

PAWEŁ JESSA

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

„ALLAH WYBACZA, DUCHY PRZODKÓW NIGDY”¹.
MUZUŁMAŃSKIE UGRUPOWANIA RELIGIJNE W KAZACHSTANIE*

Miasto Turkiestan w południowym Kazachstanie jest jednym z najważniejszych muzulmańskich centrów pielgrzymkowych w Azji Środkowej, zwanym też „małą Mekką”. Swoją sławę zawdzięcza znajdującemu się tam mauzoleum średniowiecznego mistyka Hodży Ahmada Jasawi — eponima sufickiego bractwa *Jasawijja* i największego świętego wśród kazachskich *awliyā*². Odwiedzając Turkiestan w listopadzie 2003 roku, uwagę zwróciłem na około czterdziestoosobową grupę pielgrzymów ubranych na biało, którzy w dwóch szeregach (na przodzie mężczyźni, z tyłu kobiety) karnie zmierzali do mauzoleum twórcy tureckiego mistycyzmu. Pielgrzymi w bieli wyraźnie odróżniali się od tłumu pątników chcących doświadczyć *baraka* świętego, jakkolwiek niezwykłość ich stroju można było przyjąć za jeszcze jeden przykład kopiowania pielgrzymki mekkańskiej podczas *ziyarāt* — tradycyjnych odwiedzin grobowców (*mazarów*) muzulmańskich świętych³. Moje przypuszczenia zostały zweryfikowane

¹ Sentencja wypowiedziana przez osobę przewodzącą pielgrzymce *Ak dżol* do Turkiestanu, która powyższą przestrogą zakończyła instruktaż dla pątników, odnośnie do zasad postępowania podczas *ziyarāt*.

*Prezentowany materiał został zebrany podczas badań terenowych w Kazachstanie, finansowanych z grantu promotorskiego KBN nr 1 H01H008 26.

² Pojęcie „świętości” w islamie zawsze poruszało delikatne struny, których dźwięk, echem głośnych sporów, rozbrzmiewał zarówno wśród muzulmańskich teologów, jak i uczonych zajmujących się problematyką islamu. W literaturze przedmiotu przyjęto stosowanie terminu „święty” dla tłumaczenia arabskiego słowa *walī* („stojący pod specjalną opieką”, „przyjaciół Boga”, l.mn. *awliyā*). Pojęcie *walī* w Koranie w odniesieniu do Allaha i proroka Muhammada oznaczało prawdopodobnie „opiekuna”, zaś w stosunku do ludzi — „znajdujących się pod opieką (Allaha)”. Muzulmańscy apologeti kultu świętych, szukający uprawomocnienia swoich idei na gruncie *szari’atu*, powołują się na tekst koraniczny: „Czyż nie tak? Zaprawdę, przyjaciele Boga nie będą się lękać ani nie będą się smucić” (10:62). W hadisach *walī* rozumiany jest jako „bliski”, „przyjaciół” lub nawet „umilowany” Boga. Formulowanie się koncepcji *walī* miało miejsce na gruncie sufizmu, jakkolwiek w początkowym etapie pod wpływem doktryn szyickich. W ostateczności nastąpił proces odwrotny, kiedy dogmatyzowana tradycja szyicka zapłodniona została wyrafinowaną filozofią wypracowaną w ramach sufizmu.

³ *Ziyāra* (arab. l.mn. *ziyarāt*) — oznacza „pobożne odwiedziny, pielgrzymkę do świętych miejsc, grobowców”; „pielgrzymkę do grobowców proroków, «świętych» (*awliyā*), szyickich imamów, zaś w północnej Afryce — do żywych *shaykh’ów* sufickich”, J.W. Meri, dz.cyt., zob. s. 135, 524 [zob.

w chwili zawarcia znajomości z pątnikami (pochodzącymi z Almaty), którzy, jak się okazało, byli członkami muzułmańskiego ugrupowania religijnego o nazwie *Ak džol* — „Biała Droga”. Zgodnie z jego regułą (jak później ustaliłem, dzieliło się ono na trzy niezależne odłamy), pielgrzymi kilkudniowego *ziyarāt* do Turkiestanu (jak i innych miejsc świętych) zobligowani byli do noszenia białych strojów, symbolizujących zarówno przejście w stan uświęcenia (analogicznie do *hadż*), jak i pryncypia „Białej drogi”, ukierunkowane na „duchowe oczyszczenie i wychowanie człowieka”, rozumiane jako duchowa odnowa mieszkańców Kazachstanu na drodze powrotu do islamu.

Struktury *Ak džol* konstituują się w roku 1997 wokół osoby Bajdżanov’ej Zejnijkamal Kardżinbaevn’ej — uzdrowicielki z położonego nieopodal Almaty, kilkunastotysięcznego Kaskelenu. Okoliczności powstania grupy, podobnie jak jej charakter, doskonale odzwierciedlają proces aktywizacji ruchów religijnych w niepodległym Kazachstanie. Odrodzenie religijne, a przede wszystkim reislamizacja Kazachstanu, inicjująca całkowicie nowe zjawiska i procesy w sferze funkcjonowania wspólnoty muzułmańskiej, przebiega dwuwymiarowo. Istotne zmiany zachodzą w pierwszej kolejności na gruncie „islam oficjalnego” — rozwoju duchowej infrastruktury państwa: powstanie niezależnego *mufītat’u*, budowa meczetów, organizacja sieci islamskiej edukacji. Równolegle z „odgórnymi” inicjowanymi procesami „islamskiego odrodzenia”, następuje aktywizacja charyzmatycznych jednostek, których postulat „duchowego oczyszczenia” znajduje oddźwięk w kazachskim społeczeństwie⁴. Również *Ak džol* wpisuje się w powyższy nurt, jednakże w tym przypadku na uwagę zasługuje masowy charakter i rozbudowana struktura ugrupowania.

Ak džol, będąc stosunkowo nowym ruchem religijnym, nie znalazło się jeszcze w polu zainteresowań etnologów, tak przynajmniej wynika z rozmów, jakie przeprowadziłem zarówno z liderami, jak i członkami oraz sympatykami poszczególnych odłamów ugrupowania. Od nawiązania pierwszego kontaktu z *Ak džol* w listopadzie 2003 roku, aż do grudnia 2004 roku prowadziłem badania wewnątrz grupy, uczestnicząc w przeprowadzanych obrzędach, pielgrzymkach i nieformalnych spotkaniach. W dalszej części artykułu zamierzam skoncentrować się na analizie fenomenu *Ak džol*, w kontekście pluralizmu religijnego i przemian religijności muzułmańskiej we współczesnym Kazachstanie. Pozwoli to tym samym na próbę odpowiedzi na pytanie o miejsce islamu w postradzieckiej rzeczywisto-

szczególności w bibliografii]; E.A. Резван, *Зийāра*, w: *Ислам: Энциклопедический словарь*, Moskwa 1991, s. 77. W praktyce to *mazar* (arab. „miejsce odwiedzin”, „miejsce, które się odwiedza”), rozumiany jako „obiekt peregrynacji”, lub potocznie — „grób muzułmańskiego świętego”) jest obiektem (celem) odwiedzin (*ziyarāt*), jednak w Azji Środkowej oznacza zarówno pielgrzymkę, akt oddania się pod opiekę świętego, jak i termin stosowany dla oznaczenia miejsc świętych, T.H. Zarcone, *Ziyāra. The turkish lands, including the Balcan and Central Asia*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. XI, Brill., s. 534.

