

³⁶ O. M. Ryłło dopiął swego – po tytanicznej wręcz pracy doprowadził do powstania wyższej uczelni katolickiej w Bejrucie – to obecny Uniwersytet św. Józefa.

³⁷ Collegium Asiaticum (Progretto di un Collegio in Asia) – budynek kolegium projektował sam M. Ryłło i wg jego wizji został on zbudowany.

³⁸ Zob. J. Fedirko, *O. prof. Maksymilian Ryłło*, [w:] W.T. Ślabczyński, *Słownik Podróżników Polskich*, Warszawa 1992.

³⁹ Za: C. Wilczyński, *Ks. Maksymilian Ryłło, jezuita*, [w:] A. Marchewka, K. Wilk, C. Wilczyński, *Gwiazdy katolickiej Polski*, Mikołów 1938, t. 2, s. 493–503.

⁴⁰ Zob. J.S. Bystroń, *Irak*, [w:] *Polska i Polacy w cywilizacjach świata, Słownik Encyklopedyczny*, red. W. Pobóg, B. Malinowski, t. 1, Warszawa 1939.

⁴¹ O. Paolo Riccadonna – kolega z rzyskich studiów ojca Maksymiliana, kierował misją bliskowschodnią zakonników. Nominowany przez samego papieża Grzegorza XVI.

⁴² Ojciec Ryłło miał napisać artykuł dla periodyku wydawanego przez Towarzystwo Orientalistyczne w Paryżu, jednak los tej publikacji nie jest znany, zob. W.T. Ślabczyński, *Słownik Podróżników Polskich*, Warszawa 1992, s. 268.

⁴³ Sam o. Ryłło nazwał tak swą podróż bliskowschodnią, [za:] S. Kościalkowski, *O. Maksymilian Ryłło...*, *op. cit.*, s. 4.

⁴⁴ Niniwa – stolica, najstarsze i największe miasto starożytnej Asyrii. Leży nad Tygrysem, na wschodnim brzegu, naprzeciw dzisiejszego Mosulu. Początki miasta sięgają ok. 7 tys. lat p.n.e. W okresie swojej świetności miasto otaczał mur o długości 35 km z 15 wielkimi bramami, zob. *Britannica, Edycja polska*, t. 29, Poznań 2002, s. 81–82.

⁴⁵ Claudius James Rich (1787–1821) odwiedził i opisał także Nimrud.

⁴⁶ C.J. Rich zmarł w 1821 r. na cholera w wieku zaledwie 34 lat. Jego materiały z badań archeologicznych Niniwy zostały wydane w 1854 r. przez Felixa Jonesa.

⁴⁷ O. Jan Filip Roothan SJ (1785–1853) – Holender, ukończył studia teologiczne w Połocku w 1813 r., generał zakonu od 1829 r., przyjaciel Polaków, biegle władał językiem polskim.

⁴⁸ Ryłło do Rothana, list z z Mosulu z dn. 28.07.1837 r. (u Ryłły pomyłkowo 1836), [za:] M. Czerwiński SJ, *O. Maksymilian Ryłło, Towarzystwa Jezusowego Misjonarz Apostolski*, t.1, s. 129, Kraków 1911.

⁴⁹ Znany jest wizerunek o. Maksymiliana w stroju arabskim, zresztą jedyny jaki się zachował: namalowany przez włoskiego malarza Podestiego, na jego podstawie w Polsce rozpropagowany przez Ludwika Bulewskiego (litografia). Oryginał Podestiego znajduje się w Castel Gandolfo, w nowicjacie jezuitów.

⁵⁰ M. Janocha, *Wykopaliska...*, *op. cit.*

⁵¹ Pismo klinowe – najstarsza odmiana pisma na Bliskim Wschodzie, pochodzi z ok. połowy IV tys. p.n.e. (Sumerowie). Na początku system całkowicie piktograficzny ewoluował z czasem na ideograficzny, z którego wywodzi się większość współczesnych alfabetów. Początkowo przystosowane do języka akadyjskiego, z czasem zaadoptowany także do języka staroperskiego i ugaryckiego. Największe znaczenie miało pismo klinowe w okresie XIV–XIII wiek p.n.e., kiedy to język akadyjski był *lingua franca* Bliskiego Wschodu, zwłaszcza w dyplomacji, zob. C.B.F. Walker, *Pismo klonowe*, Warszawa 1998, por. P. Nowicki, *Pismo klinowe, język akkadycki, zagadnienia podstawowe*, Warszawa 1964; por. D. Diringer, *Alfabet*, Warszawa 1972.

⁵² J.S. Pasierb, M. Janocha, *Polonica...*, *op. cit.*, s. 263.

⁵³ Zob. A.H. Layard, *W poszukiwaniu Niniwy*, Warszawa 1983.

⁵⁴ Kalhu (Kalchu) – biblijne Kalach (zob. Ks. Rodzaju, 10,11), starożytne miasto asyryjskie tożsame z Nimrud, nazwa ta pochodzi z tradycji arabskiej. Położone na wschodnim brzegu Tygrysu, na południe od Mosulu. Założone przez Nimroda, wnuka Chama, syna Noego. Zostało stolicą Asyrii za Aszurnasipala II (IX w. p.n.e.), później straciło na znaczeniu na rzecz Niniwy i Dur-Szarrukin.

⁵⁵ Odkopał i zbadał m.in. pałac Sennacheryba.

⁵⁶ *Grzegorzowi XVI, pontyfikatowi wielkiemu* Twórcy Muzeum Egipskiego i Etrusków* Figurki i kamienne cegły* Wryte przez starożytne ludy Azji* Maksymilian Ryłło, członek Serca Jezusowego, z powrotu z wyprawy babilońskiej, roku Chrystusa 1838* (tłumaczenie redakcji).

