

DOI: 10.31696/S086919080034752-4

ЕЗИДЫ И ТУРЕЦКАЯ ПРОЗА: ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫЙ СИМВОЛИЗМ
В РОМАНЕ «НЕПОКОЙ» ЗЮЛЬФЮ ЛИВАНЕЛИ

© 2025

Д.В. ЖИГУЛЬСКАЯ^а, А.Ю. КУДРЯВЦЕВА^б^а – РГГУ, Москва, Россия

ORCID: 0000-0003-3163-4308; dvzhigulskaia@gmail.com

^б – МАЭ РАН, Санкт-Петербург, Россия

ORCID: 0000-0001-6375-7033; akudr@kunstkamera.ru

Резюме: Статья посвящена репрезентации езидизма в турецкой художественной литературе XX–XXI вв. Езидизм – древнейшая ближневосточная религия, последователи которой заселяли горные пограничья современных Турции, Сирии и Ирака, а их культура и язык самым тесным образом связаны с курдским этносом. В настоящее время численность езидов в мире составляет порядка одного миллиона человек.

Учение езидов сохраняет закрытый характер, а религиозная традиция передается преимущественно в устной форме. Езидизм объединил элементы иудаизма, зороастризма, ислама (прежде всего в его суфийской форме), а также древнеиранских и иранских культов. Его последователи верят в существование Бога и семи ангелов, главным из которых является Ангел-Павлин. Езиды никогда не упоминают имена, обозначающие «злого духа», поскольку это было бы равносильно признанию зла как самостоятельной сущности. По этой причине представители других религий считали езидов «поклонниками дьявола», отождествляя Ангела-Павлина с падшим ангелом в иудо-христианской и джинном в исламской традиции.

Эти обвинения определили многовековую политику притеснения и дискриминации, попыток ассимиляции езидов со стороны доминирующего большинства. Отголоски этих представлений слышны и по сей день.

Статья разработана в рамках методологии этнографического литературоведения, трактующего художественные тексты как уникальный тип этнографического источника. Такой подход позволяет изучать литературные произведения через призму исторической антропологии, акцентируя внимание на реконструкции социокультурных практик, мировоззренческих моделей и повседневного опыта эпохи.

На примере произведений Рефика Халида Карая, Муратхана Мунгана и Зюльфю Ливанели выявляется специфика деконструкции стереотипов о езидах, исторически подвергавшихся гонениям. Особое внимание уделяется многоуровневой структуре, символическому языку, этнографическим деталям и кросс-культурным аллюзиям романа «Непокой» Ливанели, в котором трагедия езидов, пострадавших от волны геноцида 2014–2017 гг., помещается в контекст универсальных проблем идентичности, одержимости и гуманизма.

Ключевые слова: этнографическое литературоведение, езидизм, Зюльфю Ливанели, Рефик Халит Карай, Муратхан Мунган, роман «Непокой»

Для цитирования: Жигульская Д.В., Кудрявцева А.Ю. Езиды и турецкая проза: этно-религиозный символизм в романе «Непокой» Зюльфю Ливанели. *Восток (Oriens)*. 2025. № 5. С. 179–190. DOI: 10.31696/S086919080034752-4

THE EZIDIS AND TURKISH PROSE: ETHNORELIGIOUS SYMBOLISM IN ZÜLFÜ LIVANELI'S NOVEL "DISQUIET"

© 2025

Darya V. ZHIGULSKAYA ^a, Anna Yu. KUDRIAVTCEVA ^b^a – Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

ORCID: 0000-0003-3163-4308; dvzhigulskaya@gmail.com

^b – Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera),

Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia

ORCID: 0000-0001-6375-7033; akudr@kunstkamera.ru

Abstract: *The article examines the depiction of Ezidism in Turkish literature in the 20th and 21st centuries. Ezidism is an ancient Middle Eastern religion whose followers inhabit the mountainous borderlands of contemporary Turkey, Syria and Iraq. Their culture and language are very closely bound up with the Kurdish ethnic group. The Ezidis have traditionally led an isolated existence, their beliefs and customs little known to the general reader.*

The research has been carried out in the form of an ethnographic literature study and regards fictional texts as historical sources, the study of which lies at the interface between historical anthropology and source studies.

It is known that the past and the present mutually shape one another. Importantly, both history and literature are key sources in the shaping and preservation of social memory. It is recognized that "literature itself is an "ideal historian", whose position is manifested in the views of the author, narrator and lead character".

Using the works of Refik Halid Karay, Murathan Mungan and Zülfü Livaneli as examples, the authors deconstruct existing stereotypes about the Ezidis, who have historically been subjected to persecution. Special attention is paid to the multilevel structure, symbolic language, ethnographical details and cross-cultural allusions of Livaneli's novel "Disquiet", which places the tragic wave of genocide against the Ezidis in 2014–2017 in the context of universal issues of identity, obsession and humanism.

The article aims to demonstrate the opportunities that can be fully unlocked by treating fictional texts as historical and ethnographical sources.