⁴ B.G. Privratsky, *Muslim, Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*, Richmond–Surrey, s. 182–183.

ści tej środkowoazjatyckiej republiki. Koncentrując się na prezentacji codziennych form życia religijnego, zmianach w praktykach i sposobie uczestnictwa, a także na społecznych konsekwencjach tych zmian, zamierzam wskazać główne czynniki popularności nowych idei pojawiających się na gruncie islamu oraz preferencji, jakimi kierują się miejscowi muzułmanie, podczas wyboru tej a nie innej koncepcji z lokalnego „rynku religijnego”.

U źródeł *Ak dżol* — rys historyczny

Wprawdzie za cezurę powstania ugrupowania przyjąłem rok 1997 (opierając się na rozmowach z liderami poszczególnych odłamów *Ak dżol*), to za kamień węgielny można uznać wieszczę sen (kaz. *ajan*), jaki miała dwa lata wcześniej Bajdżanowa Zejnijkamal Kardżinbaevna. We śnie otrzymała ona polecenie od duchów przodków (*arūaq*), aby zaczęła czytać *namaz* i rozprzestrzeniać wiarę Muhammada wśród ludzi, podejmując się leczenia alkoholików, narkomanów i wszystkich potrzebujących, a jednocześnie ukazywała im „właściwą drogę”, która prowadzi do Allaha. Oniryczny incydent, po którym Zejnijkamal rozpoczęła praktykę uzdrowicielki, jest klasycznym przykładem „snu inicjacyjnego”, tj. snu, w którym duchy przodków/świętych informują daną osobę, iż jest „nositелеm daru”, np. szamańskiego, uzdrowicielskiego itp. „Sny inicjacyjne” często pojawiają się równolegle z wizjami na jawie i z reguły powiązane są z „chorobą szamańską”⁵. Podjęcie praktyki uzdrowicielki przez Zejnijkamal było równoznaczne z „otwarciem”, zaakceptowaniem daru ofiarowanego przez duchy i podporządkowaniem się ich woli.

W kluczowym roku 1997 do Zejnijkamal, która już wówczas cieszyła się lokalną sławą uzdrowicielki, trafia z problemem alkoholowym Tarybaev Qydyrali Mombajuly — późniejszy założyciel jednego z odłamów *Ak dżol*. Qydyrali nie ukrywa, iż był sceptycznie nastawiony do uzdrowicielskich zdolności Zejnijkamal. Swoje poglądy zweryfikował w następstwie wieszczego snu, który miał trzeciego dnia pobytu u uzdrowicielki. Nie był to pierwszy *ajan*, jakiego doświadczył Qydyrali, jednak w odróżnieniu od poprzednich snów, nasyconych niezrozumiałą dla niego symboliką, w tym została przekazana bezpośrednia informacja. Qydyrali ujrzał we śnie duchy pięciu znamienitych kazachskich przodków: *Tuktibjy-aty*, *Sujinbaj-aty*, *Sarybaj-aty*, *Qajnazar-aty* i *Dżambul-aty* (znani pod wspólną nazwą *Bjes-ata* — „Pięciu przodków/ojców”)⁶, którzy poinformowali przyszłego

⁵ P.M. Мустафина, *Представления, культы, обряды у казахов*, Алма-Ата, s. 105–107; D. Penkala-Gawęcka, *Medycyna komplementarna w Kazachstanie. Siła tradycji i presja globalizacji*, s. 236–237; B.G. Privratsky, *Muslim...*, dz.cyt., s. 160.

⁶ „Pięciu przodków” wywodzi się z jednego rodu — Szapraszty (do którego należy również Qydyrali), zaś ich *mazary*, znajdujące się na rodowym terytorium, wypełniają funkcję jego sakralnej konsolidacji. Każdy z *Bjes-ata* jest równocześnie „autonomicznym świętym” otoczonym czcią, do grobowca którego przybywają pątnicy.

lidera *Ak dżol*, iż ma „poprowadzić za sobą ludzi”. Sen wywarł na tyle mocne wrażenie na Qydyralim, iż wraz z trzema kobietami udał się z pielgrzymką do Turkiestanu, gdzie znajduje się mauzoleum Hodży Ahmada Jasawiego. Decyzja o podjęciu pielgrzymki była naturalną konsekwencją wieszczego snu. Senne wizje z udziałem zmarłych przodków lub świętych są jedną z zasadniczych motywacji odbycia *ziyārāt*. Grupa pielgrzymów pod przewodnictwem Qydyraliego, swoją peregrynację rozpoczęła od nawiedzenia i spędzenia nocy w mauzoleum Arslān-bāba⁷, realizując tym samym jeden z podstawowych etapów odbycia *ziyārāt* do grobowca Ahmada Jasawiego.

Zdarza się, iż miejsca święte pełnią funkcję katalizatora, za sprawą którego następuje „otwarcie się” osób będących depozytariuszami „daru”, np. szamańskiego, uzdrowicielskiego. Podobny scenariusz miało nawiedzenie mauzoleum Arslān-bāba, przez grupę Qydyraliego. Jedna z uczestniczących w pielgrzymce kobiet „otworzyła się” i zwróciwszy się do Qydyraliego, zaczęła przekazywać błogosławieństwo (*bata*) bezpośrednio od ducha Arslān-bāba. Powyższe zdarzenie zainicjowało formę pośrednich (za pośrednictwem medium, tzw. *aqqū* [kaz. labędź] w nomenklaturze *Ak dżol*) kontaktów duchów z członkami i sympatykami krystalizującej się grupy *Ak dżol*. Udzielanie *bata* przez duchy kazachskich przodków i muzułmańskich świętych stanowi obecnie oś praktyki obrzędowej grupy. Arslān-bāb podczas udzielonego błogosławieństwa poinformował Qydyraliego, iż została wyznaczona mu misja, jednak zanim przystąpi do jej wypełnienia, zobowiązany jest przeprowadzić *ziyārāt* w wyznaczonych przez duchy miejscach świętych i złożenia stosownej ofiary. Qydyrali, analizując powyższe zdarzenie z kilkuletniej perspektywy, stwierdza, iż warunki przekazane przez Arslān-bāb były swoistymi próbami (*synaq*) mającymi potwierdzić jego posłuszeństwo i podporządkowanie się woli duchów. Podkreślając wagę wyboru, przed jakim stanął Qydyrali, Arslān-bāba zaznaczył, iż w przypadku odstępstwa od wyznaczonych „zadań”, duchy „zabiorą” mu jedyne go syna i nigdy nie zazna on szczęścia na tym świecie. Wspomniane ultimatum jest klasycznym przykładem zmuszenia „wybrańca duchów” do przyjęcia ofiarowanego daru (szamańskiego, uzdrowicielskiego bądź też jasnowidzenia) i rozpoczęcia praktyki. Osoba „obdarowana” nagle zaczyna chorować (zostaje np. sparaliżowana), zapoczątkowane zostaje pasmo nieszczęść w jej życiu osobistym i rodzinnym. Po upływie pewnego czasu „wybraniec/wybranka” zaczyna widzieć we śnie duchy, które nakazują przyjęcie daru. W przypadku odmowy grożą poważnymi konsekwencjami, włącznie ze śmiercią obdarowanego bądź jego bliskich⁸. Również ówczesne życie

⁷ Arslān-bāb — legendarny nauczyciel Hodża Ahmad Jasawi. Spędzając noc na *mazarze* świętego, pielgrzym ma nadzieję na przyjęcie swoich prośb, które następnego dnia zostaną wypowiedziane w mauzoleum Ahmada Jasawiego, zgodnie z kazachskim powiedzeniem: „Spędź noc u Arslān-bāba, proś u Hodży Ahmada Jasawiego. Zob. A.K. Муминов, *Арслан-баб*, w: *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь*, t. 3, Moskwa 2001, s. 15.

