

Ewolucja religii starożytnego Iranu

Już na samym wstępie do niniejszej pracy należy podkreślić, że jej celem nie jest przedstawienie rozwoju religii na przestrzeni całych dziejów ziem irańskich. Opracowanie to dotyczy tylko i wyłącznie rozwoju religii Irańczyków; nie będą poruszane zagadnienia dotyczące np. religii elamickiej.

Ponieważ języki irańskie należą do rodziny indoeuropejskiej, zatem religia Irańczyków powinna być rozpatrywana jako przypadek szczególny na tle innych religii starożytnego Wschodu. Jak powszechnie wiadomo, na tym terenie dominowały ludy semickie, charakteryzujące się odmiennymi od indoeuropejskich modelami religijnymi.

Patrząc na współczesną polityczną mapę Azji bardzo często zapominamy o tym, że świat Irańczyków w starożytności obejmował znacznie większe obszary niż te, które obecnie wyznaczają granice Islamskiej Republiki Iranu. W starożytności do terenów rdzennie irańskich należałoby dodać obszar niemalże całej Azji Środkowej. W okresie apogeum zasięgu terytorialnego, za czasów panowania Achemenidów, granice Iranu sięgały Bałkanów na zachodzie i doliny Indusu na wschodzie. Obszar ten był ogromny i zamieszkały przez wielonarodowościową mozaikę, na którą religia Iranu musiała wywrzeć wpływ, jak to miało miejsce w przypadku judaizmu. Nawet, jeśli inne religie nie czerpały z wierzeń irańskich, to na pewno ich wyznawcy mieli świadomość odrębności religijności irańskiej w stosunku do wiary znanej z ich własnych terenów.

Najstarsza forma religii

Jeżeli mówimy o religii irańskiej, automatycznie budzą się skojarzenia z zaratusztrianizmem. Skojarzenia te są jak najbardziej słuszne, gdyż religia ta jest najstarszą religią objawioną, która swym zasięgiem objęła prawie cały świat starożytny. Początki religii, którą przed objawieniem Zaratusztry powinno nazywać się religią ahuryjską, kryją się głęboko w pomroce dziejów. Wierzenia te rozwijały się wówczas gdzieś na szerokich obszarach Azji Środkowej, gdzie zamieszkiwały ludy irańskie przed swoją wędrówką na południe na tereny zajmowane obecnie przez Iran.

W najstarszej, najbardziej pierwotnej fazie rozwoju religii Iranu, jaką znamy obecnie, najważniejszą rolę odgrywały dwa zasadnicze elementy: ogień i woda. Ogień także obecnie, o czym nie możemy zapominać, jest najważniejszym przedmiotem kultu w religii zaratusztriańskiej. Wiedzieć należy, że wiara zaraostryjska nie zaginęła wraz z zalewem całego Wschodu przez Arabów i nawracaniem podbitych społeczności na islam, lecz przetrwała trudne dla niej chwile i ma współczesnych wyznawców. Jako ciekawostkę można wspomnieć, iż Freddie Mercury znany powszechnie jako wokalista zespołu Queen, także był wyznawcą tej jednej z najstarszych, a obecnie egzotycznej religii.

Mimo długiego czasu ewolucji samej religii dwa wymienione powyżej żywioły pozostają niezmiennie ważne. Woda stanowi element życiodajny. Protoirańczycy wierzyli, iż pod postacią wody kryją się boginie, które nosiły jedno wspólne imię i zwały się Apami. Składano im codzienne obiaty, w języku awestyjskim zwane *zaotra*. Ofiary te musiały się niezmiennie składać z trzech składników: mleka i soku z dwu nieznanych nam obecnie roślin.

Drugim przedmiotem kultu był ogień, który także odgrywał ważną rolę w życiu koczowniczych wówczas społeczności protoirańskich. Ogień bowiem był źródłem ciepła i pozwalał na przygotowanie pożywienia. Nazywano go *atar* i podobnie jak wodzie oddawano cześć trzy razy dziennie. Nabożeństwa i obrzędy poświęcone kultowi ognia zwane były *jasna* lub *jadžinia*. Pierwotnie w skład ofiar wchodziły zwierzęta. Charakterystycznym elementem całego rytuału było rozścielanie pod nogami zwierząt ofiarnych pęków, czy też wiązek traw i gałązek. To właśnie w tej "podściółce" można upatrywać pierwowzoru *barsomu*, czyli wiązki gałązek nierozdzielnie łączących się z kulem ognia w późniejszych czasach.

Pod koniec rytuałów religii ahuryjską następował obrzęd poświęcony wodzie. Ofiara zawsze składała się z mleka i soku niezidentyfikowanej do dnia dzisiejszego rośliny o silnych właściwościach halucynogennych. Z soku tej rośliny powstawał napój znany jako *haoma*, który jest elementem religii Iranu powszechnie znanym ze względu na swe narkotyczne właściwości, co nie jest do końca ściśle. Używanie narkotyków w świecie irańskim było bardzo mocno skodyfikowane i zsakralizowane, przez co trudno je porównywać do współczesnego użytkowania tychże ograniczonego tylko do przyjemnych doznań, bez pierwiastka duchowego, mistycznego i religijnego, jakie niosło ze sobą użycie *haomy* w rytuałach religijnych. O tym, jak bardzo daleko posunięte było znaczenie religijne samego napoju, świadczy to, że ów napój stał się bogiem Haomą, lub też, jak chcieliby Irańczycy, bóg Haoma objawił się ludziom w postaci "cudownego" napoju, o "magicznej"

sile. Bóg Haoma miał być zielonookim bóstwem, kapłanem, opiekunem bydła, uzdrowicielem, oddalającym głód i suszę i, co niezwykle ważne, tym, który daje także siłę walczącym. Można obecnie snuć wiele przypuszczeń na temat tego, jakiego rodzaju narkotykiem była haoma, wydaje się jednak, iż może chodzić tutaj o rośliny, które w swym soku posiadają efedrynę, substancję o silnych właściwościach halucynogennych.

Inni bogowie wchodzący w skład panteonu to personifikacje przyrody: Niebo (Asman), Ziemia (Zam), Słońce (Hwar), Księżyc (Mah), a także bogowie wiatru Wata i Waju. Z kolei personifikacja Syriusza, czyli bóg o imieniu Tisztria, ma czuwać nad chmurami, a w szczególności nad tym, aby padał z nich deszcz. Wiąże się z nim bardzo ciekawa legenda, w której Tisztria pod postacią białego ogiera udaje się raz w roku do morza Wourokszy. Morze w tym przypadku jest alegorią, czy też symbolem klaczy, które powstają z morskich fal. Nim jednak Tisztria dotrze do morza, aby się w nim zanurzyć i tym samym pokryć klacze, musi stawić czoła ohydnemu i pokrytemu parchami czarnemu ogierowi Aposzy. Jeżeli w roku poprzedzającym pojedynek ludzie modlili się z niedostateczną żarliwością, będzie to znaczyło, że Tisztria przegra walkę. Jeżeli zaś okaże się silniejszy dzięki sile modłów, wówczas pokryje on klacze, które zostaną porwane następnie przez Wata (jednego z bogów wiatru) w chmury, skąd spadają na ziemię w postaci deszczu i powodują kielkowanie roślin. Jak więc widać woda, która spada jako deszcz, miała, według wierzeń Irańczyków, pochodzić z morza Woukoszy.

Od samego początku Irańczycy wierzyli w ład Natury i rządzące nią prawa. Z tych wierzeń zrodziła się koncepcja Aszy, czyli boskiego porządku. Aby móc utrzymać ów porządek, należało chronić Aszę przed wszelką nieprawością. Tą nieprawością miało być też kłamstwo, nazywane Drug. Od tej właśnie opozycji dobra-prawości i zła-kłamstwa Irańczycy ukuli określenia opisujące ludzi prawych i szlachetnych, czyli Aszuwan i tych, którzy owych cnót nie zachowywali, nikczemników, którzy określani byli słowem Drugwant.

Bardzo trudno jest obecnie odtworzyć sposób sprawowania kultu w najdawniejszych czasach. Jednakże na podstawie obecnego stanu wiedzy możemy śmiało powiedzieć, że kult odbywał się pod gołym niebem w miejscach rytualnie oczyszczonych (nazywanych Pawi) i wyznaczonych skibą odłożoną do środka obszaru, gdzie sprawowano kult. W środku, przed czarą, w której płonął święty ogień, zasiadał kapłan sprawujący obrządek. Nadmienić trzeba, że wszelkie naczynia kultowe musiały być także rytualnie oczyszczone. Obiekty te wpierw były w celu uzyskania czystości obmywane moczem bydlęcym, a następnie osuszane czystym piaskiem.

Wyobrażenia Protoirańczyków na temat śmierci i życia pozagrobowego z pewnością częściowo znajdują swoje odbicie w obrządkach pogrzebowych. Zgodnie z tym, co możemy powiedzieć o najstarszych wierzeniach, sądzili oni, że po śmierci dusza (*urwan*) błąka się trzy dni po ziemi, nim odejdzie w zaświaty, gdzie jako cień będzie wiodła żywot uzależniony od składanych ofiar. Ofiary te miała składać rodzina, a swoiście zobligowany do niej był ten, kto odziedziczył majątek zmarłego – obowiązek ten ciążył na nim przez lat trzydzieści. Przedmiotami składanymi zmarłemu w ofierze było jadlo oraz odzienie, bez których jego cień był nagi i zmarznięty. Najważniejsze jednak były pierwsze trzy dni od dnia śmierci. Wówczas dusza najbardziej potrzebowała rytualnej ochrony, gdyż była bezbronna wobec sił zła, które krążą po ziemi. Po przekroczeniu przez duszę w trzecim dniu od śmierci "miejsca dzielącego", czyli granicy między światami, składano krwawą ofiarę za duszę. Codzienne ofiary odbywano jeszcze przez trzydzieści dni, aby cały cykl zakończyć kolejną krwawą ofiarą. Następnie składano ofiary już tylko raz w miesiącu, aby po zakończeniu roku złożyć ostatnią trzecią krwawą ofiarę za cień zmarłego. Od tego momentu ofiara była składana tylko raz w roku, w wigilię święta nowego roku Nuw Ruz.

Sam obrządek pogrzebowy był prawdopodobnie już wówczas zróżnicowany. Część ludzi chowano w grobach szybowych, często przykrywanych kopcami. Pozostało to w tradycji Scytów, którzy także byli ludem irańskim. Inne grupy praktykowały pochówki kremacyjne. Przykłady tego typu obrządków zachowały się wśród Hindusów. Jeszcze inne grupy, żywiące zapewne wielki szacunek do ognia i do ziemi, nie chciały kalać tych świętych żywiołów i decydowały się na rytuał ekspozycji ciała aż do momentu, kiedy to ze zwłok pozostały tylko kości, które można bezpiecznie umieścić w grobie. Ten rodzaj rytuału pogrzebowego będzie nierozzerwalnie kojarzył się z religią mazdajską.

Czasy Zaratusztry

Niezwykłe ważnym wydarzeniem w dziejach religii Iranu jest pojawienie się proroka Zaratusztry. Mimo tego, że nie sposób obecnie bezspornie stwierdzić, kiedy żył i nauczał, zasługuje on na poczesne miejsce jako reformator, a raczej kodyfikator zasad religii mazdajskiej. Najbardziej prawdopodobne jest to, że żył on gdzieś pomiędzy 1400 a 1200 rokiem p.n.e. Zaratusztra miał być synem Pouruszaspz z rodu Spitama. W Gatah, czyli natchnionych

hymnach, których był autorem, sam siebie określił jako Zaotar – kapłan. Musiał więc rozpocząć swą edukację w wieku siedmiu lat. Czas nauki trwał prawdopodobnie do pełnoletności, za którą uważano skończenie piętnastego roku życia. Wówczas to zapewne został mu nadany tytuł kapłański. Nim jednak do tego doszło, musiał się nauczyć na pamięć wszelakich zaklęć, mantr, ceremonii i rytuałów, gdyż Irańczycy w owym czasie nie znali jeszcze pisma. W momencie, kiedy dostąpił pierwszej z licznych swych wizji, był już człowiekiem trzydziestoletnim, a więc w pełni dojrzałym. Do jego pierwszego objawienia dojść miało podczas ceremoniału związanego ze świętem wiosny. Zaratusztra udał się do potoku po czystą wodę, niezbędną do rytuału haomy. W chwili, kiedy wychodził ze strumienia, zobaczył jaśniejącą postać, która określiła siebie jako Dobra Myśl (Wohu Manah). Owa postać poprowadziła Zaratusztrę przed oblicze Ahura Mazdy, który mu się ukazał w towarzystwie pięciu jaśniejących postaci. Samo objawienie spływać miało na proroka dopiero w momencie spojrzenia na Ahura Mazdę i otaczające go dobre duchy.

Od tej chwili określa się już nie tylko jako kapłan, ale także jako prorok i twórca religii. Można przyjąć, iż to właśnie Zaratusztra jest twórcą religii mazdajskiej. Nie odrzucił on starej wiary, lecz wykorzystał dawne elementy, porządkując je, nadając im nowe znaczenie. Wszystkie jego zabiegi dodatkowo zostały poparte wizjami, jakich doświadczał. W swej doktrynie Zaratusztra postawił najwyżej Ahura Mazdę, którego nazwał jedynym niestworzonym bogiem. Miał on być stwórcą wszystkiego, co dobre i dobroczynne, w tym innych bogów. Ahura Mazda, podobnie jak we wcześniejszej religii, jest panem *aszy*, czyli kosmicznego ładu, prawości i sprawiedliwości. Jednak nie jest tutaj – jak poprzednio – tylko jednym z trzech Ahurów strzegących *aszy*, lecz pozostaje sam na jej straży.

Kolejne wizje Proroka przynoszą wyobrażenie boga współistniejącego z Ahura Mazdą, lecz będącego całkowitym zaprzeczeniem dobroci i ładu. Bogiem tym jest pozbawiony mądrości, szkodliwy i zgubny Angra Mainju (Zły Duch). Dwa bóstwa podczas swego pierwszego spotkania miały stworzyć życie i nie-życie, sprawiedliwość (*aszę*) i kłamstwo (*drug*). Ludzie mają więc wolny wybór, po której ze stron się opowiedzą, czy będą podążali drogą *aszy*, czyli pozostaną sprawiedliwymi, czy też wybiorą *drug* i staną się niegodziwcami. Mamy w związku z tym do czynienia z elementem doskonale znanym z chrześcijaństwa, czyli z wolną wolą. Zaznaczyć jednak należy, że Ahura Mazda jako Mądry Pan w swej bezbłędnej mądrości ów konflikt przewidział, nim do niego doszło. Jak więc widać, od czasów reformy Zaratusztry na ludzi spadł obowiązek jasnego opowiedzenia się po któ-

rejs ze stron kosmicznego pojedynku między bogami. Oczywiście Zaratusztra uważa, że Ahura Mazdę należy wspierać w walce o umocnienie dobra i prawdy na ziemi. Pamiętać jednak należy, iż w tym przypadku jest to rozwinięcie istniejącej już wcześniej kosmogonii i symboliki walki dobra ze złem.

Wątek rozwoju i ewolucji koncepcji religijnej Irańczyków pojawi się jeszcze w dalszej części pracy, kiedy to zostaną jeszcze raz omówione główne zagadnienia teologiczne. Obecnie jednak istotniejszą kwestią jest przesłедzenie rozwoju rytuałów na przestrzeni dziejów starożytnego Iranu.

Ograniczę się w tej części do omówienia najważniejszych świąt zaratusztriańskich, gdyż to jest najważniejsze dla zrozumienia całej doktryny religijnej i jej znaczenia w dziejach starożytnego Wschodu. Obok samych rytuałów niezwykle ważne są elementy takie, jak choćby ubiór wyznawców religii mazdajskiej, gdyż pewne elementy stroju były wyznacznikami i elementami wyróżniającymi wyznawców tej religii. Najważniejszym bodaj symbolem zaratusztrian był pas, lub raczej sznur *košti*, który wiązali sobie wokół bioder wszyscy wyznawcy tej religii, niezależnie od płci. Sznur ten wiązany był trzykrotnie z przodu i z tyłu. Dzieciom wiązali je rodzice, ale w chwili, kiedy dziecko skończyło piętnasty rok życia, czyli od chwili, kiedy wkroczyło w wiek dojrzały, zobowiązane było do wiązania go sobie własnoręcznie. Czynność ta była o tyle istotna, że rozwiązywano i zawiązywano sznur podczas każdej modlitwy. Potrójny węzeł symbolizował triadę etyczna: dobrą myśl, mowę i uczynki. Sam sznur wiązany był na białej koszuli, zwanej *sedra*, która także była zewnętrznym symbolem przynależności do wspólnoty mazdajskiej. Na piersiach owej koszuli naszywano kieszenie, aby przypominać wiernym o konieczności zbierania dobrych uczynków, które pomniejszają siły zła na ziemi.

