

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav etnologie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Jan Hladík

**Islám na severním Kavkaze: historie i
současnost na příkladu Dagestánu a
Kabardino-Balkarské republiky**

**Islam in the North Caucasus: History and
Contemporary Trends on example of
Kabardino-Balkaria and Dagestan**

Tímto bych chtěl poděkovat PhDr. Janu Pargačovi, CSc. za ochotné vedení mé práce, odborné rady a čas, který mi věnoval při konzultacích i během mého celého studia.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 15. 8. 2015

Jan Hladík

Abstrakt

Islám na severním Kavkaze: historie i současnost na příkladu Dagestánu a Kabardino-Balkarské republiky

Práce se zaměří na vybrané klíčové aspekty islámu na severním Kavkaze s důrazem na dvě severokavkazské republiky – Kabardino-Balkarskou na západě a Dagestán na východě. První část práce bude sledovat pronikání islámu na severní Kavkaz, jeho úlohu v odporu proti carskému Rusku a vliv, jaký náboženství mělo na tradiční kavkazskou společnost. V druhé části budou rozebrány současné směry islámu v daném regionu, vzájemný vliv náboženství a socio-politické situace a vztah tradičního islámu k jeho radikálním formám. Práce bude založena na studiu relevantní literatury, tisku a předpokládá se i terénní výzkum.

Klíčová slova: Severní Kavkaz, islám, islamismus, Kabardino-Balkarská republika, Dagestán

Abstract

Islam in the North Caucasus: History and Contemporary Trends on example of Kabardino-Balkaria and Dagestan

The following thesis focuses on selected key aspects of Islam in the North Caucasus, with emphasis on two North Caucasus republics - Kabardino-Balkaria on the west and Dagestan on the east. The first part will follow the penetration of Islam in the North Caucasus, its role in the resistance against the Russian empire and the impact religion had on traditional Caucasian society. In the second part it will be analyzed current trends of Islam in the region, the mutual influence of religion and socio-political situation and the relation between traditional Islam and its radical forms. Work will be based on the study of relevant literature, press and fieldwork is also assumed.

Key words: North Caucasus, islam, islamism, Kabardino-Balkaria Republic, Dagestan

Úvod.....	8
Teoretická východiska práce	10
Dostupná literatura.....	12
Historický přehled náboženského vývoje oblasti	14
První náboženské systémy na Kavkaze	14
První kontakt s islámem.....	15
Kavkaz jako místo potýkání křesťanství a islámu	16
Počátky ruského záboru severního Kavkazu	17
Nástin historického vývoje pronikání Rusů na Kavkaz.....	17
Islamizační proces na severním Kavkaze	21
Počátek šíření islámu, šáfiovský a hanífovský mazhab	21
Súfismus na severním Kavkaze	23
Podoby islámu v Dagestánu.....	27
Podoby islámu v Kabardino-Balkarsku	28
Sociální rozvrstvení kavkazské společnosti.....	30
Kolonizace severního Kavkazu a ghazavát	34
Šejch Mansúr a „první svatá válka“	34
„Tři imámové“ a počátek „druhé svaté války“	36
Vytváření oficiálních nábož. struktur na kolonizovaném sev. Kavkaze	42
Ideologické zdroje odporu – súfismus, neosúfismus či muridismus?	44
Sovětské a postsovětské období.....	55
Sovětská vláda nad Kavkazem	55

Postsovětský Kavkaz jako postkoloniální chaos?.....	61
Postsovětský Kavkaz - islámský revival?.....	65
Devadesátá léta: islámský revival.....	67
Radikalismus na severním Kavkaze: od etnického nacionalismu k islámskému extremismu?	69
Etno-nacionalismus a islám na severozápadě Kavkazu: dvě strany téže mince?.....	71
Etnický nacionalismus a islám v Dagestánu.....	73
Saláfismus v Dagestánu.....	75
Politický islám na severozápadě Kavkazu.....	84
Závěr.....	88
Súfismus vs. „wahhábismus“ jako domnělá opozice.....	89
Náboženský radikalismus na severním Kavkaze – pokus o typologii.....	91
Literatura.....	99
Knihy.....	99
Články.....	101

Úvod

Severokavkazský region je svou etnickou, jazykovou i kulturní různorodostí jedním z nejbohatších na světě. Zároveň svou polohou jakoby předurčoval neklidné a konfliktní dějinné události, které se zde po staletí odehrávaly – horské pásmo Kavkazu, spojující úzký pás pevniny mezi Černým a Kaspickým mořem, tvořil v minulosti hranici mezi třemi impérii: Ruskem, Osmanskou říší a Persií. Všechny tři říše se na vývoji kavkazského regionu podílely po politické i kulturní stránce, přesto si obyvatelé horského Kavkazu vytvořili unikátní socio-kulturní mikrokosmos, který v nejdlehlších oblastech zůstal prakticky nezměněn až do období Sovětského svazu. Přes všechnu kulturní specifčnost však vyvstává otázka, nakolik je takto vnitřně různorodý region možné chápat jako jediný celek. Problém s pojmem *severní Kavkaz* je ten, že je často neproblematicky používán jak ve smyslu geografickém (zde bez námitek), tak i kulturním. Je tedy otázkou, do jaké míry chápat označení severní Kavkaz jako obecné označení určitého kulturního prostoru s vědomím, že jeho specifkem je právě jeho různorodost. Spíše než jako jednolitý celek je proto lépe ho pojímat jako zastřešující termín, aby se lépe vyjádřila specifika dané oblasti vůči Rusku i dalším dominantním silám. Zároveň je nutno mít na paměti rozdíly mezi východem a západem severního Kavkazu, rozdíly mezi horským Kavkazem a nížinami na severu i samotné rozdíly mezi jednotlivými etnickými skupinami zde žijícími.

Na severním Kavkazu můžeme vymezit tři hlavní směry islámu – súfismus (v ruskojazyčné literatuře často pojmenovaný jako taríkismus – *tarikatism*), dále sunnitské mazhaby, tedy právní školy, z nichž se na severu Kavkazu nejvíce uchytily hanífovský a šáfiovský mazhab, a konečně názorově široký proud islámského purismu, zahrnující jak intelektuální pojetí salafije, tak i radikální džihádistické hnutí¹, v současnosti reprezentované nejsilněji Kavkazským emirátem. Ačkoliv se někteří autoři snaží vymezit typické rysy islámu v Rusku prostřednictvím jeho periodizace do období carského, sovětského a postsovětského, toto rozdělení se při bližším pohledu zdá neudržitelné. Mnohem lépe islám v Rusku charakterizuje slovo *pluralismus*, které odráží barvitost a mnohvrstevnatost tohoto náboženství ve všech jeho obdobích. Islám na severním Kavkaze můžeme pochopitelně

¹ Malašenko, A. *Islamskije orientiry severnogo Kavkaza*, Centr karnegi: Moskva, 2001, s. 46.

nahlízet i z historické perspektivy, ale klíčovým hlediskem zde nebude časová posloupnost, ale vztah dominantní síly (tedy Ruska, resp. Sovětského svazu) a muslimů v daném regionu. Pohled na určité období jako na dobu rozkvětu/útlumu/represe by byl příliš zjednodušený, neboť i v obdobích, které se vyznačovala silným tlakem vůči islámu (typicky sovětské doby), byl velký rozdíl v tom, jak se jednotlivým muslimským komunitám dařilo. Historická perspektiva se tak spíše snaží zasazovat konflikty na Kavkaze do širší perspektivy povstání muslimů proti koloniálním silám, ať už šlo o jižní Asii, Maghreb či právě o severní Kavkaz. Problém je i s často používané rozdělení na „oficiální“ a „neoficiální“ islám. Během sovětské nadvlády jde o distinkci mezi oficiálním klérem pod kontrolou sovětské moci a mezi bratrstvy, fungujícími v příšeří právní polo-legality. V období po rozpadu Sovětského svazu pak jde o rozdíl mezi „oficiálním“ súfismem a „neoficiálním“ wahhábismem. Tento přílišný dualismus vytváří jednak falešnou představu vzájemné nekompatibility mezi muslimskou a sovětskou/ruskou identitou a obecněji také podporuje redukcionismus.² Binární opozice oficiálního vs. neoficiálního a tradičního vs. nového islámu opomíjí složitost a bohatost islámu jako takového. Postsovětský nástup takzvaného wahhábismu nemusíme vykládat jen skrze destabilizaci regionu, generační konflikt a obecnou nejistotu. Jeho popularitu mezi nejmladší generací severokavkazských muslimů můžeme nahlížet i skrze obecné tendence „univerzalistického islámu“ jako jednoho z aspektů modernizace.

² Dannreuther, R.; March, L., eds.; *Russia and Islam: State Society and Radicalism*, London: Routledge, 2011, s. 10 – 12.

Teoretická východiska práce

Hlavním tématem práce je otázka, jakým způsobem se rozvíjela a projevovala vybraná islámská hnutí a směry ve vztahu k politické situaci na severním Kavkaze. První část práce popisuje složitou náboženskou situaci na Kavkaze a postupnou islamizaci tohoto regionu. V další části se jedná o ruskou kolonizaci severního Kavkazu, která vyvolala protitlak v podobě hnutí odporu, jež v sobě neslo silný náboženský akcent. Otázka, zda ideovým zdrojem odporu byly radikální interpretace súfismu (v ruskojazyčné literatuře v minulosti označovaného za *muridismus*), rozděluje odbornou komunitu, je však bez diskuze, že právě toto období urychlilo islamizaci odlehlých horských komunit. Znamenalo také první faktické centralizační snahy na náboženském základě – tváří tohoto úsilí se stal legendární imám Šámil. Následující část se věnuje období sovětského Kavkazu, které obecně znamenalo dobu represí a úpadku islámské vzdělanosti, ovšem ve specifických případech mohlo vést k paradoxnímu utužení muslimské identity. V závěrečné části, která se časově věnuje období post-sovětského Kavkazu, je hlavním předmětem zájmu vztah súfismu (jako na severním Kavkaze „tradičního“ islámu) a nových, puristických směrů, často zjednodušeně označovaných za „wahhábismu“. Vzhledem k tomu, že jedním z klíčových témat je vztah těchto hnutí a politické a sociální situace na severu Kavkazu, jako hlavní metoda byla zvolena komparativní analýza na základě process tracingu³. Následující otázky jsou vymezením výzkumných okruhů, které tvoří kostru diplomové práce:

- Jaké jsou rozdíly, shody a specifika ve vývoji islámu v Dagestánu a v Kabardino-Balkarsku?
- Jakou roli sehrály súfijské řády během řady povstání v průběhu ruského záboru Kavkazu? Lze skutečně chápat „muridismus“ jako ideologii, která tvořila myšlenkový základ odporu?
- Do jaké míry lze hovořit o politizaci súfijských řádů během kolonizace Kavkazu? Jak přispěla struktura a případná politizace řádů k pozdějšímu úspěšnému odporu – existuje něco jako „historická paměť odporu“, tedy ideová návaznost na nábožensky motivovaný odpor v postsovětské době?

³ Collier, D. Understanding Process Tracing, *Political Science and Politics* [Online] 2011, Vol. 44, No. 4, s. 823 – 830.

- Byly politické i bezpečnostní problémy, kterým severní Kavkaz od začátku 90. let čelil (včetně růstu nábožensky motivovaného radikalismu) jedním z projevů postkoloniálního chaosu, který se projevil na kulturním zlomu mezi Ruskem a severním Kavkazem.
- Jaký byl na postsovětském Kavkaze vztah státu a přívrženců sufismu k prvním projevům islámského purismu?
- Jaké jsou důvody k podpoře saláfijských myšlenek na současném severním Kavkaze?

Dostupná literatura

Kromě základních přehledových studií, jako je *The Caucasus: An Introduction* (2009) od F. Coeneho, jde především o studie zabývající se událostmi na postsovětském Kavkazu, tedy dvěma čečenskými válkami s mezidobím nestability, dalšími konflikty v tomto prostoru a novější publikace také proměnou ozbrojeného odporu v mezinárodní džihádistickou frontu. Klasickou studií konfliktní minulosti ruského Kavkazu je kniha od S. Cornella *Small Nations and Great Powers: A Study of Ethnopolitical Conflict* (2001), která se však ve své části věnované postsovětskému vývoji soustředí především na jižní Kavkaz. Dalším je sborník *Ethno-Nationalism, Islam and the State in the Caucasus: Post-Soviet disorder* (2008), jehož editorem je M. Gammer. Zde je již větší pozornost věnována severnímu Kavkazu, včetně jeho západní části. Příspěvek I. Babič v tomto sborníku je ojedinělým textem pojednávajícím o vztahu islámu a právního řádu na severozápadním Kavkaze. Základní přehledovou studií o existenci islámu na ruském území v průběhu dějin je kniha G. Jemeljanové *Russia and Islam: A Historical Survey* (2002) a také v Praze vydaný sborník *Islam na severnom Kavkaze: istorija i sovremennost'* (2011) pod editorským vedením I. Tekuševa a K. Ševčenka. Práce A. Marshalla *The Caucasus under Soviet rule* (2010) pokrývá, jak už její název napovídá, sovětské období na Kavkaze, ovšem primárně z hlediska politických dějin. Obdobím ruské kolonizace severního Kavkazu a hnutím odporu ze strany horalů se zabývá kniha A. Zelkiny *In Quest of God and Freedom: The Sufi Response to the Russian Advance in the North Caucasus* (2000) a také *Russian-Muslim Confrontation in the Caucasus: Alternative visions of the conflict between Imam Shamil and the Russians 1830–1859* (2005) pod editorským vedením T. Sanderse, E. Tuckera a G. Hamburga. O tématu horalských povstání na severním Kavkaze, hnutí imáma Šámila i roli súfijských bratrstev v proti-ruském odporu existuje také velké množství článků, z nichž velká část dává do souvislosti právě ozbrojený odpor proti Rusům a politizaci části súfijských bratrstev (tento postoj do značné míry sdílí starší generace západních autorů, jako jsou M. Broxup, A. Bennigsen, A. Zelkina nebo M. Gammer) – výše zmíněný přístup se stal terčem kritiky nemnoha odborníků, z nichž nejviditelnější jsou A. Knysh a M. Reynolds. Oba dva autoři odmítají přímou linii súfismu jako motivačního prvku odporu a více se zaměřují na způsob, jakým islám obecně proměnil severokavkazskou společnost. Analogicky oba autoři odmítají i často stavěnou opozici súfismu jako tradičního islámu a wahhábismu jako cizorodého prvku na postsovětském Kavkaze, která se objevuje především v ruskojazyčné literatuře – D. V. Makarov a jeho studie *Oficialnij i neoficialnij islam v Dagestaně* (2000) nebo práce A.

Malašenka *Islamskije orientiry severnogo Kavkaza* (2001). Část původem místních, tedy severokavkazských odborníků (např. V. Akajev, G. Kurbanov, Z. Abdulagatov) navíc současné saláfijské směry na Kavkaze nahlíží často neobjektivně, s despektem.

Historický přehled náboženského vývoje oblasti

Podobná diverzita, pro kterou je oblast Kavkazu známa z hlediska etnického a lingvistického, platí i pro náboženství. Horské pásmo Kavkazu nesloužilo jen jako přirozená hradba postupu nejrůznějších dobytých, nýbrž pomohlo vytvořit i unikátní mikrokosmos, v němž se prolínala celá řada kultů a věroučných představ etnik, které svým dílem přispěly k pozdějšímu vývoji celé oblasti. Zvláště na severním Kavkaze existovala v prvních staletích našeho letopočtu celá plejáda pohanských systémů a tradic, jejichž relikty v ojedinělých případech přežily až do dnešních dnů. V pozdějších staletích spolu na území celého Kavkazu soupeřily mocné kmeny a říše, jejichž oficiální víra se na různě dlouhou dobu stala i náboženstvím skupin obývajících horské pásmo. Šlo zpočátku o vliv zoroastrismu z jihu, později také křesťanství ze západu a islám střídavě ze středoasijských stepí a také z jihu. Na rozdíl od jižního Kavkazu, kde došlo k christianizaci velkých území (Arménie, východní části Gruzie) a předkřesťanské náboženské praktiky se zde v takové míře nezachovaly, se na severních svazích kavkazského hřebene udržely původní kultury někde až do 19. století a přijetí islámu tak bylo pro většinu obyvatelstva do této doby záležitostí spíše formální.

První náboženské systémy na Kavkaze

Prvním monoteismem, který se uchytil na Kavkaze, nebylo křesťanství, judaismus ani islám, nýbrž zoroastrismus. Tento věroučný systém se stal státním náboženstvím sáfijské Persie a v oblastech pod perskou správou dominoval zhruba od 3. století př. n. l. až do 7. století n. l. Jeho ústup souvisí se šířením křesťanství v kavkazské Albánii a růstem moci Byzantské říše, ovšem pozůstatky této víry na jižním Kavkaze můžeme vysledovat například během oslav svátku Nowruz (21. březen), či ve významu, jaký má oheň dodnes v Ázerbájdžánu.⁴

Na sklonku 6. století začali k východnímu cípu horského hřebenu ze středoasijských stepí pronikat Chazaři a s nimi přišli i nové podoby náboženského života. Jejich hlavní vlna pak přišla v polovině 7. století a od 8. století chazarský vliv zahrnoval velkou část severního Kavkazu. Chazaři s sebou přinesli i kult boha Tengriho, který u etnických skupin turkického

⁴ Coene, F. *The Caucasus: An Introduction*, Taylor & Francis: London and New York, 2009, s. 78.

původu přetrval v modifikovaných podobách až do současnosti⁵ byť Chazaři samotní byli postupně asimilováni pod rostoucím tlakem Mongolů a Rusů v pozdějších staletích.⁶

První kontakt s islámem

První výraznější střet s arabskou kulturou zažil Kavkaz již v roce 642, kdy arabští nájezdníci dorazili k „bráně Kavkazu“ – městu Derbent, které se jim podařilo zabrat roku 653. Následovalo téměř století, v němž se muslimští nájezdníci střídavě potýkali s Chazary i s dalšími nemuslimy v oblasti. Teprve v roce 737 získali Arabové výraznější převahu a chazarský kagan konvertoval k islámu. Tento akt však ještě neznamenal počátek islamizace regionu, neboť muslimská vojska se ze severního Kavkazu stáhla a říše Chazarů tak pokračovala dále a v průběhu následujících staletí se sama rozpustila pod rostoucím populačním tlakem Mongolů a Rusů. V chazarské říši existovala svoboda náboženského vyznání, nejrozšířenější byl tengrismus a různé lokální kulty turkického světa, ovšem již v 8. století část chazarských elit konvertovala k judaismu, pravděpodobně proto, aby vyvážila tlak jak ze strany muslimských Arabů, tak i křesťanských Byzantinců. Podle některých pramenů se judaismus v následujících staletích rozšířil i do zbytku chazarské společnosti.⁷

Od začátku arabské expanze na sever v 7. století tak byl Kavkaz svědkem různě intenzivních bojů, územních zisků i ztrát, mezi především Araby a křesťanskými Byzantinci.⁸ K postupnému rozšiřování islámu tak fakticky docházelo až v průběhu 8. a 9. století prostřednictvím jak válečných nájezdů, tak především díky obchodníkům, kteří si stále častěji nacházeli cestu na nová odbytíště v nížinách Ázerbájdžánu a Dagestánu. V tomto období stále trval vliv Derbentu jako základny islamizace regionu, význam tohoto města byl ještě posílen s příchodem islámských učenců, díky nimž se město stalo regionálním centrem súfijské vzdělanosti.⁹

⁵ Tengrismus jako náboženské hnutí se začal objevovat především ve střední Asii začátkem 90. let, ale zasáhl i další oblasti, ve kterých žijí skupiny turkického původu – například Mongolsko, Tatarstán, Burjatsko, severní Kavkaz či Turecko. (Laruelle, M., *Tengrism: In search for Central Asia's spiritual roots*. CACI Analyst, 2006.)

⁶ Coene, F. *The Caucasus: An Introduction*, Taylor & Francis: London and New York, 2009, s. 109.

⁷ Coene, F. *The Caucasus: An Introduction*, Taylor & Francis: London and New York, 2009, s. 109.
Malašenko, A. *Islamskije orientiry severnogo Kavkaza*, Centr karnegi: Moskva, 2001, s. 13.

⁸ Coene, F. *The Caucasus: An Introduction*, Taylor & Francis: London and New York, 2009, s. 76.

⁹ Malašenko, A. *Islamskije orientiry severnogo Kavkaza*, Centr karnegi: Moskva, 2001, s. 16.

Kavkaz jako místo potýkání křesťanství a islámu

Ačkoliv se v této době islám v oblasti šířil převážně mírovou cestou a v průběhu 10. století ho za své náboženství přijala i velká část Chazarů, muslimové se na Kavkaze již v těchto raných dobách museli vypořádat s christianizačním tlakem, který měl své centrum v sousední Gruzii i v okolních regionech. Kromě gruzínských věrozvěstů se misijní činnosti na Kavkaze účastnili i kavkazští Albánci, Byzantinci a Abcházové. Christianizace klanů v předhůří Kavkazu však přes snahu misionářů nebyla příliš úspěšná, křesťanství přežily jen části Osetinců, Adygejců, Balkarů, Avarů, Kumyků a také klanů Andi a Dido. Období mezi 9. a 14. stoletím tak pro jih Kavkazu znamenal boj mezi misijními snahami křesťanství a islámu, přičemž v první polovině tohoto období dosáhli větších úspěchů křesťané, především díky rostoucí moci gruzínského království. Přes mocenský vzestup gruzínských panovníků v 11. století a úspěšném pokřesťanštění většiny západního Kavkazu byly misijní úspěchy mezi horskými etniky východního Kavkazu spíše sporadické, či jen formální. Vajnašská etnika i množství skupin v horách dnešního Dagestánu sice často přijaly křesťanství, ovšem jako v mnoha jiných případech zůstala jejich populace věrná místním božstvům. Síla, s jakou se šířilo křesťanství na Kavkaze, dosáhla svého vrcholu na konci 13. století, neboť v 14. století se mongolský tlak směrem na západ rozšířil i na Kavkaz.¹⁰

Snaha christianizovat severní Kavkaz se vrátila až spolu s ruským postupem na jih. Od 17. století bylo šíření ruského vlivu spjato s misijními tendencemi, které byly u některých skupin velmi úspěšné (Osetinci), u jiných naopak zcela ztroskotaly (etnické skupiny ve východní části hor, v nížinách pak snaha pokřesťanit Tatary).¹¹

¹⁰ Coene, F. *The Caucasus: An Introduction*, Taylor & Francis: London and New York, 2009, s. 80.

¹¹ *Ibid.*, s. 81.

Počátky ruského záboru severního Kavkazu

Zábor severního Kavkazu, který navždy proměnil tvář regionu, je možno rozdělit do třech fází. Během první fáze, ještě za panování Petra Velikého, nebyl primárním cílem Kavkaz, ale některé jižnější regiony, toho času pod nadvládou Peršanů. Snaha o stabilizování severního Kavkazu přišla až s vládou Kateřiny Veliké. Ta roku 1763 nechala vybudovat Muzlickou pevnost v Kabardě a angažovala se i ve vnitřních záležitostech gruzínského království, byť primárně z hlediska mocenského přetlačování s Persií. Jak upozorňuje I. Arreguín-Toft¹², je nutné rozlišovat mezi tím, kdy Rusko nějaké území zabralo *de iure* a kdy se tak stalo *de facto*. Třetí fáze, tedy faktický zábor severního Kavkazu, který znamenal desítky let trvající vojenskou kampaň carského Ruska, je možno vymezit roky 1816 (začátek Jermolovovy strategie vůči horalům) a 1859 (uvěznění imáma Šámila).

Nástin historického vývoje pronikání Rusů na Kavkaz

Postupné pronikání Rusů na Kavkaz se datuje už do začátku 16. století, byť hlavní vojenský tlak, který vyústil v desetiletí trvající války, přišel až o dvě století později. V 16. století došlo k vnitřním sporům uvnitř Zlaté hordy, která byla oslabena Tamerlánovým vpádem. První vlaštovkou bylo ovládnutí Kazaně v roce 1539 Ivan IV. Hrozným. Tento panovník dostal pod svou kontrolu také původně tatarské chanáty Kazaňský (roku 1552) a Astrachaňský (roku 1556) a začal tak staletí trvající snahu o podmanění jižních území. Ovládnutí výše zmíněných chanátů mělo značný strategický význam – pro Rusy se tak otevřela tzv. volžská obchodní cesta, spojnice mezi Moskevským carstvím a předhůřím Kavkazu i s částí pobřeží Kaspického moře. Tento malý krůček byl jen předzvěstí snah pozdějšího carského Ruska o expanzi jižním směrem. Záměrem bylo získat přístup k moři na jihu, k perskému trhu i k cestě dále do Indie. Byl to však hlavně počátek oné „Velké hry“, jak ji na přelomu 19. a 20. století nazval britský spisovatel R. Kipling, tedy mocenského souboje Ruska a Velké Británie o velkou část Asie.¹³

¹² Arreguín-Toft, I. *How The Weak Win Wars: A Theory of Asymmetric Conflict*, Cambridge University Press: Cambridge, 2005, s. 51 – 52.

¹³ Cornell, S. E. *Small Nations and Great Powers: A Study of Ethnopolitical Conflict*, Taylor & Francis: London and New York, 2001..

Ivan Hrozný a aliance s Kabardou

Ivanu IV. Hrozném se roku 1557 podařilo dosáhnout aliance s Kabardinci, kde se mohl opírat o feudální vrstvu, která měla pod kontrolou část severozápadního Kavkazu. K formálnímu stvrzení tohoto svazku došlo o 4 roky později, kdy se Marie Těmrukovna, dcera kabardského knížete Těmruka, stala jednou z manželek Ivana IV. Hrozného. Na konci 16. století se také snažily pronikat první ruské jednotky do oblastí severovýchodního Kavkazu, jejich snahou byla vybudována například jedna z prvních vojenských pevností na řece Sulak v podhůří Dagestánu. Přes časté nepřátelství místních klanů vůči ruským jednotkám nelze jednoznačně zhodnotit vzájemný postoj jako nepřátelský. Stejně jako Rusové, i místní vůdci sledovali své vlastní politické záměry a tak část dagestánské aristokracie – *šamchálové* z Tarki (dnes část Machačkaly) či avarští *nutsálové* – vítala ruskou přítomnost jako protiváhu perskému a osmanskému tlaku na své území. Na rozdíl od aristokracie v částech Dagestánu se však „horské demokracie“, tedy rovnostářská sdružení klanů od Dagestánu až po Ingušsko, stavěly proti ruskému postupu od počátku negativně.¹⁴

Kozáci na předhůří Kavkazu

Rozpad Zlaté hordy dal v průběhu 16. století také vyrůst kozákům, kteří zakládali své osady, *stanice*, na březích velkých řek jako je Volga, Dněpr, Don, nebo Těrek. Nezávislé jednotky se spojovaly do větších skupin a tvořily federace, které v 17. století tvořily již významný element na úrodných planinách jihozápadního Ruska. Dvě z těchto skupin, kozáci terečtí a kubánští, pořádaly časté nájezdy na úpatí severního Kavkazu. Tito kozáci byli oddaní pravoslavní křesťané a spolehliví bojovníci pod vlajkou carského Ruska, přičemž Moskva jejich loajalitu dokázala patřičně využít, když jim přiznala částečnou autonomii za to, že jejich vojska budou sloužit jako faktický ochranný val na jižní hranici.¹⁵ Jak však upozorňuje G. Jemeljanova¹⁶, přes pravoslavné vyznání kozáků a jejich časté boje s muslimskými skupinami západního Kavkazu měly tyto dvě strany společného mnohem více, než by se mohlo na první pohled jevit. Podobnosti v běžném životě i v materiální kultuře k sobě kozáky a Kavkazany v běžném životě přibližovaly. Například terečtí kozáci sdíleli se svými tradičními soupeři, čechenskými horaly, mnoho sociálních norem, včetně přísných závazků cti. Podobnost obou skupin, vysoká militarizace celé společnosti i přísný kodex chování vycházel z velmi

¹⁴ Jemeljanova, G. *Russia and Islam: A Historical Survey*, Palgrave: New York, 2002, s. 45.

¹⁵ Marshall, A. *The Caucasus under Soviet rule*, London and New York: Routledge, 2010, s. 17.

¹⁶ Jemeljanova, G. *Russia and Islam: A Historical Survey*, Palgrave: New York, 2002, s. 46.

podobného způsobu života a přibližoval tak tradiční nepřátele blíže k sobě navzájem. Kromě obchodních vazeb tak nebyly výjimkou ani smíšené svazky.

Petr Veliký a „perská kampaň“

Za skutečný začátek vojenského dobývání severního Kavkazu je však považována až tzv. perská kampaň Petra Velikého z roku 1722. Postup carských vojsk na jih měl připravit cestu pro tažení až k Indickému oceánu, podařilo se jim zabrat „bránu Kavkazu“, dagestánské město Derbent a také Baku. Ve společné snaze s perským šáhem Husejnem potlačit vliv dvou lokálních lídrů – Hadži-Dauda a Surchaj chána – obsadila carská vojska nakrátko město Derbent. Hadži-Daud byl nakonec chycen Osmany a odeslán do vyhnanství na Kypr. Symbolicky, zapojením všech tří říší, tak začal mocenský boj o severní Kavkaz.¹⁷

Ovšem již v roce 1735 byla tato východní část Kavkazu, včetně Derbentu, opět v rukou Peršanů, kteří byli pro Rusko potenciálními spojenci proti osmanskému tlaku. Rusko-perská smlouva z roku 1735 však zahrnovala jen uznání perského vlivu na pobřeží Kaspiku a tak se Rusům podařilo postupovat dále do hor Dagestánu. Vybudovali zde řadu pevností, které tvořily základ pozdějších ruských bašt a upevnili svou moc v okolí města Kizljar. V roce 1774 navíc došlo k průlomům i na severozápadě Kavkazu – smlouvou z Küçük Kajnardži získali Rusové mimo jiné i Kabardu, Osetii a Ingušsko.¹⁸

Kateřina Veliká a začátek Velké kavkazské války

V roce 1762, po násilné smrti svého manžela Petra III. Fjodoroviče, nastoupila na trůn během tzv. „dámské revoluce“ Kateřina II. Veliká, za jejíž vlády se na začátku 80. let 18. století ruská vojska začala soustředit na skutečné podmanění severního Kavkazu. Kavkazská válka, tak jak ji nahlížely ruské autority, začala právě v polovině 80. let 18. století. Právní ukotvení ruského postupu znamenalo založení *Kavkazského Namestničestva*, které pod sebou mělo správu ruského území. Důvodů k válce na Kavkaze je možno nalézt hned několik. Na rozdíl od horských údolí, strmých strání a kamenitých polí, kde úživnost byla značně omezená, v nížinách podél řek jako Těrek či na kubánských pláních byla hojnost zdrojů. Směnný obchod mezi horalskými komunitami a obyvateli plání, jakož i nájezdy horalů na osady v nížinách byly v minulosti pravidelnou součástí života na předhůří kavkazského

¹⁷ Kisrijev, E. F.; Ware, R. B. Russian Hegemony and Islamic Resistance: Ideology and Political Organization in Dagestan 1800-1930, *Middle Eastern Studies* [Online] 2006, Vol. 42, No. 3, s. 494.

¹⁸ Jemeljanova, G. *Russia and Islam: A Historical Survey*, Palgrave: New York, 2002, s. 47.

hřebene, ovšem v obdobích narušení politicko-ekonomické rovnováhy místních komunit docházelo k zintenzivnění těchto nájezdů i vnitřních konfliktů. Ještě před ruským zábořem Kavkazu se na tomto území střetával vliv osmanský a perský – například v první polovině 18. století předhůřím Kavkazu prošla vojska Nádira šáha. Pozdější postup Rusů stále dál až k úpatí velkého kavkazského hřebene, budování pevností a kupeckých cest mezi nimi, definitivně vychýlilo tuto symbiózu mezi horaly a obyvateli nížin – roku 1764 byl postup (*pomeščěja kolonizacija*) stvrzen přesunutím správy do Novorossijsku. Nešlo jen o budování soustavy pevností – s tím, jak se Rusové na Kavkaze zabydlovali, carská správa chtěla nově nabytými úrodnými poli a pastvinami řešit problémy uvadajícího feudálního státu. Rozdělování půdy ruské aristokracii však často ztroskotávalo na obtížích při stěhování rolníků z vnitřních částí Ruska na jih, na obhospodařování jinak velmi kvalitní půdy jich v některých oblastech jednoduše nebyl dostatek. Již od 16. století byly v nížinách přítomny kozácké posádky, jejich vliv se začátkem záboru Kavkazu stoupl – podle některých zdrojů tvořili kozáci v polovině 19. století 58% ruského obyvatelstva dané oblasti.¹⁹

V roce 1783 došlo na jižních hranicích ruského impéria hned ke třem zásadním událostem: došlo k definitivnímu rozpadu Krymského chanátu, byl schválen georgijevský traktát a začalo první z řady velkých povstání v horách Kavkazu. Navíc v tomto roce začalo na podkladě staletí staré kupecké stezky budování gruzínské vojenské cesty, tedy silnice spojující jižní Kavkaz se severními oblastmi. Všechny tyto změny byly předzvěstí ruské strategie plného ovládnutí severního Kavkazu, které v důsledku vedlo k celé vlně revolt, jež souhrnně vstoupily do dějin jako Kavkazská válka v letech 1817 až 1864.

¹⁹ Bennigsen A. Un mouvement populaire au Caucase au XVIIIe siècle [La « guerre sainte » du sheikh Mansur (1785-1791), page mal connue et controversée des relations russo-turques]. *Cahiers du monde russe et soviétique* [Online] 1964, Vol. 5, No. 2., s. 168.

Islamizační proces na severním Kavkaze

Šíření islámu v celém regionu Kavkazu byl dlouhodobý proces. Jestliže velká část dnešního Ázerbájdžánu byla islamizována již krátce po příchodu prvních muslimů pod hřeben Velkého Kavkazu, ještě v 19. století zůstávaly vysoko v horách na severu skupiny, které sice přijaly islám formálně, ale dál udržovaly své pohanské zvyky. Rezistence starých zvyků je vidět i v názvech, kterým jednotlivé horské národy označovaly Alláha: u Nogajců se používal výraz *Tangir*, u Karačajevců a Balkarů *Teiri*²⁰ (obě pojmenování souvisí s turkickým původem těchto skupin), u vajnašských národů *Djal*.