⁸ Por. В.Н. Басилов, *Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана*, Moskwa 1992, s. 110 i n.

Qydyraliego było pasmem porażek, spotęgowanych jego uzależnieniem alkoholowym.

Po powrocie z pielgrzymki i wypełnieniu poleceń Arslān-bāba, Qydyrali zaczyna widzieć na jawie postacie duchów — z reguły kilkusekundowe obrazy przezroczystych postaci. Wkrótce ponownie doświadcza wieszczego snu, w którym ujrzał trzymane w ręku cztery połączone szeregowo baranie szkielety. Sennej wizji towarzyszył głos informujący, iż trzyma klucz do całego wszechświata, zaś na lewej dłoni ma „pieczęć”, „światlisty promień” (*nur*), którym będzie „otwierał” serca „wybrańców”. Przeprowadzony po tym wydarzeniu obrzęd „otwarcia” serca zakończył się niemalże fiaskiem. Qydyrali nie otrzymał bowiem żadnych technicznych instrukcji objaśniających procedurę „otwarcia”. W trakcie pierwszej próby „otwarcia” serca, Qydyrali lewą ręką dotykał „wybrankę duchów” jednak bez żadnego rezultatu. Pomocny okazał się jego porywczy charakter, gdy zdenerwowany brakiem efektów zaczął uderzać ręką po plecach „wybranki”, ta zaczęła przekazywać słowa duchów. Po pierwszym, zakończonym sukcesem „otwarcu” nastąpiły kolejne, a wraz z nimi błogosławieństwa udzielane przez duchy. Jedno z pierwszych *bata* skierowane zostało do Qydyraliego, którego duchy nazwały „synem narodu”, „białym synem”, zaś Zeyniykamal nazwana została „białą matką” — *Ak Anq*. Misja Qydyraliego sprowadzać się miała do „otwierania” serc wybranym przez duchy osobom, zaś *Ak Anie* powierzona została funkcja zwierzchnictwa nad *Ak dżol*.

W 1998 roku na kurację zdrowotną do *Ak Any* przybywa Ermek Mirzageldi — przyszły lider trzeciego odłamu *Ak dżol*. Jest to również rok „schizmy”, której początek jest trudny do precyzyjnego ustalenia ze względu na wyraźną niechęć do podejmowania tego tematu przez liderów poszczególnych odłamów *Ak dżol*. Obecnie poszczególne odłamy ugrupowania znajdują się w stanie „zimnej wojny”. Każda z frakcji uzurpuje sobie prawo do jedynie „słusznej”, „popieranej przez duchy przodków drogi ku prawdzie”, przerzucając się oskarżeniami o merkantylizm, wykorzystywanie i okłamywanie przychodzących do nich ludzi, używanie czarnej magii, kontakty z dżinami, czy też stawianie poszczególnych liderów na piedestale świętości. Obecnie w Kazachstanie i poza jego granicami działają trzy niezależne odłamy *Ak dżol*: pod przewodnictwem *Ak Any*, Ermeka Mirzageldiego i Tarybaeva Qydyraliego Mombajuli.

Co duchy powiedzą? W kręgu praktyk obrzędowych *Ak dżol*

Spiritus movens Ak dżol jawią się duchy kazachskich przodków, wokół których skoncentrowana jest sfera obrzędowa ugrupowania. Członkowie *Ak dżol* wskazują na „duchowe oczyszczenie i wychowanie człowieka” jako zasadnicze priorytety „Białej drogi”. Wprawdzie w swojej praktyce obrzędowej *Ak dżol* od-

wołuje się do islamu, który jest fundamentem ugrupowania, lecz jednocześnie pozostaje otwarte na napływ przedstawicieli odmiennych konfesji i narodowości. Zarówno liderzy, jak i szeregowi członkowie ugrupowania podkreślają, iż Bóg jest jeden i dlatego błędem byłoby kategoryzowanie ludzi zgodnie z ich przynależnością *żuzowq*⁹, plemienną, etniczną czy religijną. Istotna jest natomiast wiara w Boga i zachowanie „czystości”, tj. abstynencja alkoholowa, nieużywanie narkotyków etc. Zgodnie ze słowami moich respondentów, *Ak džol* niesie oczyszczenie i uzdrowienie ludzi, rozbudzając w nich wiarę/światło. Już przy pobieżnej analizie kwestii doktrynalno–obrzędowych wewnątrz *Ak džol*, na plan pierwszy wysuwa się kwestia kultu świętych i przodków, konstytuująca rzeczywistość ugrupowania, a właściwie jedność rzeczywistości bez wyróżniania świata naturalnego i nadnaturalnego, gdyż oba przenikają się wzajemnie. W religijno–magicznym światopoglądzie „akdżolistów” pozycja jednostki i sens jej poczynąń zdeterminowana jest postępowaniem jej przodków oraz rezultatem „prób” zsyłanych przez duchy świętych i przodków.

Wiara w możliwość ingerencji duchów zmarłych w życie doczesne ludzi odzwierciedla się w kulcie przodków, do których Kazachowie zwracają się w różnych sytuacjach życiowych, prosząc o ich wsparcie i pomoc. Przychyłość zmarłych antenatów gwarantują poświęcane ich pamięci rytuały domowe, których publicznym odpowiednikiem jest rytuał *ziyarat*, w odróżnieniu od rytów domowych nie wymagający „specjalistycznej” wiedzy, gdyż na *mazarze* jest *szejch* („strażnik” miejsca świętego) lub *mulla*, który dokona recytacji Koranu. Ewentualne rytualne zaniedbania względem zmarłych przodków mogą spowodować ich niezadowolenie, a w konsekwencji „ukaranie” potomka, np. zesłaną chorobą, niepowodzeniem w interesach itp. Z kolei w holistycznej percepcji rzeczywistości przez członków *Ak džol* każde wydarzenie, każda sytuacja odbierana jest jako inicjowana przez duchy. Jedynym problemem jest właściwa interpretacja zdarzeń — „co duchy chciały powiedzieć?”. Wyjaśnień najczęściej udzielają same duchy podczas przekazywanych błogosławieństw. Kontakty żywych ze zmarłymi przodkami i świętymi nie są już incydentalne (i najczęściej oniryczne). Ingerencją duchów tłumaczone są wszystkie, nawet najbardziej banalne, sytuacje życiowe.

Życie religijne członków *Ak džol* w głównej mierze skoncentrowane jest w *ordach*¹⁰ stanowiących podstawowe komórki poszczególnych odłamów ugrupowania. Aktywizacja ceremonii „otwarcia” jako podstawowej formuły pozyskiwania nowych członków ugrupowania, doprowadziła do stopniowego poszerzenia jego szeregów. Z czasem osoby, które jako jedne z pierwszych „otworzyły” swoje serca, po uzyskaniu stosownej akceptacji duchów opiekuńczych rozpoczynały

⁹ *Żuz/Dżuz* (kaz.) — sto; ponadplemienna grupa polityczno–ustrojowa u Kazachów; wyróżniany jest podział na trzy *żuzy*: Starszy, Średni i Młodszy.

