

SOMFAI KARA DÁVID

ISZLÁM ÉS NÉPI ISZLÁM

KIRGIZ MODERNIZÁCIÓS KONFLIKTUSOK

Az iszlám fundamentalizmus terjedése közismert tény Közép-Ázsiában. Ennek több oldalát is vizsgálták már a nyugati világban: politikai és biztonságpolitikai következményeit, konfliktusait a szekuláris autokrata rendszerrel, hatásait a posztszovjet társadalomban. Én most egy kevésbé ismert jelenségről ejtek szót. Ez a posztszovjet iszlamizáció és a hagyományos (népi) iszlám konfliktusa, mely főleg a vidéki társadalom, falusi közösségek értékrendje, vallásos élete ellen irányul. Ezen értékrendet a 70 évnyi kommunista hatalomnak (1921–1991) sem sikerült kiirtania, de 20 évvel a szovjet állami ideológia és vallásellenesség megszűnése után, a magát „hivatalos” iszlámként definiáló fundamentalista vallási mozgalom újra támadást intéz a népi iszlám hagyományaival szemben, holott a muszlim népi vallásosság 1000 éves hagyományokra tekint vissza a térségben.

Közép-Ázsia iszlamizációja

Az iszlám hit már a 8. században megjelent Közép-Ázsia területén, miután a Talasz-völgyi csatában (751) az abbasszida arab kalifa seregei legyőzték a kínai Tang dinasztia haderejét. Ez a csata a virágzó kelet-iráni Szogd állam iszlamizációjához és a helyi iráni törzsek (tádzsikok) nyelvi asszimilációjához vezetett, midőn a modern perzsa nyelv vált uralkodóvá. Később a tádzsikok maguk alapítottak muszlim államot a Számánidák (819–999) idején. Számánida hatásra később a Kasgár vidékén karluk-török karahanidák is áttértek 934 körül az iszlámra Szatuk Bugra kán vezetésével (GOLDEN, 1992, 214.). Ezt követően a muszlim karahanida állam a Számánida államot is szétzúzta. Közben a Szir-darja menti oguz-török törzsek is az ősi Horezm vidékére vándoroltak, és egyik vezetőjük, Szalcsuk (Szeldzsuk) bég Dzsend városa környékén 985 táján szintén muszlim hitre tért (GOLDEN, 1992, 218.). A szalcsukida oguz-törökök (türkmenek) később Iránt, Azerbajdzsánt és Kis-Ázsiát is elfoglalták, és nagyszámú oguz-török lakosság költözött ezekre a vidékekre.

A selyemút északi pereme, a Szir-darja¹ vidéke fontos kulturális és vallási központtá vált a 10–12. században. Otrár, Aszpidzsáb és Jaszi városai voltak ezek a központok. Otrár környékén élt a legenda szerint Arsztlan-báb mitikus szúfi sejk, aki Aszpidzsáb (Taraz) vidékéről Hodzsa Ahmedet (1093–1166) a szufizmus misztériumaiba beavatta.² Később Hodzsa Ahmed (Hazrat-i Sultān vagy Hazrat-i Turkistān) Jaszi városába költözött (MÉLIKOFF, 1987, 83.), és itt alapított szúfi miszticista rendet (*tarīqa-i yasawīyya*).³ Sírhelye híres zarándokhely (*ziyārat*) lett, és a 14. század végén Temür emír (Sánta Timur) itt építette meg a Hazrat-i Turkistān mecsetet. A mongol hódítás nyomán a vidék jórészt elpusztult, de Özbek aranyhordai kán uralkodása (1313–1341) alatt a nomád török és eltörökösödött mongol törzsek is iszlám hitre tértek. Özbek kánt egy ugyancsak legendás személy, Baba Tükles vagy Tögeles *walī* (vagy *awliyā*)⁴ térítette meg iszlám hitre (DEWEESE, 1994, 323.; SOMFAI, 2010, 122.).

