

Bahajų tikėjimo religija kaip modernios religijos kategorijos realizavimo projektas

Aušrelė Kristina Pažeraite

Vilniaus universiteto Filosofijos institutas

Vilnius University, Institute of Philosophy

Universiteto g. 9/1, LT-01513

ausrele.pazeraite@fsf.vu.lt

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-0160-189X>

Santrauka. Straipsnyje siekiama pateikti bahajų religijos formavimosi laikotarpio (XIX amžiaus antra pusė–XX amžiaus trečias dešimtmetis) istorijos aspektus, kontekstualizuojant tokius šiai naujai abrahaminei mesianistinei religijai būdingus aspektus kaip globalizmas, antiklerikalizmas ir antiritualizmas. Į bahajų religijos formavimosi istoriją žvelgiama gilinantis į modernios religijotyros disciplinos lauke formuluotų religijos sampratų ir kategorijų, pirmiausia ritualo, kontekstą. Remiantis pirminiais šaltiniais (Steigėjo ir jo įpėdinių raštais), straipsnyje atskleidžiama, kaip šios naujos koncepcijos ir kategorijos buvo paimitos kaip bazinės konstruojant šią religiją. Straipsnyje teigiama, kad antiritualizmas buvo grindžiamas argumentais, nesietiniais su antiklerikalizmu.

Pagrindiniai žodžiai: bahajų religija, globalizmas, antiklerikalizmas, antiritualizmas.

The Bahá'í Religion as a Project for the Realization of the Category of Modern Religion

Abstract. The aim of this article is to provide a historical perspective on the formative period of the Bahá'í religion (second half of the 19th century – 1930s), contextualising aspects of this new Abrahamic messianic religion such as globalism, anti-clericalism, and anti-ritualism. The author approaches the history of the emergence of the Bahá'í religion in the context of the concepts and categories of religion formulated in the field of modern religious studies, especially ritual. Drawing on primary sources (the writings of the Founder and his successors), the author shows how these new concepts and categories were taken as a basis for the construction of this religion. The author argues that anti-ritualism was based on arguments unrelated to anti-clericalism.

Keywords: Bahá'í religion, globalism, anti-clericalism, anti-ritualism.

Bet kokių naujų religinių judėjimų ir (ar) religijų atsiradimo istorinis kontekstas, betarpiška religinė terpė, iš kurios jis ar ji galėjo išaugti, – ar kaip tiesioginė tąsa, transformacija, ar kaip atsakas į gilumines problemas, yra daugelio socialinių ir istorijos mokslinių

Received: 20/2/2025. Accepted: 17/4/25

Copyright © 2025 Aušrelė Kristina Pažeraite. Published by Vilnius University Press. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Licence, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

teorinių ir empirinių tyrimų objektas. Iki šiol yra pasirodę daug bahajų ir jų pirmtakų babilų istorijos tyrimų (pirmieji tyrimai, daugiausia susiję su babilų sukeltais maištais Irane, siekiantys jau XIX amžiaus pabaigą, atlikti Rusijoje ir Prancūzijoje) – tiek pristatoma bendra chronologinė vystymosi istorija (Naqavi 1975), kontekstualizuojamos XIX amžiaus antros pusės Osmanų imperijos socialinės-politinės istorijos aplinkybės (pavyzdžiui, Walbridge 1996; Momen 2008), tiek analizuojama šytinio islamo mistinių, charizmatinių judėjimų koncepcijų įtaka (žr. Sharon 2004; Afnan 2008; Scharbrodt 2008; Lawson 2012). Taip pat yra tyrimų, kuriuose aptariama modernios edukacijos XIX amžiaus pabaigoje–XX amžiaus pradžioje Irane reikšmė bahajų tikėjimo religijos istorijai (Shanvar 2009). Globalizmas, mesijiškumas, antiklerikalizmas ir antiritualizmas daugelyje publikacijų nuolat vardinami kaip vieni ryškiausių šios naujos religijos bruožų. Lietuvoje apie bahajus buvo tik keletas mokslo populiarinimo publikacijų bei sovietinio laikotarpio pabaigoje pradėjusios formuotis šiuolaikinės Lietuvos bahajų bendruomenės istorijos, kaip vieno iš alternatyvių vėlyvojo sovietmečio religinių judėjimų atvejų, tyrimas, kuriame šios religijos ištakos paliečiamos tik labai fragmentiškai (Aleknaitė-Škarubskė, Pažėraitė 2024). Į esamus tyrimus šiame straipsnyje atsižvelgta ir jais pasiremta tiek, kiek reikės faktografinių duomenų. Mat šiame straipsnyje siekiama pasižiūrėti į bahajų religijos formavimosi istoriją iš kitokios perspektyvos nei daugelis išvardytų ir neišvardytų tyrimų ir aprašymų. Tai yra atsižvelgiant į XIX amžiaus pabaigoje–XX amžiaus pradžioje modernios religijotyros disciplinos lauke formuluotų religijos sampratų ir kategorijų, pirmiausia ritualo sampratos, kontekstą. Remiantis pirminiais šaltiniais (Steigėjo ir jo įpėdinių raštais), siekiama atskleisti, kaip šios naujos koncepcijos ir kategorijos veikė kaip bazinės, konstruojant šią religiją. Tarp kitų dalykų, straipsnyje siekiama įrodyti tezę, kad antiritualizmas buvo grindžiamas argumentais, nesietiniais su antiklerikalizmu, kaip kad teigiama kai kuriuose šiuolaikiniuose paaiškinimuose (žr. Momen 2013).

Tyrime laikomasi intelektualinės istorijos prieigos ir pasitelkiami šaltinių tyrimo, istorinio aprašymo bei tekstų analizės metodai. Teoriniam conceptualizavimui pasitelkiamos modernios religijos kategorijos kritinės analizės (ypač Timothy Fitzgeraldo ir Danielio Dubuissono) bei Johno Skorupskio filosofinė XIX amžiaus pabaigos–XX amžiaus pradžios socialinės antropologijos koncepcijų analizė.

1. Teorinės pastabos dėl modernios religijos kategorijos

Moderni *religijos* kategorija palengva kristalizavosi ir ryškėjo Vakarų pasaulio intelektualiniuose ratuose bent jau nuo XVIII amžiaus. Daugybė šiuolaikinių autorių jos ištakas sieja su Europą giliai sukrėtusių „religinių karų“ atmintimi, kapitalistinės ekonomikos vystymusi, glaudžiai susijusiu su socialinėmis, ekonominėmis ir politinėmis transformacijomis, reikalavusiomis peržiūrėti bažnytinių institucijų ir tradicinių pasaulėžiūrų vietą ir vaidmenį, Vakarų šalių kolonijine ekspansija, lydimą krikščionių misijų, ir kitais istoriniais, socialiniais bei politiniais vakarietišką modernybę lydėjusiais pokyčiais. *Religijos* kategorija kaip analitinis įrankis vykstant šiems procesams leido ne tik krikščioniškose Europos valstybėse išskirti žmogiškos veiklos sritį, kurią „galima buvo“ deleguoti (tiksliau

pasakius, apriboti iki jos) bažnytinėms instancijoms, daugybę kitų paliekant valstybės, visuomenės, atskirų individų nuožiūrai. Ji taip pat neeuropinėse šalyse ir žemėse (misijų kraštuose ir kolonijose) pajudino ar leido pajudinti analogiškus procesus, vienur suardydama nusistovėjusią tradicinę gyvenseną, palengvindama kolonijinį pajungimą, kitur, kaip kad Japonijoje ar Indijoje, iš turimų gausių ir gilių, daugiasluoksnių kultūrinių tradicijų leisdamas sukonstruoti darinį, kurį buvo galima pavadinti religija, kaip kad šintoizmą ir hinduizmą (Fitzgerald 2000). Šiame straipsnyje nesikeliu tikslo išsamiai aptarti modernios religijos kategorijos konstravimo ir Vakarų kolonializmo sąsajų, jos plačiai aptartos Danielio Dubuissono, Timothy Fitzgeraldo, Bruce'o Lincolno, Russello T. McCutcheono ir kitų XX amžiaus pabaigos–XXI amžiaus pradžios kritikų. Tačiau man parankios kelios filosofo Johno Skorupskio (Skorupski 1976) XIX amžiaus pabaigos–XX amžiaus pradžios socialinės antropologijos filosofinėje analizėje suformuluotos tezės.

Skorupskis skiria kosmocentrinį ir antropocentrinį religijos aspektus. Jie abu gali būti matomi atskirose religijose, tačiau kai kuriais atvejais ir kai kuriais laikotarpiais gali būti aktualus vienas arba kitas. Pavyzdžiui, krikščionybėje ikimoderniojo epochoje kosmocentrinio aspekto perspektyvoje pasaulio kaip Kūrinių egzistavimo ir funkcionavimo problemos ir jų paaiškinimas Apreiškimo šviesoje buvo viena iš tų reikšmingų intelektualinių temų, kurių atžvilgiu nepriklausomos mokslinių aiškinimų paieškos susidurdavo su nemenku bažnytinių institucijų pasipriešinimu. Tačiau mokslui įgyjant vis didesnę autonomiją ir perėmus gamtinio pasaulio paslapčių aiškinimo kompetencijas, dėmesys buvo nukreiptas į žmogaus ir žmonių bendruomenių dvasinio ir moralinio gyvenimo, sugyvenimo, bendrystės, gėrio ir blogio problemas, kurioms spręsti mokslinių prieigų ir metodų nepakanka.

Ši skirtis padeda aiškiau suprasti XIX amžiaus pabaigos–XX amžiaus pradžios socialinėje antropologijoje egzistavusių požiūrių į „primityvias“ religijas ir ritualus, siekiant bendrai konceptualizuoti religijos funkcionavimo pamatus, skirtumus. Tiek *intelektualistinė* (ar dar plačiau imant – pažodinė), tiek *simbolistinė* prieiga minėtą skirtumą konceptualizavo kaip skirtumą tarp „maginės-religinės“ ir mokslinės mąstysenos. Tačiau *intelektualistinė* (*pažodinė*) kryptis („primityviai“ mąstysenai priskirianti kosmocentrizmą) tradicinę mąstyseną interpretavo kaip „teorinę“ žiūrą, o maginius ir religinius ritualus laikė „instrumentiniais veiksmais“, esą šie būdavo atliekami tikint, kad turės realių pasekmių. O *simbolistai* („primityvią“ mąstyseną interpretavę per antropocentrizmo prizmę) atitinkamai – kaip hermeneutinę, aiškindami, kad ritualiniai veiksmai turėjo ne tiesioginę, o simbolinę reikšmę (Skorupski, 1976: 11–12).

