

KELLE, ŚWIĘTE HYMNY JEZYDÓW*

ABSTRACT: The paper characterizes the oral tradition of the Yezidis with particular emphasis on their sacred hymns (*Qewls*). In the Yezidi religion, *Qewls* play a role similar to that of the holy books known in Judaism, Christianity and Islam. Because of the strict taboo on literacy, which was in force for centuries, the Yezidi hymns occupy a central place in the transmission of religious lore, they are also the oldest artefacts of the Yezidi poetic, metaphysical, theological and ethical tradition. The article is based on the author's field research and interviews with the Yezidi experts in religious poetry in Iraq, Turkey and the South Caucasus.

The paper is also an introduction to the first Polish edition, translation and commentary of two Yezidi hymns—*Qewlê Zebûnî Meksûr* and *Qewlê Bê û Elif*—which belong to the group of the highly-respected Yezidi sacred hymns.

KEYWORDS: The Yezidis, Qewls, Religious Hymns, Illiteracy, Oral tradition, Cosmogony, Theology, Sufism, Angels, Kurmanji

Nasze święte kelle przyznają, że Bóg zesłał narodom cztery księgi: *Indzil*, *Taurat*, *Quran*, *Zabur*, to jest: *Ewangelie*, *Torę*, *Koran* i *Psalterz*. Mówią, że zostały zesłane z woli Boga. Jednakże nie dla nas. Dla nas zostały zesłane kelle. I my powinniśmy kierować się kellami!

Pir Dima

Jezydzkie święte hymny, kelle², stanowią szczególny skarb bliskowschodniej tradycji mądrościowej – religijnej, mistycznej i filozoficznej. Wynika to zarówno z ich treści, jak i z przypisywanego im szczególnego statusu ontologicznego. Zajmują one w jezydyzmie miejsce podobne do tego, jakie mają księgi święte w innych religiach. Opiewają rzeczywistość boską, kreację świata i aniołów, dzieje świętych i proroków oraz zasady moralne, na których ufundowana jest religia Jezydów. Poniżej charakteryzuję specyfikę jezydzkiej twórczości ustnej³ oraz miejsce, jakie zajmują w niej kelle. Stanowi to uzupełnienie do prezentacji tekstu źródłowego dwóch jezydzkich hymnów oraz ich polskiego przekładu, które przedstawiam w dalszej części (przekładów literatury orientalnej) tego numeru „Przeglądu Orientalistycznego”. Tekst hymnów opatruję komentarzem

* Artykuł powstał w wyniku badań realizowanych w ramach stażu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (2016/20/S/HS1/00055).

¹ Artur Rodziewicz, *Odrodzenie religii jezydzkiej w Gruzji? Rozmowy z Dimitrijem Pirbarim, głową Duchowej Rady Jezydów w Gruzji*, „Fritillaria Kurdica” 2017, 16, s. 48.

² Stosuję uproszczoną polską transkrypcję słowa *qewl* dialektu kurmandzi języka kurdyjskiego.

³ Unikam tu posługiwania się absurdalnym oksymoronem „literatura oralna”. Być może lepszym terminem byłby zaproponowany przez Bruce’a Rosenberga „oralatura”; por. Bruce A. Rosenberg, *The Complexity of Oral Tradition*, „Oral Tradition” 1987, 2/1, s. 73–90; zob. też: *Oral Literature: Issues of Definition and Terminology*, w: Philip M. Peek, Kwesi Yankah (red.), *African Folklore. An Encyclopedia*, Routledge, New York – London 2004, s. 621–628.

powstałym między innymi w wyniku objaśnień, które otrzymałem od jezydzkich hymnistów i znawców tradycji religijnej podczas badań terenowych w północnym Iraku, Turcji oraz na Kaukazie Południowym.

TRADYCJA JEZYDÓW

Dla lepszego zrozumienia zarówno miejsca, jakie zajmują hymny w jezydzkiej religii, jak i ich treści, warto mieć na uwadze jej główne zasady, a zwłaszcza fundamentalne dla Jezydów panteistyczne przekonanie, że wszechświat stanowi uosobioną emanację Boga (*Xwedê*), który przejawia się w jego wszelkich aspektach i elementach, w tym także w ludziach. Zwłaszcza trzy postacie uznawane są przez Jezydów za Boże, czy boskie⁴, manifestacje. Pierwsza to najwyższy z aniołów, władca tego świata, zwany Aniołem Pawiem (*Tawûsî Melek*). Druga: eponim Jezydów, syn umajjadzkiego kalifa Mua'wiji, Sułtan Jezyd/Jezi (*Siltan Êzîd/Êzî*). Trzecia: działający w XII w. mistyk, potomek rodu Umajjadów, Szejjch Adi, zwany też Szichadim (*Şêx Adî/ Şîxadî*); założył on w irackiej dolinie Lalisz (uznawanej za najświętsze miejsce tej religii) mistyczne bractwo *al-Adawija*, składające się z niewielkiej liczby Arabów oraz członków lokalnych plemion kurdyjskich, które przekształciło się z czasem we wspólnotę jezydzką.

Owo uosobienie świata dotyczy także czterech żywiołów przyrody oraz siedmiu elementów świata niebiańskiego, Słońca, Księżycy i planet, które, wraz z powiązаныmi z nimi siedmioma aniołami, zwanymi Tajemnicami (*Heft Sur*), również stanowią obiekt czci religijnej Jezydów. Także sama jezydzka religia jest przez nich uosabiana, co utrwaliło się w formule *Dîne min Şerfedîn*, tj. „Moja religia – Szarfadin”. Słowo ‘Szarfadin’ ma szeroki zakres znaczeniowy: jest imieniem anioła⁵, ma sens zarówno etymologiczny – ‘Honor religii’ (ar. *şaraf al-din*) – jak i historyczny, odnosi się bowiem także do imienia Szejjcha Adiego⁶ oraz jezydzkiego przywódcy z Sindżaru, Szaraf al-Dina, za czasów którego, tj. w XIII wieku, doszło do ostatecznego ustalenia zasad jezydzkiej religii⁷. Ponadto jest imieniem Zbawiciela (*Şerfedîn il-Mehdî*), który zgodnie z wiarą Jezydów, pojawi się u kresu dziejów⁸. Jezydzi odnoszą to miano również do ogółu swych religijnych hymnów, co miałyby oznaczać, że w kełlach zawiera się ich religia.

Z kolei względem siebie samych Jezydzi używają między innymi określenia, które często występuje w ich religijnej poezji: ‘Tradycja’ oraz ‘Dom Tradycji’ (*Sunet, Sunetxane*). Wiąże się to z przekonaniem, że są wierni mekkańskiej tradycji przed-muzułmańskiej,

⁴ Nie zawsze łatwo tę różnicę uchwycić.

⁵ Por. *Qewlê Pîşt Perde*, zwrotka 1: „Fundamentem i religią jest Anioł Szarfadin” (*Esl û dîn e Melik Şerfedîn*), Khanna Omarkhali, *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written. Categories, Transmission, Scripturalisation and Canonisation of the Yezidi Oral Religious Texts*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2017, s. 316.

⁶ Które w pełnej formie miało brzmieć: Sharaf al-Din abu al-Fadail Adi ibn Musafir ibn Ismail ibn Musa ibn Marwan ibn al-Hasan ibn Marwan; por. Rifaat Ebied, M.J.L. Young, *An Account of the History and Rituals of the Yazîdîs of Mosul*, „Le Muséon” 1972, 85, s. 492.

⁷ Zajmował on w Sindżarze pozycję podobnej do tej, jaką cieszył się Szejjch Adi w Lalisz. Wśród Jezydów sindżarskich krąży powiedzenie pokazujące jego znaczenie: „Gdybyśmy mieli dwóch Szarfadinów, nie potrzebowalibyśmy Boga”.

⁸ Por. *Qewlê Qendîla*, zwrotka 22, w: Philip Kreyenbroek, Khalil J. Rashow, *God and Sheikh Adi Are Perfect. Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2005, s. 93.

kontynuatorami i potomkami Kurajszytów⁹. W tym właśnie kontekście można też postrze- gać szczególny kult Adiego ibn Musafira, potomka dynastii umajjadzkiej (wywodzącej się notabene z Kurajszytów), a zwłaszcza ich eponima, umajjadzkiego kalifa Jezyda ibn Mu'awiji¹⁰.

Ów Dom Tradycji dzieli się na trzy równoprawne kasty: szejchów, pirów oraz muridów. Ich nazwy wskazują na mistyczny charakter wspólnoty jezydzkiej: szejchowie i piro- wie, to zgodnie z persko-kurdyjską i arabską etymologią ‘starcy’ (pers. *pir*, ar. *szejch*), ‘mistrzowie’, tj. przewodnicy duchowi, a muridzi (ar. *murid*) to ich ‘uczniowie’. Do kasty muridów należy większość Jezydów, obejmuje ona ponad 90% całej społeczności¹¹. Poza zdeterminowaną przez urodzenie strukturą kastową, jezydzka społeczność podzielona jest też funkcyjnie, np. na ascetów, służebników świątynnych, hymnistów, wieszczków, braci i siostry w zaświatach. Wszyscy Jezydzi podlegają zaś władzy politycznej księcia (mira), oraz religijnej „Ojca szejchów”. Do funkcji należy też, niezależne od wyznacze- nej przez urodzenie przynależności kastowej, bycie muridem, tj. duchowym uczniem. Oznacza to, że każdy członek jezydzkiej społeczności zobowiązany jest do posiadania swego pira i szejcha (więc także pirowie i szejchowie mają swoich pirów i szejchów), którzy rozwijają jego duchowość, on zaś wspiera ich materialnie.