Népvallási specialisták

A népvallási specialistákra a legelterjedtebb elnevezés a közép-ázsiai térség keleti népeinél (kazak, kirgiz, ujgur) a *baqši*, melynek eredeti jelentése buddhista „tanító” lehetett (DIVAEV, 1899, 307.). A nomádok iszlamizációjával azokat a népvallási specialistákat kezdték így hívni Kelet-Turkesztánban, akik a muszlim szentek (*awliyā*) szellemének (*arwāh*) megidézése révén végeztek szúfi mintára úgynevezett *zīkr* szertartásokat.⁵ A nomádok távol az iszlám vallási központjaitól, szent helyeitől a *baqši*-k révén gyakorolták vallásukat. A nyugati térségben (türkmen, özbek, karakalpak) inkább a perzsa *parīxān* vagy *porxan* elnevezés volt elterjedve.

Az iszlám szerepe jóval kisebb volt a közép-ázsiai nomád társadalomban, mint a letelepült népek körében. A mecsetek, medreszék (muszlim iskolák) a városokban voltak, a hegyekben vagy falvakban szinte alig. Emiatt

¹ A Szir-darja mint szent folyó gyakran előfordul a kirgiz *baqši*-k énekeiben (Saját gyűjtés, SOMFAI, 2007).

² A legenda szerint Arsztlan Baba, egy misztikus szent volt az, aki Mohammad próféta datolyaszilva-köböl készült füzérjét (*amanat-i xurmā*) megkapta. Amikor négyszáz évesen Szarjamban járt, odaadta a füzért Hodzsa Ahmednek, aki a tanítványa lett.

³ A szufista rend ma Buhara környékén működik.

⁴ A *walī* arab szó, jelentése „védelmező, segítő”. A *walī-ullāh* „Allah barátja” olyan személy, akik Isten segedelmével csodákra (*karamat*) képes. A *walī*-kat tiszteleti többes számban *awliyā*-ként emlegetik a muszlimok.

⁵ A *zīkr* vagy arabul *dhīkr* Allah nevének folyamatos ismételtetését, felemlését jelenti.

a nomádok mecsetbe ritkán jutottak el, és vallási vezetőik, tanítóik (arab *mullā*, kirgiz *moldo*) is csak alig ismerték a Koránt és az iszlám törvényeket (*šari'a*). A legtöbb vallási tanító a népvallási szokásokban is részt vállalt, és hitt is bennük. A helyi vallási hagyományokat korábban egyszerűen *musulmačilik* (muszlimság) név alatt ismerték (BASILOV, 1992, 20.), vagyis ez szerves részét képezte a helyi muszlimok vallási élményeinek. A népvallási specialistákat a szellemek (muszlim szentek és legendás hősök, nemzetségfők szellemei) választják ki, és adnak nekik különleges képességet (*xāsiyat*). Az illető gyerekkorában betegeskedik, víziói vannak. A víziók (*'ayān*) során elhunyt szentek, nemzetségfők szellemei jelennek meg, és álmában valamiféle ételt vagy italt adnak neki. Ennek elfogyasztása után „nyílik meg szeme” a szellemvilágra (kirgiz *közü ačik*). Hasonló beavatást kapnak a népi énekesek, eposz-mesélők is, mely ugyancsak a népi iszlám hiedelmein alapszik (SOMFAI, 2003, 189.).

A hagyományos kirgiz társadalomban is fontos szerepet töltöttek be a nép vallási specialistái (*bakši*, *bübü* stb.), akik nemcsak gyógyítottak, hanem mindenféle áldozati szertartást, szellemidézést, jóslást is végeztek. Az ő feladatuk volt, hogy a nemzetséget és közösséget védő, őrző különféle szellemek (kirgiz *arbak*) segítségével Istenhez fohászkodjanak. Allah hitük szerint a szenteket és sírhelyeiket (*mazār*), vagy szellemük lakóhelyét azért adta a népnek, hogy ezeken keresztül éreztesse mindenható erejét (*qudrat*). Érdekes módon a nép körében elfogadott muszlim szokások, melyek sok népvallási és néhány iszlám előtti elemet is tartalmaztak (SOMFAI, 2008b), évszázadokon át nem zavarták a „hivatalos” iszlám vezetőit, nem fordultak azokkal szembe. A szellemeket hívó szertartások (*zikr* és *jahr*, SOMFAI, 2004, 162. és 2005, 181–183.) egyébként mind a közép-ázsiai szúfi szertartásokból erednek, és a segítőszellemek jó része is szúfi szent (*awliyā*), akik sírjaihoz elzarándokolnak (*ziyārat*), és ott szertartásokat végeznek.

