

PATRZĄC NA JEZYDÓW OD STRONY ARARATU*

ABSTRACT: The article presents an extended review and polemic with *The Religion of the Peacock Angel. The Yezidis and Their Spirit World*, the latest book of Armenian specialists in Iranian studies, Garnik Asatrian and Victoria Arakelova. It refers, among other things, to the question of Yezidis' ethnicity, to classifying Yezidism as monotheism and to the role of Sheikh Adi Ibn Musafir in the formation of the Yezidi theology.

KEY WORDS: Yezidism, Malak Tawus, Peacock Angel, Sheikh Adi, Sufizm, Kurds, Armenia, Asatrian, Arakelova

Nasilające się działania zbrojne reprezentantów tzw. Kalifatu czy Państwa Islamskiego wymierzone w Jezydów¹ zamieszkujących północną Syrię i Irak zaowocowały wzmożonym zainteresowaniem tą grupą religijno-etniczną. To z kolei wzmoгло ruch wydawniczy, w efekcie czego czytelnik anglojęzyczny otrzymał nową publikację poświęconą Jezydom. Powstała ona na podstawie wieloletnich badań pary ormiańskich badaczy – Garnika Asatriana i Victorii Arakelovej. Jej tytuł – *The Religion of the Peacock Angel. The Yezidis and Their Spirit World* – informuje, że autorzy skupili się zwłaszcza na teologicznym aspekcie religii Jezydów.

Zasadniczo wszystkie dotychczasowe publikacje o teologii Jezydów stanowią przedsięwzięcia pionierskie. Wynika to z faktu, że mamy do czynienia z niezwykle hermetyczną społecznością, której zasad religijnych do dziś nie skodyfikowano na piśmie i przez stulecia celowo utrzymywano wyłącznie w przekazie ustnym². Społeczność ta, z wyjątkiem reprezentantów najwyższej warstwy, bardzo długo podlegała powszechnemu nakazowi analfabetyzmu. Nie dysponujemy więc żadną jezydzką „świętą księgą”. Jezydzi po raz pierwszy opublikowali własne hymny religijne za zgodą starszozyzny dopiero w 1970 r. Do niedawna ruch ten przybierał na sile – Centrum Kulturalne Jezydów w irackim Duhoku rozpoczęło wydawanie czasopism naukowych (np. „Lalish”), co obecnie zostało stłumione za sprawą narastającego zagrożenia ze strony Kalifatu oraz skupieniem się aktywistów Centrum na pomocy uchodźcom.

Niemal na naszych oczach postępuje więc publiczna kodyfikacja teologii jezydzkiej, której, wspólnie z pierwszym pokoleniem Jezydów zajmujących się naukowo własną religią,

* Uwagi o książce Garnika Asatriana i Victorii Arakelovej *The Religion of the Peacock Angel. The Yezidis and Their Spirit World*, Acumen/Routledge, Durham 2014.

¹ Termin ‘Jezydzi’ piszę wielką literą. Zgodnie z autoidentyfikacją prezentowaną przez tę grupę nie sposób tu oddzielić tożsamości religijnej od etnicznej (jak np. w wypadku żydów i Żydów). Zgodnie z własną etnografią, w odróżnieniu od innych ludów, Jezydzi nie pochodzą od Adama i Ewy, lecz od samego Adama, co nadaje im ten szczególny status.

² Zob. fragmenty wywiadów z Jezydami na ten temat, w: Z. Khenchelaoui, *The Yezidis, People of the Spoken Word in the midst of People of the Book*, „Diogenes” 187 (1999), s. 27–30. Być może jakieś teksty były w użyciu, lecz jeśli tak, to były (i są) przechowywane w ścisłej tajemnicy; por. Ph.G. Kreyenbroek, *Orality and Religion in Kurdistan: The Yezidi and Ahl-e Haqq Traditions*, w: Ph.G. Kreyenbroek, U. Marzolph (red.), *Oral Literature of Iranian Languages Kurdish, Pashto, Balochi, Ossetic, Persian and Tajik*, I.B. Tauris, London 2010, s. 88.

jak np. Khanna O m a r k h a l i czy Kovan K h a n k i³, dokonują równolegle badacze nie-jezydzy. Notabene, z ustaleń tych drugich czerpią sami Jezydzi. O tej szczególnej synergii mogłem się przekonać w maju 2014 r. podczas badań terenowych w położonej niedaleko Duhoku i Mosulu miejscowości Lalisz. Znajduje się tu główne miejsce kultu Jezydów – sanktuarium modyfikatora (lub twórcy) tej religii, szejka Adiego Ibn Musafira – oraz święte źródło Zamzam. Podczas rozmów z Jezydami o ich teologii, wielokrotnie spotykałem się ze stosowaniem ustaleń zachodnich naukowców do własnego światopoglądu religijnego. Na przykład znajomość prac Philipa K r e y e n b r o e k a, który akcentuje mitraistyczne i zoroastryjskie korzenie jezydizmu⁴ owocuje tym, że pytani o swoją tożsamość religijną Jezydzi często podkreślają mitraistyczny czy zoroastryjski rodowód⁵. Wspominam o tym dlatego, że jesteśmy świadkami wyjątkowego wydarzenia, kiedy to bieżące publikacje naukowe zaczynają modyfikować, kodyfikować i petryfikować teologię religii funkcjonującej co najmniej od XII w., a więc religii, której poświadczona praktyka jest niemal tak stara jak katolicyzm w Polsce, ale dopiero na naszych oczach zyskuje ogólnie dostępną formę teoretyczną⁶.

Jak wspominałem, dopiero od niedawna dysponujemy autorytatywnymi źródłami piśmiennymi na temat jezydizmu – są to przeważnie zapisy religijnych hymnów, poematów i modlitw (*quewl, beyt, du'a*). Najnowsze są ich wydania przygotowane w 1991 oraz 2005 r. przez Ph.G. K r e y e n b r o e k a i K.L. R a s h o w a⁷. Po raz pierwszy fragmenty jezydzkich utworów wraz z rosyjskim przekładem opublikował orientalista ormiański S.A. E g i a z a r o w dopiero pod koniec XIX w., a niedługo później zostały one przetłumaczone na język niemiecki⁸. Do czasu ukazania się publikacji Kreyenbroeka i Rashowa, największy zbiór stanowiła kolekcja źródłowych tekstów przygotowana przez braci Ordîxanê i Celîlê C e l î l ó w, opublikowana w dziele *Folklor kurdyjski* w 1978 r. równocześnie w Erewaniu i Moskwie⁹. Nie zawierała jednak przekładów, a jedynie sam

³ Godna uwagi jest zwłaszcza jego synteza teologii jezydzkiej w świetle filozofii: K.R.H. B e s t a m i (K. H a n k i), *Ji softzma Êzidiyan. Bazidê Bestamî. (Vekolîneka mê mêjîyî, dînî, edebî, şînwarnasî û maeydanî ye)*, Duhok 2014.

⁴ „Istotne elementy przedzoroastryjskiej kosmogonii z domieszką elementów zoroastryjskich zbieżnych z mitraizmem wciąż można odnaleźć w mitologii dwóch współczesnych wspólnot religijnych – Jezydów i Ahl-e Haqq” (Ph.G. K r e y e n b r o e k, *Mithra and Ahreman, Binyâmîn and Malak Tâwûs, w: Recurrent Patterns in Iranian Religion*, Ph. G i g n o u x (red.), Paris 1992, s. 57–79).

⁵ Innym przykładem może być upowszechnianie przez Jezydów teorii chrześcijanina Grzegorza Habibi o asyryjskim pochodzeniu ich religii; por. E. S p ä t, *Religious Oral Tradition and Literacy among the Yezidis of Iraq*, „Anthropos” 103 (2008), s. 397; zob. też uwagi tejsze na temat zjawiska sprzężenia zwrotnego u irackich Jezydów w jej innej pracy: *Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition*, Gorgias Press, Piscataway 2010, s. 125–146.

⁶ Nie oznacza to bynajmniej, aby Jezydzi nie posiadali wcześniej teologii. Jednak głęboka wiedza na jej temat była dotąd zastrzeżona jedynie dla wąskiego grona najwyższych zwierzchników religijnych, ponadto – co charakterystyczne dla kultur oralnych – jej fragmenty, które udało się zebrać zewnętrznym badaczom, w wielu obszarach się różniły.