Oprócz samych symboli niezwykle istotny był cykl świętych rytuałów i świąt religijnych. We wczesnej fazie rozwoju religii, ale już po objawieniach Zaratusztry i rozpowszechnieniu się jego wizji, organizowano siedem najważniejszych świąt nazywanych Gahambar. Każda z uroczystości z wyjątkiem święta Nowego Roku odbywała się według podobnego scenariusza. Obchody rozpoczynały się o świcie poranną modlitwą przed świętym ogniem. Podczas tych modlitw święcono jadlo, które było przynoszone specjalnie na tę okazję. Zapewne potrawy różniły się od siebie w zależności od rangi i charakteru święta, jednakże nie jesteśmy w stanie ostatecznie tej kwestii rozstrzygnąć. Po odprawieniu nabożeństwa potrawy te były zabierane na ucztę, w której mogli uczestniczyć wszyscy wierni. Ponieważ święta te miały mieć charakter integrujący całe społeczeństwo, były one okazjami do wspólnego biesiadowania biednych i bogatych, władców i

poddanych. Wszystkie ceremonie i uroczystości związane były z Ahura Mazdą i Amasza Spentami, czyli z dobrymi duchami.

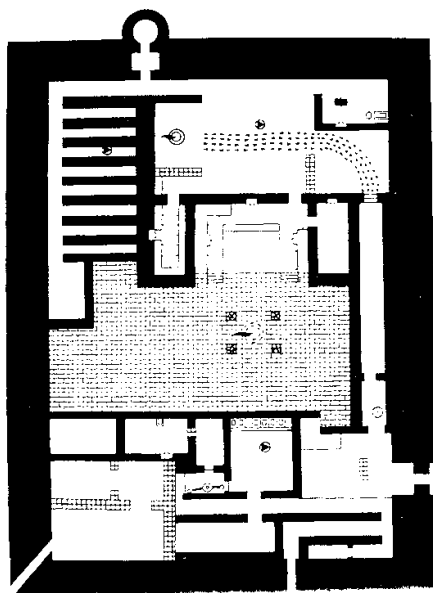
Tak, jak wiele systemów religijnych znanych z obszaru Bliskiego Wschodu i nie tylko, ten również ściśle bazował na kalendarzu rolniczym. Pierwszym ze świąt były obchody Maidhojo Zaremaja, czyli środka wiosny. Kolejnym świętem uczczony został środek lata (Majdhojo Szema), po nim jesienne święto Przyniesienia Zbiorów (Pajtiszahja). Następne święta to: święto Powrotu (Ajatrima), święto środka zimy (Maidhairja), oraz święto organizowane w okolicach równonocy wiosennej, którego sensu dziś zupełnie nie pojmujemy (Hamaspatmaedja). W związku z tym, że święto to było związane z kultem Frawashti, czyli dusz zmarłych, możemy domniemywać jedynie, iż mogło ono przypominać nieco znane nam doskonale z historii obrzędy dziadów. Nadmienić tutaj jednak należy, że sam kult Frawashti miał szczególne znaczenie w świecie irańskim i mimo licznych prób ograniczenia tego typu praktyk w przyszłości będzie jeszcze przez wiele lat miał szczególne miejsce w religijności zaratusztrian. Ostatnim z owych siedmiu najważniejszych świąt były obchody Now Ruz, czyli święto Nowego Roku. Uroczystości miały miejsce podczas równonocy wiosennej. Podobnie, jak to miało miejsce w przypadku innych świąt, tak i tutaj najważniejszą rolę odgrywało oddanie czci świętemu ogniovi. Symbolika tego święta jest dosyć rozbudowana, gdyż z jednej strony było pretekstem do przypomnienia, że kiedyś nastąpi koniec świata, a wraz z nim nadejdzie czas ostatecznej konfrontacji dobra ze złem. Ów dzień, kiedy nastąpi nieunikniony koniec zła na świecie, będzie według wierzących pierwszym dniem wiecznego życia. Z drugiej zaś strony obchody Nowego Roku miały za zadanie ukazać coroczną klęskę sił zła i ciemności. Tutaj po raz kolejny widać nawiązania do kalendarza rolniczego, początek wiosny, który wiąże się z rozpoczęciem wegetacji, czyli z wychodzeniem świata z zimowego, podziemnego uśpienia.

Wspomniano już powyżej o tym, że święty ogień spełniał niezwykle istotną rolę w życiu religijnym Irańczyków, jednak bez omówienia sposobów postępowania z nim. Otóż, co jest rzeczą najbardziej oczywistą, nie można było podsycać płomieni byle jakim paliwem. Dlatego też stosowano w tym celu czyste drewno cedrowe lub – w ostateczności – z tamaryszków. Można także było wykorzystywać w tym celu pędy winorośli. Zabronione było zbliżanie się w pobliże ognia lub wstawianie weń naczyń kultowych, które nie były rytualnie oczyszczone. Czynność ich przygotowania polegała na obmyciu w moczu bydlęcym, a następnie osuszeniu w czystym piasku. Kultowo czyste naczynia mogły być używane w ceremoniach, lecz mimo to musiały być wkładane w ogień, o ile wymagał tego rytuał, ze szczególną

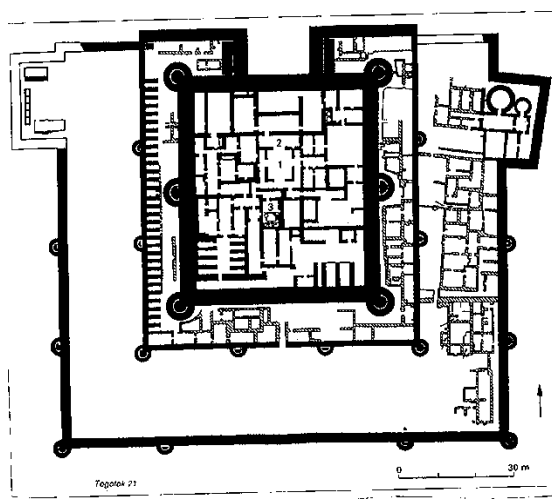
ostrożnością. W związku z zachowaniem czystości rytualnych utensyliów kultowych rodzi się pytanie, dlaczego Irańczycy musieli w tym celu używać bydlęcego moczu, a nie na przykład krystalicznie czystej wody, która doskonale nadaje się do obmywania. W religii Iranu ważną bowiem rolę odgrywała czysta woda. Jej zasobami włada bogini Anahita, która oprócz tego, że jest panią wód i strumieni, także pełni wiele innych funkcji, między innymi ma aspekt wojowniczy. Ze względu na to, że czysta i niezmącona woda była jedną ze świętości dla Irańczyków, a także ze względu na jej szczególny związek z Anahitą, nie sposób było używać wody jako płynu przeznaczonego do obmywania naczyń kultowych.

Szczególnie uderzający w początkach religii mazdajskiej jest fakt, że przez długi czas nie budowano świątyń. Wszelkie ceremonie i święta odbywały się na wolnym powietrzu. Część praktyk, odbywających się w świętych miejscach Pawi, została omówiona już powyżej. Obecnie jednak wspomnieć należy, że pozostałości po takich miejscach odnaleźć można choćby w pobliżu Pasargadów, gdzie do dnia dzisiejszego zachowały się dwa kamienne ołtarze. Aby stanąć przed nimi i złożyć ofiarę, należało uprzednio pokonać trzy stopnie. Liczba stopni jest tutaj nieprzypadkowa, gdyż trójka w wierzeniach irańskich odgrywała niezwykle istotną rolę. Na wielu innych stanowiskach irańskich znajdowane są ponadto liczne wydrążone w skałach zagłębienia, które częstokroć są interpretowane jako pozostałości po miejscach kultu.

Brak dowodów na to, że we wczesnym okresie powstawały świątynie ognia. Oczywiście z terenów dzisiejszej Azji Środkowej pochodzi kilka przykładów architektury monumentalnej, która uchodzi w oczach odkrywców za wspaniałe przykłady budowy sakralnych. Przede wszystkim należy tutaj wymienić budowle odsłonięte na stanowiskach Dżarkutan, Kutlug Tepe, Dzaszli 3 lub Togolok 21. Oczywiście nie we wszystkich przypadkach można mówić o świadomej nadinterpretacji, lecz nie sposób powiedzieć, że budowle te służyły proto-zaratusztrianom. Zapewne trafne są interpretacje badaczy, że budowle te wznoszone były przez protoirańczyków, lecz na podstawie naszej obecnej wiedzy o tym okresie znacznie bezpieczniej stwierdzić, że owe budowle mogły być poświęcone omawianemu powyżej kultowi *frawashti*, czyli cieni zmarłych przodków. To, że w pomieszczeniach świątynnych, a w szczególności w pobliżu samych ołtarzy częstokroć odnajdowane były popioły, nie jest dostatecznym, w moim mniemaniu, argumentem za uznaniem tych budowli za świątynie ognia. Oczywiście nie należy kwestionować używania ognia w ceremoniach religijnych, lecz jego używanie jest powszechne w każdym rodzaju kultu spotykanym na

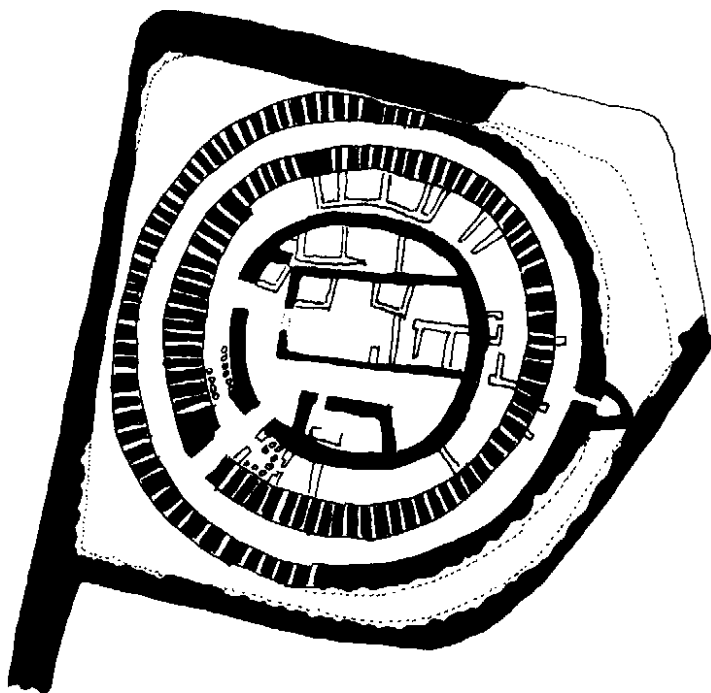


Ryc. 1. Dżarkutan. Plan świątyni.

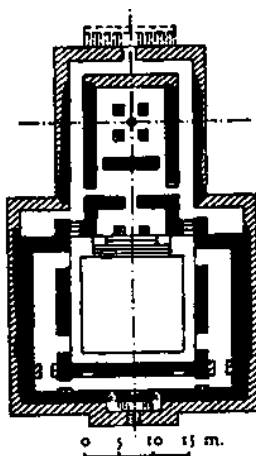


Ryc. 2. Togolok 21. Plan świątyni.

całym Bliskim Wschodzie. Wystarczy choćby w tym miejscu przypomnieć reliefy asyryjskie, gdzie niejednokrotnie wyobrażany jest władca składający ofiary na ołtarzu. Dodatkowo dysponujemy bogatą literaturą świadczącą o sposobach sprawowania kultu w starożytnej Mezopotamii. Należy więc zastanowić się, czy w owych protoirańskich świątyniach nie odprawiano rytuałów w podobny sposób. Wydaje się, że mogło być tak, że najwyższe bóstwo, czyli Ahura Mazdę, czczono na wolnym powietrzu, podobnie jak inne bóstwa irańskie, a tylko w przypadku kultu *frawashti* można było odstąpić od zakazu budowania świątyń.



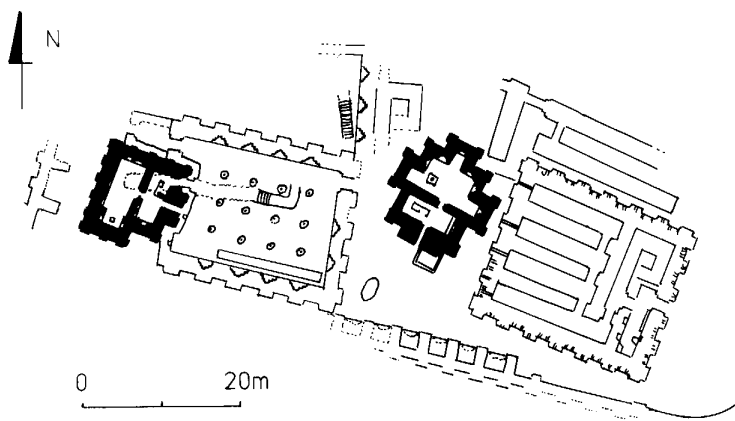
Ryc. 3. Kutlug Tepe. Plan świątyni.



Ryc. 4. Suza. Plan tak zwanej "świątyni ognia".

Oprócz omawianych już powyżej przykładów architektury monumentalnej z Azji Środkowej, należy wspomnieć także o jednym z najwspanialszych przykładów architektury monumentalnej z okresu przedachemenidzkiego. Odsłonięte dwie budowle sakralne pochodzą ze stanowiska Nush-i Jan położonego w zachodnim Iranie. Przez odkrywców wydатовane zostały na okres medyjski. Zaskakujące jest to, że zachowały się one w sposób wyjątkowy, gdyż mury sięgają kilku metrów wysokości. Jednak stopień zachowania, choć doskonały, nie jest najważniejszy z punktu widzenia rozważań na temat religii. Najistotniejszy dla nas jest bowiem sam plan budowli, z którego możemy spróbować odtworzyć funkcje i przeznaczenie poszczególnych pomieszczeń i ciągów komunikacyjnych.

Podobnie zresztą, jak w przypadku wymienianych powyżej budowli monumentalnych z terenów Azji Środkowej, tak i tutaj w pomieszczeniach znaleziono pokryte popiołami ołtarze. Sam fakt ich umieszczenia wewnątrz budowli świadczy o tym, że budynki te pełniły funkcję świątyni. Nie ma jednak żadnych jednoznacznych dowodów na to, że mogły to być świątynie ognia. Wydaje się więc bardzo prawdopodobne, że w jednej ze świątyni być może oddawano cześć zmarłym przodkom, czyli odprawiano ceremonie *frawashti*, w drugiej zaś musiały odbywać się rytuały poświęcone irańskim bóstwom, lecz nie jesteśmy w stanie jednoznacznie określić jakim, oraz jaki charakter miały owe ceremonie. Jednoznacznie możemy jednak powiedzieć,



Ryc. 5. Nusz-e Džan. Plan stanowiska ze świątyniami.

że żyjąca wówczas nuszu-e-dżańska społeczność z pewnością nie zaliczała się do ortodoksyjnych wyznawców zaratusztrianizmu.

Musimy pamiętać, że wyznawcy mazdaizmu w sposób wyjątkowo restrykcyjny podchodzili do wszelkiego rodzaju odpadków. W ziemi można było porzucać tylko niektóre z nich. Ziemia, bowiem, podobnie jak woda, zaliczana była do świętości, których nie można skalać. Tak więc do niej mogły trafić jedynie suche odpadki takie, jak potłuczone naczynie lub kości pozbawione śladów tkanki mięsnej. Na pola można było wyrzucać jedynie odchody, gdyż użyźniały ziemię. Pozostałych odpadków trzeba się było pozbywać w inny sposób. W tym celu wznoszono specjalne budynki pozbawione otworów drzwiowych i okiennych. Jedyne wejście stanowił otwór w dachu. Przez ten otwór wrzucano do wnętrza wszelkie śmiecie i odpadki. Kiedy nagromadziło się ich we wnętrzu dostatecznie dużo, wówczas niszczone je za pomocą kwasów wylewanych z góry przez ten sam otwór.

Nieczyste są także ciała nieboszczyków. Wierzano bowiem mocno w to, że człowiek umiera w momencie, kiedy nad jego ciałem zapanowały złe moce i duchy. Jeżeli nawet nie one są sprawcami śmierci, to z pewnością martwe ciało jest doskonałym miejscem, gdzie złe duchy mogą zamieszkać. Dlatego też do zmarłych mogli się zbliżać jedynie kapłani, którzy dysponowali mocą, aby się owym złym duchom przeciwstawić. Oczywiście ich także po kontakcie ze zmarłym obowiązywało poddanie się rytuałowi oczysz-

czenia. Ciało zmarłego nie może zanieczyścić ziemi. W związku z tym wynoszono je poza osady, w miejsca odludne, pustynne lub górzyste, czyli tam, gdzie rozkładające się ludzkie ciało nie mogło zetknąć się z urodzajną ziemią. W tych miejscach pozostawiano zwłoki do chwili, kiedy ze zmarłego pozostał jedynie szkielet. Wówczas można było je pozbierać, umieścić w specjalnej urnie i pogrzebać w ziemi. Czyste kości, jak pamiętamy, nie mają negatywnego wpływu na ziemię.

Nieczystość lub też samo narażenie się na zmacę było troską każdego wiernego. Rytualną nieczystość ściągaly choćby upływy krwi, co w jednoznaczny sposób ograniczało rolę kobiet w życiu religijnym, ale nie tylko ich – każde bowiem schorzenie, które wiązało się z krwawieniami, wykluczało z czystości rytualnej.

