şems*, и *Sema ‘ya Zerza(yî)*;
- sencaq* — статуэтка Тауса, позже также названная *sencaq* (тур. *sancak* ‘знамя’, ‘флаг’; ‘провинция’, ‘регион’), является езидским священным объектом, изображающим птицу на подставке и символизирующим Тауса Малака. Высота этой статуэтки варьируется от одного *санджака* к другому;
- sencaqbeg(i)* — термин, используемый по отношению к тем кавалам, которые обладают репутацией декламаторов и толкователей смысла многих *Qewl*. Изначально именно они приносили *санджак* (см.: *sencaq*) в

	общину езидов, что являлось частью церемонии <i>Tawûs gêran</i> ('путешествие Павлина');
<i>Şehdetiya Dîn</i>	— Свидетельство Веры; текст, относящийся к категории «молитвы» и являющийся наиболее часто произносимой молитвой;
<i>şirove</i>	— см.: <i>me'na</i> ;
<i>Terqîn</i>	— эта молитва произносится в ходе похоронных обрядов и жертвоприношений животных. Во время религиозных ритуалов женщинам не дозволяется произносить эту молитву;
<i>'ulimbêj</i>	— '[тот, кто] излагает [религиозное] знание'; езиды Ирака используют этот термин для обозначения образованного езида, обладающего глубокими религиозными познаниями, см. также: <i>'ulimdar</i> ;
<i>'ulimdar</i>	— '[человек], владеющий [религиозным] знанием'; езиды Кавказа для обозначения декламатора и толкователя религиозных текстов чаще используют термины <i>'ulimdar</i> и <i>zana</i> , нежели <i>qewlbêj</i> ;
<i>'ulm</i>	— 'знание'; в езидском дискурсе часто означает религиозное знание, в частности знание гимнов (<i>Qewl</i>) и экзегетической традиции;
<i>'ulmê batin</i>	— скрытое (эзотерическое) религиозное знание;
<i>wezin</i>	— 'метр'; он может изменяться даже внутри одной и той же строфы и практически никогда не бывает постоянным для всего текста целиком;
<i>zana</i>	— 'эксперт', 'эрудит', 'знающий [человек]', см.: <i>'ulimdar</i> ;

СОДЕРЖАНИЕ КОМПАКТ-ДИСКА *

Декламации устных езидских религиозных текстов

Представленный компакт-диск является собой первое исчерпывающее собрание сохранившихся особых мелодий устных езидских религиозно-поэтических текстов, в котором основное внимание уделено *каулам*. Эти записи изначально не предназначались для электронной публикации, но должны были служить автору при анализе текстуальной традиции. Однако было решено включить в настоящую работу некоторые из собранных материалов, поскольку это могло бы заложить хорошую основу для дальнейшего изучения езидской религиозной музыки и служить иллюстрацией к декламации религиозных текстов в целом.

CD содержит декламации 71 езидского религиозного текста, включая варианты, — 16 видеофайлов и 55 аудиотреков (длительностью 208 мин. 43 сек.); среди них 52 *каула* (включая варианты), 8 *бейтов* и 11 декламаций других текстов. В целом, не считая вариантов, на CD записано 55 различных текстов. В представленной ниже таблице каждый трек содержит следующую информацию: название ¹, имя декламатора, место и время записи и длительность. За исключением пяти аудиозаписей ², остальные 50 аудиофайлов и все видеофайлы (числом 16) были записаны нами во время полевых исследований в Ираке (Ба'дре, Ба'шике, Ханке, Лалеш), Армении (Джрарат, Камышло, Шамирам), Германии (Целле, Нинбург, Нинхаген, Ольденбург, Зенде) и России (Санкт-Петербург).

Декламация религиозных текстов выполнена уважаемыми сведущими мастерами религиозной традиции, среди которых нужно отметить следующих: *факиры*: Факир Хаджи, Факир 'Али, Факир Кало; *meclîsê ruhanî*, т. е. Духовный совет; *кавалы*: глава кавалов Кавал Селейман и другие из деревень Ба'шике и Бахзане; *каулбеж* Марване Халил; *ульмдары*: Шейх Дашти, Шейх Ростам, Шейх Карим, Шейх Шамиле Карамам, Шейх Азизе Мераз; другие сведущие езиды: Худеда Джум'а 'Идо. Диск включает также редкие декламации, выполненные женщинами: Дайе Хама (шейх), Хинара Мамуд (пир) и Фатима Кера (пир).

* В настоящем издании компакт-диск не предусмотрен, однако его содержание доступно по QR-коду, помещенному на четвертой сторонке обложки этой книги.

¹ Каждый текст указан под одним названием, другие названия тех же самых текстов см.: Часть II. Список устных езидских религиозных текстов и Обзор Гимнов, их статус, исполнение, предполагаемое авторство и мелодия.

² Три текста представляют собой аудиозапись декламации женщины Шейха Дайе Хаме (34, 48 и 49), CD нам предоставил её брат Шейх Дашти 4 сентября 2011 г. *Bevta Mîr Mihê* (44) — это запись декламации Факира Хаджи, которую нам дал его внук Ребар Худеда в Лалеше в 2008 г. *Dirozga Şêşims* (46) была записана Шейхом Ростамом (ум. 2006, похоронен в Тутаеве, Россия) на CD в Ярославле примерно в 1998 г.

Две видеозаписи были сделаны во время религиозных церемоний: первое видео (3) — это декламация *каула* во время церемонии *Tawûs siyar kirin*, т. е. открытие священного объекта — *sencaq/tawûs* — в деревне Джрарат, Армения, тогда как второе видео (7) — это декламация гимна, выполненная Духовным советом во время празднования Нового года (*Cejna Serê Salê*, или *Cejna Tawusî Melek*) в Лалеше, Иракский Курдистан. Остальные видеофайлы декламаторы записывали в основном у себя дома.

25 (12 видео и 13 аудиозаписей) записей декламаций представляют собой законченные произведения, в то время как другие являются частичными декламациями — в первую очередь для того, чтобы просто продемонстрировать и сохранить их мелодии³. За исключением девяти текстов, записанных без мелодии (видео: 2, 14; аудио: 3, 46, 47, 51–54)⁴, поскольку для большинства из них не существует *kubrî*, все остальные тексты (с вариантами: 48 *каулов*, 8 бейтов и 11 других текстов) записаны с мелодией.

Все видео и аудиотреки перечислены в алфавитном порядке. Декламации одних и тех же текстов, выполненные разными экспертами, идут под номерами 1, 2, 3 соответственно, например: *Qewlê Nebî Simayîl* 1, *Qewlê Nebî Simayîl* 2. Если декламация одинаковой композиции не снабжена добавочной нумерацией, значит, представлены разные *kubrî* (мелодии).

I. Видео

№	Название	Декламатор	Место и время декламации	Длительность
1	<i>Beyta Xerîbo</i>	Факир 'Али	Целле, 10.12.07	7:02
2	<i>Qewlê Çarşema Sor</i>	Факир Хаджи	Ба'дре, 14.04.08	3:36
3	<i>Qewlê Êzîd</i>	Шейх Азизе Мер-раз	Джрарат, 10.10.07	7:06
4	<i>Qewlê Firwara Melek Fexredîn</i>	Худеда Джум'а 'Идо	Ба'шике, 21.04.08	0:34
5	<i>Qewlê Hesenê Çelê</i>	Факир Хаджи	Ба'дре, 15.04.08	2:27
6	<i>Qewlê Hisênî Helac</i>	Худеда Джум'а 'Идо	Ба'шике, 21.04.08	0:45
7	<i>Qewlê Makê</i>	Духовный совет	Лалеш, 15.04.08	8:58
8	<i>Qewlê Makê. Heycana part</i>	Факир Хаджи, Худеда Факир Хаджи, Ребаре Худеда	Ба'дре, 16.04.08	5:36
9	<i>Qewlê Omer Xale û Hesin Çinêrî 1</i>	Факир Кало	Ольденбург, 16.12.07	2:42
10	<i>Qewlê Omer Xale û Hesin Çinêrî 2</i>	Факир 'Али	Целле, 03.03.08	5:33
11	<i>Qewlê Şêxê Hesenê Sil-tan e</i>	Шейх Шамиле Караман	Санкт-Петербург, 23.09.07	1:36

³ Для подробного объяснения мелодий записанных здесь *каулов* см.: Часть II. Обзор Гимнов, их статус, предполагаемое авторство и мелодия.

⁴ Они включены в список, поскольку представляют собой хороший пример текстов, обсуждаемых в данной монографии.

