

Egy meg- és kitalált lázadó

Samil imám esete az Orosz Birodalommal
és a Szovjetunióval, 1859–1953

A Csecsen Köztársaság szuverenitásának, Oroszországtól való függetlenségének kikiáltása és Dzsohar Dudajev elnökké választása alkalmából 1991 őszén emlékbélyegeket adtak ki. A három bélyegből álló sorozat sorrendben a következő személyeket ábrázolta: a csecsen Manszúr Usurmát, az észak-kaukázusi orosz terjeszkedéssel szembeni ellenállás első vezetőjét, Samil imámot, valamint Dudajev tábornokot. A jogfolytonosság e legendája, amelyet Dudajev újonnan ásott elő és használt fel hatalmának megszilárdítása érdekében, az egyik tárgya ennek a tanulmánynak. Csecsenföldön a Manszúr sejket és Samil imámot övező nemzeti kultusz támasztja alá ezt a legendát. A Samil vezette „murid háborúk” a szomszédos Dagesztáni Köztársaságban és az Észak-Kaukázus más régióiban is új jelentőséget kaptak mint a történelmi emlékezet forrásai.¹

A „népek nagy családja” szovjet utópiájának összeomlása a Kelet-Európában, a Kaukázusban és Közép-Ázsiában újonnan létrejövő államokban lezajló nemzeté válás kutatására fókuszáló történelemtudományt roppant aktuális diszciplínává avatta. A nyugati kutatók korábban, beleértve a kelet-európai történelem szakértőit, több szempontból is gyakran tekintettek úgy a cári birodalomra, illetve a Szovjetunióra mint monolitikus entitásra, és jóval kisebb figyelmet szenteltek az Orosz Birodalom, illetve a Szovjetunió nem szláv perifériáinak.² A „történelem” értelmezése, illetve annak intézményes megjelenítése az orosz vagy szovjet történetírásban, továbbá eszközként való felhasználása a politikai rendszerek által a mindenkori főváros, Szentpétervár, illetve Moszkva érdekeit tükrözte. Ez a perspektíva leértékeli a periféria soknemzetiségű régióit – a balti államokat, Fehéroroszországot, Ukrajnát, a Kaukázust és Közép-Ázsiát –, mintha ezeknek nem lenne történelme, és „feltörekvő nemzetek” lennének.³ Az elmúlt években az egyes régiók levéltáraiban folyó kutatások megnyitották az utat az újraértékelés felé, így az Orosz Birodalom korábbi (nyugati) perifériájának egyes nemzeteit úgyszólván „restaurálták” a történelemben.⁴ Ugyanakkor az a kérdés is felmerül, hogy a bakui, taskenti,

1 Halbach, 1995. 196.

2 Lásd például Pavel Miljukovot és a moszkvai történelmi iskolát. Bohn, 1998. 8–14.

3 Hildermeier, 1994. 1–17.

4 Ukrajna tekintetében például Velychenko, 1992. Fehéroroszországhoz Lindner, 1999; Grúziához Reisner, 2004; Örményországhoz Astourian, 1994.

buharai és almati helyi vezetések – a központtal kölcsönhatásban – miként teremtettek nemzeti történelmi mítoszokat és ideológiákat, miként hatottak a nemzetek történelmi tudatára a szomszédos muszlim közösségekben a 19–20. század során, abban az időszakban, amikor a nemzeti eszme kialakult.⁵

A történelmi gondolkodás megannyi különböző megjelenésében narratíva nyomán alakul ki, s annak logikáját követi. E logika egy-egy paradigma alakját ölti, ami racionalitást visz a múlt történelemként való feldolgozásába, és mint történelem jelenik meg. A 19. és kora 20. századi Európában a történelem fontos volt, amellyel meg lehetett magyarázni a múlt maradványait, de egyúttal a nemzeti identitás részét is alkotta. Keretet adott a nemzeti kultúrának: narratívát az események kronologikus rendjéhez, valamint a nemzet és annak kulturális öröksége számára. De hogyan, mikor, milyen feltételekkel és ki használta fel a történelmet a nemzeti identitás és a nemzeti kultúra megteremtése érdekében?

Jelen tanulmány a hivatalos történelempolitika és történetírás szerepét és stratégiáit vizsgálja a cári Orosz Birodalom utolsó időszakában, illetve a Szovjetunióban. Központi témája a „történelem” létrehozása, közvetítése és reprezentációja egy multietnikus államban, valamint a történelem felhasználása a birodalmi politikában, illetve a kollektív emlékezet mint politika eszköze a birodalom muszlim régióiban.

Az egyik legkülönlegesebb és átértelmezései, átalakulása nyomán legkomplexebb történelmi narratíva a nem orosz periférián Samil alakjában ölt testet. Samil (Samujil; h. u. 1212–1287 [1797–1871]) az orosz megszállással szembeni muszlim ellenállás harmadik, leghíresebb *imámja* (vezére) volt a Kaukázus északkeleti részén. 1834 és 1859 között a csecsenek és az északkelet-kaukázusi népek többségét ő vezette harcba az orosz hadak ellen, s sikerei miatt egyes történészek „a hadtudomány történetének legnagyobb gerillavezéréként” tartották számon.⁶ Hasonlóan sokatmondó példa e tekintetben Babek Horramdin (798–838) hadvezér és népi hős államilag támogatott tisztelete és kultusza Azerbajdzsánban. Az újonnan felfedezett népi hős történelmi megjelenítése az 1930-as évek vége óta kialakított Samil-kép alternatívájaként szolgálhat a Kaukázusban.

Samil ellentmondásos narratívái: „vadállat” vagy „nemes vadember”?

Samil mozgalma, amelyet az oroszok *muridizmusnak* bélyegeztek,⁷ voltaképpen a *naksbandíja* rend kaukázusi *halidíja* ága volt.⁸ Ez a *szúfi* rend az 1810-es években érte el a Kaukázust Ismail al-Sirvani személyében, és rövidesen Csecsenföld és Dagesztán meghatározó vallási-politikai mozgalmává nőtt, amelynek alapjain az oroszellenes ellenállás is nyugodott. Samilt végül 1859. szeptember 6-án kényszerítették megadásra.

5 Kemper, 2008. 472–482.

6 Allen–Muratoff, 1953. 10.

7 A *murid* szóból, amely a *szúfi sejk* tanítványát jelöli.

8 Gammer, 1994b. 204–217.

A cári Oroszország harminc éven keresztül tartotta teljes mozgósításban a haderejét egy a vallás és a „szent háború” (*gazavat*) eszménye által motivált lázadás leveréséhez, amelyet a teokratikus vezér, Samil imám vezetett Dagesztán, Csecsen-föld és Ingusföld megközelíthetetlen hegyvidékein. Oroszország a saját bőréen tanulhatta meg, hogy a szervezett államokat egyszerűbb meghódítani, mint az államiság előtti, a nemzet kialakulása előtti entitásokat, amint azt három évszázaddal azelőtt a tatár kánságokban már megtapasztalták. A törzsi és helyi struktúrákból építkező hegyi közösségek elleni küzdelem során a korabeli orosz jelentések olyan gerillaháborúról számolnak be, amelyben az ellenséget nem lehet elfogni.

Mindazonáltal az ellenfél rugalmassága és nem szabályos katonai megjelenése mellett – amely nem volt hajlandó szervezett csatában letenni a fegyvert, valamint a Kaukázus minden topográfiai előnyét kihasználta a gerillataktika alkalmazásához – az orosz tiszteket más dimenziók is meghökkentették: a roppant szervezőképesség és a látványos integráció; az, hogy az Észak-Kaukázus keleti részének soknemzetiségű, politikailag megosztott lakossága összefogott, és egy szilárd ellenálló közösséget hozott létre, egy már-már szabályozott politikai rendszert, afféle „iszlám államot”. A Föld egyik leghatalmasabb haderejének és a periféria korábban politikailag rendkívül megosztott etnikumainak összecsapása afféle Dávid–Góliát küzdelemnek tűnt, s így kivívta Európa rokonszenvét a korábban jobbra ismeretlen népek iránt.⁹

Európát nemcsak az elmaradottnak gondolt hegyi népek hadi sikerei ejtették ámulatba, hanem vezetőjük politikai rátermettsége is. Samil egy szilárd közigazgatáson alapuló államot teremtett, szabályozta a gazdaságot és szigorú hadi fegyelem bevezetésével emelte hadseregét az anyagi fölényben lévő ellenség fölébe. Kifejlesztette az imamátus modelljét, amelyben a teológiai, politikai és hadászati vezetés egy személy, Samil imám kezében összpontosult. Ez az integrációs tevékenység a berber és arab törzsek Algériában nagyjából ugyanekkor folytatott háborúival is párhuzamba állítható, amelyek Abd al-Kader vezetésével szembeszálltak a francia gyarmatosítókkal Észak-Afrikában.¹⁰ A korabeli, Kelet iránt érdeklődő újságírók gyakran egy kalap alá vették Abd al-Kadert és Samil imámot. Mindketten a gyarmatosítással szembeni iszlám ellenállás példái voltak. Az iszlám európai megjelenítésében a dzsihád és a gyarmatosítással szembeni fellépés együttese izgalmas képet ígért: összekapcsolták a *derviseket* és a *mudzshidokat*, hogy létrehozzák a klisészerű „muszlim fanatikus”, aki szembeszáll a nyugati küldetéssel. A szudáni *Mahdi*,¹¹ az indiai brit gyarmatosítók ellen szervezett *szipojfelkelés*¹² és a líbiai *szanusszik* 20. századi olaszellenes mozgalma¹³ tovább növeli e narratíva vonzerejét.

9 A konfliktus részletes történetét lásd Бобровников, 2002; Gammer, 1994a; Sidorko, 2007; Zelkina, 2000.

10 Abd al-Kader (Abd al-Qādir al-Jazā'iri) ellenállási mozgalmáról lásd Aouli–Redjala–Zoummeroff, 1994.

11 A *Mahdi*-felkelésről („isten választotta”, Muhammad Ahmad bin Abd Allah vagy Muhammad Ahmad Al Mahdi) lásd Neillands, 1996.