Intelektualistinė kryptis, teigė Skorupskis (Skorupski 1975: 2–3), faktiškai buvo britiška (nors jai galima priskirti ir, pavyzdžiui, prancūzą Auguste'ą Comte'ą). Intelektualistinės antropologijos teorijos, aiškindamos religijas, privilegijavo tikėjimo, įsitikinimų, kognityvinio pažinimo vaidmenį, o praktikas laikė antrinėmis. Simbolistinės prieigos priešingai – pradinėmis laikė ritualines praktikas. Šios prieigos geriausias pavyzdys – prancūzų sociologinė mokykla, pradedant Émile'iu Durkheimu ir tęsiant jo mokiniais (Marceliu Maussu ir šio mokiniais). Ji akcentavo visuomenines, bendruomenines praktikas, kurios susaisto narius, suteikia jiems solidarumo jausmą. Simbolistinis požiūris skiriasi nuo intelektualizmo, pasak Skorupskio, trimis svarbiais aspektais. Jis mato skirtumą tarp mokslo ir

religijos, arba magijos kaip gyvenimo formos, kaip skirtumą tarp dviejų veiklos rūšių, jų skirtingų rūpesčių, net logikų, anapus kurių kontrastas tarp religijų, kalbant apie tradiciją ir modernybę, yra nereikšmingas. Symbolistinėje perspektyvoje religija ir magija išsiskiria tuo, kad tikėjimai ir ritualai kartu sudaro simbolinę sistemą, apibūdinančią socialinių santykių modelį visuomenėje, kurioje jie egzistuoja; ir todėl, viena vertus, galima skirti pažodinę religinio ir magiškojo diskurso reikšmę ir galbūt atvirai numatytą religinių ar magiškų veiksmų reikšmę, kita vertus – jų simbolinę reikšmę. Šiuo požiūriu sociologas nėra teologas, ir jam nerūpi pažodinė (ar akivaizdi) religinių doktrinų prasmė. Ritualų ir ritualinių įsitikinimų sistemos aiškinimas apima įvairias ritualines praktikas (ritualas čia reiškia „maginį arba religinį veiksmą“), o ritualiniai įsitikinimai – tai įsitikinimai, kurie juos įprasmina. Taigi tyrėjui pirmiausia rūpi klausimai, kaip suprasti, kas, atliekant tokius ritualus, perteikiama apie socialinių santykių – realių ar idealių – sistemą toje visuomenėje. Tokį tyrimą sudaro „ritualinių pranešimų dekodavimas“, matant juos kaip sisteminę visumą ir susiejant juos su socialinėmis struktūromis. Tai yra toks tyrimas turi mažai ką bendro su priežasčių, dėl kurių atsirado atvira, paviršinė ritualinių įsitikinimų forma, paieškomis (Skorupski, 1976: 11–18).

Skorupskis apibendrina, kad po simbolistiniu skėčiu gali užtekti vietos trimis susijusioms, nors logiškai ir išsiskiriančioms idėjoms: 1) ritualiniai veiksmai tam tikra prasme išreiškia socialinę tvarką, nors ritualiniai įsitikinimai gali būti veiksmų racionalizacijos, pateisinimai ir nebūtinai simbolinio pobūdžio; 2) ritualas (tiek veiksmas, tiek tikėjimas) turi išskirtines funkcijas palaikant socialinę tvarką; 3) diurkheimiška tezė, esą, nors ritualiniai veiksmai ir įsitikinimai priklauso simbolinio diskurso sistemai, jos *tikrieji referentai* nurodo socialinę tvarką, ir kaip tokia ši tezė, skirtingai nei aiškina Durkheimo kritikai, nėra nei paties ritualo paaiškinimas, nei jo funkcijų analizė, bet tik jo pobūdžio paaiškinimas.

Tiek intelektualistinis, tiek simbolistinis ritualinių praktikų aiškinimas šio laikotarpio antropologijoje jas tyrė pirmiausia kaip priklausančias tradicinei, ikimoderniai religingumo raiškiai. Šis intelektualinis bahajų tikėjimo religijos nuostatų ritualų atžvilgiu formavimosi kontekstas leidžia matyti šį procesą kaip adaptyvų, pritaikantį modernią vakarietišką (protestantiško pobūdžio) intelektualizuotą religijos kategoriją iš Persijos atsineštai medžiagai, o ne, kaip kad įvairiose enciklopedijose ir žinynuose yra dažnai teigiama, kaip vieną modernių religijų, išaugusią iš islamo. Taigi bahajų religiją, kaip ir hinduizmą bei šintoizmą (laikantis Timothy Fitzgeraldo koncepcijos) galima matyti kaip dar vieną šios kategorijos realizaciją. Ir, maža to, kaip realizaciją, įkūnijančią racionalizuotos monoteistinės religijos idėją, apie kokią Europoje buvo diskutuojama nuo pat Apšvietos pradžios.

2. Pagrindiniai bahajų tikėjimo religijos bruožai

2.1. Globalizmas. Pasaulinės bendruomenės kūrimo perspektyvos gairės

„Bahajų tikėjimas“ – taip save pristato XIX amžiaus viduryje Irane kilęs naujas religinis judėjimas, šiandien virstantis nauja ir gana sparčiai augančia monoteistine religija, papil-

dančia „abraomiškų“ religijų šeimą¹. Tiesa, ši religija save pateikia kaip pasaulinę (būtų galima sakyti – globalistinę) ne tik ir ne tiek todėl, kad, kaip ir islamas bei krikščionybė, yra atvira įtraukti asmenis, kad ir kokia būtų jų kilmė ir etninė priklausomybė, bet ir dėl dar globalesnių užmojų – suvienyti visą žmoniją, kuri suprantama kaip esanti „viena rasė“, nepriklausomai nuo tikėjimų ir kalbų, keisti žmonijos istoriją atliekant socialines transformacijas, siūlant naują, universalistinę taikos ir sugyvenimo viziją, atsiremiančią į naują apreiškimą, kuriame atskleista tai, kas čia laikoma esant reikšmingiausia ir aktualiausia žmonijai šiame istorinio vystymosi etape, atmetant tai, kas šios religijos pradininkų ir steigėjų buvo laikoma neesminiais dalykais, nuo dvasinio mokymo esmės nutolinančiomis apnašomis, t. y. religijų „specialistus“ (dvasininkiją), ritualines praktikas (apeigas), taip pat pažiūras, nesuderinamas su mokslu („prietarus“), ir pan. Kitas praplėtimas – visuotiniam susikalbėjimui iškeliami viena pagalbinė globaliu mastu vartotina kalba (šalia gimtųjų kalbų), kuri leistų peržengti nacionalinius interesus, vedančius prie konfliktų ir karų, ir šitaip būtų įgyvendinta bahajų „vienybės skirtumuose“ vizija.

2.2. Pastangos propaguoti vieną tarptautinę kalbą

Taip jau istoriškai susiklostė, kad XX amžiaus pradžioje realiausia kandidatė atlikti tokią globalios vienijančios kalbos misiją buvo anglų kalba. Buvo ir kita pretendentė – esperanto kalba, kuria iš istorinės Lietuvos kilusio dr. Ludviko Leizerio Zamenhofo². Jo ir jo žmonos, gimusios Kaune, Klaros Zilbernik, jauniausia duktė, Lidia Zamenhof (1904–1942), kaip žydė nužudyta per Holokaustą, tapo šio judėjimo nare ir aktyvia bahajų tikėjimo ir esperanto kalbos skleidėja³. Ko gero, tai pirmoji asmenybė, sietina su bahajų tikėjimo Lietuvoje pradžia, nors tarptautiniu mastu ji laikyta Lenkijos rašytoja, vertėja ir esperanto kalbos mokytoja.

2.3. Mesijiskumas

Ankstyvasis bahajų judėjimas ir buvo XX amžiaus pradžios tarptautinėje žiniasklaidoje pristatomas kaip kosmopolitinis visuotinės taikos ir lygių teisių vyrams ir moterims judėjimas, kuris rėmėsi savo pradininko iš Persijos Baha'u'llos (1817–1892) vizija, kad

¹ Moshe'ė Sharonas straipsnyje „New Religions and Religious Movements – The Common Heritage“ (Sharon 2004: 3–37) babilų ir bahajų tikėjimų ištakas sieja su bendru abraomiškų religijų paveldu, apimančiu įvairiomis versijomis aptinkamas eschatologines vizijas, Gelbėtojo, Pažadėtojo, atliksiančio mesijinį vaidmenį, figūrą, šventųjų raštų, apreiškimo ir kai kurias kitas sampratas. Be šio paveldo, nereikėtų pamiršti ir persų paveldo, zoroastrizmo, kurio pėdsakų galima aptikti šytiniame islame, buvusiu religiniu kontekstu, kuriame babilų ir bahajų judėjimai iškilo ir susiformavo.

² Žr. Esslemont 1980: 286; Morton 1925: 365–368.

³ Su bahajų judėjimu ji susipažino Ženevoje 1925 metais, dalyvaudama 17-ame pasauliniame esperanto kongrese (plačiau žr. Heller 1985). Aštunto dešimtmečio pradžioje buvo įkurta Bahajų esperanto lyga (BEL), toliau skleidusi esperanto kalbos kaip pagalbinės pasaulinės kalbos idėją. Prie esperantininkų tuo metu prisidėjo ir Martha L. Root, apie kurią bus kalbama vėliau.

atėjo laikas naujai žmonijos evoliucijos fazei, kurioje religija turės atlikti vienijantį, o ne skaldantį ir konfliktus eskaluojantį vaidmenį. Bahajų tikėjimo steigėjas, Baha'u'lla, laikomas Dievo, dieviškumo apraiška, pasireiškimu⁴, tęsiant tokių apraiškų eilę, į kurią įeina ir Adomas, Nojus, Mozė, Krišna, Buda, Jėzus, Muchamadas ir kiti įvairių religijų pranašai, sėmę, anot bahajų, dieviškus apreiškimus iš to paties šaltinio. Tokia vizija, atrodytų, gana artima teosofinei Jelenos Blavatskajos vizijai, tik bahajų atveju ši vizija buvo susieta su šytiniame isleme esančia apreiškimų atnaujinimo, pranašų laiko ir mesianistine Pažadėtojo, Pasiuntinio teologija. Kita vertus, tai gana moderni religijos vizija, orientuota pirmiausia į visuomenės ir žmonių kaip pasaulinę bendruomenę, kurią sudaro įvairių kultūrų, kalbų ir religijų žmonės. Bazinė teologija gana paprasta ir abstrakti – yra tik vienas Dievas, kuris iš esmės yra nepažinus, bet įvairiose religijose vadinamas skirtingais vardais. Ir šis abstraktumas yra pagrindas šalia žmonių kultūrų ir tautybių bei kalbų daugio vienyje kalbėti ir apie religijų daugį vienyje. Kaip tokia ji gerokai peržengia šytinio imamizmo ar apskritai islamiško mahdėjizmo rėmus, šiems neįsivaizduojant kitų religijų inkliuzyvumo galimybės ar kitų pranašų po Muchamado, o tik kitų religijų nešėjų atvertimą į islamą laikų pabaigoje. Dėl šių priežasčių šis judėjimas Irane nuo pat pradžių ir iki šiol yra persekiojamas ir represuojamas, o bahajai nuolat pabrėžia, kad nėra kilę iš jokios islamo versijos, nėra islamo atšaka ar sekta, o savarankiška religija.