№	Название	Декламатор	Место и время декламации	Длительность
12	<i>Qewlê Sinî Behrî</i>	Марване Халил	Нинхаген, 02.03.08	3:31
13	<i>Qewlê Xudanê Malê</i>	Шейх Дашти	Зенде, 23.08.11	7:48
14	<i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i>	Факир Хаджи	Ба'дре, 14.04.08	7:20
15	<i>Sema' Qanûnî</i>	Кавал Селеман и другие кавалы	Ба'шике, 21.04.08	15:53
16	<i>Sema' Şerfedîn</i>	Худеда Джум'а 'Идо	Ба'шике, 21.04.08	5:42

II. Аудио

1. Каул

№	Название	Декламатор	Место и время декламации	Длительность
1	<i>Qewlê Bav Bekirê Omera</i>	Марване Халил	Ольденбург, 22.07.07	1:05
2	<i>Qewlê Behra</i>	Марване Халил	Ольденбург, 22.07.09	1:17
3	<i>Qewlê Çarşemba Sor</i>	Шейх Карим	Ханке, 18.04.08	7:08
4	<i>Qewlê Denûn (el-)Misrî</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	1:19
5	<i>Qewlê Dewrêş Adem</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	1:15
6	<i>Qewlê Dewrêş Hebîb</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	0:52
7	<i>Qewlê Êzîd û Medehê</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	2:27
8	<i>Qewlê Firwara Şêx Fexir</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	1:30
9	<i>Qewlê Koçekê</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	1:09
10	<i>Qewlê Kofa</i> The quick (<i>bi lez</i>) <i>ku-brî</i> : while reciting with <i>Beyta Cindî</i>	Марване Халил	Ольденбург, 22.07.07	1:34
11	<i>Qewlê Kofa</i> The heavy (<i>giran</i>) <i>ku-brî</i> : while reciting with <i>Sema' Şêxê Hesen</i> and <i>Qewlê Babekrê Omera</i>	Марване Халил	Ольденбург, 22.07.07	1:31
12	<i>Qewlê Lawikê Pîran</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	1:33
13	<i>Qewlê Makê 1</i> 3 <i>kubrîs</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	4:18
14	<i>Qewlê Makê 2</i> 3 <i>kubrîs</i>	Худеда Джум'а 'Идо	Ба'шике, 21.04.08	1:22
15	<i>Qewlê Makê</i> Another <i>kubrî</i> is recited during the ap-	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	1:17

№	Название	Декламатор	Место и время декламации	Длитель- ность
	proach of the <i>gewals</i> to Yezidi villages			
16	<i>Qewlê Mala Bava</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	1:52
17	<i>Qewlê Meha</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	1:25
18	<i>Qewlê Mezin</i> 1 <i>kubrî</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	1:10
19	<i>Qewlê Mezin</i> 2 <i>kubrî</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	1:38
20	<i>Qewlê Miskîno Jaro</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	1:04
21	<i>Qewlê Miskîn Tajdîn</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	1:39
22	<i>Qewlê Mîr Brahîm</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	1:17
23	<i>Qewlê Nebî Simayîl</i> 1	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	1:19
24	<i>Qewlê Nebî Simayîl</i> 2	Худеда Джум'а 'Идо	Ба'шике, 21.04.08	0:50
25	<i>Qewlê Pîr Dawud</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	2:28
26	<i>Qewlê Pîr Şeref</i>	Марване Халил	Ольденбург, 22.07.07	1:24
27	<i>Qewlê Qendîla</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	1:11
28	<i>Qewlê Qiyametê</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	0:44
29	<i>Qewlê Rebî el-</i> <i>'Edewiye</i>	Марване Халил	Ольденбург, 22.07.07	4:19
30	<i>Qewlê Rojekê Ez Sefer</i> <i>bûm</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	0:37
31	<i>Qewlê Sera Mergê</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	0:52
32	<i>Qewlê Şerfedîn</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	0:40
33	<i>Qewlê Şêşims</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	1:13
34	<i>Qewlê Şêxê Hesênê</i> <i>Siltan e</i> 1	Марване Халил	Ольденбург, 22.07.07	1:20
35	<i>Qewlê Şêxê Hesênê</i> <i>Siltan e</i> 2	Дайе Хаме	Ханке, 17.12.10	5:04
36	<i>Qewlê Şêxûbekir</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	1:02
37	<i>Qewlê Tawusî Melek</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	0:31
38	<i>Qewlê Xudanê Malê</i> 1	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	1:01
39	<i>Qewlê Xudanê Malê</i> 2	Шейх Карим	Ханке, 18.04.08	5:04

2. Бейт

№	Название	Декламатор	Место и время декламации	Длитель- ность
40	<i>Beyta Cindî</i> 3 <i>kubrîs</i>	Марване Халил	Ольденбург, 22.07.07	3:44

№	Название	Декламатор	Место и время декламации	Длительность
41	<i>Beyta Dinê</i>	Марване Халил	Ольденбург, 22.07.07	2:12
42	<i>Beyta Lavijê Pîrê</i>	Марване Халил	Ольденбург, 04.02.07	3:29
43	<i>Beyta Mîr Mihê</i>	Факир Хаджи	Lalish, 15.04.2008	16:25
44	<i>Beyta Nesîhetê</i>	Марване Халил	Ольденбург, 22.07.07	3:42
45	<i>Beyta Sêwana Kesik</i>	Марване Халил	Нинбург, 22.07.09	1:12
46	<i>Beyta Silêman Pêxember û Bilbilî</i>	Марване Халил	Ольденбург, 22.07.07	1:37

3. Другие категории

№	Название	Декламатор	Место и время декламации	Длительность
47	<i>Dirozga Şêşims</i>	Шейх Ростам	Ярославль, 1998	13:06
48	<i>Du 'a Sifrê</i>	Марване Халил	Ольденбург, 22.07.07	1:01
49	<i>Pîşt Perde</i>	Дайе Хаме	Ханке, 04.07.11	8:44
50	<i>Qesîda Şêx 'Adî</i>	Худеда Джум'а 'Идо	Ба'шике, 21.04.08	0:18
51	<i>Qesîda Tawusî Melek</i>	Дайе Хаме	Ханке, 04.07.11	4:55
52	<i>Şehda Dîn 1 (i. e. Şehdetiya Dîn)</i>	Марване Халил	Ольденбург, 22.07.07	2:17
53	<i>Şe'detiya ser be'lgî 2 (i. e. Şehdetiya Dîn)</i>	Хенара Мамуд	Камышло, 05.06.07	1:20
54	<i>Şehdetiya Dîn 3</i>	Фатима Кира	Шамирам, 25.09.06	0:52
55	<i>Terqîn</i>	Худеда Джум'а 'Идо	Ба'шике, 21.04.08	0:57

ЗАМЕТКИ К ТРАНСКРИПЦИИ

Курдский язык может быть записан при помощи различных шрифтов, включая персидско-арабский, латинский, кириллицу и армянский (последний в данный момент не используется) с некоторыми добавочными диакритическими знаками. Такая ситуация вызывает определенные проблемы при транскрипции. Для данной работы были использованы езидские тексты на трех алфавитах, но при цитировании они все были графически адаптированы к латинице согласно стандарту, разработанному Миром Джаладотом Бадерханом в начале 30-х годов XX в., как это представлено в периодическом издании *Hawar* (например: *êzdiyatî, kirîv*). Все цитируемые религиозные тексты на курманджи даны с использованием этого алфавита. Курдский алфавит, основанный на латинице, используется в данном исследовании следующим образом.

A a	как <i>a</i> в ангел	<i>Amadin</i> ‘Амадин’ (сын Шейха Шамса; один из родов шейхов)
B b	как <i>b</i> в Бог	<i>Beyt</i> ‘Beûm’ (категория езидской устной религиозно-поэтической литературы)
C c	как <i>дж</i> в джунгли	<i>Cibraîl</i> ‘Гавриил’
Ç ç	как <i>ч</i> в чёрный	<i>çilçû</i> букв.: ‘сорок прошли’ (езидский ритуал, совершаемый через сорок дней после рождения ребенка)
Ç ç, Ç’ ç’	непридыхательный аффрикативный <i>ч</i>	<i>çiyayê Meqlûbê</i> ‘гора Маклуб’
D d	как <i>d</i> в дом	<i>Melek Dêrdail</i> ‘Ангел Дардаил’
E e	как <i>a</i> в cat (но короче)	<i>Ezîz Melek Fexredîn</i> ‘Ангел Фахрадин, возлюбленный’
Ê ê	как <i>e</i> в дело	<i>Şêr Memê Reşan</i> ‘Лев Маме Рашан’
F f	как <i>ф</i> в фрукт	<i>def</i> ‘бубен’ (езидский религиозный музыкальный инструмент)
G g	как <i>г</i> в голос	<i>Gavanê Zerza(n)</i> ‘Гаване Зарза(н)’ (род пиров, а также покровитель крупного рогатого скота)
H h	как <i>h</i> в house	<i>Hekkari</i> ‘Хаккари’
I i	the (короче); как <i>e</i> в немцеком machén, как <i>o</i> в молоко	<i>Şah Siwar</i> ‘Шах Суар’ (Священная Сущность в езидизме)
Î î	как <i>и</i> в видно	<i>Şîxadî</i> ‘Шейх Ади’
J j	как <i>ж</i> в жажда	<i>dergehê Rojhelat</i> ‘ворота востока’ (священное место в Лалеше, называемое также <i>Banê Kafê</i> , где зажигается священный огонь)
K k	непридыхательное <i>к</i> , как в кот	<i>Kaniya Sipî</i> ‘Белый Родник’ (священный источник в Лалеше)
K k, K’ k’	придыхательное <i>к</i> , как <i>c</i> в cat, как <i>k</i> в key, kitchen	<i>Qesîda Pîrê Kemal</i> ‘Касыда Пир Камала’

