

# Meziválečné Čečensko (1996–1999), wahhábismus a příčiny dagestánské invaze

EMIL SOULEIMANOV

## Interwar Chechnya (1996–1999), Wahhabism and the Roots of the Dagestani Invasion

**Abstract:** This study analyses the causes of the fall of the Chechen state after its *de facto* independence (1996–1999) following the so-called First Russian–Chechen War (1994–1996). The failed incursion of the (predominantly Wahhabi) Chechen–Dagestani guerillas in Dagestan (August 1999), designed to inflame a regional rebellion against Russia, resulted in the current Second Russian–Chechen War. The Chechen state’s failure was mainly caused by internal factors, primarily the ‘clanish’ division of Chechen society and customary legal norms (e.g. blood feuds), but also the spread of political Islam and the expansion of North Caucasian Wahhabism. Considering recent attempts to extend the conflict over Chechnya’s borders, this field continues to be of immense import. In Dagestan, Ingushetia, Kabardino–Balkaria and elsewhere, processes similar to those being studied may be better understood following this study.

**Key words:** Chechnya, the Caucasus, Islam, war, conflict, Wahhabism, Sufism, terrorism, insurgency, customary law.

*„Jsme jako stádo koní. Když se objeví nebezpečí, okamžitě se semkneme, abychom se mu společně postavili. Jakmile však nebezpečí zmizí, začneme na sebe navzájem dorážet kopyty.“*

Čečenské přísloví

Problematika rusko-čečenského konfliktu, nehledě na svou neutuchající aktuálnost a význam pro bezpečnost jihozápadních hranic obrovské eurasijské mocnosti – Ruska – a okolních areálů, tradičně zůstává mimo rámec seriózních akademických prací. Většina studií vypracovaných ruskými autory je ideologicky zatížena, což znemožňuje vyvážený rozbor komplikovaných regionálních souvislostí. Zatímco v minulém desetiletí převažoval v pracích ruských specialistů přístup, vyznačující se zásadním odmítáním etnického separatismu obecně a čečenského etnického „separatismu s kriminálními prvky“ zvláště (Тишков, 1999; Тишков – Беляева – Марченко, 1995; Заурбекова, 1998), v posledních letech se lze častěji setkat s rezolutním přiřazováním tohoto (původně) ryze lokálního separatistického konfliktu se specifickými místními kořeny do tábora náboženského (islamistického) extremismu, tzv. globálního *džihádu*, za jehož lokální odnož je čečenský odboj některými komentátory pokládán (Хлобустов – Федоров, 2000; Хлобустов, 2003).

Teze o globálním *džihádu* získala popularitu zejména po explozích obytných domů v ruských městech (září 1999), které následovaly záhy po neúspěšném ozbrojeném vpádu převážně wahhábitských bojůvek smíšeného čečensko-dagestánského původu do Dagestánu (srpen 1999). Důsledkem bylo zahájení opětovné invaze ruských vojsk do *de facto* nezávislého Čečenska (podzim roku 1999), která vyústila v tzv. druhou rusko-čečenskou válku, trvající dodnes. Pohled na rusko-čečenský konflikt jako na ozbrojený konflikt, kde se

stále zřetelněji projevuje militantní islamismus, byl – zejména v západních zemích – posílen v návaznosti na reflexe teroristických útoků na americká velkoměsta (11. 9. 2001). Svou roli jistě sehrály i stále častější případy teroristického násilí, páchané příslušníky čečenského odbojového hnutí v ruských městech pod zeleným praporem islámu. Neustranný přístup ke konfliktu byl a je vzácností i v pracích čečenských autorů, ať již jde o práce nepočetných komentátorů, sympatizujících s odbojem (*Усманов, 1997*), či o analýzy odborníků, které lze označit za výrazně promoskevské či za spíše promoskevské (*Такаев, 1999; Султыгов, 2001*).

Jistý rozmach zájmu o rusko-čečenský konflikt, jenž v polovině devadesátých let minulého století opanoval na Západě laickou a odbornou obec, ke dnešnímu dni pominul. Konflikt, který vzplanul pouhé tři roky po rozpadu SSSR v dosud málo známém koutu světa a v němž paramilitantní jednotky, tvořené příslušníky milionového národa, porazily kdysi obávanou ruskou armádu, stál u zrodu četných studií v oblasti politologie, mezinárodních vztahů, etnosociologie, vojenství a dalších. Mezera ve výzkumu rusko-čečenského konfliktu (což se obzvlášť týká vývoje v posledních deseti letech) je způsobena především přetrvávající malou znalostí regionu a v současnosti poměrně malým zájmem západních autorů. Většina dostupných studií má poněkud povrchní žurnalistickou povahu a reflektuje dění za tzv. první rusko-čečenské války (1994–1996), (*Smith, 1998; Lieven, 1998*), třebaže řada prací v tomto žánru, vyznačujících se hlubokou znalostí problematiky, dnes již patří ke klasickým (*de Waal – Gall, 1997*).