Ponadto kontakty ze wszelkimi stworzeniami, które pochodzą od Dewów, czyli Złych Duchów, narażały ludzi na splamienie się nieczystością. Do złych stworzeń zaliczano między innymi osy, ropuchy, wszelkiego rodzaju jaszczurki, węże i drapieżniki. Zwierzęta takie określano mianem Chraifstra, a ich zabijanie przynosiło chlubę i chwałę, bo przyczyniało się do zmniejszenia liczebności sił zła na ziemi. Dzięki tego typu działaniom każdy człowiek mógł wziąć bezpośredni udział w walce po stronie dobra, czym przybliżał dzień jego ostatecznego zwycięstwa.

Religia w dobie panowania dynastii Achemenidów

Wraz z powstaniem państwa perskiego, za którego twórcę uchodzi Cyrus Wielki, zmienia się zupełnie sytuacja polityczna na Płaskowyżu Irańskim. Przestaje istnieć tak zwane Imperium Medyjskie, które zostało praktycznie inkorporowane do nowo powstającej Persji Achemenidów. Pewne przesłanki wskazują na to, że Achemenidzi byli wyznawcami doktryny proroka Zaratusztry. Niestety, z tego czasu zachowały się bardzo nieliczne inskrypcje królewskie, w których władca zupełnie nie odnosi się do kwestii religijnych. O tym, w jaki sposób mogły być sprawowane czynności kultowe, świadczą dwa ołtarze ulokowane na wolnym powietrzu w okolicach Pasargade, a więc rezydencji królewskiej. Ołtarze te, posadowione u podnóża masywu skalnego, spoczywają na trzech stopniach. Jak wiadomo, liczba trzy była ważna w symbolice religijnej. Fakt, że wokół ołtarzy nie znaleziono jakichkolwiek śladów konstrukcji, może świadczyć tylko o tym, że ceremonie sprawowano pod gołym niebem. Płyty ofiarne są nieckowate, co umożliwiało długotrwa-

le utrzymywanie świętego płomienia bez konieczności usuwania popiołu. Jednocześnie możliwym było składanie jednorazowo obfitych ofiar godnych władcy. O tym, że na tych ołtarzach mógł składać ofiary sam Cyrus lub wysocy kapłani, można wnioskować z faktu, iż w pobliskich skałach odnaleziono wydrążone zagłębienia, które mogły służyć do odprawiania indywidualnych obrzędów. W zagłębieniach tych podtrzymywano zapewne ogień podczas modlitw – ten bowiem musiał być obecny podczas takich ceremonii.

Wydaje się także, że kult bywał sprawowany także na przenośnych ołtarzach umieszczanych wewnątrz pałacu królewskiego. Jeżeli przyjmiemy takie twierdzenie za słuszne, nie może nas dziwić, że po takim rozwiązaniu nie zachowały się jakiegokolwiek świadectwa materialne. Taki rodzaj kultu nie byłby żadnym odstępstwem od reguł wiary, gdyż każda rodzina irańska od dawien dawna przyzwyczajona była do modlitw przed domowym paleniskiem. Skoro wypadało tak czynić ludowi, podobnie mógł czynić i władca. Nie możemy także wykluczyć, że właśnie na tak przygotowanych przenośnych ołtarzach płonął indywidualny ogień władcy.

Kiedy mówimy o kulcie ognia za panowania dynastii Achemenidów, dotykamy nie tylko kwestii, czy istniały specjalne świątynie, w których płonęły tylko wieczne ognie, tak jak to możemy przeczytać u historyków greckich, lecz musimy się także odnieść do pewnych budowli, które przez długi czas uchodziły za świątynie. Mowa tutaj o dwóch słynnych budowlach, z których pierwsza – Zenden-i Sulejman – znajduje się w Pasargadach, druga zaś – Kaba Zarduszt – wzniesiona została w Naksz-i Rustam.

Obydwie te konstrukcje, choć różnej wielkości, są do siebie bardzo podobne. Przypominają nieco budowle wieżowe ze ślepyimi oknami i masywnymi schodami przylegającymi do jednego z boków, które wznoszą się mniej więcej do połowy wysokości ściany. Wydaje się, że pierwowzoru dla tych budowli należy szukać nie w samej Persji, lecz w wcześniejszych budowlach urartyjskich. W Urartu konstrukcje podobne do wyżej wymienionych pełniły funkcje świątyń zwanych *susi*, które poświęcone były najczęściej głównemu bóstwu panteonu, Haldiemu. O tym, jak te świątynie wyglądały w całej okazałości, można się przekonać oglądając słynny relief ze sceną łupienia Musasir przez wojska Sargona II. Przedstawiona tam budowla wykazuje zaskakująco wiele cech wspólnych z konstrukcjami z Pasargadów i Naksz-i Rustam. W Persji, jak możemy obecnie sądzić, budowle te, choć podobne, pełniły zupełnie inne funkcje i nie były w ogóle świątyniami. Pełniły rolę nie sakralną, lecz funeralną. Wydaje się, że były one swego rodzaju ossuariami, gdzie składano kości zmarłych poddanych uprzednio rytuałowi ekspozycji. Jak wiadomo, ciało po śmierci jest siedzibą demonów, lecz w

chwili, gdy pozbawione zostanie tkanki miękkiej i po zmarłym pozostają jedynie kości, można je złożyć w grobowcu nie kalając świętości ziemi. Oczywiście zaszczytu złożenia swych dostojnych szczątków w tak okazałych budowlach mogli dostąpić prawdopodobnie jedynie najbliżsi osobie panującego, czyli jego rodzina. Nie możemy zapominać o tym, w jak znamienitych i ważnych miejscach obydwie budowle zostały wzniesione. Pierwsza w granicach rezydencji królewskiej, druga zaś w pobliżu miejsc wiecznego spoczynku królów.



Ryc. 6. Naksz-i Rustam, Kaba Zarduszt.

To, że Kaba Zarduszt i Zenden-i Sulejman są interpretowane jako osuaria, nie wyklucza jednocześnie pewnych przesłanek dotyczących budynków o charakterze świątynnym. Zamysły dotyczące budynków świątynnych mogą mieć swoje źródło w polityce imperialnej Achemenidów. W konfrontacji ze starożytnymi systemami religijnymi podbitych terenów, takich jak Babilonia lub Egipt, gdzie do wielowiekowej tradycji należała monumentalna architektura sakralna, nowe imperium nie dysponowało tego typu budowlami. W tym należy upatrywać faktu, że pod przemożnym wpływem mezopotamskiej Isztar, Artakserkses II panujący pomiędzy 404 a 359 rokiem p.n.e. decyduje się na początkowe wspomnianie w modlitwach bogini zwanej Anahitą obok Ahuramazdy i Mitry. Z czasem posunie się dalej rozkazując budowę świątyni dla tejże bogini. Takie zmiany w religii musiały spowodować silną, choć krótkotrwałą opozycję stanu kapłańskiego. W sprawie kultu Anahity znaleziono rozwiązanie iście salomonowe. Jeden z jazatów, czyli Wielkich Duchów, nosił epitet *anahitisz*, co znaczy niepokalany, lub w tym przypadku raczej niepokalana. Skoro tak, to Anahita została panią wód słodkich i rzek, które z racji tego, że powinny być przeje-

rzyste, musiały być czyste, jak i sama bogini, która obok tej funkcji pełniła także obowiązki patronki wszelakiej płodności.

Nie były to jedyne innowacje religijne. To, co stało się w okresie panowania Achemenidów, prawdopodobnie już pod sam koniec zasiadania tej dynastii na irańskim tronie, można z całą stanowczością nazwać herezją. Określenie to odnosi się do doktryny zurwanickiej, której początki musiały sięgać tego właśnie czasu. Na skutek rozmyślań nad czasem i koncepcją podziału losów świata na Trzy Czasy, tj. na Akt Stworzenia, Zmieszania i Rozdzielenia, magowie wykoncypowali, że oznacza to, iż czas ma swój początek i koniec. Tak więc zaczęto doszukiwać się w czasie źródła i prapoczątku wszechrzeczy. Okazało się, że w jednej z wersji *Awesty* odnaleźć można określenie pomniejszego bóstwa, które nazwane zostało Zurwan, czyli "czas". Dodatkowo też jeden z Gatów w jednym z wersetów mówi: "*zaprawdę są dwa duchy pierwotne, bliźniacze, zmagające się ze sobą...*" (*Jaszt* 30:3). Stąd też, skoro to właśnie czas jest jakby początkiem wszystkiego, to on musiał wydać dwie bliźniacze istoty, jakimi był Ahura Mazda i Angra Mainju, co można wywnioskować z powyższego cytatu. Ponieważ Zurwan nie uczynił jakiegokolwiek aktu stworzenia, można więc było pozostać przy starej ortodoksyjnej koncepcji, że to Ahura Mazda jest stwórcą. Dzięki takiemu zabiegowi odstępcy od koncepcji Zaratusztry w dalszym ciągu mogli się mienić wyznawcami mazdaizmu, choć w nieco innej jego formie. Można by oczywiście w tym miejscu pominąć milczeniem powstanie tego nowego prądu, który w gruncie rzeczy był u swego zarania jedynie koncepcją intelektualną kapłanów, gdyby nie fakt, że herezja ta będzie odgrywała ważną rolę w okresie panowania Sasanidów. Wówczas też będzie trzeba się odwołać do jej początków, stąd też zdecydowałem się wspomnieć o niej w tym właśnie miejscu.

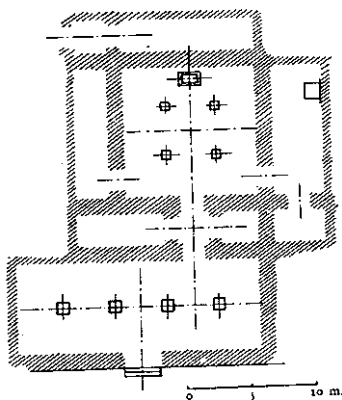
Jak już wspomniano, to Artakserkses II pod wyraźnym wpływem babilońskim zdecydował się na – w gruncie rzeczy rewolucyjne – zmiany w religii. Powstają świątynie, a w nich ustawiane są posągi bogów, rzecz zupełnie nie do przyjęcia z punktu widzenia tradycyjnej religii. O tym, jak wielką było to zmianą, świadczy fakt, iż bano się tego, że we wszelakich przedstawieniach mogą zamieszkać demony. Zamieszkanie złych duchów w przedstawieniu bogów to sytuacja niekorzystna, a wręcz groźna, gdyż zakazane było oddawanie jakiegokolwiek czci złu. Niezależnie jednak od zastrzeżeń zaratusztriańskiego kleru, wydaje się, że pomysł na wznoszenie świątyń i umieszczanie w nich posągów bóstw musiał się przyjąć; prawdopodobnie rozpoczęto ich budowę z rozkazu królewskiego. Jak dotychczas można wymienić jedną konstrukcję, która może być identyfikowana jako achemenidz-

ka budowla świątynna. Mowa tutaj o tak zwanej świątyni Fradatara znajdującej się w Persepolis na północny zachód od platformy. Budowla ta przez



Ryc. 7. Persepolis. Wyobrażenie Ahuramazdy.

wiele lat była interpretowana jako świątynia z czasów hellenistycznych, jednak niektórzy z badaczy sugerują, że może to być konstrukcja wcześniejsza, czyli achemenidzka. Jednocześnie z przeświadczeniem o tym, że może to być świątynia achemenidzka, dodaje się, iż powinna być ona świątynią



Ryc. 8. Persepolis. Świątynia Fradatara.

Anahity, a więc pochodzić najwcześniej z okresu panowania Artakserksesa II. Za tym, że budynek ten mógł pełnić funkcje sakralne, przemawiają: plan

samego założenia oraz reliefy przedstawiające kapłana i kapłankę z wiązkami *bosromu* w rękach w kamiennych framugach bramy budynku. Niestety, w chwili obecnej niczym nie zabezpieczone uległy daleko idącemu rozmyciu i coraz trudniej wyróżnić przedstawione tam sylwetki.

Tak więc w budowlach takich, jak ta z Persepolis, należy upatrywać późniejszych świątyń ognia, gdzie w miejsce posągów ortodoksyjny kler umieścił płonące święte ognie. Wciąż jednak w tradycji perskiej czczone były święte ognie rozpalane w niczym nie osłoniętych świętych miejscach zwanych *pawi*. Szczególnie jednak ważne jest to, że od tego czasu rozpoczęto rozpalenie indywidualnych świętych ognia dla każdego z nowo wstępujących na tron królów perskich. Jak możemy przypuszczać, obok ognia królewskich w okresie achemenidzkim pojawiają się także inne ognie, które nie są poświęcone tylko Ahuramazdzie. Należy wymienić tutaj choćby "ogień zwycięski", znany także jako "ogień Weratragny" (w późniejszym okresie będzie się on zwał Atasz Bahram), lub też inny ogień zwany "ogniem z ognisk". Rytuał rozpalania tego ognia polegał na roznieceniu go poprzez przyniesienie ognia z paleniska domowego każdego z członków społeczności zaratusztrańskiej. Tak powstały ogień czczony był w późniejszym okresie jako Atasz Aduran.

Jak się wydaje, wraz z rozwojem i coraz bardziej skomplikowanymi rytuałami religijnymi musiał nastąpić nieuchronny wzrost liczebności stanu kapłańskiego. Nowe ceremoniały i nowo powstające świątynie wymagały stałej obsługi i dozoru kapłańskiego. Jak już wspomniano powyżej, nauka polegała głównie na uczeniu się na pamięć przebiegu ceremoniałów, a także świętych przekazów zwartych w *Aweście*. Ponieważ *Awesta* w owym czasie nie została jeszcze spisana, polegano jedynie na ustnym przekazie całości tekstu. Dlatego też młodzi adepci stanu kapłańskiego rozpoczynali swą żmudną edukację w chwili, kiedy wstępowali w wiek męski, czyli w wieku lat piętnastu. Edukacja ta trwała zapewne wiele lat i obejmowała wiele etapów. Każdy kapłan obok nauki na pamięć rytuałów i wersetów z *Awesty* musiał poznać język aramejski wraz z umiejętnością pisanie i czytania w tymże. Nie każdy z młodzieńców rozpoczynających naukę w szkołach kapłańskich dochodził do etapu, kiedy stawał się w pełni kapłanem. Administracja imperialna potrzebowała wielu dobrze wyedukowanych urzędników, sędziów i administratorów dóbr królewskich, a tych pozyskiwano właśnie z takich szkół.

O tym, jak wyglądali zaratusztrańscy kapłani w okresie achemenidzkim, możemy wnioskować na podstawie jednego z reliefów odnalezionych w Bünyan koło Kayseri oraz z Daskylejon (oba stanowiska znajdują się na terenach współczesnej Turcji). Na obydwu przedstawieni zostali kapłani z



Ryc. 9. Kapłan (mag). Przedstawienie na złotej blaszce z Oxis.



Ryc. 10. Magowie składający ofiarę. Relief z Daskylejon.

wiązkami *bosromu* w dłoniach. Pierwszy z wymienionych reliefów jest gorzej zachowany, lecz mimo to na obydwu można zauważyć najważniejsze elementy stroju. Należą do nich specyficzne nakrycia głowy, które nieznacznie przypominają czapki frygijskie, których integralną częścią są boczne klapki znajdujące się na wysokości policzków. Służyły one do osłaniania ust, aby nie skalać świętości ognia oddechem w chwili podchodzenia do ołtarza. Kapłani ponadto, jak widać na wymienionych przedstawieniach, przyodziewali się w kaftany z wąskimi długimi rękawami. Wyraźnie widoczny jest pas *košti*, którym każdy wierny musiał być przepasany, a także długie i stosunkowo wąskie spodnie. Na ramiona kapłani zarzucali dodatkowo luźne płaszcze lub obszerne peleryny, których poły odrzucano podczas nabożeństw, aby przez przypadek nie dotknęły ognia. Miał to znaczenie religijne i praktyczne zarazem, gdyż w ten sposób chroniono się przed przypadkowym zapaleniem się odzieży.

O tym, że Persowie w owym czasie byli wyznawcami doktryny zaratusztryjskiej, świadczą przekazy greckich historyków, którzy kontaktując się z Persami uzyskali informację, iż Zaratusztra był prorokiem żyjącym w zamierzchłej przeszłości. Tak więc, skoro Cyrus był prawym wyznawcą mazdaizmu, musiał podporządkować się jego założeniom. Pośrednio świadczyć może o tym jego tolerancyjne podejście do innych religii, które zastawał w trakcie podbijania kolejnych krain. Między innymi zezwolił Żydom na powrót z niewoli babilońskiej do Palestyny. Musiał więc dbać o *aszę*, czyli o czystość i porządek, poprzez wyrzeczenie się niepotrzebnej przemocy, braku tolerancji itp.

