

Selim Chazbijewicz

Instytut Nauk Politycznych

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

SUŁTAN GALIJEW I IDEOLOGICZNE PODŁOŻE POLITYCZNEGO SEPARATYZMU MUZUŁMANÓW W ROSJI W LATACH 1917–1920. PRZYCZYNEK DO POLITYKI NARODOWOŚCIOWEJ W ZWIĄZKU SOWIECKIM

Mir Said Sułtan Galijew urodził się około roku 1880 we wsi Krimśakały w terenie dzisiejszej Baszkirii w rodzinie nauczyciela tradycyjnej szkoły tatarskiej w powiecie sterlitamackim. W rodzinnej wsi uczył się w mektebie – elementarnej szkole koranicznej – pod kierunkiem ojca, potem zaś w Instytucie Pedagogicznym w Kazaniu, w którym istniało kółko samokształceniowe młodych muzułmańskich radykałów. Ruch ten pojawił się na Powołżu na początku XX w. jako konsekwencja modernizmu religijnego i reformy szkolnictwa. Powstała wówczas nowoczesna tatarsko-muzułmańska prasa i partie polityczne wyrażające stanowisko nacjonalistycznie nastawionej warstwy inteligencji, głównie urzędników, prawników, kupców i nauczycieli, którzy stanęli na czele powstającego ruchu narodowego i kształtowali nowoczesną świadomość narodową Tatarów nadwołżańskich i Baszkirów. Bujnie rozwijająca się na przełomie XIX i XX w. literatura i prasa tatarsko-muzułmańska funkcjonowały obok rosyjskiej literatury, w rzeczywistości niewiele od niej przejmując, oprócz progresywnego imperatywu rozwoju cywilizacji, w tym wypadku jednak w celu przeciwstawienia się Rosji, już nie jako państwu, ale jako społeczeństwu, narodowi, strukturze władzy¹. Druga połowa wieku XIX

¹ *Musulmanskaja pieczat' Rossiji*, Society for Central Asian Studies (reprint series), nr 12, Oxford 1987; A. Arszaruni, Ch. Gabibullin, *Oczerki panislamizma i pantjurkizma w Rossiji*, Society for Central Asian Studies, nr 18, London 1990; *Programnyje dokumenty musulmanskich političeskich partij 1917–1920*, Society for Central Asian Studies, nr 2, Oxford 1985; I. Bey Gasprinski, *Islam w Rosji. Myśli, uwagi, spostrzeżenia*, tłum. M. Dziekan, „Rocznik Tatarów Polskich”, t. VI, Gdańsk 2000, s. 139–159; W. Zajączkowski, *W poszukiwaniu tożsamości*

to rodzenie się panislamizmu, a zwłaszcza panturkizmu będącego reakcją na rosyjską ideologię panslawizmu. Początki panturkizmu należy wiązać z postacią Ismaila Bej Gasprinskiego, krymskiego Tatara, wykształconego zarówno w tradycyjnym, muzułmańskim systemie, jaki panował wśród narodów islamskich w Rosji, jak i w systemie europejskim, gdyż ukończył szkoły rosyjskie.

Gasprinski (tatar. Gaspryały), urodził się w 1851 r. we wsi Gaspra niedaleko Bahczesaraju na Krymie w rodzinie murzy – tatarskiej szlachty. Po skończeniu nauki w muzułmańskiej szkole elementarnej, wstąpił do Korpusu Kadeckiego w Moskwie. Tam poznał Katkowa, a poprzez niego – rosyjską myśl panslawistyczną i rodzący się rosyjski nacjonalizm, liberalizm oraz radykalną ideologię polityczną. Zainteresował się dorobkiem Hercena, Bielińskiego, Czernyszewskiego, Pisariewa, Bakunina. W roku 1867 powrócił na Krym i rozpoczął naukę w medresie Zindżyrtły, największym wyższym naukowym zakładzie muzułmańskim w Europie Wschodniej.

W czasie nauki Gasprinski powziął krytyczną opinię o tradycyjnym systemie nauczania w szkołach muzułmańskich. W roku 1871 ponownie wyjechał za granicę, tym razem do Paryża, gdzie nawiązał kontakty z kręgami francuskich liberałów i socjalistów. Był pierwszym muzułmańskim pisarzem, który w pamflecie pt. *Aurupa medeniyetine bir nazarmuvazene (Krytyczne spojrzenie na europejską cywilizację)* podjął temat socjalizmu. W 1875 r. w Turcji spotykał się z liderami rodzącego się ruchu młodotureckiego. Był jednym z twórców panturkizmu – idei wspólnoty kulturowej i politycznej wszystkich ludów i narodów turkijskich. W myśli i działalności Gasprinskiego ideologia ta łączyła się z doktryną nowej metody, nazywanej też dżadidyzmem (arab. *usul dżadid* – nowa metoda). Polegała ona najogólniej biorąc na europeizacji tradycyjnego szkolnictwa muzułmańskiego, wprowadzeniu do medres przedmiotów takich jak fizyka, chemia, matematyka, historia, języki europejskie, oraz na zmianie metody nauczania z polegającej na pamięciowym opanowaniu materiału i stosowaniu kar cielesnych na metody liberalnej pedagogiki europejskiej.

Od 1883 r. dwa razy w tygodniu zaczęło się ukazywać czasopismo „Terdżyman” („Tłumacz”), w latach 90. XIX w. stało się najbardziej poczytnym i opiniotwórczym czasopismem w ówczesnym świecie muzułmańskim. Poprzez artykuły, polemiki, noty i utwory literackie zamieszczane w „Terdżymanie” Gasprinski propagował zarówno nową metodę, jak i idee panturkizmu oraz panislamizmu. Jednocześnie propagował europeizację obyczajów, ubioru, modelu życia rodzinnego. Jego córka, Szefika Gaspryały, była założy-

społecznej. *Inteligencja baszkirska, buriacka i tatarska wobec kwestii narodowej w Cesarstwie Rosyjskim i ZSRR*, Lublin 2001; idem, *Rosja i narody. Ósmy kontynent, szkic z dziejów Eurazji*, Warszawa 2009; S. Ischakow, *Rossijskije musul'manie i riewolucija 1917–1918*, Moskwa 2004; *The Voice of Turksim*, Ankara 1964; M. W. Jordan, R. G. Kuzeev, S. M. Czerwonnaja, *Islam w Jewrazji*, Moskwa 2001; *Islam w Rossijskoj Imperii. Zakonodatiel'nyje akty, opisanija, statistika*, Moskwa 2001.

cielką pierwszego na świecie Komitetu Kobiet Muzułmańskich, stając się prekursorką ruchu emancypacji kobiet muzułmańskich.

