

HOW TO MAKE A VOICE AUDIBLE?
CONTINUITY AND CHANGE OF KURDISH CULTURE AND OF SOCIAL REALITY
IN POSTCOLONIAL PERSPECTIVES



FRITILLARIA KURDICA

BULLETIN OF KURDISH STUDIES

N^o 19-20

12/2017–03/2018

ISSN 2353-4052

INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES, JAGIELLONIAN UNIVERSITY
NATIONAL SCIENCE CENTRE
KRAKÓW, DECEMBER 2017 – MARCH 2018

Fritillaria Kurdica.
Bulletin of Kurdish Studies.
No 19-20, 12.2017-03.2018
ISSN 2353-4052

The e-zine is edited in the scope of the research project: *How to Make a Voice Audible? Continuity and Change of Kurdish Culture and of Social Reality in Postcolonial Perspectives* approved for financing by the decision number DEC-2012/05/E/HS2/03779 of The National Science Centre of Poland

Published by:

Section of Kurdish Studies,
Department of Iranian Studies
Institute of Oriental Studies
of Jagiellonian University
ul. Mickiewicza 3, 31-120 Kraków

Editors:

dr Joanna Bocheńska (editor in chief):
joanna.bochenska@kurdishstudies.pl
dr Renata Kurpiewska-Korbut:
renata.kurpiewska-korbut@kurdishstudies.pl
dr Marcin Rzepka:
marcin.rzepka@kurdishstudies.pl
Krzysztof Lalik:
krzysztof.lalik@kurdishstudies.pl
Karol Kaczorowski:
karol.kaczorowski@kurdishstudies.pl
dr Artur Rodziewicz
arturodziewicz@gmail.com

Reviewers

Tomasz Otlowski
Marcin Rzepka
Joanna Bocheńska

Proof-reading

Polish: Małgorzata Juda-Mieloch
English (article): Oxbridge Proof Reading

Layout, typesetting

Tomasz Mieloch

Kraków, December 2017 – March 2018

www.kurdishstudies.pl

W 19-20 numerze naszego czasopisma przedstawiamy artykuły w języku angielskim, kurdyjskim i polskim. Tekst Mustafy Dehqana i Vurala Gença przedstawia archiwalny dokument dotyczący identyfikacji książąt regionu Hakkarî z dynastią Abbasydów. Artur Rodziewicz w swoich dwóch tekstach opisuje rzeczywistość Jezydów w Gruzji oraz przeprowadza wywiad z przedstawicielem jezydzkiej inteligencji Kerimem Amojewem. Artykuł Azada Hajji Aqaye dotyczy postrzegania i rozumienia kurdyjskiej idei narodowej. Zuzanna Roszka prezentuje książkę amerykańskiego żyda Ariela Sabara *My father's Paradise. A Son's Search for His Jewish Past in Kurdish Iraq*. Miklós Sárközy przedstawia zagadnienia poruszane podczas konferencji *Women's Solidarity During War*, która odbyła się 27 maja 2017 roku na Uniwersytecie Wiedeńskim. Numer 19-20 jest ostatnim wydaniem biuletynu redagowanego w ramach projektu Jak uczynić głos słyszalnym? Ciągłość i przemiany kurdyjskiej kultury i rzeczywistości społecznej w perspektywie postkolonialnej, który zakończył się 19 lutego 2018.

In Issue 19-20 of the bulletin, we present articles in English, Kurdish and Polish. The paper by Mustafa Dehqan and Vural Genç presents a recently found document which records the Abbasid descent of Hakkarî emirs. Two texts by Artur Rodziewicz provide an insight into the reality of Yezidis in Georgia, including an interview with Kerim Amoev. Azad Hajji Aqaye focuses on the different approaches to nationalism in the Kurdish context. Zuzanna Roszka's review discusses the novel by American Jewish author Ariel Sabar, *My Father's Paradise: A Son's Search for His Jewish Past in Kurdish Iraq*. Miklós Sárközy's report highlights the topics of the conference on 'Women's Solidarity During War' that was held on 27 May 2017 in Vienna. This is the last issue of the bulletin since 2013 to be published within the scope of the project *How to make a voice audible? Continuity and change of Kurdish culture and of social reality in postcolonial perspective*, as the project ended on 19 February 2018.

Di hejmara 19-20ê a kovara me nivîsên bi înglîzî, kurdi û polonî hene. Gotara Mustafa Dehqan û Vural Gençî teksta kevin ya ku nû hatiye kifşîkirin pêşkêş dike û behsa nişandana kokên Abbasîdî yê mîrên Hakkarî dike. Du nivîsên Artur Rodziewiczî li ser rewşa Êzîdiyên Gurcistanê û hevpeyvîna digel Karim Amoevî di nav wan de heye. Azad Haji Aqaye li ser fiqra neteweyî ya Kurdan radiweste. Nivîsa Zuzanna Roszkayê kiteba Ariel Sabahî ya bi navê *My father's Paradise. A Son's Search for His Jewish Past in Kurdish Iraq* pêşkêş dike. Rapora Miklós Sárközy behsa konferansa ya bi navê *Women's Solidarity During War* ya ku roja 27ê gulanê li Viennayê pêk hat dike. Kovara me di çarçoveya projeya *Deng çawa dikare bê bihistin. Berdewamî û guhartinên çand û realîteya civakê yê kurdi di perspektîfên postkolonyal* de hatiye çapîkirin û bi dawiya projê ya roja 19.02.2018 kovar jî bi dawî tê.

Contents

Mustafa Dehqan and Vural Genç

- 4 A Document on the Kurdish Hakkārî Claim to 'Abbāsīd Descent

Artur Rodziewicz

- 13 Jezydzka diaspora w Gruzji i jej intelektualiści
(The Yezidi diaspora in Georgia and its intellectuals)

Artur Rodziewicz

- 31 W słońcu widzę odzwierciedlenie tego, co najwyższe.
Rozmowa z Kerimem Amojewem
(In Sun I see the image of what is the highest.
Interview with Kerim Amoev)

Azad Haji Aghaie

- 50 Nirxandinek le ser netewxaziya kurdan
(A few reflections on Kurdish nationalism)

Zuzanna Roszka

- 62 „Ana Kurdi” to brzmi dumnie. Recenzja powieści Ariela Sabara
My Father's Paradise. A Son's Search for His Jewish Past in Kurdish Iraq
(Review on the book *My Father's Paradise. A Son's Search
for His Jewish Past in Kurdish Iraq*)

Miklós Sárközy

- 67 Women's Solidarity During War
(May 27 2017, University of Vienna). Conference report

A Document on the Kurdish Ḥakkārī Claim to ‘Abbāsīd Descent³

ABSTRACT

‘Kurdish history’ was written down in the sixteenth century. Its famous version, in the form of the *Sharaf-nāma*, may have been motivated by the need to remember the glorious past in the face of a rather gloomy present. Despite attempts at unifying the material it contains, there are passages in which individual legendary claims can be detected. It was, for example, intended to proclaim the ‘Abbāsīd moral and politico-social ideals or subjects, virtues on which the Ḥakkārī emirs based their emirate and by means of which it was said to survive. References to the dynastic claim of the Ḥakkārīs to ‘Abbāsīd descent suffer from a dearth of primary material; however, this paper presents a recently found document which records the ‘Abbāsīd descent of Ḥakkārī emirs.

INTRODUCTION

Sharaf Khān, the famous sixteenth-century Kurdish historian, has left a rich account of the Ḥakkārī ruling clan in the period prior to the early eleventh century, generally referring to the territory rather than the town, in which the princes did

¹ Mustafa Dehqan holds BA in History, and MA in Ancient Iranian Languages from University of Tehran, mustafadehqan@yahoo.com.

² Vural Genç holds BA in History from Malatya University, MA in History from Mimar Sinan University, and PhD in History from Istanbul University, vuralgenç@hotmail.com.

³ We would like to express our heartfelt gratitude to Vedat Timur and Naci Özcan, both of the Hakkari Provincial Directorate of Culture and Tourism, who helped us work with the document and other unknown materials on the Kurdish Hakkari emirate.

not always reside (Scheref, 1860: I, 89–106). The Ḥakkārī Kurds, however, have inhabited this inaccessible area from at least very early medieval times. It is dominated by the mountains Sat Dağ (3810m) and Cilo Dağ (4170m) and many other highlands around them, cut by the gorges of the Great Zāb and its tributaries. Ḥakkārī, in the Taurus Mountains to the southeast of Lake Vān, officially in the province of Vān on the Persian frontier, was termed *hükümet*. The principality's territory had a border with the principality of 'Amādīya to the south. On the east, the Gevar and certain border areas of present-day Iran fell within the principality's boundaries. 'Amādīya and Julāmarig belonged consistently to Ḥakkārī control, while Pinyānish, Albāq, and Vuşān were controlled by Ḥakkārī chieftains (Reid, 1996; Khachatrian 2003).

According to Sharaf Khān, the Ḥakkārī emirs claimed to be of 'Abbāsīd descent, but they were also known as Shambō, Shamōyān, and Shambōyān (Scheref, 1860: I, 94). The 'Abbāsīd Muslim dynasty, which replaced the Umayyads in 132 H/750 CE and reigned until 656 H/1258 CE, takes its name from the uncle of the Prophet, al-'Abbās b. 'Abd al-Muṭṭalib b. Hāshim (d.c. 32 H/653 CE). From Sharaf Khān, we find that certain Kurdish emirates were considered "Abbāsīds". These emirates mostly lay at the borders of the Ḥakkārī emirate and, in their cultural and political characteristics, must have been connected to the heritage from the Ḥakkārī emirs. For example, the emirs of 'Amādīya, in the neighbourhood of Ḥakkārī, were said to belong almost directly to 'Abbāsīds (Scheref 1860: I, 106). Bear in mind, however, that it is impossible to describe other Kurdish emirates as neighbouring areas to Ḥakkārī. According to the *Sharaf-nāma*, the Kurdish emirs of Chamīshgazak, Mirdāsī and Kilīs also appear to have prided themselves on descent from 'Abbāsīds (1860: I, 162, 175–176, 220). The bearers of this descent are mentioned in the *Sharaf-nāma* without any detailed genealogical or functional specification. One of them was said to be of general descent from the 'Abbāsīds, another linked to the uncle of the Prophet who was the great ancestor of 'Abbāsīds. It is, however, certain that the belief in what Sharaf Khān calls the 'Abbāsīd descent of Kurdish emirs still enjoyed very wide popularity in sixteenth-century Kurdistan and even in later traditions. It is interesting that Sharaf Khān himself claimed descent from the Sassanians of Persia (I, 362), while his grandson 'Abdāl Khān told Evliya Çel-

ebi in 1065 H/1655 CE that he was descended from the ‘Abbāsids (Bruinessen and Boeschoten 1988, 242).

The most important object of all the genealogies given in the *Sharaf-nāma* is proof of the legitimacy of power. Early modern Kurdish emirs claimed descent from several early pre-Islamic and Islamic dynasties as one way of showing their right to the throne. They used their pedigrees to justify their local powers and their landholdings.

Little is known about the ‘Abbāsīd descent of Kurdish emirs and we have mainly (if not merely) been restricted to the *Sharaf-nāma* (written in 1005 H/1596-97 CE), in exploring this topic. Fortunately, a new document on the ‘Abbāsīd descent of Ḥakkārī emirs was discovered recently in the present Ḥakkārī province, in Turkey. This illustrious Sunni lineage bestowed prestige upon the Ḥakkārī among the other clans of Kurdistan, whether or not they were actually descended from the caliphs. In the following lines an edition and English translation of the document is given, which shed some new light on the importance of ‘Abbāsīd lineage in Kurdistan.

DOCUMENT

Libraries and institutions have perhaps always found gifts and their relationship to collection development problematic. In late November of 2017, the *Hakkari İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü* (Hakkari Provincial Directorate of Culture and Tourism) was offered an opportunity to consider a substantial collection of Persian documents belonging to a living ‘grandchild’ of Ḥakkārī Kurdish emirs. The present personal collection is examined for what it reveals about the early history of the Ḥakkārī emirate, as well as about the social and religious backgrounds in the Ḥakkārī region where it was collected. The collection, however, suffers from uneven documentation. For this living grandchild of Ḥakkārī Kurdish emirs, this product of family collecting unfortunately only found a place as household décor, arranged in cosy little corners or cabinets and especially serving as reminders of his ruling ancestors.

In the aforementioned personal collection there is a document that relates an ‘Abbāsīd lineage for the Ḥakkārī emirs. Benefiting from both the negligence and

curiosity of the collection's owner, the staff of the Hakkari Provincial Directorate of Culture and Tourism were fortunately able to take a photo of the document as a sample of the collection.

The document in question is written in Persian. The authors of the document push the advent of the Ḥakkārī emirs back, to circa the first century and the career of the Prophet's uncle, 'Abbās. By claiming the Ḥakkārīs as just an offshoot of the 'Abbāsids, the authors also refer to a collection of personal equipment of the Prophet that was interestingly known as property of the Ḥakkārī emirate. One cannot be certain how strong a kin relationship and what extent of power-sharing were present between the Ḥakkārīs and the 'Abbāsids. However, if we are to give credence to Sharaf Khān's emphatic declarations of continuity between the two dynasties, we may also be able to accept the present claim. Sharaf Khān's inclusion among the 'Kurds of 'Abbāsīd origin', those Ḥakkārī, 'Amādīya, Chamishgazak, and Kīlīs emirs who lived in various parts of Kurdistan, can only point to the local rumours and folk stories that his informants gave to him as a historian. What is given in the following document says a lot more than Sharaf Khān.

The document is written and signed by a group of high official 'ulamā of the Ḥakkārī area. A very important impact of religious writers on documents on the problem of the Ḥakkārī claim to 'Abbāsīd descent is legitimacy and the assurance that the claim, according to the 'ulamā, was in accordance with Islamic law and rules. As with the work of Sharaf Khān, the frequency and inaccuracy of such a claim may otherwise reduce the seriousness with which a reader would regard this author. Here we have some 'ulamā who confer legitimacy on the claim. Thus, it is certain that the claim of Ḥakkārī emirs gained widespread acceptance among Ḥakkārī people. Additionally, the following circumstantial account of Ḥakkārī descent is the only account we have after Sharaf Khān's claim. It is an undated document but, based on physical structure, language, and content, it dates back to the nineteenth century. This means that the claim was influential and prominent several centuries after the compilation of the *Sharaf-nāma*.

TEXT AND TRANSLATION

The text is in Persian, in Arabic script. The transcription of the Persian text has been made uniform in accordance with a modified form of the approaches used in the *International Journal of Middle East Studies*. Some interjections into the body of the text have been necessary to assist the reader to better understand the complex passages of the text.

‘Khawānīn wa buzugān wa khāndān wa mu‘taqīdān-i Islām rā ma‘lūm wa dānista gardad ki az khāndān wa az sulāla-yi t̄āhira-yi ‘Abbāsī ba‘dī az awlādān-i ḥaḍrat-i Abu al-Faḍl-i ‘Abbās, raḍīya Allāh ‘anh, ki ‘amm-i fakhr al-‘ālam wa nabī al-muḥtaram, ṣalla Allāh ta‘ālā ‘alayhi wa sallam, Taymūr mukhlīṣ Bag ki ba‘d az khilāfat-i Baghdād az ‘umda-yi umarāyān-i [sic] Ḥakkārī ast ki khādim-i amānathā-yi fakhr-i ‘ālam, ṣalla Allāh ta‘ālā ‘alayhi wa sallam, ast ba‘dī khādim-i tāj-i sharīf wa jūrāb-i mubāraka wa na‘li-yi sharīf wa biyrāq-i sharīf wa niz qīṭ‘i’ī az biyrāq-i sayyid-i shahīdān imām Ḥusayn, raḍīya Allāh ‘anh, banā ‘alayhi īn nāma bi dast-i mīr-i mūmā ilayh dādīm tā qalb-i mu‘minān iṭmīnān yāb gardad.

dīgar ma‘lūm bāshad mīr-i mūmā ilayh az akdār-i kawnīya wa maṣārīf-i biytīya ki nāsīya-yi ‘umūm ast qadrī qarḍ dārad, parīshān aḥwāl shuda amānathā-yi madhkūr az rūyi majbūrīyat az khāna-yi khud bīrūn karda, bi mīyān-i Islām āwarda ham tā ki Islām bidān musharraf gardad bi ṭawāf wa ham har kas dar rāh-i fakhr-i ‘ālam wa nabī-yi muḥtaram ‘alā fur al-ḥāl i‘āna bikunand balka az qarḍ khalāṣ gardad.

bi khidmat-i amānathā mashghūl...ast banā ‘alayhi īn shahādat nāma bi mīr-i mūmā ilayh i‘ṭā kardīm.

...

khādim al-fuqarā’ sākin-i qaṣaba-yi Ushnawīya ‘Abd Allāh al-Ḥasanī
al-ḥaqīr al-dā’ī Muḥammad Sa‘drūzī
al-ḥaqīr al-qāḍī al-ḥanafī Ḥasan ibn Khalīl
afqar al-warā Shaykh ‘Uthmān.’

‘Clarity and knowledge are to be given to the khans and the elders and believers in Islam that from the family and generation of impeccable ‘Abbāsids, some of the children

of His Highness Abu al-Faḍl⁴ ‘Abbās, may God be pleased with him, who [is] the uncle of world’s glory and honourable Prophet, may the peace of God the Exalted and His blessings be upon him, Taymūr the Sincere Beg who is a significant emir of Ḥakkārī since the caliphate of Baghdad [and] who is the servant of the noble crown and the blessed socks and noble sandals [of the Prophet] and also a piece of the noble flag of Imām Ḥusayn,⁵ the lord of martyrs, may God be pleased with him, [that] according to the present letter, we gave to the aforementioned emir so that the hearts of [Muslim] believers would be confident.

Also, it should be clear [that] the aforementioned emir is in some debt for mundane darkness and personal usages that are the brace of public; he has been disturbed; [he] under constraint brought out the aforementioned consignments from his house; [and he] brought them among [the people of] Islam in order to allow both [the people of] Islam to visit and walk around⁶ them and every one, because of the world’s glory and honourable Prophet, immediately made a donation so that he would get rid of debt.

[He] is busy serving the consignments. According to the present certificate, we bestowed the consignments upon the aforementioned emir.

...

The servant of the poor, based in the village Ushnawīya,⁷ ‘Abd Allāh al-Ḥasanī⁸

The humble, yours truly, Muhammad Sa‘drūzī

The humble, the Ḥanafī Judge, Ḥasan b. Khalīl

The poorer of the people, Sheikh ‘Uthmān.’

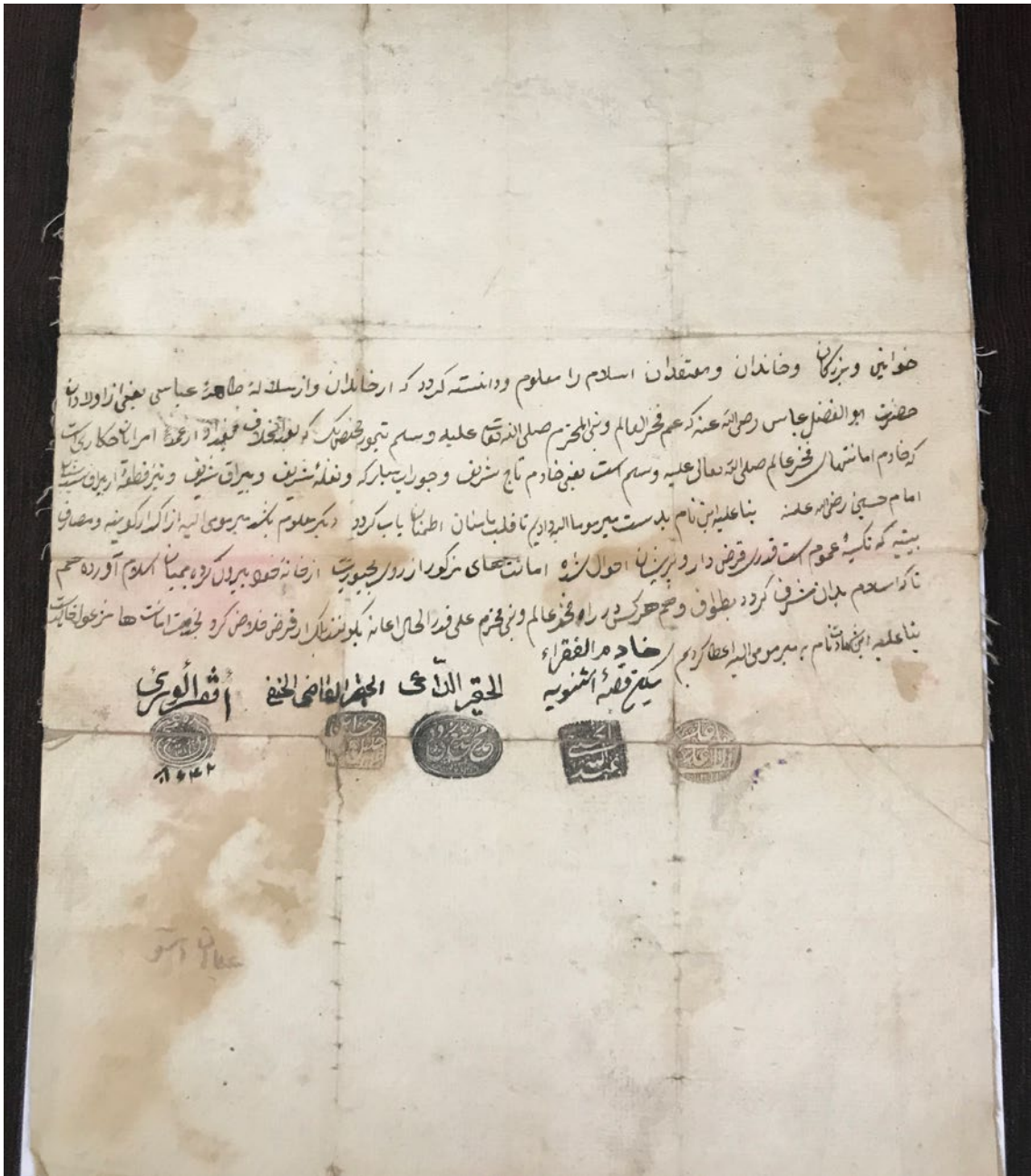
⁴ This is the kunya of ‘Abbās. Thus he should not be confused with Abu al-Faḍl al-‘Abbās (d.10 Muḥarram 61 H/15 May 647 CE), son of ‘Alī, the first imām of Shiite Muslims. He is revered by Shiite Muslims for his loyalty to his half-brother Imām Ḥusayn and his role in the Battle of Karbalā.

