

SYLWIA PIETROWIAK  <https://orcid.org/0000-0001-5685-525X>

Uniwersytet Gdański

O dziedziczności uzdrawiania – opowieść etnograficzna. Praktyki lecznicze jako część życia codziennego na pograniczu kirgisko-uzbeckim

Wprowadzenie

Szamanizm jest pojęciem bardzo nośnym, budzącym zainteresowanie zarówno w kręgach naukowych, jak i poza nimi. W zachodniej wyobraźni kojarzy się przede wszystkim z doświadczeniami w odmiennych stanach świadomości, ale także z egzotyką i pierwotnością. Staje się atrakcją turystyczną, rodzajem newage'owej duchowości, mówi się o nim w kategoriach ciągłości kulturowej, synkretyzmu religijnego, odrodzenia szamanizmu, neoszamanizmu czy postszamanizmu (Poleć 2017)¹. Osoba szamana często stanowi soczewkę w narracjach o szamanizmie prowadzonych z perspektywy różnych nauk humanistycznych. W niniejszym artykule chciałabym opowiedzieć o mniej spektakularnych osobach – o drobnych uzdrowicielkach działających w jednej z osad w Kotlinie Fergańskiej na pograniczu kirgisko-uzbeckim na terytorium Kirgistanu. Co więcej, osiłą mojej etnograficznej opowieści będzie kobieta, która wcale nie uważa się za uzdrowicielkę. Jej historia – oraz historia jej rodziny – jest jednak spleciona z tym, co niewątpliwie łączy się z szamanizmem – z relacyjnością pomiędzy bytami ludzkimi i nie-ludzkimi. W wiosce praktyki lecznicze uzupełniają medycynę oficjalną jako opcja tańsza i łatwiej dostępna. Drobnymi usługami leczniczymi

¹ Postszamanizm (w kontekście współczesnego szamanizmu syberyjskiego) rozumiany jest tutaj jako religia nawiązująca do szamanizmu, ale będąca czymś innym niż szamanizm klasyczny (Poleć 2017: 429–442).

zajmują się głównie kobiety bez statusu uzdrowiciela i często to właśnie one udzielają pierwszej pomocy sąsiadom.

W pierwszej kolejności przedstawię w zarysie tło mojej opowieści, a następnie kilka historii osób zajmujących się szeroko pojętym uzdrawianiem niekomplementarnym i kontaktujących się ze światem niematerialnym. W kwestii szamanizmu przyjmuję perspektywę, że szamani dla dobra swojej społeczności aktywują i próbują kontrolować moce nadprzyrodzone, które jednak – jak podaje Thomas A. Dowson – nie są wyłączną domeną szamana i nie muszą wiązać się z kosmologią szamańską (Dowson 2007: 58–59). Elementy szamańskie dostrzegalne w mitach osobistych przedstawicieli medycyny komplementarnej stanowią część szerszego kontekstu. Pewną inspiracją do zrozumienia tego trudnego dziedzictwa stała się dla mnie proponowana przez Dowsona wersja animizmu afrykańskiego ludu San zamieszkującego Kalahari, zakładająca ogólny obieg potencji obejmujący wszystkich ludzi, a nie tylko szamanów (Dowson 2007; 2009). Choć interpretacje Dowsona dotyczą głównie analizy naskalnych przedstawień myśliwych-zbieraczy z południowej Afryki, dzięki jego rozumieniu animizmu zyskałam nowe spojrzenie na kwestię dziedziczenia daru uzdrawiania. Odpowiadając na pytanie, czym jest ten dar, spróbuję wytłumaczyć, w jaki sposób łączy się on z potencją, która, choć ujawnia się głównie u osób wybranych, przysługuje całej społeczności i podlega cyrkulacji. Nie każdy obdarzony jest potencją w równym stopniu – u niektórych tylko się ona tli, u innych, właściwie pielęgnowana, wybucha żywym płomieniem. Osoba, która odziedziczy potencję, jest zdolna do nawiązania współpracy z bytami duchowymi, które poprzez nią zyskują możliwość działania w świecie materialnym. W dalszej części artykułu postaram się pokazać, w jaki sposób siła ta jest postrzegana, interpretowana i włączana do nowej rzeczywistości za pomocą znanych i nowych strategii.

Kotlina Fergańska

W latach 2016–2019 oraz 2021 prowadziłam badania na pograniczu kirgisko-uzbeckim w kirgiskiej części Kotliny Fergańskiej, głównie w miejscowości Arawan, znajdującej się niedaleko granicy z Uzbekistanem². Kotlina Fergańska to gęsto zaludniony obszar Azji Środkowej – zamieszkiwany przez ponad 16 mln ludzi (City Population) i zajmujący około 22 tys. km² na terytoriach Uzbekistanu, Tadżykistanu i Kirgistanu. Niegdyś przebiegała tamtędy trasa Jedwabnego Szlaku, jednakże w XIX wieku, wraz z ekspansją Rosji, miejsce to utraciło niezależność i znaczenie handlowe. W czasach stalinowskich Kirgizi, Tadżycy i Uzbegy znaleźli się w trzech różnych republikach radzieckich. W konsekwencji terytoria sąsiednich

² Badania prowadzone były w większości latem (między lipcem a wrześniem), łącznie przez 27 tygodni. Głównym językiem komunikacji był rosyjski. Część rozmów w języku uzbeckim została przeprowadzona w towarzystwie miejscowej asystentki znającej oba języki. Rozmowy były rejestrowane i po powrocie zostały powtórnie przetłumaczone przez tłumaczkę Halidę Haijmatovą.

państw zamieszkują licznie mniejszości etniczne, co stanowi jedną z głównych przyczyn konfliktów w regionie (Wawrzyniuk 2004; Elahi et al. 2023; Abbate 2021).

Obecna duchowość mieszkańców tego regionu uformowana została w wyniku zespolenia i przenikania się różnych wpływów gospodarczych (rolnictwa i nomadyzmu), etnicznych (głównie indoeuropejskich i tureckich) oraz religijnych (przede wszystkim wierzeń indoirañskich, perskiego zaratusztrianizmu, tradycji szamańskich i islamu). Islam jako początkowo jedna z wielu, a później przeważająca religia po okresach ateizacji i odrodzenia stał się obecny we wszystkich aspektach życia społecznego. W Kotlinie Fergańskiej rozprzestrzenił się już w VII wieku, w epoce podbojów arabskich. Proces ten doprowadził do powstania miejscowej – w większości turkijskiej – społeczności muzułmańskiej, która identyfikuje się głównie jako sunnici-hanafici (Marszewski 2003: 16–20; Łabenda 2016). Dotarłszy do Azji Środkowej, islam szybko wypierał szamanizm, postrzegany, w przeciwieństwie do innych, monoteistycznych wierzeń regionu, jako pogański. Choć zniknął on w swojej pierwotnej formie, został zreinterpretowany w ramach islamu (szczególnie przez mistyczno-ascetyczne nurty rozwijane przez bractwa sufickie), który wchłonił wiele jego elementów (zob. Zarcone, Hobart 2013).

Arawan znajduje się 25 km od obwodowego miasta Osz, zwanego południową stolicą Kirgistanu i uważanego za najstarsze miasto w kraju. Populacja miasta Osz to mieszanica etniczna, w której przeważają Uzbegy. Również w Arawanie większość mieszkańców to zdeklarowani Uzbegy posługujący się językiem uzbeckim w dialekcie fergańskim. Z każdym rokiem można tam zaobserwować zmiany obyczajowe następujące pod wpływem nauk islamu – coraz powszechniejsza staje się nauka języka arabskiego i Koranu, zmieniają się nawyki związane z ubiorem i wyprawianiem wesel, a grupowe pielgrzymki do Mekki przyciągają coraz więcej zainteresowanych. Wzrost pobożności i presja społeczna spowodowały, że zakup alkoholu, a nawet papierosów jest utrudniony (Hamidov 2017).

Warto zaznaczyć, że po odzyskaniu niepodległości w 1991 roku na terenach byłych republik radzieckich działalność rozpoczęli misjonarze muzułmańscy, głównie z krajów arabskich, skąd pochodzi również większość literatury islamskiej. W samej Kotlinie Fergańskiej bardzo dużą popularność zdobył panislamski ruch Hizb ut-Tahrir, który dążył do stworzenia ponadnarodowego kalifatu (Marszewski 2003: 16–20), jego wpływy znacznie zmniejszyły się jednak w latach dwutysięcznych i obecnie ruch ten jest zabroniony w całej Azji Środkowej (Cieślewska et al. 2023: 13–14). Według oficjalnych szacunków z 2018 roku mieszkańcy z Arawanu stanowili w Syrii i Iraku około jedną trzecią wszystkich bojowników z Kirgistanu (Tucker 2018; por. Cieślewska 2017: 47).

Mazar i jego gospodarz

Od kilku lat moje zainteresowania ogniskują się na miejscu nazywanym Dul-dul at³. Znajdują się tam wyryte na skale wizerunki (petroglify⁴) wyobrażające między innymi zwierzęta interpretowane jako para koni, które datuje się na epokę żelaza (Bernštam 1951: 6; Amanbaeva et al. 2011). Słowo *duldul*, w przerośnięciu oznaczające „nieustraszonego rumaka” (Üdahin 1985: 200), nie jest obce dla świata islamu. Nawiązuje do imienia wierzchowca – mulicy Doldol lub Doldül, należącej do Mahometa, a później jego zięcia Alego (Yarshater 2011; por. Marashi 2021).

