

Jerzy Hauziński

Instytut Historii PAP Słupsk

ISLAM NA TERYTORIACH BYŁEGO ZWIĄZKU SOWIECKIEGO W PERSPEKTYWIE HISTORYCZNEJ*

O rozpowszechnieniu się i charakterze współczesnego islamu na terytoriach byłego Związku Sowieckiego zdecydowały czynniki historyczne, etniczne, klimatyczne oraz wszelkie inne natury geograficznej. Islamizacja terytoriów Azji Środkowej, a częściowo także ziem ruskich i Rosji nowożytnej nie była aktem jednorazowym, lecz długotrwałym procesem, miała też zróżnicowany przebieg w zależności od terytoriów, na których się dokonywała. Fundamentalistyczna odmiana islamu, owocująca fanatyzmem religijnym wyznawców, nie przyjęła się wśród mobilnych ludów Wielkiego Stepu. Ludy te, przechodząc do osiadłego trybu życia, uległy powolnemu przenikaniu islamu, co znalazło odbicie w kulturze dawnych koczowników. Islamizacja nie była też tutaj aktem jednorazowym, a jej przebieg był luźnym pasmem incydentalnych zdarzeń. Jej zaistnienia nie da się jednak zanegować, niezależnie od obranego paradygmatu metodologicznego. Perspektywa długotrwałego, mierzonego stuleciami przenikania podstawowych zasad islamu do kultury mieszkańców stepu wytworzyła określony typ społeczeństwa muzułmańskiego, owocujący preferencjami w sferze kulturowej tożsamości. Zasady religijne, jak też wyrastające z nich zwyczaje i obrzędy okazały się wtórne względem właściwego ludom koczowniczym etosu. Być może właśnie ta okoliczność przesądziła o cywilizacyjnym obliczu islamu w postsowieckich republikach Azji Środkowej. Przyjąłem, że

* Artykuł ten jest pierwszą częścią opracowania poświęconego tej problematyce.

wszystko to, co ukształtowało się w długim procesie rozwoju w przeszłości znajduje swoje miejsce we współczesności. To dziedzictwo mużłmańskiej przeszłości daje znać o sobie obecnie, po odrzuceniu dyktatu uniformistycznej ideologii.

Azja Środkowa i najazdy Arabów. Islamizacja drogą podboju

Stopniowy proces islamizacji ludów Azji Środkowej poprzedziły akcje militarne wczesnego kalifatu, prowadzone z baz w północnoirańskiej prowincji Chorasán. Jeszcze przed 654 r. oddziały namiestnika tej prowincji sforsowały Amu-darię (star. Oksus, arab. Dżajhun), a równocześnie zdobyły miasto Marw (ruiny w pobliżu miejscowości Mary w Turkmenistanie). W tymże roku wojska Arabów opanowały twierdzę i osadę Majmurg (w star. Sogdianie), zapoczątkowując systematyczny podbój obszarów Azji Środkowej, leżących za Amu-darią, tzw. Mawarannahr (arab. ma wara an – nahr, „co leży poza rzeką”, „po tamtej stronie rzeki”). W 667 r. Arabowie najechali po raz pierwszy Czaganian, pokonując tureckich Heftalitów. Zamierzając ujarzmić cały Mawarannahr (star. Transoksania) oraz ludy na północ i wschód od tej krainy, zdobywcy przesiedlili do Azji Środkowej z Basry i Kufy ok. 50 tysięcy rodzin arabskich. Następnie przesiedleńców rozmieszczono w pięciu obozach, tworząc z nich przyczółki dla dalszych działań. Na tym etapie podbojów Azji Środkowej proces islamizacji miejscowej ludności nie został jeszcze zapoczątkowany, a przed przyjęciem nowej religii bronili się także lokalni władcy i ich arystokratyczne otoczenie. Postępy ekspansji arabskiej sparaliżowało antyumajjadzkie wystąpienie namiestnika Chorasánu (w latach 683-691), przywódcy chorasáńskich Kajsytów, Abdallaha Ibn Hazima (ok. 689 r.). Na zahamowanie militarnej akcji kalifatu w tym rejonie wpłynęła niesubordynacja jego syna Musy, który w 689 r. zdobył twierdzę Termez (arab. Tirmiz), z której przez piętnaście lat napadał na sąsiednie niearabskie księstwa. Okres ten zamyka pierwszą fazę arabskich podbojów w Azji Środkowej.