⁷ Ph.G. K r e y e n b r o e k, K.J. R a s h o w, *God and Sheikh Adi Are Perfect. Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Otto Harrassowitz Verlag, Weisbaden 2005.

⁸ S.A. E g i a z a r o w, *Kratkij etnograficzieskij oczîerk kurdow Eriewańskoj gubernii. Zapiski Kawkazkowo otdiela russkowo Gieograficzieskowo obszczîstwa*, EKOIRGO, Tbilisi 1891, s. 221–227. W dziesięć lat później fragmenty te zostały przetłumaczone na niemiecki przez H. M a k a s a i opublikowane w jego pracy *Kurdische Studien*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1900, s. 37–38.

⁹ O. C e l î l, C. C e l î l, *Kurdskij folklor. Zargotina K'urda*, Nauka, Moskwa – Erewań 1978.

tekst w kurdyjskim dialekcie kurmandżi, którym posługują się Jezydzi. Funkcjonujące dotąd w akademickim obiegu od początku XX w. dwie przypisywane Jezydom niewielkie „księgi” (*Meshefa Resh i Jilwe*) są w zgodnej opinii badaczy falsyfikatami¹⁰.

Wobec wciąż odkrywanych materiałów źródłowych, każda publikacja na temat Jezydów sporządzona przez badaczy terenowych jest bardzo wartościowa, dostarcza bowiem istotnych informacji na temat tej wciąż powierzchownie znanej religii. Z tego też względu książka ormiańskich profesorów *The Religion of the Peacock Angel. The Yezidis and Their Spirit World* zasługuje na baczną uwagę, bowiem uzupełnia luki w naszej wiedzy o jezydymie. Dotyczy to zwłaszcza materiału zebranego przez Asatriana i Arakelową pośród diaspory Jezydów ormiańskich (w mniejszym stopniu również gruzińskich, rosyjskich i tureckich), która jak dotąd pozostawała raczej na peryferiach opracowań badaczy zachodnich, ze względów językowych rzadko sięgających po literaturę ormiańską czy rosyjskojęzyczną poświęconą Jezydom. O ile więc np. publikacje C.J. Edmondsa¹¹, J.S. Guesta¹², Ph.G. Kreymbroeka, E. Spät czy R. Lescoata¹³ przedstawiały materiał zebrany głównie w Iraku i Syrii, to lektura książki ormiańskich autorów daje nam znacznie pełniejszy obraz teologii Jezydów zamieszkujących także Armenię.

The Religion of the Peacock Angel jest zwięźczeniem wieloletnich badań Asatriana i Arakelovej nad teologią Jezydów. Książka w dużej mierze stanowi uporządkowany zestaw artykułów obojga autorów publikowanych od lat w piśmie „Iran and the Caucasus” wydawnictwa Brill, którego redaktorem naczelnym jest właśnie Garnik Asatrian. Część z nich znacznie rozwinęto i zmodyfikowano.

Autorzy podzielili całość na dwie części poprzedzone *Wstępem*¹⁴, w którym zwięźle przedstawiono genezę jezydizmu i scharakteryzowano po krótko obecną sytuację tej społeczności. Część pierwsza nosi tytuł *Jeden bóg*¹⁵, druga – *Panteon*¹⁶ *Jezydów oraz synkretyczne cechy ich religii*; każda z nich dzieli się z kolei na trzy rozdziały, w których omawiane są poszczególne aspekty teologii Jezydów. Można powiedzieć, że struktura całości – wyjście od jedności ku wielości – przypomina piramidę rozpościerającą się od punktu wierzchołka (I. 1. *Malak Tawus: przywódca trójcy*) po opisy rozmaitych świętych jestestw (II. 5. *Aspekty przyrody i ciał niebiańskich w tradycji jezydckiej*) i wyliczenia elementów obcych wierzeń, które przejął jezydizm (II. 6. *Jezydcki synkretyzm religijny*). Mamy więc do czynienia z pracą ściśle teologiczną – dotyczy bowiem zawiłości jezydckiej koncepcji bóstwa czy Boga, który manifestuje się w świecie duchowym i cielesnym w różnych formach i postaciach. Jest to zarazem pierwsza publikacja poświęcona Jezy-

¹⁰ Choć, trzeba przyznać, dość wiernie przekazującymi podstawowe informacje o jezydymie. Co interesujące – wielu irackich Jezydów uważa je za wiarygodne i oryginalne święte księgi (tak więc i tutaj mamy do czynienia z mechanizmem wtórnego przejmowania wiedzy o sobie samych). Odnosnie do dyskusji o ich autentyczności, por. Ph.G. Kreymbroek, *Yezidism – Its Background. Observances and Textual Tradition*, E. Mellen Press, Lewiston 1995, s. 10–16.

¹¹ C.J. Edmonds, *A Pilgrimage to Lalish*, Luzac and Company, London 1967.

¹² J.S. Guest, *Survival Among the Kurds. A History of the Yezidis*, Kegan Paul International, London – New York 1993.

¹³ R. Lescoat, *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjâr*, Librairie du Liban, Beyrouth 1975.

¹⁴ Zainteresowani, którzy nie posiadają tej publikacji, spis treści, wstęp oraz jej obszerne fragmenty mogą przeczytać bezpłatnie na stronie internetowej *Google Books*: books.google.pl/books?id=y1RsBAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pl#v=onepage&q&f=false [11.03.2014].

¹⁵ *The One God*. Wszystkie cytaty z tej książki podaję we własnym przekładzie.

¹⁶ Autorzy podkreślają (s. X), że posługują się tym terminem jedynie prowizorycznie.

dom, w której aż tak mocno przypisuje się im monoteizm. Autorzy podkreślają to już we *Wstępie*, w którym zwięźle przedstawiają też cel swojej książki:

Książka ta w całości poświęcona jest podstawom jezydzkiej tożsamości – religii jezydzkiej czy precyzyjniej – tzw. jezydzkiemu ludowemu panteonowi w jego różnych wymiarach. Idea jednego boga i jego wcieleń, jezydzkie bóstwa, święci, patroni i deifikacje stanowią ośrodek tej książki. Nie jest ona jedynie przedstawieniem postaci należących do tego „panteonu”, lecz gruntowną próbą określenia ich dziedzin, zdefiniowania ich głównych funkcji i właściwości, prześledzenia ich rodowodów oraz, krótko mówiąc, umiejscowienia ich w systemie jezydzkiej wiary¹⁷.

Pomimo tej deklaracji, autorzy dotykają również we *Wstępie* wysoce dyskusyjnego wątku, który jakkolwiek ściśle dotyczy tożsamości Jezydów, to jednak wykracza poza wąsko rozumianą teologię – mianowicie kwestii ich identyfikacji etnicznej. Wątek ten nie jest przez Asatriana i Arakelovą szczegółowo komentowany, choć z innych ich publikacji wynika, że przykładają doń duże znaczenie. Tu wprowadzają go raczej *implicite* i traktują jako oczywistość, np. gdy wspominają o Jezydach „toczących nieustanną walkę o przetrwanie wśród okolicznych Kurdów i Turków”¹⁸ czy piszą, że byli oni „często-kroć i ze szczególną brutalnością prześladowani przez Kurdów, nawet pomimo dzielenia z nimi tego samego języka”¹⁹. Też o tym, że Jezydzi, a zwłaszcza „ormiańscy Jezydzi” stanowią etnos osobny niż Kurdowie, powtarzają i promują też w innych publikacjach, zwłaszcza związanych ze środowiskiem powstałym wokół redagowanego przez siebie pisma „Iran and the Caucasus”²⁰, stosując względem Jezydów pojęcie „grupy etniczno-religijnej (kurmandżijęzycznej)”²¹. Jednak teza o niekurdyjskości Jezydów nie znajduje powszechnej aprobaty wśród kurdologów i iranistów²². Autorzy są zresztą w pełni świadomi tego, gdzie przebiega linia sporu, gdyż zakreślili ją wyraźnie w recenzji klasycznej już książki o Jezydach autorstwa Philipa Kreyenbroeka – *God and Sheikh Adi Are*

¹⁷ G. Asatrian, V. Arakelova, *The Religion of the Peacock Angel...*, op. cit., s. IX–X.