⁵ The reference is to Husayn b. ‘Alī (d.10 Muḥarram 61 H/15 May 647 CE), the grandson of the Prophet and the third Shiite imām.

⁶ The word used in the text is *tawāf*, verbal noun of *tāfa*, ‘encircling’, in the language of Islamic religious cults the running round or circumambulation of a sacred object.

⁷ This is located west of Lake Urmīya about 1, 300 metres about sea level in Iranian Kurdistan. It is on the left bank of the Gādir which runs through the district of Suldūz and flows into the Lake on the south-west.

⁸ It was impossible to identify ‘Abd Allāh al-Ḥasanī and other Kurdish *‘ulamā* mentioned in the present document.



CONCLUSIONS

This brief note has focused on discussing the relationship of an unpublished document on the Ḥakkārī claim to ‘Abbāsīd descent to the origins of the claim, specifically under the influence of the *Sharaf-nāma*. The implications of our present research, nonetheless, demand some manner of conjecture regarding the origins

of the Ḥakkārī claim. Consequently, the spectrum of references to the claim that have theorised the impact of the ‘Abbāsids on the Kurds is sizeable. Sharaf Khān’s claim that some Kurdish ruling dynasties were ‘Abbāsīd in origin represents one extreme in such a spectrum. It is certainly clear that several Kurdish ruling dynasties did profess ‘Abbāsīd origin, at least nominally, but to say with complete certainty that all these Kurdish ruling dynasties were formally of ‘Abbāsīd origin seems to be far-fetched, at least unless further evidence comes to light.

We should, however, distinguish between the Ḥakkārī claim to ‘Abbāsīd descent and the same claim made by other Kurdish ruling dynasties. The clear and prominent Ḥakkārī claim to ‘Abbāsīd descent in the present document reflects the serious inclinations towards ‘Abbāsīd descent that were explicitly acceptable to the Ḥakkārī principality and religious administration. It should be also mentioned that the notions of ‘Abbāsīd descent, particularly the Ḥakkārī claim and references to ‘Abbāsīd dynasty, are indirect echoes of a widespread tradition in Kurdistan that the *Sharaf-nāma* firstly picked up, most likely over centuries of usage by some Kurdish ruling dynasties. Therefore, this tradition had seeped into the *Sharaf-nāma* milieu and the sixteenth-century Kurdish community long before either of them existed. As a result, it becomes hard to avoid the conclusion that not just the Ḥakkārī claim, but also the claim of other Kurdish ruling dynasties, was a phenomenon local to medieval Kurdistan.

References

- Bruinessen, M. van & Boeschoten, H. (1988), *Evliya Çelebi in Diyarbekır: The Relevant Section of Seyahatname*, Leiden: E.J. Brill.
- Khachatrian, A. (2003), 'The Kurdish Principality of Hakkariya (14th–15th Centuries)', *Iran & the Caucasus* 7, 1/2, 37–58.
- Reid, J. J. (1996), 'Hakkârî Clan and Society: Kurdistan, 1502-1656', *JKS* 2, 13–30.
- Scheref, Prince de Bidlis. (1860-62), *Scheref-nameh ou Histoire des Kourdes*, Ed. V. Véliaminof-Zernof, St.-Pétersbourg: Commissionnaires de l'Académie Impériale des Science.

Jezydzka diaspora w Gruzji i jej intelektualności¹

ABSTRACT

The Yezidi diaspora in Georgia and its intellectuals.

The paper explores the general characteristics of the Yezidi diaspora in Georgia. It briefly introduces the history of the Yezidi diaspora in Transcaucasia, its migration to the territories of 'Sarhad', Armenia, and then to Georgia. It highlights, *inter alia*, the problems and challenges related to the social structure of the Yezidi community, the transmission of religious knowledge, and contact difficulties between the diaspora and other Yezidis living in the Northern Mesopotamian homeland. Furthermore, it describes the intellectual life of the Georgian Yezidis and characterises the profiles of representatives belonging to the generation born in the first half of the twentieth century, who held university positions and are the authors of numerous oriental studies publications. They belong to the first generation of Georgian Yezidis who have achieved academic titles and conducted research in the field of Yezidi and Kurdish studies.

JEZYDZI NA KAUKAZIE POŁUDNIOWYM

Prześladowania i wywołane nimi migracje są stałym elementem historii Jezydów. Ich niewielka wspólnota kierująca się restrykcyjnymi regułami endogamii, wyznająca hermetyczną religię potępianą i pogardzaną przez sąsiadów była narażona od samego początku na ataki ze strony obcoplemieńców. Jezydzi wspominają o wymierzonych w nich siedemdziesięciu kilku aktach ludobójstwa, z których ostatni

¹ Artykuł powstał w wyniku badań realizowanych w ramach stażu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (nr rejestracyjny wniosku: 2016/20/S/HS1/00055).

miał miejsce w Szingalu/ Sindzarze. Liczba ta wiąże się z mitem o pochodzeniu Jezydów od Szehida bin Dżarra i wiarą, że są „genetycznie” innym narodem niż wszystkie inne wywodzące się od Adama i Ewy, których – zgodnie z treścią jezydzkich świętych hymnów – miało być siedemdziesiąt dwa. Przyjęcie liczby ludobójstw odpowiadającej liczbie narodów jest zarazem symbolicznym wskazaniem, że spotkały ich cierpienia ze strony całego świata.

W wyniku ofensywnych działań tzw. Państwa Islamskiego oraz napiętej sytuacji politycznej w irackim Kurdystanie coraz więcej Jezydów migruje ze swych dotychczasowych siedzib do innych krajów. Sam jezydzki przywódca, Mir Tahsin Beg, od dawna już mieszka w Europie (najpierw w Londynie, obecnie w Hanowerze). Wiele inicjatyw dotyczących Jezydów rodzi się dziś poza ich dawnymi centrami religijnymi. Analiza publikacji i wydarzeń naukowo-kulturalnych powstających w głównych jezydzkich ośrodkach emigracyjnych pokazuje, że kształtują się wręcz osobne wspólnoty, których członkowie, choć określają się jako „Jezydzi”, to rozmaicie definiują swoją kulturową i etniczną tożsamość. Idzie to w parze z zatracaniem przez młode pokolenie znajomości języka kurmandzi, który jest językiem jezydzkiej religii od wieków definiującej istotę tej społeczności. Jako że każda z rozsianych po świecie wspólnot charakteryzuje się swoistym kolorytem, trudno dziś powiedzieć, która z nich reprezentuje „najprawdziwsze” oblicze jezydyzmu.

Autoidentyfikacja Jezydów przechodzi obecnie gruntowne przemiany. Dotyczą one zwłaszcza podejmowanych od początku XX wieku prób zdefiniowania własnej religijnej i etnicznej tożsamości oraz określenia się względem zoroastryzmu i kurdyjskości. Wypracowaniu jednolitej wizji nie sprzyja geograficzne rozbieżności oraz odseparowanie od siebie dwóch jezydzkich ośrodków władzy: politycznej, reprezentowanej przez żyjącego w Europie księcia (*mira*), oraz religijnej, pozostającej w rękach rezydującego w Iraku „Ojca szejchów” (*Baby Szejcha*) noszącego też honorowy tytuł *Extiyarê Mergehê*, „Starca miejsca (Lalisz)”. Efektem współczesnego rozproszenia Jezydów jest powstawanie wspólnot, które deklarują się otwarcie jako „Jezydzi zoroastrianie”, „Kurdowie jezydzi”, a nawet „Jezydzi chrześcijanie”, oraz grup radykalnie przeciwnych, które uznają zoroastryzm za istotowo sprzeczny z jezydyzmem, a Kurdów za naród osobny względem narodu Jezydów.

Wyzwania, z którymi przyszło im się dziś borykać, nie są jednak niczym nowym, bowiem powstawanie jezydzkich wspólnot odseparowanych od religijnego centrum zaczęło się już kilka stuleci wcześniej. Dotyczyło to zwłaszcza migracji Jezydów na kresy Imperium Osmańskiego, a stamtąd na Zakaukazie – do Armenii i Gruzji, skąd z kolei przenosili się dalej – do Moskwy, Skandynawii czy Europy Zachodniej. To na Zakaukaziu doszło do znamiennego w skutkach powszechnego złamania przez tutejszych Jezydów obowiązującego przez stulecia religijnego zakazu posługiwania się pismem. To także tutaj, niemal sto lat później, przyjęto bezprecedensowy akt pozwalający Jezydom apostatom na powrót na łono religii.

Większość, i tak nielicznych, publikacji naukowych na temat Jezydów żyjących poza ich irackim matecznikiem dotyczy zwłaszcza diaspory tureckiej i ormiańskiej a od niedawna także niemieckiej (Kreyenbroek 2009). Autorami pierwszych z nich byli ormiański prawnik Solomon Adamowicz Jegiazarow i rosyjski wicekonsul w Mosulu, Jurij Siergiejewicz Karcow. W ramach serii wydawanej przez Kaukaski Oddział Cesarskiego Towarzystwa Geograficznego Jegiazarow opublikował w 1891 roku w Tyflisie obszerny tom (vol. 13, zeszyt 2) poświęcony Kurdom i Jezydom, obejmujący dwie jego prace: *Krótki etnograficzny szkic o Kurdach erywańskiej guberni* (która rok później doczekała się anglojęzycznego streszczenia w „Scottish Geographical Magazine”) oraz *Krótki etnograficzno-prawny szkic o Jezydach erywańskiej guberni*, jak również wywiady i wybór jezydzkich utworów religijnych i poetyckich – w oryginale oraz przekładzie na rosyjski. Tom ten zawierał również *Uwagi o tureckich jezydach* Karcowa oraz *Krótki słownik kurmandżijsko-rosyjski i rosyjsko-kurmandżijski*. Całość liczyła ponad czterysta stron.

Tymczasem diaspora gruzińskich Jezydów jest przez badaczy ignorowana lub uznawana za tożsamą z ormiańską. Toteż prezentowana poniżej rozmowa, którą przeprowadziłem w Tbilisi z jednym z głównych jezydzkich intelektualistów Zakaukazia, Kerimem Amojewem, ma na celu nie tylko umożliwienie mu przedstawienia własnych poglądów na temat jezydyzmu, a przez to ukazanie światopoglądu części jezydzkiego środowiska naukowego, lecz także wypełnienie luki w badaniach nad gruzińską diasporą Jezydów. Jest to zarazem drugi wywiad z przedstawicielem gruzińskiej inteligencji jezydzkiej, który publikuję na tych łamach (Rodziewicz 2017).

ZAKAUKASKA DIASPORA

Ojczyzną Jezydów są tereny północnej Mezopotamii. Zwłaszcza dwa ośrodki odgrywają kluczową rolę w kształtowaniu się i przemianach ich tożsamości.

Pierwszy z nich to położony na północ od Mosulu Szejchan, czyli siedziba czy domostwo „szejchów”. Wywodzące się z arabskiego słowo „szejch” oznacza starca, a w terminologii jezydzkiej (tak jak w nomenklaturze sufickiej) przewodnika duchowego, a zwłaszcza członka jednej z trzech kast – kasty szejchów właśnie. Do Szejchanu należy m.in. miejscowość o tej samej nazwie czy Ba’adra (tradycyjna siedziba jezydzkich książąt) oraz liczne okoliczne wioski aż po graniczące ze sobą miejscowości Basziqe i Bahzani będące siedzibą kełłalów (jezydzkich znawców hymnów religijnych). Głównym miejscem kultu w Szejchanie jest dolina Lalisz, gdzie w XII wieku żył Szejch Adi ibn Musafir (nazywany przez Jezydów „Szejchadi” lub „Szichadi”), reformator lub współtwórca jezydyzmu, założyciel mistycznego bractwa Adawija. Tu znajduje się też jego mauzoleum wchodzące w skład najważniejszej świątyni jezydzkiej.

Drugi z ośrodków to Szingal (ar. Sindżar). Tak jak Szejchan związany był z postacią Szejcha Adiego, tak w Sindżarze działał Szaraf al-Din (zm. 1257/8), który miał nawrócić na jezydyzm mieszkające tu plemiona. O sile jego oddziaływania może świadczyć fakt, że jego imię stało się nazwą jezydzkiej religii. Toteż Jezydzi, mówiąc o swojej tożsamości, posługują się do dziś formułą „*Milete min Êzîd, dîne min Şerfedîn*” oznaczającą, że ich wspólnotę czy naród – jak można tłumaczyć słowo *milet* (Ursinus 1993; Braude 2014: 65-86) – definiują jako „Jezyd”, a religię jako „Szarfadin”.

Ten drugi z ośrodków jezydyzmu (szarfadinizmu) wyznacza rozpościerający się na zachód od Mosulu masyw górski Dżebel Sindżar z położonymi tu jezydzkimi miejscowościami, które niedawno dotkliwie ucierpiały wskutek napaści tzw. Państwa Islamskiego. W jej efekcie jedno z dwóch ognisk jezydyzmu w północnym Iraku przestało istnieć. Jednak chociaż przestało być fizycznie miejscem licznie zamieszkiwanym przez Jezydów, miejscem, gdzie znajdowały się ich sanktuaria i działali jezydzcy asceci (fakirowie), to w efekcie straszliwych wydarzeń zyskało on obecnie na znaczeniu symbolicznym: odgrywa rolę symbolu, ośrodka mentalnego łączącego wielu Jezydów rozsianych po świecie.

Prześladowania i mordy spotykają Jezydów od czasów Szejcha Adiego i Szarafa al-Dina, kiedy religia ta przyjęła usystematyzowaną postać. Efektem tych zagrożeń były migracje Jezydów na północ, zwłaszcza na obszar tzw. Sarhadu (Pirbari 2008), pogranicza Imperium Osmańskiego i państw zakaukaskich.

W wyniku toczonych w pierwszej połowie XIX wieku wojen Rosji z Persją i Turcją Jezydzi stanęli przed szansą ujęcia prześladowaniom ze strony Turków i muzułmańskich Kurdów i stania się poddanymi Rosji. Szukając bezpiecznego miejsca do życia, migrowali na tereny pozostające pod militarną kontrolą Rosji i podległe jej jurysdykcji – zwłaszcza na obszar zachodniej Armenii, gdzie mieli dogodne warunki do wypasania swoich stad i nie cierpieli prześladowań ze strony żyjących tu chrześcijan. Ceną, jaką im przyszło za to zapłacić, były jednak, po przejęciu kontroli nad Zakaukaziem przez sowietów, zeświecczenie i postępująca ateizacja. Wtedy też doszło do złamania jednego z najważniejszych jezydzkich religijnych tabu – zakazu posługiwania się pismem (Rodziewicz 2017: 5-7). Jednak oświatowa polityka radziecka, a zwłaszcza poddanie Jezydów powszechnej edukacji, sprawiła zarazem, że kilku zakaukaskich Jezydów zajęło się poważnie twórczością literacką, i – choć religijnie osłabieni – działali na rzecz swojej wspólnoty oraz wyznaczenia jej kulturowego miejsca w wieloetnicznym ZSRR.

W miarę pogarszania się warunków ekonomicznych w Armenii Jezydzi masowo migrowali dalej na północ, do Gruzji, przede wszystkim do jej stolicy (Rodziewicz 2018). W Tyflisie (od 1936 przemianowanym na Tbilisi) mogli znaleźć pracę, początkowo były to najprostsze zajęcia, np. zamiataczy ulic i dozorców. Tu przyszło im żyć w zgoła odmiennych warunkach od ormiańskich. O ile bowiem w Armenii zamieszkiwali głównie obszary wiejskie i wypasali swe stada na rozległych stokach Aragacu, to w Gruzji trafiali nagle w centrum wieloetnicznej i wielojęzykowej metropolii. Także losy ich dzieci były zgoła odmienne. O ile młodzi ormiańscy Jezydzi uczęszczali do wiejskich szkół i później, jeśli nie wyjechali, żyli dalej w swoich miejscowościach, nie asymilując się zbytnio z Ormianami, to ich rówieśnicy z Tbilisi bardzo szybko wchodzili w relacje z nie-Jezydami. Szybciej też uczyli się języków obcych i innych kultur, a także kontynuowali naukę na miejscowych uczelniach wyższych. Rozwój naukowy mojego rozmówcy jest doskonałym przykładem takiej właśnie drogi.

Zauważmy, że w wyniku wspomnianych okoliczności, choć diaspora gruzińska i ormiańska wywodzą się ze wspólnych przodków i mieszkają blisko siebie, mają jednak odmienny charakter. Jeszcze większe różnice dotyczą pozostałych wspólnot jezydzkich rozproszonych po świecie. Wziąwszy pod uwagę fakt, że coraz mniej Jezydów pozostaje w Iraku, a coraz więcej z nich uczestniczy w masowym ruchu migracyjnym – obecnie już nie na Zakaukazie, ale do Europy Zachodniej – zróżnicowanie między wspólnotą niemiecką a iracką czy rosyjską jest jeszcze większe. Dlatego aby utworzyć w miarę spójny obraz dzisiejszych Jezydów wydaje się konieczne badanie ich rozproszonych wspólnot, które przejawiają różne obyczajowości i – co istotne – różnie definiują swoją „jezydzką” tożsamość. Rodzi to fundamentalne pytania. Czy jest ona wciąż jedna i jako taka przejawia się we wszystkich tych wspólnotach? Czy mamy raczej do czynienia ze zróżnicowaniem, a o wspólnocie wszystkich Jezydów świadczy nie tyle ich identyfikacja z określonym zbiorem poglądów, co fakt używania słowa „Jezydzi” dla określenia siebie i utożsamiania się z ogólnym nieprecyzyjnym wyobrażeniem, np. o starożytnych „Jezydach” wywodzących się z północnej Mezopotamii?

Zmiana warunków życia z koczowniczego czy wiejskiego na osiadły miejski, związany z wymieszaniem się z innymi kulturami rodził (i wciąż rodzi) liczne wyzwania dla jezydzkiej wspólnoty w Gruzji. Jednym z nich są relacje z chrześcijanami, wśród których przyszło im żyć. Jak twierdzi urodzony w Tbilisi jezydzki prozelita Maamadi (obecnie mnich Madai), w wyniku mieszkania wśród chrześcijan Jezydzi (podobnie jak i żyjący tu muzułmanie) zatracili cechę radykalizmu i z większą wyrozumiałością patrzą na inne kultury (Hoshawi, Madai 2015). Ta kulturowa „otwartość” stała się jednak zagrożeniem dla całej wspólnoty w postaci coraz częstszych przypadków odejścia od religii jezydzkiej i konwersji na chrześcijaństwo. Sam Madai jest tego dobrym przykładem. Ilość konwersji religijnych była odwrotnie proporcjonalna do „atrakcyjności” własnej religii. Nie mając kontaktu z Irakiem i „żywą religią” przodków, ze świętymi miejscami, duchowieństwem i obrzędami, kierowali się w stronę wszechobecnego w Gruzji chrześcijaństwa. Według szacunków Kerima Amojewa można mówić nawet o trzech tysiącach takich konwertytów.

Jednak w efekcie działań podejmowanych przez nowe pokolenia tbiliskich Jezydów – a zwłaszcza wybudowania miejscowej świątyni, organizacji prężnie

działającego domu kultury i Akademii Jezydzkiej Teologii oraz promowania jezydzkiej kultury przy współdziałaniu władz państwowych – daje się obecnie obserwować trend odwrotny. Wielu z tych, którzy przyjęli chrześcijaństwo, pragnie na powrót uczestniczyć w życiu religijnym wspólnoty i zgłębiać swoją jezydzką tożsamość. Zgodnie z wielowiekowym obyczajem było to dotąd niemożliwe, a każdy, kto wszedł w głębsze relacje z nie-Jezydami uznawany był za nie-Jezydę.