Drugi etap militarnej akcji kalifatu w tej części świata przypadł na dziesięcioletnie rządy Kutajby Ibn Muslima jako namiestnika Chorasánu. Zapoczątkowało je zdobycie przez Kutajbę w 705 r. ziem Tucharistanu z jego stolicą Balchem (star. Baktra), ujarzmienie w latach 706-709

Buchary oraz ziem do niej przyległych. Wkrótce potem, w latach 710-712, Kutajba podporządkował kalifatowi Samarkandę oraz położoną na zachód od niej krainę Chorezm (nowożytna Chiwa). W końcówce swoich rządów (lata 713-715) namiestnik Chorasanu przekroczył Syr-darię (star. Jaksartes, arab. Sajhun) i wkroczył na ziemie Farghany (Fergana). Na zdobytych terytoriach arabscy wyznawcy islamu rzucili wyzwanie miejscowym kultom religijnym, zwłaszcza religii buddyjskiej. Wiadomo, że w okresie przed arabskim podbojem w Bucharze, Balchu i Samarkandzie znajdowały się klasztory buddyjskie. W ostatnim z nich, w części świątynnej, Kutajba napotkał figury bożków otoczone zabobonną ciężą tutejszej ludności. Wierzono, że każdego kto dopuści się ich znieważenia czeka natychmiastowa zagłada. Nie ulegając przesądowi, Kutajba podpalił własnoręcznie buddyjskie bóstwa. Widząc, że czyn ten nie wywołał zemsty niebios, znaczna grupa miejscowej ludności przeszła na islam. W podobnych okolicznościach zniszczono w Bucharze świątynię czcicieli ognia. W tym czasie trudno mówić o masowej islamizacji ludności Mawarannahru. Dopiero za rządów kalifa Umara II (717-720), kiedy ludności tej zagwarantowano zwolnienie od podatków, znaczna jej część stała się muzułmanami. Wielu jednak mieszkańców Azji Środkowej przyjmowało islam pod presją czynników pozaekonomicznych, zwłaszcza terroru militarnego i nacisków administracyjnych. Od 720 r. ponawiane są masowe zrywy różnorodnych etnicznie grup ludności Azji Środkowej. Dla przykładu podać można, iż w 728 r. i w latach 736-737 podnieśli bunt przeciwko Arabom mieszkańcy Tucharistanu i Fergany. Tłem antyarabskich wystąpień była przewrotna polityka umajjadzkiego kalifa Hiszama (724-743), za którego rządów większość ludności Sogdiany przeszła oficjalnie na islam i pozornie uniknęła płacenia pogłównego (arab. dzizja). Ponieważ budżet kalifatu w tej sytuacji znacznie się zmniejszył, kalif ten zdecydował, ażeby neofici jako maulowie (arab. mawali – „klienci”) płacili podatek nadzwyczajny. Rzecznicy ich interesów zaapelowali do kalifa Hiszama (724-743) o cofnięcie powziętej decyzji, co jednakże spotkało się z odmową. Reakcją zawiedzionej ludności była antykalifacka rebelia, odejście od islamu i powrót do dawnych wierzeń. Chcąc zapobiec eskalacji buntu, Hiszam delegował do Chorasanu kolejnych namiestników, z których ostatni Nasr Ibn Sajjar zdołał przywrócić przejściowo porządek. Mianowany jednocześnie namiestnikiem Mawarannahru (pierwszym w dziejach tej prowincji) Nasr dokonał