¹⁸ Ibidem, s. VII.

¹⁹ Ibidem, s. 10; ta sama uwaga, w: G. Asatrian, V. Arakelova, *Malak-Tāwūs: The Peacock Angel of the Yezidis*, „Iran and the Caucasus” 7.1–2 (2003), s. 9.

²⁰ Zob. np. G. Asatrian, *Prolegomena to the Study of the Kurds*, „Iran and the Caucasus” 13 (2009), s. 3: „Obecnie w Armenii i Gruzji żyje odpowiednio 52,000 i 26,000 Jezydów, którzy są faktycznie osobną etniczno-religijną jednostką. I choć mówią dialektem języka kurdyjskiego, tzw. kurmandżi czy północnokurdyjskim, to posiadającą własną tożsamość oraz etniczną charakterystykę”. W kwestii kryterium tożsamości etnicznej Jezydów, zob. V. Arakelova, *Ethno-Religious Communities: To the Problem of Identity Markers*, „Iran and the Caucasus” 14 (2010), s. 1–17. Inni ormiańscy autorzy, podkreślając odmienność Jezydów od Kurdów, próbują wskazywać ich potencjalne wspólne genetyczne korzenie; zob. np. L. Yepiskoposian, A. Margarian, L. Andonian, A. Khudoyan, A. Harutyunian, *Genetic Affinity Between the Armenian Yezidis and the Iraqi Kurds*, „Iran and the Caucasus” 14 (2010), s. 37–42; „Wyniki pokazują, że Jezydzi żyjący w Armenii znacząco różnią się od Kurdów” (ibidem, s. 39).

²¹ Tak piszą w recenzji zamieszczonej w „Iran and the Caucasus” (11 (2007), s. 154): „Poprawny termin, który naszym zdaniem powinien być używany w odniesieniu do Jezydów, to «grupa etniczno-religijna (kurmandżijęzyczna)»”.

²² Badacze zachodni traktują raczej Jezydów jako podgrupę Kurdów – tak np. w Ph.G. Kreyenbroek, S. Sperl (red), *The Kurds. A Contemporary Overview*, Routledge, London – New York 1992. Niektórzy używają np. określenia „Kurdowie Jezydzy” (*Yezidi Kurds*), jak np. J. Blau w: Ph.G. Kreyenbroek, *Oral Literature...*, op. cit., s. 31, zob. też s. 16.

Perfect – którego oskarżają wprost o „filokurdyjskość”²³. Pisali wówczas m.in., że „już jej pierwszy rozdział (...) rozpoczyna się stwierdzeniem, które w swej istocie nie może zostać uznane za jednoznacznie słuszne – w którym autor podchodzi do ludu Jezydów jako do «małej Kurdyjskiej wspólnoty»...”²⁴. Sugerowali również – nie bez podstaw – że zaliczanie Jezydów do Kurdów wielokrotnie ma podtekst polityczny i służy samym Kurdom, którzy dzięki temu próbują zwiększyć swoje wpływy geopolityczne²⁵. Trudno się jednak oprzeć wrażeniu, że zabieg odwrotny – odmawianie Jezydom kurdyjskości przez Asatriana i Arakelovą – to druga strona tej samej tendencji politycznej, która w tym wypadku wynika ze stosunku Ormian do Turków i Kurdów.

Obecnie można wyróżnić dwa główne podejścia w postrzeganiu Jezydów: jako osobnego narodu bądź narodu stanowiącego część Kurdów. Tę drugą koncepcję (która notabene zdaje się powracać), do tego znacznie wzmocnioną, głoszono zwłaszcza pod wpływem europejskim w latach trzydziestych XIX w. Podnoszono wówczas postulat, by uznać jezydyzm za pierwotną religię Kurdów. Znalazła ona wyraz w wystąpieniach braci Badgera i Bedira Khanów poszukujących wspólnej tożsamości dla wszystkich Kurdów²⁶. O sile tej koncepcji może świadczyć fakt, że spotyka się z aprobatą również pośród Kurdów deklarujących się jako muzułmanie²⁷ oraz że głoszą ją liderzy polityczni irackiego Kurdystanu – Barzani i Talabani²⁸. Najkrócej rzecz ujmując, kontrowersja wynika z faktu, że Jezydzi współdzielą z Kurdami terytorium i język (kurmandzi, należący do języków kurdyjskich). Pomimo to jednak żywią oni głębokie przekonanie – wyrażone w przypowieściach religijnych – że stanowią etnos odrębny od wszystkich innych. Albowiem o ile ogół ludzi wywodzi się od Adama i Ewy, Jezydzi narodzili się bez udziału Ewy i pochodzą od samego Adama, tudzież, w innej z przekazywanych wersji – przy współudziale głównego bóstwa, Malak Tawusa, od syna Adama – Shehida Ibn Jerra i hurysy

²³ „Iran and the Caucasus” 11 (2007), s. 158.

²⁴ G. Asatrian i V. Arakelova, w: „Iran and the Caucasus” 11 (2007), s. 153. Zdaniem autorów większość Jezydów nie utożsamia się z Kurdami, a ewentualne deklaracje kurdyjskości pośród Jezydów zamieszkujących Europę zachodnią wynikają z faktu, że daje to „lepszą możliwość integracji w odpowiednich państwach poprzez kurdyjskie organizacje polityczne oraz instytucje pseudoakademickie” (ibidem, s. 154). Asatrian i Arakelova powołują się zarazem na badania przeprowadzane wśród społeczności jezydzkiej, z których wynika, że ogromna większość Jezydów zamieszkujących Kaukaz i Rosję odmawia utożsamiania się z Kurdami.

²⁵ Ibidem, s. 157.

²⁶ Por. Ch. Allison, „Unbelievable Slowness of Mind”: *Yezidi Studies, from Nineteenth to Twenty-First Century*, „Journal of Kurdish Studies” 6 (2008), s. 16.

²⁷ Kiedy w ostatnich latach pytałem o tę ideę Kurdów w tureckim Dyjarbakir czy irackim Erbilu, znajdowała ona aprobatę nawet pośród leciwych sunnitów, co niewątpliwie wiąże się z renesansem aktywności Kurdów poszukujących spoiwa dla poszczególnych grup różniących się dialektami i tradycją, a zarazem mitycznego fundamentu dla nowo powstającego państwa kurdyjskiego.

²⁸ Por. Ch. Allison, *The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan*, Curzon Press, London 2001, s. 38; E. Spät, *Religious Oral Tradition...*, op. cit., s. 399. Podobną rolę religii pierwotnej Kurdów miałby również odgrywać zoroastryzm; por. M. Strohmeyer, *Crucial Images in the Presentation of a Kurdish National Identity*, Brill, Leiden 2003, s. 167, p. 17 i s. 196. Jak pisze Spät: „Pogląd, że Jezydzi to «pierwotni Kurdowie», innymi słowy – że wszyscy Kurdowie byli kiedyś Jezydami, cieszyła się przez jakiś czas popularnością nie tylko wśród Jezydów, lecz także – od momentu powstania Autonomii Kurdyjskiej w 1991 r. i zapotrzebowania na stworzenie narodowego mitu – również pośród Kurdów sunnickich”; *Late Antique Motifs...*, op. cit., s. 141–142.

Layli²⁹. Mając świadomość odrębności religijnej, społeczność ta ściśle przestrzega nakazu endogamii. Toteż, co często sami podkreślają: „Powiedzieć, że jesteście Kurdami, to zaprzeczyć istnieniu naszego narodu”³⁰. Nie miejsce tu na rozstrzygnięcie tej kontrowersji, której rozwiązanie w dużym stopniu zależy od przyjętej definicji „narodu” i jej wyznaczników (zwłaszcza autoidentyfikacji grupy) oraz tego, czy jezydyzm i Jezydzi istnieli przed powołaniem sufickiego bractwa przez główną ludzką postać tej religii – urodzonego na terenach obecnego Libanu Szejka Adiego Ibn Musafira, który sam był pobożnym sunnitą³¹. Panuje raczej powszechna zgoda co do tego, że jest on dla kształtowania się tej religii postacią kluczową (aczkolwiek nawet wśród Jezydów można spotkać opinie, że Adi zniekształcił „pierwotny” jezydyzm)³². Adi miał przede wszystkim usystematyzować wierzenia związane zwłaszcza z kultem słońca i sił przyrody³³. Jak piszą Asatrian i Arakelova:

Proces kształtowania się Jezydów jako osobnej grupy etniczno-religijnej miał miejsce w okresie od XI do XIV stulecia w regionie Sindżar w północnym Iraku. Religijne wydzielenie się Jezydów z miejscowego środowiska miało miejsce w niezwykle barwnej religijnej scenarii Mezopotamii, gdzie różne idee islamu i chrześcijaństwa przeplatały się z ideami gnostyckimi oraz miejscowymi wierzeniami ludowymi. W ściśle zaufanym gronie [członków] sufickiego porządku Adawija, który stał się rdzeniem nowej społeczności, powstała i rozwinęła się fundamentalnie nowa synkretyczna doktryna religijna³⁴.

