



Zaratusztrianki w świątyniach: miejsca kultu religijnego z perspektywy zaratusztriańskiej diaspory w USA

Paulina Niechciał  <https://orcid.org/0000-0001-5732-3837>

Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji
Uniwersytet Jagielloński
e-mail: paulina.niechcial@uj.edu.pl

Abstract

Zoroastrian Women in Temples: Places of Worship in the Perspective of the Zoroastrians Diaspora in the USA

In this article, I approach the issue of temple visits by Zoroastrian women living in the USA. I analysed the field material in terms of the motivations and circumstances of these visits. The analysis showed that the women visit both Zarathushtrian places of worship in the immediate area, as well as those located further away, including in their old homelands, although they valorise them differently and motivate the need for such visits differently. Some perform religious practices at temples of other religions.

Keywords: Zoroastrianism, diaspora, religious sites, temple, religious tourism, USA

Słowa kluczowe: zaratusztrianizm, diaspora, miejsca kultu religijnego, świątynia, turystyka religijna, USA

Współczesne praktyki religijne w kontekstach zachodnich są wysoce zindywidualizowane, ale nadal wiele osób uczęszcza do kościołów czy synagog i należy do wspólnot wyznawców tradycyjnych religii, takich jak interesujący mnie zaratusztrianizm (zoroastryzm) – starożytna irańska religia. W Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej odsetek takich osób jest wyższy niż w Europie, zaprzeczając prognozowaną w XX wieku sekularyzację¹, a mapa tego kraju jest naznaczona różnymi miejscami kultu religijnego, również zaratusztriańskimi.

¹ N.T. Ammerman, *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*, New York 2014, s. 91.

Zaratusztrianizm był przez wieki ważny dla integracji ludów irańskich i określenia ich tożsamości², ale w rezultacie rozpoczętej w VII wieku ekspansji arabskiej większość Irańczyków przyjęła islam, a zaratusztrianie stali się zmarginalizowaną mniejszością. Ich niewielka społeczność osiedliła się w Indiach, gdzie z czasem zaczęto ich postrzegać jako odrębną *džati* lub kastę – Parsów³, co podzieliło zaratusztrian na dwie grupy, odmiennie kształtujące swoją tożsamość i praktyki religijne. W II połowie XX wieku doszło do kolejnej ważnej fali zaratusztriańskiej emigracji, której owocem jest interesująca mnie „nowa diaspora”: tysiące zaratusztrian opuściło Iran, Indie i zakładane pod brytyjskim protektoratem kolonie, wybierając przede wszystkim USA, gdzie w 1968 roku ustawa Harta-Cellera zliberalizowała zasady polityki imigracyjnej. Po 1979 roku do przybyszów marzących o lepszej edukacji czy karierze dołączyli uchodźcy z Islamskiej Republiki Iranu⁴.

Pierwsze organizacje zaratusztriańskie w USA (nie licząc działającego kilkanaście lat stowarzyszenia, które pod koniec lat 20. XX wieku założył w Nowym Jorku Phiroze D. Saklatwalla, reprezentant parsyjskiej rodziny Tatów) powstały w latach 60. i 70. w Chicago, Nowym Jorku, Los Angeles i Houston. W 1977 roku na obrzeżach Nowego Jorku otwarto pierwszą świątynię (Arbab Rustom Guiv Darbe Mehr), a w 1987 roku zarejestrowano Federację Stowarzyszeń Zaratusztriańskich Ameryki Północnej (FEZANA)⁵. W 2012 roku populację zaratusztrian w USA (14,3 tys.) szacowano na trzecią pod względem liczebności po Indiach (61 tys.) i Iranie (15 tys.)⁶, ale ponieważ w przeciwieństwie do Ameryki Północnej, zaratusztrianie w starych ojczyznach mierzą się z dramatycznym spadkiem demograficznym, to prawdopodobnie w USA jest ich dziś o kilka tysięcy więcej niż w Iranie⁷. Najliczniejsze społeczności mieszkają w Kalifornii, Nowym Jorku, Teksasie oraz okolicach Waszyngtonu. To tu zaratusztrianie irańscy i Parsowie (pierwszych jest o połowę mniej niż drugich) po wiekach znowu się spotykają.

Tematyka i metody badań

Zaratusztrianie odtwarzają w nowej przestrzeni swoje życie religijne i kształtują krajobraz przez wznoszenie architektury sakralnej oraz inne praktyki, ale nie jest to prosta reprodukcja tego, co w starych ojczyznach⁸. Zmiana ich praktyk religijnych

² A. Krasnowolska, *Epos perski i jego polski przekład*, [w:] *Księga Królewska (Szahname). Pełny tekst – część pierwsza*, Kraków 2004, s. xii.

³ Por. J.S. Palsetia, *The Parsis of India: Preservation of Identity in Bombay City*, New Delhi 2008, s. 6–21.

⁴ Por. J.R. Hinnells, *The Zoroastrian Diaspora: Religion and Migration*, Oxford 2005, s. 425–468.

⁵ *Ibidem*, s. 455–456.

⁶ Światową populację zaratusztrian szacowano na 111 201 osób bez uwzględnienia konwertytów na zaratusztrianizm.

⁷ R. Rivetna, *The Zarathushti World – a Demographic Picture*, 2012, <https://www.fezana.org/files/Demographics/Zworld6Sep12.pdf> [dostęp: 26.08.2022].

⁸ M.A. Vásquez, *Diasporas and Religion*, [w:] *Diasporas: Concepts, Intersections, Identities*, K. Knott, S. McLoughlin (red.), London–New York 2010, s. 130.

w amerykańskim kontekście nie doczekała się pogłębionych badań, choć pewnych opisów dostarczyła Rose⁹ i odnoszące się do stanu z końca XX wieku, parscenryczne studia Writer¹⁰ oraz Hinnellsa¹¹, a Kaviani wskazał sposoby asymilacji zaratusztrian z amerykańskim środowiskiem¹². By częściowo uzupełnić te luki, w artykule omawiam praktyki amerykańskich zaratusztrianek zarówno irańskiego, jak i parsyjskiego pochodzenia, związane z miejscami kultu religijnego.

Mało wiadomo o wyglądzie najdawniejszych świątyń zaratusztriańskich, a te bardziej współczesne, ale sprzed XIX wieku, niewiele różniły się od budynków mieszkalnych, dopiero później zyskały wyróżniające je dekoracje, często nawiązujące do architektury Achemenidów (ok. 550–330 r. p.n.e.). Koniec XVIII wieku w Indiach przyniósł znaczny wzrost liczby świątyń, by w zamkniętych dla obcych obiektach chronić domowe rytuały. W Iranie, w mniej sprzyjającym zaratusztrianom środowisku, świątynie przejęły podobne funkcje, ale wciąż wiele obrzędów odbywa się w domach¹³.

Współczesne zaratusztrianie odwiedzają świątynie z okazji uroczystości religijnych lub by indywidualnie się pomodlić, na przykład w określonej intencji. Zaratusztrianizm nie ma wyznaczonego dnia tygodnia na regularne w nich wizyty, choć są sanktuaria, do których pielgrzymuje się w określonych terminach: w Iranie to kilka otoczonych legendami obiektów (tzw. *nijajeszgah*, *zizaratgah* lub *pir*) w górskim terenie prowincji Jazd, w której część zaratusztrian znalazła schronienie po islamizacji¹⁴; w Indiach to przede wszystkim świątynia w Udwadzie (Udvada Atash Behram) z najstarszym ogniem katedralnym, płonącym tam od 1742 roku, a według tradycji przywiezionym wieki wcześniej z Iranu¹⁵.