Hasła głoszone przez Gasprinskiego współbrzmiały z wcześniejszą o ćwierćwiecze ideologią Dżamala ad-Din al-Afganiego, pisarza, myśliciela i działacza politycznego, prekursora muzułmańskiego modernizmu. Afgani był szycią pochodzenia perskiego urodzonym w Afganistanie. Głoszone przezeń poglądy zmuszały go do nieustannej zmiany miejsca pobytu ze względów politycznych. Podobnie jak Gasprinski przebywał we Francji, gdzie redagował, drukował i rozpowszechniał swoje czasopismo „Nierozrywalna więź” („al-Urwa al-Wuthqa”), w którym propagował nowoczesny panislamizm, istotną dla muzułmańskich społeczeństw i państw doktrynę polityczną głoszącą jedność kulturową i polityczną wszystkich muzułmanów, jedność ważniejszą od innych więzi: narodowych, państwowych, regionalnych. Gasprinski to poczucie jedności zawęzał zasadniczo do narodów turekojęzycznych, jednakże nie odżegnywał się od idei Afganiego. Obaj doszli do tych samych wniosków, analizując upadek współczesnego im świata islamu pod względem kulturalnym, politycznym, ekonomicznym, militarnym, obyczajowym. Zbiegło się to w czasie z wprowadzaniem reform europeizacyjnych w Japonii, powodzenie których było niewątpliwie silnym bodźcem do walki o realizację tych idei. Japonia weszła w orbitę światowej polityki po zwycięskiej wojnie z Rosją.

Wraz z rozwojem ruchów ideologicznych na Bliskim Wschodzie rozpoczął się rozwój samoświadomości oraz dążenie do samookreślenia się rosyjskich muzułmanów. Aby zobrazować jego podstawy, należy pokrótce opisać jego początki i konteksty filozoficzne i teologiczne, gdyż pełne przedstawienie kontekstów historycznych to temat na odrębną i rozległą pracę, którą autor niniejszego tekstu dopiero zamierza napisać.

Sięgając zatem do początków formułowanej samoświadomości rosyjskich muzułmanów, zacząć musimy od prekursorskiej działalności Abunnasira al-Kursawiego. Był on niewątpliwie pierwszym reformatorem islamu wywodzącym się z rosyjskich muzułmanów. Urodził się w 1783 r. we wsi Kursa niedaleko Kazania, zmarł w 1814 r. Był członkiem mistycznego bractwa Nakszbandi. W swoim dziele pt. *Al-Irshad al-Ibad (Przewodnik wiary)* Kursawi zdecydowanie przeciwstawił się metodzie scholastycznej, zwanej w doktrynie islamu *kalam*, oraz obowiązującej zasadzie doktrynalnej *taqlid*, czyli naśladownictwu rozwiązań teologiczno-prawnych obowiązujących w islamie sunnickim od średniowiecza i podniesionych do rangi jedynej doktryny w Azji Środkowej. Emiraty Buchary w XVIII i XIX w. stanowił centrum religijne, edukacyjne i kulturalne. Buchara i jej medresy dawały obowiązującą wykładnię zasad religii muzułmanom w Rosji. Tam też podążali młodzi po naukę, polegającą na relacji mistrz-uczeń i trwającą nieraz wiele lat. Struktura tych uczelni, zwłaszcza ocena wiedzy studenta jako żywo przypominała europejskie średniowieczne uniwersytety.

Dzieło Kursawiego pozostało w rękopisie. Na podstawie własnych studiów nad Koranem i Sunną poddał w nim ocenie obowiązującą doktrynę

dotyczącą atrybutów Boga, czym naraził się ówczesnemu establishmentowi bucharskiemu. Oskarżony o herezję skazany został na karę śmierci, od której to salwował się ucieczką do nadwołżańskiej ojczyzny. W rodzinnej wiosce zorganizował dużą medresę i rozwijał dalej swoją doktrynę i działalność, która i w Rosji wzbudzała niechęć tradycyjnie nastrojonych muzułmańskich uczonych. Wnieśli oni przeciw Kursawiemu skargę do Zgromadzenia Duchownego, na czele którego stał mufti Muhammeddżan².

Kolejnym filarem zmian doktrynalno-teologicznych oraz edukacyjnych i społecznych wśród muzułmanów w Rosji był Szihabuddin Mardżani, teolog, pisarz, historyk, nauczyciel wywodzący się z nadwołżańskich Tatarów. Urodził się w 1818 r. we wsi Jabynczach koło Kazania. Ojciec jego był mudarrisem, czyli nauczycielem w medresie, do której Mardżani uczęszczał do dwudziestego roku życia. W roku 1838 rozpoczął studia w Bucharze, skąd po pięciu latach przeniósł się do Samarkandy – drugiego środkowoazjatyckiego centrum naukowego. W tym mieście miał możliwość korzystania z bogatej biblioteki Kazi Abusaida, jednego z czołowych samarkandzkich uczonych tego czasu. Wykazywał duże zainteresowanie historią. Pierwszym jego dziełem historycznym, opartym na dogłębnych badaniach, była praca pt. *Fauajdu-muhimma*, którą wydał, pomny losu Kursawiego, dopiero po powrocie do Kazania. Przedmiotem studium było ustalenie autentyczności rękopisu Koranu znajdującego się w Samarkandzie, który później został wywieziony przez Rosjan i trafił do biblioteki publicznej w Petersburgu, a w 1917 r. powrócił do Samarkandy³. Rękopis ten – zwany Koranem Osmana, od imienia trzeciego kalifa, któremu przypisuje się też powszechnie zredagowanie tekstu świętej księgi i ustalenie kanonu wersetów i rozdziałów weń wchodzących – uchodził za pierwszy w ogóle egzemplarz Koranu. Wśród muzułmanów środkowoazjatyckich wspomnianą legendę podtrzymywał fakt, że na jednej ze stron rękopisu widniała duża brunatna plama, którą brano za krew kalifa Osmana zamordowanego przez spiskowców w trakcie jego lektury. Na podstawie analizy źródłowej Mardżani doszedł do wniosku, iż ów rękopis nie jest egzemplarzem Koranu Osmana.