W dalszej części *Wstępu* autorzy deklarują: „Zbadamy sferę przeważnie ignorowaną przez innych autorów, zgłębiając jezydzkie koncepcje boskości w świetle porównawczej

²⁹ Por. E. Späth, *Shahid bin Jarr; Forefather of the Yezidis and the Gnostic Seed of Seth*, „Iran and the Caucasus”, 6 (2002), s. 27–56 oraz rozdz. 9 książki *Late Antique Motifs...*, op. cit., s. 327–368 i 417–452.

³⁰ Wypowiedź jednego z ormiańskich Jezydów; T. Dalayan, *Construction of Kurdish and Yezidi Identities among the Kurmanji-Speaking Population of the Republic of Armenia*, w: V. Voronkov (red.), *Changing Identities: Armenia, Azerbaijan, Georgia*, Heinrich Böll Stiftung South Caucasus, Tbilisi 2012, s. 194.

³¹ Jak pisze Ibn Khalliqān z Erbil (XIII w.) w dziele *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' az-zamān*, w biografii poświęconym Adiemu: „Szejk Adī Ibn Musāfir al-Hakkāri był ascetą czczonym za świętość życia, jakie wiódł, założycielem religijnego porządku zwanego od jego imienia al-Adawija”: *Ibn Khallikans Biographical Dictionary*, t. II, tłum. B. MacGuckin DeSlane, Oriental translation fund of Great Britain and Ireland, Paris 1843, s. 197. Na temat Szejka Adiego, zob. zbiór tekstów źródłowych z nim związanych zebranych i skomentowanych przez R. Franka w: *Scheich 'Adī, der grosse Heilige der Jezidis*, N.-L. Kirchhain, M. Schmersow, Berlin 1911.

³² Co można tłumaczyć m.in. próbą zdystansowania się od wszelkich związków z islamem, a zatem i z ewentualnymi wpływami sufizmu, z którym miał być związany Adi jako twórca tarikatu Adawija. Por. E. Späth, *Religious Oral Tradition...*, op. cit., s. 399.

³³ W podobnym tonie utrzymane są publikacje samych Jezydów. Np. Sh. Bibo w artykule *The Shamsani Izidies and the Worshipping of Natural Phenomena*, w: „Lalish” 39 (2013), s. 13: „Do czasu, gdy Szejk Adi pojawił się wśród Jezydów, jezydyzm oczywiście już tam był, jednakże z powodu niewiedzy dotyczącej stopniowo wyznawców tej religii znajdował się w nienajlepszym stanie. (...) Niedługo potem Szejk Adi osiadł w Lalisz. Zebrał przywódców i przedstawicieli tej wspólnoty, aby ich oświecić w sprawach wyznawanej przez nich religii. Niektórzy Jezydzi byli i nadal są znani jako szamsaniści, tj. czciciele Słońca”.

³⁴ *The Religion of the Peacock Angel*, op. cit., s. IX; ten sam tekst opublikowany wcześniej: V. Arakelova, *Ethno-Religious Communities...*, op. cit., s. 6.

analizy religijnej”³⁵. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie jest to dzieło aż tak pionierskie. Pracę o dość podobnej strukturze i tematyce przedstawił w 1995 r. Philip Kreyenbroek, aczkolwiek nie zawęził jej wyłącznie do teologii. W książce *Yezidism – Its Background, Observances and Textual Tradition*, należącej już do klasycznych dzieł o Jezydach, również pogrupował poszczególne boskie jestestwa i określił ich funkcje, opatrując to szerokim komentarzem porównawczym oraz wydaniem jezydzkich hymnów. Aczkolwiek jest faktem, że w wypadku książki *The Religion of the Peacock Angel* mamy do czynienia z pracą ograniczającą się niemal wyłącznie do teologii. Jak zaznaczają jej autorzy:

Pojawia się wiele publikacji o jezydzkiej historii i religii, lecz możemy się poważyć na stwierdzenie, że jest to pierwsza próba zbadania kluczowych aspektów jezydzkiej perspektywy religijnej oraz dokonania tego w sposób systematyczny³⁶.

Przyjrzyjmy się teraz pokrótce poszczególnym rozdziałom *The Religion of the Peacock Angel*.

Część pierwsza (*Jeden bóg*) przynosi argumentację broniącą monoteizmu Jezydów oraz szczegółowy opis postaci jezydzkiej świętej trójcy: Anioła Pawia (*Malak Tāwūs*), Szejka Adiego (*Šeyx ‘Adī*) oraz Sultana Jezyda (*Silt’ān Ēzīd*). Każdej z nich poświęcono jeden obszerny rozdział. Większość badaczy, w tym i autorzy *The Religion of the Peacock Angel*, przychylają się do tezy, że tak postaci Trójcy, jak i poszczególne bóstwa, stanowią w jezydyzmie awatary czy manifestacje najwyższego Boga, którego Jezydzi określają mianem *Xwadē*. Asatrian i Arakelova wskazują tu na analogię do innych religii monoteistycznych, a zwłaszcza chrześcijańskiej koncepcji Trójcy Świętej oraz pozycji Alego w skrajnych odłamach szyzmu. W części pierwszej książki znajdziemy też szczegółowe wywody o etymologii słów, którymi posługują się Jezydzi na określenie Boga oraz jego roli w jezydyzmie, którą pełni raczej jako *deus otiosus* – oddalony kreator świata pozostawionego pod rządami Anioła Pawia, „całkowicie obojętny na jego los; niezainteresowany światowymi sprawami ani dolą ludzką”³⁷. Tak więc niemal cały kult jezydzki dotyczy właśnie władcy tego świata, a nie Boga, który ukrywa się gdzieś poza nim i raczej nie ingeruje bezpośrednio w jego sprawy, chyba że właśnie uznamy Go za uobecnionego w świecie poprzez swe manifestacje.

Wielowymiarowość myśli religijnej Jezydów, czy raczej ich rozczłonkowana reprezentacja boskiej jednostki lub boga, jest niczym innym niż uosobieniem funkcjonalnego podziału boskości, co nie ma żadnego związku z politeizmem w jego czystej formie³⁸.

Uważna analiza jezydzkiej trójcy pokaże, że jej składowe bóstwa są niewątpliwie manifestacjami jednego boga czczonego przez wyznawców³⁹.

Sprawa postulowanego monoteizmu Jezydów jest na tyle skomplikowana, że sami wyznawcy Anioła Pawia zdają się nie mieć w tej kwestii jasności. Jak wspomniałem, kwestia uznania Jezydów za monoteistów wydaje się w dużej mierze zależna od interpretacji naszej szczątkowej wiedzy na ten temat, a także od samej definicji monoteizmu.

³⁵ *The Religion of the Peacock Angel*, op. cit., s. X.

³⁶ Ibidem, s. 133.

³⁷ Ibidem, s. 4.

³⁸ Ibidem, s. 1.

³⁹ Ibidem, s. 3.

