

Öst är öst och väst är väst, och aldrig mötas de två?

Västerländsk esoterism, österländskt material
– några metodologiska reflektioner

AV PER FAXNELD OCH SIMON SORGENFREI

Föreliggande artikel syftar till att överföra analytiska modeller från det akademiska fältet västerländsk esoterism, på ett empiriskt exempel ur den islamikata kultursfären,¹ närmare bestämt yezydiska traditioner och den yezydiska gruppen under det osmanska rikets tid och styre mellan cirka 1200–1900. Sedan en tid pågår diskussioner kring begreppet “esoterism” och huruvida detta ska förstås som en kulturspecifik kategori, eller om det snarare är ett transkulturellt begrepp. Trots att artikeln inte primärt syftar till att skriva in sig i denna diskussion tangerar den ämnet, varför vi inledningsvis berör de resonemang som pågår. Vår huvudsakliga ambition är istället att undersöka hur teoretiska landvinningar inom det akademiska fältet västerländsk esoterism, kan överföras på och berika exempelvis forskning om religion i Mellanöstern.

Nyckelord: Islam, esoterism, yezidism, sufism

ESOTERISM – KULTURSPECIFIKT ELLER TRANSKULTURELLT?

Inom de strömningar vilka forskare brukar etikettera som västerländsk esoterism har legitimerande narrativ om den egna lärans påstådda ur-

¹ Begreppet “islamicate”, som vi här försvenskat till islamikat, myntades av historikern Marshall Hodgson som definierade det som något som “...would refer not directly to the religion, Islam, itself, but to the social and cultural complex historically associated with Islam and the Muslims, both among Muslims themselves and even when found among non-Muslims” (Hodgson 1974:59). Vi använder det här för vad som kanske kan kallas en kultursfär dominerad av islam, mer specifikt (vilket kommer att framgå) den osmanska.

sprung i exempelvis Tibet, Indien eller forntidens Egypten länge varit en stapelvara. Om ett direkt ursprung inte har hävdats, har man gärna pekat på överensstämmelser mellan de praktiker man ägnar sig åt och de i icke-västerländska kulturer. Vid 1800-talets slut kom visserligen en reaktion på detta, den så kallade *Hermetic reaction*, som ville bort från österländska influenser och tillbaka till en mer kristen och/eller väst-centrerad praktik. Denna tendens har dock inte blivit dominerande i den esoteriska miljön. Snarare har miljön fortsatt att präglas av interkulturell synkretism (Pasi 2010).

Den islamikata kultursfären har i mindre mån än exempelvis den hinduisk-indiska eller fornegyptiska tjänat som mytiskt ursprung bland västerländska esoteriker. Men den har funnits närvarande, exempelvis i form av hur minoritetsgruppen yezidier tilldragit sig esoterikers intresse (vilket diskuteras i Per Faxnelds artikel i föreliggande specialnummer). De senaste åren har också allt mer forskning uppmärksammat (i någon mening) “magiska” eller “esoteriska” praktiker inom muslimska kulturer, i historisk tid såväl som i nutid.² Sådana praktiker har ofta gemensamma uttryck med det som brukar betecknas som *västerländsk* esoterism, vilket skapar frågetecken kring begreppets tänjbarhet. Det är också ett väletablerat faktum att bland annat alkemiska strömningar inom västerländsk esoterism är påtagligt präglade av arabiskt idématerial. Även centrala senantika textkällor bevarades av muslimer och kunde den vägen återaktualiseras i renässansens Europa.³ Vidare kan nämnas att vissa europeiska ritualmagiska bruk har sina rötter i muslimska manualer (Håkansson 2014:168–169). Att kulturella element från islamikat miljö påverkat uttryck inom ramarna för vad vi kallar västerländsk esoterism har trots detta alltså inte varit särskilt framträdande bland esoteriker själva, om vi bortser från de så kallade traditionalistiska strömningar (en uppsättning antimoderna och antisekulära tankegångar som uppstår i början av 1900-talet, ofta med

² Forskare som gör viktigt arbete gällande detta är exempelvis Liana Saif och Matt Melvin-Koushki med historiska källor, samt Michael Marlow och Yusuf Muslim Eneborg med nutida fenomen.

³ För en översiktlig beskrivning, se Grinell 2016.

koppling till politik på högerkanten) där i synnerhet sufism är ett nyckeltema.⁴

Men även på en del andra håll i det senaste århundradets esoteriska kretsar *har* islam lyfts fram som viktigt. Exempelvis fanns överlappningar mellan teosofi och sufism under sent 1800-tal och tidigt 1900-tal (se Sorgenfreis artikel i detta specialnummer) och på 1930-talet skrev den brittiske esoterikern Rollo Ahmed (1898?–1958) om hur europeisk häxkonst alltsedan korstågens epok i princip helt byggde på praktiker från den muslimska världen.⁵ Det rörde sig, menade han, om “men who had been prisoners of the Saracens in particular, bringing back theories and practices of Oriental magic, upon which much of the current witchcraft came to be based” (Ahmed [1936]/ 1994:68). Ahmed var en centralt placerad figur i den brittiska esoteriska miljön, som umgicks med bland andra Aleister Crowley, och boken i fråga, *The Black Art* (1936), blev flitigt spridd och trycktes i ett flertal upplagor (Josiffe 2014:316–317). Likartade resonemang framfördes senare av den sufiorienterade författaren Idries Shah (1924–1996), som på 50-talet var sekreterare åt Gerald Gardner (1884–1964), grundaren av den moderna häxreligionen wicca (Sedgwick 2017:208–221, Shah 1964).⁶ Enligt Shah var nyckeltermer inom wicca som *athame* och *sabbat* en gång i tiden inlånade från arabiskan (Shah 1964:236–237).⁷ Shah menade vidare att de extatiska cirkeldanser som tidigmoderna häxor (och senare, i tänkt efterföljd, även wiccaner) påstods

⁴ Se främst Sedgwick 2004. Islamiska influenser är också framträdande inom exempelvis afroamerikanska esoteriska rörelser som Ben Ishmael, Moorish Science Temple, Nation of Islam, Universal Zulu Nation liksom Nation of Gods and Earths, se exempelvis Deutsch 2009, Urban 2015, Knight 2007.

⁵ Ahmed föddes i Guyana, men hävdade av taktiska skäl (eftersom det passade bättre in med de orientalistiska fantasierna om var personer med magiska kunskaper borde komma från) att han var av egyptiskt ursprung.

⁶ Författaren Idries Shah, som var av indisk-afghanskt ursprung, skrev ett stort antal böcker om sufism vilka presenterar sufism som en universalistisk tradition. De fick betydelse för uppfattningar om sufism som esoterisk strömning under 1900-talet.

⁷ Vad gäller *athame*, som är namnet på den rituella dolk som används inom wicca, så är detta knappast fallet, och termen har sitt ursprung i medeltidslatinets *artavus* (<http://www.esotericarchives.com/solomon/sl3847.htm>). Termen *sabbat* som beteckning på häxmöten, i sin tur, brukar tolkas som härledd ur medeltidens antisemitiska kopplingar mellan judar och häxeri (Faxneld 2017:67).

ha ägnat sig åt hade sin förlaga i den sufiska Mevlevi-*tariqans* berömda *sama* – vilken gett dem epitetet “Dansande dervisher”.⁸ Längre fram kom en av de viktigaste ideologerna inom så kallad “traditionell häxkonst”, Andrew Chumbley (1967–2004), att följa samma idétradition, där ett arabiskt eller muslimskt ursprung för den egna esoteriska praktiken lyftes fram.

Som framgår i Faxnelds artikel i detta temanummer finns en fascination för muslimsk kultur eller islamikat religiositet – mer specifikt yezidism – som ett perifert, men omisskännligt, tema hos flera esoteriska grupperingar i Väst, där också begrepp och praktiker kreativt lånas in från yezidisk tradition. Ett aktuellt exempel på detta är det yezidiskt inspirerade tempel Thomas Karlsson, grundare av den ritualmagiska orden Dragon Rouge, invigt i sin trädgård i Tumba utanför Stockholm, hösten 2017.⁹ Inspiration från islamikata traditioner är, om än i mindre skala, jämförbart med hur Blavatsky och andra teosofier inspirerades av indiskt tankegods. Teosoferna gick så långt att de 1886 flyttade huvudkontoret till Adyar i Indien och där kom ett stort antal indier att bli medlemmar.¹⁰

Hur “västerländsk” var då deras esoterism i detta skede? Samma fråga kan givetvis ställas omvänt rörande många syd- och östasiatiska religioner som exporterats till Europa och USA. Problematiken är knappast oväntad för religionsforskare.¹¹

KAN VI TALA OM VÄSTERLÄNSK ESOTERISM?

Med en ökande medvetenhet om olika typer av både långvarig och djupgående kulturell sammanflätning (*cultural entanglement*) och framväx-

⁸ Shah 1964:234–235.

⁹ Invigningen besöktes av artikelförfattarna 2017-09-16.

¹⁰ Om Blavatskys inspiration från Indien, se Hammer 2004:119–124.