## ZÁMĚR

Tato studie je věnována komplexnímu rozboru procesů, které se odehrály v životě Čečenska v meziválečném období (1996–1999). Toto časoprostorové vymezení umožňuje soustředit se na co nejjasnější a nejpodrobnější vysvětlení mnohovrstevných fenoménů, jež nakonec společně vyústily v rozklad čečenského státu a následně v invazi do Dagestánu. Studie vědomě není zasazena do konkrétního teoretického rámce; žádný z jednotlivých teoretických přístupů, ať již jde o studia *tribalismu*, či obyčejového práva, nacionalismu, či teorií společenské mobilizace, respektive politického islámu, nemůže být pro účely tohoto textu postačující. Studie tak zachovává vesměs empirický ráz, i když jedna její část představuje obecnější analýzu povahy wahhábitského islámu – jevu, který je pro pochopení dané problematiky velmi významný.

Hlavním záměrem stati je vysvětlení charakteristik transformace čečenského státu v období jeho faktické nezávislosti. Níže jsou vymezeny tři základní otázky, na něž se studie pokusí postupně odpovědět:

- Které důvody – ať již vnitřní, či vnější povahy – zabránily vybudování fungujícího státu v meziválečném Čečensku?
- Jakou úlohu hrál islám, respektive politický islám, v procesu transformace čečenské státnosti?
- Jaká byla v návaznosti na výše uvedenou problematiku role a potenciál wahhábismu v politickém životě Čečenska?

V závěrečné části práce bude představen stručný nástin vývoje po roce 1999. Mám za to, že teprve analýza a přihlídnutí k důvodům, které ovlivnily rozklad čečenského státu v letech 1996–1999, mohou odvrátit podobné procesy, jež se v současnosti odehrávají v oblastech severního Kavkazu sousedících s Čečenskem (*Souleimanov, 2006 a; Williams, 2001*).

## ÚSKALÍ „DRUHÉ PERIODY“ ČEČENSKÉ NEZÁVISLOSTI, 1996–1999

Tříleté období tzv. „druhé čečenské nezávislosti“ je mnohdy uváděno jako důkaz, že čečenská společnost nedospěla do tak vysokého stupně vývoje, aby byla schopna vybudovat suverénní stát a zajistit podmínky pro jeho stabilní a trvalé fungování.<sup>1</sup> Při zpětném pohledu s řadou těchto tezí bohužel nelze než souhlasit. Avšak namísto zobecnujících úvah o stupni vyspělosti čečenské společnosti by možná stálo za to zamyslet se nad tím,

zda vůbec bylo a je možné považovat válkou zdevastované Čečensko za vhodný příklad k posuzování stupně oné „civilizační vyspělosti“. Výchozí podmínky totiž budování státu příliš nepřály: řízená anarchie, založená na principu rodově-klanové reciprocity, absence státních institucí, schopných účinně zabezpečovat potřeby státu i společnosti, zvýšená poválečná kriminalita, masová ozbrojenost, ale i nepotismus a partikularismus, typický v těchto krajích (Souleimanov, 2006 d). Historický experiment s ustavením jakékoli – ať už islámské, či sekulární, centralizované, či decentralizované – čečenské státnosti se tedy odehrával za velmi nepříznivých okolností a zdá se, že i ony nakonec nezanedbatelným způsobem spolurozhodly o jeho nešťastném výsledku.

Čečensko bylo po roce 1996 v troskách a vládl v něm – až na některé severní okresy, jimž se naštěstí válečné akce a střely vyhnuly – naprostý chaos. Nesmírné byly i ztráty na lidských životech, které způsobila tzv. první rusko-čečenská válka (1994–1996).<sup>2</sup> Nejnižší odhady hovoří o 35 000 zabitých civilistů (Dunlop, 2000, s. 338). Gunnar Heinsohn jejich počet odhaduje na 65–90 tisíc (Heinsohn, 1999, s. 330). Jiné zdroje uvádějí 60–100 tisíc obětí, z toho 14 000 ruských vojáků a 4000 čečenských bojovníků (údaje čečenské strany), respektive 12 000 čečenských bojovníků, 10–15 tisíc civilistů a 5042 ruských vojáků, což jsou přibližné údaje ruské strany (Трусович – Черкасов, 1997; srovnej též Cichocki, 1997, s. 11–12). Valerij Šerěbrjannikov se dokonce zmiňuje o 100–120 tisících obětech, z nichž 10–15 tisíc měly tvořit děti (Серебрянников, 1997, s. 167).