Trzeba mieć przy tym na uwadze, że treść wielu hymnów religijnych i innych przekazów ustnych, z których czerpiemy wiedzę o jezydyzmie, wielokrotnie się różni, co zazwyczaj ma miejsce w wypadku kultur oralnych, którym brak ścisłej kodyfikacji doktryny religijnej. Niemniej jednak obserwacja pokazuje, że to nie *Xwadē* stanowi dla Jezydów główny obiekt czci, lecz Anioł Paw, którego mają być ludem wybranym, jak sami się określają, są „ludem Anioła Pawia” (*milatē Malak Tāwūs*). To oni mieli się nim zająć, kiedy został strącony z Nieba i to on wybrał ich na swoich wyznawców, a następnie nakreślił im prawa. Wiele z nich zostało spisanych w tzw. *Księdze Objawienia* (*Jilwe*), której przekład – „oparty na kurdyjsko-arabskiej edycji Maksymiliana Bittnera i naszym ormiańskim tłumaczeniu”⁴⁰ – zamieścili autorzy w swej książce. Jak wspomniałem wyżej, tekst ten uznaje się za falsyfikat, aczkolwiek nie można mu odmówić waloru informacyjnego dla badań nad jezydyzmem. Biorąc pod uwagę, że jedną z głównych tez książki Asatriana i Arakelovej jest teza o monoteizmie Jezydów, wypada zauważyć, że opierając się na treści *Księgi Objawienia*, można by próbować wykazać, że Jezydzi nie są jednak monoteistami, co pokazuje, jak daleko jesteśmy wciąż od pełnej jasności w tej kwestii. Wątpliwości zasiewa na przykład fragment (IV) tej księgi, w którym Anioł Paw zwraca się do Jezydów: „Nigdy nie ustąpię mego prawa żadnemu z bogów [bóstw]”⁴¹. Można by więc zapytać, czy światopogląd, który zakłada istnienie innych bogów/bóstw, a więc ich wielość, faktycznie jest monoteizmem?

Podobną wątpliwość, jak stosowanie względem Jezydów kategorii monoteizmu, budzi też następujące stanowisko autorów poświęcone Aniołowi Pawiowi i jego demiurgicznej funkcji. W komentarzu do *Księgi Objawienia* piszą:

Głębsza analiza (...) pokazuje, że chociaż Malak-Tāwūs „istniał przed wszystkimi stworzeniami”, to nie jest on w rzeczy samej stwórcą. Patrzymy tu na zjawisko, niezupełnie nieznanne w historii religii, kiedy ma miejsce całkowite przeniesienie cech i funkcji stwórcy z jednego boga na jego głównego przedstawiciela. Malak-Tāwūs, będąc, jak wspomniano, manifestacją *xwadē*, przypisuje sobie, całkiem zasadnie, rolę demiurga. (...) To profetyczna misja Malak-Tāwūsa, która pokazuje nam, co oznacza to samo – raczej manifestację demiurga niż samego demiurga⁴².

Biorąc pod uwagę, że autorzy *The Religion of the Peacock Angel* – co sami podkreślają – przeprowadzają również porównawczą analizę religijną, wypada zauważyć, że wzmocnienie tezy o scedowaniu roli demiurga „z jednego boga na jego głównego przedstawiciela”, które to zjawisko uznają za „niezupełnie nieznanne w historii religii”⁴³, mogłoby tu zostać opatrzone konkretnymi przykładami. Aby nie sięgać daleko, wystarczyłoby np. wskazać na doktrynę chrześcijańską, gdzie właśnie rolę demiurgiczną prześunięto z Ojca na Syna Bożego – *Logos* – „przez którego wszystko się stało”, o czym

⁴⁰ Ibidem, s. 11.

⁴¹ Ibidem, s. 12; przekład i uzupełnienie w nawiasie Asatriana i Arakelovej.

⁴² Ibidem, s. 13.

⁴³ Rozdział ten, a wraz z nim powyższe zdanie, niemal w niezmienionej formie autorzy opublikowali wcześniej jako artykuł *Malak-Tāwūs: The Peacock Angel of the Yezidis*, op. cit., s. 1–36. Zasadnicza różnica zasadza się na nieobecnym wcześniej, a dodanym w książce zdaniu: „niezupełnie nieznanne w historii religii”.

czytamy w *Ewangelii św. Jana* (1.3)⁴⁴. Podobne koncepcje rozwijano także w systemach religijnych inspirowanych platonizmem (zwłaszcza treścią *Timajosa*, a później *Wyroczniami chaldejskimi* oraz *Enneadami* Plotyna czy *Elementarzem teologii* Proklosa⁴⁵, których wymyki funkcjonowały na Bliskim Wschodzie jako dzieła Arystotelesa⁴⁶), zakładających koncepcję całkowicie transcendentnego Boga oraz bóstw/bogów niższych. Dotyczy to zwłaszcza teologii gnostyckich, o czym zresztą pokrótce wspominają Asatrian i Arakelowa dopiero na końcu książki:

W jezydyzmie idea *xwadē* (jednego boga), który przekazał wszystkie swe funkcje trójcy, wyłączwszy może funkcję demiurga, do pewnego stopnia przypomina obraz demiurga gnostyków, który stworzył świat przez przeniesienie [zadań] na niższego boga⁴⁷.

Tym „niższym bogiem” jest dla Jezydów Anioł Paw. W części pierwszej książki autorzy odnoszą się więc również do symboliki pawia, który stanowi reprezentację Malak Tawusa. Znajdujemy tu cenne uwagi etymologiczne wskazujące m.in. na związki pawia (*tawus*) z mezopotamskim Tammuzem czy wskazanie greckiej konotacji tego słowa (*ταῶς* – ‘paw’, co miało dać początek arabskiemu *ġāwūs*). Autorzy odnoszą się również do analogii z mistycznym Simorgiem czy roli pawia w sufizmie oraz związanych z nim przypowieści (np. w *Rozmowach ptaków* Attara). Wychodzą też znacznie dalej i wskazują na analogie do tradycji zoroastrijskiej i związku pawia z Arymanem oraz – w innych tradycjach – z diabłem. Zaznaczają przy tym, że w obrazie pawia zawarte są „zarazem boskie i piekielne atrybuty”⁴⁸. Kolejno przechodzą do drugiego symbolu wiązane go z Malak Tawusem – węża – i omawiają związane z nim konotacje w obszarze Bliskiego Wschodu, gdzie łączy się go z upadłym aniołem/szatanem. Interesujące są zwłaszcza uwagi o pozycji szatana w sufizmie, która nie jest jednoznaczna i – jak w przypadku zwolenników al-Halladza – wręcz uznawana za wzorzec monoteizmu. Szczególnie cenne są uwagi poświęcone postaci Anioła Pawia w innych tradycjach – przede wszystkim wśród Ludu Prawdy (Ahl-e Haqq) i Mandejczyków. Autorzy próbują również wyjaśnić zagadkę imienia „Sharfadin”, które nosił jeden z członków rodziny Szejka Adiego. Za pomocą tego imienia Jezydzi określają swoją religię w często przywoływanej formule: „Nasz naród – Jezydzi, nasza religia – Sharfadin”⁴⁹. Stawia się tu tezę, że związek z rodziną Szejka Adiego jest drugorzędny, istotna natomiast jest arabska etymologia tego słowa (*Šaraf ad-dīn*) oznaczającego ‘honor religii’. Słowo to zdaniem Asatriana i Arakelovej z czasem stało się „nazwą jezydzkiej religii (...) jako alegoria zastępująca imię-tabu najwyższego bóstwa Jezydów – Malak Tawusa”⁵⁰.

⁴⁴ Nie miejsce tu na szczegółową dokumentację odpowiednich fragmentów. Przedstawiam je w następujących artykułach: *Prolegomena do teologii retoryki*, „Przegląd Filozoficzny” 77 (2011), s. 167–185, a w kontekście jezydyzmu w: *Tawus Protogonos: Parallels Between the Yezidi Theology and Some Ancient Greek Cosmogonies*, „Iran and the Caucasus” 18 (2014), s. 27–45.

⁴⁵ Zwłaszcza w wypadku tych dwóch tekstów – *Oracula Chaldaica* i *Stoicheiosis Theologike* – podobieństwo jest widoczne, bowiem zakłada istnienie trójcy oraz uprzedniego jednego Boga.

⁴⁶ Streszczenie *Ennead* znane było (od VIII w.) w arabskim przekładzie jako *Teologia Arystotelesa*, z kolei tekst *Elementarza Teologii* Proklosa jako *Księga Arystotelesa o czystym Dobru* (łac. *Liber de Causis*).

⁴⁷ *The Religion of the Peacock Angel*, op. cit., s. 125.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 26.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 29.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 30.