L l	как л в любовь, литургия	<i>Laliş</i> ‘Лалеш’ (священная долина езидов в Иракском Курдистане)
M m	как м в монастырь	<i>Tawûsî Melek</i> ‘Тауси Малак’ (первый ангел, созданный Богом, и повелитель этого мира)
N n	как н в монашество	<i>nanê mirîya</i> ‘пища умершего’ (еда, раздаваемая во имя умершего)
O o	как о в кость	<i>Omerxalî</i> ‘Омархали’ (род пиров и имя основателя этого рода)
P p	непридыхательное п как в папа	<i>Pîra Fat</i> ‘Пира Фат’ (легендарный персонаж в езидизме)
P p, P’ p’	придыхательное п как р в рет	<i>pîr</i> ‘пир’
Q q	гортанное как в арабском ق (qaf)	<i>Qewl</i> ‘каул’ (езидский религиозный гимн)
R r	как r в rise	<i>Pîr Hesin Çinêrî</i> (род пиров)
R r, R̄ r̄	как р в рот	<i>Reş Belek</i> ‘Раш Балак’ (название рукописи)
S s	как с в сода	<i>Sema</i> ‘ (священная езидская церемония и категория религиозной литературы)
Ş ş	как ш в школа	<i>Şêşims</i> ‘Шейх Шамс’
T t	непридыхательное т, как в топтать	<i>Teyarcin</i> ‘Тайар джинн’ (имя одного из семи джиннов)
T t, T’ t’	как t в tea, в немецком Tante	<i>Qewlê Texta</i> Гимн Престолов
U u	похоже на u в немецком kurz	<i>qubkêt Nobedara</i> ‘куполы стражей’ (священное место в Лалеше во имя двух стражей тела Адама)
Û û	как у в буфет	<i>Şêxûbekir</i> ‘Шехубакер’
V v	как в в ветка	<i>Memê Şivan</i> ‘Маме Шеван’ (род пиров, а также имя покровителя мелкого рогатого скота)
W w	как w в wish, wind	<i>Pîr Biwal</i> (род пиров)
X x	как x в холод	<i>Xatûna Fexra</i> (дочь Фахра, род пиров, а также покровительница беременных женщин и детей)
Y y	как й в йог	<i>Sitiya Ês</i> ‘Госпожа Эс’
Z z	как з в золото	<i>Qendîla Êzî</i> ‘лампа Эзида’

В некоторых регионах распространения курманджи представленные ниже звуки произносятся наподобие арабских:

‘E ‘e, e’	как арабское ع (‘ayn)	<i>‘ewir</i> ‘облако’, <i>te ‘ştê</i> ‘завтрак’
H h, H’ h’, Ĥ ĥ	как арабское ح (hā’)	<i>hesin</i> ‘железо’, <i>hirç</i> ‘медведь’
X x, X̄ x̄	как арабское غ (ghayn)	<i>axa</i> ‘ага’, <i>xulam</i> ‘раб’

Все записи религиозных текстов езидов были осуществлены с максимальным приближением к изначальной декламации и без каких-либо грамматических изменений. Различные термины, названия племен, мест, объектов, названия религиозных текстов и т. п., данные в переводах, в этой книге в основном записаны с использованием курдского алфавита на основе латинского шрифта. При записи использовалась система, разработанная Бадерханом в *Bingehên Gramêra Kurdmancî* («Основы грамматики курманджи»).

В ходе изложения езидские термины, названия религиозных текстов и поэтические цитаты выделены курсивом.

Помимо курманджи, в монографии содержатся главы, имеющие дело и с другими языками, а именно: с персидским, арабским и турецким. Для арабского и персидского алфавитов в качестве базовой используется система транслитерации Международного журнала по исследованиям Среднего Востока (IJMES), за исключением кратких гласных *-u-*, *-i-* и дифтонга *-au-* или *-aw-*, которые транслитерируются в этой работе как *-o-*, *-e-* и *-ow-* для персидских имен, терминов и некоторых особенных выражений (например, *Ahl-e Haqq*).

Названия основных населенных пунктов, таких как Мосул и Багдад, даны в общеупотребительной русскоязычной форме. Транслитерация имен собственных была выполнена согласно их написанию на курдском языке (например, *Silêman*).

Изафетная частица *-ê* (м. р.) и *-a* (ж. р.) в курдских именах при переводе опускается в тех случаях, когда имеет место включение конкретного имени, например: Хатуна Фахра (*Xatûna Fexra*), т. е. Хатун, дочь Фахра, или: Шейх Але Шамса (*Sheikh Alê Şemsa*), т. е. Шейх Ал, сын Шамса.

Курдские тексты представлены в исходных вариантах, за исключением некоторых случаев корректуры при письме. Если транскрипция текстов производилась с кириллицы на латиницу, то это делалось, за редким исключением, с максимальной приближенностью к тексту оригинала. Как пример исключения: *da/de*, *ra/re* в этой работе пишутся отдельно, в то время как во многих оригинальных текстах, напечатанных кириллицей в бывшем СССР, они прибавлялись к предыдущему слову; *-î + yê/ya/yên* (*/yêt/yêd*) записаны согласно стандарту записи Бадерхана, а именно: *-î + yê* пишется как *-iyê* (например: *geliyê Lalişê, terbiyê me, Stiya Êsiyê*).

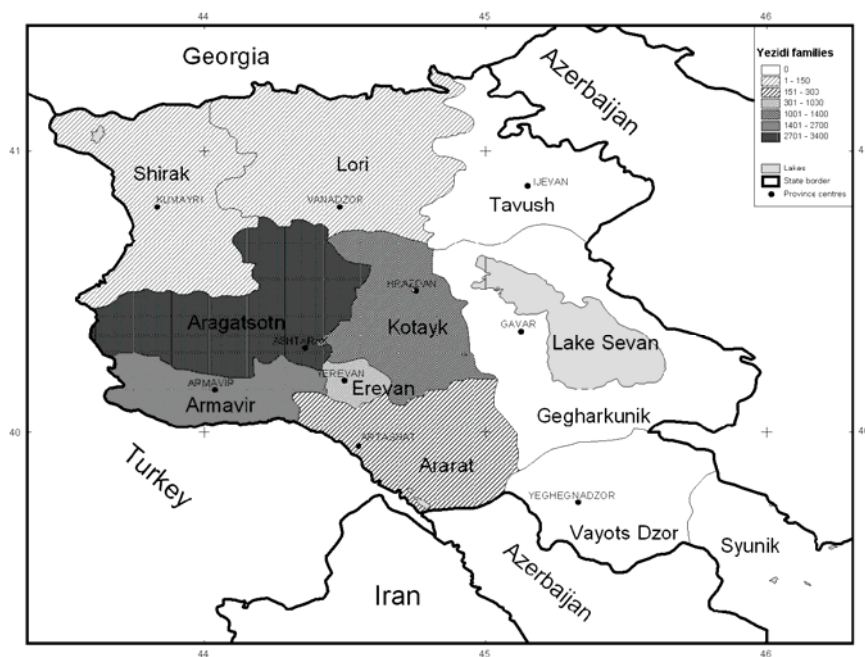
В монографии географические названия, не имеющие в русском языке установленной формы или неизвестные в русскоязычной литературе, были транслитерированы сообразно написанию их на курдском языке. Дабы избежать лишних сложностей, автор не стала транскрибировать географические названия, имеющие установленную русскоязычную форму (например, *Керманиш*). Арабские и персидские имена собственные, термины и географические названия, известные и часто используемые в русскоязычной литературе, в данной работе не транскрибируются. В случае употребления арабского термина в курдскоговорящих религиозных группах чаще всего даются оба варианта — курдский и арабский (например: курд. *mezheb*; араб. *madhhab*).

Названия статей и книг на арабском и персидском языках транскрибируются согласно стандартам научной транскрипции с указанием в скобках их названий на русском языке.

КАРТЫ



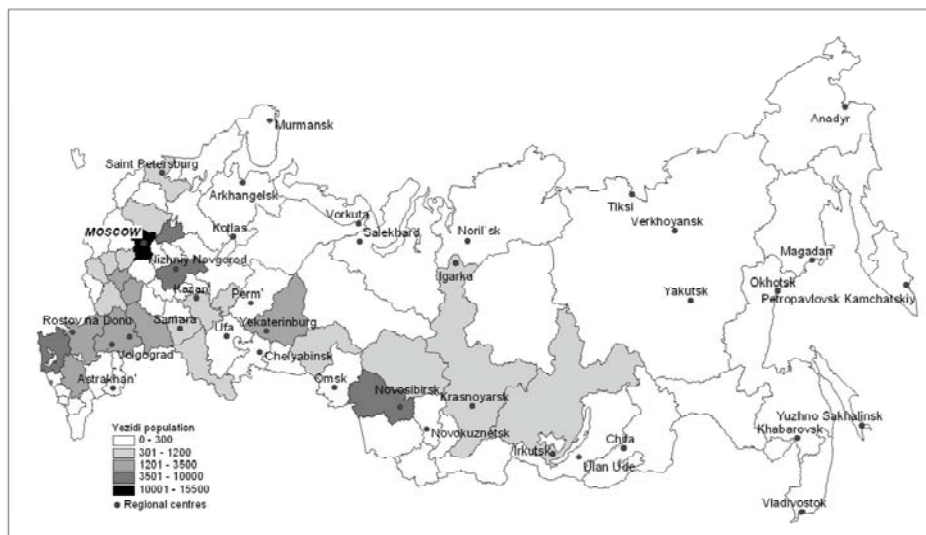
1. Места проживания езидов в Ираке



2. Плотность езидского населения в Армении



3. Места проживания езидов в Армении



4. Места проживания езидов в России

ИНДЕКС РЕЛИГИОЗНО-ПОЭТИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ

В связи с тем, что многие темы, вошедшие в Индекс, встречаются в основном тексте книги, ссылки даются на главные страницы. Все подзаголовки представлены в алфавитном порядке.

