

LARS KARL
Universität of Leipzig

Wizerunki Szamila. Spory o pamięć historyczną na kresach Imperium*

„Wielkie góry rodzą wielkich mężów”¹.
(przysłowie dagestańskie)

Do atrybutów suwerenności, którymi od jesieni 1991 r. republika czezeńska pod rządami prezydenta Dżochara Dudajewa demonstrowała niezależność od Rosji, należało m.in. drukowanie własnych znaczków pocztowych. Była wśród nich seria trzech znaczków z podobiznami Czeczena Mansura Uszurmy — pierwszego przywódcy ruchu oporu przeciw rosyjskiej ekspansji na północnym Kaukazie — a także imama Szamila i generała Dudajewa. Budowaną w ten sposób legendą ciągłości Dudajew zamierzał wzmocnić własną pozycję i podbudować ją narodowym kultem otaczającym w Czeczenii szejcha Mansura i imama Szamila. Również w ościennym Dagestanie i w innych narodowych jednostkach terytorialnych północnego Kaukazu po rozpadzie ZSRR wojny miurydzkie pod komendą Szamila znów znalazły się w centrum refleksji nad przeszłością².

W rzeczy samej postać Szamila (1212–1287 AH³ [1797–1871]), legendarnego trzeciego imama i przywódcy islamskich narodów kaukaskich (górali — *gorców*) stawiających opór rosyjskiemu podbojowi północnego Kaukazu, to jeden z najbardziej charakterystycznych — bo w swym przewartościowaniu narracyjnym i przemianie ikonograficznej między schyłkiem epoki carów a śmiercią Stalina

* Poniższy tekst jest tłumaczeniem artykułu opublikowanego wcześniej w języku niemieckim, vide L. Karl, *Imam Šamil' als Erinnerungsfigur und historiographischer Topos. Narrative ind Gegen-Narrative im Spannungsfeld der imperialen Peripherie*, [w:] *Leipziger Zugänge zur rechtlichen, politischen ind kulturellen Verflechtungsgeschichte Ostmitteleuropas*, red. D. Müller, A. Skordos, Leipzig 2015, s. 235–252.

¹ Cyt. za E. Bey, *Der Kaukasus. Seine Berge, Völker und Geschichte*, Berlin 1931, s. 136.

² Vide U. Halbach, *Von Mansur zu Dudajew? Widerstandstraditionen der nordkaukasischen Bergvölker*, [w:] *Krisenherd Kaukasus*, red. U. Halbach, A. Kappeler, Baden-Baden 1995, s. 196–215, tu s. 196.

³ Daty zgodne z kalendarzem muzułmańskim opatrywane są w językach zachodnich zwykle skrótem AH (*Anno Hegirae* — w roku *hidżry*).

szczególnie wielowarstwowy — przykładów kultu jednostki na nierosyjskich obrzeżach imperium.

Również w zachodniej historiografii imam Szamil w oczach wielu historyków przez długi czas uchodził dzięki swym szczególnym zdolnościom wojskowym za „najwybitniejszego przywódcę powstańczego w dziejach wojen”⁴.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie funkcjonowania i oddziaływania Szamila jako ikony zbiorowej pamięci u schyłku caratu na muzułmańskich peryferiach ZSRR. Przedmiotem tekstu jest kodyfikacja, rekodyfikacja i medialna inscenizacja osoby Szamila jako założyciela i prawodawcy religijnego oraz bojownika o wolność i pioniera proletariackiej walki klasowej w wieloetnicznym środowisku. Biorąc pod uwagę powstałe za czasów caratu i radzieckie próby reinterpretacji postaci muzułmańskiego przywódcy, warto również przestudiować na tym przykładzie wkład imperialnej polityki historycznej (polityk historycznych) do tej konstrukcji narracyjnej — jako strategię panowania w nierosyjskich regionach peryferyjnych rosyjskiego i radzieckiego państwa wielonarodowego⁵. Istotnym przedmiotem badań będzie przy tym ciągłość imperialnych praktyk panowania, mimo że oba ustroje cechowała odmienna imperialna państwowość i odmienna polityka narodowościowa. Imperialna polityka symboliczna odnosiła się w obu przypadkach do historii narodów północnego Kaukazu. Na przykładzie ich przywódców aranżowano politykę historyczną, która jednak w żadnym z obu przypadków nie zgadzała się z kodami kulturowymi i pojmowaniem historii przez mieszkańców tego regionu. W związku z tym, należy przyjrzeć się bliżej lokalnemu, rodzimemu zasobowi symboli islamu o orientacji sufickiej.

FANATYCZNY DESPOTA CZY SZLACHETNY DZIKUS? AMBIWALENTNY OBRAZ SZAMILA W PÓŹNYM OKRESIE CARATU

Imperium carskie i ZSRR były państwami wielonarodowymi. Na ich południowych rubieżach żyło kilka milionów muzułmanów nurtu sunnickiego i szyickiego. Imperium znało osiadłe i nomadyczne, miejskie i wiejskie formy życia, a jego mieszkańcy mówili w ponad stu językach i dialektach. Ludność imperium rosyjskiego/radzieckiego nie składała się tylko z Rosjan i, ogólnie rzecz biorąc, Słowian, choć historiografia państwa carów i ZSRR stwarza niekiedy takie

⁴ W.E.D. Allen, P. Muratoff, *Caucasian Battlefields. A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border, 1828–1921*, Cambridge 1953, s. 10.

⁵ Odnośnie do stalinowskiej kultury masowej i formowania narodowej (narodowych) tożsamości pod znakiem „patriotyzmu radzieckiego” vide D. Brandenberger, *National Bolshevism. Stalinist Mass Culture and the Formation of Modern Russian National Identity, 1931–1956*, Cambridge (Mass.) 2002; *A State of Nations. Empire and Nation Making in the Age of Lenin and Stalin*, red. T. Martin, R.G. Suny, Oxford 2001.

wrażenie⁶. Nikt — zarówno carscy biurokraci, jak i ich bolszewicy następcy — nie mógł w swych decyzjach politycznych abstrahować od tej mnogości etni, języków i kultur. Uprzemysłowienie, urbanizacja i rozwój sieci komunikacyjnych powodowały stykanie się ludzi najrozmaitszego pochodzenia, wyznawców różnych religii, użytkowników odmiennych języków. W wielu miejscach kontakty te skutkowały konfliktami. A tam, gdzie władze państwowe nie nakładały żadnych ograniczeń swoim fantazjom o „nowoczesnym” świecie, na koniec same popadały w konflikt z tymi, których chciały „rusyfikować”, cywilizować albo oświecać⁷.

Przez całe 30 lat — od 1834 do 1864 r. — carat mobilizował całą swoją potęgę militarną, aby pokonać motywowane religijnie powstanie (*ghazawat*⁸) pod wodzą rządzącego teokratycznie imama Szamila na południowych kresach państwa, w niedostępnych regionach górskich Dagestanu, Czeczenii i Inguszetii. Rosja przekonała się, że łatwiej było podbijać państwa mające rozbudowaną strukturę, jak trzysta lat wcześniej chanaty tatarskie, niż przedpaństwowe i przednarodowe wspólnoty oparte na podstawach plemiennych i lokalnych, jak wspólnota *gorców*. Ówczesne rosyjskie relacje opisywały wojnę, w której przeciwnik był nieuchwytny — wojnę partyzancką. Ale oprócz elastyczności i amorficzności przeciwnika, który nie podejmował regularnej, walnej bitwy w polu i do rozwijania taktyki partyzanckiej wykorzystywał wszelkie korzyści topograficzne, jakie dawał Kaukaz, w percepcji rosyjskich obserwatorów ujawnił się jeszcze jeden wymiar tych zmagania: niezwykle zorganizowanie, zdumiewający akt integracji, który wieloetniczną, politycznie podzieloną ludność wschodniej części północnego Kaukazu uformował w mocną wspólnotę oporu, regularną państwowość, swego rodzaju „państwo islamskie”. Starcie jednej z największych potęg wojskowych świata z etniami na jej peryferiach, żyjącymi dotąd w skrajnym rozproszeniu politycznym, przypominało starcie

⁶ Vide np. prezentację przeglądową: G. Stöckl, *Russische Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1990; M. Hildermeier, *Geschichte der Sowjetunion 1917–1991. Entstehung und Niedergang des ersten sozialistischen Staates*, München 1998. Odmiennie A. Kappeler, *Russland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Zerfall*, wyd. 2, München 2008 [1992].

⁷ Na temat islamskiego Kaukazu vide J. Baberowski, *Der Feind ist überall. Stalinismus im Kaukasus*, München 2003; M. Gammert, *Muslim Resistance to the Tsar. Russian Conquest of the Caucasus, Special Issue in Memory of Dibir Mahomedov (1931–1998)*, Abingdon 2002; Th. Sanders, *Russian–Muslim Confrontation in the Caucasus. Alternative Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*, London 1994; idem, *Shamil and the Resistance to the Visions of the Conflict between Shamil and the Russians, 1830–1859*, London 2004. O konflikcie kulturowym i imperializmie na Kaukazie vide E.–M. Auch, *Lebens- und Konfliktraum Kaukasien. Gemeinsame Lebenswelten und politische Visionen der kaukasischen Völker in Geschichte und Gegenwart*, Großbarkau 1996; „Barbaren” und „weiße Teufel”: *Kulturkonflikte und Imperialismus in Asien vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, red. E.–M. Auch, Paderborn 1997; *Muslim/Untertan/Bürger. Identitätswandel in gesellschaftlichen Transformationsprozessen der muslimischen Ostprovinzen Südkaukasiens (Ende 18.–Anfang 20. Jh.)*, red. E.–M. Auch, Wiesbaden 2004.

⁸ „Święta wojna” na Kaukazie pojawia się niemal zawsze pod nazwą *ghazawat* (ros. *gazawat*; z arab. *gazwah* — ofensywa, napaść; vide też arab. *gāzī* — uczestnik lub przywódca *gazwah*).

Goliata z Dawidem, co w całej Europie budziło sympatię dla nieznanych na ogół wcześniej narodów kaukaskich⁹.