Počátek šíření islámu, šáfiovský a hanífovský mazhab

Islám se šířil s rostoucí intenzitou díky abbásovské vládě v regionu – od poloviny 16. století byla většina obyvatel Dagestánu vyznavači sunnitského islámu šáfiovského mazhabu. Že v té době nebyl Dagestán jen prostou periferií islámského světa, svědčí i to, že dagestánští ulamá (například Džamal al-Dín Jusuf al-Ardabíl nebo Džamal al-Dín al-Mahalí) byli ve své době významnými učenici šáfiovské právní školy. Po prvotním šíření islámu na sever Kavkazu díky arabským výbojům převzali islamizační snahy seldžukovští Turci (11. až 12. století) a po nich Timuridé (14. až 16. století). Turkický element přispěl k vývoji Karačajevců a Balkarů na severozápadě Kavkazu, specifická turkicko-perská kultura je dodnes patrná v Ázerbájdžánu. Vliv šáfiovské Persie také v 16. století narýsoval rozdělení na sunnitský sever a šiitský jih. Od 16. století také došlo k upevňování dvou dominantních mazhabů na severu Kavkazu – osmanský vliv pomohl šíření hanífovského mazhabu mezi Karačajevci, Balkary, Nogajci, Kumyky a Adygejci, naopak šáfiovský mazhab začal pozvolna zapouštět své kořeny mezi Vajnachy a skupinami v Dagestánu.²¹ Kavkazská Albánie byla územím s převahou křesťanského obyvatelstva, ovšem politicky spadala pod vliv Persie. I z tohoto důvodu byla islamizace východních částí Kavkazu úspěšná, od 8. století tak mohl být tento region považován za *Dar-ul-Islam*. Perská moc z jihu trvala, přes pozdější růst Osmanů, až do 19. století a vojenského vystoupení Ruska, ovšem na severu byla čistě formální – proto též etnické skupiny v Dagestánu zůstaly sunnitské.

²⁰ Autor neuveden, http://turkish.ruvr.ru/2013_04_02/Karacay-ve-Nogaylarda-Islam/

²¹ Jemeljanova, G. Islam, nationalism and state in the Muslim Caucasus, *Caucasus Survey* [Online] 2014, Vol.1, No.2, s. 2 – 3. Malašenko, A. *Islamskije orientiry severnogo Kavkaza*, Centr karnegi: Moskva, 2001, s. 13.

Obecně se za počátek příchodu islámu na Kavkaz bere rok 653, kdy se arabští nájezdníci zmocnili města Derbent (per. *Darband*, arab. *Bab al-abwab*) v jižním Dagestánu při pobřeží Kaspického moře. Derbent je přezdíván „brána Kavkazu“ pro svou výhodnou strategickou pozici, neboť leží v úzkém pruhu mezi kavkazskými velehorami na jedné straně a Kaspickým mořem na straně druhé, navíc spojuje jižní oblasti Kavkazu a dále Blízký východ s ruskými stepmi na severu. V první polovině 8. století se zde usadili první muslimové z Blízkého východu a během několika málo desítek let proměnili původně chazarské sídlo v centrum kavkazského islámu. Noví obyvatelé navázali na sásánovskou snahu zabezpečit severní hranici proti nájezdům Chazarů a vystavěli v okolí Derbentu řadu opevněných strážních věží, které měli posílit soustavu již fungujících pevností (*ribátů*). Vnější stabilita velkého chalífátu se v této době odrazila i na vnitřní stabilitě na severní periferii muslimského světa. Ribáty překročily svůj původní obranný účel a staly se místem šíření kultu.²² Jako nejživotnější varianta islámu se v této době ukázal právě sufismus. Na důvodech jeho úspěchu se většina autorů shoduje a tato příčina je vepsána v samotném charakteru učení – schopnost synkreze s lokálními kulty, neintelektuální charakter ve smyslu snahy o nalezení přímé cesty k Bohu, kolektivnost rituální složky některých tarík.²³ S tím, jak se východní kout Kavkazu stal integrální součástí ummy, začalo docházet ke klasické „soutěži“ jednotlivých směrů a sekt o věřící. V kontextu Kavkazu to znamenalo především soupeření súfijských tarík s mu'tazilou a posléze také s aš'aríjou, která se rozvinula právě jako reakce na mu'tazilu.²⁴ Klasické období islámu trvalo od 7. století až do roku 1258, kdy došlo k rozpadu arabského chalífátu pod tlakem mongolských nájezdníků.²⁵

Vliv Seldžuků na rozvoj islámu

Konsolidaci sunnitského islámu na území severovýchodního Kavkazu přinesla postupující seldžucká nadvláda v regionu. Princip vlády Seldžuků na získaných územích se opíral o nově ustanovenou nábožensko-vojenskou elitu a přispěl spolu s pozdější správou abbásovského chalífátu k prosazení konfese, která se na Kavkaze udržela dodnes. Na rozdíl

²² Spencer Trimingham, J. *Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press: London, 1971, s. 173.

²³ Alikberov, A. *Sufism and Sufi Brotherhoods in the Caucasus* [Online], Přednáška na konferenci The role of Sufism and Muslim brotherhoods in contemporary Islam. An alternative to political Islam? v Turíně 20 až 22. 11. 2002, s. 2.

²⁴ Ibid.

²⁵ Šichsajdov, A. *Sufi History in Daghestan* [Online].

od Transoxánie, kde se již v těchto dobách ujal hanífovský mazhab, v severovýchodním koutu Kavkazu hrál prim mazhab šáfiovský.²⁶ Vliv Seldžuků v této části Kavkazu se odrazil i na převládajících směrech uvnitř sufismu – v íránském Níšápúru působil například Abu'l-Qasim al-Kušajrī (z. 1072), autor klasických textů sufismu. Lze tak shrnout, že v období seldžucké vlády v islamizovaných částech Kavkazu převládal sufismus, šáfiovská právní a aš'aríjovská teologická škola. Na postupné islamizaci regionu nic nezměnila ani mongolská invaze ve 13. století. Od 11. století sunnitský islám zapouštěl kořeny na předhůří východního Kavkazu a postupně i v nižších polohách hor – na některých místech se tak sunnitské směry střetávaly se šiitským islámem. Právě šiia zažila svůj vzestup za vlády šáfiovské dynastie, v následujících staletích se však zcela stáhla na jižní stranu kavkazského hřebene a mezi turkickými Azery se udržela dodnes.²⁷ Derbent se tak na několik příštích století stal centrem šíření islámu a s příchodem řady súfijských mudrců také centrem súfijské vzdělanosti v regionu.

Súfismus na severním Kavkaze

Súfismus se na severním Kavkaze podle obecně přijímaného názoru objevil již v raném středověku, ze zápisků Abu Bakra Mohameda al-Darbandího víme, že v 11. století byl Derbent významným centrem sufismu a z původně elitářského hnutí se postupem staletí

²⁶ Šáfiovská právní škola, založená počátkem 9. století, byla v raných dobách islámu nejrozšířenějším mazhabem. Těšila se mj. podpoře abbásovského chalífátu, ovšem od cca 16. století začala být na mnoha místech vytlačována mazhabem hanífovským. V regionu Kavkazu se dnes šáfiovský mazhab udržel jen v části Ázerbájdžánu a v nedávné minulosti též v oblastech osídlených Kurdy. Mezi šáfiovský mazhab sunnitského islámu patří taríka nakšbandíja, která je tvořena 23 virdu, pojmenovanými obvykle podle jejich zakladatelů - Tašu-hadži ze Sajasanu, Jusup-hadži z Košel'di, Deni Arsanov, Dokku-šejch Šaptukajev, Abu-šejch z Aksaje, Usman-šejch Chantijev atd. Kádírjiská taríka pak tvoří dalších 6 bratrstev v Čečensku a několik málo zbývajících v Ingušsku a v Dagestánu, taktéž známých většinou podle jmen jejich zakládajících šejchů. U kádírjje je historicky nejstarší a nejvýznamnější vird Kunta-hadžiho, z něhož se postupně oddělilo několik dalších virdů, včetně virdu šejcha Amaje v Dagestánu a virdu Batala-hadži Belchorojeva v Ingušsku. Příslušnost k jednotlivým virdům se přenáší často z generace, zároveň ovšem platí, že jedinec může být členem-muridem ve více virdech uvnitř jednotlivé taríky. (Spencer Trimingham, *J. Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press: London, 1971.)

²⁷ Jedním z nejdůležitějších šiitských mystických řádů byla safavíja, řád založený ve 13. století kurdským šajchech Safijuddínem. Populární v oblasti dnešního severního Íránu, od 15. století rostla militantnost řádu (jehož příslušníci vedli džihád proti křesťanům na jižním Kavkaze), později se safavíja stala základním věroučným kamenem šáfiovské dynastie. (Ibid.)

stal klíčovou částí náboženského i politického vývoje. Podle G. Kurbanova²⁸ je možno súfismus v kontextu vývoje na severním Kavkaze chápat dvěma způsoby: na obecné úrovni tento směr pomáhá rozvíjet vlastní vědomí etnických skupin a udržuje toto sdílené povědomí z generace na generaci, na konkrétní příkladu Kavkazu zase vidíme súfismus jako ideologii, která byla podložím islamizace (respektive re-islamizace) tohoto regionu, ideologicky živila dlouhou řadu povstání a válek v průběhu mnoha staletí a stala se tak, v určitém období dějin, hlavní hybnou silou politického vývoje na Kavkazu.

Mezi prvními příznivci súfismu na severním Kavkaze byli příslušníci řádu kádíríja. Příchod taríky nakšbandíja v 15. století znamenal posílení významu tohoto směru na Kavkaze. Příslušníci nakšbandíje přicházeli na Kavkaz ze dvou směrů – jednak z východní Anatolie a především ze střední Asie. V této taríce se nejvíce uchytil směr mudžaddídi. Další taríka byla jasawíja, která se rozšířila především mezi Nogajci v severním Dagestánu.²⁹

Rozšíření súfijských řádů

Jak již bylo nastíněno výše, z mnoha tarík, tedy súfijských řádů, se na severovýchodě uchytila nejvíce nakšbandíja a kádíríja, méně již třetí nejrozšířenější směr, šazilíja. Taríka znamená v arabštině doslova „cesta“, v súfismu myšleno jako cesta k pravdě, k nalezení Boha. Taríky se dále rozdělují do *viridů*, menších jednotek, které se nejčastěji označují podle jmen *muršidů* (arab. učitel, průvodce; ekvivalent označení šejch či pir) a jsou tvořeny komunitou žáků – *muridů* (arab. odhodlaný, zavázaný se).³⁰ Vzhledem ke specifickému uspořádání tradiční severokavkazské společnosti, která byla rozdělená do jednotlivých klanů (v Čečensku tzv. *tejpů*), byly viridy obvykle náboženskými jednotkami shodnými s jednotlivými tejpji. To v praxi znamenalo, že obvyklá soutěživost, ba v mnoha případech i nevráživost a otevřené nepřátelství, které k sobě jednotlivé klany chovaly, se promítaly i do vztahů mezi viridy.³¹

Vyznavači súfismu nahlízejí reálný svět jako falešnou ideu, jako závoj, který brání poznání pravdy skrze přímou účast na boží milosti. Arabský výraz *fitra* označuje v kontextu

²⁸ Kurbanov, G. Sufism in the Northern Caucasus: Philosophy of Protest, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2003, Vol. 23, No. 5, s. 15.

²⁹ Jemeljanova, G. *Russia and Islam: A Historical Survey*, Palgrave, New York 2002, s. 48

³⁰ Kurbanov, G. Sufism in the Northern Caucasus: Philosophy of Protest, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2003, Vol. 23, No. 5, s. 15 – 16.

³¹ Laryš, M. *Vývoj a podoba islámu v Čečensku* [Online] 2005, Prague Watchdog.

súfismu právě onen náhled, či intuici která člověka dostává blíže k Bohu. V praktické rovině to znamená dlouhodobý proces očišťování vlastní duše (*nafs*), která prochází jednotlivými stádii vývoje (*makama*). Cílem je dosáhnout vnitřního splynutí s Bohem (*fana*), v němž se rozplyne jedincovo ego/já – arabský termín *fana* se často překládá jako vyvanutí, odtud časté paralely s idejemi východních náboženských systémů, především buddhismu a jeho konceptu nirvány. Vnitřní soudržnost řádů se udržuje právě především prostřednictvím kolektivních rituálů, ať už jde o zikr, sborovou recitaci, hudbu s tancem, nebo klidnější techniky spočívající v kontrole dechu, meditaci či opakování určitých pohybů.³²

Nakšbandíja

Nejvlivnějším řádem na severním Kavkaze je nakšbandíja. Zakladatelem nakšbandíje, obecně největšího súfijského řádu, byl Baha-ud-Dín Nakšband Bucháří (z. 1389), klíčová figura pro rozšíření súfismu ve střední Asii a na Kavkaze.³³ O tom, že Dagestán byl od 15. století ve styku s intelektuálním bohatstvím muslimského světa a se současnými diskuzemi uvnitř i napříč súfijských bratrstev, svědčí mimo jiné i bohatá duchovní literatura, která je dnes v držení Dagestánského centra Ruské AV. Stejně tak jsou známy vzpomínky cestovatelů-muslimů ze zahraničí, kteří ve svých memoárech zanechali svědectví o duchovním životě v oblastech našeho zájmu, například tureckého cestovatele Evliya Celebiho, který navštívil Dagestán hned dvakrát v 17. století.³⁴

Popularitu této taríky podpořilo několik faktorů. Jedná se o poměrně otevřený řád, přijímá členy všech etnických skupin, především však funguje na principu, který muršidovi umožňuje zachovat si svůj běžný život a sociální kontakty. Navíc patří mezi řády, které se svou decentralizací nejlépe dovedly přizpůsobit měnícím se sociálním i politickým změnám a vyrovnat se s tlakem carské správy. Schopnost vyrovnat se s vnějším tlakem i ochota vycházet s konkurenčními řády však v případě nakšbandíje neznamenal ideologickou neústupnost a naprostou oddanost myšlenkám řádu. Mezi vedoucí osobnosti tohoto řádu ostatně patřilo několik slavných bojovníků, především imám Šámil, proslavený svým

³² Kurbanov, G. Sufism in the Northern Caucasus: Philosophy of Protest, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2003, Vol. 23, No. 5, s. 18 – 22.

³³ Sanders, T.; Tucker, E.; Hamburg, G., eds.; *Russian-Muslim Confrontation in the Caucasus: Alternative visions of the conflict between Imam Shamil and the Russians 1830–1859*, Routledge: London and New York, 2005, s. 158 – 159.

³⁴ Šichsajdov, A. *Sufi History in Daghestan* [Online].

odbojem, byť jeho pokusy vymýtít zvykové právo *adat*³⁵ a zavést šariát na domácí frontě ztroskotaly.

Kádiríja

Kádiríja je druhý nejvlivnější řád na severním Kavkaze. Ačkoliv se začal šířit mezi horskými skupinami až ke konci 19. století, byla to právě kádiríja, díky níž došlo k islamizaci vajnašských národů. Taríka kádiríja se odvozuje od jména svého zakladatele Abd al-Kádira al-Džíláního (z. 1166). Začala se šířit z Blízkého východu ke konci 15. století a stala se jedním z vlivných řádů s mnoha členy od subsaharské Afriky až právě po Kavkaz, kde k jeho rozšíření došlo díky Kuntu Hadži-Kišijevovi v 2. polovině 19. století – odtud také vlastní název řádu taríka Kunta Hadžiho. Kádiríja je jedním z bratrstev, která praktikují zikr s hudbou, zpěvem a tancem, během něhož se účastníci rituálů dostávají do transu. Popularita kádiríje na Kavkaze vzrostla po dlouhém období válek v 19. století, neboť Kunta Hadži vyzýval své stoupence k ideologii nenásilí a k nalezení dohody s Ruskem.³⁶

Šázilíja

Třetí a nejméně početná taríka, šázilíja, se na Kavkaze uchytila až počátkem 20. století. Řád byl založen Abul Hasan aš-Šádhilím a důležité postavení si uchovával v severní Africe, především v Egyptě. Její vliv je omezený, už z toho důvodu, že je to individualistický kontemplativní řád a nesnaží se tedy pronikat, jako například nakšbandíja, do společenských sfér svých členů. Všechny taríky na severovýchodním Kavkazu vzájemně koexistují, obecně platilo, že bratrstvo nakšbandíja se původně uchytilo hlavně v podhůří a v nížinách, oproti kádiríje, která se šířila spíše mezi obyvateli horských oblastí. Zároveň se příslušnost k jednotlivým taríkám dala odvodit i na základě etnického klíče – ke kádiríje se hlásí především Vajnaši a v Dagestánu Andové, k nakšbandíje celá řada skupin v Dagestánu

³⁵ Adat jako normativní systém zvykového práva tvořil základ kavkazské společnosti. Zvykové právo bylo předáváno generačně jako systém samoregulačních norem (někdy označovaných jako „kultura hanby“), který jedinci říkal, co je a co není přípustné ve vztahu ke společnosti. Právě společenská přijatelnost jednání byla klíčovým prvkem zvykového práva, neboť v tradičních společnostech signál, který jedinec svým chováním vysílá, zpětně ovlivňuje obraz celé společenské sítě, jejíž je členem. Adat, na rozdíl od šarie, je tedy založený na kolektivní odpovědnosti – jedinec je neoddělitelnou součástí své rodiny, své vesnice, svého klanu. (Gozgeševa, M, S. Fenomen traditsionnyh institutov obyčnogo prava (adata) i musul'manskogo (šariata) na severnom Kavkaze, *Věstník Adygejského gosudarstvenného universiteta*. Seria 1: Regionovedeň: filosofija, istorija, sociologija, jurisprudencija, politologja, kul'turologja [Online] 2011, No. 3.)

³⁶ Malašenko, A. *Islamskije orientiry severnogo Kavkaza*, Centr karnegi: Moskva, 2001, s. 22 – 23.

(Avaři, Kumyci, Darginové, Lezgini, Lakové či Tabasarané) a k minoritní šázilije část Avarů a Kumyků.³⁷

V ostatních oblastech severovýchodního Kavkazu se sufismus stal rovněž dominantním náboženským směrem, byť v odlehlých horských údolích někdy došlo ke konverzi až v průběhu 19. století. Kromě klasické islámské religiozity tak byl pro většinu severního Kavkazu typickým náboženským rysem zikr (*dhikr*), tedy náboženský akt, či exercície, která spočívá v opakování modliteb nebo božího jména. V sufismu je hlavní důraz kladen na ritualizaci formy a ve většině tarík i na extatičnost této opakující se činnosti. Samotný sufistický rituál zikru (*sama*) tak může zahrnovat kromě recitace zpěv, tanec s hudbou, ale i tichou meditaci (*muraqaba*). Nejobvyklejší je právě opakování modliteb, formulí a citací z Koránu. Setkání se odehrávají obvykle ve čtvrtek a v neděli, kromě společných setkání se zikr možno vykonávat i o samotě. Ačkoliv se se zikrem obvykle spojují hlasité společné modlitby, někdy i za doprovodu hudby, některé taríky, například právě na Kavkaze rozšířená nakšbandija, vykonávají své rituály potichu, a to i ty společné.

Podoby islámu v Dagestánu

Sufismus jako specifická forma islámu zakořenil v Dagestánu již od počátku šíření této víry a stal se běžnou duchovní cestou pro muslimy v tomto regionu. Prameny ukazují, že i přes geografickou izolovanost Kavkazu se dagestánské město Derbent stalo významným střediskem vzdělanosti, které profitovalo jak ze vztahů s Blízkým východem (tedy chalífátem), tak i o něco později z šířícího se vlivu seldžuckých Turků. Velkou část informací o tomto období máme z kroniky „*Rayhan al-Haqaiq wa-Bustan al-Daqaiq*“ od súfijského učence Abu Bakra Mohameda al-Darbandího³⁸. Právě z jeho spisu víme, že převládající formou byl sufismus, který se posléze z Dagestánu šířil dále na západ. Sufismus jako duchovní směr hrál v arabském světě jednu z klíčových rolí od 10. století a z původně spíše učeneckého směru se přetavil v záležitost pro masy. Derbent byl jako středisko sufismu na Kavkaze znám hlavně od 11. do 13. století a stal se tak klíčovou částí tzv. „období klasického

³⁷ Kurbanov, G. Sufism in the Northern Caucasus: Philosophy of Protest, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2003, Vol. 23, No. 5; Laryš, M. *Vývoj a podoba islámu v Čechensku*, Prague Watchdog, 2005.

³⁸ Abu Bakr al-Darbandí studoval v madrase Nizamiya v Bagdádu, jedné z nejstarších náboženských vzdělávacích institucí islámu, považované za největší univerzitu středověkého muslimského světa. (Alikberov, A. *Sufism and Sufi Brotherhoods in the Caucasus* [Online], Přednáška na konferenci The role of Sufism and Muslim brotherhoods in contemporary Islam. An alternative to political Islam?, s. 3; The Muslim Observer)

islámu na Kavkaze³⁹. Za další období rozkvětu súfismu na Kavkaze je považováno 15. až 17. století, byť ani v mezidobí mezi těmito dvěma vrcholy neznamenal úpadek. Jak upozorňuje A. Šichsajdov⁴⁰, jedním ze specifíků súfismu na Kavkaze je skutečnost, že se stal masovou záležitostí v odlehlých venkovských oblastech, na rozdíl od Blízkého východu, kde byl chápán spíše jako záležitost městských vrstev.

Myšlenkové sepětí tehdejší severního Kavkazu se zbytkem islámského světa dobře ilustruje i rozšířenost řady důležitých děl předních muslimských učenců té doby – za příklad můžou sloužit spisy předního perského učenice al-Ghazálího (1058 – 1111), jednoho z nejvlivnějších muslimských teologů vůbec. Jeho zásadní práce *Ihya' Ulum al-Din* or *Ihya'u Ulumiddin* (Obrození islámských věd) byla v několika dagestánských regionech přítomna v nejstarších opisech a slouží tak jako jeden z důkazů, že Dagestán byl v této době v kontaktu s hlavními názorovými směry a teologickými disputacemi uvnitř súfismu.⁴¹

Podoby islámu v Kabardino-Balkarsku

Od 13. do začátku 16. století se turkické skupiny na severozápadním Kavkaze dostaly pod islamizační snahy nejrůznějších dobyvatelů v oblasti, z nichž nejvýznamnější stopu zanechala Zlatá horda, díky které tyto skupiny v budoucnu následovaly hanífovský mazhab. Nájezdníci Zlaté hordy šířili islám především v Kabardě, kam se dostávali skrze úrodné nížiny v Povolží. Díky pozdějšímu vlivu Krymského chanátu a především Osmanské říše byla od 18. století většina území západního Kavkazu islamizována.⁴²

Jako první přijala oficiálně sunnitský islám již během 16. století knížata v Kabardě, odkud se tato víra dále šířila do sousedního Balkarska, kde však o širší islamizaci společnosti můžeme hovořit až od 18. století. Řada autorů si všímá, že v Kabardě, ještě ve větší míře než

³⁹ Většinu historických dokladů, které o súfismu z této doby máme, pocházejí z materiálních památek. Například nápisy na hrobě šejcha Ahmad ibn al-Husayna z 11. století, hroby šejchů ve vesnici Tatil v dnešním Tabasaranském okrese ze 12. století, hrob šejcha Asildara v Arkasu z 15. století a súfijská posvátná místa významných mistrů, tzv. Pirů, ve vesnicích Achty, Khnov, Rutul, Tpig, Mišleš a Orta-Stal z 15. až 17. století. Další významný zdroj informací byla práce Mahmuda Chinalužského z let 1456-57, v nichž popisuje události a politické změny v několika vesnicích Chinalugů a Rutulů na hranicích dnešního Dagestánu a Ázerbájdžánu. (Šichsajdov, A. *Sufi History in Daghestan* [Online].)

⁴¹ Ibid.

⁴² Autor neuveden. http://turkish.ruvr.ru/2013_04_02/karacay-a-Nogai-Islam/

na nábožensky rigidnějším východním Kavkaze, docházelo k synkrezí islámského práva, adatu a čerkeského systému adyge chabze. V Balkarsku došlo k faktickému přijetí islámu širokými vrstvami obyvatelstva ještě později než v Kabardě. Stejně jako u svých sousedů, i zde došlo k islamizaci lokální aristokracie mezi 16. a 18. stoletím, ale na rozdíl od Kabardinců bylo zde prosté obyvatelstvo mnohem déle věrné pohanským kultům, ale také křesťanství, které se zde díky misijnímu úsilí Gruzínců uchytilo. Během 19. a 20. století se islám uchytil už i mezi širokými vrstvami obyvatel, ale často jen ve velice volném slova smyslu – opět docházelo k prolínání muslimských, křesťanských i pohanských představ, právně navíc silně ovlivněné adatem a adyge chabze.⁴³

Ačkoliv Kabarda nezažila během Kavkazské války taková povstání, jako oblasti na východě, neopominutelná část kabardinských muslimů bojovala pod praporem Šámilova imamátu. Nejznámějším kabardinským vůdcem byl Mohamed-mirza Anzarov, který se na stranu Šámila přidal roku 1846. Šámilovy islamizační snahy se projevíly i na západě horského Kavkazu – v reakci na změny, které Šámilovo tažení znamenalo pro severokavkazské muslimy se v Kabardě výrazněji uchytila šaría, která byla součástí tamějšího práva až do roku 1922.⁴⁴

Specifika tarík na severním Kavkaze

Jedním ze specifík súfijských řádů na severním Kavkaze v 18. a 19. století byla jejich fundamentalizace – to je rozdílné oproti funkci a významu těchto bratrstev na Blízkém východě, v Osmanské říši či dále ve střední Asii. Taríky vytvořily velmi rigidní a přísný systém vztahu muršid – muridové a vyžadovaly od svých členů bezvýhradnou poslušnost. Povedlo se tak posílit jejich funkci ve společnosti a přísná pravidla i společenský vliv napomáhala chránit zájmy bratrstev. Kromě ochrany zájmu svých členů se bratrstva stala vykonavateli spravedlnosti a udržovala tím společenský řád na nejobecnější úrovni, nikoliv pouze co se týče duchovních záležitostí. Virdy se také opakovaně snažily zapojovat do politického rozhodování a ovlivňovat místní sekulární autority. Funkci tarík a virdů na Kavkaze 18. a 19. století je možné shrnout jako poměrně uzavřené organizace, schopné

⁴³ Roščin, M.; Lunkin, R. Musul'mane v Kabardino-Balkarskoj Respublike, In *Islam na severnom Kavkaze: istorija i sovremennost'*; Tekušev, I.; Ševčenko, K., eds.; Praha: Medium Orient, 2011, s. 52 – 55.

⁴⁴ Ibid., s 54.

chránit zájmy svých členů a zároveň přesahovat do lokálních záležitostí, ať už šlo o politiku či právo a svými rituály a mysticismem udržovat odhodlanost a poslušnost vlastních členů.⁴⁵

Postoj ruské správy k súfijským bratrstvům

S rostoucí snahou carského Ruska podmanit si horský Kavkaz a získat tak snazší přístup na jih si státní orgány začaly všimnout vlivu súfijských bratrstev na chod tamější společnosti. V roce 1848 napsal plukovník Jurijev zprávu nazvanou „*Obecný pohled na příčiny a důsledky nepokojů v Dagestánu, které vznikly kvůli fanatismu a muridismu mezi horaly*“. Jurijevův report byl podnícen vystoupením šejcha řádu nakšbandija Efendi-hadžiho Ismaila z Kurdamiru v dnešním Ázerbájdžánu ve 20. letech 19. století. Jeho myšlenky, které oslavovaly ghazavát (tedy „svatou válku“) jako nejpřímější cestu k boží milosti, rezonovaly především právě mezi kavkazskými horaly, pro které ghazavát znamenal rezistenci vůči carské správě.⁴⁶

Dle G. Kurbanova⁴⁷ lze pozdější úspěchy imáma Šámila zčásti přičíst na vrub právě rozšíření tarík na horském Kavkaze. Vztah šejcha a muršidů, uzavřenost řady bratrstev, personální propojení virďů a klanů a především neochvějná víra, disciplína a ochota svobodných horalů podřídit se náboženské autoritě, to vše přispívalo k tomu, že horalé byli více než důstojnými soupeři carským vojskům. Stejně důvody ostatně byly i za politickým úspěchem řady virďů. Ve svobodném a vysoce soutěživém prostředí horského Kavkazu ovšem jednota jednotlivých virďů netrvala často příliš dlouho, zvláště patrný byl rozklad kdysi úspěšné struktury poté, co byl imám Šámil zajat. Přes vnitřní rozbroje uvnitř jednotlivých bratrstev, porážky v Kavkazských válkách i pokračujícímu exodu kavkazských muslimů převážně pod osmanskou správou si region zachoval vysokou religiozitu a súfismus si udržel své výsadní postavení jako náboženský směr.

Sociální rozvrstvení kavkazské společnosti

Počátkem 19. století byla islamizována většina severokavkazských etnik, ovšem u Vajnachů, Kabardinců a Adygejců šlo de facto jen o formální přijetí islámu, pouze u skupin v Dagestánu bylo přijetí této víry již ve zmíněném období záležitostí širokých vrstev

⁴⁵ Kurbanov, G. Sufism in the Northern Caucasus: Philosophy of Protest, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2003, Vol. 23, No. 5, s. 16.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

společnosti. U ostatních skupin došlo k přijetí islámu jen u vyšších vrstev společnosti, pro které se islám stal rozlišujícím znakem v kontextu sociální stratifikace a naopak potvrzujícím znakem příslušnosti k místním elitám. Většina horalů tak nadále zůstávala věrná různým lokálním kultům, případně jejich synkrezím s islámem.⁴⁸

O (chybějící) sociální stratifikaci kavkazských horalů toho bylo napsáno mnohé, řada autorů v minulosti však přistupovala k tématu optikou klasického stadiálního vývoje společnosti, u sovětských autorů navíc ještě podpořené ideologickým rámcem sovětské národnostní politiky. Nelze říci, že by u jednotlivých kmenů byla společnost vždy organizována na aristokratickém, či naopak na rovnostářském základě. U Adygejců existovaly klany, které byly velmi hierarchické a šlo zde mluvit o společnostech, v nichž fungovala rodová aristokracie (například klany *Bžeduh*, *Hatukaj* či *Temirgoj*) a naopak klany, které svou strukturou de facto odpovídaly svobodným horským společenstvím, jak jsou často popisovány u čečenských tejpů (zde šlo o klany *Šapsug*, *Ubyh* nebo *Abadzeh*). U etnických skupin, které obývaly nížiny, či přímo část jihoruských stepí (Kabardinci, Kumyci) byla primárním faktorem etnické identifikace příslušnost ke klanu, byť jisté proto-národní vědomí se zde vyvíjelo mnohem snáz, než u obyvatel horského Kavkazu. V Kabardě šlo o rozvinutou feudální společnost s poměrně značnou mírou centralizace moci v rukou elit v čele s jednotlivými vládci (*pši*) a úzkou vrstvou nobility. Zbytek společnosti se dělil podle tradičního feudálního modelu na svobodné občany (*tlofokotl'*), příslušníky klanů v různém stupni vazalství a nejnižší pochopitelně vrstvu, kterou můžeme směle označit za otroky. Feudální model byl v rozvinuté podobě přítomný i na druhém konci hřebene, u dagestánských Kumyků. Zde je k polemice, do jaké míry lze vyšší vrstvy kumycké společnosti (*chány*, *begy*, *čanky*) považovat za skutečné feudální elity a do jaké míry chápat jejich postavení čistě v marxistických kategoriích vlastníků výrobních prostředků. Faktem zůstává, že i u Kumyků byla přítomna základní vrstva lidí v otroctví (*kul*, *rayat*) a vazalů (*čagar*), byla zde rovněž třída svobodných občanů (*uzdenů*).⁴⁹

Období před ruským postupem na jih tak pro řadu severokavkazských etnik (kromě výše zmiňovaných se to týkalo též Osetinců) znamenalo posílení budovaných feudálních

⁴⁸ Bennigsen A. Un mouvement populaire au Caucase au XVIIIe siècle [La « guerre sainte » du sheikh Mansur (1785-1791), page mal connue et controversée des relations russo-turques]. *Cahiers du monde russe et soviétique* [Online] 1964, Vol. 5, No. 2., s. 169.

⁴⁹ Ibid., s. 169 – 170.

struktur. Od cca 16. století docházelo k prohlubování rozdílů mezi vazaly (kteří tvořili základ těchto skupin) a aristokracií, tento rostoucí rozpor lze zčásti vysvětlit rozšířením a intenzifikací zemědělství v nížinách a v předhůří Kavkazu – vlastnictví půdy, jejíž cena rostla, omezené na úzkou vrstvu elit vytvářelo struktury nutné k budování státu v moderním smyslu slova.

Je pozoruhodné, že u Vajnachů i u některých dagestánských skupin (například Avaří) docházelo k opačným procesům. Ve 14. a 15. století se Vajnaši začali stahovat do hor, zdecimováni neustálými nájezdy na jejich původní vesnice v předhůří a v nížinách. Právě tato migrace významně přispěla k procesu od feudalizace k demokratizaci vajnašské společnosti – klasické hospodaření, jimiž se Čečenci a příbuzné skupiny živil v nížinách, ustoupilo pastevectví, respektive kombinovanému pastevecko-zemědělskému způsobu hospodaření. To narušilo vztahy lenní pán – vazalové celkovým proměněním čečenské společnosti, v níž začaly hrát prim skupiny tvořené na klanových a rodových základech. Tyto skupiny vytvořily onu známou „horskou demokracii“, společenství svobodných horalů, vázaných jen příslušností k vlastní vesnici (*aulu*) a vlastnímu klanu (*tejpu*⁵⁰) a omezených zvykovým právem *adat*. Z důvodů lepší obrany docházelo ke sjednocování aulů do větších celků, svobodných horských společenství, jejichž příslušníky byli *uzdenové*⁵¹, tedy svobodní lidé.⁵²

Tento charakter vajnašské společnosti je ještě patrnější ve srovnání s Kabardinci a jinými skupinami, kteří od 16., či nejpozději od 17. století tvořily silně třídně stratifikované komunity. Jestliže u etnických skupin, kde došlo k vytvoření a upevnění feudální společnosti tvořili muži schopní bránit svou komunitu často jen velmi úzkou vrstvu, přímo navázanou a

⁵⁰ Původně arabský výraz *tajfa*, označující klan, rod. Tejpy jsou dále rozdělovány na větve (*gary*), tvořené jednotlivými rozšířenými rodinami (*nekje*), ustanovenými na patriarchálním základě a ty dále nukleárními rodinami (*dözal*). Zhruba 30 tejpů je bráno za staré, tradiční – jejich historie sahá až do počátku 19. století. Jednotlivé gary se postupem času snažily povýšit na samostatné tejpy, proto je v současnosti klanů na 150. U mladších klanů je stále patrná příbuznost jejich členů, naopak u tradičních klanů je vzájemná spřízněnost vzhledem k migraci jejich členů již spíše záležitostí víry. (Souleimanov, E. *Konflikt v Čečensku*, Eurolex Bohemia: Praha, 2007, s. 31.)

⁵¹ Z turkického *özden*, tedy „svobodný člověk“. (thefreedictionary.com/Uzden)

⁵² Vzhledem k častým nájezdům a nutnosti být neustále ve střehu byl za bojovníka považován každý mužský příslušník, který byl brán za dospělého (*džigit*, z turkického slova *iğit* - *odvážný*). (Ibid.)

živenou svými feudálními pány⁵³, u svobodných horských společenství se jako obránci brali všichni dospělí muži. Tato všeobecná militarizace společnosti byla později jedním z podstatných faktorů dlouhodobě úspěšného odporu horalů vůči postupu ruských vojsk na Kavkaze.