Zgodnie z wiarą, Jezydzi nie pochodzą od Adama i Ewy, jak pozostałe – wspominate w przekazie ustnym – „siedemdziesiąt dwa narody”, lecz wyłącznie od potomka samego Adama, Szahida bin Dżarra. Nie mogą ponadto wchodzić w związki małżeńskie zarówno z nie-Jezydami, jak i z członkami innych kast, niż ta, w której się urodzili. Po śmierci ich dusze podlegają reinkarnacji.

PRZEKAZ USTNY

Pomimo licznych legend traktujących o sekretnych księgach Jezydów, nie posiadają oni „świętej księgi”, co zresztą wielokrotnie w dziejach tej społeczności nastroczało jej kłopotów. Muzułmanie, pośród których żyją od stuleci, odmawiali im prawa przyna- leżności do „Ludu Księgi“ (*Ahl al-Kitab*) a nadto oskarżali o satanizm, co skutkowało licznymi prześladowaniami. Ostatnie z nich miało miejsce w 2014 roku w Szingialu (arab. *Sindżar*) i przybrało postać ludobójstwa.

Kiedy wiosną 1909 roku brytyjska badaczka Gertruda Bell odwiedziła jedną z najważ- niejszych miejscowości w jezydzkim Szejchanie, Ba’adra, gdzie znajdowała się siedziba jezydzkiego mira (jej majestatyczne ruiny wciąż wznoszą się na pagórku), zauważyła, że sekretarzem Alego Bega był chrześcijanin, Chaldejczyk z Alkusz, dlatego że „zaledwie kilku Jezydów potrafi czytać bądź pisać – taka wiedza jest im zabroniona, i wątpię, czy sam książę posiada znajomość liter”¹².

Brak księgi wynikał z obowiązującego Jezydów zakazu posługiwania się pismem, z którego wyłączona była tylko jedna rodzina¹³. Zakaz ten złamano na szerszą skalę

⁹ Także najświętsze jezydzkie miejsce, dolina Lalisz, jest odwzorowaniem Mekki, znajdują się tu – podobnie jak w Mekce – źródło Zem-zem, góra Arafat, czy most Pira Silat.

¹⁰ Por. Artur Rodziewicz, *The Nation of the Sur. The Yezidi Identity between Modern and Ancient Myth*, w: Joanna Bocheńska (red.), *Rediscovering Kurdistan's Cultures and Identities: The Call of The Cricket*, Palgrave Macmillan, London – New York 2018 [w druku].

¹¹ Khanna Omarkhali, *The Yezidi Clan and Tribal System*, „Journal of Kurdish Studies” 2008, 6, s. 105.

¹² Gertrude L. Bell, *Amurath to Amurath*, William Heinemann, London 1911, s. 274; por. s. 280.

¹³ Por. Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie*, t. II, Ernest Leroux, Paris 1891, s. 774.

dopiero w XX wieku, kiedy to część Jezydów zamieszkujących Zakaukazie była zmuszana przez bolszewików do udziału w systemie powszechnej edukacji. Sowiecka propaganda oddziaływała także przez film. W 1932 wyprodukowano pełnometrażowe dzieło pt. *Kurdowie-Jezydzi*, w reżyserii Amasiego Martirosjana, w którym przedstawiono niepiśmiennych Jezydów jako ofiary szejchów i pirów, którzy – wpajając im przekonanie, że znajomość pisma jest grzechem przeciw Bogu – żerują na ich niewiedzy. Film zachęcał do odrzucenia religijnych przesądów, wypowiedzenie posłuszeństwa duchownym i włączenia się w nowy wspaniały świat ludzi radzieckich.

Na odejście od zakazu posługiwania się pismem naciskała jednak na początku XX w. także część środowiska jezydzkiego, chcąc „wydobyć z zacofania” swoich współplemieńców, aby mogli dorównać rozwojowi społeczności piśmiennych. Znamienny jest zwłaszcza przypadek jezydzkiego księcia, Ismaila Bega, który udał się wówczas w podróż do zamieszkujących Zakaukazie Jezydów¹⁴. Jednym z punktów jego wizyty był Eczmiadzyn, siedziba ormiańskiego katolikosza, Mateusza II. Podczas rozmów ormiański duchowny zaproponował przeznaczenie środków finansowych na założenie siedmiu jezydzkich szkół, co zostało przyjęte z wdzięcznością¹⁵. Notabene, Ismail Beg, sam będąc niepiśmienny, podyktował książkę poświęconą historii i zasadom jezydyzmu, *Jezydija: przeszłość i teraźniejszość*¹⁶. Została ona ukończona w 1925 r., jednak autor nie dożył jej publikacji, która miała miejsce dopiero dziewięć lat później. W rozmowie z niemieckim dziennikarzem, Paulem Schützem deklarował w imieniu Jezydów, że jego celem było „zapisać zasady naszej religii i opublikować je we wszystkich językach europejskich, aby nasza wiara stała się znana, zanim zginie”¹⁷.

Jeszcze w 1880 roku, francuski wicekonsul w Mosulu, Nicolas Siouffi, rozmawiał o zakazie posługiwania się pismem z niepiśmiennym przedstawicielem irackich Jezydów, Szejchem Nasserem. Na pytanie, czy jezydzka religia zabrania czytania i pisania, otrzymał następującą odpowiedź:

Zgadza się. Za wyjątkiem jednej rodziny, której dozwolone jest czytać i pisać. [...] Ilekroć mamy jakieś ważne pytanie i potrzebujemy je skonsultować z księgami, udajemy się do członków tej rodziny, a oni są w stanie to, co potrzeba, przeczytać i przetłumaczyć. [...] Społeczność nie musi wiedzieć, co jest w książkach. Dlatego też są one czytane jedynie w obecności niewielu naszych przywódców i mira. [...] Są dwa sposoby czytania. Jeden polega na rozszyfrowywaniu liter w książce. Drugi to czytanie tego, co zapisane w sercu. I my, duchowi przywódcy, w stanie inspiracji czytamy, co Bóg zapisał w naszych sercach. I dlatego nie potrzebujemy ksiąg¹⁸.

Siouffi wspominał również o przypadku, który miał miejsce dziesięć lat przed tą rozmową, w 1869 r., kiedy to jezydzki przywódca, mir Hussein Beg, spotkał się w Mosulu z gubernatorem Iraku, Midhat Paszą, który go przekonywał, aby zapewnił swym dzie-

¹⁴ Por. notatkę w lokalnej prasie: *Gława jezidow*, „Tiflisskij Listok” 1909, 40, s. 2. Zob. też. Artur Rodziewicz, *Jezydzka droga do Tyflisu. Przyczynek do historii gruzińskich Jezydów*, w: M. Rzepka, M. Hałaburda (red.), *Kurdystan. Perspektywy badawcze*, Scientia Plus, Kraków 2018, s. 113–152.

¹⁵ John S. Guest, *Survival Among the Kurds. A History of the Yezidis*, Routledge, London – New York 1993, s. 168.

¹⁶ Ismail Beg Chol, *El Yazidiyya qadiman wa hadithan*, American Press, Beirut 1934.

¹⁷ Paul Schütz, *Zwischen Nil und Kaukasus*, Christian Kaiser Verlag, München 1930, s. 135–42.

¹⁸ Nicolas Siouffi, *Une courte conversation avec le chef de la secte des adorateurs du diable*, „Journal asiatique” 1880, 18, s. 81–82. Tłumaczenie autora.

ciom edukację. Jednak, kiedy Hussein sprowadził nauczyciela, „akt ten wstrząsnął całą społecznością”, a jezydzy szejchowie pogrozili mirowi i wymogli na dzieciach, aby z powodu dopuszczenia się przestępstwa zaniechały lekcji¹⁹.

Obecnie, pomimo powszechnego łamania wspomnianego zakazu, Jezydzi nadal podkreślają, że ich religia oraz treść religijnych hymnów skryte są w sercu, a nie w piśmie. Jednak wszyscy jezydzy hymniści, z którymi miałem okazję rozmawiać, choć się z tym kryli, posiadali zeszyty z zapisanym tekstem religijnych hymnów.

Na powszechną wśród Jezydów nieznaną pisma zwracał już uwagę wybitny polski botanik, książę Władysław Massalski, który pod koniec XIX wieku prowadził badania w dolinie rzeki Araks. W poświęconym im referacie mówił:

Religijne przekonania oraz obyczaj żyjących tu Jezydów jawi się w następującym świetle. Jezydzi uznają święte księgi: Towrat (Biblię), Zabur (psalmy Dawida), Koran i Indzil (Ewangelie), jako że, zgodnie z ich słowami, w tych księgach zawierają się podania przodków i stąd czerpią materiały dla sformułowania podstaw jezydzkiej wiary. Te podstawy, czy zasady wiary, zostały napisane przez szejchów po arabsku i przechowywane są w Mosulu. Nasi Jezydzi nie posiadają jakichkolwiek ksiąg, jednak obiecali z czasem przedstawić władzom jedną z nich, aby mogły zaznajomić się z ich wiarą. Ta obietnica pozostaje wciąż tylko obietnicą. Piśmiennych pośród Jezydów brak, a czytanie uznawane jest za grzech²⁰.

