

MNIEJSZOŚĆ ZARATUSZTRIAŃSKA
WE WSPÓŁCZESNYM TEHERANIE

Paulina Niechciał

MNIEJSZOŚĆ ZARATUSZTRIAŃSKA WE WSPÓŁCZESNYM TEHERANIE

O TOŻSAMOŚCI ZBIOROWEJ W KONTEKŚCIE DOMINACJI SZYICKIEJ

NOMOS

© 2013 Copyright by Paulina Niechciał & Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Wszelkie prawa zastrzeżone. Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana, ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie, ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

Recenzje: dr hab. Anna Krasnowolska, prof. UJ
prof. dr hab. Ewa Nowicka

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
oraz Katedrę Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja wydawnicza: Eliza Litak
Redakcja techniczna: Dariusz Piskulak
II korekta: Anna Grochowska-Piróg
Projekt okładki: Kompania Graficzna – Joanna i Wojciech Jedlińscy

Zdjęcie na okładce: obrzęd konsekracji kapłana zaratusztriańskiego, Teheran
© Paulina Niechciał

ISBN 978-83-7688-163-8

KRAKÓW 2013

Zakład Wydawniczy »NOMOS«
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u; tel./fax: (12) 626 19 21
e-mail: biuro@nomos.pl; www.nomos.pl

Rodzicom

Spis treści

Wykaz skrótów | 10

WPROWADZENIE | 11

I. ISLAMSKA REPUBLIKA IRANU JAKO PAŃSTWO WYZNANIOWE | 29

Procesy islamizacji i szyizacji Iranu | 31

Irańscy niemuzułmanie w perspektywie islamu | 36

Islamska Republika Iranu wobec społeczności niemuzułmańskich | 47

Uznane mniejszości religijne | 49

Nieuznane mniejszości religijne | 57

II. IRAŃSCY ZARATUSZTRIANIE – MNIEJSZOŚĆ W KONTEKŚCIE DOMINACJI SZYICKIEJ | 63

Mniejszość zaratusztriańska między akceptacją a odrzuceniem | 64

Zaratusztriańskie instytucje we współczesnym Iranie | 77

Andżomany | 79

Szkoły | 89

Instytucje kultury | 92

Media i publikacje | 94

III. TOŻSAMOŚĆ ZBIOROWA W UJĘCIU SHMUELA N. EISENSTADTA I BERNHARDA GIESENA – KONCEPTUALIZACJA BADAŃ | 99

Tożsamość zbiorowa jako kategoria socjologiczna | 100

Tożsamość zbiorowa w perspektywie Shmuela N. Eisenstadta i Bernharda
Giesena | 105

Zastosowanie założeń Shmuela N. Eisenstadta i Bernharda Giesena
w badaniach | 110

Cele i problemy badań nad tożsamością zbiorową zaratusztrian | 111

Badana społeczność teherańskich zaratusztrian | 117

Metodologia badań i pobyt w terenie badawczym | 123

IV. WOBEC *SACRUM* – KODY SAKRALNE W TOŻSAMOŚCI ZARATUSZTRIAŃSKIEJ | 131

Swoi – wyznawcy religii dobrych myśli, słów i czynów | 132

Religia Zaratusztry i jej odnowa | 132

Emblematy niewidzialnego podobieństwa | 143

Rytualne odtwarzanie relacji z *sacrum* | 153

Tradycje religijne dawnych Irańczyków | 175

Strażnicy doktryny i czystości wiary	178
Obcy – innowiercy	188
Między misją religijną a wycofaniem	189
Konwersja i „nowi zaratusztrianie”	196
V. O NATURALNYM PODOBIENSTWIE – KODY PIERWOTNE W TOŻSAMOŚCI ZARATUSZTRIAŃSKIEJ	
Swoi – zaratusztrianie od pokoleń	202
Wspólnota pochodzenia i pamięć o przodkach	203
Powrót do zaratusztriańskiego języka dari	207
Ojczyzna geograficzna	211
Zaratusztriańska codzienność	216
Obcy – niepołączeni więzami krwi	223
Zaratusztrianie poza Iranem	225
Małżeństwa mieszane	229
VI. O IRAŃSKIEJ CYWILIZACJI I NARODZIE – KODY CYWILNE W TOŻSAMOŚCI ZARATUSZTRIAŃSKIEJ	
Swoi – członkowie irańskiej wspólnoty kulturowej	236
Wspólna kultura i cywilizacja	237
Ojczyzna kulturowa	245
Czystość językowa	255
Zrewitalizowana tradycja irańska	258
Zaratusztriańscy strażnicy narodowego dziedzictwa	264
Obcy – sprawcy kulturowej inwazji	268
Obcość kulturowa	269
ZAKOŃCZENIE. TEHERAŃSCY ZARATUSZTRIANIE WOBEC SIEBIE I ŚWIATA	
My – zaratusztrianie	276
My – Irańczycy	282
Tożsamość zaratusztriańska a świat współczesny	288
WYKAZ MATERIAŁÓW EMPIRYCZNYCH	
SŁOWNIK TERMINÓW I NAZW OBCYCH	
BIBLIOGRAFIA	
INDEKS RZECZOWY	
INDEKS OSOBOWY	
INDEKS NAZW GEOGRAFICZNYCH	
SUMMARY: ZOROASTRIAN MINORITY IN MODERN TEHRAN: ABOUT COLLECTIVE IDENTITY IN THE CONTEXT OF SHI'A DOMINATION	

Ustanowienie kolektywnych tożsamości i granic należy do najważniejszych przejawów dążenia do zbudowania sensownego ładu i charyzmatycznej działalności człowieka.

Shmuel N. Eisenstadt (2009: 62)

Wykaz skrótów

Oznaczenia tekstów zaratusztriańskich:

- Bd – *Bundahiszn*
- J – *Jasna*
- Wd – *Widēwdād*
- ZWJ – *Zand-ī Wahman Jasn*

Inne:

- arab. – arabski
- aw. – awestyjski
- l.p. – liczba pojedyncza
- niem. – niemiecki
- pers. – perski (nowoperski)
- RDT – Rada Duchownych Teheranu (*Andžoman-e Mobedān-e Tehrān*)
- RZT – Rada Zaratusztrian Teheranu (*Andžoman-e Zartosztijān-e Tehrān*)
- śrpers. – średnioperski (pahlawi)

Daty w perskojęzycznych pozycjach bibliograficznych – jeżeli nie zaznaczono inaczej – podane są według oficjalnie stosowanego w Iranie kalendarza hidżry słonecznej (*gāhszomori-je hedżri-je szamsi*). Wyjątki:

- c – rok *szāhenszāhi* (ery cesarskiej – rachuba czasu wprowadzona na krótko przez Mohammada Rezę Pahlawiego w 1976 roku)
- j – rok *jazdegardi* (zaratusztriańska rachuba czasu)

WPROWADZENIE

W wielu krajach współczesnego Bliskiego Wschodu w oficjalnym dyskursie na temat zróżnicowania społecznego dominują kwestie religijne i powszechne są podziały członków społeczeństwa na „wiernych” i „niewiernych”. Wiele z tych krajów deklaruje powiązanie państwa z religią muzułmańską i niekoniecznie mowa tu tylko o państwach wyznaniowych, jak Islamska Republika Iranu, gdyż islam jest religią państwową także w krajach nieposiadających tego statusu, jak choćby Egipt. Dla wyznawców religii innych niż muzułmańska, a nawet niektórych odłamów samego islamu, oznacza to często status niepełnoprawnych obywateli i instytucjonalizację nierówności, wynikających z ich przynależności do innej niż dominująca tradycji religijnej.

Niemniej islam to nie „proste zjawisko religijne, ale społeczne i kulturowe konstrukcje w różnych krajach, które nie mogą być wrzucone do prostej kategorii ‘świata muzułmańskiego’” (Kamali 2007: 378). Nawet jeśli prawodawstwo państw tego regionu odwołuje się do szari’atu – prawa muzułmańskiego – to sytuacja panująca w każdym z nich nie jest tylko następstwem ich identyfikacji z islamem, ale wypadkową wielu innych procesów, w tym lokalnego przebiegu modernizacji. Choć kluczowe aspekty struktur instytucjonalnych (np. zawodowych i edukacyjnych) oraz politycznych są w rozmaitych zakątkach dzisiejszego świata zbieżne, to ekspansja nowoczesności z Zachodu wcale nie doprowadziła do wyłonienia się jednej cywilizacji. Iran, jak inne kraje Bliskiego Wschodu, obrał własną drogę ku nowoczesności, a także metody ideologicznej i instytucjonalnej reakcji wobec niej (por. Eisenstadt 2009: 54–55; Kamali 2007). Równie specyficzny jest irański pogląd na miejsce religii w państwie i sposób funkcjonowania w nim niemuzułmańskich mniejszości, nawiązujące nie tylko do rozwiązań przyjętych w islamie szyickim, ale też do irańskiej tradycji konstytucyjnej i prawnych wzorców wywodzących się ze świata zachodniego. W takim właśnie kontekście funkcjonują omawiani w tej książce zaratusztrianie – wyznawcy jednej z trzech uznanych w Iranie religii mniejszościowych.