W indoirañskiej tradycji ogień był obiektem czci i ta koncepcja ukształtowała religię zaratusztriańską, w której elementem rytuałów powinno być światło, w zależności od okoliczności przybierające formę na przykład światła słonecznego, płonących żagwi czy świecy, reprezentując porządek ustanowiony przez boga Ahura Mazdę, utożsamianego ze słońcem, czyli największym ogniem kosmicznym¹⁶. Dawniej ogień niekoniecznie był widoczny dla odwiedzających świątynię¹⁷, ale dziś stoi na widoku w specjalnej wazie (*afrinagan*, *afargan* lub *afarganju*). By mógł znaleźć się w świątyni, musi zostać rytualnie oczyszczony i konsekrowany, a rozmaite procedury mogą wytworzyć ognie różnej rangi. Najważniejszy jest Atasz Bahram – ogień

⁹ J. Rose, *Zoroastrianism: A Guide for the Perplexed*, London 2011.

¹⁰ R. Writer, *Contemporary Zoroastrians: An Unstructured Nation*, Lanham 1994.

¹¹ J.R. Hinnells, *op. cit.*

¹² K. Kaviani, *Emigrant Experiences: Zoroastrians in the USA*, „Journal of Academic Perspectives” 2017, nr 1, s. 1–22.

¹³ M. Stausberg, *Zarathustra and Zoroastrianism*, London 2008, s. 82–83.

¹⁴ P. Niechciał, *Mniejszość zaratusztriańska we współczesnym Teheranie. O tożsamości zbiorowej w kontekście dominacji szyickiej*, Kraków 2013, s. 85–86; K. Niknām, *Yādegāre dirin: Farhang-o bāvarhā-ye sonnati-ye zartōšityān-e Irān*, Tehrān 1394, s. 49–67; M. Stausberg, *op. cit.*, s. 87–88.

¹⁵ J. Rose, *op. cit.*, s. 133.

¹⁶ *Ibidem*, s. 29–30.

¹⁷ M. Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism: Based on the Ratanbai Katrak Lectures, 1975*, Lanham–London 1989, s. 75–78.

„katedralny” lub „zwycięstwa” – ulokowany w świątyniach poświęconych bóstwu zwycięstwa Weretragnie (Warahram, Wahram lub Bahram). W Iranie znajduje się on w świątyni w Jazdzie (Atasz Bahram-e Jazd), gdzie – według tradycji – przetrwał w sekrecie od starożytności. W Indiach ogni tej rangi, konsekrowanych na przełomie XVIII i XIX wieku, płonie 8, w tym 4 w Bombaju, a pozostałe na terenie prowincji Gudżarat, w której osiedlili się emigranci z Iranu. Niższą rangę ma Atasz Adaran, czyli „ogień ogni”, podtrzymywany w świątyniach zwanych *ataszkade* w Iranie (kilkanaście) i *agiary* w Indiach (około 200), a najniższą – Atasz Dadgah, który może być nawet ogniem gazowym, ale budynek, w którym jest przechowywany, wymaga konsekracji, a ulokowanie tam ognia – oprawy rytualnej¹⁸.

Od końca XVIII wieku parsyjscy kupcy i przedsiębiorcy, którzy jako poddani imperium brytyjskiego osiedlali się w Chinach, Afryce Wschodniej, dzisiejszym Pakistanie czy Jemenie, obok obiektów służących integracji osadników stawiali świątynie¹⁹. Dzisiaj wznosi je „nowa diaspora”, ale ogień wzbudza kontrowersje: zdaniem jednych to symbol; według innych świątynie poza Iranem i Indiami nie są „prawdziwe”, bo brak im poświęconego i stale zasilanego drewnem sandałowym ognia. Od lat w diasporze toczą się dyskusje na ten temat – choć jako pierwsza podjęła je społeczność w Londynie²⁰, to do dziś ma do dyspozycji tylko salę modlitewną z ogniem rozpalanym na czas rytuałów. Podobne metody stosuje się w Ameryce Północnej, gdzie problemy, jakie niosą przepisy przeciwpożarowe i brak osób do opieki nad ogniem, rozwiązuje używanie płomienia gazowego. Dopiero w 2019 roku diaspora doczekała się świątyni w Houston (Bhandara Atash Kadeh) z ogniem Dadgah pod stałą opieką kapłana, ale nie obyło się bez napięć, bo zdaniem ortodoksyjnych Parsów rytuały konsekracji obiektu nie były odpowiednie, a darczyńcy poczynili warunek, że wbrew parsyjskiej tradycji świątynia ma być otwarta dla niezaratusztrian.

Bardziej niż architektura miejsc kultu interesuje mnie sposób ich uczestnictwa w życiu społeczności²¹, więc materiał badawczy przeanalizowałam pod kątem pytania o to, czy zaratusztrianki mieszkające w USA odwiedzają takie miejsca, a jeśli tak, to jakie okoliczności i motywacje się z tym wiążą. Dane zebrałam w 2019 roku²², obserwując praktyki w omawianych tu obiektach oraz wykorzystując technikę wywiadu narracyjnego²³ z elementami wywiadu fotograficznego na końcu²⁴, kiedy zapraszałam rozmówczynię do rozmowy na temat zdjęć zarówno miejsc dla nich

¹⁸ *Ibidem*, s. 69–71; J. Rose, *op. cit.*, s. 131–133; M. Stausberg, *op. cit.*, s. 84.

¹⁹ Por. J.R. Hinnells, *op. cit.*

²⁰ Por. J. Rose, *op. cit.*, s. 135–136.

²¹ G.T. Buggeln, *Architecture as Community Service: West Presbyterian Church in Wilmington, Delaware*, [w:] *The Visual Culture of American Religions*, D. Morgan, S.M. Promey (red.), Berkeley–Los Angeles–London 2001, s. 87–88.

²² Projekt „*Lived Religion*” in the Context of Migration: The Case of Zoroastrian Women in the USA był finansowany ze środków Fundacji Kościuszkowskiej (Kosciuszko Foundation Fellowship), instytucją goszczącą był Department of Central Eurasian Studies Uniwersytetu Indiany, a moim mentorem – prof. Jamsheed K. Choksy. Przeprowadziłam 67 wywiadów, większość w języku angielskim, nieliczne – w perskim.

²³ S. Gudkova, *Wywiad w badaniach jakościowych*, [w:] *Badania jakościowe. Metody i narzędzia. Tom 2*, D. Jemielniak (red.), Warszawa 2012, s. 119.

²⁴ M. Banks, *Materiały wizualne w badaniach jakościowych*, Warszawa 2013, s. 116–122.

szczególnych, jak i miejsc kultu zaratusztriańskiego z różnych krajów. Do ostatniego kroku zainspirowały mnie badania Ammerman i Williamsa nad religiami w USA, pomijające zaratusztrian²⁵.

Badania ograniczyłam do kobiet, bo w USA to one stanowią większość osób zaangażowanych w działalność kościołów, a ich religijność jest bardziej ożywiona niż mężczyzn²⁶. Co więcej, mało jest religijnych relacji zaratusztrianek, a na zaratusztrianizm zwykle patrzy się przez pryzmat męskiej dominacji w jego strukturach i dyskryminacji kobiet. Moim celem była eksploracja nie różnic w praktykach mężczyzn i kobiet, ale różnorodności tych ostatnich²⁷, dzięki wysłuchaniu głosów osób w różnym wieku (przedział wiekowy w nawiasie) i ukształtowanych przez różne doświadczenia.