Nie był Cyrus, jak się wydaje, do końca ortodoksyjny w swej religijności, gdyż po śmierci jego ciało nie zostało poddane rytuałowi ekspozycji, jak byśmy się tego spodziewali, lecz zostało zabalsamowane i złożone w grobowcu w Pasargadach. Trzeba jednak zadać pytanie, czy rzeczywiście aż tak odstąpił on od tradycji. Podstawową zasadą w pochówkach mazdajskich jest bowiem to, żeby ani gleba ani woda nie zostały skażona złem, które zamieszkuje ciało każdej zmarłej osoby. Czy w tym przypadku zasada ta została naruszona? Otóż nie, grobowiec został wzniesiony na wysokiej platformie, czy też plincie, uniemożliwiającej jakikolwiek kontakt zmarłego władcy z ziemią. Wydaje się, że w owym czasie nie było jeszcze skodyfikowane to, w jaki sposób powinien być chowany władca, co skwapliwie wykorzystał Cyrus i jego następcy. Dodatkowo możemy przypuszczać, że grobowiec królewski mógł być miejscem, gdzie koncentrowała się *chwarenach*, czyli chwala królewska, która przynosiła wszelakie dobro dla całego ludu irańskiego.

Kambyzes, następca Cyrusa, rozkazał dodatkowo składać ofiary przed grobowcem swego ojca. Takie postępowanie może świadczyć o silnym kul-

cie *frawashti*, czyli cieni zmarłych przodków. O Kambyzesie wiemy ze źródeł greckich, że był on pierwszym z władców, który praktykował *chwaetwadata*, czyli małżeństwo krewniacze. Fakt, że Kambyzes poślubił swoją siostrę, może potwierdzić jego zaratusztrianizm, gdyż pod koniec tak zwanego wyznania wiary – czyli we *Frawarene* – odnajdujemy fragment dotyczący tego typu obyczajów. Jest on ujęty we fragmencie Jasztu 12 (J12: 9): "*Poświęcam się religii, która czci Mazdę, która odpiera ataki, która sprawia, że składa się broń, która podtrzymuje chwaetwadata, która jest prawidłowa*". Podobne opinie można odnaleźć w innych jeszcze księgach pahlawijskich, które jednak pochodzą z okresu młodszego, niż panowanie Achemenidów.

Po śmierci Kambyzesa tron przejął Dariusz później nazywany Wielkim. W związku z trudną sytuacją, w jakiej się znalazł na początku swego panowania (przypomnijmy, że prowadził wojnę domową ze swoimi przeciwnikami i poskramiał bunt) musiał się odwołać do całego szeregu zabiegów legitymizujących jego pretensje do tronu perskiego. Między innymi w tym celu poślubił wdowę po Kambyzesie, a jednocześnie jego siostrę Atosę. W jego inskrypcjach z Naksz-i Rustam, a szczególnie w słynnej inskrypcji i na reliefie upamiętniających pokonanie Gaumaty, wykutych na skale behistuńskiej, możemy odnaleźć kilka fragmentów odnoszących się do religii.

Warto zacytować kilka fragmentów z tych inskrypcji, gdyż dadzą nam one informację nie tylko o tym, w jaki sposób ów władca rościł swoje pretensje do tronu, ale także jak w tym celu wykorzystywał religię.

Jako pierwsze chciałbym w tym miejscu zacytować dwa fragmenty inskrypcji z Naksz-i Rustam:

Wielkim bogiem jest Ahuramazda, który stworzył niebo i ziemię, który stworzył niebo, który stworzył człowieka, który stworzył szczęście dla człowieka, który uczynił Dariusza królem, królem nad królami, panem nad panami.... Gdy Ahuramazda zobaczył, że niepokój ogarnął ziemię, wówczas ofiarował mi ją, uczynił mnie królem. Jam jest królem. Z łaski Ahuramazdy zaprowadziłem ład... Wszystko, co uczyniłem, uczyniłem dla Ahuramazdy. Ahuramazda wspierał mnie, dopóki nie dokonałem swego dzieła (A 1-8, 31-36, 48-51).

Z łaski Ahuramazdy należę do tych, którzy są przyjaciółmi sprawiedliwych, zaś nieprzyjaciółmi niesprawiedliwych. Nie pragnę, aby silni czynili zło słabym, nie chcę też, aby słabi czynili zło silnym. Pragnę tego, co prawidłowe...

Nie pragnę, aby człowiek wyrządził krzywdę, ani nie pragnę, aby ten, kto czynił krzywdę, uniknął kary (B 6–12, 19–21).

Jak więc widać wyraźnie, Dariusz przedstawia samego siebie jako nieustrzonego obrońcę *aszy*, czyli boskiego ładu. O tym, że pragnął on za wszelką cenę przywrócić boski porządek, szczególnie mówią nam dwa fragmenty: "*Z łaski Ahuramazdy zaprowadziłem ład...*", oraz "*Pragnę tego, co sprawiedliwe*". Zatem w kategoriach państwowotwórczych uznał on, że każdy bunt przeciwko jego osobie będzie naruszeniem boskiego i kosmicznego porządku. Widać więc, jak umiejętnie użyty został element religijny w walce politycznej i propagandzie królewskiej. Nie dziwi także fakt, że Dariusz uważa sam siebie za wybrańca boga, skoro przed nim i po nim w ten sam sposób poczynano sobie wielu władców.

Innym elementem, na który powoływał się Dariusz Wielki, było kłamstwo, czyli *draug*. Fragmenty dotyczące *draug* odnajdujemy w inskrypcji z Behistun, gdzie Dariusz pisze:

Draug rozkwitło na cały kraj (Behistun I 34).

Ty, który będziesz po mnie królem, chroń się ze wszystkich sił przed draug (Behistun IV 37–38).

Ahuramazda i inni bogowie, którzy są, wspierali mnie, gdyż nie było we mnie wrogości, nie było we mnie kłamstwa, nie działałem fałszywie, ani ja, ani nikt z mojego rodu. Postępowałem sprawiedliwie. Nie wyrządzałem zła ani słabym, ani silnym (Behistun IV 62–63).

Nagradzałem szczerze doskonałych i karałem surowo złych (Behistun I 21–22).

Jak więc widać, opozycja i walka z kłamstwem jest także silnie zaakcentowana. Mamy tutaj do czynienia z walką przeciw złu i kłamstwu, które też są przeciwieństwem *aszy*. Z tego także płynie dodatkowy wniosek, że Dariusz Wielki był dualistą, czyli wierzył w nieustającą walkę dobra ze złem. Swoją walkę o państwo z rebelią Gaumaty, co wypada podkreślić po raz kolejny, przedstawia jako część wielkiej kosmicznej wojny pomiędzy siłami światła i ciemności.

Przykładem ikonograficznego manifestu zaratusztrianizmu z czasów panowania Dariusza Wielkiego jest jego własny grobowiec wykuty w stromych zboczach Naksz-i Rustam. Odnajdujemy tam kilka elementów, które świadczą o tym, jak istotnymi były odniesienia do wiary mazdajskiej. Najważniejszym elementem reliefu grobowego jest scena składania ofiary przez króla.

Został on przedstawiony wyprostowany, zwrócony twarzą w kierunku ołtarza, na którym płonie ogień. Zarówno król, jak i ołtarz ukazani zostali na specjalnych trójstopniowych platformach. Jak już wspomniano powyżej, liczba trzy zajmuje szczególne miejsce w religii irańskiej. Dodatkowo blat ołtarza także ma kształt trójstopniowy tak, że płyta najmniejsza jest położona na cokole, a na niej spoczywają dwie coraz to większe płyty, tak, iż największa z nich pełni funkcję blatu ofiarnego. Ponadto cała scena ofiarna wydaje się odbywać na wolnym powietrzu, co potwierdza słowa Herodota, że w owym czasie nie istniały jakiegokolwiek świątynie.



Ryc. 11. Naqsz-e Rustam. Prawdopodobnie grobowiec Kserksesa I.

Ponad ołtarzem wyobrażony został element nie do końca dający się wytłumaczyć: księżyc ukazany w pełni i jako sierp zarazem. Możliwe, że jest to także synkretyczny wizerunek Wenus i Księżyca. Ważniejszym jednak symbolem jest wyobrażenie uskrzydlonego dysku z opadającymi szarfami. W środku owego dysku przedstawiona została postać w stroju królewskim i w koronie z obręczą w lewej dłoni, wykonująca jednocześnie gest błogosławieństwa prawą ręką. Przedstawienie to można interpretować dwojako: albo jako przedstawienie samego Ahuramazdy, albo, co jest znacznie bliższe tradycji irańskiej, jako *chwarenah*, czyli symbol chwały i łaski bożej, która spływa na sprawiedliwego i prawowitego władcę.

Pod sceną składania ofiary przez władcę wykuto przedstawienie platformy podtrzymywanej przez trzydziści postaci. Bez pomocy inskrypcji ten element byłoby niezwykle trudno zinterpretować. Dzięki niej jednak wiemy, że miał to być symbol trzydziestu ludów, nad którymi panował Dariusz. Po bokach, a właściwie w zagłębieniu przygotowanym do wykonania grobowca

skalnego, ukazani zostali po obu stronach trzej sławni i szlachetni Persowie, którzy dopomogli Dariuszowi w przejęciu władzy. Tym samym Dariusz odwołuje się jakby do symboliki siódemki, czyli Ahuramazdy oraz sześciu Amesza Spentów, które są emanacjami samego Ahuramazdy. Mamy tutaj do czynienia z kolejnym ideologicznym odwołaniem się do boskiego porządku. To przedstawienie mówi wyraźnie, że Dariusz działa na ziemi z woli i wyroków Ahuramazdy i, podobnie jak sam Ahuramazda wspierany przez Amesza Spentę, tak i on, na jego podobieństwo, a może za jego przyczyną, całą swą władzę wsparł na sześciu mężach godnych zaufania.

Bardzo ważnym elementem wiary zaratusztran była wiara w zbawiciela świata zwanego Saoszjant. Jego imię możemy próbować tłumaczyć jako "ten, który przyniesie dobrodziejstwo". Już w *Gatach* można wyczuć, że Zaratusztra przeczuwał nieunikniony koniec świata. W *Jaszcie* 43 Saoszjant opisywany jest jako "*człowiek lepszy niż dobry człowiek*". Zbawiciel ma stanać na czele armii, która stoczy ostateczną bitwę ze złem. Wyznawcy zaratusztrianizmu wierzyli w to, że zbawiciel zrodzi się z cudownie zachowanego nasienia proroka, które znajdować się miało w jeziorze Kasaja. Do jego narodzin ma dojść pod koniec świata, kiedy to w jeziorze wykapie się dziewica, z której później narodzi się zbawiciel imieniem Astwat Ereta, czyli Ucieleśniający Prawość, który ma być ostatnim z przewidzianych zbawicieli. Tysiąc lat przed nim miał się narodzić zbawiciel zwany Uchszjat Nemah (Umacniający Cześć). Nie jest to jednak pierwszy zbawiciel przewidziany przez Zaratusztrę. Owym pierwszym zbawicielem miał być Uchszjat Ereta (Umacniający Sprawiedliwość) żyjący tysiąc lat przed Uchszjat Nemahem i tysiąc lat po Zaratusztrze.

Religia mazdajska od Aleksandra Wielkiego do Sasanidów

Paradoksalnie wyprawa Aleksandra Wielkiego przeciw Persji przyczyniła się do rozwoju wierzeń zaratusztrańskich. Oczywiście z punktu widzenia obrońców tradycyjnej, pierwotnej religii, najazd ten był zupełną katastrofą. Posądzano Aleksandra o palenie świętych ksiąg, zabijanie kapłanów, a także o łupienie świątyń. To ostatnie przewinienie szczególnie jest podkreślane w kontekście odarcia świątyni Anahity w Ekbatanie ze srebrnych dachówek, którymi rzekomo miał być pokryty dach budowli. W związku z tymi bezbożnymi czynami Aleksander został przez wyznawców Ahuramazdy nazwany *Guzastag*, czyli przeklęty. Jak bardzo musiał być Aleksander

znienawidzony świadczy to, że tak ciężkim epitetem określany był jedynie Angra Mainju (Aryman). Obecnie trudno rozstrzygnąć, czy rzeczywiście przewiny względem religii irańskiej były aż tak wielkie, niemniej jednak podbój Aleksandra zburzył zupełnie stary świat irański i postawił przed stanem kapłańskim zupełnie nowe wyzwania w zupełnie innej rzeczywistości. Trudno uwierzyć, że Aleksander, który przejmował perskie obyczaje i sposoby zarządzania podbitym krajem, mógł sobie pozwolić na tak brutalny konflikt z główną religią świeżo podbitego imperium. Niezależnie od tego, jakich czynów dopuścił się Macedończyk, po jego śmierci terytoria irańskie wraz z przyległościami dostały się nie bez walk we władanie Seleucydów. Dopiero około 312 roku p.n.e. Seleukos I może mówić, że włada terenami Iranu. Jednakże panowanie nad rdzennymi terenami Iranu nie trwały zbyt długo, gdyż w 238 p.n.e. nastąpiła rewolta irańskiego plemienia Parnów niedawno przybyłych na tereny dzisiejszego Turkmenistanu. To oni rozpoczęli odzyskiwanie obszarów wchodzących w skład niegdysiejszego imperium Achemenidów.

Partowie, podobnie jak ich poprzednicy, także byli wyznawcami mazdaizmu. Jednak trzeba pamiętać, że w wyniku inwazji macedońskiej i zdziestakowania kleru mazdajskiego niedobór liczby kapłanów do odprawiania codziennych praktyk religijnych musiał zostać pokryty kapłanami pochodzącymi z plemienia partyjskiego. Oczywiście tego typu działanie miało wielki wpływ na dalsze losy i rozwój religii. Ponieważ Partowie zostali teraz panami dużej części Iranu, można wnioskować, że wpływy ich plemienia lub dynastii nie ograniczyły się do aspektów politycznych i gospodarczych kraju, lecz mieli oni znaczny wpływ także na kler zaratusztrański. Jak nam się obecnie wydaje, nie należeli oni do ortodoksyjnych wyznawców doktryny Zaratusztry, dlatego też tutaj upatrywać można pewnych zmian, które nastąpiły podczas panowania tej właśnie dynastii. Dodatkowym niezwykle istotnym elementem, który został wprowadzony przez Partów do religii, jest ikonografia bóstw zaczerpnięta z tradycji greckiej. Ma to także inny nieco aspekt. Otóż dla Greków osiedlających się na obszarach Wschodu było niezwykle istotne, czy lokalne bóstwa są tożsame z tymi, którym oddawano cześć w kraju ich pochodzenia. Ponadto przekazy greckie, które przetrwały do naszych czasów, są wprost przeziąknięte grekocentryzmem. Dodatkowo też utożsamiano bóstwa irańskie z greckimi, co pozwalało lepiej zrozumieć naturę owych egzotycznych z greckiego punktu widzenia bogów. W takim więc świetle należy rozpatrywać fakt, że dla przykładu Ahuramazda jest równoznaczny z Zeusem. Innymi przykładami niechaj będą irańskie bóstwa: Mitra – bóg o wieloznaczej i złożonej naturze, odpowiadający za

układy, pakt, wojownik oraz przewodnik dusz, łączony z ogniem i słońcem, oraz Weratragna – bóg zwycięstwa i towarzysz Mitry. Pierwszy z nich został utożsamiony z greckim Apollinem, drugi zaś z Herkulesem Kallinikosem, czyli zwycięskim. Można także wymienić greckie Nike i Demeter, których cech dopatrywano się w irańskich Aszi i Spenta Armaiti. Ich wizerunki niejednokrotnie możemy odnaleźć na partyjskich monetach, gdzie rodzimi bogowie zostali przedstawieni w strojach greckich. Wynika to z pewnością tylko po części z tego, że wielu mincerzy było pochodzenia greckiego. Dodatkowym elementem mogła być chęć przedstawiania wizerunków bóstw w sposób zrozumiały i łatwy do interpretowania na całym obszarze Wschodu, gdzie greckość stawała się elementem uniwersalnym. Przedstawienia na modłę grecką stawały się szeroko zrozumiałe, przez co irańskie bóstwa przestawały być rozpoznawane tylko w hermetycznym świecie wierzeń irańskich, lecz stały się integralną częścią shellenizowanego świata. Partowie poszli jednak dalej i nie ograniczyli się jedynie do przedstawień bóstw na monetach. W tym czasie dość powszechnie zaczęły pojawiać się posągi bóstw zarówno w świątyniach, jak i w innych miejscach kultu. Posągi te zapewne były wykonywane w stylistyce przypominającej grecką. Jako przykład niech posłuży choćby posąg leżącego Heraklesa Kallinikosa wykuty w skale w Behistun (jego wykonanie może wiązać się z czasami panowania Seleucydów). Choćby nawet ta rzeźba była wykonana z rozkazu Seleucydów, nie zmienia to faktu, że grecki styl przedstawiania bóstw zaczął powoli przyjmować się na terenie Iranu, tym bardziej, że możemy mówić o posuwającym się procesie synkretyzacji religii. Nie znaczy to oczy-



Ryc. 12. Behistun. Herakles Kallinikos.

wiecie, że wszelkie starsze formy oddawania czci bogom, którzy nie zostali przedstawieni jako istoty ludzkie, znikły wraz z pojawieniem się nowej dynastii. W tym samym miejscu, gdzie wykonano rzeźbę Heraklesa, to jest w Behistun, w odległości kilkuset metrów od słynnego reliefu przedstawiającego zwycięstwo Dariusza Wielkiego nad Gaumatą, odnaleźć można tak zwany kamień lub też blok partyjski. W płytkim reliefie ukazana została ludzka postać składająca dary na wysokim ołtarzu, na którym płonie ogień. Innym przykładem jest relief z Tang-i Sarvak, gdzie jednym z najważniejszych elementów całego przedstawienia jest scena oddawania czci przez księcia partyjskiego Voroda świętemu kamieniowi (betylowi) przyozdobionemu we wstęgi. Widać na tych przykładach, że pomimo ustawiania w świątyniach i miejscach kultu posągów bóstw, czczono je także w sposób tradycyjny.