trzech wypadów, w tym przeciwko zbuntowanej od 728 r. Samarkandzie oraz Farabowi wraz z okręgiem. Przyjmuje się, że podczas jednej z wypraw doszedł nawet do Kaszgaru w chińskim Turkiestanie. Rację przyznać należy tadżyckiemu (sowieckiemu) badaczowi i politykowi Bobodżanowi Gafurowowi (1908-1977), konstatującemu, że: „Na obszarach, które weszły w skład kalifatu, wystąpiły bardzo skomplikowane i pełne sprzeczności procesy etnogenetyczne, językowe i kulturowe”. Ludność terenów Azji Środkowej zachowała język ojczysty (z rodziny irańskiej lub tureckiej), ale uległa stopniowej islamizacji, co było wszakże procesem długotrwałym, nie pozbawionym konfliktów. Równie konfliktowa sytuacja wytworzyła się w rejonie Zakaukazia, gdzie pierwsze kontyngenty wojsk islamu dotarły w 642 r., osiągając rejon Gór Tałyskich w południowym Azerbejdżanie (star. Media Mniejsza, Atropatena). Nasilenie działań militarnych na Zakaukaziu objęło w ostatnich latach VII w. strefę zachodnią; w ich wyniku zajęto gruzińską Kartlię (star. Iberia) i założono emirat ze stolicą w Taflisie (Tyflis, dziś Tbilisi), kontrolujący znaczne obszary Zakaukazia. Górskie enklawy ułatwiały miejscowym feudałom walkę z Arabami. Ok. 734 r. wybuchło masowe powstanie ludności Zakaukazia, stłumione z wielkim wysiłkiem w latach 736-738 przez arabskiego wodza Marwana Ibn Muhammada (późniejszy kalif). W trakcie operacji na Zakaukaziu arabscy napastnicy weszli w bezpośrednią styczność z Turkami Zachodnimi. Wykorzystując skłócenie w obrębie tej federacji, kalif umajjadzki Hiszam wysłał misję do chana Türgeszów z propozycją przyjęcia islamu. Chan oferty nie przyjął wyjaśniając, że jego wojownicy nie czerpią zysków z tzw. zajęć miejskich, a więc nie mieliby środków egzystencji, uważał bowiem islam za religię o wybitnie miejskim charakterze. W późniejszym okresie poselstwa kalifów do władców tureckich z propozycją przyjęcia islamu powtarzały się, zaś najgłośniejszym z nich była misja wysłannika kalifa Al-Muktadira (908-932) do Turków nadwołżańskich, której przewodził ok. 922 r. Ahmad Ibn Fadlan. Większe jednak efekty aniżeli misje oficjalnych przedstawicieli władców islamu odnosiło propagowanie tej religii przez misjonarzy sufickich.

Według współczesnego badacza pakistańskiego Ahmada Raszida (Rashid) sufizm zaadaptował się w Azji Środkowej i Persji zaraz po najeździe Arabów, co nie jest informacją ścisłą, ponieważ do połowy VIII w. n.e. nie mamy o nim informacji w źródłach dla terytoriów

rdzennie islamskich, takich jak na przykład Irak Arabski (star. Mezopotamia). Można przyjąć, że jakieś przejawy tego kierunku ujawniły się w Chorasanie i Azji Środkowej już w okresie wczesnoabbasydzkim (do ok. 800 r. n.e.). Jego nazwa jest wyprowadzona od płaszczy z szorstkiej wełny, noszonych przez członków pierwszych bractw sufickich, którzy przejęli niektóre symbole od koczowniczych mistyków przedmuzułmańskich. Sufi zachęcali ludzi do przyjmowania islamu w formie bądź to synkretycznej, bądź ezoterycznej. Proponowali również dystansowanie się względem intelektualizmu sunnickich teologów i funkcjonariuszy religijnych – mułłów. Nakłaniali nawróconych na islam do bezpośredniego doświadczenia Boga, bez pośrednictwa znawców teologii i duchownych muzłmańskich. Wpłynęło to na rozprzestrzenianie się islamu w Azji Środkowej wśród rozproszonych wspólnot koczowniczych. Nurt suficki można zdefiniować najlepiej jako wspólnotę bractw, których członkowie wywodzą się od wspólnych duchowych mistrzów. Do tychże bractw przyjmowano członków wedle łańcucha tradycji (as-silsila), formalnie zezwalając im na wspólne zdobywanie wiedzy i praktyki (J. Baldick). Należy nadmienić, nieco wyprzedzając, że bractwa sufich, tariki, odegrały zasadniczą rolę w odradzaniu się islamu w XIII w., po zniszczeniach spowodowanych najazdami mongolskimi, a również podtrzymywały wiarę i praktyki religijne kilka stuleci później – w czasach reżimu komunistycznego, kiedy totalitarne władze zepchnęły islam do podziemia.