Šis judėjimas gali būti matomas kaip platesnės mozaikos dvasinių laukimų, apėmusių Naujųjų laikų vadinamojo abraomiškojo paveldo tikėjimų tradicijas, sudedamoji dalis. Judaizme mesijo atėjimo laukimas suintensyvėja XVII amžiuje, ir šį laukimą lydėjo daug sumaišties bei susipriešinimų žydų bendruomenėse kėlę du nauji XVII ir XVIII amžių mesijiniai judėjimai. Taip pat kilo susijęs su kabalistiniais aiškinimais sugrįžimo į istorines Izraelio žemes judėjimas, kurio didžiausios bangos buvo tarp chasidų, iš vienos pusės, ir litvakų, Vilniaus Gaono kabalos mokinių, iš kitos (XVIII a. pab.–XIX a. pr.)⁵. Per

⁴ Teologiškai ši sąvoka nėra aiškiai apibrėžta ir gali turėti daug skirtingų konotacijų, atsižvelgiant į šytiniame isleme, o ypač jo ezoteriniuose, mistiniuose judėjimuose randamas reikšmės, kurių pėdsakų ir galima įžvelgti šioje sąvokoje (žr. Scharbrodt 2008). O Ericas Stetsonas, remdamasis didžiosios, oficialiosios bahajų tradicijos nustelbtos šeimos, kilusios iš to paties steigėjo, išlikusiais pasakojimais rankraščiuose ir kituose dokumentuose, pasakoja, kad po steigėjo mirties buvo galima jo įpėdiniu pasirinkti kitą sūnų, besilaikiusį labiau protestantiškos steigėjo (tėvo) ir jo mokymo vizijos, nemistifikuojant jo asmens, tačiau šią viziją nuo pat pradžių buvo siekiama užgniaužti (žr. Stetson 2014: xxxiii–xlv).

⁵ Šabtajaus Cvi (1626–1676) judėjimas Turkijoje (Osmanų imperijoje) ir Jakobo Franko (1726–1791), kilusio iš Galicijos (Ukrainoje), Lenkijoje pradėtas judėjimas. Abu judėjimai, naudodamiesi kai kuriais kabalistiniais mokymais ir sąvokomis, pateisino savo pačių heterodoksinės religines praktikas, pirmu atveju net ir priimdami islamą (kad ir priverstinai), antru – katalikybę (net jei šiuo atveju ir sukūrė savitą jos variantą). Arie Morgensternas veikale „*The Gaon of Vilna and His Messianic Vision*“ (Morgenstern 2015) gerai pristato situaciją, kuri susidarė po Šabtajaus Cvi judėjimo sukeltos krizės, ir teigia, kad ši krizė paskatino persikėlimą gyventi į istorines Izraelio žemes, ir, remdamasis archyviniais duomenimis, parodo, kad šis procesas apėmė tiek Šabtajaus sekėjus ir šalininkus, kurie tikėjosi antrojo Šabtajaus sugrįžimo, tikėdami jo mesijiškumu net ir po to, kai jis 1666 metais priverstas osmanų valdžios priėmė islamą, tiek aršius antišabtajininkus. Ir

Jungtinės Amerikos Valstijas XVIII amžiaus pabaigoje–XIX amžiaus pradžioje nuvilnijo kelios krikščioniško atsinaujinimo bangos, kurioms kilus buvo suintensyvėję dvasiniai ieškojimai. Taip atsirado judėjimai, tapę naujomis bažnyčiomis – mormonų (Paskutinių dienų šventųjų Jėzaus Kristaus bažnyčia), o XIX amžiaus pabaigoje – Jehovos liudytojų. Islamo pasaulio šie procesai taip pat neaplenkė. Sunitiško islamo areale dvasinio atsinaujinimo (revaivalizmo) judėjimai žinomi ir Indijoje, ir Pietryčių Azijoje, kaip ir radikalus vahabitų judėjimas arabiškose žemėse bei mesianistinis (*mahdistinis*) judėjimas Sudane, artėjant į pabaigą, apie 1882 metus, tryliktam Islamo (hidžros) šimtmečiui, priskiriant Mahdi statusą Muchammadui Achmadui b. Abdalai (1843–1885) (Sharon 2004).

Irane XVI amžiuje įsitvirtino šytinis imamitų islamas, tai yra šytinio islamo atšaka, kurios šalininkai pripažįsta, kad buvo 12 teisėtų, tai yra tikrų, imamų, ir todėl jie vadinami dvylikininkais. Irane imamitai sudaro 90 procentų šytų, ir jie tiki, kad dvyliktas imamas, Muchamadas al Mahdis, gyvenęs IX amžiuje, dar vaikas būdamas paslaptinai išnyko (tai įvyko 874 metais), „ir nuo to laiko yra slėpumo (*ghalba*) būsenos, iš kurios grįš į žemę pasaulio pabaigos išvakarėse“ (Račius 2016: 27). Imamo statusas šytiniame islame labai skiriasi nuo jo statuso sunitiniame islame. Pats terminas nurodo asmenį, stovintį mečetės priekyje ir vadovaujantį susirinkusiųjų maldai. Šitokiu būdu sunitiniame islame imamas ir yra maldų vedantysis. Tačiau šytiniame islame imamai turi gerokai aukštesnį dvasinį statusą, ir, be to, yra ribotas skaičius imamų, kurie turi išskirtinį statusą. Jie yra laikomi Pranašo Muchamado dvasinio autoriteto stiprintojais ir įpėdiniais, ir tokiais paskiriami „Dievo per savo gimimo faktą“ (Reza 2017: 210).

Sunitų kalifas tegali pretenduoti būti Muchamado viceregentu, o šytų imamas, nors neturi jokios realios politinės valdžios, yra apdovanotas gyva Pranašo dvasia ir todėl laikomas turinčiu dvasinį autoritetą, iškelianį jį virš bet kokio žemiško valdovo. Anot žymaus šytų teologo Alamos Tabatabayaus, imamas būtinai reikalingas, nes žmonėms reikia, kad dieviškoji žinia būtų jiems paaiškinta – ir ne tik paaiškinta, bet išsaugota ir atnaujinta. Žmonės nesugeba pasiekti Dievo pažinimo savarankiškai, tad imamas tampa nuolatiniu poreikiu visoms visuomenėms kiekvienoje eroje (Reza 2017: 210).

Sunitiškajame islame, panašiai kaip ir dalyje protestantiškų krikščioniškų denominacijų bei tradiciniame judaizme, tarpininkai tarp Dievo ir žmogaus neturi kokio nors išskirtinio

šis procesas prasidėjo apie 1700-uosius metus. Didžiąją dalį persikėlėlių sudarė kabalistai, kurie kėlėsi į Izraelio žemes, tikėdami, kad galutinis atpirkimas prasidės 1740-aisiais metais. Šabtajaus sekėjai jo antrojo pasirodymo laukė 1706 metais, o nesulaukę – išvyko. Šabtajaus Cvi sukelta krizė nepaprastai stipriai paveikė kabalos studijas Europoje XVIII amžiuje. Kabalistai buvo persekiojami, ypač tos grupės, kurios buvo įtariamos besidominčios galimais būdais gauti apreiškimus iš dangiškų būtybių, vadinamų magidais. Žymiausias kabalistas, tuo metu susilaukęs labai aršaus persekiojimo, buvo Moše Chaimas Luzzatto (1707–1746). Nepakanti ir įtari atmosfera vertė daugelį kabalistų imtis priemonių, kad išvengtų įtarimų, tad savo laiškus ar kitus dokumentus, kurie galėjo patekti į netinkamas rankas, jie užšifruodavo, todėl daugelis to laikotarpio dokumentų turėtų būti skaitomi turint omenyje šias aplinkybes. Ir taip skaitant galima pamatyti nutylėtą, paslėptą istoriją, o šioje istorijoje svarbų vaidmenį suvaidino vienas lurianiškos kabalos skleidėjų Chai Ricchi (1688–1743). (Apie Moše Chaimą Luzzatto išsamiai žr. Hansel 2004.)

statuso arba visai atmetami, o šytiniame islame dvasiniai lyderiai (ajatulos⁶ bei imamai) atlieka tarpininkų vaidmenį, panašų į katalikų, stačiatikių dvasininkų ar šiuolaikinio chasidiško judaizmo rebių.

Kaip minėta, babitų ir bahajų tikėjimų ištakos siejamos mažiausiai su dviem asmenybėmis. Pradžių pradžia siejama su Sejdū⁷ Ali Muchamadu iš Širazo (1819–1850), prisiėmusiu Babas (t. y. Vartų) titulą, ir jis yra babitų judėjimo pradininkas, o Mirza Chuseinas Ali (vėliau prisiėmęs titulą Baha'u'llah, t. y. „Dievo Šlovė“) – bahajų judėjimo pradininkas. Babo judėjimas buvo mesianistinio pobūdžio dvasinis judėjimas, skelbęs artėjantį naująjį dievišką apreiškimą, o Baha'u'llos judėjimas plėtojosi kaip šio skelbimo išsipildymas. Pats terminas „Bab“ šytiniame islame turėjo keletą aiškinimo variacijų. Persijoje XIX amžiuje buvo populiarī *šeikhi* mokyklos doktrina, pagal kurią po dvyliktojo imamo dingimo (okultacijos) 874 metais paslėptu būdu buvoja Babas (kuris čia suprantamas kaip imamo „Slenkstis“) ir taip pat paslėptu būdu *na'eb* (pasiūstasis, vietininkas), iki kol ateis Imamas, suprantamas kaip Mahdi. Kaip pasakojama šiuolaikinėse išgrynintose šios istorijos versijose, ir štai gana pasiturinčioje ir garbingoje pirklių šeimoje gimęs Sejdū Ali Muchamadas iš Širazo vienoje iš savo kelionių verslo reikalais į Karbalą (Irake) susipažino su *šeikhi* judėjimo lyderiu Sejdū Kazimu Rašti (kuris mirė 1843 m.). Apie aštuonis mėnesius jis studijavo *šeikhi* doktrinas, grįžęs į Širazą vedė (1842 m.), o po Sejdū Kazimo Rašti mirties, jo sekėjams laukiant Mahdi pasirodymo artimiausiu metu, 1844 m. gegužės 22 d., atskleidė vienam jų (mulai Husaynui iš Bušrūjos), kad jis yra Babas. Šis pripažino jį esant Tiesos „Vartais“ ir naujo pranašiško ciklo, turinčio prasidėti praėjus tūkstantmečiui po dvyliktojo imamo okultacijos, pradžia (Calmard 1997: 154–155)⁸.