Toteż najważniejsze zasady religijne przez stulecia były przekazywane wśród Jezydów ustnie, zwłaszcza w formie religijnych hymnów, poematów, modlitw i opowieści. Doczekały się publikacji bardzo późno, jeśli nie liczyć rozproszonych fragmentów przytaczanych w relacjach europejskich badaczy i podróżników²¹. Pierwsze wydanie niektórych jezydzkich hymnów opublikowali dopiero w 1978 roku pochodzący z Erywanii kurdolodzy o jezydzkich korzeniach, w pracy *Zargotina K'urda (Kurdyjski folklor)*²².

Na początku XX w. świat naukowy obiegnęła wiadomość o odkryciu dwóch „jezydzkich ksiąg” napisanych w jezydzkim alfabecie²³, tzw. „Czarnego Pisma” (*Meshefa Resh*)

¹⁹ Nicolas Siouffi, op. cit., s. 81–82, przypis 3.

²⁰ Kn. Władysław I. Massal'ski, *Oczek pogranicznej części Karsskiej Oblasti*, „Izwestia Imeratorskiego Russkiego Geograficznego Obszczestwa” 1887, 23, s. 32. Tłumaczenie autora.

²¹ Warta odnotowania jest ponad czterystustronicowa praca Solomona Jegiazarowa poświęcona Jezydom i Kurdum: „Zapiski Kawkazkiego otdiela Impieratorskiego Russkiego geograficznego obszczestwa” 1891, vol. 13, z. 2. Zawiera ona dwa jego raporty (*Krótki etnograficzny szkic o Kurdach erywańskiej guberni* oraz *Krótki etnograficzno-prawny szkic o Jezydach erywańskiej guberni*) poruszające kwestie historii, wierzeń, obyczajów i kultury materialnej. Załączono tu (s. 73–175) oryginalny tekst niektórych modlitw, baśni i pieśni, wraz z ich przekładem na język rosyjski. W tomie zamieszczono także rozprawę Jurija Siergiejewicza Karcowa, byłego rosyjskiego wicekonsula w Mosulu, pt. *Uwagi o tureckich Jezydach* (ibidem, s. 235–263). W 1892 r. ukazało się także angielskie streszczenie pierwszej ze wspomnianych prac Jegiazarowa: *The Russian Kurds, from the Russian of S. A. Yeghiazarof*, „Scottish Geographical Magazine” 1892, 8, s. 311–322.

²² Ordixanê Celil, Celilê Celil, *Zargotina K'urda, Kurdsjij fol'klor*, t. II, Moskwa 1978, s. 5–53.

²³ Dwa teksty w tym alfabecie opublikowano w: Anastase Marie, *La découverte récente des deux livres sacrés des Yézîdis*, „Anthropos” 1911, 6, s. 1–39. Zob. Dmitrij Pirbari, Kerim Amojew, *Jezydzkaja pismienność*, Dom Jezidow Gruzji, Niekieri, Tbilisi 2013; por. David Diringer, *Alfabet, czyli klucz do dziejów ludzkości*, Warszawa 1972, s. 304–305; Čestmír Loukotka, *Razwítie pís'ma*, Moskwa 1950, s. 108, 129, 134–136.

oraz „Księgi Objawienia” (*Kiteba Jilwe*)²⁴. Ich autentyczność jest jednak poddawana w wątpliwość zarówno przez większość badaczy, jak i przez jezydzkie duchowieństwo. Tym niemniej, w związku z faktem, że większość Jezydów (należąca do kasty muridów) religijne zasady zna bardzo pobieżnie, a wskutek migracji często odcięta jest od swoich szejchów i pirów, część z nich traktuje te teksty niemal jak katechizmy. Na Zakaukaziu doszło nawet do tego, że w 2018 roku wydano oficjalne *Oświadczenie Rady Duchowej Jezydów w Gruzji w sprawie tzw. jezydzkich świętych ksiąg*. Jego treść dobrze ilustruje zarówno miejsce religijnych hymnów w jezydzkiej religii, jak i kwestię ich kanonu:

Duchowa rada Jezydów w Gruzji trzyma się jezydzkiej tradycji, zgodnie z którą źródłem jezydzkiej wiary są święte kelle i bejty. Stanowią one jedyne autorytatywne źródło jezydzkiego nauczania. Pomimo tego, że w ostatnich dekadach daje się zaobserwować próby rozpowszechniania, tak w przestrzeni internetowej, jak i w osobnych publikacjach, zniekształconych i sfalszowanych tekstów, autorytatywni znawcy i jezydscy duchowni posiadają wystarczającą wiedzę na temat każdego kella, który do nas dotarł. Są one zebrane i uporządkowane, jednak wciąż jeszcze nie istnieje wydanie pełnego korpusu kelli. Jezydzkie duchowieństwo nie kieruje się żadnymi innymi Pismami [świętymi – A.R.] i tekstami, a wszelkie fałszerstwa i zniekształcenia są odrzucane i uznawane za herezję²⁵.

RODZAJE UTWORÓW JEZYDZKIEJ TWÓRCZOŚCI USTNEJ

Jezydzi wyróżniają przede wszystkim następujące rodzaje swej religijnej poezji: hymny/kelle (*qewl*), bejty (*beyt*), kasydy (*qeside*) oraz modlitwy, czy formuły modlitewne (*du'a*, *diroze*), choć wszystkie one są w pewnym sensie modlitwą. Osobną grupę stanowią opowieści narracyjne (ćifrok), stanowiące często uzupełnienie, czy dopowiedzenie dla hymnów, których fragmenty zawierają. Utwory te mają różną rangę (także w obrębie każdej z kategorii).

Najwyższe miejsce w hierarchii zajmują kelle, które uznawane są za święte i wygłaszane są przy specjalnych okazjach.

Bejty to poematy zawierające najczęściej moralne przesłanie połączone z opisami świętych postaci, jak np. recytowany po wschodzie słońca *Beyta Şêşims*. Wybrałem ten akurat przykład, aby wskazać raz jeszcze szczególną cechę jezydyzmu, którą jest wiara w emanowanie rzeczywistości boskiej poprzez uosobianie się jej w konkretnych historycznych postaciach. Taką postacią jest dla Jezydów m.in. Szejjch Szems, zwany też Szeszyszem, którego uznają zarówno za jednego z historycznych Jezydów, jak i anioła (*Melik Şemsedîn*), Boże światło, Słońce, czy duszę Słońca, oraz Szamsa al-Dina z Tebryzu (mistrza Dżalaladina Rumiego). Utwór ten pokazuje ponadto, jak elastyczna jest klasyfikacja jezydzkich utworów, bowiem *Beyta Şêşims* pełni także funkcję porannej modlitwy.

Z kolei jezydzkie kasydy, wywodzące się z tradycyjnej formy arabskiej poezji, to krótkie utwory, często właśnie w języku arabskim, np. *Qeside Şêx 'Adî*, z których część pochodzi przypuszczalnie z XII i XIII w., z czasów pierwotnej jezydzkiej wspólnoty od

²⁴ Opublikowane w: Anastase Marie, op. cit.; por. Maximilian Bittner, *Die heiligen Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter (Kurdisch und Arabisch)*, A. Hölder, Vienna 1913.

²⁵ *Zajawienie Duchownego sowieta jezidow w Gruzii po powodu t.n. jezidskich swiaszczennych knig*, <http://yezidi.ge/home.php?cat=0&sub=.3&id=121&mode=blog&lang=ru#>. WrKICFF77b1. Tłumaczenie autora [18.03.2018].

jej reformatora czy też założyciela, Szejcha Adiego ibn Musafira, tudzież od grona jego najbliższych towarzyszy²⁶.

Zarówno kełle, jak i bejty oraz kasydy, recytowane są publicznie, w odróżnieniu od formuł modlitewnych, które Jezydzi wypowiadają prywatnie, np. podczas wschodu, południa i zachodu słońca, kiedy to zobowiązani są do modlitwy w ustronnym miejscu. Powyższy podział jest ogólny i nie zawsze precyzyjny – często wynika nie tyle z warunków formalnych spełnianych przez utwór, co tradycyjnego zaklasyfikowania go do jednej z wymienionych grup.

HYMNY

Jezydzkie hymny są bez wątpienia unikalnym zjawiskiem poetycko-mistycznym. Nie tylko z powodu ich głębokiej metafizycznej treści, lecz także ze względu na przypisywany im szczególny status ontologiczny. Zgodnie bowiem z jezydzkim ujęciem rzeczywistości, nie są zwykłymi utworami poetyckimi, lecz stanowią uosobioną emanację boskiej rzeczywistości. Podczas rozmów z Jezydami wielokrotnie zdarzało mi się słyszeć, że wypowiadali się o nich, jak o osobach. Czasem też określali ogół hymnów imieniem „Szarfadin” (Şerfedîn), które stanowi też nazwę jezydzkiej religii.