Szovjet kor

A szovjet korban a vallási helyzet gyökeresen megváltozott, a hivatalos egyház mellett a népi vallási hagyományokat is üldözni kezdték. Később a szovjet néprajz annak a bebizonyítására tett kísérletet, hogy a népi iszlám tulajdonképpen „samanista” szokások átültetése (BAYALIEVA, 1972, 3–10.; BASILOV, 1992, 10). A nyugati antropológiában már régebb óta próbálják elkerülni a sámán vagy sámánizmus terminust a közép-ázsiai muszlimok esetében, de az általuk javasolt gyógyító (*healer*) terminus sem állja meg a helyét (BELLÉR-HANN, 2004; KEHL-BODROGI, 2006), mert *baqši* típusú specialisták nem csak gyógyítanak, fontosabb része a tevékenységüknek a szellemekkel való kommunikáció (DIVAEV, 1899, 310.). A szovjet korban a fiatalabb nemzedék a kommunista ideológia miatt elfordult a vallástól, és

csak egy nagyon kis réteg, főleg titokban, végzett vallási rítusokat, melyek társadalmi szerepe jelentősen csökkent. A szovjet ideológia bukásával mind az Iszlám egyház, mind a népvallási mozgalmak felerősödtek.

Posztszovjet-kor

A szovjet korban kiépült egészségügyi rendszer jelenleg rendkívül rossz állapotban van vagy drágává vált. Ezért a falusi közösségek a szellemek segítségét keresik, hogy azok Allah felé közvetítsék kéréseiket. Ez azonban nem valami neopogány (neosamanista) mozgalom, mint számos nyugati országban. Pusztán a hagyományos népvallás újjáéledése, mely alapjában véve az ezeréves közép-ázsiai muszlim szokásokon, hiedelmeken alapul, és csak kevés iszlám előtti elemet tartalmaz.

A szovjet kort követően a kirgiz muszlim szervezetek külföldről, főleg Arábiából kaptak anyagi támogatást, és számos kirgiz *moldo* vagy felsőbb vallási vezető, imám szerzett vallási képzést arab medreszékben. Az arab vallási ideológia természetesen már sokkal elutasítóbb volt a népvallási mozgalmakkal szemben. Ezt erősítette a szovjet-kor tudományos megközelítése, mely minden népvallási mozgalmat muszlim köntösbe bújtatott sámánizmusként definiált. Az új vallási vezetők egyébként gyakran kerültek ki a volt párttagok köréből, akik a párt hatalmának megszűnésével így kerestek hatalmi pozíciókat a társadalomban. A kommunisták kizárólagos ideológiáján szocializálódott réteg semmiféle toleranciát sem mutat a közben újjáéledő népvallási mozgalmak felé.

Fundamentalista iszlám

Az arab ihletésű, néha fundamentalista (vahhabita)⁶ iszlám nem tolerálja a népvallást. Főleg a városi muszlimok között érezhető ez, akik akkulturált mivoltuk miatt elveszítették kapcsolatukat a falusi értékrenddel, és ezért teljesen érzéketlenek annak irányában. Manapság egyre súlyosabb konfliktusokat okoz az iszlám ilyenén támadása a népvallás ellen, holott a népvallási specialisták maguk rendkívül vallásos emberek. Ennek hatására az 1990-es évektől nyíltan gyakorolt szertartásokat ma egyre inkább kezdik újra titokban végezni, hogy a népvallás gyakorlóit elkerüljék a nyílt konfliktust a „hivatalos” iszlám képviselőivel, akik a mecsetekben mind heveseb-

⁶ A vahhabita vallási mozgalom Szaúd-Arábiából ered, Mohamend ibn Abdul-Vahhab (1703–1792) muszlim teológusról kapta a nevét, aki a vallási mozgalmat alapította. Manapság rengeteg külföldi muszlim szervezetet anyagilag támogatnak, így nagy befolyással bírnak az poszt-szovjet korban újra megerősödő közép-ázsiai iszlám vezetők körében.

ben prédikálnak e hagyományok ellen, és próbálják a mecsetbe járó híveket eltiltani a követésüktől. Mivel a mecsetekbe főleg férfiak járnak, ezért a szertartásokon egyre inkább csak nők vesznek részt, növelve a vallási feszültséget a családokon belül.