Konfliktem o przełomowym znaczeniu była wspólna rewolta Abbasydów i Alidów, jaka rozgorzała w Chorasanie i Mawarannahrze w 747 r. przeciwko rządowi Umajjadów. Zwycięstwo Abbasydów, głoszących poszanowanie praw muzłmańskich konwertytów i dawnych „klientów”, jako pełnoprawnych ludzi sunny i członków „Domu Muhammada” (poprzez wierność dla potomków Al-Abbasa), otwarło nowe perspektywy przed islamizacją dalszych obszarów Azji Centralnej. W 751 r., wkrótce po nastaniu abbasydzkich rządów, kontyngenty arabskie oparowały tereny Czaczu (arab. asz-Szasz), a więc rejony dzisiejszego Taszkentu (Uzbekistan).

Niebezpieczeństwo heterodoksji

We wczesnym okresie abbasydzkim ziemie północnego Iranu i Azja Środkowa stały się terenem działań islamizacyjnych ze strony religijnych funkcjonariuszy kalifatu, ale też przestrzenią dla aktywności kierunków heterodoksyjnych powiązanych z szyizmem, jak też nie mieszczących się w ramach islamu (np. mazdakici). Generalnie zwycięstwo islamu na ziemiach Mawarannahru nastąpiło w IX w. n.e., a jego symbolem stała się religijna pozycja Buchary. W momencie swego duchowego apogeum w kolejnym stuleciu miasto posiadało 400 domów modlitwy, w tym kilkadziesiąt meczetów. Szczyliło się również kilkoma madrasami, muzułmańskimi wszechnicami o obrządku sunnickim. Być może właśnie wówczas została rozpowszechniona wersja, iż w sąsiedniej Samarkandzie pochowany został stryjeczny brat Proroka, Kusam Ibn Abbas, legendarny uczestnik wyprawy Sa'ida Ibn Usmana z 679 r., który miał polec w trakcie zmagania z „niewiernymi”. W miejscu jego rzekomego spoczynku wzniesiono później meczet-mauzoleum Szah-i Zinda, główne miejsce kultu muzułmańskiego w Azji Środkowej.

Środkowy Chorasán (częściowo dzisiejszy Turkmenistan) i Mawarannahr w okresie wczesnoabbasydzkim uległy oddziaływaniu opozycyjnych szyickich i mazdakickich idei, których wspólnym rdzeniem były oczekiwania mesjanistyczne. U miejscowej ludności przetrwała pamięć o Mazdaku (zm. 529) oraz o bohaterach walk z Abbasydami – Abu Muslimie, Mukannie, Babaku. Na jej wyobrażenia nałożyły się nauki skrajnej szyickiej sekty isma'ilitów, która ujawniła się wraz z ruchem Fatymidów ok. 910 r. Tajni misjonarze isma'ilitów dotarli do Chorasanu wkrótce po 916 r. i znaleźli się w granicach państwa Samanidów ze stolicą w Bucharze. Udało im się nawrócić na isma'ilizm dowódcę z otoczenia emirów Buchary Ahmada Ibn Isma'ila (907-914) i Nasra II (914-943), niejakiego Husajna Ibn Alego al-Marwazi (al-Marwarrudi). Jako namiestnik Heratu Ahmad (dziś w Afganistanie) podniósł przeciw Nasrowi II bunt, stłumiony w 918 r. Za wstawiennictwem zakonspirowanych isma'ilitów z otoczenia władcy Buchary uzyskał przebaczenie i został nawet jednym z dostojników dworu Samanidów. W tej roli propagował naukę isma'ilitów, co naraziło go na ataki ze strony sunnickich alimów. Opuścił dwór i przeniósł się do Marw ar-Rudu (dziś Bala Murghab w pn.-zach. Afganistanie), gdzie uznano go naczelnym misjo-