¹¹ Nedan ska vi se närmare på några tongivande västerländska definitioner av begreppet esoterism, och onekligen är det så att fenomen överensstämmande med dessa definitioner går att observera globalt. Även det faktum att västerländska esoteriker etablerat sig i bland annat Asien, liksom att personer och grupper där engagerat sig i deras praktiker och vidareutvecklat dem – samt ibland missionerat dem tillbaka till Europa och USA (som exempelvis Swami Vivekananda, Jiddu Krishnamurti, Inayat Khan, Mahatma Ghandi) – blir härigenom ett exempel på sammanvävd historia och transkulturation.

ten av *global history* som ett viktigt nytt fält, har sådan avgränsningsproblematik som beskrivs ovan blivit svår att bortse från (Baier 2016, Bergunder 2010). Antoine Faivres berömda definition, som vi strax återkommer till, preciserar “Västerlandet” som “den stora grekisk-latinska medeltida och nutida värld inom vilken den judiska och den kristna religionen alltid levt sida vid sida, under flera århundraden dessutom i samspråk med islam” (Faivre 1992/1995:7). Några egentliga geografiska gränser anger Faivre alltså inte just här, utan fokus ligger på en språklig och religiös gemenskap. Han lyfter också uttryckligen fram ett samspel med islam, om än utan att följa upp detta särskilt grundligt.

Den finländske religionsvetaren Kennet Granholm har argumenterat för att vi helt bör överge ledet västerländsk vid försök att definiera esoterism. Eftersom Europas gränser varit skiftande över tid och kulturella utbyten alltid präglat världshistorien blir det meningslöst att tala om ett “västerland”. Istället bör vi, anser Granholm, bli mer specifika och hålla oss till snäva preciseringar som “florentisk 1300-talsesoterism”, eller kanske (får man förmoda) “stockholmsk 1900-talsesoterism” (Granholm 2011). I vilken mån “esoterism” är en applicerbar kategori även på exempelvis indisk tantra eller dylikt går han dock inte in på i sin dekonstruktion, men rimligen skulle vi då få tala om exempelvis “1700-talets Calcutta-esoterism” snarare än någon bredare kategori.

Den norske esoterismspecialisten Egil Asprem uppvisar istället vissa transkulturella ansatser, med utgångspunkt i exempelvis kognitionsforskning. Asprem isolerar två grundläggande synsätt gällande hur esoterism ska definieras: historiskt eller typologiskt. Inom det sistnämnda synsättet konstrueras kategorier i allmänhet just *för att* det ska vara möjligt att jämföra mellan olika tider och platser. Asprem menar att motviljan mot jämförande studier i mångt och mycket handlar om en forskningshistoria inom vilken esoterismspecialister var tvungna att distansera sig från de som ville utföra jämförelser på en perennialistisk grund (där man söker efter en gemensam, evig kärna i alla religiösa traditioner). Dessa kunde man bli kvitt genom ett strikt fokus på historiskt och geografiskt specifik forskning. Poängen var inte så mycket att kontrastera “västerländsk” esoterism med exempelvis “österländsk” dito,

utan att skilja ut den som ett historiskt fenomen fjärran från den emiska diskursens tänkta *universella* esoterism. Sekundärt ville man i denna fas också distansera sig från vad forskare som Faivre uppfattade som reduktionistiska vetenskapliga tendenser, där esoterism utgjorde studieobjekt i en uttalat komparativ sociologiskt, psykologiskt eller kognitivt präglad forskningskontext (Asprem 2014:5–8, 15). Asprem menar dock att detta bygger på en missuppfattning kring komparativa studier, enligt vilken jämförelse är lika med ett sökande efter tvärkulturella likheter och påståenden om någon form av faktiska förbindelser. Lika gärna kan man dock göra jämförelser utifrån helt andra premisser, där skillnader blir lika viktiga (Asprem 2014:20–23). Vi återkommer nedan till hur resonemangen gått hos ett antal forskare som argumenterat för tvärkulturellt bruk av esoterismdefinitioner.

TONGIVANDE DEFINITIONER

Men innan vi redovisar sådana kategoriseringar, behöver vi kort redogöra för några av de mer inflytelserika ansatserna att definiera just västerländsk esoterism. Den ovannämnde Sorbonne-professorn Antoine Faivres försök från 1992 var det första att få större genomslag. Faivre ser västerländsk esoterism som den världsbild (*ett sätt att tänka*) vilken ligger till grund för praktiker som ritualmagi, alkemi och astrologi (Faivre 1992/1995:27). Som Faivre uppfattar det etableras esoterismen som tankeströmning på allvar under renässansen. Viktiga komponenter blir sedan bland annat kristna varianter på den judiska kabbalan, vilka sätts i omlopp i slutet av 1400-talet, den teosofi och rosenkruzianism som uppstår på 1600-talet, vissa typer av frimureri samt de senaste två seklers många ritualmagiska ordnar. Flera av de centrala idéerna i sammanhanget fanns på plats redan under antiken, inskräper Faivre, men det är renässansens utbyte mellan traditioner som nyplatonism, kabbala, ritualmagi och så vidare som gradvis får esoterism att växa fram som ett underliggande sätt att tänka, en gemensam bas för alla dessa yttringar (Faivre 1992/1995:8–10, 34–35).

Det är som synes något konkret historiskt som beskrivs, idéer som blommar i vissa specifika tider och miljöer. En viktig poäng med att

understryka detta var alltså att Faivre ville fjärma sig från utövarnas gängse syn på esoterism som en evig, transkulturell tradition. Hans projekt skulle istället historisera fenomenet och göra det möjligt att studera med humanvetenskapliga metoder. Faivres definition postulerar fyra nödvändiga, grundläggande föreställningar som ska ingå för att en lära ska betraktas som esoterisk i hans mening, samt två sekundära som ofta, men inte alltid, förekommer parallellt med dessa. De fyra är:

1. *Korrespondenserna*. Allt i universum sammanbinds av symboliska och konkreta överensstämmelser, vilka ofta är dolda för det otränade sinnet.
2. *Den levande naturen*. Vi omges av en levande natur, ofta uppfattad som genomströmmad av ett ljus eller en osynlig eld. Naturen bör läsas som en bok och den innehåller dold visdom som kan uppenbaras för den som letar på rätt vis.
3. *Föreställningsförmåga och förmedlanden*. Tanken på korrespondenser förutsätter föreställningar om olika slags förmedlande mellanled, som ritualer, symboliska bilder eller andar. Föreställningsförmågan, å sin sida, ger tillgång till mellanleden i form av symboler och bilder, med vilkas hjälp man kan tolka naturens dolda innebörd, omsätta korrespondensteorin i praktik och lära känna de väsen som tjänar som brygga mellan det materiella och det immateriella.
4. *Transmutationsupplevelsen*. Ordet transmutation har lånats från alkemin, där det särskilt från 1600-talets början och framåt inte alltid betecknar förvandlingen av exempelvis bly till guld under laboratorieexperiment, utan ibland även en andlig initiation i stadierna rening, upplysning, förening. En sådan andlig förädlingsprocess i någon form är i många fall själva syftet bakom esoterikers verksamhet.

De sekundära är i sin tur:

5. *Överensstämmelser*. Denna komponent framträder särskilt tydligt under slutet av 1400-talet och 1500-talet, och återigen under det sena 1800-talet. Ett typiskt uttryck är viljan att se alla religioner som olika gestaltningar av en och samma högre sanning, en "ursprunglig tradition." Här ser vi att det

transkulturella anslaget alltså är en del av själva definitionen av det emiska sättet att tänka, varför det blir särskilt viktigt för Faivre att markera distans gentemot sådana tendenser bland forskare.

6. *Överföring*. Esoterikern måste för att initieras ingå i en kedja av mästare och lärjungar som ofta är härledd långt bakåt i tiden till en föreställd autentisk källa. Initieringen sker regelmässigt via en initiator, en guru, mästaren i kedjan (Faivre 1994:10–15, Faivre 1992/1995:12–19).

Det ska understrykas att för Faivre, och för de flesta forskare som använder det i hans efterföljd, är “esoterism” uttryckligen en vetenskaplig konstruktion – ett arbetsverktyg för att närma sig en rad olika strömningar och traditioner inom en viss period och ett visst kulturområde som uppvisar intressanta samstämmigheter, men som också spretar betänkligt. Definitionen är av nominell karaktär, en teoretisk generalisering grundad i vissa konkreta historiska idéer, helt utan anspråk på att ringa in en “sann” esoterism (Faivre 1992/1995:22).

I vardagligt språkbruk förknippas esoterism med hemliga läror. Adjektivet esoterisk, som är belagt så tidigt som år 166 f.Kr, har ett tämligen ringa lexikalt innehåll: *eso* betyder inuti och *ter* antyder ett motsatsförhållande. Den mer vardagsspråkliga användningen syftar i enlighet härmed ofta till att beteckna något inre, hemligt som hålls avskilt från det yttre (Sorgenfrei 2013:21–22). Som Faivre påpekar är den esoteriska kunskapen dock alls inte alltid “hemlig”, utan kan gott och väl vara ämnad att spridas i breda kretsar. Det “hemliga”, framhåller han, ligger snarare i att individen förväntas att genom egna ansträngningar stegvis nå upplysning; kunskapen finns inte omedelbart tillgänglig. Endast i denna mening finns “hemlighet” närvarande i Faivres definition.

Tysken Kocku von Stuckrad, som är professor i Groningen, vill istället se esoterism primärt som ett fält där retorik kring hemlighållande (alltså inte nödvändigtvis ett *faktiskt* hemlighållande) präglar sättet att tala om högre kunskap och dess uppnående (Stuckrad 2005:88–91).¹²

¹² Stuckrads definition har ytterligare dimensioner, som diskuteras i Faxneld 2014:49–50.