Keywords: ethnographic literature studies, Ezidism, Zülfü Livaneli, Refik Halid Karay, Murathan Mungan, novel "Disquiet"

For citation: Zhigulskaya D.V., Kudriavtceva A.Yu. The Ezidis and Turkish Prose: Ethnoreligious Symbolism in Zülfü Livaneli's Novel "Disquiet". *Vostok (Oriens)*. 2025. No. 5. Pp. 179–190. DOI: 10.31696/S086919080034752-4

Впервые подробно тема езидизма в турецкой литературе была поднята в романе журналиста и писателя Рефика Халида Карая (Refik Halid Karay, 1888–1965) «Дочь Езида» ("Yezidin Kızı") [Karay, 2022]. В центре романа история любви мусульманина Хикмета Али к езидке Зелихе.

Главная героиня Зелиха хочет построить современное и безопасное езидское государство, воссоединив разбросанных по миру езидов на территории пограничья Ирака, Сирии и Турции. Принято считать, что автор романа, находясь в ссылке в Сирии, в которую он попал за выступление против национально-освободительного движения в Турции (1918–1923 гг.) и поддержку стамбульского правительства, вдохновился тематикой езидизма, а подробные

сведения о древней религии позже нашли отражение в его сочинении. В каком-то смысле это автобиографический роман. Есть основания полагать, что автор отождествляет себя с главным героем [Yazıcı, 2019].

Впервые роман Рефика Халида Карая был издан в 1938 г. в Алеппо, спустя год второе издание было напечатано в Стамбуле. После возвращения из ссылки писатель стал работать в газете «Тан» (“Tan”), в которой роман издавался частями, начиная с 7 августа 1938 г. [Aktaş, 2014, s. 40].

Среди интересных фактов о первом издании можно выделить, что двадцать пять книг из первого издания в 1000 экземпляров были напечатаны на специальной твердой бумаге и пронумерованы. Книга за номером 1 и с подписью «Ататюрку с биением сердца» была адресована лидеру турецкой нации. Невозможно достоверно проверить, однако бытует мнение, что и эта книга в том числе повлияла на последующий закон об амнистии оппозиционной интеллигенции [Ebcioğlu, 1943, s. 87].

Согласно сюжету романа, живущий во Франции Хикмет Али направляется в морское путешествие в Сирию для того, чтобы увидеть земли своих предков. В пути он встречает девушку. Офицер на пароходе так описывает юную особу: «Мадмуазель Зели Делла Езди, родилась в 1910 г. в городе Мендоза в Аргентине. До парохода ее провожал сам Консул Аргентины в Марсилье. Она из чрезвычайно богатой семьи. Я слышал, что она направляется в Бейрут, а затем планирует путешествие по историческим местам до Багдада. Прекрасно владеет французским» [Kağıt, 2022, s. 10]. Примечательно, что девушка говорит со своим спутником на курдском языке, который Хикмет Али в начале принял за испанский.

Затем автор постепенно вводит интересные сведения о героине романа, создавая небольшую интригу. Например, сообщает о том, что она категорически отказывалась употреблять определенные продукты: рыбу, свинину, салат латук и капусту даже видеть не хочет. Сев на пароход, в первый же день она передала метрдотелю записку, в которой были указаны эти продукты, а вместе с ней и огромные чаевые. Позже читателю становится известно, что эта загадочная девушка поклоняется солнцу. Хикмет Али влюбляется в свою попутчицу и следует за ней в Синджар.

Важно отметить, что автор романа в своем произведении стремится развенчать миф о том, что езидизм представляет собой «веру в шайтана»: слова оправдания езидов он вкладывает в уста героини Зелихи, которая, сравнивая свою веру с тремя мировыми религиями, утверждает, что езиды верят в Единого Создателя. Очевидно, что роман Рефика Халида Карая не основан исключительно на его собственных взглядах и убеждениях, но в основе его лежат имеющиеся в то время научные сведения о езидизме. История и география распространения езидов, население, особенности вероучения и взаимоотношений с другими религиями, социальное устройство общины езидов, повседневная жизнь, легенды, традиции, обычаи широко отражены в произведении.

Вторым резонансным обращением к теме езидизма в культурной жизни Турции можно считать пьесу писателя и драматурга Муратхана Мунгана (Murathan Mungan, род. в 1955 г.) «Махмуд и Езида» (“Mahmud ile Yezida”) [Mungan, 2021].

Пьеса была написана в 1980 г. и занимает важное место в истории турецкого театра. Впервые на профессиональной сцене она была поставлена в 1993 г. в Анкарском Государственном Театре.

Действие пьесы происходит в окрестностях города Мардина на юге Турции. По всей видимости, в 1960–1970-е гг., исходя из отрывочной информации о начавшейся рабочей миграции турок в Германию. В центре произведения проблема традиционного образа жизни и история любви: мусульманскую и езидскую деревни связывают долгие столетия кровной вражды, всякое общение между деревнями строго запрещено, а единственной карой за

любовь выступает смерть. Люди помещены в строгие рамки традиций и обычаев. Главные герои Махмут и Езида – жертвы, вышедшие за рамки традиции. Впервые они встречаются на противоположных берегах реки, которую раньше никому не удавалось преодолеть, и влюбляются.