⁶ Šytų religijos mokovų gildija gerokai skiriasi nuo sunitų, nes, kitaip nei pastarųjų, yra gana griežtai hierarchizuota. Ji apima keturis mokovų rangus, kurių kiekvienas turi savą titulą: žemiausio rango profesionalūs šytų ulamai vadinami *chudža al islam* („islamo įrodymas“). Skaičiumi šių mokovų yra daugiausia ir jie paprastai jauni, profesiniu alimo keliu tik pradėję eiti vyrai, kurie seka aukštesnių rangų mokovais. Ilgiau religijos mokslus studijavę ir tam tikrą autoritetą bei savarankiškumą įgiję mokovai vadinami *ajatulomis* („Dievo ženklais“). Už *chudžą al islam* ir ajatulą aukštesni išsilavinimu, autoritetu ir charizma yra *ajatula uzma* („didysis Dievo ženklas“), populiariai vadinami didžiaisiais ajatulomis. Didieji ajatulos vadovauja religinėms institucijoms ir religinių mokslų įstaigoms. Iki tuzino didžiųjų ajatulų turi aukščiausią titulą – *mardža taklyd* („tas, kuriuo sekama“). Savo milijoniniams sekėjams tokie mardžos yra absoliutūs neklystantys autoritetai – jų fatvos ir kiti verdiktai religijos, socialiniais ir politiniais klausimais yra nekvestionotini (Račius 2016: 75).

⁷ Bahajų tradicijoje dažniau naudojama ši tarimo versija, ne Sajydas. Dar kiti titulai, kurie pridedami prie vardų: Mirza – persų kilmės bahajų naudojamas titulas, kuris išreiškia ypatingą pagarbą. Kiti dažnai pasitaikantys terminai, reiškiantys įvairius titulus, – Efendi (atėjęs iš Osmanų imperijos laikų praktikos ir turi reikšmę, analogišką anglų titului „seras“), o moterų atveju jį atitinka Khanum (t. y. ledi). Taip pat yra keletas titulų, lydinčių ankstyvosios bahajų bendruomenės laikotarpio asmenų vardus, tokie kaip Sejdūdas (pranašo Muchamado palikuonis, kituose islamiškuose kraštuose vardas Sayidas gali būti naudojamas nepriklausomai nuo to), Mula (šytiniame islame klerikalas), Aka (arba Agha) reiškia tą patį kaip ir Mirza, tik vartojamas išreiškiant dar didesnę pagarbą, galiausiai Šeikhas reiškia garbingą senolį.

⁸ Dėl platesnio ir detalesnio paaiškinimo žr. Naqavi 1975: 185–217.

Taip pat tai buvo 1260-i islamo eros metai⁹. Ši žinia, greit pasklidusi Persijoje, sulaukė didelio atgarsio ir patraukė daug sekėjų, kuriems jis buvo „aukščiausia prezencija“ arba „pirmasis taškas“. Savo piligriminės kelionės į Meką metu tais pačiais metais jis skelbė žinią, kad ne tik šeiichistai ir kiti šytai gali prisijungti prie jo reformuotos islamo vizijos, tačiau susidūrė su didele opozicija. Grįžęs į Širazą, jis buvo įkalintas keturiems mėnesiams, paskui vėl įkalintas 1847 metais ir šytų ulemų (mudžtahedų) teisiamas. Jo šalininkai propagandistai visoje šalyje nesiliovė kelti maištų¹⁰, ir Nasredino Šacho viziris Mirza Taki Khanas ėmėsi priemonių nuslopinti šį judėjimą. 1850 m. liepos 9 d. Babui buvo įvykdyta mirties bausmė. Maištai ir represijos, inicijuojamos ulamų, vedė prie egzekucijų, o aukščiausią tašką įtampa pasiekė pasikėsinus nužudyti Nasrediną Šachą (1852 m.). Viena ankstyviausių ir bene įdomiausių, nenuaidintų ir neišgrynintų Babo biografijų ir jo sekėjų sukulto maišto bei kruvinų ir nepaprastai žiaurių susidorojimų, kuriuos vykdė dvasininkai ir valdytojai Persijoje, istorijų būtų Sankt Peterburgo universiteto profesoriaus Mirzos Kazem-Beko 1865 metais publikuota knyga *Babas ir babidai. Religiniai-politiniai maištai Persijoje 1844–1852 metais* (Казем-Бек 1865)¹¹.

⁹ Reikšmingas skaitmuo ir krikščioniškai eschatologijai, kuri remiasi Apreiškimo Jonui knygos 11: 3: „Aš duosiu galią savo dviem liudytojams, ir jie, maišais apsilvkę, pranašaus tūkstantį du šimtus šešiasdešimt dienų.“ Williamas Searsas (žurnalistas, tyręs Amerikos ir Europos krikščioniškose visuomenėse egzistavusias eschatologines nuotaikas ir diskusijas apie eschatologinius ženklus nuo 1830 iki 1850 metų ir atradęs, kad būtent 1844 metai buvo ypač reikšmingi, ir, kaip pasirodė, ne tik krikščionims, bet ir musulmonams) šią logiką aiškina taip: biblistų aiškinimas, esą 42-iejų mėnesių (arba 1260 dienų) laikotarpis sutampa su 1844-ais metais, remiasi tokiomis nuostatomis: „1. Kai nagrinėjant Biblijos pranašystes skaičiuojamas laikas, tai laikas, kuris jose įvardijamas kaip „diena“, atitinka „metus“. 2. Šita teorija grindžiama tokiomis pranašystėmis: a) „[...] keturiasdešimt dienų, metai už dieną...“ (Skaičių knyga, 14: 34); b) „[...] ir keturiasdešimt dienų... diena už metus, dieną... paskyriau tau metų vietoje“ (Ez 4: 6)“ (Sears 1998: 22–23). Tai laikas, kuris, pagal biblines pranašystes, esą buvo „pagonių valdymo laikas, turint omenyje Jeruzalę. Ir šioje perspektyvoje Jeruzalė, suprantama tiesiogine šio žodžio prasme, kaip miestas, valdomas musulmonų, perėmusių valdymo estafetę iš Romos imperijos, uždraudusios Jeruzalėje gyventi žydams, atrodė išlaisvinta bent jau žydams, kuriems buvo leista vėl ten gyventi pagal 1844 metais pasirašytą Religinės tolerancijos ediktą. (žr. Sears 1998: 24). Bent jau taip buvo, anot Searso, interpretuojama krikščioniškame pasaulyje. Faktiškai tai buvo Osmanų imperinės valdžios („Aukštųjų vartų“) duotas pažadas, spaudžiant Didžiąjai Britanijai ir Prancūzijai didžiųjų Osmanų imperijoje vykdytų reformų laikotarpiu (vadinamu *Tanzimat*, 1839–1876), nebepersekioti asmenų už atsimetimą nuo islamo (žr. Deringil 2012: 73). Britanijos valdžia, tiesa, pirmiausia rūpinosi, kad būtų sustabdytas krikščionių, kurie buvo islamo apostatai, o ne žydų persekiojimas. Bahajų interpretacija ta, kad tai buvo pranašingas ženklas krikščionims, šią datą ypač siejusiems su Antruoju Kristaus atėjimu, taip pat musulmonams, kuriems, tiek sunitams, tiek šytams tai metai, susiję su taip ar kitaip interpretuotais eschatologiniais laukimais (žr. Sears 1998: 32–33).

¹⁰ Moojanas Momenas teigia, kad šiuos sukilimus, kurie buvo žiauriai nuslopinti, galima paaiškinti ne tik religinių idėjų terminais, bet ir ištyrus XIX amžiaus Irano socialinį kontekstą, kuriame babilų ir bahajų judėjimai kilo (Momen 1983, 157–183).

¹¹ Mirza Kazem-Bekas rėmėsi ne tik to meto naujausiais persų oficialiais šaltiniais, dažnai juodinusiais tiek Babą, tiek judėjimą, ir rusų funkcionierių, tuo metu gyvenusių Persijoje, užrašais, bet ir paties atliktomis tiesioginių įvykių liudinininkų apklausomis. Apšvietos ideologijos perspektyvoje

Nors represijos, atrodė, palaužė babitų judėjimą, tačiau jis teberusena iki šiandien, nors ir ne toks karingas. Kita vertus, didesnė dalis šalininkų po Babo žūties persigrupavo ir pasekė įkandin dviejų kitų lyderių – Babo mokinių pusbrolių. Vienas jų buvo Mirza Yahya („Sobh-e Azal“, t. y. „Amžinybės Aušra“), o kitas – Baha’u’llah. Azalio bendruomenė, gerokai mažesnė ir išlaikiusi revoliucinę babitų dvasią, nemažai prisidėjo prie konstitucinės Irano revoliucijos 1905–1911 metais (Calmard 1997: 154–155). Baha’u’llos bendruomenė, gerokai gausesnė, buvo buriama ir konstruojama pagrindu imant žmonijos visuotinės brolybės, draugystės ir harmoningo tautų sugyvenimo viziją¹². Bahajai išsiskiria tuo, kad pasaulinę harmoniją įsivaizduoja pasiekiamą ne visai žmonijai tampant bahajais, bet realizavus tarpreliginę žmonijos bendriją, kuri gerbtų vieni kitų pranašus, šventąsias knygas ir dvasinius kelius, atsikračiusi tarpusavio priešpriešų ir neapykantos, dažniausiai kylančios iš prietarų ir savo religijos iškraipymų, kaip sakė steigėjo įpėdinis Abdul Baha „Paryžiaus pokalbiuose“ (Abdul Baha 1997: 36–39).

3. Pastangos realizuoti modernią religijos sampratą: ritualų nesaistomos bendruomenės organizavimas ir palaikymas

Religijos koncepcija, kurios pagrindu formavosi ši nauja religija, savo pobūdžiu artima modernioms religijos koncepcijoms. Ji gana anksti ėmė dėti pastangas atmesti tas sudedamąsias dalis, kurios XIX amžiaus pabaigoje–XX amžiaus pradžioje europinės religijotyros pradininkų (sociologų, antropologų, lingvistų, klasicistų) buvo laikomos jei ne neatimamomis, tai bent jau neišvengiamomis, t. y. „specialistus“ ir „ritualus“. „Specialistų“ vietą šioje religijoje užėmė renkamos institucinės tarnybos – vietinės, nacionalinės ir visuotinės asamblėjos, o to, kas galėtų būti priskirta prie ritualų (konkrečiau neapibrėžiant, kas tai būtų) – laikantis dar religijos steigėjo Baha’u’llah nurodymų, – buvo atsisakyta. Atsisakyta ir privalomų bendruomeninių maldų, o paskiau jo įpėdinių Abdul Baha ir Šoghi Effendi potvarkiu įvesti apribojimai pradėti kokias nors praktikas, galinčias tapti bendruomeniniais ritualais. Vienne šiuolaikinių bahajų interneto puslapių (<https://bahaiteachings.org/>

Kazem-Bekas piešia tuometinę Persiją kaip klerikalų priespaudą ir savivalę kenčiančią, tamsybėse ir prietaruose skendinčią, užguitą visuomenę, o pačius persus – kaip nuo senų senovės laisvę mylinčią, tiesos ieškančią tautą. Babo asmenybės aprašymui jis pasinaudoja *jurodivo* sąvoka, ir rodo jį kaip nuo ankstyvos jaunystės, gal net vaikystės, linkusį uoste klausytis laivais aplaukusių kitų kultūrų keliauninkų pasakojimų (kai tėvas jį išsiuntė į Bandar-e Būshehr uostą pramokti prekybos verslo), pasinėrusį į dvasinius mąstymus, meditacijas, maldas ir iš šalies atrodžiusį kaip kvaistelėjusį. Kitaip nei vėlesni autoriai, naujos religijos ar reformų iniciatyvą suteikiantys pačiam Babui, Kazem-Bekas jį rodo kaip tam tikra prasme rezultatą judėjimo, ėmusio formuotis apie jį, pradėjus sklisti gandams apie ypatingą jo šventumą, priskiriant jam įvairias mistines galias ir tikint, kad jis gali daryti stebuklus, ir kad taip minios buvo paskatintas jo paties įtikėjimas savo ypatinga misija.