Válka zničila veškerou infrastrukturu, továrny a výrobní haly byly rozbombardované. Přibližně 5000 hektarů území (tedy 15 % orné půdy této republiky) bylo zaminováno, což až dodnes způsobuje poměrně častá zranění či úmrtí civilistů (Blandy, 2003). Podle některých údajů bylo zlikvidováno či vážně poškozeno 60–70 % bytového fondu republiky. Desetitisíce uprchlíků v uprchlických táborech především v sousedním Ingušsku se až donedávna potýkaly s vážnými existenčními problémy. Válka dočasně či natrvalo vyhnala z domovů 40–50 % čečenských obyvatel (Souleimanov, 2005, s. 203–226).

Podle údajů ruského deníku *Независимая газета* byla v poválečném Čečensku 80procentní a mezi mladými lidmi téměř absolutní nezaměstnanost.<sup>3</sup> Počet těch, kteří byli během války zraněni, a těch, na nichž válka zanechala celoživotní fyzické či psychické následky, však nikdo nezjistí.

Generace Čečenců, která zažila hrůzy války na vlastní kůži a přišla v ní o příbuzné a známé i o domov a majetek, musela znovu a za velmi obtížných podmínek hledat své místo v životě a ve společnosti. Válka rovněž vychovala tisíce mladých lidí, pro něž se automatická zbraň stala nejuvěrnějším přítelem, spojencem a jedinou životní moudrostí. Tito lidé, kteří se ukázali jako psychicky nejméně odolní, se naučili spoléhat především na vlastní síly, ale i na tradicí prověřené rodově-klanové sítě, nikoli tedy na myšlenku (národního) státu, v čečenské společnosti spíše pomíjívou (Альтамирова, 1998; Берсанова, 1998).

Stovkám a tisícům Čečenců přitom ruská invaze, doprovázená nesčetnými násilnostmi, vnukla velmi intenzivní pocit ponížení, s nímž se nikdy nedovedli smířit. Tito lidé dodnes touží po pomstě. Na venkově a v horských oblastech, kde bylo přes všechny obtíže přece jen možné užít se tradičním dobytčářstvím a kde byly příbuznými nebo i neznámými krajany přijaty tisíce uprchlíků z vybombardovaných měst, se nadále umíralo na nedostatek zdravotní péče a na zranění způsobená minovými výbuchy. Ve městech, kde chyběly léky a potraviny, panovala kritická humanitární situace.

Jediným východiskem se tak pro mnohé bezradné čečenské mladíky stalo nezákonné obchodování se zbraněmi a s kradenými auty či vydírání, popřípadě jakákoli jiná nelegální činnost páchaná v Čečensku i v sousedních oblastech Ruské federace a v jejích velkoměstech. Podle některých odhadů bylo zcela legální činností zaměstnáno v meziválečném Čečensku pouze 10 % obyvatelstva (Moskalyov, 1997, s. 64). Stále častěji docházelo také k únosům za účelem získání vysokého výkupného, při nichž bylo týrání běžným jevem. Únosy se staly postrachem místního obyvatelstva, zvláště členů slabších klanů; v letech 1996–1999 byly po celém Čečensku ročně unášeny stovky lidí, čímž vznikl velmi vý-

hodný byznys se svými zbohatlíky a pravidly hry. Zvláštní zájem ze strany vyprofilovaných únosců budili cizinci ze západních zemí, kteří na území republiky dočasně pobývali (inženýři, novináři a další), neboť únosci se domnívali, že jejich příbuzní a kolegové jsou schopni zaplatit vyšší částky. Světovou veřejností a mezinárodním renomé Čečenska otřásla zvláště brutální poprava v říjnu 1998 unesených zaměstnanců firmy Čečentelekom Britů Rudolfa Petschiho, Darrena Hickleyho, Petera Kennedyho a Novozélandana Stanleyho Shawa, uskutečněná gangem předního násilníka a únosce Arbího Barajeva.<sup>4</sup>