Vannak példák az elfogadásra is. Az Iszik-köl parti Mandzsili-ata szent völgyben (mazár), a völgy bejáratához mecsetet építtetett a helyi molla, aki maga is fontosnak tartja a mazárok látogatását. Ő persze arra ösztönzi a helyieket, hogy a mecsetben imádkozva induljanak a szent völgybe, ne a népvallási specialistákkal végeztessenek különféle szertartásokat. Tehát ő a helyi hagyományok beolvasztására törekszik, nem támad nyíltan ellenük, hanem megpróbálja a hivatalos iszlám részévé tenni azokat. Ez azonban a ritkábbik eset, a fundamentalista hozzáállás nemcsak a városokban, de a falvakban is egyre erősebb. Az állam jórészt kimarad ebből a konfliktusból, bár inkább a „hivatalos iszlám” képviselőit támogatja. Ugyanakkor a politikai elit oroszos, illetve alapjában ateista neveltetésű, és félnek az iszlám, a fundamentalizmus megerősödésétől.

Tereptapasztalatok

2008 és 2009 közt heteket töltöttem egy kis kirgiz faluban, a Talasz völgyében, és több helyi népvallási specialista életébe is volt módom betekinteni. Talasz fontos búcsújáró hely, itt található az a karahadida sírhely, melyet a helyi kirgizek Manasz epikus hősük sírjának tartanak, és gyakran fohász-kodnak itt Allahhoz és Manasz szelleméhez. A kirgiz területen, mivel kevés szent sír van, a nomádok természeti tüneményeket (források, magányos fák, sziklák stb.) neveznek ki „szent sírnak” azon hiedelem alapján, hogy azokat szent emberek lelkei (*arbak*) szállták meg vagy birtokolják (*eesi bar* „van gazdája”).⁷

Egyik legfontosabb adatközlőm a 70 éves Csacsikej volt, akit látóasz-szonynak (*közü-acik*) tartottak a faluban. Csacsikej a többi látóhoz hasonlóan fiatal korában kapott látomást (*ayān*). Egy nagy szilfa (*činar-terek*) mellett jelent meg neki a szellem a Talasz folyó ártéri erdejében. Csacsikej még a szovjet időkben kezdett eljárni a környék szent helyeire, ahol titokban szellemidéző szertartásokat is végeztek (*zikir* vagy *jar* és *šam jaguu* „gyertyagyújtás”). Azokban az időkben a rendőrség többször zaklatta őket, mikor a szent helyeken esténként összegyűltek, imádkoztak és virrasztottak. Csacsikej néni házában gyógyító szertartásokat is végez (*dem saluu*), melyek során késsel, ostorral és baltával is gyógyít.

Csacsikej asszony nagyon vallásos ember, naponta ötször is elvégzi a muszlim imádságot (*namaz*) és vágya, hogy Mekkába is eljusson szent za-

⁷ A témáról bővebben lásd SOMFAI, 2008a.

rándoklatra (*hajj*). Ugyanakkor a helyi muszlim tanító (*moldo*), aki állítólag korábban még a kommunista pártnak is tagja volt, többször nyíltan felszólalt a közösség körében az asszony szertartásai és gyógyító tevékenysége ellen. Egyszer magam is szemtanúja voltam, amikor a falusi molla a Kurbán⁸ áldozati ünnep keretében nyíltan Csacsikej vallási tevékenysége ellen fordult. A falusi közösségben akkor még Csacsikejnek nagyobb volt a presztízse, főleg azért mert ő régóta végzett szertartásokat, míg a molla párttitkár volt az előző rendszerben. Csacsikej asszonnyal együtt több alkalommal jártam szent helyeken is, ahol a szellemhívó szertartások mellett mindig végzett muszlim imádságot (namaz). Ő mindig hangsúlyozta a szertartások muszlim jellegét (*musulmančilik*), vagyis hogy a szellemek, szent helyek csak Allah mindenhatóságát mutatják, és médiumok az Isten felé. Nála a vallási identitás az erősebb.