narzem (da'i ad-du'a) isma'ilitów Chorasanu. Oskarżony przez miejscowych sunnickich kadich o herezję poniósł śmierć, atoli wcześniej wyznaczył swoim następcą szyickiego teologa i filozofa, wywodzącego się z okolic Nachszabu, Muhammada Ibn Ahmada an-Nachszabi (arab. Nasafi). An-Nachszabi jako filozof (być może również astrolog) miał dostęp do sfer dworskich w Bucharze i samego Nasra II, który potajemnie przyjął naukę isma'ilitów. Podobnie postąpili inni samanidzcy dostojnicy, jak gubernator (ra'is) Buchary, naczelnik urzędu podatkowego, główny szambelan (hādżib) i pomniejszych osobistości z otoczenia Samanidów. Nauka isma'ilitów, nazywanych w źródłach do dziejów tej dynastii „karmatami”, przeniknęła do choraszańskich ludzi bazaru, kupców i rzemieślników, znalazła też odzew wśród wolnych właścicieli ziemskich, dehkanów. Nasr II uznał zapewne prymat isma'ilickiego (fatymidzkiego) imama – kalifa Ifrikijji, Al-Ka'ima (934-946), któremu przekazał 119 tysięcy dinarów główszczyzny tytułem odszkodowania za dopuszczenie do śmierci Husajna Ibn Alego al-Marwazi. Propaganda isma'ilizmu jako ekstremalnej odmiany islamu szyickiego znajdowała oddźwięk w powierzchownie zislamizowanych społecznościach północnego Iranu i Azji Środkowej, stając się atrakcyjną formą muzułmańskiej heterodoksji. Ponieważ ta godziła się lepiej niż sunnizm z doktrynami społecznego wyzwolenia i powszechnego egalitaryzmu, musiała wywołać reakcję ze strony rządzących sunnickich elit. Zawiązały one spisek w otoczeniu Nasra II, który zdołał udaremnić przewrót wykrywszy sprawców, ale też odzegnał się od isma'ilizmu i pod naciskiem kręgów ortodoksyjnych abdykował na rzecz własnego syna Nuha (943-954). Wkrótce po przejęciu władzy Nuh Ibn Nasr wyraził przyzwolenie na represje wymierzone w isma'ilitów i nakazał stracić Muhammada an-Nachszabiego. Środkowoazjatyccy isma'ilici prowadzili odtąd nauczanie i dawali świadectwo swej wierze w sposób utajony, praktykując na zewnątrz sunnizm. Wiadomo, że jeszcze w 1045 r. w Bucharze chwymano i karano śmiercią osoby oskarżone o przynależność do złowrogiej sekty „karmatów”, czyli o sprzyjanie isma'ilizmowi. Represje wymierzone w wyznawców tego kierunku kontynuowali kolejni władcy Chorasanu i Azji Środkowej, tureccy Ghaznawidzi. Najślynniejszy spośród nich Mahmud (998-1030) w 1029 r. wyekspediował wojsko na „karmatów” w irańskim Reju (arab. ar-Raj) w okolicach Kazwinu, a jego następca Masud kazał stracić jednego z najzdolniejszych dowódców ghaznawidzkich, emira Hasanaka.