W okresie partyjskim natykamy się na dwa rodzaje świątyń, jakie były wznoszone na terenie całego kraju. Jednymi są świątynie ognia zwane Aturoszan, co można tłumaczyć jako "miejsca płonącego ognia". Drugą kategorią świątyń zwaną Bagin są budowle poświęcone kultowi *jazatów*, czyli godnych czci. Tak były określane te istoty boskie, które zostały powołane do istnienia przez samego boga. Wyraźnie zatem widać tutaj pewne zróżnicowanie kultu. W świątyniach ognia, jak się wydaje, czczono samego Ahuramazdę i innych wielkich bogów takich, jak Anahita lub Mitra. W świątyniach Bagin czczono zaś pomniejszych bóstwa, czyli emanacje samego Ahuramazdy. Miejsca kultu nie uszły uwadze Greków, którzy niewątpliwie z dużym zaciekawieniem podchodzili do intrygującej ich religii Iranu. Z okresu panowania dynastii partyjskiej pochodzą dwa ważne greckie przekazy. Pierwszy z nich pochodzi od Strabona, który tak opisuje irańskie miejsce kultu:

Osobliwe, ogrodzone miejsca, z ołtarzem pośrodku, na którym znajduje się duża ilość popiołu i gdzie magowie utrzymują wiecznie płonący ogień. Przychodzą tam codziennie i przez godzinę czynią zaklęcia, trzymając przed ołtarzem wiązki gałązek. Noszą przy tym na głowach wysokie filcowe turbany zwisające na policzki w taki sposób, że mogą przysłonić im usta.

Drugi przekazów, który trzeba przywołać, pochodzi od Pauzanasza, który akcentuje nieco inne elementy związane z kultem. Wzmiankuje on mianowicie, że:

Sanktuaria w miastach Hierocezarei i Hypaepie, a w każdym z tych sanktuariów znajduje się kaplica, a w kaplicy popioły na ołtarzu, lecz kolor tych popiołów nie jest barwą zwyczajnego popiołu. Mag wstępuje do kaplicy i, układając na

oltarzu suche drwa..., śpiewa inwokację do jakiegoś boga w barbarzyńskim całkowicie niezrozumiałym dla Greka języku... Drewno powinno zapłonąć bez podpalenia ogniem i wystrzela w niebo jasny płomień.

Zasadnicza treść obu przekazów jest taka sama. Najważniejsze jest oddawanie czci świętym ogniom płonącym nieustannie na ołtarzach. Różnica wydaje się z pozoru niewielka, pierwszy autor pisze o świętych okręgach, gdzie ołtarz stoi pod gołym niebem, drugi zaś wspomina o kaplicach wewnątrz świątyni. Jak tylko przypomnimy sobie, w jaki sposób był odprowadzany rytuał w zamierzonych czasach religii ahuryjskiej, sprzed reformy Zaratusztry, dostrzeżemy pewne podobieństwa między przekazem Strabona a tamtymi praktykami. Różnica polega tutaj na tym, że w miejsce odłożonej skiby, która wyznaczała święte miejsce, na trwałe zostało ono wyznaczone przez wybudowanie muru oddzielającego *sacrum* od *profanum*. W przekazie Pauzaniaśa mamy natomiast opis świątyni ognia. Pewnym charakterystycznym elementem jest tutaj to, że w budowlach takich znajdowała się kaplica lub też kaplice, gdzie także płonęły święte ognie. Jeżeli zatem przyjmujemy, że było możliwe istnienie kilku kaplic, a w każdej mógł płonąć inny ze świętych ogni, możemy przypuszczać, że w jednej świątyni można było oddawać cześć wielu bogom.

Obecnie niezwykle trudno wymieniać konkretne budowle sakralne pochodzące z okresu partyjskiego, które mogłyby znajdować się na obszarze rdzennego Iranu. Jednym z ciekawszych przykładów jest świątynia w Kangawar. Początkowo w świątyni tej oddawano cześć bogini Artemidzie, lecz z czasem w obrządkach zagościła Anahita, która ostatecznie w okresie partyjskim wyparła Artemidę. Nie należy także wykluczać, że od samego początku oddawano cześć Anahicie, lecz pod jej greckim imieniem. Zastępowanie irańskich imion bóstw przez greckie lub traktowanie ich zamiennie było w owym czasie powszechne. Świątynia w Kangawar została tutaj wymieniona nieprzypadkowo, gdyż cała jej konstrukcja świadczy o tym, jak daleko zaczęły przenikać się dwa światy: grecki i irański. Budowla ta została wzniesiona na platformie wykonanej z kamiennych bloków. Wzdłuż każdej z krawędzi platformy wykonany został perystyl, który podkreślał wyodrębnienie świętego miejsca. Na środku platformy zachowały się fragmenty samej świątyni, które potwierdzają przenikanie się dwóch kultur. To, że budowla ta powstała za czasów Antiocha I i była użytkowana jeszcze przez kilka stuleci, potwierdza fakt, iż Irańczykom nie przeszkadzało obco brzmiące imię bogini, gdyż sami zapewne w tym miejscu wznosili modły do Anahity, nie zastanawiając się głębiej nad tym, dlaczego ich boginię nazywano z grecka.

Jak możemy wnioskować z omawianych cytatów, tylko dwa rodzaje sanktuariów były znane w owym czasie Grekom. Nie będziemy tutaj roztrząsać kwestii, czy owe miejsca kultu widzieli oni osobiście, czy też bazowali na zasłyszanych wiadomościach. Istotne jest to, że nie był znany, lub umknął uwadze Greków, kult Frawaszi, czyli cieni zmarłych. Świątynię taką odsłonięto w stolicy Partów Nisie, leżącej nieopodal współczesnego Aszchabadu. W miejscu tym odprawiano czynności kultowe ku czci zmarłych królów lub ich najbliższych. Nie jest wykluczone, że poza rytuałami poświęconymi cieniom zmarłych władców, odprawiano także czynności kultowe przed ogniem dynastycznym, czy też indywidualnym świętym ogniem, który płonął ku czci panującego. Podobne ognie zapewne płonęły w intencji zmarłych członków rodziny królewskiej, jak i samych władców.

Tego typu forma oddawania kultu zmarłym jest wyraźnym odstępstwem od nauk Zaratusztry, który omówił formę oddawania czci zmarłym, lecz potępiał sam kult cieni zmarłych, uważając to za odstępstwo od wiary, tym bardziej, iż obrzędem tym towarzyszyło ustawianie rzeźb przedstawiających zmarłe osoby, a przed owymi rzeźbami płonęły ognie, którym oddawano cześć.

Wracając do przekazów Strabona należy nadmienić, że zaskakująca jest trafność opisu wyglądu samych kapłanów. Niewiele ona odbiega od wyglądu kapłanów ukazanych na omawianych już reliefach z okresu achemenidzkiego. Świadczy to tylko o tym, że strój kapłański, jako element tradycyjny, nie uległ jakimkolwiek zmianom. Nie mogło się wiele zmienić w strojach kapłańskich, ponieważ ich forma była pomyślana tak, aby nie utrudniała pełnienia posługi w świątyniach, a przed ołtarzami w szczególności. W okresie partyjskim mamy do czynienia z kilkoma sławnymi ogniami, które znamy z nazwy. Były one już w owym czasie bardzo słynne i szczególnie czczone. Podkreślano także ich starożytność i wierzano, że zostały powołane do istnienia przez samego Ahuramazdę, aby chroniły świat przed złem. Szczególnym kultem cieszył się w czasach partyjskich ogień zwany Adur Burzen Mihr. Oddawano mu cześć na górze Rewand znajdującej się w pobliżu Niszapuru. Jego sławę podnosiło podanie mówiące o tym, że został on tam umieszczony przez samego Wisztapkę, a więc pierwszego władcę, który nie tylko udzielił schronienia Zaratusztrze, ale także jako pierwszy posłuchał jego nauki. Pozostałe ognie to Adur Farnbag i Adur Gusznaps. Mimo tego, że już w okresie partyjskim ognie te były szeroko znane, ich znaczenie nie było jeszcze tak wielkie, jak w późniejszym okresie, kiedy to za czasów dynastii Sasanidów ich znaczenie jeszcze bardziej wzrosło.

W kwestii zawierania małżeństw, podobnie jak to miało miejsce już za panowania Achemenidów, w dalszym ciągu praktykowano małżeństwa

krewniacze, uważając je za szczególnie chwalebne. Podobnie zresztą rzecz się miała z pochówkami. Królowie i dostojnicy chowani byli w grobowcach niejednokrotnie bardzo bogatych. Większość ludu pozostawała wierna rytuałowi ekspozycji ciał zmarłych. Nie można jednak tutaj postawić jasnej i czytelnej granicy pomiędzy pochówkami w grobowcach, które miałyby być przywilejem warstwy najbogatszej, a rytuałami ekspozycji zarezerwowanymi dla pospólstwa. Wydaje się, że w tej kwestii istniała wówczas dowolność, lub raczej mogło to wynikać z osobistego podejścia do zachowywania czystości wiary, bez jakichkolwiek naleciałości. Potwierdzić to może fakt, że niejednokrotnie odnajdywane były bardzo kunsztownie wykonane, a zatem bardzo drogie ossuaria, które skłaniają nas do powściągliwości w kwestii rozdziału sposobu pochówku na praktyki przypisane biednym i bogatym.

Dowolność w sprawach pochówków świadczy o tym, że władcy partyjscy dalecy byli od ortodoksyjności w sprawach religijnych. Podobnie, jak władcy achemienidzcy, nie poddawali się rytuałom ekspozycji. Dodatkowo wspomnieć należy, że byli władcami tolerancyjnymi. Nie przeszkadzali w praktykowaniu starych religii tak samo, jak nie zakazywali głoszenia nowych teorii religijnych. To właśnie za panowania tej dynastii na zachodzie imperium zaczęło rozprzestrzeniać się chrześcijaństwo, od wschodu zaś szerzył się buddyzm. O sile oddziaływania buddyzmu w tym regionie świadczy choćby państwo Kuszanów, gdzie doszło do synkretyzmu starych wierzeń irańskich z buddyzmem. Polityka tolerancji Partów spowodowała, że mazdaizm musiał konkurować z dwoma niezwykle dynamicznie rozwijającymi się systemami religijnymi. Nie dostrzeżono w rozprzestrzenianiu się obu tych religii żadnego zagrożenia dla tradycyjnej wiary. W tym właśnie można upatrywać późniejszej słabości mazdaizmu, który nie był przygotowany do działalności misyjnej i zaczął przegrywać z nowymi religiami.

Mimo tego, że sytuacja religii mazdajskiej wydawałaby się niekorzystna, nic początkowo nie wskazywało na to, że będzie ona zagrożona przez jakiekolwiek nowe systemy religijne. Wydaje się, że Persów, a z pewnością kręgi władzy, ten problem w ogóle nie zajmował – tym bardziej, że dwie istniejące na dworze partyjskim rady zapewne nie zawsze były w stanie wypracować wspólne stanowisko. Pierwsza rada działająca na dworze składała się z dostojników świeckich i, co dla nas szczególnie ważne, duchownych. Oni zapewne dbali nie tylko o zasobność świątyń utrzymywanych w dużej mierze z dotacji królewskich, lecz także stali na straży niezmienności kształtu religii. W skład drugiej rady wchodziłi mężczyźni spokrewnieni z rodziną panującą. Jak więc widać, pole do konfliktu jest duże, gdyż pozostał tutaj

element "plemienny" w opozycji do państwowego. Nie zawsze interes rodziny można było pogodzić z racją stanu.

Okres od Sasanidów do Arabów

W okresie partyjskim nastąpiło kilka niezmiernie ważnych zmian w religii mazdajskiej, które z pewnością mogły mieć znaczny wpływ na dalszą historię Iranu. Między innymi zastrzeżenia dotyczące czystości doktryny religijnej spowodowały bunt lokalnego władcy prowincji Fars Ardaszira, który jako zwierzchnik świątyni Anahity w mieście Isztakr nie mógł pogodzić się kierunkiem, w którym zaczęła ewoluować religia mazdajska. Bunt ten otwiera nowy rozdział nie tylko w dziejach Iranu, ale także w historii mazdaizmu.

To, w jaki sposób zmienił się sposób sprawowania rządów w Iranie za panowania Sasanidów, widać było już od samego początku, czyli od buntu Ardaszira I. Wykorzystał on słabość władzy królewskiej i zdecydował się zaatakować legalnego władcę Artabana V. Zaskakujące jest jednak to, że swój czyn, skądinąd niegodny wyznawcy mazdaizmu, sprowadził niemalże do aktu religijnej powinności. Występował w związku z tym nie jako władca prowincji Fars, ale także jako zwierzchnik świątyni Anahity z Isztakru. Do ostatecznej bitwy pomiędzy Artabanem a Ardaszirem doszło pod miejscowością Hormizdagan w roku 224. Wcześniej jednak Ardaszир wypowiedział posłuszeństwo powołując się między innymi na to, że Artaban jest władcą niesprawiedliwym i okrutnym. Po przejęciu władzy Ardaszир rozpoczął kampanię propagandową, która miała usankcjonować jego pretensje do tronu. Bardzo ważnym czynnikiem legitymizującym było odwołanie się do starych tradycji irańskich, jak i irańskiej religii, czyli mazdaizmu. Na reliefach upamiętniających swoją koronację przedstawił się jako równy Ahuramazdzie, z którego rąk przejmował insygnia władzy. Jest to wyraźny sygnał, że cała władza jest sprawowana z łaski samego boga, a więc nie może być kwestionowana. Wyraźnie także widać, że władza została oparta, silniej niż w okresie partyjskim, na religii mazdajskiej.

Tak więc Sasanidzi odwołali się już u zarania swych rządów do starożytnej tradycji perskiej. Szczególnie często i chętnie odwoływali się do wielkości państwa z czasów Achemenidów. Pomimo tego, że nazywali siebie obrońcami czystej wiary mazdajskiej, nie byli oni jednak jej wyznawcami w myśl założeń Zaratusztry. Sasanidzi byli bowiem zatwardziałymi wyznawcami herezji zurwickiej. Jak pamiętamy, narodziła się ona już pod koniec

rządów Achemenidów. Stąd prawdopodobnie szczególna atencja, jaką w oczach Sasanidów cieszył się ten okres. Odpowiedzialność za udaną legitymizację władzy nowej dynastii spoczywa po części na kapłanie imieniem Tansar. Nie był on zwykłym kapłanem, któremu powierzono ważne zadania, nosił bowiem tytuł *herban*, co może być odpowiednikiem katolickiego biskupa, lub wręcz arcybiskupa. Jak się okazało, nie było to jedyne zadanie, jakie powierzył mu nowy władca Iranu. To on zapewne był współtwórcą nowego wizerunku władcy jako obrońcy ortodoksyjnego mazdaizmu. W ramach tego procesu doprowadzono siłą do unifikacji kościoła mazdajskiego. Dotychczas społeczności i bractwa, które miały charakter lokalny, cieszyły się praktycznie całkowitą niezależnością i swobodą. Ponadto, co już można interpretować jako walkę z pozostałościami wszystkiego, co partyjskie, a więc kojarzącego się nie tylko ze starą władzą, ale i z rzekomymi odstępstwami od wiary, nowo powstały zjednoczony kościół mazdajski znalazł się pod kontrolą mieszkańców prowincji Fars, a więc Persów. Tansar ustalił także nowy kanon tekstów awestyjskich, uznając go za jedyne słuszny i jedynie obowiązujący.

Oczywiście nowa redakcja "ksiąg" awestyjskich mogła mieć na celu ujednolicenie całego przekazu, ale, jak można przypuszczać, także pozbycie się z niej tych fragmentów, które wyraźnie mogły podważać sens doktryny rozpowszechnianej przez zurwanistów. Każdy fragment musiał mieć poparcie samego Tansara. Nie możemy wykluczyć, że część przekazów mogła wypaść z głównego nurtu, a następnie zostały zapomniane, gdyż uznano je za niekanoniczne.