Inspiracją do podjęcia problematyki prezentowanej w tej książce była fascynacja i niewiedza. Moje zainteresowanie Iranem jako terenem badawczym rozpoczęło się od oczarowania wielowiekową ciągłością kultury świata irańskiego¹.

¹ Z uwagi na tę ciągłość używam w książce określenia Iran, a nie Persja. Iran to termin o długiej historii, nawiązujący do staroperskiego **Arjānām* („aryjski”, „Ariów”) oraz średnioperskiego *Ērān* („irański”, „Irańczyków”) i *Ērānszahr* („Iran” jako kraj). Na tej podstawie powstały nowoperskie określenia, jakich używali i nadal używają Irańczycy do określenia swojego kraju, jak

Przez stulecia właśnie zaratusztrianizm² – starożytna religia irańska, zakorzeniona w dawnych wierzeniach Indoirańczyków – był „istotnym czynnikiem integrującym ludy irańskie i wyznaczającym ich tożsamość” (Krasnowolska 2004: XII). Jego przetrwanie po czasy współczesne, mimo zdominowania Iranu przez islam, jest żywym dowodem owej kulturowej ciągłości, sięgającej czasów istnienia starożytnej cywilizacji irańskiej na Bliskim Wschodzie wówczas, kiedy moi słowiańscy przodkowie jeszcze nawet nie pojawili się na ziemiach Europy Środkowo-Wschodniej. Niemniej badania nad współczesnym zaratusztrianizmem, przede wszystkim tym w Iranie, prowadzone są sporadycznie i nie istnieje właściwie literatura naukowa, która odpowiadałby na pytania, kim są zaratusztrianie dzisiaj oraz w jaki sposób mierzą się z rzeczywistością szyickiego państwa wyznaniowego.

Współczesny zaratusztrianizm funkcjonuje również w Indiach, do których emigranci zaratusztriańscy udawali się z ulegającego islamizacji Iranu, a także w rozmaitych krajach Europy, obu Ameryk i Azji, gdzie współczesna diaspora zaratusztriańska – pochodząca zarówno z Iranu, jak i z Indii – osiadała w dwóch głównych falach w XIX i XX wieku (por. Hinnells 2005). Trudna do oszacowania liczba zaratusztrian na całym świecie wynosi około 130 000–140 000. W skali globalnej zaratusztrianizm jest religią chylącą się ku upadkowi – osoby poniżej osiemnastego roku życia stanowią jedynie 18% populacji jego wyznawców, natomiast powyżej sześćdziesięciu lat ma prawie jedna trzecia wiernych³. Jako że rozproszeni na całym świecie zaratusztrianie nie wypracowali wspólnych rozwiązań dotyczących problemu konwersji na swoją religię, w niektórych szacunkach wskazuje się na ich znacznie większą liczebność, uwzględniając

Irānszahr, Irānzamin, molk-e Irān, keshwar-e Irān, sarzamin-e Irān. Do obiegu międzynarodowego nazwa ta weszła jednak dopiero w XX wieku, po wystosowanym przez szacha Iranu Rezę Pahlawiego w 1935 roku apelu do państw zachodnich o zaniechanie używania nazwy Persja w relacjach dyplomatycznych.

² W języku polskim religia ta jest znana pod pochodzącą z języków irańskich nazwą „zaratusztrianizm” lub – w nawiązaniu do terminu rozpowszechnionego w językach europejskich za sprawą starożytnych Greków – „zoroastryzm” (te terminy funkcjonują też w postaci zdeformowanej). We współczesnym Iranie określa się ją mianem „religii zaratusztriańskiej” (w języku perskim *din-e zartoshti, ājin-e zartoshti* lub *kisz-e zartoshti*) albo „mazdeizmu” (*mazdajasnā*), a jej wyznawców – „zaratusztrianami” (*zartoshtijān*) lub tymi, którzy należą do „dobrej religii” (*behdinān* – w nawiązaniu do używanej dawniej nazwy „dobra religia”, czyli *behdini*). W badaniach nad zaratusztrianizmem kilkakrotnie podejmowano próbę systematyzacji nazewnictwa, a o opracowanie rozbudowanej koncepcji pokusił się na przykład iranista Ilya Gershevitch – biorąc pod uwagę historyczne zmiany doktryny, zaproponował następujące rozróżnienie: „zaratusztrianizm” (*Zarathuštrianism*) jako religia Zaratusztry, „zaratusztrycyzm” (*Zarathuštricism*) jako późniejsza religia młodszaoawestyjska i „zoroastrianizm” (*Zoroastrianism*) jako religia z okresu panowania Sasanidów (224–651), czyli w ostatnim stadium rozwoju irańskiego państwa przed jego upadkiem spowodowanym najazdem arabskim (Gershevitch 1964: 12). W tej książce stosuję określenie „zaratusztrianizm”, jako najbardziej rozpowszechnione w polskiej literaturze naukowej i równocześnie nawiązujące do najstarszej, oryginalnej formy imienia Zaratusztry.

³ Dane demograficzne za: <http://heritageinstitute.com/zoroastrianism/demographics/index.htm> [pobrano 23.09.2013].

konwertytów oraz dzieci z małżeństw mieszanych, nieakceptowanych przez ortodoksyjne społeczności zaratusztrian (por. Writer 1994: 106–128; Saati 2002).

Obecnie największą grupę wyznawców zaratusztrianizmu, liczącą prawie 70 000 osób, stanowią Parsowie – społeczność w Indiach, według tradycji opierającej się na epickiej historii *Qesse-je Sandžān*, spisanej w 1600 roku, założona przez niewielką grupę zaratusztrian z irańskiego miasta Sandżan w południowo-zachodnim Chorasanie, która udała się do Cieśniny Ormuz nad Zatoką Perską, opuściła Iran i w 936 roku przyплыnęła do wybrzeży Gudżaratu (Boyce 1988: 203). W rzeczywistości emigracja ta miała kilka etapów i nie ma zgodności co do tego, kiedy zaratusztrianie zaczęli osiedlać się w Indiach na dużą skalę. Na podstawie śladów obecności zaratusztriańskich kupców na tych terenach w czasach przed ekspansją arabską można przypuszczać, że duża fala emigracji do Indii w pierwszych wiekach islamizacji Iranu niekoniecznie była spowodowana względami religijnymi, ale poszukiwaniem możliwości rozwoju gospodarczego⁴ (Wink 1990: 104–105).

We własnej ojczyźnie zaratusztrianie – wyznawcy religii dominującej przed ekspansją arabską – w wyniku islamizacji Bliskiego Wschodu stali się społecznością zmarginalizowaną i zdziesiątkowaną. Jak wszyscy, którzy nie przyjęli islamu, zostali obywatelami niższej kategorii, co wpłynęło również na ich pozycję w Islamskiej Republice Iranu – państwie utworzonym w wyniku rewolucji islamskiej, która obaliła monarchię i zmieniła los irańskiego społeczeństwa. We wrześniu 1978 roku manifestujący tłum, złożony z przedstawicieli różnych klas i opcji politycznych, zażądał odejścia panującego od 1941 roku szacha Mohammada Rezy Pahlawiego i powrotu z wygnania ajatollaha Ruhollāha Chomejniego – religijnego i politycznego lidera. Kiedy armia krwawo stłumiła te wystąpienia, wybuchły zamieszki, ale szach nie przyjął zdecydowanej linii postępowania. Sytuacja wymknęła się spod jego kontroli, w rezultacie czego w styczniu 1979 roku musiał opuścić Iran, do którego kilkanaście dni później przyleciał z Francji Chomejni. W ciągu dwóch miesięcy utworzona została Islamska Republika Iranu, a w następnych latach czystki oraz krwawe represje położyły kres krótkiemu okresowi intelektualnej wolności (Coville 2009: 37–39, por. np. Abrahamian 1983: 496–529; Keddie 2007: 211–234; Krasnowolska 2010: 875–894).