¹² Remiantis Christopherio Bucko interpretacija, įvairios religijos kūrėsi, formavosi kaip atsakas į žmonijos patiriamas problemas, siūlydamos savą jų sprendimo būdą, savitas soteriologijas, tai yra išgelbėjimo doktrinas. Krikščionybėje blogio pasaulyje priežastis yra žmogaus nuodėmingumas, nuodėmė, ir ji siūlo „išlaisvinimą iš nuodėmės“, budizmas savo ruožtu siekia išlaisvinti iš kančios (Buck 2021: 14–16).

how-do-bahais-worship/), kuriame atsakoma į klausimus apie bahajų garbinimo niuansus, į klausimą „Ar yra religinių ritualų rinkinys, kuris visada vyksta, kai bahajai susirenka?“, atsakoma taip: „Ne – bahajai neturi religinių ritualų. Baha’u’llah neskaitino bahajų kurti ritualų, nes jie gali pradėti apibrėžti grupę ir ilgainiui sustabarėti iki dogmų, kurios tampa svarbesnės už pačius dvasinius mokymus.“

Ši nuostata ritualų atžvilgiu gali būti paaiškinta pirminiu šio tikėjimo skleidėjų siekiu peržengti islamo pasaulio rėmus ir derinasi su mokymu, kuris eina nuo Baha’u’llah per Abdul Baha ir Shoghi Effendi – peržengti visus apribojimus, kurie žmoniją, šio mokymo perspektyvoje, skaido į grupes, konfliktuojančias grupuotes, sustabarėjusias savo dogmose religijas. Vietoj to siūloma kiekvienam žmogui save laikyti žmonijos kaip visumos dalimi. Tokiu atveju vietoj grupinių religinių praktikų, kurios būtų privalomos ir galėtų susikristalizuoti į grupę, apibrėžiančią praktikas ir jomis išsiskiriančią iš kitų grupių, siūlomos individualizuotos dvasinės praktikos – maldos. Bendruomenę siejančiomis praktikomis laikomos tik tos, kurios leidžia išsaugoti bendrą tapatybę, bet neformuoja bendruomenės solidarumo jausmų. Tarp tokių praktikų – bahajiško mėnesio pasninkas, šventės ir vienintelė privaloma kongregacinė malda – už mirusį asmenį.

Įdomus atskiras klausimas – kodėl šioje religijoje atsisakoma ritualų? Šį klausimą galima susieti su kitu susijusiu klausimu: kokia ritualo samprata vadovavosi šios religijos pradininkai? Darant prielaidą, kad atsakymas į šį klausimą gali sieti ritualo sampratą su XX amžiaus pradžioje socialinėje antropologijoje nuo Émile’io Durkheimo (1858–1917) (prancūziškoje)¹³ ir Alfredo Reginaldo Radcliffo-Brown (1881–1955) britiškoje tradicijoje plėtota ritualų kaip tradicinę visuomenę / bendruomenę solidarizuojančių ar atliekančių kitas socialines funkcijas praktikų samprata, galiausiai turėtų kilti dar vienas klausimas – kas bahajų atveju turėtų atlikti tas funkcijas, ypač solidarizavimo, bendruomeniškumo ir tapatybės palaikymo?¹⁴ Moojanas Momenas (Momen 2013), pats remdamasis pastarąja ritualo samprata, ritualų atsisakymo priežastį sieja su bendra nuostata atsisakyti dvasininkijos, kuri pačiu savo egzistavimu esą neatsiejama nuo institucionalizuotų bendruomeninių apeigų. Ritualai – tai vienas iš „religijos specialistų“ institucijos pateisinimų: „Praktiškai bendruomeniniai ritualai dažnai reikalauja, kad religinis profesionalas atliktų ritualą, kad būtų garantuotas jo autentiškumas. Taigi galima sakyti, kad ritualas daugelyje religinių bendruomenių pateisina religinio profesionalo egzistavimą“ (Momen 2013: 160).

Ar sutiktume su šia teze, ar ne (turint omenyje daugelį liaudiškų tradicijų, kur ritualinis gyvenimas klesti ir be profesionalų), paties Baha’u’llah religinio lyderio samprata yra artimesnė islamiškai, tačiau kritika, adresuojama „profesionalams“, akcentuojant jų pasipūtimą, religingumo demonstravimą ir naudojimąsi mokslingumu ar savo neišmany-

¹³ Ritualą (pirmiausia turint omenyje aukojimo praktikas) kaip pirminį religinį reiškinį, turintį tikslą solidarizuoti bendruomenę, jau XIX amžiaus pabaigoje akcentavo škotų biblistas, *Encyclopædia Britannica* redaktorius Williamas Robertsonas-Smithas (1846–1894).

¹⁴ Šitaip klausimą buvo suformulavęs ir tyręs Moojanas Momenas straipsnyje „The Merging of the Sacred and the Profane: What Substitutes for Ritual in the Baha’i Faith?“ (Momen 2013: 157–168).

mu siekiant išnaudoti beraščių tikinčiųjų tamsumą, taip pat tai, kad šie visais laikais buvo nuožmaus pranašų persekiojimo iniciatoriai, leidžia įžvelgti evangelijų įtaką:

Religijos lyderiai visais laikais trukdė savo žmonėms pasiekti amžinojo išganymo krantus, nes jie laikė valdžios vadeles savo galinguose gnaužuose. Vieni dėl lyderystės geismo, kiti dėl žinių ir supratimo stokos tapo žmonių nepriteklių priežastimi. Per jų sankcijas ir galią kiekvienas Dievo Pranašas gėrė iš aukos taurės ir skrido į šlovės aukštumas. Kokius neapsakomus žiaurumus jie, užėmę valdžios ir mokymo sostus, užkrovė tikriesiems pasaulio monarchams, tiems dieviškosios dorybės brangakmeniams! (Baha'u'llah 1931: 5)

Baha'u'llah toliau plėtoja šią mintį, įterpdamas nuorodų ir citatų iš Kurano bei evangelijų apie tai, kaip „Knygos“ Apreiškimas per pranašus nuo pat Nojaus laikų susidurdavo su tuometinių „religinių lyderių“ pasipriešinimu, užkietėjimu ir trukdymais atnaujinti Apreiškimą nauja šviesa, kai senesnioji – pirma Mozės Įstatymo, paskui Jėzaus, jau blėsdavo:

Taip Jis sako: „O knygos žmonės! Kodėl netikite Dievo ženklais, kurių liudininkai patys buvote?“¹⁵ Taip pat Jis sako: „O Knygos tauta! Kodėl aprenigate tiesą melu? Kam sąmoningai slėpti tiesą?“¹⁶ Jis vėl sako: „Sakyk, Knygos tauta! Kam atstumi tikinčiuosius nuo Dievo kelio?“¹⁷ Akivaizdu, kad [sakant] „Knygos tauta“, atstūmusi savo artimus nuo tiesaus Dievo kelio, turima omenyje ne kas kita, kaip to amžiaus dieviškumai [divines], kurių vardai ir pobūdis buvo atskleistas šventose knygos ir apie kuriuos užsiminta tose užrašytose eilutėse ir tradicijose, jei stebėtumėte Dievo akimi (Baha'u'llah 1931: 5).

Paliekant egzegetines problemas nuošaly, paties Baha'u'llah rūpestis visoje šioje knygoje akivaizdus – tai siekis atskleisti nuolatinę Apreiškimo, vadinamo dieviška Manifestacija, dinamiką, kuriai visada tenka skverbtis per ankstesnių religijų vadovų priešinimąsi ir naujų pranašų persekiojimą, kartu teigiant save kaip naujausio dieviškojo Apreiškimo manifestaciją. Vienas šios knygos (Beha-Ullah 1904) vertėjų iš persų į prancūzų kalbą ir bahaizmo skleidėjų Prancūzijoje Hippolyte'as Dreyfusas pratarmėje rašo, kad tai greičiausiai vienas ankstyviausių Baha'u'llah tekstų, rašytas Bagdade apie 1862 metus, t. y. tada, kai apie savo misiją jis buvo paskelbęs tik nedideliame artimiausių žmonių ratui, prieš viešą savo misijos deklaravimą 1866 metais Adrianopolyje, po to, kai „vienas iš Babo šeimos narių, vienas jo dėdžių, buvo paklausęs Mirzos Husseino-Ali [t. y. paties Baha'u'llah – A. P.], kaip žmogus gali save laikyti pranašu ir pretenduoti esąs Kahimas¹⁸, Imanas¹⁹ Mahdi, kurio sugrįžimas, nurodytas Hadisų, turėjo įvykti prieš Teismo dieną ir Dievo Manifestaciją, į tai jis atsakęs laišku, žinomu Kitab-el Ikan pavadinimu, kuriame, tirdamas Mozės, Muchammado ir Jėzaus darbus, jis aiškina pranašo Misijos prigimtį ir rodo Vieningumą, kuris sieja visus dieviškas manifestacijas“ (Baha'u'llah 1904: v–vi).

¹⁵ Quran 3: 70.

¹⁶ Quran 3: 71.

¹⁷ Quran 3: 99.

¹⁸ *Kahinai* – ikiislamiškose arabų kultūrose – žiniuonys, kurie, tikėta, turėjo aiškiaregystės dovaną, buvo apdovanoti ir poetiniu talentu, priskiriamu džinų apsidėmui. Islame terminas išliko, bet buvo prieštarotai vertinamas. Šiame tekste terminas vartojamas pranašo reikšme.

¹⁹ Terminas vartojamas kaip originale.

Baha' u'llah raštuose pastebimas ryškus antiklerikalizmas, kuris pirmiausia yra poleminio pobūdžio, siekiant pabrėžti tam tikrą viziją apie pranašų ir ypač naujos dieviškumo Manifestacijos, kaip tai vadinama bahajų religijoje, tuo metu religinį ir visuomeninį gyvenimą kontroliavusių autoritetų vykdomą persekiojimą, pabrėžiant jų įsivaizdavimų ir nuostatų klaidingumą bei žmonėms užkraunamus prietarus ir prietaringas praktikas. Baha' u'llah perduoto naujojo apreiškimo knygoje *Lentelės* rašoma: „O Bajano²⁰ žmonės! Būtent vyrai, panašūs į Hádí Dawlat-Ábádí²¹, su turbanu ir lazda²², buvo pasipriešinimo ir kliūčių šaltinis ir taip skaudžiai apkrovė žmones prietarais, kad net ir šiuo metu jie vis dar tikisi fiktyvaus asmens pasirodymo fiktyvioje vietoje“ (Baha' u'llah 1994: „The sixth Taráz“).