Махмуду удается победить обычай природы, сорок дней подряд он переплывает опасную реку. Во время каждой встречи он заплетает Езиде по одной тоненькой косичке. Наконец, она соглашается бежать. Однако вскоре Махмуд падет жертвой обычаев людей. Его пытаются и убивают. Езида приходит к дереву, где он был убит, мажет себе лоб кровью Махмуда и мелом очерчивает вокруг себя круг. Согласно обычаям езидов, никто не может войти в этот круг. На протяжении сорока дней она расплетает косички и, наконец, умирает.

В пьесе Мурадхана Мунгана, как и романе Рефика Халида Караяя, громко звучат чувства сострадания, жалости к езидам и горькой судьбе этих людей, с одной стороны, по собственному желанию заключивших себя в плен традиций, с другой стороны, на протяжении столетий подвергавшихся несправедливым гонениям и притеснениям со стороны доминирующего большинства.

Особенное место среди турецких произведений на тему езидизма занимает роман «Непокой» (“Huzursuzluk”) [Ливанели, 2024] одного из самых ярких представителей современной творческой интеллигенции в Турции Зюльфию Ливанели (Zülfü Livaneli, род. в 1946 г.).

Роман «Непокой» выполнен в газетно-публицистической стилистике на нескольких уровнях повествования, которые неразрывно связаны между собой.

Верхний уровень обнаруживается в рассказе от первого лица, который ведет главный герой – стамбульский журналист Ибрагим, расследующий убийство своего друга детства Хюсейна. Архитектоника произведения строится по принципу романа *нравственного расследования*. Ибрагим находится под сильнейшим впечатлением от истории последних лет жизни и смерти Хюсейна, со временем отождествляя себя с ним и пытаясь разобраться в терзающей его тревоге, которая по мере ведения расследования только нарастает. В результате посредством *Другого* (Хюсейна) Ибрагим ощущает причастность к трагедии езидов и посвящает себя их защите. Таким образом, за актуальной социально-политической проблематикой романа скрываются глубинные аксиологические вопросы, а именно «проблемы национальной самоидентификации и ценности человеческой личности, пребывающей под грузом обрушившихся на нее обстоятельств современного мира» [Репенкова, 2019].

Второй уровень можно охарактеризовать как документальный или историко-этнографический. В нем описаны кровавые события 2014–2017 гг., резня езидов боевиками «Исламского государства»¹. Роман изобилует фактической информацией о повседневной жизни Мардина и лагерей сирийских беженцев в Турции. Отдельные части повествования изложены устами религиозных деятелей – езидского шейха Сейды, ассирийского священника Габриэля и знатока ислама дяди Фуата. Такое разрозненное многоголосное повествование постепенно обретает целостность, позволяя читателю представить полную картину событий.

И, наконец, третий уровень – художественный, в котором проявляется литературоцентричность поэтики Ливанели. Автором разработана система разнообразных отсылок к тексту-посреднику, знание которого объединяет его и читателя. На фоне описания любви Хюсейна к Мелекназ, а затем непреодолимой тяги Ибрагима к ней же – девушке, которую он никогда не видел, – изображается дихотомия восточной и западной традиций, проявившаяся в образах друзей детства Хюсейна и Ибрагима.

¹ «Исламское государство» решением Верховного суда РФ от 29 декабря 2014 г. было признано террористической организацией, ее деятельность на территории России запрещена.

Удивительным образом своеобразная многоуровневая полифония романа складывается в гармоничную песнь о любви и жестокости жизни на Востоке.

Наиболее сильным и во многом неоднозначным средством художественного выражения сути гуманистического послания Ливанели оказывается пролог, оформленный в виде восточной притчи, дословно извлеченной из последующего повествования. Эту притчу рассказывает один из свидетелей в расследовании Ибрагима – почтенный старожил города Мардин, учитель, выступающий одновременно как хранитель традиционных знаний и носитель прогрессивных взглядов. Сетюя на саморазрушительную тягу к жестокости как своих земляков-мусульман на бытовом уровне, так и боевиков «Исламского государства», преследующих ложные политические цели, дядя Фуат пытается объяснить иррациональное через метафорический образ болезненной одержимости верблюда, жадно поедающего особое колючее растение пустынь. Это растение как будто бы необратимо травмирует ротовую полость животного, буквально захлебывающегося собственной кровью и погибающего в агонии. Ключевое место в притче занимает понятие *harese* и ряд синонимичных производных от арабского корня *h-r-s* – *hirs*, *ihtiras*, *muhteris*. Обретшие в турецком языке устойчивые негативные коннотации, эти слова выражают состояние гордыни, высокомерия и непреодолимой одержимости в удовлетворении желания, вызывая некоторые затруднения для переводчика романа при подборе релевантных однокоренных слов: «алчность, алчный, алkanie, алчуций» [Ливанели, 2024, с. 13, 60–61].