12 A szipojlázádról és korabeli megítéléséről lásd Erll, 2007.

13 A szanusszikkal kapcsolatban lásd Bianci, 2003.

Oroszországban a Kaukázus – mint kulturális határ –, illetve a kaukázusiak – mint idegenek – megítélése két pólus között ingadozott. Egyrészt az oroszok romantikus lelkesedéssel viszonyultak a kultúra és a „szabadságszerető vadság” iránt, különösen az Észak-Kaukázus hegyi népei esetében, másrészt viszont a „civilizált” felsőbbrendűség pozíciójából szemlélték őket, és heves gúnnyal illették a „kaukázusi útonállókat”. Még egy Alekszandr Marlinszkij léptékű író is, jóllehet olvasóinak a küzdelemben részt vevő hegyi embereket „méltó ellenfélként” jellemezte, egyik barátjának arról írt, milyen gyönyörű is lenne a Kaukázus, ha nem csúfítaná el „a dögvész, a kolera és a mohamedanizmus”.¹⁴ Következésképpen a Kaukázus képe szoros kapcsolatban állt a klasszikus orosz irodalommal és az orosz nacionalizmus 19. század elejétől datálható kibontakozásával. Az orosz irodalom elképzelhetetlen Puskin, Lermontov és Tolsztoj „kaukázusi költészete”, a korai hadi utak vagy hadműveletek leírásai vagy a keletieskedő romantikus irodalom (orientalizmus) konfliktusai nélkül. Ezért az Észak-Kaukázusról alkotott elképzelés az orosz etnikai tudatosság szerves része lett.¹⁵

Így tehát sem Samil, sem mozgalma nem volt központi fontosságú az orosz történészek számára.¹⁶ 1859 után az orosz történetírás fő fókusza a Kaukázus birodalmi meghódítására esett, illetve a hosszú háború során elért sikerek és elszenvetett kudarcok felelőseinek kiderítésére. Ezért jórészt a „tábornokok háborújának” folytatására összpontosított a hadjárat során. Moshe Gammer szerint „a fő választóvonalakat Barjatyinszkij és Voroncov, illetve követőik között húzták meg, a Jermolov oldalán állók és Paszkevicz gyér számú híve között, és így tovább”. Egy elenyésző kisebbség kivételével, amely „vadállatnak” tekintette Samilt, a történetírás fő vonulata kimagasló tehetségű vezetőként és parancsnokként jellemezte.¹⁷ Gammer interpretációját követve ez a leírás számos okból kifolyólag bevetté vált: egyes szerzők ily módon még diadalmasabb fényben tüntethették fel a végső orosz győzelmet; mások a kor népszerű romantikus közhelyének megfelelően „nemes vademberként” faraghatták ki Samil alakját; megint mások pedig valószínűleg szívből csodálták őt. Samil személyiségével ellentétben a *muridizmus* általa képviselt válfaját – ritka kivételektől eltekintve – minduntalan a fanatikus, vad és barbár jelzőkkel írták le. A Kaukázus cári meghódítását ugyanakkor hazafias-nacionalista, vallásos és kulturális-eurocentrikus eszközökkel lehetett leginkább felmagasztalni, ahol Oroszországgé volt a *mission civilisatrice*. A kaukázusi háború idején csak néhány orosz és európai szakértő mélyedte el kellőképpen a *muridizmus* lényegében és az etnikumokon átívelő integráció vallásos hátterében. Ezért végleg félreértették az ellenállási mozgalom egyik legfőbb mozgatórugóját.¹⁸

14 Далгат–Кирдан, 1960. 155.

15 Layton, 2005; Halbach, 1991. 52–65.

16 A Samillal foglalkozó forradalom előtti, szovjet és egyéb művek listáját lásd Gammer, 1991. 189–247.

17 Gammer, 1992. 730.

18 A kortárs megítélésekre lásd például: Алферьев, 1905; Ковалевский, 1912; Чичагова, 1889.

A *naksbandíja* út követője: Samil mint vallási vezető

A hegyi felkelések idején az ellenállás eszméjét már Samil előtt is döntően az etnikai önvédelem és a vallási elem együttese határozta meg. A középpontban a gaza-vat (a hitetlenek fennhatósága ellen folytatott, vallási indíttatású küzdelem) és a *tarika* (a szúfizmusból eredő szerveződési és ideológiai felfogás) kettősének összekapcsolása állt. A szúfi rend az iszlám világ periferikus zónáiban jött létre, ott, ahol gyakoribb volt a konfliktus az (európai) gyarmatosító hatalmakkal, és az iszlám erőteljesebben hirdette, hogy meg kell védeni a saját területüket. Az Észak-Kaukázusban különösen aktív szerepet játszott ebben az egyetemes szúfi rend legszélesebb körben elterjedt ága, a *naksbandíja*, amely a 14. századi Buharában jött létre. A *naksbandíja* tanai felölelték a tiszta és aszketikus iszlámhoz való visszatérést; a *dzsahilíja*, vagyis pogány tudatlanság elleni harcot, ami a törzsek szokásjogon alapuló törvényeiben (*adat*) jelentkezett; a szent küldetést, hogy a hitet megvédelmezzék egy hitetlen világ ellenében; továbbá különlegesen erős kapcsolatot ápoljanak a tanuló (*murid*) és annak mestere (*mursid*) között.¹⁹

Már a 11. században létrejött, elsősorban Dagesztánban, az arab kultúrára építkező hagyomány, amely megkövetelte az iszlám irodalom ismeretét. A következő kétszáz év során azonban hamar hanyatlásnak is indult, elegyengetve az utat a „szent emberek” intézménye előtt, akik a csodákba vetett hit és a helyi iszlám előtti hagyományos vallásos formák segítségével lépésről lépésre megszilárdították az arab világból átvett iszlám hitrendszeret. A szúfi hálózatok azonban fennmaradtak, kivált az észak-dagesztáni népek körében, ahol egészen a 18. századig lehetőség nyílt a közép-ázsiai *naksbandíja* renddel való kapcsolattartásra. Samil misztikus képzettsége és imámmá (*sejkké*) való előléptetése az egyetemes *naksbandíja* rend *mudzsaddidi-halidíja* ágához kapcsolódott, amely Dagesztánban csak a 19. század elején honosodott meg. Az Észak-Kaukázus így az iszlám világ azon régiói közé került, ahol utoljára, ám annál szélesebb körben és mélyrehatóbban gyökeresedett meg a szúfizmus.²⁰

A szúfizmus *naksbandíja* variánsa különös odaadással fordult a Próféta példája, a *tarika-al-muhammadíja* felé. Egy török szerző a következőket jelenti ki az erről szóló tanulmányában: „Az igazi szúfizmus a Próféta korának újbóli megtapasztalása a belső lelkiállapot és a külső cselekvés által.”²¹ Ez az „újbóli megtapasztalás” valószínűleg szintén az észak-kaukázusi szúfizmuson alapult, amely mindegyiknél a Próféta történelmi eredményeit hangoztatta, nevezetesen azt, hogy képes volt a védelemre szoruló hitközösség szolgálatában legyőzni az etnikai szétaprózottságot.²² Am vallási vezetői státusa volt az, ami Samil politikai és hadi sikereit megalapozta; Samil saját szerepét is abban látta – a szó vallásos és lelki értelmében –, hogy „valóban iszlám rendszert” alakítson ki, és elterjessze az iszlám életvitelt az észak-kaukázusi muszlimok körében. Samil legelsősorban egy képzett szúfi *sejk*

19 Mahomedova, 2009. 57–70.

20 A dagesztáni szúfizmushoz lásd Gammer–Wasserstein, 2006. 55–68.; Kemper, 2005.

21 Algar, 1976. 123.

22 Kemper, 2002. 41–71.

volt, s mint ilyen, közvetlen kapcsolatra tarthatott számot az isteni inspirációval. A szúfizmus, mivel a földi világ és a Próféta halála által megteremtett isteni valóság közötti szakadék áthidalására vállalkozott, olyan utat mutatott, amellyel úgy lehet hozzáférni az isteni iránymutatáshoz, hogy nem szegik meg az iszlám egyik alaptörvényét, mely szerint Mohamed volt az utolsó a Próféta sorában. Sőt a szellemi lépcsőfokokon való felemelkedés által a szúfi sejk rangban a Próféta mellé kerülhettek – minek következtében a szúfizmusnak folytonosan állnia kellett az ortodox *'ulama* támadásait.

Samil arra törekedve, hogy követőket gyűjtsön maga köré, jelentős mértékben a saját képét is igyekezett a Próféta mintájára formálni. Mint annak idején Mohamed, úgy Samil is apró pergamenlapokra jegyezte fel a parancsait, jöllehet a 19. századi Dagesztán már nem szűkölködött papírban. Samil számos alkalommal folyamodott ugyanazokhoz a retorikai és költői képekhez, mint Korán-beli példaképe, amikor felelősségre kívánta vonni követőit a katonai kudarcokért, vagy képmutatással vagy a küldetést illető hitehagyottsággal vádolta őket. Amikor száműzték szülőföldjéről, Gimrából, Samil ezt párhuzamba állította a Próféta *hidzsrájával*,²³ és a következő szavakat intézte földjieihez: *„Bizony olyan időben választom most el magamat tőletek, amikor nem teremthetek hitet köztetek (élők között). De vajon Mohamed, a Mindenható Isten legkiválóbb teremtménye, nem hagyta-e el Isten legjobb földjét, Mekkát, amikor már nem tudta az igaz hitet hirdetni ott?”*²⁴

Samil igyekezett kiaknázni az isteni igazsághoz fűződő misztikus kapcsolatát, hogy politikai kérdésekben is iránymutatást kérjen. A kiemelt fontosságú döntések előtt Samil mindig kereste a misztikus kapcsolatot Istennel és az ő igazságával: elvonult az anyagi világtól, és naphosszat böjtölve könyörgött az isteni sugallatért. Az ilyen visszavonulásból kortársai szerint mindig „ünnepélyesen és komolyan” tért vissza, „az álmatlan éjszakáktól duzzadt szemmel, de mindig meghozta a végső döntést”.²⁵ Akkoriban követői számára egészen elképzelhetetlennek tűnt, hogy ellentmondjanak a döntésének, hiszen úgy tekintettek rá, mint amit közvetlenül Isten ihletett.

A Kaukázusban Samil mint szúfi *sejk* képe gyakorta leegyszerűsítve élt tovább, és a preiszlám hagyomány folytatásaként átalakult egyfajta „szent emberé” vagy csodatévővé.²⁶ Am Samil valószínűleg sosem állította, hogy bármiféle

23 A *hidzsra* Mohamed és követőinek elvándorlása Mekkából Medina városába 622-ben. A muszlim év, melynek során bekövetkezett a *hidzsra*, lett az Umar által 638-ban, vagyis h. u. 17-ben bevezetett iszlám naptár kezdő éve (AH, *anno hegirae* = „a hidzsra évében”; h. u. = „hidzsra után”).