Más helyi vallási aktivisták kevésbé fektetnek hangsúlyt a szertartások muszlim jellegére, és Manasz kirgiz epikus hőst és szellemét helyezik a középpontba. Ez egyfajta etnikus jelleget kölcsönöz a népvallási szertartásoknak, hisz Manasz a kirgiz nép etnikus tudatának fontos része. Manasz sírhelyének közelében a helyi népvallási aktivisták egy áldozati helyet is építettek (*tülöökana*), melynél áldozatot lehet bemutatni a szellemek tiszteletére. Vannak olyan irányzatok, melyek ezt a „posztszovjet” vallásosságot nemzeti alapokra helyezik, vagyis etnikus hagyományként definiálják. Ezért vezették be a *kirgizčilik* „kirgizség” fogalmát (АУТРАЕВА, 2007, 507.), mely a korábban említett *musulmančilik* helyére lépett. Vagyis a vallási identitást az etnikus identitás kezdi felváltani. A probléma csak az, hogy ezek a közép-ázsiai muszlim törökök körében egységesen meglévő hagyományokon alapulnak, és csak igen csekély etnikus jelleget lehet bennünk felfedezni.

A hivatalos vallás képviselői „pogány” (*kaapir*) szokásnak tartják, mivel szerintük áldozatot csak Allahnak lehet bemutatni (*qurbān*), és fohászzkodni is csak közvetlenül Allahhoz lehet. A népvallási specialisták azzal védekeznek, hogy ők csakis Allahhoz fohászzkodnak, a szellemek csupán Allah által kiválasztott lények, akik segítenek az embereknek kapcsolatot teremteni a mindenhatóval.

A szellemhívó szertartások (*zikir* és *jar*) mind szufista eredetűek, és ezeréves hagyományaik vannak a vidéken. Igaz, azokat korábban főleg a szúfik, dervisek és az úgynevezett vándor *dewāna* (kirgiz *dubana*, *dumana*) szerzetesek végezték. Egyébként a Talasz völgyében is él egy ilyen *dubana*, aki mágikus botjával (*asa-tayak* vagy *aša-musa*) jár faluról falura, és elűzi az ártó szellemeket (dzsinn) a háztól. Ő egyértelműen elhatárolódott a szellemhívó szertartásoktól, és arra fektette a hangsúlyt, hogy régi dervis család leszármazottja. A hagyományok persze manapság keverednek, így egyre több *bakšy* és *bübü* is kezd használni mágikus botot a szertartásokon, holott az hagyományosan csak a *dubana*-k eszköze volt.

⁸ A Kurbán „áldozati” ünnep során a muszlimok Ábrahám (Ibrahim) első Istennek bemutatott véres állatáldozatára emlékeznek.



1. kép Egy szellemhívó jar szertartás a szent forrás. (Köz-bulak) mellett (Nildi-ata, Talasz, Kirgizsztán, Somfai Kara Dávid felvétele, 2008)



2. kép Csacsikej néni késsel és Iráleheléssel (dem saluu) gyógyít. (Kök-szaj, Talasz, Kirgizsztán, Somfai Kara Dávid felvétele, 2008)



3. kép Csacsikej néni és a Nildi-ata mazárjának öre (šayik) muszlim imát mondanak a szent völgy egy barlangjánál. (Nildi-ata, Talasz, Kirgizsztán, Somfai Kara Dávid felvétele, 2008)

Csacsikej kezdetben lelkesen vett részt a helyi népvallási szertartásokon, de csakhamar konfliktusok kezdtek kialakulni a különféle vallási specialisták között, egyfajta legitimizációs harc kezdődött. Emiatt ma a specialisták gyakran vádolják egymást fekete mágiával, azzal, hogy egyes specialisták rontással (*ters duba*) foglalkoznak és ártó erőkkel (dzsinn) tartanak kapcsolatot. A „fehér és fekete” *bakši* kategóriákat egymás kirekesztésére használják. Csacsikej is hasonló fekete mágiával vádolja a *tülö-kana* (áldozó-ház) egyes tagjait, és ott jártamkor már nem akart részt venni közös szertartásokon. E mögött persze az is húzódik, hogy a helyi népvallási specialisták az iszlám hivatalos képviselőivel is konfliktusba kerülnek. Sokan, főleg az idősebb nemzedék köréből nem szívesen kerülnek összetűzésbe a muszlim egyházzal, hisz maguk is buzgó hívők. Azért választják a szembenállást egyes körökkel, hogy őket ne vádolják meg „pogány” mágiával. Persze azt ők „fekete mágiaként” definiálják, hisz a muszlim identitású és az etnikus identitású specialisták szertartásai nagyon hasonlóak. Ebből kifolyólag a hagyományos *bakšy-bübü* elnevezés is bizonyos körökben kezd pejoratív értelmet kapni, mert őket sokszor „sámánnak” vagy „pogány” vallásúnak bélyegzik. A Mandzsili-ata (Iszik-köl) szent helyén működő gyógyító aszszony ezért inkább magát „lélek-gyógyító” (*rux tabyp*) névvel definiálta, miközben ilyen elnevezés korábban nem létezett. Hasonlót más specialisták körében is tapasztaltam, a növekvő vallási megbélyegzés miatt ők sem váltatták fel a hagyományos kategóriákat.

