

Natalia Siereda

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

Sufizm w Dagestanie

Dagestan, największa z północnokaukaskich republik rosyjskich, rozciąga się od wybrzeży Morza Kaspijskiego po górskie granice z Czeczenią, Krajem Stawropolskim, Kałmucją oraz Azerbejdżanem. Nazywa się go często „kaukaską górą Babel”, z uwagi na różnorodność występujących tam grup narodowych i etnicznych oraz języków, którymi się posługują. Na terenie 50 000 km, zamieszkałym przez niewiele ponad 3 mln ludzi¹, spotkać można przedstawicieli 36 grup etnicznych, z których zaledwie jedną trzecią określa się mianem narodu, mówiących łącznie kilkudziesięcioma językami². Sama nazwa „Dagestan”, funkcjonująca od około XV/XVI w., powstała z połączenia dwóch słów: tureckiego *dağ* – góra oraz sufiksu perskiego pochodzenia *istan* – kraj (Ibrahimov 2006: 11). Sama w sobie narodowość dagestańska nie istnieje; nie oznaczałaby zresztą przynależności do żadnej grupy etnicznej. Ponieważ obywatele Dagestanu należą do różnych grup narodowościowych i etnicznych, kulturowane przez nich tradycje mogą różnić się znacznie między sobą w zależności od regionu państwa.

Różne oblicza islamu dagestańskiego

Swoistą mieszankę kulturowo-etniczną Kraju Gór łączy jednak jeden bardzo ważny czynnik – religia, którą najeźdźcy z Półwyspu Arabskiego przynieśli na tereny dawnej Wielkiej Albanii³ w VII w. Zapytani

¹ Dane Federalnej Służby Statystyki Państwowej z 2017 r.

² 14 z tych języków wykształciło już formę pisaną.

³ Wielka Albania, Albania Kaukaska – w starożytności mieściła się na terenach dzisiejszego Azerbejdżanu i częściowo Dagestanu. Jej mieszkańcy, za których

o wyznanie, mieszkańcy Dagestanu bez wahania określają się jako muzułmanie-sunnici⁴. Problem pojawia się wraz z próbą ustalenia szczegółowych poglądów, w tych bowiem zarówno kaukascy górale, jak i mieszkańcy terenów równinnych różnią się między sobą, a sprzeczności te mogą wynikać zarówno z miejsca zamieszkania, tradycji, w której się wzrastało, jak również szeroko pojętych wpływów zewnętrznych. Już podczas najazdu rosyjskiego w XVIII i XIX w. wytworzyły się wyraźne antagonizmy na tle religijnym pomiędzy poszczególnymi klasami społecznymi, a także zwolennikami odmiennych trybów życia. Do burzliwych czasów walki z caratem oraz krótkotrwałego istnienia Imamatu Kaukaskiego możemy porównać sytuację po upadku Związku Radzieckiego. W ciągu ostatnich dwudziestu lat różnice między sufimi (członkami bractw działających w Dagestanie od stuleci) a salafitami (zwolennikami idei naśladownictwa życia Proroka oraz jego społeczności w oparciu o hadisy)⁵ urosły do niespotykanych wcześniej na tym obszarze rozmiarów, co doprowadziło do widocznych podziałów oraz destabilizacji sytuacji w całej republice.

W rzeczywistości konflikt suficko-salaficki w Dagestanie trwa od co najmniej kilkudziesięciu lat, jednak jego wyraźne zaostrzenie i idący za tym wzrost wrogich działań skierowanych przez jedną grupę przeciwko drugiej można obserwować mniej więcej od połowy lat 90. ubiegłego stulecia. Jakim sposobem przybrało to na sile w tak krótkim czasie? Przełomowy wydaje się rok 1991. Upadek Związku Radzieckiego, będącego propagatorem świeckiego ustroju republik członkowskich, pozwolił salafitom dagestańskim na coraz odważniejsze kroki w stronę „oczyszczenia” kaukaskiego islamu z nagromadzonych w nim przez lata „nieprawidłowości”, wynikających ze zbyt bliskiego kontaktu religii z niewyplenionymi do końca wierzeniami plemiennymi sprzed islamu. Ponieważ nowym władzom, zarówno centralnym (Federacji Rosyjskiej), jak i lokalnym (złożonym głównie z przedstawicieli najbogatszych rodów dagestańskich, nierzadko zawierających pakt o „nieingerencji” z Kremlem), o wiele łatwiejsza wydała się perspektywa hołdowania tradycyjnemu islamowi ze sporą domieszką wpływów bractw sufickich, salafici byli wciąż na pozycji straconej.

potomków uważa się Azerów, przyjęli chrześcijaństwo w tym samym czasie, co Gruzja i Armenia. <http://www.nawschod.eu>, dostęp: 24.06.2017.

⁴ Jedyny wyjątek szyicki stanowią Azerowie zamieszkujący południową część Dagestanu oraz Lezgini z wioski Miskindzy. Oprócz tego w Dagestanie mieszka niewielki (poniżej 10%) odsetek ludności prawosławnej i żydowskiej.

⁵ Salafici, według współczesnej definicji, odrzucają wszystko, co przeniknęło do islamu po III w. hidżry.

Wpływy fundamentalistyczne, przenikające do Dagestanu z sąsiedniej Czeczenii, ogarniętej wojną w latach 1994-1996, a następnie powojennym chaosem⁶, doprowadziły do oficjalnego zdelegalizowania wszelkiej działalności ruchów salafickich w 1999 r. Te rozwijały się jednak prężnie w dagestańskim podziemiu, czemu sprzyjał także niekontrolowany napływ uchodźców czeczeńskich, uciekających przed wojną domową, a następnie z powodu prześladowań ze strony władz. To, co miało prowadzić do zreformowania islamu, doprowadziło do jego ewolucji w stronę agresywnego radykalizmu i, w konsekwencji, terroryzmu. Pierwsze lata nowego wieku obfitowały w niechlubne dla Dagestanu ataki terrorystek-samobójczyń, zarówno w republice, jak i całej Rosji⁷. Tragiczne incydenty, pociągające za sobą mnóstwo ofiar, przypięły północnokaukaskiej republice ponurą etykietkę wylegarni zamachowców, a włączenie jej w 2007 r. w skład samozwańczego Emiratu Kaukaskiego bynajmniej nie poprawiło sytuacji.