Själva hemlighetsdiskursen blir det främsta kännetecknet i detta försök att inringa fenomenet. Stuckrad listar vidare ett antal andra idéer som är typiska för esoterism: 1) att vägen till högre kunskap är individuell, 2) att det hänvisas till tradition som en kategori som övertrumfar institutionaliserad religion, samt 3) ett betonande av förmedlande högre väsen jämte egen, individuell erfarenhet som nyckelfaktor i uppnåendet av högre kunskap. Vidare kan också 4) en världsbild baserad på ontologisk monism, läggas till de typiska dragen (Stuckrad 2005:91–93). von Stuckrad är särskilt noga med att understryka att västerländsk esoterism inte är en viss uppsättning historiska strömningar, utan “a structural element of Western culture” (Stuckrad 2005:80).

Med sin definition gör von Stuckrad anspråk på att bryta med Faivres syn på esoterism som ett sätt att tänka (*forme du pensée*), och vill ersätta det med att analysera esoterism som diskurs. Men skillnaden är kanske inte så stor, om vi med Faivres “sätt att tänka” förstår artikuleringar av ett visst sätt att tänka (och Faivre har ju aldrig sagt sig vara tankeläsare) – det vill säga en diskurs. De drag von Stuckrad föreslår som karakteristiska är också i mångt och mycket samma som hos Faivre. Naturligtvis finns en rad nyansskillnader, men i stort är det som beskrivs snarlikt. Och inte heller kommer Stuckrad, trots de ambitiösa programförklaringarna om en diskursinriktad metod, bort från att just *lista särdrag i ett visst sätt att tänka*. Det som annars ofta utmärker diskursanalys, fokus på den språkliga nivån (sättet på vilket något uttrycks, med retoriska grepp, stildrag, osv), lyser med sin frånvaro.¹³

Trots sin strävan i motsatt riktning, har Faivre också kritiserats för att vilja skilja ut esoterism som en kategori vilken transcenderar historien, om än bara historien från renässansen och framåt. Wouter Hanegraaff, professor i Amsterdam, har invänt att de västerländska esoteriska strömningarna har förändrats så kraftigt under inflytande från olika sekulariseringsprocesser att det kan ifrågasättas hur mycket gemensamt representanter från senare tid egentligen har med föregångare som var verksamma innan upplysningen. Senare tiders esoteriker har enligt Ha-

¹³ Om dessa drag som centrala i diskursanalys, se Hjelm 2011.

negraaff alltmer tvingats kompromissa med mekanistiska och (för att tala med Weber) “avförtrollade” världsbilder, och resultatet är hybridformer av “traditionella” esoteriska (när detta skrevs avsåg Hanegraaff esoterism *sensu Faivre*) och moderna scientistisk-materialistiska världsbilder som evolutionism och psykologi. Dessa passar därför inte alltid in i Faivres kriterier. Därtill kan även läggas den kapitalistiska marknadsekonomins inverkan på det religiösa området, särskilt tydlig i sentida esoterismmätlingar som new age (Hanegraaff 2004:490, 497–99).

Senare har Hanegraaff utvecklat sin syn på esoterism i en mer öppen riktning. Han ser nu esoterism primärt som “förkastad kunskap” (här vore dock “förkastade kunskapsanspråk” en mer precis formulering). Begreppet utgör således en papperskorg för tankeströmningar som avvisats, i synnerhet av reformationens och upplysningens hegemoniska diskurser. Vad som kastas i denna korg följer särskilda mönster och innehållet är alltså inte utvalt på måfå. Den innehåller, komprimerat uttryckt, “precisely everything that was consigned to the dustbin of history by Enlightenment ideologues and their intellectual heirs up to the present, because it was considered incompatible with normative concepts of religion, rationality, and science.” Av detta skäl utgörs innehållet av en uppsättning “recognizable worldviews and approaches to knowledge that have played an important although always controversial role in the history of Western culture” (Hanegraaff 2012b:127).

Fokus ligger här som synes på *polemiken mot* vissa typer av kunskapsanspråk och sätt att betrakta världen (se Hanegraaff 2012a). Esoterism definieras så att säga bakvägen, genom noggrant studium av en historiskt specifik kulturell utdefinieringsprocess. Hanegraaffs nya position innebär inte ett fullständigt förnekande av esoterism som historiskt fenomen i sig. Han förtydligar med att västerländsk esoterism visserligen bör uppfattas som “an imaginative construct in the minds of intellectuals and the wider public, not a straight-forward historical reality ‘out there’”, men att begreppet likafullt “does refer to religious tendencies and worldviews that have a real existence” (Hanegraaff 2012a:377). Denna historiska existens är förstås i högsta grad relaterad till en dialektik mellan förespråkare och motståndare.

KAN VI TALA OM ÖSTERLÄNDSK ESOTERISM? ELLER EN *GLOBAL* ESOTERISM? Låt oss nu se på några personer som resonerat kring möjligheter och problem med att applicera Faivres, Stuckrads och Hanegraaffs formuleringar i andra kulturella kontexter. Kan vi exempelvis tala om österländsk esoterism (österländsk har tvivelsutan, liksom västerländsk, avsevärda problem förknippat med sig som kategori, men låt oss lämna den diskussionen därhän för ögonblicket), eller rentav transkulturell esoterism som ett rent typologiskt begrepp – och då med hjälp av definitioner skapade utifrån europeiskt material? Det är ingen tvekan om att ordet “esoterisk” – utan referens till Faivre och hans efterföljare – använts ganska frekvent av forskare som etikett på exempelvis olika former av tantrisk buddhism i länder som Japan, Tibet, Kambodja och Thailand, eller på indiska tantra-praktiker. Oftast tycks termen då inte preciseras särskilt noga, och avser ungefär läror som är hemliga för alla utom invigda eller dylikt. Snarlika benämningar förekommer också bland utövare, på de inhemska språken, där dessa dock kan fungera primärt som statushöjare i relation till andra förment mindre avancerade former av religiositet (Foxeus 2011:3–4, 7).¹⁴

I en artikel från 1997 efterlyser Hugh Urban, som vid den tidpunkten främst var indolog, jämförande studier av esoterism (Urban 1997:1).¹⁵ Samtidigt kritiserar han de ansatser i sådan riktning som finns hos exempelvis Eliade för att vara “disappointingly general, universalistic, and largely divorced from social and historical context” (Urban 1997:2). Själv vill han lyfta fram just de bredare sociala processer och maktrelationer fenomenet är sammanvävt med. I artikeln jämför Urban sydindisk 1700-talstantra och franskt frimureri. Han säger sig dock inte vilja jämföra doktriner och innehåll, utan syftet är att blottlägga delade strategier (sociala praktiker centrerade kring hemlighållande) för att gynna vissa politiska och sociala intressen. Uttryckligen menar han inte att det föreligger några nära historiska kopplingar mellan de två exemp-

¹⁴ I en del av fallen är skälet till att exempelvis Faivre inte aktualiseras förstås att texterna publicerats innan han 1992 formulerade sin definition.

¹⁵ Här efterlyser Urban ett “broader cross-cultural and comparative-framework” (s. 2) för att kunna studera esoterism globalt.

len, eller att det är universella kategorier han vaskar fram, utan förhoppningen är att nyttja jämförelse som ett heuristiskt verktyg för att bättre förstå båda fenomenen (Urban 1997:3–4).

Urban går inte i dialog med Faivres definition (främst, vad det verkar, eftersom han anser att Faivre är för fixerad vid doktrinärt innehåll och inte tar hänsyn till faktiska sociala praktiker), trots att han hänvisar till dennes forskning vid flera tillfällen. Det gör däremot den brittiska religionsvetaren Elizabeth de Michelis, som i sin bok *A History of Modern Yoga: Patañjali and Western Esotericism* (2004) använder Faivres esoterismdefinition för att peka på paralleller såväl som direkta utbyten mellan indisk och europeisk kultursfär (Michelis 2004:27–31, *et passim*). Hon är i detta noga med att även lyfta fram skillnader, exempelvis att de “esoteriska” elementen, som korrespondenslära, i en hinduisk kontext var en del av huvudfärans världsbild snarare än uppfattades som mer konträra uppfattningar (Michelis 2004:28). Den som kanske mest uttalat argumenterat för att vi kan överföra västerländska definitioner, mer specifikt Faivres, är den kanadensiske indologen Gordan Djurdjevic. I sin doktorsavhandling från 2005 beskriver Djurdjevic sitt syfte som en “effort to understand a particular yogic / tantric manifestation, the Nāth Siddhas, in the mirror of the theoretical apparatus developed in the study of (Western) esotericism” (Djurdjevic 2005:14). Vad vinner vi då på detta? Djurdjevic menar att ett sådant grepp kan göra “conceptualizations about Indian yoga and tantra richer and clearer, the nature of knowledge being such that it thrives on comparisons” (Djurdjevic 2005:15).