⁵⁷ W dn. 5.03.1847 r. Ojciec Esmonde pisał do gen. o. Roothana (korespondencja w Archiwum SI w Rzymie): (...) *nie wiem, czy O. R. Ryłło jest jeszcze w Bejrucie lub już wybrał się do Jerozolimy, ażeby nabyć cenne rękopisy w monastyrze św. Saby, jak zamierzał*, [cyt. za:] ks. M. Czerwiński TJ, *O. Maksymilian Ryłło Towarzystwa Jezusowego misjonarz apostołski*, t. 2, s. 251–252.

PAULINA NIECHCIAŁ¹

SPOTKANIE Z TRUDNYM TERENEM, CZYLI ANTROPOLOG W IRANIE

Prawie dekadę temu na łamach „Iranian Studies” ukazał się artykuł *From „Alien” to „One of Us” and Back: Field Experiences in Iran* autorstwa Shahnaz R. Nadjmabadi, związanej z Uniwersytetem w Tybindze antropolog irańskiego pochodzenia. W artykule tym badaczka opisała problemy, z jakimi zetknęła się prowadząc badania w Iranie jako tzw. naukowiec „lokalnego” pochodzenia, to znaczy posiadająca tylko do pewnego stopnia status przyjeźdźnego „obcego” i eksplorująca własną kulturę, będąc samemu niejako „w domu”².

Materiały, do których sięgam, poszukując informacji o rozmaitych zjawiskach we współczesnym Iranie, często są oparte na badaniach terenowych antropologów pochodzenia irańskiego. Czyni to sytuację badacza nieco inną od tej, z jaką mierzy się antropolog, który przyjeżdża do Iranu z Zachodu i jest osobiście niezwiązany z irańską kulturą.

W tym artykule odwołam się do własnych doświadczeń antropologicznych w tym kraju; badań prowadzonych często ku zdziwieniu samych informatorów, dopytujących z zainteresowaniem, czy na pewno nie jestem z pochodzenia Iranką, nie mam irańskich korzeni lub irańskiego małżonka. Do tej pory odbyłam dwa wyjazdy badawcze do Iranu, tj. w 2005 roku (zajmując się instytucją małżeństw

czasowych) oraz w 2008 roku (badając współczesnych zaratusztrian w Teheranie). Tutaj odniosę się do drugiego przypadku, czyli spotkania z irańską społecznością wyznawców zaratusztrianizmu (zoroastryzmu), grupy niegdyś – w przedmużułmańskim imperium Sasanidów (224–651 r. p.n.e.) – dominującej w sferze religijnej, społecznej i politycznej, dziś natomiast członków jednej z trzech uznanych mniejszości religijnych, nielicznej i zajmującej marginalną pozycję w społeczeństwie Islamskiej Republiki Iranu³.

Prowadzone przeze mnie badania ograniczały się do zaratusztrian zamieszkujących stolicę kraju. Ich społeczność w Teheranie jest największa i najbardziej rozwijająca się pośród irańskich zaratusztrian, a równocześnie prawie nieznaną. Dotychczas świat zachodni był zafascynowany przede wszystkim zaratusztrianami z prowincji Jazd w centralnym Iranie, jako grupą tradycyjną i ortodoksyjną, w której od wieków zachowywano dawną, atrakcyjną dla etnografów obyczajowość⁴.

Najbardziej znaną współczesną badaczką zaratusztrian była Mary Boyce, zmarła kilka lat temu brytyjska profesor iranistyki w School of Oriental and African Studies na Uniwersytecie Londyńskim, która w latach 60. XX wieku prowadziła badania tere-



Zdjęcie 1. Autorka artykułu z zaratusztriankami w Mazra'ê Kalantar w prowincji Jazd

nowe w prowincji Jazd, poświęcone przede wszystkim lokalnej obyczajowości i rytuałom⁵. W latach 70. XX wieku amerykański antropolog Michael M.J. Fischer napisał doktorat oparty na badaniach terenowych prowadzonych również na terenie tej prowincji⁶. W podobnym czasie amerykańska antropolog Janet Kestenberg Amighi, prowadziła badania terenowe wśród społeczności w Teheranie, w wyniku których powstało studium będące jedyną przekrojącą pracą poświęconą interesującej mnie grupie⁷. Chociaż autorka opisuje rzeczywistość przedrewolucyjną, to jej praca dostarczyła mi wielu wiadomości i pomogła w zrozumieniu badanej społeczności.

Badana grupa we współczesnej antropologii zachodniej i irańskiej

Różnorodną problematyką związaną z zaratusztrianami i ich religią zajmują się dziś przedstawiciele kilku dyscyplin, do których należy przede wszystkim iranistyka, filozofia, religioznawstwo, a także – choć stosunkowo rzadko – antropologia. W XX wieku zainteresowano się zaratusztrianizmem w czasach przedislamskich, w tym takimi tematami jak rekonstrukcja wczesnego rozwoju tej religii czy działalność Zaratusztry⁸. Znani współcześni badacze, jak Philip G. Kreyenbroek, Prods Oktor Skjærø, Jamesa R. Russell czy Jamsheed K. Choksy, zajmują się różnymi aspektami tej religii, niewiele miejsca poświęcając współczesnym zaratusztrianom w wymiarze antropologicznym czy socjologicznym. Jeśli już

takie prace powstają to dotyczą przede wszystkim Parsów lub diaspory zaratusztriańskiej na Zachodzie⁹, natomiast niewiele wiadomo na temat współczesnych zaratusztrian w Iranie. Z tego też powodu grupa ta szczególnie mnie zainteresowała.