24 Muhammad al-Qārakhī, 1941. 76.

25 Zelkina, 2001. 258.

26 Samil személyiségét már halála előtt mitologizálták, így nehéz elválasztani a ténnyt a kitalációtól. Az ifjúságáról és érett éveiről szóló leírások Samilt intelligens fiatalemberként jellemzik, aki igen komolyan vette tanulmányait. Kevésbé egyértelmű, hogy mennyire megbízhatóak a Samil magánykedvelő és kontemplatív oldaláról szóló beszámolók. Ezek egyértelműen Mohamed prófétát mintázzák, és Samilt egészen egyedülálló ifjúként ábrázolják, aki óráig is képes volt meditálni. Jól dokumentálható családtörténete ellenére e legendák odáig merészkednek, hogy árva volt, akinek a nyomortól úzve pásztorként kellett megkeresnie a betevő falatot, és a hegyi legelők magányában látta először Istent. Más történetek szerint olyan sziklát mászott meg, ahová senki más nem akart feljutni a legendás Szamurgtól, Salamon óriásmadarától való félelmében, amelyről azt tartották, Dagesztán hegyei között fészkel. A Samil képességeit

csodát tett volna, mint ahogy azt sem sugallta, sem kimondva, sem kimondatlanul, hogy bármilyen értelemben próféta lenne. Ám az évszázados szúfi hagyománnyal összefért, hogy a *mursid* hitelességét – sok esetben akár családfaszerűen is – közvetlenül Mohamed prófétáig vezessék vissza, aki a hitkérdések döntő tekintélye és minden misztikus út végső iránymutatója volt. Samil számára a Prófétához fűződő misztikus kapcsolatot tovább erősítette e világi küldetése. Amint annak idején Mohamed, most Samil is igyekezett érvényt szerezni a *saríának*, iszlám kormányzás alatt egyesítve a különféle közösségeket. Következésként dolog volt tehát a „Próféták legjelesebbjének” szellemi örökségére hivatkozni, és a politikai harcban is az ő oldalán fellépnie. Gyakran említik, hogy Samil az *'alim* szúfi tudósszeményével csak korlátozott mértékben azonosult, ám ebbéli hiányosságait ellensúlyozták hadvezéri képességei.²⁷

„Az orosz kultúra hatása alatt”: a Samilt övező kolonizációs mitológiák

Annál is meglepőbbnek tűnik, hogy miután 1859-ben elfogták, Samil vallási hovatartozása szinte egyáltalán nem merül föl a személyéről szóló korabeli beszámolóokban. A Tbilisizből és más orosz városokból származó írók és újságírók Samilról és családjáról írva már másfajta: az észak-kaukázusi hegyi ember – egészen Európacentrikus – mitológiájának felépítésén fáradoztak. A hegyi népekről (*gorcik*) alkotott „birodalmi” imázs nem tartalmazta a térség szúfizmusának jelenségét.²⁸ Az orosz hagyomány megkérdőjelezése, az iszlám gyökerek, illetve általában véve az észak-kaukázusi szúfi áramlatok léte csak később, a kaukázusi muszlimokat érintő szovjet politikában és a II. világháború utáni szovjet történetírásban merült fel újra Samillal és a kaukázusi háborúval kapcsolatban.

Samil iszlám múltjának hangoztatása helyett az orosz szerzők 1859-től fogva inkább azt ünnepelték, hogy sikerült bevezetni őt a civilizáció és a technikai fejlődés világába, ahol a „vadember” találkozhatott az Orosz Birodalom magaskultúrájával. Ez Samilt elfogása után azon nyomban lenyűgözte, vélték az oroszok, hiszen a szemtanúk szerint láthatólag megváltozott, miután a fülébe jutott, hogy Alekszandr Barjatyinszkij főparancsnok bejelentette: a cár kegyeskedik megkímélni az életét. A hegyi kultúrák hagyománya szerint arra számított, hogy ott helyben kivégzik. Az újság- és pamfletírók külön hangsúlyozták, hogy miután Samilt elfogták a gunibi rejtkehelyén, azonnal kapcsolatba került az orosz kultúra anyagi és technikai vívmányaival. Elfogása után nem sokkal Samil Vrangel báró otthonában „első ízben

bemutató történetek sok szállal kötődnek az iszlám egyetemes mitológiájához, kivált annak szúfi vonatkozásaiban. Mohamed prófétára éppúgy visszautalnak, mint a későbbi szúfi sejkekre. Лавров, 1966. 63–64.; Шихсаидов, 1984. 389–393.

27 Gammer, 1999. 1–15. A tradicionális Samil-képhez az észak-kaukázusi folklórban, irodalomban és népművészetben lásd Дапрат, 1967; Корзун, 1966.

28 Jersild, 1995. 208–212.

ismerkedhetett meg az európai élet kényelmeivel”.²⁹ Sztavropol volt „az első európai város”, amelyet Samil valaha megpillanthatott, amint arról egy orosz hírlapíró megemlékezett, és kíváncsiskodók tömegei gyűltek össze, hogy tanúi lehessenek az érkezésének. „Higgadtan szemlélte az épületeket és csodálatos bulvárunkat.”³⁰ A helyi közigazgatási tisztviselők végigvezették Samilt mindazokon a helyeken, amelyeket ők a legbámulatosabbnak tartottak: a Voroncov-kerten, a színházon és a ragyogó bálestélyeken.³¹

Harkovban Samilt hasonló világ fogadta: ellátogatott az egyetemre, a cirkusba és a kormányzó báljára. Nem is maradt el a kívánt hatás. Samil állítólag maga adott hangot bánkódásának, amiért oly sok éven át hadat viselt Oroszország ellen. „Elszomorít – tudósítottak a szavairól –, hogy nem ismertem Oroszországot, és nem kerestem már jóval ezelőtt a barátságát.”³² A korabeli oroszországi leírások szerint az európai értékek és a mindennapi kultúra színvonala hamar tartós benyomást tett Samilra, aki sokkal humánusabbnak látta ezt, mint észak-kaukázusi szülőföldjének „barbár” hagyományait.³³

A nyugati kultúrkörrel és az Orosz Birodalom világával való találkozás csúcspontját Szentpétervár jelentette. A főváros utcáit betérítették „A Kaukázus meghódítása” című vers Samil portréjával ellátott példányai, a szentpétervári könyvesboltok kirakataiban pedig előkelő helyre kerültek *A Transzkaukázus története*, illetve Vergyerevszkij *Samil rabjai* című művének kötetei.³⁴ Samil végre szembesülhetett Oroszország leeurópaiabb nagyvárosával, és az „európai” életmódra való reakciói igen érdekelték a nagyközönséget: „Ha előbb ismerem Oroszországot és mindazt, amit most láttam és látok, már régen letettem volna a fegyvert.”³⁵ Sz. Rizsov tömören összefoglalta az élménykavalkádnak a híres hegyi vezérre gyakorolt hatását: „Az európai civilizáció a vasutakkal, gőzmozdonyokkal, gázvilágítással, az élet kényelmeivel és így tovább új világot tárt fel e vademberek előtt, akik azelőtt mit sem láttak, mint Dagesztán szánandó nyomorát és rongyait.”³⁶

Samil 1859-es imázsától csak egy elenyésző kisebbség merészelt eltérni, kétségbe vonva Samil tanulatlanságát és a birodalmi Oroszország igazi mivoltával kapcsolatos tájékozatlanságát. Pjotr Jegorov meggyőződéssel vallotta, hogy az imám csak tette az orosz társadalom és kultúra iránti érdeklődést: „A paloták, a tudomány és a kultúra csodái, a bálók, színházak és az európai élet ragyogása számára csak múló gyönyörök, míg Oroszország egyetlen hatalmas börtön.”³⁷ Ez a külön-

29 Путешествие Шамиля от Гуниба до Санкт-Петербурга. In: *Санкт-Петербургские Ведомости*, No. 212. 924. (1859. október 1.)

30 Шамиль в Стараполе. In: *Санкт-Петербургские Ведомости*, No. 210. 913. (1859. szeptember 29.)

31 А. Рудановский: Кавказская летопись. In: *Кавказ*, No. 79. 457. (1859. október 8.)

32 Шамиль в Малороссии. In: *Санкт-Петербургские Ведомости*, No. 213. 929. (1859. október 5.)

33 Шамиль. In: *Виленский Вестник*, No. 93. 1073. (1859. november 27.)

34 Петербургская летопись. In: *Санкт-Петербургские Ведомости*, No. 214. 933. (1859. október 4.)

35 Шамиль в Санкт-Петербурге. In: *Северная Пчела*, No. 210. 841. (1859. szeptember 29.)

36 Idézi Jersild, 1995. 209.

37 Егоров, Пётр: Несколько слов о Кавказе и Шамиле. In: *Северная Пчела*, No. 248. 994. (1859. november 13.)

vélemény azonban 1859-ben kisebbségbe szorult, és kommentátorok sora zúdított szinte azonnal ösztüzet a szerzőjére.

Ez az 1859-es kép, miszerint folyamatban van Samil kultúraváltása, nem is lehetett volna távolabb az igazságtól. Számos orosz újságíró vágyálmaival ellentétben a szúfi iszlám nem egykönnyen foszlott volna semmivé a „felsőbbrendű” orosz kultúra hatására. Kalugai száműzetése alatt az őrzőtisztjei attól tartottak, Samil folytathatja felforgatótevékenységét. A hadügyminisztériumot sem hatották meg a Samilról szóló optimista sajtójelentések, s ennél fogva igyekeztek meggátolni, hogy Samil családja kapcsolatba léphessen a hegyi népekkel.³⁸

De bármennyire rab volt is, Samilt ugyanakkor meg is akarták békíteni, és egyúttal tiszteletnek is örvendett. 1866-ban meghívták, vegyen részt a cári lányának szentpétervári menyegzőjén, ahol a cári udvar Samil feleségeit, Zaidatot és Suanetet rókaprémmel és arany ékszerekkel ajándékozta meg. Oroszországon keresztül vezető útja során kalugai őrizete felé, Samil és családja folyvást a pletykák közepontjában találta magát, és a népszerű sajtóban is terjedtek a róluk szóló mítoszok. Ezeket egyöntetűen jellemezte, hogy a főszereplők vallási hovatartozásáról következetesen hallgattak.³⁹ Samil, és különösen fiatalabb családtagjai, a kívánatos „civilizálás” alanyai voltak az orosz közvélemény szemében, mivel Samil képe *pars pro toto* megjelenítette az iszlám hegyi népek jövőjével kapcsolatos orosz elképzeléseket is, és akaratlanul elősegítette az észak-kaukázusi orosz közigazgatás igen részletes missziós terveinek kidolgozását. E népszerű híradások és újságcikkek szerzői úgy gondolták, hogy a városias világgal, annak tiszta utcáival, gázlámpáival és a nyugati civilizáció haladásának látványosságaival való közvetlen szembesülés elegendő lesz, és azonnal gyökeres kulturális átalakulást eredményez az érintettek körében. Az volt a látomásuk, hogy a civilizáció feltartóztathatatlan terjedése a törzsi vezetőket és családjaikat sem hagyhatja érintetlenül.