W 2011 roku gruzińskie duchowieństwo jezydzkie skupione wokół Dimitrija Pirbariego (Pira Dimy) przyjęło w porozumieniu z najwyższymi władzami jezydzkimi dokument, tzw. *Akt powrotu na łono jezydzkiej religii*. Zgodnie z jego treścią

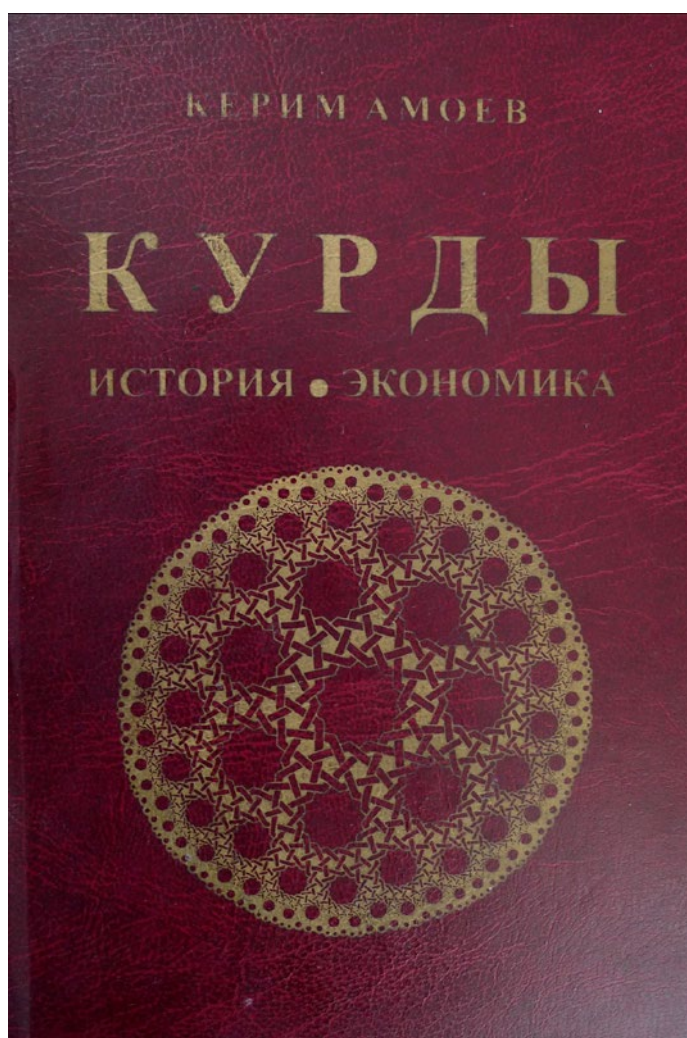
Duchowa Rada Jezydów w Gruzji, z błogosławieństwem Głowy wszystkich Jezydów, Mira Tahsin Bega, duchowej Głowy wszystkich Jezydów, Akhtiare Marge, oraz Najwyższego Jezydzkiego Zgromadzenia Duchowego, wzięwszy pod uwagę obecne realia i wyzwania stojące przed jezydzką społecznością w Gruzji, postanowiła: umożliwić członkom jezydzkiej społeczności, którzy z różnych powodów przyjęli inne wyznania, powrót do wiary ich ojców i dziadów. Zgoda ta stosuje się jedynie do osób, które nie złamały zakazu małżeństwa [z innowiercą – A. R.]. Ci, którzy postanowili powrócić, winni odwołać się do „Duchowej Rady Jezydów w Gruzji”, aby uzyskać przyjęcie na łono religii przodków. Duchowa Rada podejmie decyzję w sprawie powrotu danej osoby na podstawie wywiadu z wnioskodawcą w każdym konkretnym przypadku².

Podczas rozmów z gruzińskimi Jezydami pamiętającymi czasy ZSRR często można usłyszeć pełne sentymentu wypowiedzi na temat tego, jak dobrze im się tu żyło przed nastaniem „kapitalizmu”. Wspominają, że funkcjonował wówczas Klub Kurdyjski i Kurdyjski Teatr (jedyne takie na terenie ZSRR), że istniała sekcja kurdyjskich pisarzy ZSRR, działał zespół folklorystyczny i kurdyjska audycja radiowa. Sentyment ten jest zrozumiały, jakkolwiek nie zawsze uzasadniony, bowiem zwłaszcza w Gruzji (w przeciwieństwie do Armenii) można odnieść wrze-

² Oficjalny tekst tego dokumentu z 15 grudnia 2011 roku dostępny był do niedawna na jezydzkiej stronie internetowej (www.sarhad.ge/home.php?cat=0&sub=3&id=552&mode=blog&lang=en), można go jednak wciąż odnaleźć w archiwum przeglądarki Google: webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:purp6yGtM-AJ:www.sarhad.ge/home.php%3F-pageNum_news%3D1%26totalRows_news%3D20%26cat%3D0%26sub%3D3%26mode%3D2%26stat%3D0%26lang%3Den+&cd=1&hl=pl&ct=clnk&gl=pl&client=firefox-b.

nie, że wspólnota jezydzka działa tu prężnie. Jej przedstawiciele organizują wiele wydarzeń kulturowych, tworzą publikacje, zapraszają gości i utrzymują kontakty z władzami państwowymi i przedstawicielami duchowieństwa innych religii. Jezydzi celebrują swoje święta i są uznawani za mniejszość religijną przez państwo i gruzińską Cerkiew. Sposób pozyskiwania środków się zmienił, zniknęły problemy z ateizacją, pojawiły się nowe wyzwania, lecz bilans wydaje się stały.

Lata dziewięćdziesiąte przyniosły gruzińskiej diasporze wyraźną zmianę. Wraz z rozpadem ZSRR, uzyskaniem przez Gruzję autonomii i przejściem na gospodarkę rynkową poza odcięciem Jezydów od wsparcia finansowego ze strony państwa na fali rosnącego gruzińskiego nacjonalizmu wzmożyły się również nastroje nacjonalistyczne wśród zamieszkujących Gruzję mniejszości. Na ten okres należy datować początki silnego konfliktu między Jezydami prokurdyjskimi i postrzegającymi siebie jako członków osobnego narodu.



Trzeba pamiętać, że choć na Zakaukaziu w czasach komunizmu w rubryce „narodowość” w oficjalnych dokumentach pisano „Jezyda”/”Jezydka”, to jednocześnie Jezydów powszechnie uznawano za „Kurdów-Jezydów”. Taką klasyfikację potwierdzała swoimi tekstami także jezydzka inteligencja. Dopiero po upadku komunizmu wielu Jezydów zmieniło zdanie i odrzuciło kurdyjską tożsamość. Nie brakowało i głosów oskarżających naukowców o to, że utrzymywali wspólnotę w fałszywym przekonaniu, „wielu ludzi odnosiło się z nienawiścią do inteligencji, oskarżało ją o zatracanie jezydzkiej tożsamości” (Rodziewicz 2017: 28). Część z jej reprezentantów zmieniło z czasem zdanie i wspiera obecnie działania na rzecz etnicznej i kulturowej autonomii Jezydów.



W 2011 roku wspólnota jezydzka dzięki finansowemu wsparciu Ambasady Szwajcarii zyskała środki na wydawanie swojego czasopisma – miesięcznika „Nowe Spojrzenie”, organu Domu Jezydów Gruzji „Mala Ezidija” będącego kontynuacją czasopisma o tym samym tytule (wydawanego przez Narodowy Kongres Jezydów Gruzji w 2003 roku). Ukazało się dwanaście numerów, z których każdy

zawierał kronikę wydarzeń, artykuły popularnonaukowe na poszczególne tematy z zakresu historii Jezydów, notki biograficzne, utwory jezydzkiej poezji i prozy oraz rubrykę *Pytania i odpowiedzi na temat jezydzkiej religii* zawierającą odpowiedzi na pytania czytelników dotyczące codziennych wątpliwości religijnych (np. Czy Jezyda może nosić krzyżyk na piersi, Czy Szams to Bóg? Czy to prawda, że Jezydzi wierzą w złego ducha?). Głównym językiem miesięcznika był rosyjski, jednak niektóre artykuły i poezje publikowano także w kurmandzi.

Redaktorem naczelnym „Nowego Spojrzenia” został jezydzki orientalista, Kerim Amojew. W odredaktorskim wstępie do pierwszego numeru deklarował, że „pierwszoplanowym zadaniem Domu Jezydów jest dziś zbudowanie więzów współpracy z Irackim (Północnym) Kurdystanem i innymi społecznościami Jezydów świata”. Skierował również do czytelników odezwę, której obszerny fragment pozwolę sobie przytoczyć poniżej, jako że dobrze oddaje stan jezydzkiej wspólnoty w Gruzji oraz świadomość czekających ją wyzwań:

Moi Drodzy Czytelnicy!

Wszyscy dziś wiemy, że nasze dzieci, nasza młodzież, niemal nie władają swoim językiem, nie są w stanie pisać ani czytać w ojczystym języku. W jezydzkich rodzinach nie rozmawia się z reguły w ojczystym języku. Nie znają, a w najlepszym razie, prawie nie znają historii swojego narodu; nie znają, a częstokroć i nie chcą znać, obyczajów, tradycji i, co najważniejsze, nawet ogólnych podstaw kanonów swojej starożytnej religii. To katastrofa, to katastroficznie niebezpieczny trend wzrostowy. Mówię o tym z bólem serca. A jednak to fakt. Ten proces już teraz rozgrywa się na naszych oczach, przybiera na sile. Wy, Drodzy Czytelnicy, wiecie o tym i widzicie to nie gorzej ode mnie. Ten trend przyczyni się do przyspieszenia procesu rozpuszczenia (asymilacji) naszych przyszłych pokoleń pośród innych etnosów i wyznań, jak to nieraz miało miejsce na przestrzeni całej naszej wielowiekowej historii. Historia o tym świadczy. Przyszłe pokolenia, jestem przekonany, nie wybaczą nam tego i nas właśnie obwiniają o te grzechy. I będą miały rację. Dlatego zechciejmy rozmawiać w naszych rodzinach w ojczystym języku i podejmijmy niezbędne środki, aby naprawić powstałą krytyczną sytuację (choćby po części). [...]

Wiele materiałów z zakresu historii, literatury, religii Jezydów, a także innych interesujących Was zagadnień możecie znaleźć w czasopiśmie „Nowe Spojrzenie” zarówno po

rosyjsku, jak i w kurmandzi. Tak więc, Drodzy Czytelnicy, czytajcie nasz miesięcznik i przysyłajcie Wasze uwagi, sugestie, opinie i oczekiwania względem niej. Mamy nadzieję, że czasopismo spodoba się Wam.

DIASPORA I KASTY

Jedną z fundamentalnych zasad organizujących Jezydów jest struktura kastowa. Cała ich wspólnota dzieli się na trzy grupy: szejchów, pirów, muridów. Układ ten nie jest hierarchiczny, ale tak skonstruowany, aby każda z kast niejako ograniczała inne i harmonijnie z nimi współgrała. Szejchowie i pirowie, jako osoby duchowne (nazywane na Zakaukaziu *ruhanî* bądź *terîq*), cieszą się największym szacunkiem, co przejawia się np. w obyczaju całowania ich dłoni podczas powitania przez muridów, którzy z kolei zgodnie z obyczajem zobowiązani są wspierać ich materialnie.

Kasty szejchów i pirów pełnią funkcje przewodników religijnych. Moment ich powstania nie jest do końca jasny. Słowo „szejch” ma rodowód arabski, „pir” zaś wywodzi się z perskiego, oba słowa oznaczają *de facto* to samo – starca i przywódcę duchowego. Istnienie tych dwóch grup jest najprawdopodobniej świadectwem pierwotnego zróżnicowania etnicznego wspólnoty zamieszkującej tereny na północ od Mosulu, na bazie której powstałi Jezydzi, a która składała się z Kurdów i Arabów. Część Jezydów twierdzi, że pierwotnie byli jedynie pirowie i muridzi, a kasta szejchów powstała w czasach późniejszych. Podział na szejchów i pirów może też być świadectwem prób oddzielenia grup władzy od grup skupionych na religii.

Ślady zróżnicowania pierwotnej wspólnoty jezydzkiej widać jednak także w obrębie samej kasty szejchów, dzielącej się na szejchów Adani, Szamsani i Qatani. Ci pierwsi wywodzą się z rodu Adiego ibn Musafira, podkreślają jego arabskie (umajjadzkie) i islamskie korzenie, drudzy z kolei odwołują się do przedmuzułmańskich tradycji (w tym część do zoroastryzmu), grupa trzecia to wywodzący się od krewnych Adiego stronnicy Adanich w ich sporach z Szamsaniami o supremację nad jezydzką wspólnotą (Al-Jabiri 1981: 101-107). W kwestii nazewnictwa wypada zauważyć, że nazwy „Adani” i „Qatani” wydają się celowym nawiązaniem

do nazw starożytnych plemion arabskich: Adnan i Qahtan (Edmonds 1967: 31). Szamsani z kolei wywodzą swą nazwę od „Szejcha Szamsa” (Kreyenbroek 1995: 97-99) – historycznej postaci utożsamianej jednocześnie z mistykiem Szamsem z Tabrizu, identyfikowanej też ze Słońcem, a tym samym wskazują na przedislamskie korzenie kultu słońca obecnego wśród Jezydów. Z Szamsanich wywodzi się obecny przywódca religijny Jezydów, „Baba Szejch” („Ojciec szejchów”), Xurto Hecî Îsmaîl, z Qatanich zaś przywódca świecki – Mîr (Książę) Tehsîn Seîd Beg.

Trzecia kasta – muridzi – jest najbardziej liczna. Stanowi około 90 % całej populacji Jezydów (Omarkhali 2008: 105). Jej nazwa oznacza (z arabskiego) podobnie jak w sufizmie „uczniów”, którzy praktykują u duchowego mistrza. Tak więc „klasycznie” rzecz biorąc, wspólnota wszystkich Jezydów stanowi teokratyczną strukturę, która skupia uczniów wokół religijnych przywódców. Dodać należy, że szejchowie i pirowie dzielą się na rody/klany (*mal, ocax*), muridzi zaś – na plemiona (na Zakaukaziu: *qebîl, berek*; w Iraku, Syrii i Turcji: *babik, binemal*). Ponadto jezydckie rody i plemiona tworzą konfederacje (*êl*). W kontekście rozważań nad szczególną specyfiką Jezydów zamieszkujących Kaukaz Południowy, warto odnotować fakt, że niektóre konfederacje tutejszych Jezydów (np. Zuqrî, Sîpkî) nie są znane ich rodakom z Iraku i Syrii, i *vice versa*.

Wszystkie trzy kasty obowiązuje ścisły zakaz egzogamii, który dotyczy także poszczególnych klanów (Adani, Szamsani, Qatani nie mogą się żenić między sobą), jak również wchodzenia w relacje małżeńskie między członkami tych rodzin, które pełnią względem siebie funkcje religijne. Zarówno małżeństwa międzykastowe, jak i małżeństwa z nie-Jezydami są ściśle zakazane, a złamanie tej zasady skutkuje wykluczeniem ze wspólnoty (a czasem i śmiercią).

Do obowiązków religijnych każdego Jezydy należy posiadanie swojego szejcha i pira, a więc dwóch przewodników duchowych. Tym samym – bez względu na przynależność kastową – każdy członek wspólnoty pełni funkcję „murida” (także pirowie i szechowie muszą mieć swoich pirów i szejchów), choć nie każdy należy do kasty muridów, o czym decyduje urodzenie.

Tak więc społeczność Jezydów ze względu na podział strukturalny dzieli się na trzy kasty, ze względu zaś na podział funkcjonalny można powiedzieć, że każdy Jezyda pełni funkcję ucznia, lecz może zarazem przynależać do grupy fakirów (jezydckich mistyków), kełłalów (jezydckich pieśniarzy), hałmatkarów (pomocni-

ków świątynnych) czy wielu innych grup, z których każda pełni określoną funkcję w tej wspólnotcie teokratycznej.

Pozwoliłem sobie na tak obszerny wywód z tego powodu, że najczęściej akcentowanym przez Jezydów problemem, z którym muszą się borykać, żyjąc w diasporze poza Irakiem, jest rozluźnienie więzi międzykastowych, a często też zerwanie kontaktu z przedstawicielami tych funkcji, które były związane przez wieki z transmisją wiedzy o religii jezydzkiej. Dotyczy to zwłaszcza kełłalów, którzy przez wieki rezydowali w Szejchanie, gdzie brali udział w ceremoniach religijnych i który opuszczali raz do roku podczas obrzędu tzw. „Parady Pawia” (*Tawûs gêran*), kiedy objeżdżali zamieszkiwane przez Jezydów wioski z mosiężną figurą pawia,³ recytując przy tym hymny religijne i zbierając datki na przywódców religijnych. Zarazem kełłalowie pełnili (a w Iraku wciąż pełnią) ważną funkcję edukacyjną – są odpowiedzialni za recytację i przekaz kolejnym pokoleniom jezydzkich hymnów religijnych (*kelli*), które stanowią fundamentalne źródło wiedzy o religii Jezydów.

Problem zerwania kontaktu z kełłalami dotyczył Jezydów zakaukaskich od dawna, co było spowodowane trudnością z przekraczaniem wciąż zmieniających się granic państwowych na obszarach zamieszkałych przez jezydzkie rody i plemiona. Na początku XX wieku grupa kełłalów wyruszyła z Szejchanu na Zakaukazię z misją odnowienia więzi z tutejszą diasporą. Na skutek problemów geopolitycznych nie mogli oni potem z kolei powrócić do Iraku.⁴ Poza kełłalami Jezydzi zakaukascy zerwali również więzy z grupą fakirów, którzy nie mieli warunków do egzystencji w zateizowanych republikach radzieckich. Jezydzi ormiańscy co prawda wspominają, że żyje wśród nich jeden fakir, jednakże od razu dodają, że nie jest on już ascetą, lecz fakirem pozostaje jedynie z nazwy.

³ Tzw. *sandżakiem* – przypominającym ogromny świecznik miedzianym pałakiem zwieńczonym podobizną ptaka. Jezydzi wierzą, że jest siedem sandżaków – stosownie do liczny głównych aniołów oraz obszarów zamieszkiwanych przez Jezydów (samo słowo „sandżak” jest pochodzenia tureckiego i oznacza jednostkę administracyjną); zob. Nicolaus 2008; Badger 1852: 125; Массальски 1887: 34; Layard 1853: 39-40; Янович 1904: 25-27.

⁴ Przez niemal dwadzieścia lat sowieci uniemożliwiali im powrót do Iraku, który ujrzeli dopiero w 1929 r., kiedy dotarli tam drogą morską przez Londyn. Por. Guest 1993: 199-200; Omarkhali 2017: 157.

W związku z niewielką liczbą szejchów i pirów, zazwyczaj w kontaktach z przedstawicielami innych kultur, wspólnotę jezydzką reprezentują muridzi (liczący, jak już wspomniałem około 90% populacji), a więc grupa, która ma najmniejszą wiedzę na temat zasad jezydyzmu, przez co są oni najbardziej podatni na manipulacje, które wiążą się z próbami wciągnięcia Jezydów do gry politycznej o wpływy w irackim Kurdystanie. Z tego powodu dokonał się poważny podział na dwie jezydzkie frakcje, z których jedna definiuje swoją tożsamość, podkreślając kurdyjski rodowód czy wręcz utożsamiając się z Kurdami, druga zaś akcentuje niezależność i odrzuca kurdyjskość jako element Jezydom obcy. Pierwsza z nich odwołuje się jednocześnie do zoroastryzmu i postrzega jezydyzm jako jego emanację, podczas gdy druga uważa zoroastryzm za system dualistyczny istotowo obcy jezydzkiemu monizmowi. Podział ten stale się pogłębia. Nie sprzyja mu sekretność religii jezydzkiej oraz – podkreślane często przez muridów – powstrzymywanie się szejchów i pirów od wprowadzania ich w arkana wiedzy religijnej. Częścią sporów między tymi dwiema grupami, ich ofiarami i jednocześnie uczestnikami stali się także jezydzcy intelektualiści dostarczający argumentów jednej bądź drugiej grupie.

JEZYDZCY ORIENTALIŚCI W GRUZJI

O szczególnej specyfice gruzińskiej diaspory Jezydów świadczy też fakt, że może się ona poszczycić jednymi z pierwszych jezydzkich naukowców, współtwórców gruzińskiej kurdologii, specjalistów od tematyki kurdyjskiej, jezydzkiej i iranijskiej. Są oni potomkami tej generacji Jezydów, która odeszła od zakazu pisania i uczęszczała do radzieckich szkół.

Zwłaszcza trzy osoby poświęciły całe swe naukowe życie wyżej wspomnianym zagadnieniom: zmarła w 2015 roku Lamara Paszajewa, Kerim Ankosi oraz mój rozmówca, Kerim Amojew.

Lamara Paszajewa urodziła się w 1940 roku w Tbilisi w rodzinie wywodzącej się z terenów Sarhadu, która osiadła w Gruzji w 1918 roku. Była prawdopodobnie pierwszą Jezydką, która uzyskała tytuł doktora (w rosyjskiej nomenklaturze – „kandydata nauk”). W 1964 roku ukończyła Wydział Orientalistyczny na Tbili-

skim Uniwersytecie Państwowym, gdzie pracowała później w Instytucie Historii i Etnografii, zajmując się zagadnieniami mniejszości zamieszkujących Gruzję, zwłaszcza greckiej, kurdyjskiej i jezydzkiej, którym poświęcała rozprawy naukowe. Z czasem jednak, począwszy od lat 80., oddała się głównie badaniom kurdologicznym. Wychowała kolejne pokolenie orientalistów, w tym Jezydów, do których należy obecna głowa duchowieństwa jezydzkiego, Dimitri Pirbari (Pir Dima).



Do tego samego pokolenia co Paszajewa należy też, urodzony w Tbilisi w 1937 roku, również w rodzinie uchodźców z terenów Sarhadu, Kerim Ankosi. W 1956 roku rozpoczął studia na Wydziale Fizyki Tbiliskiego Uniwersytetu Państwowego, jednak z czasem porzucił go na rzecz Wydziału Orientalistycznego, po ukończeniu którego pracował w Instytucie Orientalistycznym Gruzińskiej Akademii Nauk. Zajmował się też działalnością społeczną, organizując liczne wydarzenia kulturalne związane z folklorem kurdyjskim. Przygotowywał ponadto kurdojęzyczne audycje w gruzińskim radio. W 1999 roku założył z własnych środków pierwszą kurdyjskojęzyczną gazetę w Gruzji – „Glavej” („Jutrzenka”) oraz wydawane po gruzińsku pismo „Kurdowie Gruzji w Kaukaskim Domu”. Z jego inicjatywy powstała też organizacja „Społeczność kurdyjskich obywateli Gruzji” (przemianowana w 1998 roku na Związek Jezydów Gruzji). Wykaz jego monografii, arty-

kułów, audycji i wystąpień poświęconych zagadnieniom kurdologii i jezydologii liczy ponad sto pozycji (Ankosi 2014).