Jak zauważyła badaczka Iranu Nikki R. Keddie, *sytuacja mniejszości religijnych i etnicznych w Iranie to niezwykle kontrowersyjny temat, który wciąż wymaga wielu badań*¹⁰. Islamska Republika Iranu jako miejsce do eksploracji tematyki mniejszości religijnych to teren trudny zarówno z punktu widzenia samej praktyki badawczej, jak i późniejszej prezentacji ich wyników. Poza oczywistymi problemami badań terenowych, jakimi jest docieranie do członków obcej społeczności, zdobywanie zaufania informatorów, konieczność pewnego dostosowywania się w kwestiach obyczajowości czy komunikacja w innym języku, antropolog ma tam do czynienia ze specyficznym kontekstem socjopolitycznym. Trudno zdobyć oficjalne pozwolenia na badania, zawsze też trzeba postępować z ogromną ostrożnością i wyczuciem, mając na uwadze sytuację w kraju. Po rewolucji islamskiej w 1979 r. nie były prowadzone żadne kompleksowe badania antropologiczne dotyczące zaratusztrian przez badaczy przyjeżdżających z Zachodu¹¹.



Z jeszcze większymi problemami mierzą się lokalni badacze – państwo chroni, a zarazem wyklucza zaratusztrian jako wyznawców religii uznanej, ale nie będącej religią państwową, a to sprawia, że badania dotyczące współczesnych zaratusztrian są ograniczone do nielicznych aspektów, bo zakaz promowania religii innych niż islam rodzi obawy, że w takich ramach mogłyby zostać odczytane ich

wyniki. W Iranie problemem jest cenzura – według konstytucji Islamskiej Republiki Iranu publikacje i prasa w tym kraju są wolne, o ile nie naruszają prawa ani zasad islamu¹², co irańskim badaczom znacznie ogranicza dobór tematyki.

Inną kwestią jest też niski poziom rozwoju samej antropologii w porewolucyjnym Iranie. Po 1979 roku dyscyplina ta stała w obliczu problemów politycznych oraz instytucjonalnych i nawet jej rozwój od lat 90. XX wieku, przejawiający się w powstawaniu nowych instytucji badawczych i czasopism naukowych, a także większej liczbie badaczy i studentów, wciąż nie oznacza, że irańska antropologia nadążyła za tym, co dzieje się w tej dziedzinie na poziomie międzynarodowym¹³.

Nie sprzyjająca jest też stosunkowo duża izolacja irańskich badaczy od tego, co dzieje się w jednostkach badawczych na Zachodzie, w tym ich ograniczone możliwości wyjazdów za granicę. W rezultacie czego referaty, jakie prezentują badacze z Iranu na różnych konferencjach w Europie, są często na niskim poziomie i można odnieść wrażenie, że – w mniemaniu ich autorów – egzotyka tematu ma wyrównywać braki w metodzie.

Moje odwiedziny w jednostce zajmującej się etnologią na Uniwersytecie Teherańskim (*Daneszgahe Tehran*), od których chciałam zacząć rozeznanie się w ewentualnych badaniach współczesnych zaratusztrian w ich ojczyźnie pokazały, że temat nie był tam podejmowany. W porewolucyjnym Iranie zarówno zaratusztrianie, jak i mużułmanie publikują bardzo wiele artykułów i książek historycznych, przede wszystkim na temat zaratusztrianizmu w starożytnej Persji, kultury starożytnej Persji, a także życia samego Zaratusztry, o różnej wartości naukowej, zarówno w wydawnictwach mużułmańskich, jak i zaratusztriańskich.

Na wyższych uczelniach wykładane są kierunki związane z badaniem kultury, historii i języków starożytnego Iranu, ale z powodu opisanych wyżej trudności, nie prowadzi się jednak kompleksowych badań antropologicznych czy kulturoznawczych nad współczesnymi zaratusztrianami. Badania religii zaratusztriańskiej prowadzone są w zajmującej się religiami niemuzułmańskimi jednostce badawczej w ośrodku szyickiej nauki w Kom, niestety podczas mojego pobytu badawczego w Iranie ta część

ośrodka była tymczasowo zamknięta i nie miałam okazji zorientować się, jak rzeczywiście wyglądają podejmowane tam studia.

Najciekawsze z punktu widzenia antropologa zajmującego się współczesnością są nieliczne prace, które powstały w środowisku samych zaratusztrian. Mogą one w różnym stopniu aspirować do miana prac naukowych, ale mają dużą wartość z względu na zawarte w nich unikatowe dane. Jednym z najwybitniejszych XX-wiecznych irańskich uczonych zaratusztriańskich był duchowny Ardaszir Azargoszasb, który studiował zarówno dawne języki Iranu w Bombaju, jak i prawo na Uniwersytecie Teherańskim. Chociaż swoje życie poświęcił przede wszystkim studiowaniu i tłumaczeniom Gatów – przypisywanych Zaratusztrze hymnów religijnych – z języka staroawestyjskiego na perski i angielski¹⁴, był też autorem licznych prac interesujących dla antropologa, poświęconych zaratusztriańskiej obyczajowości dawnej i współczesnej¹⁵.