Od czasu zmian społeczno-politycznych, które nastąpiły w Iranie w początkach XX wieku, wyznawcy zaratusztrianizmu zachowują status uznanej mniejszości religijnej i teoretycznie są pełnoprawnymi obywatelami, ale w praktyce niekoniecznie chroni ich to przed dyskryminacją. Rewolucja islamska zaowocowała dominacją szyicką, determinującą główne aspekty życia zaratusztrian jako obywateli wyznaniowego państwa muzułmańskiego, opartego na propagowanej przez Chomejniego koncepcji *welājat-e faqih* – władzy uczonego prawnika szyickiego⁵.

⁴ Więcej na temat zaratusztriańskiej emigracji do Indii w: Hinnells i Williams 2008.

⁵ Pojęcie to sformułował w XIII wieku szyicki myśliciel Mohaqeq Helli (Coville 2009: 60).

Z początkiem rewolucji, zimą 1978 roku, pojawiły się ulotki oraz graffiti nawołujące do zabijania zaratusztrian i innych niemuzułmanów. W lutym 1979 roku, wkrótce po zaprzysiężeniu nowego premiera Mehdiego Bāzargāna, bojówki wkroczyły do głównej świątyni zaratusztriańskiej w Teheranie, zastępując portret Zaratusztry wizerunkiem ajatollaha Chomejniego (Fischer 2003: 227–229).

Chociaż konstytucja Islamskiej Republiki Iranu zagwarantowała uznanym mniejszościom religijnym wolność wyznania, to pozostają one na marginesie zdominowanego przez islam społeczeństwa irańskiego, w którym ideologia rządzących zaowocowała ostrym podziałem na obywateli wyznających religię państwową i pozostałych:

W przeciwieństwie do poprzedniego rządu, który podkreślał homogenizację, republika islamska zaakceptowała pluralizm, ale skłoniła się ku wykluczeniu i podporządkowaniu – wraz z ukróceniem swobód lub zagrożeniem im – na podstawie ideologii. Teokratyczny charakter państwa (połączony z osobliwą wersją lewicowej ideologii) stworzył nowy model relacji między państwem a mniejszościami religijnymi, konstytuujący podziały i segregację (Sanasarian 2000: 73).

Z uwagi na kontekst jedyne na świecie szyickiego państwa wyznaniowego, Iran – szczególnie dla socjologów religii – jest niezwykle interesującym terenem badawczym, a mimo to tamtejsza zbiorowość zaratusztrian nie doczekała się szerszej refleksji socjologicznej czy antropologicznej. Wpływa na to nie tylko rzadka wśród badaczy znajomość języka perskiego, ale także polityczny charakter tego państwa, w związku z którym temat mniejszości religijnych jest tam szczególnie złożony i kontrowersyjny, a przez to mało obecny w naukach społecznych. Ponadto Islamska Republika Iranu jest postrzegana jako kraj na wskroś muzułmański i analizy z dziedziny socjologii religii – o ile w ogóle powstają – odnoszą się przede wszystkim do islamu szyickiego. A przecież współczesny Iran, mający dziś około 79 milionów mieszkańców (*The World Factbook* 2013), to nie szyicki monolit – prawie co dziesiąty obywatel tego kraju jest wyznawcą islamu sunnickiego, poza tym około 1% społeczeństwa stanowią niemuzułmanie, tworzący mozaikę rozmaitych grup etniczno-religijnych. Dlatego też na kilku następnych stronach przybliżę religijny pluralizm współczesnego Iranu, budując tło dla dalszych rozważań zawartych w tej książce.

Większość mieszkańców Islamskiej Republiki Iranu to szyici – wyznawcy mniejszościowego odłamu islamu, który na terenach irańskich był obecny od IX wieku, ale o jego dominacji możemy mówić dopiero od czasu rządów dynastii Safawidów (1501–1722). Nurt ten wyłonił się w VII wieku w wyniku sporów o sukcesję po proroku Mahomecie, które zakończyły się starciem zbrojnym i podziałem ówczesnych muzułmanów na dwie frakcje, to znaczy sunnitów i szyitów – nazwa tej drugiej pochodzi od arabskiego określenia *szīʿat ʿAlī*, czyli „zwolennicy Alego” – zięcia Mahometa. W szyizmie jego potomkowie i następcy tworzą łańcuch imamów, chociaż poszczególne odłamy tego wyznania uznają

ich określoną liczbę. Najpopularniejszy – zarówno na świecie, jak i w Iranie – jest szyizm szkoły dżafaryckiej (zwany imamickim lub dwunastkowym), uznający dwunastu imamów – według tradycji ostatni z nich, Mohammad (którego narodzinom około 870 roku miały towarzyszyć cudowne zjawiska), nie umarł, ale pozostaje w ukryciu (*qajba*) i pewnego dnia powróci jako zbawiciel (Mahdi), żeby zaprowadzić porządek i sprawiedliwość na świecie. Pozostałe gałęzie szyizmu to ismailizm – uznający siedmiu imamów i posiadający najbardziej ezoteryczną koncepcję Mahdiego – oraz zajdyzm, uznający tylko pięciu imamów (por. Danecki 1998: 338–362), współcześnie jednak ich wyznawcy nie stanowią w Iranie liczących się społeczności.

Z czasem szyizm wykształcił odrębne prawo, obrzędowość oraz charakterystyczny kult męczeństwa. Najważniejsze po Mekce i Medynie szyickie miejsca kultowe, tak zwane *Atabāt* (*atabāt-e moqaddase* czyli „święte progi”) – sanktuaria w Nadżafie, Karbali, Kazemejnie i Samarrze – leżą w Iraku. Natomiast w samym Iranie jest wiele sanktuariów niższej rangi, jak mauzoleum ósmego imama, Rezy (ok. 765–818), znajdujące się w Meszhedzie, w północno-wschodniej części kraju, oraz grobowiec jego siostry Fāteme Ma’sume (790–816), położony w Komie niedaleko Teheranu, do których corocznie pielgrzymują miliony wiernych. Ważnym elementem szyizmu jest rozbudowana hierarchia duchownych. Od XIX wieku w teologii szyickiej dominuje frakcja osulitów, uważających, że prawo nie tylko ma opierać się na klasycznych tekstach (takich jak Koran czy hadisy – opowieści z życia Mahometa), ale że do tworzenia wykładni religii potrzebni są duchowni, mający kompetencje do kształtowania prawa poprzez analogie (*qijas*) wobec istniejących przepisów. Wierni powinni kierować się orzeczeniami wybranego, żyjącego modżtaheda – uczonego specjalisty w zakresie prawa i teologii – mogącego samodzielnie podejmować inicjatywy ustawodawcze. Filozofia ta doprowadziła w Iranie do powstania silnej klasy hierarchicznie zróżnicowanych duchownych, mających wpływ również na kwestie polityczne (por. Berkey 2003: 130–140; Danecki 1998: 268–303; Amir-Moezzi 2007; Krasnowolska 2010: 733–739).

Dziś wyznawcami szyizmu w Iranie są przede wszystkim dominujący w tym kraju liczebnie i kulturowo Persowie – potomkowie założycieli pierwszego irańskiego państwa w VI wieku p.n.e. Drugą pod względem wielkości grupę szyitów tworzy znaczna część największej nieirańskiej mniejszości etnicznej kraju – tureckich Azerów, zamieszkujących najliczniej północno-zachodni Iran i stanowiących szacunkowo ponad 20% społeczeństwa. Wyznawców islamu szyickiego można znaleźć również wśród innych grup etnicznych, przede wszystkim pośród Kurdów, będących ludem irańskim, mieszkającym głównie na terenach zachodniego Iranu, sąsiadujących z Kurdystanem irackim. Natomiast największą irańską zbiorowością nieszyicką są wyznawcy sunnizmu – dominującego na świecie nurtu islamu. W Iranie należą oni przede wszystkim do hanafickiej szkoły prawnej, biorącej nazwę od teologa Abu Hanify (699–767), a skodyfikowanej przez jego uczniów i naśladowców. Na świecie hanafizm jest

obecnie najpopularniejszą szkołą islamu, do której należy prawie jedna trzecia muzułmanów (por. Danecki 1998: 222–223). Irańscy sunnici rekrutują się głównie spośród zamieszkujących ten kraj nieperskich grup etnicznych – należących do irańskich ludów Beludżów i Kurdów, a także nieirańskich Arabów i Turkmenów. Dominacja sunnizmu zaznacza się więc na zachodzie kraju – w przylegającym do Iraku irańskim Kurdystanie, a także na leżących na południowym wschodzie terenach Beludżystanu, oraz na południu – nad Zatoką Perską i na północy – przy granicy z Turkmenistanem.