Urbanizálódó néphagyományok

A poszt-szovjet korszakban a többi köztársasághoz hasonlóan Kirgizisztánban is felerősödött a városi, urbanizált ezoterikus gyógyítás (orosz *ekstrosens*), mely számos orosz és keleti gyógy mód mellett a helyi népi gyógyításokat is magába olvasztotta (GRZYWACZ, 2010). Természetesen a gyógyítási módok leírásakor óvatosságnak kell lennünk, és nem szabad összemoznunk ezeket a hagyományos népi vallási rítusokkal, az azokhoz kapcsolódó gyógyításokkal. Még kevésbé célszerű ezeket urbanizált sámánizmusként vagy neo-samanizmusnak definiálni. Egyébként ezek a városi gyógyítók a hagyományos vallási értékrend mentén próbálják legitimizálni gyógyító tevékenységüket, miközben számos idegen elemet kevernek bele gyógy módjaikba. Tevékenységük a fundamentalista iszlám képviselőit irritálja, de ők már nem veszik a fáradságot, hogy különbséget tegyenek a hagyományos népvallási gyógy módok és a városi ezoterikus orvoslás között. A városi értelmiség körében is nagyon vegyes érzelmekkel viseltetnek az urbanizálódó néphagyományok irányában. Míg a legtöbb városi értelmiségi elítéli a szerintük „babonákra” (*yrym*) alapuló népi gyógyítókat és szertartásaikat, a Manasz körüli vallási jellegű hagyományokat az etnikai tudat erősítésének részeként

elfogadják. Az eposzmesélők szellemek által történő beavatását lehetségesnek tartják, de a gyógyítók hasonló beavatását elutasítják. Természetesen a fundamentalista nézeteket valló városi értelmiség mindkét hagyománytól mereven elzárkózik, és semmiféle toleranciára sem hajlandó.

Összefoglalás

Röviden elmondható, hogy a hagyományos és a nép körében elfogadott vallási gyakorlatok jórészt a Közép-Ázsiában kialakult szúfi hagyományokon alapulnak, bár némi iszlám előtti elemet is magukba olvasztottak a török és iráni etnikumok köréből. Egészen napjainkig az emberek e hagyományokat a muszlim vallás szerves részeként kezelték. A szovjet-korban más vallási mozgalmakkal együtt ezeket is üldözték. A szovjet etnográfia a nomád kirgiz hagyományokat egy iszlám köntösbe bújtatott, iszlám előtti „samanista” hagyományként próbálta definiálni, elhanyagolva annak ezeréves muszlim gyökereit. Az etnikus megközelítés is helytelen volt, mert ezek a hagyományok szinte majdnem mindegyik közép-ázsiai etnikum körében jelen voltak, függetlenül attól, hogy nomád vagy letelepült, török vagy iráni nyelvű csoportról beszélünk. A posztszovjet-korban a fundamentalista iszlám befolyásra tett szert a közép-ázsiai muszlim vallási vezetők körében, akik szakítva a helyi muszlim hagyományokkal, szufizmussal, ma a népvallási mozgalmak ellen fordulnak. Ennek következtében manapság nehezebb helyzetben van ez a hagyomány, mint a szovjet korban, amikor egy külső nyomás miatt kényszerült háttérbe húzódní. Magán a hagyományon belül is felelhető annak a konfliktusa, hogy a vallási identitást kezdi felváltani egyes gyógyítók körében az etnikai identitás. Ezzel párhuzamosan a helyi hagyományokat a városi ezoterikus gyógyítók, illetve az etnikus alapon szerveződő „neopogány” mozgalmak is beépítik saját gyakorlatukba, tovább bonyolítva a helyzetet.