Po dwóch latach pobytu w Samarkandzie Mardżani znowu powrócił do Buchary, gdzie zgłębiał matematykę, astronomię i geometrię. Wynikiem jego studiów historycznych jest praca pt. *Tanbiche Abnauł-gasr bi tanzichi anbai-Abunnasr*, w której nawiązał do teorii Kursawiego, przyznając mu zasługi na polu teologii muzułmańskiej. Napisał też większą pracę o dziejach emiratu Buchary i chanatu Chiwy pt. *Gulfatur-Chawakin*⁴ oraz dzieło na temat geografii Azji Środkowej. Mardżani, oprócz innych zasług, był twórcą współczesnej tatarskiej historiografii. Jako autor dzieł historycznych i historyczno-leksy-

² Dz. Walidow, *Oczerk istorii obrazowannosti i litieratury tatar*, Society for Central Asian Studies, nr 11, Oxford 1986, s. 57.

³ Inicjatorami zwrotu tego egzemplarza Koranu byli polscy Tatarzy, którzy w 1917 r. w Petersburgu zorganizowali Związek Tatarów Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy.

⁴ Dz. Walidow, op. cit., s. 59.

kograficznych był zwolennikiem metody opisowej, trzymającej się ściśle zapisów źródłowych i danych archiwalnych. Z tego względu prace Mardżaniego do dziś nie straciły na aktualności, zwłaszcza wobec faktu zniszczenia podczas rewolucji i wojny domowej w Rosji, a także w wyniku świadomej polityki władz sowieckich wielu pozycji bibliograficznych i źródeł dostępnych za jego czasów.

W roku 1879 Mardżani wrócił w strony rodzinne, gdzie został imamem (duchownym) i mudarrisem (profesorem w medresie). Nie zrezygnował jednak z intensywnej pracy twórczej, napisał jeszcze szereg dzieł teologicznych i historycznych. We własnej medresie propagował nowe metody nauczania oraz odmienny program nauki. To, jak też nieustępliwy, pełen poczucia godności własnej styl bycia, dość szybko skonfliktowało go zarówno z miejscowym środowiskiem kupieckim – sprawującym mecenat nad tatarską oświatą i kulturą – jak i ówczesną elitą naukową Kazania, tzn. środowiskiem tatarskich teologów. Odbiło się to na jego statusie materialnym, było też przyczyną kłopotów z utrzymaniem medresy.

Mardżani zaczął, co było bardzo ważne dla islamu jako cywilizacji, reformować nauczanie teologii muzułmańskiej wśród rosyjskich muzułmanów w Azji i w Europie Wschodniej⁵. Aby uzmysłowić wagę i zakres problematyki teologicznej, którą się zajmował, należy sięgnąć wstecz. W wieku VIII w kalifacie Abbasydów powstał ruch teologiczno-filozoficzny zwany mutazylizmem. Mutazylicy usiłowali uzasadniać prawdy wiary za pomocą racjonalnej argumentacji opartej na logice Arystotelesa⁶. Zajmowali się m. in. problematyką substancjalności atrybutów boskich, wolnością woli. Tradycyjna wykładnia doktryny islamu mówi, iż Koran jest Objawieniem, czyli zapisem słów Boga przekazanych Muhammadowi poprzez Archanioła Gabriela, jest fragmentem Księgi Matki, tak jak poprzednio objawione księgi, tj. Tora i Ewangelia, oraz że jest wieczny, znajdując się „u Boga”. Mutazylicy nie kwestionowali tego, natomiast twierdzili, że Koran został stworzony przez Boga w trakcie procesu Objawienia. Wbrew pozorom jałowej scholastyczności sporu miał on olbrzymie konsekwencje dla całej cywilizacji muzułmańskiej. Jeśliby bowiem przyjąć, iż Koran został stworzony, to podobnie przez analogię można by zakładać niedoskonałość stworzenia czy też jego niepełność – przecież człowiek, tak ułomny w swojej naturze, też został stworzony przez Boga. A zatem przyjęcie tezy o stworzeniu Koranu pociągałoby tezę o możliwości jego niedoskonałości, a co za tym idzie – możliwości wprowadzania zmian, poprawek i uzupełnień. Pociągnęłoby to za sobą zmiany w całym systemie teologii i doktryny muzułmańskiej, a także prawa religijnego, systemu społecznego i całej cywilizacji islamu. Teoria mutazylitów była ostro zwalczana przez islamską ortodoksję.

⁵ M. Jusupow, *Szigabuddin Mardżani*, Kazań 2005.

⁶ Na temat mutazylizmu: H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, Warszawa 2005, s. 99–102; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. I, Warszawa 1997, s. 189–207.

Ważna dla muzułmańskiej teologii była też problematyka atrybutów Boga. Tradycja mówi, że cechy Boga są różne od Jego istoty i że są one wieczne. W konsekwencji wychodziłoby na to, że będąc emanacją Boga, zachowują substancjalność, a stąd krok do uznania osobnego bytu tychże atrybutów, co zaprzeczałoby doktrynie o absolutnej jedności Boga – *tauhid*. Mutazylicy twierdzili właśnie, że doktryna o atrybutach boskich stoi w sprzeczności z *tauhid*. Z kolei tradycjoniści zarzucali mutazylitom, że poddając w wątpliwość atrybuty boskie, np. wszechmoc, miłosierdzie itp., poddają w wątpliwość Jego Wszechmoc, ograniczając niejako kompetencje Boga, zbliżając się do pewnej formy deizmu. Myśliciele, którzy próbowali pogodzić oba stanowiska, tj. tradycjonalistyczne i mutazylicie, zwani byli aszarytami, od imienia al-Aszariego, filozofa i teologa żyjącego na przełomie IX i X w. On to zapoczątkował religijną doktrynę godzącą oba nurty w formie dialektycznej analizy rozumowej, która później przerodziła się w scholastyczną, erystyczną dysputę, znaną również w Europie, zaś w medresach Azji Centralnej, w Bucharze i Samarkandzie praktykowaną praktycznie bez zmian do wieku XX.