Z kolei Kerim Amojew, dwa lata młodszy od Ankosiego, urodził się ormiańskiej wiosce Artaszar. W 1945 roku jego ojciec podjął decyzję o przeniesieniu rodziny do Tbilisi. Kerim Amojew studiował tu na Wydziale Orientalistycznym Tbiliskiego Uniwersytetu Państwowego, który ukończył pracą magisterską na temat *Szarafname Bidlisiego*. Zajmował się szeroko pojętą iranistyką i historią Kurdów. Kilka lat spędził w Baku, gdzie pracował w Instytucie Bliskiego i Środkowego Wschodu Azerbejdżańskiej Akademii Nauk. Skupił się wówczas na zagadnieniach ekonomicznych, a po powrocie do Tbilisi pracował w Centralnym Urzędzie Statystycznym. Ekonomiczne zainteresowania Amojewa zaowocowały doktoratem *Sytuacja gospodarcza Kurdystanu Irańskiego (1945–1963)* obronionym w 1973 roku. Od tego momentu do 1993 roku pracował w Instytucie Ekonomii i Planowania Gospodarki Narodowej, a następnie do roku 2008 w Tbiliskim Instytucie Azji i Afryki, którego został prorektorem. Od 2009 roku związany jest, m.in. jako wice-rektor, z Instytutem Azji i Afryki powstałego w 2007 roku Wolnego Uniwersytetu Tbilisi, gdzie sprawował opiekę naukową nad magistrantami i doktorantami. Był wieloletnim redaktorem naukowych czasopism orientalistycznych, jak również pisma Jezydów „Nowe Spojrzenie”. Przez lata piastował stanowisko przewodniczącego Związku Jezydów Gruzji oraz prezydenta Międzynarodowego Centrum Studiów Kurdyjskich. Jest autorem ponad osiemdziesięciu artykułów naukowych i monografii poświęconych kurdologii, jezydologii i ekonomii. W 1999 roku opublikował po rosyjsku i gruzińsku przekład dwóch jezydzkich apokryfów, który opatrzył krytycznym komentarzem (*Езидские священные книги*), w roku 2001 *Wzory kurdyjsko-jezydzkiego i gruzińskiego folkloru* (Образцы курдско-езидского и грузинского фольклора), w roku 2007 rozprawę *Kwestia kurdyjska w traktatach międzynarodowych* (Курдский вопрос в международных договорах), rok później – pracę *Kurdowie: historia, ekonomia* (Курды: история, экономика), w 2014 roku wraz z Nodarem Mosakim – *Kurdowie i Jezydzi w spisach ludności Imperium Rosyjskiego, ZSRR i krajów obszaru poradzieckiego* (Курды и езиды в переписях населения Российской империи, СССР и стран постсоветского пространства). Jego najnowsza publikacja, którą wydał w roku 2016, nosi tytuł *Jezydzi i ich religia* (Езиды и их религия).

Bibliografia

- Al-Tabari (1987), *The History of al-Ṭabarī, Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*. Vol. XVIII, *Between Civil Wars*. translated by Michael G. Morony. Albany.
- Анкоси, К. (2014), *Библиография опубликованных книг, статей и заметок*, Тбилиси.
- Badger, G. P. (1852) *The Nestorians and their Rituals: with the Narrative of a Mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842 – 1844*, t. I, London.
- Braude, B. (2014), Foundation myths of the Millet system, *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Abridged Edition*, ed. B. Braude, Boulder, s. 65-86.
- Edmonds, C. J. (1967), *A Pilgrimage to Lalish*, London.
- Егиазаров, С. А. (1891) Краткий этнографический очерк курдов Эриванской губернии, Краткий этнографическо-юридический очерк езидов Эриванской губернии, *Записки Кавказского отдела императорского Русского географического общества*, vol. 13, zeszyt 2, s. 1-234.
- Egiazarow, S. (1892), The Russian Kurds, from the Russian of S. A. Yeghiazarof, *Scottish Geographical Magazine* 8, s. 311-322.
- Guest, J. S. (1993), *Survival Among the Kurds. A History of the Yezidis*, London – New York.
- Hoshavi Muhammad, Monk Madai, The Kurdish People and Christianity, <http://orthochristian.com/79191.html>, 5/11/2015
- Al-Jabiri, Kh. F. (1981 [1982]), *Stability and Social Change in Yezidi Society* (nieopublikowana rozprawa doktorska), Oxford.
- Янович, Ф.С. (1904), Очерки Карсской области, *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа* 34, s. 1-181.
- Карцев [właśc. Карцов], Ю. С. (1891), *Записки Кавказского отдела императорского Русского географического общества*, vol. 13, zeszyt 2, s. 235-263.

- Kreyenbroek, Ph. G. (1995), *Yezidism – its Background, Observances and Textual Tradition*, Lewiston.
- Kreyenbroek, Ph. G. (2009), *Yezidism in Europe. Different Generations Speak about their Religion*, Wiesbaden.
- Layard, A. H. (1853), *Discoveries among the Ruins of Nineveh and Babylon with Travels in Armenia, Kurdistan, and the Desert*, New York.
- [Кн.] Массальски, В. И. (1887), Очеркъ пограничной части Карсской Области, *Известия Императорскаго Русскаго Географическаго Общества* 23, s. 1-35.
- Nicolaus, P. (2008), The Lost Sanjaq, *Iran and the Caucasus* 12, s. 217-251.
- Omarkhali, Kh. (2008), The Yezidi Clan and Tribal System, *Journal of Kurdish Studies* 6, s. 104-119.
- Omarkhali, Kh. (2017), *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written. Categories, Transmission, Scripturalisation and Canonisation of the Yezidi Oral Religious Texts*, Wiesbaden.
- Пирбари, Д. (2008), *Езиды Сархада*, Тбилиси-Москва.
- Rodziewicz, A. (2017), Revival of the Yezidi Religion in Georgia? Conversations with Dmitri Pirbari – The Head of the Spiritual Council of the Yezidis in Georgia, *Fritillaria Kurdica. Bulletin of Kurdish Studies* 16, s. 4-67.
- Rodziewicz, A. (2018), Jezydzka droga do Tyflisu. Przyczynek do historii gruzińskich Jezydów, *Kurdystan. Perspektywy badawcze*, ed. M. Rzepka, M. Hałaburda, Kraków. [w druku]
- Ursinus, M. O. H. (1993), Millet, *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, ed. C E. Bosworth i inni, vol. VII, Leiden–New York, s. 61-64.

W słońcu widzę odzwierciedlenie tego, co najwyższe

Rozmowa z Kerimem Amojewem¹

ABSTRACT

‘In the sun I see the image of what is the highest.’

Interview with Kerim Amoev.

The text is an interview I conducted in Tbilisi in 2016 with a Yezidi scholar in the field of Yezidi and Kurdish studies, Professor Kerim Amoev. He belongs to the first generation of Georgian Yezidis who have achieved academic position.

The interview concerns such topics as his family’s history, the differences between the Georgian and Armenian Yezidis, the Yezidi script, and specifics of scientific work in the former USSR. We also talked about the changes that have occurred in the Georgian Yezidi community since the collapse of the USSR and the challenges and problems associated with it. The interview touches on the issue of Amoev’s own evolving perception of Yezidism, his work as the editor-in-chief of the Yezidi magazine *New Vision* and his books, among others: *Yezidi Holy Books* containing a translation of two Yezidi apocrypha and their critical commentary; *Kurds: History, Economy*, as well as *Kurds and Yezidis in the Censuses of the Russian Empire, the USSR and the Countries of the Post-Soviet Area* written with Nodar Mosaki. Amoev talks about his work at the Central Statistical Office during the Soviet times, and the political pressures to publish predetermined results about the ethnic censuses in Transcaucasia. During the interview, he states, *inter alia*:

In the Central we had given the number of 70,000 Kurds, but there were generally no Kurds in Georgia. There were the Yezidis. And then suddenly, from day to day, it turned out that their number is 33,000. Apparently that was the command of the Soviet Authority. For example, in the city of Rustavi there were 99,000 people and we were told to write 100,000, because that changed the status and gave the city, which has 100,000 inhabitants, some privileges. This happened in all republics, that no actual numbers were shown. The number of Georgians was

¹ Tekst powstał w wyniku badań realizowanych w ramach stażu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (nr rejestracyjny wniosku: 2016/20/S/HS1/00055).

overestimated, and of the 70,000 Yezidis, 33,000 were made. When I worked at the CSO, it was not spoken of loudly, but in my soul it still gave me no peace.

This is the second interview with a representative of the Yezidi intellectual elite from Georgia published in this journal (Rodziewicz 2017).

Zapis rozmowy z Kerimem Amojewem, którą przeprowadziłem w Tbilisi 27 stycznia 2016 r.



Artur Rodziewicz: Czy mógłby Pan powiedzieć kilka słów o sobie?

Kerim Amojew: W 1964 roku ukończyłem Wydział Orientalistyczny na Uniwersytecie Tbiliskim, na specjalności historia Iranu. Następnie w Azerbejdżańskiej Akademii Nauk w Instytucie Bliskiego i Środkowego Wschodu rozpocząłem studia doktoranckie dotyczące ekonomii państw rozwijających się, a w szczególności ekonomii Iranu. Obroniłem rozprawę doktorską na temat ekonomii irańskiego Kurdystanu. Później pracowałem w Instytucie Ekonomii i Planowania Gospodarki

Narodowej przy Komitecie Planowania Państwowego Gruzjińskiej ZSSR na stanowisku specjalisty, starszego specjalisty, a następnie kierownika Sekcji Wykształcenia, Nauki i Obsługi Naukowej. Pracowałem jeszcze w Instytucie Gospodarki Narodowej przy Komitecie Centralnym KP Gruzji, również jako kierownik sekcji. W 1994 roku zaproszono mnie do pracy w Instytucie Azji i Afryki, gdzie zostałem prorektorem instytutu aż do 2009 roku. Instytut ten wszedł w skład Wolnego Uniwersytetu w Tbilisi i tam pracowałem jako starszy naukowiec do 2014 roku. Zajmowałem się zagadnieniami Kurdów i Jezydów. W tym czasie opublikowałem książki: *Jezydzkie święte księgi* – miała dwa wydania – następnie po otrzymaniu grantu fundacji Sorosa książkę o folklorze jezydzkim w języku kurmandzi i po gruzińsku. Jako pracownik Wolnego Uniwersytetu opublikowałem też obszerną monografię *Kurdowie: historia, ekonomia*. Następnie z Pirem Dimą wydaliśmy książkę *Jezydzka piśmiennosc*, a w 2014 roku ukazała się praca o czysto demograficznym charakterze – *Kurdowie i Jezydzi w spisach ludności Imperium Rosyjskiego, ZSRR i krajów obszaru poradzieckiego*² – obejmująca okres od 1897 roku, kiedy miał miejsce pierwszy rosyjski spis powszechny, aż po rok 2012. Obecnie ukończyłem książkę, nad którą pracowałem przez ostatnie dwa lata – *Jezydzi i ich religia*.

Jak Pana rodzina trafiła do Gruzji?

Przywiózł nas tu ojciec. Miałem trzy czy cztery lata, kiedy umarła matka. W czterdziestym piątym roku przyjechaliśmy tu z Armenii. Mieszkaliśmy w hoktemberjańskim rejonie³, blisko Erywania, jakieś pół godziny na zachód. Mama umarła i ustalono, że powinniśmy się przenieść do centrum Zakaukazia – do Tbilisi. Potrzebowali robotników. Wiele osób przyjeżdżało tu za pracą, i z Azerbejdżanu, i z Armenii. Tu było łatwiej żyć. I gdy miałem pięć lat, ojciec przywiózł nas z siostrami tutaj.

Skąd Pana przodkowie przyjechali do Armenii?

Mój tata miał trzynaście lat, kiedy uciekliśmy z Wanu, z Osmańskiego Imperium. Osada Czupuhlu i Walidżan. Dwie osady naszych przodków, naszego plemienia.

² Por. Mossaki 2014: 97-138.

³ W prowincji Armawir.

Rosyjskie wojska stacjonowały wówczas w Bajazydzie. Nasi opuścili Wan i przez Kars dotarli tutaj.

Wiadomo, skąd trafili w okolice Wanu?

W Wanie był mój dziad, w Wanie był i pradziad. Wszyscy byli w Wanie. Jestem z plemienia Mandaki. Najwyraźniej musieli tam trafić z Mezopotamii. Część trafiła tu, część do Iranu. Jezydzkie plemiona żyły w górnej Mezopotamii. Nie wiem jednak, skąd dokładnie przyszli moi przodkowie. Wiem, że mój pradziad już był w Wanie. Mogli tam trafić z Szeichanu bądź z Sindżaru. Mogło być zresztą i na odwrót, ponieważ wielu Jezydów uciekało stąd do Sindżaru-Szingalu. Próbowali żyć w dalekich wysokogórskich rejonach.

Do której kasty pan należy?

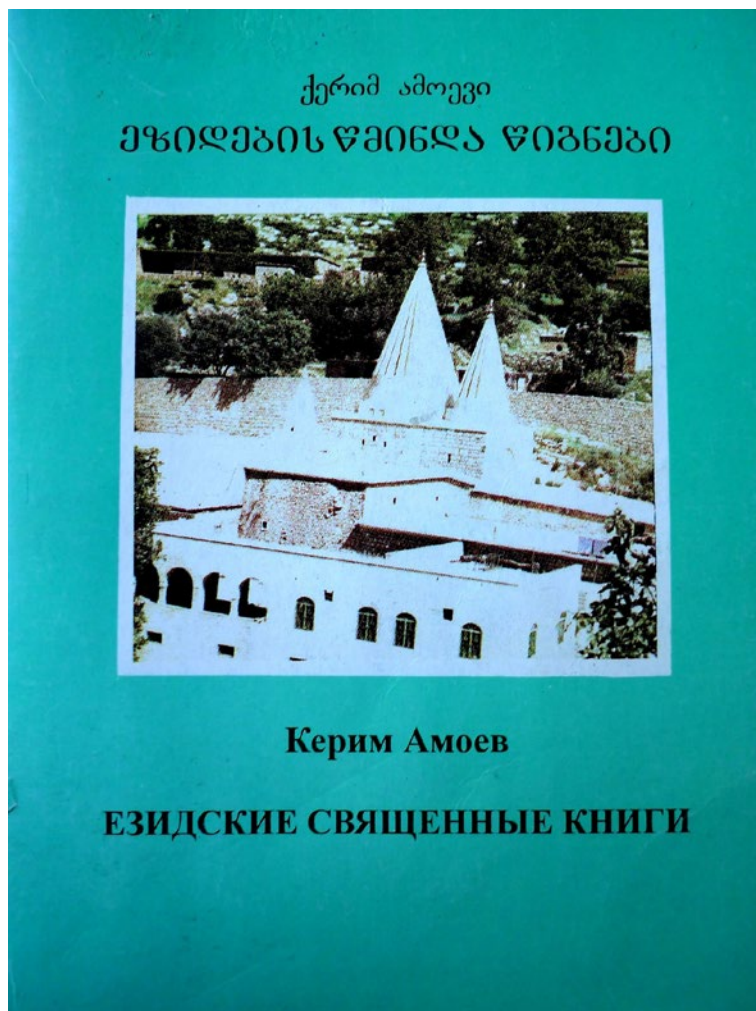
Jestem muridem. Dzielimy się na trzy kasty. Szejkowie, pirowie i muridzi. To nie oznacza, że szejkowie są najważniejsi. Szejkowie to duchowni i pirowie to duchowni. Instytucja pirów jest niezmiernie stara. Pojawia się już w [czasach – A. R.] asyryjskich i babilońskich. Samo słowo „*pir*” oznacza „stary”. Także w farszi [języku perskim – A. R.] „*pir*” oznacza „stary”. Instytucja szejchów jest, moim zdaniem, znacznie nowsza. Pojawiła się nieco przed pojawieniem się Szejchadiego. Można też powiedzieć, że instytucja szejchów pojawiła się wraz z Szejchadim. A „*szejch*” co oznacza? Dlaczego szejchowie są i u Arabów, i u muzułmanów, i u Jezydów? W plemionach arabskich szejch to nie był duchowny. Wśród plemion arabskich jest także plemię Ast. Jednakże u nich szejch to ten, który miał ziemię i majątek. Bogatych ludzi nazywali szejchami. Natomiast u Jezydów szejch – nie wiem, czy tak było, czy ustaliło się to z czasem – szejch to jakby główny duchowny. A trzecia kasta to muridzi. Tak wyglądają nasze kasty. U nas jest ustrój teokratyczny.

Jeśli dobrze rozumiem, to Pana zdaniem Jezydzi byli już przed Szejchem Adim.

Oczywiście, że byli wcześniej.

I byli tylko pirowie, a szejchów nie było?

Nie sposób tego stwierdzić. Ale instytucja pirów jest wcześniejsza, starsza. Z kolei szejchowie z pewnością pojawili się w środowisku plemion arabskich, nie turecko-mongolskich, lecz raczej pośród arabskich i staroirańskich plemion.



Jakie jest Pana zdanie na temat relacji religii Jezydów i zoroastryzmu?

To różne religie. Jednak mają wiele wspólnego, wiele związków. Jest jednak jeden element, który je całkowicie od siebie różni. Jezydzi [szereg elementów czczą podobnie – A. R.] jak zoroastrianie, tudzież zoroastrianie tak jak Jezydzi – jak Pan woli – u nas ogień jest świętością, woda jest świętością, u zoroastrian również. Jednak ideologia zoroastryzmu, postulat zoroastryzmu, to odwieczna wojna dwóch zasad – Dobra ze Złem. A u Jezydów nie ma czegoś takiego. Zło nie jest personifikowane. Dlatego należymy do różnych religii. Bo u nas nie przyjmuje

się zła jako takiego. Wszystko pochodzi od Boga. Wierzymy w Boga jedyne.
„Zło” pochodzi od samego człowieka. Wszystko pochodzi od Boga – i choroba,
i zdrowie; i wieczór, i noc, i ranek. Świat złożony jest z przeciwieństw. Toteż wie-
lu Kurdów, a w szczególności tureccy „Oczalaniści”, wprost mówi, że Jezydzi to
zoroastriane, lecz to niezgodne z prawdą. Dość dobrze znam *Awestę* i my się fun-
damentalnie od nich różnimy.

Czy podobnie wygląda relacja z mitraizmem?

Mitraizm bardzo mocno wpłynął na jezydyzm. Jest wiele zbieżności. Mitraizm
jest znacznie bliższy jezydyzmowi niż zoroastryzm. Wiele tego, co w mitraizmie,
jest i u nas. Napisałem właśnie pracę, w której przedstawiam paralele między je-
zydyzmem i mitraizmem.

Można powiedzieć, że Jezydzi byli kiedyś mitraistami?

Należy to jeszcze zbadać.

Kiedy Pana zdaniem pojawili się Jezydzi?

Określenie „*Jezdan*” jest bardzo dawne. To staroperskie określenie Boga. „*Jezidi*”
oznacza wyznawców Boga – *Jezdan*. Po drugie, „*jezdan*” wiąże się z VII-wieczną
postacią syna [kalifa Umajadzkiego] Mu’awiji, Jazyda, którzy to – ojciec i syn –
bardzo pomagali Jezydom. Dla Jezydów czasy Umajadów, umajadzkiego kalifa-
tu, to złoty wiek. I wówczas szczególnie było widać roztaczaną nad nimi opiekę
samego Mu’awiji i jego syna Jazyda. On lekcewał swój Koran, odkąd tylko
zaczęto rozpowszechniać Koran, i obracał się cały czas w środowisku wspólnoty
jezydzkiej, której patronował. Można również imię Jezydów wywodzić od mia-
sta Jazd. Tam były wieże ognia – *ateszghah*, *agirwan*. Strabon i Prolemeusz nazy-
wają tamtejszych mieszkańców Agerianami. „*Ager*” w naszym języku to „ogień”,
święty ogień. Więc miano „Jezydzi” może być związane z miastem Jazd, gdzie
byli zoroastriane, a wcześniej mitraiści, tudzież z imieniem kalifa, który znalazł
ich poparcie. Jezydzi przed naszą erą nazywali się „Jazdami”. Mój punkt widze-
nia jest następujący: w etnogenezie Jezydów obecnych jest wiele narodów, jak np.
Medowie, lecz ostatni, którzy tam byli – mogą to stwierdzić jedynie hipotetycz-
nie – ostatnie z plemion najbliższych nam, pokrewnych, to plemiona kurajczyckie.

A w szczególności wśród Kurajszytów wydzieliło się podplemie, ród Jazd. Azd⁴, Ast. U nas Jazd, u nich Azd. Do tego plemienia należy też np. piłkarz Zidan⁵.

To bardzo interesujące, ale Jezydzi mówią w kurmandzi, a Kurajszytów mówili po arabsku. Czy to nie podważa tej hipotezy?

W VII wieku Jezydzi mówili już w kurmandzi.

Jeśli Jezydzi to Kurajszytów, to dlaczego zanikł u nich dialekt arabski?

No tak. Trzeba to jeszcze wyjaśnić. Tym niemniej mamy bardzo wiele wspólnego. Arabskie kobiety z plemion kurajszyckich nigdy nie zasłaniały twarzy tak, jak robili to Jezydzi. Ponadto kobiety przebywały wspólnie z mężczyznami. Zarządzały dobytkiem. To były kobiety wyzwolone. Trzeba mieć te zbieżności na uwadze. Także o tym, że żona Mu'awiji była Jezydką, mówi się wprost⁶.