Podrozdział drugi i trzeci przynoszą omówienie dwóch pozostałych postaci jezydzkiej trójcy świętej: Szejka Adiego Ibn Musafira – twórcy doktryny jezydyzmu i sufickiego tarikatu Adawija oraz enigmatycznej postaci zwanej Sultan Ezid, „Pana ludzi i ich ziemskiego życia” panującego nad czternastoma sferami Ziemi i niebios⁵¹. Ta druga postać, o której sami Jezydzi mówią „Sultan Ezid jest naszą religią”⁵², od lat nastęrcza trudności badaczom⁵³, przede wszystkim dlatego, że brak jest jasności co do jej identyfikacji z drugim Umajadzkim kalifem, Jazidem Ibn Mu’awiją. Co gorsza, sami Jezydzi nie są w tej kwestii zgodni. Jak twierdzą Asatrian i Arakelova, o ile teologiczny porządek jezydyzmu miał wytyczyć Szejk Adi, to określenie „Jezydzi” miało do nich przyłączyć właśnie za sprawą Jazida Ibn Mu’awiji, nawet pomimo że jego poglądy nie wydają się wiązać z zasadami religii Jezydów oraz że owiany jest złą sławą (jego ojciec, Mu’awija Ibn Abi Sufjan, miał podczas golenia skaleczyć proroka Mahometa) i znieawidzony przez szytów jako odpowiedzialny za śmierć al-Husajna Ibn Alego w 680 r. Biorąc pod uwagę, że założyciel jezydyzmu – wspomniany wyżej Szejk Adi – był pobożnym muzułmaninem, deifikacja Jazida wielu badaczom wydaje się wątpliwa. Z drugiej strony, dla religii, która stara się odróżnić od islamu, wybór akurat tej postaci może mieć pewien sens. Autorzy próbują pokazać, że wedle jezydzkich przekazów Sultan Ezid miał być postacią, która „oderwała się od islamu i przyjęła religię Szahida bin Jarra, syna Adama, i rozpowszechniła ją wszędzie w Syrii do czasu Szejka Adiego, założyciela – zgodnie z tradycją jezydzką – pierwszej jezydzkiej wspólnoty”⁵⁴. Stawiają też tezę o związku Jezydów z działającymi w czasach Szejka Adiego „pewnymi grupami czczącymi Umajadów nazywających siebie Jezydami, podkreślając swoje wyjątkowe przywiązanie do Jazida Ibn Mu’awiji”, po czym dodają, że:

Możemy warunkowo określić tę grupę jako proto-Jezydów, tudzież jedną z sekt protojezydzkich (...) z tego powodu, że kontynuacje takich grup dołączyły później do tzw. Adawiji, które we wczesnym XII stuleciu inspirowała pobożność Szejka Adiego, a także dlatego, że zwolennicy Jazida byli już na tyle wpływowi, iż wzięli udział w formowaniu tradycji jezydzkiej. (...) Cała wspólnota Adawiji, w zgodzie z obowiązkową linią wszelkich spraw tarikatu sufickiego, położyła nacisk na deifikację Szejka Adiego jako założyciela tarikatu sięgającego 1110 roku, podczas gdy poszczególni zwolennicy Ummajadów w obrębie tego samego sufickiego porządku czcili Kalifa Jazida⁵⁵.

Tak więc – co podkreślają autorzy – deifikacja Szejka Adiego mogła pociągnąć za sobą również ubóstwienie Jazida, wiążąc ich obu ściśle z figurą Malaka Tawusa, a wszystkich trzech podporządkowując jednemu Bogu jako Jego manifestacje. Tak więc zdaniem Asatriana i Arakelovej powszechnym błędem (także pośród samych Jezydów) jest ignorowanie historycznego związku członków Adawiji ze zwolennikami Umajadzkiego kalifa i wywodzenie terminu ‘Jezydzi’ (Ēzdi) z perskiego *izad* oznaczającego bóstwo/boga lub z awestyjskiego *yazata* (‘godny czci’):

⁵¹ Ibidem, s. 45.

⁵² Ibidem.

⁵³ Por. Ph.G. Kreyenbroek, *Yezidism – Its Background...*, op. cit., s. 95–96.

⁵⁴ *The Religion of the Peacock Angel*, op. cit., s. 46.

⁵⁵ Ibidem, s. 47.

Termin *ēz(i)dī* stanowi dziedzictwo obecnych we wspólnocie stronników Umajadów czy to tych, którzy mieli przystać do stowarzyszenia wraz z „kultem” Jezyda, czy to jako rezultat jego ubóstwienia w samej Adawiji⁵⁶.

Zarazem, jak twierdzą autorzy, zważywszy na negatywne konotacje Jazida dla szytów, określenie „jezydzi” mogło być także w powszechnym użyciu pośród muzułmanów na określenie religijnych odszczepieńców i w ten sposób jeszcze mocniej przylgnąć do tej żyjącej w ich pobliżu grupy religijnej odrzucającej islam.

Druga część książki – *Panteon Jezydów oraz synkretyczne elementy ich religii* – poświęcona jest w dużej mierze pozostałym emanacjom boskości w jezydyzmie. Jej pierwszy podrozdział dotyczy mniejszych „bóstw”, drugi – ubóstwianych elementów świata przyrody, natomiast trzeci – elementów wspólnych z innymi religiami bliskowschodnimi. Jak zaznaczają autorzy, ma być to „pierwsza naukowa próba przedstawienia pełnego jezydzkiego szeregu bóstw i istot duchowych”⁵⁷. Wypada jednak zauważyć, że podobny katalog przedstawił Ph. Kreyenbroek w cytowanej już książce *Yezidism. Its Background, Observances and Textual Tradition*⁵⁸, aczkolwiek nie ograniczył go wyłącznie do bóstw i nie opatrzył równie wyczerpującymi opisami.

Na poszczególne podrozdziały składają się głównie przedruki artykułów publikowanych przez autorów wcześniej, głównie w „Iran and the Caucasus”. Jest to jedna z najcenniejszych części książki, bowiem znajdujemy tu skatalogowane opisy wielu bóstw, zwłaszcza ubóstwionych personifikacji słońca i księżyca (jako Szejka Szamsa i Farxadina) czy Boga piorunów, Pana wiatru, Pramatki Jezydów (*Pīrā-Fāt*), jak i tych niewspomnianych w innych publikacjach poświęconych Jezydom. Należy do nich np. „Święty Anioł” (*Milyāk'atē-qanj*) – zdaniem autorów unikalny w świecie ludów irańskich przykład bóstwa fallicznego. Autorzy przedstawiają szczegółowe wywody dotyczące etymologii imienia każdego z opisywanych bóstw, cytują poświęcone im hymny religijne, wspominają też o paralelnych kultach w obszarze zbliżonym kulturowo oraz dyskutują kwestie wątpliwe; wprowadzają także uzupełnienia i poprawki do literatury tematu.

Kolejne podrozdziały zbierają ogół wiedzy na temat sił przyrody odgrywających szczególną rolę w ramach jezydzkiego światopoglądu religijnego. Jest to część o tyle cenna, że sami Jezydzi wielokrotnie podkreślają, iż obiektem ich kultu jest świat przyrody wraz z ich „władcą” – słońcem – personifikowanym jako Szejk Szams, do którego modlą się o świat. Autorzy zebrali obszerny materiał źródłowy poszerzony o liczne analogie ormiańskie, obejmujący ogół świata natury – od zwierząt (np. kameleona, koguta, psa), poprzez rośliny (np. mandragorę i cebulę), aż po zjawiska meteorologiczne (jak zaćmienie księżyca, tęczę czy planety, gwiazdy i ich poszczególne konstelacje). W podrozdziale poświęconym roślinom⁵⁹ dziwi jednak brak opisu sałaty (*khas*), której dotyczy jedno z najważniejszych jezydzkich tabu żywieniowych. Z kolei w podrozdziale dotyczącym zjawisk przyrody zabrakło choćby lapidarnej wzmianki o kulcie źródła Zamzam⁶⁰ (być może mitraistycznej pozostałości w jezydyzmie), bijącego w grocie znajdującej się w pod-

⁵⁶ Ibidem, s. 48.

⁵⁷ Ibidem, s. 52.

⁵⁸ *Yezidism – Its Background...*, op. cit. s. 91–123.

⁵⁹ V. Arakelova, *The Onion and the Mandrake: Plants in Yezidi Folk Beliefs*, „Journal of Persianate Studies” 7 (2014), s. 149–156.