W porewolucyjnej rzeczywistości Iranu badaniami współczesnych zaratusztriańskich obyczajów, przede wszystkim na terenie prowincji Jazd w centralnym Iranie, zajmował się inny duchowny zaratusztriański, Kurosz Niknam, w latach 2004–2008 reprezentant tej mniejszości w irańskim parlamencie. W ramach jego współpracy z sekcją etnologiczną państwowej Organizacji Dziedzictwa Kulturowego (*Sazman-e Miras-e Farhangi*) opublikowana została książka prezentująca zaratusztriański rok obrzędowy oraz ceremonie rodzinne¹⁶. Poza tym ciekawą postacią wśród zaratusztriańskich intelektualistów jest Katajün Mazdapur, doktor w dziedzinie kultury i języków starożytnego Iran, autorka tekstu o zmianach we współczesnej obyczajowości zaratusztrian¹⁷ oraz książeczki o zaratusztrianach wydanej w popularyzującej kulturę Iranu serii *Co wiem o Iranie? (Az Iran che midanam?)*¹⁸. Mazdapur prowadziła również badania nad zaratusztriańskimi dialektami *dari* i opublikowała jeden tom słownika poprzedzonego rozległym wstępem¹⁹.

Z terenowej praktyki

Jak widać, ambiwalentna sytuacja społeczna współczesnych zaratusztrian nie zachęca do eksploracji te-

matu zarówno Irańczyków, jak badaczy z zewnątrz. Zaratusztrianie, z którymi wchodziłam w relacje, jasno wyrażali obawy o mnie jako o badacza, które przekładały się przeciw na obawy o siebie samych. Ostrzegali, żebym nie rozprowadzała wszem i wobec, szczególnie w akademiku, w którym mieszkałam podczas pobytu w Teheranie, po co przyjechałam, czym się zajmuję i z kim spotykam, żeby nie spowodować kłopotów zarówno na siebie, jak i na nich.

Spółeczność zaratusztriańska w Teheranie jest stosunkowo duża²⁰, ale istotną rolę odgrywają w niej osobiste znajomości i powiązania rodzinne, co powoduje, że udział w wielu aspektach jej życia wymaga wprowadzenia do grupy przez jej zaufanego członka. Niechęć wobec obcych, na przykład odwiedzających zaratusztriańskie świątynie, powodowana jest trudną sytuacją polityczną mniejszości religijnych w Iranie oraz realiami republiki islamskiej, wobec czego nieznane osoby podejrzewane są na przykład o szpiegostwo na rzecz szyickich władz.

Jednak wbrew moim obawom, że dystans zaratusztrian do mnie jako osoby z zewnątrz będzie zbyt duży do pokonania, członkowie grupy okazali się stosunkowo otwarci na kontakty, chociaż zdarzały się pojedyncze osoby niechętne i podejrzliwe. Oczywiście motywy mojego pobytu były postrzegane w różny sposób i zdarzyło mi się nawet usłyszeć, że podobno „zrobiłam się zaratusztrianką”, chociaż cały czas dbałam, by uczestnicząc w życiu społecznym interesującej mnie grupy zachowywać odpowiedni dystans.

Ze względu na przyjęte założenia badawcze, dobór rozmówców został zawężony do liderów społecznych badanej grupy – osób opiniotwórczych o znaczącej pozycji społecznej i intelektualnej w środowisku zaratusztriańskim, przy zachowaniu dbałości o ich jak największe różnicowanie. Interesowało mnie przeprowadzenie wywiadów z duchownymi, działaczami zaangażowanymi w politykę, osobami związanymi ze środowiskiem wydawniczym oraz edukacją, a także prawnikami i intelektualistami. Nie był to jednak ogólnie określony zbiór osób, a w ich doborze stosowałam strategię „kuli śnieżnej”, polegającą na docieraniu do kolejnych rozmówców poprzez tych wcześniej poznanych²¹.

To strategia szczególnie efektywna w trudnych realiach irańskich, gdzie na co dzień o wiele bar-

dziej polega się na osobistych relacjach i znajomościach niż oficjalnych listach polecających. Bezpośrednia rekomendacja wzbudzała większą ufność, niż jakiegokolwiek dokumenty z polskiej uczelni (również te w języku perskim), zaświadczające o prowadzonych badaniach. Dwa z trzech poleconych mi przez osoby spoza środowiska zaratusztriańskiego kontaktów okazały się mieć kluczowe znaczenie dla moich badań i pozwoliły mi z czasem – gdy już nabrano do mnie pewnego zaufania – dotrzeć do interesujących informatorów, a także znacznie ułatwiły, czy wręcz umożliwiły, prowadzenie obserwacji uczestniczącej.

Największym atutem było moje pochodzenie spoza irańskiej rzeczywistości i brak powiązań etnicznych z Irańczykami – innymi słowy, mój status „obcego”, który w terenie może uwalniać badacza od przestrzegania pewnych zakazów czy kanonów postępowania, przypisanych w danej grupie osobom o określonej płci czy wieku²². Ważna była przy tym deklarowana przeze mnie chrześcijańska przynależność religijna, stawiająca mnie w Iranie w opozycji do grupy dominującej kulturowo – szyitów.

Przedstawianie siebie jako badaczki zainteresowanej życiem współczesnych zaratusztrian, która przyjechała w tym celu aż z Polski, wzbudzało zwykle życzliwość i pomagało w prowadzeniu badań. Byłam traktowana jako „obojętny inny”, albo – posługując się kategoriami Georga Simmla – „obcy-cudzoziemiec”, który na pewien czas pojawia się w obrębie danej grupy, ciesząc się przy tym mobilnością i będąc postrzeganym przez jej członków jako obiektywny obserwator: *Ponieważ nie jest on od początku związany pewnymi elementami lub tendencjami grupy, zajmuje wobec nich szczególną postawę obiektywną, która nie oznacza po prostu dystansu ani braku uczestnictwa, ale jest swoistym połączeniem bliskości i dystansu, obojętności i zaangażowania. (...) człowiek obiektywny nie jest skrępowany zobowiązaniami, które mogłyby wpłynąć na jego sposób postrzegania, rozumienia i dokonywania wyboru*²³.