Fot. 1. Mapa Islamskiej Republiki Iranu

Pozostałe religie mają w Iranie znacznie mniej wyznawców. Najliczniejszą po szytach i sunnitach grupę stanowią Ahl-e haqq, czyli „ludzie prawdy”, znani też jako jarsanici lub Ali-elāhi – „uznający Alego za boga”. Jarsanizm to synkretyczna religia, wywodząca się z ezoterycznych nurtów islamu szyickiego, o rozbudowanej tradycji ustnej, ale nieposiadająca tekstów kanonicznych. Jej doktryna kształtowała się w pierwszej połowie XIV wieku pod wpływem Soltāna Sohāka, z pochodzenia Kurda, który zgromadził wokół siebie grupę naśladowców w typie bractwa sufickiego. Przez Ahl-e haqq jest on uważany za jedną z siedmiu boskich inkarnacji, a jego mauzoleum w Pardiwarze na terenie irańskiej prowincji Ilam stanowi jedno z najważniejszych miejsc jarsaniczego kultu.

Jarsanizm nie jest religią homogeniczną, a w początkach lat 90. XX wieku zaznaczył się w nim wyraźny podział na tradycjonalistów – zwykle

praktykujących tę religię od pokoleń, oraz reformatorów – tak zwanych *Maktabi*, najczęściej konwertytów, zwolenników zmarłego w 1974 roku charyzmatycznego lidera i teologa, Nur-Alego Elāhi. Religia ta nie posiada centralnej organizacji, w jej łonie istnieje wiele ugrupowań o zróżnicowanym nazewnictwie, a wyznawcy – z uwagi na problem z akceptacją ze strony szyickiej większości – żyją często w rozproszeniu, praktykując *taqijję*, czyli ukrywanie własnej religii, szczególnie popularne w islamie szyickim. Z tego powodu do publikacji opisu dogmatów i praktyk Ahl-e haqq doszło po raz pierwszy dopiero w latach 60. XX wieku. Trudna do oszacowania jest liczba jarsanitów – łącznie na terenie Iranu, Iraku i Turcji może być ich nawet 2 miliony, z czego społeczność w Iranie jest największa i przypuszczalnie liczy przynajmniej kilkaset tysięcy osób. Są to często Kurdowie posługujący się dialektami gurani z północno-zachodniej grupy języków irańskich. Tereny, które tradycyjnie zamieszkują, to obszary Iranu zachodniego – prowincja Lorestan oraz okolice Kermanszahu, a także północnego – irański Azerbejdżan, chociaż obecnie można ich znaleźć we wszystkich większych miastach kraju (por. Danecki 1998: 322–330; Halm 1984; Mir-Hosseini 1997; Moosa 1988; Sultan-Qurraie 2008: 441).

Drugą religią, której liczba wyznawców w Iranie jest trudna do oszacowania z powodu częstego ukrywania przynależności do niej, spowodowanego brakiem akceptacji ze strony muzułmanów, jest bahaizm – religia rdzennie irańska. Babilizm, na którego fundamencie powstał bahaizm i do którego idei zwrot postuluje, był najbardziej znaczącym ruchem społeczno-mistycznym w dziewiętnastowiecznym Iranie. U jego źródeł leżała szkoła szejchicka – mistyczny nurt, który od drugiej połowy XVIII wieku kształtował się w łonie islamu szyickiego i zyskał dużą popularność, postulując alegoryczną i ezoteryczną interpretację szyizmu oraz dążąc do ustanowienia idealnego szyickiego społeczeństwa. Idee szejchizmu zradykalizowały się w babilizmie, kiedy w 1843 roku sejjed Mohamad Ali z Szirazu (1819–1850) ogłosił się *Bābem*, czyli „bramą” do boskiej prawdy, atakując szyicki kler za korupcję, duchową ignorancję i nadużywanie idżtihadu – indywidualnego formułowania nowych przepisów prawa. Z czasem ogłosił się oczekiwanym przez szyitów ukrytym Imamem – zbawcą, który zaprowadzi sprawiedliwość na świecie – i tym samym najwyższą władzę na ziemi, stawiając się ponad szachem. W przeciwieństwie do podobnych sekt szyickich, jakie powstawały w tamtym czasie, babilizm w rozwiniętym stadium dążył do zerwania z islamem i ukształtowania odrębnego systemu religijnego.

Chociaż ruch babitów został stłumiony i utracił religijne oraz polityczne znaczenie, głoszone przez niego idee pomuzułmańskiego objawienia znalazły kontynuację w dwóch konkurencyjnych wobec siebie nurtach – azalityzmie, obecnie mało popularnym, oraz bahaizmie. Ten ostatni wyłonił się w 1860 roku, kiedy mirzā Hosejn-Ali Nuri (1817–1892) ogłosił się boskim posłańcem. Bahaici postrzegają historię religii światowych jako ciąg objawień, a w swoich naukach promują ich uniwersalizm, prezentując własną religię jako tolerancyjną wobec innych. Duży nacisk kładą na kwestie etyczne i społeczne, w tym dążenie

do światowego pokoju. Bahaizm znalazł wielu zwolenników wśród wyznawców różnych religii w Iranie – spośród niemuzułmanów przyciągał przede wszystkim zaratusztrian, a w drugiej kolejności wyznawców judaizmu. Konwersje – w stosunku do liczby mieszkańców kraju – były szczególnie liczne w XIX wieku, mimo że bahaizm przez muzułmanów był i jest tępiony jako herezja, a jego założyciel, znany jako Bahā'ollāh, został wygnany z ojczyzny i zmarł w Akce na terenie współczesnego Izraela, gdzie dziś mieści się jedno z najważniejszych miejsc bahaickiego kultu. Również na terenie tego państwa, w Hajfie, od 1963 roku funkcjonuje Powszechny Dom Sprawiedliwości – instytucja sprawująca religijne zwierzchnictwo nad bahaickimi Zgromadzeniami Duchowymi w poszczególnych krajach. Jej członkowie wyłaniani są w wyborach, gdyż cechą szczególną bahaizmu jest brak funkcjonariuszy religijnych. We współczesnym Iranie liczba bahaitów, mieszkających w różnych jego zakątkach, szacowana jest na 300 000 (por. Bayat-Philipp 1981: 42–46; Cole 1989, 2002; *Discrimination...* 2010; Hartz 2009; MacEoin 1989; Sanasarian 2000; Żuk-Łapińska 1993).

Pozostałe religie, których wyznawcy w Iranie tworzą stosunkowo zintegrowane społeczności, pojawiały się na tym terenie jeszcze przed islamizacją. Dla ich rozwoju pod dominacją islamu decydujące były trzy pierwsze wieki władzy Abbasydów (750–1258), kiedy to na przeważającej części podbitych przez Arabów ziem liczba niemuzułmanów drastycznie zmalała, a równocześnie rozwinięto i wdrożono rozwiązania prawne islamu, konstytuujące ich niższą pozycję społeczną, chociaż oczywiście sytuacja poszczególnych mniejszości religijnych była różna (Berkey 2003: 159). Zarówno przedstawianie ekspansji islamu jako prowadzonej za pomocą miecza, jak i pogląd, że na podbijanych przez muzułmanów terytoriach społeczeństwo błyskawicznie nawracało się na islam, chcąc uniknąć płacenia wysokich podatków, są trywializowaniem rzeczywistego biegu rzeczy. Islamizacja była procesem złożonym, długotrwałym i zależnym od lokalnego kontekstu społeczno-politycznego (Berkey 2003: 91), a w rezultacie wpłynęła zarówno na kulturę najeźdźców, jak i ich nowych poddanych, do których należeli wyznawcy rozmaitych religii. Religie starsze niż islam, które przetrwały w Iranie do czasów współczesnych, zostaną tu przedstawione od najmłodszej, to znaczy chrześcijaństwa, do najstarszej, czyli stanowiącego główny przedmiot mojego zainteresowania zaratusztrianizmu.