¹⁰ *Orda* (kaz.) centrum, ognisko; bogata jurta. W nomenklaturze *Ak džol* termin używany jest na oznaczenie najmniejszej komórki ugrupowania. Odłam *Ak džol* związany z *Ak Anq* równolegle używa terminu *Ata uj* („Dom przodków”).

samodzielną praktykę (otwierały własne *ordy*), pozostając jednakże w ścisłym kontakcie z liderem macierzystego odłamu *Ak dżol*. Na życie codzienne *ordy* składają się przede wszystkim seanse lecznicze gromadzące licznych uczestników nie zawsze powiązanych z *Ak dżol*, aczkolwiek to w nim upatrujących nadziei pomyślnego rozwiązania swoich problemów zdrowotnych, dotyczących życia osobistego, itp. Punktem kulminacyjnym w tygodniowym programie działalności *ordy* jest obrzęd *szyraq* („świece”), odprowadzany z reguły w każdy czwartek. Duchy przodków, w gestii których leży wyznaczenie konkretnego dnia dla cyklicznego przeprowadzania ceremonii *szyraq*, mogą wyznaczyć dowolny dzień tygodnia.

W każdym z odłamów *Ak dżol* obrzęd *szyraq* przebiega według pewnego stałego scenariusza. Od wczesnych godzin popołudniowych w *ordzie* zbierają się ludzie, którzy po przejściu rytualnej ablucji (*tahāra*) kierują się do ustawionego w centralnym miejscu stolika z Koranem i tekstem modlitwy, do wygłoszenia której zobligowany jest każdy z nowo przybyłych. Następnie lider *ordy*, przy współudziale swoich uczniów–uzdrowicieli, przystępuje do seansu leczniczego, który rozpoczyna się od postawienia diagnozy. Uzdrowicielka/uzdrowiciel, stając na nogach leżącego pacjenta, „wnika” w jego strukturę duchową, przystępując jednocześnie do jej „oczyszczania” z nagromadzonego „brudu” (pod tym pojęciem rozumiane są słabości człowieka, jego grzechy czy też rezultat rzuconego uroku). Techniki wykorzystywane podczas leczenia przez poszczególnych uzdrowicieli uwarunkowane są rodzajem posiadanego „daru” (np. *baq-sy* [szaman], *emszi* [uzdrowiciel]). Zgodnie z relacją informatorki Rahiji, klucz do pomyślnego zakończenia leczenia znajduje się w uświadomieniu pacjenta co do przyczyny choroby, która zwykle jest konsekwencją jego niewłaściwego postępowania (np. zbytne hołdowanie ziemskim przyjemnościom, merkantylizm itp.). Celem pełnego „oczyszczenia” rekomendowane jest odbycie organizowanej przez *Ak dżol* pielgrzymki do Turkiestanu.

Zakończenie seansów leczniczych zbiega się z podjęciem przygotowań do punktu kulminacyjnego ceremonii *szyraq*, którym jest *bata* (błogosławieństwo). Przygotowywany jest skromny poczęstunek składający się ze smażonych placzków, słodczy i herbaty. Po konsumpcji i uprzątnięciu „stolu”, na podłodze stawiana jest misa z piaskiem, w którym zatknięte są „świeczki” (*szyraq*). „Świeczki” (w liczbie 7, 9 lub 11) wykonuje się z bawelny, która po namoczeniu olejem zostaje nawinięta na patyki. Zapalenie *szyraq* poprzedza czytanie Koranu, po czym misa przekazywana jest kolejnym uczestnikom ceremonii, którzy dymem z palących się świec „okadzają” swoje ciała (dym posiada właściwości lecznicze/oczyszczające). Wypalenie się świec jest sygnałem do rozpoczęcia przekazywania błogosławieństwa¹¹.

¹¹ W tradycyjnej kulturze Kazachów *bata* (błogosławieństwo) traktowane jest jako specjalny rodzaj ludowej poezji, w której wygłaszający stara się wyjednać u Wszechmocnego miłosierdzie dla zebranych ludzi. *Bata* porównuje się do modlitwy, czego dowodem są podniesłe słowa wypowiedziane w trakcie błogosławieństwa udzielanego najczęściej przez najstarszego wiekiem mężczyznę (*aqsaka*). Charakter

Przystępując do przekazania błogosławieństwa podczas ceremonii *szyraq*, osoba predestynowana (*aqqu*), tj. jeden z „wybrańców duchów”, staje naprzeciwko zgromadzonych ludzi, czekając na znak od duchów. Do momentu uzyskania znaku od konkretnego *arūaq'a*¹², *aqqu* nie jest w stanie przewidzieć, który z duchów zaszczyli *shiraq* swoją „obecnością”. Indywidualny znak, którym każdy z *arūaq'ów* anonsuje swoje przybycie, przejawia się uciskiem na określoną część ciała. Hodża Ahmad Jasawi oznajmia swoje przybycie bólem karku, tuż u podstawy czaszki, natomiast Arslān-bāb — uciskiem pomiędzy łopatkami. *Aqqu*, po zidentyfikowaniu przybyłego ducha, obwieszcza jego imię zebrany, którzy wstając z miejsc, kłaniają się razem z *aqqu* niewidzialnemu przybyszowi z zaświatów. Przybyły *arūaq*, w pierwszych słowach (ustami *aqqu*) zwraca się do wszystkich zebranych, udzielając ogólnego błogosławieństwa. W dalszej części *bata* duch zwraca się indywidualnie do każdego ze zgromadzonych, przywołując fakty zarówno z przeszłości, jak i dotyczące dalszego życia człowieka. Należy pamiętać, iż do *Ak dżol* trafiają ludzie borykający się z poważnymi problemami życiowymi, dlatego też w zdecydowanej większości błogosławieństwo ma na celu udzielenie im duchowego wsparcia. Podawane są przybliżone daty „prób”, jakim poddana zostanie dana osoba, po których pomyślnym przejściu powinno nastąpić rozwiązanie dręczących człowieka problemów. Jednocześnie duchy zaznaczają, iż będą wspierać osobę w trakcie każdej z przepowiadanych prób. Słowa *arūaq'ów* jednakże nie koncentrują się tylko na zapewnieniach o otoczeniu opieką danej osoby. W swoich błogosławieństwach duchy często krytykują ludzi za prowadzony tryb życia (przede wszystkim za picie alkoholu), nakazując podjęcie praktykowania obowiązkowej pięciokrotnej modlitwy, grożąc jednocześnie poważnymi konsekwencjami w przypadku niewypełnienia poleceń. Poniżej zamieszczam przykład *bata* „przekazane” przez Arslān-bāba podczas obrzędu *szyraq* w jednej z rosyjskojęzycznych *ord*:

„[...] synu mój, chcę dać Tobie swoje błogosławieństwo i chcę Ci powiedzieć, że [jest] dużo wahania w Twojej głowie. Nawet dzisiaj przychodząc tutaj, zastanawiasz się, jak święci mogą przekazywać to wszystko [myślisz], że ludzie tutaj wiedzą wszystko o sobie; to nie tak mój synu, nic o sobie wiedzieć nie mogą, przecież wielu z nich przyszło na ten *szyraq* tak jak i ty, po raz pierwszy i ja synu mój, święty Arslān-bāb od dziewięciu lat uciskam Ci plecy po prawej stronie, ale ty mój synu nie chcesz mnie

i rodzaj wygłaszanego *bata* dostosowany jest do okoliczności, np. przed odbyciem dalekiej podróży, egzaminami na studia, rozmową o pracę itp. *Bata* udziela się, trzymając otwarte ręce, którymi na koniec błogosławieństwa przesuwają się po twarzy. Udzielanie błogosławieństwa zarezerwowane jest dla cieszących się największym szacunkiem *aqsakalów*, z tego też powodu przekazywanie *bata* w kręgu *Ak dżol* przez kobiety wzbudza poważne kontrowersje wśród konserwatywnej części społeczeństwa, zob. С. Кенжеахметулы, *Казахские народные традиции и обряды*, Алматы 2002, s. 38–39.