Najogólniej rzecz ujmując, Dul-dul at to obiekt archeologiczny i historyczny znajdujący się na terenie mazaru, czyli miejsca pielgrzymek zwanych *ziyarat* (arab. lp. *ziydra*, *ziyaratgah*). W Azji Środkowej *ziyara* oznacza zarówno pielgrzymkę czy oddanie się pod opiekę świętego, jak i miejsce święte. Mazarami są na przykład groby świętych muzułmańskich, ale także obiekty naturalne takie jak góry, drzewa czy źródła. Wizyty w mazarach mają na celu duchowe i fizyczne wzmocnienie czy uzdrowienie (Cieślowska 2017: 121–122; Jessa 2006a; 2006b; 2011; Schimmel 1975: 239; Aitpaeva 2004: 197). Na terenie mazaru znajduje się miejsce do odpoczynku i odprawiania rytuałów, a między skałami niewielka zamknięta przestrzeń bez stropu. Tę nietypową jaskinię określa się jako *čildekana*, *čillâhana* (Amanbaeva et al. 2011: 64) lub *čillakhana*. Nazwa ta pochodzi od perskiego słowa *čila* (czterdzieści) oznaczającego odosobnienie związane z medytacją, oczyszczeniem lub odnową duchową odbywające się przez czterdzieści dni – miejsce tego odosobnienia to właśnie *čillakhana* (Schimmel 1975: 103–105; Rahimov 2007: 185; por. Zarcone 2013a: 76–80).

Jako miejsce o długiej historii, Dul-dul at to przestrzeń naznaczona – pełna duchów przodków i innych niematerialnych bytów. Przychodzi się tu po to, aby się pomodlić, złożyć ofiarę (szeroko pojętym) przodkom, przyrządzić i spożyć posiłek, podzielić się nim z innymi i odpocząć. W *čillakhana* zapala się *nokča* – rodzaj świeca czy pochodni z wierzbowych patyczków owiniętych surową bawełną nasączoną olejem lub z natłuszczonej kępki surowej bawełny. Zarówno ziemia wokół *čillakhana*, jak i sezonowo pojawiające się pod wizerunkiem koni źródło uważane są za lecznicze. Bywa, że pielgrzymi udają się w to miejsce z uzdrowicielkami, by – jako osoby predysponowane do czynności obrzędowych – działały one w ich imieniu (Pietrowiak 2021: 161).

Czynności te nie mają ustalonego przebiegu i porządku (por. Jessa 2009: 304–321). Niektórzy przybywają do Dul-dul at grupą i spędzają tam kilka godzin lub nawet cały dzień, inni odwiedzają to miejsce samotnie, na zaledwie parę minut. Dul-dul at najczęściej odwiedza się w intencji szczęśliwych narodzin dziecka, ale także znalezienia pracy, obfitych plonów czy w podziękę za pomyślny rezultat

³ W językach turkijskich *at* to koń, a Dul-dul – jego imię. Niektóre źródła podają nazwę Duldul-Ata (Amanbaeva et al. 2011: 52–53), gdzie *ata* oznacza ojca lub przodka; stanowi to dopełnienie nazwy wyrażające szacunek wobec starszeństwa oraz wskazuje, że miejsce jest poświęcone danemu mężczyźnie (Pietrowiak 2021: 155).

⁴ Więcej na temat petroglifów i mazaru zob. (Pietrowiak 2021).

poprzedniej wizyty. Do głównych praktyk należy *is* – słowo to dosłownie tłumaczy się jako „zapach” i odnosi się do aromatycznego zapachu mięsa lub tłuszczu zwierzęcego (Kikuta 2011: 69), a pielgrzymi używają go w sformułowaniu: „Robimy im [duchom] zapach”. Zapach ten, wydzielający się podczas przygotowywania posiłków, stanowi rodzaj ofiary dla duchów. Danuta Penkala-Gawęcka cytuje następujące słowa swojej rozmówczyni szamanki Rachiljam: „Pójdzie dym, zapach, duchy przyjdą powąchać” (2001: 166).

W Azji Środkowej istnieje powszechny zwyczaj ucztování w ofierze Allahowi i zmarłym. Podczas uczty recytuje się rozdziały Koranu, aby pocieszyć dusze zmarłych, najczęściej nazywane *ruh*. Uczta taka umożliwia nawiązanie kontaktu z duszami. Powszechnie uważa się, że *ruh* mają wpływ na ziemskie życie ludzi, i kieruje się do nich modlitwy, w których życzy się im zadowolenia, a także prosi o ochronę lub szczęście (Kikuta 2011; por. Tolstov 1962: 244; Jasiewicz 1988: 138). W Dul-dul at najczęściej przygotowuje się placki z mąki, wody i soli smażone w głębokim oleju nazywane *čalpak*.

Przez 26 lat (1993–2019) miejsce to miało również samozwańczego opiekuna Ergaszliego (w 2021 roku miał on około osiemdziesięciu lat), który codziennie witał pielgrzymów i przyjmował zainteresowanych szeroko pojętym uzdrowieniem. Były to głównie kobiety nie mogące doczekać się potomstwa, ale też osoby cierpiące fizycznie i takie, którym nie układało się w życiu osobistym. Różne problemy wymagały nieco innego podejścia, zawsze jednak odmawiało się modlitwę kończącą się wezwaniem do patrona tego miejsca „Dul-dul at, Dul-dul aziz” (uzb. święty, drogi). Kilka lat temu pod wpływem nacisków starszyny i duchownych z sąsiadującego meczetu opiekun zaprzestał swoich praktyk. Pielgrzymujący do Dul-dul at odwołują się zatem zarówno do Allaha i Allego, jak i do przodków oraz niematerialnego gospodarza mazaru nazywanego czasem Dul-dul *ota* (uzb. ojciec/przodek).

Do mazarów pielgrzymują również grupy uzdrowicieli, przeważnie pod duchowym przewodnictwem lidera. Trasę odwiedzin planuje się często tak, by odwiedzić kilka położonych w pobliżu miejsc świętych i w co najmniej jednym z nich złożyć w ofierze barana oraz przygotować i spożyć z jego mięsa posiłek. Najlepiej pozostać tam na noc, gdyż można wówczas liczyć na spotkanie ze świętym podczas snu (Jessa 2006b: 380). W miejscu pochówku świętego można również otrzymać od niego dar, na przykład bycia szamanem (Basilov 1970: 63). Wspomniana szamanka Rachiljam, dbając o swój rozwój duchowy, również odbywała takie pielgrzymki i nazywała je „odwiedzaniem duchów” (Penkala-Gawęcka 2001: 166, 183–184). W Dul-dul at także spotykałam grupy pielgrzymujące w podobnym celu. Jedną z nich, grupa Kirgizów (około 25–30 kobiet i mężczyzn), co roku przyjeżdża tam z położonej w odległości około 600 km stolicy Kirgistanu pod przewodnictwem mistyczki Bübü Mariam Musa kyzy⁵. Kobieta ta po raz pierwszy zobaczyła Dul-dul at podczas medytacji i swoją wizytę do mazaru planowała przez siedem lat w ścisłej

⁵ Kirg. *bübü* – termin oznaczający kobietę-uzdrowicielkę stosującą techniki szamańskie (Aitpaeva et al. 2014: 336).

zgodzie z instrukcjami, jakie dostała podczas wizji od ducha Dżajsan-Ata⁶. Kiedy w końcu przybyła do Dul-dul at, odbyła samotną medytację w *čillakhana*, podczas której doświadczyła silnej, wyczerpującej psychicznie i fizycznie wizji, w której ukazał jej się między innymi koń „Duldul ze swoim rumakiem-żrebięciem”. Jak podaje Bübü Mariam Musa kyzy, jej zebrani nieopodal towarzysze widzieli unoszącą się nad jaskinią jasnoniebieską poświatę (2014: 128-136).

Dul-dul at to miejsce odwiedzin pielgrzymów, którzy wierząc w jego niezwykłą moc, modlą się tam, odprawiają rytuały, ale też szukają z nim fizycznego kontaktu poprzez dotyk skały, ziemi czy wypływającej spod góry wody. Miejsce to ma gospodarza – różnie rozumianą niematerialną postać – a pielgrzymujący twierdzą, że czują jego obecność. Wspominają również o snach, w których pojawia się koń, a które odbierają jako informację, że powinni odwiedzić Dul-dul at. Sny o przodkach lub świętych to częsty bodziec do udania się na *ziyorat*. Dostarczają one informacji o świętym miejscu, a także instrukcji dotyczących rodzaju ofiary, którą należy złożyć na mazarze (por. Jessa 2006b: 360). Samozwańczy opiekun Dul-dul at również odbył wieloletnią pielgrzymkę po miejscach świętych, do których każdorazowo prowadził go sen. Ostatnim przystankiem było Dul-dul at w Arawanie.

W ostatnich latach moich pobytów terenowych coraz więcej czasu spędzałam poza Dul-dul at i dostrzegłam, że czynności uzdrawiające stanowią część codziennego życia lokalnej społeczności, a te wykonywane w przestrzeniach domowych nie odbiegają od tych, które przeprowadza się w mazarze. Poza silnymi uzdrowicielami w społeczności działa cały przekrój drobnych uzdrowicieli mających własne specjalności i podejścia. Choć kobiety te na ogół mało o sobie mówią, a ich zabiegi nie są rozbudowane, ich działalność zainspirowała mnie do refleksji na temat ogólnego funkcjonowania uzdrowicieli w procesie lokalnych zmian obyczajowych.

Wybrańcy i ich „ludzie”

O chorobie szamańskiej wspomina się w niemal każdej opowieści o szamanie. Stanowi ona etap, jaki musi przejść każda osoba wybrana przez niematerialne byty. Męka związana z bólem fizycznym i psychicznym oraz szaleństwo, w jakie popadają osoby naznaczone, a następnie ozdrowienie, jakiego doświadczą po przyjęciu daru, to klasyczne elementy takich narracji. O powołaniu i chorobie szamańskiej szeroko rozpisuje się Mircea Eliade, podając wiele przykładów z różnych części świata (2021: 25-153). Szamanem zostaje się na wezwanie duchów, a nieusłuchanie owego wezwania może prowadzić do ciężkiej choroby, a nawet śmierci kandydatów lub ich rodzin (Szyjewski 2005: 46-57; 2008: 183). Niezwykle

⁶ Na podstawie tych spotkań napisała dziesięciotomowe dzieło *Ajkol Manas* (Wielkoduszny Manas). Jego autorem jest duch Żajsan ata Umet uulu, a Bübü Mariam jest w tym dziele pośrednikiem – osobą, która tekst otrzymała od żywego ducha i przelała go na papier (Umet uulu 2014; por. Aitpaeva 2014: 2-6).

barwne opisy powołań współcześnie działających miejskich szamanów z syberyjskiego Ulan Ude przytacza Bartosz Jastrzębski⁷, według którego choroba szamańska to nieodzowny etap w procesie stawania się szamanem (2014: 125). Z kolei Andrzej Szyjewski szamanami nazywa osoby potrafiące kontaktować się z rzeczywistością przekraczającą wymiar naoczności (2005: 8).