Каулы

- Qewlê Afirandina Kinyatê*, также *Qewlê Afirîna Dinyayê* 81, 85, 88, 102, 356, 357, 467, 469
Qewlê Afirîna Dinyayê, см.: *Qewlê Afirandina Kinyatê*
Qewlê Aqûb û Mûsa, см.: *Qewlê Şêx û Aqûb*
Qewlê Asasê 357, 467
Qewlê Aşê Muhbetê 357–358, 467
Qewlê Axiretê1, также *Qewlê Sibêyek ji yêt 'Edewiye*, *Qewlê Nefsê*, и *Qewlê Nefs û Aqil* 78, 358, 388, 467
Qewlê Axiretê2, также *Qewlê Qiyametê* и *Qewlê Tircalî* 410, 468, 479
Qewlê Babekrê Omera, см.: *Qewlê Bav Bekirê Omera*
Qewlê Bav Bekirê Omera, также *Qewlê Babekrê Omera* 73–74, 77, 359, 468, 475–476, 525
Qewlê Baza, см.: *Qewlê Pîr Şeref*
Qewlê Bedir û Mend 78, 359, 468
Qewlê Bedîla Sine't Kamil 360
Qewlê Bedîla Xedara, также *Qewlê Du Şax* 85, 360, 367, 468
Qewlê Behra, см.: *Qewlê Be'ra*
Qewlê Be'ra, также *Qewlê Behra* 360–361, 469, 478, 525
Qewlê Beygoya, также *Qewlê Bêgoya* 361–362, 469
Qewlê Be'za, см.: *Qewlê Pîr Şeref*
Qewlê Bêgoya, см.: *Qewlê Beygoya*
Qewlê Bê û Elif 85, 362, 467, 469
Qewlê Birahîmê kurê Mihemmed 78, 362
Qewlê Birahîm Xelîl, см.: *Qewlê Mîr Birahîm*
Qewlê Bore-borê, см.: *Qewlê Şêxê Hesenê Siltan e*
Qewlê Borêt Feqîra 362, 469
Qewlê Cêma Cimleta, также *Qewlê Civata Cimleta* 45, 363, 469
Qewlê Cîmcimî Siltan, также *Qewlê Cumcimî Sultan* 83, 363, 469
Qewlê Cîrgîn 363
Qewlê Civata Cimleta, см.: *Qewlê Cêma Cimleta*
Qewlê Civatê 364, 470, 521
Qewlê Cumcimî Sultan, см.: *Qewlê Cîmcimî Siltan*
Qewlê Çakê me bi ser de, см.: *Qewlê Çakiya me li ser de*
Qewlê Çakiya me li ser de, также *Qewlê Çakê me bi ser de* 364, 470
Qewlê Çarşema Sor, также *Qewlê Çarşemba Sor*, *Qewlê/Beyta Çarşembûyê* 76, 78, 88, 364, 470, 524
Qewlê Çarşemba Sor, см.: *Qewlê Çarşema Sor*
Qewlê Çarşembûyê, см.: *Qewlê Çarşema Sor*
Qewlê Çî Sibeyeke Tarî ye, также *Qewlê Çî Subeyek ji yêt Tarî ye* 88, 364, 470
Qewlê Çî Subeyek ji yêt Tarî ye, см.: *Qewlê Çî Sibeyeke Tarî ye*
Qewlê Daik û Baba, также *Qewlê Day û Baba* 85, 365, 470
Qewlê Day û Baba, см.: *Qewlê Daik û Baba*
Qewlê Denûn (el-)Misrî 78, 470–471, 525
Qewlê Dewrêşa 365
Qewlê Dewrêş Adem (û Mîr Birahîm) 43, 78, 365–366, 417, 470–471, 525
Qewlê Dewrêş Hebib 366, 471, 525
Qewlê Dewrêş Qatani 43, 361
Qewlê Di 'Emreki Da Mam(e) 262, 366, 471
Qewlê Dilê Min î Bi Kovan e, см.: *Qewlê Kafiya*
Qewlê Dil û Aqil 367
Qewlê Distrême, см.: *Qewlê Mala Bava*
Qewlê Dilerim 163
Qewlê Dota Qadiyê Besrayê, также *Qewlê Dota Qaziyê Besrayê* 367
Qewlê Dota Qaziyê Besrayê, см.: *Qewlê Dota Qadiyê Besrayê*
Qewlê Du Şax, см.: *Qewlê Bedîla Xedara*
Qewlê 'Erd û 'Ezman 28–29, 85, 367–368, 471
Qewlê Erkanê 368
Qewlê 'Ezmer Feqîn 370
Qewlê Êzdid, см.: *Qewlê Êzîd2*
Qewlê Êzdidê Mezin, также *Qewlê Ser Behrê* 368, 471
Qewlê Êzdîne Mîr, также *Qewlê Sê Kasanî Mest im* 78, 368, 399, 471
Qewlê Êzîd1, см.: *Qewlê Mezin*
Qewlê Êzîd2, также *Qewlê Makê*, *Qewlê Êzdid*, и *Qewlê Sema'* 78, 128, 368–370, 374, 379, 458, 472, 524–525

- Qewlê Êzîd û Medehê*, так же *Qewlê ji Sultan Êzîdî Didîm Medehê* 401, 464, 472, 525
Qewlê Firwara Melik Şêx Sin 370, 472
Qewlê Firwara Mûsa, так же *Qewlê Mûsa, Qewlê Nebî Mûsa* 371
Qewlê Firwara Şêx Fexir, см.: *Qewlê Firwarê*
Qewlê Firwarê, так же *Qewlê Firwara Şêx Fexir*, и *Qewlê Melek Fexredîn* 78, 371, 473, 525
Qewlê Ga(y) û Masî 85–86, 371–372
Qewlê Gelyê Marî 372
Qewlê Gêla Çar Ziman, так же *Beyta Gêla Çar Ziman* 372, 473
Qewlê Gêla Şêx Mend 78, 372, 473
Qewlê Hevsarî, см.: *Qewlê Hevsarî*
Qewlê Helacê Mensûr, см.: *Qewlê Hisênî Helac*
Qewlê Hemedê Babê 372
Qewlê Herê Berê Ko Bû 85, 372, 474
Qewlê Heseedê el-Tewrî 373, 474
Qewlê Hesenê Cêlê, см.: *Qewlê Hesenê Çelê*
Qewlê Hesenê Çelê, так же *Qewlê/Beyta Hesenê Cêlê* 373, 474, 524
Qewlê Hevsarî, так же *Qewlê Hevsarî* 153, 373–374, 474
Qewlê Hey Canê, a part of *Qewlê Makê* 128, 374, 472
Qewlê Hey Mal û Mêran, см.: *Qewlê Mal û Mêra*
Qewlê Hezar û Êk Nav, см.: *Qewlê Hezar û Yek Nav*
Qewlê Hezar û Yek Nav 104, 285, 374–375
Qewlê Hindav de Çûme Banî 375, 474
Qewlê Hisênî Helac, так же *Qewlê Husênî Helac*, *Qewlê Husêyînî Helac*, и *Qewlê Helacê Mensûr* 314, 375–376, 464, 474, 524
Qewlê Husênî Helac, см.: *Qewlê Hisênî Helac*
Qewlê Husêyînî Helac, см.: *Qewlê Hisênî Helac*
Qewlê Ilmê Nadir, см.: *Qewlê Nadir*
Qewlê Îmanê, так же *Qewlê Îmane Bi Çi Nişane*, и *Qewlê Nasridîn* 60, 75, 78, 376–377, 474–475, 484
Qewlê Îmane Bi Çi Nişane, см.: *Qewlê Îmanê*
Qewlê ji Sultan Êzîdî Didîm Medehê, см.: *Qewlê Êzîd û Medehê*
Qewlê ji Şamê Têm Meclisê 377, 475
Qewlê Kasa, см.: *Qewlê Mewlê me*
Qewlê Keniya Mara, так же *Qewlê Şixadî Şêxê Sara* 72, 378, 475
Qewlê Koçeka 78, 241, 378, 475, 494, 525
Qewlê Kofa, см.: *Qewlê Kofîya*
Qewlê Kofîya, так же *Qewlê Kofa*, *Qewlê Pîrê Libnana*, и *Qewlê Dilê Min î bi Kovan e* 78, 378–379, 475, 481, 525
Qewlê Law(ik)ê Piran 77, 81, 85–86, 379, 476, 525
Qewlê li ser Tofanê 379, 483
Qewlê Makê, см.: *Qewlê Êzîd2*
Qewlê Mala Abû Bekir, см.: *Qewlê Mela Ebû Bekir*
Qewlê Mala Bava, так же *Qewlê Xoş Malê Bava*, *Qewlê Sincaga*, и *Qewlê Distrême* 379–381, 400, 476, 525
Qewlê Mal û Mêra, так же *Qewlê Hey Mal û Mêran* 381
Qewlê Meha(n), так же *Qewlê Mehên Salê* 43, 78, 381, 470, 476, 525
Qewlê Mehên Salê, см.: *Qewlê Meha(n)*
Qewlê Mela Ebû Bekir, так же *Qewlê Mala Abû Bekir* 382, 476
Qewlê Melek Ferxedin, см.: *Qewlê Firwarê*
Qewlê Melek Salim 383
Qewlê Melek Şêx Sin 382, 477
Qewlê Mersûma Barî 87, 383
Qewlê Mestim ji Qedehê, см.: *Qewlê Şêşims*
Qewlê Mewlê me, так же *Qewlê Kasa* 383, 477
Qewlê Mezin, так же *Qewlê Êzîd* 43, 78, 80, 85, 145, 368–369, 472, 525
Qewlê Mirid(iy)ê 78, 383, 477
Qewlê Miskîn Tajdîn 384–385, 464, 477, 525
Qewlê Miskîno Jaro 384, 477, 525
Qewlê Mişetê 78, 385, 477
Qewlê Miştaqê Sê Bor im 385, 477
Qewlê Mizgîna Mêra, так же *Qewlê Stiya Ês*, и *Qewlê Mizgîniyê* 303, 385, 477
Qewlê Mizgîniya Mêra 385
Qewlê Mîr Birahîm, так же *Qewlê Mîr Bira-hîmê Adem*, и *Qewlê Birahîm Xelîl* 386, 464, 477
Qewlê Mîr Birahîmê Adem, см.: *Qewlê Mîr Birahîm*
Qewlê Muhra Mêra 387
Qewlê Mûsa1, см.: *Qewlê Firwara Mûsa*
Qewlê Mûsa2, см.: *Qewlê Mûsa Pêxember*
Qewlê Mûsa Pêxember, так же *Qewlê Mûsa* 87, 387, 478
Qewlê Mûsa Pêxember û Xidirê Zênde 87, 387
Qewlê Nadir, так же *Qewlê Ilmê Nadir* 388, 478
Qewlê Nasridîn, см.: *Qewlê Îmanê*
Qewlê Nebî Mihemed 388
Qewlê Nebî Mûsa, см.: *Qewlê Firwara Mûsa*
Qewlê Nebî Simayîl, так же *Qewlê Simaîl Pêxember* 400, 478, 526
Qewlê Nefs û Aqil, см.: *Qewlê Axiretê1*
Qewlê Nefsê1, так же *Qewlê Simaîl Pêxember* 388
Qewlê Nefsê2, см.: *Qewlê Axiretê1*
Qewlê Newrozê 88, 388
Qewlê Nuh Pêxember 87, 389