Używane przez Jezydów słowo *qewl* ma arabską etymologię (*q-w-l*), wskazującą na ‘słowo’, ‘mówienie’, ‘wypowiedź’, ‘stwierdzenie’²⁷. Także w kurmandzi (jak i w innych dialektach języka kurdyjskiego) *qewl* oznaczać może ‘słowo’, jak również ‘obietnicę’ (w sensie ‘dania słowa’)²⁸. Hymny jezydzkie są więc *par excellence* „słowem”: ucieleśnieniem słowa w jego poetyckiej formie. Słowo to zostało – zgodnie z jezydzkimi wierzeniami – objawione, czy zesłane Jezydom, przynależąc pierwotnie do rzeczywistości boskiej, co nadaje mu szczególny status, który można określić wręcz mianem „słowa Bożego”²⁹.

Tematyka jezydzkich hymnów to przede wszystkim rzeczywistość Boża i boska, początek świata oraz najważniejsze postaci, miejsca i wydarzenia dla jezydzkiej religii. Z niej – oraz z wiary, że stanowią Boże objawienie skierowane bezpośrednio do Jezydów – wynika ich najwyższy status. O ich powstaniu traktuje notabene jeden z hymnów, „Hymn o Czarnej [Księżce] Ferkan” (*Qewlê Qere Ferqan*), w którym opiewana jest rozmowa Anioła Fahradina (często traktowanego w hymnach jako *alter ego* Anioła Pawia³⁰ oraz

²⁶ Zob. arabski poemat przypisywany Adiemu opublikowany w: Isya Joseph, *Yezidi Texts*, „American Journal of Semitic Languages and Literatures” 1909, 25, s. 147–149; wydanie innych utworów Adiego, aczkolwiek zupełnie nieobecnych w jezydzkiej tradycji: Rudolf Frank, *Scheich Adi, der grosse Heilige der Jezidîs*, Max Schmerson, Kirchhain N.-L. 1911.

²⁷ Por. użycie w klasycznym arabskim: Badawi Elsaid M., Muhammad A. Haleem (red.), *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, Brill, Leiden – Boston 2008, s. 780–782.

²⁸ Por. Michael L. Chyet, *Kurdish-English Dictionary. Ferhenga Kurmancî–İnglîzî*, Yale University Press, New Heaven – London 2003, s. 486; Kanat Kurdojew, *Kurdsko-Russkij Slovar’*. *Ferhenga Kurdî-Rûsî*, Gosudarstwennoje Izdatiel’stwo Inostrannyh i Nacjonal’nyh Slovariej, Moskwa 1960, s. 474.

²⁹ Por. Artur Rodziewicz, *Prolegomena do teologii retoryki*, „Przegląd Filozoficzny” 2011, 77, s. 167–185.

³⁰ Zgodnie z jezydzką wykładnią, słowa te nie odnoszą się jednak do Anioła Fahradina, lecz do Anioła Pawia: „Melek Fahradin’ to jeden z epitetów Tawusi Malaka i z tego względu może on tworzyć” (wypowiedź Pira Dimy: A. Rodziewicz, *Odrodzenie...*, op. cit., s. 44; por. Kh. Omarkhali, op. cit., s. 86 i 306).

uosobienie Księżyca) z Bogiem/bogiem określanym jako „Pan i Władca” (*Padşa*)³¹. Wśród wątków odnoszących się do kreacji świata oraz do istotnego dla jezydzkiej tożsamości plemienia Kurajszytów, pada też uwaga na temat świętych ksiąg oraz religii Jezydów:

<i>Qurêş bi navê Siltan Êzî têt bawerî û îmane</i>	Kurajsz zawierzył i uwierzył w imię Sułtana Jeziego
<i>Belê ezîzê min te da herfa kafîran û bisilmana</i>	Tak, mój kochany, Tyś dał litery niewiernym i muzułmanom
<i>Te bo wan nazil kir Tewrat, Zebûr, Incîl û Qurane</i>	Tyś zesłał im Torę, Psalterz, Ewangelię i Koran
<i>Sunetxane dê bi çî înit bawerî û îmane?</i>	A Domostwo Tradycji, czemuż zawierzyć ma i wierzyć?
<i>We dibêjît Pedşayê min xudan erkane:</i>	Oto rzekł Pan i Władca mój, Pan Filarów:
<i>Belê Fexro, dê nazilî 'erda kem qewl xerqana</i>	Tak, Fehrze, ześlę na Ziemię ³² kelle i cherki ³³
<i>Da sunetxane pê bêt şade û bawerî îmane</i> ³⁴ .	Więc im zaufa Domostwo Tradycji, zawierzy i uwierzy.

Chociaż Jezydzi pytani o poszczególne hymny, zazwyczaj odpowiadają, że wszystkie są bardzo ważne, tym niemniej posiadają one wyraźną hierarchię, w ramach której najwyższe miejsce zajmuje grupa tzw. „hymnów baranich” (*Qewlê Beranî*), obdarzonych wielką mocą, którą zawdzięczają tematyce traktującej o sprawach metafizycznie najwyższych. Jak to krótko ujął *qewlbêj* Merwanê Xelîl: „hymny, które mówią np. o kreacji czy filozofii, zostały nazwane *Baranimi Hymnami*”³⁵. Ich lista nie jest pewna, jakkolwiek zazwyczaj zalicza się do nich dwa prezentowane niżej hymny: „Hymn o Nieszczęsnym Rozbitku” (*Qewlê Zebûnî Meksûr*) i Hymn o B i A (*Qewlê Bê û Elîf*), oraz: „Wielki Hymn” (*Qewlê Mezin*), „Hymn o Szeszymsie” (*Qewlê Şêşims*), „Hymn o Szechubekrze” (*Qewlê Şêxûbekir*), „Hymn o chwili śmierci” (*Qewlê Seramergê*), wspomniany powyżej *Qewlê Qere Ferqan*, czy „Hymn o stworzeniu świata” (*Qewlê Afirîna Dinyayê/ Kinyatê*),

³¹ Co prawda w literaturze polskiej funkcjonuje spolszczenie „padyszach”, jednak tu rozwijam jego etymologiczne znaczenie. Słowo to pochodzi bowiem z perskiej zbitki *pad* (pan) i *szach* (król), o znacznie starszej, co najmniej sanskryckiej etymologii, której obecność widać też w terminach oznaczających dysponującego władzą/mocą pana (*des-potes*) w grece klasycznej i łacinie (*potens*). Zdaniem Franza Babingera oznacza ona „pana, który jest królem” (Franz Babinger, *Padishah*, w: Peri Bearman et al. (red.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. VIII, Brill, Leiden 1995, s. 237). Często trudno rozróżnić, do kogo odnoszą się fragmenty hymnów – czy do Boga, czy jego aniołów, czy przebóstwionych postaci. Jeśli założyć, że wszystko jest Bogiem w różnych postaciach, to pytanie to wydaje się drugorzędne, jeśli jednak chce się wiedzieć, którego ze stopni rzeczywistości metafizycznej dotyczy np. określenie „*Padşa*”, to bez odpowiedniego komentarza kompetentnego przedstawiciela jezydzkiej społeczności, trudno to często ustalić. Tu *Padşa* może oznaczać Boga, jak i Bożą emanację – Sułtana Jezyda, którego Jezydzi również tak określają (*Siltan Êzî pedşê me ye*).

³² Liczba mnoga.

³³ *Xerqe* to rodzaj barwionego na czarno okrycia noszonego zazwyczaj przez jezydzkich ascetów (fakirów), któremu okazywana jest szczególna cześć. Ma również ezoteryczne znaczenie i występuje często w kosmogonicznych mitach jezydzkich.

³⁴ Zwrotki 36–37 tekstu kurmandzi: Ph. Kreyenbroek, Kh. J. Rashow, op. cit., s. 100.

³⁵ Por. Kh. Omarkhali, op. cit., s. 102.

który jednak przez niektórych uznawany jest za nieautentyczny. Moi rozmówcy w Iraku i na Zakaukaziu, pytani o najważniejsze ich zdaniem hymny, zazwyczaj wśród pierwszych trzech wymieniali właśnie *Qewlê Zebûni Meksûr*.

Skoro mowa o autentyczności hymnów, to Jezydzi rozumieją ją w szczególny sposób. Za autentyczne uznają te, które zachowała tradycja, zaś wszelkie nowe hymny, nawet jeśli skomponowane przez samych Jezydów, nie są traktowane z równą powagą, co tamte. Na moje pytanie, zadane przywódcy duchowemu gruzińskich Jezydów, Dimitrijowi Pirbariemu (Pirowi Dimie), czy w zakaukaskiej diasporze jezydzkiej, która żyje tu od ponad stu lat, powstały jakieś hymny, otrzymałem następującą odpowiedź:

Nie, nie należy już tworzyć hymnów. Podejmowano zideologizowane próby w Europie, np. wymyślili „Hymn o Zoroastrze” – *Qewlê Zardeşt* czy jakieś inne. Niektórzy robią też tak, że biorą stare kelle, coś zmieniają i tworzą ich nowe kompilacje. *Kellbeže*³⁶, *Elmdarowie*³⁷, my, którzy zajmujemy się tą kwestią, zdajemy sobie sprawę, gdzie pojawia się zafalszowanie. Doszło np. do tego, że usuwano słowo *Êzîdxan* i zamieniano na „Kurdystan”. Np. w „Bejta Szarfadin”: *Ciwabê bidene Êzîdxanê, Bila qayîmken Îmanê, Şerfedîn mîre li dîwanê*, w ciągu ostatnich dwudziestu lat dokonano przeróbki z politycznego punktu widzenia: *Ciwabê bidene Kurdistanê, Bila qayîmken Îmanê, Şerfedîn mîre li dîwanê*³⁸.