Пояснение смысла абстракции *harese* через конкретные образы аравийской природы поддерживается в романе некоторыми сведениями о личности погибшего мусульманина Хюсейна: в детстве он усердно изучал язык Корана, глубоко размышляя над смыслами священного текста, арабский стал языком его чистой любви, страстность своих чувств к ездике Мелекназ он позволял себе выражать лишь пронзительными словами древних поэтов. На всем протяжении текста Ливанели акцентирует внимание на метауровневой сущности высокочтимого на Востоке слова, которое позволяет человеку конструировать реальность и постигать трансцендентное, преодолевая конечность бытия. В коранических фрагментах глагольные и именные формы корня *h-r-s* вне зависимости от контекста имеют нейтральные значения [Lane, 1863–1893, p. 547–548]: они могут выражать желание, например, справедливости и веры (Коран 4:129; 12:103; 16:37), жадность к жизни в ее биологическом аспекте (Коран 2:96) или пророческое тщание (Коран 9:128). Притча о верблюде в романе демонстрирует не только семантическую трансформацию арабизма *harese* в иной лингвистической среде под влиянием множества факторов. Ее содержательная составляющая указывает на процессы переосмысления традиционно положительных качеств животного, вызванные утратой былого экономического значения во второй половине XX в. В результате в современной урбанистической культуре образ верблюда стал приобретать различные антропоморфные черты на фоне актуализации проблем экологии и социальной несправедливости.

Хорошо известно, что верблюды эволюционно приспособлены к поеданию колючих растений благодаря уникальным анатомическим особенностям, которые позволяют им захватывать и пережевывать колючки, не травмируя органы пищеварения. Верблюд для народов Ближнего Востока играл ключевую роль в формировании адаптационных стратегий выживания и таким образом неизбежно обрел статус архетипического символа культурной идентичности. Традиции детализированного натурализма поэзии воинственных племен доисламской Аравии, кочевавших по бескрайним пустынным ландшафтам вдали от плодородных полей Сирии и Ирака, концептуализировали многоаспектную функциональность верблюдов, подчеркивая симбиотический и интуитивный характер отношений человека и природы. «Безумное алkanie» верблюдов имеет материалистические основания и происхо-

дит вследствие крайней степени обезвоживания организма или поражения паразитарными инфекциями. Так, арабский поэт второй половины VI в. ал-Хадира, описывая изможденных от длительного путешествия верблюдов, называет их «истомленными жаждой» – *hīm* (араб. ед. *haymān*) [Lyall, 1921, p. 60–61], то есть охваченными особым аффективным состоянием желания *huyūm* [Lane, 1863–1893, p. 3047]. Этот термин усиливает эмоциональную напряженность одного из эсхатологических фрагментов Корана, текст которого содержит ряд исключительных примеров систематического наделения негативными коннотациями лексики, относящейся к семантическому полю кочевого быта: агонизирующие в аду грешники будут пить кипяток так, как это делают «истомленные жаждой [верблюды]» (*hīm*; Коран 56:55).

Впрочем, сама история о ненасытном верблюде по существу заимствована из толкований к «Шримад Бхагаватам» – одному из важнейших текстов индуизма (вайшнавизма), окончательно сложившемуся в VIII–X вв. Комментированный перевод с санскрита на английский язык выполнил основатель Международного общества сознания Кришны (ISKCON) в Нью-Йорке А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада (1896–1977). Успех его деятельности во многом основан на оригинальной адаптации традиционных интерпретаций к современным западным реалиям, что, очевидно, не могло не вдохновлять многих деятелей культуры и искусства к построению глобального кросс-культурного философского диалога. В цитируемом ниже фрагменте речь идет о метафизической концепции преданной любви к Богу в форме Кришны, который проявляет себя в мире через радостную и спонтанную игру, а общий контекст соответствующей главы «Шримад Бхагаватам» приводит к пониманию, что только человек, отрешающийся от своего телесного существования, способен сознательно соединиться с «высшим целым». Здесь также примечателен прием переноса неприемлемых качеств некоторых видов животных на людей с точки зрения ритуальной чистоты и специфических социальных норм индуизма:

Перевод: Люди, подобные собакам, свиньям, верблюдам и ослам, превозносят тех, кто никогда не слушает повествования о трансцендентных играх Господа Шри Кришны, несущего избавление от всех бед.

Комментарий: Если с детства не приучить людей строить свою жизнь на основе высших духовных ценностей, они мало чем будут отличаться от животных, поэтому в данном стихе таких людей сравнивают с собаками, свиньями, верблюдами и ослами. <...>

Верблюду, как известно, доставляет удовольствие есть колючки, поэтому человека, стремящегося наслаждаться семейной или мирской жизнью со всеми ее «удовольствиями», сравнивают с верблюдом. Жизнь материалиста состоит из одних колючек, и, чтобы извлечь максимальную пользу из невыгодной сделки, нужно жить, руководствуясь только предписаниями Вед. За жизнь в материальном мире люди расплачиваются собственной кровью. Самым привлекательным из всех материальных наслаждений является секс. Наслаждаться сексом – то же самое, что пить собственную кровь, – дальнейшие объяснения излишни. Пережевывая колючие ветки, верблюд тоже пьет собственную кровь. Колючки ранят его язык, и кровь заполняет рот. Вкус колючек, смешанных со свежей кровью, нравится глупому верблуду, и пережевывание колючек доставляет ему извращенное удовольствие. Крупные бизнесмены и промышленники, которые до седьмого пота трудятся, чтобы с помощью разных сомнительных средств заработать деньги, также поедают колючие плоды своих трудов пополам с собственной кровью. Поэтому «Шримад-Бхагаватам» сравнивает этих больных людей с верблюдами².