Antyisma'ilicką orientację przejęli po Ghaznawidach kolejni władcy Bliskiego Wschodu, wywodzący się z Azji Środkowej tureccy Seldżukidzi. Prześladowania isma'ilitów we wschodnich prowincjach kalifatu sunnitów Abbasydów sprawiły, że szukali oni schronienia na terytoriach peryferyjnych. Schronili się m.in. w górskiej krainie Badachschan (obecnie w Tadżykistanie i Afganistanie), gdzie w drugiej połowie XI w. rządy sprawował emir isma'ilita Ali Ibn Asad al-Haris. W jego posiadłościach znalazł schronienie poeta i podróżnik, propagator isma'ilizmu Nasir-i Chasrow (1004 – zm. po 1072 r.). Pochodził z miasteczka Kubadijan w krainie Chuttalan (także Chuttal w dziś. Tadżykistanie). W różnych okresach swojego życia propagował idee isma'ilickie w miastach Chorasaniu, w nadkaspjskim Mazandaranie, by wreszcie znaleźć schronienie w badachszańskiej mieścinie Jumghan (dziś w Afganistanie). Tutaj stworzył własną podgrupę isma'ilizmu, zwaną od jego imienia: an-nasirzija, bardziej radykalną w kwestiach społecznych aniżeli oficjalna doktryna isma'ilizmu fatymidzkiego. Sekta ta, ulegając przejściowo presji nizarytów Alamutu (asasyni), przetrwała do dzisiaj.

Ortodoksja w konfrontacji z sufizmem

Seldżukidzi narzucili podbitej ludności, także w Azji Środkowej, rygorystyczną doktrynę sunnicką, głównie w duchu religijno-prawnej szkoły (arab. mazhab) hanafickiej i szafi'ckiej. Należy zauważyć, że w przypadku Azji Środkowej procesy islamizacyjne były w okresie przed nastaniem Seldżukidów mocno spowolnione i powierzchowne, zwłaszcza na wsi przywiązanej do dawnych przedmuzułmańskich wyobrażeń i praktyk. Wśród nich ważną rolę odegrał buddyzm, zaakceptowany najpierw przez elity pierwszego kaganatu tureckiego (VI w. n.e.). Później zdobył pewną popularność u jenisejskich Kirgizów i Kimaków. Natomiast Ujgurzy ze Wschodniego Turkiestanu nadali buddyzmowi rangę religii państwowej. Kolejną religią, która upowszechniła się wśród ludów tureckich w dobie przedmuzułmańskiej, był manicheizm, stanowiący synkretyczny system, oparty na zapożyczeniach dogmatyczno-doktrynalnych z zoroastryzmu, buddyzmu, chrześcijaństwa oraz na niektórych systemach grecko-rzymskiej myśli filozoficznej. Gminy wyznaniowe manichejskie i chrześcijańskie (nestoriańskie i jakobickie) zaznaczyły