Innym niezwykle ważnym posunięciem było wprowadzenie ikonoklazmu. W związku z tym procesem rozpoczęto usuwanie wszelkich przedstawień bóstw, które znajdowały się do tej pory w świątyniach. Te czynności z jednej strony potwierdzają chęć powrotu do starych wierzeń, z drugiej jednak jest to spowodowane chęcią pozbycia się i wymazania z pamięci wszystkiego, co może się wiązać z obaloną dynastią. W miejsce usuniętych posągów, które zapewne, jako potencjalne siedlisko zła i demonów (*dewów*), zostały zniszczone, ustawiano ołtarze, na których rozpalano święte ognie. Najczęściej konsekrowano ognie Weratragny, które poświęcano, o dziwo, w imieniu Anahity. Tylko pozornie zaskakujące jest to, że Sasanidzi tak bardzo upodobali sobie ognie Weratragny. Otóż Weratragna, jako bóstwo zwycięstwa, odgrywał niebagatelną rolę w sasanidzkiej ideologii władzy, tym bardziej, że można to wiązać z uzasadnieniem i legitymizacją władzy. Z jednej strony mamy do czynienia z chęcią uczczenia zwycięstwa, z drugiej zaś z usprawiedliwieniem tego czynu, gdyż zwycięstwo w opinii

Sasanidów pochodzi z woli boga. Na pytanie, dlaczego Anahita cieszyła się szczególną estymą, można odpowiedzieć bardzo prosto. Otóż od czasów samego początku dynastii, podążając za przekazem Al-Tabariego, czyli od czasów Sasana, rodzina związana była ze świątynią Anahity z Isztakru. Dlatego nie jest dziwne, że dynastia pozostała wierna tradycji.

Jak już wspomniano, Sasanidzi szczególnie lubili odwoływać się do potęgi i czasów Achemenidów, które z perspektywy kilkusetletniej wydawały się okresem wspaniałości, kiedy istniała prawdziwa religia mazdajska, do której tak chętnie odwoływali się nowi władcy. Dlatego też przeprowadzili likwidację ogni, które płonęły ku pamięci lokalnych władców lub królów partyjskich. Szapur I pozostawił tylko te "ogień imienne", które łączyły się z jego osobą lub też z innymi członkami jego rodziny. Z jego rozkazu rozniecono ogień dla jego żony i trzech synów. Ponadto ustanowił ofiary składające się z chleba, wina oraz różnego rodzaju owoców, które były składane codziennie dla cieni zmarłych członków rodziny królewskiej. W tym czynie widać wyraźnie dwuznaczność, gdyż z jednej strony jest to wyraźne odniesienie do tego, że Kambyzes rozkazał składać ofiary przed grobem swojego ojca Cyrusa za spokój jego cienia, tak więc z punktu widzenia ideologicznego odwołuje się do tradycji achemenidzkiej. Z drugiej zaś Szapur postępuje tak samo, jak Arsacydzi, który także oddawali cześć zmarłym członkom rodziny królewskiej (kult *frawashti*). Wydaje się to nieco dziwne, gdyż Sasanidzi gardzili wszystkim, co kojarzyło się z Partami. Takie wybiórcze traktowanie tego, co należało do tradycji i starej religii, a co było późniejszym wpływem i "degradacją", która pojawiła się wraz z Aleksandrem Wielkim i była konsekwencją jego podboju, świadczy o tym, że Sasanidzi nie byli aż tak ortodoksyjni, za jakich się podawali.

Dlatego też, aby uniknąć rozmycia się jedynie słusznego nurtu religii mazdajskiej, nad którym czuwali władcy sasanidzcy, musiano podjąć próbę kodyfikacji i ustanowienia jednego oblicza kościoła zaratusztrańskiego. Osobą odpowiedzialną za reformy był Kirder, uważany za wielkiego przywódcę religijnego i drugiego reformatora doby Sasanidów. To, co za czasów panowania Ardaszira zrobił Tansar, już po kilkudziesięciu latach wymagało poprawy i reformy. Kirder musiał mieć znacznie więcej charyzmy i stanowczości, gdyż, jak wspomniano, został uznany za drugiego wielkiego reformatora mazdaizmu. O tym, jak wielką był postacią i jak silną pozycję zajmował na dworze perskim, świadczy to, że jako jedyny spoza rodziny królewskiej dostąpił zaszczytu wykucia inskrypcji w Naksz-Rustam na Kaba Zarduszt oraz inskrypcji i reliefu z własnym wyobrażeniem. Przedstawienie to zostało wykute w miejscu wyjątkowym, w Naksz-i Radżab, obok re-

liefów upamiętniających koronację królów sasanidzkich Ardaszira I i Szapura I. Jeszcze jedna, najdłuższa inskrypcja Kirdera, pochodzi z Sar Maszchad, czyli z miasta, gdzie prawdopodobnie się urodził i wychował. Tam też zapewne miał on wielkie posiadłości ziemskie. Obecnie jest to teren wyschnięty i opuszczony, gdzie bardzo trudno dojechać, lecz w starożytności był to obszar bardzo żyzny i bogaty, o czym świadczą liczne stanowiska archeologiczne znajdujące się w okolicy. Prawdopodobnie w Sar Maszchad znajduje się też jego grobowiec wykuty w pionowej skale nieopodal reliefu Bahrama II.



Ryc. 13. Naksz-i Radżab. Relief i inskrypcja Kirdera.

Pierwsze wzmianki o Kirderze pochodzą z czasu panowania Szapura I. Możemy przypuszczać, że brał on czynny udział w wyprawach króla królów przeciw Rzymianom. Już wówczas jako młody człowiek nosił tytuł *herbada*, czyli był równy stopniem Tansarowi. To prawdopodobnie podczas tych wypraw mógł dowiedzieć się, że w innych regionach świata, które nie wchodziły w owym czasie w skład państwa perskiego, także oddawana jest cześć świętym ogniom. Zapewne musiało go to niezmiernie ucieszyć, bo niniejszym trafił na ślady wcześniejszego osadnictwa z czasów Achemanidów. Oczywiście należy wątpić, że miał świadomość tego, iż mogą to być potomkowie Persów osiedlonych przed setkami laty. Prawdopodobnie Kiredr nie był osobiście we wszystkich miejscach kultu świętych ognia, o których wspomina, choć z inskrypcji możemy odnieść takie wrażenie. Jednakże skoro brał udział w walkach w Syrii, mógł natrafić na miejsca, gdzie taki kult był praktykowany. W inskrypcji z Sar Maszchad wspomina, że kult świętych ognia można spotkać poza Iranem także w Syrii, Cylicji, Kapadocji, Poncie, Armenii, Gruzji i Albanii. Ponadto w tej samej inskrypcji odnajdujemy równie

ważny dla nas fragment: *"Król królów uczynił mnie jedynym posiadającym władzę nad zgromadzeniem kapłanów na dworze królewskim, a także w każdej prowincji i każdym miejscu imperium"* (Szar Maszhad 3–4). Na podstawie tego fragmentu, który wydaje się z pozoru błahy, widać wyraźnie, jak daleko sięga władza Kirdera. Dostał on praktycznie absolutnie wszelkich godności, jakie były dostępne osobie nie spokrewnionej z rodziną panującą. Świadczy to, z jednej strony, o determinacji Kirdera, z drugiej zaś o tym, że był w stanie przekonać do swej wizji samego władcę, co wymagało ogromnej charyzmy.

W tej samej inskrypcji w wersach 30–31 możemy odnaleźć jeszcze jedną wzmiankę dotyczącą, jak się wydaje, działalności samego Kirdera: *"Ożywiła się działalność religijna, ufundowano wiele ogni Wahrama, zaś wielu kapłanów osiągnęło szczęście i powodzenie... wiele dobrodziejstw przyczyniono Ormuzdowi i Jazatom, zaś wiele złego Arymanowi i dewom"*. Także powyższy fragment, wydaje się, powinien zostać choćby pobieżnie omówiony. Ożywienie działalności religijnej może w tym miejscu oznaczać, iż wraz z zarządzoną reformą rytuałów i skodyfikowaniem jedynie słusznej wersji *Awesty*, rozpoczęło się wdrażanie owych ustaleń w życie. Skoro więc kapłani zaczęli stosować się do nowych lub raczej zmodyfikowanych praktyk, można taką działalność nazwać ożywieniem religijnym. Rozpalanie nowych ogni Weratragny może być tutaj dowodem na to, co wiemy z innych inskrypcji Kirdera – że on sam jako człowiek wyjątkowo bogaty był fundatorem owych świętych ogni. Przypomnieć w tym miejscu wypada, że fundacja nie ograniczała się do zbudowania choćby skromnej świątyni, gdzie rozpalano na ołtarzu ów ogień, lecz na fundatorze spoczywał w tym przypadku obowiązek dbania o tenże przybytek przez zapewnienie mu odpowiednich środków na utrzymanie kapłanów i na podtrzymanie wiecznego ognia. Stąd też nie dziwi dalszy fragment mówiący o tym, że wielu kapłanów osiągnęło szczęście i powodzenie. Co do miejsca, gdzie mowa o tym, że wiele dobrego uczyniono dla Ormuzda i Jazatów, to owe dobrodziejstwa można tłumaczyć tym, iż Kirder był zaprzysięgłym ikonoklastą. Zapewne z jego rozkazów były wyrzucane posągi bóstw, w których, jak już niejednokrotnie mówiliśmy, Irańczycy upatrywali siedliska *dewów*. Stąd też pozbycie się owych posągów mogło uchodzić za czyn godny nie tylko prawdziwego wyznawcy Ahuramazdy (Ormuzda), lecz także przyczyniało się do powiększania królestwa dobra, co jednocześnie wiąże się z walką z Arymanem i pomniejszaniem jego sił na ziemi.

W miejscach, gdzie uprzednio stały posągi bóstw, stają ołtarze ognia. W wielu przypadkach płonie na nich ogień Weratragny, czyli ogień zwycięski, który mógł wiązać się z uczczeniem zwycięstwa nad *dewami*. Nie był to jed-

nak jedyny ogień powszechnie czczony w Iranie. Kirder wymienia w swych inskrypcjach jeszcze dwa inne ognie, o których należy wspomnieć. Pierwszym z nich jest tak zwany Mały Ogień. Miał on znaczenie lokalne i można go nazwać wioskowym. Zaletą tego ognia było to, iż był on rozpalany z ognisk domowych, przez co rytuał powołania go do istnienia nie był aż tak trudny i skomplikowany, jak przy ogniach wyższej rangi. Ważnym elementem w utrzymaniu kultu owych ognia był fakt, że mogła go obsługiwać nawet osoba świecka, pod tym wszakże warunkiem, że musiała być czysta rytualnie.

Trzecim rodzajem ognia, o którym wiemy bardzo niewiele, jest święty płomień, który Kirder nazywa po prostu Ogniem. Ma on zapewne większe znaczenie, niż omawiany powyżej Mały Ogień, gdyż można go nazwać ogniem "parafialnym", a więc musiała się przed nim zbierać ludność z kilku co najmniej wiosek, a kult sprawowała osoba duchowna.

Ponieważ Kirder żył bardzo długo, jego pozycja na dworze miała czas okrzepnąć. Kapłan ten nie tylko przeżył Sapura I, ale także Hormizda I i Wahrama I, absolutny szczyt jego władzy przypada na okres panowania Wahrama II (276–293), a śmierć dopiero na panowanie Narsesa (293–302). Za panowania Hormizda I Kirderowi udało się doprowadzić do końca reformę kalendarza, co zostało wymuszone przesunięciem świąt "starych" i "nowych". Reforma polegała na połączeniu owych świąt tak, że występowały wspólnie. Była konieczna, gdyż początek Nowego Roku na tyle się przesunął względem równonocy wiosennej, że zaczęło to być wyraźnie widoczne.

Wahram I mimo, że panował bardzo krótko, zgodził się na zgładzenie proroka Maniego, którego nauka w oczach Kirdera uchodziła za wyjątkowo groźną herezję. Za śmiercią Maniego wyraźnie stoi Kirder, który potrafił wykorzystać swoją pozycję (pełnił już wówczas funkcję najwyższego kapłana), aby pozbyć się w swoim mniemaniu niebezpiecznego heretyka. Ponieważ za panowania Sapura I prorok Mani cieszył się posłuchem króla i jego ochroną, Kirder nie mógł wówczas wystąpić jawnie przeciw niemu i musiał czekać na odpowiedni moment, który pojawił się dopiero podczas rządów Wahrama. Fakt, że tak długo musiał czekać na zlikwidowanie Maniego, świadczy niezbicie, iż mimo całej swej potęgi oraz tytułu najwyższego kapłana musiał liczyć się z autorytetem władzy królewskiej. Szapur I był władcą silnym i energicznym, tak więc nie zniósłby jakichkolwiek nacisków, zwłaszcza, że sam był kreatorem potęgi Kirdera. Świadczy to o tym, że władza kapłana była jednak ograniczona i nie zawsze mógł on liczyć na spełnienie każdego żądania.

Jak już wspomniano, szczyt potęgi reformatora przypada na czasy Wahrama II. Mogło to być spowodowane, jak się przypuszcza, faktem, że

Kirder pomógł Wahramowi w objęciu tronu. Otrzymał on tytuł *Kirder-i buchtruwum Wahram* (Kierder, przez którego zbawiona jest dusza Wahrama). Tytuł ten można odczytać jako "dobroczyńca królewski". Ponadto nosił jeszcze tytuł *madaba* i, co jest szczególnie ważne, Sędziego Calego Imperium. Ten ostatni świadczy o tym, że Kirder nie zadowolił się prawie niczym nie ograniczoną władzą religijną, lecz także zapragnął być sędzią, czym prawie zrównał się z godnością królewską.

Im więcej dowiadujemy się o tej postaci i jego karierze, tym bardziej jest intrygujące, że dostąpił on tak niebywałych zaszczytów, tym bardziej, iż nie sformułował żadnej nowej doktryny. Zaskakująco mało mówi w swych inskrypcjach. Wydaje się, że jego program polegał głównie na nawoływaniu do pobożności, dyscypliny i samodyscypliny. Być może jego siła tkwiła w tym, że ze szczególną pasją zwalczał i nawoływał do walki z niewiernymi i odstępcami od wiary. W dość eufemistyczny sposób odnosi się do tej kwestii w wymienianej już inskrypcji z Sar Maszhad: "wywyższał w całym kraju religię czczącą Mazdę, a także dobrych kapłanów... Zaś wielu z tych, którzy byli niewierni, stało się wierzącymi. Było wielu takich, którzy trzymali się doktryn dewów, a dzięki mnie wyrzekli się jej" (Sar Maszhad 42–43, 45). Pierwszy fragment odnosi się do postaci samego Wahrama, lecz nie ma jakiegokolwiek wątpliwości, kto kryje się za pobożnymi czynami władcy.

Jednak najważniejszymi postaciami, które miały wielki wpływ na to, jak wyglądała religia, byli w okresie sasanidzkim sami królowie. Dlatego też nie dziwi fakt, że postać króla Szapura II, który panował niezwykle długo, bo od roku 309 do 379, musiała zostać powiązana w jakimś stopniu z mazdaizmem. Mazdaizm był przecież religią państwa, o czym bardzo często my, obserwujący rozwój religii Iranu, zdajemy się zapominać.

Ponieważ za panowania Szapura II nie powstały jakiegokolwiek inskrypcje królewskie o charakterze monumentalnym, trudno jest uchwycić, w jaki sposób król wykorzystywał swoją religijność w propagandzie. Na szczęście dysponujemy spisana w języku pahlawi księgą *Dinkard*, której treścią między innymi jest relacja o tym, w jaki sposób rozprzestrzeniana była wiara mazdajska. Jeden z fragmentów, który odnosi się do osoby króla brzmi: "*Król królów, Szabuhr syn Hormizda, zebrał ludzi ze wszystkich regionów dla odbycia bezstronnej (?) dysputy, aby sprawdzić i zweryfikować wszystkie nauki. Po triumfie, jaki przez swe nauki odniósł Adurbad nad wszelkimi innymi głoszonymi przez różne grupy, szkoły (?) i sekty, oświadczył: Teraz, gdy zobaczyliśmy wiarę, jaka jest naprawdę, nie będziemy tolerowali nikogo wyznającego fałszywą religię i będziemy nadzwyczaj żarliwi. I tak uczynił*" (DkM 413, 2–8, ZZZ8).

Wniosek, jaki możemy wyciągnąć po lekturze zacytowanego fragmentu, może brzmieć niezbyt budująco. Otóż niedługo po wszystkich próbach reform podjętych przez Kirdera wiara mazdajska stanąć musiała przed koniecznością kolejnej kodyfikacji lub też reformy. Możemy się tylko domyślać, że wszelkie dotychczasowe próby reform nie do końca się powiodły, lub też w okresie sasanidzkim zaczęły się rozprzestrzeniać jakieś schizmy lub herezje, z którymi należało sobie jakoś poradzić. Gdyby nie to, że religia mazdajska jest w owym czasie nierozzerwalnie związana z państwowością Persji, zapewne również król nie mieszałby się w sprawy religii. Jednak skoro sam jest wyznawcą zurwinizmu, który jako oficjalna doktryna religijna państwa jest kontestowany przez sam fakt istnienia jakiegokolwiek herezji, król musiał dla dobra kraju i zachowania religii jako elementu "narodowo-tożsamościowego" zwołać zjazd wyznawców wiary mazdajskiej, aby podczas niego ustalić jednolitą, obowiązującą doktrynę zaratusztrianizmu. Pozostaje tylko pytanie, czy rzeczywiście dysputa była bezstronna. Nie wydaje się, aby Sasanidzi, ród panujący, poddali się ustaleniom tego zgromadzenia, gdyby one miały niekorzystny obrót dla władzy. Innymi słowy, zapewne nie wyrzekliby się pod jakimkolwiek pozorem zurwinizmu. Utrzymanie stanowiska odpowiadającego władcy nie było łatwe, a i osiągnięcie kompromisu musiało być niezwykle trudne. Sam arcykapłan Adurbad, którego pełne imię brzmiało Adurbad-i Mahraspand, musiał się poddać próbie wiary. Test żarliwości wiary polegał na tym, że na pierś Adurbada wylano roztopiony metal. Ponieważ należał do elity społeczeństwa i nosił tytuł arcykapłana nadawany przez króla, łatwo tedy zgadnąć, że wystąpił on w obronie doktryny zurwanickiej. Kolejnym dowodem na to, że sam Szapur II był żarliwym wyznawcą tej herezji rozwijającej się w łonie kościoła mazdajskiego, jest to, iż swej córce nadał imię Zurwanducht, co można przetłumaczyć jako "córka Zurwana".