Spośród wyznawców religii przedmuzułmańskich najliczniejszą grupę stanowią w Iranie chrześcijanie, należący przede wszystkim do etnicznych Kościołów chrześcijaństwa wschodniego. Największą społecznością wśród nich są Ormianie, odznaczający się odrębną, niezasymilowaną kulturą i posługujący się na co dzień językiem wschodnioormiańskim – najczęściej językiem ojczystym irańskich Ormian nie jest perski, chociaż ci, którzy nie mieli okazji uczęszczać do ormiańskiej szkoły, niekoniecznie znają ormiańską pisownię⁶. Dzieje

⁶ Język wschodnioormiański z Iranu w wariantie literackim jest tożsamy z urzędowym językiem Republiki Armenii i różni się od niego jedynie ortografią – o ile w Armenii za czasów

kontaktów ormiańsko-perskich sięgają czasów przed utworzeniem pierwszego państwa Irańczyków. Ormianie od wieków zamieszkiwali tereny historycznej Armenii, z ośrodkiem w Tebrizie, które weszły później w skład irańskiego imperium. Ich liczba na ziemiach Iranu zwiększyła się znacząco za czasów Safawidów (1501–1722) – pierwsze masowe przesiedlenie osób narodowości ormiańskiej na terytorium safawidzkie nastąpiło w 1530 roku, a do kolejnego doszło w latach 1604–1605, w ramach militarnej i ekonomicznej strategii szacha Abbāsa I Wielkiego (1587–1629), którego wojsko zdewastowało ojczyste ziemie Ormian, by zapobiec przejęciu przez Turków kontroli nad doliną rzeki Araks. Dziesiątki tysięcy osób przesiedlono na wybrzeże Morza Kaspijskiego – do Gilanu i Mazandaranu, stosunkowo niewielką grupę do Szirazu, natomiast najlepszy los spotkał bogatych Ormian z położonej nad Araksem Dżolfy, którzy otrzymali od szacha ziemie po wysiedlonych chłopach w pobliżu Isfahanu.

Współcześnie irańscy Ormianie zamieszkują przede wszystkim tereny zurbanizowane. Można ich znaleźć we wszystkich większych miastach Islamskiej Republiki Iranu, ale największą wspólnotę stanowi teherańska, która rozrosła się w XX wieku w wyniku napływu uchodźców, chroniących się w Iranie najpierw z powodu ludobójstwa popełnionego na chrześcijanach przez Turcję w latach 1915–1917, a następnie po wkroczeniu Armii Czerwonej do Erywanu w 1920 roku. Istotnym czynnikiem była również ogólna tendencja do przenoszenia się mieszkańców irańskich wsi do miast, przede wszystkim do stolicy. Warto wspomnieć o znacznym wkładzie Ormian w kulturę współczesnego Iranu – założyli tu pierwsze nowoczesne szkoły i pierwszą drukarnię, byli pionierami w dziedzinie fotografii, teatru i przemysłu filmowego, reprezentowali Iran na różnego rodzaju międzynarodowych turniejach sportowych (na przykład w boksie, podnoszeniu ciężarów i siatkówce), dzięki nim Irańczycy poznali zachodnią muzykę i taniec, a nieco później także *fast-foody*. Obecnie przeważająca liczba irańskich Ormian, szacowana na ponad 200 000, należy do Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego, który ma w Iranie trzy diecezje – Azerbejdżanu, Isfahanu oraz Teheranu, dawniej podlegające patriarsze w Eczmiadzynie, a od lat 50. XX wieku – Katolikowski Wielkiemu Domu Cylicyjskiego w Libanie. Dostojnik kościelny, stojący na czele każdej z diecezji, sprawuje władzę wykonawczą i religijną w podlegającej mu wspólnotcie, a asystuje mu wybierana co cztery lata rada. Natomiast bardzo niewielu jest w Iranie członków Kościoła katolickiego obrządku ormiańskiego (por. Amurian i Kasheff 1986; Curtis i Hooglund 2008; Gorder 2010; Hovevyān 1380/2001; Khanbaghi 2006; Pisowicz 1999).

Druga pod względem liczebności społeczność chrześcijańska w Iranie to również grupa, w przypadku której religia ściśle wiąże się z nieperską etnicznością. Są to zamieszkujący od wieków irańskie tereny Asyryjczycy – lud pochodzenia semickiego, tradycyjnie posługujący się dialektami nowoaramejskimi.

radzieckich przeprowadzono reformę pisowni, to w Iranie nadal zachowuje się ortografię tradycyjną (Pisowicz 1999: 138).

Na terenie Iranu ich duchową stolicą jest Urmia, miasto leżące w północno-zachodnim Iranie blisko granicy z Turcją, w którego rejonie w latach 1915–1917 schroniły się tysiące uciekinierów z pogromu, jakiego Turcy dokonali na chrześcijanach. Na tych terenach w drugiej połowie XIX wieku nastąpiło – przede wszystkim pod wpływem przyjezdnych misjonarzy chrześcijańskich – przebudzenie asyryjskiej świadomości etniczno-religijnej, powstały pierwsze szkoły, zaczęto wydawać książki oraz czasopisma. Proces ten zaowocował zainteresowaniem nie tylko chrześcijaństwem, ale też starożytną historią imperium asyryjskiego. Amerykańscy misjonarze protestanccy dokonali też standaryzacji literackiej języka nowoaramejskiego przy użyciu pisma syriackiego.

We współczesnym Iranie Asyryjczycy to przede wszystkim członkowie dwóch wspólnot: Asyryjskiego Kościoła Wschodu, sięgającego korzeniami czasów pierwszych apostołów, oraz Kościoła chaldejskiego – jego katolickiego odłamu. Występuje tu problem nazewniczy, ponieważ odrębność Kościoła asyryjskiego bierze swój początek od soboru chalcedońskiego z 451 roku, a jego wyznawców określa się mianem Asyryjczyków lub nestorian, natomiast Kościół chaldejski odłączył się w 1672 roku i jego wyznawcy – z etnicznego punktu widzenia Asyryjczycy – dla odróżnienia określają się często mianem Chaldejczyków. Obecnie przełożony Kościoła nestoriańskiego rezyduje w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, natomiast chaldejskiego – mającego własnego patriarchę dopiero od lat 30. XIX wieku – w Libanie. Bezpośrednio przed rewolucją islamską spora część Asyryjczyków zamieszkiwała Ahwaz w południowo-zachodnim Iranie, natomiast obecnie ich największa społeczność znajduje się w Teheranie. Populacja asyryjska w całym Iranie, stanowiąca przede wszystkim ludność miejską, jest szacowana na ponad 30 000, natomiast według danych z 1994 roku dialektami nowoaramejskimi w Iranie posługiwało się zaledwie 15 000 osób (Curtis i Hooglund 2008; Gorder 2010; Lewis i in. 2013; Macuch 1987; Rosenthal 1986; Sanasarian 2000).

Oprócz Ormian i Asyryjczyków Iran zamieszkuje osoby – głównie pochodzenia perskiego – które przyjęły chrześcijaństwo w czasach współczesnych. Są to przede wszystkim protestanci, co wynika z faktu, że misjonarze tego Kościoła byli w Iranie w ostatnich wiekach najbardziej aktywni. Pierwsi z nich przybyli z Saksonii już w latach 40. XVIII wieku, by nawracać zaratusztrian, chociaż ich misja została szybko wycofana. Kolejne, w tym również katolickie, prowadzone z sukcesem wśród Irańczyków różnych wyznań, docierały do Iranu w XIX wieku. Misjonarze protestanccy – z Kościoła anglikańskiego, presbiteriańskiego, luterńskiego – przybywali z Wielkiej Brytanii i Ameryki Północnej, a katolicy – przede wszystkim z Francji. Misje prowadziły działalność edukacyjną i charytatywną, ale ich zasadniczym celem była chrystianizacja. Głównymi terenami ich działalności były okolice Urmii, gdzie spodziewano się reewangelizacji lokalnych chrześcijan – w końcu XIX wieku, w związku z najazdem Rosjan na tereny północno-zachodniego Iranu, pojawiali się tam nawet misjonarze z Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego.

Najliczniej nauczanie misjonarzy chrześcijańskich przyjęli Asyryjczycy, w drugiej kolejności Ormianie, a w trzeciej – muzułmanie. Powstały Kościoły narodowe, z których do czasów po rewolucji islamskiej przetrwały trzy: Ewangelicki Kościół Iranu, Episkopalny Kościół Iranu oraz Zbory Boże. Różne były losy zagranicznych misji chrześcijańskich w Iranie, które zostały ostatecznie wycofane w latach 80. XX wieku. Z czasem część konwertytów pod presją społeczną wróciła do poprzedniej religii, część jednak została przy chrześcijaństwie i wychowywała dzieci w nowej wierze. Dziś znaczna część członków kilku istniejących na terenie Iranu parafii protestanckich to imigranci spoza Iranu, natomiast statystyki szacują liczbę protestantów pochodzenia perskiego i azerskiego na 10 000 (por. Curtis i Hooglund 2008; Gorder 2010; Rzepka 2012: 39–48; Sanasarian 2000; Seto 2002).