swoją obecność od VI do IX w. w Tarazie (dziś w pld. Kazachstanie). Elementy tych religii, wypierane przez islam i stopniowo zanikające, przeniknęły do religii Muhammada poprzez sufizm, stanowiący wewnętrzny jej wymiar. Nie miejsce tutaj na szczegółowe rozważania nad istotą sufizmu, którym dogłębniej zainteresowali się ostatnio również polscy specjaliści. W kontekście tego, co już wyżej powiedziano, przytoczyć należy celną konstatację Marii Składankowej, iż: „Sufizm był rezultatem transformacji i syntezy (jeśli można mówić o syntezie w przypadku tak poliformicznego zjawiska) dawnych, przedmuzułmańskich idei gnostycyzmu, raz po raz występujących w tradycjach bliskowschodnich”. Factum sufizmu wystąpiło w Azji Środkowej w II połowie IX w. n.e., oddziałując na obszary na północ od Amu-darii z prowincji Chorasán. W Merwie, Bucharze i Tirmizie pojawili się głosiciele tego kierunku (termin zastępczy, nie uwzględniający różnorodności zjawiska), kontemplujący nauczyciele, nierzadko bez uczniów. Perspektywy sufizmu, a właściwie różnych jego odmian, zależały wszelako od wędrownych jego propagatorów, dla których liczyła się przede wszystkim nie dogmatyczna, a żywa percepcja religii. Najbardziej dynamiczne, ale też i nieortodoksyjne były ludowe bractwa sufich, funkcjonujące w społecznościach wiejskich, gdzie nadzór oficjalnych instytucji religijnych był nikły. Mimo ataków ze strony sunnickich funkcjonariuszy religijnych, szczególnie napastliwych do połowy XI w., luźne początkowo grupy i wspólnoty adeptów sufizmu zaczęły przekształcać się w bractwa („zakony”), o mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanej i zhierarchizowanej strukturze. Działalność misjonarzy i bractw sufickich przyczyniła się do zaprowadzenia islamu w najodleglejszych zakątkach Azji Centralnej, na terytoriach zamieszkałych przez innowierców. Azja Środkowa w rozumieniu węższym, w tym głównie Mawarannahr, a wcześniej Chorasán (dzisiejszy płn.-wsch. Iran i płn. Afganistan, pld. Turkmenistan i pld.-zach. część Uzbekistanu) stały się bazą wypadową ekspansji islamskiej, także w postaci sufizmu, zarówno na zachód, jak i na wschód. Wspólnoty sufickie – tarikaty, duże bractwa oraz ich odgałęzienia, a na początku (IX-X w.) luźne grupy adeptów, były z nieufnością postrzegane przez mułłów, fakiów, alimów. Obawiano się zwłaszcza, ażeby nie popularyzowały innowacji szyickich, jak też nauk tzw. zindików (zoroastrianie, manichejczycy, mazdakici). Z czasem, doceniając efekty ich nauczania, pozostawiono im dużo swobody w procesie konwersji turec-

kich i mongolskich wspólnot etnicznych. Do pierwszych wielkich bractw, które odegrały w tym procesie przodującą rolę zaliczyć należy tarikaty: jasawijja i kubrawijja, obydwie powstałe w Azji Środkowej w XII w. oraz bractwa: kadirijja i nakszbandijja, pierwsze założone w XIII, drugie w XIV stuleciu. Misyjna działalność tych i innych bractw sufizmu była rozwijana poprzez sieć chanak, swoistych klasztorów i jednocześnie przytułków dla pielgrzymów. Ich powstanie wyprzedzało często narzucenie określonego terytorium władzy państwa muzułmańskiego. Przyjęło się, że władcy świata islamu uznali za swój obowiązek udzielanie sufim znacznej pomocy materialnej. I tak sułtan Husajn Bajkara, potomek Timura, wydatkował rocznie pięć tysięcy lokalnych dinarów i dwieście charwarów ziarna na potrzeby tylko jednego z sufickich przewodników (pers. pir) Saida Dżafara Nurbachsza. Liczne chanaki na Bliskim Wschodzie, szczególnie zaś w Azji Środkowej, poza funkcjami religijnymi spełniały rolę centrów życia społeczno-gospodarczego. Zdumiewające rozmiary osiągnął stan posiadania jednego ze środkowoazjatyckich przywódców bractwa nakszbandijja, Chodży Ahrara (zm. 1400 r.). Jak podaje J. Sierakowska-Dyndo: „miał tysiąc trzysta posiadłości wraz z domostwami, polami, ogrodami. Czerpał ponadto zyski z handlu”.