I Sverige har religionshistorikern Niklas Foxeus på ett sofistikerat sätt resonerat kring hur definitioner av västerländsk esoterism kan fungera klagörande vid studiet av östasiatiska fenomen, mer specifikt vissa typer av buddhistiska kulturer i Burma som han arbetat med. Foxeus argumenterar för en syn på esoteriska strömningar som förenade av familjelikheter i Wittgensteins mening, en “polytetisk” klass av fenomen där inget enskilt drag delas av samtliga medlemmar. Efter att ha beaktat Faivre och Hanegraaff fäster sig Foxeus huvudsakligen vid von Stuckrads betoning av en retorik kring hemlighållande, eftersom denna bäst

fångar de sociala praktiker han själv studerar. Foxeus påpekar att denna dialektik kring dolt och avslöjat präglar inte bara gruppens attityd utåt, utan även de interna hierarkiska relationerna (Foxeus 2011:3–6). Han diskuterar vidare ett mer påtagligt, faktiskt hemlighållande i relation till initiationsritualer och förhållandet mästare-lärjunge, vilket han påpekar blott utgör ett sekundärt kriterium i Faivres definition. Slutligen lyfter han frågan om detaljerade faktiska praktiker, och menar att karakteristiska sådana innefattar exempelvis diagram med siffror och bokstäver, speciella mediciner, alkemi, mantran, astrologi och visualiseringar. I den definition som Foxeus slutligen ställer upp (dock utan att helt specificera om den är tänkt att vara universell, anpassad för Östasien eller främst lämplig i Burma) lånar han således två delar från försök att definiera västerländsk esoterism (von Stuckrads hemlighetsretorik och Faivres initiationskedja), men lägger till två delar som betonar påtagliga *handlingar* ännu mer: konkret hemlighållande och en viss uppsättning detaljerade praktiker (eller kanske snarare tekniker) som tenderar att vara återkommande.¹⁶ Bortsett från att mantran och mediciner kanske är mindre vanliga i en västerländsk kontext skulle Foxeus definition i princip vara användbar även i Europa eller USA. Intrycket man får är emellertid att Foxeus främst försöker formulera en definition av österländsk (eller snarare syd- och östasiatisk) esoterism.

2010 kunde man mycket riktigt läsa en kurs vid Stockholms universitet kallad “Österländsk esoterism”, där Foxeus var drivande i kursutvecklingen.¹⁷ I kursbeskrivningen står att läsa att studenterna ska delges “exempel från hinduism, buddhism och islam med en geografisk spridning från Japan till Medelhavsområdet.” De österländska esoteriska traditionerna beskrivs som “vägar till kontroll, transformation och fulländning (insikt eller odödlighet)” via praktiker som “initiation, mentala och fysiska discipliner och kultformer där utövare och gudom tenderar att sammansmälta.” Vidare förklaras att här är “[b]anden mellan mästare och lärjunge och den personliga instruktionen och den muntliga

¹⁶ Foxeus 2011:3–10

¹⁷ Kursplan 2010.

undervisningen [...] vanligen avgörande för traditionsförmedlingen”, samt att praktikerna ofta har “en markerat gränsöverskridande karaktär så att gängse normer utmanas och vänds i sin motsats.” Slutenhet och elitism till trots finns nära band till folkreligiositet, men i historisk tid har de österländska esoterikerna också “genom framstående ritualister och lärda mästare ofta varit lierade med den politiska makten och dess företrädare.” Kort sagt presenteras här i princip (ännu) en koncis definition av österländsk esoterism (som dock aldrig publicerats).¹⁸ Något sådant kommer vi inte att ge oss på här, utan istället ska vi titta på paralleller mellan Faivres, von Stuckrads och Hanegraaffs definitioner (med fokus på de två sistnämndas teoretiserande av hemlighetsretorik och utträgningsmekanismer) och ett fenomen från Mellanöstern: yezi-dierna. Låt oss därför kort skissera denna grups historia och trossystem.

¹⁸ Lärarlaget på kursen bestod av Per-Arne Berglie, Erik af Edholm, Niklas Foxeus, Run Gröndahl, Christer Hedin, Stefan Larsson, Klas Nevrin och Simon Sorgenfrei. Av kriterierna som anges här är det egentligen enbart det första (jfr. Faivres “transmutation”) och fokuset på initiationskedjan som finner direkta motsvarigheter i de dominerande definitionerna av västerländsk esoterism. De som studerat sådant som magiska praktiker i den muslimska världen har på senare tid i flera fall gjort valet att främst tala om ockultism istället för esoterism, eftersom det förra har en i princip direkt motsvarande term i arabiskan – på så vis blir det ett närmast emiskt begrepp (att det ändå är en översättning gör dock att det inte i egentlig mening är en så kallad “first order term”). Två större internationella konferenser har ordnats kring temat (*The Occult Sciences in Islamicate Cultures, 13th-17th Centuries*, på Department of Near Eastern Studies vid Princeton University, februari 2014, samt *Islamic Occultism in Theory and Practice*, januari 2017, Ashmolean Museum, University of Oxford), och en publikation (ett specialnummer av *Arabica*, nr. 3–4, vol. 64, 2017) har följt. Ytterligare en publikation (i antologiform denna gång) är på väg. Någon speciell definition tycks inte ha dykt upp i sammanhanget, och det verkar inte vara någon av de väletablerade definitionerna av västerländsk esoterism som det hänvisas till särskilt explicit heller (Denna observation baseras på texterna i specialnumret av *Arabica*). Detta oaktat ser Matt Melvin-Koushki, arrangör av den första konferensen och ett av de centrala namnen i detta nya delfält, dessa konferenser som ett led i att etablera islamisk ockultism som “a major new interdisciplinary front in Western esotericism studies, material culture studies and history of science—and an especially efficient means of *de-orientalizing* and *de-othering* Islam” (Melvin-Koushki 2017:295). En viktig poäng för Melvin-Koushki är att islam är och alltid har varit en del av “väst”, snarare än något orientaliskt/österländskt, och att dess ockultism därför ska studeras som en del av västerländsk esoterism. Inte som något frikopplat från denna.

YEZIDIER, EN MYTOMSPUNNEN OCH HEMLIGHETSFULL GRUPP¹⁹

Inom historiekritisk forskning menar man i dag att yezidierna stammar ur sufi-*tariqan adawiyya*, som går tillbaka till kretsen kring den sunniska sufisheikhen Adi ibn Musafir (d. 1162) i Lalesh i Irak. Han föddes i byn Beyt Far i Libanon omkring 1075 och studerade i Bagdad – enligt vissa källor (Kreyenboek 1995:28–29) för Ahmad al-Ghazali (d. 1126), enligt andra (Asatrian & Arakelova 2014:37) för Hammad al-Dabbas (d. 1131).

Ahmad Ghazali, bror till den kände teologen Abu Hamid al-Ghazali (d. 1111), stod i en sufisk tradition som närmar sig det extatiska och beskriver en självutplånande gudskärlek som inte sällan tagit sig antinomiska uttryck.²⁰ al-Dabbas, å sin sida, anses som ett muslimskt helgon, en gudsvän (*wali*) som trots att han var analfabet hade djupa religiösa kunskaper (Sobieroj 2012, Braune 2012). Sådant var alltså det sammanhang i vilket Sheikh Adi inledningsvis ingick.

Sheikh Adi ska dock sedermera ha lämnat Bagdad, och sökt sig till det avlägsna Lalesh i Hakkari-regionen i Irak där han kom att förbli fram till sin död. Hagiografierna beskriver honom som en from religiös ledare med avsevärda andliga krafter och hans ryktbarhet som asket lockade till sig lärjungar. Dessa lade grunden för den tariqa han lånat sitt namn till, *adawiyya*. Utifrån de skrifter av Sheikh Adi som finns bevarade, som exempelvis *I'tiqad Ahl al-Sunna wa 'l-Jama'a* (ungefär "Sunniternas lära"), tycks han ha positionerat sig inom ramarna för sin tids officiella sunni-islam (Kreyenboek 1995:46). I de lyriska verk (*qasida*) han skrev återfinns dock antinomiska tendenser, uttryck för en religiositet som får anses bryta med *sharia*-orienterad islam, där Sheikh Adi upphöjer sig själv och skriver om hur den svarta stenen kaba i Mecka kommer till honom för pilgrimsfärd (snarare än tvärt om) samt att guds änglar gör *tawaf* – rör sig i cirkel likt pilgrimerna kring *kaba* – runt honom (Kreyenboek 1995:47, Asatrian & Arakelova 2014:37–

¹⁹ Denna framställning bygger delvis på kapitlet om yezidier i Larsson, Sorgenfrei & Stockman 2017.

²⁰ Bo Utas har introducerast Ahmad Ghazali på svenska i Utas 2011a och Utas 2011b.

38).²¹ Dessa dikter, liksom hagiografiska framställningar av Sheikh Adi som närmast gudomlig, har sannolikt fått betydelse för hur han kommit att uppfattas inom yezidisk tradition.

Området kring Lalesh där Sheikh Adi etablerade sig dominerades av kurder, bland vilka förislamiska traditioner levde kvar sida vid sida med islamiska. I medeltida arabiska krönikor berättas hur Sheikh Adi samlade många följare bland dessa olika grupper (Kreyenbroek 1995:28–29). Som för så många andra sufisheikher kom berättelser om Adis liv, hans andliga kraft och karisma (*baraka*) att skapa en mängd helgonlegender vilka attraherade fler anhängare. Lalesh utvecklades till en vallfärdsort och därigenom spreds också adawiyya på olika håll i Mellanöstern. Utanför Lalesh tycks orden ha etablerat sig som en sunnitisk tariqa bland andra, men i själva Lalesh, inte minst efter det att Adis son Shaikh Hasan ibn Adi (d. 1254) tog över ledarskapet, ska den kurdiska grenen av orden ha utvecklat unika praktiker och föreställningar. Det är i denna miljö, i generationerna efter Adis död, som den yezidism vi känner i dag utvecklas (Asatrian & Arakelova 2014:38, Kreyenbroek 1995:29–30). Inom denna kom sunniislamiska tolkningsramar allt mer att träda tillbaka eller sammanvävas med lokala religiösa traditioner och föreställningar.