Jeżeli mowa o wyznawcach religii przedmuzułmańskich, to Iran zamieszkują również Mandejczycy – członkowie grupy odrębnej etnicznie i religijnie, w dużym stopniu endogamicznej i nieakceptującej konwertytów, która w Iranie liczy nie więcej niż 10 000 osób. Do Iranu przybyli prawdopodobnie już w I lub II wieku po Chrystusie (choć między naukowcami nie ma co do tego zgody) i osiedlili się na terenach prowincji Chuzestan na południu kraju, po obu stronach dzisiejszej granicy z Irakiem. Mandeizm to monoteistyczna religia wywodząca się ze starożytnej gnozy, kształtująca się prawdopodobnie na terenach Palestyny w okresie działalności pierwszych apostołów. Z uwagi na szczególny w niej status postaci Jana Chrzciciela, w Europie Mandejczyków określano dawniej mianem „chrześcijan świętego Jana”, choć Europejczycy (którzy o istnieniu Mandejczyków dowiedzieli się pod koniec XIII wieku) przez długi czas byli przekonani, że chodzi o Jana Ewangelistę, a nie Jana Chrzciciela. Religia mandejska ma bogatą literaturę, w której skład wchodzi między innymi księgi liturgiczne, komentarze teologiczne, ilustrowane zwoje oraz teksty magiczne, chociaż trudno o dokładne dane na temat ich wieku czy miejsca pochodzenia. Najważniejszym z rytuałów mandejskich jest coniedzielnny chrzest w żywej wodzie oraz odprowadzany trzy dni po śmierci członka społeczności rytuał wzniesienia.

Tradycyjnie Mandejczycy zajmowali się jubilerstwem, dziś uprawiają różne zawody. Współcześnie członków tej grupy, często wysoko wykształconych, można spotkać w głównych miastach Iranu, jak Teheran czy Sziraz, chociaż nadal centrum ich religijnego życia na terenie tego kraju stanowi Ahwaz – stolica prowincji Chuzestan. W wielu tradycyjnie zamieszkiwanych przez Mandejczyków miejscowościach tego regionu ich społeczności nie przetrwały prześladowań ze strony muzułmanów. Jednym z najgłośniejszych była masakra wyznawców mandeizmu w Suzie pod koniec XIX wieku, po której ci, którzy przeżyli, na zawsze opuścili miasto, będące w poprzednich wiekach kwitnącym centrum religijno-kulturalnym. W czasach współczesnych z niektórych miejscowości, na przykład Chorramszahu i Abadanu, wygnała Mandejczyków wojna iracko-irańska (1980–1988), w wyniku której część z nich wyemigrowała na Zachód. Obecnie Mandejczycy w Iranie posługują się przede wszystkim językiem

perskim – według danych z 2001 roku semickim językiem mandejskim w tym kraju posługiwało się zaledwie 500 osób, jednak mandejscy liderzy w Ahwazie próbują ożywić wymierający język mówiony, tak zwany ratna (por. Buckley 2002, 2005; Drower 1937; Lewis i in. 2013; Lupieri 2008; Rudolph 2008).

Od wieków wpisana w kulturową rzeczywistość Iranu jest też społeczność wyznawców judaizmu. Ich obecność na terenach irańskich sięga czasów starożytnych – na Wyżynie Irańskiej mieszkali już w VII w. p.n.e., natomiast ich największa liczba znalazła się w Iranie po podboju Babilonii przez perskiego władcę Cyrusa II Wielkiego (559–530 p.n.e.) i uwolnieniu żydowskich niewolników, z których część zamieszkała na terenach utworzonego przez niego imperium Achemenidów. Uznaje się, że współczesna społeczność żydowska na terenie Iranu to ich potomkowie, w związku z czym irańscy Żydzi są największą społecznością żydowską na Bliskim Wschodzie poza Izraelem, która żyje na określonym terenie nieprzerwanie od dwóch i pół tysiąca lat. Warto podkreślić wkład tej mniejszości w irańską kulturę, przede wszystkim jej ważną rolę w zachowywaniu oraz rozwoju klasycznej i popularnej muzyki perskiej.

W przeszłości irańscy Żydzi zamieszkiwali głównie miasta i tak jest również dzisiaj – najlichniesza grupa to mieszkańcy Teheranu, w którym mieszczą się najważniejsze dla nich instytucje. Nowoczesna społeczność żydowska zaczęła się formować pod koniec XIX wieku, w dużym stopniu pod wpływami europejskimi – jednym z przełomowych momentów było rozpoczęcie w Iranie działalności Powszechnego Przymierza Izraelickiego (*Alliance Israélite Universelle*) i założenie francuskich szkół, z których pierwszą otwarto w stolicy kraju w 1898 roku. Pod względem językowym irańscy Żydzi nie różnią się od perskojęzycznej większości mieszkańców kraju. W ostatnim czasie tradycyjne społeczności, jak ta w Isfahanie czy Hamadanie, drastycznie zmalały do kilkusetosobowych grup. Maleje zresztą cała populacja Żydów w Iranie – oficjalne statystyki irańskie z 2011 roku podawały liczbę poniżej 9 000, czyli o kilkaset osób mniej niż pięć lat wcześniej (*Gozide-ye natāyeḡ-e saršomāri-ye...* 1391/2012: 26; Rahimiyan 2008; Sarshar H. 2009; Yeroushalmi 2009).

Najstarszą religią, której wyznawcy żyją do dziś na terenie Iranu, jest będący tematem tej książki zaratusztrianizm, za którego twórcę uważa się Zaratusztrę – żyjącego co najmniej kilka wieków przed Chrystusem reformatora irańskich wierzeń. Tradycja zaratusztriańska przypisuje mu autorstwo Gāt – hymnów w wymarłym języku staroawestyjskim, przez wieki przekazywanych ustnie – oraz nauczania opartego na przestrzeganiu zasady dobrych myśli (aw. *humata*, pers. *pendār-e nik*), dobrych słów (aw. *hūchta*, pers. *goftār-e nik*) i dobrych czynów (aw. *hwarszta*, pers. *kerdār-e nik*). Ten, kto je praktykuje, to *asżawan*, czyli prawy człowiek, żyjący według prawa aszy, którego przeciwieństwem jest *anasżawan* – postępujący złą drogą (Jackson 2003: 134–135). Asza to prawo natury, dzięki któremu świat toczy się w sposób uporządkowany, zmieniają się pory roku, a słońce utrzymuje swój ruch. W odniesieniu do sfery moralnej asza (pers. *rāsti*, w języku polskim określana jako „prawość”) winna kierować postępowaniem ludzi, których

musi cechować prawość, uczciwość i odwaga, należące do naturalnego porządku rzeczy. Zdradą tego porządku jest występki – w opozycji do aszy stoi drudż (pers. *doruq*, tłumaczone jako „kłamstwo”) (Boyce 1988: 21–22; por. Stausberg 2008b: 27–28). Bogiem w doktrynie zaratusztriańskiej jest Ahura Mazdā (w źródłach średnioperskich występujący pod imieniem Ormazd), który wraz z sześcioma najważniejszymi bytami, Amesza Spenta („Święci Nieśmiertelni”, w tekstach średnioperskich Amahraspand), tworzy heptadę⁷. W sferze duchowej istoty te reprezentują konkretne cnoty, a w sferze fizycznej przejawiają się w przypisanych im elementach świata materialnego, jak drzewa, kamienie czy ogień, nad którymi sprawują opiekę (Nigosian 1993: 75; por. Wnuk-Lisowska 1996: 32). Pomniejsze istoty boskie w zaratusztrianizmie określa się mianem jazatów.