Druga, całkowicie przeciwna strona dagestańskiego islamu to sufizm, uważany za tradycyjną i „swojską” formę tej religii. Sufizm, obecny w Dagestanie od kilkunastu stuleci, jest wspierany przez władze lokalne, które nierzadko mają duży udział w wybieraniu imamów i muftich oraz wpływ na ogólne zarządzanie wizerunkiem religii w republice. Ścisła kooperacja organizacji sprawującej zwierzchnią władzę religijną w Dagestanie – Duchownego Zarządu Muzułmanów Dagestanu – z władzami Republiki sprawia, że religia bywa często postrzegana jako narzędzie polityczne rządzących autonomią. Błędne jest jednak zarówno całkowite utożsamianie tradycji sufickiej z politycznymi powiązaniem członków Duchownego Zarządu Muzułmanów Dagestanu, jak i zupełne lekceważenie ich relacji. Analizując kooperację przywódców bractw religijnych z przywódcami politycznymi⁸, należy pamiętać, jak ważna była rola szejchów sufickich w historii walki narodowyzwoleńczej Dagestańczyków i Czeczenów. Najślynniejszy z nich, Imam Szamil (1797-1871), do dziś uchodzi za bohatera narodowego w obu tych republikach, a jego imię pozostaje najważniejszym symbolem walki z rosyjskim najeźdźcą⁹. Co ciekawe, imam Szamil

⁶ Doprowadził on zresztą do zbrojnej interwencji w Czeczenii wojsk federalnych w 1999 r., określanej mianem II wojny czeczeńskiej i zakończonej dopiero osiem lat później.

⁷ Wśród zamachowców w szkole w Biesłanie (Osetia Północna, 2004) oraz w moskiewskim teatrze na Dubrowce (2002) znajdowały się również młode Dagestanki.

⁸ Na przykład w celu zwalczania fundamentalizmu w latach 90. ubiegłego wieku.

⁹ Imam Szamil był przywódcą powstań kaukaskich górali przeciwko Rosjanom w latach 1834-1859.

może być wzorem również dla radykalnych salafitów, postulujących utworzenie na Kaukazie Północnym państwa islamskiego. W pewnym sensie on sam takiego czynu dokonał, łącząc, co prawda, na krótko, Dagestan i Czechenię w tzw. Imamat Szamila bądź Imamat Kaukaski – teokratyczny organizm państwowy oparty w całości na prawie muzułmańskim. Twór upadł wraz z aresztowaniem Szamila w 1859 r. w Aule Gunib w środkowej części Dagestanu, jednak legenda przywódcy narodu i twórcy niepodległego quasi-państwa pozostaje żywa w pamięci narodowej mieszkańców Kaukazu Północnego.

Historia islamizacji Dagestanu

Muzułmańscy Arabowie pojawili się na terenie dzisiejszego Dagestanu w VII w., a pierwszą opanowaną przez nich twierdzą był Derbent, zdobyty w latach 643-644 (Rau 2002: 98). Pierwszym z narodów kaukaskich, które przyjęły islam, byli Lezgini, co miało miejsce w latach 651-690. Na obszar zamieszkałego przez nich południa Dagestanu przesiedlano ludność arabską z Syrii i Mezopotamii. Warto wspomnieć, że przed pojawieniem się muzułmanów mieszkańcy Kaukazu byli przez kilkaset lat (od IV w.) chrześcijanami (Ibidem). Derbent stanowił dla Arabów oraz późniejszych najeźdźców – Mongołów (XIII–XIV w.) i Turków (XVI w.) – ważną twierdzą ze względu na swoje położenie geograficzne, pomiędzy górkimi szczytami a brzegiem Morza Kaspijskiego. Około X w. utworzono Emirát Derbencki, którym przez kolejne dwa wieki rządili potomkowie arabskich osadników, nadając sobie tytuł *szyrwanów*. Przesiedlani na teren Kaukazu Arabowie niechętnie asymilowali się z ludem zastanym na ziemiach kaukaskich, w związku z czym istniał wyraźny rozdział pod względem języka i kultury pomiędzy rdzennymi mieszkańcami Kaukazu a ludnością napływową z terenów arabskich. W XV w. powstały małe organizmy państwowe skupiające poszczególne narody dagestańskie: Chanat Awarski, państwa Darginów, Tabasaranów, Kumyków oraz Laków. Dwa stulecia później rozwinął się system *dżamaatów* – autonomicznych wspólnot administracyjnych – który pełni ważną rolę również dziś. Niedługo później pełną władzę nad obszarem Dagestanu objął Chanat Awarski (Ibidem).

Proces islamizacji Dagestanu był długi i nierównomierny. Inaczej niż na północno-zachodnim Kaukazie, gdzie funkcjonowali wysłannicy osmańscy, nauczający zasad wiary według szkoły hanafickiej¹⁰, w Dagestanie działało mniej formalnie (Zelkina 1999: 50); przekazicielami

¹⁰ Szkoła hanaficka – jedna z czterech szkół prawa muzułmańskiego, wywodząca się od teologa Abu Hanify (zm. 767).

religii byli uznani później za świętych mężowie, których groby do dziś są ważne dla poszczególnych bractw sufich. Stopniowo sytuacja ulegała jednak zmianie, zwłaszcza na terenach nizinnych, gdzie pojawiali się coraz to lepiej wykształceni uczeni, otaczani szczególnym szacunkiem i niemal uwielbieniem przez górali. Intensywne okresy islamizacji przypadają na XI-XII w. – czas panowania Seldżuków, którzy przychylnym okiem patrzyli również na rozwój sufizmu (Yusupova i Alieva 2011), oraz na XVI-XVII w. Ten drugi okres jest związany z wpływami osmańskimi – sunnickimi, którym uległa większość kraju, oraz perskimi – szyickimi, które zdołały zaszcześcić się tylko w niewielu miejscach – ich ślady są dziś widoczne np. w lezgińskiej wiosce Miskindży (Hahn 2007: 100).

Dagestan stał się częścią Imperium Rosyjskiego dopiero po długich walkach w drugiej połowie XIX w., przez co bywa nazywany republiką o charakterze kolonialnym¹¹. Jednym z elementów polityki kolonizacyjnej drugiej połowy XVIII w. było zachęcanie członków miejscowych elit do dobrowolnego przenoszenia się w inne części kraju, a następnie ich chrystianizacja i zakaz powrotu do miejsca urodzenia. W latach 70. zdecydowano się trochę złagodzić wcześniejsze postanowienia i obiecano wysoką zapłatę tym, którzy zostaną w Rosji, a na początku kolejnego stulecia zagwarantowano możliwość ponownego osiedlenia się na Kaukazie, zwolnienie z podatku i prawo do uprawiania tam ziemi (Khodarkovsky 2001: 20). Współpraca z elitami nie oznaczała, że przywilejami obdarzano wszystkich. Często tworzone sztuczne konflikty, podjudzając arystokratów przeciwko sobie. Mieszkańcy Kaukazu byli ponadto podzieleni pod względem wizji przyszłości swoich krajów oraz tego, jakie prawo powinno w nich panować.