Wybrałam rozmówczynie mające co najmniej jednego zaratusztriańskiego rodzica i związane z następującymi stowarzyszeniami religijno-administracyjnymi: Zoroastrian Association of Metropolitan Chicago, Zoroastrian Association of Metropolitan Washington, Zoroastrian Association of Houston, Sacramento Zoroastrian Association oraz Persian Zoroastrian Organization w San Jose. Odrzuciłam konwertytki na zaratusztrianizm, gdyż uczyły się praktyk religijnych inaczej niż osoby z rodzin zaratusztriańskich, z których perspektywy zaratusztrianizm jest zwykle czymś więcej niż religią – to wspólnota etnoreligijna, a część jej członków uważa nawet, że tę religię może przyjąć tylko ktoś, kogo oboje rodzice są zaratusztrianami. Co więcej, taki wybór ma znaczenie dla badań miejsc kultu religijnego, bo ortodoksyjni Parsowie nie akceptują konwertytów, a wyznawców innych religii postrzegają jako nieczystych, wobec czego świątynie zaratusztriańskie w Indiach są zamknięte przed osobami spoza zaratusztriańskich rodzin.

Świątynie w USA

Na zaratusztriańskiej mapie USA znajdują się miejsca kultu dwojakiego typu: sale modlitwne w budynkach centrów kulturalnych (w przestrzeni moich badań to obiekty w okolicach Chicago, Houston, Los Angeles i Waszyngtonu) oraz wolnostojące świątynie (w Houston, San Jose i Sacramento). W narracjach zaratusztrianek pojawiały się przede wszystkim miejsca najbliższe im geograficznie, związane z lokalnymi stowarzyszeniami zaratusztriańskimi, do których rozmówczynie należały. O ile jednak w nowej ojczyźnie organizację życia religijnego wzięły na siebie stowarzyszenia i pewne ceremonie nie odbywają się w domach, o tyle w niektórych

²⁵ N.T. Ammerman, R.R. Williams, *Speaking of Methods: Eliciting Religious Narratives through Interviews, Photos, and Oral Diaries*, [w:] *New Methods in the Sociology of Religion*, L. Berzano, O.P. Riis (red.), Leiden 2012.

²⁶ A. Braude, *Women's History is American Religious History*, [w:] *Retelling U.S. Religious History*, T.A. Tweed (red.), Berkeley 1997, s. 87; por. Pew Research Center Religion & Public Life, *Religious Landscape Study*, 2021, <https://www.pewforum.org/religious-landscape-study/> [dostęp: 26.08.2022].

²⁷ Por. L. Woodhead, *Feminism and the Sociology of Religion: From Gender-blindness to Gendered Difference*, [w:] *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, R.K. Fenn (red.), Malden 2007, s. 67–84.

wywiadach powtarzało się przekonanie, że niekoniecznie miejsca kultu zaratusztriańskiego w USA spełniają pokładanie w nich oczekiwania. Część kobiet wskazała, że salom modlitewnym brak odpowiedniego nastroju; na przykład irańska imigrantka (50+), religijna i aktywna w lokalnej zaratusztriańskiej społeczności, choć angażowała się w budowę obiektu w Canoga Park na obrzeżach Los Angeles, gdzie mieszka, to w tutejszej małej sali modlitewnej nigdy się nie modli, za to za miejsce „bardzo duchowe”²⁸ i odpowiednie do modlitwy uważa świątynię w San Jose, gdzie atmosferę tworzy „prawdziwy ogień”, wygląd, zapachy i poczucie odosobnienia.

Również w opowieściach urodzonych w USA Iranek, które uczestniczyły w obozach edukacyjnych dla zaratusztriańskiej młodzieży w San Jose, tamtejsza świątynia była ceniona ze względu na wygląd: biały budynek z szerokimi schodami prowadzącymi do wejścia pod portykiem ze złotym symbolem zaratusztrianizmu (*frawahar* lub *fraohar*), z dużą palmą z przodu, położony w suchym, górskim krajobrazie, przez co odwiedzający ma wrażenie, że trafił do oazy. Istotny wydaje się tu regeneracyjny wpływ naturalnego krajobrazu, wspomagający wyciszenie i odświeżenie, dający poczucie schronienia i bezpieczeństwa²⁹. Reszta infrastruktury, z placem zabaw, kamienną studnią i budynkami centrum kulturalnego, leży dalej, osłonięta drzewami, dzięki czemu świątynia wydaje się odcięta od świeckiego świata.

Krytykowany budynek w Canoga Park opiera się na modelu przyjętym przez wczesnych zaratusztriańskich osadników w Ameryce Północnej. Parsyjska imigrantka (80+), zaangażowana w budowę otwartego na początku lat 80. podobnego obiektu w Chicago, rozmawiając ze mną, żartowała, że jej mąż projektował go inspirowany restauracją, w której jadali śniadania, bo jej pokolenie potrzebowało miejsca na integrację, wyposażonego w małą salę modlitewną z boku. Dziś jej zdaniem to niekoniecznie dobry model, bo „nie ma świętości *agiary*”, wśród których imigranci dorastali w Bombaju, a pokolenia wychowane w USA chcą budować inaczej, ponieważ widzą w zaratusztrianizmie głównie „kotwicę” tożsamości religijnej.

Zarówno obiekt w San Jose, jak i wspomniana świątynia na przedmieściach Houston są odzwierciedleniem myślenia o zaratusztrianizmie bardziej jako o religii niż dziedzictwie etnicznym. Architekt, syn parsyjskich emigrantów, Cyrus Rivetna, po studiach nad architekturą świątyń zaratusztriańskich w Bombaju i innych miejscach, zaprojektował w Houston budynek nawiązujący do tradycji, ale dostosowany do amerykańskiej nowoczesności³⁰, co jedna z rozmówczyń nazwała „projektowaniem odpowiednich *agiary* dla USA”. Znaczenie wydaje się tu mieć wydobywanie nowych form przy podtrzymaniu połączenia ze światem przodków³¹. Uczestniczyłam tam w modlitwach przenoszących nastrojem do świątyń w starych ojczyznach: przy wejściu do wysokich, pomalowanych na biało wewnątrz zdejmowano buty, ubrany na biało kapłan z zakrytą twarzą prowadził modlitwę, krzątając się wokół ognia

²⁸ Nieoznaczone cytaty pochodzą z transkrypcji wywiadów w moim tłumaczeniu.

²⁹ Por. L. Bernheimer, *Potęga przestrzeni wokół nas. Jak codzienne środowisko kształtuje nasze życie, zachowanie i dobrostan, i co o nas mówi*, Warszawa 2018, s. 123–153.

³⁰ N. Merchant, *Building a Spiritual Home for the Community: The Bhandara Atash Kadeh. An Interview with an Architect Cyrus Rivetna*, „FEZANA Journal” 2019, t. 33, nr 2, s. 16.

³¹ W. Rybczyński, *Jak działa architektura. Przybornik humanisty*, Kraków 2014, s. 294–295.

i uderzając w wiszący nad nim dzwon, a na końcu wierni kłaniali się lub klękali przed ogniem i zapalali świeczki w wybranej intencji. Ilekroć rozmawiałam z zaratusztriankami o tej świątyni, wyrażały dumę i podekscytowanie, że tak duża i piękna konstrukcja powstała w USA, a te mieszkające w innych stanach marzyły, by ją odwiedzić. Iranka (20+) powiedziała mi, że powstawanie takich świątyń sprawia jej radość, bo dzięki ich widoczności w aplikacji GPS i na mapach zaratusztrianizm będzie bardziej rozpoznawalny w amerykańskim społeczeństwie.