- Qewlê Omerxala*, см.: *Qewlê Omer Xale û Hesin Çinêrî*
Qewlê Omer Xale û Hesin Çinêrî, также *Qewlê Omerxala* 45, 77, 121, 169, 333, 389–390, 478–479, 524
Qewlê Padişa, также *Qewlê Padişayî*, *Qewlê Pedşayî* 81, 155, 266–273, 390–391, 478
Qewlê Padişayî, см.: *Qewlê Padişa*
Qewlê Pedşayî, см.: *Qewlê Padişa*
Qewlê Pişt Perda, см.: *Qewlê Pişt Perde*
Qewlê Pişt Perde, также *Qewlê Pişt Perda* 55–56, 266, 281–286, 391, 460
Qewlê Pîr Dawud 78, 391, 478–479, 526
Qewlê Pîrê Libnana, см.: *Qewlê Kofîya*
Qewlê Pîr Hemedê Boz 87, 392
Qewlê Pîr Mehmedê Kurdî 392
Qewlê Pîr Reşê Heyran, также *Qewlê Pîr Reşîdê Heyran* 392, 478
Qewlê Pîr Reşîdê Heyran, см.: *Qewlê Pîr Reşê Heyran*
Qewlê Pîr Sinî Berî, см.: *Qewlê Sinî Behrî*
Qewlê Pîr Şeref, также *Qewlê Baza*, и *Beyta Baza/Be'za* 392–393, 478–479, 526
Qewlê Qazî Esker 393
Qewlê Qazî Şîro 394
Qewlê Qedilbilban 394, 479
Qewlê Qendîla, также *Qewlê Zênare* 394–395, 479, 526
Qewlê Qere Firqan, также *Qewlê Qerefirqan* 75, 84–86, 313, 395, 474, 479
Qewlê Qerefirqan, см.: *Qewlê Qere Firqan*
Qewlê Qiyametê, см.: *Qewlê Axiretê2*
Qewlê Rabi'e il-'Edewiye, также *Qewlê Rebî el-'Edewiye*, и *Beyta/ Qesîda Rebîyê* 396–397, 479
Qewlê Rebî el-'Edewiye, см.: *Qewlê Rabi'e il-'Edewiye*
Qewlê Rima Rastiyê, см.: *Qewlê Şûrê Rastiyê*
Qewlê Rojekê Ez Sefer bûm 397, 480, 526
Qewlê Sema', см.: *Qewlê Êzîd2*
Qewlê Sera Mergê, также *Qewlê Seremergê* 80, 85, 87, 144, 321, 397–399, 473, 480, 526
Qewlê Ser Behrê, см.: *Qewlê Êzdîdê Mezin*
Qewlê Seremergê, см.: *Qewlê Sera Mergê*
Qewlê Sê Kasanî Mest im, см.: *Qewlê Êzdîne Mîr*
Qewlê Sibêyek ji yêr 'Edewiye, см.: *Qewlê Axiretê1*
Qewlê Silav Silavêr Cebêra 399, 480
Qewlê Silavêr Melekê Kerîm, см.: *Qewlê Silavêr Melkê Kerîm*
Qewlê Silavêr Melik Fexredîn 399, 480
Qewlê Silavêr Melkê Kerîm, также *Qewlê Silavêr Melekê Kerîm* 399, 480
Qewlê Silav û Sed Silav, также *Qewlê Şêxisin û Şêx Fexir* 78, 400, 480
Qewlê Simail Pêxember, см.: *Qewlê Nebî Simayîl*
Qewlê Sincaqa, см.: *Qewlê Mala Bava*
Qewlê Sindruk 400
Qewlê Sinî Behrî, также *Qewlê Pîr Sinî Behrî/Berî* 71, 480, 524
Qewlê Sura 88, 401, 481
Qewlê Şeqe Serî, также *Qewlê Şeqeserî* 85, 401, 481
Qewlê Şeqeserî, см.: *Qewlê Şeqe Serî*
Qewlê Şerfedîn 147, 402, 481, 526
Qewlê Şêşims, также *Qewlê Mestim ji Qedehe* 43, 78, 85, 295, 305, 383, 403–404, 481, 526
Qewlê Şêşimsê Tewrêzî 404
Qewlê Şêxadî û Mera 78, 84–85, 402, 481
Qewlê Şêx 'Ereb-begî 'Intûzî, также *Qewlê Şêx 'Erebegî 'Entûşî* 404, 482
Qewlê Şêx 'Erebegî 'Entûşî, см.: *Qewlê Şêx 'Ereb-begî 'Intûzî*
Qewlê Şêxê Hesenî Siltan e, см.: *Qewlê Şêxê Hesenê Siltan e*
Qewlê Şêxê Hesenê Siltan e, также *Qewlê Bore-borê*, *Qewlê Şêxê Hesenî Siltan e* 43, 85, 145, 362, 404–405, 481–482, 524, 526
Qewlê Şêxê Sirî 406
Qewlê Şêx Fexrê Zergûn, также *Qewlê Şêx-fexrê Zergûn* 406, 482
Qewlê Şêx Hadî 406
Qewlê Şêxisin û Şêx Fexir, см.: *Qewlê Silav û Sed Silav*
Qewlê Şêx Isn 374, 403
(Qewlê) Şêx Isn û Bedro 374
Qewlê Şêx Mend û Gêla, см.: *Beyta Şêx Mend û Gêla*
Qewlê Şêx Mend û Şêx Reş 406
Qewlê Şêx Silêr 406
Qewlê Şêx û Aqûb, также *Qewlê Aqûb û Mûsa* 40, 310, 406–407, 482
Qewlê Şêxûbekir 78, 85, 101, 407–408, 482, 526
Qewlê Şîrûra 409, 481
Qewlê Şîrê Rastiyê, см.: *Qewlê Şûrê Rastiyê*
Qewlê Şîxadî Şêxê Şara, см.: *Qewlê Keniya Mara*
Qewlê Şûrê Rastiyê, также *Qewlê Şîrê Rastiyê*, и *Qewlê Rima Rastiyê* 409, 482
Qewlê Tawûsî Melek, также *Du'a Tawûsî Melek*, и *Qesîda Tawûsî Melek* 83, 409–410, 441, 457, 482, 526–527
Qewlê Texta 78, 136, 411, 483
Qewlê Tircalî, см.: *Qewlê Axiretê2*
Qewlê Üsivê Nebîya 411
Qewlê Xafilê Bênasîn 411, 483
Qewlê Xan Qubad 88, 412, 483
Qewlê Xerqe(y) 412, 483
Qewlê Xewrê 412, 483