¹² *Arūaq* (kaz. *аруақ*; uzb. *арвоҳ*) — od arabskiego słowa *rūh* (lm. *arwah* — „duch”, „dusza”) — duchy zmarłych przodków.

sluchać, myślisz, że się przeziębiles; nie mój synu, plecy, o których Ci mówię, to znak dla Ciebie i Ty powinienes oddać mi cześć, ale Ty tego nie zrobiles. Nie uczyniles tego z własnej niewiedzy; nie jesteś złym człowiekiem, jesteś dobry i łaskawy, dobra jest Twoja dusza, bardzo czysta i chociaż jesteś mężczyzną, dusza Twoja jest bardzo krucha. Bez względu na wszystko synu mój posiadasz wielki dar, dar, który rzucony został na Twoich synów i jest dar u Twojego syna i jest dar u Twojej młodszej córki. Popatrz, co wyprawia się w Twoim *szanyraq*¹³, i to tylko dlatego, że w ostatnich latach powinienes odmawiać *namāz* i powinienes już siedem lat temu odwiedzić Mekkę, ale Ty nawet dzisiaj o tym nie myślisz. I ja święty Arslān-bāb nakazuję Ci w przeciągu trzech lat odwiedzić Czarny Kamień i pomodlić się do Allaha i poprosić o wybaczenie za swój ród, na który w dziewiątym, szóstym i siódmym pokoleniu klątwa została rzucona, na całą linię męską. My wszyscy święci modlimy się i prosimy Allaha za Twój ród męski i pomagamy wybawić Cię od tej choroby, która dosięgła Ciebie dzisiaj; ale nie słuchaj nikogo, tylko metodami medycznymi zdołasz wyleczyć chorobę i nie bój się powikłań, żadnych powikłań nie będzie. Dzisiaj my święci otoczyliśmy Cię opieką i ja święty Arslān-bāb będę przy Tobie w następnym miesiącu, będę z Tobą; idź na operację i niczego się nie bój i zobaczysz, minie dwadzieścia jeden dni i Ty zapomnisz o swojej chorobie; ale pamiętaj synu mój, zanim pójdziesz na operację, musisz odwiedzić miejsca święte, oddać cześć Arslān-bābie, oddać cześć Tuktybay-acie, oddać cześć Suyinbay-acie, oni czekają na Ciebie i otoczą opieką. Ja święty Arslān-bāb daję Ci swoje błogosławieństwo [...]”.

Na uwagę zasługuje wysoki procent osób, które w trakcie *bata* dowiadują się, że są obdarzone „darem” i w związku z powyższym powinny przejść obrzęd „otwarcia serca”. Zgodnie z wyjaśnieniami jednej z moich informaterek, do *Ak dżol* nie trafiają osoby przypadkowe. Duchy przodków wybierają osoby „duchowe” będące nosicielami „daru” i naprowadzają je na właściwą drogę, na „Białą Drogę”. Niemniej jednak droga do *Ak dżol* bywa ciężka i kręta, naznaczona chorobami i rodzinnymi tragediami. Osoba „duchowa”, która odziedziczyła po przodkach dar szamański czy uzdrowicielski, często nie jest świadoma tego faktu. Dawniej, kiedy umierał szaman, jego rodzina oczekiwała na znak od duchów, które zsyłając „chorobę szamańską” na któregoś z krewnych, „wyznaczały” tym samym następcę zmarłego *baqsy*. Ciągłość tradycji sprawiała, iż taki znak był jasny i czytelny zarówno dla osoby wybranej, jak i jego rodziny¹⁴. Wieloletnia ateizacja i walka władzy radzieckiej z „przedislamskimi przeżytkami” doprowadziła do zatarcia wspomnianej tradycji, co ilustrują liczne relacje nowych „wybrańców duchów”, którzy nie potrafili w początkowej fazie choroby nadać jej odpowiedniego znaczenia. W tym miejscu docieramy do jednej z podstawowych funkcji *bata* w *Ak dżol*. Nieświadomy „wybraniec duchów” właśnie tym kanałem uzyskuje informację odnośnie do posiadanego „daru”. Jeśli zastosuje się do

¹³ *Shanyraq* (kaz.) — drewniany, górny krąg na szczycie jurty, dymnik — synonim domu.

¹⁴ D. Penkala-Gawęcka, *Wybrańcy duchów, czyli jak zostać szamanem*, „Lud” t. 85, s. 181.

zaleceń duchów i przyjmie „dar” stosunkowo szybko, wówczas może uniknąć „choroby szamańskiej/uzdrowicielskiej”.

Rozmówczyni Tatiana komentując zasadnicze funkcje *bata*, stwierdza, iż współcześni ludzie utracili zdolność prawidłowej interpretacji wieszczych snów, bądź w ogóle je ignorują jako wytwory podświadomości. Dlatego też *arūaq* y zdecydowały się na nawiązanie kontaktu za pośrednictwem *aqqū*, które są pośredniczkami pomiędzy dwoma światami — „są ziemskimi nauczycielkami wyjaśniającymi prawa «tego» i «tamtego» świata, interpretatorkami snów i znaków zsyłanych przez duchy”. Wprowadzenie przez *Ak dżol* równoległego do tradycyjnie pojmowanego *bata*, poszerzyło tym samym przestrzeń obrzędową kultu przodków, zmniejszając jednocześnie dystans pomiędzy *sacrum* (duch) a człowiekiem. Udzielane przez duchy błogosławieństwo „oswoiło” zaświaty, umacniając jednocześnie wiarę w możliwość ingerencji duchów w życie doczesne ludzi. Podkreślona została również rola „daru” i obowiązków, jakie ciążyą z tego tytułu na „obdarowanym”, któremu zgodnie ze słowami informatorki Rahiyi „nie dane jest przeżyć jałowego życia; będzie poddawany nieustającym próbom tak długo, aż zdecyduje się na «otwarcie daru». Jeśli nie będzie się «trzymać daru», wówczas na pewno przerodzi się on w nieszczęście”.

Ak dżol aspiruje do wypracowania nowej jakości islamu, jednoczącej nie tylko muzułmańskich mieszkańców kraju, ale i przedstawicieli odmiennych konfesji (głównie prawosławia). Wspomniana „nowa jakość islamu” budowana jest na bazie tradycjonalistycznego islamu, wzbogaconego o nowe formy obrzędowości nawiązujące do pre-islamskich tradycji religijnych Kazachów. Doskonale ilustruje to zasadnicza działalność grupy, jaką są praktyki lecznicze. W szeregach grupy spotkać można cały przekrój tradycyjnych uzdrowicieli kazachskich: *baksy*, *emszi*, *tabib*, do których ze swoimi problemami przychodzi miejscowa ludność. Tym samym jest to główny kanał, poprzez który struktury *Ak dżol* zasilane są nowymi członkami i sympatykami. Można nakreślić pewien schemat odzwierciedlający drogę do *Ak dżol*, którą przebył przeciętny członek grupy.