A skąd się wzięło określenie „Daseni”?

Daseni to plemię jezydzkie. To było ogromne plemię. Był okres, kiedy Jezydzi wszędzie byli prześladowani. Potem Abbasydzi przetrzebili Kurajszytów i mordowali także Jezydów. Kiedy u Irańczyków szyitów odbywa się święto *Szah Hosejn Woj Hosejn*, to Jezyda nie może się tam pokazać. Zabijają go. Obwiniają Jezydów za to, że oni zabili Hosejna, syna Alego.

Czy ważny jest dla Pana przekaz o pochodzeniu Jezydów od Szahida Bin Dżarra?

Ta wersja istnieje i jestem jej zwolennikiem.

Jeśli Jezydzi pochodzą od Szahida Bin Dżarra, to Kurdowie także?

Część – ta część plemion, które obecnie występują i u Jezydów, i u Kurdów, bo mamy wspólne plemiona. Rożki, Ruzeki (od „*jek ruz*”⁷), Sipki, Dumbuli są i u Kurdów, i u Jezydów. Te wszystkie plemiona są jezydzkie. Część z nich przyjęła islam, a część została [przy swoich wierzeniach – A. R.]. Dumbuli, Rożki,

⁴ Szczep jemeński.

⁵ Zinédine Yazid Zidane.

⁶ Zgodnie z arabskimi źródłami żona Mu'awiji nazywała się Maisun i nie była muzułmanką, lecz arabską chrześcijanką. Por. Al-Tabari 1987: 215.

⁷ „Jeden dzień”.

Sipki i np. Bali. W dzisiejszej Gruzji żyje plemię Bali, które pierwotnie było kurajczyckie. Był ród Bali. Natomiast Jezydzi to nie Kurdowie. Część Jezydów stała się Kurdami.

Jeśli Jezydzi nie są Kurdami, to jak nazywa się ich język? Mówią po kurdyjsku, po jezydzku, czy w kurmandzi?

To pytanie jest źle postawione. Mógłbym zadać kontrpytanie: Ile narodów mówi po angielsku? Wszakże ci wszyscy ludzie nie są Anglikami. Za czasów Związku Radzieckiego, kiedy państwo było szczelnie zamknięte, przydawano nam miano Kurdów i wszystkich zaliczano do Kurdów.

W Armenii mówi się, że Jezydzi posługują się językiem o nazwie „jezdiki”, tj. „jezydzkim”, i że „jezydzki” to inny język niż kurmandzi, którym mówią Kurdowie. Zgadza się Pan z tym?

Kurmandzi i jezydzki to jeden język. W kurmandzi kto mówi? W byłym ZSRR, w Imperium Rosyjskim w Armenii i Gruzji Jezydzi mówią w kurmandzi, także w tureckim Imperium Osmańskim, skąd pochodzimy, tam także mówią w kurmandzi. W Turcji, Syrii i północnym Iraku, tam – również.

Jak odnosi się Pan do teorii, że wszyscy Kurdowie, zanim zaczęli wyznawać islam, byli Jezydami?

Jeśli byli Jezydami, czy Kurdami-Jezydami, to dlaczego [Masud – A. R.] Barzani tak źle potraktował Jezydów w ubiegłym roku? Rozbroił Jezydów, odebrał im kałasznikowy, a następnie wziął dziesięć czy piętnaście tysięcy peszmergi, swego wojska, i obiecał Jezydom, że będą ochraniać. I gdy Sindzar był zagrożony, oni wszystko porzucili i zostawili Jezydów. Przyszedł rozkaz i wojska oddały Sindzar, zostawiając kobiety, starców i dzieci na zatracenie. Gdyby ich zabrali, to można by to jeszcze było zrozumieć. W efekcie wymordowano siedem tysięcy Jezydów, a dziesięć czy pięć tysięcy wzięto do niewoli. Z kobiet i dziewcząt zrobiono niewolnice seksualne. Nie należy na siłę łączyć Jezydów z Kurdami. Sprzeciwiam się temu. Popierano Jezydów. Barzani powiedział, że „Jeśli nie będzie Jezydów, to nie będzie i Kurdów, bo Jezydzi to nasza kultura”. Tylko dlaczego w ubiegłym roku o tym zapomniał. Oddali Sindzar z przyczyn politycznych, aby zabezpieczyć sobie inne tereny.

Kiedy pierwsi Jezydzi przybyli do Gruzji?

Zachował się dokument z 1770 roku, w którym Jezydzi zwracają się z prośbą [do gruzińskiego króla Herakliusza II – A. R.], aby Gruzja przyjęła ich pod swoją opiekę. Ponadto za czasów cesarzowej Tamary⁸ działało tu dwóch braci Jezydów – Zahari i Ivani Hakdzelebi⁹.

Wiadomo jak tu trafili?

W dziesiątym wieku na terytorium Zakaukazia, a w szczególności na terenach obecnego Azerbejdżanu, na granicach z Armenią i Gruzją powstały dwa duże imperia – Szeddadydzi i Rawwadydzi – które funkcjonowały na przestrzeni dwustu lat. Owi dwaj bracia wywodzili się z państwa Szeddadidów z plemienia Rawwadi. Z kolei co do Kurdów, Ksenofont pisał w „Anabazie”, że gdy przejeżdżał przez Kurdystan, napotkał „Karduchów”. Tutaj Gruzini mówią, że owi Karduchowie to Gruzini. Niektórzy naukowcy wiążą też Kurdów ze wspomnianymi w dawnych źródłach Kartami.

I stąd gruzińska nazwa Gruzji, Sa-kart-velo?

Tak to łączą. Toteż część uważa, że Karduchowie to Kurdowie, a Gruzini widzą w nich z kolei swoje gruzińskie plemiona. Te związki są interesujące, np. jest w Gruzji plemię Swanów. Sami Gruzini nie potrafią wytłumaczyć, skąd ono się wzięło. Tymczasem dla nas „Swan”, to şivan („pasterz”) – plemiona pasterskie jak Jezydzi. Warto byłoby się bliżej przyjrzeć leksyce swańskiej.

Widzi Pan istotny związek między Swanami i Jezydami?

Tego nie twierdzą, ale i my, i oni jesteśmy plemionami pasterskimi. Zarówno ich, jak i naszym środowiskiem życia są góry. I oni nazywają się Swanowie, a w naszym języku şivan oznacza „pasterza”. Nie wszystkich plemion dotyczą takie podobieństwa.

⁸ Zmarłej w 1213 roku.

⁹ Ci legendarni bracia, a zarazem generałowie cesarzowej Tamary, Ivo i Zaa z rodu Zacharydów mieli pochodzić z kurdyjskiego plemienia *Ba-pir/Babirkan* (zob. Hewsen 2001: 129; Minorsky 1953: 101-103). Legenda głosi, że po konwersji na chrześcijaństwo mieli zmienić imiona i odtąd nazywać się Jan (Ivane) i Zachariasz (Zak'are) Mkhargrdzeli.

Ilu jest obecnie Jezydów w Gruzji?

Niedawno ukazała się książka, której jestem współautorem. Tam piszemy, że wedle danych z lat 2002-10 zostało jakieś 12 czy 13 000, a było 33 000. Te 33 000 było oficjalnie, kiedy pracowałem w Centralnym Urzędzie Statystycznym. W Centrum mieliśmy podaną liczbę 70 000 Kurdów, ale Kurdów w Gruzji w zasadzie nie było. Byli Jezydzi. A potem nagle z dnia na dzień okazało się, że jest 33 000. Widocznie takie było polecenie władzy sowieckiej. Na przykład w mieście Rustavi było 99 000, a nam kazano napisać 100 000, bo to zmieniało status i dawało 100-tysięcznymi miastu jakieś tam przywileje. Tak było we wszystkich republikach, że nie pokazywano faktycznych liczb. Zawyżano liczbę Gruzinów, a z 70 000 Jezydów zrobiono 33 000. Kiedy pracowałem w CUS, to nie mówiło się tego głośno, ale w duszy wciąż mi to nie dawało spokoju.

Jak współcześni Gruzini postrzegają Jezydów?

Widzą w nas miejscowych mieszkańców. Co prawda każda nacja stawia się wyżej nad inne, więc i oni stawiają się wyżej od nas. Stawiają nas też niżej niż np. Ormian. W Gruzji nasze wnuki osiągnęły sukces. Niestety wielu wyjechało i przepadło, przez Polskę i Czechy jadą do Zachodniej Europy – do Niemiec, Francji, Anglii i Szwecji.

Czy dostrzega Pan różnice między Jezydami Gruzji i Armenii?

Można powiedzieć, że to jedna społeczność. Jezydzi Gruzji to *de facto* Jezydzi, którzy przyjechali z Armenii. W Armenii jest szczególne podejście do Jezydów. Rozumiem je i popieram. Jezydzi wiele zrobili dla Ormian. Na przykład mój pradziad Dżangir-aga¹⁰ wraz z Andranik-paszą¹¹ walczył wraz z nimi przeciw Osmanom. Ormianie to docenili i wiele zrobili dla Jezydów. Gdyby nie Dżangir-aga, Sardarapat i wszystkie inne wioski byłyby w rękach Turcji. Armenia to monoetniczne państwo. Poza Jezydami nie ma tam innych narodów. Byli Kurdowie muzułmanie, ale wraz z Azerami uciekli. Wiele elementów swojej kultury Ormianie zawdzięczają Jezydom – tańce, pieśni itd. niby to kurdyjskie czy tureckie, ale tak naprawdę to wszystko jest jezydckie. Te melodie znam. Jeszcze mój ojciec je śpiewał.

¹⁰ Ur. ok. 1874, zm. 1943, bohater narodowy Jezydów, syn Chatib-Agi (Pirbari 2008: 155-169).

¹¹ Ormiański bohater narodowywyzwoleńcy, Andranik Toros Ozanian, ur. 1865, zm. 1927.

Nie ma więc różnic między Jezydami Gruzji i Armenii?

Różnica jest. Tutejsi Jezydzi mieszkali od początku XX wieku przede wszystkim w Tbilisi jako mieszczenie. Natomiast ormiańscy – mieszkali w wioskach. Tam mieli swoje owce, barany itd. Toteż tam stanowią ludność przede wszystkim wiejską, a tu miejską. Wiejskie środowisko sprzyjało ochronie tożsamości, tradycji i obyczajowi, z kolei ci tutejsi bardziej ulegali kulturze dominującej.

W Gruzji jest więcej jezydzkiej inteligencji niż w Armenii?

Tak. Np. jednym z najlepszych neuropatologów Gruzji była Jezydka. Są prawnicy, adwokaci, sędziowie, artyści, pisarze, a także nauczyciele i pracownicy nauki.

Kto spośród tej jezydzkiej inteligencji zajmuje się naukowo Jezydami?

Można wymienić Pira Dimę, mnie, niedawno zmarłą turkolożkę Lamarę Paszajewą czy starszego dwa lata ode mnie orientalistę Kerima Ankosiego.

Jak Pan wspomina położenie Jezydów za czasów ZSRR?

Wszyscy byli równymi radzieckimi obywatelami, mieli równe prawa. Dobrym przykładem było przyjmowanie na wyższe uczelnie. Ja akurat sam poszedłem na uniwersytet. Ale potem w latach 70. władza przyjęła uchwałę w celu pomocy w podniesieniu ogólnego poziomu oświaty i kultury mniejszości etnicznych poprzez przyjmowanie na wyższe uczelnie. Uczyliśmy się bardzo dobrze i byliśmy przyjmowani – jedna czy dwie osoby na rok – na uniwersytet bez egzaminów. Taka była pomoc. Ponadto w ZSRR funkcjonował narodowy teatr. Były nasze towarzystwa literackie. A teraz nic nie ma.

Ukazywały się jezydzkie gazety?

Był „*Nowyj Wzgliad*” [„Nowe Spojrzenie” – A. R.], przez rok się ukazywał. Sporo dobrych artykułów. „*Glavej*”, tj. gwiazda. Wychodziła też gazeta „*Wzgliad*” oraz „*Ronai*”, której byłem redaktorem.

Jaki był nakład?

Wydawaliśmy to sami jako towarzystwo Związek Jezydów Gruzji. Nakład sto, dwieście egzemplarzy, a nakład „*Nowego Wzgliadu*” to pięćset sztuk. Wysyłaliśmy go też m.in. do Erywania, do Rosji.



Jak Pana zdaniem należy nazywać religię Jezydów?

Przyjmuje się, że „jezydyzm”. Są Jezydzi i jezydyzm – powiązanie wyznania z etnosem.

Spotkałem się też z terminem „jezydztwo”.

„Jezydztwo” też może być. Choć moim zdaniem lepszym określeniem jest „jezydyzm”. Jezydzi na „jezydztwo” powiedzieliby „êzdikî”.

Szejch Adi był wyznawcą islamu czy jezydyzmu?

Nie był muzułmaninem. On był sufim, był wędrownym derwiszem z rodu Umajjadów.

Czy mógłby Pan w takim razie podać swoją definicję „jezydyzmu”?

Jezydyzm to pierwotna religia Jezydów. W niej szczególnie istotne są zakazy – nie zmieniać narodowości, nie jeść wieprzowiny, nie żenić się z nie-Jezydami. Choć teraz wielu łamie ten zakaz. Ponadto ważne jest, aby świętować swoje święta: w grudniu *Aida Jezid* – pięć dni: cztery dni post, a potem *aid*. Następnie *Khidrnabi* i *Khidriliyas*, choć to nie jest czysto jezydzkie święto bazujące na grekoormiań-

skiej, bizantyjskiej legendzie o Eliaszu¹². Jeszcze ojciec mi ją opowiadał. Porwano dziewczynę. Ormianin Surb Sarkis porwał Greczynkę. Wtedy pomógł im Jezyda, Khidr Nabi i Khidr Ilyas. Zorganizowano pogoń. On wzbudził zamieć i śnieg. Uciekli i nie znaleziono ich. I dlatego my wspominamy Surb Sarkisa w święto *Khidr Nabi Khidr Ilyas*. To czysto ormiańsko-bizantyjska legenda.

A świętujecie Czerwoną Środę?

Czerwona Środa to *Çarşemiya Sor*. To największe święto, aczkolwiek my, tutejsi Jezydzi zapomnieliśmy o nim. Też należy pościć cztery dni i piątego dnia jest Czerwona Środa. Wtedy Jezydzi malują jajka, podobnie jak u chrześcijan, ale u nas jest to święto na cześć stworzenia świata. Malak Tawus stworzył świat z różnych kolorów – czerwony, granatowy, zielony, błękitny, szary, brązowy... wszystkie mu się podobają. To wielkie święto, święto Malak Tawusa. (...) Ziemia była pusta i woda, i nic więcej, i nie było kolorów. Wszystkie kolory pojawiły się wraz ze stworzeniem świata i świat ożył. Należy pamiętać o przestrzeganiu tego święta. (...) Świętuję je z rodziną w domu. Tego dnia idziemy z krewnymi na cmentarz¹³. Jezydzi w największym stopniu spośród innych narodów swoje święta wiążą ze zmarłymi, z pamięcią o tych, którzy odeszli. U innych narodów tego nie widziałem. Na przykład moja żona przygotowuje mięso, potrawy i rozmaite owoce na cześć zmarłego.

Jak przedstawia się religijna praktyka gruzińskich Jezydów?

Dawniej było tak: chodziliśmy z tatą, który trzy dni pościł, a czwartego dnia był *aid* – święto. Szliśmy wówczas do naszego duchownego – do naszego pira. Tam

¹² Obchodzone w lutym jedno z głównych świąt jezydzkich dotyczących postaci znanych też innym bliskowschodnim religiom, utożsamianych bądź uznawanych za braci, tudzież za ojca i syna. W tradycji jezydzkiej występują oni w legendzie o Aleksandrze Macedońskim, któremu mieli nieść „wodę życia”. Podobny wątek obecny jest w mitach mezopotamskich (np. o Gilgameszu i Utnapisztimie). Związek z ormiańskim Świętym [orm. *Surb*] Sarkisem wynika przypuszczalnie z bliskich relacji zakaukaskich Jezydów z Ormianami (u których jego święto przypadało na tydzień przed świętem jezydzkim). Enigmatyczną postacią Khidra, znanego również muzułmanom, utożsamia się ponadto ze św. Jerzym i Eliaszem. Zob. Hasluck 1929: 319-336; Finch 1946: 236-238; Haddad 1969: 21-39; por. objaśnienie Jezydów: Pirbari 2014.

¹³ Święto *Çarşemiya Sor* jest ściśle powiązane z obchodami Nowego Roku oraz obrzędami związanymi z z pamięcią o zmarłych. Tego dnia iraccy Jezydzi odwiedzają rodzinne groby w asyście kełłali, którzy grają na instrumentach i recytują pieśni religijne. Por. Rodziewicz 2016.

był *ster*¹⁴ przygotowany na modlitwę i przyjęcie gości. Tam przy *sterze* skłania-
liśmy głowy, czytaliśmy modlitwy i dawaliśmy pirowi pieniądze. A teraz można
przychodzić tu [do świątyni – A. R.]. Chodziliśmy każdy do swojego duchownego.
Każde plemię ma swoich szejchów i pirów. Na przykład naszymi pirami są piro-
wie *Bari*, a szejchowie – *Szejch-u-Beker* [Şêxûbekir – A. R.].



¹⁴ Zgodnie z wiarą Jezydów jest to posłanie opiekującego się domem anioła (*Khudanê malê*). Pełni ono funkcję domowego ołtarza czy miejsca modlitwy. Na *ster* składają się ułożone na sobie materace i koce, pomiędzy którymi umieszcza się (zwł. w domach szejchów i pirów) różne święte przedmioty. Zob. Rodziewicz 2017: 57-59.

Czy kiedykolwiek był w Gruzji sandżak?

Tak, przechodził tędy. Gdy byłem mały, pamiętam, tata mi o nim opowiadał. Przyjechali z nim przez Turcję.

Czy uważa się Pan za człowieka religijnego?

Jestem wierzącym człowiekiem i swojej wiary nie chcę zmieniać. I nie chciałbym, aby moje dzieci zmieniały. Być może założenie tego Centrum [naukowo-kulturalnego Jezydów w Tbilisi – A. R.] stanie się sposobnością do tego, aby nasi ludzie stali się bardziej wierzący i pobożni. Wielu Jezydów przechodzi na chrześcijaństwo. Około trzech tysięcy zostało chrześcijanami. Są też i tacy, którzy są jakby dwuwyznaniowi. Oni nie zaprzeczają temu, że są Jezydami. Mówią, że są chrześcijanami i Jezydami, ale nie praktykują naszej religii. Wedle zasad naszej religii to niepojęte, niemożliwe. Oni tego nie rozumieją. Dlatego tak ważne było powołanie naszego religijnego i kulturowego centrum oświatowego.

Czy Pana zdaniem można być Jezydą i ateistą?

Za czasów sowieckich można było być i ateistą. Byłem Jezydem ateistą. Ale zarazem każdego dnia słyszałem modlitwy ojca. Modlił się rano i szedł do pracy, a potem wieczorem przed snem.

Czy może Pan powiedzieć, kim dla Pana jest Malak Tawus?

Głównym aniołem.

A co Pan myśli, kiedy patrzy na słońce?

To, co i Pan. Słońce to życie. Nie będzie życia bez słońca. W słońcu widzę odzwierciedlenie tego, co najwyższe. Kiedy się modlę, staram się kierować twarzą ku słońcu.

A kim jest dla Pana Sułtan Jezyd?

To nasz prarodziec. Pochodzimy od niego.

Jaki jest związek między Sułtanem Jezydem a Aniołem Pawiem?

Mamy modlitwę *Sultan Jezid, Malak Tawus, Szihadi jekin* [„Sułtan Jezyd, Malak Tawus, Szejjch Adi są jednym” – A. R.]. Wszystkich ich można uznać za bóstwo.

Czy Jezydzi mają swój własny alfabet?

Jakżeby nie mieli? Alfabet jezydzki wszedł do listy wszystkich alfabetów świata, o których pisze Diringer¹⁵, w Rosji pisze o nim Istrin¹⁶, a także Loukotka¹⁷. Razem z Pirem Dimą wydaliśmy książkę na ten temat. Ormianie mają swój alfabet, Gruzini swój – Ormianie go im stworzyli, Masztoc¹⁸ – a my mamy swój – czysto jezydzki. Nie kurdyjski ani żaden inny. Alfabet kurdyjski powstał na bazie łacińskiego. Stworzono go z Jezydami za czasów ZSRR. Weźmy radzieckich uczonych – Kurdojew¹⁹, Farizow²⁰, Zara Jusupowa²¹, która pisała o kurdyjskich dialektach, czy Khalil Dżindi²² – to wszystko Jezydzi zasłużyli dla nauki. Sami Kurdowie nie zrobili [tyle dla Kurdów – A. R.], co uczynili dla Kurdów radzieccy Jezydzi. Powinni o tym pamiętać, o tym że poziom ich kultury podnieśli właśnie radzieccy Jezydzi.

¹⁵ Zob. Diringer 1972: 304-305.

¹⁶ Istrin 1965: 305, 319. Wiktor Istrin (ur. 1906 w Warszawie, zm. 1967) , radziecki filolog i literaturoznawca, autor prac poświęconych zagadnieniu pisma: *Возникновение и развитие письма и 1100 лет славянской азбуки*.

¹⁷ Loukotka 1950: 108, 129, 134-136. Čestmír Loukotka (zm. 1966), czeski lingwista, autor książki *Vývoj písma* (Praha 1946) wydanej w rosyjskim przekładzie (*Развитие письма*) w Moskwie w 1950.

¹⁸ Mesrop Masztoc (359-440), znany zwł. jako twórca pisma ormiańskiego.