Antiklerikalizmo nuostata, kartu su siekiu kiek įmanoma supaprastinti religinį gyvenimą, kad jis kuo labiau atitiktų modernų religijos „proto ribose“ projektą, gali būti paaiškinama tuo, kad Baha' u'llah buvo įkvėptas evangelijų, kurias XIX amžiuje protestantiškos krikščionybės misionieriai platino Osmanų imperijoje arabų kalba, o šytai (ir apskritai dominuojančios musulmonų tradicijos) dvasiniai mokytojai jas ignoravo kaip krikščių iškreiptą pirminę, autentišką Jėzaus Evangeliją (Cole 1997: 47–71). Baha' u'llah šiuo požiūriu buvo iš tų nedaugelio musulmonų, kurie laikėsi pozicijos, kad tos Kurano ištarnos, kuriose priekaištaujama žydams (ir, kad ir netiesiogiai, pagal analogiją, krikščionims), esą šie iškreipė šventraščius, reiškė ne tai, kad šie sugadino patį tekstą, bet tai, kad iškreipė šventraščių prasmę interpretacijomis (Cole 1997: 50). Tokiu būdu evangelinio Jėzaus, oponuojančio žydų „religiniams mokytojams“, ir, matyt, ankstyvosios krikščionybės, atmetusios sudėtingą Mozės Įstatymo, išversto į gausias kasdienes praktikas, „naštą“, vaizdiny iškreipė atmeti ir sudėtingą islamišką šariatą, paliekant bazines moralines ir socialinio teisingumo nuostatas ir siekius kaip universalius, be to, dar radikalizavus lyčių lygybės reikalavimą, kuris buvo (nemaža dalimi ir tebėra) pernelyg radikalus visų trijų religijų požiūriu, bet nepaprastai progresyvus XIX amžiaus pabaigoje „Vakarų pasaulyje“, kur feministinės idėjos ir judėjimas pradėjo įsibėgėti. Tačiau ankstyvajame judėjimo etape, kaip ir babilų judėjime, vietinės aplinkybės – labai žemas raštingumo lygis – neleido apsieiti be ulamų, kurie šytiniame Irane atliko klerikalų vaidmenį. Šalia jų dar buvo ryšininkai, t. y. kurjeriai ar emisarai, kurie užtikrindavo ryšius tarp skirtingose vietovėse išsimėčiusių narių. Tik judėjimui ėmus augti už musulmonų pasaulio ribų – krikščioniškuose Vakaruose Amerikoje, Europoje, Indijoje ir kitose Azijos šalyse, – ir daugiausia tarp vidurinio sluoksnio daugiau ar mažiau išsilavinusiųjų, buvo galima realizuoti labiau demokratišką viziją. Kaip rašoma „*A Concise Encyclopedia of the Baha'i Faith*“:

²⁰ „Bajanas“ – Baha' u'llah pirmtako, Babo, parašytas šventraštis. Šiuo atveju kreipiamasi į tuos, kurie laikosi Babo mokyimo.

²¹ „Mírzá Hádí Dawlat-Ábádí – vienas iš Išfáhano klero, tapęs Babo sekėju. Vėliau jis palaikė Mírzá Yaḥyá ir buvo paskirtas jo atstovu Irane ir jo įpėdiniu. Persekiojimų prieš babius metu jis išsižadėjo savo tikėjimo“ – leidėjų komentaras *Lentelėse*.

²² Skiriamieji mulos ženklai (leidėjų komentaras).

Valdytojai ir mokytieji. Daugelis babitų ir ankstyvųjų bahajų lyderių buvo islamo kleras, „mokytieji“ (ulama). Tačiau ilgainiui šių individų vaidmuo transformavosi. Vykdomoji valdžia teko rinktiems organams, paliekant bahajų „mokytiesiems“ atsakomybę MOKYTI ir užtikrinti moralinį lyderiavimą. Tie „mokytieji“, kurie ėmėsi galios, panašios į jų švitų kolegas, buvo ne vietoj, tai liudija Jamal Burujirdi ir ‘Abdu’l-Husayn Āvarih „maištai“. Taigi, kalbant apie santykį su administracine tvarka, dabar daromas skirtumas tarp tikėjimo „valdančiųjų“ ir „mokytojų“: pirmieji yra Visuotinių teisingumo rūmų ir nacionalinių bei vietinių asamblėjų nariai, o antrieji – rankos, patarėjai, valdybos nariai ir jų padėjėjai, kurie visi atlieka švietėjišką ir įkvėpimo vaidmenį. Kiti žymūs bahajų mokytojai taip pat netiesiogiai įtraukti į šią antrąją kategoriją (Smith 1999).

Lentelėse (Baha’u’llah 1994), kurios priimtose kaip Baha’u’llah gautas naujasis Apreiškinimas, panaikinantį įvairias ankstesnių šventraščių nuostatas (pavyzdžiui, naikinti knygas (Baha’u’llah 1994: „The tenth Glad-Tidings“)), surašytos naujos nuostatos ir nurodytos kai kurios praktikos: vienuoliai ir kunigai raginami palikti uždarytą gyvenimo būdą ir eiti į pasaulį „užsiimti veikla, kuri būtų naudinga ir patiems, ir kitiems“ (Baha’u’llah 1994: „The eighth Glad-Tidings“). Leidimas studijuoti mokslus ir menus, užsiimti amatais, prekyba ir kita visuomenei naudinga veikla čia nurodomas kaip „garbinimo aktas“: „Kai kas nors užsiima amatu ar prekyba, toks užsiėmimas, Dievo vertinimu, yra laikomas garbinimo aktu; ir tai yra ne kas kita, kaip Jo begalinio ir visapusiško dosnumo ženklas“ (Baha’u’llah 1994: „The twelfth Glad-Tidings“). Čia pat nustatomas ir pasaulietinės valdžios kompetencijos atskyrimas nuo „garbinimo reikalų“ kompetencijos (valstybės ir Bažnyčios atskyrimo principas?): „Visi valstybės klausimai turi būti perduoti Teisingumo rūmams, tačiau garbinimo aktai turi būti vykdomi pagal tai, ką Dievas apreiškė savo knygoje“ (Baha’u’llah 1994: „The thirteenth Glad-Tidings“).

Tačiau šiandien pačių bahajų Visuotiniai teisingumo rūmai, įsikūrę Haifoje (Izraelyje), užsiima ne valstybiniais reikalais, o bahajų tikėjimo klausimais, ir šiais klausimais, kaip matėme, „pasaulietiniais“ reikalais užsiima valdymą vykdančios renkamos asamblėjos, o „religiniiais“ – „mokytieji“ asmenys; jiems dar Baha’u’llah buvo suteikęs išskirtinį institucinį *Dievo reikalo rankų* (*Hands of the Cause of God*) statusą (Adamson 2006: 97), šalia kurio Shoghi Effendi nurodė kitus „mokytuosius“, kurie nėra *Reikalo Rankos*. Galiausiai Visuotiniai teisingumo rūmai 1972 metais pareiškė: „Egzistavimas tokio aukšto rango institucijų, kurias sudaro asmenys, atliekantys tokią gyvybiškai svarbią funkciją, neturintys įstatymų leidžiamosios, administracinės ar teisminės valdžios ir visiškai neturintys kunigų funkcijų arba teisės teikti autoritetingus aiškinimus, yra bahajų administracijos bruožas, neturintis lygių praeities religijose“ (Adamson 2006: 97–98).

Taigi bendruomeninių ritualų atsiskaitymą sieti su klerikalizmo pavojumi bahajų atveju būtų neatsargu, nors tokią sąsają galima rasti XX amžiaus pabaigos interpretacijose²³, kaip

²³ Kad ir pirmiau cituoto Hugh C. Adamsono sudarytame istoriniame žodyne straipsnelyje „*Ritual*“ (Adamson 2006: 411), po cituoto Shoghi Effendi sekretoriaus 1949 metais rašyto laiško viename tikinčiajam, kuriame paaiškinama, kad Baha’u’llah sumažino visų formų ritualus iki minimumo, rašoma: „Taigi galima matyti, kad Tikėjimas turi keletą paprastų apeigų, nurodytų Baha’u’llah, tokių kaip privalomos maldos, vedybų ceremonija ir laidotuvių įstatymai, bet jo mokymai sergsti nuo jų išplėtojimo iki vienodos ir griežtos ritualų sistemos, įvedant žmogaus sukurtas

kad Shoghi Effendi sekretoriaus jo vardu rašytame laiške vienam tikinčiajam: „Šiomis dienomis draugai turėtų kiek įmanoma demonstruoti savo darbais Šventojo Dievo Tikėjimo nepriklausomumą ir laisvę nuo diskredituotos praeities papročių, ritualų ir praktikų“ (cituota iš Adamson 2006: 411). Šiame sakinyje akivaizdus siekis ritualų praktikavimą sieti su praeities atgyvena, o tai leidžia kalbėti apie XX amžiaus viduryje egzistavusią reikšmingą nuostatą priešinti modernybę ir tradiciškumą, ritualą priskiriant pastarajam. O klerikalizmo klausimas čia bent jau ištakose nebuvo susijęs su ritualų klausimu, nes pastarasis pradžioje net nebuvo keliamas, ir Baha'u'llah raštuose ši sąvoka, kaip viena iš akademinų religijos studijų pradininkų imtų konstruoti kategorijų, leidžiančių tirti religijos funkcionavimo ir „esmės“ klausimus, nebuvo akivaizdžiai vartojama. Jo raštuose vietoj šios sąvokos galime rasti nemažai specifinių terminų, nurodančių dvasinio gyvenimo praktikas – garbinimas, malda, pasninkas ir kt. Todėl kyla klausimas – kodėl jo įpėdiniai, ir čia pirmiausia kalbama apie Shoghi Effendi, pabrėžė ritualizmo pavojaus aspektą? Mano požiūriu, to priežastis gali būti XX amžiaus pradžioje Europos socialinėje antropologijoje ir sociologijoje konstruojamos religijos ir ritualo koncepcijos, paremtos priešprieša tarp modernių ir tradicinių kultūrų, ir tuo metu gana siauras paties ritualo supratimas. Į religijos conceptualizacijos ir jos kilmės paieškų klausimą vienas pirmųjų bandė atsakyti škotų biblistas, semitologas Williamas Robertsonas-Smithas (1846–1894), Biblijoje aprašytuose „bendrystės aukojimuose“²⁴ išvėlęs praktinį modelį, kurį interpretuodamas (pasitelkęs antropologų aprašytas totemines praktikas) rėmėsi prielaida, kad pirminis ritualinių aukojimų tikslas buvo bendruomenės solidarizavimasis, bendrystė. Jo tezės tapo įkvėpimo šaltiniu ir James'ui George'ui Frazeriui (1854–1941), ir Sigmundui Freudui, ir jau minėtam Durkheimui bei daugybei kitų XIX amžiaus pabaigos–XX amžiaus pradžios autorių, kurie toliau plėtojo aukojimo ritualų kaip ritualo paradigmos klausimą, kai kurie imdami sieti jį ir su mitais, – vieni teigė, kad ritualas buvo ankstesnis už mitus, kiti – kad atvirkščiai. Buvo surastas ir pagrindinis ritualinis-mitinis motyvas senovės Babilonijos Naujųjų metų ritualiniame-mitiniame scenarijuje, kurio įvairias variacijas ėmė plėsti Kembridžo klasicistų mito ir ritualo mokykla, šį motyvą išvėlgdama įvairiuose Antikos kūriniuose, o dar kiti – įvairiuose kalendoriniuose liaudies papročiuose, ir t. t.²⁵ Tačiau, kita vertus, tokie mokslininkai kaip Durkheimas ir Arnoldas Van Gennepas (1873–1957) jau buvo ėmę plėsti ritualo sampratą. Durkheimas – ritualinę elgseną nurodęs kaip draudimų (tabu) ir įsakų / reikalavimų sistemą, turinčią tikslą steigti sakralią erdvę ir