W wyniku islamizacji Iranu zaratusztrianie stali się zbiorowością nieliczną, podległą muzułmanom i zajmującą marginalną pozycję w społeczeństwie. Wielu zaratusztrian opuściło ojczyznę, a losy tych, którzy pozostali w Iranie przy swojej religii, były różne i zwykle zależały od polityki lokalnych władz. Ich nowoczesna społeczność zaczęła formować się na przełomie XIX i XX wieku – dla niemuzułmanów w Iranie był to okres otwierania się gett wyznaniowych i poprawy jakości życia, przede wszystkim dzięki pomocy współwyznawców z zagranicy. Zaratusztrianie otrzymywali pomoc z Indii, co wpłynęło korzystnie na ich położenie ekonomiczne i społeczno-prawne. Na początku XX wieku było ich w Iranie prawdopodobnie kilkanaście tysięcy – stanowili tym samym najmniej liczną niemuzułmańską społeczność kraju⁸. Mniejszość zaratusztriańska żyła przede wszystkim w Jazdzie, Kermanie i Isfahanie, zaczął się też proces emigracji jej członków do stolicy. Z czasem, pod koniec pierwszej połowy XX wieku, zaczęła kształtować się współczesna obyczajowość zaratusztriańska, charakterystyczna głównie dla Teheranu i innych dużych miast, a dawna obrzędowość ulegała szybkim transformacjom pod wpływem zmian społeczno-gospodarczych w kraju oraz idei importowanych z Zachodu. Chociaż w stolicy – najbardziej nowoczesnym mieście Iranu – współczesne zmiany w obrzędowości zaszły najdalej, to przed rewolucją islamską nawet na prowincji zaratusztrianie uważali niektóre elementy własnej obyczajowości za „etnograficzne ciekawostki” (Fischer 1973: 85).

We współczesnym Iranie zaratusztrianie żyją zwykle w miastach, przede wszystkim w Teheranie. Większość zaratusztriańskich wiosek jest dziś opustoszała, nawet na terenie prowincji Jazd, gdzie zaratusztrianie schronili się uciekając

⁷ Jednym z kluczowych pojęć w zaratusztrianizmie jest termin *spenta*, odnoszący się do Ahura Mazdy i jego kreacji. Prawdopodobnie pierwotnie oznaczał on „posiadającego moc” (w nawiązaniu do dobroczynnych istot boskich – „posiadającego moc pomagania”, „podtrzymującego”, „dobroczynnego”), natomiast z czasem zyskał dodatkowe odcienie semantyczne i najczęściej jest tłumaczony jako „święty” (Boyce 1988: 39).

⁸ Niemuzułmanie stanowili wówczas niecałe 5% populacji Iranu i było wśród nich przypuszczalnie: 100 000 bahaitów, 90 000 Ormian, 80 000 Asyryjczyków i 50 000 Żydów (Abrahamian 2011: 50–51).

przed muzułmanami i mieszkali przez wieki, strzegąc swoich najważniejszych miejsc kultu. O procesie opuszczania tamtejszych wiosek zaratusztriańskich na początku lat 70. XX wieku pisał Michael M.J. Fischer – już wtedy niektóre z miejscowości w prowincji Jazd miały zaledwie po kilku mieszkańców, a w niektórych z nich nikt nie pozostał (Fischer 1973: 157–162). Przeważająca liczba mieszkańców wyjechała za granicę lub do stolicy, wielu pozostałych porzuciło rolnictwo i podjęło pracę w miastach. Trudno o dokładne dane na temat aktualnej wielkości populacji zaratusztrian w Iranie. Kurosz Niknām, były przedstawiciel zaratusztrian w parlamencie (2004–2008), podaje, że szacunkowa wielkość ich społeczności w pierwszej dekadzie XXI wieku wynosiła około 22 500–23 000 osób⁹ (Niknām 1386/2007: 35). Według oficjalnych irańskich statystyk w 2006 roku liczba wyznawców zaratusztrianizmu w Iranie liczyła niecałe 20 000, a w 2011 roku nieco ponad 25 000 (*Gozide-ye natāyeḡ-e saršomāri-ye...* 1391/2012: 26).

Jak wynika z powyższego przeglądu mniejszości niemuzułmańskich w Iranie, wiele z nich ma dziś swoje centra, które kształtowały się w XX wieku, w stolicy kraju. Teheran to miasto stosunkowo młode, które jeszcze w XVI wieku było małą wioską. Drogę do jego rozwoju uTORował upadek sąsiedniego Reju – kwitnącego przez stulecia ośrodka, który nie podniósł się po najeździe mongolskim w 1220 roku. Teheran zaczął zyskiwać realne znaczenie za czasów szacha Tahmāsa I (1524–1576) z dynastii Safawidów, który nakazał wybudowanie murów miejskich ze 114 wieżami na cześć 114 sur Koranu – pod każdą z wież zakopano jedną surę. W 1786 roku, pod panowaniem pierwszego szacha z dynastii Kadżarów, Aqi Mohammada (1779–1797), przeniesiono tu stolicę Iranu, jednak dopiero procesy modernizacji, industrializacji i imigracji z irańskiej prowincji, wzmocnione staraniami szacha Rezy Pahlawiego (1925–1941) o przekształcenie miasta w nowoczesny ośrodek, doprowadziły do tego, że pod względem rozmiarów, wielkości populacji, tempa rozwoju oraz koncentracji dóbr i władzy Teheran znacznie przewyższył pozostałe miejskie ośrodki kraju (Kazemi 1980: 15–20). Obecnie to kilunastomilionowa metropolia, jedna z największych na świecie, w której już przed rewolucją islamską mieszkało 13% ludności Iranu i prawie 29% jego populacji miejskiej. Jak podają władze miasta, w 2004 roku liczba mieszkańców Teheranu przekroczyła 12 milionów¹⁰.

Opisane w tej książce badania zostały ograniczone do zaratusztrian zamieszkujących właśnie stolicę kraju. Ich społeczność w Teheranie jest pośród irańskich

⁹ Autor podaje, że według nieoficjalnej statystyki sporządzonej dekadę wcześniej, jako zaratusztrianie zadeklarowały się 94 000 osób – na tak dużą liczbę wpłynęły osoby, które identyfikują się z tą religią, natomiast nie urodziły się w rodzinach zaratusztriańskich, wobec czego w Iranie nie mają możliwości odejścia od islamu (Niknām 1386/2007: 35). Natomiast spis powszechny z 1996 roku najpierw ujawnił liczbę 157 000 zaratusztrian, którą następnie skorygowano na 28 000. Jamshedd Choksy zasugerował, że na tak wysoki wynik mogli wpłynąć konwertyci na bahaizm pochodzący z rodzin tradycyjnie zaratusztriańskich, którzy uważali, że w spisie powszechnym bezpieczniej jest zadeklarować taką przynależność religijną (Choksy 2006b).

¹⁰ Dane za stroną Urzędu Miasta Teheranu (*Shahrdāri-je Tehrān*): <http://en.tehran.ir/Default.aspx?tabid=99> [pobrano 23.09.2013].

zaratusztrian największa i rozwijająca się najbardziej dynamicznie, a równocześnie prawie nieznaną, bo świat zachodni był zafascynowany przede wszystkim wyznawcami zaratusztrianizmu z prowincji Jazd, jako grupą najbardziej tradycyjną i ortodoksyjną, w której od wieków zachowywano dawną, atrakcyjną dla etnografów obyczajowość (por. Boyce 1985, 1989; Fischer 1973). Stąd też decyzja, aby badania poprowadzić w społeczności teherańskiej. Ponieważ przed ich podjęciem nie miałam żadnych doświadczeń z tą grupą, na wybór przypadku badawczego nie wpłynęły osobiste przesłanki, a jedynie nadzieja na fascynującą socjologiczną przygodę.

Za ważną, a zarazem pozwalającą gruntownie poznać interesującą mnie społeczność, uznałam problematykę tożsamości i jako kategorię analityczną przyjąłam tożsamość w perspektywie zbiorowej. Jej zastosowanie pozwala na uchwycenie grupy jako pewnej społecznej całości, z odniesieniem do szerszego kontekstu społeczno-kulturowego, jako że konstruowanie wyobrażeń na temat własnej zbiorowości pozostaje zawsze w związku z wizją otaczającego świata i „obcych”, które stanowią główną płaszczyznę odniesienia: „*Orbis interior* powstaje przez odwrócenie, opozycję w stosunku do jakiegoś *orbis exterior* i na odwrót – obraz świata własnego rzutuje na obraz świata obcego” (Nowicka 2000b: 43). Zasadniczym aspektem interesujących mnie procesów konstruowania tożsamości zbiorowej jest stosowanie podziałów i rozgraniczeń, ustanawiających linie demarkacyjne między tym, co wewnętrzne i zewnętrzne, swoje i obce, między przyjaciółmi i wrogami, kulturą i naturą, cywilizacją i barbarzyństwem (Flis 2004: 12).