Różnica w funkcjonowaniu miejsc kultu zaratusztriańskiego w starych ojczyznach i w USA polega na tym, że gdy pierwsze są zwykle otwarte, to drugie – poza obiektem w Houston – są dostępne tylko przy okazji określonych wydarzeń. W Chicago społeczność zdecydowała się opłacać kapłana, który codziennie otwiera obiekt na kilka godzin, ale wywołało to napięcia między zwolennikami pomysłu a osobami podkreślającymi koszty nieproporcjonalne do liczby beneficjentów. W Sacramento mała świątynia przy centrum kulturalnym otwierana jest nie tylko w święta, ale też – zgodnie ze strukturą tygodnia w USA – w niedziele oraz co miesiąc w dniu poświęconym Weretragnie (*warahram ruz*). Iranka (20+) od kilku lat mieszkająca w okolicy przyznała, że stara się korzystać z tej możliwości, bo modlitwa w świątyni w tym dniu to zwyczaj w niej „zaprogramowany” z czasów dorastania w Teheranie. Kilka innych rozmówczyń też doceniło tę szansę, choć obowiązki nie zawsze pozwalają im z niej korzystać.

Dla wizyt w miejscach kultu religijnego ma znaczenie fakt, że wspólnoty mierzą się z problemem nierównej dystrybucji zasobów przestrzennych, mogącej ograniczać dostęp do pewnych praktyk³². O ile w Kalifornii, Teksasie czy Illinois działa infrastruktura zaratusztriańska, to żadną nie dysponuje ZAKOI, zrzeszające rozproszoną społeczność z Kentucky, Ohio i Indiany, gdzie świąteczne spotkania odbywają się w domach. Urodzona w USA Parsjanka z Kentucky (20+) przyznała, że gdy dorastała, to te aktywności nie zaspokajały jej potrzeby przynależności do wspólnoty, a dopiero studiując w Nowym Jorku, zetknęła się z liczną społecznością zaratusztrian i teraz odwiedza jej centrum kulturalne z salą modlitewną.

Liderka ZAKOI przy wsparciu męża, zaratusztriańskiego kapłana, od lat zbiera fundusze na budowę świątyni dla przyszłych pokoleń, ale niekoniecznie popiera to cała lokalna społeczność z obawy, że utrzymanie obiektu będzie zbyt trudne. Najbliższe miejsce kultu zaratusztriańskiego, do którego mogą się wybrać osoby zrzeszone w ZAKOI, leży w Chicago, choć to co najmniej kilkugodzinna podróż. Niektóre z rozmówczyń jeżdżą tam czasem, a kilka zorganizowało rodzinne wyprawy, żeby ich dzieci mogły doświadczyć zaratusztriańskiej świątyni, na przykład urodzona w USA Parsjanka z Cincinnati (30+), która zabrała tam kilkuletniego syna, przygotowującego się do inicjacji (*nawdžot* u Parsów, zapisywane jako *navjote*; *sedre-puszi* u Irańczyków) – aby do niej przystąpić, dzieci powinny mieć podstawową wiedzę na temat religii, więc kobieta chciała pokazać synowi wagę z ogniem większą niż ta, którą mają w domu.

³² E. Shove, M. Pantzar, M. Watson, *The Dynamics of Social Practice: Everyday Life and How it Changes*, London 2012, s. 134.

Edukacja dzieci często motywuje wizyty w miejscach kultu religijnego. Hinnells kilka dekad temu wskazał, że wielu zaratusztriańskich imigrantów w Ameryce Północnej stało się bardziej religijnych z uwagi na swoje urodzone w nowym kraju dzieci, których zaratusztriańską tożsamość i więzi społeczne chcieli podtrzymać przez udział w praktykach religijnych³³. Ten trend widać też w moich badaniach – we wspólnotach, które odwiedziłam, obserwowałam zaangażowanie matek, które przyjechały z Iranu lub Indii, zarówno w edukację religijną własnych dzieci, jak i w organizowanie jej dla innych. „Widzisz, to wszystko są kobiety” – podsumowała jedna z rozmówczyń i choć nie jest to regułą, to socjalizacja dzieci do tradycji etniczno-religijnej jest zwykle domeną kobiet³⁴. Przykładem była Iranka z Los Angeles (50+), która przed urodzeniem dzieci sporadycznie brała udział w wydarzeniach zaratusztriańskiej społeczności, a dziś rzadko zgadza się, żeby jej nastoletnie już córki opuściły lekcję religii, sama zaczęła też uczyć. Wychowana w Indiach Parsjanka z Kentucky (50+), matka dorosłych już dzieci, przyznała, że ona i jej mąż zaangażowali się w zaratusztriańską „kulturę i religię”, gdy zainteresowały się tym ich dzieci, a jako że w ich okolicy nie ma świątyni, to w ramach poznawania tradycji przodków całą rodziną pojechali do Kalifornii, co było dla niej znaczącym wydarzeniem:

To było takie wyjątkowe [...]. Myślę, że wszystko, co związane z religią, nabrało nagle większego znaczenia z powodu dzieci. Bo czuję, że jest to coś, co przekazujemy dalej. Czuję, że dzięki ich zainteresowaniu to naprawdę ożywa. Cokolwiek miałam, było uśpione, nigdy tak naprawdę nie było w mojej głowie, teraz nagle jest w mojej głowie, ponieważ chcę to przekazać dalej; ponieważ chcę, aby oni mieli tę świadomość.

Podobnymi obserwacjami dzieliły się ze mną rozmówczynie urodzone w USA, które mają już dzieci: nawet jeśli podczas studiów oddaliły się od społeczności zaratusztrian, to wróciły, by dzieci mogły poznać praktyki religijne i doświadczyć poczucia wspólnoty. W Chicago uczestniczyłam w spotkaniu zorganizowanym przez nauczycielki religii będące młodymi matkami, podczas którego dzieci prezentowały swoje projekty ilustrujące wybrane elementy tradycji zaratusztriańskiej. Impreza zgromadziła całe rodziny, a jako że odbywała się w centrum zaratusztriańskim, to dla niektórych gości była okazją do indywidualnej wizyty w sali modlitewnej – podobne wizyty często odbywają matki przyprowadzające dzieci na niedzielne lekcje religii do centrów kulturalnych.

Wywiady i obserwacje pokazały zróżnicowanie indywidualnych praktyk religijnych w miejscach kultu, wynikające z różnorodności obyczajów wyniesionych z domu i kształtowane przez doświadczenia życiowe: zaratusztrianki modlą się, stojąc lub siedząc, medytują w ciszy lub szepczą słowa modlitwy, niektóre kłaniają się lub kłękają przed ogniem, ofiarowują drewno sandałowe, zapalają świece lub czytają książki religijne. Współczesne modlitwy zaratusztriańskie są uproszczone, niemniej niektóre kobiety w świątyniach praktykują to, czego nie robią już w domach, jak Iranka (60+), która tylko w świątyni używa książki modlitewnej, a w domu modli się

³³ J.R. Hinnells, *op. cit.*, s. 472.

³⁴ M.B. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, Kraków 2012, s. 94; S. Vertovec, *Transnarodowość*, Kraków 2012, s. 154.

własnymi słowami. Często słyszałam, że modlitwa w świątyni ma charakter bardziej „święty” niż ta w domu czy w samochodzie, a wychowana w USA Parsjanka (20+), która na co dzień nie przywiązuje wagi do rytuałów i modli się nawet pod prysznicem, modlitwę przed świątynnym ogniem określiła jako „czystą formę modlitwy”, a gdyby miała wybór, to tylko tam modliłaby się „o wielkie sprawy”. Dla wielu kobiet wyłącznie wizyta w rytualnie czystej przestrzeni świątyni wiąże się z tym, co teoretycznie powinno wiązać się z każdym aktem zaratusztriańskiej modlitwy: ablucją, zakryciem włosów, założeniem białego podkoszulka (*sedre, sudra*) i zawiązaniem w pasie białego sznura (*koszti, kosti*). Część rozmówczyń tylko w odniesieniu do świątyni przestrzega (choć w USA coraz rzadziej) reguł, według których menstruująca kobieta nie modli się i nie odwiedza przestrzeni sakralnych, bo jest nieczysta³⁵.