Dopóki nie dojdzie do ostatecznego ustalenia kanonu jezydzkich utworów religijnych, tak długo odpowiedź na pytanie o ich autentyczność, czy jednolitość tradycji, nie może zostać udzielona w sposób zadowalający. Łączy się to nie tylko z kwestią polityczną, która od wielu lat rodzi napięcia wśród Jezydów: mianowicie tego, czy należy uznawać ich za Kurdów, czy nie, w efekcie czego faktycznie umieszcza się w niektórych utworach słowo „Kurdystan”, które w najstarszych znanych nam wersjach utworów jezydzkich w ogóle nie występuje, podobnie, jak słowo „Kurd”. Innym zagadnieniem, które prędzej, czy później Jezydzi będą musieli rozwiązać, jest krążenie wielu rozmaitych wersji hymnów o tych samych tytułach. Czasami różnią się one w niewielkim stopniu, lecz wielokrotnie jest to np. różnica kilkunastu inaczej brzmiących zwrotek. Dodatkowym problemem jest fakt, że niektóre hymny zawierają treści, o których Jezydzi nie chcą mówić w obecności obcych, a fakt ich upublicznienia wystawiałby ich na sąd nieprzychylnych im środowisk. W wyniku tego, nawet wersje hymnów publikowane przez samych Jezydów, często są niekompletne, bądź zawierają celowo zmienione fragmenty.

Jak wspominałem wcześniej, pierwsze wydanie niektórych jezydzkich hymnów miało miejsce w 1978 roku. Od tego czasu pojedyncze kelle były publikowane przez samych Jezydów w przygotowywanych przez nich książkach i lokalnych czasopismach. Wśród publikacji naukowych pojawiły się zwłaszcza cztery prace warte odnotowania. Dwie pierwsze przygotował (w oparciu o wspomniane publikacje jezydzkie oraz materiał zarejestrowany na taśmach magnetofonowych) profesor Philip Kreyenbroek z Uniwersytetu Jerzego Augusta w Getyndze. Zawierają one tekst kurmandzi oraz angielski przekład kilkunastu hymnów. Pierwsza to: *Yezidism – Its Background, Observances and Textual Tradition* (Lewiston 1995). Drugą Kreyenbroek wydał wspólnie z Xelilem Cindîm Reşo: *God and Sheikh Adi Are Perfect. Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition* (Wiesbaden 2005). Trzecia to przygotowany przez Rashowa *Fragment jezydzkiej*

³⁶ *Qewlbêj* – ‘wygłaszający hymny’.

³⁷ Znawcy nauk (*elm*, ‘*ulm*’), w kurmandzi jest też podobnie brzmiące określenie – *oldarên* – oznaczające ‘bogobojnych’.

³⁸ A. Rodziewicz, *Odrodzenie...*, op. cit., s. 61.



Kelłal Kaid z Bahzani (fot. A. Rodziewicz)

*literatury religijnej*³⁹ – obszerny wybór jezydzkich hymnów i modlitw, zawierający także jego komentarz, wydany w irackim Duhoku w 2004 roku, w dwóch tomach. Czwarta, najnowsza, to owoc badań Jezydki, Khanny Omarkhali, współpracownicy Kreyenbroeka: *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written. Categories, Transmission, Scripturalisation and Canonisation of the Yezidi Oral Religious Texts* (Wiesbaden 2017). Ostatnia praca posiada duży walor archiwistyczny, bowiem autorka zgromadziła w niej informacje na temat większości znanych wydań i wersji jezydzkich hymnów oraz załączyła płytę z nagraniem ich recytacji przez jezydzkich hymnistów⁴⁰. W 2016 r., ukazała się także książka autorstwa jezydzkiego duchownego, Dimitrija Pirbariego oraz teologa i biblisty – Dimitrija Szczedrowickiego, pt. *Tajemnica Perły. Jezydzka teozofia i kosmogonia*⁴¹, do której załączono wybór tłumaczeń najważniejszych jezydzkich hymnów w rosyjskim przekładzie przygotowanym przez Pirbariego, a upoetyzowanym przez Szczedrowickiego.

W literaturze polskojęzycznej jezydzkie hymny nie były dotąd publikowane. Jeśli zaś uwzględnić inne utwory, to ciekawym precedensem był wydany pod koniec XIX w. polski przekład pracy Austriaka, Amand von Schweiger-Lerchenfelda, który pisząc o traktowaniu kobiet w rozmaitych kulturach świata, kilka stron poświęcił Jezydkom oraz załączył cztery zwrotki anonimowego utworu⁴².

³⁹ Khalil C. Reşo, *Pern ji Edebê Dinê Êzdiyan*, t. I–II, Duhok 2004. Drugie wydanie ukazało się w 2013 r.

⁴⁰ Kh. Omarkhali, op. cit., s. 409–544.

⁴¹ Dimitrij Pirbari, Dimitrij Szczedrowickij, *Tajna Żemczużiny. Jezidskaja teosofija i kosmogonija*, Taus, Moskwa – Tbilisi 2016. Także gruziński orientalista, Kerim Amojew, opublikował kilka wersji pięciu hymnów (otrzymanych od Pirbariego) w swojej najnowszej książce: Kerim Amojew, *Jezydy i ich religija*, Institut Wostokowiedienia Gosudarstwiennowo Uniwersiteta Il'i, Tbilisi 2016.

⁴² Amand von Schweiger-Lerchenfeld, *Życie kobiet na ziemi przedstawił Amand Kawaler v. Schweiger Lerchenfeld*, tł. Ludwika Kaczyńska, „Przegląd Tygodniowy”, Warszawa 1882, s. 49.

JĘZYK HYMNÓW I JEGO ROZUMIENIE

Za wyjątkiem kilku kelli w języku arabskim, wszystkie zostały skomponowane w północnym dialekcie języka kurdyjskiego, kurmandzi. Ściślej rzecz biorąc: w jego jezydzkiej odmianie, nazywanej przez Jezydów (zwłaszcza z Południowego Kaukazu) „językiem jezydzkim“ (*êzdikî*), z charakterystycznym dla niej nagromadzeniem słów arabskich. Język ten różni się od powszechnie używanego współczesnego kurmandzi. Pełen jest archaizmów, odejść od reguł składni i gramatyki, niedopowiedzeń oraz słów i zwrotów wieloznacznych, co utrudnia rozumienie nawet jego rodzimym użytkownikom obytym z jezydzką tradycją.



Keřal Kalid i jego instrumenty (fot. A. Rodziewicz)

Zapamiętywaniem, recytacją i przekazywaniem kelli zajmuje się wyspecjalizowana grupa Jezydów, nazywanych keřalami, tj. hymnistami, tradycyjnie zamieszkująca irackie miejscowości Baszike i Bahazani⁴³. Hymniści śpiewają je podczas głównych świąt⁴⁴ oraz ceremonii mistycznych (*sema*), np. podczas Święta Zgromadzenia, czy Parady Pawia,

Przypuszczając, że może to być pierwsze polskojęzyczne napomknięcie jezydzkiej poezji, z konikarskiego obowiązku zacytuję jedną zwrotkę:

Turecki basza, dziki okrutnik. | Krew tylko żłopie, jak sęp drapieżny. | Patrz dziecię, to ojca twego trup krwawy! | Tobie młodzieńcze, kochankę wydarł. | Przekłęty zbój co litości nie zna. | Przekłęty wróg co kochanków dzieli! | Grób nie powraca nigdy umarłych, | A klątwę naszą słyszy Melek Taus!

⁴³ Rodzimym językiem mieszkających tu Jezydów jest arabski. W 2014 miejscowości te zostały opanowane i zniszczone przez ISIS, co stanowiło istotne zagrożenie dla wielowiekowej tradycji. Zostały jednak odbite i Jezydzi zasiedlili je na nowo.

⁴⁴ Tylko w szczególnych okolicznościach podczas uroczystości nie recytuje się kelli, czego np. byłem świadkiem w Lalisz w 2015 i 2018 r., podczas noworocznego święta Czerwonej Środy, kiedy to ze względu na ludobójstwo w Szingialu, keřalowie nie grali na instrumentach i nie śpiewali.

kiedy to obnoszą po miejscowościach zamieszkiwanych przez Jezydów miedziany statyw z przedstawieniem ptaka na szczycie, tzw. „sandżak” (*sencaq*)⁴⁵. Jednakże nawet ta wyspecjalizowana grupa miewa problemy z rozumieniem treści hymnów. Podczas badań terenowych w Baszike i Bahzani, byłem wielokrotnie świadkiem dyskusji kełłalów na temat konkretnych wersów, czy słów, wynikającej z ich niezrozumienia. Notabene, podstawowym językiem, w jakim się komunikują kełłale między sobą, nie jest – jakby się zdawało – kurmandżi, ale arabski.

Jezydzkie hymny składają się z rymowanych zwrotek (*sebeq*) złożonych najczęściej z pozbawionych ściślego metrum trzech wierszy (*mal, rêz*), zawierających przeważnie od siedmiu do dziesięciu sylab. Część z nich śpiewana jest na określonej, ściśle im przypisanej melodii (*kubrî*)⁴⁶. W trakcie ceremonii hymniści zazwyczaj akompaniują sobie na dwóch instrumentach, również uważanych za święte (co przejawia się np. w całowaniu ich z nabożną czcią przez zebranych): na flecie i tamburynie (*şibab, def*), które przyporządkowane są określonym liniom rodowym oraz planetom i aniołom (Hasanowi i Szamsowi).