Oczekiwania grupy wobec badacza

Pisząc o kontaktach grupy z badaczem, warto odnieść się do tego, co Shahnaz Nadjimbadi pisała

na temat szczególnej pozycji „lokalnego” antropologa – nawet tak jak ona przyjeżdżającego faktycznie z Zachodu – w kontekście oczekiwania badanych względem niego. Jej zdaniem taki antropolog w Iranie traktowany jest trochę jak negocjator między badaną społecznością a władzami i oczekuje się od niego występowania w obronie interesów tej społeczności czy konkretnych badanych²⁴. Takich oczekiwań nie ma w stosunku do „obcych” badaczy, ponieważ wiadomo, że nie mają oni takich wpływów i możliwości. To było rzeczywiście zbieżne z moim doświadczeniem – oczekiwania badanych były odmienne i przede wszystkim chodziło o rozpropagowanie wiedzy o zaratusztrianizmie na świecie, a moi badani mieli świadomość, jak wiele w tym kierunku zrobiła wspomniana Mary Boyce. Jeden z rozmówców pochwalił mi się, że ma zdjęcie Boyce na osiołku, inny powiedział do mnie żartobliwie: *Mam nadzieję, że pani przez te [najbliższe] 20 lat stanie się jak Mary Boyce*²⁵. Ale równocześnie jej wnioski dotyczące współczesnych zaratusztrian, oparte na prowadzonych przez nią badaniach terenowych, są oceniane ambiwalentnie: *ponieważ nie była w Iranie dłużej niż trzy lata, popełniła wiele błędów, ale można powiedzieć też, że zrobiła dobrą pracę. Nawet gdyby pani sto lat... sto lat to się nie da, ale dwa, trzy lata została, nie da się powiedzieć, że w końcu jest tak a tak, na sto procent. Ale w dużym stopniu się da.*

Spotkałam się nawet z jednoznacznie niepochebnymi opiniami na temat Boyce: *moim zdaniem to osoba ograniczona. Bardzo zarozumiała. Jej punkt widzenia jest zupełnie niewłaściwy. (...) Nie spodobało mi się i więcej nie czytałem, powiedziałem sobie, że nie będę poświęcał czasu, żeby czytać; (...) Zupełnie nie ma o niczym pojęcia. Opisała to, co sama sobie wyobraziła. (...) Nie rozumie niczego na temat zaratusztrianizmu. Jak wyjaśnił mi jeden z duchownych: to, co pisała Mary Boyce, jest błędne, ponieważ ona zaczęła od złych założeń, niewłaściwego punktu widzenia i pisała w oparciu o niego. Dlatego chciałbym, żebyś dobrze zrozumiała, czym jest zaratusztrianizm.*

Widać w tym miejscu powracający w kontekście badań terenowych problem percepcji ich wyników przez samych badanych, szczególnie takich, którzy mają ambicje kulturotwórcze. Współcześnie, kiedy informatorzy mają zwykle dostęp do tego, o czym antropolog pisze, stają się dodatko-

wymi – można powiedzieć – recenzentami jego prac, o oczekiwaniach często najtrudniejszych do zaspokojenia. Agnieszka Halemba, zajmująca się świadomością narodową Ałtajczyków, przytoczyła wypowiedzi analogiczne do wyżej cytowanych. Ideolodzy badanego przez Halembę ludu byli przekonani, że wszystko co piszą na temat ich kultury osoby z zewnątrz jest powierzchowne, bo osoby te nie są w stanie zrozumieć istoty i wyjątkowości myśli, które należą do kultury ałtajskiej²⁶.



Tak też postrzegana jest przez zaratusztrian Boyce, jako ta, która nie pojęła samej istoty zaratusztrianizmu, więc wszystko co napisała, musi być wypaczone. Według zaratusztriańskich liderów Mary Boyce nie wypełniła swojego zadania m.in. dlatego, że rozmawiała z laikami, a nie kapłanami czy intelektualistami, którzy we własnym mniemaniu posiadają wiedzę uznaną za prawdziwą i słuszną. W praktyce oznacza to, że przedstawiła zaratusztrianizm nie tak, jak oni by tego chcieli: *A potem ludzie w Europie czytają te książki i myślą, że to jest właśnie zaratusztrianizm!*

Kontakt z naukowcami jest dla zaratusztriańskich liderów istotny, ponieważ uważają, że w stereotypowym obrazie zaratusztrianizmu *pojawią się błędy, dlatego chcemy pracować z badaczami, chcemy pracować, żeby wszystko zrozumieli. (...) o dualistach, czcicielach ognia, nie wiem, o czym jeszcze...²⁷; (...) chcemy z nimi rozmawiać, żeby zrozumieli, bo przecież oni patrzą z dystansu.* Taki kontakt jest więc dla zaratusztrian potencjalnym narzędziem służącym przekazaniu szerszym kręgom odbiorców wiedzy o tej religii. Podczas moich badań w Teheranie spotkałam na przykład wyznającą

islam studentkę literatury starożytnej na Uniwersytecie Teherańskim, której pozwolono obejrzeć dołącznie zaratusztriańską świątynię, a także inną mużulmańską studentkę, przygotowującą pracę licencjacką na temat obrzędowości irańskiej, która od Rady Zaratusztrian Teheranu (*Andżoman-e Zartosztjan-e Tehran*) – najważniejszej oficjalnej instytucji zaratusztriańskiej w stolicy kraju – otrzymała pozwolenie na uczestnictwo i robienie zdjęć podczas organizowanej przez tę jednostkę wystawy obrzędowych stroików noworocznych (*sofre-je nouрузi*).