Qewlê Xilmetê 412, 483
Qewlê Xoş Malê Bava, см.: *Qewlê Mala Bava*
Qewlê Xudanê Malê, также *Qewlê Xwedanan*,
 и *Du'a Xudanê Malê* 78, 412–413, 474,
 482, 484, 524, 526
Qewlê Xwedanan, см.: *Qewlê Xudanê Malê*
Qewlê Yazîd îbn Mavî 413

Qewlê Zebûnî Meksûr 9, 40, 75, 85, 100, 109–
 110, 117–118, 165–166, 168, 193–201,
 212, 221, 266, 269, 273–281, 413–414,
 467, 469, 474, 484, 524
Qewlê Zerdestî 88, 414
Qewlê Zênare, см.: *Qewlê Qendila*

Бейты

Beyta Baza, см.: *Qewlê Pîr Şeref*
Beyta Be'za, см.: *Qewlê Pîr Şeref*
Beyta Beharê 415
Beyta Bilbila 415–416
Beyta Bilbil Miskîno 416
Beyta Cindî 76, 89, 416–417, 475, 525–526
Beyta Çarşembîyê, см.: *Qewlê Çarşema Sor*
Beyta Çarşemê, см.: *Qewlê Çarşema Sor*
Beyta Dewrêş Adem, см.: *Qewlê Derwêş Adem*
Beyta Dinê 417, 526
(Beyta) Dîrozga Şê(x)şims 76, 79, 82, 266,
 295–320, 417, 527
Beyta 'Elî Şêrê Xwedê 418
Beyta Êvarê, также *Beyta Hêvarî* 89, 419
Beyta Eyûb Pêxember, см.: *Beyta Eyûbê Kir-*
maxwarî
Beyta Eyûbê Kirmaxwarî, также *Beyta Eyûb*
Pêxember 418
Beyta Feqîrê Teyra 43, 418
Beyta Hesenê Cêlê, см.: *Qewlê Hesenê Cêlê*
Beyta Hêvarî, см.: *Beyta Êvarê*
Beyta Gêla Çar Ziman, см.: *Qewlê Gêla Çar*
Ziman
Beyta Gilaviyê 145, 418
Beyta Hesenê Cêlê, см.: *Qewlê Hesenê Cêlê*
Beyta Heyî Malê 55, 216, 282, 286–288, 418–
 419, 460
Beyta Îbrahîmê Bira 419
Beyta Kemkemir 419
Beyta Lavijê Pîrê 460, 526
Beyta Mêzinê 419
Beyta Mihemed û Şe'rê 419
Beyta Mirîna Nevîê Ometê, см.: *Beyta Neviyê*
Ometê
Beyta Mirinê 420

Beyta Miskîn 420
Beyta Mîr Mihê 420, 466, 523, 526
Beyta Mûsa Pêxember 420
Beyta Nesîheta, также *Beyta Nesîhetê* 75, 421,
 526
Beyta Neviyê Ometê, также *Beyta Mirîna*
Nevîê Ometê 422
Beyta Nisra 422
Beyta Pîrê Libnana, см.: *Qewlê Kofa*
Beyta Pîr Mendî Gor 422
Beyta Rebiyê, см.: *Qewlê Rabi'e il- 'Edewiye*
Beyta Serafiya Hindiya 423
Beyta Sêwana Kesik 423, 526
Beyta Sibê, также *Beyta Şêşims*, и *Beyta Têştâ*
 43, 76, 89, 145, 155, 166, 184, 222, 266,
 288–295, 423–424
Beyta Silêman Pêxember û Bûm, также *Beyta*
Silêyman Pêxember, *Bilbilê û Bêlqîzê* 424
Beyta Silêman Pîrê Esmaleka 424
Beyta Silêyman Pêxember, *Bilbilê û Bêlqîzê*,
 см.: *Beyta Silêman Pêxember û Bûm*
Beyta Şe'rê 425
Beyta Şêşims, см.: *Beyta Sibê*
Beyta Şêwra 425
Beyta Şêxalê Şemsa 43, 145, 426
Beyta Şêxê Sen'an 425, 466
Beyta Şêx Hadî, см.: *Beyta Şîxadî*
Beyta Şêxisin 425
Beyta Şêx Mend û Gêla, также *Qewlê Şêx*
Mend û Gêla 426
Beyta Şêx û Pîra 426
Beyta Şîxadî, также *Beyta Şêx Hadî* 425
Beyta Têştâ, см.: *Beyta Sibê*
Beyta Xerîbo, см.: *Xerîbo*

Молитвы

Dîroza Oxirê, см.: *Du'a Oxirê*
Dîroze, см.: *Dîrozge*
Dîrozga Şêşims 73, 82, 165, 266, 295–320,
 417, 523, 527
Dîrozge, также *Dîroze* 43, 70, 91, 146, 165,
 226, 445

Droza Nav Rojê, см.: *Du'a(ya) Nîvro*
Droza Rojîhilatê, см.: *Du'a Rojîhilatê*
Droza Razanê, см.: *Du'a Razanê*
Du'a Bawiriyê, см.: *Qewlê 'İlmê Nadîr*
Du'a Biskê 145, 427, 428
Du'a bona Xwedê 90, 428

- Du'a Çevşüştinê* 266, 326, 428
Du'a Dewrêşê 'Erd, так же *Du'ayê Dewrêşê 'Erd*, и *Du'a Tesmîlî 'Erd* 91, 266, 324–325, 428, 441
Du'a Dûpişkê, так же *Du'aya Dûpişk û Mar* 91, 428–429
Du'aya Dûpişk û Mar, см.: *Du'a Dûpişkê*
Du'a Êşa Mekanî Jinê 91, 429
Du'a Êvarê, так же *Du'aya Hêvarî* 91, 429–430
Du'a Êzdiyatiyê 91, 430
Du'a Fecrê, так же *Du'aya Şebeqê* и *Du'aya Berê Sibê* 430–431
Du'a Gêrgêratkê 431
Du'a Heqîqetê 431
Du'a Heyvê, так же *Du'a Hîvê* 43, 76, 266, 326, 431
Du'aya Hêvarî, см.: *Du'a Êvarê*
Du'a Hîvê, см.: *Du'a Heyvê*
Du'a Îmanê, см.: *Qewlê Îmanê*
Du'a Kêma Heyvê 76, 91, 432
Du'a(ya) li Ser Giyanê Mirî 432
Du'a Mehrê, так же *Dua Me'r birînê*, и *Diroza Zewacê* 432–433
Du'a Me'rîfetê 433
Du'a Mirazê 433
Du'a Mirîdiyê 76, 91, 433
Du'a Mirîşûştinê 43, 433
Du'a Morkirinê 433
Du'a Nezerê 434
Du'a Newqandîna Mîzê 434
Du'a(ya) Nîvro, так же *Droza Nav Rojê* 435
Du'a(ya) Oxirê, так же *Diroza Oxirê* 91, 435–436
Du'a Piştgirêdanê, так же *Qewlê Piştgirêdanê*, и *Droza Pistgirêdanê* 436
Du'a Pîraniyê 91, 436
Du'a Razanê, так же *Droza Razanê* 436–437
Du'a Rojhilatê, так же *Droza Rojhilate* 437, 443
Du'a Sebrê 437
Du'a Serêşê 145, 437
Du'a Sibê, так же *Du'aya Sipêdeyî*, и *Du'aya Sibeykê* 76, 91, 166, 266, 288–295, 423–424, 437–439
Du'a Sifrê, так же *Terqînê ser textê* 90–91, 145, 439–440, 527
Du'a Stêra Demilqapê 440
Du'a Şebeqê, см.: *Du'a Fecrê*
Du'a Şerîe'tê 440
Du'a Şêxîtiyê 440
Du'a Tawûsî Melek1, см.: *Qewlê Tawûsî Melek*
Du'a Tawûsî Melek2 441
Du'a Temametiya Şîxadî 441
Du'a Tesmîlî 'Erd, см.: *Du'a Dewrêşê 'Erd*
Du'a Tîfaqê 441
Du'a Tokê 76, 441
Du'a Xerqe 91, 442
Du'a Xêrê 442
Du'a Xudanê Malê, см.: *Qewlê Xudanê Malê*
Du'a Ziyaretbûnê 91, 442
Du'aya Berê Sibê, см.: *Du'a Fecrê*
Du'aya Sibeykê, см.: *Du'a Sibê*
Du'aya Şebeqê, см.: *Du'a Fecrê*
Du'ayê Dewrêşê 'Erd, см.: *Du'a Dewrêşê 'Erd*
Telqîn, см.: *Terqîn*
Terqîn, так же *Telqîn*, *Telqîn û Asîn*, и *Terqîn û Nasîn* 43, 54, 90, 92, 142, 163, 439, 440, 448–449, 522, 527
Terqîna 'Ferzê Biratiyê' 444
Terqînê ser textê, см.: *Du'aya Sifrê (Zadî)*
Şe'detiya Dîn, см.: *Şehda Dînî*
Şe'detiya Dînê Êzdiya, см.: *Şehda Dînî*
Şehda Dînî, так же *Şe'detiya Dînê Êzdiya*, и *Şe'detiya Dîn* 203–212, 321–324, 446–448