Europę zaskoczyły nie tylko wyczyny militarne rzekomo zacofanych *gorców*, lecz także zdolności polityczne ich przywódcy. Imam Szamil stworzył państwo oparte na prężnych strukturach administracyjnych, uporządkowanych finansach oraz poborze i surowym dyscyplinowaniu sił zbrojnych do walki z dalece przeważającym materialnie przeciwnikiem. Stworzył model imamatu, którego kierownictwo duchowe, polityczne i militarne spoczywało w jego rękach. Ów akt integracji wykazywał paralele z toczącą się równoczesną walką plemion berberyjskich i arabskich w Algierii, które pod wodzą Abd al-Kadira¹⁰ przeciwstawiły się francuskiej polityce kolonialnej w północnej Afryce. Publicystyka orientalna w ówczesnej Europie często jednym tchem wymieniała Abd al-Kadira i Szamila. Oba przypadki funkcjonowały jako przykłady antykolonialnego oporu pod znakiem islamizmu. W europejskim obrazie islamu *dżihad* (*ǧihād*) i antykolonialny opór utworzyły emocjonalny związek, w którym derwisz stapia się w jedno z *mudżahedinem* (*mudschahid*), tworząc kliszę „muzułmańskiego fanatyka”, przeciwstawiającego się misji cywilizacyjnej Zachodu. Dodatkową pożywkę zainteresowaniu tym emocjonującym połączeniem dały powstanie Mahdiego¹¹ w Sudanie, powstanie

⁹ O historii konfliktu rosyjsko-czeczeńskiego w XIX w. vide ostatnio J. Perović, *Der Nordkaukasus unter russischer Herrschaft. Geschichte einer Vielvölkerregion zwischen Rebellion und Anpassung*, Köln 2015, s. 52–90, tu s. 75–83; M. G a m m e r, *Muslim Resistance to the Tsar. Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*, London 1994; *The Russian–Muslim Confrontation in the Caucasus. Alternative Visions of the Conflict between Imam Shamil and the Russians, 1830–1859. With an extended commentary 'War of the Worlds' by Gary Hamburg*, red. Th. Sanders, E. Tucker, G. H a m b u r g, London–New York 2004; R. S e e l y, *Russo–Chechen Conflict, 1800–2000. A Deadly Embrace*, London 2000, s. 19–70; C.P. S i d o r k o, *Dschihad im Kaukasus. Antikolonialer Widerstand der Dagestaner und Tschetschenen gegen das Zarenreich (18. Jahrhundert bis 1859)*, Wiesbaden 2007; A. Z e l k i n a, *In Quest for God and Freedom: Sufi Responses to the Russian Advance in the North Caucasus*, London 2000; J.B. D u n l o p, *Russia confronts Chechnya. Roots of a Separatist Conflict*, Cambridge 1998, s. 1–39.

¹⁰ O powstaniu Abd al-Kadira (Abd al-Qādir al-Jazā'irī) vide R. D a n z i g e r, *Abd al-Qadir and the Algerians: Resistance to the French and Internal Consolidation*, New York 1977; *Abd el-Kader*, red. S. A o u l i, R. R e d j a l a, Ph. Z o u m m e r o f f, Paris 1994; B. E t i e n n e, *Abdelkader: isthme des isthmes (Barzakh al-barazikh)*, Paris 2004. O podobieństwach między *dżihadem* w Dagestanie i w Algierii vide M. K e m p e r, *The Changing Images of Jihad Leaders: Shamil and Abd al-Qadir in Daghestani and Algerian Historical Writing*, „Nova Religio: Journal of Alternative and Emergent Religions”, t. XI, 2007, nr 2, s. 28–58.

¹¹ O rebelii Mahdiego (*mahdi* = prowadzony przez Boga; Muhammad Ahmad bin Abd Allah lub Muhammad Ahmad Al Mahdi) vide P.M. H o l t, *The Mahdist State in Sudan, 1881–1898: A Study of its Origins, Development and Overthrow*, Oxford 1970; R. N e i l l a n d s, *The Dervish Wars — Gordon and Kitchener in the Sudan 1880–1898*, London 1996; J.O. V o l l, *The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist*, „International Journal of Middle East Studies”, t. X, 1979, s. 145–166. O ówczesnej recepcji vide F. W i n g a t e, *Mahdism and the Egyptian Sudan*, London 1891.

sipajów¹² przeciw brytyjskiej polityce kolonialnej w Indiach i jeszcze w XX w. opór bractwa sanusijja¹³ w Libii przeciw Włochom.

W Rosji stanowisko wobec postrzeganego jako granica kulturowa Kaukazu i jego mieszkańców oscyloowało między dwoma wpływającymi na siebie wzajemnie biegunami. O ile oficjalna propaganda starała się kreślić rysunek wybitnie negatywny, a Awara Szamila deprecjonowała jako protegowanego Brytyjczyków i przedstawiciela ich interesów kolonialnych na Kaukazie, o tyle w wypowiedziach ówczesnych pisarzy — jak choćby Michaiła Lermontowa służącego na północnym Kaukazie w randze oficera — słychać żarliwy entuzjazm dla miłujących wolność ludów rzekomo dziewiczego świata gór i jego archaicznych kultur. Wszelako dotyczyło to tylko ich samoobrony etnicznej, „zacieklej walki o wolność”, w żadnym razie islamistycznego fundamentu tego oporu, który nie tylko w rosyjskiej publicystyce traktowany był bez wyjątku w kategoriach „fanatyzmu”. Nawet Aleksandr Marlinskij, który pokazywał swym czytelnikom walczących górali jako „godnych przeciwników”, napisał do jednego z przyjaciół, że Kaukaz byłby piękny, gdyby nie trzy rzeczy: „dżuma, cholera i mahometanizm”¹⁴.

Wizje Kaukazu kształtowały się od początku XIX w. w ścisłym powiązaniu z klasyczną literaturą rosyjską i formowaniem się rosyjskiego nacjonalizmu. Bez kaukaskich motywów literackich u Puszkina, Lermontowa czy Tołstoja i bez wczesnych relacji z podróży, a także sprawozdań carskich oficerów i związanych z nimi sporów o romantyczny orientalizm literacki klasyczna literatura rosyjska jest nie do pomyślenia. Wyobrażenia o północnym Kaukazie stały się trwałym, charakterystycznym rysem rosyjskiej świadomości etnicznej¹⁵.

¹² O powstaniu sipajów i jego ówczesnej percepcji vide A. Erl1, *Prämediation — Remediation. Repräsentationen des indischen Aufstands in imperialen und post-kolonialen Medienkulturen (von 1857 bis zur Gegenwart)*, Trier 2007; S.B. Chaudhuri, *English Historical Writings on The Indian Mutiny 1857–1859*, Calcutta 1979.

¹³ O powstaniu sanusijji vide R. McGuirk, *The Sanusi's Little War: The Amazing Story of a Forgotten Conflict in the Western Desert, 1915–1917*, London 2007. O ówczesnej percepcji w Europie vide H. Duveyrier, *La Confrérie musulmane de Sidi Mohammed ben Au es Senoussi*, Paris 1884; A.S. White, *From Sphinx to Oracle*, London 1898.

¹⁴ Cyt. za: *Dagiestan w ruszkiej literaturze*, red. K. Dałg at, Machaczkała 1960, s. 155; vide także R.F. Jusufow, *Dagiestan i ruskaja literatura konca XVIII i pierwoj połowiny XIX w.*, Moskwa 1964.

¹⁵ S. Layton, *Russian Literature and Empire. Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*, Cambridge 2005; eadem, *Nineteenth–Century Russian Mythologies of Caucasian Savagery*, [w:] *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917*, red. D.R. Brower, E.J. Lazzarini, Bloomington 1997, s. 80–99. Vide także U. Halbach, *Die Bergvölker (gorcy) als Gegner und Opfer. Der Kaukasus in der Wahrnehmung Rußlands (Ende des 18. Jahrhunderts bis 1864)*, [w:] *Kleine Völker in der Geschichte Osteuropas*, red. M. Alexander, F. Kämpfer, A. Kappeler, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas”, t. V, 1991, s. 52–65.

W rezultacie ani imam Szamil, ani jego ruch nigdy nie znaleźli się w centrum uwagi historyków imperialnej Rosji¹⁶. Po 1859 r. zainteresowanie rosyjskiej historiografii podbojem Kaukazu skupiało się głównie na umiejscawianiu sukcesów i klęsk oraz ustalaniu związanej z nimi odpowiedzialności. Praktykę tę można do pewnego stopnia rozpatrywać jako kontynuację „wojny generałów” podczas licznych kampanii północnokaukaskich: „[T]he main dividing lines were drawn between the supporters of Bariatinskii and those of Vorontsov, between those who took the side of Ermolov and the few who sided with Paskevich, and so on”¹⁷. Z wyjątkiem nieznacznej mniejszości, która widziała w imamie Szamilu „dziką bestię”¹⁸, gildia historyków w obu stolicach, Moskwie i St. Petersburgu, opisywała go jako charyzmatyczną osobowość przywódczą, utalentowanego administratora i wybitnego dowódcę. Zgodnie z interpretacją Moshe G a m m e r a, fenomen ów ma kilka przyczyn: dla niektórych autorów stanowił strategię narracyjną służącą ukazaniu rosyjskiego zwycięstwa jako szczególnie wielkiego i znaczącego, dla innych był sposobem na dopasowanie Szamila do popularnoromantycznego obrazu „szlachetnego dzikusa”; w trzecim wariantcie wydaje się możliwe, że autorzy naprawdę byli pod wrażeniem postaci Szamila. W przeciwieństwie jednak do jego osoby ruch „miurydyzmu”, którym kierował, uchodził w oczach wszystkich historyków za fanatyczny, destrukcyjny i barbarzyński.