Niemniej jednak zaratusztrianie są znacznie bardziej przychylni „obcym” naukowcom, bo odzwyczajone w ostatnich latach wśród Irańczyków-mużulmanów zainteresowanie zaratusztrianizmem jest dla członków tej grupy problemem. Takie poszukiwanie korzeni irańskiej tożsamości w zaratusztrianizmie jest często zbieżne z niezgodą na panujący w Iranie ustrój i sytuację polityczno-religijną, a zaratusztrianie nie chcą – w obliczu ich i tak niełatwych kontaktów z grupą dominującą – żeby utożsamiano ich w jakikolwiek sposób z krytyką irańskich władz. Obawiają się też, że część z tych, którzy próbują pod różnymi pretekstami przeniknąć do ich środowiska, to „szpiedzy”, osoby, które chciałyby inwigilować środowisko zaratusztrian jako stanowiące potencjalne zagrożenie dla szyickiej jedności kraju. O przypadkach, że ktoś zyskał zaufanie w środowisku zaratusztrian, a potem okazało się, że robił to z nieuczciwych pobudek, słyszałam niejednokrotnie, a to wpływa na dystans zaratusztrian do wszystkich irańskich mużulmanów.

Problemy z pochodzeniem badacza

Jak bardzo pochodzenie badacza wpływa na jego możliwości prowadzenia badań w Iranie, miałam okazję przekonać się 4 lata później, na konferencji poświęconej zaratusztrianom na Uniwersytecie Oksfordzkim. Spotkałam tam młodego badacza ze Stanów Zjednoczonych, który podjął się podobnych badań do moich w tym samym okresie. Moje zdziwienie było ogromne, bo moi informatorzy opowiadali o różnych naukowcach przyjeżdżających do nich z zagranicy, ale nikt nie wspomniał o tym człowieku, który z pochodzenia był Irańczykiem

i bahaitą – członkiem religii ukształtowanej w XIX-wiecznym Iranie na gruncie mistycznych nurtów w islamie szyickim, nigdy nie akceptowanej przez islam i przez władze Islamskiej Republiki Iranu traktowanej jako herezja oraz polityczny spisak wymierzony przeciwko ustrojowi²⁸.



Wspomniany przeze mnie człowiek został bardzo źle przyjęty przez zaratusztriańską społeczność w Teheranie. O ile ja nawiązałam bliskie kontakty z badanymi i spędzałam z nimi sporo czasu, uczestnicząc w ich codziennym życiu, to jego w trakcie kilkumiesięcznego pobytu w tym mieście nikt z zaratusztrian nawet nie zaprosił do domu, a jedyne, co mu zostało, to śledzenie oficjalnych uroczystości religijno-kulturalnych. Na to złożyły się przede wszystkim dwie sprawy i – być może wbrew oczekiwaniom osób, które kojarzą Irańczyków z rozjusznymi tłumami wykrzykującymi „śmierć Ameryce!” – nie chodziło tu o jego amerykańskie obywatelstwo. Prawie każda zaratusztriańska rodzina ma kogoś na emigracji w USA i przez to kraj ten jest im bliski – jak powiedziała jedna z informaterek: *u zaratusztrian amerykańskich jest jak w domu u cioci – wyjeżdżają, przyjeżdżają, mają zebrania, my oglądamy ich programy w telewizji*. W tym przypadku chodziło po pierwsze o to, że wspomniany człowiek był Irańczykiem. To stawiało go na pozycji osób, które mogą chcieć przeniknąć do środowiska zaratusztrian z nieczystych pobudek. Po drugie był bahaitą – mimo, że członkiem religii również mniejszościowej, akurat ta przynależność nie przysporzyła mu sympatii.

Bahaizm w swojej historii znalazł wielu zwolenników wśród wyznawców różnych religii w Iranie,

a spośród niemuzulmanów przyciągał szczególnie zaratusztrian, a w drugiej kolejności wyznawców judaizmu. Zaratusztrianie zaczęli przyjmować bahaizm w połowie lat 80. XIX wieku w Jazdzie, a z czasem na przykład cała ich społeczność zamieszkująca Kazwin przeszła na bahaizm. Przyjmowanie nowej religii od kręgów elit, bogatych kupców i rolników rozszerzyło się na najniższe warstwy społeczności, a osoby o zaratusztriańskich korzeniach odznaczały się dużym wkładem w ówczesny rozwój bahaizmu²⁹. Konwersje – w stosunku do liczby mieszkańców kraju – były szczególnie liczne w XIX wieku, ale dochodziło do nich również w kolejnym stuleciu, mimo że bahaizm przez mużulmanów był i jest tępiony jako herezja. Jego założyciel, znany jako Baha'ollah, został wygnany z ojczyzny i zmarł w Akce na terenie współczesnego Izraela, gdzie dziś mieści się jedno z najważniejszych miejsc bahaickiego kultu, co również nie przysparza bahaitom sympatii irańskich władz.

Przez znaczną część irańskiego społeczeństwa bahaici są postrzegani jako ludzie wykorzystujący osobiste relacje do szerzenia swojej religii³⁰. Dla zaratusztrian w Iranie to szczególnie bolesne. Grupy nieliczne, marginalizowanej i nieraz w historii zmuszonej ulegać przymusowej konwersji na islam jak zaratusztrianie, trudno pogodzić się z utratą kolejnych członków społeczności na rzecz innej religii. W tym kontekście wspomniany badacz miał najmniej korzystną konfigurację określających go cech – był Irańczykiem, który na dodatek przyjechał z zagranicy, więc trudno zweryfikować jego uczciwość, a przy tym bahaitą, z którym kontakt z jednej strony nie przysparza sympatii irańskich władz, z drugiej natomiast może narażać zaratusztrian na utratę kolejnych członków społeczności.