Senare generationer av adawiyya utvecklade sina traditioner under det osmanska rikets styre, och tycks ha accepterats som en sunnimuslimsk tariqa av osmanerna under de första hundra åren. Det skulle kunna betyda att det var först under slutet av 1300-talet adawiyya i Lalesh hade utvecklat praktiker som enligt den osmanska religiösa eliten i för hög grad skilde sig från de ramar de satt upp för islam för att kunna accepteras. Men de kurdiska grupperna i området utgjorde också ett viktigt värn mot anfallande mongoler och andra fiender till riket, varför osmanernas i dem fann viktiga lierade gentemot en gemensam fiende. Kanske var detta en mer avgörande faktor för toleransen gentemot kurdernas religiösa uppfattningar. Men med tiden, när hotet från mongolerna

²¹ Här följer han mönster vi känner igen från flera andra samtida sufier, som delvis är genrerelaterade. Prosan var ämnad för mer sansad teologisk reflektion, medan poesin ofta fick låna sig till känslöbetonad och extatisk religiositet.

avtog, tycks Lalesh-adawiyya/yezidiyya allt mer ha börjat uppfattas som heretiker av osmanerna. I början av 1400-talet brändes Sheikh Adis grav och den första av en lång rad förföljelser tog sin början (Kreyenbroek 1995:33–36).

Bland yezidier finns helt andra uppfattningar om gruppens ursprung och historia, och i dessa narrativ uttrycks vanligen distans från islam. En ofta återgiven myt berättar att yezidierna härstammar från den första människan, Adam, vilket samtidigt innebär att deras religion ska förstås som den ursprungliga religion Gud skänkte människorna (Kreyenbroek 1995:37, Bertås & Ekman 2015:91–93). Många yezidier menar att denna ur-religion sedan kunde leva vidare hos sumerer (ca 6000–2000 fvt) och babylonier (ca 2000–500 fvt).²² Vissa anser att religionen där-efter kom att revitaliseras av den sunnitiske kalifen Yazid ibn Mu’awiya (645–683) – vars soldater, enligt muslimsk majoritetsuppfattning, dödade profetens barnbarn och den shiitiska imamen Husain ibn Ali (626–680). Kalifen ska enligt dessa traditioner ha lämnat islam och istället antagit Adams ursprungliga religion, vilken sedan levte vidare genom yezidierna, som också hämtar sitt namn från honom (Kreyenbroek 1995:37, Asatrian & Arakelova 2014:46).

Om man är oense om de ovan angivna traditionerna finns större konsensus kring Sheikh Adis betydelse. Bland yezidier är det vanligt att Adi ses som en lärd person, som även hade studerat sin tids islamiska vetenskaper vilket får förklara hur han kunde skriva böcker om islamisk teologi trots att han enligt yezidisk majoritetsuppfattning inte var muslim. Adi blir här känd som den viktigaste reformatorn av yezidisk tradition, vilket gör att det finns viss samsyn mellan forskning och yezidisk självuppfattning gällande Sheikh Adis betydelse för den yezidism vi känner i dag (Larsson, Sorgenfrei & Stockman 2017:140–142).

Studier av Sheikh Adis teologiska texter visar alltså att dessa stod i sin tids sunnimuslimska mittfåra. Den roll han fått inom yezidismen verkar ha vuxit fram dels ur sådant som förekommer främst i hans lyriska skrifter, och dels ur föreställningar som knutits till honom efter

²² Intervjuer 2017-03-15, 2017-04-03.

hans död. Av intresse är inte minst Sheikh Adis syn på Iblis (en muslimsk djävulsgestalt), vilken kan ha fått betydelse även för senare yezidisk teologi. Adi stod i en sufisk tradition – stark på hans tid – som i Iblis såg ett monoteistiskt läromönster och gjorde Iblis till föremål för beundran. Detta låter måhända märkligt, eller rentav “satanistiskt”, men handlar i själva verket om den rena monoteism de menar att han visat prov på då han trots Guds befallning vägrat buga sig för Adam. Inom denna tradition förstår man Iblis vägran som ett uttryck för en ren kärlek till Gud, som ett uttryck för absolut monoteism (se Sorgenfrei 2015).

En tradition gör gällande att Iblis ursprungligen var en av de änglar som vaktade Guds tron, och att han då bar namnet Azazil. I en rad sufiska dikter och prosaverk har Azazil/Iblis hyllats som den främste av gudsälskarna, och lyfts fram som en förebild och läromästare. Den persiske poeten Farid al-Din Attar (d. 1220), till exempel, skriver i verket *Musibat-nama* (Bedrövelsens bok) att även om Iblis har förbannats av Gud så kommer han aldrig att underkasta sig någon annan. Endast den äkta älskaren, utan tanke på egen vinning och belöning, blir kvar vid den Älskades sida efter en sådan behandling (Schimmel 1975:246, Awn 1983:125–126). Även Hakim Sana’i (d. ca 1141) har diktat om Iblis inom ramarna för en sådan tolkning där Iblis framställs som den store Gudsälskaren och en förebild i kampen mot egot (*jihad al-nafs*) (Nurbakhsh 1986:18–19). Denna tematik letar sig längre tillbaka i muslimsk-sufisk litteraturhistoria, och har en av sina tidigaste, och mest kända, företrädare i den kontroversielle sufimästaren Mansur al-Hallaj (avrättad år 922 för sina radikala yttranden).²³

Sheikh Adi stod i en sufisk tradition inspirerad av dessa tankegångar, vilket har framlagts som en förklaring till ängeln *Melek Taus* framträdande plats i yezidisk religion. Läran uppfattas vanligen som monoteistisk. Man tror på en Gud som skapat världen men som sedan överlätit den till sju ärkeänglar, vilka leds av påfågelsängeln Melek Taus. Berättelserna om Melek Taus uppvisar stora likheter med de om Iblis, och han förknippas i yezidisk tradition med den fallna ängeln,

²³ För en essä om “sufisk satanism” med fokus på Hallajs diktning, se Wilson, Peter Lamborn. *Iblis, the black light. Satanism in Islam.*

Azazil. Denna dyrkan av Melek Taus, som muslimer och kristna känner igen som sin djävulsgestalt, har föranlett att yezidier genom historien beskyllts för att vara djävulsdyrkare. Ett exempel finner vi hos den svenska missionären Maria Anholm (d. 1946), som ledde den svenska så kallade Jesidmissionen:

...om hedningarna i allmänhet måste vara olyckliga genom sina gudars vanmakt, hur förfärligt mörk och dystert måste inte *djävulsdyrkarnas* lott vara? Låt oss försöka tänka oss in i det!

Människor finns, skapade som vi efter Guds avbild, skapade till ett liv i ljus och frid, människor för vilka Kristus har lidit och dött och som har blivit utrustade med alla andliga förmögenheter för att kunna bli delaktiga av en himmelsk arvslott. Dessa människor har inte som för sina små gudar glömt den enda sanna Guden. Tvärtom. De erkänner Gud som alltings upphov. De ärar honom, ber och offrar till honom till försoning för sina synder. Men framför Gud och såsom den egentliga härskaren över denna jord, över människornas liv och öden sätter de – *djävulen* (Anholm 2001:10).

Som etno-religiös grupp är yezidierna endogama och utmärks, i alla fall historiskt, av en strikt social hierarki med olika uppgifter även vad gäller religiös praktik. Den världslige ledaren över alla yezidier kallas *mir* (prins), och leder det yezidiska religiösa rådet. På pappret ska alla yezidier lyda miren. Han anses vara Melek Taus representant på jorden och rollen ärvs inom en familj som tillhör det högsta kastet, *sheikh*, som har sitt säte i staden Eyn Sifni, i irakiska Sheikhan.²⁴ Yezidiernas andlige ledare kallas *baba sheikh*. Även han kommer från sheikh-kastet och residerar traditionellt i Eyn Sifni. Enligt sedvänjan ska han närvara vid alla viktiga ceremonier, speciellt i Lalesh. En gång om året har han också rest runt för att besöka de yezidiska byarna för att utföra ceremonier och lösa dispyter.²⁵ Idag försöker baba sheikh besöka yezidier i diaspora i möjligaste mån. Som en yttre struktur kan yezidier indelas i tre

²⁴ http://www.yeziditruth.org/yezidi_religious_tradition besökt 2017-04-03.

²⁵ http://www.yeziditruth.org/yezidi_religious_tradition besökt 2017-04-03.

kast: sheikher, pিরer och murider. Terminologin är inlånad från sufism.