V severozápadní části Kavkazu Kabardinci, Balkaři i Adygejci stále žili ve společenstvích, kde si svůj vliv uchovávala lokální aristokracie a tato situace trvala i ve druhé polovině 18. století, tedy v době, kdy se na jejich území začalo tlačit carské Rusko. Pokud jde o horské komunity na východě, zde se prostředí svobodných horských společenstev (*vol'nyje občestva*) postupně proměňovalo – kontakt s okolními komunitami, jakož i rozvoj obchodu zapříčinil počínající sociální stratifikaci do té doby rovnostářských komunit *uzdenů* a tam, kde se již v minulosti vytvořila vrstva místní aristokracie, docházelo ke sporům mezi starou a novou aristokracií. Ani mezi Osetinci či v Kabardě nešlo mluvit v 18. století o jednotné správy: území byl rozdělena mezi jednotlivé feudální vládcy, kteří mezi sebou častokrát soupeřili.⁵⁴ Podle M. Bennigsen to byla právě politicko-sociální situace na daném území, která do velké míry určovala postoj místního obyvatelstva k ruskému postupu a k případnému odporu ze strany horalů.⁵⁵ V oblastech s centralizovanější správou, kde se zároveň Rusům podařilo uzavřít s místními nějakou formu dohody, mohl být právě vliv lokální šlechty prevencí před případným povstáním.

⁵³ Jak poznamenává E. Souleimanov, rolnické obyvatelstvo se přirozeně stále méně identifikovalo se svými feudálními pány a nebylo tak ochotno pokládat své životy za časté rozmíšky jednotlivých feudálů. To v komunitách, kde jinak rolníci tvořili jádro společnosti, posilovalo odtrženost vědomí mezi půdou a jejími vlastníky. (Souleimanov, E. *Vývoj a podoba islámu v Čečensku* [Online] 2005, Prague Watchdog.)

⁵⁴ Jen v Kabardě bylo v polovině 18. století 32 samosprávných jednotek. (Bennigsen A. Un mouvement populaire au Caucase au XVIIIe siècle [La « guerre sainte » du sheikh Mansur (1785-1791), page mal connue et controversée des relations russo-turques]. *Cahiers du monde russe et soviétique* [Online] 1964, Vol. 5, No. 2., s. 170)

⁵⁵ Ibid.

Kolonizace severního Kavkazu a ghazavát

Šejch Mansúr a „první svatá válka“

Byla to až Kateřina Veliká, za jejíž vlády se počátkem 80. let 18. století ruská vojska plně zaměřila na podmanění severního Kavkazu. V roce 1783 došlo na jižních hranicích ruského impéria hned ke třem zásadním událostem: došlo k definitivnímu rozpadu Krymského chanátu, byl schválen georgijevský traktát a začalo první z řady velkých povstání v horách Kavkazu. Navíc v tomto roce začalo na podkladě staletí staré kupecké stezky budování gruzínské vojenské cesty, tedy silnice spojující jižní Kavkaz se severními oblastmi. Postup carských vojsk se setkával s různou mírou odporu – v nížinách severního Dagestánu, ale i ve větší části Kabardy nenaráželi ruští vojáci spolu s Kozáky na jednotný a silný odpor, v horách severovýchodního Kavkazu však byla situace zcela odlišná. Krátce po událostech roku 1783 se čečenskému šejchovi Ušurmovi Mansúrovi podařilo sjednotit celou řadu klanů a skupin a vyhlásil ghazavát, tedy svatou válku proti carskému Rusku. Povstání vedené ze strany horalů guerillovou taktikou boje trvalo ve své největší intenzitě od roku 1783 do roku 1789. V protiruském odboji hrál v první fázi islám důležitou, ale nikoliv výlučnou úlohu – šejch Mansúr využil zformovanosti, odhodlání a vysoké disciplinovanosti horských aulů a během velmi krátké doby vytvořil řadu menších skupin schopných v domácím prostředí hor zasazovat ruským vojskům citelné údery. Náboženský charakter svaté války byl klíčovým prvkem úspěchu pozdějších let povstání; islám vytvořil ideologický rámec odporu a obrannou válku tak povýšil na záležitost ochrany víry.⁵⁶ To však neznamená, že by byl islám ve své podobě militantního sufismu základním stavebním kamenem těchto snah. Šejch Mansúr je jak místními, tak i západními vědci někdy prezentován jako první z lídrů severokavkazského odporu, který se v tradici nakšbandíje vydal cestou očištných snah v islámu a vojenské konfrontace kolonizátorů. Ačkoliv se v literatuře toto tvrzení poměrně často vyskytuje, podle některých odborníků (např. Knysh 2002, Hamburg 2005) jde však jen o pozdější konstrukt,

⁵⁶ Lemercier-Quelquejey, Ch.; Bennigsen, A. L'« islam parallèle » en Union soviétique [Les organisations soufies dans la République tchéchéno-ingouche], *Cahiers du monde russe et soviétique* [Online] 1980, Vol. 21, No. 1, s. 50; Jemeljanova, G. *Russia and Islam: A Historical Survey*, Palgrave: New York, 2002, s. 49; Sanders, T.; Tucker, E.; Hamburg, G., eds.; *Russian-Muslim Confrontation in the Caucasus: Alternative visions of the conflict between Imam Shamil and the Russians 1830–1859*, Routledge: London and New York, 2005, s. 158 – 159.

neboť Mansúr nedokázal ve své době sjednotit odboj na bázi samostatného řádu a chybí i důkaz jeho přímého napojení na některou z tarík.

Situace na severozápadě a ruská změna taktiky

Zábor severního Kavkaze pokračoval i v západních oblastech. V roce 1806 přijali Osetínci fakticky poddanství Moskvě a v témže roce také Rusové anektovali Kabardu. Navíc došlo k znovuobsazení dagestánského města Derbent. Přičlenění celého Dagestánu k Rusku na úkor Peršanů formálně stvrdila smlouva z Gulistánu v roce 1803. Rusové pokračovali ve své politice postupného podmaňování severního Kavkazu i na počátku 19. století, budovali celou řadu pevností a i menších základen podél hlavních vodních toků. Rostoucí vojenský úspěch měl do velké míry na svědomí jeden muž – generál Alexej Petrovič Jermolov, který na severním Kavkaze v letech 1816 – 1827 provedl řadu změn v taktice boje s horaly a byl to právě on, na jehož popud se vybudovala řada vojenských základen v podhůří – mezi jinými takto vznikly i pevnosti Groznyj a Nal'čik (obě v roce 1818), další významná pevnost Petrovsk (dnešní Machačkala) byla založena roku 1844.⁵⁷

Ruská politika v této oblasti tak začátkem 19. století prošla několika změnami – celkové zostření přístupu bylo reakcí na nestabilitu, kterou způsobovali odbojní horalé na ruské jižní hranici. Partyzánské vedení války ze strany Kavkazanů způsobovalo carským vojskům nemalé problémy. Rusové byli zvyklí na velké přesuny jednotek a boj na širokých prostranstvích, ovšem v průběhu „první svaté války“ s Ušurmou Mansúrem se postupně začali přizpůsobovat místním podmínkám – kromě rozšíření kozáckých oddílů schopných bojovat v malých jednotkách stejným způsobem jako horalé také Rusové vytvořili vlastní horské oddíly.

Ideologické ukotvení ghazavátu podle imáma Jaragského

Ideologické podhoubí muslimského odboje měl na svědomí dagestánský imám Mohamed Jaragskij (z. 1839), který stál za myšlenkou politické nezávislosti severního Kavkazu a zároveň svaté války (*ghazavátu*) proti křesťanským vojskům. Mohamed Jaragskij se stal muršidem-šejchem nakšbandíje v době, kdy Rusové začali kolonizovat Dagestán. Jeho postupně se rozvíjející doktrína, s níž se obracel ke svým žákům, měla velký vliv na formování odporu jako nábožensky zakotvené hnutí. Jaragského apel na to, aby správný muslim nemohl být znevolněn, neplatil daně a podporoval rovnost členů v džamátech fakticky znamenal, že pod ruskou správou horalé nemohli být správnými muslimy. V tomto světle také

⁵⁷ Jemeljanova, G. *Russia and Islam: A Historical Survey*, Palgrave: New York, 2002, s. 49.

šejch Mohamed Jaragskij chápal pojem *ghazavát*, později používaný téměř výlučně v kontextu „svaté války“. Ghazavát v původním smyslu rozvíjejícího se povstaleckého hnutí znamenal boj proti útlaku – ze strany „falešného práva a zvyků“, aristokracie nebo Rusů.⁵⁸ Jaragskij byl islámský purista, který odsuzoval všechny lokální nánosy islámu – vystupoval zejména proti *adatu*, zvykovému právu hluboce zakořeněnému v severokavkazské společnosti. Jeho představa budoucího uspořádání severního Kavkazu jako samostatné politické entity spočívala ve vytvoření *imamátu*, tedy islámského státu, který se řídí podle šariátského práva.⁵⁹

„Tři imámové“ a počátek „druhé svaté války“

K oficiálnímu vyhlášení ghazavátu sborem ulamá došlo v jihodagestánské vesnici Jarag roku 1825 – prvním vůdcem povstání byl imám Gazi-Mohamed, který zemřel roku 1832 v dagestánském Gimri, které bylo zároveň prvním centrem odporu. Odboj se však dále šířil na západ a rychle si získal většinu území Dagestánu i Čečenska. Bylo to do velké míry způsobeno autoritou Gazi-Mohameda, který dokázal aktivně vystupovat vůči místním dagestánských „chánům“ a další rodové aristokracii a přesvědčit i svobodné Vajnachy. Vytvořil tak základ imamátu jako sjednocené organizace, která zabírala významnou část severovýchodního Kavkazu. Po smrti Gazi-Mohameda nastoupil na jeho místo imám Gamzatbek, který se snažil vypořádat s avarskými chány podporujícími ruský postup na Kavkaze.⁶⁰ To ho také nakonec stálo roku 1834 život, celý příběh zachytil Lev Nikolajevič Tolstoj ve svém slavném díle Hadži Murat. Třetím dagestánským imámem se stal legendární Šámil, který byl vůdčí postavou odporu v průběhu větší části třicet let trvající „druhé svaté války“ (1829 – 1859). Právě Šámilovi se roku 1839 podařilo vytvořit první centralizovaný státní útvar na tomto území – Imamát Kavkaz. Přes určitou mytologičnost postavy imáma Šámila trpěl odboj horalů celou řadou vnitřních rozporů. Kromě klasické meziklanové nevraživosti a pověstné kavkazské soutěživosti mezi jednotlivými tejpny docházelo i k vážným neshodám kvůli samotné podstatě imamátu. Rovnostářské společnosti horské demokracie jen těžce nesly

⁵⁸ Kisrijev, E. F.; Ware, R. B. Russian Hegemony and Islamic Resistance: Ideology and Political Organization in Dagestan 1800-1930, *Middle Eastern Studies* [Online] 2006, Vol. 42, No. 3, s. 496.

⁵⁹ Sanders, T.; Tucker, E.; Hamburg, G., eds.; *Russian-Muslim Confrontation in the Caucasus: Alternative visions of the conflict between Imam Shamil and the Russians 1830–1859*, Routledge: London and New York, 2005, s. 158 – 159.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 168.

nutnost pevné správy nové feudální společnosti. Ještě vážnější střety se odehrávaly mezi nejbližšími Šámilovými stoupenci a především čečenskými uzdeny kvůli náboženskému ukotvení imamátu.⁶¹

Obraz Šámila v kontextu náboženství

Sám Šámil byl muridem dagestánského šejcha taríky nakšbandíja Džamaluddína a síť tohoto súfijského řádu se stala klíčovou částí celého imamátu – rozpory kvůli náboženskému pojetí se nejvýrazněji projevovaly ve střetu zvykového práva se šariou, kterou prosazoval Šámil se svými stoupenci. Náboženské vzdělání získal Šámil v nakšbandíjské škole směru chálidíja. Ta byla poměrně novým směrem, její zakladatel Chalíd-i Bagdádí se narodil v 2. polovině 18. století. V Dagestánu došlo k jejímu etablování až ve 20. letech 19. století. Rozšíření chálidíje po velké části tehdejšího muslimského světa bylo reakcí na rostoucí přesvědčení islámských učenců, že víra muslimů upadá a věřící scházejí z cesty narýsované prorokem. Představa súfijských šejchů jako těch, kteří mohou tento proces zvrátit, byla přítomná všude, kde taríky tvořily významnější část společnosti.⁶²

Podávalo se mu zavést drakonické tresty podle vzoru šarie za krádeže, opilství, nedodržování 5 denních modliteb a další prohřešky, rovněž byl zakázán tanec a hudba. Autoritu si Šámil udržoval rovněž hromadnými popravami svých odpůrců jak z řad zajatých vojáků, tak i kavkazských horalů. Zároveň však opakovaně dokazoval svůj politický talent – během Krymské války (1853 – 1856) podporoval Osmanskou invazi na západ Kavkazu, uvažoval také, že by uznal svrchovanost osmanského sultána Abdülmedžída I. nad svým imamátem.⁶³

Postavení súfijských mistrů ve vztahu k Mohamedovi, respektive jejich obraz jako obroditelů víry, byl častým terčem kritiky konzervativních ulamá. V prostředí, kde hrál súfismus podstatnou roli ve společnosti, však víra, že Bůh svou vůli zjevuje též prostřednictvím těchto „posilovatelů víry“, byla mezi muslimy přítomná. V tomto kontextu je nutné chápat obraz imáma Šámila (i jeho dvou předchůdců) v severokavkazské společnosti. Šámil samotný se stavěl do role, která ho přibližovala Prorokovi – ve svém provolání

⁶¹ Jemeljanova, G. *Russia and Islam: A Historical Survey*, Palgrave: New York, 2002, s. 51 – 53.

⁶² Gammer, M. *Muslim Resistance to Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*, Frank Cass: London, 1994, s. 39 – 43.

⁶³ Jemeljanova, G. *Russia and Islam: A Historical Survey*, Palgrave: New York, 2002, s. 51 – 53.

k zahájení povstání používal stejné rétorické obraty jako Mohamed, nucené opuštění své vesnice Gimry přirovnal k hidžře a inspiraci hledal v osamění v mystických vnuknutích.⁶⁴

Novátorství imáma Šámila spočívalo ve vytvoření centralizovaného, nábožensko-politického systému, který proměnil část severokavkazské společnosti. Náboženský zápal i politický pragmatismus vedly Šámila ke snaze vykořenit adat a nahradit ho šariátským právem. Zároveň Šámil využíval svého věhlasu súfijského mistra a rozšiřoval islámskou vzdělanost v horských vesnicích – v tradici svých předchůdců v čele imamátu, Gezi Mohameda a Hamzy beka, se Šámilovým cílem stalo nikoliv povrchní sjednocení východokavkazských horalů, ale skutečná proměna společnosti, včetně pravidel rodinných a sociálních vazeb⁶⁵. Jak upozorňuje A. Zelkina⁶⁶, odborné diskuze týkající se Šámila a jeho imamátu příliš soustředí na otázku, jakou roli hrál v protiruském odboji horalů. Důraz na tuto část problému nám může zastínit význam změn, které se v té době odehrály v severokavkazské společnosti. Došlo k rozšíření islámu do komunit, kde měl do té doby jen povrchní kořeny. Došlo také k prohloubení znalosti islámského práva a částečnému nahrazení adatu právě šariou. Především však v této části kavkazské společnosti dokázal přetvořit islám v cosi, co se stalo ústřední součástí identity. Šámilův proto-stát tak znamenal pro východní část horského Kavkazu překonání tradičního partikularismu džamatů a aulů⁶⁷ - z tohoto pohledu bojovníci imamátu válčili na dvou frontách zároveň: kromě protiruského odboje vedli válku proti domácím tradicím, pohanským příměsím islámu, nejednotnosti a náboženské vlašnosti.

Z pohledu globálního byl severní Kavkaz součástí širšího proudu změn, které se v té době odehrávaly v muslimském světě. Proces vyrovnávání se s vnějšími tlaky, s dotírající modernitou znamenal v mnoha případech příklon ke směrům, které se pro spásu obracely do

⁶⁴ Zelkina, A. Jihad in the name of God: Shaykh Shamil as the religious leader of the Caucasus. *Central Asian Survey* [Online] 2002, Vol. 21, No. 3, s. 257 – 258.

⁶⁵ Sanders, T.; Tucker, E.; Hamburg, G., eds.; *Russian-Muslim Confrontation in the Caucasus: Alternative visions of the conflict between Imam Shamil and the Russians 1830–1859*, Routledge: London and New York, 2005, s. 168.

⁶⁶ Zelkina, A. Jihad in the name of God: Shaykh Shamil as the religious leader of the Caucasus. *Central Asian Survey* [Online] 2002, Vol. 21, No. 3, s. 258, 260 – 261.

⁶⁷ Kisrijev, E. F.; Ware, R. B. Russian Hegemony and Islamic Resistance: Ideology and Political Organization in Dagestan 1800-1930, *Middle Eastern Studies* [Online] 2006, Vol. 42, No. 3, s. 493.

minulosti, do mýtického zlatého věku islámu. V této reakci vidíme zřetelnou paralelu s dnešním vzestupem „radikálního islámu“, ani ne tak ve své nihilistické podobě islámského terorismu, jako spíše v mnohem obecnější popularitě tradicionalistických, konzervativních směrů.

Závěr Kavkazské války

Obrat ve prospěch Rusů byl způsoben několika souběžnými faktory. I bez vnitřních tenzí mezi muslimskými bojovníky povstání umdlávalo – brutální Jermolovova politika ničení úrody a vypalování aulů se podepsala na morálce horalů. Rostoucí ztráty a neustálé únavné ústupy do hor dále snižovaly počty bojeschopných mužů a od roku 1856, kdy skončila Krymská válka a Rusové mohli přesunout další jednotky na severní Kavkaz, bylo prakticky nemožné carskému vojsku dále úspěšně vzdorovat. Sám Šámil byl dopaden ve vesnici Gunib v roce 1859 a po počátečním zajetí dožil zbytek svých dní na svobodě. Zemřel roku 1871 během hadždže a byl pohřben v Medíně. Ačkoliv skupiny horalů pokračovaly ve svém odboji krátce dokonce i po Šamilově smrti, jako klíčový mezník ovládnutí severního Kavkazu Rusy se bere obvykle rok 1859.⁶⁸ Ačkoliv je odboj na východě kavkazského hřebene obvykle zmiňován jako typická ukázka rezistence horalů i tvrdých následků, které jejich revolta měla, z hlediska důsledků pro místní obyvatelstvo byly závažnější povstání na severozápadě Kavkazu. Jak upozorňuje P. Henze: „*Šámil je jen jednou částí severokavkazského odporu(...) Odboj Čerkesů na západě je však stejně tak důležitý, neboť začal dříve, trval déle a skončil větší tragédií pro ty, kteří se ho účastnili.*“⁶⁹ Skupiny na východě Kavkazu bylo nutné podmanit kvůli stabilitě jižní hranice impéria a přístupu do Zakavkazska, ale samotná krajina – kamenité hory Dagestánu a hluboké strže – měla pro Rusy jen malý význam. Navíc to byl právě charakter krajiny, který dagestánským a čečenským bojovníkům umožňoval ukrýt se v horách a čekat na další příležitosti k povstání.⁷⁰ Oproti tomu Čerkesové i další obyvatelé západního Kavkazu byli v mnohem horší pozici. Při pobřeží Černého moře byla kvalitní černozem a Rusové měli zájem tuto oblast získat plně pod svou kontrolu a dosídlit ji caru

⁶⁸ Marshall, A. *The Caucasus under Soviet rule*, London and New York: Routledge, 2010, s. 44 – 47.

⁶⁹ Henze, P. B. *The North Caucasus: Russia's long struggle to subdue the Circassians*, RAND Corporation, 1990.

⁷⁰ V letech 1877 – 1878 došlo k pokusu obnovit kavkazský Imamát pod vedením imáma Mohameda Sogratlinského. (Autor neuveden: <http://www.fatiha.ru/istoria/iMohamedh.html>)

věrnými Kozáky. Jak navíc upozorňuje S. Cornell⁷¹, ruský postup na západě Kavkazu je nutné číst v kontextu osmansko-ruského soupeření – Čerkesové byli přirození spojenci Osmanů a proto byl postup Rusů vůči nim mnohem tvrdší. Jestliže techniku spálené země využívala carská armáda proti Čečencům a Dagestáncům hlavně z důvodu omezení jejich neustálých výpadů a snaze donutit je ustupovat dále do hor, v případě Čerkesů šlo o to donutit je vzdát se vlastní země. Podle dnešních odhadů opustilo Kavkaz přes milion Čerkesů, okolo půl milionu ve své domovině zůstalo. Emigrace byla zčásti dobrovolná (pokud se vzhledem ke kontextu dá o dobrovolnosti mluvit) – řada Kavkazanů se po vypálení svých vesnic a opakovaných masakrech rozhodla přesídlit do Osmanské říše a dále na Blízký východ.

Vird Kunta-hadžiho a povstání v závěru 19. století

Odpor vůči Rusku opět zesílil v 2. polovině 19. století. V období mezi roky 1862 a 1864 se v Čečensku odehrála celá řada protestů a povstání, což přimělo Rusy, aby se začali více zabývat rolí súfijských řádů v organizování těchto nepokojů. Právě lehkost, s jakou se zapojily taríky do protiruských povstání spolu s rostoucím počtem muridů taríky kádíríje vedla k tomu, že ruská správa v lednu 1864 zatkla Kunta-hadžiho i řadu jeho stoupenců ve snaze předejít další vlně nepokojů. Ruská vojska zaútočila na čečenskou vesnici Šali, kde v té době bylo na 4000 muridů a nacházel se tam i samotný Kunta-hadži. Více jak čtvrtina jeho stoupenců byla zraněna, na 200 zemřelo a velká část byla deportována. Kunta-hadži zemřel o tři roky později, v květnu 1867, v ruském vězení. Tyto ruské akce proti řádu kádíríja (byť ten nebyl oficiálně zakázán) vedly k emigraci řady jeho stoupenců z Kavkazu – nejčastěji šlo o emigranty do sousední Osmanské říše, kam podle některých odhadů odešlo až na 5 tisíc rodin. Očekávaná marginalizace kádíríje, jak by si to přála ruská správa, však nenastala a tato taríka zůstala na horském Kavkaze stále jednou z nejvlivnějších.⁷²

Představitelé nakšbandíje i kádíríje se podíleli rovněž na povstání v roce 1877, které rovněž skončilo tvrdým zákrokem ruské správy a tisíce účastníků těchto nepokojů muselo odejít do vyhnanství na Sibiř. Ke konci 19. století již byla většina Vajnachů i sousední dagestánské skupiny příslušníky jedné ze dvou taríků, které od nepodařené rebelie v r. 1877 fungovaly spíše jako polo-legální skupiny. Podle odhadů z revolučního roku 1917 bylo jen

⁷¹ Cornell, S. E. *Small Nations and Great Powers: A Study of Ethnopolitical Conflict*, Taylor & Francis: London and New York, 2001, s. 13 – 14.

⁷² Kurbanov, G. Sufism in the Northern Caucasus: Philosophy of Protest, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2003, Vol. 23, No. 5, s.21.

v Čečensku 60 tisíc muridů, v sousedním Dagestánu byl jejich počet o trochu nižší. Jak upozorňuje G. Kurbanov, náboženská situace na Kavkaze tak byla v lecčems unikátní – v ostatních částech muslimského světa v té době dominovaly politicko-náboženskému životu na jedné straně liberální a na druhé naopak puristické skupiny, přičemž vliv súfijských řádů klesal, naopak na severním Kavkaze si taríky udržely svůj mimořádný vliv ve společnosti, a to i přes sérii neúspěchů v protiruských povstáních a po následné snaze ze strany ruského státu je oslabit.⁷³

Růst populárních virďů, či vynoření se nových bratrstev odpovídá obdobím, v nichž vrcholil tlak ruských orgánů na horaly a jejich protiakce. Podle M. Vatchagajeva je to doklad zapojení bratrstev do politicko-nábožensky motivovaného odporu.⁷⁴ Jeho teze platí do určité míry u stěžejní postavy kádíríje, Kunta-hadži Kišijeva. Jeho uvěznění a následný exil roku 1863 byl některými z jeho nejoddanějších stoupenců interpretován jako pouhé skrytí se před zraky souvěrců, a proto byl toužebně očekáván jeho návrat.⁷⁵ Právě toto "stažení se ze světa" pochopila část muridů jako výzvu k aktivitě – ta však byla směřována spíše než vůči vnějšímu světu dovnitř súfijských bratrstev. Boj o moc, přítomný i mezi jednotlivými virďy, byl mnohokrát silnější motivací k činům než oficiální promluvy muršidů vůči ruské opresi. Právě řada vyznavačů kádíríje posílila svou činnost po konci Kunta-hadžiho především ze strachu o pozici své taríky a svých virďů ve společenství horského Kavkazu, navíc pod neustálým

⁷³ V době počátku sovětské vlády bylo v Dagestánu okolo 2 tisíc mešit, na 2,5 tisíce mulláhů a desítky tisíc muridů pod vedením mnoha šejchů. Navíc zde fungovalo 1,5 tisíce náboženských škol, ve kterých se vyučovalo téměř 50 tisíc dětí. Jak poznamenává Kurbanov: „V roce 1924, N. Samurskij napsal ve své knize o Dagestánu: “Nikde v celém Sovětském svazu nejsou klerici tak vlivní, jako v Dagestánu...zde není klerik jen náboženskou figurou – je soudcem, učitelem, vzdělaným vůdcem, bojovníkem za svobodu a nositelem vzdělání.” (In Kurbanov, G. Sufism in the Northern Caucasus: Philosophy of Protest, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2003, Vol. 23, No. 5, s. 21.)

⁷⁴ Vatchagajev, M. The politicization of Sufism in Chechnya, *Caucasus Survey* [Online] 2014, Vol.1, No.2, s. 26.

⁷⁵ Virď Kunta-hadžiho čekala po roce 1863 těžká zkouška jednoty - dezintegrační procesy zesílily právě s Kišijevovou smrtí. Právě z důvodu snahy udržet obraz Kunta-hadžiho přítomný jeho příznivci zásadně odmítali zmínky o jeho skonu - i v dnešní době je nepřijatelné používat ve spojení s jeho osobou výrazy odkazující k fyzické smrti.

tlakem dominantní nakšbandíje. Rozpad původně jednotného virdu Kunta-hadžiho dosáhl svého vrcholu na konci 19. století.⁷⁶

Vytváření oficiálních náboženských struktur na kolonizovaném sev. Kavkaze

Celá řada ruských úřadů i jednotlivých představitelů státní moci se od začátku 19. století zapojila do plánů, jak organizovat oficiální náboženské struktury na severním Kavkaze. Ačkoliv ruští kolonizátoři již měli zkušenosti se správou území, kde žilo obyvatelstvo muslimského vyznání⁷⁷, charakter kavkazských komunit i konfliktní společná historie znamenala pro ruskou správu novou výzvu.

Vzhledem k tomu, jak klíčovou roli hrál islám v odporu vůči záboru Kavkazu u horalů na východě a že to byli právě imámové, kteří svou autoritou i svým příkladem odpor podněcovali, či alespoň zaštiťovali, je nutné oficiální náboženskou politiku v oblasti vnímat v kontextu snahy pacifikovat tyto projevy odporu. Stát tak získal dohled nejen nad samotným muslimským duchovenstvem, ale i nad školami, ve kterých se islámská teologie vyučovala, i nad styky místních muslimů se zahraničím. Zároveň s tím, jak docházelo k upevňování moci státu a jak bytněla byrokratická struktura nejprve carského a později i bolševického Ruska, úřady získávaly kontrolu i nad výběrem kandidátů do oficiálních náboženských funkcí. Ruská správa také materiální podporou vytvářela stále silnější finanční závislost muslimského duchovenstva na státu a imámové tak svou činnost mohli cítit jako závazek vůči ruskému státu. Další podstatný výsledek dohledu souvisel se zahraničními styky severokavkazského duchovenstva s islámskými kleriky v Turecku. V době, kdy Rusové chtěli zintenzivnit svůj tlak vůči islámu, bylo nejjednodušší rozpoutat propagandistickou hru na kavkazské (případně i jiné) muslimy jako „agenty zahraničních mocností“ (obvykle Turecka, Íránu).⁷⁸

⁷⁶ S oddělením nových větví kádírské taríky se také vystupňoval konflikt mezi původními virdu, respektive konzervativním jádrem virdu Kunta-hadžiho, a mezi nově vzniklými odnožemi. Ty v některých případech zaváděly do svého ritu nové prvky, které byly pro konzervativní část muršidů nepřijatelné, jeden z virdů dokonce povolil praktikování zikru pro muže a ženy dohromady. (In Vatchagajev, M. The politicization of Sufism in Chechnya, *Caucasus Survey* [Online] 2014, Vol.1, No.2, s. 26 – 27.)

⁷⁷ Šlo především o oblasti obývané Tatary, bývalé chanáty a také stepní části při hranicích dnešního Kazachstánu.

⁷⁸ Sampijev, I. Russia's Islamic Policies in the Northern Caucasus: Historical Parallels, *The Caucasus and Globalization* [Online] 2008, Vol. 2, No. 3, s. 56.

Ruská politika vůči islámu

Již od začátku ruské kolonizace jihu se vedly diskuze, jakou strategii vůči místnímu obyvatelstvu zvolit poté, co bude území podmaněno.⁷⁹ Kromě snahy dostat severokavkazské muslimy pod kontrolu prostřednictvím zapojení místního kléru do nově vytvořených oficiálních struktur pod direktivou státu se část úředníků i generálů domnívala, že by šlo využít specifík horských komunit. Například veterán bojů na Kavkaze, generál Rostislav Andrejevič Fadejev (z. 1883) navrhoval využít rozporu mezi šariátskými soudy a zvykovým právem adat. Podle Fadejeva měla preference adatu pomoci narušit rostoucí vliv radikálních kleriků, kteří chtěli zavádět v místní společnosti šariú a zároveň byli nejaktivnější v odporu vůči Rusům. Rusové, kteří měli na starosti správu na Kavkaze si navíc uvědomovali, že je nutné na svou stranu získat alespoň část muslimských elit a duchovních. Tento přístup pregnančně formuloval velitel speciálních oddílů žandarmy (rus. *otdělnyj korpus žandarmov*) Alexander Christoforovič Benkendorf (z. 1844), který ve své zprávě carovi z roku 1836 napsal: *“Na Kavkaze se výsledků minimálně srovnatelných s výsledky dosaženými zbraněmi může dosáhnout tím, že dostaneme na svou stranu třídu kleriků.”*

Faktem je, že představitelé muslimů z jiných částí Ruska byli často více nakloněni spolupráci s vládou, než islámští duchovní na severním Kavkaze. To vedlo ruskou správu k tomu, že využívali tyto představitele k přesvědčování kavkazských muslimů⁸⁰ – již roku 1834 byl původně kazaňský mulla Tažedin Efendi jmenován „muftím zakavkazských muslimů“ s jasným úkolem přesvědčit horaly, aby se smířili s ruskou vládou. Na jeho misi navázal kazašský kádí Osman Efendi a orenburský mulla Chaldžulin, ovšem se stejným, negativním výsledkem.⁸¹

V roce 1788 byl založen tzv. orenburský muftiát, který měl mít na starosti správu muslimů přináležících k Rusku. Severokavkazských muslimů se carská náboženská politika

⁷⁹ Guvernér Kavkazu, princ Alexandr Ivanovič Barjatinskij, měl v plánu christianizaci severního Kavkazu – to zapadá do celkového obrazu ruské kolonizace jako „civilizační mise“ – pohled, který zastávali minimálně „jestřábi“ v carských službách. Z tohoto pohledu také agresivní ruské vystupování proti muridismu bylo omlouváno jako boj proti „fanatikům a divochům“, kteří brání tomu, aby Rusové přinesli pokrok na svahy Kavkazu. (In Sampijev, I. *Russia's Islamic Policies in the Northern Caucasus: Historical Parallels, The Caucasus and Globalization* [Online] 2008, Vol. 2, No. 3, s. 53 – 62.)

⁸⁰ Loajální představitelé ruských muslimů se stali součástí oficiálních struktur kolonizovaných území – byli vypláceni ze státních peněz, dosáhli na nejrůznější daňové úlevy a sračky. (Ibid.)

⁸¹ Dobajev, I. P. *Islamskij radikalizm: socialno-filosofskij analiz*, Rostov na Donu, 2002.

týkala již s přiřazením krymského chanátu, který územně zasahoval až na západní Kavkaz. Na rozdíl od stepních oblastí však na severním Kavkaze nedošlo, přes opakovaná ujišťování ze strany úřadů, k vytvoření centralizované správy záležitostí muslimů. Od konce 18. století se muslimům na Kavkaze dostalo hned několikerého ujištění, že jejich práva a jejich svoboda vyznání bude respektována. Roku 1783 se Kateřina Veliká vyslovila pro „*obranu práv svobodně následovat a provozovat všechny rituály a náboženské úkony.*” S koncem aktivní fáze Kavkazské války došlo k obdobnému slibu, tentokrát z úst kavkazského guvernéra Alexandra Barjatinského, který, v projevu přímo ke kavkazským muslimům prohlásil, že „*ruská správa Vám zaručuje svobodně následovat víru vašich předků*“. Výjimkou nebyl ani začátek 20. století – Rada lidových komisařů (*SOVNARKOM*) vydala 20. listopadu 1917 své prohlášení k muslimským obyvatelům Ruska⁸², dle kterého je konec oprese ze strany carského Ruska a od nynějška (tj. od převzetí moci bolševiky), jsou práva všech, včetně práv náboženských a kulturních, zaručena mocí lidu. Bolševici nakonec roku 1944, v době začínajících deportací, vytvořili jednotnou administrativní strukturu náboženských záležitostí na severním Kavkaze, která ve svém základu vydržela až do rozpadu Sovětského svazu. Zároveň však stále odkládali vytvoření jednotné Rady muslimů SSSR, neboť se obávali, že přílišná jednota mezi vyznavači islámu v Sovětském svazu, spolu s velikostí a početností takového útvaru, by mohlo vést k situaci, ve které by se ruští muslimové stali příliš velkou silou, promlouvající navíc jednotným hlasem.⁸³ Postoj ruské správy vůči svým menšinám velmi dobře odrazil slabost či sílu státu – vždy, když se centrum cítilo ohroženo, když docházelo k politickým změnám a turbulencím, tlak ze strany státu zesílil. Muslimové v rámci Ruska byli v těchto obdobích obvykle líčeni jako náboženští fanatici, kteří jsou součástí oné pověstné páté kolony státu.

Ideologické zdroje odporu – sáfismus, neosáfismus či muridismus?