W okresie wielkich najazdów mongolskich, za Czyngiz-chana i jego następców, sufizm przyczynił się do ocalenia zasadniczych wartości cywilizacji muzułmańskiej na wschodzie islamu objętym zalewem. W sytuacji, kiedy doszło do zdziesiątkowania przez koczowników kasty sunnickiego duchowieństwa, zachowała życie większość duchowych przewodników sufickich, wtopiona głównie w warstwy rzemieślnicze w miastach oraz w biedotę wiejską (rachmistrze, nosiwodowie czy zwykli przewodnicy stad). Przypadło im teraz propagowanie islamu, obrona jego duchowej tożsamości. Suficy nauczyciele podjęli też akcję ostrożnego propagowania islamu wśród mongolskich „bałwochwalców”, obejmując nią nawet panujących książąt. W jej wyniku władca Złotej Ordy (w latach 1257-1267) chan Berke udał się do Bucharji, gdzie przyjął islam od pirów z bractwa kubrawijja. Za rządów następców Timura (1405-1500) oraz uzbeckiej dynastii Szajbanidów (1500-1598) instytucje władcze ich państw uznały parytet pomiędzy nauczaniem religijnym prowadzonym przez sunnickich teologów a indoktrynacją religijną uprawianą przez nauczycieli sufizmu. Ci ostatni jednak byli zmu-

szeni, przynajmniej oficjalnie, opowiedzieć się po stronie muzułmańskiej ortodoksji. Podobnie jak w innych rejonach świata islamu, w Azji zdominowanej przez Mongoło-Tatarów (później Tataro-Mongołów) nastąpił niepomiaralny rozrost bractw sufickich, zazwyczaj rosnącej wtórności wobec wielkich struktur wspólnotowych. Każde z tych bractw miało wiele własnych założeń dogmatycznych, synkretycznych wyobrażeń oraz specyficznych obrzędów i rytuałów, oficjalnie deklarowanych jako prawowierne. Pozwalał na to nikły stan religijnej refleksji koczowniczych elit. Posługując się terminologią zaproponowaną w odniesieniu do sufizmu bałkańskiego przez Nathalie Clayer, tarikaty owe można definiować jako bractwa heteroortodoksyjne. Patrząc z perspektywy stuleci, ewolucja tych struktur zdeterminowana przez różne czynniki przebiegała od heterodoksji do heteroortodoksji. Uznanie muzułmańskiej ortodoksji przez rządzących w turecko-mongolskich chanatach i sułtanatach wymusiło na wspólnotach sufickich, jak już powiedziano, analogiczne posunięcie. Dzięki temu różnorodne afiliacje i odmiany sufizmu środkowoazjatyckiego zachowały nie tylko możliwość działania, ale zyskały także podstawy egzystencji materialnej, tę zaś gwarantowało ekonomiczne wsparcie ze strony sunnickiego państwa. Znajdując dojsię do panujących, przywódcy suficy skutecznie rywalizowali z alimami, reprezentującymi oficjalne duchowieństwo islamskie. Ta rywalizacja zaznaczyła się także na polu edukacji religijnej, i to z wyraźną przewagą nauczania sufich. Ci ostatni, propagując elementarną wiedzę o islamie i naukach Koranu, o sunnie Muhammada, szerzyli tradycję własnego tarikatatu, posługując się obok prozatorskich przypowieści mistyczną poezją. Lektura tych utworów, komentowanie treści w nich zawartych, legła u podstaw nauczania w maktabach. Dzięki gwarancjom ekonomicznym, wyrażanym m.in. przez zinstytucjonalizowane fundacje religijne, wakfy, oraz przez przywilej nauczania dogmatów i zasad islamu, sufizm osiągnął na gruncie islamskim status „religii paralelnej”. Taki stan rzeczy przetrwał w konfederacjach ludów uzbeckich i kazachskich oraz w konfederacjach tatarskich w rejonie przeduralskim, na Powołżu i na Krymie. Omawiane tu tendencje utrzymały się również po utracie przez zislamizowane struktury państwowe azjatyckich koczowników politycznej podmiotowości.

Literatura

- J. Baldick, *Mystical Islam. An Introduction to Sufism*, London 1989
B. Gafurow, *Dzieje i kultura ludów Azji Centralnej*, Warszawa 1978
A. E. Bertels, *Nasir-i Chosrow i ismailizm*, Moskwa 1959
The Cambridge History of Iran, t. IV: *From the Arab Invasion to the Saljuqs*,
red. R. N. Frye, Cambridge 1975
A. Rashid, *Jihad. The Rise of Militant Islam in Central Asia*, Yale 2002