IRODALOM

АУТРАЕВА, Гүлнара

2007 *Mazar Worship in Kyrgyzstan: Rituals and Practitioners in Talas*. Bishkek, Aigine Cultural Research Center.

БАСИЛОВ, Владимир

1992 *Shamanstvo u narodov Srednei Azii i Kazakhstana*. Moskva, Nauka.

БАЯЛИЕВА, Токтобүбү

1972 *Doislamskiiie verovaniia i ikh perezhitki u kirgizov*. Bishkek (Frunze), Ilim.

- BELLÉR-HANN Ildikó
 2004 Uyghur Healers (China). In: MARICO, N. Walter – NEUMANN FRIDMAN, Eva Jane (szerk.): *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*. 642–646. Santa Barbara, California, ABC Clio.
- DEWEESE, Devin
 1994 *Islamization and Native Religion in the Golden Horde (Baba Tükles and the Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition)*. University Park, The Pennsylvania State University Press.
- DIVAEV, Abubakr
 1899 Iz oblasti kirgizskikh verovanii, Baksī kak lekar' i koldun (Etnograficheskii ocherk). *Izvestiia Obshchestva arkhologii, istorii i etnografii pri imperatorskom Kazanskom universitete*, XV, 3. 307–341.
- GOLDEN, Peter B.
 1992 *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*. Wiesbaden, Harrassowitz.
- GRZYWACZ, Zuzanna
 2010 Traditional Kazakh Medicine in Change.. In: JANKOWSKI, Henryk (szerk.): *Turkic Studies 2*. Poznań, Adam Mickiewicz University.
- KEHL-BODROGI Krisztina
 2006 The Reassertion of Religious Healing in Post-Soviet Uzbekistan. *Asian Anthropology*, 5. 111–129.
- MÉLIKOFF, Irène
 1987 Ahmad Yesevi and Turkic popular Islam. *Utrecht Papers on Central Asia, Utrecht Turkological Series 2*. Utrecht, 83–94.
- SOMFAI KARA Dávid
 2003 Living Epic Traditions among Inner Asian Nomads, In: HOPPÁL, Mihály – KÓSA, Gábor (szerk.): *Rediscovery of Shamanic Heritage*. 179–194. Budapest, Akadémiai Kiadó.
 2004 On a Rare Kirghiz Ritual *Shaman*, 12, 161–166.
 2005 The Last Kazakh *Baksī* to Play the *Kobiz*. *Shaman*, 13, 181–187.
 2006 Batırkan, a Kazakh Shaman from the Altay Mountains (Mongolia) *Shaman*, 14, 117–138.
 2007 The Sacred Valley of Jay Ata and a Kirghiz Shaman from Xinjiang. China *Shaman*, 15, 47–68.
 2008a Mazars and Shamans: an Animist Concept of Worshipping Nature in the Popular Islam among the Kirghiz. In: HOPPÁL, Mihály – SIMONKAY Zsuzsanna (szerk.): *Shamans Unbound*. 185–192. Budapest, Akadémiai Kiadó.
 2008b An Uighur *Baxši* from the Ile Valley, Kazakhstan. *Shaman*, 16, 143–154.
 2010 Baba Tükli and the Swan Girl. Legitimising Elements in the Turkic Epic Edige. *Acta Orientalia ASH*, 63, 117–132.

DÁVID SOMFAI KARA

‘OFFICIAL’ ISLAM AND ‘POPULAR’ ISLAM

KIRGHIZ CONFLICTS OF MODERNISATION

One of the modernisation conflicts of the Kirghiz society is discussed in the paper. It is the conflict between traditional religious activities and post-Soviet Islamic revival and fundamentalism. The Islamization process in Central Asia started during the Mongol Era (13th and 16th centuries). The nomadic population was also influenced by Sufi tradition in Central Asia that goes back to the 12th century, but it was labelled as shamanism during Soviet times. After the democratic changes and the declaration of religious freedom some elements of this 1000-year-old tradition have revived or have been revitalized, but the so-called official Islam, sponsored by Arabic states, has turned against the popular version of Islam by using the Soviet label of shamanic tradition. In reality people practising these traditions are devoted Muslims and they consider these as pure Islamic traditions. But nationalist or ethnic religious movements also incorporate elements from this tradition just as well as urban esoteric practices to legitimise their activities. This creates a very complex situation and a growing hostility between fundamentalist and traditional religious groups.