Sheikh-kastet är det högsta av de tre kasten och grundades enligt yezidisk tro av Sheikh Adi och är ärftligt. Medlemmar av denna kast förställs ofta ha helandeförmågor, vilka också är fördelade inom olika familjer. En familjs andliga kraft tänks kunna överföras till andra genom saliven eller genom jorden vid något av familjens gravmonument.²⁶

Pirerna sägs härstamma från Pir Ali, en helig man som var samtida med Sheikh Adi och hade mirakulösa krafter. Enligt en annan tradition går de tillbaka till Shaikh Adis 40 eller 42 lärjungar. Pirerna beskrivs som andliga mentorer, som kan vägleda yezidier i såväl religiösa som mer vardagliga frågor. Både pিরer och sheikher assisterar vid ceremonier som bröllop, omskärrelser eller vid begravningar. Yezidiska familjer förväntas ha en pির och en sheikh vars vägledning de följer.²⁷

De flesta yezidier tillhör den lägre kasten som kallas *murider* (sökare eller elever).²⁸ Det finns vidare en rad olika religiösa funktionärer som också kan placeras in i den sociala strukturen. *Fakir* kallas de högsta prästerna, vilka alla kommer ur Sheikh-kasten. Fakir betyder "fattig" och sägs härstamma från Sheikh Adi som själv var fakir (asketisk sufi). Fakirerna leder religiösa riter och ceremonier, och fakirfamiljerna sägs vara välsignande med övernaturliga krafter och helandeförmågor som de ärvt av sina upplysta förfäder. Fakir-klassen är i dag en mer eller mindre sluten grupp, organiserad i en sorts ordensväsende (som uppvisar likheter med sufi-ordnar). Förr kunde vem som helst initieras men med tiden har även detta allt mer utvecklats till att bli en ärftlig tillhörighet (Kreyenbroek 2012, Allison 2004).

Qawl är sångare som ansvarar för att föra vidare religiösa hymner och berättelser vid yezidiska högtider. Detta till ackompanjemang av flöjter, tamburiner och andra instrument. Även denna roll ärvs från far till son och de kommer huvudsakligen från Beshiqe-Behzani-regionen norra Irak.²⁹ Traditionellt har de vandrat mellan byarna och sjungit hym-

²⁶ http://www.yeziditruth.org/yezidi_religious_tradition besökt 2017-04-03.

²⁷ http://www.yeziditruth.org/yezidi_religious_tradition besökt 2017-04-03.

²⁸ http://www.yeziditruth.org/yezidi_religious_tradition besökt 2017-04-03.

²⁹ http://www.yeziditruth.org/yezidi_religious_tradition besökt 2017-04-03.

ner.³⁰ Legender och berättelser hålls vid liv genom *qawl*-sångarna som också har bidragit till att hålla samman ofta motsägelsefulla trosyttringar till en koherent diskurs.

Kocheks är engagerade i helgedomen i Lalesh. De föreställs ha andliga gåvor och kunna diagnosticera olika sjukdomar, ha vetskap om vad som händer med själen efter döden och ha insikt i "det fördolda" genom drömmar och transtillstånd (Kreyenbroek 2012, Allison 2004). Det finns en kvinnlig motsvarighet, *faqras*, som också föreställs ha övernaturliga krafter. Koceks och faqras kan komma från alla tre kasterna.³¹

Endast de högkastiga har historiskt haft rätt att lära sig läsa och skriva, och det är också de som haft ansvar för religionen och förvaltat den religiösa kunskapen. Detta har medfört att endast den religiösa eliten haft större insyn i religion. Att yezidisk tradition huvudsakligen varit muntlig, och kunskapen och förmedlingen av denna kunskap skett inom en mindre krets som huvudsakligen tycks ha hemlighållit traditionerna från utomstående, gör att det fortfarande existerar stora kunskapsluckor inom forskningen om denna. En ytterligare omständighet som gör kunskapen om yezidisk tradition osäker är att yezidier, som en skyddsstrategi, genom historien praktiserat *taqiyya* – en praktik som återfinns bland främst shiia-muslimer och andra religiösa minoritetsgrupper i mellanöstern och innebär att man har en teologiskt grundad rätt att dölja sin rätta religionstillhörighet eller denomination i hotfulla eller potentiellt farliga situationer.³²

YEZIDISM SOM ESOTERISM

Yezidier och deras religion har följdriktigt ofta uppfattats just som ett uttryck för esoterism. Ett exempelvi finner vi i Magnus Bärtås och Fredrik Ekmans bok *Yezidier: en reseessä*:

³⁰ Se Asatrian & Arakelova 2014 för en översikt av yezidiska litterära och mytologiska traditioner.

³¹ http://www.yeziditruth.org/yezidi_religious_tradition besökt 2017-04-03.

³² "taqiyya", Encyclopaedia of Islam, 2012.

Det är nämligen som en esoterisk religion man måste betrakta yezidismen – det vill säga en religion som har en yttre, eller offentlig sida, och en inre där en viss kunskap enbart florerar bland de invigda. Varje förklaring eller avslöjande av det inre skulle då egentligen innebära ett slags övergrepp. De heliga böckerna var till exempel inte avsedda för de utomstående, de var hemliga (Bärtås & Ekman 2014:53).

Här används alltså begreppet esoterisk i den vardagliga betydelse vi skissat ovan, som en inre och hemlig lära. Även i internationell forskning är det vanligt att man framhåller uppdelningen mellan en esoterisk och en exoterisk dimension som fundamental för förståelsen av yezidisk religion och kultur (Kreyenbroek & Khalil 2005:21).

Vi kan också känna igen drag vilka svarar mot inslag i de esoterismdefinitioner vi presenterat ovan. I den yezidiska traditionen finns föreställningar såväl om dold kunskap, som om att deras religiösa traditioner ska hållas dolda för alla utom en initierad elit. Här finns idéer om yezidisk religion som den ursprungliga religion som gavs av Gud till de första människorna, och som sedan förmedlats via en grupp initierade människor, med olika religio-kulturell bakgrund (sumerisk, babylonisk). Detta pekar i riktning mot Faivres sekundära kriterium med sökande efter överensstämmelser religioner emellan, genom historien in i vår egen tid. I föreställningarna om de sju änglarna finner vi även förmedlare mellan den översinnliga och den sinnliga världen, roller som också innehas av de så kallade *khass* – individer (ur olika religiösa traditioner) vilka efter döden tillskrivits status som andliga storheter och till vilkas gravar man vallfärdar, ber och hoppas på förmedling. Vi kan också nämna föreställningar om yezidiska kocheks insikt i “det fördolda” genom drömmar och transtillstånd som för tankarna till Faivres betoning av föreställningsförmågan som central. Tradition som privilegierad kategori är uppenbart närvarande, i enlighet med de särdrag von Stuckrad listar, liksom den egna erfarenheten i någon mån (hos elitskikten). Listan på sådana överensstämmelser mellan yezidiska traditioner och såväl akademiska som folkliga förståelser av “esoterism” kan göras lång. De delade drag som i slutändan framstår som mest påtagliga är

dock hemlighållandets centrala roll samt att tankeströmningen genomgått en social utstöttningsprocess. Det är dessa två, och relationen dem emellan, vi ska skärskåda närmare.

SOCIALA UTSTÖTNINGSPROCESSER

Exakt hur den process såg ut, som föranledde att den sunni-sufiska adawiyya-tariqan i Lalesh utvecklades till vad vi idag känner som yezidism vet vi inte. Redan tidigt i de sufiska traditionernas historia utvecklades en terminologi och en kreativ hermeneutik genom vilken nya idéer och praktiker språkligt kunde förankras i Koranen och profettraditionerna och därigenom legitimeras som islamiska. Denna tolkningskreativitet gjorde det möjligt att integrera lokala ritualer och föreställningar i den sufiska diskursen, vilket gav sufier stora framgångar som missionärer. Nya grupper tycks haft lättare att ansluta sig till islam, då de kunnat behålla lokala helgedomar och riter om än milt "islamifierade" (Sorgenfrei 2015:177). Osmanerna använde sig strategiskt av sufiordnar och sufi-missionärer i försök att inkorporera marginella grupper under ett relativt inklusivt sunni-paraply. Exempelvis försökte de nyttja den sufiska bektashi-tariqan för att samla och kontrollera upproriska anatoliska grupper under samma tak. Denna process, som fortgick till mitten av 1600-talet, gjorde bektashi till en smältdegel för grupper som alla i högre eller lägre grad skilde sig från osmansk sunni-islam. Till viss del får projektet sägas ha misslyckats. Snarare än att föra dessa olika grupper närmare dominerande osmansk islamtolkning inkorporerades istället flera av de anatoliska traditioner de var satta att förändra (Zarcone 2014). Kanske kan framväxten av yezidiyya ur alawiyya i Lalesh ha skett på ett likartat sätt, genom att lokala, kurdiska föreställningar först sammanvävdes med Sheikh Adis läror, utan att dessa utvecklades mot läror och riter som osmanerna kunde acceptera inom ramarna för hanafitisk islam.

Osmanerna tycks initialt haft överseende med avvikande föreställningar hos yezidier, så länge de utgjorde värn mot utifrån kommande gemensamma fiender. Men från 1414 och framåt sker en lång rad pogromer mot yezidierna som sedan dess uppfattades som religiösa avvikare (Krey-

enbroek 1995:33–36). Redan under osmanska rikets första tid hade den sunnitiska teologen Ibn Taymiyya (1263–1328) vänt sig mot vad han uppfattade som olämpliga föreställningar och praktiker hos adawiyya/yezidier, i en *fatwa* (ett icke juridiskt bindande utlåtande baserat på islamisk lag) där han invände mot föreställningar om sheikh Adi och khass i den yezidiska religionen. Taymiyya menade att detta skulle uppfattas som *shirk*, polyteism, och ett brott mot islams doktrin om tawhid, den absoluta monoteismen. Taymiyyas anklagelser återkommer sedan i de pogromer yezidier utsattes för under osmanska rikets tid (Kreyenbroek 1995:33–36, 50), men dessa har sannolikt även haft andra än teologiska förtecken och baserats på misstankar om bristande lojalitet et cetera. Periodvis försökte osmanerna också inordna yezidier i den hanafitiska sunniislam vilkjen dominerade riket, såväl genom aktiv missionsverkamhet som genom tvångsmedel. Förföljelser och förtryck, liksom missionverkamhet, verkar ha fått vissa yezidier att i viss utsträckning överge de egna traditionerna för att bli muslimer eller kristna (Ágoston & Masters 2008:602).