¹⁹ Kanat Kałaszewicz Kurdojew (Qanatê Kurdo) – jezydzki/radziecki akademik zasłużony w badaniach nad językiem kurdyjskim. Urodził się w 1909 roku w jezydzkiej rodzinie niedaleko Karsu. Szkołę podstawową ukończył w Tyflisie, skąd przeniósł się do Petersburga. Do jego najśłynniejszych dzieł należą słowniki dialektów kurmandzi i sorani *języka kurdyjskiego*. Zmarł w 1985 roku.

²⁰ Iwan Omarowicz Farizow, ur. 1923 w Tyflisie, zm. 2013. Orientalista i ekonomista, autor słownika rosyjsko-kurmandzi (1957).

²¹ Zara Alijewna Jusupowa, ur. 1934 w jezydzkiej rodzinie w Tyflisie. Kurdolożka, od 1961 roku związana z Instytutem Orientalistycznym Rosyjskiej Akademii Nauk w Petersburgu. Opracowała wraz z Kurdojewem słownik dialektu sorani.

²² Khalil Jindy Rashow (Xelîl Cindî Reshow) – ur. 1952 w Szejchanie, jezydolog, od 1996 roku jest wykładowcą języka kurdyjskiego w Departamencie Studiów Irańskich Uniwersytetu w Getyndze. Współautor jednej z najważniejszych monografii o jezydzkich świętych hymnach wydanej z Philipem Kreyenbroekiem (2005). Prezes stowarzyszenia Yeziden-Zentrum im Ausland w Hanowerze.

Co może Pan powiedzieć o obecnej sytuacji jezydzkiej diaspory w Gruzji?

Moim zdaniem obecnie najważniejszym wyzwaniem jest troska o swoją religię. Po drugie – troska o podniesienie poziomu kultury i rozwój potencjału. Niestety, obecnie poziom znacznie się obniżył. To już nie to co za moich czasów. Nie wiem, co się dzieje, ale u ludzi zanikła chęć do uczenia się. Nie wiem, co się dzieje z tym narodem. Dlatego ważna jest szczególnie troska o wykształcenie. Trzeba organizować zajęcia i spotkania, aby młodzież mogła ujrzeć wartości kulturalne swojego narodu. Żeby nie wstydzila się swojej narodowości i kultury. Nie wystarczy zresztą uczenie o tutejszych zjawiskach, ale trzeba im także uświadamiać, że jesteśmy cenieni za granicą, że obecnie zagadnienie jezydyzmu podnoszone jest również przez ośrodki naukowe na Zachodzie – w Anglii czy w Niemczech. Na to jednak potrzebne są środki finansowe, a tych nam brak. Natomiast jeśli obecna tendencja się utrzyma, to moim zdaniem za pięćdziesiąt lat z Jezydów nic nie zostanie.

Można mieć nadzieję, że wybudowanie religijnego Centrum poprawi sytuację?

Wybudować to jedno, a sprawić, aby mogło sprawnie funkcjonować, to drugie. Trzeba organizować zajęcia, konferencje itd.

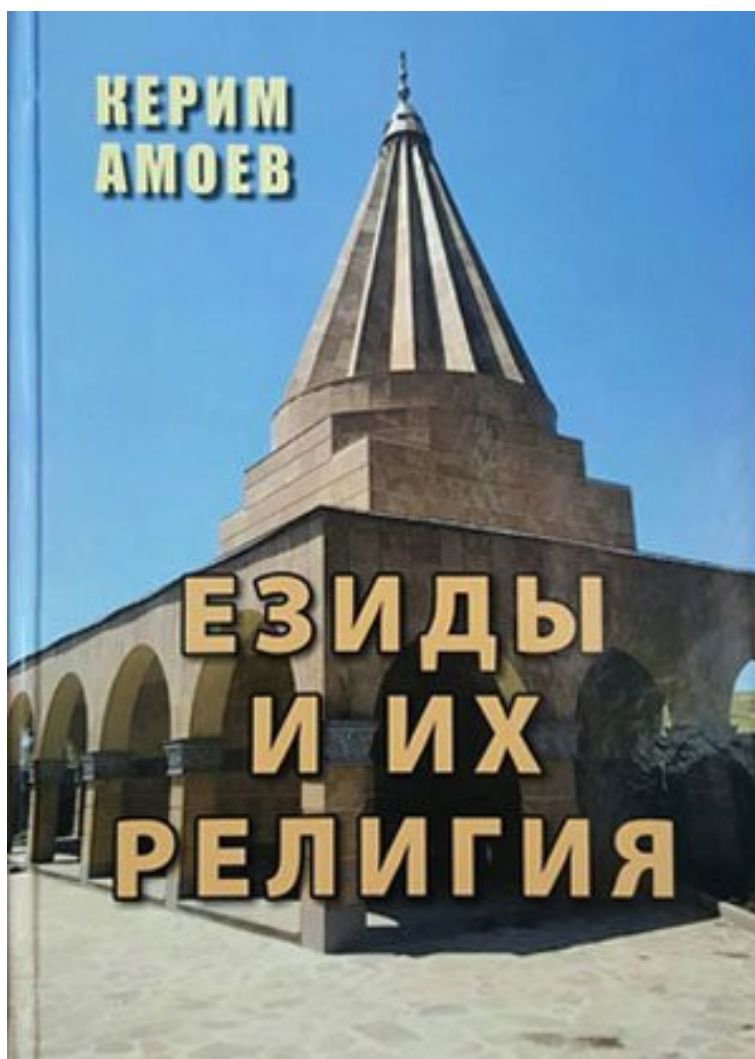
Mówił Pan, że ukończył pisać książkę o religii Jezydów. To pewnie też wpłynie pozytywnie na tę sytuację.

Mam nadzieję. Ważne, żeby ludzie wiedzieli, że mamy starożytną religię i należymy do starożytnych narodów. Nasze hymny można analizować w związku ze starożytnymi hymnami Mezopotamii, choć mając oczywiście świadomość, że przez lata każdy do nich coś dodawał.

Pana zdaniem owe tak zwane „święte księgi Jezydów” to falsyfikaty?

Nie, to nie falsyfikaty. Niektóre fragmenty mogą być sfalsyfikowane, ale ogólnie rzecz biorąc nie – całość zgadza się w pełni z tym, co jest w *kellach*. Zdaniem Pira Dimy to falsyfikaty, ale ja ich nie uważam za takie. Posiadamy zabytek języka pisanego bardzo ważny dla historii naszego narodu, uważam tak jako historyk. Istnieją dwie święte księgi – *Dżille* będąca monologiem Malaka Tawusa i *Mesza-fa Rasz* – historia stworzenia świata. W niej mówi się wprost o tym, że byliśmy w Babilonie, że Szapur Pierwszy i Szapur Drugi to Jezydzi itd. Służyliśmy innym.

To ważny moment. Jeśli się od tego odetniemy, wymażemy kartę z historii Jezydów. Jeśli się ograniczyć tylko do *kelli*, to się tego nie zrozumie. *Kelle* [jako że należą do żywej tradycji ustnej – A. R.] są podatne na zmiany, można do nich coś dodać [w odróżnieniu od źródeł pisanych – A. R.]. W 1999 roku napisałem na ten temat książkę *Jezydzkie święte księgi*. Te księgi stanowią dokument poświadczający, że w XII, tudzież w XI czy w X wieku tworzyliśmy dla siebie święte księgi. Czy są one dobre czy złe, jest to osobne zagadnienie. W tej kwestii jestem bardzo kategoryczny.



Bibliografia

- Diringer, D. (1972), *Alfabet, czyli klucz do dziejów ludzkości*, Warszawa.
- Finch, J. P. G. (1946), St. George and El Khidr, *Journal of The Royal Central Asian Society* 33, s. 236-238.
- Haddad, H. S. (1969), “Georgic” Cults and Saints of the Levant, *Numen* 16, s. 21-39.
- Hasluck, F. W. (1929), *Christianity And Islam Under the Sultans*, Oxford.
- Hewsen, R. H. (2001), *Armenia. A Historical Atlas*, Chicago, London.
- Истрин, В. (1965), *Возникновение и развитие письма*, Москва.
- Kreyenbroek, Ph. G., Rashow, Kh. J. (2005), *God and Sheikh Adi Are Perfect. Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Wiesbaden.
- Loukotka, Č. (1950), *Развитие письма*, Москва.
- Minorsky, V. (1953), *Studies in Caucasian History*, London.
- Mossaki, N. (2014), Yezidis in Censuses in the USSR and Post-Soviet Countries, *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*, ed. Kh. Omarkhali, Wiesbaden, s. 97-138.
- Пирбари, Д. (2008), *Езиды Сархада*, Тбилиси-Москва.
- Пирбари, Д. (2014), Праздник Хидр Наби и Хидр Айласа, *Ezidipress* 17 kwietnia: www.ezidipress.com/ru/2014/02/17/праздник-хидр-наби-и-хидр-айласа/
- Rodziewicz, A. (2016), And the Pearl Became an Egg: The Yezidi Red Wednesday and Its Cosmogonic Background, *Iran and the Caucasus* 20, s. 347–367.
- Rodziewicz, A. (2017), Revival of the Yezidi Religion in Georgia? Conversations with Dmitri Pirbari – The Head of the Spiritual Council of the Yezidis in Georgia, *Fritillaria Kurdica. Bulletin of Kurdish Studies* 16, s. 4-67.

Nirxandinek le ser netewxaziya kurdan

ABSTRACT

A few reflections on Kurdish nationalism

Looking at the different approaches to nationalism, from ‘essentialist’ to ‘imagined communities’, it is obvious that this ideology has always fluctuated. For this reason, adopting an approach to reviewing the phenomenon of nationalism in different countries and contexts has always been a problematic issue. Moreover, since nationalism, as a modern ideology, has never been a formal theory, reviewing it in its various political contexts implies the problem of determining the origin and time of its genesis. Due to the fact that the Kurds are divided in four different states, and thus different political and social contexts, theoretical problems are doubled by their complex realities. Taking these problems into consideration and focusing on the political context of the emergence of nationalism in Kurdistan, this piece argues that in many studies on Kurdish nationalism, identity, political identity and nationalism are considered to be the same. By making a distinction between these concepts, Kurdish nationalism has been defined here as constructed in confrontation with others. When confronting others, this ideology has been articulated with regard to religious, leftist, secular, and historical memories, and has shown different political functions. For this reason, theorising on Kurdish nationalism requires more attention to the political and social context as well as the specific historical and cultural background in each part of Kurdistan and should not be limited to theoretical generalising.

¹ Azad Haji Aghaye BA li ser dîrokê ji Zanîngeha Tewrêzê wergirtiye, MA û PhD li ser hizra siyasî li Zanîngeha Elam Tebatabayî û Zanîngeha Azad a Tehranê wergirtiye. Pirtûka bi navê *Serbihuriyên Hevdîj* (2015) li ser nasyonîzma kurdî nivîsîye. Çend pirtûk ji zimanê inglîzî wergerandine ser kurdî û farsî. Niha li Tehranê wek mamosta dixebite, ah.haji@gmail.com.

PÊŞGOTIN

Li despêka sed sala 20-an da heya niha, her çi qasî netewxazî li jêr bandora hizrên cuda a çepgir an olî, mîna sorik a serdema zaroktiyê mirov hatibe nixandî jî, lewma wisa xuya dibe ku ev îdiolojî li tevahiya cihanê da, mîna hêzek sereke ji bo gihorandinê, mîna nexşeyek epîstîmolojîk ji bo nêrîn û şîroveyê cîhanê û di dawiyê da, pirek di navbera cîhan a raman û cîhan a çalakîyê da hatiye naskirin. Bandora ev îdolojîyê ev qas zêdeye ku mirov nikare gawek ji derweyê cîhana netewan bawêje. Ji aliyek din jî, berovajî gelek îdolojî an kevneşopiyên din ên siyasî, netewxazî xwedî tu têorîsyenek sereke nîne û nasionalîzm li her cihê li gorî rewîş, ol, çand û civakek ku têda mezin bûye, bîçîm girtiye. Ev wisa dike ku nasionalîzm mîna konstruktek xuya bibe ku li gorê van sê mijran bête artikule kirin, car bi rengên olî, car bi rengên çepgirî û car jî bi rengên sêkûlar daxwziyên xwe bîne zimên.

Di wê navberê da, pirsiyarek xûya dibe kû gerek despêka nasionalîzm a kurd çawa bête tespît kirin, peywendiyên ev îdolojî bi nasnama kurdî çawa ye û ev îdolojî di proseya dîroka kurdan da xwedî kîjan qelembazên mezin buye? Bê guman pirsiyarên din jî di wê astê da tên berçavan, lewma evê sereke; bi ber çav girtina peywendiyên xûrt a netew-dewlet, despêka nasionalîzm a kurd hinek pirsiyarên din jî li pey xwe tîne, gelo dikarin peyvên Ehmedê Xanî, daxaziyên mîrê Botan, şoreşa şêx Ubeydulla Nehrî an şoreşên dinên beriya damezirandina Komara Tirkiyê mîna şoreşên nasionalîst yên modern bîn destnîşan kirin?

Ev îhtîmal heye ku bersiv dayîna pirsên wisa, pirsiyarên din yên di wê peywendiyê da, ji aliyê îdolojîyek an partiyek bibe sedema çêbûna hinek pirs-girekan, lewma dikare hinek aliyên veşartî yên nasionalîzma kurd jî zelal bike. Ev jî xwe dispêre ser konsêpt û nêrînên nû di teoriyên nasionalîzmê. Ji ber ku di teoriyên nû da, *evê dîn* (other) xwedî girîngîyek taybet e û di çêkirina nasionalîzmê da *evê dîn* rolek pir mezn dileyze.

Di dawîya sedsala 19an da, netewxazî weke derketiyek nû di rojhilata navîn da, karî ku xwe mîna hêzek nû ji bo rêforman di nava împratoriyan kevînar xuya bike û hem jî weke dijatîyek li hemberî kevneşopîya siyasî a deshîlatan derkeve holê. Di despêkê de aliyên cur bi cur a wê ramanê, bandora nensakirî li ser êlîtên civakî dana û piştî hêdî hêdî kete nava beşên din a civakê û di dawiyê da karî ku şewazek

nû ji tefsîr kirin û hizrandinê di nava civak û siyasetê de biafirîne û siyaset li gorî evê din, bimeşîne. Xala despêka siyaseta rojhilta navîn bi vî rengî dest pêdike.

Berevajî fêm kirina tradisionel û heyî li ser nasionalîzmê ku li ser konsêpta netew-dewlet tekez dike û wisa difikire ku netew berî formên civakî û siyasetî, mîna yekîneyek serbixiwe hebûye; an li jêr bandora ramanên kesên mîna Ernest Gellner, netewxazî li ser bingeha dewlet u netew dinirxînin (1983: 3)² aliyek herî bi hêz ji bo nasionalîzmê aliyên psîkolojîk û xeyalîyê û aliyek din nasname siyasî ye. Di lêkolînên derheqî netewxaziya kurdan da, hinek alî zêdetir hatine berçav girtin, an hinek mijar hatine marjînal kirin. Ev problem yek ji problemên serekî ya artîkulekirina danasineke eşkere derheqê netew di nava edebiyata siyasî a kurdan daye. Li gorî wê texminê, nasname û nasnameya siyasî, di ramanên lêkolerên dîroka nasionalîzme kurd dête niqaş kirin û di gava duyemê da, nirxandinek li ser pêvajoya dîskorsa nasionalîzma kurd dête berhev kirin.

NIRXANDINA ÇEND ARGUMENTAN LI SER NASIONALIZIMA KURD

Bi fêm kirina ‘pre-mordialist’ gelek ji nasionalîstên Kurd û di heman demê de, piraniya têkstên nasionalist a kurdî wisa xuya dikin ku kurd netewek dîrokiye û li gorî cografya ku şêniyên kurd têde jiyan dikin, dibe ku kurd mîna netewek bêne nas kirin. Li ser wê esasê nêrîna hegemon a nasionalîzma kurdî, li ser ramanên ku kurd grupeke yekgirtî ne û di aliyên etnîkî, ziman û çandî û siyasî wekî hevîn, tekez diket. di nava ramanek bi wî rengî da, kurd bi hebûna îrade û hezên hevpar û armancên dût, mîna damezirandina Kurdistana serbixiwe û yekgirtî wek hev difikirin (Sheyholislami, 2011: 51). Di vî perspektîvê da nasionalîzma kurd, li jêr nava kurdîtî, mîna hez û xwesteka îdolojîk a nasnameyê xwe xuya dike û kokên xwe vedigerîne ji bo dîrokek kevnar.

Ramanek bi wî rengî bi teoriyên cur bi cur a siyasî tî rexnekirin. Ebbas Valî di berhemên xweda hizrên bi wî rengî tu cara napejirînê ku kurd ji mêj ve heya niha netew bûne û xwedi bîra netewî bûne. Valî di argumentên xwe de, di navebra

² Çavkaniyên *gutara Nirxandinek le ser netewxaziya kurdan*, bi tevahî an ji zimanê inglîzî an ji li zimanê kurdî bi zaraweya soranî bûne û nivîskar bi xwe wergerandiye ser zimanê kurdî.

idea û îdolojî, nasname û nasnameya siyasî û ideolojiya nasionalîzm û welatparêzî cudatîyek datîne û li ser wê baveriyê ku netew tucar bizavek nasionalîstî çênake, ev bizava nasionalîstî yê ku netew çêdike (Vali 1994). Li ser wê bingehe Valî despêka ji dayikbûna ideolojiya nasionalîzm a kurdî ji bo 60 heya 70 sal beriya niha wedigerîne (Vali 1994). Ev helwêsta Valî xwedî girîngîyeke mezin e. Valî berovajîya gelek teorisyenên din, di despêkê da cudatîyek di navbera nasname, nasname siyasî dikişîne û piştî nasyonalîzma kurdî pênase dike, ji ber ku nasname siyasî û nasname netewî dû mijarên cuda ji hev dûn e. Ji aliyek din, li ser bingeha ramanên Valî da, em dikarin formasiyona netewxaziya kurdan bi vi rengî ji nuwe biafrin:

Di Kurdistanê da nasname siyasî a kurd zêde kevin nîne, li 70-80 salên bihuri da hatiye ortê û sedem jî eve ku nasname siyasî bi rêka nakokî û nêzîkbûn, li hemberî nasnameyên din çêdibe. Nasnameya siyasî di Kurdistanê de vê gavê ji dayik bû ku nasname siyasî an netewîya Turk, Faris û Ereban pêk hat. Nasnameya siyasî a Kurd jî di rewşeki bi wî rengî, bi nakokî û convergence, di rewşa înkâr û redkirin, pejirandin, di peywendî bi wan re pêk hat (Vali, 1996)

Li ser wê bingehiye problema tevlihevîkirina dû çaxan di tefsîrên netewxazên kurd xuya dibe. Di çaxa pêşmodern konsêptek bi navê nasionalîzm ji dayik nebûye û di çaxa modêrn da, netewxaz dixwazin ku bi konsêptek modêrn, çaxên pêşmodern şirove bikin; çima ku netew konsêptek siyasî a nûye, nek konsêptek dîrokî.

Fikirînek bi wî rengî formasiyona nasnameya netewî a kurdî mîna kontraktek modêrn dinirxîne û di wê nirxandinê de *evê din*, berçav digire. Argumêntên Valî bi rêka fektên dîrokî tîn pişt rastkirin. Di serdema Tanzîmatê da (1839-1876), hedef pêkanîna *Osmanlilik* ji derweyi etnîsîte û hest û sozên cuda bû (Heper, 2007: 169). Heya wê gavê ku di fermana sultan (*islahat fermani*) di sala 1856 bi eşkere sultan li ser jêhatibun u karin tekez dike, nek ol û cudatîya bîr û bawerî. (Heper, 2007: 34) Heper li ser wê baweriyê de ye ku deshîlata osmanî, kurd mîna *kara millet* û Turk mîna *boz millet* bi nav dikir, lewma tevahiya şênîyên osmanî, musulman û ne-musulman xwediyê nasnameyek din bûn û li gorî etnîk, eşîre, dîrok û ziman dihatin nas kirin. Di wê rewîşê de, deshîlatdarên osmanî tu cara nexwest ku ev nasname tune bibe (Heper, 2007: 28). Sulatan *Ebdulhemid II* li albanî, ereb, kurd û turk mîna zarokên malbatek mezin mêze dikir û wana li gorî peywendiyên etnikî nedimeyîzand.

Di Îran û Rojhilatê Kurdistanê jî rewişek bi wî rengî serdest bû. Heya sala 1905-6 ku dema şoreşa Meşruteya Îranêye, di tekstên dîroki û siyasî nasnameya netewî mijareke ku nehatiye nas kirin. Li gor fektên dîrokî a Îranê Vali ser wê baweriyê ye ku: di dema şoreşa Meşruteya Îranê da, pirsra nasnameya netewî di rojevê da nebû. Heya sala 1930 ku deshilata navend-xaza Îranê bi padişahiya Reza xan hegemon dibe û di berdewamiya xwe de li sala 1935an de dewletek ku dixwaze nasnameyek yekgirtî li Îranê hakîm bike, nasnameya kurdî dibe pirsra siyasî. (hajiaghaie, 2015 p. 114) Valî ji li ser vî bingehî bi argumêtek din dibêje: [ev fikirin ku] *kurd netew e û dibe xwedî dewleta xwe bibe an xwedi padişahê ji xwe re be...raste, lewma heki ev xwestek mina idolojîyek siyasî bête nirxandin u em bêjin ku di kurdistanê da hebûye, ne raste* (Vali 1994)

Li ser bingeha ev fektên dîroki teorîze kirina nasnameya siyasî a kurd girêda ye *evê din* dimîne û *evê din*, rolek mezin di avabûna nasnameyê da dileyize, çima ku her cure nasnameyek relative- dibe û li gorî ferq û cudatî tesbît dibe û li encama rêaksionek li hemberî *evê din*, bîçîm digre. Di berdewamiya agumêntên xwe da, Valî nasnameya netewî a kurd mîna nasnameyek modêrn dide nasandin û li ser wê baweriyê ye ku dîskorsa nasionalîzm a kurd dîskorsek a kok û çavkaniyên kevin nîne, belki li despêka xwe da dîskorsek a nasnameye û kontrakteke ku xwesteka gel ji bo hêz û deshilat di nav wî da cî girtiye.