Mutazylicy uczeni wykoncypowali pojęcie zwane przez nich *modi*, tj. bytów, które są realnie różne, a nie są też realnie tożsame z istotą Boga. Istnieją one jako substancje, aczkolwiek nie manifestują się substancjalnie, będąc konieczne, ale nie wieczne. Wszystko, co istnieje – oprócz Boga – jest skończone czasowo, ponieważ Jego istnienie poprzedzało istnienie czasu. Nieskończoność właściwości, atrybutów Boga nie wyklucza skończoności ich istnienia w tym sensie, że są one uwarunkowane w swym istnieniu samym Bogiem, Jego nieograniczoną potencjalnością. Doktrynalnymi następcami aszarytów byli kelamiści, zwani tak od arabskiego słowa *kelam* – oznaczającego dialektykę w rozumieniu oczywiście metody starożytnej, a nie w rozumieniu heglowskim. Kelamiści podzielili istniejące byty na następujące kategorie: byt konieczny, wieczny, nieskończony w czasie i istnieniu, czyli sam Bóg i Jego atrybuty, oraz wszelkie inne byty możliwe, nieskończone czasowo, skończone w istnieniu. Kelamiści za Arystotelesem uważali Boga za byt konieczny (*Wadźyb*), nazywany Najwyższą Koniecznością. Reszta bytów uważana była za możliwe (*mumkinat*), czyli zmienne i skończone (*chadis*). Tak więc atrybuty boskie uzyskały specjalny status ontologiczny zawierający w sobie sprzeczność, nad wyjaśnieniem której skupiali się muzułmańscy teologowie Buchary i Samarkandy prawie do wieku XX, zwąc ten rodzaj spekulacji dialektyką, tj. *kelamem*.

Tę właśnie ontologiczną konstrukcję bucharskich uczonych zaatakował Mardżani. Opowiadał się on za autonomią teologii i twierdził, iż nie należy łączyć spraw wiary z filozoficzną spekulacją, jaką był niewątpliwie *kelam*. W pewnym sensie zbliżał się do stanowiska mutazylitów, twierząc, iż Bóg jest wieczny, nieskończony i konieczny, podobnie jak i Jego atrybuty, których nie powinno się oddzielać od Jego istnienia. Nadawanie im statusu ontologicznego to – według Mardżaniego – *szirk*, czyli herezja, widomy znak wpły-

wów doktryny chrześcijańskiej, stawianie obok Boga innych bytów. Bóg w swej istocie – podobnie jak i Jego atrybuty – jest niepoznawalny i nie można analizować Jego natury. Pogląd ten wyłożył Mardżani w komentarzach do komentarzy koranicznych *Nasafija* i interpretacji Koranu zwanego popularnie *Zbiorem Mułły Dżelala*.

Mardżani w dziele pt. *Nazira*, wychodząc od doktrynalno-prawnego sporu specyficznego dla muzułmanów tego obszaru, położył podwaliny pod nową interpretację *szariatu* – prawa muzułmańskiego. Pretekstem był spór o porę piątej, wieczornej modlitwy, elementu jednego z pięciu filarów religii islamu. Modlitwa ta winna być odmawiana po zachodzie słońca. Część uczonych muzułmańskich stała na stanowisku, iż w wypadku występowania zorzy polarnej, a więc braku zachodów słońca, piąta modlitwa nie powinna mieć miejsca. Mardżani, analizując *Sunnę* i poszczególne wypowiedzi Proroka na konkretne tematy, czyli *hadisy*, a także orzecznictwo i opinię założycieli szkół teologiczno-prawnych w islamie, doszedł do wniosku, iż w takim wypadku modlitwy powinny odbywać się w czasie właściwym dla Mekki, będącej centrum świata islamu. W ten sposób Mardżani poddał własnej interpretacji prawo muzułmańskie, nie przekraczając jednak ram jednej z czterech szkół prawnoteologicznych w islamie sunnickim, w tym wypadku szkoły hanafickiej, stworzonej przez *Abu Hanifę*. Do tej szkoły tradycyjnie należeli zarówno Turcy, jak i Tatarzy oraz inne narody muzułmańskie Azji. Była też ona oficjalną doktryną państwa osmańskiego. Mardżani wprowadził też zasadę ustalania świąt islamskich na podstawie wyliczeń astronomicznych, a nie widzialności faz księżyca. Jego dzieła z zakresu prawa religijnego wpłynęły na religijną praktykę wschodnioeuropejskich muzułmanów, w tym polskolitewskich Tatarów. Uważał się za *mustedlila*, przyznając sobie stopień pośredni pomiędzy interpretatorem prawa religijnego (*mudžtahidem*) a naśladowcą (*mukallidem*).

Zostawił też Mardżani olbrzymi dorobek historiograficzny, wiekopomną monografię rozwoju islamu na obszarach północnej i zachodniej Azji, historię nauki muzułmańskiej, dziejów Tatarów i państw tatarskich⁷. W okresie radzieckim cały jego dorobek historyczny, teologiczny i ideowy skazany został na zapomnienie. Wart jest niewątpliwie przypomnienia i przywrócenia światu, zwłaszcza w okresie szerzącej się w islamie doktryny fundamentalistycznej, dla której ideologia Mardżaniana byłaby świetną przeciwwagą.

Mardżani był również inicjatorem rewolucyjnej jak na stosunki muzułmańskie reformy szkolnictwa religijnego. Wspominana już nowa metoda sta-

⁷ Oto tytuły niektórych dzieł Mardżaniana: *Dżelalat ul-Zemin fi Tarih-i-Bulgar va Kazan* (Kazań 1874), tłum. ros. pt. *Oczerki istorii Bułgarskogo i Kazanskogo chanstwa* (Kazań 1878); historia Azji Centralnej z IV–VI w. ery muzułmańskiej *Girafatul chawaki*, krótki esej z dziejów Kazania pt. *Giulaletuzzemin*; historia tatarskich państw i ludów średnioazjatyckich *Mustafal-Achbar*, szczegółowa, oparta na źródłach praca omawiająca dzieje Chanatu Kazańskiego do podboju rosyjskiego w 1552 r. (t. I, Kazań 1885) oraz od 1552 r. (t. II, Kazań 1900), słownik biograficzny muzułmańskich uczonych *Vafiat-ul-Eslaf* (Kazań 1883).