Diskriminering och massakrer har sannolikt bidragit till att ytterligare “esoterisera” yezidierna, där praktiker som exempelvis hemlighållande av rörelsens religiösa läror varit en strategi som skyddat från ytterligare förföljelser.

Wouter Hanegraaff förstår, som sagt, vad han kallar västerländsk esoterism som resultatet av en specifikt västerländsk, eller kanske europeisk, utveckling. Enligt Hanegraaff är esoterism produkten av en protestantisk tankeutveckling under senare halvan av 1600-talet och konstituerades huvudsakligen av tyska teologer som hade ett behov av att “demarcate certain historical currents from biblical Christianity on the one hand, and from rational philosophy on the other” (Hanegraaff 2010:200).³³ Vad som kommit att kallas västerländsk esoterism kan därför förstås som direkt orsakad av en puristisk,³⁴ protestantisk teologi

³³ Se även hans *Western Esotericism and the Academy* (2012) för en mer detaljerad historiografi.

³⁴ Hanegraaff använder termen “anti apologetic” eftersom de attackerade den romersk-katolska “apologetiska” traditionen”, baserat på konceptet *translation sapientiae*, som tillät “konkordanser” mellan hedniskt och kristen tradition (Hanegraaff 2010:209). För en kritik av denna förståelse, se Stausberg 2013.

vilken i Hanegraaffs framställning får representeras främst av Jacob Thomasius (1622–1684). I *Schediasma Historicum* (1665) argumenterar Thomasius för att kristendomen blivit smittad av hedniska filosofiska tankegångar oförenliga med den bibliska läran. Det var därför nödvändigt att rensa bort sådana okristliga influenser, för att bevara den rena kristendomen. Hanegraaff menar att Thomasius “exposed the Hellenization of Christianity as a perversion, and argued for a strict separation of Christian theology and the philosophies of pagan nations” (Hanegraaff 2010:209). Detta ledde, skriver han vidare, till en uppdelning mellan tre strikt separerade domäner:

(1) Christian faith based exclusively on the pure biblical message, (2) rational philosophy based upon the legitimate but limited capacities of the human intellect, and (3) *everything else*—which in practice meant not only any kind of pagan religion but, more seriously, also any kind of infiltration of such pagan religion within the domain of the religion of the book (Hanegraaff 2010:209).

Esoterism blir därför, i Hanegraaffs förståelse, allt som inte står i samklang med rationell upplysningsfilosofi och vetenskapssyn, eller med hegemonisk kristen teologi. Som vi såg ovan karaktäriserar han esoterism som en “slaskkategori”, full av “precisely everything that has been consigned to the dustbin of history by Enlightenment ideologues and their intellectual heirs up to the present, because it *is considered incompatible with normative concepts of religion, rationality and science.*” (Hanegraaff 2013:13).

Jämför vi detta med yezidiernas situation under osmanska riket kan vi se flera likheter mellan dessa bortstöttningsmekanismer, men också skillnader. En skillnad är förstås att det är olika saker som stöts ut av de hegemoniska diskurserna i respektive geografiskt-religiöst område – Hanegraaffs historieskrivning är strikt europeisk och hans esoterismbegrepp beroende av såväl renässans, reformation som upplysning. Parallelliteten i de övergripande mekanismerna är dock ändå slående.

Ibn Taymiyya uttrycker i sin fatwa en teologisk renhetsnit liknande den Hangraaff beskriver på protestantiskt område, där det i detta fall istället är islam som ska renas – här från senare tillägg och innovationer och där yezidierna beskylls för att ha oislamiska trosföreställningar.³⁵ Islam i osmanska riket var dock generellt mer tillåtande än den islam Ibn Taymiyya propagerade och för att hålla samman det stora, pluralistiska riket tvingades sultanerna vanligen till en pragmatiskt tillåtande hållning (Doumanis 2006:956). Detta medförde att det fanns marginalgrupper i det osmanska riket, som exempelvis aleviter och bektashi, vilka rörde sig fram och tillbaka över de rörliga gränser för islam osmanerna försökte upprätthålla (se Larsson, Sorgenfrei & Stockman 2017:27–32). Yezidierna tycks från 1400-talets början fram till osmanska rikets sammanbrott femhundra år senare huvudsakligen ha uppfattats befinna sig på fel sida av denna gräns, vilket fick sociala konsekvenser såväl för den osmanska majoritetens repressioner gentemot yezidierna, som för yezidiers interna religionspraktik, liksom för deras relationer till utomstående.

Vidare komparativa studier av hur sådana uteslutnings- eller bortstöttningsmekanismer fungerat och resulterat i “esoterisering” av grupper i Europa så väl som i Mellanöstern eller på andra håll skulle alltså kunna vara fruktsamma.

HEMLIGHÅLLANDE SOM SOCIAL PRAKTIK

Som vi sett ovan räknar de flesta med hemlighållande som en central praktik i sina esoterism-definitioner. I sociologen Georg Simmels efterföljd har detta huvudsakligen studerats som en social praktik, och som sådan som ett dubbelt fenomen. Hemlighetsstrategier är ofta socialt och psykologiskt produktiva genom att de tenderar att stärka identifikation och gruppsolidaritet inom de grupper som upplever sig dela den hemliga kunskapen (Urban 1998:210). Detta sker även om grupperna inte äger faktisk kunskap om den, som i yezidiska muriders fall. Här tycks det

³⁵ För liknande, och vidare komparativa resonemang se Sorgenfrei (kommande).

istället vara den yezidiska identiteten i sig som får sägas härbärgera en hemlig, unik kunskap vilket förvaltas av de religiösa experterna. Men sociala strukturer byggda på hemlighetsstrategier kan också vara sköra och hotas av såväl intern som extern korruption. I yezidiernas fall kan vi exempelvis se hur traditionerna riskerar att gå förlorade i diaspora, när lokala kommuniteter ibland blir utan religiösa experter som kan föra traditionerna vidare eller finna kreativa vägar att utveckla traditionerna i den nya miljön (Larsson, Sorgenfrei & Stockmann 2017:160–162).

Gruppens hemlighetsmakeri och den starka sociala sammanhållning (endogami) som delvis knyts till dessa strategier i olika historiska situationer kan också generera extern aggression och gör dem lätt identifierbara som utgrupp och syndabockar, vilket de många pogromerna från 1414 till 2014 vittnar om.

Det är i relation till sådan förföljelse det yezidiska bruket av taqiyya ska förstås. Att vilja dölja sina kosmologiska övertygelser av rädsla för förföljelser har ibland varit ett skäl även till västerländska esoterikers hemlighetsmakeri. Mer framträdande har väl där dock varit den funktion där hemlighet ökar gruppens interna sammanhållning och självkänsla, vilket alltså är en faktor av viss betydelse även bland yezidierna.

AVSLUTANDE REFLEKTIONER

Som synes i analysen ovan finns flera drag inom yezidismen som påminner om de vi finner i olika försök att definiera västerländsk esoterism. Vi tänker oss att en fördjupad förståelse för islamikata fenomen som yezidismen kan uppnås i synnerhet genom att beakta 1) Hanegraffs teoretiserande kring kulturella undanträngningsmekanismer och 2) västerländska esoteriska strömningars hemlighetsretorik, som sådan analyserats av von Stuckrad. Då behöver särskilt relationen och växelverkan mellan dessa två inslag utforskas närmare. En intressant fråga som väcks är också huruvida vissa former av kristendom (nordeuropeisk protestantism) och vissa former av islam (osmansk sunni) har delade tendenser gällande vad som stöts ut, vilket då potentiellt leder till likartade sätt att hantera detta från de utstötts sida.

I denna artikel har vi velat peka på beröringspunkter mellan studiet av västerländsk esoterism och studier av religion och kultur i Mellan-östern, och främst på hur teoretiska landvinningar inom det förra kan appliceras på och berika det senare. Utan att gå in i debatten om huruvida “esoterism” utgör ett transkulturellt fenomen, har vi explorativt försökt föreslå komparativa ansatser som vi tänker oss kan utvecklas i vidare forskningsprojekt.