² ШБ 2.3.19. Bhaktivédanta Védabase. <https://vedabase.io/ru/library/sb/2/3/19/> (accessed: 20.02.2025) (на англ. и рус. яз.).

Предлагаемое толкование, построенное на порицании консьюмеризма, в некоторой степени совпадает со внезапным осознанием духовной бессодержательности повседневной жизни, поразившим протагониста Ибрагима, который почти утратил собственную идентичность в Стамбуле, где-то между Западом и Востоком. Введение в текст неявного кришнаитского мотива поддерживается в романе размышлением езидского шейха Сейда из лагеря беженцев об истоках своей религии в землях Индии.

Сущность закрытого этнорелигиозного сообщества езидов Ливанели раскрывает через чистый и таинственный образ истерзанной юной женщины-матери с символическим именем Мелекназ – «обладательнице чарующей прелести ангела», приобщенной к сакральному знанию благодаря принадлежности к духовной касте. Преклонение перед мудростью сердца и силой воли вопреки страданиям и потерям заставляют «атеиста из цифровой эпохи» освободиться от состояния одержимости пустотой и отправиться в трудный путь обретения подлинного себя. Имя погибшего Хюсейна, которому протагонист стал невольно уподобляться, все больше влюбляясь в родную Месопотамию, также наполнено символическим смыслом. Особенно почитаемый шиитами внук пророка Мухаммада Хусайн б. 'Али (626–680) был жестоко убит вместе со своими сторонниками и членами семьи в битве при Кербеле по приказу омейядского халифа Йазид б. Му'авии (646–683). На основании фонетического сходства езиды стали ошибочно ассоциироваться в мусульманских кругах с именем узурпатора, одержимого жаждой власти. До настоящего времени сохраняется проблема орфографии названия езидов в языках с латинским алфавитом из-за отсутствия единого стандарта транслитерации, что приводит к вариативности *Yazidi/Yezidi/Ezidi*. Эти различия возникают из-за особенностей передачи курдских, арабских или персидских фонем и влияния местных языковых норм. В арабской консонантной письменности название езидов (يزيدي) по форме образования выглядит так, как будто они имеют какое-либо отношение к одноименному халифу Йазиду (يزيد) или происходят от него. В текстах на курманджи (северном диалекте курдского языка) используется написание латиницей с диакритикой Êzidi, подчеркивающее древнеиранское происхождение этнонима. Лингвистическая путаница не только затрудняет идентификацию этнорелигиозного сообщества и унификацию его названия в международной практике, но и подпитывает ложные мифы о «поклонении злу», усиливающие дискриминацию езидов и усложняющие защиту их прав и уникальной идентичности. Важно, что в романе подлинную ненависть и зло воплощают последователи перверсной идеологии «Исламского государства» и американские исламофобы, жертвой которых становится мусульманин Хюсейн/Хусайн, погибший за свою человечность, любовь и веру.

Езидский культ *Tawûs-î Melek* представлен в романе через этнографический предмет – вышивку в виде черно-красного павлина на платке, который Мелекназ оставила в древнем Храме Солнца близ Мардина, ставшем святыней ассирийских христиан. Стены монастыря, возведенного на месте языческого храма, имеют оранжевый оттенок, поскольку в связующий раствор добавляли цветки шафрана, растущего в этих краях. Цвета солнца в праздничной культуре езидов считаются наиболее предпочтительными, особенно, например в праздник Нового года *Sarsal*, называемый также *Çarşema Sor* («красная среда» первой недели месяца нисан), с древнейших времен отмечаемый в Месопотамии, когда дома украшают весенними красными цветами и красят яйца луковой шелухой в крапчатый цвет. Но медно-красные оттенки песчаных ветров из сирийских пустынь, окутывающих Мардин, вызывают у протагониста чувство тревоги и напоминают о том, как в детстве его печальный товарищ Хюсейн, отличавшийся религиозностью и глубокой эмпатией, видел в красном ветре предостережение о Судном дне – «когда небо расколется и станет изжелто-красным, как куски окрашенной кожи» (*dihân*, Коран 55:37).

Вместе со своим героем Ливанели рефлексировал над статусом самого гордого ангела света, сошедшего во тьму дольного мира, примиряющего в человеке зло и добро и как будто бы почитаемого выше удалившегося от мирских забот трансцендентного Бога-Творца. Именно это с давних времен породило у мусульман негативные аналогии с кораническим Иблисом, непокорным Аллаху врагом рода человеческого и источником зла на земле, который, согласно мнению многих выдающихся мыслителей суфизма, однажды будет прощен [Пиотровский, 1991].