ła się podstawą reformy obyczajowej i światopoglądowej, a w połączeniu z staraniami Gasprinskiego doprowadziła do zmiany stylu życia i obyczajowości dużej liczby muzułmanów w Rosji, Azji Środkowej, Indiach, Egipcie, Persji i Turcji, czyli wszędzie tam, gdzie dotarło sformułowane przez Mardżaniego i Gasprinskiego przesłanie o konieczności cywilizacyjnego wyrównania zaległości wobec Europy. Wzorem dla Gasprinskiego była Japonia, azjatyckie państwo, które zdołało oprzeć się inwazji krajów europejskich i kolonializmowi, a nawet wygrać, i to zdecydowanie, wojnę z Rosją. Nie chodziło jednakże o konfrontację, lecz o przeciwstawienie się intensywnej rusyfikacji prowadzonej zwłaszcza w II poł. XIX w. Zwolennicy nowej metody, nazywani popularnie dżadidystami, tworzyli zeuropeizowaną warstwę inteligencji i burżuazji, które to grupy społeczne były wyrazicielami nacjonalizmu i separatyzmu, rozumianego na przełomie XIX i XX w. jako ideologia panturkizmu i panislamizmu. Z nich rekrutowały się główne muzułmańskie partie polityczne działające w Rosji do rewolucji czy raczej do lat 1920–1924, kiedy to bolszewicy zaczęli definitywnie rozprawiać się wszelkimi innymi ruchami polityczno-ideowymi. Odrębność muzułmanów w Rosji, manifestowana poprzez aktywność ideowo-polityczną, skończyła się w zasadzie wraz z upadkiem politycznym Sułtana Galijewa w 1924 r.

Oprócz wspomnianych już, czyli Kursawiego, Gasprinskiego, Mardżaniego, należy wymienić też takich ideologów, pisarzy i działaczy społeczno-politycznych, jak: Jusuf Akczura, Fatih Amirchanow, Ataullah Bajazitow, Musa Bigijew, Abdullah Bobiński, Abdurraszid Ibrahimow, Ayaz Ishaki, Kajum Nasyri, Abdullah Tukaj, Mehmed Emin Resul-Zade. To tylko niektórzy z twórców odrodzenia literackiego i kulturalnego Tatarów i muzułmanów nadwołżańskich. Odrodzenie to, równoległe do „srebrnego okresu” literatury rosyjskiej doby modernizmu, wzrosło niebywale i zaczęło przemieniać społeczeństwo muzułmańskie w Rosji w latach poprzedzających bolszewicki przewrót w 1917 r.

Zarówno biografie, dzieła, jak i aktywność wspomnianych liderów społeczności rosyjskich muzułmanów świadczyły o coraz większej akulturacji w stosunku do wschodnioeuropejskiej kultury, czego konsekwencją było w niektórych przypadkach przyjęcie ideologii bolszewików, a co za tym idzie całkowita laicyzacja i asymilacja lub też – w większości wypadków – stworzenie nowoczesnego muzułmańskiego nacjonalizmu, który przekształcił się w nacjonalizm poszczególnych grup etnicznych narodów nierosyjskich, gdzie islam był traktowany jako niezbędne narodowe spoiwo – czynnik zarazem jednoczący, wyróżniający i tożsamościowy. Muzułmańskiego nacjonalizmu tego okresu nie należy jednak łączyć z wytworzonym nieco później fundamentalizmem. Był to ruch młodej muzułmańskiej burżuazji, inteligencji, klasy średniej biorącej pełnymi garściami z tradycji europejskiej i bynajmniej jej nie wrogiej. Inspiracja ideowo-polityczna wynikała – jak już wspominaliśmy – z pism i działalności Mardżaniego, ale przede wszystkim Gasprinskiego,

jednakże za prekursora należy uważać Jusufa Akczura, Tatara nadwożańskiego, pisarza, działacza politycznego, wydawcę i dziennikarza⁸.

Akczura urodził się w 1876 r. w Symbirsku nad Wołgą. Był synem bogatego kupca i reprezentował rodzącą się w Rosji muzułmańską burżuazję. Studiował w Stambule, a potem i prawo i politologię w Paryżu, gdzie uległ wpływowi dzieł E. Renana i M. Barresa. Poglądy Renana na istotę i genezę chrześcijaństwa Akczura rozciągnął na islam. Zmuszony został do emigracji w Rosji z powodu politycznej aktywności na rzecz niezależności muzułmanów rosyjskich. Potem jako przeciwnik oficjalnej ideologii panislamskiej sułtana Abdulhamida II musiał uciekać z Turcji do Egiptu. W Kairze w 1904 r. opublikował artykuł pt. *Trzy zasady polityki* w czasopiśmie „Türk”, wydawanym przez młodoturecką opozycję. W artykule tym poddał krytyce panislamizm i osmanizm⁹.

Osmanizm był ideologią w pewnym sensie typową dla ówczesnego państwa wieloetnicznego i multireligijnego, jakim była Turcja Osmańska. Najogólniej sprowadzał się do idei wierności i lojalności obywateli wobec monarchii i dynastii Osmanów bez względu na przynależność narodową i etniczną. Zwolennicy osmanizmu postulowali autonomię kulturalną i polityczną niemuzułmańskich poddanych oraz ich całkowitą równość wobec prawa, jak też zastąpienie w wielu wypadkach muzułmańskiego prawa religijnego, będącego prawem państwowym, kodeksem cywilnym wzorowanym na kodeksach europejskich. Podobne idee skupienia obywateli wokół dynastii były popularne w państwach Habsburgów, Romanowów, aczkolwiek udało się to zrealizować tylko w Wielkiej Brytanii. Ideą jednoczącą muzułmańskich poddanych – przede wszystkim Turków i Arabów – miała być idea kalifatu, do której nawiązywał sułtan Abdulhamid II. Wszystkie te idee stały jednak w pewnej sprzeczności, nie były też konsekwentnie wcielane w życie z powodu braku jednolitej i konsekwentnej wewnętrznej polityki społecznej, opartej na spójnym programie politycznym. Pogłębiało to słabość państwa, jedyne w pełni suwerenne wtedy państwa muzułmańskiego.