W powszechnym odbiorze społecznym poszczególni uzdrowiacze działający pod szyldem *Ak dżol* nie są identyfikowani z ugrupowaniem, lecz postrzegani jako niezależni „wybrańcy duchów”. Dopiero po nawiązaniu pierwszego kontaktu pomiędzy uzdrowiaczem a zgłaszającym się do niego człowiekiem inicjowane jest stopniowe zaznajamianie „pacjenta” z *Ak dżol* i jego ideologią, prowadzące w wielu przypadkach do nawiązania systematycznych relacji z grupą, a w dalszej perspektywie (jeśli jest się depozytariuszem „daru”), do włączenia w szeregi „Białej Drogi”. Prezentowany scenariusz pozyskiwania nowych członków odzwierciedla *differentia specifica* *Ak dżol*, wytyczającą wyraźną granicę pomiędzy uzdrowicielami praktykującymi w ramach ugrupowania, a „wybrańcami duchów” działającymi indywidualnie. Kontakty ludzi z niezależnymi *baksy*, *emszi*, najczęściej ograniczają się do jednostkowych spotkań skoncentrowanych na postawieniu diagnozy i podjęciu leczenia (bądź też jego zaniechaniu), ewentu-

alnie ograniczających się do uchylenia zasłony przyszłości przez osoby obdarzone „darem” jasnowidzenia. *Ak džol* angażuje się natomiast nie tylko w doraźne rozwiązywanie problemów zdrowotnych swoich klientów, lecz również tych dotyczących sfery życia osobistego. Familijna atmosfera wytwarzana wewnątrz grupy sprzyja zacieśnianiu relacji pomiędzy uczestnikami spotkań, dając poczucie pozyskania nowych przyjaciół — swoistej grupy wsparcia. Każdy problem zostanie poddany indywidualnej analizie, zaś cotygodniowy obrzęd *szyraq*, wspólny z regularnie organizowanymi pielgrzymkami do lokalnych miejsc świętych, dodatkowo sprzyja wzmocnieniu poczucia wspólnoty.

Przychodzący po raz pierwszy do jednej z *ord* działających w ramach *Ak džol* poddawani zostają seansom leczniczym rozpoczynającym się od postawienia diagnozy. Duchy opiekuńcze uzdrowicieli najczęściej określają przyczynę choroby jako konsekwencję uroku, ingerencji złych duchów bądź też faktu, iż pacjent jest osobą „duchową”, co czyni go bardziej wrażliwym na otaczającą rzeczywistość („ściaga” na siebie „brud” innych ludzi). W udzielonym przez duchy *bata* zostaje ostatecznie potwierdzona diagnoza, której towarzyszy zalecenie odbycia pielgrzymki do Turkiestanu, w trakcie której powinno nastąpić „duchowe oczyszczenie” pielgrzyma — swoiste *rite de passage*. Uczestnicząc w jednej z zorganizowanych przez *Ak džol* (odłam związany z Qydyralim) pielgrzymek do Turkiestanu zaobserwowałem, iż dla pątników peregrynacja była podróżą niemal mistyczną, z którą wiązali nadzieję na poprawę swojego losu. Oczywiście, wśród entuzjastów były również osoby nastawione bardzo sceptycznie, które na pielgrzymkę zostały wysłane przez swoich krewnych. Początkowa rezerwa stopniowo ustępowała coraz silniejszej wierze, głównie za sprawą *bata*, w trakcie których ujawniane były szczegóły z ich życia, znane wyłącznie im samym. Tym sposobem uzyskiwali niezbitą dowód istnienia *arūaqtar*. Wraz z akceptacją możliwości kontaktów z zaświatami, równolegle pojawił się strach przed karą, jaką mogą zesłać duchy przodków. Bardzo szybko uczestnicy pielgrzymki, zaczęli postrzegać otaczającą ich rzeczywistość poprzez pryzmat mistycznych symboli i nieustających prób zsyłanych przez duchy. Rzeczywistość została sprowadzona do poziomu hieratycznych przeżyć mistycznych.

Obecność *sacrum* w trakcie pielgrzymki do Turkiestanu pozwala na oswojenie pątnika ze światem transcendentalnym, jest „oczyszczeniem” i jednocześnie „podróżą” w zaświaty, po której bardziej zrozumiałe będą jego późniejsze kontakty z duchami. Przeżyte doświadczenie przygotowuje „wybrańca duchów” do obrzędowego usankcjonowania jego powołania i osadzenia w nowej roli — szeroko rozumianego uzdrowiciela (w zależności od specyfikacji posiadanego „daru”), praktykującego w ramach *Ak džol*. W terminie wyznaczonym przez duchy kandydat udaje się na obrzęd „otwarcia serca”, który Qydyrali organizuje raz w miesiącu. Obrzęd podzielony jest na trzy etapy, włączając sam fakt „otwarcia”, czyli pierwszego przekazania słowa duchów przez „wybrańca”. Kolejne etapy związane są z opanowaniem technik przekazywania *bata* (wydłuża się czas przekazu

i ilość przekazywanych faktów). Po pomyślnym przejściu wszystkich etapów obrzędu, początkujący uzdrowiciel rozpoczyna praktykę w jednej z działających *ord*. Wraz z rozwojem jego umiejętności i pomyślnym przejściu zsyłanych przez duchy prób *arūaqtar* wyrażają zgodę na otwarcie własnej *ordy*.

Na uwagę zwraca przeważający udział kobiet w samym *Ak dżol*, jak i pielgrzymkach do miejsc świętych, co podkreśla kontrast pomiędzy meczetem, jako przestrzenią zdominowaną przez mężczyzn, a *mazarem*, który odwiedzają przede wszystkim kobiety. S. Poliakov w następujących słowach podsumowuje „genderową” dyferencję środkowoazjatyckich budynków kultowych: „Przygotowany w rodzinie przy pomocy *mahalli* muzułmanin przechodzi, jeśli jest mężczyzną, na bezpośrednie lono meczetu, a jeśli jest kobietą — w objęcia *szejcha mazaru* lub *bibiotyn (otinczi)* [wyróżnienie kursywą — P.J.]”¹⁵. W opiniach radzieckich uczonych fakt ów uwarunkowany był czynnikami „biologicznymi” i „psychologicznymi”, tj. większą „wrażliwością” kobiet, które jako gospodynie domowe przejawiały większą troskę o sprawy codzienne, bądź też po prostu ich „łatwowierność” i „zabobonność”¹⁶. Wejście kobiet w rolę depozytariuszek lokalnych tradycji religijnych było jednakże konsekwencją determinacji bolszewików w kreowaniu nowej, ateistycznej wizji świata, w której islam postrzegany był w kategoriach reakcyjnej ideologii. W rezultacie większość mullów, *iszanów*, sufich, oraz innych oficjalnych i nieoficjalnych działaczy religijnych zostało zabitych, uwięzionych lub zesłanych do obozów. Fala prześladowań objęła przede wszystkim mężczyzn, zaś kobiety automatycznie zakwalifikowane przez bolszewików, jako „surogat proletariatu”, mogły zachować w kręgu rodzinnym tradycje religijne i przekazać sakralną wiedzę swoim dzieciom. Właśnie powyższym okolicznościom, a nie „naturalnym” ich predyspozycjom, należy przypisać źród-