Początki rozwoju działalności bractw sufickich w Dagestanie

Istnienie autonomicznych wspólnot na terenie dzisiejszego Dagestanu przez stulecia sprzyjało rozwojowi synkretycznych form religii muzułmańskiej, łączących w sobie zaszczeplone jeszcze przez arabskich najeźdźców podstawowe zasady wiary z lokalnymi tradycjami (tzw. adatami), a także działalnością pojawiających się w kolejnych wiekach bractw sufickich. Pierwsze ślady działalności sufich w Dagestanie wskazują na X i XI w. oraz dzieło Abū Bakra Muḥammada ad-Darbāndiego „Rayḥān al-ḥaqā'iq wa-bustān ad-daqa'iq” (Sidorko 2007:

¹¹ Takiego określenia używa I. Kaliszewska w swojej publikacji pt. *Dagestan. W poszukiwaniu straconego państwa*, http://www.pia.org.pl/sites/default/files/i_kaliszewska_said_dagestan_w_poszukiwaniu.pdf, dostęp: 04.03.2017.

110). Nazwisko autora tej encyklopedii terminów związanych z sufizmem mówi również o wadze, jaką dla rozwoju bractw mistycznych miał średniowieczny Derbent. Ważny dla rozwoju sufizmu był także południowy Dagestan, gdzie znajdowały się *chanaki*¹² oraz *madrasy* Niżāmiyye – nazywane tak na cześć ich XI-wiecznego fundatora, Niżāma al-Mulka (Shikhsaidov 2006: 51) (wezyr sułtana Alp-Arslana, XI w.), które w XI-XIII w. stanowiły centrum mistycznej myśli Azji Środkowej (Zelkina 1999: 47). Uważa się, że na dynamiczny rozwój sufizmu na tym obszarze mogła mieć wpływ rządząca w sąsiedniej Persji dynastia Seldżuków, która w czasach sułtana Alp-Arslana skierowała się w stronę mistycyzmu, a to w dużej mierze dzięki protegowanemu wielkiego wezyra – Al-Gazālemu, który dużą część swego życia spędził w Dagestanie (Ibidem). Shikhsaidov wskazuje również na znaczącą rolę *ghazich*, grupy Dagestańczyków z Derbentu, którzy zajmowali się rozprzestrzenianiem wiary muzułmańskiej także na sąsiednich obszarach (Shikhsaidov 2006: 51). Od XIII w. znaczenie sufizmu zaczyna jednak maleć, a centrum aktywności bractw przenosi się z miast do wsi, gdzie kultywowana jest ona przez kolejne stulecia. Zwłaszcza XV-XVII w. to czas powrotu do popieranej przez państwo filozoficznej myśli Al-Gazālego, objawiającego się także podrózkami Dagestańczyków na Bliski Wschód, celem pobierania edukacji religijnej, co potęgowało rozwój religii, kultury i nauki (Yusupova i Alieva 2011). W XIX w. działalność na dużą skalę rozpoczęła ortodoksyjna Naqšbandiyya.

Naqšbandiyya, uważana za najliczniejsze bractwo mistyczne w dzisiejszym Dagestanie, jako ruch w obrębie sufizmu ma swój początek w XII-XIII-wiecznej Azji Środkowej, jej założyciela zaś należy upatrywać w osobie Abū Ya‘qūba al-Hamadānīego (zm. 1240). Swego duchowego przewodnika członkowie Naqšbandiyyi widzą już w pierwszym z czterech Kalifów Sprawiedliwych, Abū Bakrze (Sidorko 2007: 110). Zwana pierwotnie „drogą mistrzów”, swoją obecną nazwę *ṭarīqa*¹³ zawdzięcza szejkowi Muḥammadowi Bahā’ ad-Dīnowi an-Naqšbandīemu (1318-1389). Pierwszych śladów Naqšbandiyyi w Dagestanie należy szukać w XVII w. i w zapiskach tureckiego podróżnika Evliyyi Čelebiego, który wspomina o dagestańskim mieście w regionie Kojusu, gdzie miały się znajdować dwa *tekke*¹⁴, dziesięć szkółek religijnych (*madrasy* oraz *maktaby*) (Čelebi 1979: 117), a także o odkrytych w kumyckiej fortecy Enderi mauzoleach szejków z Azji Środkowej: Al-Hāḡḡiego

¹² Odpowiednik klasztoru, inaczej nazywany *ribatem*. W Turcji znany pod nazwą *tekke*.

¹³ *Ṭarīqa* – bractwo sufickie.

¹⁴ Tur. *Tekke* – przybytek sufich.

Ĝāmy, Hāĝĝiego Yasā-yi-Sultāna oraz Hāĝĝiego Yasallāha Taškāndiego (Ibidem: 115). Podróżnik sugeruje przynależność swoich odkryć do *ṭarīqi* naqšbandyckiej, co miałoby dowodzić jej istnienia w Dagestanie na długo przed XIX w. Świadection Turka jest jednak podważane, m.in. przez niemieckiego badacza M. Kempera, wykazującego, że nie można z całą pewnością stwierdzić poprawności danych geograficznych w dziele Ćelebiego (Kemper 2005: 117). Prawdopodobna jest natomiast działalność „misyjna” szejków centralno-azjatyckich na terenach kaukaskich oraz próby utworzenia tam pierwszych przedstawicielstw bractwa Naqšbandiyya. Następne dwa stulecia nie przynoszą jednak żadnych nowych informacji o rozwoju bractwa w Dagestanie ani o powstałych tam dziełach (Sidorko 2007: 111).