Zdaniem Akczury osmanizm z racji swoich wewnętrznych sprzeczności nie mógł być ideologią zdolną udźwignąć ciężar nowoczesnego państwa. Nie mógł tej roli spełnić również panislamizm, a to z racji przeciwdziałania państw zachodnich, które mogły się czuć zagrożone w swoim stanie posiadania. Jediną realnie możliwą ideologiczną opcją był panturkizm, którego odmianami były panturanizm i turkizm. Panturanizm można określić jako poszerzoną wersję panturkizmu. O ile ten ostatni zakładał jedność kulturową i polityczną narodów tureckojęzycznych, to panturanizm zakładał wspólnotę szerszą – łańską, nie tylko muzułmańskich nacji, ale również ugrofińskich, syberyjskich, a w skrajnej wersji również Japończyków. Turkizm z kolei był zawężeniem panturkizmu do nowoczesnego nacjonalizmu Turków anatolijskich

⁸ A. Arszaruni, Ch. Gabibullin, op. cit.; A. Temir, *Yusuf Akçura*, Ankara 1987.

⁹ S. Süreya Aydemir, *Enver Paşa*, t. I-II, Istanbul 2006.

z nawiązaniem do braterstwa z innymi narodami tureckimi. Turkizm to ideologia Kemala Paszy, jeden z ideowych filarów współczesnej Republiki Tureckiej.

Inny lider życia kulturalnego, literackiego, społecznego i politycznego muzułmanów rosyjskich, Fatih Amirchan, urodził się w 1886 r. w rodzinie mułły. Studiował w kazańskiej medresie *Muhammedije*. Był jednym z liderów studenckiego ruchu rewolucyjnego *Islah*. W roku 1905 Amirchan został naczelnym redaktorem czasopisma „al-Islah” („Reformator”) wydawanego przez radykalne, lewicowe skrzydło ruchu dżadidystów¹⁰. Ze względu na antyrosyjską orientację, czasopismo to zostało zamknięte przez policję. Amirchan współpracował potem z innymi periodykami, pisał również nowele i opowiadania o charakterze satyryczno-politycznym pod pseudonimem Fathulla Hazreta. Po rewolucji zwrócił się w kierunku muzułmańskiego mistycyzmu – sufizmu. Zmarł w 1926 r.

Ataullah Bajazitow urodził się w II poł. XIX w. w Petersburgu w rodzinie mułły wojskowego garnizonu armii rosyjskiej, głównego imama meczetu petersburskiego. Otrzymał staranne i rozległe religijne wykształcenie. W latach 1904–1914 był wydawcą i redaktorem czasopisma „Nur” („Światło”), pośredniczącego pomiędzy lewym i prawym odłamek dżadidystów.

Musa Bigi urodził się w 1875 r. w Rostowie nad Donem jako syn miejscowego mułły. Naukę rozpoczął w Kazaniu w tradycyjnej medresie. Studia teologiczne kontynuował w Bucharze, później wyjechał do Medyny, Stambułu i Kairu. W roku 1904 wrócił do Rosji i podjął studia na Uniwersytecie Petersburskim. Bigi publikował eseje teologiczne, interpretujące zasady islamu w duchu modernizmu Afganiego w czasopiśmie „Ulfet” wydawanym w Petersburgu przez Abdurraszida Ibrahimowa. Rozpoczął też współpracę z innymi periodykami dżadidystów, podobnie jak Amirchan. Od roku 1909 wykładał historię religii muzułmańskiej w medresie *Huseinije* w Orenburgu. Jednocześnie współpracował z czasopismem „Vaqt” – jednym z najważniejszych periodyków dżadidystów. Oskarżony o głoszenie heretyckich poglądów musiał zrezygnować z pracy w medresie. Wyjechał z Orenburga najpierw do Kazania, później do Petersburga, gdzie został mianowany głównym imamem (*chatibem*) miejskiego meczetu. W tym też czasie publikował w dwumiesięczniku pedagogicznym „Mektep” wychodzącym w Kazaniu, a w roku 1918 w krótko wychodzącym w ówczesnym Piotrogradzie religijnym czasopiśmie „al-Minbar”¹¹.

¹⁰ Dż. Walidow, op. cit., s. 171.

¹¹ Musa Bigi był autorem m.in. następujących dzieł teologicznych oraz prac krytyczno-literackich: przewodnika po literaturze arabskiej *Edebiyat-i Arabi* (Kazań b.d.w.), komentarza dzieł arabsko-muzułmańskiego filozofa Abu Ala al-Ma'ari na pograniczu ortodoksji i herezji *Al-Luzumiyat*, eseju omawiającego sylwetki dwóch twórców modernistycznej reformy w islamie *Islam filosoflary – Muhammed Abdullah al-Misri, Dżemaleddin al-Afghani* (Kazań ok. 1908), podstaw muzułmańskiej teologii *Qava'id-i Fiqhiyeh* (Kazań 1910), przekładu *Dywanu Hafiza* pt. *Dican-i Hafez terdzumesi* (Kazań 1910), podstaw prawa koranicznego *Shari'at Esaslary* (Piotrogród 1916).

Bigi odgrywał jedną z głównych ról w tatarskim ruchu dżadidystów. Był sekretarzem Trzeciego Kongresu Muzułmanów w Rosji, który zebrał się w 1906 r. w Niżnym Nowgorodzie oraz autorem programu politycznego muzułmańskiej partii *Ittifaq al-Muslimin* (Jedność Muzułmańska), który zaprezentował podczas tego kongresu. W maju 1917 r. odegrał ważną rolę na Wszechrosyjskim Kongresie Muzułmańskim w Moskwie.

Bigi po rewolucji bolszewickiej nie zdecydował się na emigrację, został w Rosji. Próbował znaleźć wspólny język z przywódcami bolszewickimi, bronił stanowiska islamu w sytuacji zagrożenia. Na kongresie muzułmańskich nauczycieli religijnych w Ufie w sierpniu 1920 r. prezentował napisany pod kątem koegzystencji z nowym reżimem elementarz *Islamiyet Elifbasy*, nawiązujący do *Azbuki komunizma* N. Bucharina. W tym samym roku opublikował w Berlinie, przemycony poprzez Finlandię, *Islam Milletlerinde dini, edebi, ictimai, siyasi me'seleler tedbirler haqqında (Religijne, kulturalne, ekonomiczne i polityczne tendencje wśród narodów muzułmańskich)*, co było bezpośrednim powodem jego aresztowania. Po trzech miesiącach na skutek interwencji Ismeta İnönü, tureckiego ministra spraw zagranicznych, został zwolniony z więzienia. Po masowej antyislamskiej nagonce w roku 1928 na całym terytorium ZSRR, sytuacja Bigiego była coraz trudniejsza. W 1930 r. wyjechał do Finlandii, potem do Indii, Turcji i osiadł ostatecznie w Egipcie, gdzie zmarł w 1949 r.