We współczesnym świecie pojęcie tożsamości zyskało ogromną popularność również poza akademickim dyskursem, wobec czego – jak zwrócił uwagę Jerzy Szacki – zdarza się, że „granica między kategorią analityczną a popularnym sloganem politycznym nie jest wyraźna” (Szacki 2004: 14). Wśród badaczy pojawiają się nawet głosy, by porzucić kategorię tożsamości jako nadużywaną i zbyt niejednoznaczną, a poszukiwać innych kategorii analitycznych, odpowiednich w danych kontekstach (por. Brubaker i Cooper 2000; Brubaker 2003). Zgadzam się jednak ze Shmuelem N. Eisenstadtem, że tworzenie zbiorowych tożsamości, wynikające z powszechnej tendencji człowieka do kształtowania symbolicznych oraz organizacyjnych granic społecznych interakcji, stanowi „podstawowy składnik życia społecznego, element konstrukcji społeczeństw ludzkich” (Eisenstadt 2009: 59). W dzisiejszym świecie procesy tożsamościowe odgrywają rolę szczególnie istotną, a rozwój badań nad tożsamością zbiorową w naukach społecznych jest reakcją na potrzeby współczesności i odzwierciedla jej charakter. W kulturach tradycyjnych, zorientowanych na przeszłość, odpowiedź na pytania: „kim jestem?” i „kim jesteśmy?” była dana (por. Mead 1978: 33), natomiast wielokulturowe społeczeństwa nietradycyjne – w których rzeczywistości nie porządkują odwieczne tradycje i nadprzyrodzone siły – wymagają od swoich członków „ustawicznego negocjowania interpretacji świata w dialogu z partnerami życia społecznego” (Mach 2008: 8).

W warunkach modernizacji, kiedy „oczywistość świata ulega podważeniu” (Borowik i Leszczyńska 2008: 8), tożsamość staje się problemem wymagającym rozwiązania. Rosnąca w szybkim tempie ludzka mobilność łączy się z dynamiką kultury i praktyk kulturowych, powodując poczucie wykorzenienia terytorialnego, „erozję kulturowej odrębności miejsc” (Gupta i Ferguson 2004: 271) i deterytorializację tożsamości. Państwa narodowe stopniowo tracą swój monopol na tworzenie zbiorowych tożsamości, ustępując na tym polu ruchom społecznym czy zorientowanym wspólnotowo ruchom religijnym, wykraczającym poza modele państwa narodowego (por. Eisenstadt 2009: 110–114). Powstaje w tym miejscu pytanie, czy i w jakim stopniu owe procesy zachodzą w społeczeństwie irańskim, wyjątkowo interesującym z uwagi na swoją specyfikę polityczno-religijną.

Inspiracją dla moich badań była przede wszystkim koncepcja konstruowania tożsamości zbiorowych, opracowana przez Shmuela N. Eisenstadta i Bernharda Giesena (1995), zakładająca istnienie trzech typów symbolicznych kodów rozróżniania, które kształtują konstrukcję tożsamości. Każdy z nich w odrębny sposób wyznacza granice wspólnoty, kładąc nacisk bądź to na aspekt pierwotności, bądź sakralności, bądź też cywilności tożsamości zbiorowej. Koncepcja ta skłoniła mnie do poszukiwania w tożsamości mniejszości zaratusztriańskiej elementów owych kodów oraz zachodzących między nimi związków, zanurzonych w określonym kontekście społeczno-kulturowym i politycznym. Odnosząc się do inspirujących mnie rozważań, opracowałam na ich podstawie narzędzie socjologicznej analizy danych empirycznych pod kątem problematyki tożsamości zbiorowej.

Książka, która powstała na bazie analizy materiału empirycznego, zebranego podczas mojego kilkumiesięcznego pobytu w Teheranie w 2008 roku (notatek z obserwacji, wywiadów pogłębionych i całej gamy źródeł niewywołanych), składa się z siedmiu rozdziałów. W związku z postrzeganiem tożsamości zbiorowej jako dynamicznego konstruktu – w zależności od zmieniających się warunków stale reprodukowanego, kształtowanego i negocjowanego (por. np. Banaszak-Karpińska 2003: 156; Bokszański 2007: 33–35; Edensor 2004: 47; Eisenstadt 2009: 39; Mach 2008: 12) – dwa pierwsze rozdziały służą przedstawieniu szerokiego kontekstu społecznego interesujących mnie procesów. Są one niejako rozpoznaniem „sytuacji” (por. Giesen 1998: 15–16), w jakiej znajduje się badana grupa, i nakreśleniem, w jakim środowisku społecznym działają aktorzy biorący udział w procesach konstruowania tożsamości zbiorowej, z uwzględnieniem relacji społecznych, w których się znajdują oraz ich historii, a także obecności „innych” i kwestii równości bądź nierówności poszczególnych grup. W związku z tym prezentuję w książce zarówno kontekst szyickiego państwa wyznaniowego, jakim jest współczesny Iran, wraz z jego stosunkiem do mniejszości niemuzułmańskich, jak i konkretne elementy sytuacji, w której znajdują się zaratusztrianie jako mniejszość. Kolejny rozdział służy przedstawieniu inspiracji badawczych, przyjętych założeń teoretycznych oraz metodologii,

stanowiąc wprowadzenie do dalszej części książki – trzech rozdziałów, opartych na danych z badań terenowych, poświęconych tożsamości zbiorowej współczesnych zaratusztrian w Teheranie. W każdym z nich prezentuję analizę jednego z symbolicznych kodów rozróżniania, w ramach których konstruowana jest tożsamość interesującej mnie społeczności. Rozdziałom tym towarzyszą liczne opisy kulturoznawcze, przybliżające czytelnikowi tę mało znaną w Polsce religię. Książkę zamyka rozdział służący prezentacji wniosków i szerszej refleksji nad tożsamością zbiorową teherańskich zaratusztrian.

Na koniec chciałabym zwrócić uwagę na kwestie techniczne. Do zapisu wyrazów perskich w bibliografii zastosowałam transkrypcję ISO, natomiast występujące w tekście perskojęzyczne terminy oraz nazwiska zostały zapisane w ułatwiającej czytelnikowi właściwe odczytanie transkrypcji spolszczonej, z zachowaniem oznaczeń samogłosek długich. Analogiczne rozwiązanie zastosowałam wobec terminów pochodzenia arabskiego oraz zaczerpniętych z historycznych języków irańskich – awestyjskiego i średnioperskiego¹¹. Terminy i nazwiska występujące na irańskim obszarze kulturowym, które czasem pojawiają się w języku polskim w formie zarabizowanej, przytaczam w formie charakterystycznej dla języka perskiego (np. Jakub Lajs Saffāri, a nie Jakub Ibn Lajs as-Saffar), natomiast przyjęte w języku polskim określenia pewnych elementów charakterystycznych dla islamu pozostawiam w ich spolszczonej ortografii (np. fatwa, ajatollah; por. Danecki 1997). Nazw geograficzne, które stanowią w języku polskim egzonimy, podaję w ich oficjalnie przyjętych polskich formach (por. Nowicka i in. 2005), a w przypadku braku rodzimych odpowiedników – według transkrypcji spolszczonej. Cytaty z nietłumaczonych wcześniej na język polski tekstów persko- i angielskojęzycznych zostały przygotowane przeze mnie, podobnie jak cytaty z dzieł średnioperskich, które przełożyłam opierając się na ich tłumaczeniach na język angielski¹². Również mojego autorstwa są zamieszczone w książce fotografie.

* *

*

W tym miejscu chciałabym podziękować za pomoc i wsparcie wszystkim osobom, które przyczyniły się do powstania tej książki, zwłaszcza prof. dr hab. Irenie Borowik za jej cenne wskazówki, rady i inspiracje badawcze. Osobne podziękowania należą się tym, bez których nie powiodłyby się moje badania terenowe w Iranie – zaratusztrianom i niezarusztrianom za ich ogromną życzliwość i poświęcony mi czas.

¹¹ Średnioperski to etap rozwoju języka perskiego (między staro- a nowoperskim, czyli współczesnym językiem Iranu) przypadający na okres od IV w. p.n.e. do VII w. n.e.

¹² Przytoczone w książce teksty średnioperskie są dostępne w języku angielskim na: <http://www.avesta.org/> [pobrano 23.09.2013].