Az Észak-Kaukázus korabeli kolonizációs vállalkozásai, például az iskolaalapítások, a honos nyelvek írásbeliségének megteremtése, az ortodox kereszténység „restaurálása” és az iszlám klérus ellenőrzése, a regionális etnikai csoportok megkülönböztetése és elkülönítése a nyugati terminológia és racionális eszmerendszer szerint – mindezek abból az alapfeltevésekből táplálkoztak, hogy az orosz vezetésnek hatalmában áll új és haladó identitást kínálni a feltételezések szerint visszamaradott hegyi törzsek számára. Az iszlám és annak helyi megjelenési formái, így a fennálló szúfi testvériségek, aligha kaphattak helyet az orosz kolonizációs közigazgatás jövővel kapcsolatos elképzelései között.⁴⁰

38 Рамазанов–Рамазанов, 1990. 77.

39 Például Шамиль в Калуге. In: *Северная Пчела*, No. 230. 921. (1859. október 25.)

40 Az iszlám és az orosz, illetve szovjet állam közötti szövevényes kapcsolatokra lásd Арапов, 2001; Ro'i, 2000.

A Samil-vita: narratív fordulatok a szovjet rezsim idején

Számos sikerének köszönhetően Samil sok kaukázusi muszlim szemében nemzeti hőssé vált, különösen Dagesztánban és Csecsenföldön. Hírneve Oroszország határait is túlszárnyalta. Samil 1859-es vereségét és az általa alapított állam, az imamátus bukását követően az Észak-Kaukázus több népe is úgy kezdett Samil uralkodásának idejére hivatkozni, mint „a *saría* korára” és „az iszlám aranykorára”, és a tökéletes államszervezet modelljének tekintették azt. Oroszország sikertelenül próbálta eltiporni a kaukázusi *muridizmust* – a mozgalom 1863-ban, majd 1877–1878 folyamán is lázadásokat szított –, és egészen a bolsevik forradalomig, sőt azután is nagy hatású tényező maradt az Északkelet-Kaukázusban.⁴¹ Utóhatása – illetve a Moszkva szempontjából nézve negatív politikai erő – megmutatkozott az 1920 szeptemberében a szovjethatalom ellen vezetett felkelésben is.⁴² Az Orosz Birodalom széthullásának következtében felszínre jutó törekvések a terület egyesítéséért és egy konföderáció létrehozásáért – amelyek a Hegyi Népek Konföderációja 1918–1919-es, illetve az úgynevezett Észak-kaukázusi Emirátus 1919–1920-as létében mutatkoztak meg – szintén nagymértékben hozzájárultak a fejleményhez. Ideológiai értelemben az észak-kaukázusi szeparatisták azokra a történelmi archetípusokra támaszkodtak, amelyekben az orosz koloniális politikával szembeni kollektív ellenállás felülkerekedett az etnikai töredezettségen, és transznacionális államszervezet kialakulását tette lehetővé, például Samil 19. századi imamátusának formájában.

A *muridizmus* orosz- és szovjetellenes hátterének ismeretében érthető, hogy a szovjet hatóságok ügyeltek, nehogy hivatalos dokumentumaikban említést tegyenek Samilról. Még azokban a kritikus pillanatokban is, amikor a polgárháború vagy a II. világháború folyamán Moszkva szeretne volna maga mellé állítani a kaukázusi muszlimokat, Samil említését veszélyesnek vélték, ami a szándékkal ellentétes hatást eredményezhet. Néhány kivételtől eltekintve nem történt közvetlen utalás Samilra és mozgalmára.⁴³

A szovjet történetírásban másrészt viszont Samilt a nemzeti felszabadítási küzdelem hőseként üdvözlötték, személyiségét a legragyogóbb jelzőkkel illették, mozgalmát pedig lényegében „haladónak” állították be, habár vallási köntösben jelentkezett. Samilt nagy harcosnak tekintették, aki szembeszállt a cári gyarmatosító hatalommal, és – a kontinuitás elméletét további érvekkel alátámasztandó – a kommunizmus előfutára volt az Észak-Kaukázusban. Mihail Pokrovszkij, a szovjet történelemtudomány megalapítója Samilt „a feudalizmus ellenzőjeként” jellemezte, a *muridizmust* pedig „lényegében demokratikus ideológiának” tekintette.⁴⁴ A nemzetiségi kérdést boncolgató pártkézikönyv, melyet Pokrovszkij utóda,

41 A mozgalom későbbi hatásához lásd például Bennigsen–Wimbush, 1985.

42 Bennigsen, 1983. 45–46.

43 Lásd például a felhívást Dagesztán, Csecsenföld és Ingusföld népeihez 1918-ban vagy a Pravda 1942. szeptember 1-jei és 2-ai vezércikkeit.

44 E nézeteket legerőteljesebben az alábbi művei képviselték: Покровский, 1909. 292–340.; Покровский, 1923. 211–229.; Покровский, 1934. 30–75.

Jelizaveta Drabkina adott közre 1930-ban, emlékeztette az olvasót: Samil jelentőségéből mit sem von le az a tény, hogy egy vallási mozgalom vezetője volt, hiszen „az osztályharc még a haladó kapitalista társadalom feltételei között is gyakorta kényszerül olyan alakot ölteni, amely elleplezi valós tartalmát”.⁴⁵ Ugyanez az útmutató a Samil által alapított államot így írta le: „...lényegében demokratikus... de struktúrájában zsarnokság. A szétforgácsolt törzsek és népek mozaikja utat nyitott a központosított államnak, amely általános jogi irányelvekkel, egységes hatalmi apparátussal, egységes hadi és pénzügyi rendszerrel, és bizonyos mértékig rendezett védelmi struktúrával rendelkezett.”⁴⁶

Az új doktrína szerint a kaukázusi hegyi népek hatalmas nemzeti felkelése tette lehetővé Samil egész pályafutását. Az Oroszország és annak osztályrendszere elleni mozgalmat antifeudális felkelésnek látták a szó klasszikus marxista értelmében, ahol a hegyi népek társadalmi kibontakozása a vallás köpönyegébe bújt. Samil itt a mozgalom vallási és világi vezetőjeként lép elénk, aki a lázadás élére állva valóban kiváló politikus és félelmetes parancsnok benyomását kelti. Ebből kifolyólag a helyi népek körében rendkívüli tekintélynek örvendett. E narratíva szerint mire Samil magához ragadta a fennhatóságot, a felkelés teljes lendülettel haladt a maga útján, és az egész Észak-Kaukázusra kiterjedt már. A Samil vezérletével megvívott csatákat olyan intenzitás és küzdőszellem jellemezte, hogy a hegyi lakosság átmenetileg még a parasztfelkelések leggyarlóbb vonásán, a széthúzáson és pártoskodáson is felül tudott emelkedni, és a vallási-politikai eszmék közös lobogója alatt egyesítette erőit. A kor szovjet interpretációja szerint ugyanakkor a több törzset is felölelő parasztfelkelés élén értelemyszerűen nem állhatott fejlett proletariátus, és ezért sikere is csak rövid életű lehetett. A lázadók tábora nemsokára darabjaira hullott. Csecsenföld hátat fordított Samilnak, és az árulások sorozatát hadi balsiker kísérte, így a felkelés elkerülhetetlenül kudarcba fulladt.

Pokrovskij nézeteit azonban számos szovjet történész különféle okokból túl szélsőségesnek érezte. Már 1934-ben bekövetkezett halála előtt is kísérleteket tettek, hogy módosítsák a felfogást.⁴⁷ Ez az igyekezet intenzívebbé vált az 1930-as évek második felében, amikor is lezárult a „nagyorosz sovinizmus” elleni küzdelem, és bevezették a „kisebbik rossz” kifejezést a nem orosz területek cári meghódításának értékelésére.⁴⁸ A legtöbb publikációban azonban, a történelemkönyveket is beleértve, Samil és a *muridizmus* bemutatása továbbra is Pokrovskij irányvonalait követte.

A II. világháború nagyszabású fordulatot hozott Moszkva nemzetiségi politikájában. A nagyorosz nép szerepe – „a Szovjetunió népeinek családjában a nagy testvér” – mind nyomatékosabbá, a nem orosz nemzetiségek „burzsoá nacionalizmusa” ellen indított harc pedig egyre hevesebbé vált, kivált a Kaukázusban. Több kaukázusi nép tagjait, így a karacsájokat, balkárokat, ingusokat és csecseneket „a nép ellenségeiként” megbélyegezve tömegesen szállították marhavagonokban

45 Драбкина, 1930. 138.

46 Уо. 139.

47 Lásd például Скитский, 1930, 1932. Pokrovskij álláspontja: Лихницкий–Покровский, 1934. 99–105.

48 Például Бушув, 1937, 1939; Иванов, 1940.

1943–1944 folyamán Közép-Ázsiába és Szibériába. A világháború e népiértés léptékű utóhatása magában foglalta a deportáltak pusztá említésének, illetve az orosz történelemben játszott szerepük bárminemű interpretációjának teljes tilalmát. A „kaukázusi árulók és kollaboránsok” képét meggyökeresítették a Szovjetunió európai része lakosságának kollektív tudatában. Nem meglepő, hogy a propaganda hangsúlyosan utalt a geopolitikai helyzetre, illetve a kaukázusi természeti kincsekhez fűződő német érdekekre is.⁴⁹

Ezek a változások – legalábbis közvetlenül és egyből – nem érintették Samil és mozgalma megítélését. A történelemkönyvek például Samilt és a *muridizmust* továbbra is ugyanazokkal a jelzőkkel írták le, mint azelőtt. A szovjet történészek azonban nem voltak közömbösek a helyzet alakulása iránt. Túlnyomó többségük egyenesen óvakodott a téma említésétől.⁵⁰ 1944 (a deportálások ideje) és 1949 között mindössze egyetlen publikáció jelent meg a kérdéstről. Ez Muhammad Tahir al-Qaraki krónikájának arab szövege volt, A. M. Barabanov fordításában és szerkesztésében.⁵¹

Amikor a kérdés végül is eldőlt, a döntés időzítése és durvasága egyaránt meglepetést okozott. 1950. május 31-én a Sztálin-díj Bizottság a minisztertanácsot arra kérte, hogy vonja vissza egy bakui tudósnak a 19. századi azerbajdzsáni társadalomfilozófiáról írott könyvét.⁵² Mindaddig a könyvben feltárt bizonyítékok, amelyek Samil lázadásának interpretációját is alátámasztották, egybeestek a pártvezetés irányvonalával, ám most hivatalos visszautasításukra került sor. Az első lövést nem kisebb tekintély, mint az azerbajdzsáni pártfőtitkár sütötte el, Mir Dzsafer Bagirov, akit népe csak „Azerbajdzsán kánjaként” tartott számon – a *Bolsevik* című pártlapban megjelent cikke indította útnak a teljes körű támadást.⁵³ Bagirov ebben az iszlámot mint az intoleráns és nacionalista elvek együttesét szapulja, amelyet Mohamed – „a feudális kereskedőarisztokrácia reprezentánsa” – eszközként használt hatalmának megszilárdítása, illetve az elkövetkező arab hódító háborúk előkészítése céljából. A törökök és perzsák később szintén a maguk érdeke szerint használták fel ezt az agresszív vallást, és éppen ennek következtében maradtak alul a britekkel szemben a 19. században: „A gyarmatosítók, kivált az angolok fegyvertárában, akik nem csinálnak problémát abból, hogy milyen eszközökkel érik el céljaikat, az iszlám különleges helyzetre tett szert. Az iszlámot és annak különféle áramlatait nemcsak arra használták, hogy az alárendelt gyarmati

49 Naimark, 2001. 85–107.; Nekrich, 1978; Бугай–Гонов, 1998. 118–222.

50 Lásd például Закс, 1989. 164–167.

51 Барабанов–Крачковский, 1946. Barabanov a krónikát közvetlenül a háború előtt rendezte sajtó alá egy háromkötetes kiadvány részeként, amely felölelte az arab szöveget, annak orosz fordítását, valamint egy kötetnyi jegyzetanyagot. Miután Leningrád ostrománál Barabanov életét veszítette, fordítását posztumusz tisztelgés gyanánt adták ki. A kiegészítő jegyzetanyagot tartalmazó kötet az ostrom során szerencsésen „eltűnt”.