Wyraźny i udokumentowany rozwój Naqšbandiyyi, a konkretnie jej dwóch odłamów – Ĥālidiyyi i Maḥmūdiyyi, nastąpił dwa wieki później. Pierwszy odłam zyskał popularność za sprawą szejka Ismā‘īla al-Kurdāmirięgo, który przybrał w trakcie swojej działalności imię Ĥālīd. Działał on na terenie dzisiejszego Azerbejdżanu, a dokładnie w mieście Szyrwan, gdzie był uczniem założyciela chalidyckiej gałęzi Naqšbandiyyi, szejka Diyā’ ad-Dīna Ĥālīda al-Baĝdādiego. Sam al-Kurdāmiri, otrzymawszy od swęgo mistrza pozwolenie na przekazywanie wiedzy (*iĝāza*), rozesłał swoich uczniów w różne strony, by pozyskiwali dla bractwa kolejnych członków. Jego nauki zostały przeniesione do Dagestanu przez jednego z jego uczniów, Ĥāṣṣa Muḥammada aš-Širwānięgo, a następnie rozpowszechnione przez kolejnych adeptów: Muḥammada al-Yarāĝiego (który został pierwszym Dagestańczykiem w duchowym łańcuchu mistrzów sufich) oraz Sayyida Ĝamāl ad-Dīna al-Ĝāzi Ĝumūqiego – mistrza Ĝāzi Muḥammada. Naqšbandiyya-Ĥālidiyya zyskała zarówno wśród rosyjskich, jak i zachodnich badaczy miano *muridyżmu*¹⁵, uważanego często za sektę, nieutożsamianęgo z sufizmem (a nawet z nim rywalizującego) bądź – w skrajnych przypadkach – za oddzielną od islamu religię (Gammer 1994: 205). Za czasów Imamatu Szamila *muridem* określano każdego, kto zamieszkiwał kontrolowane przez imama tereny. Terminu tego używała także rosyjska propaganda, piętnując nim wszystkich podejrzanych o prowadzenie dżihadu od czasów Ĝāzi Muḥammada (Sidorko 2007: 369) (na tej samej zasadzie określano w XXI w. mianem „wahhabitów” wszystkich mężczyzn, którzy wyglądem zewnętrznym wyrażali przynależność do wyznawców islamu).

¹⁵ *Murīd* – uczeń mistrza sufich; *muridyżm* miał skupiać adeptów nauk mistycznych, czy też, z uwagi na swoją polityczną aktywność, aktywistów ruchu oporu.

Ḥālidiyya pojawiła się na Kaukazie w momencie zwątpienia wiernych w dotychczasowych przywódców, co sprawiło, że łatwo jej było zyskać uznanie swoimi prostymi, a konkretnymi zasadami. Nauka szejka Ḥāliida oraz jego uczniów postulowała powrót do życia takiego, jakie wiódł Prorok w pierwszej wspólnocie muzułmańskiej. Rytm codzienności miała wyznaczać sunna Proroka, a prawo regulować miał *szariat*. Zasady te powinny obowiązywać nie tylko zwykłych obywateli, ale też – a może przede wszystkim – władców. Szejkowie chalidyccy postulowali oparcie życia codziennego na Koranie i hadisach, a co za tym idzie, wyplenienie „niesłusznych” *adatów*, zwyczajów istniejących na terenach kaukaskich od wieków¹⁶. Ḥālidiyya okazywała też szczególną wrogość wyznawcom innych religii – chrześcijanom, żydom, a nawet szyitom. Jak wskazuje Abū Mannāh, szejk Ḥālid miał namawiać swoich uczniów do dodawania do modlitw kończących charakterystyczny dla Naqšbandiyyi *zīkr*¹⁷ formułkę z prośbą o unicestwienie, jak ich nazywał, „wrogów religii”: Żydów, chrześcijan, pogan oraz perskich szyitów (Abū-Mannāh 1982: 15). Bojownicze poglądy trafiły na niezwykle podatny grunt na Kaukazie Północnym, toczącym walkę z wojskami carskimi.

Naqšbandiyya-Ḥālidiyya jest znana ze swej aktywności politycznej od samego początku istnienia na Kaukazie Północnym, to jest z zasług dla walki w ruchu oporu przeciw rosyjskiemu najeźdźcy w latach 1829-1859, a także z organizacji późniejszych powstań przeciw Imperium Rosyjskiemu (1863, 1877-78) oraz Rosji Radzieckiej (1920). Szczególnie aktywnymi propagatorami świętej wojny na Kaukazie byli niemal od samego początku Muḥammad al-Yarāḡī oraz jego uczniowie. Co ciekawe, pierwszym *‘ālimem* (uczonym, teologiem), który otwarcie wypowiedział *dżihad* narodowi rosyjskiemu i wezwał do tego także wszystkie narody Dagestanu oraz ich przywódców, był przeciwnik Naqšbandiyyi, Sayyid Afandī al-Ḥarakānī (w 1819 r.). Nie wiadomo, czy był on bardziej wiarygodny od działaczy ruchu Naqšbandiyya-Ḥālidiyya, których głównym celem było jednak oczyszczenie islamu kaukaskiego z narosłych w nim przez wieki nieprawidłowości oraz zwrócenie wiernych w stronę jedynej całkowicie słusznej interpretacji wiary, polegającej ich zdaniem na życiu w zgodzie z sunną Proroka i odrzuceniu wszelkich idei z zewnątrz (Gammer 1994: 214).

Równolegle do Ḥālidiyyi rozwijał się w sąsiednim Azerbejdżanie inny odłam Naqšbandiyyi – Maḥmūdiyya, która z czasem zyskała

¹⁶ Podobne cele zdają się przyświecać działaczom ruchów salafickich z II poł. XX w., o których będzie mowa później.

¹⁷ *Zīkr* – dosł. wspomnianie; podstawowa forma modlitwy w sufizmie.

uznanie także w Dagestanie i stanowi dziś główne oblicze dagestańskiej Naqšbandiyyi (Shikhaliev 2013: 145). Obie gałęzie bractwa odwołują się do tych samych wartości i uznają tych samych mistrzów – od pierwszego Bahā' ad-Dīna Naqšbandiego aż do wspomnianego już Ismā'ila al-Kūrdamiriego. Al-Kūrdamirī, uczyniwszy swoimi oficjalnymi następcami Muḥammada al-Yarāḡiego oraz Muḥammada Ṣāliḡa aṣ-Širwāniego, zapoczątkował rozłam *ṭariqi*. Al-Yarāḡi skierował się do Dagestanu, aṣ-Širwānī zaś pozostał w Azerbejdżanie, gdzie przekazywał tajniki wiedzy i tradycji kolejnym adeptom, takim jak Ibrāhīm al-Qadqašīnī, Yūnus al-Lālī i wreszcie Maḡmūd al-Almālī. Ten ostatni uchodził pomimo swego azerskiego pochodzenia za pierwszego dagestańskiego mistrza Maḡmūdiyyi i to jemu zawdzięcza ona swoją nazwę. Al-Almālī miał uczniów zarówno na terenach nadwołżańskich, jak i w południowym Dagestanie oraz północnym Azerbejdżanie. Sam walczył przeciw rosyjskiej armii w oddziałach Imama Szamila, w wyniku czego został zesłany na wygnanie w rosyjski rejon Perm, skąd udał się do Kazania i nawiązał kontakty z miejscowymi mistrzami sufich. Maḡmūd al-Almālī zmarł w Astrachaniu podczas kolejnej zsyłki, pozostawiając po sobie następców zarówno wśród różnych narodowości Dagestańczyków, muzułmanów nadwołżańskich, jak i Azerów. Do najważniejszych należy zaliczyć m.in. Muḥammada Dākira al-Čiṣṭāwiego, Ibrāhima as-Siwākaliego oraz Ġibrā'ila at-Tsaḡūriego.