W sferze leksykalnej, jedną z cech charakterystycznych hymnów jest duplikacja tych samych określeń wywodzących się z dwóch języków – kurdyjskiego i arabskiego – jak było to na przykład widać w cytowanym wyżej fragmencie „Hymnu o Czarnej [Księdze] Ferkan”, w którym połączono spójnikiem dwa słowa oznaczające wiarę (*bawer* i *îman*). Dokonując przekładu jezydzkich utworów na inny język trzeba nie tylko uporać się z owymi powtórzeniami (które tłumacze przeważnie pomijają, zostawiając tylko jedno ze słów), lecz także zachować wieloznaczność oryginału, co nawet samym Jezydom nastęrcza wiele trudności. Czasem pomocne w tym może być odwołanie się do innych utworów jezydzkiej tradycji ustnej. Przykładowo: treść „Wielkiego Hymnu” (*Qewlê Mezin*) poświęconego Jezydowi, synowi Mu’awiji, jest dodatkowo objaśniana przez poetycką „Opowieść o zjawieniu się Tajemnicy Jeziego” (*Çîroka Pêdabûna Sura Êzî*), która uzupełnia i wyjaśnia oszczędne opisy zawarte w hymnie.

Rozumienia jezydzkich kełli utrudnia także wieloznaczność słownictwa oraz bogactwo zawartych w nich metafor, np. częste operowanie symboliką kolorów, czy terminami kojarzonymi zazwyczaj z tradycją muzułmańską. Przykładem może być fragment prezentowanego niżej *Qewlê Zebûni Meksûr*, gdzie mowa o oddzieleniu przez Boga *Şerî’et* od *Heqîqet*, co można rozumieć, jako separację „Prawa” i „Prawdy”, tymczasem Jezydzi słyszą przez te słowa, że dokonał się rozdział na nie-Jezydów i Jezydów i w tym właśnie sensie posługują się tymi terminami także w innych utworach. Złożoność symboliki i jej niejasność dobrze ilustruje też fragment wypowiedzi jezydzkiego pieśniarza, Merwanê’a Xelîla, który odnosząc się do treści „Hymnu o Byku i Rybie” (*Qewlê Gay û Masi*), stwierdził, że „wedle wierszy Jezydów, Byka powinno się rozumieć jako ziemię, a Rybę jako wodę. Ten hymn składa się z pięćdziesięciu dwóch zwrotek i znajduje się w nim wiele elementów, których do dziś nie rozumiem”⁴⁷.

Trzeba nadto pamiętać, że zgodnie z treścią samych kełli, są one adresowane tylko do Jezydów, a nie do obcoplemieńców, którzy mają swoje święte księgi. Toteż do specyfiki hymnów należy także to, że potrzebują objaśnienia jezydzkich mistrzów duchowych, którzy wydobywają ich ezoteryczne znaczenie stosownie do religijnego rozwoju swojego murida. Zdarza się na przykład, że w hymnie stawiane są pytania, jednak tradycja

⁴⁵ Określa się ich wówczas mianem *sencaqbegî*.

⁴⁶ Por. Ph. Kreyenbroek, Kh. J. Rashow, op. cit., s. 51; Kh. Omarkhali, op. cit., s. 93.

⁴⁷ Ibidem, s. 101.

zachowała wiedzę o odpowiedziach na nie niejako „poza utworem”, co sprawia, że ich znajomość połączona jest z wejściem na wyższy stopień religijnego wtajemniczenia. Np. w prezentowanym niżej hymnie kosmogonicznym mowa o pęknięciu pierwotnej Perły, z której wyłonił się świat, co miało być skutkiem wypowiedzenia przez Boga określonych słów. Jednakże tego, jakie to były słowa, Jezydzi mogą się dowiedzieć jedynie od swoich pirów i znawców ustnej tradycji. Do ich grona zaliczają się obecnie zwłaszcza: Feqir Hadži z Ba’adra (ur. 1923), Feqir Heder Barkate Kaso z Sindżaru, hymnista z Basziqe – Kełłal Alla (Ali), oraz np. hymniści z Bahzani – Kełłal Bahzad, Kełłal Hamid, Kełłal Zijad, Kełłal Kaid, Kełłal Husein, jak również pir z Tbilisi – Dimitrij Pirbari.

Patrząc z perspektywy kategorii zachodniej nauki i filozofii, Jezydzi nie wypracowali dotąd ani precyzyjnego systemu teologicznego, ani egzegetycznego, w związku z tym często nie potrafili udzielić „naukowych” odpowiedzi na pytania dotyczące znaczenia niektórych kelli. Jak mi powiedział Dimitrij Pirbari, który zanim objął przywództwo nad jezydzką diasporą w Gruzji, przez lata służył w irackiej świątyni w Lalisz:

Mówienie o teologii jezydyzmu to bardzo złożony problem, przede wszystkim dlatego, że nie mamy w tej kwestii stażu i doświadczenia. Znamy swoje kelle i wiemy, jak je traktować. Możemy je objaśniać, ale możemy i nie objaśniać. Z kolei np. islam na przestrzeni wieków wypracował *tafsir* – objaśnianie, komentowanie *Koranu*. Jednak komentowanie jezydzkich kelli przetrwało wyłącznie pośród *alimów*⁴⁸ czy *elmdarów*⁴⁹, którzy jako jedyni mogli je komentować. Ich uwagi mogły się rozpowszechnić, jednak przekaz opierał się na tradycji ustnej⁵⁰.

Z faktem, że mamy do czynienia z tradycją ustną, której kodyfikacja dopiero postępuje, wiąże się inny fakt, że hymny zachowały się w różnych wersjach. Dotyczyć to może nawet tego samego hymnu recytowanego przez tę samą osobę: długość oraz niektóre zwrotki na przestrzeni lat uległy zmianie⁵¹. Podczas moich badań w Iraku, w miejscowościach zamieszkiwanych od stuleci przez kełłali – Basziqe i Bahzani – okazywało się, że dysponowali oni różnymi wersjami tego samego hymnu (jeśli wziąć pod uwagę *Qewlê Zebûni Meksûr*, to Kełłal Kaid posiadał wersję 21-zwrotkową, zaś sędziwy Kełłal Alla 54-zwrotkową).

Dla uzmysłowienia sobie innych komplikacji, które rodzi ta sytuacja, spójrzmy na cztery warianty jednej ze zwrotek *Qewlê Zebûni Meksûr* wraz z ich tłumaczeniami. Pierwszy (fragment I) to zwrotka 18. wersji hymnu prezentowanego przeze mnie wraz z przekładem poniżej. Jest ona w dużej mierze zgodna ze zwrotką tego hymnu recytowaną przez Feqira Hadżiego z Ba’adra w 1977 r., zapisaną przez ‘Uzerego Selîma i opublikowaną przez Xidira Silêmana i Xelîla Cindiego Reşo w 1979 r.⁵² Ten sam wariant powtarza się w jezydzkim podręczniku do nauki religii⁵³. Odpowiada ona z grubsza zwrotce 18.

⁴⁸ Kurm. *alim* – ‘uczony’, ‘mędrzec’.

⁴⁹ Dosłownie: ‘posiadających wiedzę’.

⁵⁰ A. Rodziewicz, *Odrodzenie...*, op. cit., s. 39.

⁵¹ Zob. np. zestawienie dwóch wersji *Qewlê Zebûni Meksûr* recytowanego przez Fekira Hadżiego w 1977 i 2008 r.: Kh. Omarchali, op. cit., s. 235–244.

⁵² Xidir Silêman, Xelîl Cindî [Reşo], *Êzdiyati: Liber Roşnaya Hindek Têkstêd Ainiyî Êzdiyân*, Baghdat 1979, s. 35–39.

⁵³ *Perwerda Êzdiyati. Rêza Şeşê Seretayî*, op. cit., s. 30.



Feqir Hadzi z Ba'adra (fot. A. Rodziewicz)

(fragment II) przedrukowanej w 1995 r. przez Philipa Kreyenbroeka⁵⁴ oraz zwrotce 13. (fragment III) wersji *Qewlê Zebûni Meksûr* recytowanej przez sześćdziesięcioletniego jezydzkiego szejcha z syryjskich gór Kurd Dagħ – Szejcha Hisejna, syna Szejcha Birahima, którą opublikowali Kreyenbroek i Rashow w 2005 r.⁵⁵ Ostatni fragment (IV) stanowi 22. zwrotkę hymnu recytowanego przez Fekira Hadziego, zarejestrowanego w 2008 r. i przetłumaczonego (w oparciu o przekłady Kreyenbroeka) przez Khanę Omarkhali⁵⁶. Pomimo literówek i przestawień (charakterystycznych dla wymowy różniącej Jezydów kaukaskich i irackich), np. *cehwer* : *cewher*, które nie zmieniają sensu, to inne, jak np. *bave* (*bav*, *bab* ‘ojciec’) : *babe* (*bab* – o ile czytać z arabskiego, ‘brama’), czy *xerzê* (*xerz*, ‘ikra’, ‘nasiono’) : *xerqê* (*xerqe*, czarna wełniana tunika jezydzkich fakirów), czy *du* (‘dwa’) : *dur* (‘perła’), nosią odmiennie znaczenie:

- | | | |
|----|--|---|
| I | <i>Xerzê nûrê bave,</i>
<i>Du cehwer keftine nave,</i>
<i>Yek eyne, yek çave.</i> | Ikra światła ojca
Dwie perełki wpadły do wnętrza
Jedno ślepie, jedno oko. |
| II | <i>gerzê nûrî babe</i>
<i>dû cewher keftine nave</i>
<i>êk ‘eyne, êk çave.</i> ⁵⁷ | Kierunek światła jest bramą
Dwa klejnoty zostały stworzone
Jeden jest okiem (‘eyn), i drugi jest okiem (çav). |

⁵⁴ Ph.G. Kreyenbroek, op. cit., s. 172.