W konotacjach patriotyczno–nacjonalistycznych, religijnych i kulturowo eurocentrycznych ujarzmienie Kaukazu przez carskie imperium miało się jawić jako etap chwalebnej *mission civilisatrice* Rosji. Tylko nieliczni rosyjscy (lub inni europejscy) obserwatorzy zadawali sobie wówczas trud dotarcia do istoty sufizmu i do roli religii jako podstawy integracji transetnicznej. Z tego powodu zasadnicza siła napędowa tego ruchu oporu nie została dogłębnie zrozumiana ani w okresie caratu, ani potem¹⁹.

¹⁶ Szczegółowa bibliografia przedrewolucyjnej i radzieckiej literatury poświęconej Szamilowi w: M. G a m m e r, *Shamil and the Murid Movement 1830–1859: An Attempt at a Comprehensive Bibliography*, „Central Asian Survey”, t. X, 1991, nr 1–2, s.189–247.

¹⁷ M. G a m m e r, *Shamil in Soviet Historiography*, „Middle Eastern Studies”, t. IV, 1992, s. 729–777, tu s. 730.

¹⁸ A. H e r c e n, *Tot že graf Stragonow placzuszcij na grobie sieczennogo kandyby*, [w:] idem, *Sobranije soczinienij*, t. XIV, Moskwa 1959, s. 199.

¹⁹ O publicystyce ówczesnej vide np. P. A l f i e r i e w, *Oczerki iz žizni Szamilja*, Moskwa 1905; N. S z a m i l K o w a l e w s k i j, *Pokorienie Kawkaza*, Moskwa 1912; M.P. S l e p c o w, *Pokoritiel Czeczni i Dagiestana*, Pietrogard 1916; M.N. C z i c z a g o w a, *Szamil na Kawkazie i w Rossii*, wyd. 1, St. Peterburg 1889, wyd. 2, Moskwa 1990, wyd. 3, Moskwa 1991.

NA SZLAKACH NAKSZBANDIJI —
SZAMIL JAKO FIGURA PRZYWÓDCY RELIGIJNEGO

Decydującym czynnikiem, jakim ów opór naznaczył ruchy powstańcze jeszcze przed Szamilem, było połączenie samoobrony etnicznej z uzasadnieniem religijnym ujętym w aureolę idealizacji. Podstawowe znaczenie miało tu połączenie koncepcji *ghazawat*, religijnego nakazu walki ze zwierzchnością niewiernych (*tarīqa*), charakterystycznymi dla sufizmu organizacyjnymi i ideologicznymi wyobrażeniami o ładzie i porządku²⁰. Wprawdzie w początkowej fazie rozwoju, w okresie wczesnoislamskim, nadzwyczaj wielobarwny sufizm wyróżniało wyrzeczenie się świata stanowiące warunek mistycznego doświadczenia Boga, ale z biegiem czasu nurty i organizacje sufickie rozwinęły na szeroką skalę działalność socjalną i polityczną, widoczną szczególnie w inicjowaniu i organizacji oporu przeciw zewnętrznym, nieislamskim siłom. Zwłaszcza na obrzeżach świata islamskiego bractwa sufickie stanowiły ogniwo łączące konfrontację z potęgami kolonialnymi (z reguły europejskimi) z coraz silniejszym przenikaniem islamu do regionów, których należało bronić. Na północnym Kaukazie szczególnie aktywną rolę odgrywało powstałe w XIV w. sufickie bractwo uniwersalne, o największym zasięgu terytorialnym — bractwo nakszbandiiji. Jego doktryna głosiła powrót do czystego i ascetycznego islamu, walkę z *dżahilija* (*dschāhiliyya*), pogańską niewiedzą przejawiającą się w *adat*, prawie zwyczajowym plemion, a także święty obowiązek obrony przed niewiernymi i szczególnie kultywowaną relację między uczniem (*murid*) a mistrzem (*murshid*). Prestiż mistrza zależał przy tym m.in. od jego statusu jako *alim* (*‘ālim*), uczonego i autorytetu naukowego²¹.

Zorientowana na arabską przestrzeń kulturową tradycja, żądająca od autorytetów społecznych szczegółowej znajomości Koranu i jego wykładni oraz dobrego rozeznania w dorobku myśli arabskiej (głównie teologicznej), utrzymywała się — przede wszystkim w Dagestanie — już od XI w., ale w ciągu dwu następnych stuleci osłabła, co utorowało drogę „świętym mężom”, którzy zapożyczony ze świata arabskiego islamski system religijny stopniowo nasączali tradycyjną wiarą w cuda oraz praktykami lokalnymi i regionalnymi. Natomiast mistyczne wykształcenie Szamila i jego awans do roli przywódcy religijnego — szejcha (*sheikh*) wiąże się z ruchem mujaddidi–chalidi (*chaliidija*), boczną gałęzią uniwersalnego bractwa

²⁰ U. Halbach, „Heiliger Krieg” gegen den Zarismus. Zur Verbindung von Sufismus und Jihad im antikolonialen islamischen Widerstand gegen Rußland im 19. Jahrhundert, [w:] *Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien*, red. A. Kappeler, G. Simon, G. Brunner, Köln 1989, s. 213–234.

²¹ M. Gammert, *The Beginnings of the Naqshbandiyya in Daghestan and the Russian Conquest of the Caucasus*, „Die Welt des Islams”, t. XXXIV, 1994, s. 204–217; Z. Mahomedova, *‘Abd-al-Rahman-Hajji al-Sughuri — Advocate of Sufi Ideals and Ideologue of the Naqshbandi Tariqa*, [w:] *Islam and Sufism in Daghestan*, red. M. Gammert, Helsinki 2009, s. 57–70.

nakszbandijji, który zdołał się umocnić w Dagestanie dopiero na początku XIX w. za sprawą szejcha Ismaila al-Szirwaniego. Nurt ten, znany po stronie rosyjskiej pod mylącym określeniem „miurydyzmu” (*miuridizm*), szybko rozwijał się w górach Dagestanu i Czeczenii, aż stał się dominującym ruchem polityczno-religijnym i kręgosłupem ideologicznym w walce z nacierającymi na Kaukaz armiami autokratycznego caratu²². W okresie, kiedy rosyjskie imperium kolonialne nasilało agresję przeciw narodom kaukaskim, zwolennicy nakszbandijji prowadzili intensywną agitację przeciw wrogowi przede wszystkim w nadkaspjskich regionach Dagestanu. W roku 1825 po raz pierwszy obwołano dżihad (*dschihād*). Jego kierownictwo przechodziło od Ghazi Muhammada (1795–1832), pierwszego imama imamatu kaukaskiego (1828–1832), przez Hamzah Beka (1789–1834, imama w latach 1832–1834) do Szamila, który prowadził *ghazawat* od 1834 do 1859 r.²³

Północny Kaukaz należał zatem do tych regionów świata islamu, gdzie sufizm zapuścił korzenie najpóźniej, ale za to tym głębiej i tym szerzej. Zwłaszcza jego wariant nakszbandijja akcentował szczególne oddanie wzorcowi osobowemu Proroka: *tarīqa-yi muhammadīya*²⁴. „Prawdziwy sufizm to [...] odrodzenie epoki Proroka przez stan wewnętrzny i działanie na zewnątrz”. Takie „odrodzenie” leżało zapewne także u podstaw działalności ruchu powstańczego pod wodzą Szamila, który w swoim regionie powtórzył historyczne osiągnięcie Proroka, czym było przezwycięzenie rozdrobnienia etnicznego i stworzenie zdolnej do samoobrony wspólnoty wiary. To właśnie status przywódcy religijnego sprzyjał politycznemu i militarnemu sukcesowi Szamila, a później jego funkcji głównej figury pamięci na muzułmańskim Kaukazie. Wbrew ówczesnym rosyjskim przypuszczeniom również sam imam Szamil widział swoje prawdziwe powołanie w dziedzinie ducha, a podstawowe zadanie w tym, by pod znakiem tarikatu nakszbandijji szerzyć na całym północnym Kaukazie „prawdziwy islam” i utrwalać wśród rdzennej ludności prawo szariatu (*scharīʿa*). Postulował przezwycięzenie rozdrobnienia plemiennego i wykorzenienie *adat* nie tyle z powodów politycznych, ile dlatego, że lokalne prawo zwyczajowe rodów i plemion kryło w sobie niebezpieczeństwo ciągłej fragmentaryzacji, a przez to stanowiło konkurencję dla prawa islamskiego. Z powodu silnego nastawienia na wprowadzenie i umocnienie prawa religijnego

²² M. G a m m e r, *The Beginnings of the Naqshbandiyya in Daghestan and the Russian Conquest of the Caucasus*, „Die Welt des Islams”, t. XXXIV, 1994, s. 204–217.

²³ O sufizmie w Dagestanie M. G a m m e r, *The Introduction of the Khalidiyya and the Qadiriyya into Daghestan in the Nineteenth Century*, [w:] M. G a m m e r, D.J. W a s s e r s t e i n, *Daghestan and the World of Islam*, Helsinki 2006, s. 55–68; M. M u s s a y e v, D. A l k h a s o v a, *Daghestani 'Ulama' in the Muslim World*, [w:] M. G a m m e r, *Islam and Sufism in Daghestan*, s. 43–56; M. K e m p e r, *Herrschaft, Recht und Islam in Dagestan. Von Khanaten und Gemeindebünden zum ġihād-Staat*, Wiesbaden 2005; idem, *Khalidiyya Networks in Daghestan and the Question of Jihad*, „Die Welt des Islams”, t. XLII, 2002, s. 41–71.

²⁴ H. A l g a r, *The Naqshbandi order. A Preliminary Survey of its History and Significance*, „Studia Islamica”, t. XLIV, 1977, s. 123–152, tu s. 123.

— nawet jeśli zostało ono w pojedynczych przypadkach zmodyfikowane i dostosowane do lokalnych warunków kulturowych — ruch Szamila nabrał charakteru bliskiego fundamentalizmowi, co niekiedy przysłańało jego sufickie podstawy. Dlatego ówczesni rosyjscy i zachodnioeuropejscy obserwatorzy tylko z rzadka postrzegali „miurydyzm” na północnym Kaukazie jako podstawę integracji transetnicznej — ten zasadniczy czynnik sprawczy oporu narodów kaukaskich nie został zrozumiany ani w czasach imperium carów, ani po jego upadku²⁵.