V následujícím oddíle se pokusím přiblížit roli sáfismu v protiruském povstání během Kavkazské války. O tom, do jaké míry je možné považovat sáfismus, konkrétněji taríku nakšbandíju za zdroj, ze kterého vycházela ideologie odporu, se vedou vášnivé spory. Byl jejím klíčovým prvkem protiruský odpor, nebo byly z pohledu ideologie mnohem podstatnější

⁸² Doslova „*muslimům Ruska, povolžským, krymským, a kyrgyzským Tatarům, sibiřským a turkestánským Sartům, zakavkazským Turkům a Tatarům, Čečencům a kavkazským horalům...*“

⁸³ Sampijev, I. Russia's Islamic Policies in the Northern Caucasus: Historical Parallels, *The Caucasus and Globalization* [Online] 2008, Vol. 2, No. 3, s. 55 – 56.

její reformistické tendence, nejviditelněji projevované právě v zavádění šaríy mezi horaly? A skutečně hrála nakšbandíja, či šířeji súfijské řády tak zásadní roli ve formování proti-ruského odporu? Rovněž problematická zůstává sama idea *muridismu* jako reálného hnutí a nikoliv pouze koloniálního konstrukt ruské správy (který posléze převzala část odborné veřejnosti), jak naznačují někteří odborníci. Při snaze odhalit, jakou roli hrála súfijská bratrstva v severokavkazské společnosti – byť především v té východní části – je nutné mít na paměti, že to byly právě virdy, které po dlouhou dobu tvořily tmel těchto komunit. S rostoucím tlakem ze strany Ruska ve 20. století, v případě Vajnachů především pak v období nuceného exilu po 2. světové válce, byla role virdů, ale rovněž rodová příslušnost zcela zásadní k přežití a udržení vlastní kultury. Jak si povšimly i ruské autority, horalé v tomto stínovém souboji o uchování vlastní tváře vítězili.

Súfismus jako obrodné hnutí?

Alespoň část autorů (A. Zelkina, A. Knysh, M. Broxup, A. Bennigsen) zasazuje události na severním Kavkaze do širšího kontextu vztahů muslimů a dominantních sil. Podle A. Zelkiny je politická a sociální nestabilita, kterou Kavkaz zažíval v 19. století, součástí širší krize, jež zachvátila muslimský svět, který čelil tlaku evropských koloniálních velmocí. Problémy tradičních komunit vedl muslimy k otázkám, čím je způsoben neúspěch islámského světa tváří v tvář koloniálním silám.⁸⁴ Nutnost vyrovnat se s neveselou realitou vedla část muslimské společnosti k nostalgii po prvotních „čistých“ časech, kdy islám expandoval a komunity prosperovaly. Na otázky po současném marasmu pak mohl být odpovědí návrat k těmto časům, který by zvrátil úpadek morálky v muslimské společnosti. V kontextu očištných snah, přítomných v řadě islámských směrů a hnutí je nutné mít na paměti, že představa úpadku morálky, který nevyhnutelně nastává s tím, jak plyne čas od smrti Proroka, je součástí islámské eschatologie.⁸⁵ V 18. a 19. století se v čele výše zmíněných tendencí nacházeli vlivní súfijští učenci. Právě globální rozšíření súfijských řádů tvořilo jednu z hlavních sil náboženských obrodných hnutí v 18. století – na rozdíl od současnosti, kdy si očištné tendence v islámu přisvojili téměř výlučně přívrženci wahhábismu a salafije.

Jedním z prvních súfijských učenců, kteří tyto myšlenky aktivně zapracovali do náboženských představ svých řádů, byl šejch nakšbandíjské taríky Ahmed Sirhindí al-Farúqí.

⁸⁴ Zelkina, A. Jihad in the name of God: Shaykh Shamil as the religious leader of the Caucasus. *Central Asian Survey* [Online] 2002, Vol. 21, No. 3, s. 251 – 252.

⁸⁵ Kropáček, L. *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*, Vyšehrad: Praha, 2008.

Dle jeho představ dával náhled na svět dosažený v mystickém vytržení muridům schopnost přivádět společnost zpět na správnou stezku prostřednictvím šarie. Z tohoto důvodu je jedním z nejvýraznějších rysů nakšbandíjského řádu právě důraz na to, aby šejchové této taríky měli vedoucí úlohu ve správném duchovním a morálním směřování společnosti – to mělo být zajištěno striktním dodržováním šarie. Na severním Kavkaze jsou tyto myšlenky ve svém počátku spjaty se jménem šejcha Ismaila al-Širváního, původem z Kurdamiru v dnešním severním Ázerbájdžánu, který propagoval posílení vlivu šarie mezi dagestánskými muslimy.⁸⁶

Muridismus – reálné hnutí nebo koloniální konstrukt?

Termín muridismus je poněkud zavádějící, především kvůli vlivu ruských, respektive sovětských sociálních věd. Část současných západních i ruských vědců pod tímto slovem myslí nejčastěji hnutí, či ideologické ukotvení tohoto hnutí, které mělo mít svůj základ v nakšbandíjské taríce a v 19. století znamenalo náboženské sjednocení a protiruský odpor části horských komunit na severovýchodním Kavkaze. Mezi hlavní zastánce tohoto konceptu patřili či patří M. Broxup, A. Bennigsen, M. Gammer, A. Zelkina nebo G. Jemeljanova.

Ruští historici termínu muridismus často užívali v negativním smyslu pro hnutí, které bylo z jejich pohledu antikoloniální a nábožensky radikální. Dodali tak tomuto slovu zabarvení, které v sobě nese konotaci čehosi anti-pokrokářského, anti-civilizačního, zpátečnického, divokého (tedy slova, která bychom optikou klasických děl carské a sovětské literatury mohli přisoudit Kavkazu *obecně*). Sovětské sociální vědy pak v tradici marxisticky orientovaného výkladu dějin interpretovali muridismus buď jako boj proti feudálním utlačovatelům, nebo naopak nakšbandíjské šejchy líčily jako ty, co neoprávněně koncentrovali moc v jinak rovnostářských společnostech.⁸⁷ Ve svých dvou pólech pohybujících se od muridismu jako hnutí fundamentalistických, zpátečnických horalů až po

⁸⁶ Zelkina, A. Jihad in the name of God: Shaykh Shamil as the religious leader of the Caucasus. *Central Asian Survey* [Online] 2002, Vol. 21, No. 3, s. 253 – 254.

⁸⁷ Viz. Pokalova, E. *Chechnya's Terrorist Network: The Evolution of Terrorism in Russia's North Caucasus*, PSI, Santa Barbara 2015, s. 219, pozn. 12.; Zelkina, A. *Jihad in the name of God*, s. 263, pozn. 23., Knysh, A. *Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of the Motivations of Sufi Resistance Movements in Western and Russian Scholarship*, 2002, s. 146.

jistou romantizaci proti-ruského odboje se také odráží zaujatost studenoválečného diskurzu v sociálních vědách na obou stranách opony.⁸⁸

Nakšbandíja na Kavkaze – náboženské, či nábožensko-politické hnutí?

Podle A. Zelkiny šlo u nakšbandíje primárně o *správné směřování* horských komunit, z hlediska islámského práva zajišťované právě dodržováním šaría. Přesto se i zde ukazují specifika, která vyčleňují severní Kavkaz z celé části ummy, kde byl rozšířený súfismus. Předně pozice súfijských šejchů například ve střední Asii nebo v Indii byla odlišná od těch na Kavkaze – centralizované státní útvary měly své muslimské vládcy a jednotliví učenci dbali na dodržování náboženských povinností a někdy též radili vládcy. Vzhledem k tomu, že část horských společenství byla založena jako komunity uzdenů, (tj. svobodných, před právem rovných občanů) a i v těch částech Dagestánu, kde lze hovořit o stratifikovaných společnostech, byl vliv místní šlechty limitován, pozice súfijských vůdců byla mnohem silnější a bezprostřednější než právě ve střední Asii či na Blízkém východě.⁸⁹ Druhé specifikum vychází rovněž z jisté odlišnosti horských komunit severního Kavkazu. Síla zvykového práva (*adatu*) jako prostředku sociální kontroly v rovnostářských společnostech byla velkou překážkou pro ustanovování šaría⁹⁰ mezi etnickými skupinami na východě Kavkazu.

Politická centralizace jako důsledek odporu?

Protiruský odpor jako jednotící idea povstání tak mnohde dostává spíše emblematickou funkci. Je pravdou, že Rusové sledovali šíření nakšbandíje s obzvláštním znepokojením, zvláště když začalo být zřejmé, že Šámilův předchůdce Gazi Mohamed chce sjednotit dagestánské skupiny i část Vajnachů pod jediný praporek islámu. Překonání jazykových a etnických rozdílů a vytvoření emirátu by bylo skutečnou hrozbou pro ruskou

⁸⁸ Knysh, A. Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of the Motivations of Sufi Resistance Movements in Western and Russian Scholarship, *Die Welt des Islams, New Series* [Online] 2002, Vol. 42, No. 2, s. 147.

⁸⁹ Zelkina, A. Jihad in the name of God: Shaykh Shamil as the religious leader of the Caucasus. *Central Asian Survey* [Online] 2002, Vol. 21, No. 3, s. 255.

⁹⁰ : Jak poznamenávají E. Kisrijev a R. B. Ware, je ironií, že do agresivního vystoupení muridismu proti zvykovému právu v džamátech a aulech nebyl adat považován za samostatný systém neslučitelný se šáriou. Mnohem spíše byl nahlížen jako část právního rámce šaría. (In Kisrijev, E. F.; Ware, R. B. Russian Hegemony and Islamic Resistance: Ideology and Political Organization in Dagestan 1800-1930, *Middle Eastern Studies* [Online] 2006, Vol. 42, No. 3, s. 497.)

koloniální politiku. Náboženskou složku tak zcela zřetelně doplňovala složka politická – sjednocování kmenů a zavádění šaría bylo delikátní politickou misí a mezi jednotlivými muridy se vedly polemiky, zda lze při potlačování zvykového práva a ustanovování šaría používat sílu. Jasný náboženský náboj v sobě nesla i protiruská rétorika, která cílila na odboj proti „nevěřícím“. Při analýze charakteru teokratického státu na severním Kavkaze bychom měli brát v úvahu i to, že vůdci povstání používali odlišnou rétoriku ve vztahu k různým komunitám. Východní a jižní Dagestán byl znám jako silně islamizovaný, nábožensky zapálený region a idea boje proti nevěřícím a život pod zeleným praporem islámu zde hráli hlavní motivaci. Naopak svobodné horské klany Dagestánu, Čečenska či Ingušska, kde se islám prolínal s původními tradicemi a zvykovým právem, svoje zapojení do války chápaly mnohem spíše jako boj o udržení vlastní nezávislosti.⁹¹

Další autoři zabývající se odbojem horalů, E. Kisrijev a R. B. Ware⁹² připomínají, že v některých částech Dagestánu se již Rusům podařilo zavést více centralizovanou správu společnosti založenou na preferenci nově vytvořené *pseudo-aristokracie* (pojem požívaný autory), s jejíž pomocí začalo docházet ke stratifikaci komunit a tudíž ke znevolňování obyvatelstva. To způsobilo pochopitelnou reakci dříve svobodných džamatů, jejichž nábožensky zbarvenou odpovědí byl právě muridismus. Súfijské hnutí, respektive konkrétně muridismus tedy chápou E. Kisrijev s R. B. Warem jako *přímou* reakci na koloniální praktiky carského Ruska. Ve svém přístupu k tomuto problému tak ponechávají stranou globální kontext, tak, jak ho chápe například A. Zelkina nebo A. Knysh.

Jedním z podstatných rysů súfijských bratrstev na severovýchodním Kavkaze byl tedy fakt, že jejich existence probíhala v koexistenci, či přímo v konfrontaci s ruskou vládou na daném území. Podle ruského autora M. Vatchagajeva právě tato skutečnost zásadním způsobem ovlivnila vnitřní organizaci i vnější chování bratrstev - jejich fungování se v mnohém blížilo spíše politickým, než náboženským organizacím. I v procesu volení jednotlivých vůdců bratrstev nehrála roli jen náboženská velikost budoucích lídrů, ale stále rostoucí měrou i jejich politické schopnosti. Právě tento jev se v průběhu 19. století, po několika desítkách let odporu horalů proti ruskému postupu, stal klíčovou součástí identity

⁹¹ Zelkina, A. *In Quest of God and Freedom: The Sufi Response to the Russian Advance in the North Caucasus*, Hurst & Company: London, 2000, s. 192 – 194, 212 – 219.

⁹² Kisrijev, E. F.; Ware, R. B. Russian Hegemony and Islamic Resistance: Ideology and Political Organization in Dagestan 1800-1930, *Middle Eastern Studies* [Online] 2006, Vol. 42, No. 3, s. 494

náboženských skupin v tomto regionu. Slovy M. Vatchagajeva: „*všechna súfijská bratrstva jsou hluboce politizované organizace, politika již před dlouhou dobou nahradila jejich mysticismus*“.⁹³ Viridy se snažily upevnit svou pozici i v lokálních komunitách, jejich počínání lze považovat za jakousi pre-politiku v moderním slova smyslu. Řády, kterým se své členy dařilo prosazovat do lokální správy, pochopitelně mohly profitovat z přístupu ke zdrojům, jakož i k mocenskému aparátu již existujících oficiálních struktur.⁹⁴

Nelze pochopitelně tvrdit, že politizace je obecným rysem bratrstev a řádů, že je vepsaná v samotné struktuře jejich fungování⁹⁵. Nabízí se však otázka, do jaké míry lze výše nastíněný vývoj virdů chápat v kontextu svobodných horských komunit, jejich na první pohled chybějících tříd, jejich rovnostářství. (zdůrazňování jejich rovnostářského charakteru, „horské demokracie“ – J. Česnov) V omezené míře lze přijmout Vatchagajevovu argumentaci, především to, že se již v první polovině 19. století, na počátku kolonizace horského Kavkazu, súfijské řády chovaly jako „prototypy politických stran“. Byla to však jen přirozená struktura řádů, obecný princip fungování náboženských organizací, který je nutně hierarchický a probíhá v něm boj o moc, který je svým charakterem totožný s bojem o moc v politických stranách. Problematické je i to, že M. Vatchagajev své teze staví argumentačně především na vývoji řádů po Říjnové revoluci – dá se tedy říci, že myšlenku „politického charakteru“ bratrstev rozvádí *retroaktivně*, směrem *od* jejich postojů a chování v turbulentní době počátku 20. století až k období kolonizace hor. Jeho teze, že súfijská bratrstva do velké míry suplovala chybějící státní struktury na severovýchodě Kavkazu a že jejich chování bylo výsostně politické, se opírá o chování virdů po zhroucení carské vlády, kdy „*různá bratrstva různě pochopila možnosti nového řádu*“. Naráží tím zejména na časté koalice jednotlivých šejchů s bolševiky či s děnikinci – jenže právě ve zmíněném aspektu se ukazuje slabost této

⁹³ Vatchagajev, M. The politicization of Sufism in Chechnya, *Caucasus Survey* [Online] 2014, Vol.1, No.2, s. 26.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Odlišné způsoby, jakými se předávala vedoucí funkce v řádech v Dagestánu a v Čečensku dobře ilustruje rozdíly, jaké mezi oběma územími panovaly. Dagestánské viridy byly mnohem rigidnější, co do náboženských problémů i otázek nástupnictví. Zůstaly skutečně náboženskými organizacemi, jejich politizace nikdy nedosáhla úrovně těch v Čečensku a mystická cesta k nalezení boha zůstala výsadním programem virdů. Do vajnašských virdů se mnohem více dostaly specificky kavkazské prvky, především silné rodové a klanové vazby, které někdy zastíňovaly tradiční hierarchii a způsob nástupnictví řádů. (Vatchagajev, M. The politicization of Sufism in Chechnya, *Caucasus Survey* [Online] 2014, Vol.1, No.2, s. 28.)

argumentace. Politizace je definována kromě společného zájmu jednotlivých členů i snahou získat moc v oficiálních strukturách a takovým způsobem viridy nesměřovaly, bylo by to ostatně v rozporu s jejich deklarovanými cíly.

„Paradigma neo-súfismu“

Problém na který upozorňuje nejvýraznější kritik „konceptu muridismu“ A. Knysh je, že autoři ve svých analýzách vycházejí z pramenů, které jsou již ze své podstaty jednostranné. Část severního Kavkazu byla v době jeho záboru neliterární⁹⁶ - vzdělané vrstvy a islámští učenci sice používali ruštinu, arabštinu či ještě předtím některé turkické jazyky jako společný jazyk, ale zachované texty jsou až na výjimky náboženského charakteru, nikoliv dobové popisy politické situace. Z toho vyplývá, že prameny, které jsou odborníky jen málokdy reflektovány jako neobjektivní, tvoří často oficiální zprávy a soukromé vzpomínky ruských důstojníků a koloniálních úředníků. V případě textů zabývajících se náboženskou situací v oblasti v době Kavkazských válek je možno francouzsko-alžírskou analogií hovořit o *littérature de surveillance*, jejíž obsah jsou často spíše ztělesněním obav koloniálních velmocí.⁹⁷

Druhým problematickým bodem je dle A. Knyshe samotné pojetí „neo-súfismu“ jako hlavního ideologického podloží vedení džihádu proti Rusům. Tento názor je podle autora jen vyjádřením podvědomých imperiálních obav, že v nově kolonizovaných územích jsou aktivní nejrůznější skrytá společenství mající za cíl bojovat proti dobové mocnosti. A. Knysh opět připomíná, že v jiném kontextu se tento strach objevoval i například u francouzské koloniální správy v Maghrebu. Podle autora má celá představa muridismu jen málo společného s realitou, zato ukazuje, jak hluboce je velká část sovětské/ruské i západní odborné literatury na toto téma ve své podstatě orientalistická.⁹⁸ Neslouží tedy k poodhalování dotyčného

⁹⁶Neplatí to však pro horské komunity obecně - například Vajnaši měli své písmo již od 16. století, kdy bylo vytvořeno na základě arabského písma. (Souleimanov, E. *Konflikt v Čechensku*, Eurolex Bohemia: Praha, 2007, s. 69.)

⁹⁷ Knysh, A. Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of the Motivations of Sufi Resistance Movements in Western and Russian Scholarship, *Die Welt des Islams, New Series* [Online] 2002, Vol. 42, No. 2, s. 140.

⁹⁸ Termín *orientalismus*, resp. *orientalistický* používám ve smyslu, v jakém se prosadil koncem 70. let v sociálních vědách díky práci E. Saida. Orientalistický je tedy takový koncept, který vytváří stereotypní obraz islámu, muslimského světa či obecněji „těch Druhých“, přičemž tento obraz je stavěn do kontrastu s proklamovanou západní racionalitou. Přisuzování anti-racionálních, anti-moderních charakteristik podle Saida ideologicky vyrůstá právě z koloniálních představ.

fenoménu, ale spíše jako interpretace obav a představ koloniálních mocností z nepřátelsky naladěných „nativních“. Zmiňovaný orientalismus se projevuje mimo jiné i tím, že na rozličné proudy a směry uvnitř islámu pohlíží staticky, jako na neměnné fenomény.⁹⁹

Súfismus jako hlavní ideový zdroj odporu?

Základní linie polemiky o vztahu súfismu k severokavkazskému odporu tedy dělí autory v otázkách, do jaké míry (respektive zda vůbec) je súfismus ve své nakšbandijské verzi ideologickým základem protiruského džihádu, do jaké míry tvořila sociokulturní podloží odporu právě súfijská bratrstva a zda během ghazavátu byla úloha súfismu skutečně tak unikátní, nebo zda má analogii v dalších náboženských (nábožensko-ideologických) směrech, jako byl jinde džadídismus či wahhabíja.

A. Knysh kritizuje právě postoje odborníků, jako jsou M. Broxup, A. Bennigsen, A. Zelkina nebo M. Gammer, kteří podle něj vzestup těchto hnutí příliš jednoduše vysvětlují „politizací a ideologizací islámu“. Knyshem označován jako „paradigma neo-súfismu“, tento přístup dle něj záměrně potlačuje rituální, extatickou povahu tohoto náboženského směru a místo něj dosazuje obrat k šaría, k politizaci celého hnutí a k jeho reformistickému charakteru. Vytváří se tak obraz severokavkazského súfismu, v němž téměř mizí jeho tradiční rituální složka – na úrovni jednotlivců vyjádřeno jako dichotomie mezi *tarīqa murīd* (muridy věnujícími se výhradně náboženské praxi, kteří si zachovávali odstup od pozemských záležitostí) a *nā'ib murīd* (muridy, kteří byli spíše bojovníky pod praporem jednotlivých tarík a virdů).¹⁰⁰

Problém je podle A. Knysh v tom, že řadu prvků, které advokáti „neo-súfismu“ zdůrazňují jako současné (tj. v 18. a 19. století) změny přibližující taríky k radikálním nábožensko-politickým hnutím, jsou de facto jen pokračováním historického vývoje tarík. Místo toho navrhuje přesunout pozornost z domnělých „radikálních změn“ uvnitř jednotlivých tarík na širší studium změn, které se od konce 18. století odehrávaly v tradičních muslimských společnostech. Autorovými slovy: „*namísto vysvětlování všeho pomocí fráze o*

⁹⁹ Knysh, A. Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of the Motivations of Sufi Resistance Movements in Western and Russian Scholarship, *Die Welt des Islams, New Series* [Online] 2002, Vol. 42, No. 2, s. 144, 170.

¹⁰⁰ Ibid., s. 141 - 142, 168.

„oživení“ *súfismu v 18. a 19. století je důležitější odhalit socio-politické faktory* (zvýraznění A. Knysh), *které již existující trendy v súfijské tradici postavily do popředí*“.¹⁰¹

K podobným závěrům dochází i další autor, M. Reynolds, který se ve své studii zaměřuje na islám jako oddělující faktor mezi Kavkazany a Rusy a na binární kategorie tradičního, mystického islámu (súfismus) a jeho legalistické verze (wahhábismus). Revivalismus nakšbandíje a wahhábíje se bezpochyby lišil v řadě ohledů. Wahhábité odmítali samu podstatu súfijských řádů, jejich mystickou cestu poznání považovali za nebezpečnou příměs „pravého islámu“. Rovněž považovali za herezi strukturu řádů a postavení šejchů v súfijských komunitách. V neposlední řadě šlo o pro islámské puristy nepřijatelné uctívání súfijských svatyní a hrobů svých učenců. Přesto tato dvě hnutí něco zásadního sdílela – šlo o představu upadající muslimské společnosti, která nedokáže účinně vzdorovat modernizačnímu tlaku koloniálních/imperiálních mocností. Jak autor poznamenává, není náhoda, že se popularita těchto hnutí objevila ve stejnou dobu – obě byla reakcí na specifické podmínky, kterým v tehdejší době čelil muslimský svět.¹⁰²

Během Kavkazské války nešlo tedy „jen“ o odboj vůči ruskému kolonialismu, ale nejméně stejně důležitá byla i snaha o proměnu severokavkazské společnosti. Jestliže jeden z ideových zakladatelů odporu, šejch Ghumuqi dával za cíl především právě změny v společenském uspořádání kavkazských muslimů, jeho následovníci Gezi Mohamed¹⁰³ a především pak Šámil tyto myšlenky spojili s aktivním bojem proti ruskému postupu. Reynoldsova kritika „because-of-sufism“ paradigmatu se v tomto aspektu pohybuje po stejné linii, jako kritika autorů, kteří upozorňují na to, že zobrazování severokavkazských muslimů je výsostně orientalistické. M. Reynolds tvrdí, že přílišné zvýrazňování náboženství jako „primárního zdroje odboje“ vytváří představu „náboženského střetu civilizací“ – v něm klasického odbojného horala nahrazuje jakási karikatura mnicha-válečníka, který pod ideologickou zástavou nakšbandíje následuje svou cestu k Bohu prostřednictvím válek

¹⁰¹ Knysh, A. Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of the Motivations of Sufi Resistance Movements in Western and Russian Scholarship, *Die Welt des Islams, New Series* [Online] 2002, Vol. 42, No. 2, s. 143.

¹⁰² Reynolds, M. Myths and Mysticism: A Longitudinal Perspective on Islam and Conflict in the North Caucasus, *Middle Eastern Studies* [Online] 2005, Vol. 41, No. 1, s. 39.

¹⁰³ Gezi Mohamed byl následovníkem šejcha Sajída Džamál al-Dína al-Gezi Ghumukiho – podle jeho učení u nakšbandíje musí být mystická cesta následována jenom souběžně se šáriou. Ghumuqi náležel k nakšbandíje – chálidíje po kurdeském šejchovi Mawlanu Chálidovi. (Ibid.)

s Rusy.¹⁰⁴ M. Reynolds, podobně jako A. Knysh, nikterak neodmítá roli islámu v severokavkazských dějinách odporu proti ruskému kolonialismu. Na rozdíl od převládajícího diskurzu (viz. Zelkina, Bennigsen, Gammer atp.) však M. Reynolds chápe význam náboženství nikoliv v úzkém smyslu motivačního faktoru, ale mnohem širěji jako způsob, jak je organizována společnost a na jakém základě je možné ji sjednotit.¹⁰⁵

Je k diskuzi, do jaké míry je možné za klíčový prvek považovat nikoliv nakšbandíju-chádilíju jako takovou, ale specificky nahrazování adatu šaríou. Je možné, že právě rozšiřování šarie – pod organizační strukturou nakšbandíjské taríky – znamenalo to hlavní posílení centralistických snah. Kritici „because-of-sufism“ paradigmatu podotýkají, že súfismus jako zdroj odporu, jako základ ideologie „muridismu“ je čistý konstrukt – severokavkazská společnost byla mnohem barvitější a složitější, než aby změny bylo možné takto vysvětlit. O učených disputacích uvnitř nakšbandíje a o ideje ghazavátu neměla velká část horalů ani tušení – za to však relativně nedávno islamizované skupiny měly dlouhou tradici nájezdů na své sousedy a militarizace horalů byla na vysokém stupni. Navíc nakšbandíja byla sice dominantní, ale nikoliv jedinou silou v daném regionu na přelomu 18. a 19. století. Konečně ani uvnitř této taríky neexistoval v té době jednotný názor na to, jak se postavit k carskému Rusku. Stejně tak neexistoval ani během období Šámilova imamátu jediný obecně sdílený názorový proud uvnitř nakšbandíje-chádilíje. Jednotliví nakšbandíjští šejchové se postojí k vedení džihádu proti Rusům lišili a jen některé z virů podporovaly Šámilovu vizi jednotného teokratického státu na severním Kavkaze.¹⁰⁶

Shrnutí

Studie zpochybňující samotný koncept muridismu jsou z mnohem opatrnější ve svém zkoumání kořenů odporu a roli náboženství v severokavkazské společnosti. Na rozdíl od autorů, kteří nijak neproblematizují údajnou dominantní roli súfismu během Kavkazské války se tito vědci snaží chápat rozličná hnutí, včetně těch, které se přímo podílela na odporu proti ruskému záboru, jako *autonomní fenomény*, jejichž ideologie je jen zčásti ovlivněna súfismem. Namísto statického pojetí, v němž je odboj kavkazských horalů charakterizován

¹⁰⁴ Reynolds, M. Myths and Mysticism: A Longitudinal Perspective on Islam and Conflict in the North Caucasus, *Middle Eastern Studies* [Online] 2005, Vol. 41, No. 1, s. 39 – 40.

¹⁰⁵ Ibid., s. 42 – 43.

¹⁰⁶ Kurbanov, G. Problemy džihádu v religiozno-političeskoj mysli Dagestana 19. – načala 20. věka, *Historija. Gumanitarnije i socialnyje nauki* [Online] 2010, No. 1., s. 125 – 128.

čistě jako radikální interpretace jednoho proudu súfijského učení, jde u badatelů typu A. Knyshe či M. Reynoldse o snahu postihnout celý fenomén v jeho proměnlivosti. Zdůrazňují tedy, že jednotliví vůdci horalů během Kavkazské války tvořili vlastní reinterpretace islámu a súfismus mohl, ale nemusel být ideologickým podložím. To mohlo být tvořeno stejně tak militantní nakšbandíjou-chádilíjou, jako pacifistickým učením kádiríje jako přímé reakce na válečné útrapy a ztráty. Stejně tak podobnou mobilizační a jednotící úlohu přebíral v menším měřítku již na začátku 20. století v Dagestánu wahhábismus. Daleko silněji se tedy vyzdvihuje specifčnost organizace horalské společnosti a podtrhuje se několik zásadních prvků, které hrály svou roli během protiruských povstání: 1) jednak jde o určitou fatalističnost horské mentality¹⁰⁷ a mesianistické představy některých komunit, 2) také o silné prosazování šaría, která se stala součástí především dagestánských komunit, 3) o tradici poslušnosti vojenským velitelům a 4) o ghazavát, jako specifickou ideu rozvíjenou po více než dvě století.¹⁰⁸ Jestli tedy můžeme vymežit základní prvky, kterými islám v tomto období proměnil severokavkazskou společnost, jsou to: 1) vytváření vědomí společné identity, která je širší, než jsou hranice klanu, 2) základní konstrukce centralizovaných státních útvarů a s tím související 3) šaría jako právní rámec, v němž se tato centralizace může odehrávat.

¹⁰⁷ srov. Souleimanov, E. *Konflikt v Čečensku*, Eurolex Bohemia: Praha, 2007.

¹⁰⁸ Knysh, A. Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of the Motivations of Sufi Resistance Movements in Western and Russian Scholarship, *Die Welt des Islams, New Series* [Online] 2002, Vol. 42, No. 2, s. 170 – 173.

Sovětské a postsovětské období

Sovětská vláda nad Kavkazem

Idea vytvoření *homo sovieticus*, jehož základ v multietnickém státě určoval vztah dominantní sekulární sovětská identita » doplňující „národnostní“ (tj. etnická) identita, znamenala pro severní Kavkaz nejen silný ateizační tlak, ale především snahu o celkovou proměnu tradiční společnosti směrem k modernizaci a industrializaci. Specifika sovětské národnostní politiky znamenala pro některé severokavkazské skupiny urychlení jejich etnicko-emancipačního procesu, pochopitelně zcela v intencích primordialistického konceptu „národnostních skupin“.¹⁰⁹

Celé období 70ti let sovětské vlády nelze z hlediska kavkazských muslimů hodnotit čistě jako desítky let trvající ateizační/de-islamizační tlak. Rozdílný postoj centrálních sovětských autorit odrážel jak vnější jistotu Sovětského svazu, tak vnitřní vývoj balancující mezi krajností deportací a stalinského teroru a volností či nezájmem Říjnové revoluce či perestrojky. Začátek sovětské vlády nebyl pro muslimy na severním Kavkaze z hlediska náboženských svobod ještě velkou změnou – bolševici většinu své pozornosti soustředili na tažení proti pravoslaví, které viděli jako jednu z ideových opor starých struktur.¹¹⁰ S tím, jak se sovětská verze komunismu upevnila i dále od centra, však začalo tažení i proti islámu. Ten byl na severním Kavkaze považován za zpátečnickou ideologii, „brzdu vývoje“, která brání úspěšné modernizaci dosud tradičních společenství. Svého vrcholu dosáhlo tažení proti islámu ve 30. letech během stalinského „velkého teroru“, kdy docházelo k zatýkání a popravám islámských učenců, byly ničeny náboženské spisy a zavírány medresy.¹¹¹

Přes oficiální ideologii sovětská správa několikrát pragmaticky využila islámu jako nástroje k manipulaci severokavkazského obyvatelstva. Nejpatrnější byl tento pragmatismus během 2. světové války, kdy Stalin povolil vytvoření muftiátu v dagestánském Bujkansku,

¹⁰⁹ Jemeljanova, G. Islam, nationalism and state in the Muslim Caucasus, *Caucasus Survey* [Online] 2014, Vol.1, No.2, s. 4.

¹¹⁰ Jemeljanova, G. *Russia and Islam: A Historical Survey*, Palgrave: New York, 2002, s. 102 – 103.

¹¹¹ Před Říjnovou revolucí bylo v Dagestánu okolo 10 000 islámských škol, z toho 2311 oficiálních medres a 1700 mešit. Na konci komunismu zůstalo, dle oficiálních statistik, pouze 27 mešit. Ovšem již v roce 1995 bylo v Dagestánu 850 oficiálně registrovaných mešit, celkový počet, včetně těch neschválených, byl okolo 1300. (In Šichsajdov, A. *Sufi History in Daghestan* [Online].)

aby si tím zabezpečil věrnost místního obyvatelstva v předvečer německé „kavkazské kampaně“. Veškeré oficiální organizace muslimů v SSSR po 2. světové válce navíc směřovaly k jasnému cíli – vytvořit prostředí, v němž islám, před tím než bude vymýcen, se stane přísně kontrolovaným a oficiálně dozorovaným náboženstvím. Sovětští imámové tak ve svých kázáních zdůrazňovali kompatibilitu islámu a sovětské ideologie. Sovětským úřadům se islám na severním Kavkaze nepodařilo vymýtit, ovšem některých „úspěchů“ přeci jenom dosáhly. Jednak došlo k úpadku klasické islámské vzdělanosti (znalosti arabských textů apod.), neboť kavkazští muslimové nemohli být v intelektuálním kontaktu se širším islámským světem. Došlo také k ústupu náboženství do soukromé sféry a vedení onoho dvojího života (privátního vs. veřejného), který byl pro komunistické země charakteristický.