W doświadczaniu świątyni ważny jest jej nastrój, kształtowany przez oglądane z bliska detale, faktury wystroju, zdobienia czy napisy³⁶, a także światło i zapachy. Wywołują one wspomnienia: kobiety z Indii opowiadały, że w ich domach rodzinnych płonął ogień i pachniało drewno sandałowe oraz kadzidło (*loban*), z którym matka lub babcia obchodziła domostwo, odpędzając złe duchy; Iranki wspominały aromatyczny dym mieszanki nasion (*esfand*) na rozżarzonych węglach drzewnych, usuwający „złe oko” i działający antyseptycznie. W amerykańskich domach na okadzanie trudno znaleźć czas i materiały, nie zostawia się też płonącej świecy czy lampki oliwnej bez opieki, więc dla niektórych „karmienie” ognia drewnem sandałowym ma miejsce tylko w świątyni i tylko tam można poczuć zapachy kojarzone z zaratusztriańskimi rytuałami.

Wizyty w miejscach kultu wynikają też z potrzeby socjalizacji. Wiele zaratusztrianek po przyjeździe do USA zaangażowało się w życie społeczności zaratusztriańskich, tak jak Parsjanka z Chicago (60+), która od dekad regularnie odwiedza tutejsze centrum kulturalne z salą modlitewną, a lokalna wspólnota to dla niej substytut pozostawionej w Indiach rodziny. Podobne opinie słyszałam od kobiet urodzonych w USA – Iranka z Kalifornii (20+), która dorastając, regularnie uczestniczyła w zaratusztriańskich wydarzeniach, podkreśliła ich towarzyskie znaczenie, dostarczanie poczucia komfortu i przynależności do grupy. Mówiąc o motywacjach, część rozmówczyń wskazała chęć podtrzymywania obyczajów i wiedzy o zaratusztriańskim dziedzictwie w diasporze, ważnych w obliczu faktu, że w skali świata ich populacja maleje.

Odwiedzanie przez zaratusztrianki miejsc kultu religijnego w USA ma jeszcze jeden aspekt: czasem to świątynie niezarusztriańskie. Niektóre parsyjskie imigrantki modlą się w znanych z Indii świątyniach hinduistycznych. Jedna z nich (60+) przyznała, że atmosferę do modlitwy czy medytacji znajduje w różnych świątyniach – tak w zaratusztriańskiej sali modlitwowej, dającej spokój i ukojenie, jak i podczas niedzielnych mszy w Kościele Unitarian Uniwersalistów w swojej dzielnicy, a od czasu do czasu w świątyni hinduistycznej. Inna przyjezdna (50+), która w Indiach uczyła się w katolickiej szkole z internatem, odwiedza kościoły chrześcijańskie i zawsze

³⁵ Por. J.K. Choksy, *Evil, Good, and Gender: Facets of the Feminine in Zoroastrian Religious History*, New York 2002, s. 58–62.

³⁶ Por. W. Rybczyński, *op. cit.*, s. 199–228.

zapala tam świecę. O wizytach w kościołach opowiadały też zaratusztrianki, które poślubiły chrześcijan, choć nie porzuciły swojej religii.

W wywiadach pojawiły się też świątynie popularnego wśród Parsów indyjskiego guru Shirdi Sai Baby (ok. 1838–1918). Kobieta (50+), która dorastając w Indiach, zetknęła się z jego kultem, opowiedziała mi, że modlitwy do Sai Baby czyniły cuda, takie jak dobry mąż czy pomoc dla siostry, i choć jej mąż i syn są zaratusztriańskimi kapłanami, to rodzina co miesiąc odwiedza świątynię Sai Baby, bo guru powiedział: „wierz w jakąkolwiek swoją religię, ale miej zaufanie do mnie”. Inna rozmówczyni, Parsjanka (20+) wychowana w USA daleko od świątyni zaratusztriańskiej, wizyty w sanktuarium Sai Baby wspomina jako podstawowe doświadczenie wizyt w miejscu kultu religijnego.

Świątynie w starych ojczyznach

Moje rozmówczynie niejednokrotnie pokazywały mi zdjęcia świątyń ze starej ojczyzny jako miejsc o szczególnym dla nich znaczeniu. Dla imigrantek łączących „prawdziwą” religijność czy duchowość z tym, co zostało na tradycyjnie zaratusztriańskich terenach, świątynie w USA mogą w ogóle nie mieć odpowiedniej „atmosfera”, „energii”, „świątynnej scenerii” i „świętości”. To przypadek Iranki (60+), która uciekła z porewolucyjnego Iranu i z powodu złych wspomnień nie czuje z nim „więzi”, ale ożywiła się na widok zdjęcia tamtejszych świątyń, bo to dla niej „połączenie z przeszłością” i coś, co nadal „kocha”. Inna Iranka (50+) stwierdziła, że w USA, gdzie mieszka od kilku dekad, nie znajduje w kontekście religijnym niczego, co przechowuje we wspomnieniach, a świątynia zaratusztriańska w Południowej Kalifornii, niedaleko której kiedyś mieszkała, choć pięknie zaprojektowana, wykonana i z powodzeniem integrująca zaratusztrian, „nie pachniała jak trzeba”. Rozmówczyni nie czuła się tam jak w teherańskim sanktuarium Szah Warahram Izad, do którego lubi wracać, a podczas rzadkich wizyt w Iranie stara się też odwiedzić Pir-e Sabz, gdzie zyskuje spokój i „od razu łąpie połączenie”.

Pir-e Sabz – najokazalsze zaratusztriańskie miejsce pielgrzymkowe w prowincji Jazd – pojawiało się w wywiadach jako obiekt wywołujący silne emocje. Odpowiedników tamtejszych doświadczeń duchowych niektóre pozbawione możliwości wizyty w Iranie rozmówczynie szukają na różne sposoby. Irańska imigrantka (50+), która ceni rozwój duchowy, odwiedziła ruiny świątyni ognia na Kaukazie, gdzie zaratusztriański kapłan odprawił modlitwę, co uznała za bardzo „duchowe” doświadczenie. Urodzona w USA Iranka (20+) opowiedziała mi, że z grupą osób z centrum zaratusztriańskiego w Orange County w Kalifornii chcieli „odtworzyć” atmosferę Pir-e Sabz i wybrali się na górską wędrowkę – była to „miła” wycieczka, ale zgubili się po drodze.

Również parsyjskie imigrantki wspominają z sentymentem tak najważniejsze zaratusztriańskie świątynie w starej ojczyźnie, jak i te mniej znaczące, w których bliskości dorastały, a w ich domach oglądałam rozmaite stamtąd pamiątki, jak monety czy widokówki. Podczas podróży do Indii świątynie odwiedzają nawet kobiety, które

w USA nie przywiązują wagi do takich wizyt, a Parsjanka (20+), która bywa co roku w Udwadzie, bo mieszka tam jej babcia, skomentowała: „nie jestem aż tak bardzo religijna, ale zawsze gdy idę do *agiary* [w Udwadzie], to tam czuję się duchowo; ale nie jest to coś, co czuję kiedykolwiek indziej”.