Салат латук оказывается ярким символом предубеждений, существующих в мусульманской среде относительно верований этнорелигиозного сообщества езидов. Это культурное растение, как и белокочанная капуста, находится в ряду региональных пищевых запретов, зафиксированных в устной традиции и окруженных различными мифологическими версиями, объясняющими их происхождение. Представители касты мирян-муридов соблюдают пищевые запреты менее строго. В романе закодирован намек на пророческую смерть неназванные трагические события из легендарного прошлого езидов, вероятно, поэтому Мелекназ испытывает при виде салата латука неконтролируемый ужас от предчувствия несчастья. Избегание синего цвета в повседневной жизни также упоминается в романе среди «странностей» иной культурной парадигмы. Однако существует этнографическое свидетельство использования езидками голубых бусин-оберегов от «дурного глаза», повсеместно распространенных на Ближнем Востоке [Drower, 1941, p. 102; Hovsepyan et al., 2016; San Emmez, 2020]. Выкрашенная в ярко-синий цвет входная дверь в дом Хюсейна, плотно увешенная нежно-зелеными листьями салата латука, визуализирует мистицизм Месопотамии, и автор вместе со своим героем невольно любуется процессом окультуривания человеком своих глубинных страхов.

Цветовой символизм в романе дополняется своеобразной графической эстетикой татуировок. Ибрагим видит их на лицах женщин Мардина – одетых в черное плакальщиц на похоронах, голосивших на турецком, арабском и курдском языках.

У большинства женщин нижняя губа была покрыта темно-фиолетовой татуировкой в память о ране, которая образовалась на губе у дочери пророка Фатимы, когда ее укусила рабыня [Ливанели, 2024, с. 37].

Мусульманские авторитетные источники ничего не сообщают об имеющейся у Фатимы бт. Мухаммад ране вследствие укуса, но после ее смерти вслед за отцом в 632 г. и в связи с окончательным религиозно-политическим расколом в халифате образ дочери пророка стали окружать многочисленные предания [Veccia Vaglier, 1991]. Несмотря на то, что изменение творения запрещено в исламе, в традиционных сообществах Северной Африки, Аравии и Среднего Востока практика татуирования лица, рук и других частей тела в магических и эстетических целях продолжает существовать ради сохранения этнической идентичности (подробнее см.: [Smeaton, 1937; Larsson, 2011]). В народной культуре дозволенность нанесения перманентных знаков на тело так или иначе помещается в исламский контекст: амазигские женщины старшего поколения в сельских регионах Марокко гордятся доисламскими племенными орнаментами, нанесенными на лицо в период полового созревания, и в некоторых случаях оправдывают эту практику, также ссылаясь на предание о Фатиме [McCabe, 2019]. Сплошное подкожное введение пигмента в нижнюю губу в ритуальных целях в настоящее время скорее характерно для некоторых африканских народов. Стигматизация тела с древних времен до середины XX в. была широко распространена по всему Ближнему Востоку. Изображение на теле изначально маркировало принадлежность человека человеку, божеству или определенному коллективу, тем самым регулируя социальные, религиозные

и экономические отношения. Жители древней Месопотамии, породившие великую письменную цивилизацию, в любых природных явлениях одержимо «читали» любые знаки – в небе, на теле человека, на всяком предмете, выстраивая системы декодирования и стремясь преодолеть травмирующее состояние тревоги перед неопределенностью (подробнее см.: [Ditchey, 2016, p. 21]).

Ибрагим вспоминает, что у его бабушки на груди были вытатуированы две лани, и согласно ее рассказам темный пигмент (обычно сажа) смешивался с грудным молоком матери новорожденной девочки. Подобный дизайн в виде изящных животных, характерный состав пигментной смеси и техника нанесения узора в точности описаны британским антропологом Э.С. Дроуэр (1879–1972), изучавшей малочисленные религиозные группы Ближнего Востока, в особенности мандеев, и собравшей ценнейшие этнографические сведения о езидах Ирака в 1930-х годах:

Езидские женщины редко наносят татуировки на все тело, как это делают женщины южного Ирака, но для них приемлемо покрывать узорами тыльную сторону ладоней, запястья, предплечья, груди, лодыжки и голени [Drower, 1941, p. 75].

Ливанели приводит примеры характерных апотропеических практик, распространенных среди суеверных мусульман Мардина. Так, мать Хюсейна винит в гибели сына его возлюбленную-езидку и, чтобы отогнать шайтана от своего дома, обильно использует как табуированный у езидов салат латук, так и пучки растения-антисептика, известного как гармала, – народного средства «от всех напастей». Скорбящая женщина полагается на защитные свойства Корана – предметное и вербальное, которые широко распространены среди тюркских мусульман Центральной Азии (см. например: [Грязев, 2016, с. 82–83]). На почетном месте в ее доме на стене подвешен Коран-оберег, скрытый от глаз посторонних в тканевом мешочке; не владея арабским языком, она приглашает профессионального тещу Корана. Также в тексте романа упоминается термин *хамаил* (от араб. мн. *ḥamā'il* – подвешенные предметы; амулеты): школьники Мардина, отправляясь на обязательные курсы по изучению Корана, вешали *хамаилы* себе на шею, а на уроках размещали на специальных подставках – здесь имеются в виду либо миниатюрные экземпляры Корана, либо ленты с кораническими фрагментами, функционирующие как обереги [Hughes, 1885(1); 1885(2)].