W tym kontekście moja sytuacja była zupełnie odmienna i jako chrześcijanka pochodząca z Europy, której „obcość” widoczna była już na pierwszy rzut oka w wyglądzie i akcencie, zwykle nie wzbudzałam podejrzeń o nieczyste intencje, a stanowiłam raczej potencjalne narzędzie do wyjaśnienia świata, czym faktycznie jest zaratusztrianizm.

Wnioski

Wyznaniowy charakter irańskiego państwa, w którym przynależność religijna obywateli jest wyznacznikiem ich miejsca w strukturze społecznej – dzieląc ich na mużulmanów (wyznawców religii państwowej) oraz uznane i nieuznane mniejszości religijne – determinuje ambiwalentny status mniejszości religijnych, a tym samym ambiwalentny status zajmującego się nimi badacza, od którego wymaga uważnego poruszania się w otaczających realiach i dużej odpowiedzialności za badanych.

Dotyczące mniejszości religijnych sądy formułowane na Zachodzie opierają się niejednokrotnie na opiniach niezakorzenionych w praktycznym doświadczeniu zatknięcia z terenem, co tym bardziej skłoniło mnie do podjęcia antropologicznego wyzwania „bycia tam”. Badania w takim terenie są dla mnie kwintesencją uprawiania antropologii, wiążą się obecnością w nieznanym i odległym terenie, spotkaniem z ludźmi i zjawiskami kulturowymi, o których tak mało wiadomo poza samym Iranem, stereotypowo postrzeganym jako kraj całkowicie szyicki i ortodoksyjny, bez miejsca dla inności religijnej. Są wyzwaniem logistycznym i praktycznym, ale przy tym okazją do poznawania, rozumienia i interpretowania tego, co mało zbadane i wciąż egzotyczne.

ABSTRACT MEETING THE DIFFICULT FIELD: AN ANTHROPOLOGIST IN IRAN

The article covers a reflection on fieldwork practice of a „foreign” anthropologist in Iran. It deals with practical problems of fieldwork (ex. gaining a practical access to a selected group), expectations of the group or community from researchers as well as problems with researcher's identity and origins. The article is based on the research made in Tehran by the author of the article among Iranian Zoroastrians in 2008.

PRZYPISY

¹ Paulina Niechciał – antropolog i iranistka, doktor nauk społecznych w zakresie socjologii, asystent w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ, współpracuje także z Zakładem Iranistyki UJ. Interesuje się socjologią i antropologią religii, badaniami mniejszości religijnych i problematyką tożsamości zbiorowej, a także irańską i tadżycką kulturą współczesną. W najbliższym czasie nakładem wydawnictwa Nomos ukaże się jej książka poświęcona tożsamości zbiorowej współczesnych zaratusztrian w Teheranie: P. Niechciał, *Mniejszość zaratusztriańska we współczesnym Teheranie. O tożsamości zbiorowej w kontekście dominacji szyickiej*, Kraków 2013.

² S.R. Nadjimbadi, *From „Alien” to „One of Us” and Back: Field Experiences in Iran*, „Iranian Studies”, 37(4), 2004, s. 604–612.

³ Zaratusztrianie to wyznawcy religii ukształtowanej na gruncie wierzeń starożytnego Iranu pod kierunkiem Zaratusztry, którego przesłanie opierało się na etycznym oraz filozoficznym dualizmie, podkreślając wybór dobra lub zła przez człowieka. Prorok ów pochodził najprawdopodobniej z rejonów Iranu wschodniego i żył ok. 1000 r. p.n.e., chociaż wśród współczesnych badaczy nie ma ostatecznej zgody w tych kwestiach, por. W.W. Malandra, *Zoroastrianism: i. Historical Review*, [w:] Encyclopaedia Iranica Online, 2005, <http://www.iranica.com/articles/zoroastrianism-i-historical-review> (06.12.2013).

⁴ Prowincja tradycyjnie zamieszkiwana przez zaratusztrian, których część schroniła się tam w rezultacie podboju arabskiego, prawdopodobnie w XIII wieku, [za:] M. Boyce, *Zaratusztrianie*, Łódź 1988, s. 215–217.

⁵ Warto wspomnieć przede wszystkim o skierowanej do szerokiego kręgu czytelników pracy M. Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, przetłumaczonej również na język polski (M. Boyce, *op. cit.*). To jedyne kompleksowe studium na temat zaratusztrianizmu opublikowane po polsku.

⁶ M.M.J. Fischer, *Zoroastrian Iran between Myth and Praxis*, niepublikowana praca doktorska, University of Chicago, Department of Anthropology, 1973.

⁷ J. Kestenberg Amighi, *The Zoroastrians of Iran: Conversion, Assimilation, or Persistence*, New York 1990.

⁸ Najistotniejsze prace dotyczące historii zaratusztrianizmu to *A History of Zoroastrianism* autorstwa brytyjskiej badaczki Mary Boyce oraz publikacja niemieckiego profesora historii religii Michaela Stausberga, zatytułowana *Die Religion Zarathustras: Geschichte, Gegenwart, Rituale*.

⁹ Na przykład w 2006 r. John R. Hinnells był pomysłodawcą projektu badawczego z ramienia School of Oriental and African Studies Uniwersytetu Londyńskiego, poświęconego Parsom w Indiach i w diasporze, w którym wzięli udział przedstawiciele różnych dziedzin – historycy, językoznawcy czy archeolodzy.