Szamil konsekwentnie uważał się przede wszystkim za szejcha, co łączyło go bezpośrednio z właściwym sufizmowi mistycznym pojmowaniem świata i wiary. Nurty sufickie zrodziły się jako próba przezwyciężenia przepaści, która po śmierci Proroka zarysowała się między światem doczesnym a wyższą, Bożą formą rzeczywistości. Ich zasadniczym rysem jest mistyczne poszukiwanie bezpośredniego kierownictwa Bożego. Dążą do tego, nie naruszając jednak jednego z głównych pryncypiów islamu, zgodnie z którym pierwszego i ostatniego z proroków należy widzieć w Mahomecie. Wyobrażenie, że dzięki duchowej iluminacji i Bożemu natchnieniu mistrz sufi może uzyskać rangę zbliżoną do rangi Proroka, często w toku dziejów sprowadzało na sufizm podejrzenia o herezję i powodowało prześladowania ze strony *ulamā* — ortodoksyjnego duchowieństwa islamskiego²⁶.

Zarazem jednak sam Szamil w znacznym stopniu próbował metodą celowej samoinscenizacji na użytek swoich zwolenników formować swój obraz na podobieństwo obrazu Proroka. Miał zwyczaj — jak niegdyś Mahomet — zapisywać swoje rozkazy na skrawkach pergaminu, choć w XIX w. nie brakowało w Dagestanie papieru. Przy wielu okazjach stosował ten sam model retoryki i obrazowania metaforycznego, który został zapisany w Koranie, np. kiedy chciał obarczyć swoją świętą odpowiedzialnością za niepowodzenia militarne albo kiedy zarzucał otoczeniu dwulicowość i brak wiary w jego posłannictwo, jak w przypadku mieszkańców swojej rodzinnej miejscowości Gimrah (Gimri), którzy go wygnali, co nasunęło mu porównanie swego wychodźstwa do ucieczki — hidżry (*hijra*)²⁷ Proroka z Mekki do Medyny: „Zaprawdę, odchodzę od was w czasie, kiedy [żyjąc] pośród was nie mogę ustanowić wiary. Ale czyż Mahomet, najlepsze spośród dzieł Wszchemocnego Boga, nie opuścił najlepszego kraju Bożego — Mekki — kiedy

²⁵ A. Z e l k i n a, *Jihād in the Name of God. Shayk Shamil as the Religious Leader of the Caucasus*, „Central Asian Survey”, t. III, 2002, s. 249–264. Przeciwnie stanowisko zajmuje M. K e m p e r, *The North Caucasian Khalidiyya and ‘Muridism’: Historiographical Problems*, „Journal for the History of Sufism”, t. V, 2006, s. 111–126.

²⁶ Wprowadzenie do dziejów i ideologii sufizmu vide J. A b u n – N a s r, *Muslim Communities of Grace. The Sufi Brotherhoods in Islamic Religious Life*, London 2007; J. W. F r e m b e n, *Reise zu Gott. Sufis und Derwische im Islam*, München 2000; A. S c h i m m e l, *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*, München 2000.

²⁷ Hidżra (*hijra*) to ucieczka Mahometa i jego zwolenników z Mekki do Medyny w 622 r. i początek mahometańskiej rachuby czasu, wprowadzonej w roku 638 (17 AH).

nie mógł już szerzyć tam wiary?”²⁸. Do tego przed podjęciem szczególnie ważnych postanowień Szamil szukał mistycznego kontaktu z Bogiem i jego Prawdą, wycofując się ze świata zewnętrznego, całymi dniami pościł, modląc się do Boga o natchnienie. Po okresie takiego odosobnienia pojawiał się, według świadectw swych współczesnych, zawsze „uroczyście poważny, z nabrzmiałymi od nieprzespanych nocy oczyma, ale i z powziętą ostateczną decyzją”²⁹. Otoczeniu zdawało się wówczas, że nikt i nic nie zdoła przeciwstawić się jego woli, bo uznawano ją za rezultat inspiracji pochodzącej bezpośrednio od Boga.

Na Kaukazie ówczesny obraz Szamila jako mistrza sufi często był folklorystycznie opraszczany i reinterpretowany w duchu tradycji przedislamskiej jako ikona dawnego „świętego męża” lub cudotwórcy³⁰. Jednakże sam Szamil prawdopodobnie nigdy nie twierdził, jakoby dokonywał cudów ani nie dawał *implicite* do zrozumienia, że jest prorokiem. To raczej sama wielowiekowa tradycja suficka dbała o to, by *murshid* swą prawomocność wywodził — w niektórych przypadkach również genealogicznie — bezpośrednio od Mahometa, uznawanego za ostateczną instancję w sprawach wiary i prekursora na wszystkich drogach mistycyzmu. W przypadku Szamila tę duchową łączność z Prorokiem dodatkowo wzmacniała jego świecka misja. Starał się, jak niegdyś Mahomet, zaprowadzić szariat i zjednoczyć rozmaite wspólnoty pod rządami prawa islamskiego. Odwoływanie się do dziedzictwa Proroka i rywalizacja z nim na niwie przywództwa politycznego były przeto zrozumiałe i konsekwentne. Natomiast sufickiemu ideałowi uczonego

²⁸ Vide Muhammad al-Qārahī, *Bāriqat al-Suyyūf al-Dāghistāniyya fī Ba'd al-Ghazawāt al-Shāmiyya*, w przekładzie A.M. Barabanova, *Chronika Muchammeda Tachira al-Karachi o dagestanskich wojnach w pieriod Szamilja*, arabskiej tekst, podgotowlennyj A.M. Barabanowym, red. I.J. Kraszkowski, Moskwa–Leningrad 1946, s. 76.

²⁹ Cyt. za: A. Zelnina, *Jihād in the Name of God*, s. 258.

³⁰ Postać Szamila była mitologizowana już za jego życia tak, że w poszczególnych przypadkach trudno oddzielić fakty od fikcji. W zapiskach o młodości i wczesnych latach męskich Szamil jawi się jako inteligentny młodzieniec, który bardzo poważnie traktuje studia i wyróżnia się skłonnością do samoizolacji i medytacji. Już ten obraz niezwykle młodego człowieka, który spędza godziny na medytacji, poszukując Bożego natchnienia, wyraźnie lokuje Szamila w pobliżu Proroka. W przeciwieństwie do bardzo dobrze na ogół udokumentowanej historii jego rodziny popularne legendy głoszą, że w dzieciństwie jako ubogi sierota pędził żywot pasterza w odległych dolinach swej dagestańskiej ojczyzny i tam Bóg objawił mu pierwsze wizje. Inne relacje mówią, że będąc jeszcze młodzieńcem wszedł na szczyt góry, którą okoliczni mieszkańcy uznawali za tabu, bowiem miało się tam znajdować gniazdo Samurga, olbrzymiego ptaka króla Salomona. Dla podkreślenia niezwykłości postaci Szamila opowieści te zawierają silne odniesienia do islamskich mitologii ludowych i wzorce narracyjne nawiązujące do sufickich przypowieści i ich konotacji. Często można je powiązać zarówno z życiem proroka Mahometa, jak i z poprzedzającymi Szamila i należącymi do tegoż nurtu tradycji mistrzami sufi. O epigrafice na północnym Kaukazie vide *Epigraficzeskije pamjatniki Siewiernogo Kawkaza na arabskom, piersidskom i turieckom jazykach*, teksty, pieriewody, kommentarii, red. L.I. Ławrow, t. I–II, Moskwa 1966, s. 63–64; A.R. Szichsajdow, *Epigraficzeskije Pamjatniki Dagestana X–XVII vv. kak istoriczeskij istocznik*, Moskwa 1984, s. 389–393.

(*‘ālim*) odpowiadał Szamil tylko poniekąd, potrafił jednak te braki kompensować zdolnościami dowódcy wojskowego³¹.

Duchowy komponent ruchu oporu *gorców* wydał się tak znaczący, że nawet rosyjska administracja kolonialna kierująca się, ogólnie rzecz biorąc, ślepyim przeświadczeniem, że mieszkańcy Kaukazu ukazują wyłącznie brutalną przemoc, nauczyła się doceniać wagę wojny ideologicznej. W połowie lat czterdziestych XIX w. stosowne władze zdecydowały, że należy przyznać priorytet reedukacji rdzennego duchowieństwa muzułmańskiego w celu przekształcenia go w lojalnych poddanych cara. Aby osiągnąć ten cel, założonych zostało na całym Kaukazie osiem szkół — trzy dla sunnitów, pięć dla szytów — w których za kluczową kwalifikację do pełnienia misji duchownej uznawano wierność carowi³². Ideologiczna kontrofensywa Rosji objęła następnie wzmocnienie *adat* poprzez zbieranie i kodyfikację lokalnych praw zwyczajowych³³ oraz zniesławianie szejchów sufickich jako „fałszywych sług Allaha, którzy odstąpiwszy od szariatu głoszą herezję”³⁴.

„POD WRAŻENIEM OSIĄGNIĘĆ CYWILIZACJI ROSYJSKIEJ...”
POPULARNO-KOLONIALNY OBRAZ SZAMILA
W LATACH SZEŚĆDZIESIĄTYCH XIX W.