⁵⁵ Ph. Kreyenbroek, Kh.J. Rashow, op. cit., s. 59. Rashow opublikował też tę wersję hymnu w korpusie jezydzkich utworów: *Pern ji Edebê Dînê Êzdiyan*, Spirez, Duhok 2013, s. 179; drugi wariant hymnu w nim zawarty nie posiada w ogóle tej zwrotki.

⁵⁶ Kh. Omarkhali, op. cit., s. 238 i 310.

⁵⁷ „The direction of light is a doorway | Two jewels were created | One is the eye (‘eyn), and the other the eye (çav)”. Ph.G. Kreyenbroek, op. cit., s. 172.

- | | |
|--|---|
| <p>III <i>Xerqê nûranî babe</i>
 <i>Dur û cewher kir nave</i>
 <i>Yek ‘eyne û yek çave.</i>⁵⁸</p> | <p>Świetlisty <i>khirque</i> bramy
 Wkłada perłę i klejnot do niej
 Jeden jest okiem (<i>‘eyn</i>), a inny jest okiem (<i>çav</i>).</p> |
| <p>IV <i>Xerzê nûrî babe,</i>
 <i>Dû cewher kirine nave</i>
 <i>Êk ‘eyn e, êk çav e.</i>⁵⁹</p> | <p>Zaczyn światła jest bramą
 Dwa światła zostały w nią włożone
 Jedno jest okiem (<i>‘eyn</i>), a inne jest okiem (<i>çav</i>).</p> |

Dla zilustrowania problemów z tłumaczeniem tego wersu pozwolę sobie jeszcze przytoczyć jego przekład, czy raczej poetycką interpretację, autorstwa Dimitrija Szczedrowickiego⁶⁰, oparty na wersji bliskiej fragmentowi I, który w przekładzie na język polski brzmi:

Dwie iskry z nasienia Światła od Ojca wówczas wyszły,
Do Perły iskry przenikły i wzrok w niej wzbudziły:
Stały się one okiem i ślepiem, by widzieć bliskie i dalekie.

KOSMOGONIA

Święte hymny Jezydów są głównym źródłem do poznania ich koncepcji metafizycznych, zwłaszcza kosmogonii, która jest tematem najważniejszych kelli. Odmalowana poetyckim językiem wizja powstania świata odpowiada też do pewnego stopnia tej, którą znamy z jezydzkiego apokryfu – „Czarnego Pisma”. Charakterystyczna jest dla niej zwłaszcza wodna symbolika.

Tu skupię się na najpowszechniej znanej wersji jezydzkiej kosmogonii, jako że w tradycji ustnej pojawiają się również inne mity, m.in. o wielkiej Rybie, Byku i Żółwiu, albo rosnącym pośrodku bezkresnego oceanu, czy morza (*behr*) przeogromnym Drzewie (*Dara Herherêl Xewar*) i gnieźdzącym się na nim świetlistym Bogu-Ptaku⁶¹.

Zgodnie z treścią hymnów, przed powstaniem świata, w jakimś statycznym przed-czasie (*Enzel*), kiedy czy to niczego jeszcze nie było, czy to wszędy rozciągało się bezkresne ciemne morze, Bóg miał przebywać w stworzonej przez siebie białej Perle, w której sam poznał siebie i oddawał sobie cześć. Perła ta, stworzona z Bożego światła, była w pewnym sensie nieodłączna od Boga. Po jej pęknięciu wypłynęła woda, tudzież – zależnie od wersji – cztery strumienie, bądź też elementy (które w dalszych etapach kreacji posłużyły też za budulec ciała Adama). Ilustrują to m.in. słowa „Hymnu Szechubekra/Szejscha Obekra” (*Qewlê Şêxûbekir*):

<i>Ka Durre ji Padşaye yan Padşa ji Durrê?</i> [...]	Perła z Pana i Władcy, czy Pan i Władca z Perły?
<i>Durr texte û padşa lê girt mekane?</i> [...]	Czy Perła to Tron, gdzie Pan i Władca uczynił swą siedzibę?

⁵⁸ „The luminous *khirque* of the Gate | He put a pearl and a jewel in it | One is the eye (*‘eyn*), and the other the eye (*çav*)”. Ph. Kreyenbroek, Kh.J. Rashow, op. cit., s. 59.

⁵⁹ „The seed of light is the gate | Two jewels were put in it | One is the eye (*‘eyn*), the other is the eye (*çav*)”. Kh. Omarkhali, op. cit., s. 238 i 310.

⁶⁰ D. Pirbari, D. Szczedrowickij, op. cit., s. 118.

⁶¹ Zob. wersję zarejestrowaną przez Wilczewskiego: Olię Ł. Wil’czewskij, *Oczerki po istorii jezidistwa*, „Ateist” 1930, 51, s. 85; por. Kh. Omarkhali, op. cit., s. 119–122.

*Padşê min durr ji xo cihê kir
seyrî seyran lê kir
sêwirî û ber pê kir*

*Padşê min durr ji xo vavare
durr qendileke maldare
qendilê nûr sitare*

Padşê minî li wehdaniye [...]

*Padşê minî cebare
ji durrê 'efran dibûn çare
axe û ave û baye û nare⁶².*

Mój Pan i Władca stworzył Perłę z siebie
Zadziwił się i po niej przeszedł
Pomyślał i pochodził po niej

Mój Pan i Władca oddzielił Perłę od siebie
Perłę, Lampę domostwa
Lampę ukrytego światła

Mój Pan i Władca w jedności

Mój Pan i Władca mocny
z Perły stworzył cztery:
Ziemię i Wodę, i Wiatr, i Ogień.

Następnie hymny wspominają o Miłości (*Mihbet*), która miała towarzyszyć, czy współdziałać w kreacji świata⁶³. Jej aktywność porównana zostaje do podpuszczki – zagęszcza rozproszone elementy w ciało stałe, np. w Ziemię, tj. w pewnym sensie odwzorowuje pierwotny stan jedności symbolizowany przez Perłę. Bóg w toku kreacji wprowadza swój porządek – określa granice i nadaje prawo (*hed û sed*).

Hymny wspominają też o Czterech, a następnie o Siedmiu Tajemnicach, aniołach, które asystują przy tworzeniu świata. Odpowiednio do liczby Tajemnic, powstaje siedem Niebios i Ziem. Świat zostaje ukonstytuowany najpierw jako czysta forma, nazywana Świetlistym Lalisz, które w kolejnych etapach kreacji zostaje sprowadzone na ziemię i ucieleśnione. Wówczas pojawia się różnorodność kolorów. Najkrócej ujmując: kosmogonia jezydzka opisuje przejście od Jedności do wielości. Rozpoczyna się od statycznej ciemności, w której pojawia się światło. Postępujący proces zwielokrotniania się i realizowania rzeczywistości formalnej poprzedzony jest rozbiciem pierwotnej jedności symbolizowanej przez Perłę.

Paralele do jezydzkiej kosmogonii można odnaleźć m.in. w mitologii Mandejczyków a zwłaszcza u żyjącego w irańskim Kurdystanie „Ludu Prawdy” (*Ahl-e Haqq*). Warto tu odnotować ważny wątek, który wiąże się z oskarżeniami Jezydów o skrywany satanizm. Otóż w tradycji *Ahl-e Haqq*, zwłaszcza zamieszkujących leżący na iracko-irańskim pograniczu region Guran, wprost czci się Szatana (jako niesłusznie oskarżaną o zło postać pozytywną), nazywanego tu m.in. *Tawûsî Melekiem*⁶⁴. W gurańskim *Hymnie Baktora*, stanowiącym rodzaj autobiografii Szatana, wspomina się wprost jego pochodzenie z Perły⁶⁵.

⁶² Zwrotki 1–25: Ph. G. Kreyenbroek, *Yezidism...*, op. cit., s. 208–212.

⁶³ Zob. Artur Rodziewicz, *Yezidi Eros. Love as the Cosmogonic Factor and Distinctive Feature of the Yezidi Theology in the Light of Some Ancient Cosmogonies*, „Fritillaria Kurdica. Bulletin of Kurdish Studies” 2014, 3–4, s. 42–105.

⁶⁴ Świadczą o tym m.in. poświęcone Iblisowi utwory należące do przekazywanego w tradycji ustnej zbioru „Psalmów Prawdy” (*Zabur-e Haqiqat*). Por. Martin van Bruinessen, *Veneration of Satan Among The Ahl-e Haqq of The Gûrân Region*, „Fritillaria Kurdica” 2014, 3–4, s. 6–41.