Kolejna faza rozwoju dagestańskiej Maḡmūdiyyi rozpoczyna się w drugiej połowie XIX w. wraz z pojawieniem się na scenie osoby szejka Ṣayf Allāha Qāḡiego Baṣlarova an-Nitsubkriego, który na chwilę połączył wszystkie obecne w Dagestanie odłamy sufizmu. Baṣlarov, po dzieciństwie i wczesnej młodości spędzonej w Astrachaniu, poznawał tajniki bractwa sufickiego przy szejku al-Ḥāḡḡ Ḥāṣṣ Būlācie al-Kustākīm, jednym z następców Maḡmūda al-Almāliego. Odebrał również nauki od wspomnianego już jako innego ucznia Al-Almāliego – szejka Al-Čiṣṭāwiego w Tatarstanie. Po jego śmierci (1904 r.) Baṣlarov dołączył do adeptów skupionych wokół innego tatarskiego mistrza, Zayn Allāha Rasūliego (Rasuleva), od którego w 1907 r. otrzymał *iḡāzē*. Swoje kontakty z przedstawicielami innych tarikatów rozpoczął od znajomości z poznanym podczas wygnania¹⁸ astrachańskim szejkiem Muḥammadem Ṣāliḡem al-Aḡawim, który reprezentował zarówno Naqšbandiyyę, jak i Šādiliyyę. W szeregi tej drugiej Baṣlarov został przez niego wprowadzony w 1915 r. Wkrótce później został przyjęty

¹⁸ Podejrzany o uczestnictwo w dagestańsko-czeczeńskim powstaniu przeciw Rosji w latach 1877-78, Baṣlarov został skazany na zsyłkę na tereny nadwołżańskie.

również do kręgu Qādiriyyi (Shikhaliev 2013: 147). Jeszcze przed śmiercią uczynił swojego ucznia, Ḥasana al-Qāhiego, swoim następcą zarówno w Maḥmūdiyyi, jak i Šādiliyyi oraz Qādiriyyi. Od tego czasu dagestański odłam naqšbandiyyjskiej Maḥmūdiyyi uważany jest za połączenie Naqšbandiyyi z Šādiliyyą (Ibidem).

Od czasu skrzyżowania się ścieżek Maḥmūdiyyi i Šādiliyyi staje się dla badacza coraz mniej jasne, czy dany mistrz należy do jednego z tych bractw, czy też do obu. W rzeczywistości ma to znikome znaczenie dla przeciętnego członka bractwa, ponieważ, o ile nie aspiruje on do pozycji szejka, najważniejsza jest wiara sama w siebie, a członkostwo w *ṭarīce* to często kwestia uwarunkowań społecznych czy tradycji rodzinnej. Praktykowane jest również „zmienianie” *ṭarīqi*, a więc przechodzenie np. z Šādiliyyi do Maḥmūdiyyi. Wiąże się to ze zmianą praktykowanych rytuałów oraz koniecznością nauki wybranych elementów od nowa przez *murīdów*.

Próbie przyporządkowania współczesnych mistrzów-szejków dagestańskich do poszczególnych bractw podjął Shamil Shikhaliev. Najwięcej, bo aż ośmiu, liczy sobie Naqšbandiyya-Ḥālidiyya. Są to: Magomed Mukhtar Babatov, Seraḡudtin Israfilov, Magomed Gaḡi Gaḡiev, Muḥaḡir Akajev, Abdulwakhid Magomedov, Ilyas Ilyasov, Pata Muhammad Dorgelinskiy i Murtazali Karachajev. Pięciu szejków znajduje się w gronie reprezentujących jednocześnie Naqšbandiyyę-Maḥmūdiyyę oraz Šādiliyyę: Sayyid Efendi Acajew Chirkieyski, Mansuril Muhammad, Gazimagomed Ramazanov, Magomed Rabadanov i Ġambulat Tagirov, a jedynie dwóch samą Šādiliyyę: Arslanali Efendi Gamzatov oraz Abdulwakhid Kakamakhinskiy. Wśród nich znajdują się przedstawiciele różnych narodowości zamieszkujących Dagestan, a każdy, niezależnie od pozostałych, obejmuje swym zasięgiem inny region, którego wielkość zależy od liczby uczniów oraz popularności, jaką zdobywa swoim nauczaniem i działalnością. *Murīdów* można mieć równie dobrze stu, jak i dziesięć tysięcy, a obszar wpływów oznacza w niektórych przypadkach jeden niewielki rejon, w innych zaś kilka-kilkanaście jednostek administracyjnych. Za najbardziej wpływowego szejka uznawany był Sayyid Efendi Acajew Chirkieyski, który zgromadził wokół siebie ponad 10 tysięcy uczniów, głosząc nauki zarówno w większych miastach, takich jak Machaczkała, Chasawjurt, Bujnack czy Kaspisk, jak i w pomniejszych ośrodkach. Chirkieyski angażował się aktywnie w politykę, publicznie krytykując ruchy salafickie, bardzo szybko przeradzające się na przełomie tysiącleci w radykalne, przynajmniej w opinii władz, republiki. W 2012 r. wpływowo sufi zginął we własnym domu w Czirkiei w wyniku wysadzenia się w powietrze

terrorystki-samobójczyni, którą wpuszczono na teren jego posiadłości, gdzie przyjmował uczniów oraz regularnych gości.

Poza *murīdami* zgromadzonymi wokół żyjącego mistrza, istnieją w Dagestanie również grupy odwołujące się do nauk dawno już zmarłego sufiego, który nie wyznaczył spośród uczniów żadnego następcy. Istotny jest tu kult oddawany zmarłemu w miejscu jego pochówku – przykładem jest rytuał grupy uznającej nauki Muhammada Baḥūniego (zm. 1925), której członkowie kładą ręce na jego grobie, a następnie odprawiają *zīkr*. Tego rodzaju praktyki są surowo tępięone przez zwolenników „czystego” islamu, którzy widzą w czczeniu pamięci zmarłego element wielobóstwa (ar. *širk*). Inną narażoną na krytykę praktyką jest przechowywanie fotografii zmarłych szejków celem ułatwienia *murīdom* zwizualizowania sobie ich postaci w sercu podczas rytuału *rābīṭy* Ṣayf Allāha Qāḍiego Bašlarova, przekazane jego uczniom przez Ḥasana al-Qāhiego, który zachęcał ich do włączenia obrazu zmarłego mistrza w „plan” codziennego rytuału. Wzbudziło to gorący sprzeciw Ḥālidiyyi, zarzucającej Maḥmūdiyyi-Šāḍiliyyi odejście od zasad *szariatu* (Shikhaliev 2013: 164).