¹⁰ N.R. Keddie, *Współczesny Iran. Źródła i konsekwencje rewolucji*, Kraków 2007, s. 303.

¹¹ W 2004 r. zaratusztriańskim dialektem *dari* w prowincji Jazd poświęcono niewielkie językoznawcze badania terenowe z ramienia Uniwersytetu w Berkley, por. <http://linguistics.berkeley.edu/~dari/index.html> oraz zamieszczony tam raport A. Farudi, M.D. Toosarvandani, *The Dari Language Project: 2004 Fieldwork Endeavor: Summary of Findings*, Berkeley 2004, http://linguistics.berkeley.edu/~dari/2004_summary_of_findings.pdf (06.05.2011). Pewnymi wymiarami współczesnego życia społecznego zaratusztrian zajęła się Eliz Sansarian, amerykańska profesor nauk politycznych, w pracy *Religious Minorities in Iran*. Celem jej studium była prezentacja polityki irańskiego państwa wobec mniejszości religijnych po rewolucji islamskiej oraz strategii radzenia sobie z ingerencją władz w egzystencję najliczniejszych społeczności nie muzułmanów. Najpełniejszy obraz dotyczył lat 80. XX w., a wielość opisanych zbiorowości (Ormianie, Asyryjczycy, Chaldejczycy, Żydzi, zaratusztrianie, bahaici oraz irańscy konwertyci na chrześcijaństwo) spowodowała, że żadna z nich nie została przeanalizowana wnikliwie.

¹² *Qanun-e asasi*, 1358/1979, por. <http://www.ghavanin.ir/detail.asp?id=5427> (23.09.2013).

¹³ N. Fazeli, *Anthropology in Postrevolutionary Iran*, [w:] *Conceptualizing Iranian Anthropology: Past and Present Perspectives*, red. S.R. Nadjimbadi, Oxford 2009, s. 75–86.

¹⁴ Np. A. Azargoszasb, *Gatha ja sorudha-je asemani-je Zartoszt/Gathas: The Holy Songs of Zarathustra*, Tehran 1999.

¹⁵ Np. *Marasem-e mazhabi wa adab-e zartosztijan*, Tehran 1372/1993; *Ajin-e sedre-puszi-je zartosztijan*, Tehran 1345/1966; *Ajin-e kafn-o-dafn-e zartosztijan*, Tehran 1348/1969.

¹⁶ K. Niknam, *Az nouruz ta nouruz. Ajinha wa marasem-e sonnati-je zartosztijan-e Iran*, Tehran 1385/2006.

¹⁷ Tekst został opublikowany zarówno w Iranie (K. Mazdapur, *Tadawom-e adab-e kohān dar rasmha-je mo'aser-e zartosztijan dar Iran*, „Farhang. Quarterly Journal of Humanities and Cultural Studies”, 17(49–50), 2004, s. 147–179), jak i w Europie (K. Mazdapour, *Kontinuität und Wandel in den Ritualen der iranischen Zarathustrier*, [w:] *Zoroastrian Rituals in Context*, red. M. Stausberg, Leiden 2004, s. 631–653).

¹⁸ K. Mazdapur, *Zartosztijan*, Tehran 1382/2003.

¹⁹ K. Mazdapur, *Piszgoftar*, [w:] *Važe-name-je gujesz-e behdīnan-e szahr-e Yazd. Farsi be gujesz hamrah ba mesal*, t. 1 (*alef-pe*), Tehran 1374/1995, s. 5–136.

²⁰ Kurosz Niknam podaje, że szacunkowa wielkość ich społeczności w pierwszej dekadzie XXI w. wynosiła około 22–23 tys. osób (K. Niknam, *Ajin-e echtjar: Goftari piramun-e farhang-o-falsafe-je Zartoszt*, Tehran 1386/2007, s. 35). Według oficjalnych irańskich statystyk w 2006 r. liczba wyznawców zaratusztrianizmu w Iranie liczyła niecałe 20 tys., a w 2011 r. nieco ponad 25 tys. (*Gozide-je natajedz-e sarszomari-je omumi-je nofus-o-maskan*, 1391/2012, Markaz-e Amar-e Iran, Tehran 1391/2012, s. 26, http://www.amar.org.ir/Portals/0/Files/abstract/1390/n_sarshomari90_2.pdf (23.09.2013)).

Około połowa irańskich zaratusztrian mieszka w stolicy kraju.

²¹ E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce*, Warszawa 2003, s. 206.

²² M. Hammersley, P. Atkinson, *Metody badań terenowych*, Warszawa 2000, s. 101–103.

²³ G. Simmel, *Socjologia*, Warszawa 1975, s. 207–208.

²⁴ S.R. Nadjimbadi, *op. cit.*, s. 604.

²⁵ Cytaty pochodzą z wywiadów przeprowadzonych przez autorkę artykułu w okresie od stycznia do czerwca 2008 roku.

²⁶ A. Halemba, *Świadomość narodowa współczesnych Altajczyków*, [w:] *Wielka Syberia Małych Narodów*, red. E. Nowicka, Kraków 2000, s. 110.

²⁷ Odwołania do popularnych stereotypów na temat zaratusztrian.

²⁸ E. Saasarian, *op. cit.*, s. 114–123.

²⁹ J. Cole, *Conversion: v. To Babism and the Bahai Faith*, [w:] *Encyclopaedia Iranica*, red. E. Yarshater, t. 4, New York 2002, s. 238–240.

³⁰ E. Sansarian, *op. cit.*, s. 114.