Rzeczywistość ta stała się dla mnie w pewnym momencie badań codziennością, choć nie myślałam wówczas o niej w kontekście szamanizmu. Przebywając niemal każdego dnia w Dul-dul at, poznałam osoby zajmujące się uzdrawianiem o różnym statusie uzdrowicielskim i podejściu do leczenia. Większość z nich wspominała o powołaniu naznaczonym chorobą i dziedzictwem, a także o tym, że w leczeniu pomagają im „ludzie”⁸ – niematerialne i niewidoczne dla większości osób byty mające moc sprawczą, które w literaturze naukowej przyjęło się określać „duchami pomocniczymi” (np. Basilov, Kubakov 1983; Jessa 2001; Penkala-Gawęcka 2001; Eliade 2021). Miejscowa ludność nadaje im niekiedy nazwy własne, w swym rdzeniu odwołujące się na przykład do przodków (Taïžanov, Ismailov 1986: 111), a obecnie spotyka się określenia takie jak *azizlar* (święci) lub *otakhonlar* (przodkowie) (Rasanayagam 2006: 328). Ja wolę jednak nazywać te byty „ludźmi” – po pierwsze dlatego, że nie pełnią one jedynie funkcji pomocniczej, lecz wykazują osobistą sprawczość i podmiotowość, a po drugie dlatego, że tak właśnie określa ich lokalna społeczność, zarówno w języku uzbeckim, jak i rosyjskim. Uzdrowiciele mają, jak mówią, „swoich ludzi” (uzb. *mening odamlar*; ros. *moi ludi*), a oprócz nich dostrzegają także „ludzi” innych osób oraz „ludzi” przebywających w różnych naznaczonych wiekiem miejscach, takich jak Dul-dul at – istoty te wiążą się bowiem nie tylko z konkretnymi osobami, ale również z miejscami o szczególnym znaczeniu.

Określenie ich funkcji jako „pomocniczej” jest moim zdaniem dyskusyjne. Istoty te rzeczywiście pomagają w leczeniu, lecz z narracji osób, których życie jest z nimi splecione, wynika, że odgrywają one w tym procesie rolę dominującą, a wybrańcy nie mają właściwie innego wyjścia, jak tylko poddać się ich woli. Z czasem nabrałam wręcz przekonania, że to materialni, żyjący obecnie ludzie są pomocnikami duchów. Nieco obszerniejszą analizę owych ludzkich-nieludzkich bytów z punktu widzenia perspektywizmu Eduarda Viveirosa de Castro (Viveiros de Castro 2005) przeprowadziłam w artykule *Celestial horses of Dul-dul at: Petroglyphs as the site of transformation and interaction in the Kyrgyz Fergana Valley* (Pietrowiak 2021).

⁷ Narracje tych samych bohaterów możemy znaleźć również w reportażu Bartosza Jastrzębskiego napisanego wspólnie z Jędrzejem Morawieckim (Jastrzębski, Morawiecki 2014).

⁸ Dla odróżnienia od ludzi żyjących, mając na myśli „ludzi” niematerialnych, będę stosowała zapis w cudzysłowie.

Baqši/nie-baqši

Aby zrozumieć, w jaki sposób uzdrowiciele komunikują się ze swoimi „ludźmi”, zaczęłam ich również poszukiwać poza Dul-dul at. Przedstawię teraz w zarysie doświadczenia dwóch osób związane z powołaniem i obcowaniem z „ludźmi”. Pierwszą z nich jest kobieta przez niektórych nazywana *baqši* (określenie środkowoazjatyckiego szamana bądź szamanki)⁹, choć ona sama tak się nie określa. Wytłumaczono mi, że *baqši* to po rosyjsku *koldun'ya*, czyli czarownica lub czaro-dziejka – osoba, która może zmienić bieg wydarzeń.

Okolo sześćdziesięcioletnia Dinara¹⁰ tak opowiadała o początku swojej drogi:

W dzieciństwie miałam mocny charakter i byłam w rodzinie ulubienicą. Kiedy bawiłam się z przyjaciółmi, zaczynałam się denerwować. (...) Często bawiłam się sama, nie kochając ludzi. Kiedy byłam w 8-9 klasie, często miałam bóle głowy. Nawet kiedy wyszłam za mąż, (...) miałam tak mocne bóle, że trafiłam do szpitala, ale różne zabiegi nic na to nie pomagały. Wtedy powiedzieli mi, że muszę pójść do *baqši*, ale moja rodzina nie wierzyła w *baqši*, bo byliśmy wychowani w Związku Radzieckim. Osem razy przeszłam operację (...), w końcu musiałam udać się do *baqši* (...).

Ktoś [niematerialny] przychodził i mówił do mnie, że coś się wydarzy, dziś albo jutro, żebym nie wychodziła dziś z domu, (...) albo kiedy mogę wyjść z domu i przekazać ludziom to, co one [głosy] mi powiedziały. Ludzkie głosy, które słyszałam, mówiły mi do ucha. Nikomu o tym nie powiedziałam, żeby nie pomyślano, że jestem szalona. Cała byłam przez nie poszczypana i wszędzie miałam siniaki. Sny, które widziałam, były prawdziwe. Ból, który odczuwałam, zmusił mnie, żeby to przyjąć.

Wielu *baqši* mówiło mi, żebym wzięła na siebie *baqši*, ale moi „ludzie” byli przeciwni, powiedzieli mi, że muszę to [dar] wziąć od mężczyzny, że nie mam trzymać *čilla* [czterdziestodniowe odosobnienie związane z medytacją]. (...) Dobrze słyszałam ich głosy, tak jak teraz słyszę was, ale nie widziałam ich, byli niewidoczni i mówili mi do ucha. Po wzięciu na siebie [daru] zaczęłam ich widzieć. Wzywali do wiary i sumienia, a jeżeli zapominałam o tym, stawali się więksi i bałam się. (...) Są duchami (uzb. *azizlar*) dziedzicznymi. (...) Wyglądają jak ludzie, tak jak ja, jak ty. Nie różnią się niczym od ludzi. Większość z nich wygląda tak jak ja, są moim odbiciem. (...) Ludzie mówią, że [nasza rodzina] to *baqši*, ale to nie jest tak (...), a ja jestem duchowym uzdrowicielem. To dziedziczne, mój tata i pradziadek zajmowali się tym, co ja robię teraz. (...) Moi przodkowie nie zabijali zwierząt, nie trzymali *čilla* i nie siedzieli z dżinami¹¹. (...) Na samym początku mój nauczyciel oczyścił mnie [czytając Koran] i po jego błogosławieństwie zaczęłam widzieć. (...)

⁹ Według Garrone nazwa ta dotyczy zislamizowanych szamanów w Azji Środkowej i podkreśla historyczne więzi łączące go z szamanem syberyjskim (2013: 305).

¹⁰ Niektóre imiona zostały zmienione.

¹¹ „Siedzenie z dżinami” to miejscowe pejoratywne określenie na działalność *baqši*. Takie określenie słyszałam właśnie w stosunku do mojej rozmówczyni.

Wszystko zależy od Allaha, pomagam w jego imieniu. Ode mnie nic nie zależy, robię to, co oni [„ludzie”] mi mówią. (...) Robię to wszystko z pomocą Allaha, czytam ajaty i sury¹² z Koranu¹³.

Warto zwrócić uwagę, że Dinara nie tylko nie chce, by nazywano ją *baqši*, ale żeby o tym zaświadczyć, zaznacza, że nie zabija zwierząt, nie „siedzi z dżinami” i nie odbyła *čilla*. Swoich „ludzi” zaczęła widzieć po „przyjęciu daru” – o takich osobach mówi się, że mają „otwarte oczy” (kirg. *kôžuačyk*) (Aitpaeva 2004: 339; Kara 2013: 51; Zarccone 2013b: xxviii).

Azamat i „ludzie”

„Otwarte oczy” miał również Azamat, którego poznałam w Dul-dul at. Miał wówczas około pięćdziesięciu lat. Jest on *moldo* (mułła) i zajmuje się wyganianiem dżinów – niewidzialnych inteligentnych bytów stworzonych z bezdymnego płomienia (MacDonald, Massé 1991: 546–547), które mogą opętać ciało, wywołując chorobę. Wypędza się je z ciała człowieka, odprawiając egzorcyzm (kirg. *žin čygaruu*), polegający na wykonaniu odpowiednich czynności i odmówieniu modlitwy z Koranu.

Urodziłem się z włosami na głowie. To piętno, (...) znak od Allaha, który nie każdemu on daje. Znaczy to, że dusza [obdarowanego takim znakiem] jest czysta. W domu ojciec czytał¹⁴ i matka też czytała, leczyli¹⁵.

Później chłopiec zaczął mieć prorocze sny, a kiedy wychodził z domu, widział bądź czuł, co się wydarzy. Nie zwracał na to jednak większej uwagi:

Kiedy dorosłem, mało mi zostało z daru jasnowidzenia. Imprezowałem, piłem piwo. Byłem w wojsku, później pracowałem. (...) Coś się stało i zacząłem chorować. (...) Byłem w szpitalu, cztery razy miałem operację, żadnej diagnozy nie mogli mi jednak postawić. Kiedy po ostatniej operacji leżałem, coś zacząłem czuć, przychodzili do mnie, mówili do uszu i poczułem, że to znaczy, że do mnie przyszli od Allaha, że powinienem się modlić. (...) Zacząłem chodzić do jasnowidzów,

¹² *Suray* (arab.) to rozdziały w Koranie. *Sury* dzielą się na *ajaty*, czyli wersety. *Ajat* (arab.) to dosłownie znak lub cud.