Abdurraszid Ibrahimow urodził się w 1852 r. w rodzinie tatarskiej na Syberii w miejscowości Bacharłyk w guberni tobolskiej. Uczył się cztery lata w medresie we wsi Koszkary niedaleko Kazania. Na dalsze studia wyjechał do Medyny. Do Rosji powrócił w 1892 r. Został muzułmańskim sędzią religijnym (*kadim*) w Orenburgu i członkiem Muzułmańskiego Zarządu Duchownego Orenburga. W roku 1893 ponownie wyjechał za granicę – do Egiptu, Turcji i Indii. W roku 1893 opublikował w Stambule dzieło *Cholpan Yıtdyzi (Gwiazda poranna)*, w którym wzywał Tatarów do odrodzenia narodowego. Drugie wydanie tej książki ukazało się w Kairze w 1903 r., zaś trzecie w Petersburgu w 1907 r.

Ibrahimow wrócił ponownie do Rosji w 1901 r. i został jednym z przywódców radykalnego skrzydła reformistycznego ruchu dżadidystów. Przejął antyzachodnie wątki filozofii al-Afganiego, jednocześnie łącząc je z antyrosyjskością, a w myśli religijnej z odrzuceniem konserwatywnego tradycjonalizmu. Publikował w wielu radykalnych, reformistycznych (modernistycznych) i panislamskich periodykach, m.in. w „Mirat-Kuzge” nieregularnie ukazującym się w językach arabskim i tatarskim w Petersburgu i Kazaniu, „Ulfet” wychodzącym się w latach 1906–1907 w języku tatarskim, „Al-Tilmiz” wydawanym się w języku arabskim w Petersburgu.

W roku 1907 Ibrahimow publikuje w Turcji (wyd. drugie Kazań 1909) ważną pozycję – przekład i komentarze tradycji Proroka Muhammada pt. *Bin bir Hadith (Tysiąc jeden hadisów)*, w których to komentarzach atakował zarówno muzułmańskich konserwatystów, jak i młodych tatarskich socjali-

stów. W latach 1905–1908 pełnił ważną funkcję na trzech muzułmańskich kongresach Rosji oraz organizował pierwszą muzułmańską partię w Rosji – *Ittifaq al-Muslimin*. Był członkiem centralnego komitetu tej partii.

Tak kształtowały się podstawy nacjonalistycznej i religijnej ideologii muzułmańskich narodów Rosji, będące zacznym narodowego i państwowego separatyzmu po rewolucji lutowej w roku 1917.

Ideologie owe, przeważnie silnie skontaminowane, w mniejszym lub większym stopniu funkcjonowały na przełomie XIX i XX w. wśród wykształconych w szkołach rosyjskich lub w Europie rosyjskich muzułmanów, wywodzących się z warstwy kupieckiej lub też z rodzin nauczycieli i islamskich duchownych z terenów Powołża, Krymu i Kaukazu. Doktryna muzułmańskiego nacjonalizmu z jednej strony ulegała coraz silniejszej radykalizacji, zbliżając się do marksizmu i bolszewizmu Lenina, a z drugiej przekształcała się w narodową socjaldemokrację zbliżoną do zachodnioeuropejskich partii o odcieniu nacjonalistycznym.

Do tego pierwszego skrzydła ruchu należał Sułtan Galijew. W roku 1905 został członkiem studenckiego ruchu „Islah”. To był jego pierwszy kontakt z radykalnym, lewicowym islamskim reformizmem. Do czasu rewolucji nie miał on kontaktów z rosyjską socjaldemokracją ani z grupą marksistów muzułmańskich, która istniała w Orenburgu i w Baku. Na Wszechrosyjskim Zjeździe Muzułmanów w Moskwie 1–17 maja 1917 r., w którym uczestniczyli również Polacy, a w charakterze gościa wystąpił m.in. pisarz i poeta Tadeusz Miciński, Sułtan Galijew zgłosił postulat przyjęcia leninowskiego wariantu socjalizmu w Rosji. Już po zakończeniu Kongresu został powołany w szeregi Muzułmańskiego Socjalistycznego Komitetu w Kazaniu. W listopadzie 1917 r. wstąpił do RKP(b). Był jednakże bardziej nacjonalistą niż komunistą. Opierając się na oficjalnie głoszonym przez bolszewików internacjonalizmie, Sułtan Galijew głosił pogląd o wyzwoleniu dzięki październikowej rewolucji nierosyjskich mniejszości w byłym imperium, w tym muzułmanów.

Stalin, będący w latach 1918–1920 ludowym komisarzem do spraw narodowości, szukał współpracowników rekrutujących się z muzułmańskiej inteligencji celem uwiarygodnienia działalności bolszewików wśród wyznawców islamu. Wtedy to Sułtan Galijew zrobił błyskawiczną, acz krótkotrwałą karierę na najwyższych szczeblach sowieckiej hierarchii. Był jednocześnie członkiem Centralnego Komisariatu Muzułmańskiego (Muskomu), przewodniczącym Muzułmańskiego Kolegium Wojennego, członkiem ścisłego kolegium Komisariatu ds. Narodowości (Narkomnatu), wydawcą biuletynu „Życie narodowości”, członkiem Egzekutywy Centralnego Komitetu Tatarskiej ASRR. Mając tak wysoką pozycję, próbował wcielać w życie swoją doktrynę, którą sformułował i wyłożył w artykułach w latach 1918–1923 i udoskonalił w latach 1924–1928, tworząc wręcz coś w rodzaju profetycznej ideologii. Próbował w niej połączyć marksizm-leninizm, islam i nacjonalizm. Stworzył teorię „proletariackiej narodowości” i twierdził, że narody kolonizowane są w całości w sytuacji proletariatu europejskiego, a wśród nich najważniejszą