Di dema ku nasnama etnîkî di nava dîskorsên kok, çavkanî û dîrokî da xuya dibe, nasnama netewî di nava dîskorsên maf û hemwelatîbûn îfade dibe. Li ser wê bingehê kurd netew nîne, çunkû bi vateyeka yasayî-siyasî netew nîne, lewma di heman demê da li gorî bingehên çandî û dîrokî netew in. Li gorî vê ramanê, argumenta Valî wisaye ku ger kû nasionalîzma kurd, têgeha teorî ya abstrakt jî bibe, lewma îşareteke ji bo rastiyek siyasî a konkrêt û nava xwestekeke e ji bo van kesên ku dixwazin kurd jî mîna hemwilatî di nava welêtek serbixiwe a kurdî de jiyana bikin, an jî zêdetir fikreyek siyasî a giştî ye, ne îdolojîyeke siyasî a berferê e (Vali 2003). Di wê xalê de, pênaseya herî girîng a Valî li ser netewxaziya kurdan xuya dibe û ev mijar mîna berxwedana nasnameya kurdî û her wisa berxwedan li hemberî nasnameyên siyasî a netewên din tê nirxandin.

Mijara nasname û proseya avabûna nasname û netewxaziya kurdan bi perspektivên din jî hatine niqaş kirin. Hakan Ozoglu bi mêtodek din derketin û geşekirina nasnameya kurdî şirove dike û bi ramanek Hêgêlî sê qonaxa diyalêktikal,

diyalocikal û monocikal ji bo pêşketin û geşekirina nasnameya kurdî ava dike. Lewma wisa jî difikire ku ev sê qonax nehatine tespîtkirin û hêdî hêdî nasnameya kurdî bi rêka hinek qonaxên paralel ber bi geşekirin çûye (Ozoglu, 2004).

Di qonaxa yekemîn de, nasnameyên herêmî (lokal) li hemberî hêzên derekî berxwe didin û sentêza wê qonaxê, ji bo nasname pêngavek pêştir dixê. Buyerên salên herî dawî a Împeratoriya Osmanî despêkên netew-dewlet a modêrn a Tirkîyê, ev rastî piştrast dikin. Di qonaxa yekemîn da, nasnameya kurdî digihîje asteke nû heya ku bikaribe grupên kurdên nemusulman ên Anatoliya navîn, zaza û lorên Îranê jî weke kurd binasibe (Keyman, 2011: 204). Di qonaxa dûyem de, bandora du alî û azad û xwe-xwestiya nasnameya kurdî û hêzên derekî dest pêdike. Ev qonax diyalocikale û dibe ku mîna peywendî bête nasandin, ne wekî pevçunek di navbera nasnameyan.

Qonaxa yek û didû di serdema Împeratoriya Osmanî dest pêdike û heya sed sala 19an û destpêkirina Komara Tirkîya didome. Di van salên dirêj de, îslam mîna pirek çandî û siyasî rola xwe nişan daye û îslam mîna formek ji nasionalîzmê- bi berçav negirtina cudatîyên etnîkî derheqê netewek musulman xwe bi hegemon kiriye (Yavuz, 2003: 38). Lewma Ozoglu qonaxa sêhemîn a nasnameya kurdî bi çavek din dinêre. Bi baweriya wî gerek lêkolerên mijara nasnameya kurd bi tekez kirin li ser *Şerefxaneya Şerefxanê Bitlîsî*, bixebitin ku derketina nasnameya kurdî bi rengê din şirove bikin. Sedem jî eve ku berî sed salên 16, tu belgehek nîne ku nişan bide kurd ji bilî eşîrê xwe bi grupek din pênas kiribin. Ev mijar dibe sedemek ku ev belgeh bête pejirandin ku di destpêkê da nasnameya grupek bête xeyal kirin û piştî kesên biyanî ev nav an navê xeyalî (imagined) bi ser van de hegmon dikin. Kurd jî mîna girupeke cuda û yekgirtî (lewma nesiyasî) ji aliyê kesên biyanî hatine pênas kirin. Li ser wê bingehe, ev qonax di nasnameya kurdî berhema piroseyek monolojîkale û kesên nekurd fêm kirinên xwe li ser grupên lokal (Keyman, 2011: 206) berfireh kiriye.

Lewma di heman demê de, Ozoglu li ser wê baweriyê ye ku, tê xuya kirin di navbera Şerefxan û Xanî da, Ehmedê Xanî bi êşkere xwedî tu wefa û hestek ji bo deshilatdriya Sefewî û Osmanîyan nebûye û li ser xwebireveberiya kurdan tekez kiriye (Ozoglu, 2004: 33). Lewma di heman demê de, xuya dibe ku fêm kirina Şerefxan li ser civaka kurdî, jî fêmkirina nasnameya modêrn a kurdî pir nêz bûye. Ev îhtîmal heye ku fêm kirina Şerefxan di encama berpirsiyarîyên mezin li koşkên

Sefewî û Osmaniyan bibe, çûnkû bi sedema ev berpîrsiyarîfî, şerefxan kariye ku xwedî peywendiyek berferêh bi esker û kesên din bibe û civaka kurdî, tixubên Kurdistan û dîroka wan bêtir nas bike. Lewma Êhmedê Xanî mîna kesatiyek xwecihî û ayinî, xwedî zanyariyên berfireh wek Şerefxan nebûye. Li ber wê sedemê girîng eve ku Şerefxan û Xanî peyva Kurd mîna navek ji bo pênasikirina nasnameyek cuda bi kar anîne.

Berevajîya Şerefxan, Xanî tu cara li ser grupên din ên kurd napeyîve û di şîrên xwe da tu caran sinurên Kurdistan desnişan naket, lewma Şerefxan kurd ji osmanî (rum), faris (ecem), ereb, ermeni û aşurî cuda dike. Cem Şerefxan kurd bûn mîna têrmek berfireh, zaza, goran, elevî êzdi û musulmanên sunnî jî digre. Şiroveyên bi wî rengî, tekezirin li ser dîrok û tefsîra tekstên dîrokî heya çî qasî dikare nasyonalîzma kurd û nasnameya kurdî ji hev re girê bide? Çi peywendiyek di navbera nasnameyek ku ji aliyê Şerefxan û Ehmedê Xanî ve hatiye niqaş kirin û nasionalîzma modêrn a kurdî da heye? Di demek da ku netew-dewlet a modêrn tune ye, kurd çava dikarin nasionalîzma xwe bi dîrokek dûr girê bidin?

KURD Û EVÊ DIN

Dibe ku nasionalîzma Kurd û derketina îdolojîya nasionalîzmê bi giştî di Împratoriya Osmanî, bi dû piroseyan bête girê dayin; destpeka modêrn bûna Împratoriya Osmanî û tevgerên berfireh a nasionalîzma gelên ne-musulmanê osmanî û bi teybet Balkan. Proseya yekemîn, di navbera salên 1839-1876 xwe gihande qada civakî û siyasî a Împratoriye û bu sedemek ji bo ji dayikbûna çîna navîn. Lewma rêformaşiona împratoriye hinek pevçûn li pey xweda anîn. Osmanîzm, îslamîzm û turkîzm wekî berhemên cuda yên hizir û ramanên proseya modêrn bûna Împratoriye bûn. Di dawiya sedsala 19an da, li jêr bandora rojhilatnasiya akadêmîk a evrupî û bi taybetî Rusiyayê, turkîzm mîna ramanek derdikive holê û hinek kes mîna teter Îsmayîl Gasprînski (Gaspîralî), di pirtuka xwe ya bi navê *Usul al-cadid* turkbûn mîna nasnameyek cuda û xwedî rûmetek mezin dinirxînin. Lewma turkîzm nedîkarî ku bi tenê dîskorsek siyasî îfade bike. Di rewşekî wisa da nasnameya kurd jî tê guhartin û ber bi siyasî diçe.

Piştî dû tekştên serekî yê Şerefxan û Ehmedê Xanî, rojnama Kurdistan jî, ji bo fêmkirina peywendiyên nasname û nasionalîzma kurdî xwedî giringiyek taybete; ji ber ku di vê rojnameyê de prosêsa derbazbûna nasname ber bi nasnameya siyasî û nasionalîzmê bi rengeke eşkere têt mêze kirin. Naskirina welat mîna bedenek birîndar, mîna mijarek exlaqî, tekezkirin li ser dîrok mîna amûrek ji bo çêkirina îdolojî, nasîna kesatiya mirovê kurd û nasandina tixubên Kurdistan xalên herî girîng in ku hêdî hêdî di wê rojnameyê da pêngavên îdolojîk çêdikin. (Haji Aghaie, 2015: 155-160) Têgeha nasnameya kurdî di rojnameya Kurdistan xwedî sê bingehe; Kurd xwedî serbihûriyeke dûr a tijî ji rûmet û piroz e; di rewşeka belengaz û perîşan di roja îro da jiyana dike û paşerojê ku cihê xwe di gorana îro de dibîne. Nasname û kurdbûn di navbera dû xalên paradoksal a gotara olî û sêkular di hatin û çûn de ne. Lewma piştî destpêkirina şera cîhanî a yekemîn û pêşveçûna dîskorsa turkîzim, rengên sêkular û nasnameya siyasî ya kurd jî hinek zelaltir dibe.

Weke mînakek berçav, di rojnameya *Genç kalemler*³ da, ku di salên dawî a Împeratoriya Osmanî xwedî rolek mezin bû ji bo çêkirina dîskorsa turkîzm xebatek mezin ji bo rakirina peyvên farisî û erebî ji zimanê tirkî a osmanî hate kirin. Di wê rojnameyê da kesên mîna Ziya Gokalp û Elî Canip li ser nasnameya siyasî a turk tekez dikirin û di heman demê da rolek mezin jî le ser kêmkirina hestên olî leyistin. Di wê rojnameyê da, ku dibe mîna dengê veşartiyê İttihat ve Terakki Cemiyeti jî bête xuya kirin, Ziya Gokalp li ser pêwistiya çêkirina nîjada turk dipeyve û dibêje: nîjada turk di şerên bi rûmet mîna pola nû dibe. Zanabûna turk mîna konseptên netewî yê din, sist nebûye. Hişmendiya turk mîna hişmendiya evên din neşikstiyê. Îradeya hêza turk mîna iradeya hêza evên din neşikstiyê. Hegemoniya paşeroj, di nava berxwedana turk veşartiyê. (Robins, 2010: 32)

Dengvedana peyvên Nietzsche di nivisê Ziya Gokalp mijareke eşkere ye û gerek mîna qelembazeke îdolojîk bête nirxandin ku peywendiyêke raste rast bi guhartinên cîhanê re heye. Di heman demê da, turk ji bo nûjen kirina dîroka xwe dixebitin û ji bo vê yekê, peyva *Asli-unsuri* mîna îşareteke bo turkbûn bi kar anî. Çima ku yekîtiya turkan, bi sedema hebûna netewên din a Imperatoriye ketibu bin metirsiyê. Ev metirsî jî bû sedema tekezkirin li ser devlet û giringî pêdana sê xalên serekî; turk, devlet û îslam. (Haji Aghaie, 2015: 180)

³ Rojnameya herî kevin a osmanî ku ideala turkbûnê berbiçav digirt. Ev rojname li Tsaloniki, li nîsana sala 1911 heya 1912 dihate weşandin.

Bi saya guhartin û kartêkirineke bi wî rengî, mîna berxwedanek li hemberî turkîzm, xetek ji hişiyarî a netewî di nava kurdan jî hêdî hêdî xuya dibe. Ev xet nasnameya siyasî a kurd temsîl dike, bi tekezkirina li ser faktorên etnîkî, ziman, dîrok û çanda cuda bi turkan re pêngavek nû ji çêkirina dîskorsa netexaziya kurd tê hejmar kirin. Ev pêngav bi vateyek din, devberdana ji nasnameya milleta osmanî jî dihate hesibandin. Lewma di wê proseya da îslam jî hatiye marjînal kirin. Aliyê xetên siyasî yên derbaz bûna nasnameya kurd ji bo nasnameya siasî jî devê Celadet Alî Bedirxan dikare mînakek zelal ji bo argumenta serekî a mijara wê gutarê berhev bike:

Di sala 1910 Yusuf Akçura û Ismayil Gaspîrênskiy mîna du kesên gutarbêj di istanbulê da hatine naskirin. Gaspîrênskiy axaftinek berfireh bi zimanê tirkî dest pêkir ku turkên Istanbulê bi zehmet fêhm dikirin...evê ku ez û hevalên min ji wê fêhm dikir ev bu ku her kesek turke, di nava turkiyêda tenê turk hene û nabe ku ji bilî turkan kesek din hebe... ji bilî min kurdên din, çerkes, albanî, gorcî û yonanî jî hebûn. Roja dawî ku me li mektebê hev du dît, me axeftina roja berê niqaş kir... em nedikarin ku gotinên Gaspîrênskiy bipejirinin. (Strohmeier, 2003: 42-3)

Ev rastîyek e ku li hemberî çêbûna dîskorseke bi wî rengî, rêaksion derdikeve. Komeleya Hêvî dikare mînakek ber biçav ji bo wê reaksiyonek be ku di 27ê meha heft ya sala 1912 di Stenbolê de tê damezrandin. Nurî Desrîmî wekî îşaretek ji bo propagandeya turkîzm ji aliyê endamên İttihat ve Terakki Cemiyeti piştî cenga balkan-ê, li ser bihêzbûna hesta netewî a kurdan disekîne û dibêje;

Nirxandinên tirkên nasionalîst piştî şera balkan bandorek li ser kurdên law çêkir, ev qas ku kurdên girêdrayî [nasnameya kurdî] li tirkan bi çavê dujmin mêze kirin... di dema ku em di mektebê da diruşmeyên turkî li ser textê didit ku nivîsandibûn çî şane evên ku xwe tirk dibînin, bijî tirk; em jî mîna reaksiyonek dinivîsand: her bijî kurd û Kurdistan, an evê ku dibêje ez kurdim, pir şaye. (Ozoglu, 2004: 80)

Gotinên Nurî Desrîmî û Celadet Eli Bedirxan, piştrast dikin ku rewşek tijî bêbawerî û nefret li hemberî tirkan hatiye afirandin û sedem jî dîskorsa nasionalîzma tirk û tekez kirin li ser tirkbûnê bû. Lewma pêwîst e ku neyê ji bîr kirîn, ramanek bi wî rengî tinê di nav êlîtên bajaran û bi taybetî li Stenbolê xuya bûn. Ji ber ku her di van rojan da, piraniya kurdên nav welêt ji aliyê siyasî ve , grêdrayê eşîret bûn û mîna êlîtên Stenbolê, xwedi nasnameyek siyasî nebûn. Bibîranîna ev mijarê xwedî giringiyeke taybet e, ji ber ku ku dû taybetmendiyên herî serekî ya nasnameya

siasyî an nasionalîzma kurd di destpêke da zelal dike; nasnameya siyasî a kurd ji derweyê Kurdistanê û bi rêka êlîtên kurd biçim digre, mîna îdolojoyek ji derweya welêt vedigere Kurdistanê. Ev jî di naveroka xwe de tijî ji xalên paradoksal e.

Paradoks di navbera kurdên bajar û gundan, êlîtên modêrn û kesatîyên olî, paradoks di navbera modêrnîtê û kevneşopî û di dumahiyê da, pîrsgirekên taybet bi îfadekirina îslam di nava îdolojiyeke modern ya bi navê nasionalîzm. Mijarên herî paradoks di tespîtîkirina dîskorsa nasionalîzma kurdî di wan salan da bûn. Rewşa osmanî, piştî şerê cîhanê yekemîn , di kaosekî bi wî rengî da didome. Lewma di nav wê rewşa belengaz jî nişaneyên nakokî derdikevin ku di salên pêşeroj jî di nasionalîzma kurd ji nû ve berhem bînin. Di gotarên rojnameya Jîn, mînakên herî berbiçav xuya ne ku teknîkên ji dayikbuna îdolojiyeke modêrn, şer li hemberî fikreyên kevin û sêkularkirina nasnameya siyasî a kurdan nîşan didin. Cuda kirina kurd ji dîroka kevin, tekezîkirin li ser kesatiya insanê kurd, zimanê kurdî û exlaqeke nasionalîstî mijarên herî girîng in ku di wê qonaxê da ji aliyê rojnamey Jîn tê nîqaş kirin. Lewma mîna yek ji xalên paradoksal bi civaka kurdî a li Kurdistanê, jidayikbûna sekularîzim di nava dîskorsek nû daye:

Şuxla hêvi bi civatê diniyê tune. Siyaset ji vê dûre. Mezin û maqolê mena bira bi wê şuxlê siyasetida bixebitin. Meqseda mîleta kurdan, wetena kurdan, ilm û îrfana kurdan blind bikin. (Jîn, 5. 25: 1040)

Gotinên bi wî rengî ji bo cara yekem di edebiyata siyasî a kurdan ji aliyeki nişana qelembazek mezin ji kevneşopiyê berê û di heman deme jî, nişaneyek ji bo xalek paradoksal ku di salên dawî jî, ji nû ve e berhem tîne. Lewma giring eve ku nasionalîzma modêrn a kurd di navbera salên 1898 heya 1914 pêşketinek mezin bi xwe dibîne û bi rêka proseya berxwedan li hemberî evê din, li ser xalên cudayê xwe tekez dike. Tekezîkirin li ser ev cudatîyê bi rêka fektên dîrokî, minakek zelale ji bo derbaz bûn ji nasname ber bi nasnameya siyasî û di daviyê da, avakirina nasionalîzma modêrn a kurd.

ENCAM

Nasionalîsm îdeolojiyeke siyasî a berfireh e ku her tim bi îfadekirina xalên cur bi cur di jîngeha civakî- siyasî xwe xuya dike û li gorî rewîşa siyasî û civakî he-lewestên siyasî digre. Car bi rengê daxaziyên çandî û car jî bi daxaziyên siyasî xwestekên xwe tîne zimên. Lewma girîng eve ku proseya avakirina nasionalîzme ku ev jî di her civakêkî da li gorî taybetmendiyan vê civakê biçîm digire û pêwîste ku qonaxên cuda derbaz bike û di her qonaxekî da bi xalên cuda xwe îfade bike. Proseya pêşvçûna nasionalîzma kurd jî bi argumentek wisa dibe ku bête nîrxandin; lewma pêwîst e ku argumentek bi wî rengî, bi fektên dîrokî bête pişt rast kirin.

Nêrînek bi baldarî nişan dide ku proseya nasionalîzma kurdan, ji xala nasnameya eşîretan dest bi meşînê kiriye û di proseya pevçûnên xwe bi evên din, xwe ji sinurên eşîret derbaz kiriye. Di gava dûhem da, bi esasgirtina cudatiya xwe li ser bîdestxistina maf, rakirina bêdaleti û gihorandina civak sekiniye û di gava sêhem da, xwestekên siyasîyên xwe aniye zimên. Her sê qonax jî di derfetek kêr, ji salên dawiyên sedesala 19an da dest pêkiriye û heya damezirandina Komara Tirkiyê gihiştiye asta îdolojiyek modêrn.

Lewma evê xwedî giringiyeke mezin e; mekanîzma nasionalîzmê di bikaranîna fektên dîrokî ne û her ev jî sedemeke ji bo nerazîbûn li ser dema destpêka nasionalîzma kurd. Di demek da ku hinek nasionalîstên kurd koka kurdan mîna netewek ji bo deshîlatdariya Medan ve digerînin, an Ehmedê Xanî mîna yek ji teorîsyenên nasionalîzma kurdan dihesibînin, guman çêdibe ku gelo ev îmkân hene nasionalîstên kurd ferqa fikir û îdolojî nas nekin? Di serdemek ku netew-dewlet li rojhilata navîn xwedî tu cihek di zaraveyên siyasî da nîne, dibe ku xwesteka Xanî mîna pêşniyarkirina netew-dewleta kurdî bête nîrxandin?

Deriya bersivan vekirî dimîne, lewma pêwîste ku nasionalîzm mîna îdolojiyek berfireh bête meyizandin, çima ku nasionalîzm mîna aleteke mezin, ji dîrok, ziman çand, serbihurî û ol heya kevneşopiyên antropolojî ji meremên xwe bi kar tîne û ev dikare weke navnîşaneke ne rast ji bo diyar kirina destpêka tevger an bizavek bête bi kar anîn.