¹³ Rozmowa przeprowadzona 6 lipca 2019 roku.

¹⁴ Określenie „czytać” często stosowano podczas rozmowy w odniesieniu do czytania bądź recytacji Koranu. Recytacja Koranu stanowi część muzułmańskiej modlitwy. Mówi się też „czytać *namaz*” (*namaz* to perskie słowo używane w Azji Środkowej; arabska nazwa modlitwy to *salat*), czyli modlić się pięciokrotnie w ciągu dnia. Arabskie słowo *qur’ān* oznacza dosłownie „recytację” i początkowo odnosiło się właśnie do recytowania Koranu, a w końcu również do jego czytania (Danecki 2002: 55). Spotyka się też określenie „czytać na coś”, na przykład „na herbatę”, którą wypija następnie osoba, w której intencji odprawiono czytanie. „Czytaniem na coś” zajmują się obecnie również mułlowie.

¹⁵ Rozmowa przeprowadzona 28 czerwca 2018 roku.

ale gdzie nie wejdę, tam uciekają, nie chcą «podnosić»¹⁶. (...) Pytam, o co chodzi, [mówią:] „U ciebie jest diabeł jakiś, (...) siłacz”. (...) Do wielu chodziłem, żaden nie mógł mi pomóc.

W końcu Azamat trafił do kobiety, która zgodziła się mu pomóc. Z uwagi na zły stan zdrowia odbył tylko trzydniowe odosobnienie, oddając się modlitwom. Trzeciego dnia kobieta nakryła go białym materiałem i oświadczyła, że został oczyszczony¹⁷ i może zacząć zajmować się leczeniem. Najpierw pracował dla rodziny, a później wieści o jego zdolnościach rozeszły się i powoli zaczęli przychodzić do niego inni potrzebujący. Dziś zajmuje się leczeniem z pomocą 68 tysięcy „ludzi” (do początkowych 25 tysięcy z czasem dołączyli kolejni). Ta wielotysięczna armia jest zorganizowana podobnie jak wojsko – aby się z nią komunikować, Azamat ma dwóch głównych pomocników (po jednym na każdym ramieniu) oraz dziewięciu niższych stopniem „szefów”. Kiedy zachodzi potrzeba, pyta ich, czy mają właściwych „ludzi” do danego zadania (specjalistów leczących konkretne zachorzenia).

Na terenie Dul-dul at również przebywają „ludzie”. Ich obecność dostrzegają osoby z „otwartymi oczami”, lecz często różnie ich pojmują i opisują. Są to „ludzie” samozwańczego opiekuna Ergaszlego, który przez wiele lat pracował w mazarze. On sam widzi ich jako pięknych, jasnych i świetlistych. Przebywają oni w konkretnym miejscu i – jak twierdzi opiekun – nie lubią, jak się o nich mówi. Mężczyźni towarzyszą też konie, które wzywają go, gdy jest potrzebny w Dul-dul at. Jedna z uzdrowicielek mieszkających w sąsiedniej wiosce twierdzi, że Dul-dul ota jest jednym z jej „ludzi”. Nie miała ona materialnego nauczyciela, a wszystkiego nauczyła się we śnie – podczas snu przyjęła *duo*¹⁸ (namaszczenie do uzdrawiania) i podczas snu „ludzie” dają jej instrukcje. Mariam, jedna z kobiet uważanych za *baqši*, również widziała w tym miejscu „ludzi” – bijące blaskiem węże oraz brodate postacie w kajdanach. Wszystkie istoty pojawiające się w opowieściach o Dul-dul at oraz w narracjach uzdrowicieli mają własną osobowość i moc sprawczą oraz jasno dają znać o swoich potrzebach.

Mówiono mi, że „ludzie” z Dul-dul at muszą mnie lubić, ponieważ pozwalają mi tam przebywać – gdyby tak nie było, dawno bym już zachorowała. *Baqši* Mariam twierdziła, że ja sama również mam „ludzi”, i jeśli nie „wezmę tego na siebie”, to zwariuję (por. Jastrzębski 2014: 110–111; Jastrzębski, Morawiecki: 2014: 153–55).

¹⁶ „Podnoszenie” z choroby to częste określenie na uzdrawianie. W stosunku do osoby cierpiącej na przykład na depresję stosuje się określenie „podnieść serce”.

¹⁷ „Oczyszczenie” to określenie na działania uzdrawiające mające na celu usunięcie efektów złego wpływu sił nadprzyrodzonych.

¹⁸ *Duo/dua* – błaganie lub wezwanie do Boga. Wykonując *dua*, można poprosić Boga o pomoc, miłosierdzie i przebaczenie dla jednostki lub zbiorowości (Stacey 2010).

Choroby i inne nieszczęścia

W Azji Środkowej powszechnie uważa się, że choroby wywoływane są przez złe duchy (kontrolowane przez szatana), a ich identyfikacja jest częścią procesu uzdrawiania. Mogą to być na przykład dżiny przebywające w pobliżu wody lub w mało uczęszczanych ciemnych miejscach, nazywane niekiedy *žin-šaytan* czy *abasti*. Do innych niebezpiecznych duchów należą *peri* lub *pari* (Cieślewska 2017: 108; Kara 2017: 202; Penkala-Gawęcka 2006: 87–89). Słowo to oznacza duchy obecne w legendach i wierzeniach (Cieślewska 2017: 246) bądź wróżki (Sultanova 2015: 228), a opatrzone przyrostkiem, na przykład *dev-pari* – rodzaj demona (Kara 2013: 51), *dev* uważany był bowiem za potężnego złego ducha (Penkala-Gawęcka 2006: 89; Cieślewska 2017: 160). Osoby wybrane przez boga są w stanie z pomocą jego oraz innych niematerialnych bytów dostrzec owe niebezpieczne duchy i przegonić je, odmawiając modlitwy, stosując amulety, odprawiając odpowiednie rytuały czy odbywając *ziyorat* (Cieślewska 2017: 246; Kara 2017: 202).

Na zdrowie i powodzenie człowieka mogą też oddziaływać inni ludzie – celowo bądź niezależnie od swojej woli za sprawą „złego oka”, czyli złego spojrzenia, lub złego słowa, na przykład obłudnego wychwalania. Na efekty takich działań szczególnie narażone są małe dzieci i młode kobiety. „Złe oko” może wywołać płacz, chorobę, a nawet śmierć (zob. Kara 2017: 51, Penkala-Gawęcka 2006: 89–90). Anna Cieślewska wspomina o „złym oku” nazywanym *kina* i jego „zdejмовaniu” przez *kinači* zaobserwowanym w Tadżykistanie. Intencjonalne złe spojrzenie bądź wypowiedź może spowodzić ból głowy, depresję, chorobę albo niepowodzenie życiowe (Cieślewska 2017: 108–110). Z kolei Haruka Kikuta pisze o uzbeckim *kinna* i usuwających je lokalnych uzdrowicielach *kinnači* (2011: 72–73).

W wiosce Arawan również działają *kinnači* i – jak się po jakimś czasie zorientowałam – jest ich całkiem sporo. *Kinna* tłumaczono jako „rzucony urok”, a *či* – leczenie. Niemal w każdej mahalli¹⁹ bez trudu można znaleźć kobietę zajmującą się drobnym uzdrawianiem, udzielającą pomocy przy różnego rodzaju bólach czy niedyspozycjach kobiet i dzieci. Ja również korzystałam z usług jednej z nich; o tym, że jest ona *kinnači*, dowiedziałam się dopiero później. Wysłano mnie do niej z bólem głowy, a kiedy zapytałam, kim jest, zbyła mnie, mówiąc, że nikim ważnym. Z czasem okazało się, że ma wielu klientów, którzy zostawiają jej za przysługę symboliczną kwotę. Najczęściej zabiegi lecznicze są proste i ograniczają się do modlitw oraz dotyku dłońmi lub różnymi przedmiotami – najczęściej różańcem, nożem czy papierem. Zabieg może również obejmować masaż lub objanie witkami, a kończy się często obmyciem rąk zarówno uzdrowicielki, jak i osoby leczonej.

¹⁹ Mahalla to wspólnota sąsiedzka, którą konsolidują związki terytorialne (Cieślewska 2015; Louw 2007: 78–82).

Uzdrowicielka nie-uzdrowicielka – opowieść o matce, ojcu, babce oraz innych istotach

Historię tę poznawałam na przestrzeni kilku lat, podczas luźnych rozmów prowadzonych przy różnych codziennych czynnościach, głównie od córki bohaterki tej opowieści²⁰. Będę ją tutaj nazywać Ifora, a jej mamę – Karima²¹. To, co zaczęło się jako zwykła rozmowa o rodzinie, po pewnym czasie zaczęło układać się w interesującą opowieść o życiu i postrzeganiu świata. Matka Karimy była przewodniczką religijną (*otynča*). *Otynča* oprócz nauczania Koranu pełni kilka funkcji społecznych – pomaga w rozwiązywaniu problemów, naucza panny norm zachowania i kształtuje żeńską opinię publiczną. Jak zaznacza Cieślewska, *otynča* to kobieta posiadająca umiejętność odprawiania różnych rytuałów, której brakuje jednak pogłębionej wiedzy na temat islamu i etyki islamskiej. W różnych regionach i grupach społecznych osobę taką trochę inaczej się nazywa, a rozumienie jej statusu podlega obecnie zmianom (Cieślewska 2017: 17–21)²². Ifora podkreślała olbrzymią rolę babki w utrzymywaniu rodziny w szeroko pojętej dobrej kondycji (zarówno fizycznej, jak i psychicznej), jednakże jej powołaniem była działalność lecznicza.