Wyprawy do Indii są okazją do zaopatrzenia się w przedmioty religijne, jak sznur *koszti* do wiązania w pasie czy kadzidła, i pokazania dzieciom życia religijnego zaratusztrian. Jedna z rozmówczyń (50+) opowiedziała mi o wrażeniach ze świątyni w Udwadzie, którą kilka lat temu zobaczyła „z perspektywy dzieci”, co było bardzo „specjalne i unikatowe”. Swoje wrażenia opisała też jej córka (20+):

Nie wiem, czy mam słowa, by to teraz opisać, bo wciąż jestem... to był pierwszy raz, kiedy naprawdę pomyślałam o tym, jak starożytna, potężna i piękna jest moja religia w tym kontekście. Więc Atasz Bahram – to było dla mnie wielkie. [...] Wspaniała, piękna, ogromna i po prostu bardzo, bardzo biała. Filary to nie wiem co, marmur czy jakiś rodzaj białego kamienia. A potem weszliśmy do środka, nie ma tam żadnych świateł elektrycznych, są światła gazowe, światła gazowe i ogień. Żadnych świateł elektrycznych, nic, co wskazywałoby, że jesteśmy w XXI wieku naprawdę. To było takie, takie piękne. Więc były modlitwy o północy i to było piękne doświadczenie, sądzę, że naprawdę na zawsze zmieniło mój umysł.

Odwiedziny w Indiach mają też ciemniejszą stronę, bo ściśle przestrzega się tam zakazu wchodzenia do świątyni przez kobiety podczas menstruacji i problemem jest traktowanie kobiet mających niezarusztriańskich mężów i ich dzieci, też nie wpuszczanych do obiektów sakralnych. Nie wszystkie kobiety odbierają odwiedziny w tamtejszych świątyniach jako lepsze niż w amerykańskich. Jedna z Parsjanek (30+) przyznała, że wizyty w Indiach traktuje jako ciekawostkę, a gdy teściowie naciskali, by zgodnie z rodzinnym zwyczajem po ślubie udała się z mężem do Udwady, długo oponowała, bo czuje z tamtym miejscem słabszą „więź religijną” niż z salą modlitewną w Chicago. Inna urodzona w USA Parsjanka (40+) podsumowała, że choć do gazowego ognia w Chicago może podejść każdy, to ceni to miejsce bardziej niż świątynię w Udwadzie – przebywanie tam ma wznioślejszą atmosferę, ale gdybym pytała o jej preferencje, to wybrałaby Chicago, bo tu czuje się swobodniej.

Okazją do odwiedzin miejsc kultu zaratusztriańskiego w Indiach lub Pakistanie bywa ceremonia inicjacji, którą organizuje tam część imigrantów, nawet jeśli niekoniecznie to przyjemność dla inicjowanych dzieci – za małych, by wiele pamiętać, a podróż przyplacających problemami gastrycznymi. W przeciwieństwie do urodzonych w USA Parsjanek, ich irańskie rówieśnice ze względów politycznych rzadziej mają okazję odwiedzić Iran, a ceremonię inicjacji obchodzą zwykle w nowym kraju. Problem w podróżowaniu do Iranu mają też amerykańskie Parsjanki, z których część chciałaby zobaczyć tamtejsze sanktuaria, a te pochodzące z Pakistanu mają trudności nawet z wyjazdem do Indii. *Return to Roots* – parsyjski program fundacji PARZOR pod auspicjami UNESCO – zachęca młodzież, by w ramach poznawania swojej religii odwiedziła Indie, ale nie poznałam żadnej Iraniki, która z tego skorzystała³⁷.

³⁷ Por. <https://zororoots.org/> [dostęp: 26.08.2022].

Wnioski

Zaratusztrianki mieszkające w USA odbywają wizyty zarówno w lokalnych miejscach kultu zaratusztriańskiego, jak i w tych w starych ojczyznach, również w niemających odpowiedników w USA obiektach pielgrzymkowych; dla niektórych przestrzeni praktyk religijnych są też świątynie innych religii. Oddziałujące na zmysły praktyki, jak palenie ognia czy kadzideł, rzadko pojawiają się w amerykańskich domach, o ile więc tradycyjnie świątynie zaratusztriańskie były przedłużeniem służącej modlitwom przestrzeni domowej, o tyle obecnie dla wielu świątynia nie ma odpowiednika w codziennym życiu i tylko w niej modlitwa wymaga przygotowania i rytualnej czystości. Należy zaznaczyć, że skoro pewne rytuały nie odbywają się w domach, to dostęp do infrastruktury religijnej i częstotliwość interakcji ze współwyznawcami w takich miejscach mogą mieć implikacje dla praktykowania zaratusztrianizmu w nowej ojczyźnie.

Jeśli chodzi o czynniki determinujące tak wybór miejsca kultu, jak i decyzję o częstotliwości wizyt w nim, to po pierwsze ważna jest szeroko rozumiana dostępność, obejmująca lokalizację, czas i możliwość działania³⁸. Znaczenie ma, kiedy dany obiekt jest otwarty oraz odległość do niego – kobiety najczęściej odwiedzają miejsca im najbliższe, związane z lokalnymi stowarzyszeniami zaratusztriańskimi, do których należą. Znaczenie ma też możliwość przeznaczenia na te wizyty określonego czasu, a w przypadku wizyt w sanktuariach w starych ojczyznach – również finanse i dostępność wiz. Potencjalne wizyty ogranicza częściowo brak nakazu regularnych odwiedzin.

Po drugie, istotne są indywidualne preferencje i odbiór „atmosfery” budynku. Zaratusztrianki różnie waloryzują obiekty na terenie USA – dla części ma znaczenie, czy jest to sala modlitewna, czy wolnostojąca świątynia. Pierwszy typ można porównać do współczesnych amerykańskich synagog, które z budynków o celach kulturowych przekształciły się w centra życia społecznego, przyciągając nawet ateistów żydowskiego pochodzenia, którzy chcieli być aktywni w życiu społeczności, w której się wychowali³⁹. Najwcześniejsi zaratusztriańscy imigranci preferowali centra kulturalne, dające im poczucie wspólnoty bez konieczności religijnego zaangażowania, ale dziś dla części kobiet znajdujące się tam sale modlitewne są za mało „święte”.

Zróznicowane opinie wobec architektury wynikają z faktu, że pokolenie wychowane w USA częściej postrzega zaratusztrianizm jako religię bez etnicznych uwarunkowań i szuka miejsca kultu z odpowiednią „atmosferą”. Istotne dla odbioru budynku jest jego otoczenie, wpisanie się w krajobraz i to, jak się prezentuje⁴⁰. Wydaje się, że wolnostojące świątynie mają większą moc przenoszenia ludzi z codzienności ku przestrzeni *sacrum* przez odwoływanie się do tradycyjnej, bardziej prestiżowej architektury świątynnej, wyrażającej znaczenie poprzez światło czy rozmiar⁴¹. Widać

³⁸ R.R. Williams, *Space for God: Lived Religion at Work, Home, and Play*, „Sociology of Religion”, 2010, t. 71, nr 3, s. 264.

³⁹ J. Webber, *Współczesne tożsamości żydowskie*, [w:] *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*, Z. Mach, A.K. Paluch (red.), Kraków 1992, s. 145–146.

⁴⁰ W. Rybczyński, *op. cit.*, s. 20.

⁴¹ D. Sudjic, *Kompleks gmachu. Architektura władzy*, Warszawa 2015, s. 335–336.

odmienność potrzeb zaratusztrianek urodzonych w USA w stosunku do potrzeb ich matek – jak i inne budynki, tak i miejsca kultu mogą zmieniać swoją wartość i niekiedy nie spełniać oczekiwań młodszych pokoleń, w przeobrażającym się środowisku będąc stale przewartościowywanym „błogosławieństwem lub ciężarem”⁴².

Wyborom miejsc kultu w kontekście diaspory sprzyja, że są podobne do tych w ojczyźnie, przywołują wspomnienia i przechowywane w pamięci znaczenia religijne⁴³. Jeśli w okolicy dostępne są obiekty prowadzone przez Irańczyków i Parsów, zwykle wybiera się ten związany z grupą pochodzenia; jeśli obiekt jest jeden, ale wykorzystywany przez obie grupy, wybiera się ceremonie organizowane raczej przez grupę pochodzenia. Niemniej tam, gdzie społeczność irańska i parsyjska dzieli przestrzeń, może postępować unifikacja i odrywanie się od powiązań z kulturą ojczyzny, której owocem będzie zapewne zaratusztrianizm wielonarodowej kongregacji⁴⁴, obejmującej też konwertytów.