⁶⁵ Utwór przytacza Mostafa Dehqan w artykule *Qet'ei gurani dar bare-je Szejtan*, „Name-je Iran-e Bastan” 1383, 2, na s. 55–59: „W Perle | Moje szatańskie imię (było) w Perle | Mój Pan jest pełen majestatu, jestem cały [od stóp do głów] Tajemnicą (...) Pochodzę z Perły | Jestem Szatanem, przychodzę z Perły (...) | Byłem przed stworzeniem Ziemi i Morza | Moja esencja istnieje we wszystkim | Nazywają mnie Szatanem zła” (tł., nieznacznie poprawione: Renata Rusek-Kowalska). Dziękuję dr Joannie Bocheńskiej za zwrócenie uwagi na ten fragment, i dr Renacie Rusek-Kowalskiej za udostępnienie nieopublikowanego przekładu artykułu Dehqana.

Paralele starsze sięgają natomiast zoroastryzmu i mitów indo-irańskich⁶⁶. Uderzające są także wątki zbieżne z filozofią grecką, a szczególnie kosmogonią znaną z tradycji orficko-pitagorejskiej, zwłaszcza wątku świetlistego jaja, z którego wyłonić się miała Pierworodna Miłość (*Eros Protogonos*). Podobieństwa te wymagają dalszych badań, które pozwolą odpowiedzieć na pytanie: czy mamy do czynienia z zapożyczeniami, czy genialną inwencją twórczą autorów jezydzkich hymnów?

Mam nadzieję, że prezentowane w części przekładów literackich dwa jezydzkie hymny przyczynią się do szukania odpowiedzi na to pytanie.

BIBLIOGRAFIA

- Amojew Kerim, *Jezydy i ich religija*, Institut Wostokowiedienia Gosudarstwiennowo Uniwersitieta II'i, Tbilisi 2016.
- Anastase Marie de Saint-Élie, *La découverte récente des deux livres sacrés des Yézidis*, „Anthropos” 1911, 6, s. 1–39.
- Badawi Elsaid M., Muhammad A. Haleem (red.), *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Brill, Leiden – Boston 2008.
- Babinger Franz, *Padishah*, w: Peri Bearman et al. (red.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. VIII, Brill, Leiden 1995, s. 237.
- Bell Gertrude L., *Amurath to Amurath*, William Heinemann, London 1911.
- Bittner Maximilian, *Die heiligen Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter (Kurdisch und Arabisch)*, A. Hölder, Vienna 1913.
- Bruinessen Martin van, *Veneration of Satan Among The Ahl-e Haqq of The Gûrân Region*, „Fritilaria Kurdica” 2014, 3–4, s. 6–41.
- Celîl Ordîxanê, Celîl Celîlê, *Zargotina K'urda, Kurdskej folklor*, t. II, Nauka, Moskwa 1978.
- Chol Ismail Beg, *El Yazidiyya qadiman wa hadithan*, American Press, Beirut 1934.
- Chyet Michael L., *Kurdish-English Dictionary. Ferhenga Kurmancî-Inglîzi*, Yale University Press, New Heaven – London 2003.
- Cuinet Vital, *La Turquie d'Asie*, t. II, Ernest Leroux, Paris 1891.
- Dehqan Mostafa, *Qet'ei gurani dar bare-je Szejtan*, „Name-je Iran-e Bastan” 1383, 2, s. 47–64.
- Diringer David, *Alfabet, czyli klucz do dziejów ludzkości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972.
- Ebied Rifaat, Michael J. L. Young, *An Account of the History and Rituals of the Yazîdîs of Mosul*, „Le Muséon” 1972, 85, s. 481–522.
- Frank Rudolf, *Scheich 'Adî, der grosse Heilige der Jezidis*, Max Schmiersow, Kirchhain N.-L. 1911.
- Glawa jezidow, „Tiflisskij Listok” 1909, 40, s. 2.
- Guest John S., *Survival Among the Kurds. A History of the Yezidis*, Routledge, London – New York 1993.
- Jegiazarow Solomon A., *Kratkij etnograficzeskij oczerk kurdow Eriwanskoj gubernii oraz Kratkij etnograficzsko-juridiczeskij oczerk jezidow Eriwanskoj gubernii*, „Zapiski Kawkazkogo otdiela Impieratorskago Russkago geograficzeskago obszczestwa” 1891, vol. 13, z. 2, s. 1–234.
- Joseph Isya, *Yezidi Texts*, „American Journal of Semitic Languages and Literatures” 1909, 25, s. 111–156.
- Karciew [Karcow] Jurij S., *Zamietki o turieckich jezidach*, „Zapiski Kawkazkogo otdiela Impieratorskago Russkago geogradiczeskago obszczestwa” 1891, t. 13, z. 2, s. 235–263.
- Kreyenbroek Philip G., *Yezidism – its Background, Observances and Textual Tradition*, Edwin Melten Press, Lewiston 1995.
- Kreyenbroek Philip, Rashow [Reşo] Khalil J., *God and Sheikh Adi Are Perfect. Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2005.

⁶⁶ Wskazuję je w: Artur Rodziewicz, *And the Pearl Became an Egg: The Yezidi Red Wednesday and Its Cosmogonic Background*, „Iran and the Caucasus” 2016, 20, s. 362–363.

- Kurdojew Kanat, Kurdsko-Russkij Słowar'. *Ferhenga Kurdî-Rûsî*, Gosudarstwiennoj Izdatiel'stwo nostrannyh i Nacjonal'nych Słowariej, Moskwa 1960.
- Loukotka Čestmír, *Razwítie pis'ma*, Izdatiel'stwo Inostrannoj Litieratury, Moskwa 1950.
- Massal'ski Władisław I., *Oczerk pogranicznoj czasti Karsskoj Oblasti*, „Izwestija Imperatorskago Russkago Geograficzeskago Obszczestwa” 1887, 23, Petersburg 1888, s. 1–35.
- Omarkhali Khanna, *The Yezidi Clan and Tribal System*, „Journal of Kurdish Studies” 2008, 6, s. 104–119.
- Omarkhali Khanna, *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written. Categories, Transmission, Scripturalisation and Canonisation of the Yezidi Oral Religious Texts*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2017.
- Oral Literature: Issues of Definition and Terminology*, w: Philip M. Peek, Kwesi Yankah (red.) *African Folklore. An Encyclopedia*, Routledge, New York – London 2004, s. 621–628.
- Pirbari Dimitrij, Amojew Kerim, *Jezijskaja pismiennost'*, Dom Jezidow Gruzji, Niekieri, Tbilisi 2013.
- Pirbari Dimitrij, Szczedrowickij Dimitrij, *Tajna Žemczużiny. Jezijskaja teosofija i kosmogonija*, Taus, Moskwa – Tbilisi 2016.
- Rešo Khalil C., *Pern ji Edebê Dînê Êzdiyan*, t. I–II, Duhok 2004.
- Rešo Khalil C., *Pern ji Edebê Dînê Êzdiyan*, Spirez, Duhok 2013.
- Rodziewicz Artur, *And the Pearl Became an Egg: The Yezidi Red Wednesday and Its Cosmogonic Background*, „Iran and the Caucasus” 2016, 20, s. 347–367.
- Rodziewicz Artur, *Jezydzka droga do Tyflisu. Przyczynek do historii gruzińskich Jezydów*, w: M. Rzepka, M. Hałaburda (red.) *Kurdystan. Perspektywy badawcze*, Scientia Plus, Kraków 2018, s. 113–152.
- Rodziewicz Artur, *Odrodzenie religii jezydzkiej w Gruzji? Rozmowy z Dimitrijem Pirbarim, głową Duchowej Rady Jezydów w Gruzji*, „Fritillaria Kurdica” 2017, 16, s. 4–67.
- Rodziewicz Artur, *Prolegomena do teologii retoryki*, „Przegląd Filozoficzny” 2011, 77, s. 167–185.
- Rodziewicz Artur, *The Nation of the Sur. The Yezidi Identity between Modern and Ancient Myth*, w: Joanna Bocheńska (red.) *Rediscovering Kurdistan's Cultures and Identities: The Call of The Cricket*, Palgrave Macmillan, London – New York 2018, [w druku].
- Rodziewicz Artur, *Yezidi Eros. Love as the Cosmogonic Factor and Distinctive Feature of the Yezidi Theology in the Light of Some Ancient Cosmogonies*, „Fritillaria Kurdica” 2014, 3–4, s. 42–105.
- Rosenberg Bruce A., *The Complexity of Oral Tradition*, „Oral Tradition” 1987, 2/1, s. 73–90.
- Schütz Paul, *Zwischen Nil und Kaukasus*, Christian Kaiser Verlag, München 1930.
- Schweiger-Lerchenfeld Amand von, *Życie kobiet na ziemi przedstawił Amand Kawaler v. Schweiger Lerchenfeld*, tł. L. Kaczyńska, „Przegląd Tygodniowy” 1882, Warszawa.
- Silêman Xidir, Xelil Cindî [Rešo], Êzdiyatî: *Liber Roşnaya Hindek Têkstêd Ainiyî Êzdiyan*, Baghdad 1979.
- Siouffi Nicolas, *Une courte conversation avec le chef de la secte des les adorateurs du diable*, „Journal asiatique” 1880, 18, s. 78–83.
- The Russian Kurds, from the Russian of S. A. Yeghiazarof*, „Scottish Geographical Magazine” 1892, nr 8, s. 311–322.
- Wil'czewskij Olieg Ł., *Oczerki po istorii jezidstwa*, „Ateist” 1930, nr 51, s. 81–113.