Kiedy babcia żyła, chroniła nas swoimi modlitwami, „czytała na sól”, „na herbatę”. Kiedy wychodziła na ulicę, od razu wiedziała, że ktoś na kogoś rzucił urok. „Czytała” mu i tej osobie od razu robiło się lepiej. Kiedy tego nie robiła [nie uzdrawiała], była w niej jakaś niespokojna siła²³.

Codziennie długo się modliła za każdego członka rodziny. Brała drobne przekąski, takie jak cukierki albo świeże czy suszone owoce, modliła się w intencji danej osoby i częstowała ją wybraną przekąską. Póki żyła, nikt w rodzinie nie chorował i wszystko dobrze się układało.

Babcia do śmierci leczyła. Nawet jak była stara, to wszyscy do niej przychodzili. Kiedy wzięła na siebie [*duo/dar*], nie pamiętam²⁴. (...) Stała w drzwiach i mówiła: „Czy ktoś przyjdzie, żebym go leczyła? Bo źle się czuję”. Wielu ludzi leczyła na przykład papierem – rozdzieliła na trzy części, później czytała, razem łączyła trzy części papieru i tak robiła [dotykała nimi osobę leczoną]. (...) Na wszystkie wydarzenia ją zapraszali, recytowała sury (...). Za to, że odmawia modlitwy, dawali jej pieniądze, tkaniny²⁵.

²⁰ Narrację tę spisałam głównie na podstawie jednej zarejestrowanej rozmowy, którą zainicjowałam po kilku latach poznawania rodzinnej historii Ifory. Korzystałam również z wypisków z mojego dziennika terenowego.

²¹ W roku 2021, kiedy odbyłam ostatnią rozmowę z Iforą, ona miała 35 lat, a Karima – 61 lat. Babcia Ifory zmarła w wieku 96 lat w 2014 lub 2015 roku.

²² Więcej o liderkach religijnych zob. (Cieślewska 2017).

²³ Rozmowa przeprowadzona 7 lipca 2019 roku.

²⁴ Według notatek Anny Cieślewskiej została *otynča* wieku 56 lat. Umarła w pierwszy dzień ramadanu w wieku 96 lat.

²⁵ Rozmowa przeprowadzona 22 sierpnia 2021 roku.

Babka Ifory była drugą żoną swojego męża, który z pierwszego małżeństwa miał dwoje dzieci (bliźniaki – dziewczynkę i chłopca). *Otynča* urodziła dziesięcioro dzieci, ale wszystkie umarły. Pewnego dnia spotkała mężczyznę, który chciał dać jej dziesięć jajek, ale ich nie przyjęła. Kiedy się obróciła, mężczyzny nigdzie nie było (zob. Składankowa 1996: 103)²⁶. Po latach odczytała to jako alegorię śmierci jej dzieci. Stała się bardziej religijna. Jej jedenaste dziecko (matka Ifory – Karima) przeżyło. Niestety, Karima od dziecka chorowała i wszystkiego się bała.

Teraz też jest chora. (...) Nigdzie nie chodziła, samochodem nie chciała jeździć. (...) Teraz też tak. W samochodzie tak się trzyma, boi się. Nigdzie nie chodzi, a jeśli my [jej dzieci] jesteśmy obok, trzyma nas za ręce. Pójdzie, jeśli brat [syn Karimy] prowadzi samochód. Do innych samochodów rzadko wchodzi²⁷.

Choć życie Karimy było udane – miała dobrego męża, dzieci, mieszkała ze swoją mamą – jej stany lękowe budziły duże obawy rodziny, która szukała pomocy u różnych uzdrowicieli. W końcu udali się na leczenie do Uzbekistanu. Kobieta, do której trafili, powiedziała, że Karima ma „ludzi” i powinna leczyć innych. Ta bała się jednak i stanowczo odmówiła. Jej mąż zapytał więc, czy może wziąć ten dar na siebie.

Tata wziął to i zaczął przyjmować „ludzi” na siebie. Byli u niego „ludzie”, jakoś ich nazywał (...). Miał nóż²⁸, *tasbih* [różaniec muzułmański], książkę i z tym leczył – czytał, czytał (...) i dotykał. W rękach miał *tasbih*, czytał, czytał i tak [dotykał osoby, które leczył]. Potem mamie było trochę lepiej (...). Jak tata przestał czytać, mama znowu chorowała (...). Musiał każdego dnia wykonywać specjalne zajęcia (...). Kiedy zapomniał (...), mamie robiło się gorzej i jemu też, więc znowu robił każdego dnia to, co było napisane na kartce. (...) Pamiętam, jak ludzie przychodzili, jak tata ich leczył, w pokoju były jego rzeczy (...) na białym obrusie²⁹.

Pewnego dnia starszyzna poprosiła matkę Karimy, by oddała swój dom na rozbudowę meczetu. Odpowiedziała, że z radością odda dom, jeśli przeniosą ich w inne miejsce. Jej córka nie mogła się z tym jednak pogodzić i płakała. Wracając z pracy, zobaczyła, jak ludzie burzą jeden z pokoi. Jak twierdzi Ifora, od tego właśnie się zaczęło – matka płakała, nigdzie nie chodziła, źle się czuła i ciągle pytała, dlaczego wyburzono jej dom. Nawet dziś, po wielu latach, kiedy przechodzi obok meczetu, nie patrzy w jego stronę. Jej mąż wybudował nowy dom na ziemi sąsiadującej z meczetem, w którym rodzina ponownie zamieszkała razem. Matka Karimy powoli przestała chodzić i leżała w domu, a córka się nią

²⁶ Motyw ten pochodzi z notatek terenowych Anny Cieślowskiej z 2015 roku. Dziękuję jej za ich udostępnienie.

²⁷ Rozmowa przeprowadzona 22 sierpnia 2021 roku.

²⁸ Więcej na temat tego narzędzia zob. (Penkala-Gawęcka 2001: 164; 2014: 52; Sultanova 2015: 21).

²⁹ Rozmowa przeprowadzona 22 sierpnia 2021 roku.

zajmowała, kierując na nią całą swoją uwagę. Jednakże, kiedy *otynča* umierała, Karima nawet się z nią nie pożegnała – bała się jej śmierci, zażyła silne lekarstwa i zasnęła. Po śmierci matki uwagę przekierowała na męża, a kiedy i on umarł, jej stan się pogorszył i zaczęła przyjmować dużo leków psychotropowych.

Obok ich domu rosły dawniej stare drzewa – dwie morwy białe. Kiedy ścięli pierwsze z nich, zaczęły się dziać złe rzeczy. Sąsiedzi powiedzieli im, że w drzewie tym mieszkali „ludzie”, i że po jego ścięciu powinni przygotować tam placki *čalpak* i poczęstować nimi okolicznych mieszkańców. Wiele osób zajmujących się leczeniem mówiło rodzinie, że u Karimy są dżiny, które wyszły ze starej morwy. Później, kiedy ścięto drugie, większe drzewo, stan kobiety jeszcze bardziej się pogorszył – uwolniło to wszystkie dżiny, które teraz zaczęły towarzyszyć Karimie (por. Penkala-Gawęcka 2001: 159).

Stan Karimy był coraz gorszy. Rodzina nie wiedziała, co robić – szukano pomocy u uzdrowicieli i psychiatrów, a gdy to nie pomogło, zasięgnięto rady pewnej kobiety.

Wiedzieliśmy, że ona jest *baqši*³⁰, i że nie wolno chodzić do *baqši*. [Chcieliśmy] jednak, żeby mama wyzdrowiała. Jednego dnia przyszła siostra i powiedziała: „Idziemy. Spytały, co trzeba zrobić”. Poszliśmy. Ona od razu poznała [naszą niechęć] i (...) powiedziała: „Przyszliście, ale niechętnie, nie chcecie”. Siostra powiedziała: „Wszystko jedno. Przyszliśmy, bo mama choruje”. Ona powiedziała, że trzeba przynieść głowę barana i biały materiał, i jeszcze coś, nie pamiętam – kości, wnętrzności barana – i że jedna kura będzie potrzebna. „Pójdę do waszego domu, oczyszczę wasz dom. Wszystko później zakopiecie w jednym miejscu, a kurę zarzniecie i dacie mi mięso” – tak powiedziała. Siostra powiedziała: „Dobrze, tak zrobimy”. Kiedy [*baqši*] do nas przyszła, brat się nie zgodził – poznał, że ona jest *baqši*. (...) „Nie wierzcie takim”. Siostra wszystko przygotowała, co ona zaleciła, ale *baqši* obraziła się (...). W końcu nie zrobiliśmy tego³¹.

Dinara powiedziała, że Karima choruje, ponieważ nie chce wziąć na siebie daru po matce, i że nie może pomóc kobiecie, która nie wierzy. Dziś, po wielu trudnych latach, Karima jest jednak w lepszej kondycji. Dopiero moje zainteresowanie jej historią sprawiło, że zwierzyła się córce, iż drugi raz przyjęła *duo* (pierwsze dostała po matce). Teraz, choć nie tytułuje się uzdrowicielką i nie interesuje się leczeniem, kiedy ktoś z pracy źle się czuje, wykonuje niekiedy te same czynności, które niegdyś wykonywała jej matka.

Nie wiem, kiedy mama zaczęła leczyć. Wstydziła się tego. Wzięła *dua*, ale nie leczyła. U nas w pracy jest jedna kobieta – wszyscy do niej przychodzą, jak ich boli głowa. Ona mówi: „Ciebie głowa boli, chodź tu”. (...) Ona mówi: „Powiedźcie,

³⁰ Kobieta ta to wspomniana już wcześniej Dinara, która sama mówi o sobie, że nie jest *baqši*.