Qesîde

- Qesîda Adiya Şêxê Min e* 453
Qesîda Alûbekir 450
Qesîda Amadîn 453
Qesîda Ena Wehdî 458, 459
Qesîda Êk Siwar 450
Qesîda Çendî Govende 458–459
Qesîda Çopan 457–459
Qesîda Hacyal(î) 450
Qesîda Hecî 'Elî 450
Qesîda Hesin Meman 451
Qesîda Hesnaleka 76, 451
Qesîda Îsibiya, так же *Qesîda Îsibiya* 451
Qesîda Îsibiya, см.: *Qesîda Îsibiya*
Qesîda Kema kelemtu bi'l-tilu' 458–459
Qesîda Kes netê 457
Qesîda Mehmed Reşan 451
Qesîda Mehmedî Reben 451
Qesîda Memê Şivan 451
Qesîda Nadîmî 457
Qesîda Nasirdîn 453
Qesîda Pîrê Cerwa 451
Qesîda Pîrê Kemal 155, 266, 327–328, 452
Qesîda Pîr Mehemed — Pîr Afat — Xetî Pîsî 452
Qesîda Qedîbilban 452
Qesîda Rebiyê, см.: *Qewlê Rabi'e il-'Edewiye*

Qesîda Şefa Weqtî 458–459
Qesîda Sibhan e ji te Melkê Ekber 457, 459
Qesîda Sicadîn 76, 453
Qesîda Sinî Behrî 452
Qesîda Şerfedîn 453–454
Qesîda Şêşims û Melik Fexredîn 454
Qesîda Şêşimsê Tewrêzî 454
Qesîda Şêx 'Adî 454–455, 527
Qesîda Şêx Alê Şemsa 455
Qesîda Şêx Babik 76, 266, 328, 455

Qesîda Şêx Cencer, также *Qesîda Şêx Cêncer* 87, 455
Qesîda Şêx 'Ebdîl Qadîr 455
Qesîda Şêx Mend 455
Qesîda Şêx Sin 455–456
Qesîda Şêxûbekir 456
Qesîda Tawûsî Melek, см.: *Qewlê Tawisî Melek*
Qesîda Xatûna Fexra 76, 456

Sema'

Sema'ya Bilînd 458, 521
Sema'ya Maka Êz(i) 458, 521
Sema'ya Makê, см.: *Sema'ya Maka Êz(i)*
Sema'ya Merkeba, также *Sema' Mirîya* 146, 458, 521
Sema' Mirîya, см.: *Sema'ya Merkeba*

Sema'ya Qanûnî 458, 521
Sema'ya Şerfedîn û Şêx Hesên 146, 459, 521
Sema'ya Şêşims, также *Sema'ya Şêx Şems* 146, 459, 521
Sema'ya Şêx Şems, см.: *Sema'ya Şêşims*
Sema'ya Zerza(vî) 459, 521

Другие тексты

Lavîj, также *Lavîjok* 70, 93, 355, 460
Lavîjok, см.: *Lavîj*
Payîzok 93, 259, 355, 461
Pîşt Perde 55, 56, 70, 93, 266, 281–286, 391, 460, 521, 527

Robarîn 70, 93, 259, 355, 462
Xerîbo 55, 70, 78, 355, 462, 524
Xizêmok 70, 93, 105, 282, 355, 419, 460–461, 521

ОБ АВТОРЕ

Ханна Омархали (р. 15 марта 1981 г., Армения), иранист, курдовед и религиовед, ведущий специалист в области езидизма и религиозных меньшинств на Востоке. Доктор философских наук, кандидат философских наук, профессор Института иранских исследований Свободного университета Берлина¹. Она закончила бакалавриат и магистратуру на кафедре иранской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета. В 2006 г. на кафедре религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета Ханне Омархали была присуждена ученая степень кандидата философских наук. В июле 2017 г. она защитила хабилизацию (нем. *Habilitation*) и получила в Гёттингенском университете имени Георга Августа ученую степень доктора наук в области иранских исследований.

В Гёттинген она приехала по приглашению профессора доктора Ф. Крайенбрёка для участия в проекте о езидах немецкого научно-исследовательского сообщества (DFG) и с 2006 по 2019 г. работала научным сотрудником в Институте иранских исследований в Гёттингене (*Georg-August-Universität Göttingen*). С 2019 г. она работает в Институте иранских исследований Свободного университета Берлина (*Freie Universität Berlin*).

Ханна Омархали была докладчиком на международных научных конференциях в России, Польше, Иракском Курдистане, Германии, Великобритании, Франции, Норвегии и в других странах. В 2009 г. она выступала консультантом Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции РФ, работавшего над заключением относительно возможности первой в мире официальной регистрации религиозной организации езидов. Ее основное исследование охватывает езидизм, религиозные меньшинства в Курдистане, а также устные традиции на Ближнем Востоке. Многие из её публикаций имеются в онлайн-доступе на сайте: <https://fu-berlin.academia.edu/KhannaOmarkhali>. Список её научных публикаций на нескольких языках включает 100 наименований, в том числе такие книги, как, например:

OMARKHALI, Kh. and KREYENBROEK, Ph. (special eds.), *Oral Tradition among Religious Communities in the Iranian-Speaking World* (Устные традиции среди религиозных общин в ираноязычном мире), Special issue of *Oral Tradition*, vol. 35, Number 2, Harvard University, Cambridge, 2022, p. 183–468. E-ISSN 1542-4308. [Электронный ресурс] // URL: <https://journal.oraltradition.org/issues/35ii/volume-35-issue-2/> (дата обращения: 24.06.2023).

OMARKHALI, Kh. and KREYENBROEK, Ph. (eds.), *Yezidism: Between Continuity and Transformation* (Езидизм: Между непрерывностью и трансформацией), Series: IRANICA, vol. 29, Harrassowitz, Wiesbaden, 2021.

¹ [Электронный ресурс] // URL: <https://www.geschkult.fu-berlin.de/e/iranistik/mitarbeiter/wimis/usoyan/index.html> (дата обращения: 21.12.2021).

- OMARKHALI, Kh., *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written. Categories, Transmission, Scripturalisation and Canonisation of the Yezidi Oral Religious Texts*, Series: Studies in Oriental Religions, vol. 72, Harrassowitz, Wiesbaden, 2017, X, 625 p. («Езидская Религиозная Текстуальная Традиция: Из Устной в Письменную. Категории, Трансмиссия, Скриптуализация и Канонизация Езидских Устных Религиозных Текстов»). Эта книга основана на её докторской диссертации (хабилитации), посвящена езидским религиозным текстам и включает также компакт-диск с мелодиями гимнов).
- OMARKHALI, Kh. and KREYENBROEK, Ph. (guest eds.), *Yezidism and Yezidi Studies in the Early 21st Century*, special issue of Kurdish Studies 4(2), Transnational Press London, London, 2016. («Езидизм и езидские исследования в 21-м веке». Этот специальный выпуск журнала под совместной редакцией Ханны Омархали и Филипа Крайенбрёка посвящен изменениям езидизма после начала геноцида 2014 г.)
- OMARKHALI, Kh. (ed.), *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*, Series: Studies in Oriental Religions, vol. 68, Harrassowitz, Wiesbaden, 2014. («Религиозные Меньшинства в Курдистане: за Пределами Мейнстрима». В этой книге, изданной под редакцией Омархали, более 430 страниц, она охватывает исследования о езидах, алевитах, ахл-е хакк, суфийских братствах и др.)
- OMARKHALI, Kh., *Kurdish Reader: Modern Literature and Oral Texts in Kurmanji. With Kurdish-English Glossaries and Grammatical Sketch*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2011, XIV, 282 p.
- KREYENBROEK, Ph.G. in collaboration with Z. KARTAL, Kh. OMARKHALI, and Kh.J. RASHOW, *Yezidism in Europe: Different Generations Speak about their Religion*. Göttinger Orientforschungen III, Reihe: Iranica, Neue Folge 5, Harrassowitz, Wiesbaden, 2009, 246 p. («Езидизм в Европе: Разные Поколения Говорят о своей Религии». Эта книга — результат совместного проекта ведущих специалистов в области езидизма.)