Vztah súfismu a dalších směrů na počátku 20. století

Šichalijev rozebírá arabsky psané dílo dagestánského teologa Abd al-Hafíze Hadžiho ze 40. let 20. století *al-Jawab al-sahih li-l-akh al-muslimih* (Skutečné odpovědi pro zbožné bratry) Jeho autor, celým jménem Abd al-Hafíz-Hadži Omarov (1914 – 2000) z dagestánské vesnice Uchli, byl velkou část svého života zapojen do oficiálních náboženských struktur na severním Kavkaze. Od roku 1944, kdy došlo k ustavení Náboženské rady severokavkazských muslimů, Abd al-Hafíz Hadži zastával nejrůznější funkce, včetně funkce muftího od roku 1957 (kdy zároveň vykonal hadždž) do roku 1978. Jeho nejznámější text je polemikou s příznivci wahhábismu a džadídismu na Kavkaze, psanou z pozice vyznavače súfismu a ašáríje. Z dnešního pohledu je text především zajímavou sondou do náboženského soupeření na svazích Kavkazu v první polovině 20. století. Popularita puristických a obrodných hnutí zachvátila počátkem 20. století většinu islámského světa a severní Kavkaz, byť s pochopitelným zpožděním, nebyl výjimkou. Terčem jejich kritiky, v Dagestánu provozované hlavně v arabsky psaných žurnálech *Jaridat Dagistan* a *Bayan al-haqaiq*, nebyl obvykle súfismus jako takový, ale především jeho oficiální struktury, šejchové a muršidové.¹¹²

Súfismus v sovětských dobách

Během občanské války se jednotlivé politické strany jen těžko orientovaly v nepřehledném světě jednotlivých řádů a virdů, jejich vzájemných aliancích, souběžnostech či averzích, jakož i v jejich reálné politické síle a vlivu. Zároveň se však, pokud chtěly ovládnout prostor severního Kavkazu, o přízeň súfijských bratrstev musely ucházet. Například šejch Sugajp-mulla Gojsumov se oficiálně přidal na stranu bolševiků (kteří

¹¹² Šichalijev, Š. *Jadidies and Wahhabies - religious disputes in Dagestan in early 20th century* [Online].

nakonec „soutěž přízně a vlivu“ na Kavkaze vyhráli), naopak další ze známých šejchů, člen taríky kádíríje Ali Mitajev v soupeření mezi bolševiky a bílými zpočátku deklaroval svou neutralitu.¹¹³

V polovině 20. let 20. století se bolševikům podařilo na severním Kavkaze mocensky přetlačit všechny své protivníky, často za pomoci úspěšného vyjednávání o podpoře místních komunit. Paradoxně jedna z klíčových postav v tomto zápase byl výše zmíněný šejch Ali Mitajev, kterého bolševici po určitém naléhání přesvědčili, aby se zapojil do oficiálních struktur v Čečensku. Jeho loajalita byla klíčová – měl za sebou na 10000 věrných žáků, jeho prestiž a politické schopnosti byly známy po celém regionu. Šejch Mitajev příliš pozdě pochopil, co bude skutečně znamenat spojení s bolševiky – těm se jeho vliv podařilo umenšit, v roce 1925 byl pak Mitajev v Moskvě po několika měsících zajetí popraven. Bolševici dovedli umně využívat nepřátelství mezi různými řády, stejně jako mezi jejich jednotlivými představiteli. To byl příklad neúspěchu velmi krátce trvajících dagestánského emirátu šejcha Uzun-hadžiho ze Saltinu. Tento nakšbandijský vůdce dokázal sjednotit část dagestánských a čečenských horalů a bojoval proti bělogvardějcům a posléze i proti bolševikům. Ačkoliv samotný emirát měl jen krátkého trvání, dalo se mluvit o skutečném teokratickém státu se všemi jeho hlavními atributy – represivními orgány, centralizovanou správou (*divanem*) a dokonce vlastní měnou. Emirát však nepřežil smrt svého zakladatele, šejcha Uzun-hadžiho.¹¹⁴

Bolševici a muslimské jednotky horalů v některých případech bojovali bok po boku proti jednotkám Děnikina. Heslo, které bolševici používali v propagandě sloužící k posílení společného vědomí, bylo již na první pohled neslučitelné „*Dlouhý život sovětům a šarie!*“. Během prvních několika let, co následovala po uchopení moci bolševiky, fungovaly na horském Kavkaze (konkrétně u Vajnachů a v Dagestánu) stále šariátské soudy a někteří z významných představitelů místní muslimské obce byli členy revolučních výborů.¹¹⁵

¹¹³ Bobrovnikov, V. Muslim Nationalism in the Post-Soviet Caucasus: The Dagestani Case, *Caucasian Regional Studies* [Online] 1999, Vol. 4, No. 1., s. 219.

¹¹⁴ Vatchagajev, M. The politicization of Sufism in Chechnya, *Caucasus Survey* [Online] 2014, Vol.1, No.2, s. 27.

¹¹⁵ Sampijev, I. Russia's Islamic Policies in the Northern Caucasus: Historical Parallels, *The Caucasus and Globalization* [Online] 2008, Vol. 2, No. 3, s. 60.

Přes deklarované uznání práv Kavkazanů ze strany bolševiků a tvrzení, že dojde k ponechání šariátských soudů a dalších specifík samozřejmě vládnoucí strana po definitivním uchopení moci začala tvrdě potlačovat všechny náboženské skupiny, včetně svých bývalých spojenců z řad súfijských bratrstev. Část muslimského duchovenstva našla svůj nový domov v Turecku či v Evropě, část byla zlikvidována či alespoň oficiálně zbavena funkce a stala se předmětem dozoru státních orgánů. Důvodem represí nebyla jen silná protináboženská linka bolševické ideologie – právě díky spojení s některými viry Rusové viděli, jak vysoký organizační i mobilizační potenciál tyto řády mají. Je tedy přirozené, že v druhé polovině 20. let, tedy v době upevňování moci, byla jednou z hlavních snah bolševiků na severním Kavkaze tyto struktury narušit, či ještě lépe zcela vykořenit.¹¹⁶

Ačkoliv zachování šariátských soudů bylo původním slibem bolševiků během jejich snah naklonit si obyvatele severního Kavkazu na svou stranu, tato instituce přežila jen do závěru 20. let. Spolu s koncem práva šaría v soudech muslimského Kavkazu došlo i k zavírání a rušení mešit, medres a dalších islámských institucí a začala naplno perzekuce místních mullů. Právní rámec na severním Kavkaze tak kopíroval sovětské právo, tradiční právní normy adatu byly do tohoto právního rámce začleněny jen ve výjimečných případech. Týkalo se to především mimosoudních náhrad a vyjednávání a zčásti též majetkového práva. Naopak normy adatu, které se týkaly soužití a mezilidských vztahů, byly cíleně potlačovány, v některých případech pod hrozbou trestního postihu. Jednalo se především o uzavírání manželství nezletilých osob, platba *kalymu*, únosy pro manželství či polygamií a pochopitelně také všeho, co se týkalo kultury krevní msty. V 50. letech navíc došlo k právnímu rozdělení adatových norm na “zvyky užitečné a zvyky způsobující újmu“, které přetrvávalo až do konce SSSR.¹¹⁷

Přes vnější tlak však zůstala bratrstva na horském Kavkaze přítomná, jen došlo k jejich přesunu do pololegality, či úplné ilegality. Nepřátelské prostředí naopak přispělo k na první pohled paradoxní situaci – jestliže snaha bolševiků byla prostřednictvím represí súfijské řády zničit, ty naopak se naopak tímto bojem zocelily a staly se klíčovou složkou islámské identity

¹¹⁶ Vatchagajev, M. The politicization of Sufism in Chechnya, *Caucasus Survey* [Online] 2014, Vol.1, No.2, s. 27.

¹¹⁷ Babič, I. Islam and the legal system in the Northwestern Caucasus, In *Ethno-Nationalism, Islam and the State in the Caucasus: Post-Soviet disorder*; Gammer, M., ed.; London and New York: Routledge, 2008; s. 21.

horalů.¹¹⁸ Podobnou roli navíc hrály i po 2. světové válce u Vajnachů, pro které se sufismus stal ve středoasijském či v sibiřském exilu jednotící silou i pojítkem s domovem, které posilovalo jejich společnou víru.¹¹⁹

I v době počínající sovětizace severního Kavkazu to byly súfijské řády, které stály v protiváze šířící se centrální moci. K pokusu o obnovu imamátu došlo v srpnu revolučního roku 1917, kdy v dagestánské vesnici Andi sbor ulamá a dalších vysokých náboženských představitelů zvolil Nadjmutdina Gotsinského dagestánským imámem. Imamát, obnovený poprvé od roku 1859, byl však dosahem své moci spíše formální záležitostí. Následujícího roku vyhlásil v Čečensku šejch Uzun-hadži vlastní Severokavkazský emirát, který měl zabírat území Čečenska a severozápadního Dagestánu. V té době populární šejch měl okolo deseti tisíc následovníků, podporu mu navíc vyjádřil i šejch Ali Mitajev se svými šesti tisíci muridy.¹²⁰

Již od začátku 20. let se nová správa snažila podkopávat autoritu místních představitelů a začala tak první vlnu ateizace severního Kavkazu. V oblastech pod kontrolou Rudé armády byly zrušeny šariátské soudy, během zimy 1923/1924 došlo k odzbrojení či dokonce k likvidaci povstaleckých skupin i tajných buněk tarík nakšbandíja i kádíríja. Snaha bolševiků potlačit otevřenou rebelii na horském Kavkaze trvala až do roku 1925, kdy se jim podařilo zadržet imáma Gotsinského, ovšem nepokoje doprovázely v podstatě každé omezení náboženské svobody v oblasti. Severní Kavkaz tak zažil například povstání z let 1929 a 1930,

¹¹⁸ Podle Vatchagajeva muridé během bolševických represí tajili jména nově vybraných šejchů, kteří nahradili ty původní, kteří odešli do exilu nebo byli uvězněni či popraveni. Členové řádů v oficiálním styku poukazovali na to, že noví muršidé nebyli zvoleni na základě silsily a nejsou tudíž uznáváni – tím byli chráněni před osudem, který postihl jejich předchůdce. Vatchagajev tvrdí, že tato skutečnost není v současné odborné literatuře většinou nijak reflektována, naopak stále přetrvává onen „oficiální“ pohled na nově zvolené vůdce řádů. (In Vatchagajev, M. The politicization of Sufism in Chechnya, *Caucasus Survey* [Online] 2014, Vol.1, No.2, s. 28)

¹¹⁹ Tuto roli v době exilu samozřejmě nehrál jen sufismus, nýbrž celé spektrum unikátních aspektů organizace horských společenství. Ta se v geograficky radikálně odlišném prostředí kazašských stepí neopírala jen o jednotnou strukturu náboženskou, ale také sociální – šlo především o pevnou organizaci malých jednotek, tedy rozšířených rodin a tejpů, až po větší sociální celky postavené na příslušnosti k místu – tuchumy. Právě tato mnohvrstevnatost rozdělení vajnašské společnosti, spolu s často diskutovaným rovnostářstvím, znamenala klíčový prvek udržení společné identity.

¹²⁰ Kurbanov, G. Sufism in the Northern Caucasus: Philosophy of Protest, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2003, Vol. 23, No. 5, s. 6 – 7

kteře začalo v Čečensku a rozšířilo se od sousedního Dagestánu.¹²¹ Odolávání tlaku sovětské ateizace však s sebou neslo řadu ústupků, které by například v blízkovýchodních oblastech bylo bráno jako *haram* – pět denních modliteb (*salat*) bylo nahrazeno jedinou večerní, tradiční procesí k hrobu významných súfijských mystiků (*zijára*), tentokrát již prováděna tajně, byla náboženskými autoritami prohlášena za ekvivalent hadždže.

Vliv deportací na náboženské vědomí

Někteří autoři, například právě G. Kurbanov, pohlízejí na deportace Čečenců a Ingušů v kontextu vlivu súfijských bratrstev. Obecně platný výklad popisuje vysídlení jako trest za projevy odporu během 2. světové války, včetně obvinění z kolaborace s Němci během jejich kavkazské anabáze. Tyto výklady však opomíjejí další významný prvek – dlouhodobou snahu sovětských orgánů potlačit vliv súfijských řádů na severokavkazskou společnost. Jistou logiku tomuto argumentu přidává i fakt, že se v poválečné době uvažovalo i o odsunutí dagestánských národů. Život v nuceném exilu však s sebou přinesl jeden nezamýšlený důsledek: odtrženost od domácího prostředí, narušení tradičních komunit, roky strádání v zcela odlišném přírodním prostředí (ať už šlo o kazašské stepi, nebo o sibiřskou tajgu) neznamenal rozpad tarík, ale naopak jejich posílení. Příslušnost k jednotlivým řádům, kolektivní rituály i skryté aspekty islámské mystiky se staly jakousi kostrou společného povědomí. Došlo tak k paradoxnímu posílení etnické identity za podmínek, které se Vajnachy naopak snažily zbavit jejich kořenů. Kromě dvou nejpopulárnějších tarík se v exilu rozvinula i podpora menších řádů, zároveň došlo k následování nových virů, které mezi Čečenci a Inguši neměly dřívější tradici – nejpopulárnějším z nich se stal vis-hadži.¹²²

¹²¹ Marshall, A. *The Caucasus under Soviet rule*, London and New York: Routledge, 2010, s. 164 – 167.

¹²² Kurbanov, G. Sufism in the Northern Caucasus: Philosophy of Protest, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2003, Vol. 23, No. 5, s. 6 – 7.

Postsovětský Kavkaz jako postkoloniální chaos?

Přístupy, které se snaží vysvětlovat nestabilitu, růst politického i náboženského radikalismu a nábožensky motivované násilí prostřednictvím teorií postkoloniálních studií jsou přitažlivé už tím, že zasazují severní Kavkaz do teoretického rámce populárního postmoderního přístupu, který se snaží vyhnout pasti orientalismu. Kvalifikace Kavkazu a zemí střední Asie v rámci postkoloniálních území však není bez obtíží.¹²³ Především jde o to, že ačkoliv tato území naplňovala celou řadu charakteristik rozvojových zemí (perifernost, chudoba, nízká industrializace a malý rozvoj infrastruktury, nízká vzdělanost a horší zdravotní péče, závislost na centru), řada dalších prvků je naopak z této kategorie vyčleňovala. Šlo především o to, že výše zmíněné země byly *integrální součástí* ruského impéria, později Sovětského svazu – v případě severního Kavkazu to platí dodnes. To s sebou neslo množství specifických rysů – typicky zapojení do redistributivních mechanismů SSSR, administrativní i politické kádry tvořené místními, tj. nativními obyvateli. Z toho důvodu se v odborných kruzích vedla polemika o případnosti pojetí Kavkazu/střední Asie jako „chudého Jihu“, tedy analýzu v kontextu vztahu centra – periferie, imperialismu a postimperialismu apod.¹²⁴

Ruská autorka M. Tlostanova¹²⁵ polemizuje s J. Suchlandovou, která na základě známe teze G. Spivakové o subalterních, kterým se nedostává hlasu, postavila svou ideu obyvatel postsocialistického prostoru, kteří mají s bývalým „třetím světem“ společnou právě marginalizovanost, ze které se nedokázali vymanit ani po více než dvou dekadách od rozpadu bipolárního uspořádání světa. Nabízí se tak otázka: jde jen o rétorickou pomůcku, která má Suchlandové pomoci opřít se při zkoumání postsovětského prostoru o teoretický rámec postkoloniálních studií, nebo lze opravdu najít shodné základní prvky mezi oběma

¹²³ K diskuzi o tom, kde se Rusko nachází v rámci postkoloniálních studií, srv.: Dyogot, E. *How to Qualify for Postcolonial Discourse*, 2001 a Dikovitska, M. *A Response to Ekaterina Dyogot's Article: Does Russia Qualify for Postcolonial Discourse?*, 2002. (<http://www.artmargins.com>)

¹²⁴ Ohayon, Isabele, Serrano, Silvia, Regamey, Amandine: The Post-Soviet Caucasus and Central Asia: Another South?, In *Development in Central Asia and the Caucasus: Migration, Democratisation and Inequality in the Post-Soviet Era*.

¹²⁵ Tolstanova, M. Why the Post-socialist Cannot Speak: on Caucasian Blacks, In *Imperial Difference and Decolonial Horizons, Postcoloniality - Decoloniality - Black Critique: Joints and Fissures*; Broeck, S.; Junker, C., eds., Campus Verlag: Frankfurt and New York, 2014, s. 159 – 173.

pomyslnými skupinami? Lze o některých národech a skupinách v tomto regionu mluvit jako o *subalterních*, jak tento pojem chápou právě postkoloniální studia díky pracím Spivakové nebo DuBoise? M. Tlostanova podotýká, že ačkoliv teoretické rámce postkoloniálních studií byly v nedávné minulosti občas aplikovány na postsovětský prostor, jejich primárním územím jsou bývalé evropské kolonie tzv. „třetího světa“, nikoliv neurčitý prostor mezi subalterními a bohatým Západem. Navíc, což je z našeho hlediska klíčové, autorka se snaží vyhnout klasickému diskurzu postkoloniálních studií, který je dle ní příliš myšlenkově zakořeněn v západní vědecké tradici. Místo toho používá paradigma „*the decolonial option*“, které nachází v postkolonialismu Západu a postsovětském vývoji Kavkazu, střední Asie atd. jakýsi společný základ. Podle těchto autorů lze hovořit v obou případech o základním rysu modernity, který v sobě nese pak další určující prvky (rasa, třída, ideologie, náboženství). V obou případech jsou patrné stejné rétorické obraty, hovořící o „civilizační misi“, „modernizačním poslání“ apod., tedy diskurz, který je bytostně spjat s modernitou. Tlostanova též upozorňuje na některé konkrétní společné rysy, které je možné odhalit v přístupu Rusů ke svým „jiným“ na Kavkaze, ve střední Asii či na Sibiři a Dálném východě – jde o rozdíl na ose sever-jih a východ-západ (kde, stejně jako v západních koloniálních představách jih a východ je domovem „těch jiných“) a také specifickou variantu modernity (v Rusku pravoslavné a posléze sovětské vůči muslimským a animistickým periferiím, na Západě osvícenská tradice racionalismu vůči zaostalým nativním). Nejproblematictější tezí, kterou Tlostanova předkládá, je její pojetí ruské modernity jako svým způsobem recyklátu modernity západní: autorčinými slovy „*druhotný Eurocentrismus, druhotný orientalismus, druhotný rasismus*“. Je nad rámec této práce snažit se polemizovat s tímto tvrzením, domnívám se však, že ruský postoj například k islámu nebo k nativním obyvatelům Sibiře nelze vysvětlit jednoduše jako odraz pohledu evropského, nýbrž že má své specifické rysy, které nejsou jen prostým přizpůsobením pohledu západního.¹²⁶

Podle Tlostanové mají teorie postkolonialismu, běžně aplikované na africké a asijské kolonie Západu, jen malou relevanci k situaci na Kavkaze či ve střední Asii. Je to způsobeno odlišným vývojem Ruska jako imperiálního celku – ruská modernita, která ve svých nejhrubších aspektech započala za vlády Ivana IV. Hrozného a pokračovala snahou o ruskou variantu osvícenství s Kateřinou Velikou a Petrem Velikým, neprošla cestou průmyslové

¹²⁶Kantovský koncept *raw*. (In Mignolo, W. D.; M. Tlostanova. „The Logic of Coloniality and the Limits of Postcoloniality.” *The Postcolonial and the Global: Connections, Conflicts, Complicities*, University of Minnesota: Minneapolis, 2007, s. 109 – 123.)

revoluce směrem ke kapitalismu. Dle autorky se ruská revoluce roku 1917 zásadním způsobem podílela na překreslení schématu impéria postaveného na etnicky ruském (tj. slovanském) a náboženském (křesťanském-ortodoxním) základě do specifické podoby Sovětského svazu. K tomuto bychom mohli dodat, že snaha o vytvoření „sovětského člověka“, v němž budou třídní i etnické rozdíly překonány (snaha, která pochopitelně ztroskotala), je právě jedním z unikátních rysů, kterými se Rusko jako „koloniální“ velmoc liší od svých západních sousedů.

I autoři, kteří odmítají aplikování postkoloniálních teorií na situaci severního Kavkazu 90. let však připouštějí, že rozpad SSSR a první válka v Čečensku znamenaly radikální změnu diskurzu, na kterou se celé Rusko, včetně svých bývalých „kolonií“, muselo teprve adaptovat. V případě severokavkazských muslimů to vyvolalo růst nacionalismu a/nebo náboženství. Rozpad SSSR vytvořil situaci v mnohém odlišnou od rozpadu koloniální soustavy Západu, přesto šlo o změnu, která svou hloubkou připomínala postkoloniální chaos ve „třetím světě“. Rámec, v jakém o tomto přelomu uvažujeme, bude podle této ruské autorky nutné ještě upravit: „*Brutální otevření se Ruska kapitalistické modernitě (...) a re-artikulace války v Čečensku jsou některé z příkladů dějinné neuspořádanosti, ale také rostoucí nutnosti pro novou sociohistorickou konceptualizaci zpoza hranic epistemologických a ideologických perspektiv. (Janus-Faced Empire, s. 7–8)*“¹²⁷ Tlostanova tak navrhuje vytvořit nový rámec, v němž bude se bude o pozici Kavkazu a střední Asie v bývalé imperiální soustavě Ruska mluvit - autorka pro označení těchto periferních území s jinoetnickými, často muslimskými obyvateli používá termín *kvazi-kolonie*.

Co je pro naše téma klíčové je, že národy a etnické skupiny při jižních ruských hranicích byly ze strany Ruska vždy nahlíženy přinejlepším z pozice „staršího bratra“. Paternalistické projevy, jako ten k 50tému výročí SSSR, byly běžnou součástí sovětské ideologie: „*Obyvatele Kavkazu, střední Asie, Kazachstánu i další národy uchránilo připojení k Rusku před anexí ze strany méně rozvinutých impérií, ukončilo jejich devastující vnitřní konflikty, zapojilo je do širokého systému ekonomického rozvoje a včlenilo je do vysoce rozvinuté demokratické ruské kultury.*“ Jak zdůrazňuje C. Mouradianová¹²⁸, od dob carského

¹²⁷ Mignolo, W. D.; M. Tlostanova. „The Logic of Coloniality and the Limits of Postcoloniality.” *The Postcolonial and the Global: Connections, Conflicts, Complicities*, University of Minnesota: Minneapolis, 2007, s. 109 – 123.

¹²⁸ Mouradian, C. The Origins of a Colonial Vision of Southern Russia from the Tsars to the Soviets: About Some Imperial Practices in the Caucasus, In *Development in Central Asia and the Caucasus: Migration*,

Ruska jako rozšiřujícího se impéria, přes období formálního překonání třídních i etnických rozporů během sovětské vlády, vždy bylo ve vztahu Rusů k „jejich“ menšinám patrné, že jde o vztah dominance vs. podřízenosti, nadřazené vs. podřízené kultury, civilizovaného vs. divokého. Zábor Kavkazu ze strany carského Ruska tak měl kromě své praktické geopolitické dimenze (přístup k jižním mořím, otevření nových obchodních cest) i svou civilizační rovinu, kterou byla domnělá „kulturní mise“. Paradoxně se tímto Rusko, v dějinách často bolestně rozkročené mezi evropskou a asijskou identitou, projevilo jako vpravdě západní velmoc – jeho pohled na obyvatele Kavkazu, zachycen v literatuře například Tolstým či Lermontovem¹²⁹, byl typicky orientalistický. Přesto si Rusko ve vztahu ke svým „Jiným“ uchovalo řadu specifik, které problematizují jeho postavení v rámci postkoloniálního diskurzu. Rozšiřování na jih, někdy viděné jako „defensivní imperialismus“, znamenalo často odlišný způsob správy místních komunit jak v rámci jednoho regionu, tak i v rámci stejné oblasti, jen pod jinými úředníky. Stejně tak je pozoruhodné velké zapojení místních obyvatel do carské správy v některých regionech.¹³⁰

Democratisation and Inequality in the Post-Soviet Era; Hohmann, S.; Serrano, S.; Mouradian, C.; Thorez, J. ed.; I.B.Tauris: London, 2014; s. 17 – 26.

¹²⁹ Více k tématu obrazu Kavkazu a Kavkazanů v ruské literatuře 19. století viz. Layton, S. *Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*, Cambridge University Press: Cambridge, 2005.

¹³⁰ Tlostanova, M. The South of the Poor North: Caucasus Subjectivity and the Complex of Secondary „Australism“ [Online] 2011, *The Global South*, Vol. 5, No. 1, s. 66 – 84.

Postsovětský Kavkaz - islámský revival?

Islámský fundamentalismus, islámský extremismus – zmatení pojmů?

Termín fundamentalismus je často ve veřejné debatě zneužíván jako odstrašující pojem, který se smísil s pojmem radikalismus či dokonce terorismus. Ve své neutrální podobě termín „islámský fundamentalismus“ znamená jen snahu o organizování veškerého života podle společenského ideálu doby Prorokovy a prvních chalífů. Arabský termín přibližný pojmu „fundamentalismus“ je *usuul ad-diyin*, překládaný jako „kořeny“ a odkazující právě ke snaze těch muslimů, kteří sami sebe vnímají jako skutečně pravověrné, žít podle modelu společnosti ummy. Ztotožňování termínů islámský fundamentalismus a islámský radikalismus je tedy zavádějící, neboť směšuje náboženský a politický prvek určité víry.¹³¹

Saláfismus jako sunnitský fundamentalismus se rozvíjel především ve státech Zálivu, kde rovněž má své kořeny wahhábismus jako učení, které je součástí širšího proudu salafije. Terminologické nejasnosti výše uvedených pojmů se většina západních autorů snaží překonat používáním termínu saláfismus právě v obecném smyslu hnutí a proudů islámského purismu, kdežto pojem wahhábismus se obvykle používá ve smyslu saudské varianty islámského purismu a jeho ideových příbuzných jinde v islámském světě, kam se rozšířili právě díky úsilí saudského jádra tohoto směru. Sami přívrženci daného směru se jako wahhábité neoznačují, neboť považují tento termín za urážlivý, preferují právě pojmenování *salafija*, případně vlastní jméno *muwahhid* (vyznavač jednoty Boží), aby tím deklarovali striktní následování *tauhidu* (koncept monoteismu)¹³². Wahhábismus ve svém základu je učení vzniklé v 18. století díky reformátorskému úsilí Mohameda ibn al-Wahhába (z. 1792) – dnes je brán za politicko-náboženské hnutí, pro které se někdy pro lepší oddělení od al-Wahhábova učení 18. století používá termín „neo-wahhábismus“.¹³³ Širší kontext islámského purismu má svůj

¹³¹ Akaev, V. Islamic Fundamentalism in the Northern Caucasus: Myth or Reality? *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2000, Vol. 18, No. 3, s. 136 – 137.

¹³² Naopak wahhábité byli na severním Kavkaze někdy nazýváni termínem *ichwan*, označující „muslima, který zapomněl svůj klan/rod“ (In Akajev, V. The Conflict between Traditional Islam and Wahhabism in the North Caucasus: Origins, Dynamics and the Means for its Resolution, In *Chechen scholars on Chechnya* [Online] 2010, Wilhelmsen, J.; Fatland, E.; eds.; Norwegian Institute of International Affairs, s. 63.)

¹³³ Černěnko, T. Opasnaja igra terminov i jeje posledstvija, In *Islam na severnom Kavkaze: istorija i sovremennost'*; Tekušev, I.; Ševčenko, K., eds.; Praha: Medium Orient, 2011; s. 166 – 167.

hlavní zdroj až v autorech 19. století, jako byli reformátor a ideolog moderního konceptu „islámského státu“ Rašíd Ridá (z. 1935), perský aktivista pan-islamismu Džamaluddín Afghání (z. 1897) nebo egyptský modernista Mohamed Abduh (z. 1905).¹³⁴ V širokém proudu salafije je prostor jak pro intelektuální a aktivistické proudy, tak i pro proudy radikální, džihádistické. Francouzský sociolog náboženství Gilles Kepel pro tyto směry a skupiny používá termín *salafijský džihádismus*, aby popsal militarizaci a internacionalizaci části radikálních saláfistů, kteří místo rozvíjení a propagování velmi konzervativní podoby sunnitského islámu sáhli k taktice politického násilí.¹³⁵

Idžtihád jako interpretace Koránu i sunny nenabízí jednoznačný výklad, je možné zpochybnit názory islámských učenců. Hrozba obsažená v jedné z hadís, která hovoří o rozdělení ummy na 73 směrů (sekt), z nichž pouze jedna správná bude ušetřena pekla, se vznáší nad každou interpretací. Vyhnout se této hrozbě je, alespoň dle názoru vyznavačů salafije, možné přiblížením se původnímu zdroji islámu. V praxi to znamená spoléhat na Korán a snažit se žít jako „zbožní předci“ (*as-salaf as-sálih*) podle zákonů ummy v časech Proroka a prvních čtyřech chálífů.¹³⁶ Wahnábismus, tak jako islámský purismus obecně, závisí na striktním následování Koránu a sunny – odmítá tedy, mimo jiné, rozdělení na 4 právní školy¹³⁷, z nichž hanífovský a šáfiovský mazhab jsou na severu Kavkazu rozšířeny. Stejně tak se wahnábité staví proti súfijským šejchům, jako prostředníkům na cestě k Bohu a odmítají jejich výlučnou pozici jako *širk* (polyteismus) a snaží se očistit islám od všech jeho pozdějších příměsí (*bid'a*). Wahnábismus je ze své podstaty egalitářský, odmítá hierarchičnost tarík a virďů a stejně tak i propojení politických elit se súfijskými mistry – svým důrazem na rovnostářství, svou rigidností i často tvrdým vynucováním svých pravidel bývá přirovnáván ke křesťanskému protestantismu.¹³⁸

¹³⁴ Richmond, W. Russian policies towards Islamic extremism in the Northern Caucasus and destabilization in Kabardino-Balkaria, In *Ethno-Nationalism, Islam and the State in the Caucasus: Post-Soviet disorder*; Gammer, M., ed.; London and New York: Routledge, 2008; s. 87.

¹³⁵ Kepel, G. Les stratégies islamistes de légitimation de la violence, *Raisons politiques* [Online] 2003, Vol. 1, No. 9, s. 81 – 95.

¹³⁶ Malašenko, A. *Islamskije orientiry severnogo Kavkaza*, Centr karnegi: Moskva, 2001, s. 51.

¹³⁷ Takzvaný „*islam bi-la madhahib*“, islám bez mazhabů.

¹³⁸ Ware, R. B.; Kisriev, E. *Dagestan : Russian hegemony and Islamic resistance in the North Caucasus*, M. E. Sharpe: London and New York, 2010, s. 91 – 92.

Salafija obsahuje dva klíčové prvky ve vztahu k okolnímu světu – jednak pojem takfír a také džihád. Takfír je původně právní pojem označující exkomunikaci – v radikálních interpretacích islámu je používán ve vztahu k *murtaddūm*, odpadlíkům od pravé víry a týká se tedy muslimů samotných (jinověrci jsou nevěřící již z titulu svého odlišného vyznání). Problematický je pojem džihádu v kontextu islámského purismu - džihád je v tomto smyslu kolektivní povinností, již z důvodu, že muslimové žijí pod vládou nevěřících – podle většiny teologů hlásících se k salafije je rozdělování na menší džihád (*al-jihad al-asghar*) a velký džihád (*al-jihad al-akbar*) falešné, neboť džihád jako takový je nedělitelný a jde o boj muslimů proti nevěřícím a odpadlíkům. Z tohoto hlediska je otevřenost různým interpretacím, včetně těch násilných, mnohem větší.¹³⁹

Problém s termínem „wahhábismus“ v diskurzu post-sovětského islámu na severním Kavkaze je ten, že se používá jako zastřešující termín pro různé ideové proudy (s často do jisté míry odlišnými názory, než jak je vyslovil al-Wahháb) a vytváří se tak falešný dojem jednotného hnutí. Podle Jarlykapova je mnohem lepší uvažovat o severokavkazském „wahhábismu“ jako o různých regionálních variantách saláfismu – jednotícím prvkem, kromě tendencí k doslovnému výkladu islámských textů, je opozice vůči politickému řádu a vůči tradičním, klanovým strukturám.¹⁴⁰ Jarlykapov jde ve své kritice nadužívání pojmu „wahhábismus“ a jeho přímému spojování s islámským radikalismem ještě dál. Podle něj je tendence mladých k politickému radikalismu přirozeným jevem, touhou změnit věci okamžitě a jeho jednostranné odmítnutí zařazením po bok islámského terorismu může paradoxně jen podpořit sblížení radikálních mladíků s džihádisty.

Devadesátá léta: islámský revival

Oživení zájmu o islám na severním Kavkazu začátkem 90. let šlo ruku v ruce se vznikem nových náboženských organizací¹⁴¹ – ty se obvykle vymezovaly velmi ostře vůči

¹³⁹ Ignatěnko, A. Endogenous radicalism in Islam, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2000, Vol 13, No. 2, s. 125 – 126, 129.

¹⁴⁰ Jarlykapov in Markedonov, S. *Radical Islam in the North Caucasus. Evolving Threats, Challenges, and Prospects*, CSIS Russia and Eurasia Program, 2010, s. 7.

¹⁴¹ Rozvoj islámské vzdělanosti v postsovětském období znamenal, že dnes jsou v Dagestánu dvě islámské university, tři centra islámské vzdělanosti, 8 dalších institucí, přes 35 medres vzdělávajících budoucí imámy a navíc při mešitách funguje více jak tisíc dalších institucí či studijních skupin zaměřených na šíření vzdělanosti mezi dagestánskými muslimy. (In Kisrijev, E. Islam's political role in Dagestan, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2000, Vol. 9, No. 5, s. 62)

starým náboženským strukturám, tak či onak napojeným na sovětský režim.¹⁴² Ještě za perestrojky se vůdčí silou politického islámu stala v Tádžikistánu založená Islámská strana obrody, k jejímuž celosvazovému rozšíření došlo v roce 1990 v Astrachani. Rétorika jejich představitelů byla často vyhrocená – tématem jim byl „tradiční islám“, tedy severokavkazský súfismus s jeho poutěmi k hrobům významných mystiků, slavnostmi a přetrvávajícím vlivem lokálních zvyků. Islámská strana obrody jako jediný muslimský politický subjekt v rozpadajícím se SSSR hovořil otevřeně o situaci muslimů a o vztahu jejich představitelů a státní moci. Zástupci tradičních islámských struktur naopak hovořili o Islámské straně obrody jako o „wahhábitech“, kteří se snaží zavádět cizorodé prvky mezi kavkazské muslimy.¹⁴³ Do náboženských sporů se tak již od začátku, jako jejich neodmyslitelná součást, dostával politický prvek. Ten jen nabyl na významu v průběhu první čečenské války, se změnou přístupu Moskvy k bezpečnostní problematice severního Kavkazu a během pozdějších mocenských sporů, které vyvrcholily začátkem druhé čečenské války.

První skupiny muslimů vyznávajících islámský purismus, tedy islám očištěný od všech pozdějších příměsí, se v Dagestánu objevily již v první polovině 80. let. Bylo to právě díky osobám napojeným na budoucí Islámskou stranu obrody a její středoasijskou základnu. Ve střední Asii, konkrétně v Tádžikistánu také pobýval pozdější první předseda Islámské strany obrody a hlavní představitel puristického islámu na severovýchodním Kavkaze, Achmet-kádí Achtajev. Achtajev, původem etnický Avar z Dagestánu byl svým občanským povoláním lékař, ale během jeho pobytu ve střední Asii se mu dostalo neformálního náboženského vzdělání a Achtajev se stal samozvaným islámským teologem. Dlužno dodat, že v době počátku takzvaného wahhábismu na severním Kavkaze ještě tento termín neměl své negativní zabarvení, kterým se v této oblasti (a koneckonců i ve zbytku Ruské federace) vyznačuje dnes. V současnosti se počet příznivců saláfismu v Dagestánu odhaduje na 3 až 5% z celkové populace. Teritoriálně se jedná především o regiony okolo měst Kiziljurt,

¹⁴² Cvetkov, O. M., Rasprostraněníje političeskogo islama na severnom Kavkaze i puti stabil'nosti, In *Severnyj Kavkaz: profilaktika konfliktov*; Ajrapetjan, A. A.; Ančabadze, J. D.; Bulatov, G.; O., Solovjeva, L. T., eds.; b. n: Moskva, 2008; s. 103 – 104.

Akaev, V. Islamic Fundamentalism in the Northern Caucasus: Myth or Reality? *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2000, Vol. 18, No. 3, s. 138.

¹⁴³ Akajev, V. The Conflict between Traditional Islam and Wahhabism in the North Caucasus: Origins, Dynamics and the Means for its Resolution, In *Chechen scholars on Chechnya* [Online] 2010, Wilhelmsen, J.; Fatland, E.; eds.; Norwegian Institute of International Affairs, s. 78.

Chasavjurt, Kazbek, Bujnask, Gunib, Karabudačkent a Derbent a v hlavním městě Machačkale pak čtvrť Chušet.¹⁴⁴

Radikalismus na severním Kavkaze: od etnického nacionalismu k islámskému extremismu?