Tym bardziej musi zdumiewać, że po pojmaniu Szamila w 1859 r. ówczesne rosyjskie opisy i świadectwa niemal całkowicie milczą o jego tożsamości religijnej. Pisarze i dziennikarze w Tyflisie (Tbilisi) i innych miastach Rosji piszący o Szamilu i jego rodzinie próbowali konstruować inne — w zasadzie całkowicie eurocentryczne — mitologie górskich narodów północnego Kaukazu. Ten alternatywny, „imperialny” obraz *gorców* został *explicite* oddzielony od fenomenu sufizmu w tamtym regionie³⁵. Rosyjska tradycja kwestionowania korzeni islamu

³¹ M. Gammer, *Collective Memory and Politics. Remarks on Some Competing Historical Narratives in the Caucasus and Russia and their Use of a ‘National Hero’*, „Caucasian Regional Studies”, t. I, 1999, s. 1–15. O obrazie Szamila w folklorystycznym, artystycznym i literackim przekazie narodów północnego Kaukazu vide U.B. Dalgat, *Folklor i literatura narodów Dagiestana*, Moskwa 1967; Ch. Chalifow, *Skazki narodow Dagiestana*, Moskwa 1965; Czeczeno–inguszkij folklor, red. P. Kisielow, Moskwa 1940; W.B. Korżun, *Folklor gorskich narodow Siewiernogo Kawkaza. Dooktjabrskij pieriod*, Groznyj 1966; *Piesni narodow Siewiernogo Kawkaza*, red. K. Kulijew, N. Dżusoita, G. Registjan, Leningrad 1976; M. Zand, *The Literature of the Mountain Jews of the Caucasus*, „Soviet Jewish Affairs”, t. XV, 1985, nr 2, s. 3–22; t. XVI, 1986, nr 1, s. 35–51.

³² Vide N.A. Smirnow, *Mjuridizm na Kawkazie*, Moskwa 1963, s. 97–98.

³³ Jako źródło vide R.I. Leontowicz, *Adaty kawkazskich gorcow. Materiały po obyczajnemu prawu siewiernogo i wostocznago Kawkaza*, Odessa 1882.

³⁴ O agitacji przeciw miurydom i działalności prorosyjskich duchownych islamskich vide A.W. Awksentiew, *Islam na siewiernom Kawkazie*, Stawropol 1973, s. 39.

³⁵ Vide A.L. Jersild, *Who was Shamil? Russian Colonial Rule and Sufi Islam in the North Caucasus, 1859–1917*, „Central Asian Survey”, t. II, 1995, s. 205–223, tu s. 208–212.

i istnienia sufickich nurtów na północnym Kaukazie znalazła później kontynuację w radzieckiej polityce wobec muzułmanów kaukaskich i w powojennej historiografii radzieckiej traktującej o Szamilu i wojnach kaukaskich.

Zamiast podkreślać islamską przeszłość Szamila rosyjska publicystyka od 1859 r. celebrowała jego integrację ze światem cywilizacji i postępu technologicznego oraz zetknięcie się „dzikusa” z wysoką kulturą imperialnej Rosji. Według ówczesnych rosyjskich relacji europejskie normy zachowań i stosunek do wartości i ideałów szybko trafiły Szamilowi do przekonania i odcisnęły na nim trwałe piętno; wydały mu się znacznie bardziej humanitarne niż dzikie i fanatyczne tradycje ludów górskich³⁶. Choć był więźniem, opinia publiczna państwa carów i panujące elity nadszakiwały mu i okazywały respekt. Uwieńczeniem jego licznych wystąpień w towarzystwie petersburskim stało się zaproszenie przez cara na wesele córki w 1866 r. Przybyły na nie również żony Szamila, Zaidat i Szuanet, strojne w futra z lisów i złote bransolety, podziwiane przez cały dwór³⁷.

W drodze przez Rosję do niewoli w Kałudze Szamil i jego rodzina znajdowali się niemal stale w centrum uwagi prasy bulwarowej rozpowszechniającej plotki i kolonialne mitologie, które cechowały się tym, że konsekwentnie przemilczały tożsamość religijną protagonistów³⁸. Szamila, a zwłaszcza młodszych członków jego rodziny, należało w duchu rosyjskiej misji „ucywilizować” — ten imperialny program wyrażał jednocześnie *pars pro toto* ogólne zamiary co do przyszłości islamskich *gorców* i mimochodem wytyczał bardzo szczegółowo cele rosyjskiej administracji kolonialnej na północnym Kaukazie. Autorzy popularnych broszur i artykułów prasowych sądzili, że zetknięcie się *gorców* ze światem cywilizacji zbudowanym na zdobyczach zachodniej kultury wysokiej pełnym czystych i oświetlonych latarniami gazowymi miast zdoła uruchomić procesy głębokiej przemiany kulturowej. Sądzono, że nawet autochtoniczni przywódcy i ich rodziny nie zdołają oprzeć się takiej wizji cywilizacyjnego przebudzenia.

Ówczesne programy kolonizatorskie na północnym Kaukazie, jak zakładanie szkół, transkrypcja języków autochtonicznych, „restauracja” chrześcijaństwa ortodoksyjnego, kontrola islamskich *‘ulamā’*, rozróżnienie i segregacja regionalnych etni według zachodnich kategorii klasyfikacyjnych oraz oparte na racjonalności systemy przekonań i wyobrażeń — wszystko to wynikało z zasadniczego

³⁶ Vide S. Ryżow, *Putieszestwije Szamilja ot Guniba do Sanktpeterburga*, „Sanktpeterburgskija Wiedomosti”, nr 112, 1 października 1859, s. 923; *Szamil*, „Wilenskijskij Wiestnik”, nr 93, 27 listopada 1859, s. 1073.

³⁷ Vide A.L. Jersild, *Who was Shamil?*, s. 214.

³⁸ Vide do wyboru A. Rudanowskijskij, *Kawkazskaja letopis: Stawwropol*, „Kawkaz”, nr 79, 8 października 1859, s. 913; *Szamil w Malorossii*, „Sanktpeterburgskija Wiedomosti”, nr 213, 5 października 1859, s. 929; I. Biesjadowskijskij, *Szamil w Kurskie*, „Kurskija Gubernskija Wiedomosti”, nr 43, 24 października 1859, *czast nieoficjalnaja*, s. 249; *Szamil w Sanktpeterburgie*, „Siewiernaja Pczela”, nr 210, 29 września 1859, s. 841; *Szamil w Katugie*, „Siewiernaja Pczela”, nr 230, 25 października 1859, s. 921.

założenia, że panowanie rosyjskie jest w stanie zaoferować rzekomo zacofanym narodom kaukaskim nową, postępową tożsamość. W wizji przyszłości, jaką kierowała się rosyjska administracja kolonialna, nie było miejsca dla islamu i jego lokalnych cech w postaci istniejących tu bractw sufickich³⁹.

OD „PRZECIWNIKA FEUDALIZMU” DO „REAKCYJNEGO MUŁŁY” —
REWIZJA OCENY SZAMILA W OKRESIE WŁADZY RADZIECKIEJ

Dzięki swym licznym sukcesom Szamil stał się dla wielu kaukaskich muzułmanów, zwłaszcza w Czeczenii i Dagestanie, ikoną oporu, a jego autorytet sięgał daleko poza granice państwa rosyjskiego. Wkrótce po kapitulacji w 1869 r. i rozpadzie imamatu — państwowości stworzonej przez Szamila — muzułmańscy mieszkańcy tego regionu zaczęli kultywować wspólne doświadczenie oporu i gloryfikować panowanie Szamila jako „epokę szariatu” i „złoty wiek islamu”. Rosja nie zdołała zniszczyć sufickich wspólnot nakszbandijji ani wykorzeń budzącego postrach „miurydyzmu” jako ideologii oporu, imamat w dalszym ciągu uchodził za model państwa doskonałego, takiego, jakie chciał widzieć Bóg. W ten sposób dziedzictwo Szamila inspirowało kolejne powstania na całym północnym Kaukazie — najpierw w roku 1863, potem 1877–1878. Do czasów rewolucji bolszewickiej i jeszcze później było ono w oczach politycznego centrum głównym zagrożeniem w próbach stabilnego utrwalenia panowania imperialnego nad muzułmańskimi narodami Kaukazu⁴⁰. Wpływy religijne bractw sufickich i ich nie mniej negatywny z perspektywy bolszewików potencjał polityczny objawiły się młodej władzy radzieckiej znowu we wrześniu 1920 r. w obejmującym cały region ruchu powstańczego. Jego apogeum stanowiła próba utworzenia Konfederacji Północnokaukaskiej na obszarze wcześniejszej Republiki Górskiej (*Gorskaja Rjespublika*, 1918–1919) i Emiratu Północnokaukaskiego (1919/1920), które również były produktem szybko postępującej dezintegracji imperium. Większości separatystów za historyczny wzorzec posłużył archetypiczny ideał dziewiętnastowiecznego imamat Szamila, któremu po raz pierwszy w historii udało się przewyciężyć rozproszenie etniczne regionu, akty wspólnego oporu zaś przetworzyć w zakrojoną na szeroką skalę próbę utworzenia państwa⁴¹.

³⁹ O nader złożonych wzajemnych relacjach między islamem a interesami państwa rosyjskiego i radzieckiego vide przeglądowo D. A r a p o w, *Islam w Rossijskiej impierii*, Moskwa 2001; Y. R o ’ i, *Islam and the Soviet Union*, New York 2000.

⁴⁰ Na korzyść tezy o ciągłości argumentują m.in. A. Bennigsen, Ch. Lemerrier-Quelquejay, *Islam in the Soviet Union*, London 1967; iidem, *Le Soufi et le commissaire*, Paris 1986; A. Bennigsen, S. Enders Wimbush, *Muslims of the Soviet Empire: A Guide*, London 1986.

⁴¹ Vide A. Bennigsen, *Muslim Guerrilla Warfare in the Caucasus, 1918–1928*, „Central Asian Survey”, t. I, 1983, s. 45–46.

Orientacja „miurydyzmu” postrzegana była przez władze stale jako antyrosyjska, a następnie antyradziecka. Nic więc dziwnego, że postać Szamila w masowej propagandzie radzieckiej nie odgrywała żadnej roli. Nawet w najbardziej krytycznych momentach wojny domowej, a potem podczas II wojny światowej, kiedy Moskwa usilnie starała się o poparcie ze strony ludności muzułmańskiej na kaukaskich obrzeżach państwa, wzmiankowanie postaci Szamila oceniano jako potencjalnie niebezpieczne, może nawet kontrewolucyjne. Dlatego z bardzo nielicznymi wyjątkami nie nawiązywano bezpośrednio do imama i jego ruchu⁴².