W Dagestanie żyje obecnie około 33 000 *murīdów*, czyli uczniów zgromadzonych wokół mistrzów sufich¹⁹, z czego zdecydowana większość na terenach górskich, w centralnej, zachodniej i północnej części kraju. Najliczniejszą grupą, jak zostało już wspomniane, jest Naqšbandiyya (dzieląca się, jak opisano wcześniej, na dwa odłamy: Maḥmūdiyyę i Ḥālidiyyę), w której szeregach znajdują się Awarowie, Dargini, Kumykowie, Lacy, Lezgini i Tabasarani. Dla porównania, Šāḍiliyya, traktowana często jedynie jako etap na drodze do Naqšbandiyyi-Maḥmūdiyyi, jest rozpowszechniona już tylko wśród Awarów, Darginów i Kumyków (Ibidem: 158). Najmniej liczna Qāḍiriyya skupia głównie żyjących w Dagestanie Czeczenów oraz ludność na terenach przygranicznych.

Istnieją podejrzenia, że niektórzy z szejków dagestańskich należą również do innych bractw sufickich, oficjalnie nie działających na Kaukazie Północnym. Przykładem mogą być Taḡutdin Ašalinskiy oraz nieżyjący już Sayyid Efendi Acajew Chirkieyski, którzy mieliby nauczać także według zasad popularnej w Maghrebie Ġāzūliyyi²⁰. Innym szejkiem, udzielającym się także w pozakaukaskich bractwach, jest

¹⁹ Dane z archiwum Komitetu Rządowego do Spraw Religijnych Republiki Dagestanu.

²⁰ Ta teza, wysunięta przez rosyjskiego badacza Michaiła Roszczina, nie znalazła jednak żadnego potwierdzenia w źródłach. Shikhaliev 2013: 163.

Gazimagomed Ramadanov. Według jego uczniów, mistrz Maḥmūdiyyi i Šādīliyyi należy także do Rifā'iyyi oraz Čistiyyi (Ibidem: 163)²¹.

Specyfika sufizmu dagestańskiego

Sufizm w odślonie północnokaukaskiej, a w tym konkretnym przypadku dagestańskiej, różni się dosyć znacząco od sufizmu np. północnoafrykańskiego. Podstawowa cecha charakteryzująca sufizm kaukaski polega na indywidualności działania każdego z mistrzów. Nie dziwi więc brak typowych dla np. Maroka czy Tunezji *ribātów*²² czy *zāwiyi*²³ na terenie Dagestanu. Mistrz powinien cieszyć się całkowitym zaufaniem i poważaniem swoich uczniów. Niezwykle ważne jest też posłuszeństwo i wiara w nieomylność jego osądów, a także ogólne pozytywne ustosunkowanie do osoby mistrza (Ibidem: 159). Do obowiązkowych lektur każdego adepta należą dzieła średniowiecznych mistyków, takich jak Al-Gazālī czy Al-Qušayrī. Oprócz tego dużą uwagę poświęca się nauce języka arabskiego, z naciskiem na gramatykę, a także znajomości prawa koranicznego, hadisów oraz komentarzy do Koranu (znajomość Księgi w oryginale rozumie się wobec tego samo przez się). Istotna jest umiejętność logicznego myślenia. Nauka u mistrza nie przebiega jednak tak jak w *madrasie*, a sam mistrz nie przypomina typowego nauczyciela. Esencją wykształcenia sufickiego jest działanie, a metody nauczania praktycznego różnią się znacznie w zależności od bractwa. Co ciekawe, Maḥmūdiyya (będąca, jak opisano wcześniej, jedną z dwóch gałęzi dagestańskiej Naqšbandiyyi) zakłada, że każdy prawdziwie wierzący muzułmanin powinien być także członkiem bractwa religijnego.

Chalidycki odłam dagestańskiej Naqšbandiyyi przewiduje cztery stopnie na drodze do „wtajemniczenia” mistycznego uczniów *ṭariqi*. Pierwszy zakłada ściśle przestrzeganie zasad *szariatu* i to jeszcze przed wstąpieniem *murīda* na ścieżkę bractwa. W swoim artykule Shamil Shikhaliiev przytacza słowa chalidyckiego szejka Ilyasa Haḡiego Ilyasova, który podważa sens przyjmowania w szeregi bractwa kogoś, kto nie zachowuje postu bądź nie dba o regularną modlitwę (Ibidem: 160). Drugim stopniem jest wstąpienie do *ṭariqi* – oznacza to wejście na drogę ku duchowemu pojednaniu się z Bogiem. Dalsza w kolejności jest *ma'rifa*. Sufi, którzy osiągnęli ten stopień, są w stanie ogarnąć swoim sercem jedność Kosmosu w Bogu, rozróżnić dobro od zła, jak

²¹ Rifā'iyya powstała w Iraku, korzeni Čistiyyi należy zaś szukać w Afganistanie.

²² *Ribāt* – wojskowy klasztor muzułmański.

²³ *Zāwiya* – siedziba bractwa muzułmańskiego.

również pojęli iluzoryczny charakter otaczającego nas materialnego świata. Ostatnia na drodze do Boga jest Prawda (*haqīqa*), czyli osiągnięcie stanu Prawdy Absolutnej, a zarazem znalezienia się w nierozdzielnej jedności duchowej z Najwyższym.