СОДЕРЖАНИЕ

ВЫРАЖЕНИЕ ПРИЗНАТЕЛЬНОСТИ.	7
ВВЕДЕНИЕ.	9

ЧАСТЬ I

Глава I. ЕЗИДСКИЕ ПИСЬМЕННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕКСТЫ: СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ, СОБРАНИЯ РУКОПИСЕЙ И МАНУСКРИПТЫ	26
1. Неподлинные письменные священные тексты езидов: <i>Jilwa</i> и <i>Mashafā Raš</i>	30
1.1. История обнаружения, публикации и изучения двух священных книг	30
1.2. Авторство, дата составления и подлинность езидских священных книг	35
1.3. Содержание <i>Jilwa</i> и <i>Mashafā Raš</i>	39
2. Рукописные собрания, священные рукописи и катехизис	41
2.1. Рукописные собрания езидов	41
2.2. Езидский катехизис	42
2.3. Священные рукописи — <i>mişûr</i>	44
3. Манускрипты заклинаний и магические чаши.	53
3.1. Рукописи заклинаний: <i>Meşûp</i> Раш Балак.	53
3.2. Чаши для заклинаний — <i>tas</i>	56
Глава II. ЕЗИДСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ УСТНЫЕ ПОЭТИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ: ОБЩИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ И РАЗЛИЧНЫЕ КАТЕГОРИИ.	62
1. Устные поэтические тексты религии езидов: общие характеристики	65
1.1. История изучения	65
1.2. Общие характеристики.	69
2. Различные категории устной религиозно-поэтической литературы езидов	82
2.1. <i>Kaṭl</i> (<i>Qewl</i>)	83
2.2. <i>Beṭm</i> (<i>Beyt</i>)	89
2.3. <i>Kasîda</i> (<i>Qesîde</i>)	89
2.4. Молитва: <i>Du'a</i> и <i>Dîroz(ge)</i>	90
2.5. <i>Pîşt Perde</i> и другие категории.	93
Глава III. АСПЕКТЫ ЕЗИДСКОЙ МИФОЛОГИИ: ТРАДИЦИЯ <i>Şîrok</i>	96
1. Космологические и космогонические мифы езидов	99
1.1. «Ортодоксальный» миф о Творении согласно езидским гимнам	100
1.2. Езидская концепция <i>axis mundi</i> и модель космоса	103
1.3. Превращение хаоса в космос	107
2. Езидские мифы о происхождении человека	112
2.1. Отказ земли придать форму телу Адама и воспринять его образ	112
2.2. «Конь на волне воды»: демонические существа.	115
2.3. Отказ души войти в тело Адама	116

Глава IV. ОБУЧАЮЩИЕ И УЧЕНИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ: ПОДГОТОВКА СПЕЦИАЛИСТА В ОБЛАСТИ УСТНОЙ ЕЗИДСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ И ЕЁ ИСПОЛНЕНИЯ	120
1. Обучение мастера устной езидской религиозной традиции	123
1.1. Роль семьи	126
1.2. Роль <i>oda (ode)</i> и собраний в связи с религиозными мероприятиями	129
1.3. Учитель и ученик: роль религиозного наставника	130
1.4. «Какого уровня ты достиг?»: иерархия религиозного знания	136
1.5. Кавалы (<i>Qewal</i>) как «профессиональные декламаторы»	137
1.6. Роль женщины в передаче религиозного знания	141
2. Исполнение, аудитория и традиционные способы декламации	143
2.1. Способы исполнения	144
2.2. Исполнение (performance)	148
2.3. Декламатор религиозных текстов и его аудитория	151
2.4. Непрерывная декламация и «добавочный стиль»	154
Глава V. О ЗАПОМИНАНИИ И ПЕРЕДАЧЕ УСТНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ЕЗИДСКИХ ТЕКСТОВ: К ВОПРОСУ О ВАРИАЦИЯХ, ИЗМЕНЕНИИ И СТАБИЛЬНОСТИ	158
1. Способы запоминания	160
1.1. Методы запоминания	160
1.2. Некоторые замечания по поводу понятия «текст»: «фиксированный» и «подлинный»	163
2. Вариация, изменение и стабильность	167
2.1. Сравнительное изучение вариантов поэтических текстов	169
2.2. Различия между вариантами религиозно-поэтических текстов	219
Глава VI. ТЕНДЕНЦИЯ К СКРИПТУАЛИЗАЦИИ ДРЕВНЕЙ УСТНОЙ ТРАДИЦИИ И ДИСКУССИИ И СООБРАЖЕНИЯ О СОЗДАНИИ КАНОНА	228
1. Скриптуализация устных езидских священных текстов	231
1.1. От устной к письменной и технологически опосредованной традиции	232
1.2. Влияние скриптуализации на устную езидскую религиозную традицию	239
2. Изменения в статусе религиозного авторитета	246
3. Дискурс общины по поводу письменного канона	250
3.1. Езидский дискурс по поводу канона	253
3.2. Вопросы, связанные с созданием канона	258
Эккурс I. ОБРАЗЦЫ УСТНЫХ ЕЗИДСКИХ РЕЛИГИОЗНО-ПОЭТИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ	266
1. Гимн Господу — <i>Qewlê Padişa</i>	267
2. Гимн Слабого и Разбитого — <i>Qewlê Zebûnî Meksûr</i>	273
3. Гимн За Завесой — <i>Qewlê Pişt Perde</i>	281
4. <i>Beîm</i> О Дом — <i>Beyta Heyî Malê</i>	286
5. <i>Beîm</i> Шейха Шамса, или <i>Beîm</i> Утра — <i>Beyta Şêşims</i> , или <i>Beyta Sibê</i>	288
6. <i>Derrozga</i> Шейха Шамса — <i>Dirozga Şêxşims</i>	295
7. Свидетельство Веры — <i>Şehdetiya Dîn</i>	321
Вариант I.	321
Вариант II	323
8. Молитва к Дервишу Земли — <i>Du'ayê Dewrêşê 'Erd</i>	324
Вариант I.	325
Вариант II	325
9. Молитва на Омовение Лица — <i>Du'a Çevşuştinê</i>	326

10. Молитва Луны — <i>Du‘a Hîvê</i>	326
11. Молитва Тауси Малака — <i>Du‘aya Tawûsî Melek</i>	326
12. <i>Касыда</i> Пир Камала — <i>Qesîda Pirê Kemal</i>	327
Вариант I.	327
Вариант II	328
13. <i>Касыда</i> Шейха Бабека — <i>Qesîda Şêx Babik</i>	328
Экскурс II. ПРИМЕР ЕЗИДСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ РУКОПИСИ	329
1. <i>Мешур</i> Пйр Хатйба Песй ибн Пйр Бут̄ара: арабский текст и русский перевод	329
1.1. Начало рукописи	330
1.2. Список сорока Шейха ‘Ади б. Мус̄афйра	331
1.3. Список сорока Шейха Хасана	333
1.4. «Свидетели» <i>Мешура</i> и податной лист	334
1.5. <i>Касыда</i> Шейха ‘Адй	336
1.6. Лист с печатями	339
1.7. Родословная Пйра Хасана	339
2. <i>Мешур</i> Пйр Хатйба Песй ибн Пйр Бут̄ара: текст оригинала.	341
Экскурс III. СРАВНЕНИЕ НЕКОТОРЫХ МИФОВ	348
1. Сравнение мифа, записанного в различных местных традициях, в диахроническом разрезе	348
2. Сравнение мифа, рассказанного одним и тем же экспертом	351
ЧАСТЬ 2	
ВВЕДЕНИЕ.	354
СПИСОК УСТНЫХ ЕЗИДСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕКСТОВ	356
Поэзия	356
<i>Qewl</i>	356
<i>Beyt</i>	415
<i>Du‘a</i>	427
<i>Qesîde</i>	450
<i>Sema‘</i>	458
<i>Lavij</i>	460
<i>Xizêmok</i>	460
<i>Payîzok</i>	461
<i>Robarîn</i>	462
<i>Xerîbo</i>	462
Проза	463
<i>Mishabet</i>	463
<i>Çîrok û Çîvanok</i>	464
<i>Dastan</i>	466
ОБЗОР ГИМНОВ (<i>QEWL</i>), ИХ СТАТУС, ИСПОЛНЕНИЕ, ПРЕДПОЛАГАЕМОЕ АВТОРСТВО И МЕЛОДИЯ	467
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ	485
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	488
БИБЛИОГРАФИЯ	497
СОКРАЩЕНИЯ.	509
СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ	510
СПИСОК ПЛЕМЕН И РОДОВ ЕЗИДОВ	515
1. Езидские роды и племена	515
1.1. Шейхи (<i>Şêxanî</i>)	515

1.2. Пирьы (<i>Pîranî</i>)	516
1.3. Миряне — <i>Мриды</i> (<i>Mirîdxane</i>)	517
2. Племена и названия родов езидов на территории Ирака.	518
2.1. Шенгал	518
2.2. Шейхан	518
СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ	519
СОДЕРЖАНИЕ КОМПАКТ-ДИСКА	523
ЗАМЕТКИ К ТРАНСКРИПЦИИ.	528
КАРТЫ.	531
ИНДЕКС РЕЛИГИОЗНО-ПОЭТИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ	533
ОБ АВТОРЕ	539

Макет подготовлен издательством
«Петербургское Востоковедение»

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я № 2
e-mail: pvcentre@mail.ru; *web-site:* http://www.pvost.org

Главный редактор — *О. И. Трофимова*
Литературный редактор — *Т. Г. Бугакова*
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*
Корректор — *Т. Г. Бугакова*
Дизайн обложки — *И. Т. Картвелишвили*

Подписано в печать 04.09.2023. Формат 70×100 ¹/₁₆
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Объем 34 печ. л. Заказ № 000

PRINTED IN RUSSIA

Отпечатано в типографии ООО «Литография Принт»
191119, Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8, офис 14
web-site: www.litobook.ru
e-mail: info@litobook.ru