³¹ Rozmowa przeprowadzona 22 sierpnia 2021 roku.

kto choruje, mnie jest ciężko". Mama pewnie też tak zaczęła – jeśli w pracy ktoś choruje, ona to robi... Rzadko, w pracy. Nam nigdy...³²

Podobna jest historia *kinnači* Samiry. Kobieta ta niechętnie mówiła o swoim darze i dopiero po kilku latach znajomości wspomniała o swoich krewnych. Jej babka dysponowała największą mocą – grała na bębnie i leczyła licznie do niej przychodzących ludzi. Mówiono na nią *baqši*. Matka Samiry również była uzdrowicielką, lecz o mniejszej mocy. Samira także ma „ludzi”, ale ich nie widzi – nie przeszła inicjacji związanej z odosobnieniem i nie chce tego robić. Nie chciała wcale leczyć, stało się jednak inaczej. Jako młoda dziewczyna zachorowała i miała problemy z chodzeniem – nikt nie wiedział, dlaczego. Po długich namowach matki poddała się jej leczeniu, mimo że nie wierzyła w skuteczność zabiegów. Matce udało się jednak uzdrowić Samirę – i to przesądziło o jej losie. Dziś Samira wykonuje drobne zabiegi lecznicze, wypowiadając formuły modlitewne. Po matce odziedziczyła różaniec, kamień szlachetny i poroże młodego jelenia. Ma około siedemdziesięciu lat, jest już prababką i wiecie skromne życie rodzinne.

Do leczenia uzdrowicielki używają również produktów spożywczych takich jak olej, mąka, cukier czy owoce, a niekiedy także tkanin, surowej bawełny, wody czy ognia – rzeczy łatwo dostępnych w każdym domu. Często przygotowują placki *čalpak* w konkretniej intencji, tak jak ma to miejsce w Dul-dul at. Zaznaczają, że wszystko leży w rękach Allaha, a rytuały to jedynie sposób, żeby się do niego zwrócić. Podejście do odprawianych rytuałów jest nierzadko dość luźne – nie we wszystkich momentach zachowuje się powagę, a umowa z uzdrowicielką także traktowana jest swobodnie. Bardziej rozbudowane zabiegi mają swoje nazwy – *kinnasoliš* lub *kinnaēiš* wykonuje się na zrzućenie uroku, *ūpaksoliš* – na podniesienie serca, *myžkulkušot* – na trudności życiowe, *alas-alas* – na oczyszczenie (por. Aitpaeva 2004: 104, 121, 338).

Kinnači odprawiają swoje rytuały w zaciszach podwórek, a towarzyszą im przy tym głównie kobiety. Drobne uzdrowicielki, które miałam okazję poznać, nie mają wysokiego statusu społecznego, choć z racji wieku – większość skończyła sześćdziesiąt lat – są darzone szacunkiem. Dla większości z nich leczenie to zajęcie dodatkowe – mimo dojrzałego wieku w pierwszej kolejności zajmowały się gospodarstwem czy wnukami, a nawet pracowały w polu. Przewodniczkom religijnym, które wykonują te same rytuały, z racji wykształcenia religijnego przysługuje wyższy status i budzą większy szacunek. Poprzez organizowanie różnych spotkań skupiają wokół siebie inne kobiety, na przykład celem nauki Koranu czy języka arabskiego (por. Cieślewska 2017).

W Arawanie wiele osób zajmuje się uzdrawianiem – są wśród nich zarówno mężczyźni, jak i kobiety, mają też różne specjalności. *Kinnači* można nazwać najbardziej uniwersalnymi uzdrowicielkami pierwszego kontaktu. Kirgistan wprowadził obowiązkowy system ubezpieczeń zdrowotnych z określonym i bardzo ograniczonym pakietem usług publicznych, jednakże w 2019 roku obejmował

³² Rozmowa przeprowadzona 22 sierpnia 2021 roku.

on tylko 69% obywateli, a wiele usług wymagało dopłat (Moldoisaeva et al. 2022). W praktyce służba zdrowia jest więc w Kirgistanie płatna, a zarobki mieszkańców wsi niestale i dość niskie. Kobiety, zwłaszcza młode, są podporządkowane teściowej i często muszą uzyskać od niej pozwolenie, by na dłużej oddalić się z domu. W przypadku drobnych dolegliwości młode kobiety i dzieci udają się więc na zabiegi do sąsiadek-uzdrowicielek.

Potencja

W przywołanych w tekście narracjach czy też mitach osobistych (zob. Epihina 2024) legitymizujących działalność leczniczą często pojawia się motyw przymusu, choroby, nękających głosów i wizji uniemożliwiających normalne życie. Czy ów „dar” nie stanowi raczej brzemienia, powinności? Jak pisze Jeanne Favret-Saada, czarownik z francuskiej prowincji „ma z pewnością siłę, lecz i siła nigdy go mieć nie przestanie” (2012: 308).

Zanim spróbuję odpowiedzieć na powyższe pytanie, wskażę aspekty, które powtarzają się w narracjach dotyczących owego dziedzictwa. Przede wszystkim osobom naznaczonym dziedzictwem już w dzieciństwie przydarza się coś nadzwyczajnego – u Azamata było to przewidywanie przyszłości, u *baqši* – alienacja i bóle głowy, u Karimy – stany lękowe. Azamat był tym bardziej naznaczony, że urodził się z nadprzeciętnie bujnymi włosami, które uznano za „dar od boga”. Kolejnym doświadczeniem wszystkich wybrańców jest niewyjaśniona choroba, której nie udaje się uleczyć za pomocą środków medycyny konwencjonalnej. Niektórzy wspominają też o głosach, przeważnie wydających polecenia – to właśnie one pojawiają się jako pierwsze. Dopiero później, kiedy wybrana osoba przejdzie kolejne etapy w relacjach z bytami, jest w stanie je dostrzec albo poczuć ich obecność. Niektórzy mówią o postaci ubranej na biało (najczęściej jest to staruszek interpretowany jako przodek), którą widzą we śnie lub na jawie w niezwykłych okolicznościach. Na osoby z najbliższego otoczenia wybrańca spadają choroby i inne nieszczęścia, jeśli nie potrafi on odczytać intencji swoich „ludzi” lub nie wykonuje ich poleceń. Niekiedy byty same nakazują danej osobie, by zajęła się leczeniem. W wielu przypadkach diagnozę stawia jednak specjalista – uzdrowiciel, który ma „oczy otwarte” na świat niematerialny.

Choroby mijają, kiedy wybraniec przyjmie dar, czyli zdecyduje się podjąć działalność leczniczą. Najczęściej odbywa się to przy wsparciu osoby już praktykującej, która za pomocą odosobnienia, postów, modlitw i innych zabiegów pomaga wybrańcowi przejść proces inicjacyjny. Później osoba ta staje się dla nowicjusza mentorem bądź uzdrawia on samodzielnie, według własnej wizji lub według zaleceń bytów niematerialnych. Tak było w przypadku kazachskiego szamana Ajtkurmana, który tajniki lecznictwa poznał na cmentarzu na grobach przodków (Jessa 2001), oraz w przypadku uzdrowicielki z Arawanu, która wszystkiego nauczyła się we śnie od swoich „ludzi”. Owi duchowi nauczyciele-przewodnicy

prowadzą zatem uzdrowicieli w świecie niematerialnym dokładnie tak, jak ich mentorzy w świecie materialnym.

Kolejnym elementem pojawiającym się w wielu narracjach jest silny przymus leczenia. Babka Ifory, kiedy nikogo nie leczyła, odczuwała niepokój, wychodziła przed dom i wśród przechodniów wypatrywała osób potrzebujących, którym mogła udzielić pomocy. Z kolei o „ludziach” dowiedziałam się od Azamata dwóch rzeczy – po pierwsze, że „żyją teraz”, a po drugie, że dawniej na ziemi również zajmowali się leczeniem. Wydaje się więc, że przymus leczenia odczuwają zarówno „ludzie”, jak i ich wybrańcy.

Z opowieści tych wynika, że ścieżka życiowa uzdrowiciela jest nieodwracalna, a przymus leczenia lub konsekwencje zaniechania praktyki towarzyszą wybrańcowi do końca życia. Te trzy główne epizody – nadzwyczajne znaki w dzieciństwie, nieustępująca choroba i stabilizacja zdrowotna następująca wraz z przyjęciem daru – pojawiają się życiorysach wybrańców niezależnie od ich oficjalnego statusu. Schemat ten nie jest niczym nowym i odpowiada wielu innym przypadkom powoływanym w literaturze. Czy zatem powołanie nieodmiennie związane z przymusem oraz groźbą chorób i nieszczęść można nazwać darem? Czy wybraniec jest tylko bezwolnym narzędziem w rękach sprawczych bytów duchowych? Czy dar ten nie jest raczej brzemieniem, z którym trzeba nauczyć się żyć?

Co właściwie podlega dziedziczeniu? Czy jest to pewna potencja (siła umożliwiająca działanie)³³, czy raczej konkretne niematerialne byty, dzięki którym można skutecznie leczyć innych? Czy byty te wybierają daną osobę dlatego, że jest ona córką bądź synem innego wybrańcy, czy może dlatego, że dostrzegają w niej ową potencję? Poniżej spróbuję przedstawić – na podstawie zebranych materiałów oraz cytowanej literatury – moje rozumienie owego daru, o którym się mówi, lecz którego natury się nie wyjaśnia. W narracjach pojawiają się sformułowania „dar od boga”, „przyjęcie daru”, „dar po matce/ojcu”. Dar uzdrawiania otrzymuje się, po pierwsze, poprzez dziedziczenie siły, którą nazwałam potencją – cechy, którą przejmuję się od rodziców tak jak każdą inną cechę dziedziczną genetycznie (por. Rasanayagam 2006: 383). Potencja ta przekazywana jest najczęściej z ojca na syna lub z matki na córkę. Dar przyjmuje się jednak nie tylko od przodków, ale i od innych uzdrowicieli – nauczyciel może bowiem przekazać swoich „ludzi” uczniowi³⁴. Owe dwa rodzaje transferu odpowiadają za ciągłość praktyki uzdrawiania w rodzinie i całej społeczności. Możliwy jest także trzeci rodzaj transferu – pomiędzy bytem niematerialnym a chorym, za pośrednictwem uzdrowiciela. To właśnie na tle tych transferów rozgrywają się życiorysy wybrańców i społeczności, w której żyją.