Ponieważ za czasów Szapura II chrześcijaństwo uzyskało status religii państwowej w Imperium Rzymskim, z punktu widzenia Persji religia ta stała się nie tylko konkurencyjna dla mazdaizmu, lecz także uznana została za religię wrogów. Dlatego też nie dziwi fakt, że Szapur zdecydował się na krok radykalny, czyli rozpoczął prześladowania chrześcijan. Stąd też w źródłach chrześcijańskich, a szczególnie w aktach męczenników syryjskich można odnaleźć liczne wzmianki dotyczące tego okresu. Pierwszym krokiem skierowanym przeciwko innowiercom, w tym przypadku chrześcijanom, było nałożenie na nich specjalnej daniny i podwójnego opodatkowania. Czyn ten podyktowany był tym, że Szapur nie chciał ich widzieć w szeregach swej armii, gdyż obawiał się, iż z racji wyznawanej religii będą

służyli wrogiemu cesarzowi. Nałożenie na nich dodatkowych opłat miało pozwolić na ewentualną rekrutację innych żołnierzy, czy też na swoistą zachętę do powrotu lub nawrócenia się na mazdaizm. Oczywiście taki fakt nie uszedł uwagi na dworze cesarskim i stąd w drodze retorsji wielu wyznawców Mazdy, którzy zamieszkiwali głównie tereny Azji Mniejszej, ucierpiało w wyniku represji. Wprawdzie nie możemy mówić o tym, że to dodatkowe obciążenia finansowe były początkiem represji, lecz z pewnością wyznaczały kierunek polityki wyznaniowej Persji. Do jawnej walki z chrześcijaństwem Szapur przystąpił w roku 322, kiedy za namową kapłanów rozpoczęły się prześladowania. Kapłani mieli stanąć przed obliczem króla i donieść mu, że z powodu wyznawców Nazarejczyka, którzy mało tego, że nie oddają czci słońcu, wodzie i powietrzu, lecz owymi świętymi tworam i pogardzają i nie mogą odprawiać czynności kultowych przewidzianych dla mazdaizmu. Wyraźnie widać, że cała ta sprawa miała charakter czystej prowokacji, niemniej jednak król królów kazał wezwać przed swoje oblicze biskupów chrześcijańskich, którzy w obliczu władcy nie wyparli się wiary, więc musieli poświęcić w jej imieniu swe życie. Takie osobiste sądy króla odbywały się zapewne jeszcze wielokrotnie, bowiem mamy niezwykle cenny przekaz mówiący o tym, jak postępował w innych przypadkach. Chodzi tutaj o niezwykle ciekawy przykład mowy obrończej oskarżonego imieniem Pusai, który był z pochodzenia Persem. Miał on przed obliczem króla rzec takie oto słowa: *"Wasza królewska Mość mówi, że słońce, księżyc i gwiazdy są dziećmi Ohrmuzda, a my chrześcijanie nie wierzymy w brata szatana. Jeżeli nie modlimy się do brata szatana, jakże moglibyśmy uznawać dzieci tego brata?"* Tak harda odpowiedź ilustruje to, w jaką pułapkę wpadł mazdaizm, który uległ popularyzacji doktryny zurwanickiej. Zarazem widać tutaj wyraźnie, jak daleko odszedł od pierwotnej wiary Zaratusztry. Szczególnie mazdaizm epoki Sasanidów wydaje się być bezbronny w obliczu agresywnej ekspansji i ewangelizacji chrześcijańskiej.

Można oczywiście zrozumieć niechęć wyznawców mazdaizmu do wszystkiego, co wiązało się z chrześcijaństwem. W ich oczach chrześcijanie uchodzili za osoby, które nie potrafiły się cieszyć życiem. Zupełnie niepojęty dla nich był fakt, że można oddawać się ascezie, celibatowi i niekończącym się kontemplacjom. Ponadto, co mogło szczególnie rozsierdzić każdego prawego wyznawcę Mazdy, chrześcijanie wielbili nade wszystko nie tylko święte ubóstwo, ale i święty brud. Jak pamiętamy, brud budził szczególną odrazę zaratusztran.

Sami chrześcijanie również nie ustrzegali się licznych prowokacji w stosunku do mazdaizmu. Być może byli powodowani żarliwością uczuć religij-

nych, lecz wydaje się, że również chęcią zostania za wszelką cenę męczennikiem za wiarę. Z akt perskich męczenników możemy przytoczyć przypadek chrześcijańskiego duchownego, który nie mógł znieść sąsiedztwa świątyni ognia z kościołem i w związku z tym wdarł się do niej siłą, świątynię zbezczeszczył, święty ogień wygasił, i na tym samym ołtarzu odprawił mszę. Zaskakujące jest w tym przypadku, jak spokojnie zareagowali Persowie, wyznawcy mazdaizmu. Otóż, po tym jakże haniebnym czynie z punktu widzenia zaratusztran, przeprowadzone zostało śledztwo i przewód sądowy, który wykazał winę i zakończył się skazaniem nadgorliwego kapłana na śmierć.

W ramach obrony mazdaizmu kazano za czasów króla Wahrama V (421–439) ekshumować chrześcijan, którzy nieco wcześniej, w okresie, kiedy ustaly ich prześladowania, dostąpili przywileju składania ciał swych zmarłych do ziemi. W tym rozporządzeniu zauważyć można, że cały czas jest praktykowany rytuał ekspozycji. Pozbawienie praw do pochówków w ziemi, co zrozumiałe, musiało budzić głębokie niezadowolenie chrześcijan, lecz dla zaratusztran takie praktyki pogrzebowe były nie do przyjęcia, bo przez kontakt ze zwłokami ulegała skalaniu dobra ziemia. Dodatkowo z tego przypadku możemy wnioskować, że religia mazdajska, a przynajmniej jej kapłani, mieli wpływ na to, jak będą grzebani wyznawcy innych religii. Wydaje się więc prawdopodobne, że wszyscy żyjący w owym czasie na terenach Imperium zobowiązani byli do uprawiania rytuału ekspozycji lub ukrywania innych praktyk pogrzebowych przed zaratusztranami.

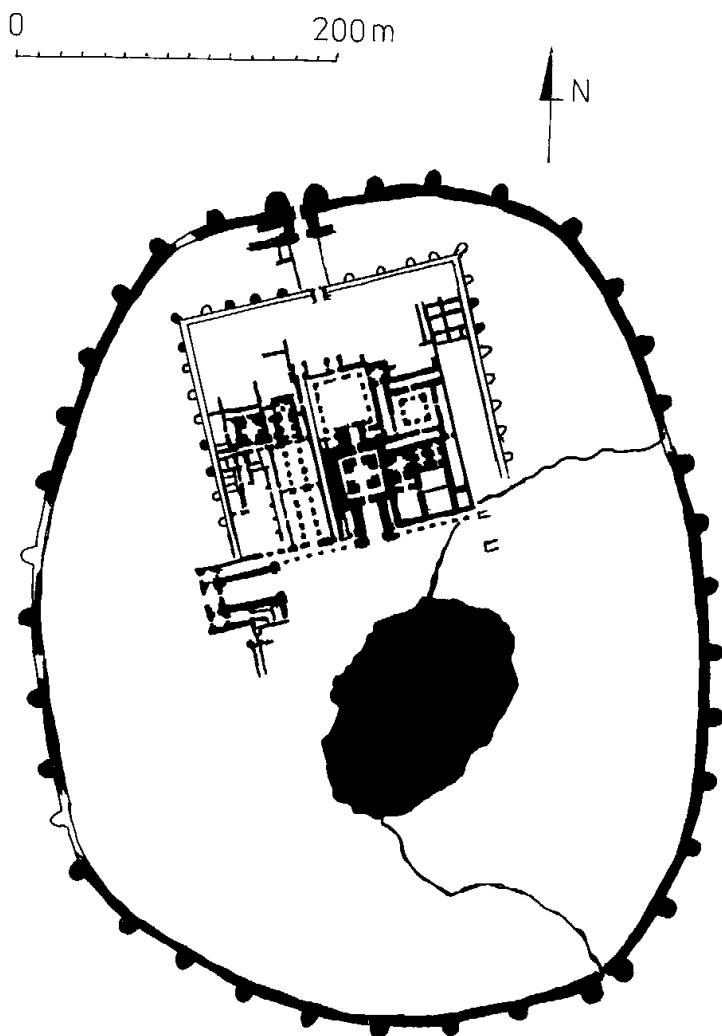
W ramach podtrzymywania tradycji i jedności religijnej wyznawców mazdaizmu, co może się wydać nieco kuriozalne, postanowiono ostatecznie ustalić ściśle hierarchię świętych ogni. Wylaniając trzy najważniejsze podniesiono rangę dwóm istniejącym już od dawna świętym płomieniom. Pierwszy z wywyższonych ogni pochodził z Parsydy, drugi wywodził się z Medii. Trzeci ogień bardzo silnie kojarzył się z pokonaną niegdyś i znienawidzoną dynastią Arsacydów. Jednakże ze względu na to, że ogień ten, o nazwie Adur Burzen Mihr, wiązany był u swego zarania z Wisztapsą, nie można było dłużej pomijać znaczenia ognia, który był zapewne popularny i powszechnie czczony. Mimo, że ranga tego ognia została podniesiona, w dalszym ciągu pozostawał ogniem pasterzy i rolników, a więc najniższej warstwy społecznej Iranu. W ten sposób zapewne kapłani chcieli "ukarać" ów ogień za to, że był wysławiany przez Arsacydów. Można takie poczytania interpretować także w trochę inny sposób. Ponieważ ogień ten czczony był przez członków i zwolenników obalonej dynastii, wraz z nową elitą, która oddawała cześć innemu ze świętych ogni, część dawnych wyznawców odwróciła się od ognia Adur Burzen Mihr. Tak więc pozostała mu

wierna tylko najbardziej konserwatywna część społeczeństwa, czyli chłopstwo i pasterze. Stąd też w czasie, kiedy ustalano hierarchę ognia, być może usankcjonowano nieoficjalny stan rzeczy.

Drugie pod względem splendoru miejsce zajmował ogień wywodzący się z Parsydy i zwany Adur Farnbag. Prawdopodobnie był on pierwotnie ogniem imiennym jakiegoś kapłana, lecz z czasem jego imię zatarło się w pomroce dziejów, a pozostał tylko jeden element określający ogień, czyli Farnbag – tytuł kapłana lub nazwa stanu kapłańskiego. Dlatego też ogień ten miał być poświęcony wszystkim mazdajskim kapłanom. Nie dziwi także, że kapłani uplasowali się ponad plebejuszami, wszakże hierarchia ognia miała być odbiciem porządku społecznego.

Najważniejszym z ognia był Adur Gusznasp, ogień wojowników, rycerzy, wywodzący się z Medii. Król z racji pełnionej funkcji był także wojownikiem i to nie byle jakim, musiał być bowiem według tradycji perskiej być najlepszym z wszystkich wojowników, a zatem ogień ten był też ogniem królewskim. Ten ogień o największym splendorze odpowiadał temu, co powszechnie było wiadomym dla całego społeczeństwa irańskiego – król to najważniejsza postać w całym państwie i najjaśniejszy członek całego narodu, ku którego chwale powinien płonąć najwyższy rangą ogień.

Ponieważ ogień ten miał specjalne znaczenie dla całego kraju – wszak jego płomień płonął, aby ochraniać obrońców kraju, rycerzy, oraz najważniejszą osobę w państwie, czyli króla – potrzebował więc szczególnej oprawy. Z tego powodu w dzisiejszym irańskim Azerbejdżanie w miejscu znanym obecnie jako Tacht-e Sulejman, gdzie już w okresie partyjskim istniała świątynia ognia, powstało wspaniałe i monumentalne sanktuarium, gdzie został "intronizowany" Arud Gusznasp. Miejsce zostało wybrane nieprzypadkowo. Po pierwsze znajduje się na terenach, które możemy nazwać starożytną Medią, po drugie samo położenie miejsca kultu jest doskonałe, na lekkim wzniesieniu będącym wygasłym wulkanem. W środku okręgu świątynnego, wyznaczonego dość solidnym murem obronnym, znajduje się słone jezioro. Powstało ono w wyniku zalania krateru wulkanicznego wodą wypływającą z wnętrza ziemi. Na północ od niego powstał cały kompleks świątynny, składający się z głównej świątyni ognia Adur Gusznasp, świątyni Anahity oraz sali tronowej władcy. O tym, jakim splendorem cieszyło się to właśnie sanktuarium, świadczy to, że tuż po koronacji władcy z dynastii Sasanidów odbywali do tego miejsca piesze pielgrzymki. Często-kroć świątynia ta była specjalnie obdarowywane przez królów. Zapoczątkował to Bahram V, który ofiarował między innymi koronę króla "Turków" (Chjonitom), przeciw którym prowadził zbrojną kampanię.



Ryc. 14. Tacht-e Sulejman. Plan zespołu świątynnego.

Na podstawie już tak pobieżnego opisu sanktuarium w Tacht-e Sulejman można się przekonać, jak wielkie i wspaniałe były kompleksy świątynne doby Sasanidów. Można zrozumieć, że opisywany zespół był wyjątkowy i najbardziej reprezentacyjny w całym państwie, niemniej jednak trudno zaprzeczyć, iż w owym czasie na obszarze całego państwa perskiego istniały setki, o ile nie tysiące mniejszych lub większych świątyn bądź sanktuariów. Te z kolei wymagały nie tylko specjalnego personelu, czyli kapłanów, ale także wielu pracowników pomocniczych. Byli to najczęściej chłopci i rzemieślnicy różnych specjalności, pracujący nie tylko na potrzeby świątyni, ale także na zewnątrz. Świątynie w owym czasie bardzo często dysponowały wielkimi arealami ziemi, w skład których wchodziły także całe wsie ludności zobowiązanej do pracy na rzecz posiadłości świątynnej. Dodatkowo duża część podatków ściąganych przez władzę była z pewnością przekazywana jako subsydia dla różnych świątyn. Wielka liczba świątyn i ucisk fiskalny, jak przedstawiono powyżej, wiązały się ze sobą. Taka sytuacja nie mogła trwać wiecznie i można było przewidzieć, że doprowadzi do jakichś gwałtownych wystąpień przeciw istniejącemu stanowi rzeczy. Pod koniec V wieku pojawił się Mazdak-i Bamdad. Znany jest on jako Mazdak, przywódca ruchu, który od jego imienia nazwany został ruchem mazdakidów. W jego nauce możemy dopatrywać się pewnych elementów zaczerpniętych od Maniego, z którego doktryną z pewnością był zaznajomiony. Podobnie bowiem jak on wychwalał postawy ascetyczne jako godne ludzi prawych i szlachetnych. Nawoływał do tego, aby jego wyznawcy wyrzekli się jedzenia mięsa. Według niego niemoralne jest zabijanie nie tylko ludzi, ale i zwierząt. Ponadto uważał, że przemocą niewiele można zdziałać i że jedyny skuteczny sposób na walkę ze złem i ciemnością to miłość braterska, łagodność i wzajemna tolerancja. Jednym z najważniejszych postulatów Mazdaka było wyrzeczenie się zachłanności, w której upatrywał wszelkiego zła i niesprawiedliwości. W konsekwencji propagował własność wspólną, co w efekcie miało przynieść powszechne szczęście. Nietrudno uwierzyć, że taka postawa i taki program w kontekście dużego ucisku niższych warstw społeczeństwa irańskiego odbiły się szerokim echem i Mazdak zaczął gromadzić szerokie masy zwolenników swojej wizji sprawiedliwości. Taka wizja świata pozbawionego jakiegokolwiek podziału społecznego była niezwykle rewolucyjna. Szczególnie musiało niepokoić to stan kapłański, który był beneficjentem dotychczasowego układu i przy jakichkolwiek zmianach to ta grupa społeczna traciłaby niezwykle dużo. Ponadto w postulatach Mazdaka, jakby między wierszami, można zauważyć chęć powrotu do pierwotnego mazdaizmu, sprzed wszystkich reform, czyli do religii ahuryjskiej. Trudno tę tezę

wprawdzie uzasadnić, ale we wszystkich postulatach można wyczuć chęć o ile nie powrotu do tego, co już dawno było zapomniane, to z pewnością do uproszczenia całego skomplikowanego w tym czasie systemu religijnego.