52 Правда, 1950. május 4.; Правда, 1950. május 16. Guszejnovot a hatóságok öngyilkosságba kergették. A könyvet (Гусейнов, 1949) azonban 1959-ben újra kiadták.

53 Багиров, 1950. 21–37. Bagirov cikkét a dagesztáni pártfőtitkár hasonló szellemű írása követte a Dagesztanszkaja Pravdában.

*népek között testvérháborút szítsanak, hanem vetélytársaikkal, legelső sorban Oroszországgal szemben is harcba vetették.*⁵⁴

A 19. századi gazavat immár feudális, reakciós felhangokat kapott, Samilt pedig egy fanatikus mollaként láttatták, nem pedig népi hős gyanánt. Ráadásul Samilt reakciós vezérnek bélyegezték, aki kitérte a kaput az idegen megszállók – Nagy-Britannia, Franciaország és Törökország – előtt, esélyt adva nekik a Krím és a Kaukázus térségében. Végül pedig, a cári kolonizátorok kegyetlenségei ellenére az Oroszországba való integrálódás volt „az egyetlen módja annak, hogy a kaukázusi népek kibontakoztassák kultúrájukat és gazdaságukat”, mivel „két választás állt előttük: vagy felfalja őket a feudális Perzsia és Irán, vagy csatlakoznak Oroszországhoz”. Az orosz integráció haladó színezetet nyert, mert biztonságot, gazdasági fejlődést adott a kaukázusi népeknek, és mindenekelőtt kapcsolatot létesített köztük és a haladó orosz kultúra, illetve az orosz forradalmi gondolkodás között.⁵⁵

A szovjet történetírásban az 1950-es évektől az úgynevezett ügynökelmélet dominált, mely szerint a hegyi népek ezen és későbbi „szent háborúit” a török és brit imperialisták tartották ellenőrzésük alatt, hogy aláássák a cári Oroszország alapjait. Különösen heves Samil-ellenesség jellemezte a grúz és örmény történetírókat, akik megragadták az alkalmat, hogy támadást intézzenek Samil és mozgalma, valamint általában a hegyi népek ellen. A Tbiliszipen megjelent forráskiadvány, amely első megjelenésekor a *Samil: a török szultán és az angol gyarmatosítók csatlósa* címet kapta, a következőképpen írta le a „murid háborúkat”: „A közzétett dokumentumokból kitűnik, hogy a hegyi törzsek Oroszország elleni háborúja reakciós háború volt, amely azt tűzte ki célul, hogy elnyomó erővel iszlám hitre térítse a Kaukázus nem muszlim népességét, és teljes gazdasági, nemzeti és szellemi szolgáskorba kényszerítse az összes népet és etnikai csoportot.”⁵⁶

Az efféle észak-kaukázusi „ötödik hadtestről” szőtt történelmi koncepció, amely a hidegháború idején nemritkán felszínre került, az évtizedek múlásával csak egyre nagyobb erőfeszítések árán volt fenntartható még a szovjet történészek között is. Az elmélet megcáfolását nem utolsósorban oszmán levéltári anyagokon nyugvó nyugati és török kutatások és szakmunkák gyorsították.⁵⁷ Ezekből kiderült ugyanis, hogy az Oszmán Birodalom távolságtartó, inkább szkeptikus álláspontra helyezkedett a vallási népfelkelésekkel szemben, és inkább a hagyományos elittel – a helyi arisztokráciával és a törzsi vezetőkkel – kereste az együttműködést, hogy megvalósítsa a Kaukázussal kapcsolatos hadászati és politikai céljait.⁵⁸

54 Багиров, 1950. 24.

55 Uo. 25–26.

56 Габричидзе, 1953. IV.

57 Az 1980-as évek közepéig publikált török nyelvű szakmunkák átfogó bibliográfiája: Berzeg, 1986.

58 Például Boratav, 1969. 524–535.; Giray, 1967; Gökçe, 1979.

Szovjet alternatívák: Babek Horramdin esete Azerbajdzsánban

Örmény és grúz szomszédjaival ellentétben Azerbajdzsánban a nemzeti identitás a 20. században alakult ki. Az azerbajdzsáni törökök csak a 20. század elején kezdtek magukra úgy tekinteni, mint a többi muszlim néptől kulturálisan, nyelvileg és tradíciókban különböző etnikai csoportra. Kevesen gondolták a Kaukázus 19. századi vezető muszlim gondolkodói közül, hogy Azerbajdzsánnak is van saját történelme.⁵⁹ Az ebben az időszakban azerbajdzsáni szerzők által írott történelmi művek az iszlám helytörténet hagyományait követték, vagy a pántörök mozgalom zászlaja alatt jöttek létre, amely a törökök etnikai és kulturális egységét propagálta az Orosz és az Oszmán Birodalomban egyaránt.⁶⁰

A bolsevikok, miután 1920 áprilisában megszállták Azerbajdzsánt, egyúttal létrehozták az azerbajdzsáni történetírást. Az 1920–1930-as évektől fogva a „nemzeti” történészek igyekeztek felülvizsgálni „saját” köztársaságaik történelmét az előre elrendelt államiság szempontjából. Az újonnan definiált népnevek jelentését bizonyos mértékig vissza kellett vetíteniük a múltra is. Az azerbajdzsán nép, Azerbajdzsán mint politikai eszme és nemzeti realitás – ha csak az idevágó szovjet narratívákat böngésszük –, úgy tűnt, nem a 20. század elején vette kezdetét, hanem mindig is jelen volt.⁶¹

Az 1920-as években a déli peremvidék történészei viszonylag szabad légkörben kutathattak. Ezért külön erőfeszítéseket tettek a forrásgyűjtés terén, és emellett az azerbajdzsáni történelem egyes aspektusait szakfolyóiratokban is meg lehetett vitatni. Tág teret lehetett engedni azon török nézeteknek, melyek szerint az Azerbajdzsán területén élő legkorábbi, név szerint ismert etnikai csoportok török eredetűek voltak.⁶² Az azerbajdzsániak történelme nem csupán a hasonló nevű iráni tartományokat ölelte fel, hanem a szovjet állam határain is túlmutatott. A Keleti Népek Kongresszusa (Baku, 1920), az 1926-os Turkológiai Kongresszus, az írásreform, valamint a *Şərq Qadını* (Kelet Hölgye) és más folyóiratok jelezték a szovjet próbálkozásokat, hogy Azerbajdzsánt a szocialista eszmék keleti terjesztésének ugrodzskájává tegyék. Az azerbajdzsáni történészek és irodalomtudósok úgy érezték, műveik által nemzeti árnyalattal gazdagítják a „Kelet ébredését”.⁶³ A török egység eszméje így határozottan kiérződött a kutatásokból, míg Azerbajdzsán történelme – amelynek különálló korszakait még nem sikerült egységes tablóvá igazítani – az 1920-as évek végéig a török történelem alkotóeleme maradt.

Az 1930-as évek terrorja a többi köztársasághoz hasonlóan az önálló nemzeti azerbajdzsán történetírás ébredő reményeinek is véres véget vetett. Ezzel egyidejűleg Moszkvából utasítás érkezett, hogy készítsék végre el az azerbajdzsán történelem átfogó szintézisét. Az első hivatalos történelemkönyvek tabuként kezel-

59 Auch, 1995. 94–109.

60 Lásd például Əli bəy Hüseynzadə cikksorozatát („Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir?”) a bakui *Həyat* folyóiratban 1905-ben. Újra kiadva Hüseynzadə, 1967.

61 A 20. századi Azerbajdzsán történetéhez és történetírásához lásd Adam, 2005. 21–41.

62 Сумбатзаде, 1987. 14–18.

63 Baldauf, 1993. 426.

tek mindent, ami Azerbajdzsán török vonásaival volt kapcsolatos. A nyelv elnevezését és a honos török anyanyelvű népesség etnikai megjelölését az 1930-as évek végére hatalmi szóval véglegesítették. A nemzeti nyelvet azerbajdzsánnak kellett nevezni, a népet nemkülönbön. A latin betűs írás helyett bevezették a cirill ábécét. A kaukázusi törökök még ebben az évtizedben eltűntek a hivatalos történelem lapjairól. A „török” jelző mostantól csak az oszmán-török szomszédállamra vonatkozhatott. Azt gondolták, hogy így nemcsak újabb akadályok gördülnek majd a szomszédos Törökországhoz fűződő kulturális kapcsolatok elé, hanem a Szovjetunió különféle török népeit is jobban el lehet választani egymástól. Eszerint a jövőben egy azerbajdzsáni szemében egy kazanyi tatár más etnikai csoporthoz tartozik, s közöttük a „szovjet nép” nagy egysége az egyetlen elképzelhető kapocs.⁶⁴

A sztálini kor történelemlkönyvei a következőket állítják a térség központi jelentőségű ügyéről. A nyelv Azerbajdzsán esetében nem lehet az etnikum kizárólagos kritériuma. A nemzeti jelleget a térség, illetve az anyagi és immateriális kultúra is befolyásolja, amely mindig az idegen megszállók ellenében, a háborús helyzet ellenére fejlődött. Eszerint sajátos területi viszonyai miatt és a külső ellenségekkel folytatott állandó harca következtében tarthatta meg etnikai sajátosságait az azeri nép.⁶⁵

Az újonnan „kitalált” népi hősök, mint például Babek Horramdin,⁶⁶ kiemelkedő szerepet játszottak az 1930-as évek hivatalos szovjet történelemfelfogásában. Babek 9. századi arab- és iszlámellenes mozgalmát az idegen elnyomással és kizsákmányolással szembeni parasztfelkelések kezdetének állították be, amelyek az egész azerbajdzsáni történelmen végigvonultak, és az 1920. áprilisi bolsevik győzelemben érték el végcéljukat. A *horrami* mozgalmat és annak vezetőjét, Babeket úgymond „újra felfedezték” az 1920-as évek elejének orosz történészei.⁶⁷ Babek alakja az 1930-as évek során mind nagyobb jelentőségre tett szert. Orosz és azerbajdzsán nyelvű, harcias írások magasztalták fel az idegen hódítók ellen folytatott küzdelmét.⁶⁸ A II. világháború propagandája népszerűsítette a képet, ahogy Babek és az azeri nép Sztálingrád romjai között folytatja elkeseredett küzdelmét az Abbászida kalifa hatodik hadtestével. Hogy az ábrázolás iszlámellenes érzelmeket is felkorbácsol, mindent egybevetve feltehetően egybevágott a politikai vezetés számításával. A hivatalos narratívában az iszlám tisztán hódító ideológiává vált, amely kísérletet tett a honos lakosság eredeti, zoroasztriánus hitvilágának kiirtására, a bagdadi kalifa arab seregei pedig barbár megszállók hordájaként vonultak be a köztudatba. Ráadásul a külső ellenségekkel folytatott, hosszan elhúzódó háború a pánszolidaritás hangoztatását is lehetővé tette – az örmények, grúzok és azerbajdzsánok kéz a kézben siettek hazájuk megvédelmezésére.