¹⁵С.П. Поляков, *Традиционализм в современном среднеазиатском обществе*, Moskwa 2004, s. 191. W odróżnieniu od meczetu, gdzie kobiety pozostają odseparowane od mężczyzn, w przestrzeni *mazaru* zazwyczaj nie występują oddzielne strefy dla kobiet, które też modlą się w dowolnej części miejsca świętego. Zresztą w wielu przypadkach (przede wszystkim w Uzbekistanie) jest to jedno z dwóch miejsc (obok domu), w których mogą one odmawiać *namāz*, ponieważ w meczecie mogą przebywać wyłącznie mężczyźni, nawet jeśli znajduje się w nim odizolowane miejsce (np. galeria meczetu), gdzie w zasadzie mogłyby się modlić kobiety. Jak tłumaczyli moi informatorzy, obecność kobiet w meczecie jest niepożądana ze względu na ich dekoncentrujący wpływ na modlących się mężczyzn, dla których sama świadomość tego, że za zasłoną lub w sąsiednim pomieszczeniu znajdują się kobiety, może przeszkodzić w skupieniu się na modlitwie, a tym samym unieważnić ją. Odmienne sytuacja jest już w Kazachstanie, przede wszystkim w jego północnej części, gdzie miejscowe „duchowieństwo muzułmańskie” wyczułone jest na zagrożenia płynące z aktywnego prozelityzmu odmiennych konfesji i nieformalnych grup wyznaniowych. Północ Kazachstanu zamieszkuje znaczny procent ludności nie-kazachskiej, głównie Rosjan; jest to też region tradycyjnie najsilniej zlaicyzowany. Miejscowe „duchowieństwo”, starając się przyciągnąć jak największą liczbę wiernych do meczetu, a przynajmniej nie dopuścić do ich odpływu, wykazuje się zdecydowanie większą aktywnością „duszpasterską” i tolerancją, niż ma to miejsce w innych regionach kraju. Zgodnie z relacją mieszkanki Astany (stolicy państwa), miejscowy mulla nie tylko nie wygani młodej Kazaszki z meczetu, do którego przyszła z wyzywającym makijażem i w krótkiej spódniczce, ale także spokojnie wyjaśni niestosowność ubioru i zaprosi na dzień następny.

¹⁶ J. Rohoziński, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie*, Wrocław 2005, s. 253.

ła procesu feminizacji zarówno religijności pielgrzymkowej, jak i sfery działalności szeroko rozumianej kategorii „wybrańców duchów”¹⁷.

Miejsca święte, wraz z opartym na nich folklorem, praktykami religijnymi i charakterystyczną architekturą, tworzą zasadniczą część lokalnej, „realnej” formy islamu w Azji Środkowej. Na współczesny wizerunek muzułmańskich miejsc świętych złożyła się suma synkretycznych form i zjawisk będących rezultatem obustronnego oddziaływania elementów miejscowych i ogólnomuzułmańskich. Należy mieć na uwadze, że *ziyārat* stanowi część większego kompleksu kazachskich obowiązków rodowych, zaś święci i ich grobowce są nierozdzielnie związane z kultem przodków. Częstą praktyką jest też wystawianie przez Kazachów monumentalnych mauzoleów swoim przodkom, których nieznane dotąd miejsca pochówku zostają objawione żyjącym potomkom za pośrednictwem wieszczych snów. Za przykład może posłużyć działająca w *Ak dżol* uzdrowicielka Gulmira, która podczas mojego pobytu w Almaty była na etapie „podnoszenia” grobu, tj. wznoszenia mauzoleum dla swojego przodka (i ducha opiekuńczego) — Mataj—aty. W budowę zaangażowani są wszyscy członkowie i sympatycy *ordy* Gulmiry, zaś odwiedziny miejsca pochówku znamienitego przodka stanowią jeden z punktów pielgrzymek organizowanych przez Gulmirę dla swoich uczniów i pacjentów.

Uzyskanie niepodległości przez środkowoazjatyckie republiki w roku 1991 wzmocniło proces islamskiego odrodzenia (obserwowany od lat 80. XX wieku), w którym „pielgrzymki do grobowców ważnych *awliyā* ponownie stały się popularną manifestacją islamskiej pobożności”¹⁸. W nowej, post—radzieckiej rzeczywistości najbardziej popularne *mazary* przeszły pod jurysdykcję miejscowych *mufīāt’ów* lub administracji państwowej, co było równoznaczne z ich inkorporacją do „oficjalnych” struktur usankcjonowanego przez władze islamu. Kult świętych, postrzegany jeszcze nie tak dawno w kategoriach „pre—islamskich przeżytków”, podobnie jak sufizm, obwołany przez *mufī’ego* Z. Babakhanova jako „niezgodny z islamskimi dogmatami”¹⁹, w nowej rzeczywistości geopolitycznej uzyskały status integralnych i „oficjalnych” elementów „kazachskich” praktyk islamskich. Analogiczna sytuacja obecna jest również w sąsiednim Uzbekistanie, gdzie oddawanie czci świętym uzyskało dodatkowy wymiar, jako znak lojalności względem reżimu i przywiązania do tradycji narodowych. Nawet zdeklarowani ateści angażują się w praktyki *ziyārat*, ponieważ uważają to za ważną „tradycję” narodową, bądź też chcą tym sposobem zademonstrować swoją lojalność wobec reżimu Islama Karimowa.

¹⁷ R. Sultanova, *Qadiriyya Dhikr in Fergana valley*, 2000, s. 531–538; D. Penkala—Gawęcka, *Wybrańcy...*, dz.cyt., s. 186–187; por.: N. Tohidi, „Guardians of the Nation”: Women, Islam and the Soviet Legacy of Modernization in Azerbaijan, 1999, s. 39–58.

¹⁸ V.J. Schubel, *Post-Soviet Hagiography and the Reconstruction of the Naqshbani Tradition in Contemporary Uzbekistan*, Istanbul 1997, s. 76.

¹⁹ Б. Бабаджанов, *О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев»*, Moskwa 2001, s. 173.