Mimo, że Mazdak tak otwarcie występował przeciwko elitom, udało mu się zdobyć posłuch u króla Kawada I (488–497, 499–531), który wysłuchał racji przywódcy ruchu i otoczył go królewskim protektorem. Taki obrót spraw wywołać mógł jedynie furie środowiska kapłańskiego. Kapłani dali temu wyraz nazywając go arcyheretykiem. Wydawałoby się, że doktryna Mazdaka zwycięży i położy kres dotychczasowemu porządkowi, lecz jego protektor Kawad utracił na kilka lat tron, a kiedy nań powrócił, zmuszony został do cofnięcia poparcia dla Mazdaka.

Pod koniec swego panowania, w roku 528, Kawad pozwolił swemu następcy Chosrowowi na wydanie specjalnej uczy ku czci Mazdaka. Ten na ową uroczystość przybył wraz z liczną rzeszą swoich zwolenników, lecz okazało się, że była to ostatnia uroczystość w ich życiu. Wszyscy bowiem zostali wymordowani. Czyn ten świadczy o tym, jak bardzo ruch ten był niebezpieczny dla istnienia państwa perskiego i kościoła mazdajskiego w swej dotychczasowej formie. Fakt, że za zbrodnią stał następca tronu, a w późniejszym czasie król Chosrow noszący przydomek Anoszirwan ("dusza nieśmiertelna" lub "sprawiedliwy"), świadczy o powadze sytuacji, z którą musiał się borykać dwór królewski. Zapewne dla samego Chosrowa czyn ten musiał się wydawać chwalebny, bowiem zasłynął on podczas swych rządów jako władca wyjątkowo żarliwie popierający religię państwową, mazdaizm.

Wraz ze wstąpieniem na tron Chosrowa I (531–579) zaczyna się w historii okres późnosasanidzki. Jednym z pierwszych czynów króla było zdławienie do końca ruchu mazdakidów, po uprzednim zgładzeniu ich przywódcy. O tych wydarzeniach zachowały się wzmianki w już cytowanej księdze religijnej *Dinkard*. Odnoszą się one nie tylko do samego ruchu, ale także do religii mazdajskiej: *"obecny dostojny władca, Król królów Chosrow syn Kawada, po tym, jak zdławił herezję i brak religijności, stawiający im najpełniejszy opór, zgodnie z religijnym objawieniem dotyczącym wszelkiej herezji, wielce umocnił uznawanie czterech klas"*.

Na zgromadzeniu prowincji król oświadczył: *"Uznano prawdę czczącej Mazdę religii. Mędrcy mogą ufnie ustalić jej realność w drodze dysput. Jednakże owocne jest głoszenie i posuwające sprawę naprzód zachęcanie dokonywane w zasadzie nie przez dysputy, lecz przez dobre myśli, słowa i czyny, a także przez natchnienie pochodzące od najlepszego ducha, przez kult jazatów, sprawowany w pełnej zgodności ze świętym słowem. Co ogłosili arcykapłani Ohrmazda, to i my ogłaszamy, gdyż oni właśnie*

spośród nas wykazali się posiadaniem duchowej intuicji... Królestwo Iranu rozwinęło się na fundamencie doktryny religii czczącej Mazdę, będącej zespoleniem nagromadzonej dla całego świata mądrości tych, którzy umarli przed nami. Nie będziemy nawet rozprawiali nad tymi, którzy mają inne przekonania, gdyż posiadamy tak wiele prawdy wyrażonej w języku awestyjskim przez nieskażoną tradycję ustną, przez księgi i pisma, a także w używanym dziś języku egzegezy, czyli pokrótce – całą oryginalną mądrość religii czczącej Mazdę (DkM 413, 9–414, 6, ZZZ 8–9).

Co jest zaskakujące, pierwszy z cytowanych fragmentów odnosi się właściwie do tego, że Chosrow poskromił i wytepił wszelkie herezje, jakie rozpowszechniały się na terenie Persji. Wyrażna jest tutaj aluzja do mazdakidów poprzez podkreślenie faktu, że w dalszym ciągu cztery klasy społeczne są fundamentem ładu w państwie.

Na tym tle jakże odmiennie wypada dalszy fragment, który w sposób oczywisty odnosi się do religii. Można wnioskować, że takie słowa mogły paść z ust królewskich dopiero pod koniec jego panowania, kiedy to zelżała jego nienawiść do innowierców. Dlatego też wypowiedź króla należałoby traktować jako akt szczególnej tolerancji. Wynika to oczywiście nie tylko z faktu, że idee tolerancji religijnej stały mu się szczególnie bliskie. Można przypuszczać, że powodowany był także przeświadczeniem, iż ruchy heretyckie zostały zwalczone i nie są w stanie zagrozić podstawom państwa i kościoła mazdajskiego. W ciągu swego panowania władca wspierał bardzo mocno kler i kościół mazdajski nie tylko moralnie, ale także finansowo, dzięki czemu jeszcze bardziej umocnił jego pozycję.

W związku z tym, że kościół mazdajski w owym czasie nie ma jakiegokolwiek poważnej konkurencji w państwie perskim, rozpoczęto po raz kolejny systematyzację ksiąg *Awesty*, a w konsekwencji tych prac postanowiono spisać po raz kolejny ową świętą księgę. W tym celu wprowadzono nowy sposób zapisu, który w jak najwierniejszy sposób powinien oddawać ducha owej księgi. Posłużono się tak zwanym "alfabetem awestyjskim", który różnił się od tak zwanych zapisów średnioperskich tym, że zastosowano w nim aż czterdzieści sześć znaków. Nadmienić trzeba, że zachowano charakter świętości i wyjątkowości języka, pomimo tego, że zapis znacznie się różnił od tego, jaki znamy z *Gatów*, czy też tak zwanej *Młodszej Awesty*.

O tym, że zmieniło się podejście do przeciwników mazdaizmu i innych heretyków, można dowiedzieć się z nieco później spisanych źródeł islamskich. Księga zatytułowana *Karnamag* została w dużych fragmentach przetłumaczona przez Grignaschiego i opublikowana w roku 1966. Tam właśnie można odnaleźć ustęp opisujący to, w jaki sposób król królów obszedł się

członkami szlachty perskiej, którzy nie oddawali czci Mazdzie, lecz propagowali jakąś inną religię, o której niestety nic nie wiemy. Być może dlatego, że należeli oni do elity społeczeństwa, po ich przesłuchaniu i wysłuchaniu doktryny religijnej, której służą, król skazał ich na wygnanie poza granice imperium, a nie oddał ich w ręce kata, co było zwyczajową karą dla innowierców. Niezależnie jednak od powodów, jakimi kierował się Chosrow, można zauważyć, że nie zawsze odstępstwa od wiary mazdajskiej karane były śmiercią.

W innym fragmencie *Karnamag* możemy znaleźć informację o tym, że mazdaizm rozpoczął działalność misyjną, co było całkowitym zerwaniem z dotychczasową tradycją. Do tej pory mazdaizm był tylko ekskluzywną religią narodową, którą mogli wyznawać jedynie Persowie. Za czasów Chosrowa nawróceni zostali Chazarowie, mieszkańcy Kaukazu. Ta zmiana postępowania i dopuszczenie innych ludów do tajników wiary mazdajskiej świadczy o tym, jak bardzo musiało drażnić Persów rozprzestrzenianie się innych religii, które od samego początku nastawione były na zdobycie jak największej liczby wyznawców. Chodzi tutaj głównie o chrześcijaństwo i buddyzm, które zdobywały coraz liczniejsze rzesze zwolenników. Mazdaizm nie mógł dłużej pozostać obojętny na taką sytuację i przystąpił także do walki o dusze wiernych. Walka ta jednak rozpoczęła się zbyt późno, aby zmienić stan rzeczy.

Mimo nowatorskiej działalności misyjnej w dalszym ciągu religia mazdajska pogrążona była w ogromnej liczbie skomplikowanych rytuałów, które zacierały jej pierwotny sens i przekaz moralny. Mimo sygnałów niezadowolenia, z jakimi mieli do czynienia kapłani i dwór królewski, kiedy działał Mazdak, w dalszym ciągu podtrzymywano owe niezwykle kosztowne rytuały. Obok bowiem samych czynności kultowych często organizowano wystawne uczty, które znacząco zwiększały obciążenia niższych warstw społecznych. Mimo, że uroczystości były niezwykle bogate, a towarzyszące im uczty pełne najprzeróżniejszych atrakcji, to nawet podczas nich obowiązywało przestrzeganie pewnych zasadniczych elementów życia religijnego. Mowa tutaj o rytuale otrzymywania *wadż*, znanym także jako "przybieranie *wadż*", który obowiązywał tak samo króla, jego najbliższe otoczenie, jak i prostego chłopca. Obrządek *wadż* polegał na powtarzaniu w myślach specjalnej mantry awestyjskiej, która w sposób magiczny chroni przed atakiem złych mocy na osobę rozpoczynającą jakąkolwiek czynność. W odniesieniu do uczt królewskich obowiązek ten spoczywał na wszystkich jej uczestnikach przed przystąpieniem do jedzenia. Podobnie postępowano przed rozpoczęciem kąpieli lub przed snem, a nawet przed walką. Praktycznie jakąkolwiek czynność życiowa powinna rozpocząć się od rytuału *wadż*. Nawet gdyby ktoś był śmiertelnie spragniony, nie powinien pić wody bez

uprzedniego odmówienia *wadź*. Jedyne, co możemy przyrównać do tego irańskiego rytuału, to chrześcijańskie powiedzenia wypowiadane niejednokrotnie przez wierzących w chwilach rozpoczynania jakiegokolwiek ważnej czynności: "w imię Boga", lub "w imię boże". Podobnym zabiegiem magicznym zapewne był rytuał *wadź*. Rytuał *wadź* w sposób podstawowy zabezpieczał czystą rytualnie osobę przed skalaniem. Ponieważ król powinien cały czas pozostawać w stanie czystości, dlatego zrozumiałe jest, dlaczego tak skrupulatnie oddawał się owemu rytuałowi.

O tym, jak daleko posunęli się władcy sasanidzcy w tolerancji względem innych religii, świadczą słowa, które miał rzekomo wygłosić następca Chosrowa Hormizd IV (590–597). Słowa te cytuje Al-Tabari, historyk arabski, który opisał w swej kronice historię Persji w czasach Sasanidów: *"tak samo, jak nasz królewski tron nie może stać tylko na dwóch przednich nogach, nie podparty tylnymi, tak samo nasze rządy nie mogą utrzymać się i być stabilne, jeżeli rozdrażnimy chrześcijan i wyznawców innych religii. Przestańcie więc niepokoić chrześcijan i pilnie poświęćcie się dobrym czynom, aby chrześcijanie i wyznawcy innych religii mogli, wiedząc to, wychwalać was i skłonili się ku naszej wierze"*. Jest to całkiem nowatorska wypowiedź, która oznacza zupełną zmianę sposobu nakłaniania do pozostania przez Persów przy starej wierze. Również stosunek do innych narodów jest zupełnie nietypowy dla dworu sasanidzkiego. Między innymi taka postawa króla spowodowała, że podniesiono przeciw niemu bunt i Hormizd został zamordowany.

Po stłumieniu tego buntu zasiada na tronie ostatni wielki władca z tej dynastii, Chosrow II (591–628), który zdobył władzę dzięki pomocy cesarza bizantyjskiego Maurycego. Dlatego nie dziwi fakt, że po zamordowaniu Maurycego, aby pomścić śmierć cesarza, Chosrow rozpoczął wojnę z Bizancjum, po której otrzymał przydomek Parwez, czyli Zwycięski.

Władca ten słynął nie tylko ze swych chwalebnych czynów wojennych, ale także i z wyjątkowej pobożności. Szczególną czcią otaczał on ogień Adur Gusznasp, który płonął w wielkiej świątyni w Tacht-e Sulejman. W roku 623 odbył do tego miejsca pielgrzymkę i pozostał tam przez wiele dni modląc się, jak przystało na prawdziwego wyznawcę Mazdy, o dobro swojego kraju. Traf chciał, że w tym samym roku na Iran najechał cesarz Herakliusz, który ze swoimi wojskami dotarł do Tacht-e Sulejman, zajął je, kapłanów wymordował, ich ciała kazał wrzucić do jeziora, a świątynię zbezczeszczył i zniszczył. Mimo, że po wycofaniu się Bizantyńczyków postanowiono sanktuarium to odbudować, straciło ono swoje pierwotne znaczenie.

Kilka lat po tym wydarzeniu, w roku 628, Chosrow został zamordowany w wyniku buntu swoich generalów. Po jego śmierci rozpoczął się zupełny zamęt w państwie i rządy kilku słabych królów. Ostatni z nich Jazdagerd III wstąpił na tron w roku 632 i był na tyle silnym władcą, że utrzymał się na nim aż do upadku Persji pod ciosami Arabów. Ważnym epizodem w wojnie z arabskimi najeźdźcami była bitwa pod Kadisiją leżąca na terenie współczesnego Iraku, która miała miejsce w roku 636. Wojska perskie doznały w niej sromotnej klęski, co uwydatniło słabość militarną Persji. Władca zmuszony został, podobnie jak Dariusz III w obliczu ataku Aleksandra, do ucieczki na wschód. Jazdagerd podążył na wschód do Merwu, aby móc przygotować skuteczną obronę przeciw najeźdźcom, lecz znalazł tam tylko śmierć w roku 652. Wraz z jego śmiercią i ekspansją islamu kończy się niezwykle ważny rozdział religii mazdajskiej, która do tej pory panowała na wielkich obszarach Bliskiego Wschodu i Azji Środkowej. Z chwilą najazdu arabskiego religia ta zaczęła tracić na znaczeniu i często była prześladowana przez najeźdźców. Stąd też rozpoczął się dla wyznawców zaratusztrianizmu niezwykle trudny okres, czas walki o wiarę, pielęgnowania i jej ochrony przed zapomnieniem, mimo wypchnięcia jej przez Arabów na margines życia społecznego.

Bibliografia

- H.W. **Bailey**, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford 1971.
- M. **Boyce**, *On the Zoroastrian Temple Cult of Fire*, "Journal of the American Oriental Society" 95:1975, pp. 454–465.
- M. **Boyce**, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, 1979.
- O. **Braun**, *Ausgewählte Akten persischer Martyrer*, "Bibliothek der Kirchengväter" 22:1915.
- S.C. **Brown**, *Media in the Achaemenid Period: The Late Iron Age in Central West Iran*, [w:] "Achaemenid History VIII, Centre and Periphery. Proceedings of the Groningen 1986 Achaemenid History Workshop", red. H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt, Leiden 1990.
- M.A.R. **Colledge**, *Parthian Art*, London 1977.
- J. **Darmestetera**, *The Zend-Avesta*, t. 1, *The Vendidad*, Dalhi 1965.
- S.B. **Downey**, *Mesopotamian Religious Architecture, Alexander through the Parthians*, Princeton 1988.
- J. **Duchesne-Guillemin**, *La religion de L'Iran ancien*, Paris 1962.

- Ferdousi**, *Księga Królewska*, tłum. W. Dulęba, Warszawa 1981.
- H. von **Gall**, *Die Kulträume in den Felsen von Karaftu bei Takab (West Azerbeidjan)*, AMI 11:1978, pp. 91–112.
- M. **Grignaschi**, *Quelques spécimens de la littérature sassanide*, "Journal Asiatique" 1966, pp. 16–45.
- F.T. **Hirbet**, *Origins of the Oasis Civilization in Central Asia*, Cambridge 1994.
- G. **Hoffman**, *Auszüge aus asyrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1966.
- B. **Kaim**, *Sztuka Azji Środkowej*, "Sztuka Świata", t. 11, Warszawa 2000, pp. 243–279.
- B. **Kaim**, *Zaratusztryjska świątynia ognia. Odkrycia w Turkmenistanie*, Warszawa 2001.
- Th. **Nöldeke**, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der Arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit Ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen*, Leyden 1973.
- A.T. **Olmstead**, *Dzieje Imperium Perskiego*, Warszawa 1974.
- G.A. **Pugaczennikowa**, *Iskusstwo Baktirii Epochu Kuszan*, Moskwa 1979.
- V. **Sarkhosh Curtis**, *Mity perskie*, Warszawa 2000.
- R.N. **Sharp** – M.A. **Cantab**, *The Inscriptions in Old Persian Cuneiform of the Achaemenian Emperors*, Published in the Central Council of the Celebration of the 25th Century of the Foundation of the Iranian Empire.
- K. **Shipmann**, *Die iranischen Feuerheiligtümer*, Berlin 1971.
- L. **Vanden Berge**, *Reliefs rupestres de L'Iran ancien*, Bruxelles 1984.
- J. **Wieschöfer**, *Das antike Persien. Von 550 v. Chr. Bis 650 n. Chr.*, München 1994.
- Y. **Yamamoto**, *The Zoroastrian Temple Cult of Fire in Archaeology and Literature (II)*, "Orient" 17:1981, pp. 67–111.
- R.C. **Zachner**, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955.