⁶⁰ Nazwa ta stanowi również pozostałość związków pierwotnej wspólnoty sufickiej związanej z Szejkiem Adim. Została zaczerpnięta z topografii mekkańskiej, podobnie jak nazwa pagórka

ziemiach sanktuarium w Lalish i stanowiącego jedną z największych świętości Jezydów⁶¹, do której – o czym wspominają już dawni badacze – nie dopuszczano innowierców (co zresztą ma miejsce nadal).

Nie jest to jedyny rzucający się w oczy mankament. W tak drobiazgowej publikacji traktującej zwłaszcza o teologii, wyraźnie odczuwa się brak osobnego rozdziału poświęconego świętom jezydzkim, które przecież stanowią manifestację zasad teologicznych, a zarazem pozwalają lepiej je zrozumieć. Mógłby on stanowić doskonale podsumowanie dla autorzy na temat czczonych przez Jezydów bóstw i obiektów świata przyrody.

Książkę zamyka rozdział poświęcony jezydzkiemu synkretyzmowi religijnemu. Autorzy skupili się na związkach jezydyzmu z wierzeniami współczesnych mu grup religijnych oraz systemów wcześniejszych – głównie gnostyckich i sufickich. Omówiono przede wszystkim analogie do wierzeń Ahl-e Haqq i Alewitów Zaza (heterodoksyjnego kurdyjskiego odłamu szyizmu) zwłaszcza w obszarach mitologii, wiary w metempsychozę oraz organizacji religijno-społecznej. Spośród elementów wspólnych z gnostycyzmem zaakcentowano symbolikę węża i perły w tekstach gnostyckich. Pomimo obszernego materiału dziwi jednak dość skąpa ilość miejsca poświęcona w książce wątkowi kosmogonicznej Perły, ważnemu dla teologii jezydzkiej (zaledwie dwa akapity na s. 127), który w wielu jezydzkich hymnach religijnych wybija się na pierwsze miejsce (zwłaszcza w *Qewlê Zebûnî Meksûr*, *Qewlê Bê Elîf*, *Qewlê Şêxubekir* czy w *Qewlê Afîrîna Dinyayê*), a którego odpowiednik znajdujemy też w mitologii Ahl-e Haqq⁶². To z Perły zdaniem Jezydów miał się wyłonić świat, stanowi więc ona w pewnym sensie obraz najwyższy elementu ich teo- i kosmogonii. Wspomina się o niej również w apokryficznej *Czarnej Księdze (Meshefa Resh)*:

W początku Bóg stworzył białą Perłę ze swego drogocennego sekretu/tajemnicy. (...) Krzyknął na Perłę potężnym krzykiem, w wyniku czego powstały cztery kawałki, a z jej wnętrza wylała się woda i tak powstało morze. Świat był zaokrąglony, ale niepodzielony [na części].⁶³

Zanim [powstały] niebo i ziemia, Bóg był obecny nad morzami. (...) Stworzył Perłę i panował nad nią przez czterdzieści lat, a następnie rozgniewał się na Perłę, więc ją kopnął⁶⁴.

wznoszącego się nad sanktuarium Szejka Adiego w dolinie Lalisz, który Jezydzi nazywają Górą Arafat.

⁶¹ Autorzy wspomnieli o nim zaledwie raz, przy okazji omawiania dotyczącej go jezydzkiej legendy (*The Religion of the Peacock Angel*, op. cit., s. 39).

⁶² Por. M. M o k r i, *La naissance du monde chez les Kurdes Ahl-e Haqq*, w: *Trudy XXV Międzynarodnowo Kongriessa Wostokowiedow*, Izdatielstwo wostocznoj literatury, Moskwa 1963, s. 159–168.

⁶³ Tłumaczenie na podstawie wydania tekstu źródłowego: I. J o s e p h, *Yezidi Texts*, „American Journal of Semitic Languages and Literatures” 25 (1909), s. 122–123. Odnośnie do problematycznego słownictwa, por.: G.S. G a s p a r r o, *I miti cosmogonici degli Yezidi*, cz. I, „Numen” 21 (1974), przyp. 10, s. 201. Kreyenbroek zestawia ten fragment z następującym tłumaczeniem fragmentu pieśni Ahl-e Haqq: *The water of the sea was an ocean. For some time the Pearl was in the water. There was no (contrast between) ocean and dry land. The King of the Universe (i.e. God) uttered a command to the Stone, the Stone disintegrated, and from the pieces of the stone smoke rose up into the air (Oral Literature..., op. cit., s. 77).*

⁶⁴ I. J o s e p h, *Yezidi Texts*, op. cit., s. 126.

Autorzy pominięli również wątek kosmogonicznej roli miłości, akcentowanej w hymnach jezydzkich⁶⁵. Oba te elementy mają notabene wyraźne paralele w teologiach gnostyckich, związku z którymi dotyczy omawiany podrozdział, stanowiący najślabszy fragment książki. Zabrakło w nim również – co trzeba podkreślić – odniesienia do hipotez Kreyenbroeka (szczególnie dotyczących związku jezydyzmu z mitraizmem) oraz chociażby wzmianki o ważnej książce węgierskiej autorki, Eszter Spät, piszącej o związkach jezydyzmu z systemami gnostyckimi: *Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition*⁶⁶, o której nie wspomina się również w bibliografii.

Pomimo że w książce zawarto uwagi dotyczące związków jezydyzmu z sufizmem, to razi znikomość miejsca, które im poświęcono (raptem dwie stronicie). Tym bardziej, jeśli wziąć pod uwagę, jak szczególną pozycją w jezydyzmie cieszą się tak wpływowi mistycy islamu, jak Szejk Adi, Rabi al-Adawija, Bajazid Bistami czy al-Halladź. Są to postaci niezwykle istotne, jeśli uwzględnić chociażby okres kształtowania się jezydyzmu w ramach wspólnoty Adawiji czy poświęcone im jezydzkie opowieści i hymny religijne. Pisząc o sufizmie autorzy powtarzają mocną tezę, w myśl której istnieje ścisła więź między postacią Iblisa – w jej sufickiej interpretacji, związanej przede wszystkim z al-Halladżem – a Malak Tawusem:

Elementy sufickie w jezydzkiej tradycji przynależą do warstwy faktycznie zakorzenionej w mistycyzmie muzułmańskim. Najbardziej oczywistymi elementami sufickiej spuścizny są dwie figury spośród dwóch wymienionych centralnych osobistości: sam Szejk Adi – swego czasu przywódca suficki, a następnie jezydzki święty oraz Malak Tawus, którego kult został rozwinięty głównie na podstawie sufickiej koncepcji apologii Iblisa⁶⁷.

W myśl interpretacji, którą rozwijać miał al-Halladź i mistycy podzielający jego poglądy, akt szatana, w którym odmówił złożenia pokłonu Adamowi, świadczył o jego monoteizmie i wierności Bogu, tym samym sufizm radykalnie przewartościował ocenę czynu Iblisa, stwarzając teoretyczne podstawy do jego czci. Czci – dodajmy – która wiąże się bezpośrednio z przypisywaniem Jezydom satanizmu. Tak więc autorzy ukazują religię Jezydów jako wyraźnie inspirowaną mistycyzmem muzułmańskim wraz z pewnym zabarwieniem gnostyckim, po którym miała odziedziczyć m.in. szczególny stosunek do węża: „wąż był oryginalnie jednym z głównych symboli Gnozy i, dość naturalnie, symbol ten miał zostać zachowany w większości tradycji, na które wpłynął gnostycyzm – czy to w zdegradowanej formie (jak u Mandejczyków), czy to w formalnej reprezentacji pozbawionej dogmatycznego kontekstu (jak pośród Jezydów)”⁶⁸.