rolę odgrywają muzułmanie. Kraje islamu powinny wpieryw wyzwolić się spod ucisku kolonialnego, zaś dopiero potem dokonać rewolucji socjalnej. Sułtan Galijew utworzył teorię „muzułmańskiej narodowej twarzy marksizmu-leninizmu”, mówił o „proletariackiej istocie i narodowej formie” ruchu muzułmańskiego. Realizacja tej doktryny w skrócie miała polegać na: autonomii Muzułmańskiej Partii Komunistycznej, akceptującej założenia i program bolszewików, posiadającej natomiast osobny komitet centralny; utworzeniu Muzułmańskiej Armii Czerwonej pod muzułmańskim dowództwem, z własnym korpusem oficerskim; powstaniu Republiki Turanu, dużego muzułmańskoturckiego państwa, ciągnącego się od Kazania do Pamiru; utworzeniu niezależnej od Kominternu Międzynarodówki Kolonialnej, w której już nie dominowałyby przedstawiciele europejskich wysoko zindustrializowanych krajów. Sułtan Galijew był zatem twórcą muzułmańskiego komunizmu narodowego, aktywnie propagował idee sekularyzacji islamu, systematycznego oczyszczania szeregów jego wyznawców z fanatyków ortodoksji.

Jako muzułmański bolszewik Sułtan Galijew był przeciwny działalności muzułmańskich eserów, a zwłaszcza ich lewego skrzydła, które bezpośrednio po rewolucji październikowej próbowało zrealizować idee separatystycznego państwa Baszkirów i Tatarów nadwołżańskich o nazwie Republika Idel-Uralu (tatar. *Idel* – Wołga). W swoim artykule pt. *Tatarzy a rewolucja październikowa*, opublikowanym w organie Narkomnatu „Życie narodowości” 5 listopada 1922 pisał: „Jeśli społeczno-polityczne życie Tatarów do rewolucji lutowej wyrażało się w całości w idei odrodzenia narodowego, to okres od rewolucji lutowej charakteryzuje istnienie idei walki w imię niezawisłej polityki narodowej. Ta niezawisłość realnie wyraża się z jednej strony w dążności do autonomii narodowej kultury, a z drugiej – autonomii terytorialnej niepodległego »państwa« na terytorium zamieszkałym przez Tatarów i Baszkirów. To zupełnie wyraźnie i ostro widać na wszelkich kolejnych zjazdach i konferencjach tatarskich, poczynając od pierwszego Wszechrosyjskiego Zjazdu Muzułmanów (w maju 1917 r. w Moskwie), a kończąc na drugim Wszechrosyjskim Zjeździe w Kazaniu. Widzimy, że tatarska drobnoburżuazyjna demokracja przygotowała się do tej »niezawisłości«. Wszystkie »wszechrosyjskie« muzułmańskie organizacje dostają się w jej ręce. Tak więc Komitet Wykonawczy Wszechrosyjskiej Narodowej Rady Muzułmańskiej (Ikomus) z jego znanym kaukaskim mieniszewikiem Ahmet-Bek Calikowym, Wszechrosyjska Muzułmańska Rada Wojenna (Charbi Szuro) też tańcząca pod ich melodię, nie mówiąc już o Milli Idare [narodowy rząd tatarski Syberii i Powołża – S.Ch.] i Medżlisie [narodowy parlament – S.Ch.] powstałym po lutowej rewolucji. Przygotowania mają miejsce nie tylko na linii politycznej, ale i militarnej. Jeśli tatarscy eserzy Gajaz Ischakow i Tuchtarow w niebezpiecznym sojuszu z kadetem Sadi Maksudowem rozpracowują tatarską inteligencję, kobiety i mułłów, to mieniszewicy w sojuszu z nacjonalistami rozpracowują tatarskich żołnierzy: na froncie i na zapleczu są organizowane muzułmańskie oddziały narodowe: rotty, pułki, szwadrony itd. Część z nich

skoncentrowana jest w Kazaniu, Ufie, Orenburgu i częściowo w Astrachaniu”¹².

Sułtan Galijew wierzył niewątpliwie, że uda mu się zrealizować swoje idee. Uważał, że czerwony Turkiestan będzie „latarnią morską” dla chińskiego Turkiestanu, Tybetu, Afganistanu, Indii, Chiwy i Buchary (wtedy jeszcze poza obrębem sowieckiego państwa), zaś sowiecki Azerbejdżan wskazówką na przyszłość i wezwaniem do rewolucji dla Persji, Arabii i Turcji.

W maju 1923 r. pod zarzutem „kontrrewolucyjnej, nacjonalistycznej konspiracji celem obalenia władzy sowieckiej i wspomagania rebelii basmaczy w Azji Środkowej” Galijew został aresztowany po raz pierwszy. Po raz drugi trafił do więzienia w 1928 r. Zesłano go w 1930 r. na Wyspy Sołowieckie, gdzie zginął w roku 1934. „Sułtangalijewizm” jako forma azjatyckiego komunizmu został potępiony przez WKP(b) i był zaciekle zwalczany do 1939 r. Amerykański sowietolog Robert Conquest uważa, że proces Sułtana Galijewa był pierwszym politycznym procesem w stalinowskim Związku Sowieckim i zapowiadał dalsze, te z końca lat dwudziestych i trzydziestych¹³. Sam Sułtan Galijew aż do 1989 r., czyli do końca istnienia władzy sowieckiej, nie został zrehabilitowany, gdyż jego ideologia stanowiła zbyt duże niebezpieczeństwo dla ZSRR.

SUMMARY

Sultan Galiev was one of the main proponents and founders of national republics in the Soviet Union known for his attempts to implement the doctrine of Muslim national communism. Galiev contributed to the establishment of the Tatar-Bashkir Soviet Republic. Arrested in 1928, he was exiled to the Solovetsky Islands in 1930 where he was executed in 1934. Sultan Galiev's name was never cleared until the end of Soviet rule. His ideology posed too much of a threat for the Soviet Union, and he was exonerated only in 1989.

¹² M.S. Sultan-Galiev, *Articles*, The Society for Central Asian Studies, Oxford 1984, s. 31.

¹³ R. Conquest, *Stalin*, Warszawa 1996, s. 163.