Çavkanî

bi inglîzî:

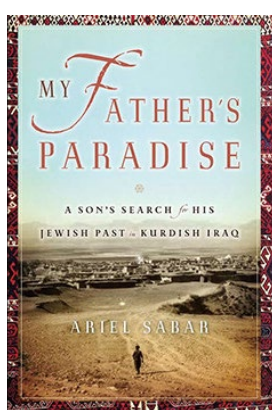
- Gellner, Ernest. (1983). *Nations and Nationalism: New Perspectives on the Past*, Cornell University Press
- Heper, M. (2007). *The state and Kurds in turkey : the question of assimilation*. Palgrave MacMillan.
- Keyman, E. Fuad and Ayse Kadioglu (Eds.). (2011). *Symbiotic antagonisms, competing nationalisms in turkey*. University of Utah Press.
- Ozoglu, H. (2004). *Kurdish Notables and the Ottoman State; Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries*. New York: University of New York.
- Robins, P, Kerlake, C, and K. Öktem. (Eds.). (2010). *Turkeys Engagement with Modernity; conflict and change in the Twentieth Century*. Palgrave Mcmillan.
- Sheyholislami, Jaffer.(2011). *Kurdish Identity, Discourse, and New Media*. Palgrave Macmillan.
- Strohmeier, M, (2003). *Crucial Images in the Presentation of a Kurdish national identity; heroes and patriots Traitors and Foes*. Brill.
- Yavuz, M. H. (2003). *Islamic political identity in turkey*.Oxford University Press.

bi kurdî:

- Vali, Abbas. (1994). Siyasetî netewe bê dewletkan. Kovara Gzing, (2)
- Vali, Abbas, (1996). Nasiyonalîzm le ruangeyekî dîkewe. Kovara Gzing, (12)
- Vali, Abbas (2003) Kurdekan û ewanî tiryar: hewiyet û siyasetî parçe parçe bu,
Translated by Hashim Ahmadzade û Nazand Bagikhani, Swed, Nawendî Rehend bo
Lekolinewey Kurdî
- Haji Aghaie, Azad (2015), *Rabrdûwe hawdijekan, xiwendineweyekî diskorsiv Leser nasionalizmî kurd*, Silêmanî, Cemal Îrfan

„Ana Kurdi” to brzmi dumnie

Recenzja powieści Ariela Sabara *My Father's Paradise. A Son's Search for His Jewish Past in Kurdish Iraq*, która ukazała się w 2008 roku nakładem Algonquin Books of Chapel Hill



Kim jest mój ojciec? Jaka jest wartość naszej przeszłości? Pytania otwierające powieść *My Father's Paradise. A Son's Search for His Jewish Past in Kurdish Iraq* Ariela Sabara stają się osią rozważań losów rodziny Sabaghów, a na jej przykładzie żydów z irackiego Kurdystanu. Powieść Sabara zaczyna się od kwestii imienia, które nas definiuje. Od tych rozważań na temat podstawowego wyznacznika tożsamości i przynależności autor płynnie przechodzi do refleksji o swoim pochodzeniu, zapraszając czytelnika do fascynującej podróży w poszukiwaniu korzeni jego kurdyjsko-żydowskiej rodziny.

My Father's Paradise... jest fabularyzowaną biografią będącą nieformalną dokumentacją rodzinnej historii Ariela Sabara – urodzonego w Stanach Zjednoczonych żyda o korzeniach wywodzących się z irackiego Kurdystanu. Książka ta, silnie nacechowana emocjonalnie i będąca swobodną interpretacją przeszłości, została wzbogacona o dialogi i dodatkowe postaci mające na celu ubarwienie fabuły.

Impulsem do rozważań na temat własnej tożsamości w powieści Sabara jest dobrze znany w literaturze punkt zwrotny w życiu głównego bohatera – moment, w którym sam zostaje ojcem. Ojcostwo stało się zatem pretekstem do poszukiwań własnych korzeni. Fundamentalne pytanie: „Kim jest mój ojciec?” zrodziło w autorze potrzebę zgłębienia rodzinnej przeszłości. Dlatego też w naturalny sposób

¹ Absolwentka studiów bliskowschodnich w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ. Zajmuje się mniejszościami religijnymi i etnicznymi na Bliskim Wschodzie oraz tematem woj-skowości ze szczególnym uwzględnieniem Izraela i Iranu, email: zuzanna.roszka@gmail.com.

głównym bohaterem powieści jest ojciec Ariela, profesor Yona Sabar – urodzony w 1938 roku w Zakho lingwista, znawca języka aramejskiego i hebrajskiego, wykładowca Uniwersytetu Kalifornijskiego w Los Angeles (UCLA). Ariel Sabar relację z ojcem przyrównał do zderzenia cywilizacji lub dwóch odrębnych światów, które – odkąd pamiętał – funkcjonowały niemal równolegle wobec siebie. Pragnienie poznania świata własnego ojca zaowocowało wyruszeniem w podróż do samych początków – kurdyjskiego Zakho. Książka jest zatem próbą zdefiniowania tożsamości – żydowskiej i kurdyjskiej. Autor zadaje sobie pytania: Czy tożsamości te łączą się i przenikają, czy wręcz wykluczają? W jaki sposób miejsce zamieszkania nas definiuje? Czy istnieje coś takiego jak mała ojczyzna?

Poszukując odpowiedzi na te pytania, Ariel Sabar przenosi czytelnika w podróż po wspomnieniach dotyczących jego rodziny. Pierwszy rozdział książki poświęca Zakho – miastu w irackim Kurdystanie, które w powieści stanowi główny punkt odniesienia. Zakho: rodzinne miasto Sabaghów – żydowskich farbiarzy – było dla Ariela niemal mityczną krainą, której nie był w stanie wskazać na mapie i istnienia której nie był do końca pewien. Przeszłość całkowicie niezrozumiała dla Ariela dla jego ojca była swego rodzaju zakotwiczeniem, a przywiązanie do niej – bezpiecznym drogowskazem i schronieniem. Z tego też powodu opowieść rodzinna zaczyna się od Kurdystanu, miejsca, które jawiło się w rodzinnej pamięci jako tętniąca życiem oaza.

Pogromy, które w latach trzydziestych XX wieku dotykały Bagdad, ominęły Zakho. Miasto to jako centrum życia żydowskiego w Kurdystanie było bowiem samotną wyspą ludzi nieświadomych bieżących wydarzeń w kraju i pozostających z dala od tych niepokojów. Napięcia związane z rosnącą popularnością syjonizmu politycznego przyniosły pytania o tożsamość oraz kwestię lojalności żydów zamieszkujących Irak – kraj otwarcie wyrażający swoje poparcie dla strony palestyńskiej. Iraccy żydzi postrzegali syjonizm zupełnie inaczej, sentymentalne uczucia związane z Ziemią Obiecaną nie przekładały się na potrzebę opuszczenia miejsca, które zamieszkiwali od pokoleń. Deklaracja lojalności wobec Iraku znalazła odzwierciedlenie w przywołanych przez autora słowach Ezry Menahema Daniela, irackiego żydowskiego uczonego, który napisał w 1936 roku: „byliśmy Arabami, zanim staliśmy się Żydami”. Ariel Sabar opisuje jednak sprzeczności, jakie targały żydami zamieszkującymi ówczesny Irak. Z jednej strony wskazuje na ich przywią-

zanie do kraju i poczucie tożsamości, która była nie tylko żydowska, ale również kurdyjska i arabska; z drugiej – pewną wrażliwość młodego pokolenia na różnice, szczególnie na poziomie wyznaniowym. Dopiero w latach czterdziestych działania rządu irackiego wymierzone przeciwko żydom, w tym aresztowania, egzekucje, ograniczenia dostępu do niektórych zawodów, a następnie fala antysemityzmu, która spowodowała exodus ludności żydowskiej – to wszystko spowodowało zakorzenienie syjonizmu wśród żydów, szczególnie zamieszkujących Bagdad. Żydzi przestali być żydami, a stali się „syjonistami”, obcymi i budzącymi niepokój. Ta postępująca dehumanizacja żydów doprowadziła do masowych migracji w latach czterdziestych i pięćdziesiątych, które nie ominęły również Zakho. Autor opisuje wzajemne stosunki muzułmańsko-żydowskie w Zakho i napięcia związane z niepewną sytuacją w kraju. Rodzina Sabaghów znalazła się wśród tych, którzy sprzedali swój majątek i postanowili wyemigrować do Izraela, marząc o krainie, w której wszyscy żydzi będą bezpieczni. W tym miejscu rozpoczyna się druga część powieści opisująca nową, izraelską rzeczywistość rodziny.

„Izraelska” część powieści przynosi wyraźną zmianę stosunku autora (zarazem narratora) do głównej postaci – swojego ojca Yony. Można odnieść wrażenie, że dwunastoletni Yona z chwilą migracji do Izraela staje się dla autora bardziej realną, żywą postacią, z którą zaczyna się utożsamiać. Różnica, jaka dzieliła Ariela i jego ojca w Stanach Zjednoczonych, dzieliła również Yonę i jego ojca Rahamima w Izraelu. Autor przyrównał oddzielanie się od ojca do zmieniania skóry na nową. Rodzice byli bowiem jedynym, co łączyło młodych migrantów z przeszłością, która zarówno w Izraelu, jak i w Stanach Zjednoczonych nie miała wartości. Rodzice byli również biernymi obserwatorami nowej rzeczywistości, pozostawali niejako na uboczu, zakorzenieni we własnej przeszłości.

Dalsze losy rodziny Sabaghów w Izraelu stanowią standardową historię migrantów mizrahijskich. Towarzyszy im przykre przebudzenie z dotychczasowych wyobrażeń o Izraelu, poczucie wyobcowania, marzenia o lepszej przyszłości i niezrozumiałe podziały pomiędzy Żydami aszkenazyjskimi a sefardyjskimi i mizrahijskimi, którzy uchodzili za gorszych i niewykształconych. Podobnie jak w poprzedniej części powieści autor zadaje pytanie o tożsamość, która przekształca się z tożsamości kurdyjskiej na izraelską. Co to znaczy być żydem w Izraelu? Autor niejako towarzyszy ojcu w poszukiwaniu samego siebie. To poszukiwanie wpisuje

się w ówczesny syjonistyczny koncept – ideał „Nowego Żyda” opisywanego m.in. przez Oza Almoga czy A. B. Yehoshuę. Przemiana z kurdyjskiego żyda w Izraelczyka odbywa się na poziomie dwóch ważnych wyznaczników tożsamości – języka oraz nazwiska. Yona uczy się hebrajskiego i zmienia nazwisko na Sabar, nazwisko kojarzące się ze słowem „sabra”, które oznacza żyda urodzonego w Izraelu.

Rodzinne, zakorzenione we wspólnocie życie w Zakho zostało przeciwstawione indywidualizmowi w Izraelu, który choć gwarantował bezpieczeństwo, powodował poczucie wyobcowania. Główny bohater zderza się w Izraelu z pogardliwym powiedzeniem „ana Kurdi”, które w języku aramejskim oznacza „jestem Kurdem”. Osoba, do której adresowało się te słowa, była uznawana za kogoś, kto zachowuje się jak Kurd, czyli innymi słowy jest „głupi”. Rodzi to pytania o źródło takiego postrzegania Kurdów w Izraelu – wyraźnie bardziej wycofanych i gorzej wykształconych niż żydzi aszkenazyjscy, którym trudno było odnaleźć się w nowej rzeczywistości. Historia Yony jest zatem nie tylko opowieścią poświęconą konkretnemu człowiekowi. Opisuje całe pokolenie kurdyjskich żydów, którzy emigrując do Izraela ze swoimi rodzicami, czynią wysiłki w zdobyciu edukacji i dostosowaniu się do nowych warunków. Poczucie upokorzenia, jakie towarzyszyło starszemu pokoleniu, które utraciło majątki i było zmuszone do pracy nieadekwatnej do kwalifikacji lub wykształcenia, najniższa pozycja w izraelskiej hierarchii – to wszystko razem u młodszego pokolenia było impulsem do zmiany wiążącej się również z odrzuceniem własnej przeszłości.

W tym miejscu książka dotyka jednej z najważniejszych kwestii – języka, który stał się wyznacznikiem statusu i pozycji społecznej. Opowieść przedstawia szereg postaci, które w różnym stopniu zaadaptowały się do nowej sytuacji na poziomie języka. Wśród nich jest dziadek Yony, Ephraim, który nigdy nie nauczył się posługiwać językiem hebrajskim, matka Yony nieumiejąca czytać i pisać, a więc wycofana i zależna od własnego męża w Izraelu, wreszcie sam Yona, student językoznawstwa na Uniwersytecie Hebrajskim w zakresie języka arabskiego i hebrajskiego, oraz jego młodsze rodzeństwo posługujące się hebrajskim bez żadnych obcych naleciałości. Studia nad aramejskim, językiem, którym Yona posługiwał się od urodzenia, stały się dla niego łącznikiem z kurdyjską i żydowską tożsamością. Wkrótce jako student Uniwersytetu Yale Yona poświęca się dotąd pomijaną przez badaczy kwestią kurdyjskich żydów, dokumentując dawne piosenki, kołysanki,

opowiadania przekazywane ustnie z pokolenia na pokolenie. Wkrótce publikuje słownik języka neoaramijskiego, stając się jednym z najbardziej szanowanych znawców tego języka. Przeprowadzka Yony do Stanów Zjednoczonych jest również kolejnym punktem zwrotnym w historii jego kurdyjsko-żydowskiej rodziny.

Podróż śladami rodzinnej historii przez Irak, Izrael i Stany Zjednoczone bardzo celnie charakteryzuje różnice kulturowe (także wewnątrz rodziny), różne postrzeganie wolności, podejście do religii, więzi i relacji. Opisywany w książce etap w Stanach Zjednoczonych przesuwa akcent z Yony na samego autora – Ariela Sabara, wychowanego w Kalifornii dziennikarza żydowskiego pochodzenia, dojrzewającego w poczuciu niezrozumienia własnego ojca, który poświęcił całe swoje życie na studiowanie „dziwnego” i wymierającego języka. Trudno oprzeć się wrażeniu, że w pewnym momencie powieści głównym bohaterem staje się właśnie język aramejski, który wydaje się kluczem do zrozumienia przeszłości i osią, na której osadzona jest kurdyjsko-żydowska tożsamość. Autor podkreśla szczególną wartość języka słowami: „Za każdym razem, gdy umiera język, kolejny płomień gaśnie, milknie kolejny dźwięk”.

Poprzez ukazane w powieści kolejne pokolenia czytelnik ma możliwość obserwowania swego rodzaju negocjowania tożsamości. Widoczne jest to szczególnie poprzez dylemat Yony – jak jednocześnie porzucić swą przeszłość i ją zachować? Dla Yony przetrwanie w nowej rzeczywistości było dialogiem przeszłości z teraźniejszością, gotowością na pewne ustępstwa. Autor zdaje się nie oceniać, lecz towarzyszy bohaterom w ich drodze do odkrywania samych siebie.

My Father's Paradise... to powieść z jednej strony schematyczna i oczywista, lecz paradoksalnie na wskroś prawdziwa i szczerą. Stanowi nie tylko trafną obserwację przemian zachodzących w Iraku i Izraelu od lat trzydziestych XX wieku, ale także jest refleksją na temat znaczenia kultury, religii i języka. Zakho, które jawi się jako oaza, gdzie od wieków żydzi, chrześcijanie i muzułmanie żyli w pokojowej koegzystencji, staje się dla bohaterów powieści Sabara swego rodzaju duchową ojczyzną istniejącą głęboko w ich świadomości na płaszczyźnie emocjonalnej, w sferze języka i kultury. Można powiedzieć, że Ariel Sabar, pomimo różnic kulturowych i pokoleniowych, stąpając śladami swojego ojca, przeszedł bardzo trudną drogę do zrozumienia, że dwa słowa: „ana Kurdi” mają dla niego fundamentalne znaczenie – mogą być źródłem dumy.

MIKLÓS SÁRKÖZY¹

Women's Solidarity During War (May 27 2017, University of Vienna)

Conference report

The political present and future of Iraq is undoubtedly one of the most difficult problems of the Middle East. Being predominantly multi-ethnic and multi-religious, Iraq's development has been very much threatened and challenged by recent deeply worrying political events. Brutal attacks by Islamist extremists, such as those of the so-called Islamic State, political disintegration, social discontent, interests of several regional and world powers have all had their negative impacts on the future of this country. In this miserable situation there is hardly any ethnic and religious group which can remain unaffected by the sorrowful consequences of the ongoing political situation.

In this political turbulence, it is perhaps the smaller religious and ethnic minorities of Iraq which now find themselves in the greatest danger, since the fragmented communities of the Yezidis, Christians, Shabakis, Turkmens and Yarsanis have often been on the frontlines of the fiercest military attacks. The apparent ignorance and lack of interest of world powers and regional players in saving these tiny communities in their original homes has resulted in both general decline and worsening living conditions for these groups. Wide-scale massacres, rapes of women and children, the killing of innocent civilians, persecution and genocide of minorities have all caused irreversible losses, as well as producing mass migration and a sharp decrease in the numbers of these communities in Iraq. Sadly, the voice of these persecuted and often neglected religious communities can rarely be heard

¹ Miklós Sárközy, PhD., Department of Ancient History and Auxiliary Historical Sciences, Institute of History, Faculty of Humanities, Károli Gáspár University of the Hungarian Calvinist Church in Budapest Hungary

in the media; therefore every occasion or scientific event which helps to show the poor conditions of these religious and ethnic minorities of Iraq can be conceived as an important step in defending their rights.

For this reason, the conference on the genocide and women's solidarity in Iraq organised by the University of Vienna was of great importance, since representatives of every threatened minority of Iraq participated in the one-day conference on women's solidarity during war. This conference was officially held in the memory of the Sinjar Massacre. In August 2014, the so called Islamic State staged a brutal attack, killing scores of Yezidi men and kidnapping and enslaving a large number of Yezidi women and girls. A general understanding of the nature of attacks on those women and girls who face enslavement, trafficking and sexual abuse seems to be urgent and necessary. The convenor of this event was Dr Behnaz Hosseini, a renowned Iranian expert on the minority questions of the Middle East, and especially Iraq. A researcher at the University of Vienna, Dr Hosseini has already published several papers dedicated to the contemporary ethnic and religious minorities of Iraq. Regrettably, the number of participants appeared to be very limited, since we believe that the subject of this conference could have attracted a much wider audience.

Keynote speech was held by Evelyn Probst from LEFÖ-IBF Intervention agency for victims of women trafficking and Dr. Majid Hassan Ali, an expert lecturing in the University of Dohuk.

In the first panel, the first speaker was His Excellency Haje Kandur, the Yezidi representative in the Iraqi Parliament, who gave a dramatic report about the present state of the Iraqi Yezidi community, the numbers of Yezidi villages attacked and destroyed by ISIS and the women enslaved and tortured by them. He also talked extensively on the heroic fight of the Yezidi community, along with the Kurdish people, against ISIS. The second speaker, Professor Yohana Yousif Towaya, represented the once powerful but now decimated Northern Iraqi Christians. In his report he gave a vivid and dramatic picture about the dramatic losses caused by the genocide of the ancient Iraqi Christian community by ISIS. Rajab Kake-i and Khaled Alshabaky spoke about the persecution and tragedy of the Yarsanis and the Shabaks, two other important religious minorities in Iraqi Kurdistan who were also attacked by the ISIS and were treated as 'infidels' by ISIS terrorists.

However, the most dramatic part of this conference was the report by Dalal Shirin. Ms Shirin, who as a member of the Yezidi community was formerly enslaved and abused by ISIS terrorists, had not long before published her memoirs about the months she spent in the hands of ISIS. Her report, which was a summary of her recently published book, explored her own life and miraculous escape, the fate of her family and the Yezidi community. It was deeply moving and emotional and was more than useful in understanding the immense tragedy of people attacked by ISIS in Northern Iraq, especially the Yezidi community.

The first afternoon panel was dedicated to questions regarding the suffering of women of different religious minorities under ISIS rule and aspects of ‘What next?’ – that is, the reintegration of abused women and children into their communities. Olivia Alfaty gave very detailed reports on the imprisonment of Yezidi women and children, as well as the efforts towards their reintegration into Iraqi society. Ms Alfaty’s report shed light onto a hitherto less recognised group of victims of ISIS, the imprisoned and brainwashed Yezidi children trained by ISIS to attack the enemies of this terror group. Ms Alfaty emphasised the necessity of reintegrating this group of ‘brainwashed’ Yezidi children, showing that their treatment is especially demanding and difficult.

The (Skype) report of Himan Ramzi, president of the Turkmen organisation in Erbil, summarised the heroic resistance of the Iraqi Turkmen community against ISIS. Khudaida Hamo Pasha, a member of the Nineveh Province Governorate and Commissioner for the situation of minorities in Iraq, spoke about the problem of migration waves generated by the emergence of ISIS in Northern Iraq and the impact of the radically changed situation on women’s rights and internal security in Kurdistan. Kasim Alschabaki provided a very interesting report about the attempts of Shabaki communities to reintegrate former Shabaki women slaves who had been tortured.

The last panel of the conference focused on the aspects of reintegration and rehabilitation. Monika Heidger (International Anthroposophic Art Therapist) and Max Burger (Association of Friends Asylum) from Germany talked about their own positive experiences concerning the rehabilitation of Yezidi women refugees settled in South Germany. Their methods used a certain sort of ‘art therapy’ by creating a workshop for Yezidi women refugees where, through different art projects,

such as paintings and weaving, the organisers managed to ease the psychological traumas of these Yezidi women. Pershang Kakai gave a talk on the heavy psychological burden of the Iraqi war on local Yezidi and Kakai women, while Dr. Azadeh Givtash emphasised the importance of gender aspects of the Iraqi war, especially in the case of the emergence of a group of female Kurdish fighters and their role in resisting the attacks of ISIS. Last but not least, Luna Shamieh, a PhD student of the University of National Public Service in Budapest, stressed the need for a political solution and the role of international agreements to solve the political situation in Iraq. Ms Shamieh placed strong emphasis on the responsibility of the international community in resolving the troubled political situation in Iraq.

In his concluding remarks, Dr Miklós Sárközy thanked all the participants for their detailed and very important reports, which sent a message to a wider public audience to hear the voice of suppressed religious minorities. Dr Sárközy hoped that, through similar events, the international community would give more support for persecuted ethnic and religious communities of the Middle East.