W elitarnym dyskursie radzieckiej historiografii akademickiej zaczął się jednak już wkrótce zaznaczać inny obraz — Szamil stylizowany był na bohatera walk narodowyzwolenczych, jego osiągnięcia oceniano nader pozytywnie, a kierowany przez niego ruch zaklasyfikowano jako zasadniczo „postępowy”, nawet jeśli zawarty w nim potencjał rewolucyjny mógł się rozwinąć tylko pod płaszczykiem religii. Szamil więc uchodził za wybitnego bojownika o wolność narodów górskich przeciw reakcyjnemu reżimowi carskiemu oraz — w pełnej zgodzie z tezą o ciągłości, która miała jeszcze ulec rozbudowie w następnych latach — orędownika pryncypiów komunistycznych na północnym Kaukazie. Michaił N. P o k r o w s k i, jeden z twórców radzieckiej historiografii i najbardziej prominentny historyk marksistowski lat dwudziestych, widział w Szamili „przeciwnika feudalizmu” i uznawał „miurydyzm” za „ideologię w istocie demokratyczną”⁴³. W wydanym w 1930 r. podręczniku partyjnym poświęconym kwestii narodowej zwracano czytelnikom uwagę, że pozycja na czele ruchu religijnego w żadnym razie nie umniejsza znaczenia Szamila dla postępu, bo „nawet w warunkach rozwiniętego społeczeństwa kapitalistycznego walka klasowa często może przybierać formy, ukrywające jej właściwą treść”⁴⁴.

Zgodnie z nową doktryną cała działalność Szamila wyraziła się i zamknęła w wielkim powstaniu ludowym narodów kaukaskich. Wymierzony ostrzem w Rosję i rodzime warstwy posiadające ruch był zatem, według klasycznej interpretacji marksistowskiej, powstaniem antyfeudalnym, w którym żądania socjalne górali kryły się za zasłoną religii. Sam Szamil jawi się tu jako przywódca duchowy

⁴² Vide np. „Apel do Dagestańczyków, Czeczenów i Inguszków” z 1918 r., jako reprint w: „Żizn nacionalnostiej”, nr 41, 26 października 1919; strona tytułowa „Prawdy” z 1/2 września 1942.

⁴³ M.N. P o k r o w s k i j, *Diplomatija i wojny carskoj Rossii w XIX wiekie*, Moskwa 1923, s. 211–229; idem, *Zawojewanije Kawkaza*, [w:] *Istorija Rossii w XIX wiekie*, t. V, Moskwa 1909, s. 292–340. Vide także jego broszurę, *1905 god*, [w:] *Izbrannyje proizwiedienija*, t. IV, Moskwa 1965–1967, s. 130–133. O recepcji tez Pokrowskiego w następnych latach vide U. A l i j e w, *Kara Chalk*, Rostow–Don 1927, s. 90–111; N. B u r k i n, *Za marksistsko–leninskiju istoriju gorskich narodow*, „Istoriik marksist”, t. I–II, 1932, s. 140–161; N. P o k r o w s k i j, *Mjuridizm u vlasti (Tieokraticzeskaja dierżawa Szamilja)*, „Istoriik marksist”, t. II, 1934, s. 30–75; A. T o m a j, *Matierialy k woprosu o feodalizmie w istorii Dagiestana*, „Riewoljucionnyj wostok”, t. V, 1935, s. 116–137.

⁴⁴ E. D r a b k i n a, *Nacionalnyj i kolonialnyj wopros w carskoj Rossii*, Moskwa 1930, s. 23.

i świecki, który kierując powstaniem, okazał się znakomitym politykiem i wybitnym dowódcą, czym zaskarbił sobie niezwykle poważanie ludu:

Szamil, który wśród mas ludowych cieszył się nadzwyczajnym autorytetem, nie tylko jako pierwszy wezwał do Świętej Wojny, lecz także znakomicie kierował polityką gospodarczą swego teokratycznego państwa (imamatu). Jego osobista heroiczna odwaga, pomysłowość i dzielność, a przede wszystkim umiejętność „wymykania się z wszelkich pułapek”, co jego współczesnym wydawało się niemal niewiarygodne, bo przez dziesięciolecia polował na niego niejeden oddział carskiej armii, wszystko to otaczało imię Szamila aureolą ludowych legend⁴⁵.

W tym ujęciu powstanie, kiedy Szamil przejął władzę, było już w pełnym toku i ogarnęło cały Kaukaz. Pod kierunkiem Szamila walka prowadzona była dalej tak intensywnie i z takim zapałem, że *gorcy* zdołali nawet przejściowo przewyciężyć najbardziej złowieszcze fatum wszystkich powstań chłopskich, jakim były niezgoda i partykularyzm, i połączyli się pod sztandarem wspólnych idei religijno-politycznych. Ale relatywna jedność w obejmującym wiele plemion powstaniu chłopskim, na którego czele nie stał proletariats, według ówczesnej radzieckiej wykładni mogła być, oczywiście, tylko krótkotrwała. Obóz powstańczy szybko zaczął się dzielić i rozpraszać. Pierwsi odwrócili się od Szamila Czeczeni, reszty dokonały zdrada i pasmo ciężkich klęsk wojskowych, aż powstanie, uważane dotąd za niezwyciężone, zakończyło się nieuchronnym upadkiem⁴⁶.

Wszelako interpretacja Pokrowskiego tych wydarzeń była z rozmaitych powodów dla wielu radzieckich historyków zbyt radykalna. Już przed jego śmiercią w 1934 r. podejmowano sporadycznie próby modyfikowania jego poglądów⁴⁷. Te próby miały nasilić się w drugiej połowie lat trzydziestych, kiedy wstrzymano historiograficzną walkę z „szowinizmem wielkorosyjskim”, a zamiast tego i w związku z przyłączeniem nierosyjskich grup narodowościowych do przedrewolucyjnego

⁴⁵ Eadem, *Szamil*, [w:] *Bolszaja Sowietskaja Encikłopedia*, t. LXI, Moskwa 1964, s. 804–806. Cytowany fragment pochodzi z: E. Oberländer, *Sowjetpatriotismus und Geschichte. Dokumentation*, Köln 1967, s. 231–233, tu s. 231.

⁴⁶ O cytowanej tu narracji vide także E.N. Burdzałow, *Borba gorcow za niezawisimost pod rukowodstwom Szamilja*, Moskwa 1940; N. Krowjakow, *Szamil. Oczerk iz istorii borby narodow Kawkaza za niezawisimost*, Moskwa 1940.

⁴⁷ Vide B.W. Skickij, *Klassowyj charakter mjuridizma w poru imamata Szamilja*, [w:] *Izwestija gorskogo pedagogiczeskogo instituta*, t. VII, Władykaukaz 1930, s. 113–139; idem, *Socialnyj charakter dżiżenija imama Mansura*, [w:] *Izwestija 2-go siewiero-kawkaskiego pedagogiczeskogo instituta im. Gadiewa*, t. IX, Ordżonikidze 1932, s. 97–126; *K istorii obszczestwiennogo dżiżenija sriedi musulmanskogo nasielenija siewiernogo Kawkaza, 1876–1877 gg. (Matieriaty)*, [w:] *Sbornik naucznoego obszczestwa etnografii, jazyka i literatury pri gorskom pedagogiczeskome institucie*, t. I, Władykaukaz 1929, s. 3–12. Linię Pokrowskiego kontynuowali natomiast N. Glichnitskij, N. Pokrowskij, *Protiw wielikodierzawnogo szowinizma w izuczenii istorii gorskogo nacionalno-oswoboditielnogo dżiżenija*, „Istoriok marksist”, t. II, 1934, s. 99–105.

imperium wprowadzono formułę „mniejszego zła”⁴⁸. Mimo to jednak większość publikacji, włącznie z podręcznikami szkolnymi, mówiąc o Szamilu, wciąż trzymała się poglądów Pokrowskiego.

Do zasadniczej zmiany stanowiska Moskwy w polityce narodowościowej doprowadziła dopiero II wojna światowa. Stale podkreślano teraz rolę Rosji jako „starszego brata w rodzinie narodów radzieckich” i tym ostrzej prowadzono walkę z „burżuazyjnym nacjonalizmem” narodowości nierosyjskich, przede wszystkim na Kaukazie. W sferze *Realpolitik* za tło tego zwrotu w historiografii można uznać deportację w latach 1943–1944 kilku narodów kaukaskich, zwłaszcza Karaczajów, Bałkarów, Ingusów i Czeczenów. Przewożono ich do Azji Środkowej i na Syberię w wagonach bydłowych z napisami „bandyci” i „wrogowie ludu”. Ten akt brutalnej przemocy o znamionach ludobójstwa szedł w parze z zakazem wszelkiego wzmiankowania o deportowanych narodach i reinterpretacją ich (i częściowo rosyjskiej) historii: z *ghazawat* XIX stulecia jako oporu antykolonialnego zrobiono teraz powstanie sił feudalnych, reakcyjnych, a z bohatera ludowego Szamila — fanatycznego mułłę. W zadekretowanej opinii publicznej europejskiej części Związku Radzieckiego utrwał się obraz „kaukaskich zdrajców i kolaborantów”, propaganda nie na próżno bowiem wskazywała na sytuację geopolityczną i zainteresowanie Niemców zasobami naturalnymi regionu kaukaskiego⁴⁹.

Na samym Kaukazie ów nowy kurs polityki historycznej został wdrożony z całą surowością dopiero w roku 1950, kiedy już przyznana azerskiemu historykowi Gejdarowi Gusejnowowi Nagroda Stalinowska niespodziewanie została cofnięta⁵⁰. Wymowa jego książki „Iz istorii obszczestwiennoj i fiłosofskoj mysli w Azerbajdżanie XIX wieka” (Baku 1949) zgadzała się w ocenie powstania Szamila z dotychczasową linią kierownictwa partii, ale teraz niespodziewanie została oficjalnie potępiona. Inicjalną salwę w tej ofensywie oddał pierwszy sekretarz partii Azerbejdżanu, protegowany przez Stalina Mir Dżafar Bagirow,

⁴⁸ Vide m.in. S.K. Buszujew, *Gosudarstwennaja sistiemata Szamilja*, „Istoriik marksisist”, t. V–VI, 1937, s. 77–104; idem, *Borba gorcow za niezawisimost pod rukowodstwom Szamilja*, Moskwa 1939; A.I. Iwanow, *Socialno–ekonomiczeskoje i politiceskoje položenije Dagiestana do zawojewanija Rossiej*, „Istoriczeskij żurnal”, t. II, 1940.