В романе затрагивается важнейшая проблема догматическо-текстуальной теологии езидизма. Близкий к суфизму синкретизм и внутренняя гибкость религиозности, недоступная для внешнего мира структура вероучения порождали агрессивную неприязнь и позволяли ортодоксальным исламским богословам не признавать принадлежность езидов к сообществу «Людей Писания» (араб. *ahl al-kitāb*). Шейх Сейда из лагеря беженцев говорит о первостепенной значимости для мировоззрения его народа божественного Слова и об утрате главного Священного писания езидов, части которого, однако, сохранились в «Черном свитке» (*Maṣḥafā Raš*) и «Книге откровения» (*Kitēbi Jilwa*). Тем не менее езиды на протяжении веков тщательно сохраняли свое таинственное знание благодаря устной передаче священных поэтических текстов: обширные массивы композиций запоминались дословно и постоянно воспроизводились в ритуалах. Волна геноцида со стороны боевиков террористического «Исламского государства», вынужденное переселение и утрата связи с ритуально значимыми объектами на территориях исконного проживания, необходимость адаптации диаспоры к иной культурной среде ускорили переоценку ценностей и породили потребность сбора и анализа разрозненных манускриптов на диалекте курманджи, скриптуализации устной традиции, кодификации всего массива религиозного знания и разработке

методологических подходов в экзегетических и образовательных практиках (подробнее см.: [Омархали, 2023]).

Сильное эмоциональное воздействие на читателя производит размышление Ливанели об амбивалентности дольного мира, происхождении добра и зла в человеке, который неистово осваивает материальный мир через присвоение, одновременно находясь в состоянии борьбы со своим природным, телесным началом. Автор противопоставляет восторженно-поэтическую и высокогуманную религиозность мусульманина Хюсейна ненасытной одержимости физической властью и низменными страстями со стороны боевиков «Исламского государства». В рассказе езидки Зилян, испытывавшей муки насилия, как и Мелекназ, Ливанели разоблачает перверсное толкование Корана и подмену смыслов неподражаемой основы ислама демоническими текстами лжехалифа-террориста, обещающего своим последователям немедленную вседозволенность. В основе подобной идеологии лежит безмерная гордыня, алчность и патологические невежество, дискредитирующие ни в чем неповинных мусульман:

«Говорят, что, девственницы, которых сулят в раю, находятся здесь. Говорят, что, захватив деревню, ты можешь забрать себе сколько угодно молоденьких девушек, обещанных райских дев с едва набухшими грудками, к тому же считается, что ты совершил богоугодное дело. Может ли быть что-нибудь лучше в этом мире? Кто не захочет сюда приехать? Это как побывать в раю до смерти» [Ливанели, 2024, с. 132; см. также Kudriavtseva, Rezvan, 2017, p. 16–17].

Непонимание социально-экономических, политических и культурных аспектов жизни арабийского общества рубежа VI–VII вв. и рациональных оснований возникновения ислама зачастую приводит к антиисламскому по сути стремлению земного воплощения здесь и сейчас чувственной образной системы коранической эсхатологии рая и спекуляциям относительно исторических практик рабовладения и конкубината, противоречащим актуальным потребностям развития человеческой цивилизации в XXI в. Факт наличия в обществе неравенства, несвободы/зависимости одних людей от других так или иначе отражен в проповедях пророка Мухаммада, но это ни в коей мере не является догматическим базисом и перспективной составляющей его вероучения. Образ праведника Хюсейна в романе подчеркивает неповторимую зеркальность смыслов Корана, отражающего как чистоту души, так и нравственное уродство всякого вглядывающегося в него.

Ergo, тема езидизма в турецкой литературе – не новая, первое упоминание о езидах относится к концу 30-х гг. прошлого века. В целом для произведений характерно сочувствующее звучание. Подвергаются критике предубеждения в адрес езидов, все еще широко распространенные в турецкой среде. Делается попытка обелить последователей езидизма, слышится призыв к мирному сосуществованию. Таким образом, можно говорить о стабильной положительной динамике изображения езидов в турецкой литературе. В заключение хотелось бы подчеркнуть важность использования всего спектра имеющихся научных, документальных и художественных источников и прямого взаимодействия со средой при осуществлении исследований по этнополитической и религиозной проблематике. Это позволит достичь более объективных результатов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Грязев Д.В. Апотропеическая повседневная традиция казахов-оралманов в предписаниях и практиках. *Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»*. 2016. № 12.

C. 72–88 [Griazev D.V. The protective daily Kazakh oralman tradition in regulations and practices. *RSUH/RGGU Bulletin: "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies"*, Series. 2016. No. 12. Pp. 72–88 (in Russian)].

Ливанели О.З. *Неноккой*. Пер. с тур. Д.В. Жигульской. М.: Де'Либли, 2024 [Livaneli O.Z. *Nepokoi (Disquiet)*. D.V. Zhigul'skaia (tr.) Moscow: De'Libri, 2024 (in Russian)] [Livaneli Ö.Z. *Huzursuzluk*. Birinci Baskı, Doğan Kitap, İstanbul, 2017 (in Turkish)].

Омархали Х. Езидская религиозная текстуальная традиция: от устной к письменной. Категории, трансмиссия, скриптуализация и канонизация религиозных текстов (с примерами устных и письменных религиозных текстов). Пер. с англ. Р.Б. Галанина. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2023 [Omarkhali Kh. *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)*. R.B. Galanin (tr.) Saint Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2023 (Russian translation)].