Poszukując odpowiedzi na pytanie o przyczyny popularności *Ak džol* w Kazachstanie, należy przede wszystkim zwrócić się w kierunku kultu świętych i przodków, które odgrywają prominentną rolę w życiu religijno-społecznym mieszkańców republiki. *Āūliye*, taki jak Hodża Ahmad Jasawi, jest dla Kazachów mediatorem, ponieważ jest „przyjacielem Boga” (*Walī Allah*), ponadto był też „przyjacielem” kazachskich przodków. Idąc dalej, można powiedzieć, iż *āūliye* są mediatorami przekazującymi nie tylko boskie błogosławieństwo, lecz również etniczne dziedzictwo Kazachów. Tym samym święci jawią się jako „pomost” między dwoma „przepaściami”: po pierwsze, pomiędzy ludźmi a siłą duchową, i po drugie, pomiędzy współczesną tożsamością muzułmańską a tożsamością muzułmańską z przeszłości. Muzułmańska tożsamość Kazachów budowana jest niejako na dwóch przeplatających się płaszczyznach — synkretycznej i anty-synkretycznej. Bruce Privratsky ostrzega jednak, aby nie kreować sztucznej dyktomii pomiędzy koranicznym, czystym islamem a praktykami określanymi jako pre-islamskie lub szamańskie (kult przodków i uzdrawianie przy pomocy duchów)²⁰. Kazachowie sami dokonują rozróżnienia pomiędzy różnymi formami praktyk religijnych, odnoszących się do teologicznego islamu jako „czystego” ideału, nazywanego *taza džol* („czysta droga”; islamski ideał przybliżany jest przez hodżę — przedstawicieli świętych rodzin), podczas gdy codzienne praktyki religijne definiowane są jako „muzułmańskość” (*musilmanshiliq*). Nie należy jednakże rozpatrywać ich z pozycji odrębnych, kontrastowych sfer, lecz jako różnorodne aspekty życia religijnego. Sami Kazachowie uważają, iż ich religia posiada islamską legitymizację, ponieważ została przekazana obecnym pokoleniom przez ich przodków, którzy podążali ścieżką czystego islamu; również z uwagi na istnienie w społeczeństwie *hodża* (jak i innych osób żyjących zgodnie z *taza džol*), oraz poprzez fizyczną obecność w kazachskim krajobrazie grobowców świętych.

Ponadto *Ak džol* stara się pełnić funkcję łącząca pomiędzy globalną tradycją islamską a heterodoksyjnym kompleksem kazachskich wyobrażeń religijnych, wyróżniając się przy tym otwartością na przedstawicieli odmiennych konfesji. W ramach *Ak džol* działają rosyjskojęzyczne *ordy*, liderzy których nie są muzułmanami. Duchy kazachskich przodków i świętych nie są w tej materii islamskimi purystami i poprzestają na fackie, iż danej osobie (niezależnie od przynależności etno-konfesyjnej) ofiarowany został „dar”, który winien zostać przez nią przyjęty. Przyjęcie „daru” również nie warunkuje konwersji na islam, jakkolwiek zdarzają się podobne sugestie ze strony duchów. Dodatkowo działalność ugrupowania można opisać w kategorii „tradycji odnalezionej”, tradycji poskładanej z ocalałych pozostałości i ponownie włączonej w krwiobieg życia religijnego Kazachstanu, lecz już w nowej, rozbudowanej formie²¹. Praktyki obrzędowe *Ak džol* wyszły poza indywidualne ramy, zostały włączone w organizację, z odpowiednią

²⁰ B.G. Privratsky, *Muslim...*, dz.cyt., s. 74–109.

²¹ Zob. D. Penkala-Gawęcka, *Wybrany...*, dz.cyt., s. 182–183.

strukturą i ideologią. Jednak legitymizację tych poczynań mają zapewniać duchy przodków, demiurgowie ugrupowania. *Ak džol* to również próba wyciągnięcia Kazachstanu z religijnego cienia, rzucanego przez tradycyjne centra islamu w regionie, chociaż bardziej wynikająca z niespełnionych ambicji, niż odzwierciedlająca rzeczywistość. Jedną z moich informaterek stawiając pytanie: „Dlaczego w Kazachstanie jest mniej wewnętrznych problemów niż w sąsiednich republikach?”, zaraz też udziela na nie odpowiedzi: „Za sprawą Allaha, do którego codziennie modlą się członkowie i sympatycy *Ak džol*”. Ugrupowanie wprawdzie nie może oczekiwać poparcia ze strony „oficjalnego duchowieństwa”, które kwestionuje ich islamski charakter, poprzestając na określeniu: „szarlatani”, jednak w zupełności zadowala się dużą popularnością wśród mieszkańców Kazachstanu. Kwestią otwartą pozostaje przyszłość ugrupowania, tj. czy ma szansę zakorzenienia się w rzeczywistości religijnej Kazachstanu, czy też jego działalność ograniczona jest długością życia charyzmatycznych liderów?

BIBLIOGRAFIA

- Бабаджанов Б.
2001 *О фетвах, САДУМ против «ниееисламских обычаев»*, w: А. Малашенко, М.Б. Олкотт (red.), *Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри*, Moskwa.
- Басилов В.Н.
1992 *Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана*, Moskwa.
- Кенжеахметулы С.
2002 *Казахские народные традиции и обряды*, Almaty.
- Meri J.W.
2002 *Ziyāra*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. XI, Brill.
- Муминов А.К.
2001 *Арслан-баб*, w: *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь*, t. 3, Moskwa.
- Мустафина Р.М.
1992 *Представления, культы, обряды у казахов*, Alma-Ata.
- Penkala-Gawęcka D.
2006 *Medycyna komplementarna w Kazachstanie. Siła tradycji i presja globalizacji*, Poznań.
2001 *Wybrańcy duchów, czyli jak zostać szamanem. Na przykładzie ujgurskiej szamaniki z Kazachstanu*, „Lud”, t. 85, s.
- Поляков С.П.
2004 *Традиционализм в современном среднеазиатском обществе*, w: Д.Ю. Арапов (red.), *Мусульманская Средняя Азия. Традиционализм и XX век*, Moskwa.
- Privratsky B.G.
2001 *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*, Richmond-Surrey.

- Резван Е.А.
1991 *Зийāра*, w: *Ислам: Энциклопедический словарь*, Moskwa.
- Rohoziński J.
2005 *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*, Wrocław.
- Schubel V.J.
1997 *Post-Soviet Hagiography and the Reconstruction of the Naqshbani Tradition in Contemporary Uzbekistan*, w: E. Özdalga (red.), *Naqshbandis in Western and Central Asia: change and continuity. Papers read at a conference held at the Swedish Research Institute in Istanbul June 9–11, Istanbul*.
- Sultanova R.
2000 *Qadiriyya Dhikr in Fergana valley*, „Journal of the History of Sufism” 1–2.
- Tohidi N.
1999 „Guardians of the Nation”: Women, Islam and the Soviet Legacy of Modernization in Azerbaijan, „Journal of Azerbaijani Studies”, t. 2, nr 1.
- Zarcone T.H.
2002 *Ziyāra. The turkish lands, including the Balcanes and Central Asia*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. XI, Brill.

Paweł Jessa

„ALLAH FORGIVES, THE SPIRITS OF THE ANCESTORS NEVER FORGIVE”. MUSLIM RELIGIOUS GROUPS IN KAZAKHSTAN

(Summary)

A few dozen years after Marxist–Leninist atheism in the form of „political religion”, Islam has got a new place in the social space, considered to be an element of the „national heritage”. Completely new phenomena and processes observed in a Muslim community, help make a claim about a new stage of islamization in Kazakhstan. The process of re-islamization assumes different forms, expressed, e.g. by the activity of the groups led by charismatic leaders, as in the case of the religious movement called Ak Jol („White Road”). Ak Jol is a sort of hierarchical „corporation” where all the members perform specific functions (that of shaman, clairvoyant, blessing giver). The integrative role of the group is very important — while systematically organizing the shiraq ritual (the people who gather are healed and blessed by ancestors’ spirits) and pilgrimages to the holy places, it acquires new members and strengthens the ties between the permanent members of the group who identify themselves as Ak Jolists, which emphasizes the supraethnic character of the group. The charismatic leaders of Ak Jol stress the Muslim character of the group, which, however, is open to the representatives of other religions (mainly Christians) and nationalities other than Kazakh. The ritual practice (including healing) reflects the process of synthesis between the Islamic tradition and non-Islamic tradition of the region.