64 Yürükel, 1998. 247–290.

65 Сумбатзаде, 1990. 108–112.

66 Babek (perzsául Bábak Khorram-Din vagy Bábak Xorramdin, 798–838) eredetileg annyit jelent: „apa, apácska”, és értelemszerűen nem ez volt a születési neve.

67 Сысоев, 1925. 40. Sziszojev utalt elsőként „kommunista mozgalomként” Babek felkelésére. Babek alakját röviddel azelőtt „fedezte fel újra” Panteleimon Zsuze, egy keresztény származású bakui arab történész. Lásd Жызе, 1921.

68 Részletes bibliográfia: Сумбатзаде, 1987.

Az azeri nép feudális kiskirályok és idegen hódítók elleni harca Sztálin idején számos történelmi leírásnak képezte a gerincét.⁶⁹ Babek esetében az azeri és örmény parasztok nemcsak az arab hadakkal szemben harcoltak és buktak el vállvetve, hanem saját, az ellenség által megrontott feudális arisztokráciájuk ellen is. A külső ellenségek, melyekkel a honos népek az ókor óta folyton hadakoztak, mindig délről – mint az achaimenidák, pártusok, szászánidák, később az arabok és mongolok –, illetve nyugat – Róma, Bizánc, később az Oszmán Birodalom – felől támadták az őseredeti azerbajdzsáni területeket. A felmentő seregek viszont északról érkeztek: más török népek, így a kazárok ellenséges betöréseit a középkortól kezdődően végre orosz előrenyomulás követte, és ebben ismerhetjük fel a Kaukázus Oroszországhoz csatolásának közvetlen előzményeit. A grúzok, örmények és azerbajdzsánok közti konfliktusokat, ha egyáltalán említésre méltatták őket, a feudális törzsfők összecsapásaiként interpretálták. Az elszegényedett népek mindig szolidárisak voltak egymással.⁷⁰

Babek ellenségei fenyegetést jelentettek erre a berendezkedésre, s ennél fogva a Kaukázus összes lakójára. Mivel a 18. században, ezer évvel Babek után, a feudalizmust még mindig nem sikerült kiirtani, a különböző transzkaukázusi kiskirályságok állandóan véres háborúkat vívtak egymással. A török és a perzsa hódítók azzal fenyegettek, hogy az iszlám nevében hullaházzá változtatják az egész térséget. A túlélés egyetlen esélye – a szó szoros értelmében – az Oroszországhoz csatlakozás volt, amelynek a cári rezsim ellenére módjában állt biztosítani a hosszú távú fejlődést. A szovjet történelemfelfogás ezt sulykolta az 1930-as évektől egészen a Gorbacsov-korszakig.⁷¹

Kitekintés: Samil képe a nacionalizmus, szűfizmus és iszlamizmus mezsgyéjén

(Ön)képével összhangban a Szovjetuniót gyakran hasonlították „összművészeti alkotáshoz” (*Gesamtkunstwerk*). Hans Günther szerint e kultusz mögött az az általános tendencia húzódott meg, hogy „erőszakosan harmonizálják az élet minden területét, az összes alkotórész erőltetett szervezeti egysége által. Mivel az egészében vett erőszakos alávetés nem biztosíthatja az élet realitásának valós koherenciáját, egy csillogó máz fabrikálásán alapul, tudniillik az esztétikai médiumok által létrehozott hamis harmónia látszategységén.”⁷² A Szovjetunió politikai kultúráját tekintve egyes történelmi személyek és események állami piedesztálra emelése különösen fontos szerepet töltött be ebben az összefüggésben. A kor kiadványainak államilag ellenőrzött narratívái mellett a Szovjetunió vezetésének kezében a valós ünneplések és évfordulós események is eszközként szolgáltak a szocializmus

69 Сумбатзаде, 1990. 108–112.

70 Lásd például Ямпольский, 1941.

71 A Babek-narratíva átértelmezéséről a posztkommunista Azerbajdzsánban lásd Алиярлы, 2008. 146–155.

72 Günther, 1993. 184.

felsőbbrendűségének nyomatékosításához, létének legitimálásához a peremvidékeken. Hogy minél nagyobb elfogadottságot szerezzenek a népesség körében az *invented tradition* („kitalált hagyomány”, Hobsbawm) számára, az Észak-Kaukázus muszlim térségeiben is kiaknázták a már meglévő narratívákat. Miközben integráns narratívákat is kidolgoztak a vonatkozó ideológiai doktrínákhoz, Lenin nemzetiségi politikájának alapelvét tették magukévá: „formájában nemzeti, tartalmában szocialista”, ami – Jörn Rüsen terminológiájában – a korai szovjet történetírás egyik központi politikai és kognitív stratégiájának is alapját képezte. A hagyományos formában már létező narratívák – például Samil ellenállási mesternarratívája – az 1920-as években „marxista” tartalmakkal bővültek, és így épülhettek be a színleg új „szovjet” narratívák kánonjába.

Másrészt a forradalom előtti történelemképző stratégiák folytonossága is egészen nyilvánvaló. A magnarratíva a vallástörténet szempontjából pontosan az, ami Samil orosz és szovjet reprezentációiból hiányzott. Az észak-kaukázusi szűfizmusz legitimitásának hagyományos orosz megkérdőjelezése a szovjet iszlámpolitikában is továbbélt, különösen a háború utáni szovjet történetírás Samilról, illetve a kaukázusi háborúról kialakított képében. A hidegháború korában Samilt és követőit már nem a „nemzeti felszabadító” mozgalom képviselőinek látták, hanem az „angol-török ügynökök csatlósainak”, amint azt Sz. K. Busujev megfogalmazta.⁷³ A Szovjetunió összeomlásáig a legtöbb szovjet történész nemcsak a szűfizmust igyekezett figyelmen kívül hagyni, de magát Samilt és ellenállási mozgalmát is, s ehelyett a hegyi társadalom strukturális változásaira összpontosítottak, ezekre vezették vissza a kaukázusi háborút. Az Oroszországgal való elkerülhetetlen konfrontáció fő okát a hegyi „fosztogató rendszer” kialakulásában látták, amely a hegyi társadalomnak a feudálisból a burzsoá gazdaságba való átmenetéhez kapcsolódott, és a Kaukázusban erősödő orosz jelenléttel szembeni támadásra bátorított. E nézet szerint nem valamiféle „szent háború”, hanem a társadalmi-gazdasági változások tették a hegyi népeket ellenségessé az oroszokkal szemben.⁷⁴

Emellett a hivatalos propagandisták szándéka is megnyilvánult e folyamatokban, hogy mítoszokat teremtsenek a hivatalos történelemfelfogás elfogadtatása érdekében, ami nemritkán teljességgel új narratívák, esetleg hagiográfiai változatok kialakulásához vezet, mint például Babek esetében. Még ha a „mítosz valósága”⁷⁵ nem is releváns a modern politika és társadalom számára, a mítoszteremtés társadalmi és politikai hatásai a kollektív emlékezet létrehozásának stratégiája szempontjából fontosak. A mítoszok megváltoztathatatlan, eredeti és rendíthetetlen narratívák. Kijelölik minden értelmezés kereteit, amelyek nem pusztán magyarázzák a jelen releváns elemeit, hanem kézzelfogható jelentéssel is felruházzák őket. A mitológiai elbeszélések többértelműek és ennél fogva politikailag felhasználhatók – legitimitást nyújthatnak ott is, ahol a jogossága hiányzik. A múlt mítoszai a Kaukázus muszlim térségeinek lakói számára igyekeztek tisztázni jelenük dimenzióit. Különö-

73 Бушуев, 1955. 18.

74 Például Ибрагимбеили, 1990. 151–160.; Ортабаев,–Тотоев, 1988. 78–96.; Блиев, 1983. 54–75.

75 Hübner, 1985. A történelmi és politikai mítoszok jelenlegi vitájáról lásd Hein-Kircher–Hahn, 2006.

sen Babek mítosza készült tömeges fogyasztásra. Így válhatott az „igazi” és a „funkcionális” mítosz közötti rés meglehetősen szűkké a Szovjetunióban. Még ha a birodalmi peremvidék mítoszai elárulnak is egyet és mást a helyi történések intellektuális orientációjáról, a centrum, vagyis a kormányzat ellenőrzése mellett bontakozhattak csak ki, és legitimálták a szovjet pártelit múlt- és jelenbeli gondolkozási kereteit. Samilt és Babeket egyaránt felhasználták egy olyan kollektív emlékezet létrehozásában, amelyet a nép számára, de nem a nép által alakítottak ki.