REFERENSER

- Ágoston, Gábor & Masters, Bruce (2008). “Yazidis” s. 602 i *Encyclopedia of the Ottoman Empire*. New York: Facts on File.
- Ahmed, Rollo ([1936]/1994). *The Black Art*, London: Senate.
- Allison, Christine (2004). “YAZIDIS i. GENERAL”, *Encyclopædia Iranica*, online edition.
- Anholm, Maria (2001). *Jesidkurderna: (djävulsdyrkare)*. Spånga: Apec.
- Asatrian, Garnik S. & Arakelova, Victoria (2014). *The Religion of the Peacock Angel: The Yezidis and their spirit world*. Durham: Acumen Publishing Ltd.
- Asprem, Egil (2014). “Beyond the West: Towards a New Comparativism in the Study of Esotericism”, sid. 3–33 i *Correspondences*, 2:1.
- Awn, Peter J. (1983). *Satan's tragedy and redemption: Iblīs in Sufi psychology*. Leiden: Brill.
- Baier, Karl (2016). “Theosophical Orientalism and the Structures of Intercultural Transfer: Annotations on the Appropriation of the Cakras in Early Theosophy”, sid. 309–354 i Chajes, Julie & Huss, Boas. *Theosophical Appropriations: Esotericism, Kabbalah, and the Transformation of Traditions*. Beer-Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press.
- Bärtås, Magnus & Ekman, Fredrik (2015). *Yezidier: En reseessä*. Molin & Sorgenfrei, Stockholm.
- Bergunder, Michael (2010). “What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies.” *Method and Theory in the Study of Religion*. No. 22, pp. 9–36.

- Braune, W. (2012). “‘Abd al-Ḳādir al-Djīlānī’”, in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs.
- De Michelis, Elizabeth (2004). *A history of modern yoga: Patañjali and Western esotericism*. London: Continuum.
- Deutsch, Nathaniel (2009). *Inventing America’s “worst” family: eugenics, Islam, and the fall and rise of the tribe of Ishmael*. Berkeley: University of California Press.
- Djordjevic, Gordan (2005). *Masters of Magical Powers: The Nath Yogis in the Light of Esoteric Notions* (diss.). Vancouver: The University of British Columbia.
- Doumanis, Nicholas (2006). “Durable empire: State Virtuosity and Social accommodation in the Ottoman Mediterranean”, sid. 953–966 i *Historical Journal*, no. 3.
- Faivre, Antoine (1994). *Access to Western Esotericism*. Albany: SUNY Press.
- Faivre, Antoine ([1992]/1995). *Esoterismen*. Furulund: Alhambra.
- Faxneld, Per (2014). *Satanic feminism: Lucifer as the liberator of woman in nineteenth-century culture*. Diss. Stockholm: Molin & Sorgenfrei.
- Faxneld, Per (2017). “Moskébränder och förtryck av ädla påfågelsdyrkare: Islamreception bland några typer av svenska esoteriker”, sid. 88–119 i *DIN: tidsskrift för religion og kultur*, Nr. 2.
- Foxeus, Niklas (2011). *The Buddhist world emperor’s mission. Millenarian Buddhism in postcolonial Burma* (diss.), Stockholm: Religionshistoriska avdelningen, Stockholms universitet.
- Granholt, Kennet (2011). “Locating the West: Problematizing the Western in Western Esotericism and Occultism”, sid. 17–36 i Bogdan, Henrik & Djordjevic, Gordan (red.), *Occultism in Global Perspective*, London: Equinox Publishing Ltd.
- Grinell, Klas (2016). *Islams filosofihistoria: från Fitaghuras och Aflattun till Nasr och Ramadan*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei.
- Håkansson, Håkan (2014). *Vid tidens ände: om stormaktstidens vidunderliga drömvärld och en profet vid dess yttersta rand*. Göteborg: Makadam.

- Hammer, Olav (2004). *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Leiden: Brill.
- Hanegraaff, Wouter J. (2004). “The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture”, sid. 489–519 i Antes, Peter, Geertz, Armin W., Warne, Randi R. (red.), *New Approaches to the Study of Religion: Volume 1: Regional, Critical, and Historical Approaches*. Berlin; Walter de Gruyter.
- Hanegraaff, Wouter J. (2010). “The Birth of Esotericism from the Spirit of Protestantism”, sid. 197–216 i *Aries* 10:2.
- Hanegraaff, Wouter J. (2012a). *Esotericism and the academy: rejected knowledge in Western culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanegraaff, Wouter J. (2012b). “Western esotericism: the next generation”, sid. 113–129 i Pakhomov, Sergei (red.), *History and Discourse: Historical and Philosophical Aspects of the Study of Western Esotericism and Mysticism*. Russian Academy for Humanities: St. Petersburg.
- Hanegraaff, Wouter J. (2013). *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury Academic.
- Hodgson, Marshall G. S. (1977). *The venture of Islam: conscience and history in a world civilization. Vol. 1, The classical age of Islam*. Paperback ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Josiffe, Christopher (2014). “British Voodoo: the Black art of Rollo Ahmed”, sid. 316–317 i *Fortean Times*, July, no. 316.
- Knight, Michael Muhammad (2007). *The Five Percenters. Islam, Hip-hop and the Gods of New York*. London: Oneworld.
- Kreyenbroek, Philip G & Jindy Rashow, Khalil (2005), “God and Sheikh Adi are Perfect: Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition”, sid. 276–280 i *Iranica*, 9, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.
- Kreyenbroek, Philip G. (1995). *Yezidism: its background, observances and textual tradition*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen.
- Kreyenbroek, Philip G. (2012), “Yazīdī”, in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs.

- Kursplan 2010, Österländsk eosterism. www.su.se/polopoly_fs/1.39625.1320403355!/RHII2OstVT10.pdf (besökt 2017-10-23)
- Larsson, Göran, Sorgenfrei, Simon & Stockman, Max (2017). *Religiösa minoriteter från Mellanöstern*. Stockholm: Myndigheten för stöd till trossamfund.
- Melvin-Koushki, Matt (2017). “Introduction: De-orienting the Study of Islamicate Occultism”, sid. 287–295 i *Arabica*, nr. 64.
- Nurbakhsh, Javad (1986). *The Great Satan. ‘Eblis’*. London: Kha-niqahi-Nimatullahi Publications
- Pasi, Marco (2010). “Oriental Kabbalah and the Parting of East and West in the Early Theosophical Society”, sid. 151–166 i Boaz Huss; Marco Pasi & Kocku von Stuckrad (red.), *Kabbalah and Modernity: Interpretations, Transformations, Adaptations*. Leiden: Brill.
- Schimmel, Annemarie (1975). *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Sedgwick, Mark J. (2004). *Against the modern world: Traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century*. New York: Oxford University Press.
- Sedgwick, Mark J. (2017). *Western Sufism: from the Abbasids to the new age*. New York, NY: Oxford University Press.
- Shah, Idries (1964). *The Sufis*. London: Octagon Press.
- Sobieroj, Florian (2012). “al-Suhrawardī”, i: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Online. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs.
- Sorgenfrei, Simon (2013). “Mystik, esoterism och andlighet”, sid. 9–37 i Sorgenfrei, Simon (red.). *Mystik och andlighet: kritiska perspektiv*. 1. uppl. Stockholm: Dialogos.
- Sorgenfrei, Simon (2015). “Ondskans ambivalens: mötet mellan Mu‘awiyah och Iblis i Jalal al-din Rumis *Masnavi-ye ma‘navi*”, sid. 95–121 i *DIN: tidsskrift för religion og kultur*, Nr. 1.
- Sorgenfrei, Simon (2017). “Kyrkan för alla – läran för de få. Exoteriskt och esoteriskt i Sufirörelsen i Sverige”, sid. 43–87 i *DIN: tidsskrift för religion og kultur*, Nr. 2.
- Sorgenfrei, Simon (Kommande). “Hidden or Forbidden, Rejected or

Elected. Sufism as Islamic Esotericism?”

- Stausberg, Michael (2013). “What is it all about? Some reflections on Wouter Hanegraaff’s Esotericism and the Academy”, sid. 219–230 i *Religion*, nr. 43.
- Stuckrad, Kocku von (2005). “Western Esotericism: Towards an Integrative Model of Interpretation”, sid. 78–97 i *Religion*, nr. 2.
- “Taḳīyya”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Glossary and Index of Terms*, Edited by: P.J. Bearman, Th. Banquis, C.E. Bowworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs Bowworth..
- Urban, Hugh (1998). “The Torment of Secrecy: Ethical and Epistemological Problems in the Study of Esoteric Traditions”, sid. 209–248 i *History of Religions* 37:3.
- Urban, Hugh B. (1997). “Elitism and Esotericism: Strategies of Secrecy and Power in South Indian Tantra and French Freemasonry”, *Numen*, 44:1.
- Urban, Hugh B. (2015). *New age, neopagan, and new religious movements: alternative spirituality in contemporary America*. Oakland: University of California Press.
- Utas, Bo (2011a). *Den persiska litteraturen: essäer*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei.
- Utas, Bo (2011b). *Den persiska litteraturen*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei.
- Wilson, Peter Lamborn. *Iblis, the black light. Satanism in Islam*. (<http://holywatcher.narod.ru/iblis.pdf>) (besökt 2017-10-23).
- Yezidi truth, http://www.yeziditruth.org/yezidi_religious_tradition besökt 2017-04-03.
- Zarcone, Thierry (2014) “Bektaşīyye”, in: *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson.

ABSTRACT

This article aims to transfer analytical models from the academic field of Western esotericism, to an empirical example of the Islamic cultural

sphere, more specifically Yezidi traditions and the Yezidi group during the Ottoman Empire and rule between 1200–1900. The chief ambition of the article is to analyze how theoretical achievements in the academic field of Western esotericism – primarily concerning strategies of social rejection and rhetorics of secrecy – can be transferred to and enrich, for example, research on religion in the Middle East.

KEYWORDS: Islam, esotericism, Yezidis, Sufism