⁴⁹ Vide N. Naimark, *Fires of Hatred. Ethnic Cleansing in Twentieth-Century Europe*, Cambridge (Mass.) 2001, s. 85–107; A.M. Nekrich, *Punished Peoples. The Deportation and Fate of Soviet Minorities at the End of the Second World War*, New York 1978; E.D. Weitz, *A Century of Genocide. Utopias of Race and Nation*, Princeton 2003, s. 79–82; N.F. Bugaj, A.M. Gonow, *Kawkaz: narody w eszelonach (20–60–gody)*, Moskwa 1998, s. 118–222.

⁵⁰ *W komitetie po stalinskim premijam w oblasti literatury i iskusstwa*, „Prawda”, 4 maja 1950; *W sowiete ministrow SSSR*, „Prawda”, 16 maja 1950. Książka G. Gusejnowa, *Iz istorii obszczestwiennoj i fiłosofskoj mysli w Azerbajdżanie XIX wieka*, Baku 1949, została ponownie opublikowana w 1959 r. Związane z nią wydarzenia doprowadziły autora do samobójstwa. Vide L. Połonskij, *Tragedija talanta. Cztu priwielo k giblieli wydajuszczegosja uczonego Gejdara Gusejnowa*, „Bakinskij raboczij”, 22 września 1988.

artykułem opublikowanym w radzieckim czasopiśmie partyjnym „Bolszewik”⁵¹. Potępił w nim islam jako konglomerat nietolerancyjnych i nacjonalistycznych zasad, które Mahomet — „przedstawiciel arystokracji feudalnego kupiectwa” — zinstrumentalizował w celu konsolidacji swojej władzy i przygotowania Arabów do planowanych podbojów. Podobny użytek z tej agresywnej religii zrobili następnie Turcy i Persowie, których w XIX w. zastąpili Brytyjczycy:

W arsenale kolonizatorów, szczególnie Anglików, którzy nie mieli żadnych skrupułów w doborze środków, aby osiągać swe cele, islam zajmował miejsce szczególne. Wykorzystywali islam i jego rozmaite nurty nie tylko do tego, by podżegać do masowych bratobójczych wojen między ujarzmionymi narodami kolonialnymi, lecz także w walce z konkurentami, przede wszystkim z Rosją⁵².

Od wczesnych lat pięćdziesiątych w radzieckiej historiografii zapanowała teza o agenturalności, w myśl której pierwsza i następne „święte wojny” ludów kaukaskich miały być sterowane przez osmański i brytyjski imperializm w celu podkopania fundamentów carskiej Rosji. W związku z tym w jednej z pierwszych radzieckich edycji źródeł do wojen miurydzkich pt. „Szamil — zausznik sułtańskiej Turcji i angielskich kolonizatorów” we wstępie możemy przeczytać: „Z publikowanych dokumentów wynika, że wojna narodów górskich przeciw Rosji była wojną reakcyjną, której celem było przymusowe nawrócenie niemuzułmańskiej ludności Kaukazu na islam i całkowite zniewolenie gospodarcze, narodowe i duchowe wszystkich grup narodowościowych”⁵³.

Przywoływany okresowo w czasie zimnej wojny historyczny obraz piątej kolumny na północnym Kaukazie coraz trudniej było jednak przez dziesiątki lat utrzymywać nawet w kręgach radzieckich historyków. Do jego erozji przyczyniały się w znacznym stopniu powstające w tym czasie zachodnioeuropejskie i tureckie prace naukowe pisane w oparciu o osmańskie materiały archiwalne⁵⁴. Wykazywano w nich, że władze imperium osmańskiego zachowywały dystans i nacechowany sceptycyzmem stosunek do religijnej insurekcji ludowej i dla realizacji swych

⁵¹ M.D. B a g i r o w, *K woprosu o charakterie dżiżenija Szamilija*, „Bolszewik”, t. XIII, 1950, s. 21–37. O „korekcie kursu” w ocenie Szamila i „miurydyzmu” vide idem, *Starszij brat w siemie sowietkich narodow*, „Kommunist”, t. III, 1953, s. 64–68; *Ob oczeriednych zadaczach intielligencii Azerbajdzana: Pierierab. dokł. na sobr. intielligencii g. Baku, 14 ijulja 1950 g.*, Baku 1950; N.A. S m i r n o w, *Rieakcionnaja suszcznost dżiżenija mjuridizma i Szamilja na Kawkazie*, Moskwa 1952.

⁵² M.D. B a g i r o w, *K woprosu o charakterie dżiżenija Szamilija*, s. 24.

⁵³ *Szamil — stawlennik sultanskoj Turcii i anglijskich kolonizatorow*, red. M.M. G a b r i c h i d z e, Tbilisi 1953, s. IV. Vide także E. A d a m o w, L. K u t a k o w, *Iz istorii proiskow inostrannoj agentury wo wremia kawkazskich woin*, „Woprosy Istorii”, t. XI, 1950, s. 101–105; E.E. B u r c h u l a d z e, *Kruszenije anglo-tureckich planow w Gruzii w 1855–6 godach*, „Woprosy Istorii”, t. IV, 1952, s. 10–24.

⁵⁴ O tureckojęzycznych studiach nad Kaukazem do połowy lat osiemdziesiątych XX w. vide obszerną bibliografię V. B e r z e g, *Türkiye’de Kuzey Kafkasya ile Ilgili Yayınlar Bibliografyası, 1928–1986*, Samsun 1986.

celów wojskowo–politycznych na Kaukazie szukały raczej współpracy z tradycyjnymi elitami, lokalną szlachtą i naczelnikami plemion⁵⁵.

„JAK W CZASACH LENINA...”: REHABILITACJA
SZAMILA POD ZNAKIEM *PIERESTROJKI*

Glasnost, *pieriestrojka* i rozpad radzieckich struktur panowania umożliwiły uwolnienie spod kontroli historiograficznej ze strony Moskwy wielogłosowej debaty o przyłączeniu do Rosji narodów kaukaskich⁵⁶. Zjawisko to wyraźnie uwidoczniło się w 1989 r., w po raz pierwszy tak szeroko prowadzonej publicznie dyskusji o kwestii narodowościowej wśród radzieckich historyków pochodzących z różnych narodowych jednostek terytorialnych⁵⁷. Kiedy na nowo podjęto wówczas obciążone politycznie zagadnienie *prisojedinienia* (przyłączenia) nierosyjskich narodów i regionów do imperium rosyjskiego, zwłaszcza historycy z Kaukazu i centralnej Azji wystąpili z żądaniem nazwania władzy kolonialnej po imieniu. Postulat ten opatrzone jeszcze poręcznym ideologicznie hasłem „jak w czasach Lenina”, które później zarzucono. Rok później w fachowym czasopiśmie historycznym „Woprosy Istorii” ukazał się artykuł o północnokaukaskim „oporze antykolonialnym” w XIX w. dokonujący rozrachunku ze zdeformowanym ideologicznie podejściem do tego tematu w radzieckiej historiografii minionych dziesięcioleci⁵⁸. Jego autor, czeczeński historyk Chadži Murat Ibragimbejli, odegrał ważną rolę jako główny ideolog tzw. Konfederacji Górskich Narodów Kaukazu (od 1992 r. Konfederacja Narodów Kaukazu)⁵⁹. To zwłaszcza w tym luźnym związku 16 etni regionu, rozciągającego się między Czerkiesją na zachodzie

⁵⁵ Vide P. Boratav, *La Russie dans les Archives Ottomanes. Un Dossier Ottoman sur l'Imam Chamil*, „Cahiers du Monde Russe et Soviétique”, t. X, 1969, nr 3–4, s. 524–535; C. Wasan Giray, *Kafkas–Rus Mucadelesi*, Istanbul 1967; C. Gökçe, *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti*, Istanbul 1979; A. Kundukh, *Kafkasya Müridizmi (Gazavart Tarihi)*, Istanbul 1987; Z. Yetik, *İmam Şamil*, Istanbul 1986.

⁵⁶ O dziejach tej aneksji vide L. Tillet, *The Great Friendship. Soviet Historians on the Non-Russian Nationalities*, Chapel Hill 1969.

⁵⁷ Vide Kruglyj stol, „Woprosy Istorii”, t. V, 1989. Wybór materiałów z tej konferencji w: *Narodno–oswoboditielnoje dwiżenije gorcow Dagiestana i Czeczni w 20–50ch godach XIX w. Wsiesiojuznaja naucznaia konferencija, Machaczkała, 20–22 ijuna 1989 g. Tezisy dokładow i soobszczenij*, Machaczkała 1989; o recepcji na Zachodzie vide S. Crow, *A New Interpretation of the Caucasian Wars and the Role of Shamil*, „Radio Liberty Report on the USSR”, t. I, nr 35, 1 września 1989, s. 32.

⁵⁸ Vide Ch.M. Ibragimbejli, *Narodno–oswoboditielnaja borba gorcow Siewiernogo Kawkaza pod rukowodstwom Szamilja protiv carizma i miestnych fieodalow*, „Woprosy Istorii”, t. VI, 1990, s. 151–160.

⁵⁹ O Konfederacji Górskich Narodów Kaukazu vide A. Kudrjawcew, *Solidarnost na osnovie kakich celi?*, „Azija i Afrika siegodnja”, t. VII, 1993, s. 2–6.

a Dagestanem na wschodzie, uprawiano na początku lat dziewięćdziesiątych kult oporu antykolonialnego, a koncepcję politycznego zjednoczenia narodów Kaukazu opierano na wzorcach historycznych. Według obiegowej narracji opór przeciw rosyjskiej armii kaukaskiej usunął z drogi przeszkodę, którą było rozdrobnienie etniczne, i wzmocnił procesy integracji narodowej, co sprzyjało tworzeniu się państw takich, jak imamat Szamila w XIX w., czy wręcz dopiero je umożliwiło. Pierwszym postkomunistycznym ideologom tego regionu wątek oporu pod wodzą Szamila jako bohatera kulturowego służył z kolei jako główny czynnik historyczny, który *gorców*, górskie narody Kaukazu z całą ich etniczno-religijną i kulturową różnorodnością, uformował w jednolity *ethnos*.