praktikų formas, kokios egzistuoja kitose religijose, kur ritualai paprastai sudaryti iš išplėtotų ceremonialinių praktikų, atliekamų klero nario“ (Adamson 2006: 410–411). Ši interpretacija daugiau pasako apie paties autoriaus ritualo sampratą, nei apie istoriškai egzistavusį šią poziciją formavusių bahajų autoritetų suvokimą.

²⁴ Biblijos vertimuose į lietuvių kalbą ta atnašų kategorija verčiama išraiška „bendravimo atnašos“, siekiant nurodyti tai, kad jų metu susirinkusi žmonių bendrija atnašaudavo atnašą (pavyzdžiui, jautį) ir jį Dievo akivaizdoje suvalgydavo, šitaip lyg sutvirtindami ir tarpusavio saitus, ir ryšį su Dievu. Hebrajiškai tai *šelem* (dar perteikiama ir kaip *šalom*) atnaša (dgs. *šelamim*), pažodžiui būtų taikos, susitaikymo, atitaisymo atnašos.

²⁵ Plačiau apie šiuos ieškojimus, sampratą ir mokyklą žr. Bell 1997.

laiką, tačiau ritualai jo aprašyti ir kaip pačią bendriją stratifikuojanti ir solidarizuojanti, jai tapatybę suteikianti ir ją įtvirtinanti sistema (Durkheim 1991). Van Gennepas (jo knyga *Les Rites de Passage* pasirodė 1909 metais, tačiau į anglų kalbą buvo išversta ir platesniame pasaulyje „atrasta“ tik po Antrojo pasaulinio karo), pabrėždamas skirtumą tarp modernių visuomenių ir tradicinių kultūrų bendruomenių, tyrė ir plačiai aprašė praktikas, įvesdamas sąvoką *Perėjimo* ritualai. O ritualo kaip formalizuotų, tradicijos perduodamų elgesio modelių, turinčių išreikšti pagarbų santykį su sakraliais dalykais, sampratą XX amžiaus pradžioje pasiūlė britų antropologas Alfredas Reginaldas Redcliffas Brownas (1881–1955), perimdamas ir išplėtodamas Durkheimo religijos ir ritualo sociologistinio funkcionalizmo sampratas. Ši samprata XX amžiuje buvo plačiausiai prigijusi (Skorupski 1976: 71), kol XX amžiaus pabaigoje nauji tyrimai ir teorinės perspektyvos ritualinių elgesį ne tik kad atsiejo nuo betarpiškai religinės sferos, tokio elgesio modelių radę tiek pasaulietinėse kultūrinėse praktikose, tiek gyvūnų pasaulyje, bet ir nuo socialinio solidarumo ar simbolinių socialinių sistemų reprezentacijų perspektyvos, turint omenyje, kad apeiginis, ritualizuotas gali būti ir individualus, ir kolektyvinis elgesys, ir ne tik elgesys, bet ir įvairūs reiškiniai – bendrijų, organizacijų, klubų, socialinių statusų tapatybę išreiškianti atributika bei praktikos, kurios tik tam tikromis aplinkybėmis gali būti priskiriamos prie religinių ritualų (Bell 2009). Taigi galima sakyti, kad Shoghi Effendi vadovavimo bahajų bendrijai laikotarpiu ritualo samprata daugiausia buvo siejama su tradicine formalizuota religine elgsena, susijusia su pagarba sakraliems dalykams, ir dar vis sunkiai atplėšiama nuo modernių ir tradicinių kultūrų priešpriešos. Ritualų kaip atgyvenos aspektą taip pat randame XX amžiaus pradžioje, tokio ankstyvojo bahajų judėjimo propaguotojo Europoje kaip jau minėtas prancūzų vertėjas Hippolyte'as Dreyfusas, atlikęs bene anksčiausius Baha'u'llah tekstų vertimus iš persų kalbos ir išsakęs šią priešpriešą kaip ypač patrauklią jo amžininkams iš įvairių religijų, kuriems „senieji kultai“ ir „dogmos“ jau tapo beprasmybi:

Jei mūsų mokslo pažangos amžiuje, kur mokymas nebėra mažumos privilegija, dauguma mąstančių išėjo iš Bažnyčių, jei ištikimybė sau privertė tiek daug žmonių atsisakyti kultų, kurių pasenusių tradicijų ir apeigų jie nebegalėjo priimti, tai nereiškia, kad religinė dvasia su laiku turėtų išnykti iš civilizuotų tautų: tereikia suvokti, kad reikia suprasti didelę religinę daugelio išsąkėtą abejonių reikšmę ir ieškoti, kas slėpi už tam tikrų pašiapių skepticizmą (Dreyfus 1909).

Taigi ankstyvuoju bahajų laikotarpiu dar nebuvo išryškėjusi tendencija, kuri suklestės XX amžiaus pradžioje, vadovavimą bendrijai perėmus steigėjo įpėdiniais Abdul Baha ir ypač Shoghi Effendi, – pabrėžtinai antropocentristinis religijos aspektas, pasinaudojant Johno Skorupskio (Skorupski 1976)²⁶ perskyra. Antropocentrizmas bahaizme nuo pat

²⁶ Skorupskis skiria du religijos aspektus – kosmocentrinį ir antropocentrinį. Pirmu atveju konkrečioje religijoje akcentuojamas dievybės ar dievybių kaip gamtinio pasaulio ir bendrai visatos valdovo (-ų) vaidmuo, ir šioje perspektyvoje niekas ar beveik niekas gamtoje nevyksta be jo (jų) žinios. O antropocentristinis aspektas į pirmą planą iškelia dievybės kaip pirmiausia moralinių ir dvasinių žmonių pasaulio įsakų ir priesakų šaltinį, ir pati dievybė gali būti imanentizuojama ir žmogiškame pasaulyje. Modernios krikščionybės atveju, anot Skorupskio, kosmocentrinė perspektyva buvo perimta gamtos mokslų, o tai bent dalies krikščionių buvo imta vertinti kaip religijos išsilaisvinimas iš

Baha'u'llah laikų reiškiasi tuo, kad esminis religijos uždavinys yra žmonių visuomenės socialinės problemos, kurios gali būti sprendžiamos individų dvasinės evoliucijos keliu, metafizinius aspektus paliekant tolimame plane, jis artimas XX amžiaus pradžioje formuluotoms sociologinėms ir kai kurioms antropologinėms religijos koncepcijoms tuo aspektu, kad ir vienur, ir kitur esminiu religijų jei ne rūpesčiu, tai bent jau referentiniu objektu buvo nurodoma pati visuomenė, bendruomenė ar įvairios jos funkcijos. Durkheimas, Skorupskio manymu, sugebėjo taip suderinti pozityvistinę savo paties pasaulėžiūrą su antropocentrine religijos samprata, kad šioje sampratoje metafizinį dievišką pasaulį, kurio atžvilgiu ar į kurį apeliuojant kaip į pagrindinį referentą, organizuojama religinė praktika (ritualai, magija), o jį atmetus kaip nerelevantišką, jo vietą užėmė pats sociumas. Bahajų savitumas šiuo požiūriu būtų tas, kad, nors metafizinis aspektas nėra atmetas, ir religinio / dvasinio gyvenimo referencija galiausiai lieka anapusinė, tačiau jis organizuojamas taip, kad kuo labiau nutolintų nuo praktikų, kurios XX amžiaus pradžioje socialinių antropologų buvo vadinamos maginėmis-religinėmis ar ritualinėmis, ir kaip tokios siejamos su ikimoderniomis tradicinėmis religijomis bei visuomenėmis. Šis požiūris buvo būdingas tiek intelektualistinei socialinės antropologijos tradicijai, siekiančiai serą Edwardą Burnetą Tylorą (1832–1917) bei Jamesą George'ą Frazerį, tradicinėms religijoms priskyrusią kosmocentrinę perspektyvą, tiek teorijoms, kurios, įkandin Durkheimo, laikėsi antropocentristinio požiūrio ir Skorupskio buvo priskirtos prie simbolistinės antropologų linijos (ritualus siekiančios aiškinti kaip simboliškai reiškiančių kažką kita, nei patys ritualų atlikėjai mano, kad reiškia)²⁷. Verta pažymėti, kad nepalankumas ritualizuotoms praktikoms kaip tokioms buvo įtvirtintas Shoghi Effendi (1897–1957) vadovavimo laikotarpiu (nuo 1921 m. iki mirties), o pats Shoghi Effendi, prieš tapdamas bendruomenės vadovu, bendrąją išsilavinimą įgijo iš pradžių katalikiškose mokyklose (Haifoje prancūziškos *Krikščionių brolių* (Jean-Baptiste De La Salle brolių) draugijos mokykloje, paskui Beirute kitoje mokykloje), Sirijos protestantų koledže (taip pat Beirute, ir tas koledžas buvo Beiruto Amerikos universiteto pirmtakas), o po Pirmojo pasaulinio karo – Oksfordo universiteto Balliolio koledže studijavo ekonomiką ir politikos mokslus (Smith 2013: „Shoghi Effendi“). Britanijoje ypač pamėgo britišką kultūrą. Taip pat per visus studijų metus šalia gimtosios persų kalbos išmoko arabų, turkų, prancūzų ir anglų kalbas, o tai leido jam išversti pagrindinius religijos šventraščius į anglų kalbą.