Végezetül, a bélyegek fent idézett példájával ellentétben Dudajev csecsen elnöknek semmi köze sem volt Manszúrhoz vagy Samilhoz, bármennyire is a Koránra hivatkozott, amikor összetűzésbe került Moszkvával. Előrejutása sokkal inkább állítható azon nacionalista karrierek hosszú sorába, amelyeket a szovjet állam összeomlása tett lehetővé. Amikor Dudajev 1993-ban kísérletet tett a gyakorlatilag független Csecsenföld alkotmányának megváltoztatására, bevezetve egyfajta elnöki autokráciát, a parlament feloszlatta magát, minek folytán megkezdődött Csecsenföld regionális szintű széthullása. Elérkezettnek tűnt a pillanat az orosz katonai támadás megindításához, amely 1994. december 11-én kezdetét is vette, és több mint egy évtizedes háborúskodásba torkollt, melynek végső lezárása Moszkva sorozatos kijelentései ellenére mindmáig nem teljesen egyértelmű.⁷⁶ A háború előrehaladtával a csecsen hadurak, például Samil Bászájev és Szalman Radujev az ellenállás hőseiként vonultak be a köztudatba, nemritkán tudatosan követve történelmi példaképük nyomdokait. Ezért hangoztatta Samil Bászájev úton-útfélen, hogy Vegyeno csecsen településéről származik, ahol annak idején Samil követői is meghúzták magukat. Miután az orosz biztonsági tisztek 2006 júliusában kivégezték, Samil Bászájev számos internetes propagandavideóban továbbélt egy „második Samil” hagiográfiai alakja gyanánt, és az ekkoriban már hivatalosan fegyverszünetet kötő Csecsenföld ellenálló csoportjainak ikonjává vált.⁷⁷

Nem meglepő, hogy a szovjet rendszer összeomlása után az Észak-Kaukázus különböző politikai erői sűrűn egymásnak feszültek – a szekularizált nacionalistáktól a szúfi testvériségekig számos irányzat élte reneszánszát, és ezekhez társultak az arab világból frissen „importált” iszlám áramlatok.⁷⁸ Ezek az imamátus korát tekintik hivatkozási pontnak, és a jelen követeléseikhez szükséges legitimitást is a feltételezett kontinuitásból igyekeznek levezetni. Az úgynevezett „vahhabiták” úgy mond „megtisztított” és ennél fogva a szúfi tradíciókkal szemben elutasító iszlámja és az újjászerveződő szúfi testvériségek tehát egyaránt Samil imám örökségére hivatkoznak, és az imamátus örökségét igyekeznek felhasználni hétköznapi politikai céljaik elérésében. Az előbbieket Samilban a vallási újítót látják, aki megtisztította az iszlámot az idegen hagyományoktól, míg az utóbbiak szúfi *sejk* gyanánt tekintenek Samilra, aki az iszlám misztikát képviselte a Kaukázus térségében.

Mindezzel együtt Samil alakja az aktuális történelmi-politikai diskurzusban nem egyöntetűen szent és sérthetetlen. Különösen az 1990-es évek eleji Csecsen-

76 Az 1991 utáni csecsen háborúkról lásd Krech, 1997; Sakwa, 2005; Smith, 2006.

77 Samil Bászájev szerepéről és imázsáról a csecsen ellenállási mozgalomban lásd Murphy, 2006.

78 A nacionalizmus és az iszlám csecsenföldi kapcsolatáról lásd Hughes, 2007. A vahhabita iszlám mint vallási és politikai mozgalom tekintetében lásd DeLong-Bas, 2004.

földön erősödtek fel az ő történelmi példáját elutasító nacionalista tábor hangjai. Szerintük Samil nem illik a „csecsen hagyomány” hőseinek sorába, mert szégyenteljes paktumot kötött az oroszokkal. 2001-ben szélsőséges iszlamisták állítólag lerombolták Samil egyik emlékművét az észak-azerbajdzsáni Zakatalában, ahol túlnyomórészt avarok és lezgek élnek. Eközben a szomszédos Dagesztán iszlamista csoportjai felkészültek, hogy megsemmisítsék a *naksbandíja* hagyomány előtt tisztelgő népszerű emlékhelyeket. Ironikus, hogy a mai kor iszlamistáinak jelszavai, melyek szerint az iszlámot meg kell tisztítani a hagyományos *adat* maradványaitól és az egyéb „szennyeződésektől”, sok tekintetben hasonlítanak a 19. századi *naksbandíja* mozgalom által sürgetett reformokra.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források és szakirodalom

Adam

2005 Adam, Volker: Umdeutung der Geschichte im Zeichen des Nationalismus seit dem Ende der Sowjetunion. Das Beispiel Aserbaidschan. In: *Osmanismus, Nationalismus und der Kaukasus. Muslime und Christen, Türken und Armenier im 19. und 20. Jahrhundert*. Hrsg. v. Adanir, Fikret–Bonwetsch, Bernd. Wiesbaden, 2005. 21–41.

Алферьев

1905 Алферьев, Петр Павлович: *Очерки из жизни Шамиля*. Москва, 1905.

Algar

1976 Algar, Hamid: The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of its History and Significance. In: *Studia Islamica*, 44. (1976) 123–152.

Алиярлы

2008 Алиярлы, Сулейман: *История Азербайджана (с древнейших времён до 70-х гг. 19 в.)*. Баку, 2008.

Allen–Muratoff

1953 Allen, W. E. D.–Muratoff, Paul: *Caucasian Battlefields: A History of the Wars on the Turco–Caucasian Border, 1828–1921*. Cambridge, 1953.

Aouli–Redjala–Zoummeroff

1994 Aouli, Smail–Redjala, Ramdane–Zoummeroff, Philippe: *Abd el-Kader*. Paris, 1994.

Арапов

2001 Арапов, Дмитрий Юрьевич: *Ислам в Российской империи*. Москва, 2001.

Astourian

1994 Astourian, Stephan H.: In Search of their Forefathers: National Identity and the Historiography and Politics of Armenian and Azerbaijani Ethnogeneses. In: *Nationalism and History. The Politics of Nation Building in Post Soviet Armenia, Azerbaijan and Georgia*. Eds.: Schwarz, Donald B.–Panossian, Razmik. Toronto, 1994. 41–94.

Auch

1995 Auch, Eva-Maria: Aserbaidschanische Identitätssuche und Nationswerdung bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. In: *Krisenherd Kaukasus*. Hrsg. v. Halbach, Uwe–Kappeler, Andreas. Baden-Baden, 1995. 94–109.

Багиров

1950 Багиров, Мир Джафар: К вопросу о характере движения Шамиля. In: *Большевик*, 1950. 13. sz. 21–37.

Baldauf

1993 Baldauf, Ingeborg: *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Rußland- und Sowjettürken (1850–1937). Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen*. Вр., 1993.

Барабанов–Крачковский

1946 *Хроника Мухаммеда Тахира ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля. Muhammad Tahir al-Qarakhi, Bariqat al-suyuf al-daghistaniyya fi ba'd al-ghazawat al-shami-liyya*. Ред.: Барабанов, А. М.–Крачковский, И. Ю. Москва–Ленинград, 1946.

Bennigsen

1983 Bennigsen, Alexandre: Muslim Guerrilla Warfare in the Caucasus, 1918–1928. In: *Central Asian Survey*, 2. (1983) 1. sz. 45–56.

Bennigsen–Wimbush

1985 Bennigsen, Alexandre–Wimbush, S. Enders: *Muslims of the Soviet Empire*. London, 1985.

Berzeg

1986 Berzeg, Vedat: *Türkiye’de Kuzey Kafkasya ile İlgili Yayınlar Bibliyografyası, 1928–1986*. Samsun, 1986.

Bianci

2003 Bianci, Steven: *Libya: Current Issues and Historical Background*. New York, 2003.

Блиев

1983 Блиев, Марк Максимович: Кавказская война, социальные истоки, сущность. In: *История СССР*, 1983. 2. sz. 54–75.

Бобровников

2002 Бобровников, Владимир Олегович: *Мусульмане Северного Кавказа. Обычай, право, насилие. Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана*. Москва, 2002.

Bohn

1998 Bohn, Thomas: *Russische Geschichtswissenschaft von 1880 bis 1905. Pavel N. Miljukov und die Moskauer Schule*. Köln–Weimar–Wien, 1998.

Boratav

1969 Boratav, Pertev: La Russie dans les archives ottomanes. Un dossier ottoman sur l’imam Chamil. In: *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, 10. (1969) 3–4. sz. 524–535.

Бугай–Гонов

1998 Бугай, Николай Федорович–Гонов, Аскарби Муаедович: *Кавказ: народы в эшелонах (20–60-е годы)*. Москва, 1998.

Бушуев

1937 Бушуев, Семен Кузьмич: Государственная система имамата Шамиля. In: *Историк-марксист*, 1937. 5–6. sz. 77–104.

1939 Бушуев, Семен Кузьмич: *Борьба горцев за независимость под руководством Шамиля*. Москва, 1939.

1955 Бушуев, Семен Кузьмич: *Из истории внешнеполитических отношений в период присоединения Кавказа к России. 20–70-е годы XIX века*. Москва, 1955.

Чичагова

1889 Чичагова, Мария Николаевна: *Шамиль на Кавказе и в России. Биографический очерк.* Санкт-Петербург, 1889. (Reprint: Москва, 1990.)

Далгат

1967 Далгат, Уздиат Башировна: *Фольклор и литература народов Дагестана.* Москва, 1967.

Далгат–Кирдан

1960 *Дагестан в русской литературе.* Ред.: Далгат, Уздыт–Кирдан, Борис. Махачкала, 1960.

DeLong-Bas

2004 DeLong-Bas, Natana J.: *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad.* Oxford, 2004.

Драбкина

1930 Драбкина, Елизавета: *Национальный и колониальный вопрос в царской России. Пособие для вузов, комвузов и самообразования.* Москва, 1930.

ErlI

2007 ErlI, Astrid: *Prämediation – Remediation. Repräsentationen des indischen Aufstands in imperialen und post-kolonialen Medienkulturen (von 1857 bis zur Gegenwart).* Trier, 2007.

Габричидзе

1953 *Шамиль – ставленник султанской Турции и английских колонизаторов. Сборник документальных материалов.* Сост.: Габричидзе, М. М. Ред.: Цагарейшвили, Ш. В. Тбилиси, 1953.

Gammer

1991 Gammer, Moshe: Shamil and the Murid Movement 1830–1859: An Attempt at a Comprehensive Bibliography. In: *Central Asian Survey*, 10. (1991) 1–2. sz. 189–247.

1992 Gammer, Moshe: Shamil in Soviet Historiography. In: *Middle Eastern Studies*, 28. (1992) 4. sz. 729–777.

1994a Gammer, Moshe: *Muslim Resistance to the Tsar. Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan.* London, 1994.

1994b Gammer, Moshe: The Beginnings of the Naqshbandiyya in Daghestan and the Russian Conquest of the Caucasus. In: *Die Welt des Islams*, 34. (1994). 204–217.

1999 Gammer, Moshe: Collective Memory and Politics: Remarks on Some Competing Historical Narratives in the Caucasus and Russia and their Use of a ‘National Hero’. In: *Caucasian Regional Studies*, 4. (1999) 1. sz. 1–15.

Gammer–Wasserstein

2006 Gammer, Moshe–Wasserstein, David J.: *Daghestan and the World of Islam.* Helsinki, 2006.

Giray

1967 Giray, Cabagi Wasan: *Kafkas-Rus Mucadelesi.* İstanbul, 1967.

Gökçe

1979 Gökçe, Cemal: *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti.* İstanbul, 1979.

Günther

1993 Günther, Hans: *Der sozialistische Übermensch. M. Gor'kij und der sowjetische Heldenmythos.* Stuttgart, 1993.

Гусейнов

1949 Гусейнов, Гейдар: *Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века*. Баку, 1949.