Ważnym elementem sufickiej praktyki rytualnej jest *zīkr* (wspominanie), czyli powtarzanie wyznania wiary – *shahady*. Istnieją dwa rodzaje *zīkru*, cichy i głośny, przy czym pierwsza odmiana jest charakterystyczna wyłącznie dla Naqšbandiyyi i polega nie na wypowiedaniu słów „Nie ma Boga prócz Allaha, a Mahomet jest jego prorokiem”, ale na powtarzaniu ich w myślach, a raczej w sercu (ta odmiana *zīkru* bywa nazywana również „*zīkrem* serca” i jest uważana za pierwszy stopień na drodze duchowej adeptów Naqšbandiyyi w ogóle (Ibidem). Aby „dojrzeć” do tej formy, młodzi adepci mają wyznaczane inne zadania, takie jak codzienna lektura Koranu bądź konkretnych modlitw. Cały ten proces przygotowawczy jest koordynowany przez szejka, a w związku z indywidualną działalnością każdego z nich może przebiegać odmiennie w zależności od przypadku. Niektórzy mistrzowie są zdania, że aby prawidłowo wykonywać *zīkr* cichy, *murīd* powinien wpięrcw opanować *zīkr* głośny²⁴, celem oczyszczenia swojej duszy z grzechów i odpowiedniego przygotowania jej na odmianę cichą, mającą być wyższym stopniem wtajemniczenia ucznia. Warto dodać, że tylko odłam chalidycki dagestańskiej Naqšbandiyyi nie odrzuca głośnej formy *zīkru*. Członkowie Maḥmūdiyyi negują jej wartość nawet jako elementu przygotowawczego na ścieżce duchowej adeptów. Pomimo istotnych różnic pomiędzy praktykami rytualnymi obu tych odłamów, najważniejszą rolę w cichym *zīkrze* odprawianym przez obydwaj bractwa pełni prawidłowe oddychanie. Istnieją konkretne zalecenia dotyczące nabierania powietrza i wypuszczania go podczas bezgłośnego powtarzania formuły *shahady*. Oprócz tego specyficznego rytmu oddychania, należy przyjąć pozycję siedzącą ze skrzyżowanymi nogami²⁵.

Innym ważnym dla sufich rytuałem jest medytacja, mająca na celu umożliwienie uczniowi duchowego połączenia z mistrzem (ar. *rābiṭa*). Aby je osiągnąć, adept powinien utworzyć w swoim sercu obraz szejka, a także, jeśli znał go osobiście, mistrza tego ostatniego. Umożliwi to zesłanie do serca *murīda* światła bożego (ar. *fayḍ*), za pomocą którego będzie on podążał drogą wskazywaną przez swojego mistrza. Związany z medytacją jest także inny rytuał zbiorowej praktyki duchowej, zwany *ḥatm al-ḥwāḡagān*, odbywany obowiązkowo przez *murīdów*

²⁴ W cytowanym powyżej artykule Shikhaliev wymienia szejka ḥālidyyjskiego Ilyasa al-Cudaqarięgo, powołując się na jego dzieło *Kifayāt al-murīd*.

²⁵ Opis praktyk bractw skonstruowany na podstawie artykułu Shikhalieva.

nakszbandijskich w każdy czwartkowy bądź niedzielny wieczór. Polega on na wspólnej recytacji imion mistrzów bractwa w kolejności chronologicznej. Kolejna, zbliżona formą praktyka, to *wird*, najbardziej dający się porównać do *rābīty*. Może on być także, w przypadku Naqšbandiyyi, jednym z elementów przygotowujących adepta do cichego *zikru* – nazywane jest tak wówczas każde zadanie otrzymane przez ucznia podczas okresu adaptacyjnego (najczęściej są to wspomniane już codzienne lektury Koranu bądź poszczególnych modlitw). *Wird* w rozumieniu šādilickim składa się z określonej liczby, oscylującej zazwyczaj około stu, powtórzeń ustalonej frazy, będącej najczęściej błaganiami o odpuszczenie grzechów. Adepci powtarzają ten rytuał codziennie, podobnie jak *ḥatm*, który w ich wykonaniu różni się nieco od praktyki naqšbandyckiej.

Znaczenie sufizmu we współczesnym Dagestanie

Islam w Dagestanie jest zjawiskiem niejednorodnym i na swój sposób egzotycznym. Uwarunkowania historyczne oraz geopolityczne sprawiły, że przybyła na Kaukaz już w VII w. religia kształtowała się, wchłaniając w dużej mierze miejscowe zwyczaje. Wynikiem zlewania się wpływów kulturowych ludów kaukaskich z zasadami przybyłego z Półwyspu Arabskiego islamu jest specyficzna forma religijności, na której ukształtowanie mieli również bardzo duży wpływ średnio-wieczni mistycy – sufi. Sufizm zyskał znaczenie polityczne podczas kolonizacji Kaukazu przez Rosję, a przywódcy powstań przeciwko najeźdźcy byli często także przywódcami religijnymi. Najważniejszy z nich, uważany do dziś za symbol walki narodowo-wyzwoleńczej zarówno wśród Dagestańczyków, jak i Czeczenów, Imam Szamil doprowadził do rozwinięcia utworzonego jeszcze za czasów jego poprzedników Emiratu (Imamatu) Kaukaskiego, zwanego również Imamatem Szamila, obejmującego terytorium Czeczenii i Dagestanu, na którym obowiązywało wyłącznie prawo *szariatu*.

Szacuje się, że obecnie liczba aktywnie działających w republice sufich to ponad 60 tys. osób, z czego 85% przebywa w północnej lub zachodniej części Dagestanu (Yusupova i Alieva 2011). Współczesny sufizm na Kaukazie ma również wymiar polityczny, co widać zarówno w Dagestanie, gdzie Zarząd Duchowny Muzułmanów Dagestanu składa się wyłącznie z sufich, jak i w sąsiedniej Czeczenii, której przywódca – Ramzan Kadyrow – prowadzi publiczne *zikry* w centrum Groznego. Po drugiej stronie kaukaskiego islamu stoją zwolennicy purytańskiej wersji religii, którzy uaktywnili się szczególnie w latach 90. ubiegłego wieku, po rozpadzie Związku Radzieckiego. Pod kontrolą

salafitów znajduje się np. Rada Uczonych *Ahl as-Sunna wa-al-Ġamā'a*; są oni także aktywni w rosyjskich mediach społecznościowych, co pozwala im na werbowanie w swoje szeregi młodzieży (Falkowski 2016). Antagonizm między sufizmem i salafizmem we współczesnym Dagestanie jest bardzo widoczny, także w dyskursie publicznym. Sufi próbują narzucać salafickim meczetom wybranych przez siebie imamów, wygłaszają również publicznie niepocholebne opinie na temat ruchów purytańskich, oskarżając je otwarcie o działalność fundamentalistyczną i terrorystyczną. Prawdą jest, że niektóre ze środowisk salafickich dążą do życia w *szariacie*, odrzucając całkowicie struktury świeckie republiki, inne jednak skupiają się wyłącznie na doskonaleniu swojego życia duchowego bądź też konstruktywnej krytyce takich zjawisk, jak korupcja czy nepotyzm.