Przyjęcie daru nie zawsze przebiega jednak tak samo. Jeśli dziedziczony dar jest potencją, to stanowi on zdolność, którą można rozwijać. Doskonałym przykładem jest Azamat, który praktykując uzdrawianie poprzez walkę z dżinami, doskonalił

³³ Według *Słownika wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych* to również zdolność do działań, coś możliwego, mogącego się ujawnić, powstać w określonych warunkach (Kopaliński 1972: 600).

³⁴ Co więcej, jak wspominał Azamat, swoich „ludzi” można również stracić, na przykład w wyniku ich zawłaszczenia przez inne byty materialne lub niematerialne.

swoje umiejętności i siłę, co pozwoliło mu zdobyć całą armię wspierających go „ludzi”. Szamanka Rachiljam, by rozwijać swój potencjał i coraz bardziej się „otwierać”, odwiedzała miejsca święte (Penkala-Gawęcka 2001). Samo określenie na środkowoazjatyckiego szamana – *baqši/y* – może wywodzić się od starotureckiego słowa *bak* oznaczającego „patrzeć”, odnoszącego się do umiejętności dostrzegania choroby, przyszłości oraz bytów niematerialnych (Tursunov 1999: 61–69). Wzięcie na siebie daru nie zawsze jest jednak równoznaczne z „otwarcie się”.

Część przedstawionych tu osób ma cechy środkowoazjatyckiego szamana. Trzeba jednak zaznaczyć, że w lokalnym światopoglądzie szczególną moc miejscom i ludziom nadaje Allah, wspierany niekiedy przez duchy muzułmańskich świętych. Duchy te widzą tylko wybrani ludzie – ci, którzy mają „otwarte oczy” (kirg. *kôzû ačyk*) (Aitpaeva 2004: 339; Kara 2017: 51; Zarccone 2013b: xxviii). „Otwarcie oczu” to proces dający dostęp do świata duchowego. Jego panteon jest zróżnicowany – występują w nim nie tylko muzułmańscy święci (zob. Jessa 2009), ale również – przede wszystkim – szeroko pojęci przodkowie opisywani jako staruszkowie w bieli, zwierzęta (np. wilki, konie czy węże) oraz stworzenia fantastyczne (np. smoki), a także anioły (rozumiane nieco inaczej niż w chrześcijaństwie) oraz byty nieodbiegające wyglądem od ludzi w świecie materialnym. Wszystkie te istoty można nazwać „ludźmi”. Krag ten uzupełniają dżiny. Uzdrowiciel uważany jest za tym silniejszego, im dłużej praktykuje, bowiem robiąc to, zdobywa więcej „ludzi” i uczy się z nimi współpracować – rozwija swoją potencję w sposób analogiczny do ciągłego podsycania ognia.

Nie wszyscy decydują się jednak na inicjację i „otwarcie oczu”. Drobne uzdrowicielki z Arawanu przeważnie ograniczają się do przyjęcia daru. Karima po wielu latach zmagania z chorobą psychiczną w końcu przyjęła *duo* i sporadycznie zajmuje się leczeniem. Można powiedzieć, że podtrzymuje swoją potencję, lecz jej nie rozwija. Ponieważ długotrwale leczenie w szpitalu i przyjmowanie leków antydepresyjnych nie przyniosło rezultatów, jej dzieci zwróciły się o pomoc do lokalnych uzdrowicieli. Postawili oni jednoznaczną diagnozę – kobieta choruje, ponieważ nie przyjęła daru po matce, i póki tego nie zrobi, „ludzie” nie dadzą jej spokoju. Karima jest osobą religijną, odmawia codzienne modlitwy, uczęszcza na lekcje Koranu, a jej dorosłe dzieci również pozostają pod dużym wpływem radykalizującej się w regionie religii islamskiej – ważniejszy jest więc dla niej rozwój duchowy w tym kierunku. *Duo* przyjęła, lecz twierdzi, że nigdy jej to nie interesowało. Co istotne, jej bardzo religijna córka, choć była przeciwna udaniu się po radę do *baqši*, również uważa, że problemy matki były skutkiem nieprzyjęcia daru. Nie podważa ona sprawczości bytów niematerialnych, lecz – podobnie jak matka – nie chce wchodzić z nimi w interakcje. *Kinnači* Samira, mimo że jej babka była znaną szamanką, także nie chciała nigdy „otworzyć oczu” i odziedziczoną po matce potencję wykorzystuje jedynie w praktykowanych na co dzień drobnych zabiegach uzdrawiających. Nie zamyka się jednak przed światem uzdrowicieli i sama korzysta z usług *baqši*, choć nigdy nie chciała nią zostać.

Nierozwijana potencja drobnych uzdrowicielek jest jak tłący się żar, dzięki któremu utrzymywana jest względna równowaga pomiędzy tym, czego oczekują

„ludzie”, a tym, co są w stanie osiągnąć same uzdrowicielki. Jastrzębski i Morawiecki przytaczają historię buriackiego etnologa, który dzięki swojej pracy – zajmuje się on badaniem szamanizmu i ma częsty kontakt z szamanami z rodzinnej wsi – uniknął konieczności przyjęcia daru (2014: 237–244). Podobnie jak uzdrowicielki z Arawanu odnalazł własną drogę – nie przyjął daru, lecz pozostał w świecie szamańskiej potencji. Potencja nie przysługuje bowiem wyłącznie uzdrowicielkom – każdy członek społeczności ma do niej dostęp i może ją w pewnym stopniu rozwijać, odprawiając rytuały takie jak *is*, podtrzymując więzi ze zmarłymi i odwiedzając miejsca święte, gdzie odczuwa obecność przodków.

Przytoczone tu mity osobiste i historie są zróżnicowane – dotyczą rytuałów odprawianych zarówno w miejscach świętych, jak i w przestrzeniach domowych, tak przez osoby mające status uzdrowiciela, jak i go pozbawione. Zróżnicowanie to zależy od wielu czynników, lecz wydaje się, że głównym z nich jest siła potencji. Johan Rasanayagam opisuje, w jaki sposób praktyki uzdrawiania i kosmologie uzdrowicieli z Uzbekistanu zmieniały się wskutek nauki o islamie od czasu uzyskania niepodległości (2006). Jak pisze, postrzeganie ich pracy przez członków społeczności zależy od jednostkowego doświadczenia, często kształtowanego pod wpływem wielu sprzecznych idei. Uzdrowiciele uważają się za muzułmanów postępujących zgodnie z oficjalną nauką imamów, acz interpretowaną na własny sposób w ramach tego, co Rasanayagam nazywa „lokalnymi modelami interpretacyjnymi” (*local interpretative models*). Podobnie możemy spojrzeć na działalność drobnych uzdrowicielek, które w ramach takich modeli stosują własne strategie – mając na celu pozostanie w obiegu potencji, a jednocześnie odcięcie się od praktyk, które jako muzułmanki uważają za niewłaściwe.

Literatura

- Abbate, L. (2021). The Kyrgyzstan-Uzbekistan border: A legacy of Soviet imperialism. *Undergraduate Journal of Global Citizenship*, 4(1). digitalcommons.fairfield.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1105&context=jogc [dostęp: 26.01.2025].
- Amanbaeva, B., Suleymanova, A., Zholdoshev, C. (2011). Rock art in Kyrgyzstan. W: J. Clottes (red.), *Rock art in Central Asia: A thematic study* (s. 43–47). Paris: ICOMOS.
- Aitpaeva, G. (2004). *Mazar worship in Kyrgyzstan: Rituals and practitioners in Talas*. Bishkek: Aigine Cultural Research Center.
- Aitpaeva, G. (2014). A new life of the Kyrgyz classical heroic epic “Manas”. W: Ž. Umet uulu, *Ajkol Manas*, translated by A.S. Meimanaliev (t. 1, s. 2–6). Bishkek: Aigine.
- Basilov, V.N., Kubakov, K.K. (1983). Survival of pre-Muslim beliefs in Islam. W: S.C. Dube, V.N. Basilov (red.), *Secularization in multi-religious societies: Indo-Soviet perspectives* (s. 227–240). New Delhi: Concept Publishing Company.
- Basilov, V.N. (1970). *Kul'tsyatykh v islame*. Moscow: Mysl.
- Bernštam, A.N. (1951). *Drevnââ Fergana*. Taškent: Izdatel'stvo Akademi Nauk UzSSR.
- Ciešlewska, A. (2017). *Islam with a female face: How women are changing the religious landscape in Tajikistan and Kyrgyzstan*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Ciešlewska, A., Błajet, Z., Seitov, E. (2023). *Islam w Azji Centralnej*. Warszawa: Światowid.
- City Population. (n.d.). citypopulation.de [dostęp: 22.06.2023].