Apibendrinant galima sakyti, kad pirminė „vakarietiškame“ kontekste besiformuojanti ir besiplečianti bahajų mintis apskritai neturėjo tikslo kurti paprasto pobūdžio bendruomenių, kurių vidinis solidarumas galėtų būti formuojamas privalomų bendruomeninių apeigų, ceremonialo ar griežtai nustatytų formalizuotų praktikų, ir ši orientacija galėtų būti siejama tiek su XX amžiaus pradžioje moderniuose „Vakaruose“ „ore tvyrojusia“ nepalankia nuostata kultū, apeigų ir ritualų atžvilgiu, siejant juos su tradicinėmis „atgyvenomis“, tiek

neesminių klausimų, paliekant mokslui aiškintis gamtos pasaulio paslaptis, o žmonėms – išgrynintą dvasinę ir moralinių klausimų erdvę.

²⁷ Tarkim, yra kokių nors pačių dalyvių tiesiogiai nereflektuojamų ideologijos išraiškų, kokių nors sistemos elementų, ar, Durkheimo atveju, visuomenės savireprezentacijų.

su tuo, kad pati bahajų religija pirmiausia plėtėsi, orientuodamasi į globalią, pasauliniu mastu sujungtos žmonijos viziją, o ne vietinių bendruomenių ugdymą.

Išvados

Religijos koncepcija, kurios pagrindu formavosi ši nauja religija, savo pobūdžiu atitinka modernią vakarietišką (daugiausia protestantišką) religijos kategoriją. Jos steigėjai jau XIX amžiaus pabaigoje–XX amžiaus pradžioje ėmė dėti pastangas atsisakyti tų sudedamųjų dalių, kurios šio laikotarpio europinės religijotyros pradininkų, tarp kurių svarbią vietą užėmė britų ir prancūzų socialinės antropologijos teoretikai, buvo tiriamos kaip archajiškų, „primitivių“, tradicinių žmonių bendruomenių ir visuomenių religingumo raiškos formos. Religijos branduoliu daugiausia buvo laikytas kognityvinis arba jausminis komponentas (tikėjimas, įsitikinimai arba religinis patyrimas). Jie buvo priskiriami arba prie archajiškų institucijų (Williamas Robertsonas-Smithas), arba prie šalutinių vystymosi produktų, kaip kad ritualizmas bei kunigija (kunigiška hierarchija). Tai yra pirminį pranašišką religijos paprastumą ir grynumą esą užgožę ir nustelbė tarpininkavimo tarp eilinio tikinčiojo ir antgamtinės tikrovės (dievybės ar dievybių) istoriniame procese vaidmenį primetęs kleras (doktrinų ir ritualų „specialistai“). Tokia religijos samprata matoma XIX amžiaus kritinėje biblistikoje, XIX amžiuje suformuotame klasikiniu tapusiame zoroastrizmo istorijos scenarijuje ir daugelyje kitų to laikotarpio religijų istorijų scenarijų. O sociologinė Durkheimio ritualinių praktikų kaip solidarizuojančių bendruomenes, sukeliant ypatingas emocines būsenas, koncepcija šiuo atveju gali būti matoma kaip būtent ta ritualo samprata, kuri religiją daro ritualizmo įkaite, o jų sąistomą bendruomenę – ekskliuzyvizmo ir partikuliarizmo, o tada ir nesantaikos bei priešiškumų tvirtovę. Taigi, konstruojant naują abraomišką monoteistinę religiją, atsisakius ritualizmo ir kunigijos bei orientuojantis į visos žmonijos vienybę, o ne religinių bendruomenių steigimą, bahajų religija formavosi kaip ambicingas modernios religijos projektas. Modernumas išvelgtinas ir Steigėjo bei pirmųjų jo įpėdinių orientacijoje į mokslinės pasaulėžiūros priėmimo, individualizuoto religingumo, socialinio teisingumo, vyrų ir moterų lygybės siekiuose bei antropocentrizme.

Kita vertus, tyrimas parodė, kad Steigėjo siekis supaprastinti ir individualizuoti religines praktikas (atsisakant bendruomeninių ritualų) tiesiogiai nesietinas su antiklerikalinėmis nuostatomis (turint omenyje koncepciją, pagal kurią klerikalinė institucija atsakinga už ritualizmo plėtojimą ir palaikymą). Tačiau tiek viena, tiek kita nuostatos sietinos ir su įkvėpimu, gautu iš XIX amžiaus Irano žemės krikščionių misionierių platintų Naujojo Testamento evangelinių pasakojimų, kuriuose istoriškai ypač aktualūs buvo Jėzaus ir fariziejų bei kunigų priešpriešos epizodai.

Šaltiniai

- Abdul Baha. 1997. „Religiniai prietarai“, *Paryžiaus pokalbiai*, 36–39. Prieiga per internetą: https://wordpress-skggogws4ss0skss8ocokgck.testinis.mdl.lt/mediateka/Paryziaus_pokalbiai.pdf [žiūrėta 2025-02-16].
- Beha-Ullah. 1904. *Le Livre de la Certitude (Kitab-el-Ikan). Un des livres sacrés du Behaïsme*. Traduit du Persan par Hippolyte Dreyfus et Mirza Habīb-Ullah Chirazi. Paris: Ernest Leroux, Éditeur.
- Bahá'u'llah. 1931. *The Kitáb-i-Íqán. The Book of Certitude*. Translated by Shoghi Effendi. Prieiga per internetą: <https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/bahauallah/kitab-i-iqan/kitab-i-iqan.pdf?a5eb272d> [žiūrėta 2025-01-05].
- Bahá'u'llah. 1994 [composed 1873–1892]. *Tablets of Baha'u'llah. Revealed after the Kitab-i-Aqdas*. Wilmette, Illinois, USA: Bahá'í Publishing Trust. Compiled by the Research Department of the Universal House of Justice and translated by Habib Taherzadeh with the assistance of a Committee at the Bahá'í World Centre. Prieiga per internetą: <https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/bahauallah/tablets-bahauallah/2#967923398> [žiūrėta 2025-02-16].
- Beha-Ullah. 1904. *Le Livre de la Certitude (Kitab-el-Ikan). Un des livres sacrés du Behaïsme*. Traduit du Persan par Hippolyte Dreyfus et Mirza Habīb-Ullah Chirazi. Paris: Ernest Leroux, Éditeur.
- Morton, J. F. Jr. 1925. „Esperanto and the Bahá'í teachings“, *The Bahá'í Magazine Star of The West*, 15 (12): 365–368. Prieiga per internetą: https://bahai.works/index.php?title=File%3ASW_Volume15.pdf&page=365 [žiūrėta 2025-02-16].

Literatūra

- Adamson, H. C. 2006. *Historical Dictionary of the Baha'i Faith*. Scarecrow Press.
- Smith, P. 2013. *The Concise Encyclopedia of Baha'i Faith*. Oneworld Publications.
- Afnan, Mirza Habibu'llah. 2008. *The Genesis of Babi-Baha'i Faiths in Shiraz and Fars*. Translated and annotated by Ahang Rabbani. Leiden, Boston: Brill.
- Aleknaitytė-Škarubskė, E.; Pažeraitė, A. 2024. *Alternatyvus religingumas sovietinėje Lietuvoje: bendruomeniškumo formų kaita*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- Bell, C. 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press.
- Bell, C. 2009. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press.
- Buck, Ch. 2021. *Bahá'í Faith: The Basics*. Routledge.
- Calmaid, J. 1997. „Bábism“, in *Dictionnaire de l'Islam. Religion et civilisation*. Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 154–155.
- Cole, J. R. I. 1997. „Behold the Man: Baha'u'llah on the Life of Jesus“, *Journal of the American Academy of Religion*, 65 (1): 47–71.
- Deringil, S. 2012. *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire*. Cambridge University Press.
- Dreyfus, H. 1909. *Essais sur le Baháisme. Sa portée sociale*. LEROUX Ernest.
- Durkheim, E. 1991. *Elementarios religinio gyvenimo formos*. Vilnius: Vaga.
- Esslemont, J. E. 1980. „Universal Language“, in *Bahá'u'lláh and the New Era*. US Bahá'í Publishing Trust, p. 286.
- Fitzgerald, T. 2000. *The Ideology of Religious Studies*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Hansel, J. 2004. *Moïse Hayyim Luzzatto (1707–1746) – Kabbale et philosophie*. Editions Cerf.
- Heller, W. 1985. *Lidia: Life of Lidia Zamenhof, Daughter of Esperanto*. Oxford: George Ronald.
- Lawson, T. 2012. „Baha'i Religious History“, *Journal of Religious History*, 36 (4): 463–470.

Momen, M. 1983. „The Social Basis of the Babi Upheavals in Iran (1848–53): A Preliminary Analysis“, *International Journal of Middle East Studies*, 15 (2): 157–183.

Momen, M. 2013. „The Merging of the Sacred and the Profane: What Substitutes for Ritual in the Baha'i Faith?“, *Implicit Religion*, 16 (2): 157–168.

Momen, M. 2008. „Millennialism and Violence: The Attempted Assassination of Nasir al-Din Shah of Iran by the Babis in 1852“, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 12 (1): 57–82.

Morgenstern, A. 2015. *The Gaon of Vilna and His Messianic Vision*. Jerusalem, New York: Gefen Publishing House.

Naqavi, Syid 'Ali Raza. 1975. „Babism and Baha'ism – A Study of their History and Doctrines?“, *Islamic Studies*, 14 (3): 185–217.

Račius, Egdūnas. 2016. *Musulmonai ir jų islamai*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras.

Reza, A. 2017. *Jokio kito dievo, tik Dievas. Islamo ištakos, evoliucija ir ateitis*. Vilnius: Kitos knygos.

Scharbrodt, O. 2008 *Islam and the Baha'i Faith: A Comparative Study of Muhammad 'Abduh and 'Abdul-Baha 'Abbas*. London and New York: Routledge.

Sears, W. 1998. *Kaip vagis naktį*. UAB „Bahajų leidyba“.

Shanvar, S. 2009. *The Forgotten Schools. The Baha'is and Modern Education in Iran, 1899–1934*. London, New York: I. B. Tauris Publishers.

Sharon, M. 2004. „New Religions and Religious Movements – The Common Heritage“, in Sharon, M. (ed.). *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Bābī-Bahā'ī Faiths*. Leiden: Brill, 3–37.

Shua Ullah Behai. 2014. *A Lost History of the Baha'i Faith. The Progressive Tradition of Baha'u'llah's Forgotten Family*, edited by E. Stetson. Vox Humri Media.

Skorupski, J. 1976. *Symbol and Theory. Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*. Cambridge University Press.

Smith, P. 1999. „Administration“, in *A Concise Encyclopedia of the Baha'i Faith*. Oneworld: Oxford, 24–29.

Stetson, E. 2014. „Preface“, in Shua Ullah Behai. *A Lost History of the Baha'i Faith. The Progressive Tradition of Baha'u'llah's Forgotten Family*, edited by E. Stetson. Vox Humri Media, xxxiii–xlvi.

Walbridge, J. 1996. „The Babi Uprising in Sanjan: Causes and Issues“, *Iranian Studies*, 29 (3/4): 339–362.

Казем-Бек, М. 1865. *Баб и бабиды: Религиозно-политическая смута в Персии в 1844–1852 годах*. С. Петербург.