Tu także czytelnik odczuwa wyraźny niedosyt, a to z tego względu, że wyraźnie zabrakło uwag dotyczących związków jezydyzmu z chrześcijaństwem, przede wszystkim wczesnym oraz z jego herezjami, np. Bardesanesa, któremu przypisuje się autorstwo *Hymnu o Perle*. Tym bardziej, że, jak sami autorzy zaznaczali wcześniej: „Religijne wydzielenie się Jezydów z miejscowego środowiska miało miejsce w niezwykle barwnej

⁶⁵ Zdaniem Kreyenbroeka (*Oral Literature...*, op. cit., s. 77), miałby on stanowić dziedzictwo „sufickiego” okresu wczesnego jezydyzmu. Por. A. R o d z i e w i c z, *Yezidi Eros. Love as the Cosmogonic Factor and Distinctive Feature of the Yezidi Theology in the Light of Some Ancient Cosmogonies*, „Fritillaria Kurdica. Bulletin of Kurdish Studies” 3,4 (2014), s. 42–105.

⁶⁶ E. Spät, *Late Antique Motifs...*, op. cit.

⁶⁷ *The Religion of the Peacock Angel*, op. cit., s. 128.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 126.

religijnej scenerii Mezopotamii, gdzie różne idee islamu i chrześcijaństwa przeplatały się z ideami gnostyckimi...”⁶⁹. Związki z chrześcijaństwem wydają się też interesujące z tego względu, że wielu Jezydów za swoich sąsiadów ma przede wszystkim chrześcijan, szczególnie w Iraku, gdzie widuje się całe wioski jezydzko-chrześcijańskie, w których wzajemne więzi wzmocnione są przez dystansowanie się względem muzułmanów.

Zważywszy na możliwości znakomitego wydawnictwa Routledge, które opublikowało *The Religion of the Peacock Angel*, książka by wiele zyskała, gdyby dołączono do niej ilustracje, tym bardziej że istnieje bogata dokumentacja archiwalna poświęcona Jezydom⁷⁰. Przy tak obszernym materiale dotyczącym symboliki i przedstawień, element ikonograficzny wyraźnie podniósłby wartość pracy. Trudno oczywiście czynić z tego zarzut autorom. Nie umniejsza to w niczym waloru zgromadzonego przez nich materiału oraz wartości stawianych tez, które poza poszerzeniem naszej wiedzy o teologii Jezydów, dostarczają również cennej wiedzy o tym, jak Jezydów postrzegają ich bliscy sąsiedzi – Ormianie.

BIBLIOGRAFIA

- Açıkıldız B., *Les Yézidis et le sanctuaire du Şeykh 'Adî*, t. II, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris 2002.
- Allison Ch., „Unbelievable Slowness of Mind”: *Yezidi Studies, from Nineteenth to Twenty-First Century*, „Journal of Kurdish Studies” 6 (2008), s. 1–23.
- Allison Ch., *The Yezidi Oral Tradition in Iraqî Kurdistan*, Curzon Press, London 2001.
- Asatrian G., Arakelova V., *Malak-Tâwûs: The Peacock Angel of the Yezidis*, „Iran and the Caucasus” 7.1–2, (2003), s. 1–36.
- Arakelova V., Asatrian G., *The Religion of the Peacock Angel. The Yezidis and Their Spirit World*, Acumen/Routledge, Durham 2014.
- Arakelova V., *Ethno-Religious Communities: To the Problem of Identity Markers*, „Iran and the Caucasus” 14 (2010), s. 1–17.
- Arakelova V., *The Onion and the Mandrake: Plants in Yezidi Folk Beliefs*, „Journal of Persianate Studies” 7 (2014), s. 149–156.
- Asatrian G., *Prolegomena to the Study of the Kurds*, „Iran and the Caucasus” 13 (2009), s. 1–58.
- Bestami K.R.H. (K. Hankî), *Ji sofizma Êzîdiyan. Bazîdê Bestamî. (Vekolîneka mê mêjûyî, dînî, edebî, şînwarmasî û maeydanî ye)*, Duhok 2014.
- Bibo Sh., *The Shamsani Izidies and the Worshipping of Natural Phenomena*, w: „Lalish” 39 (2013), s. 11–17.
- Celîl O., Celîl C., *Kurdskij folklor. Zargotina K'urda*, Nauka, Moskwa – Erewań 1978.
- Edmonds C.J., *A Pilgrimage to Lalish*, Luzac and Company, London 1967.
- Egiazarow S.A., *Kratkij etnograficzieskij oczierk Kurdow Eriewańskoj gubernii. Zapiski Kawkazkowo otdiela russkowo Gieograficzieskowo obszcziestwa*, EKOIRGO, Tbilisi 1891.
- Frank R., *Scheich 'Adî, der grosse Heilige der Jezîdîs*, N.-L. Kirchhain, M. Schmiersow, Berlin 1911.
- Gasparro G.S., *I miti cosmogonici degli Yezidi*, cz. I, „Numen” 21 (1974), 197–227.
- Guest J.S., *Survival Among the Kurds. A History of the Yezidis*, Kegan Paul International, London – New York 1993.
- Ibn Khallikans Biographical Dictionary*, t. II, tłum. B. Mac Guckin De Slane, Oriental translation fund of Great Britain and Ireland, Paris 1843.
- Joseph I., *Yezidi Texts*, „American Journal of Semitic Languages and Literatures” 25 (1909), s. 111–156.

⁶⁹ Ibidem, s. 6.

⁷⁰ Przykładem wspaniale zilustrowanej publikacji o Jezydach jest tom II (w całości – ponad 200 stron – zawierający ikonografię) książki Birgöl Açıkıldız, *Les Yézidis et le sanctuaire du Şeykh 'Adî*, t. II, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris 2002.

- Khenchelaoui Z., *The Yezidis, People of the Spoken Word in the midst of People of the Book*, „Dio- genes” 187 (1999), s. 20–37.
- Kreyenbroek Ph.G., Marzolph U. (red.), *Oral Literature of Iranian Languages Kurdish, Pashto, Balochi, Ossetic, Persian and Tajik*, I.B. Tauris, London 2010.
- Kreyenbroek Ph.G., *Mithra and Ahreman, Binyāmīn and Malak Ṭāwūs*, w: *Recurrent Patterns in Iranian Religion*, Ph. Gignoux (red.), Paris 1992, s. 57–79.
- Kreyenbroek Ph.G., Rashow K.J., *God and Sheikh Adi Are Perfect. Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Otto Harrassowitz Verlag, Weisbaden 2005.
- Kreyenbroek Ph.G., Sperl S. (red.), *The Kurds. A Contemporary Overview*, Routledge, London – New York 1992.
- Kreyenbroek Ph.G., *Yezidism – Its Background, Observances and Textual Tradition*, E. Mellen Press, Lewiston 1995.
- Lescot R., *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjār*, Librairie du Liban, Beyrouth 1975.
- Makas H., *Kurdische Studien*, Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1900.
- Mokri M., *La naissance du monde chez les Kurdes Ahl-e Haqq*, w: *Trudy XXV Mieźdunarodnowo Kongriessa Wostokowiedow*, Izdatielstwo wostocznoj litieratury, Moskwa 1963, s. 159–168.
- Rodziewicz A., *Prolegomena do teologii retoryki*, „Przegląd Filozoficzny” 77 (2011), s. 167–185.
- Rodziewicz A., *Tawus Protogonos: Parallels Between the Yezidi Theology and Some Ancient Greek Cosmogonies*, „Iran and the Caucasus” 18 (2014), s. 27–45.
- Rodziewicz A., *Yezidi Eros. Love as the Cosmogonic Factor and Distinctive Feature of the Yezidi Theology in the Light of Some Ancient Cosmogonies*, „Fritillaria Kurdica. Bulletin of Kurdish Studies” 3,4 (2014), s. 42–105.
- Spät E., *Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition*, Gorgias Press, Piscataway 2010.
- Spät E., *Religious Oral Tradition and Literacy among the Yezidis of Iraq*, „Anthropos” 103 (2008), s. 393–404.
- Spät E., *Shahid bin Jar; Forefather of the Yezidis and the Gnostic Seed of Seth*, „Iran and the Caucasus” 6 (2002), s. 27–56.
- Strohmeier M., *Crucial Images in the Presentation of a Kurdish National Identity*, Brill, Leiden 2003.
- Voronkov V. (red.), *Changing Identities: Armenia, Azerbaijan, Georgia*, Heinrich Böll Stiftung South Caucasus, Tbilisi 2012.
- Yepiskoposian L., Margarian A., Andonian L., Khudoyan A., Harutyunian A., *Genetic Affinity Between the Armenian Yezidis and the Iraqi Kurds*, „Iran and the Caucasus” 14 (2010), s. 37–42.