- Danecki, J. (2002). *Podstawowe wiadomości o islamie*. Warszawa: Dialog.
- Dowson, T. A. (2007). Debating shamanism in southern African rock art: time to move on. *South African Archaeological Bulletin*, 62(185), 49–61.
- Dowson, T. A. (2009). Re-animating hunter-gatherer rock-art research. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 378–387.
- Elahi, M.M., Khan, A.R., Rizvi, A., Farooqi, M.A., Ullah, H. (2023). Soviet practices of (B) ordering: Mapping blur borders and identity crisis in post-Soviet Fergana Valley, Central Asia. *Journal of Positive School Psychology*, 7(3), 954–970.
- Eliade, M. (2021). *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Epihina, E.A. (2024). „Ličnyj mif” v kontekste sovremennyh rasskazov o šamanah. *Tehnologos*, 1, 78
- Favret-Saada, J. (2012). *Śmiercionośne słowa, zabójcze uroki*, tłum. K. Marczevska. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Garrone, P. (2013). Healing in central Asia: Syncretism and acculturation. W: T. Zarcone, A. Hobart (red.), *Shamanism and Islam: Sufism, healing rituals and spirits in the Muslim world* (s. 17–46). London – New York: I.B. Taurus & Co. Ltd.
- Hamidov, A. (2017). *Kyrgyzstan: Vsplesk nabožnosti prevrašaet Aravan v svobodnuju ot alkoholâ zonu* [online] <https://russian.eurasianet.org/node/64776> [dostęp: 13.08.2025].
- Jasiewicz, Z. (1988). Kult świętych-patronów rzemiosła w Azji Środkowej. Geneza, funkcje, przemiany. *Etnografia Polska*, 32(1), 135–138.
- Jastrzębski, B. (2014). *Współcześni szamani buriaccy w przestrzeni miejskiej Ułan Ude*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Jastrzębski, B., Morawiecki, J. (2014). Cztery zachodnie staruchy. Reportaż o duchach i szamanach. Białystok: Fundacja Sąsiedzi.
- Jessa, P. (2001). Współczesny szaman kazachski. Baksy Ajtkurman. *Lud*, 85, 193–208.
- Jessa, P. (2006a). Allah wybacza, duchy przodków nigdy. Muzułmańskie ugrupowania religijne w Kazachstanie. *Lud*, 90, 53–68.
- Jessa, P. (2006b). *Aq jol* soul healers: Religious pluralism and a contemporary Muslim movement in Kazakhstan. *Central Asian Survey*, 5(3), 359–371.
- Jessa, P. (2009). *Przyjaciele Allaha. Kult muzułmańskich świętych w Azji Środkowej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Jessa, P. (2011). Wojownicy i mistycy. Dzieje i specyfika islamizacji Azji Środkowej. *Nowa Polityka Wschodnia*, 1(1), 173–200.
- Kara, D.S. (2013). Religious traditions among the Kazakhs and the Kirghizs. W: T. Zarcone, A. Hobart (red.), *Shamanism and Islam: Sufism, healing rituals and spirits in the Muslim world* (pp. 47–58). London – New York: I.B. Taurus & Co. Ltd.
- Kikuta, H. (2011). *Ruh* or spirits of the deceased as mediators in Islamic belief: The case of a Town in Uzbekistan. *Acta Slavica Iaponica*, 30, 63–78.
- Kopaliński, W. (1972). *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Louw, M.E. (2007). *Everyday Islam in post-Soviet Central Asia*. London: Routledge.
- Łabenda, M. (2016). *Dolina Fergańska w czasach islamu*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Marszewski, M. (2003). Islam w Kirgistanie. W: A. Łabuszewska (red.), *Islam na obszarze postradzieckim* (s. 16–20). Warszawa: Ośrodek Studiów Wschodnich.
- Marashi, T. (2021). More than beast: Muhammad's she-mule Duldul and her role in early Islamic history. *International Journal of Middle East Studies*, 53, 639–654.

- MacDonald, D.B., Massé, H. (1991). Djinn. W: B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht (red.), *Encyclopaedia of Islam: New edition 2* (s. 546–548). Leiden: Brill.
- Moldoisaeva, S., Kaliev, M., Sydykova, A., Muratalieva, E., Ismailov, M., Madureira Lima, J., Rechel, B., Zimmermann, J. (2022). *Kyrgyzstan: Health system summary, 2022*. WHO Regional Office for Europe on behalf of the European Observatory on Health Systems and Policies: Copenhagen.
- Musa kyzy, M. (2014). „Duldul Bulak” mazar. W: Ž. Umet uulu, *Ajkol Manas* (t. 10, s. 128–136). Bishkek: Kylymköchü.
- Penkala-Gawęcka, D. (2001). Wybrańcy duchów, czyli jak zostać szamanem. Na przykładzie ujgurskiej szamanki z Kazachstanu. *Lud*, 85, 153–191.
- Penkala-Gawęcka, D. (2006). *Medycyna komplementarna w Kazachstanie. Siła tradycji i presja globalizacji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Penkala-Gawęcka, D. (2014). The way of the shaman and the revival of spiritual healing in post-Soviet Kazakhstan and Kyrgyzstan. *Shaman*, 22(1/2), 35–59.
- Penkala-Gawęcka, D. (2020). Shamans, Islam and the state medical policy in post-Soviet Kazakhstan and Kyrgyzstan. W: D. Torri, S. Roche (red.), *The shamaness in Asia: Gender, religion and the state* (s. 103–132). London – New York: Routledge.
- Poleć, W. (2017). Czy postsocjalizm wytworzy „postszamanizm”? O problemach badań współczesnego syberyjskiego szamanizmu. *Prace Etnograficzne*, 45(4), 429–442.
- Pietrowiak, S. (2021). Celestial horses of Dul-dul at: Petroglyphs as the site of transformation and interaction in the Kyrgyz Fergana valley. *Rock Art Research*, 38(2), 152–168.
- Rahimov, P.P. (2007). Koran i rozovoe plamâ (razmyšleniâ o tadžikskoj kul'ture). Sankt Peterburg: Nauka.
- Rasanayagam, J. (2006). Healing with spirits and the formation of Muslim selfhood in post-Soviet Uzbekistan. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12(2), 377–393.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina.
- Składankowa, M. (1996). Zrozumieć Iran. Ze studiów nad literaturą perską. Warszawa: Dialog.
- Stacey, A. (2010). *Dua (supplication) (part 1 of 4): What is dua?*. islamreligion.com/articles/4005/viewall/dua-supplication [dostęp: 30.06.2024].
- Sultanova, R. (2015). *From shamanism to sufism: Women, Islam and culture in Central Asia*. London – New York: I.B. Taurus & Co. Ltd.
- Sultanova, R. (2020). Let me take your pain away. W: D. Torri, S. Roche (red.), *The shamaness in Asia: Gender, religion and the state* (s. 155–166). London – New York: Routledge.
- Szyjewski, A. (2005). *Szamanizm*. Kraków: WAM.
- Szyjewski, A. (2008). *Etnologia religii*. Kraków: Nomos.
- Taižanov, K. Ismailov, X. (1986). Osobennosti doislamskih verovanii u uzbekov-karamurtov. W: B.V.N. Basilov (red.), *Drevnie obrâdy verovaniâ i kul'ty narodov Srednej Azii. Istoriko-ëtnografičeskie očerki* (s. 110–138). Moskva: Nauka.
- Tolstov, S.P. (red.). (1962). *Narody Srednej Azii i Kazachstana. Ètničeskaâ odontologiâ SSSR*, t. 1. Moskva: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- Tucker, N. (2018). What happens when your town becomes an ISIS recruiting ground? Lessons from Central Asia about vulnerability, resistance, and the danger of ignoring perceived injustice. *Central Asia Research Paper*, 209. centralasiaprogram.org/wp-content/uploads/2018/06/Tucker-CAP-Paper-July-2018.pdf [dostęp: 27.11.2018].
- Tursunov, E.D. (1999). *Voznikoveniebaksy, akynov, sèriižyrau*. Astana: IKF Foliant.
- Umet uulu, Ž. (2014). *Ajkol Manas*, t. 1–10. Bishkek: Kylymköchü.
- Ūdahin, K.K. (1985). *Kirgizsko-Russkij slovar'*, t. 1: A–K. Moskva: Sovetskaya Entsiklopediya.

- Wawrzyniuk, J. (2004). Działania organizacji międzynarodowych na rzecz stabilizacji politycznej w Kotlinie Fergańskiej. W: T. Bodio (red.), *Kirgistan* (s. 806–834). Warszawa: Elipsa.
- Yarshater, E. (red.). (2011). Doldol. W: *Encyclopædia Iranica*. New York: Eisenbrauns.iranica online.org/articles/doldol [dostęp: 30.07.2024].
- Zarcone, T., Hobart, A. (red.). (2013). *Shamanism and Islam: Sufism, healing rituals and spirits in the Muslim world*. London – New York: I.B. Taurus & Co. Ltd.
- Zarcone, T. (2013a). Atypical mausoleum: The case of the Solomon Throne (Kyrgyzstan), Qadam-jāy, jinns-cult and itinerary-pilgrimage. W: S. Yasushi, S. Minoru, E. Waite (red.), *Muslim saints and mausoleums in Central Asia and Xinjiang* (s. 73–87). Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve successeur.
- Zarcone, T. (2013b). Introduction. W: T. Zarcone, A. Hobart (red.), *Shamanism and Islam: Sufism, healing rituals and spirits in the Muslim world* (s. xxi–xxxi). London – New York: I.B. Taurus & Co. Ltd.

SUMMARY

On the heredity of healing – an ethnographic story:

Healing practices as part of everyday life on the Kyrgyz-Uzbek border

The article describes the transfer of the “healing gift” understood as potency and explores alternative healing practices in a settlement located on the Kyrgyz-Uzbek border within the Fergana Valley in Kyrgyzstan. The starting point for this ethnographic narrative is the *mazar*, a site of pilgrimage that attracts not only those seeking healing but also individuals searching for access to the spiritual world. This world is based on relationality between human and non-human beings. The descriptions of this relationality presented in the text are based on my field research and examples from academic literature. The text focuses on two interconnected issues: how healing practices are integrated into everyday life, and how this knowledge is transmitted and to whom. The narrative is built around the life story of a woman who does not consider herself a healer. To make her story more comprehensible, I also refer to the biographies of other individuals in various ways connected to broadly understood spirituality and alternative healing practices in the discussed region. However, the article does not aim to provide a comprehensive analysis of complementary medicine in Central Asia. Instead, it seeks to illustrate how the concept of inheriting spiritual potency impacts local women, for whom the prospect of becoming healers engaging with immaterial beings conflicts with the values they wish to uphold as Muslim women.

Keywords: Fergana Valley, healers, complementary medicine, spirits, beings