W kontekście życia diaspory przeplatają się więc aspekty kontynuacji i zmiany: znaczenie ma podtrzymywanie tożsamości i praktykowania religii w miejscach kultu, ale w społeczności coraz bardziej zakorzenionej w amerykańskim środowisku tożsamość traci etniczno-kulturowy charakter, a od infrastruktury zaratusztriańskiej oczekuje się pełnienia funkcji raczej religijnej niż integracyjnej. Wraz z redefiniowaniem miejsca jednostki i grupy w kontekście diasporycznym dochodzi do wyodrębniania i racjonalizowania rozróżnienia na religię i kulturę, a pokolenia wychowane w USA odrzucają elementy stylu życia utożsamiane z tradycją etniczną⁴⁵. Zaratusztrianizm, w Iranie czy Indiach będący partykularystyczną religią określonej grupy ludzi i miejsca, poprzez proces deterytorializacji i reterytorializacji nabiera tutaj charakteru uniwersalistycznego⁴⁶.

Analiza pozwoliła wyodrębnić typy motywacji, rozumianych jako obligujące do określonego działania siły napędowe⁴⁷, leżące u podstaw wizyt zaratusztrianek w miejscach kultu, a na tej podstawie – typologię tych wizyt. Dla części głównym źródłem motywacji jest religia, a świątynia odgrywa ważną rolę w ich praktykach związanych z wierzeniami i poszukiwaniem doświadczeń religijnych w przestrzeni innej niż codzienna⁴⁸. Te wizyty, składane przez osoby z różnych pokoleń we wszystkich typach obiektów (też niezarusztriańskich), również w starych ojczyznach, mają charakter pielgrzymki definiowanej jako motywowana religijnie podróż do miejsca związanego z *sacrum*, na którą składa się tak podróż fizyczna, jak i stanowiąca transformujące doświadczenie duchowe podróż wewnętrzna⁴⁹.

⁴² G.T. Buggeln, *op. cit.*, s. 88.

⁴³ M.A. Vásquez, *op. cit.*, s. 132.

⁴⁴ Por. S. Vertovec, *op. cit.*, s. 164–165.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 156–160.

⁴⁶ M.A. Vásquez, *op. cit.*, s. 130.

⁴⁷ R. Blackwell, *Motivation for Pilgrimage: Using Theory to Explore Motivations*, [w:] *Pilgrimages Today*, T. Ahlbäck (red.), Åbo 2010, s. 27.

⁴⁸ R. Raj, *Religious Tourist's Motivation for Visiting Religious Sites*, „International Journal of Tourism Policy” 2012, t. 4, nr 2; P. Plichta, *Turystyka religijna: Wprowadzenie do kolekcji tematycznej czasopisma naukowego „Turystyka Kulturowa”*, „Turystyka Kulturowa” 2020, t. 177, nr 6, s. 192.

⁴⁹ R. Blackwell, *op. cit.*, s. 25.

Drugi typ wizyt motywuje potrzeba socjalizacji. Miejsca kultu zaratusztriańskiego i współistniejące z nimi centra kulturalne w diasporach na całym świecie to przestrzeń spotkań różnych pokoleń imigrantów i budowania poczucia wspólnoty. Praktykowanie religii odbywa się niejako na marginesie, kiedy uczestnictwo w wydarzeniach kulturalnych łączy się z indywidualną wizytą w świątyni lub sali modlitewnej. Te wizyty zaratusztrianki odbywają najczęściej w najbliższych geograficznie obiektach.

Trzeci typ wizyt to te, do których kobiety motywuje rola matki – bez względu na ocenę własnej religijności chcą przygotować dzieci do ceremonii inicjacji i zadbać o kultywowanie tradycji. Można to łączyć z postrzeganiem tożsamości zaratusztriańskiej jako „tradycyjnie religijnej”, dla której budowania ważna jest socjalizacja dzieci do religii i dziedziczenie określonych praktyk religijnych⁵⁰. Matki mieszkające daleko od zaratusztriańskiej infrastruktury starają się nawet poprzez dalszą podróż zapewnić dziecku doznanie odwiedzin w świątyni. Czasem to podróż do kraju, z którego pochodzą one lub ich rodzice, żeby wychowywane w USA dzieci nie tylko doświadczyły tradycyjnej religijności zaratusztriańskiej, ale też poznały kulturowo-religijne dziedzictwo, mogące mieć znaczenie nawet dla osób niereligijnych – osoby podróżujące zajmują różne pozycje na kontinuum między będącym tylko widzem turystą a doświadczającym czegoś unikatowego pielgrzymem⁵¹. Nie wszystkie matki odbywają jednak te podróże, bo transnarodowe praktyki zaratusztrianek parsyjskich i irańskich różnią się, jako że możliwości tych drugich są ograniczone⁵².

Zjawisko „powrotu do domu” (*homecoming*) nie jest jednorodne, bo obejmuje różne motywacje, aspiracje czy postawy wobec tradycji i tożsamości, a osoby wychowane w USA mogą różnie odbierać takie wizyty, doświadczając emocji od fascynacji po rozczarowanie⁵³. Miejsca kultu zaratusztriańskiego w Iranie i w Indiach są szczególnie ważne dla osób, które „prawdziwą” religijność czy duchowość łączą z tym, co zostało w ojczyźnie. Przymiotnik „prawdziwy” pojawiał się w wywiadach również w odniesieniu do świątyń i ognia, zestawiany z tym, co „sztuczne” czy „fałszywe”. Tę „prawdziwość” można odczytać jako kategorię nawiązującą do romantycznego poszukiwania „duchowej esencji” i autentyczności przeżyć⁵⁴, których część rozmówczyń nie znajduje w niektórych lub nawet w żadnych z amerykańskich świątyń. Dla nich wizyta w świątyni w dawnej ojczyźnie mieści się w kategorii „turystyki do korzeni” (*roots-tourism*), kiedy to pozostawia się za sobą „zwykły” świat diaspory i wkracza w „niezwyczajną sferę” ojczyzny przodków dzięki podróży tak fizycznej, jak i metaforycznej – to coś więcej niż religijna pielgrzymka, bo znaczenie ma tu i świętość miejsca, i jego położenie w ojczyźnie⁵⁵.

⁵⁰ I. Borowik, *Jak w witrażach: Tożsamość a religia w biografjach Tatarów Krymskich, Rosjan i Polaków na Krymie*, Warszawa 2013, s. 341–343.

⁵¹ K. Schramm, *Coming Home to the Motherland: Pilgrimage Tourism in Ghana*, [w:] *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, S. Coleman J. Eade (red.), London–New York 2004, s. 146.

⁵² Por. S. Vertovec, *op. cit.*, s. 83–84.

⁵³ Por. K. Schramm, *op. cit.*, s. 139–140.

⁵⁴ R. Bendix, *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*, Madison 1997, s. 47.

⁵⁵ P. Basu, *Route Metaphors of 'Roots-tourism' in the Scottish Highland Diaspora*, [w:] *Reframing Pilgrimage...*, *op. cit.*, S. Coleman, J. Eade (red.), London–New York 2004, s. 153–177.