Пиотровский М.Б. Иблис. *Ислам: Энциклопедический словарь*. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 81–82 [Piotrovsky M.B. Iblis. *Islam: Encyclopaedic dictionary*. Moscow: Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1991. Pp. 81–82 (in Russian)].

Репенкова М.М. Состояние души современного турка в романе Зюльфию Ливанели «Тревожность». *Восток (Oriens)*. 2019. № 5. С. 174–182 [Repenkova M.M. The State of Mind of Modern Turks in Zülfü Livaneli's 'Anxiety'. *Vostok (Oriens)*. 2019. No. 5. Pp. 174–182 (in Russian)].

Aktaş Ş. *Refik Halit Karay*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014 (in Turkish).

Can Emmez B. Plants and foods as identity markers: an ethnographic analysis on the case of the (Y) Ezidis from Batman (Turkey). *Journal of Ethnic Foods*. 2020. Vol. 7. No. 5. <https://journalofethnicfoods.biomedcentral.com/articles/10.1186/s42779-019-0038-y> (accessed: 03.03.2025).

Ditchey M. Body Language: Tattooing and Branding in Ancient Mesopotamia. *Journal of Ancient Near Eastern History*, 2016. Vol. 3. Issue 1. Pp. 1–24.

Drower E.S. *Peacock Angel. Being some Account of Votaries of a Secret Cult and their Sanctuaries*. London: John Murray, 1941.

Ebcioğlu H.M. *Kendi Yazıları ile Refik Halit*. İstanbul: Semih Lütfi Yayınları, 1943 [Ebcioğlu H.M. *Refik Halit with His Own Writings*. İstanbul: Semih Lütfi Yayınları, 1943 (in Turkish)].

Hovsepyan R., Stepanyan-Gandilyan N., Melkumyan H., Harutyunyan L. Food as a marker for economy and part of identity: traditional vegetal food of Yezidis and Kurds in Armenia. *Journal of Ethnic Foods*. 2016. Vol. 3. No. 1. Pp. 32–41.

Hughes T.P. Amulets. *Dictionary of Islam*. London: W.H. Allen & Co., 1885(1). Pp. 14–15.

Hughes T.P. Ḥamā'il. *Dictionary of Islam*. London: W.H. Allen & Co., 1885(2). P. 160.

Karay R.H. *Yezidin kızı*. İnkılâp Kitabevi Sanayi ve Ticaret AŞ, İstanbul, 2022 [Karay R.H. *Daughter of Yezid*. İnkılâp Kitabevi Sanayi ve Ticaret AŞ, İstanbul, 2022 (in Turkish)].

Kudriavtseva A., Rezvan E. Earthly maiden and heavenly maiden (on the interpretation of the image of woman in pre-Islamic poetry and the Qur'ān). *Manuscripta Orientalia*. 2017. Vol. 23. No. 1. Pp. 10–20.

Lane E.W. *Arabic-English Lexicon*. 8 vols. London: Willams & Norgate, 1863–1893 (in English and Arabic).

Larsson G. Islam and tattooing: an old question, a new research topic. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. 2011. Vol. 23. Pp. 237–256.

Lyall Ch.J. *The Mufaḍḍaliyāt. An Anthology of Ancient Arabian Odes*. Vol. 1. Oxford: The Clarendon Press, 1921 (in English and Arabic).

McCabe C. The Disappearing Tradition of Amazigh Facial and Body Tattoos. *Morocco World News*. 07.04.2019. <https://www.moroccoworldnews.com/2019/04/81446/tradition-amazigh-facial-tattoos/> (accessed: 03.03.2025).

Mungan M. *Mahmud ile Yezida*. Metis Yayınları, İstanbul, 2021 [Mungan M. *Mahmud and Yezida*. Metis Yayınları, İstanbul, 2021 (in Turkish)].

Smeaton W. Tattooing among the Arabs of Iraq. *American Anthropologist, New Series*. 1937. Vol. 39. No. 1. Pp. 53–61.

Veccia Vaglier L. Fāṭima. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden: E.J. Brill, 1991. Pp. 841–850 (in English).

Yazıcı M. Refik Halid Karay'ın "Yezid'in kızı" romanında Yezidilik, Yezidler ve bazı tespitler. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 2019. No. 3. Pp. 255–264 [Yazıcı M. Yezidism, Yezidis and some determinations in the novel 'Daughter of Yezid' by Refik Halid Karay. *Anemon Muş Alparslan University Journal of Social Sciences*. 2019. No. 3. Pp. 255–264 (in Turkish)].

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ / INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

ЖИГУЛЬСКАЯ Дарья Владимировна –
доктор исторических наук, профессор РГГУ,
г. Москва, Россия.

Darya V. ZHIGULSKAYA, DSc (History),
Professor, Russian State University for
Humanities, Moscow, Russia.

КУДРЯВЦЕВА Анна Юрьевна – кандидат
исторических наук, старший научный
сотрудник Лаборатории «Международный
центр исламских исследований» МАЭ РАН,
Санкт-Петербург, Россия.

Anna Yu. KUDRIAVTCEVA, PhD (History),
Senior Research Fellow, Peter the Great
Museum of Anthropology and Ethnography (the
Kunstkamera), Russian Academy of Sciences,
Saint Petersburg, Russia.