Halbach

1991 Halbach, Uwe: Die Bergvölker (gorcy) als Gegner und Opfer: Der Kaukasus in der Wahrnehmung Rußlands (Ende des 18. Jahrhunderts bis 1864). In: *Kleine Völker in der Geschichte Osteuropas*. Hrsg. v. Alexander, Manfred-Kämpfer, Frank-Kappeler, Andreas. Stuttgart, 1991. (Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, 5.) 52–65.

1995 Halbach, Uwe: Von Mansur zu Dudajew? Widerstandstraditionen der nordkaukasischen Bergvölker. In: *Krisenherd Kaukasus*. Hrsg. v. Halbach, Uwe-Kappeler, Andreas. Baden-Baden 1995. 196–215.

Hein-Kircher-Hahn

2006 *Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa*. Hrsg. v. Hein-Kircher, Heidi-Hahn, Hans Henning. Marburg, 2006.

Hildermeier

1994 Hildermeier, Manfred: Verhinderte Nationen. Zu einigen Merkmalen und Besonderheiten nationaler Bewegungen in Russland und der Sowjetunion. In: *Archiv für Sozialgeschichte*, 34. (1994) 1–17.

Hughes

2007 Hughes, James: *Chechnya: From Nationalism to Jihad*. Philadelphia, 2007.

Hübner

1985 Hübner, Kurt: *Die Wahrheit des Mythos*. München, 1985.

Hüseynzadə

1967 Hüseynzadə, Əli: *XIX əsrin ikinci yarısında Azərbaycan tarixşünalığı*. Bakı, 1967.

Ибрагимбейли

1990 Ибрагимбейли, Хаджи Мурат: Народно-освободительная борьба горцев Северного Кавказа под руководством Шамиля против царизма и местных феодалов. In: *Вопросы истории*, 1990. 6. sz. 151–160.

Иванов

1940 Иванов, А. И.: Социально-экономическое и политическое положение Дагестана до завоевания царской Россией. In: *Исторический журнал*, 1940. 2. sz.

Ямпольский

1941 Ямпольский, З. И.: *Восстание Бабька*. Баку, 1941.

Jersild

1995 Jersild, Austin Lee: Who Was Shamil? Russian Colonial Rule and Sufi Islam in the North Caucasus, 1859–1917. In: *Central Asian Survey*, 2. (1995) 205–223.

Kemper

2002 Kemper, Michael: Khalidiyya Networks in Daghestan and the Question of Jihad. In: *Die Welt des Islams*, 42. (2002) 1. sz. 41–71.

2005 Kemper, Michael: *Herrschaft, Recht und Islam in Dagestan: Von Khanaten und Gemeindebünden zum ġihād-Staat*. Wiesbaden, 2005.

2008 Kemper, Michael: How to Take the Muslim Peripheries Seriously in the Writing of Imperial History? In: *Ab Imperio: Studies of New Imperial History and Nationalism in the Post-Soviet Space*, 4. (2008) 472–482.

Корзун

1966 Корзун, Виктор Борисович: *Фольклор горских народов северного Кавказа. Дооктябрьский период*. Грозный, 1966.

Ковалевский

1912 Ковалевский, Н.: *Шамиль (Покорение Кавказа)*. Москва, 1912.

Krech

1997 Krech, Hans: *Der russische Krieg in Tschetschenien (1994–1996). Ein Handbuch*. Berlin, 1997.

Лавров

1966 *Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках*. I–II. Ред.: Лавров, Леонид Иванович. Москва, 1966.

Layton

2005 Layton, Susan: *Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. Cambridge, 2005.

Лихницкий–Покровский

1934 Лихницкий, Николай Тихонович–Покровский, Михаил Николаевич: Против великодержавного шовинизма в изучении истории горского национально-освободительного движения. In: *Историк-марксист*, 1934. Т. 2. 99–105.

Lindner

1999 Lindner, Rainer: *Historiker und Herrschaft. Nationsbildung und Geschichtspolitik in Weißrußland im 19. und 20. Jahrhundert*. München, 1999.

Mahomedova

2009 Mahomedova, Zeinab: 'Abd-al-Rahman-Hajji al-Sughuri – Advocate of Sufi Ideals and Ideologue of the Naqshbandi Tariqa. In: *Islam and Sufism in Daghestan*. Ed.: Gammer, Moshe. Helsinki, 2009. 57–70.

Murphy

2006 Murphy, Paul J.: *The Wolves of Islam: Russia and the Faces of Chechen Terror*. Washington D. C., 2006.

Naimark

2001 Naimark, Norman: *Fires of Hatred: Ethnic Cleansing in Twentieth-Century Europe*. Cambridge, Mass, 2001.

Neillands

1996 Neillands, Robin: *The Dervish Wars – Gordon and Kitchener in the Sudan 1880–1898*. London, 1996.

Nekrich

1978 Nekrich, Aleksandr M.: *Punished Peoples: The Deportation and Fate of Soviet Minorities at the End of the Second World War*. New York, 1978.

Ортабаев–Тотоев

1988 Ортабаев, Б. Х.–Тотоев, Ф. В.: Еще раз о Кавказской войне: о ее социальных истоках и сущности. In: *История СССР*, 1988. 4. sz. 78–96.

Покровский

1909 Покровский, Михаил Николаевич: Завоевание Кавказа. In: *История России в XIX веке*. Том V. Москва, 1909. 292–340.

1923 Покровский, Михаил Николаевич: *Дипломатия и войны России в XIX столетии*. Москва, 1923.

1934 Покровский, Михаил Николаевич: Мюридизм у власти («Теократическая держава» Шамиля). In: *Историк-марксист*, 1934. 2. sz. 30–75.

Рамазанов–Рамазанов

1990 Рамазанов, Х. Х. – Рамазанов, А. Х.: *Шамиль – исторический портрет*. Махачкала, 1990.

Reisner

2004 Reisner, Oliver: *Die Schule der georgischen Nation: Eine sozialhistorische Untersuchung der nationalen Bewegung in Georgien am Beispiel der „Gesellschaft zur Verbreitung der Lese- und Schreibkunde unter den Georgiern“ (1850–1917)*. Wiesbaden, 2004.

Ro'i

2000 Ro'i, Yaacov: *Islam and the Soviet Union*. New York, 2000.

Sakwa

2005 Chechnya: *From Past to Future*. Ed.: Sakwa, Richard. London, 2005.

Sidorko

2007 Sidorko, Clemens P.: *Dschihad im Kaukasus. Antikolonialer Widerstand der Dagestaner und Tschetschenen gegen das Zarenreich (18. Jahrhundert bis 1859)*. Wiesbaden, 2007.

Шихсаидов

1984 *Эпиграфические памятники Дагестана X–XVII вв. Как исторический источник*. Ред.: Шихсаидов, Амри. Москва, 1984.

Скитский

1930 Скитский, Б. В.: Классовый характер мюридизма в пору имамата Шамиля. In: *Известия Горского педагогического института*. Т. 4. Владикавказ, 1930. 113–139.

1932 Скитский, Б. В.: Социальный характер движения имам Мансура. In: *Известия 2-го Северо-Кавказского пединститута*. Т. 18. Орджоникидзе, 1932. 97–126.

Smith

2006 Smith, Sebastian: *Allah's Mountains: The Battle for Chechnya*. London–New York, 2006.

Сумбатзаде

1987 Сумбатзаде, Али: *Азербайджанская историография XIX–XX веков*. Москва, 1987.

1990 Сумбатзаде, Али: *Азербайджанцы – этногенез и формирование народа*. Баку, 1990.

Сысоев

1925 Сысоев, В. М.: *Краткий очерк истории Азербайджана (Северного)*. Баку, 1925.

Velychenko

1992 Velychenko, Stephen: *National History as Cultural Process: A Survey of the Interpretations of Ukraine's Past in Polish, Russian, and Ukrainian Historical Writing from the Earliest Times to 1914*. Edmonton–Alberta, 1992.

Yürükel

1998 Yürükel, Sefa Martin: Nationalism and the Foundation of National Identity in Azerbaijan – Past and Present. In: *Contrasts and Solutions in the Caucasus*. Eds.: Høiris, Ole–Yürükel, Sefa Martin. Aarhus, 1998. 247–290.

Закс

1989 Закс, А. Б.: Как я защищала диссертацию и пыталась ее опубликовать. In: *Вопросы истории*, 1989. 6. sz. 164–167.

Zelkina

2000 Zelkina, Anna: *In Quest for God and Freedom: Sufi Responses to the Russian Advance in the North Caucasus*. London, 2000.

2001 Zelkina, Anna: Jihād in the Name of God: Shayk Shamil as the Religious Leader of the Caucasus. In: *Central Asian Survey*, 21. (2001) 3. sz. 249–264.

Жузе

1921 Жузе, Пантелеймон Крестович: *Папак и папакизм. К истории коммунистического движения в Азербайджане в IX в. по Р. Х.* Баку, 1921.

LARS KARL

(RE-)INVENTING A REBEL

THE CASE OF IMAM SHAMIL IN TSARIST RUSSIA AND
IN THE SOVIET UNION, 1859–1953

In fact, the collapse of the utopia of a Soviet ‘family of peoples’ has turned historical research – with focus on the forming of nations in the newly founded states in Eastern Europe, the Caucasus, and Central Asia – into an extremely topical issue. The article focuses on the issue of functions and strategies of official politics of history and historiography in late Tsarist Empire and the Soviet Union. The central topic is the generation, mediatisation and representation of ‘history’ in a multi-ethnic empire and the use of the imperial politics of history as a political strategy of collective memory in its Muslim regions. One of the most remarkable and, in regard to its re-coding and transformation, most complex historical narratives in the non-Russian periphery is illustrated by the figure of Shamil, the third and most famous and successful imam (leader) of the Muslim resistance to the Russian occupation of the North-Eastern Caucasus. As a result of his many successes Shamil became a national hero for many Caucasian Muslims, especially in Dagestan and Chechnya. In Soviet historiography Shamil was celebrated as the hero of a national liberation struggle, his personality described in the most glowing terms, and his movement depicted as essentially ‘progressive’, although under a religious cloak. The movement against Russia and native classes was seen as an anti-feudal uprising according to classic Marxist interpretation. The Second World War brought about a major realignment in Moscow’s nationality policy. In Soviet historiography, the so-called agency theory has been dominating since the early 50s, whereby this and subsequent ‘Holy Wars’ of the mountain peoples were supposed to have been controlled by Turkish and British imperialism to weaken Tsarist Russia at its foundations. It is hardly surprising that, after the breakdown of the Soviet system, the various political forces in the North Caucasus were frequently competing against each other. Those identify the era of the Imamate as a reference point and try to derive the necessary legitimacy for their present claims from a supposed continuity.



A térképet Nagy Béla készítette.