W przeciwieństwie do oswojonych z systemem sufich, którzy przez cały czas istnienia areligijnego Związku Radzieckiego czekali na możliwość wyjścia z ukrycia, ruchy purytańskie to zjawisko stosunkowo nowe, w którego szeregi wchodziło w latach 90. zupełnie niedoświadczonych młodzi ludzie. Część z nich bardzo szybko się zradyzalizowała, na co wpływ mogli mieć „misjonarze” z zewnątrz, głównie znad Zatoki Perskiej, którzy – jak się zdaje – dostrzegli w walczących o niepodległą Czeczenię zadatki na wahhabitów²⁶. To właśnie najbardziej radykalny odłam kaukaskich salafitów na czele z Doku Umarowem proklamował w 2007 r. powstanie Emiratu Kaukaskiego, w którego skład wchodził również Dagestan. Organizacja ta, odpowiedzialna za działania terrorystyczne i próby egzekwowania prawa *szariatu* na swoim terenie, szybko została uznana za terrorystyczną przez Rosję i Stany Zjednoczone; nie sprawiło to jednak, że została rozwiązana. Skala ofiar jej ataków zaczęła się jednak z roku na rok zmniejszać i trudno z całą pewnością stwierdzić, jakie zagrożenie stanowi obecnie. Oficjalnie Emirat Kaukaski złożył przysięgę wierności Państwu Islamskiemu, a wielu bojowników walczących niegdyś o niepodległość swoich republik wyjechało do Syrii, by walczyć tam z niewiernymi.

Dagestan jest dziś określaną najbardziej niespokojną z północno-kaukaskich republik. Pojedyncze zamachy samobójcze w Machaczkałe wciąż jednak nie są rzadkością, a odpowiedzią na nie są oblawy antyterrorystyczne rosyjskich sił specjalnych, wymierzone nie zawsze w odpowiedni cel. Skorumpowane władze i administracja republiki to kolejny problem, z jakim od lat mierzy się Dagestan i którego nie

²⁶ Sam prezydent proklamowanej w 1991 r. niepodległej (choć uznanej jedynie przez Gruzję) Czeczenii, Dżochar Dudajew, zapowiadał uczynienie ze swojego kraju „drugiego Kuwejt”.

należy lekceważyć, ponieważ oba te zjawiska mają odniesienie do silnych tak samo dziś, jak kilkaset lat temu, powiązań rodowych i klanowych. Więzy krwi są dla mieszkańców Kaukazu silniejsze niż zasady polityczne i prawa obywatelskie, co prowadzi do działań niezgodnych z prawem rosyjskim, jednak całkowicie naturalnych dla Dagestańczyków. Religia wydaje się nieodłącznie związana z polityką, a różne oblicza dagestańskiego islamu prowadzą do nieustannych konfliktów, wynikających z odmiennych wizji przyszłości republiki. Gospodarczo czerpiący bardzo wiele od Rosji Dagestan nie myśli raczej o oderwaniu się od Federacji, tak jak dwadzieścia lat temu Czeczenia. Wielu Dagestańczyków pracuje w centralnej części kraju, wszyscy mówią po rosyjsku na poziomie rodzimych użytkowników języka. Niezaprzeczalnie znaczący był także udział Rosji w kształtowaniu się religii muzułmańskiej na Kaukazie, co odbija się nawet w tak prostej kwestii jak strój. Noszone tradycyjnie przez Dagestanki (podobnie jak Czeczenki oraz mieszkanki innych północnokaukaskich republik muzułmańskich) chusteczki na głowę i spódnice do kolan bardziej przypominają odświętny ubiór rosyjskich kobiet podczas obchodów świąt religijnych, niż długie do ziemi arabskie *abaje* i odsłaniające jedynie twarz *hidżaby*.

Bibliografia

- Abu-Manneh, Butrus. 1982. The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century, *Die Welt des Islams* 22 (1982), 1-36.
- Čelebi, Evliya. 1979. *Kniga putešestvii*. Moskwa.
- Gammer, Moshe. 1994. The Beginnings of the Naqshbandiyya in Dagestan and the Russian Conquest of the Caucasus, *Die Welt des Islams, New Series* 34, 2 (1994), 204-217.
- Gammer, Moshe, David J. Wasserstein. 2006. *Daghestan and the World of Islam*. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters.
- Hahn, G. M. 2007. *Russia's Islamic Threat*. New Haven, London: Yale University Press.
- Kemper, Michael. 2005. *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan. Von den Khanaten und Gemeindebünden zum ġihād-Staat*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- Khodarkovsky, Michael. 2011. *Bitter choices. Loyalty and Betrayal in the Russian Conquest of the North Caucasus*. New York: Cornell University Press.
- Rau, Johannes. 2002. *Der Dagestan-Konflikt und die Terroranschläge in Moskau 1999*. Berlin: Verlag Dr. Köster.

- Sidorko, Clemens P. 2007. *Dschichad im Kaukasus. Antikolonialer Widerstand der Dagestaner und Tschetschenen gegen das Zarenreich (18. Jahrhundert bis 1859)*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- Shikhaliev, Shamil. 2013. Sufische Bildung in Dagestan: Raoul Motika (red.). *Repression, Anpassung, Neuorientierung: Studien zum Islam in der Sowjetunion und dem postsowjetischen Raum*. Wiesbaden: Ludwig Reichelt Verlag.
- Zelkina, Anna. 1999. *In Quest For God and Freedom: the Sufi Naqshbandi Brotherhood of the North Causasus*. London: C. Hurst.

Źródła internetowe

- Falkowski, Maciej. 2016. Rosyjski „Bliski Wschód”: eskalacja konfliktów religijnych na Kaukazie Północnym, *Komentarze do OSW* nr 207, https://www.osw.waw.pl/sites/default/files/komentarze_207_0.pdf, dostęp: 15.03.2019.
- Yusupova, G. I., D. A. Alieva. 2011. *Sufizm v Dagestane*, Docplayer, <https://docplayer.ru/35603228-Udk-g-i-yusupova-d-a-alieva-sufizm-v-dagestane-dagestanskiy-nauchnyy-centr-ran.html>, dostęp: 30.03.2018.

Abstract

Sufism in Daghestan

The article describes the religious situation in Daghestan, one of the north-Caucasian republics of Russia, focusing especially on the Islamic mysticism – Sufism. The introduction presents the geographical and ethnical situation of the Republic. The following chapters discuss the history of Islam in Caucasus which had started in Daghestan as well as the development of mystical brotherhoods and their profiles. The role of Islam and its mystical branch in contemporary Daghestan has been depicted in the conclusion.

Keywords: Sufism, Daghestan, Islam, Caucasus, Russia