Oczywiście chęć podtrzymywania tradycji to nie tylko domena zaratusztrianek w roli matki, a wizyty motywowane podtrzymywaniem zaratusztriańskiej tożsamości składają osoby z każdego pokolenia imigrantów we wszystkich typach miejsc kultu zaratusztriańskiego. Co ważne, takie miejsca w diasporze mogą mieć znaczenie nawet dla kobiet, które w Iranie czy Indiach byłyby zdystansowane do kościoła czy religii, ale tu identyfikują się z lokalnymi instytucjami religijnymi, zyskując substytut tego, co w ojczyźnie, mające moc zarówno lokalizującą (*locative*), czyli osadzającą religię z dawnego kraju w miejscu aktualnego zamieszkania, jak i translokującą (*translocative*), czyli umożliwiającą symboliczne przemieszczanie się między starą a nową ojczyzną⁵⁶.

Jak widać, motywacje zaratusztrianek są złożone i wieloaspektowe, a w omówionych typach wizyt mogą się one przenikać. Choć to studium nie rości sobie prawa do pokazania postaw statystycznie dominujących, to wskazuje pewne czynniki, które powodują, że miejsca kultu stanowią ważne punkty na mapach poznawczych zaratusztrianek⁵⁷ i wyjaśnia, co sprzyja wizytom w nich, ilustrując mechanizm przekształcania się tradycji etnoreligijnej w religijną w diasporze. Choć pobyt w USA dla kolejnych zaratusztriańskich pokoleń ma funkcję unifikującą ich religię, to wciąż owe mapy poznawcze są nieco różne dla osób pochodzących z tradycji irańskiej i parsyjskiej.



Fot. 1. Świątynia w Houston, Teksas⁵⁸

⁵⁶ T.A. Tweed, *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami*, New York–Oxford 1997, s. 94–98.

⁵⁷ Por. G.T. Buggeln, *op. cit.*, s. 88.

⁵⁸ Wszystkie zdjęcia własne.



Fot. 2. Wnętrze świątyni w Houston, Teksas



Fot. 3. Sala modlitewna w centrum zaratusztriańskim w Chicago, Illinois



Fot. 4. Świątynia w Sacramento, Kalifornia

Bibliografia

- Ammerman N.T., *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*, New York 2014.
- Ammerman N.T., Williams R.R., *Speaking of Methods: Eliciting Religious Narratives through Interviews, Photos, and Oral Diaries*, [w:] *New Methods in the Sociology of Religion*, L. Berzano, O.P. Riis (red.), Leiden 2012, s. 117–134.
- Banks M., *Materiały wizualne w badaniach jakościowych*, Warszawa 2013.
- Basu P., *Route Metaphors of 'Roots-tourism' in the Scottish Highland Diaspora*, [w:] *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, S. Coleman, J. Eade (red.), London–New York 2004, s. 153–177.
- Bendix R., *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*, Madison 1997.
- Bernheimer L., *Potęga przestrzeni wokół nas. Jak codzienne środowisko kształtuje nasze życie, zachowanie i dobrostan, i co o nas mówi*, Warszawa 2018.
- Blackwell R., *Motivation for Pilgrimage: Using Theory to Explore Motivations*, [w:] *Pilgrimages Today*, T. Ahlbäck (red.), Åbo 2010, s. 24–37.
- Borowik I., *Jak w witrażach: Tożsamość a religia w biografjach Tatarów Krymskich, Rosjan i Polaków na Krymie*, Warszawa 2013.
- Boyce M., *A Persian Stronghold of Zoroastrianism: Based on the Ratanbai Katrak Lectures, 1975*, Lanham–London 1989.
- Braude A., *Women's History is American Religious History*, [w:] *Retelling U.S. Religious History*, T.A. Tweed (red.), Berkeley 1997, s. 87–107.
- Buggeln G.T., *Architecture as Community Service: West Presbyterian Church in Wilmington, Delaware*, [w:] *The Visual Culture of American Religions*, D. Morgan, S.M. Promey (red.), Berkeley–Los Angeles–London 2001, s. 87–101.

- Choksy J.K., *Evil, Good, and Gender: Facets of the Feminine in Zoroastrian Religious History*, New York 2002.
- Gudkova S., *Wywiad w badaniach jakościowych*, [w:] *Badania jakościowe, Metody i narzędzia. Tom 2*, D. Jemielniak (red.), Warszawa 2012, s. 111–129.
- Hinnells J.R., *The Zoroastrian Diaspora: Religion and Migration*, Oxford 2005.
- Kaviani K., *Emigrant Experiences: Zoroastrians in the USA*, „Journal of Academic Perspectives” 2017, nr 1, s. 1–22.
- Krasnowolska A., *Epos perski i jego polski przekład*, [w:] *Księga Królewska (Szahname). Pełny tekst – część pierwsza*, Kraków 2004, s. xi–xxviii.
- McGuire M.B., *Religia w kontekście społecznym*, Kraków 2012.
- Merchant N., *Building a Spiritual Home for the Community: The Bhandara Atash Kadeh. An Interview with an Architect Cyrus Rivetna*, „FEZANA Journal” 2019, t. 33, nr 2, s. 10–16.
- Niechciał P., *Mniejszość zaratusztriańska we współczesnym Teheranie. O tożsamości zbiorowej w kontekście dominacji szyickiej*, Kraków 2013.
- Niknām K., *Yādegāre dirin: Farhang-o bāvarhā-ye sonnati-ye zartoštīyān-e Irān*, Tehrān 1394.
- Palsetia J.S., *The Parsis of India: Preservation of Identity in Bombay City*, New Delhi 2008.
- Pew Research Center Religion & Public Life, *Religious Landscape Study*, 2021, <https://www.pew-forum.org/religious-landscape-study/>.
- Plichta P., *Turystyka religijna: Wprowadzenie do kolekcji tematycznej czasopisma naukowego „Turystyka Kulturowa”*, „Turystyka Kulturowa” 2020, t. 177, nr 6, s. 192–220.
- Raj R., *Religious Tourist's Motivation for Visiting Religious Sites*, „International Journal of Tourism Policy” 2012, t. 4, nr 2, s. 95–105.
- Rivetna R., *The Zarathushti World – a Demographic Picture*, 2012, <https://www.fezana.org/files/Demographics/Zworld6Sep12.pdf>.
- Rose J., *Zoroastrianism: A Guide for the Perplexed*, London 2011.
- Rybczyński W., *Jak działa architektura. Przybornik humanisty*, Kraków 2014.
- Schramm K., *Coming Home to the Motherland: Pilgrimage Tourism in Ghana*, [w:] *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, S. Coleman, J. Eade (red.), London–New York 2004, s. 135–151.
- Shove E., Pantzar M., Watson M., *The Dynamics of Social Practice: Everyday Life and How it Changes*, London 2012.
- Stausberg M., *Zarathustra and Zoroastrianism*, London 2008, <https://www.equinoxpub.com/home/zarathustra-zoroastrianism-michael-stausberg/>.
- Sudjic D., *Kompleks gmachu. Architektura władzy*, Warszawa 2015.
- Tweed T.A., *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami*, New York–Oxford 1997.
- Vásquez M.A., *Diasporas and Religion*, [w:] *Diasporas: Concepts, Intersections, Identities*, K. Knott, S. McLoughlin (red.), London–New York 2010, s. 128–133.
- Vertovec S., *Transnarodowość*, Kraków 2012.
- Webber J., *Współczesne tożsamości żydowskie*, [w:] *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*, Z. Mach, A.K. Paluch (red.), Kraków 1992, s. 143–159.
- Williams R.R., *Space for God: Lived Religion at Work, Home, and Play*, „Sociology of Religion” 2010, t. 71, nr 3, s. 257–279.
- Woodhead L., *Feminism and the Sociology of Religion: From Gender-blindness to Gendered Difference*, [w:] *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, R.K. Fenn (red.), Malden 2007, s. 67–84.
- Writer R., *Contemporary Zoroastrians: An Unstructured Nation*, Lanham 1994.