Etnický nacionalismus byl na severním Kavkaze v rozpuku od počátku 90. let. Nové snahy o sebeurčení, stejně jako i staré křivdy vystoupivší na povrch kvůli rozpadu jednotící síly SSSR znamenaly řadu konfliktů v multietnických severokavkazských republikách. Na západě Kavkazu se celou první polovinu 90. let objevovalo, byť s různou intenzitou, sílíci dělení podle etnických hranic, především titulární národy pak otevřeně deklarovaly svou snahu o osamostatnění. Na severovýchodě se snaha o osamostatnění Čečenska vyhrotila až do podoby války v letech 1994 – 1996 a pokračující nestabilita znamenala následnou válku mezi lety 1999 a 2000. Další konflikt vyvolaly nedořešené územní nároky o hraniční region Prigorodnyj mezi severní Osetií a Inguškem a situace v Dagestánu také byla napjatá kvůli mezietnickým vztahům.

Podle G. Jemeljanové byla politika etnického nacionalismu v 90. letech jen logickým pokračováním sovětské národnostní politiky. Oproti tomu rostoucí síla islámu podle této autorky znamenala navázání na před-sovětskou identitu určenou právě islámem.¹⁴⁵ Je ovšem k diskuzi, nakolik bylo oživení islámu skutečným *navázáním* na před-sovětské tradice. Spíše šlo o vhodný nástroj národní mytologie, který byl dostatečně nosný jako jeden ze základů post-sovětské identity. Severokavkazské národy prošly modernizací a industrializací a tradiční společnost byla, kromě vysokohorského prostředí, citelně narušena – islám tak byl důležitý především jako rozdílový faktor, který na počátku 90. let, kdy se některé národy na severním Kavkazu snažily výrazně vymezit vůči Rusku, sehrál svou roli, kterou na sebe nemohl vzít sám o sobě etnický nacionalismus, v kolektivní paměti příliš svázaný s národnostní politikou „titulárních národů“ sovětských dob.

Význam islámu v severokavkazské společnosti byl navíc posílen několika faktory. V průběhu 90. let se dostavilo určité rozčarování ze změn, které s sebou přinesla změna

¹⁴⁴ Kisrijevič, E. Islam's political role in Dagestan, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2000, Vol. 9, No. 5, s. 66 – 67; Aruchov, Z. S. *Etnokonfessional'naja struktura Dagestanskogo obščestva i pojski etničeskoj i religioznoj identičnosti v uslovjach politizacii obščestvenoj žizni* [Online] nedatováno, s. 13 – 14.

¹⁴⁵ Jemeljanova, G. Islam, nationalism and state in the Muslim Caucasus, *Caucasus Survey* [Online] 2014, Vol.1, No.2, s. 8.

režimu. Ekonomická situace se v odlehlých oblastech zhoršila s tím, jak se zhroutil sovětský systém přerozdělování. I regiony, které měly ekonomicky co nabídnout (například ropu a zpracovatelský průmysl na ni navázaný) trpěly chudobou, neboť přístup ke zdrojům se často omezoval na (staro)nové elity. Míra korupce těchto elit navíc byla vysoká dokonce i v porovnání se zbytkem Ruska, to samé platí o příslušnicích represivních složek. Ruská verze ekonomického liberalismu tak pro řadu obyvatel severního Kavkazu znamenala jen další neúspěšný projekt. Jemeljanova nazývá severokavkazské vlády 90. let „etnokracií“, aby zdůraznila mobilizační potenciál etnického nacionalismu, který byl jednotící ideologií právě v této době.¹⁴⁶

První polovina 90. let byla ve znamení zásadních změn i mezi islámských duchovenstvem. Oficiální náboženské struktury, v dobách SSSR pod bedlivým dohledem KGB, se těšily pramalé důvěře a se změnou politických i ekonomických elit navíc ztratily své zastání a svůj vliv. Naopak nové viry těch tarík, kterým se podařilo přestát desetiletí útlaku a pronásledování, zažívaly nebývalý rozkvět. Mladší generaci duchovenstva nedalo mnoho práce vymezit se vůči představitelům sovětského „oficiálního“ islámu. Stejně tak se mladí imámové nehodlali podříditi těmto starým strukturám a zakládali vlastní muftiáty, v nové době (v níž hrál etnický nacionalismus jednu z hlavních rolí) postavené na etnickém základě.

I. Marzijejev správně upozorňuje na fakt, že ačkoliv saláfistické verze islámu finančně do značné míry podporovaly nejrůznější nadace ze Saudské Arábie i dalších zemí Zálivu, pokud by na přelomu 80. a 90. let nebyla pro tyto myšlenky na severním Kavkaze vhodná půda, nebyly by se uchytily. Problém nebyl jen v tom, jak upozorňovali proponenti „wahhábismu“, že súfijští šejchové se stali plně závislí na sekulárním, k náboženství obecně nepřátelském státu. Jejich finanční závislost na centru znamenala, že skutečné náboženské vzdělání postupně degenerovalo a ztratilo svůj obsah – namísto náboženského systému šlo o jen o souhrn rituálů a pravidel chování. Mladá generace tak súfismus často nahlížela právě takto a jednoduchost a racionalismus saláfismu byl pro ně přitažlivou cestou. Hlavní představitelé súfismu navíc v pomyslném střetu s misionářským úsilím šířitelů islámského purismu sklízeli hořké plody minulých desetiletí – šejchové nebyli schopni být adekvátními soupeři v teologických diskuzích a jen tak dále odrazovali část mladé generace, pro kterou byla jednoduchost „saudského“ islámu přitažlivá. Saláfisté navíc měli k ruce řadu nadací (opět financovaných převážně ze zahraničí), které do velké míry suplovaly nefungující

¹⁴⁶ Jemeljanova, G. Islam, nationalism and state in the Muslim Caucasus, *Caucasus Survey* [Online] 2014, Vol.1, No.2, s. 9.

sociální systém v Dagestánu. Souboj o dominantní náboženskou sílu v Dagestánu byl soubojem dvou paradoxně strukturálně podobných hnutí, či spíše obrazů, které byly s těmito hnutími asociovány. V 19. století se islamizační úsilí přetavilo v (alespoň krátkodobě) úspěšné politicko-náboženské hnutí, které zčásti překročilo tradiční klanovou rozdrobenost Kavkazanů a kterému bylo zvenčí, pod nálepkou takzvaného muridismu, přisuzováno mnohem více, než bylo skutečně schopno naplnit. O dvě staletí později jeho odkaz žije především v pevných kořenech súfismu, který (byť ve zčásti zdeformované formě) přežil i sovětský útlak. Pomyslný revoluční potenciál, ve smyslu radikálnosti svých požadavků, ale i ve schopnosti proměňovat společnost, nese v současnosti severokavkazský „wahhábismus“, spíše dehonestující nálepka než faktické hnutí odporu.¹⁴⁷

Etno-nacionalismus a islám na severozápadě Kavkazu: dvě strany téže mince?

Skutečnost, že v důsledku sovětské ateizační politiky došlo k postupnému odumírání muslimské víry mezi obyvateli na západě Kavkazu platí jen do určité míry – mezi Čerkesy skutečně došlo k oslabování náboženského přesvědčení a oživení na počátku 90. let tak pro ně znamenalo do velké míry re-islamizaci. Mezi turkickými skupinami však byla situace složitější. Sovětská deportační politika na konci 2. světové války se dotkla i Karačajců a Balkarů za údajnou kolaboraci s Němci, za kterou byli roku 1944 deportováni do střední Asie, odkud se mohli navrátit až v roce 1957. Zde došlo k zajímavému paradoxu – díky místnímu středoasijskému prostředí a v důsledku snahy udržet si vlastní identitu se islám stal jedním z důležitých prvků vlastního vědomí. Islám se tak stal součástí kolektivní identity, součástí „národního“ vědomí – jako muslimy sami sebe identifikovali i ti, kteří byli z náboženského hlediska více než vlažní, ale byli součástí etnických skupin, které byly „muslimské“ ve vztahu k dominantní ruské síle.¹⁴⁸

Význam funkce přihlášení se k muslimské víře jako jednoho z hlavních zdrojů identity podporují i analýzy, které zkoumaly náboženské smýšlení na severním Kavkaze. V oblastech, kde hrál islám tradičně silnější roli (tedy severovýchod Kavkazu) obyvatelé sami sebe definovali mnohem specifičtěji jako „sunnitské muslimy“, nebo podle jednotlivých směrů,

¹⁴⁷ Marzijeve, I. The Islamic Factor in the Northern Caucasus, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2005, Vol. 33, No. 3, s. 39.

¹⁴⁸ Gammer, M.; Bram, C. Radical Islamism, Traditional Islam and Ethno-Nationalism in the Northern Caucasus, *Middle Eastern Studies* [Online] 2013, Vol. 49. No. 2, s. 311 – 312.

případně na základě příslušnosti k taríkám a virdům. Naopak na severozápadě viděli svou konfesní příslušnost obecně jako „muslimskou“. Pokud bychom naši pozornost zaměřili více na viditelnou část víry, tedy na rituální složku náboženství a na znalost základních prvků a textů, tak zde bude „úspěch“ sovětské politiky mnohem patrnější. Islámské prvky zůstaly výrazněji patrné jen u pohřebních rituálů, u ostatních tradičních součástí komunitního života došlo prakticky k jejich zániku. Rovněž obecná znalost náboženství jako takového (tedy zásad, příkazů, základních textů) upadala. Tím, jak islám sloužil coby jeden z tmelů společného vědomí, byl výrazně spjat s etnonacionalismem.¹⁴⁹

Islám měl na severovýchodě hlubší kořeny a byl méně zasažen ateizační politikou i z toho důvodu, jak byla organizována tamější muslimská společnost oproti té na západě Kavkazu. V Kabardino-Balkarské, Karačajevsko-Čerkeské republice i v Adygeji byla místní muslimská populace mnohem více organizována okolo jednotlivých mešit a pro sovětské úřady tak bylo snazší dostat ji pod kontrolu. I toho důvodu hrál islám na východě v době post-sovětského hledání nové tváře severokavkazských republik významnější roli.¹⁵⁰

Vztah etno-emancipačního procesu a islámu je v případě severozápadního Kavkazu neoddělitelný. Podle některých odborníků je dokonce možno při analýze vývoje etnických skupin v této oblasti považovat za základ právě etnický nacionalismus. Ten totiž tvoří mnohem obecnější prvek změn, kterými prošly jednotlivé skupiny, než jejich postoj k islámu. Nacionalismus také hrál často primární jednotící roli ve formování etno-emancipačních požadavků ještě v době SSSR, v průběhu uvolňování poměrů během 80. let. Stalinská národnostní politika rozdělila etnické, kulturně a jazykově příbuzné skupiny kavkazských Čerkesů, Adygejců, Kabardinců a turkických Karačajevců a Balkarů do dvou (později) autonomních republik – Kabardino-Balkarské a Karačajevsko-Čerkeské, v nichž vždy hrál prim jeden tzv. „titulární národ“. Obě skupiny měly i odlišnou historii během sovětského období – Karačajevců a Balkarů se týkaly deportace na konci 2. světové války, obě turkické skupiny skončily ve vyhnanství ve střední Asii.¹⁵¹

¹⁴⁹ Gammer, M.; Bram, C. Radical Islamism, Traditional Islam and Ethno-Nationalism in the Northern Caucasus, *Middle Eastern Studies* [Online] 2013, Vol. 49. No. 2, s. 311 – 312.

¹⁵⁰ Jemeljanova, G. Islam, nationalism and state in the Muslim Caucasus, *Caucasus Survey* [Online] 2014, Vol.1, No.2, s. 5, Malašenko, A. *Islamskije orientiry severnogo Kavkaza*, Centr karnegi: Moskva, 2001, s. 44.

¹⁵¹ Gammer, M.; Bram, C. Radical Islamism, Traditional Islam and Ethno-Nationalism in the Northern Caucasus, *Middle Eastern Studies* [Online] 2013, Vol. 49. No. 2, s. 314.

Podle M. Gammera a C. Brama¹⁵² u Karačajevců a Balkarů hrál islám významnější roli při konstituování moderní identity. Důvodem může být to, že tradiční kavkazská kultura neměla na tyto turkické skupiny takový vliv. Roli mohlo hrát i seznámení se s jinými směry islámu během nuceného exilu – šlo především o salafiju v 50. letech ve střední Asii. Dalším významným faktorem je diaspora žijící dnes hlavně v Turecku, která ovlivňuje postoje i na severním Kavkaze. Jestliže diaspora hrála u dvou turkických skupin jednu z rolí při hledání postsovětské identity, u Čerkesů byla role diaspory zcela klíčová. Je to dáno odlišným historickým vývojem. Čerkesové byli citelně zasaženi ruskou kolonizační politikou, respektive ruskou odpovědí na řadu povstání na severozápadě Kavkazu. V důsledku represí jako odplaty za svůj odboj jich bylo zabito až 400 tisíc, dalšího půl milionu postupně odešlo ze své kavkazské domoviny do zahraničí, převážně do Turecka a na Blízký východ. Někteří čerkeští historici i politici pro toto temné období vlastních dějin používají termín „Čerkeská genocida“. Právě náhlá možnost být ve styku s čerkeskou diasporou měla vliv na to, že etno-emancipační hnutí u čerkeských skupin bylo téměř výlučně postaveno na tradiční čerkeské kultuře, na jazyku a na zvykovém právu adyghe chabze.

Etnický nacionalismus a islám v Dagestánu

Po rozpadu SSSR na začátku 90. let se na povrch dostala řada sporů a animozit mezi jednotlivými etnickými skupinami a rychle se měnící politická situace to jen potvrzovala. Proti dominantním Avarům, kteří byli obviňováni z toho, že během sovětských dob byli upřednostňovanou skupinou, se organizovali Kumyci i dagestánští Čečenci. Ti navíc měli, už kvůli nedořešeným územním nárokům v období po návratu z deportací, řadu sporů s Lachy na západě Dagestánu. Etnické napětí se projevovalo i v tom, že zakládání politických stran – včetně těch, které měly ve svém programu islám – bylo uskutečňováno na etnickém základě. Příkladem může být avarská *Strana islámského obrození* i darginské hnutí *Jamiatul Muslimi*, které spíše než klasickou politickou silou byly národnostními vlivovými skupinami. Jejich zájmem bylo kromě náboženského obrození i co největší nezávislost svých komunit a profitování ze zdrojů. Fragmentace náboženského i politického života v Dagestánu byla od začátku 90. let dobře patrná. V podstatě každá z hlavních etnických skupin, žijících v národnostně velmi pestrém Dagestánu, měla svou politickou stranu i vlastní náboženské

¹⁵² Gammer, M.; Bram, C. Radical Islamism, Traditional Islam and Ethno-Nationalism in the Northern Caucasus, *Middle Eastern Studies* [Online] 2013, Vol. 49. No. 2, s. 320.

struktury – týkalo se to Avarů, Darginců, Kumyků, Laků i Lezginců.¹⁵³ Je pozoruhodné, že islám hrál v části dagestánské společnosti svou mobilizační roli, ale nikoliv coby jednotící síla, kterou dagestánské elity mohou využít coby spojující prvek při hledání nové, post-sovětské podoby Dagestánu, ale jako prvek mobilizace uvnitř jednotlivých komunit.¹⁵⁴

Religiozita v Dagestánu v porovnání jednotlivých etnických skupin

Podle statistik uváděných G. Kurbanovem v jeho výzkumu se postoj k náboženství u jednotlivých etnických skupin v Dagestánu liší až o desítky procent. Jako tradičně nejvíce nábožensky orientovaní se označují Avari (82%), dále Dargini, Kumyci a Lachové (61%), u Lezginů, Tabasaranů a Rusů je to pod 50%. Odlišný etnopolitický vývoj jednotlivých skupin se promítl i do různé role náboženství v jejich životě, obecně je však religiozita v Dagestánu vyšší, než v Rusku jako celku.¹⁵⁵

Roli hrají i další faktory – některé z etnických skupin (například Avari) žili v minulosti téměř výhradně v horách a mnohem déle tak odolávaly modernizaci a urbanizaci, na rozdíl od těch Dagestánců, kteří obývali nížiny na severu. Obyvatelé hor, v Dagestánu stejně jako v ostatních severokavkazských republikách, jsou v obecném povědomí bráni za mnohem tradičnější, nábožnější a v populárním podání i zaostalejší a prudší než Kavkazané z podhůří. Horalé jsou v kavkazské kultuře častým terčem vtipů komentujících jejich údajnou vznětlivost a náboženskou horlivost.^{156 157}

¹⁵³ Některé skupiny, typicky Tabasarané, byly silně zasaženy ateizační sovětskou politikou a islámský revival v 90. letech je tak prakticky minul.

¹⁵⁴ Bobrovnikov, V. Muslim Nationalism in the Post-Soviet Caucasus: The Dagestani Case, *Caucasian Regional Studies* [Online] 1999, Vol. 4, No. 1, s. 6 – 8.

¹⁵⁵ Kurbanov, G. Religion in post-Soviet Daghestan: sociological aspects, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2002, Vol. 18, No. 6, s. 134.

¹⁵⁶ Souleimanov, E. *Konflikt v Čečensku*, Eurolex Bohemia: Praha, 2007.

¹⁵⁷ Perifernost horských oblastí Dagestánu ukazuje i jejich pomalý ekonomický rozvoj ve 20. století. Náboženské výbory i administrativní struktury dokázaly přetrvat bolševickou revoluci a zůstaly v horách funkčními až do druhé poloviny 20. let. Naopak kolektivizace odlehlých oblastí byla dokončena až na začátku 2. světové války a jejich kvalitnější spojení s vnějším světem někde až v průběhu 60. let. In: Abdulagatov, Z. *Dagestan i Tatarstan: dve tendentsiji v gosudarstvenno-konfessionalnich otnošenijach, opredeljademich rossijskim islamom*, 2005, s. 2.

Procentuální vyjádření náboženských postojů je samozřejmě nutno brát jen jako pomocný indikátor v širším kontextu výzkumu religiozity. Jak upozorňuje G. Kurbanov¹⁵⁸, je často značný rozdíl mezi tím, kolik lidí se považuje za věřící a tím, kolik se jich reálně účastní náboženských obřadů a žije podle islámských pravidel. Jak již bylo zmíněno v předchozích kapitolách, islám hraje – především pro generaci vyrůstající v dobách SSSR – v některých případech spíše roli kulturního základu, s nímž se jeho nositel identifikuje – autor v tomto kontextu používá pojem „sekularizovaná religiozita“, který má právě zdůraznit často poměrně sekulární (ne-islámské) postoje starší generace severokavkazských muslimů, ovlivněných sovětskou výchovou.

Saláfismus v Dagestánu

Již v první polovině roku 1990 se v Dagestánu odehrál neoficiální „muslimský kongres“ Islámské strany obrody. Byla to vůbec první post-sovětská strana v Rusku, jejímž programem bylo bránit zájmy muslimů. Prvním „emírem“ byl na sjezdu zvolen Achmet-kádí Ahtajev. Deklarovaným cílem Islámské strany obrody bylo ustavení islámského státu na severovýchodě Kavkazu, tedy státu fungujícím v právním rámci šaría. Vypuknutí první čečenské války viděli členové této strany jako vítané povstání – ačkoliv šlo svým základem o vzplanutí nacionalistických citů (a islám hrál „jen“ přídavnou roli), z radikálního pohledu Islámské strany obrody to byl pouze nutný první krok, který povede k ustanovení islámského státu. Z tohoto důvodu se také část jejich členů účastnila bojů v Čečensku, navázala vztahy s podobně smýšlejícími (byť početně marginálními) Čečenci a snažila se zapojit i do oficiálních struktur Dudajevovy vlády.¹⁵⁹ Islámská strana obrody se nikdy nestala významnou politickou opoziční silou, její aktivity jsou dodnes nejvíce patrné na poli vzdělávacím. S finančním přispěním podnikatele Najmuddína Najmuddinova bylo vydáno množství děl islámských autorů, včetně klasických děl al-Wahhába či úvah předního intelektuála Muslimských bratří Sajjída Qutba. Její přínos v rozvoji islámského purismu na severovýchodě Kavkazu rovněž spočíval v tom, že do Dagestánu přivedla řadu muslimských učitelů především z oblasti Blízkého východu.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Kurbanov, G. Religion in post-Soviet Daghestan: sociological aspects, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2002, Vol. 18, No. 6, s. 135.

¹⁵⁹ Kudrjavtsev, A. Wahhabism: Religious Extremism in the Northern Caucasus, In: *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2000, Vol. 16, No. 9, s. 2 – 3.

¹⁶⁰ Malašenko, A. *Islamskije orientiry severnogo Kavkaza*, Centr karnegi: Moskva, 2001, s. 84 – 85.

Různé proudy politického islámu

Podle Kudrjajtseva je možné od konce 90. let vývoj puristických forem islámu v Dagestánu rozdělit na několik samostatných proudů: jednak šlo o příznivce „prvního emíra“ Islámské strany obrody Achmet-kádiho Achtajeva, který nesouhlasil s používáním násilí k rozšiřování idejí „čistého islámu“ a který vyzýval k dialogu se členy tarík. Další byla skupina okolo již výše zmíněného Bagautdína Magomedova, aktivního již během existence SSSR. Magomedov byl spolu se svým bratrem Abbásem a dalšími věrnými ve styku s radikály bojujícími v čečenské válce, včetně Chattába a stal se nejvýznamnějším proponentem radikálního islámu, který ve své nejextrémnější formě posléze vyústil v džihádismus. Magomedov viděl budoucí Dagestán jako stát založený na islámském právu, ovšem nikoliv jako samostatné území, jak to chtěli pozdější islámští radikálové kavkazského Emirátu, nýbrž jako integrální součást Ruské federace.¹⁶¹ Bagautdín Magomedov byl od poloviny 80. let hlavní postavou v podzemí rozvíjejícího se fundamentalistického hnutí v Dagestánu a svým přístupem si získal věhlas již mezi prvními radikálními muslimy bojujícími v čečenské válce. S uvolňováním poměrů koncem 80. let se mu podařilo navázat oficiální vztahy s arabskými zeměmi, které ho finančně podporovaly ve vydávání saláfijské literatury na severním Kavkaze. S jejich finanční pomocí rovněž Bagautdín založil dvě centra islámského vzdělávání – jedno v Machačkale a druhé v Kiziljurtu. Od začátku 90. let také mladí dagestánští studenti islámu vyjížděli na zahraniční pobyty, převážně do Saudské Arábie, Egyptu a Tuniska. Již v první polovině 90. let však některé z wahábistických medres připomínaly spíše para-militární tábory, kde kromě studia islámu probíhal i vojenský výcvik – z perspektivy islámských fundamentalistů bylo jen otázkou času, kdy dojde ke střetu s tímto „bezbožným státem“.¹⁶²

Těmi, kdy měli názorově nejblíže saudským wahábistům, byla málo početná skupina okolo astrachaňského emíra Ajuba Omarova. Omarov měl mezi pěti sty a jedním tisícem příznivců, Bagautdín Magomedov pak ke dvěma tisícům podporovatelům – těchto skalních příznivců radikálních interpretací islámského purismu v Dagestánu tak nebylo úhrnem více než několik málo tisíc, ovšem malý počet vyvažovali vysokou disciplinovaností, finančním

¹⁶¹ Kudrjajtsev, A. Wahhabism: Religious Extremism in the Northern Caucasus, In: *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2000, Vol. 16, No. 9, s. 7, Malašenko, A. *Islamskije orientiry severnogo Kavkaza*, Centr karnegi: Moskva, 2001, s. 85 – 86.

¹⁶² Magomeddadajev, A. The Muslim East and Radicalization of Islam in the Northern Caucasus, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2005, Vol. 31, No. 1, s. 43.

zázemím díky podpoře z Blízkého východu a zčásti také vojenskou zkušeností z válek v Čečensku. Poměrně nízké počty podporovatelů dvou nejznámějších dagestánských radikálních kleriků však příliš nevyovídají o síle, jakou mohou mít myšlenky politického islámu obecně v současném Dagestánu. Podle E. Kisrijeva, který vycházel jak z vlastních pozorování, tak i z dostupných výzkumů, se více než 2 miliony obyvatel Dagestánu identifikuje jako muslimové, kteří mají blízko k myšlenkám wahhábismu.¹⁶³

Taríky versus nová islámská hnutí v Dagestánu

V Dagestánu tento přechod od neoficiálního k oficiálnímu znamenal, že vyznavači tzv. „tradičního“ islámu – tedy členové tarík – se stali zároveň zástupci islámu oficiálního, upřednostňovaného. Ještě patrnější než v Dagestánu byla tato situace patrnější v sousedním Čečensku, kde držely prominentní pozici taríky nakšbandíja (k níž se hlásil například Aslan Maschadov) a kádíríja (k níž příslušel klan Kadyrovů, včetně současného prezidenta). Ačkoliv se členové tarík stavěli k formám islámu „ze Zálivu“ negativně, obě skupiny si kladly za cíl implementaci islámských norem do sekulárního práva severokavkazských republik. Šlo především o začlenění šaría do právního rámce, dále preferenci náboženského vzdělávání, zákaz některých činností odporujících duchu islámu (pití alkoholu, hazardní hry) a také uzákonění možnosti polygamie. Přes svůj nově nabytý politický vliv se představitelům súfismu nedařilo skutečně změnit kurz Dagestánu směrem od sekularismu. Saláfisté v Dagestánu v letech 1997 až 1999 ustanovili takzvanou Kadarskou zónu, oblast okolo čtyř vesnic založenou na právu šaría, v níž šlo o očistu islámu striktním dodržováním tawhídu. V sousedním Čečensku sice k dočasné implementaci poměrně striktních islámských norem došlo, ale důvody byly spíše vnitropolitické. U moci byla část čečenských politiků a warlordů, kteří měli z nejrůznějších důvodů blízko k radikálnímu islámu. Prezident Zelimchán Jandarbijev se obklopil těmito radikály, jako byl například warlord Arbi Barajev či pozdější lídr islamistické propagandy Movladi Udugov. Tito radikálové se snažili změnit kurz čečenského boje od nacionalistických idejí národní nezávislosti směrem k představě, že Čečensko je jen další frontovou linií boje pravověrných muslimů za ustanovení islámského státu. Podobně se další čečenský prezident Aslan Maschadov snažil tímto krokem uklidnit napjatou domácí situaci, v níž stále větší vliv získávali radikálové v čele s Šámilem

¹⁶³ Kisrijev, E. Islam's political role in Dagestan, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2000, Vol. 9, No. 5, s. 69.

Basajevem a Chattábem a přistoupil na znovuzavedení některých islámských prvků do ústavy.¹⁶⁴

Proti-wahhábijské zákony, vnitropolitické problémy i vojenská kampaň Moskvy způsobily, že severní Kavkaz byl na pokraji občanské války. Radikálům se podařil de-čečenizovat povstalecké hnutí a rozšířit ho i do okolních republik. V roce 2011 došlo ze strany dagestánských autorit v čele s muftím Abdulajevem (a s posvěcením oficiálních dagestánských politických struktur) ke snaze o navázání dialogu se saláfijskými skupinami sdruženými v organizaci *Ahl al-Sunna wa al-Jamaa*. Cílem bylo uklidnit konflikt mezi příznivci tarík a saláfisty a zároveň zabránit militarizaci příznivců puristického islámu – rozhovory však skončily hned následujícího roku, kdy byl radikály zavražděn hlavní představitel nakšbandíje v Dagestánu, šejch Atsajev.¹⁶⁵

Vliv Saudské Arábie na vývoj na severním Kavkazu a reakce ze strany státu

Saudská Arábie se minimálně od 70. let 20. století chápala jako nábožensko-politický lídr sunnitského islámu. Svůj vliv rozšiřovala v muslimských zemích jak díky oficiální královské politice, tak i díky značnému množství nejrůznějších fondů a nadací. S rozpadem SSSR se pro Saudskou Arábii otevřel nový prostor i ve střední Asii a na Kavkaze. Saudský vliv ještě umocňoval revival islámu v některých částech severního Kavkazu, který vedl k rychlému nárůstu poutníku vykonávajících hadždž (jen během 90. let vykonalo pouť do Mekky na 100 tisíc obyvatel Dagestánu) a také k množství severokavkazských muslimů, kteří odcházeli studovat islámskou teologii do saudského království a do dalších států Zálivu. Mezi nejvlivnější organizace působící v Dagestánu patřily *Ikraah*, která vydávala wahhábitskou literaturu v Kiziljurtu, *Al Igasa*, jeden z největších donorů severokavkazským radikálním saláfistům, *Al-Harameyn*, další z organizací financujících místní radikály nebo *Rabitatul Alam*, která shromažďovala prostředky na výstavbu nových dagestánských mešit.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Jemeljanova, G. Islam, nationalism and state in the Muslim Caucasus, *Caucasus Survey* [Online] 2014, Vol.1, No.2, s. 9 – 10.

¹⁶⁵ Ibid., s. 14.

¹⁶⁶ Kazimova, R.; Altunin, V. The Northern Caucasus in Saudi Arabia's foreign policy: Islamic solidarity conception, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2003, Vol. 20, No. 2, s. 103 – 105.

Umírnění, respektive tradičnější náboženští představitelé v Dagestánu si uvědomovali, že stále silnější vazby některých kavkazských muslimů se svými arabskými souvěrci vede k posílení role puristického islámu v oblasti. Zdroje, kterými dagestánští saláfisté mohli díky svým blízkovýchodním kontaktům disponovat, byly v 90. letech, kdy severovýchod Kavkazu zažíval obrovskou socioekonomickou nestabilitu, výhodou v jejich islamizačním úsilí. Růst vlivu blízkovýchodních muslimů je vidět i v nárůstu islámských škol a mešit v Dagestánu v průběhu 90. let. Jestliže v době rozpadu SSSR bylo v Dagestánu několik desítek mešit, koncem 90. let jich bylo už několik stovek a na dva tisíce imámů. V několika desítkách vzdělávacích institucí působili učitelé z Blízkého východu, především ze Saudské Arábie, Egypta, Jordánska, Sýrie či Turecka.¹⁶⁷

Část kavkazských autorů i ruských médií přičítá rozšíření radikálních forem islámu právě působení zahraničních imámů, nadací a vzdělávacích organizací. Faktem je, že už od založení Islámské strany v Astrachani se převážně arabští muslimští vyslanci snažili směřovat islám na Kavkaze směrem k výkladům, které byly doma v zemích Zálivu. Bývalý generální tajemník Mezinárodní unie muslimských studentů, Mustafa Mohamed Tahan publikoval v roce 1995 knihu s názvem *Budoucnost islámu na Kavkaze a ve střední Asii*, kde popisuje snahy zahraničních organizací působících od začátku 90. let v oblasti překonat roztržičnost kavkazských muslimů po etnických i klanových liniích a povzbudit v nich vědomí, že jsou součástí celosvětové obce, ummy.¹⁶⁸

Vztah státu a islámu v Dagestánu

Řada autorů upozorňuje, že politické elity ztroskotaly ve své snaze o ustanovení vztahu mezi státem a náboženskou obcí. Politický vliv mezi představiteli dagestánských muslimů drží „Náboženská rada dagestánských muslimů“. Většina jejích představitelů pochází ze dvou avarských regionů a jsou obviňováni z toho, že preferují málo významnou taríku džazulíju, z nepotismu a z nekompetence. Před událostmi roku 1999 se dagestánské politické autority snažily udržovat kontakt se nejrůznějšími směry islámu v této republice, a to včetně představitelů salafíje a dalších radikálních proudů, jako byl právě karamašský džamát. S tím, jak se situace v regionu koncem 90. let vyhrotila a v sousedním Čečensku začala druhá válka, se proměnil i vztah politických elit k náboženským představitelům. Moskvou

¹⁶⁷ Magomeddadajev, A. *The Muslim East and Radicalization of Islam in the Northern Caucasus, Central Asia and the Caucasus* [Online] 2005, Vol. 31, No. 1, s. 44 – 46.

¹⁶⁸ *Ibid.*, s. 46.

podporovaná anti-wahhábijská propaganda jen podnítila hlubší nedůvěru zastánců puristického islámu vůči oficiálním strukturám a podpořila jejich přechod do polo-legality či úplné ilegality. V složité vnitropolitické situaci navíc k uklidnění nepřispívala ani tradiční animozita mezi jednotlivými etnickými skupinami, které spolu v Dagestánu žijí. Avaři se cítili upozadřovaní v oficiálních strukturách s tím, jak klíčové posty ve státě drželi lidé z okruhu prezidenta Magomedali Magomedova, který byl etnický Darginec.¹⁶⁹

Podle Z. Abdulagatova je problém vztahu státu a náboženství v Dagestánu hlubší. V postsovětském islámském hnutí chybí vyvažující prvek mezi progresivistickými a tradicionalistickými, respektive konzervativními směry – stát rezignoval na snahu vyvažovat toto neustále napětí mezi sekulárním a náboženským a výsledkem je postupující archaizace společnosti, odstraňování již dosažených sekulárních práv a rostoucí vliv náboženství ve veřejném prostoru. Dle výše zmíněného autora v tomto boji ztroskotat stát jako garant rovnováhy – Abdulagatov dává do kontrastu pozitivní příklad Tatarstánu, kde funguje zapojení místních elit do formování vztahu sekulární moci a náboženství a kde si zároveň státní struktury uvědomují nutnost budování tohoto vztahu. V Dagestánu však tradice zároveň politicky a nábožensky aktivních elit chybí a proto společnost ztroskotává ve své snaze o nalezení rovnováhy mezi sekularismem a islámem.¹⁷⁰

Konflikt v Čečensku jako radikalizační faktor

Jestliže platí, že první čečenská válka byla pro část radikálně naladěných kavkazských muslimů přechodovou fází k militantnímu džihádismu, je to, alespoň z hlediska ideového podloží, zásluha především zahraničních bojovníků či samozvaných islámských učenců. Jedním z nejdůležitějších ideologů výše zmíněného trendu na severním Kavkaze byl Jordánek čečenského původu Fathí aš-Šašání, veterán bojů v Afghánistánu, který se do Čečenska dostal v první polovině 90. let a stal se hlavním proponentem boje proti nevěřícím prostřednictvím vytvoření severokavkazské fronty. Během první čečenské války došlo k ustavení jednotky Džamát, složené především z muslimů z Blízkého východu (včetně Čečenců tam žijících) a také Kavkazanů z okolních republik. K Džamátu se však přidávala i řada místních Čečenců, už kvůli nepoměrně kvalitnější materiální základně oproti domácím jednotkám a také kvůli lepšímu žoldu vzhledem k zahraničnímu financování této jednotky. Pod vedením aš-Šašáního

¹⁶⁹ Abdulagatov, Z. *Dagestan i Tatarstan: dve tendentsiji v gosudarstvenno-konfessionalnich otnošenijach, opredeljademich rossijskim islamom*, 2005, s. 3.