W myśl tej narracji rosyjskie panowanie na północnym Kaukazie opierało się wyłącznie na przemocy kolonialnej. W przeciwieństwie do Ormian i Gruzinów górskie narody Kaukazu nie osiągnęły w wyniku rosyjskiej dominacji ustabilizowania swojej wspólnoty. Przeciwnie — ekspansja Rosji na odwieczne tereny ich osadnictwa oznaczała dla nich niemal nieprzerwany ciąg katastrof demograficznych, poczynając od przymusowego odepchnięcia od wybrzeża i wyparcia z dolin poprzez ucieczkę ludności w wysokie góry i rozpoczęte już w XIX w. wypędzenia i przymusowe przesiedlenia aż po deportacje całych narodów pod rządami Stalina, przez które żaden region Związku Radzieckiego nie ucierpiał tak bardzo jak północny Kaukaz⁶⁰.

Teza, że bazująca na motywacji religijnej wojna obronna narodów kaukaskich pod wodzą imama Szamila była reakcją na brutalność rosyjskiego kolonializmu, stanowiła przeto kontrnarrację wobec dawno kanonizowanej radzieckiej wykładni dziejów, wedle której plemiona Dagestanu, Czeczenii i Inguszetii z własnej winy popadły w konflikt z cesarstwem rosyjskim. Jeszcze w latach osiemdziesiątych radzieccy historycy reprezentowali tezę, jakoby wojny kaukaskie prowadzone przez Szamila nie były niczym innym, jak tylko „najwyższą formą organizacyjną tradycyjnego »systemu napaści« (*nabiegowaja sistiema*) na Kaukazie”⁶¹.

PERSPEKTYWY: SZAMIL JAKO IKONA PAMIĘCI MIĘDZY NACJONALIZMEM, SUFIZMEM I ISLAMIZMEM

Wbrew sugestii podsuwanej przez wspomnianą na początku serię znaczków pocztowych, czeczeński prezydent Dudajew z pewnością nie był ani Mansurem, ani Szamilem, nawet kiedy w toku sporu z Moskwą demonstracyjnie położył dłoń na Koranie. Jego awans był raczej przykładem jednej z wielu nacjonalistycznych

⁶⁰ Vide Ch.M. Ibragimbejli, *Siewiernyj Kawkaz, Genocid, Deportacii i CzP*, „Niezawisimaja gaziet”, 12 lipca 1994.

⁶¹ M.M. Bliw, *Kawkazkaja wojna: socialnyje istoki i suszcznost*, „Istorija SSSR”, t. II, 1983, s. 74 i n.; W.B. Winogradow, *Rossija i Siewiernyj Kawkaz*, „Istorija SSSR”, t. III, 1987.

karier, które umożliwił rozpad państwa radzieckiego. Kiedy w 1993 r. chciał zmienić konstytucję faktycznie samodzielnej Republiki Czeczenii, co utorowałoby drogę do prezydenckiej autokracji, wywołał konflikt z parlamentem, czego skutkiem stało się narastające rozczłonkowanie polityczne i terytorialne Czeczenii. Moment ten wydał się Rosji korzystny dla podjęcia uderzenia wojskowego. Nastąpiło ono 11 grudnia 1994 i zapoczątkowało niemal dziesięcioletni konflikt zbrojny, którego ostateczne zażegnanie wbrew zapewnieniom Moskwy do dziś nie wydaje się całkiem pewne⁶². W tym czasie dowódcy czeczeńscy, tacy jak Szamil Basajew i Salman Radujew, zdobywali sławę jako bohaterowie ruchu oporu, często świadomie nawiązując do postaci Szamila jako historycznego wzorca. Basajew mocno podkreślał swoje pochodzenie z czeczeńskiej osady Wiedieno, która podczas wojen kaukaskich w XIX w. okresowo bywała główną kwaterą ruchu powstańczego imama Szamila. W licznych propagandowych nagraniach wideo Basajew nawet po egzekucji, której dokonały na nim rosyjskie siły bezpieczeństwa w lipcu 2006 r., pojawia się w internecie jako hagiograficzna postać „drugiego Szamila” i ikona oporu w rzekomo spokojnej, wedle oficjalnych zapewnień, Czeczenii, w której wzrosły tymczasem wpływy arabskiego islamizmu⁶³.

Nie jest zaskoczeniem, że po załamaniu się sysemu radzieckiego rozmaite i często konkurujące ze sobą siły polityczne na północnym Kaukazie — od świeckich nacjonalistów przez przeżywające renesans kulturowy bractwa sufickie aż po nowe, „importowane” ze świata arabskiego nurty islamistyczne — obiecają sobie za punkt odniesienia czasy imamaty i z domniemanej ciągłości próbują wywieść konieczną legitymizację swoich współczesnych żądań. Zarówno zwolennicy *al-wahhābiyya* z postulatem „oczyszczonego” islamu i wynikającym z tego rygorystycznym odrzuceniem wszelkich tradycji sufickich, jak i reorganizujące się bractwa sufickie odwołują się do dziedzictwa Szamila jako bohatera kulturowego i wykorzystują tradycję imamaty do bieżących celów politycznych. Ci pierwsi widzą w imamie Szamilu odnowiciela wiary, który oczyścił islam z metod nieislamskich, ci drudzy czczą Szamila i jego poprzedników jako mistrzów sufi i symbole mistycznego islamu na Kaukazie.

⁶² O wojnach rosyjsko-czeczeńskich po 1991 r. vide H. Krech, *Der russische Krieg in Tschetschenien (1994–1996). Ein Handbuch*, Berlin 1997; idem, *Der Zweite Tschetschenien-Krieg (1999–2002). Ein Handbuch*, Berlin 2002; J. R a u, *Der Dagestan-Konflikt und die Terroranschläge in Moskau 1999. Ein Handbuch*, Berlin 2002; idem, *Politik und Islam in Nordkaukasien. Skizzen über Tschetschenien, Dagestan und Adygea*, Wien 2002; *Chechnya: From Past to Future*, red. R. S a k w a, London 2005; S. S m i t h, *Allah's Mountains: the Battle for Chechnya*, London–New York 2006; T. C. G e r m a n, *Russia's Chechen War*, New York–London 2003; D. T r e n i n, A. V. M a l a s h e n k o, A. L i e v e n, *Russia's Restless Frontier: the Chechnya Factor in Post-Soviet Russia*, Washington (D.C.) 2004.

⁶³ O roli Szamila Basajewa w czeczeńskim ruchu oporu vide P. J. M u r p h y, *The Wolves of Islam. Russia and the Faces of Chechen Terror*, Washington (D.C.) 2006.

Mimo to w aktualnych debatach politycznych i historyczno-politycznych postać Szamila nie jest postrzegana w kategoriach nietykalnej świętości. Zwłaszcza w Czeczenii na początku lat dziewięćdziesiątych mnożyły się głosy dochodzące z obozu nacjonalistycznego, które odrzucały ów historyczny wzorzec, wskazując, że Szamil nie padł zgodnie z „czeczeńską tradycją” jak bohater na polu walki, ale haniebnie poddał się Rosjanom. W 2001 r. mówiło się, że pomnik Szamila w Zakatali (Zaqatali), mieście na północy Azerbejdżanu, zamieszkałym przeważnie przez Awarów i Lezginów, wysadzili awarscy islamisci. W tym samym czasie w sąsiednim Dagestanie ugrupowania islamistyczne zabrały się do niszczenia popularnych miejsc pamięci związanych z dziewiętnastowieczną tradycją nakszbandijji. Jak na ironię apele współczesnych islamistów, by oczyścić islam z tradycyjnych *adat* i innych „naleciałości”, pod wieloma względami podobne są do postulatów ruchu nakszbandijji z XIX w.⁶⁴

Imam Shamil as Memorial Figure and Historiographical Topos: Narratives and Counter-Narratives as an Area of Conflict within Imperial Borderlands

The paper focuses on functions and effects of official politics of history and remembrance culture in Soviet Union and early post-Soviet Russia. Central elements are the re-codification, medialisation and orchestration of ‘history’ in a multi-ethnic state. This reflects the use of imperial politics of history as a strategy for dominance, especially in its Muslim regions.

One of the most remarkable and, in regard to its re-coding and transformation, most complex historical narratives in the non-Russian periphery is illustrated by the figure of Shamil (Shamuyil; 1212–1287 AH [1797–1871]), the third and most famous and successful *imam* (leader) of the Muslim resistance to the Russian occupation of the North-Eastern Caucasus. Between 1834 and 1859 he led Chechens, Avars and other people in the region against the Russian armies with such remarkable skill that some historians regarded him as ‘the greatest guerrilla leader in the history of warfare’.

The paper highlights images of Shamil from its beginnings after the Russian conquest of the Caucasus to Stalin’s death. Its main part, however, is dedicated to the Shamil renaissance during late perestroika, as well as to the use of the image of Shamil as a contested figure of remembrance in newly independent Chechnya and beyond. Russian and Soviet press, (late) Soviet historiography and recent publications make up a broad base of sources and literature.

⁶⁴ O zjawisku „wahabizmu” i islamskiego fundamentalizmu na północnym Kaukazie vide G.M. Hahn, *The Caucasus Emirate Mujahedin: Global Jihadism in Russia’s North Caucasus and beyond*, Jefferson 2014. O islamie wahabickim jako ruchu religijnym i politycznym vide S.R. Valentine, *Force and Fanaticism: Wahhabism in Saudi Arabia and Beyond*, London 2015; N.J. DeLong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford 2004. O związkach między nacjonalizmem a islamem w Czeczenii vide J. Hughes, *Chechnya: From Nationalism to Jihad*, Philadelphia 2007.