¹⁷⁰ *Ibid.*, s. 10.

bojoval v Džamátu i Chattáb, později známý svým spojenectvím se Šámilem Basajevem. Ideologický postoj Džamátu byl od počátku jednoznačný – ozbrojený boj proti ruským jednotkám je svatá válka proti nevěřícím. Radikální postoje bojovníků Džamátu byly často v konfliktu s deklarovaným záměrem čečenského odporu.¹⁷¹

Konflikty mezi takzvanými wahhábity a přívrženci (na Kavkaze) tradičních forem islámu se v 90. letech projevovaly stále častěji a otevřeněji. Již zmiňovaní bojovníci skupiny Džamát se pokusili zničit zijárát matky Kunta Hadžiho, Hedy, který byl pro vyznavače kádíríje poutním místem. To vedlo k otevřeným střetům mezi těmito skupinami.¹⁷² Podle R. Kurbanova došlo s koncem druhé čečenské války k výraznému nárůstu politické aktivity a obecného politického povědomí mezi mladou generací muslimů. Jestliže v minulosti byly myšlenky Islámského chalífátu nebo společného státu muslimů na severním Kavkaze vyjadřovány jen výjimečně na veřejnosti, s nástupem nového milénia se tyto názory mezi mladší generací muslimů začaly objevovat stále častěji. Důkazem je i rostoucí podpora mezinárodních organizací, jako je třeba hnutí *Hizb ul-Tahrír*, které si klade za cíl právě vytvoření jednotného islámského státu. Re-islamizace v podobě šíření saláfijských myšlenek se navíc netýká jen etnických skupin, které byly tradičně silně oddány náboženství. Dokonce i tam, kde sovětská ateizační politika „uspěla“ ve své snaze co nejvíce narušit náboženské vědomí – například v regionech osídlených Nogajci či v Lezgistánu – došlo k renesanci islámu, často pod hlavičkou puristických směrů.¹⁷³

Na konci 90. let došlo k souběhu dvou důležitých událostí. O vlivu druhé čečenské války na radikalizaci části nejen dagestánských muslimů, ale i muslimů v ostatních částech severního Kavkazu toho bylo napsáno mnohé. V Dagestánu však roku 1998 zemřel Achmetkádí Achtajev, hlavní postava umírněných saláfistů, který se velkou měrou díky své autoritě zasloužil o to, že většina saláfistů v Dagestánu zůstala v 90. letech stranou radikálních proudů. S Achtajevovou smrtí však v Dagestánu zůstal další významnou figurou umírněného purismu již jen Mohamed Bagautdín. Ostatní náboženští představitelé neměli dostatek

¹⁷¹ Kudrjartsev, A. Wahhabism: Religious Extremism in the Northern Caucasus, In: *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2000, Vol. 16, No. 9, s. 3.

¹⁷² Ibid., s. 4.

¹⁷³ Kurbanov, R. Interaction between Power and Religion in Daghestan: Experience, Errors and Lessons, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2005, Vol. 33, No. 3, s. 82.

autority a uznání, aby svými názory mohli pomoci stavět hráz proti rostoucí radikalizaci, navíc bez podpory politických struktur, které saláfisty obecně kriminalizovaly.¹⁷⁴

Zákon o „boji s wahhábismem“

V září roku 1999, v přímé návaznosti na invazi jednotek Šámila Basajeva a Chattába do západního Dagestánu, přijal dagestánský lidový sněm zákon o boji s wahhábismem a dalšími radikálními formami islámu.¹⁷⁵ Tento zákon byl však značně vágní a dával tak prostor k možnému zneužití obvinění z domnělého extremismu vůči politickým oponentům. Problematická byla také skutečnost, že označení některých postojů a směrů za „wahhábijské“ měla na starosti Náboženská rada dagestánských muslimů, tedy instituce, která i bez toho byla ve společnosti vnímána značně rozporuplně. Obavy ze zneužívání moci se navíc velmi rychle naplnily, když jednotliví členové této rady začali využívat svůj vliv a pomohli tak rozpoutat „proti-wahhábijskou“ vlnu, kterou přizívovaly i represivní složky, které v rámci boje proti terorismu plnily spíše roli jakési obrácené náboženské policie. Výsledek této politiky, která viděla dagestánské přívržence saláfije jako apriorní ohrožení státu, byl více než očekávatelný. Část takzvaných wahhábítů se skutečně uchýlila do podzemí a vybuodovala síť nezávislou na oficiálních strukturách. To se týkalo především měst jako jsou Machačkala, Bujnask, Chasavjurt, Kizljar a venkovských regionů, z nichž nejvýznamnější bylo pomyslné srdce wahhábijského odporu, takzvaná Kadarská zóna a vesnice Karamači ve středním Dagestánu. Tato oblast, osídlená převážně Darginci, se v druhé polovině 90. let stala místem ozbrojených střetů mezi dagestánskými saláfisty a vládními jednotkami. Toto území také bylo centrem odporu během invaze v Čečensku usídlených povstalců (z nichž část byli dagestánští „wahhábité“) 2. srpna a 5. září roku 1999 do Dagestánu. Právě podpora některých čečenských polních velitelů (Basajev, Chattáb) znamenala živnou půdu pro urychlení radikalizace a militarizace části dagestánských muslimů.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Kurbanov, R. Interaction between Power and Religion in Daghestan: Experience, Errors and Lessons, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2005, Vol. 33, No. 3, s. 82 – 87.

¹⁷⁵ Článek 14 „O zapretě vachhabitskoj i inoj ekstremistskoj dějatěl'nosti.“

¹⁷⁶ Kisrijev, E.; Ware, R. B. Political Islam in Dagestan, *Europe-Asia Studies* [Online] 2003, Vol. 55, No. 2, s. 293.

Kavkazský emirát jako internacionalizace povstaleckého hnutí

Se začátkem nového milénia je patrný postupný úpadek hnutí, které měla za svůj program etnický nacionalismus. Tento proces byl podpořen mimo jiné i koncem ideologie sovětské národnostní politiky, která ztratila svou relevanci během 90. let. Namísto toho vyvstala otázka, do jaké míry jsou severokavkazští muslimové součástí „nového Ruska“ . Stejně tak byl od konce 90. let výrazný generační rozdíl mezi „sovětskými muslimy“, tedy starší generací, která měla islám jako spíše formální identitu, a generací mladých muslimů, kteří v islámu hledali odpovědi na současné problémy regionu. Odlišné generační pojetí islámu je patrné i v termínech, kterými jednotlivé skupiny islám označovaly – pro mladší generaci bylo pojetí islámu jejich otců a dědů „lidovým“, „tradičním“ nebo „rituálním“ islámem, naopak starší generace označovala islám, který vyznávala mladá generace, islámem „arabským“ nebo „turkickým“.¹⁷⁷

Ustavení Kavkazského Emirátu v roce 2007 jen završilo přechod od národně-osvobozenického boje první čečenské války k celokavkazskému džihádickému hnutí. Na jeho počátku byla spolupráce několika radikálních skupin s čečenskými bojovníky během druhé čečenské války. Byl to lídr Kabardinsko-Balkarského džamátu, Anzor Astěmirov, který přišel v roce 2005 s myšlenkou spojit tyto radikální skupiny působící v severokavkazských republikách a vytvořit tak jednotnou frontu bojovníků džihádu. První jednání spolu se Šámilem Basajevem a Iljasem Gorčchanovem, emírem ingušského džamátu, znamenalo podřízení těchto skupin lídrovi čečenského odboje Abdulovi Chálimu Sadulajevovi. Teprve po jeho smrti došlo k faktickému vytvoření Kavkazského emirátu, jehož hlavou se stal Sadulajevův nástupce Doku Umarov. Emirát byl rozdělen do šesti vilájátů, de facto odpovídajících administrativnímu rozdělení severního Kavkazu. Vytvoření této struktury, sjednocení radikálních skupin a navázání hlubších vztahů s džihádickými organizacemi v zahraničí znamenalo definitivní konec pragmatického spojení mezi islamisty a nacionalisty.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Babič, I.; Jarlykapov, A. Islamic Movement in Kabardino-Balkaria: Trends and Problems, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2003, Vol. 22, No. 4, s. 166 – 167.

¹⁷⁸ Zemuchov, S., Ratelle, J. F. The Kabardino-Balkaria Insurgency. A Comparative Analysis of Ideological Trends in the North Caucasus. *PONARS Eurasia Policy Memo* [Online] 2011, No. 156, s. 2.

Politický islám na severozápadě Kavkazu

Zemuchov a Ratelle¹⁷⁹ tvrdí, že minimálně od konce 90. let šlo vyzorovat na severozápadním Kavkaze čtyři soupeřící ideologie – kromě sekulárního, či přesněji etnického nacionalismu šlo o několik různých interpretací islámu. Vedle „tradičního“ islámu a saláfismu se jednalo o islám „mešit“. Za „tradiční“ islám autoři neoznačují sufismus, jako je tomu v případě diskuzí o islámu na druhém konci kavkazského hřebene, ale islám, který je kompatibilní s tradičním kódem chování na západě, s tzv. adyge chabze. Islám „mešit“ byl více kulturní formou než náboženstvím, jeho nejviditelnější představitel v Kabardino-Balkarské republice, Anas Pšichajev (později zavražděný islámskými radikály¹⁸⁰) tvrdil, že pasivní znalost islámu a přijetí proroka Mohameda je dostačující k tomu, aby se člověk mohl považovat za muslima. Toto pojetí víry v podstatě navazovalo na islám ze sovětských dob, který byl více záležitostí identity. Je také otázkou, nakolik byl turkický element u Balkarů a Karačajců dostatečně silným prvkem, na jehož základě by bylo možné konstruovat novou, postsovětskou identitu. Islám jako takový mohl sloužit právě jako tento základ, i proto hrál u těchto skupin výraznější roli než u sousedních Čerkesů.¹⁸¹ Považovat však Kabardino-Balkarskou republikou za líheň radikálního islámu na severozápadě Kavkazu je problematické – řada odborníků rozporuje tento často uváděný názor s tím, že termín „wahhábité“ je, stejně jako i v jiných částech severního Kavkazu, často používán k dehonestaci politických oponentů.

Šíření radikálního islámu se odehrávalo v republikách na západě později, než na druhé straně Kavkazu. Ačkoliv první vlivy radikálnějších interpretací saláfije se v Kabardino-Balkarské i Karačajevsko-Čerkeské republice objevily již v první polovině 90. let (tedy v podstatě stejně jako ve zbytku severního Kavkazu s výjimkou Dagestánu), jednalo se o málo početná oficiální hnutí, která až do roku 2000 nepředstavovala významnější bezpečnostní riziko. Je otázkou, zda radikalizace na západě Kavkazu měla svůj hlavní zdroj ve změnách, které přinesla druhá čečenská válka, nebo to byl až následek odlišné politiky Moskvy vůči celému severnímu Kavkazu. Tato změna přišla s nastolením nového politického

¹⁷⁹ Zemuchov, S., Ratelle, J. F. The Kabardino-Balkaria Insurgency. A Comparative Analysis of Ideological Trends in the North Caucasus. *PONARS Eurasia Policy Memo* [Online] 2011, No. 156, s. 3.

¹⁸⁰ Těkušev, I. Ochota na religioznych dejateľej, ili strel'ba po tradicionnomu islamu, In Tekušev, I.; Ševčenko, K. (eds.) *Islam na severnom Kavkaze: istorija i sovremennost'*, Medium Orient: Praha, 2011, s. 143.

¹⁸¹ Gammer, M.; Bram, C. Radical Islamism, Traditional Islam and Ethno-Nationalism in the Northern Caucasus, *Middle Eastern Studies* [Online] 2013, Vol. 49. No. 2, s. 315.

kurzu pod taktovkou Vladimíra Putina, který se obklopil kremelskými „jestřáby“ (*siloviky*), jejichž postoj k problematice severního Kavkazu byl založen na silovém přístup.

V Kabardino-Balkarské republice existovalo již od konce SSSR Islámské centrum, zastřešující organizace, mezi jejímiž členy byla i řada pozdějších extremistů, včetně pozdějších lídrů Kabardinsko-Balkarského džamátu, Muslima Atajeva, Musy Mukozeva a Anzora Astěmirova. Islámské centrum v Kabardino-Balkarské republice vzniklo hned na začátku roku 1990 jako mládežnická pobočka Duchovní rady muslimů (DUM). Registraci jako nezávislá vzdělávací instituce získalo centrum v roce 1995 a mělo celkem 13 svých poboček po celé Kabardino-Balkarské republice, financovaných z velké části prostřednictvím zahraničních islámských nadací. Během první poloviny 90. let se Islámské centrum stalo známou organizací vymezující se vůči oficiálním vládním i duchovním strukturám, jeho program však šel dále, než jen k původně deklarovaným snahám o širěji dostupné náboženské vzdělání pro mládež. Islámské centrum se snažilo zvýšit svůj vliv k prosazování idejí politického islámu v Kabardino-Balkarsku, zároveň veřejně deklarovalo svou snahu o očištění islámu od „neislámských prvků“. Část členů Islámského centra přešla od roku 2000 do ilegality, neboť v tuto dobu nebyla centru obnovena registrace nutná pro legální fungování, oficiálně z důvodů chyb ve výroční zprávě předkládané ministerstvu spravedlnosti. Přejed od oficiální organizace propagující myšlenky saláfismu, přes snahu být skupinou, která dokáže ovlivnit politické klima v zemi až po ústup do ilegality se zhmotnil v osobě Muslima Atajeva, pozdějšího vůdce Yarmuckého džamátu a dvou jeho následovníků, Musy Mukozeva a Anzora Astěmirova, pod jejichž vedením došlo k prohloubení spolupráce s osatními džihádistickými skupinami na severním Kavkaze a k zapojení se do struktury Kavkazského Emirátu (r. 2007) pod hlavičkou „Sjednoceného vilájátu Kabardy, Balkarska a Karačajevska.“¹⁸²

Extremistické tendence vzhledem k etnické skladbě Kabardinsko-Balkarska

Jak již bylo nastíněno výše, dva titulární národy mezi sebou měly již od vytvoření společné republiky napjaté vztahy, které se ještě zhoršily po deportacích na konci 2. světové války. Balkaři byli, ze stejných důvodů jako Vajnaši, deportováni v průběhu roku 1944 do

¹⁸² Cvetkov, O. M., Rasprostraneniye političeskogo islama na severnom Kavkaze i puti stabil'nosti, In *Severnnyj Kavkaz: profilaktika konfliktov*; Ajrapetjan, A. A.; Ančabadze, J. D.; Bulatov, G.; O., Solovjeva, L. T., eds.; b. n: Moskva, 2008; s. 104.

střední Asie a vrátit se mohli až roku 1957.¹⁸³ To hluboce poznamenalo nejen mezinárodní vztahy v Kabardino-Balkarsku, ale také rozdílný přístup k islámu mezi Kabardinci a Balkary. Deportací Balkarů došlo k paradoxní situaci ve vztahu této etnické skupiny k islámu. Islámská vzdělanost, přístup k náboženským textům, školení duchovní i možnost provozovat otevřeně své náboženství, to vše bylo ve střední Asii snadnější a dostupnější než na severním Kavkaze. U Balkarů tak v exilu došlo (podobně jako u Čečenců) k posílení jejich náboženského vědomí a k navázání vztahů s místními, středoasijskými muslimy, kteří se těšili přeci jenom o trochu větší svobodě, než ti na severním Kavkaze.¹⁸⁴

Generační konflikt v Kabardino-Balkarské republice

Během 90. let čelila Kabardino-Balkarská republika stejným problémům jako většina severního Kavkazu. Nezaměstnanost se u mladých lidí pohybovala až okolo 90 %, společnost jako taková byla stále ovládaná bývalými prominenty sovětského režimu. K tomuto se přidalo rostoucí napětí mezi Kabardinci a Balkary, které bylo v této republice přítomno již od jejího vzniku, ale sovětská vláda ho potlačovala. Kabardinci navíc byli během sovětského období dominantní, preferovanou skupinou a to do určité míry přetrvalo i v nových, postsovětských dobách, což zčásti vysvětluje, proč to byli častěji Balkaři, kteří se připojovali k džihádistickým skupinám.¹⁸⁵

Starší generace muslimů byla citelně ovlivněna sovětskou politikou státního ateizmu, mnohem více, než na severovýchodě Kavkazu, kde měl islám hlubší kořeny. Od 70. let nebyla v Kabardino-Balkarské republice v provozu žádná mešita, vzdělávání nových duchovních bylo zastaveno a islám jako takový se v Kabardino-Balkarsku stal jakýmsi duchovním skanzenem. Islámská identita byla u starší i střední generace sice zachována, ale praktické znalosti toho, co znamená „být muslimem“, reálná znalost islámu, byla citelně narušena – islám se tak stal více kulturním znakem než náboženstvím. Mezi Kabardinci i Balkary zůstalo jen povrchní povědomí o islámských normách, jakož i o různých školách a směrech, které se na severu Kavkazu uchytily (v Kabardino-Balkarsku byl historicky nejrozšířenější hanífovský

¹⁸³ Krinko, E. F. Děportacija narodov administrativno-territorialnyje preobrazovanija na severnom Kavkaze v letech 1943 – 1944, *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnych issledovanij*, RAN, No. 3, 2013, s. 17 – 33.

¹⁸⁴ Babič, I.; Jarlykapov, A. Islamic Movement in Kabardino-Balkaria: Trends and Problems, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2003, Vol. 22, No. 4, s. 163.

¹⁸⁵ Gammer, M.; Bram, C. Radical Islamism, Traditional Islam and Ethno-Nationalism in the Northern Caucasus, *Middle Eastern Studies* [Online] 2013, Vol. 49, No. 2, s. 308 – 309.

mazhab).¹⁸⁶ Na rozdíl od východu zde také nehrál tak zásadní roli sufismus, náboženský život byl, i před bolševickou revolucí, mnohem více organizován okolo mešit a v během sovětských dob tak mohl být daleko snadněji kontrolován a potlačován. Mladá generace se tak s rozpadem SSSR začala hlouběji zajímat o islám jako takový a chtěla se dostat k jeho podstatě. To byl i důvod, proč se již na začátku 90. let dostala část mladé generace do styku s idejemi saláfismu jako snahy o „původní islám“, očištěný od všech pozdějších příměsí a interpretací. První džamát se objevil v elbruském regionu v první polovině 90. let, ale bylo to až založení Kabardino-Balkarského džamátu, které dalo přívržencům salafijských idejí v této oblasti faktickou organizační strukturu a vedení.

Rozdíl oproti Dagestánu se týkal i pozice džamátů v obou společnostech. Příslušnost k danému džamátu v dagestánské společnosti v podstatě kopíruje lokální příslušnost – muslimové z jednoho džamátu přísluší obvykle k jedné vesnici či ke společenství několika sousedních vesnic, navštěvují stejnou mešitu a jsou pohřbíváni na stejném hřbitově vyhrazeném právě členům daného džamátu. V Kabardinsko-Balkarské republice šel vývoj odlišnou cestou – islám je více generační záležitost a jednu mešitu zde často navštěvují lidé z různých oblastí a různých rodinných/klanových příslušností. Mnohem patrnější je naopak rozdělení muslimské společnosti podle věku – mladá generace muslimů, vedená mladými imámy často bez oficiálního vzdělání tvoří vlastní komunity a navštěvují své mešity. O náboženském vědomí svých rodičů a prarodičů se mladí muslimové vyjadřovali často s despektem jako o „etnickém islámu“, naopak starší generace mohly odsuzovat často mnohem rigidnější náboženské vědomí mladých Kavkazanů jako „arabský islám“. Zvyky, které si starší generace osvojila během sovětského období, se také projevují jako další z rozdílů mezi starými a mladými muslimy. Typickým příkladem je namáz – generace, které zažily sovětskou výchovu, si navykly modlit se doma, případně chodit do mešity pouze na páteční modlitbu. Vzhledem k tomu, že v Kabardinsko-Balkarské republice nezapustil, na rozdíl od severovýchodu Kavkazu, sufismus své kořeny tak pevně, ideový střet přítomný

¹⁸⁶ Malašenko, A. *Islamskije orientiry severnogo Kavkaza*, Centr karnegi: Moskva, 2001, s. 45.; Richmond, W. Russian policies towards Islamic extremism in the Northern Caucasus and destabilization in Kabardino-Balkaria, In *Ethno-Nationalism, Islam and the State in the Caucasus: Post-Soviet disorder*; Gammer, M., ed.; London and New York: Routledge, 2008; s. 92 – 93.

v Dagestánu mezi Kabardinci a Balkary nenajdeme, respektive má svou analogii ve střetu generačním.¹⁸⁷

Závěr

V textech převážně místních kavkazských autorů je často popisován střet tradičního islámu a saláfismus mimo jiné jako střet mezi kavkazskou a arabsko-semitskou kulturou. Wahhábismus tak můžeme podle tohoto pohledu nahlížet právě z perspektivy absolutní kontroly nad sociálními a kulturními pravidly věřícího – na rozdíl od súfismu, který do sebe absorboval lokální prvky.¹⁸⁸ Problémem je však, že se tím opomíjí ty směry súfismu, které si též nárokovaly značnou kontrolu nad životem věřícího. V tomto směru můžeme paradoxně najít větší shodu mezi radikálnějšími interpretacemi súfismu, například v tradici nakšbandíje-chálidíje a wahhábismem, než mezi těmito súfijskými variantami a jejich volnějšímími analogiemi na západě Kavkazu. Naopak v pracích řady současných západních vědců je saláfismus popisován jako reformistický proud ve vztahu k tradicionalistickému kavkazskému súfismu. Kavkazští autoři obecně tento pohled odmítají a zdůrazňují naopak růst nestability a násilí v souvislosti s vlivem takzvaného wahhábismu na postsovětském severním Kavkaze. V textech nativních odborníků, tedy severokavkazských autorů, je však často patrná linie apriorního odmítání wahhábismu ve prospěch „kulturně kompatibilního“ súfismu. V oficiální ideologii, která se dostala ke slovu s kolapsem sovětského režimu, došlo k oživenému zájmu o „muridismus“. Severokavkazští vědci začali nekriticky vyzdvihoval období od šejcha Mansúra a především imáma Šámila. S růstem nacionalistické agendy, která byla ještě vystupňována vypuknutím války v Čečensku, potřebovaly skupiny na severním Kavkazu novou ideologii, která by vyplnila náhle vzniklé vakuum a zároveň zdůrazňovala specifčnost těchto skupin vůči Rusku. Mansúr i Šámil se stali novými hrdiny národně-osvobozenického boje. Jeden z mála odborníků, kteří se vymezují vůči přílišnému historismu ve smyslu rýsování linií mezi islámem a povstalectvím v dobách kolonizace Kavkazu a dnešní nestabilitou a především opozici „tradičního“ a „nového“ islámu je A. Knysh. Ten kritizuje

¹⁸⁷ Babič, I.; Jarlykapov, A. Islamic Movement in Kabardino-Balkaria: Trends and Problems, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2003, Vol. 22, No. 4, s. 165 – 166, 172.

¹⁸⁸ Akajev, V. The Conflict between Traditional Islam and Wahhabism in the North Caucasus: Origins, Dynamics and the Means for its Resolution, In *Chechen scholars on Chechnya* [Online] 2010, Wilhelmsen, J.; Fatland, E.; eds.; Norwegian Institute of International Affairs, s. 83 – 84.

jak západní, tak i ruský přístup k vývoji na severním Kavkaze v uplynulém čtvrtstoletím. Většina odborných i popularizačních publikací, které se tématu kavkazských konfliktů věnují, začíná svůj výklad historickým exkurzem do dob šíření súfismu (muridismu) a povstání od šejcha Ušurmy Mansúra až po Šámilův imamát. To implicitně rýsuje spojitost mezi událostmi Kavkazské války a současným povstaleckým hnutím v regionu - tento postoj může ústit v představu, že čečenská válka a následná nestabilita v celé oblasti jsou jen pokračováním více jak dvě století trvajících proti-ruského odboje. Práce A. Knysh je v tomto ohledu ojedinělou kritikou převládajícího diskurzu - studie M. Gamera¹⁸⁹, A. Zelkiny¹⁹⁰, A. Bennigsen¹⁹¹ či Ch. Lemercier-Quelquejay¹⁹² často jen málo problematizují vzájemný vztah súfismu a socio-politických specifik severního Kavkazu, vidí súfismu ve své militantní verzi nakšbandíje jako hlavní zdroj ze kterého vyrůstal odboj a posílují tak to, co A. Knysh označuje jako „*because-of-Sufism paradigm*“.¹⁹³

Súfismus vs. „wahhábismus“ jako domnělá opozice

Jeden z nejvýraznějších kritiků obvyklého pojetí tradičního versus nového islámu na severním Kavkaze, A. Knysh se zamýšlí nad tím, zda termín „wahhábismus“ není spíše rétorickým konceptem, který nesmyslně směřuje rozdílné směry a skupiny na severním Kavkaze na základě několika málo podobností. Podobně tento autor problematizuje i do opozice stavěný súfismus a právě wahhábismus, stejně jako neproblematicnost, s níž někteří autoři klasifikují súfismus jako „tradiční islám“ s dlouhou historií. Nadužívání pojmu „wahhábismus“ v ruském veřejném prostoru, ale i v odborných textech znamená vyprázdňení

¹⁸⁹ Gamera, M.; Bram, C. Radical Islamism, Traditional Islam and Ethno-Nationalism in the Northern Caucasus, *Middle Eastern Studies* [Online] 2013, Vol. 49. No. 2, s. 296 – 337.

¹⁹⁰ Zelkina, A. Islam and Politics in the North Caucasus. *Religion, State and Society* [Online] 1993, Vol. 21, No. 1, s. 115 – 124.

¹⁹¹ Bennigsen A. Un mouvement populaire au Caucase au XVIIIe siècle [La « guerre sainte » du sheikh Mansur (1785-1791), page mal connue et controversée des relations russo-turques]. *Cahiers du monde russe et soviétique* [Online] 1964, Vol. 5, No. 2., s. 159 – 205.

¹⁹² Lemercier-Quelquejay, Ch.; Bennigsen, A. L'« islam parallèle » en Union soviétique [Les organisations soufies dans la République tchétchénno-ingouche], *Cahiers du monde russe et soviétique* [Online] 1980, Vol. 21, No. 1, s. 49 – 63.

¹⁹³ Knysh, A. Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of the Motivations of Sufi Resistance Movements in Western and Russian Scholarship, *Die Welt des Islams, New Series* [Online] 2002, Vol. 42, No. 2, s. 139 – 173.

pojmu a posilování negativních prvků, které si lidé s tímto pojmem spojují. Nesmyslnost plošného užívání se projeví při bližším pohledu na to, co vše pod termín „wahhábismus“ spadá – jde o intelektuální směry salafije, rozvíjející se v Dagestánu již od 80. let, islámský purismus, pro svou jednoduchost a doslovnost přitažlivý pro část sociálně marginalizovaného obyvatelstva, stejně jako o agresivní milenialistický džihádismus „lesních bratří“, mladých kavkazských muslimů i ruských konvertitů, pro které je ozbrojený boj na Kavkaze jen jednou z front celosvětového džihádu, vedle Afghánistánu, Maghrebu či nejnověji třeba Sýrie.

Súfismus, v sovětských dobách fungující jen pod tlakem represí nebo na pololegální bázi, se během 90. let stal (v opozici k „wahhábismu“) „tradiční formou religiozity“. Média i ruští a místní politici jen zvýrazňovali opozici súfismu a wahhábismu jako spor tradičního/kavkazského a cizího. Súfismus zde zastupoval islám, který je kompatibilní s kavkazskými tradicemi – dokázal sloučit súfijskou hierarchii virdů a tarík s klanovou strukturou severokavkazské společnosti, a navíc je (v opozici k „wahhábismu“) nahlížen jako apolitický. A. Knysh však ukazuje, nakolik je sdílená představa konstruktem – právě využívání vhodných prvků může tento směr v průběhu dějin severního Kavkazu klasifikovat jako subverzivní ideologii, která stála za odporem horalů vůči Rusům, nebo naopak jako jeden z pilířů kavkazské muslimské identity, která vzdoruje cizím vlivům. Je pozoruhodné, nakolik je dnes súfismus považován za neproblematický prvek náboženské identity, ačkoliv vznáší politické požadavky často radikálnější a pro sekulární základ severokavkazských společností destruktivnější, než je tomu u saláfismu. Severokavkazský súfismus je v této podobě především účinný nástroj mobilizace pro etnoemancipační hnutí, která mohou redefinovat minulost k podpoření svých cílů. Příkladem může být pozornost, které se dostalo postavám imáma Šámila a dalším lídrům odporu v době po rozpadu SSSR. Byl zdůrazňován jejich boj za nezávislost, schopnost sjednotit horaly proti vnějšímu útlaku a jejich vůdčí schopnosti. Je ironií, že to byl právě imám Šámil se svými věrnými, který dokázal striktním dodržováním náboženských regulí a snahou o zavedení práva šaría vytlačil přežívající pohanské prvky mezi islamizovanými horaly a že domnělý „muridismus“ jako politické hnutí odporu sloužilo ruskému centru po desetiletí jako záminka k utužování represí a ke snahám o reorganizaci severokavkazské společnosti.¹⁹⁴

A. Knysh svou kritikou převládajícího politického, mediálního a překvapivě i akademického diskurzu poukazuje na základní problém diskuze o současném kavkazském

¹⁹⁴ Knysh, A. Clear and Present Danger: "Wahhabism" as a Rhetorical Foil, *Die Welt des Islams, New Series* [Online] 2004, Vol. 44, No. 1, s. 5 – 9.

islámu – neproblematičnost pojmů a kategorií, které jsou islámu na severním Kavkaze přisuzovány. Podobně i A. Malašenko v souvislosti s diskuzemi okolo „wahhábismu“ podotýká, že „*ideologické přístupy v 90. letech jasně zvítězily nad vědeckostí*“.¹⁹⁵ Analytický přístup řady odborníků je, podle A. Knyshe, problematický především v tom, že používá předem definované kategorie (respektive kategorie, které mají již vlastní hodnotu) a do nich dosazuje jednotlivé pojmy. To pak vede například k tomu, že pod pojmem „wahhábismus“ je viděn jednolitý fenomén, který navíc má negativní zabarvení, v kontrastu s „tradičním“, „původním“ súfismem.¹⁹⁶

Náboženský radikalismus na severním Kavkaze – pokus o typologii

Můžeme tedy vymezit několik dělicích linií islámu na severním Kavkaze: 1) rozdíl mezi „tradičním“ islámem (súfismus, „islám mešit“ na severozápadě) a salafijou, 2) rozdíl mezi starší generací, která zažila časy sovětského islámu a mladší generací, 3) rozdíl mezi ideou jednotného islámského prostoru na severním Kavkaze a dělením podle etnických a konfesních linií, 4) rozdíl mezi sekulárním právním rámcem RF i jednotlivých republik a mezi právem islámským.¹⁹⁷

Saláfismus je paradoxním dědictvím sovětského režimu. Ten svým represivním přístupem vůči islámu neumožnil udržování a rozvoj islámské vzdělanosti a celé generace kavkazských imámů měly zřejmý deficit v základní vzdělanosti, pokud jde o témata víry. Nové směry islámu na severním Kavkaze, včetně wahhábismu, prokázali mnohem větší připravenost na výzvy, kterým islám čelil v post-sovětské době.¹⁹⁸ Je otázka, jak moc, z dnešního pohledu, uspěla anti-islámská politika Sovětského svazu na severním Kavkaze. Někteří z proponentů klíčového významu súfismu v hnutích odporu zároveň tvrdí, že během sovětské vlády se bratrstvům podařilo udržet vliv díky „podzemní“ síti neoficiálního islámu, který na severním Kavkazu existoval. Je však nutné oddělovat „muslimskou identitu“ jako

¹⁹⁵ Malašenko, A. *Islamskije orientiry severnogo Kavkaza*, Centr karnegi: Moskva, 2001, s. 55.

¹⁹⁶ Knysh, A. Clear and Present Danger: "Wahhabism" as a Rhetorical Foil, *Die Welt des Islams, New Series* [Online] 2004, Vol. 44, No. 1, s. 5 – 9.

¹⁹⁷ Cvetkov, O. M., Rasprostraneniye političeskogo islama na severnom Kavkaze i puti stabil'nosti, In *Severnyj Kavkaz: profilaktika konfliktov*; Ajrapetjan, A. A.; Ančabadze, J. D.; Bulatov, G.; O., Solovjeva, L. T., eds.; b. n: Moskva, 2008; s. 102.

¹⁹⁸ Ware, R. B.; Kisriev, E. *Dagestan : Russian hegemony and Islamic resistance in the North Caucasus*, M. E. Sharpe: London and New York, 2010, s. 91.

jeden z rozlišujících faktorů Kavkazanů vůči etnickým Rusům, a skutečnou znalost islámu, dodržování pravidel a náboženské vědomí. Jak poukazuje M. Reynolds¹⁹⁹, opozice mezi saláfismem a „tradičním“ islámem je mnohem více konstrukt – po desítkách let sovětské vlády byla znalost súfijské teologie tak málo rozšířená, že se nedalo mluvit o nějakém ideovém soupeření mezi starým a novým. Lepší je představit si situaci v muslimských komunitách na severním Kavkaze začátku 90. let jako obecný muslimský revival, ať už se týkal „súfijské historie“ oblasti, nebo na sebe bral podobu nových, puristických verzí. Příklon k salafijským proudům v regionu má několik základních zdrojů, které jsou navzájem doplnitelné a kombinovatelné:

1) Ekonomické znevýhodnění: „Wahhábité“, kteří se rekrutují z ekonomicky deprivovaných skupin, jsou často na tomto směru přitahováni jeho jednoduchostí a anti-intelektualismem. Převážně jde o členy horských komunit, kterým jsou teologické i politické spory jednotlivých súfijských šejchů zcela vzdálené. Stejně tak odmítají podobu „tradičního islámu“, sovětskou politikou na Kavkaze redukováného spíše na systém zvyků a rituálů. Naopak je jim blízký důraz různých směrů salafije na věroučný dogmatismus a zároveň na posilování představy jednotnosti Ummy, která dává i nižším vrstvám pocit důstojnosti. Podle Kisrijeva²⁰⁰ je tak možné vidět popularitu islámského purismu mezi chudými horskými komunitami zčásti jako vyjádření odporu vůči bohatším a privilegovanějším vrstvám.

2) Nespokojenost s politickým vývojem/odmítání tradiční kavkazské kultury: Přemýšlíme-li o „wahhábismu“ z hlediska takzvaných anti-systémových ideologií, můžeme snáze pochopit jeho přitažlivost pro určité sociální, či dokonce celé etnické skupiny. Islám, který je na severovýchodě považován za tradiční, tedy súfismus-taríkismus, se svým vývojem stal specificky kavkazským prolnutím náboženských řádů a rodinných/místních klanů. Svým způsobem tak může popírat deklarovanou rovnost, kterou zajišťuje islám, neboť ve skrytu může odrážet hierarchičnost klanové struktury. Jednotlivé klany si nejsou ve své pozici rovny – starší a silnější klanové struktury mohou mít zároveň větší vliv na chod společnosti, zvláště v prostředí, kde je nepotismus neodmyslitelnou součástí života. Ještě patrnější než v Dagestánu tyto rozdíly byly v Čečensku, kde tejpová příbuznost hrála větší roli během

¹⁹⁹ Reynolds, M. Myths and Mysticism: A Longitudinal Perspective on Islam and Conflict in the North Caucasus, *Middle Eastern Studies* [Online] 2005, Vol. 41, No. 1, s. 46.

²⁰⁰ Jedná se především o horský Lezgistan a o regiony Tsumadinskij, Botlič and Achvachskij. (In Kisrijeva, E. Islam's political role in Dagestan, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2000, Vol. 9, No. 5, s. 69)

politických změn v 90. letech – čečenskou politiku ovládaly celé klany a jejich spřátelené tejpny.²⁰¹ Příklon k politickému islámu tak může být i formou odmítnutí tradiční struktury kavkazské společnosti skupinami, které se v této společnosti cítí ohrožení či perzekvovani²⁰² – propojení řádů a politické moci, především blízké vztahy súfijských šejchů s představiteli lokálních správ, boj o status mezi příslušníky jednotlivých řádů, džamátů či tejpů a další prvky, které mohou zpochybňovat tradiční kavkazské/horské rovnostářství, to vše může posilovat tendence hledat odpovědi v „očistěné“ a srozumitelné formě, kterou právě saláfijské směry poskytují.

3) Hráz proti modernitě: Tvrdé přírodní prostředí a sociální podmínky, které dlouho odolávaly tlaku modernity, svým způsobem mohly podpořit rigidní formy islámu, které se na horském Kavkazu v průběhu historie uchytily. Tradiční společnost severního Kavkazu díky islámské identitě lépe uchovala své vědomí v turbulentní době a zároveň našla odpověď na rostoucí společenské problémy. Slovy Z. Abdulagatova: „*Islámský fundamentalismus jako forma sociálního protestu poskytuje muslimským komunitám imunitu vůči novotám a zároveň znovu ustavuje tradiční vazby (vlastnické, morální, náboženské atd.) pod praporem pravé a čisté víry jejich předků.*“²⁰³ Fundamentalismus tak v tomto pojetí poskytuje (imaginární) obranou hráze proti znejišťující modernitě a proti devastujícímu dopadu politických a ekonomických změn, kterým Kavkaz v uplynulých téměř třech desetiletích čelil. Klasické súfijské řády tuto roli v nových dobách nemohly hrát právě z toho důvodu, že stejnou funkci plnily již v minulosti. Nové období, které znamenalo alespoň deklaratorní snahy o demokratizaci a ekonomickou liberalizaci post-sovětského Ruska, si žádalo i nové adaptační mechanismy. Propojení náboženství a politických elit, které byly viděny jako viníci neúspěšné hospodářské transformace, znamenalo pro část muslimů postupnou diskreditaci i těch náboženských představitelů, kteří svůj morální kredit získali v represivním období existence SSSR. Otevřené odmítání liberalismu, západních hodnot či modernity jako takové ze strany islámských puristů jen zapadalo do obrazu světa té části společnosti, která si neúspěšný přechod v 90. letech spojila právě s následováním Západu. Politický islám

²⁰¹ Aruchov, Z. S. *Etnokonfesional'naja struktura Dagestanskogo obščestva i pojski etničeskoj i religioznoj identičnosti v uslovjach politizacii obščestvenoj žizni* [Online] nedatováno.

²⁰² Makarov, D. V. *Oficialnij i neoficialnij islam v Dagestaně*, 2000, s. 12 – 13.

²⁰³ Abdulagatov, Z. *Dagestan i Tatarstan: dve tendentsiji v gosudarstvenno-konfesionalnich otnošenijach, opredeljademich rossijskim islamom*, 2005, s. 2.

poskytoval útočiště proti domnělé rozkladné síle západní hodnot, ke kterým se, alespoň podle vyznavačů různých proudů salafije, přimkly post-sovětské elity.²⁰⁴

Část dagestánské společnosti také vidí salafiju jako odpověď na tlak ze strany státu, či šířeji jako odpověď na domnělou represi vůči muslimům. Podle průzkumů uváděných Abdulagatovem²⁰⁵ s tímto názorem souhlasí 12,8 % obyvatel Dagestánu, u obyvatel horských regionů je to však 20,8 %. Stejně tak je patrný rozdíl v názoru, že „wahhábismus“ svým důrazem na náboženskou čistotu a záповěď řady „příměsí“ umožňuje jednodušší náboženský život – na severu Dagestánu se s tímto názorem ztotožňuje 20,4% lidí, v horských regionech ale 28,7%. Obecně v Dagestánu více jak 54% lidí věří, že islám by měl zůstat stejný, jako za časů Proroka, v některých horských regionech je to však přes 80% (typicky oblast Karamači). Právě v periferních regionech Dagestánu, v kopcovitých a horských oblastech při hranicích s Ázerbájdžánem a Čečenskem, jsou nejvýraznější podoby tradiční kavkazské společnosti a také nejpatrnější tendence k náboženskému tradicionalismu a dále směrem k fundamentalismu. Právě přetrvávající tradičnost a uzavřenost těchto komunit je základem poměrně rigidního náboženského vědomí, které se může, vlivem socioekonomických i dalších faktorů proměnit až v radikální tendence směrem k náboženskému extremismu. Nelze však souhlasit se zjednodušujícím Abdulagatovým výrokem, že „v Dagestánu existují jen dva typy náboženského vědomí – tradiční, směřující k fundamentalismu a extrémistický-wahhábijský.“²⁰⁶

4) Etnický faktor: Politický islám je oproti tradicionalistickému islámu rozšířenější mezi určitými etnickými skupinami – Avaři, Darginci a dagestánští Čečenci (Achinci) jsou nakloněnější idejím islámského purismu. Souvisí to jednak s geografickým rozdělením etnických skupin v Dagestánu a také s rozdělením město – venkov. Vzhledem ke geografické perifernosti regionů osídlených etnickými skupinami, u nichž je příklon k islámskému purismu častější, lze hovořit o větším příklonu k islámským hodnotám jako takovým. U obyvatel horských regionů hraje náboženství silnější roli, zároveň jsou zde rozšířenější ekonomické problémy a panuje zde větší nedůvěra k hodnotám běžně asociovaným se západní kulturou. Vzhledem k tomu, že politická a ekonomická situace v Dagestánu je

²⁰⁴ Makarov, D. V. *Oficialnij i neoficialnij islam v Dagestaně*, b. n.: b. m., 2000, s. 12 – 13.

²⁰⁵ Abdulagatov, Z. *Dagestan i Tatarstan: dve tendentsiji v gosudarstvenno-konfessionalnich otnošenijach, opredeljademich rossijskim islamom*, 2005, s. 2 – 3.

²⁰⁶ *Ibid.*, s. 10.

spojována právě se západní modernitou a že periferní regiony zažívají mnohem více negativní důsledky těchto změn, než aby profitovaly z pozitivních důsledků změn, je saláfismus populárnější právě v těchto oblastech. Naopak Lezginí, kteří v dagestánské společnosti patří k etnickým skupinám, které jsou nejvzdělanější a mají pozitivnější vztah k Rusům, jsou nejkritičtější k myšlenkám a hodnotám saláfismu.²⁰⁷

5) Popularita wahhábismu mezi mladou generací: Ačkoliv někdy bývá rýsována linie spojující náboženský radikalismus na severním Kavkaze s chudobou, sociální nejistotou a dalšími negativními společenskými jevy, při bližším pohledu vidíme, že ekonomická nestabilita může působit maximálně jako přídavný faktor radikalizace. Právě vývoj radikálních forem islámu v Dagestánu měl svůj počátek ve snaze několika intelektuálů, kteří již od 80. let rozšiřovali saláfijské myšlenky v severovýchodním Kavkaze a k jejichž práci se v 90. letech přidala podpora ze strany nejrůznějších nadací z arabského světa. Přispěla k tomu rovněž (domnělá či skutečná) marginalizace některých etnických skupin, které se v multietnickém Dagestánu setkávaly s tlakem preferovaných etnik. Jak již bylo nastíněno výše, „wahhábijské“ komunity se neomezují jen na chudší horské regiony, ale tvoří je i další složky dagestánské společnosti. Několik džamátů existuje ve velkých městech a svým způsobem fungování se dokázaly velmi dobře adaptovat na ekonomické změny po rozpadu Sovětského svazu. Zároveň však, vzhledem ke své rigidní, ba fundamentalistické ideologii tvoří pomyslnou protiváhu ruské verzi kapitalismu, západním hodnotám i lokálním politickým elitám. Pro část dagestánské společnosti, především pro městské vzdělanější vrstvy, znamenal puristický islám východisko z určité hodnotové nejistoty po rozpadu SSSR²⁰⁸ – sovětský socialismus byl již mrtvou ideologií, „tradiční islám“ ve formě oficiálních súfijských bratrstev byl zčásti zprofanovaný právě svým napojením na svazové struktury, postsovětský chaos pak příliš nepřispěl k důvěře v nové, demokratické Rusko. Saláfismus tak pro malou část Dagestánců znamenal novou jednotící ideologii, která na jedné straně znamenala rozkol se starými pořádky a tím naplňovala svůj revoluční potenciál, zároveň zapadala do náboženského revivalismu části severního Kavkazu přelomu 80. a 90. let a navíc pomohla ukotvit se ve vztahu k širšímu světu jakou součást stále vlivnějšího proudu islámu.

²⁰⁷ Ware, R.; Kisriev, E.; Patzelt, W.; Roericht, U. Political islam in Dagestan, *Europe-Asia Studies* [Online] 2003, Vol. 55, No. 2, s. 11 – 15.

²⁰⁸ Kisrijev, E. Islam's political role in Dagestan, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2000, Vol. 9, No. 5, s. 70.

Na první pohled paradoxní jsou data, která ukazují popularitu saláfijských myšlenek jak mezi mladými muži z výše uvedených chudých, odlehlých regionů, tak také mezi mladíky s kvalitním vzděláním a zdánlivou dobrou výchozí pozicí do života. Podle výzkumu, který prováděli Kisrijev s Warem, jsou důvody pro tyto postoje právě v nedostatku příležitostí, kterých se mladým a vzdělaným lidem v Dagestánu dostává. Nedostatek odpovídajících pracovních příležitostí ve spojení s všeobecným rozčarováním z politické situace i všudypřítomným nepotismem vede část mladých lidí k příklonu k saláfismu, politickému islámu či dokonce k islámskému radikalismu. Dalším faktorem je vzdělání na zahraničních islámských univerzitách, které je mezi mladými muži v Dagestánu vůbec nejčastější v porovnání s ostatními republikami severního Kavkazu. Zde se mohou blíže seznámit s myšlenkami puristického islámu, včetně programu soudobého wahhábismu, jak je oficiálně propagován v Saudské Arábii.²⁰⁹

Toto vědomí bylo podpořeno i nově nabytou možností cestovat a zároveň přijímat zahraniční hosty po rozpadu SSSR. Silné náboženské vědomí v Dagestánu podporují i statistiky, které ukazují, že polovina ruských muslimů, kteří vykonali hadždž, jsou právě z této severokavkazské republiky. V kontextu politického islámu však nejde jen o nově nabytou možnost účasti na jednom z pilířů islámské víry. Mladí muslimové mohli od počátku 90. let také studovat na zahraničních univerzitách – díky různým nadacím šlo často právě o univerzity v Saudské Arábii, kde je wahhábismus dominantním směrem. Podpora mezinárodního vzdělávání ze strany těchto nadací je jednou z cest, jak šířit myšlenky wahhábismu dále do světa. Už během 90. let se tak část v zahraničí vzdělaných kavkazských muslimů vrátilo zpět do své domoviny a zapojili se do místního náboženského života. V porovnání s místními imámy, působícími ještě během sovětských dob, z toho vycházela nová generace islámského duchovenstva mnohem lépe – generace působící v restriktivním prostředí sovětského Kavkazu byla vzdělávána neoficiálně, bez přístupu k diskuzím, které probíhaly ve zbytku muslimského světa v době, kdy se politický islám stával reakcí na neúspěšné projekty arabských verzí socialismu i nacionalismu. Kromě toho, že nová generace měla znalost textů, které byly starším generacím odepřeny, také se díky svému vzdělání mnohem lépe orientovala v problémech, které hýbou současným muslimským světem. Ze vzájemného srovnání tak mladí imámové vycházeli jako kompetentnější a důvěryhodnější,

²⁰⁹ Ware, R. B.; Kisrijev, E. *Dagestan: Russian hegemony and Islamic resistance in the North Caucasus*, M. E. Sharpe: London and New York, 2010, s. 109 – 120.

než jejich předchůdci. I to byl jeden z faktorů úspěchu, který islámský purismus mezi mladou generací dosáhl.²¹⁰

6) Následná radikalizace: Nelze také opomenout faktor tradiční kavkazské kultury, zvykového práva a krevní msty, který může působit jako spouštěč radikalizace a teprve posléze převáží prvek náboženský. S tím, jak se změnila politická situace v Rusku v souvislosti se zvolením V. Putina prezidentem a se začátkem 2. čečenské války se stále více začala prosazovat politika *siloviků* vůči politickému islámu na severu Kavkazu. Silové složky začaly ve svém boji s příslušníky islamistických hnutí využívat metody, které jen dále prohlubovaly vzájemnou nenávisť – pokud represivní orgány nedokázaly zadržet skutečné či domnělé džihádisty, docházelo k zatýkání jejich příbuzných, kteří se stávali jakousi „zástavou“. V souvislosti s těmito zvyklostmi se také rozjel plnohodnotný byznys s výkupným, kdy se lidé, často svévolně obvinění z podpory terorismu, museli vykoupit na svobodu.²¹¹ Vzhledem k tomu, jak rozšířená je korupce a zneužívání moci v ruských bezpečnostních silách, obviněným se nezdává brutálního zacházení a ponižování. Tento fakt hraje v souvislosti s kavkazskou „kulturou cti“ významnou roli – v tradiční horské kultuře by se daný člověk měl na svém trýzniteli pomstít, v odosobněném moderním světě však přímé vykonání této pomsty často není proveditelné a nepřítelem se tak stává celý systém. Odplatu za vlastní ponížení či za zabití nebo zmrzačení příbuzných je tak možno naplnit právě prostřednictvím zapojení se do struktur odboje – prvotní motivací k tomu připojit se k radikálním organizacím tak nemusí být náklonost k myšlenkám ideologie politického islámu či rovnou džihádismu, ovšem po nějaké době strávené v lesích spolu s radikálně smýšlejícími spolubojovníky je přirozené přijmout danou ideologii za vlastní.

Jaké jsou tedy vlastně cíle islámských puristů na severním Kavkaze? Vztah saláfistů k současnému státnímu zřízení severokavkazských republik v rámci federativního Ruska je odvislý od míry jejich politických požadavků. Směšovat saláfismus jako obecnou ideu přítomnou na severním Kavkaze se snahami o vytvoření islámského státu na tomto území, či dokonce s požadavkem na odtržení této oblasti, jak svůj cíl proklamují radikálové

²¹⁰ Kisrijev, E.; Ware, R. B. Political Islam in Dagestan, *Europe-Asia Studies* [Online] 2003, Vol. 55, No. 2, s. 291.

²¹¹ Souleimanov, E. Islamistický odboj na severním Kavkaze: Pokus o porozumění, *Slovak Journal of Political Sciences*, Vol. 12, No. 2, 2012, s. 112 – 113.

z Kavkazského emirátu, by bylo zavádějící. Přesto je otázka, do jaké míry lze upevňovat islámské hodnoty a zároveň nebýt v otevřeném konfliktu s politickým zřízením v Rusku, do velké míry ožehavá. Pragmatické směry uvnitř islámského purismu na severním Kavkaze si dobře uvědomují, že otevřená snaha o zavedení islámského státu by byla kontraproduktivní, neboť většina severokavkazských muslimů ji v daném kontextu považuje za nebezpečnou utopii. Stejně tak by to jen dále zhoršovalo vztah saláfistů a státu v daném regionu. Část saláfistů se tak zaměřuje (podobně jako v blízkovýchodních zemích) na sociální práci a do velké míry tak supluje špatně fungující systém sociální péče a pomoci potřebným na severním Kavkaze. Zároveň tak získávají sympatie veřejnosti, pro kterou může být přísná morálka a striktní dodržování náboženských pravidel ve všeobecné atmosféře politické nestability pozitivním příkladem. Akcent na sociální spravedlnost a morálnější společnost je na severním Kavkaze téma, které saláfistům může získávat pozitivní body a průzkumy ukazují, že požadavky na zavedení šaría ze strany islámských puristů se na severovýchodě Kavkazu setkávají s překvapivě pozitivním ohlasem. To všechno staví severokavkazské saláfisty do schizofrenní situace – podpora jejich snah o dodržování předpisů, tak, jak jsou ustanoveny islámským právem, by mohl znamenat první krok k založení islámského státu, zároveň jsou si však vědomi nemožnosti udělat jakýkoliv další krok, alespoň pokud nechtějí riskovat otevřený konflikt se státem a ztrátu podpory té části veřejnosti, která na jejich snahy slyší.²¹² Neúspěch saláfistického projektu je tedy třeba hodnotit v politické, nikoliv v sociální rovině. Nepopularita islámského státu jako politického projektu neodráží podporu, které se dostává saláfistům typicky v sociální oblasti. Podle Malašenka je velká část obyvatelů severního Kavkazu naopak nakloněna k islámu jako formě sociálního protestu.²¹³

²¹² Malašenko, A. *Islamskije orientiry severnogo Kavkaza*, Centr karnegi: Moskva, 2001, s. 82.

²¹³ *Ibid.*, s. 121

Literatura

Knihy

- Arreguín-Toft, I. *How The Weak Win Wars: A Theory of Asymmetric Conflict*, Cambridge University Press: Cambridge, 2005.
- Babič, I. Islam and the legal system in the Northwestern Caucasus, In *Ethno-Nationalism, Islam and the State in the Caucasus: Post-Soviet disorder*; Gammer, M., ed.; London and New York: Routledge, 2008; s. 19 – 27.
- Coene, F. *The Caucasus: An Introduction*, Taylor & Francis: London and New York, 2009.
- Cornell, S. E. *Small Nations and Great Powers: A Study of Ethnopolitical Conflict*, Taylor & Francis: London and New York, 2001.
- Cvetkov, O. M., Rasprostranjenije političeskogo islama na severnom Kavkaze i puti stabil'nosti, In *Severnyj Kavkaz: profilaktika konfliktov*; Ajrapetjan, A. A.; Ančabadze, J. D.; Bulatov, G.; O., Solovjeva, L. T., eds.; b. n: Moskva, 2008; s. 100 – 108.
- Černěnko, T. Opasnaja igra tjerminov i jeje posledstvija, In *Islam na severnom Kavkaze: istorija i sovremennost'*; Tekušev, I.; Ševčenko, K., eds.; Praha: Medium Orient, 2011; s. 164 – 171.
- Dannreuther, R.; March, L., eds.; *Russia and Islam: State Society and Radicalism*, London: Routledge, 2011.
- Gammer, M. *Muslim Resistance to Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*, Frank Cass: London, 1994
- Jemeljanova, G. *Russia and Islam: A Historical Survey*, Palgrave: New York, 2002.
- Kropáček, L. *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*, Vyšehrad: Praha, 2008.
- Makarov, D. V. *Oficialnij i neoficialnij islam v Dagestaně*, b. n.: b. m., 2000.
- Malašenko, A. *Islamskije orientiry severnogo Kavkaza*, Centr karnegi: Moskva, 2001.
- Markedonov, S. *Radical Islam in the North Caucasus. Evolving Threats, Challenges, and*

Prospects, CSIS Russia and Eurasia Program, 2010.

Marshall, A. *The Caucasus under Soviet rule*, London and New York: Routledge, 2010.

Mouradian, C. The Origins of a Colonial Vision of Southern Russia from the Tsars to the Soviets: About Some Imperial Practices in the Caucasus, In *Development in Central Asia and the Caucasus: Migration, Democratisation and Inequality in the Post-Soviet Era*; Hohmann, S.; Serrano, S.; Mouradian, C.; Thorez, J. ed.; London: I.B.Tauris, 2014; s. 17 – 26.

Ohayon, I.; Serrano, S.; Regamey, A. The Post-Soviet Caucasus and Central Asia: Another South?, In *Development in Central Asia and the Caucasus: Migration, Democratisation and Inequality in the Post-Soviet Era*; Hohmann, S.; Serrano, S.; Mouradian, C.; Thorez, J. ed.; London: I.B.Tauris, 2014; s. 1 – 16.

Richmond, W. Russian policies towards Islamic extremism in the Northern Caucasus and destabilization in Kabardino-Balkaria, In *Ethno-Nationalism, Islam and the State in the Caucasus: Post-Soviet disorder*; Gammer, M., ed.; London and New York: Routledge, 2008; s. 86 – 101.

Roščin, M.; Lunkin, R. Musul'mane v Kabardino-Balkarskoj Respublike, In *Islam na severnom Kavkaze: istorija i sovremennost'*; Tekušev, I.; Ševčenko, K., eds.; Praha: Medium Orient, 2011; s. 51 – 64.

Sanders, T.; Tucker, E.; Hamburg, G., eds.; *Russian-Muslim Confrontation in the Caucasus: Alternative visions of the conflict between Imam Shamil and the Russians 1830–1859*, Routledge: London and New York, 2005.

Souleimanov, E. *Konflikt v Čečensku*, Eurolex Bohemia: Praha, 2007.

Spencer Trimingham, J. *Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press: London, 1971.

Tekušev, I.; Ševčenko, K. (eds.) *Islam na severnom Kavkaze: istorija i sovremennost'*, Medium Orient: Praha, 2011.

Tolstanova, M. Why the Post-socialist Cannot Speak: on Caucasian Blacks, In *Imperial Difference and Decolonial Horizons, Postcoloniality - Decoloniality - Black Critique: Joints and Fissures*; Broeck, S.; Junker, C.; eds., Campus Verlag: Frankfurt and New York, 2014, s. 159 – 173.

Ware, R. B.; Kisriev, E. *Dagestan : Russian hegemony and Islamic resistance in the North Caucasus*, M. E. Sharpe: London and New York, 2010.

Zelkina, A. *In Quest of God and Freedom: The Sufi Response to the Russian Advance in the North Caucasus*, Hurst & Company: London, 2000.

Články

Abdulagatov, Z. *Dagestan i Tatarstan: dve tendentsiji v gosudarstvenno-konfessionalnich otnošenijach, opredeljademich rossijskim islamom*, 2005.

Akaev, V. Islamic Fundamentalism in the Northern Caucasus: Myth or Reality? *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2000, Vol. 18, No. 3, s. 136 – 142. http://www.cac.org/journal/2000/journal_eng/eng03_2000/18.akayev.shtml (Navštíveno 10. 8. 2015)

Akajev, V. Conflicts between traditional and non-traditional islamic trends: reasons, dynamics, and ways to overcome them (based on North Caucasian documents), *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2008, Vol. 50, No. 2, s. 108 – 116. <http://www.cac.org/journal/2008-02-eng/10.shtml> (Navštíveno 10. 8. 2015)

Akajev, V. The Conflict between Traditional Islam and Wahhabism in the North Caucasus: Origins, Dynamics and the Means for its Resolution, In *Chechen scholars on Chechnya* [Online] 2010, Wilhelmsen, J.; Fatland, E.; eds.; Norwegian Institute of International Affairs, s. 63 – 88. <http://www.nupi.no/Publikasjoner> (Navštíveno 18. 5. 2015)

Alikberov, A. *Sufism and Sufi Brotherhoods in the Caucasus* [Online], Přednáška na konferenci The role of Sufism and Muslim brotherhoods in contemporary Islam. An alternative to political Islam? v Turíně 20 až 22. 11. 2002. <http://www.fga.it/fileadmin/storico/UPLOAD/ALL/CEA/36.pdf> (Navštíveno 18. 5. 2015)

Aruchov, Z. S. *Etnokonfesional'naja struktura Dagestanskogo obščestva i pojski etničeskoj i religioznoj identičnosti v uslovjach politizacii obščestvenoj žizni* [Online] nedatováno. http://www.dartmouth.edu/~crn/groups/religion_group_papers/Finalpapers/Arukhov.pdf (Navštíveno 10. 8. 2015)

Babič, I.; Jarlykapov, A. Islamic Movement in Kabardino-Balkaria: Trends and Problems, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2003, Vol. 22, No. 4, s. 162 – 172. <http://www.cac.org/journal/eng-04-2003/22.babprimen.shtml> (Navštíveno 10. 8. 2015)

Bennigsen A. Un mouvement populaire au Caucase au XVIIIe siècle [La « guerre sainte » du sheikh Mansur (1785-1791), page mal connue et controversée des relations russo-turques]. *Cahiers du monde russe et soviétique* [Online] 1964, Vol. 5, No. 2., s. 159 – 205.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cmr_0008-0160_1964_num_5_2_1578 (Navštíveno 10. 8. 2015)

Bobrovnikov, V. Muslim Nationalism in the Post-Soviet Caucasus: The Dagestani Case, *Caucasian Regional Studies* [Online] 1999, Vol. 4, No. 1.

<http://poli.vub.ac.be/publi/crs/eng/0401-01.htm> (Navštíveno 10. 8. 2015)

Collier, D. Understanding Process Tracing, *Political Science and Politics* [Online] 2011, Vol. 44, No. 4, s. 823 – 830.

<http://polisci.berkeley.edu/sites/default/files/people/u3827/Understanding%20Process%20Tracing.pdf> (Navštíveno 10. 8. 2015)

Dobajev, I. P. *Islamskij radikalizm: socialno-filosofskij analiz*, Rostov na Donu, 2002.

Gadijev, V. G. *Istoriya Dagestana* [Online] 1967, Nauka: Moskva.

<http://alpan365.ru/biblioteka/istoriyaonline/istoriya-dagestan/> (Navštíveno 18. 5. 2015)

Gammer, M.; Bram, C. Radical Islamism, Traditional Islam and Ethno-Nationalism in the Northern Caucasus, *Middle Eastern Studies* [Online] 2013, Vol. 49. No. 2, s. 296 – 337.

<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00263206.2013.763797?journalCode=fmes20#.Vch7bPkvvVY> (Navštíveno 18. 5. 2015)

Gozgeševa, M, S. Fenomen traditsionnyh institutov obyčnogo prava (adata) i musul'manskogo (šariata) na severnom Kavkaze, *Věstnik Adygejskogo gosudarstvennogo universiteta*. Seria 1: Regionovedeně: filosofija, istorija, sociologija, jurisprudencija, politologija, kul'turologija [Online] 2011, No. 3. Dostupné z WWW:

<http://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-traditsionnyh-institutov-obychnogo-prava-adata-i-musulmanskogo-shariata-na-severnom-kavkaze> (Navštíveno 18. 5. 2015)

Ignatěnko, A. Endogenous radicalism in Islam, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2000, Vol 13, No. 2, s. 118 – 129. <http://www.ca-c.org/journal/eng-02-2000/13.ignatenko.shtml> (Navštíveno 18. 5. 2015)

Jemeljanova, G. Islam, nationalism and state in the Muslim Caucasus, *Caucasus Survey* [Online] 2014, Vol.1, No.2, s. 3 – 23.

<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/23761199.2014.11417291#.Vch6EvkvvVY>
(Navštíveno 18. 5. 2015)

Kazimova, R.; Altunin, V. The Northern Caucasus in Saudi Arabia's foreign policy: Islamic solidarity conception, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2003, Vol. 20, No. 2, s. 100 – 105. http://www.ca-c.org/journal/2003/journal_eng/cac-02/14.kazeng.shtml (Navštíveno 18. 5. 2015)

Kepel, G. Les stratégies islamistes de légitimation de la violence, *Raisons politiques* [Online] 2003, Vol. 1, No. 9, s. 81 – 95. <http://emridnetwork.org/static/documents/Gilles-Kepel-Les-strategies-islamistes-de%20legitimation-violence.pdf> (Navštíveno 18. 5. 2015)

Kisrijev, E. Islam's political role in Dagestan, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2000, Vol. 9, No. 5, s. 65 – 70. http://www.ca-c.org/journal/2000/journal_eng/eng05_2000/09.kisr.shtml (Navštíveno 18. 5. 2015)

Kisrijev, E.; Ware, R. B. Political Islam in Dagestan, *Europe-Asia Studies* [Online] 2003, Vol. 55, No. 2, s. 287 – 302. <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0966813032000055886#.Vch4EvkvvVZ>
(Navštíveno 18. 5. 2015)

Kisrijev, E. F.; Ware, R. B. Russian Hegemony and Islamic Resistance: Ideology and Political Organization in Dagestan 1800-1930, *Middle Eastern Studies* [Online] 2006, Vol. 42, No. 3, s. 493 – 504, <http://www.jstor.org/stable/4284465> (Navštíveno 18. 5. 2015)

Knysh, A. Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of the Motivations of Sufi Resistance Movements in Western and Russian Scholarship, *Die Welt des Islams, New Series* [Online] 2002, Vol. 42, No. 2, s. 139 – 173. <http://www.jstor.org/stable/1571267> (Navštíveno 18. 5. 2015)

Knysh, A. Clear and Present Danger: "Wahhabism" as a Rhetorical Foil, *Die Welt des Islams, New Series* [Online] 2004, Vol. 44, No. 1, s. 3 – 26. <http://www.jstor.org/stable/1571334>
(Navštíveno 18. 5. 2015)

Krinko, E. F. Děportacija narodov administrativno-teritorijalnyje preobrazovanija na severnom Kavkaze v letech 1943 – 1944, *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnych issledovanij*, RAN, No. 3, 2013, s. 17 – 33.

- Kudrjajtsev, A. Wahhabism: Religious Extremism in the Northern Caucasus, In: *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2000, Vol. 16, No. 9. http://www.ca-c.org/journal/2000/journal_eng/eng03_2000/17.kudr.shtml (Navštíveno 18. 5. 2015)
- Kurbanov, G. Religion in post-Soviet Daghestan: sociological aspects, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2002, Vol. 18, No. 6, s. 130 – 138. <http://www.ca-c.org/journal/eng-06-2002/17.kurprimen.shtml> (Navštíveno 18. 5. 2015)
- Kurbanov, G. Sufism in the Northern Caucasus: Philosophy of Protest, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2003, Vol. 23, No. 5, s. 15 – 24. http://www.ca-c.org/journal/2003/journal_eng/cac-05/02.kureng.shtml (Navštíveno 18. 5. 2015)
- Kurbanov, G. Problemy džihada v religiozno-političeskoj mysli Dagestana 19. – načala 20. věka, *Historija. Gumanitarnije i socialnyje nauki* [Online] 2010, No. 1. (Navštíveno 18. 5. 2015)
- Kurbanov, R. Interaction between Power and Religion in Daghestan: Experience, Errors and Lessons, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2005, Vol. 33, No. 3, s. 77 – 89. <http://cyberleninka.ru/article/n/interaction-between-power-and-religion-in-daghestan-experience-errors-and-lessons> (Navštíveno 18. 5. 2015)
- Laryš, M. *Vývoj a podoba islámu v Čechensku* [Online] 2005, Prague Watchdog. (Navštíveno 18. 5. 2015)
- Lemercier-Quelquejay, Ch.; Bennigsen, A. L'« islam parallèle » en Union soviétique [Les organisations soufies dans la République tchétchéno-ingouche], *Cahiers du monde russe et soviétique* [Online] 1980, Vol. 21, No. 1, s. 49 – 63. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cmr_0008-0160_1980_num_21_1_1373 (Navštíveno 18. 5. 2015)
- Magomeddadajev, A. The Muslim East and Radicalization of Islam in the Northern Caucasus, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2005, Vol. 31, No. 1, s. 42 – 49. <http://cyberleninka.ru/article/n/the-muslim-east-and-radicalization-of-islam-in-the-northern-caucasus> (Navštíveno 18. 5. 2015)
- Marzijev, I. The Islamic Factor in the Northern Caucasus, *Central Asia and the Caucasus* [Online] 2005, Vol. 33, No. 3, s. 38 – 44. <http://cyberleninka.ru/article/n/the-islamic-factor-in-the-northern-caucasus> (Navštíveno 18. 5. 2015)

Mignolo, W. D.; M. Tlostanova. „The Logic of Coloniality and the Limits of Postcoloniality.” *The Postcolonial and the Global: Connections, Conflicts, Complicities*, University of Minnesota: Minneapolis, 2007, s. 109 – 123.

Reynolds, M. Myths and Mysticism: A Longitudinal Perspective on Islam and Conflict in the North Caucasus, *Middle Eastern Studies* [Online] 2005, Vol. 41, No. 1, s. 31 – 54.
<http://dx.doi.org/10.1080/0026320042000322707> (Navštíveno 18. 5. 2015)

Sampijev, I. Russia's Islamic Policies in the Northern Caucasus: Historical Parallels, *The Caucasus and Globalization* [Online] 2008, Vol. 2, No. 3, s. 53 – 62.
<http://cyberleninka.ru/article/n/russia-s-islamic-policies-in-the-northern-caucasus-historical-parallels> (Navštíveno 10. 8. 2015)

Šichalijev, Š. *Jadidies and Wahhabies - religious disputes in Dagestan in early 20th century* [Online]. <http://islam.ru/en/content/story/jadidies-and-wahhabies-religious-disputes-dagestan-early-20th-century> (Navštíveno 18. 5. 2015)

Šichsajdov, A. *Sufi History in Daghestan* [Online]. <http://islam.ru/en/content/story/sufi-history-daghestan> (Navštíveno 18. 5. 2015)

Souleimanov, E. *Vývoj a podoba islámu v Čechensku* [Online] 2003, Prague Watchdog. (Navštíveno 18. 5. 2015)

Souleimanov, E. Islamistický odboj na severním Kavkaze: Pokus o porozumění, *Slovak Journal of Political Sciences*, Vol. 12, No. 2, 2012, s. 107 – 123.

Tlostanova, M. The South of the Poor North: Caucasus Subjectivity and the Complex of Secondary „Australism“ [Online] 2011, *The Global South*, Vol. 5, No. 1, s. 66 – 84.
<http://www.jstor.org/stable/10.2979/globalsouth.5.1.66> (Navštíveno 14. 8. 2015)

Vatchagajev, M. The politicization of Sufism in Chechnya, *Caucasus Survey* [Online] 2014, Vol.1, No.2, s. 25 – 35.
http://www.academia.edu/8202280/The_politicization_of_Sufism_in_Chechnya (Navštíveno 18. 5. 2015)

Zelkina, A. Islam and Politics in the North Caucasus. *Religion, State and Society* [Online] 1993, Vol. 21, No. 1, s. 115 – 124.
http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09637499308431583?journalCode=crss20#.Vchvj_kvVY (Navštíveno 18. 5. 2015)

Zelkina, A. Jihad in the name of God: Shaykh Shamil as the religious leader of the Caucasus. *Central Asian Survey* [Online] 2002, Vol. 21, No. 3, s. 249 – 264.

<http://dx.doi.org/10.1080/0263493022000039971> (Navštíveno 18. 5. 2015)

Zemuchov, S., Ratelle, J. F. The Kabardino-Balkaria Insurgency. A Comparative Analysis of Ideological Trends in the North Caucasus. *PONARS Eurasia Policy Memo* [Online] 2011, No. 156. <http://www.ponarseurasia.org/memo/kabardino-balkaria-insurgency-comparative-analysis-ideological-trends-north-caucasus> (Navštíveno 10. 8. 2015)