Válka přinesla tedy jistý posun hodnot; to, co bylo původně všeobecně odsuzováno, se nyní začalo některými příslušníky zejména mladší generace hojně praktikovat. Skutečnost, že téměř každý vlastnil střelnou zbraň, a pocit vítězství nad „obrovským stopadesátimilionovým Ruskem“, nad ruskou armádou, která byla až dosud považována za neporazitelnou, dodávaly Čečencům značné sebevědomí. Bezbřehá víra ve vlastní síly spolu s přetrvávající anarchií v republice vzbudila v mnoha mladých Čečencích pocit beztrestnosti a přesvědčení, že mohou všechno. Došlo též k výbušnému nárůstu nacionalismu, jenž mnohdy hraničil se šovinismem. U části obyvatel výrazně zesílilo vědomí jedinečnosti a v jistém smyslu i pocit nadřazenosti svébytné „čečenské civilizace“ a čečenského národa.<sup>5</sup>

Opojení vítězstvím vedlo rovněž k prudkému rozvoji mesiášských vizí. Někteří Čečenci se totiž považovali za Bohem vyvolený národ, jehož posláním je osvobodovat „bratrské kavkazské národy“ od „ruského koloniálního jařma“. Vedle těchto poměrně skromně pojatých teorií existovaly i takové, které Čečensko a Čečence považovaly za jádro budoucího „civilizačního vzestupu“ islámského světa, potažmo celého lidstva (*srovnej Tuukov, 2001, s. 462–476*). Nacionalisté navíc argumentovali tím, že vzhledem k zeměpisné izolovanosti Čečenska může skutečná nezávislost nastat pouze tehdy, získá-li republika přístup k mořím (ke Kaspickému a Černému) a sjednotí-li severokavkazské národy v rámci jednotného (islámského) státu, jakési velké obdoby Šámilova *imamátu*. Tato ambiciózní očekávání – jak bude brzy ukázáno – posloužila v meziválečném Čečensku jako ideový základ pro posílení jak nacionalistického, tak i náboženského intervencionalismu, zaměstnávajícího představivost některých vlivných osob veřejného života, mimo jiné Z. Jandarbijeva, Š. Basajeva či M. Udugova (*Яндарбиев, 1996*).

V nezávislém Čečensku byl nedostatek objektivních studií o vlastní historii a kultuře z období SSSR nahrazen opačným extrémem. I když je zavádějící v této souvislosti zobecňovat, vytvářely se teorie vyzdvihující neocenitelné zásluhy čečenského národa v lidských dějinách. Seriózně se diskutovalo mimo jiné o rasové nadřazenosti Vajnachů jako údajných „zakladatelů“ árijské rasy a etalonu europoidní (bílé, „kavkazoidní“) rasy, bezprostředních potomků Noa, o původně islámském charakteru čečenské etnopsychologie, o dokonalosti etnosociálního uspořádání Čečenců a podobně. Pseudoakademické pokusy o archaizaci dějin a o heroizaci „etnického dědictví“ byly přirozenou součástí společenského vývoje neruských postsovětských národů a bohatě se vyskytovaly i v předválečném Čečensku. Kvalita a obsah studií, které v Čečensku po roce 1996 začaly vznikat jako na běžícím pásu, však byly výrazně poznamenány nekritickou poválečnou euforií a domyšlivým nacionalismem (*viz Baxaev, 1998*).

Současně se zintenzivnily útoky na skutečné či domnělé kolaboranty z řad místního obyvatelstva a jejich lynčování, a to ať už šlo o Čečence, či o místní Rusy. Stovky a tisíce Rusů i příslušníků jiných národností, kteří nestačili zemi opustit před válkou nebo během ní, emigrovaly do Ruska a do jiných zemí. Nezanedbatelný byl i odliv Čečenců, kteří se v zemi nedokázali uživit nebo si za stávajících okolností zajistit bezpečnost. Jakmile vidina vnější hrozby zmizela, Čečenci se vrátili zpátky do pro ně tradičního světa, plného rodově-klanových soubojů o moc a o prestiž.

Záhy po odchodu ruských vojsk začalo rozsáhlé rozdávání titulů a pozic válečným veteránům.<sup>6</sup> Výnosných a solidních ekonomických a politických pozic se však přirozeně nedostávalo na všechny zájemce. Ti polní velitelé, kteří si nevybojovali podíl na nově krájeném čečenském koláči, se pokládali za ukřivděné, zanevřeli na vládu i na své úspěšnější

krajany a stáhli se do svých *aulů* (horských vesnic), kde si budovali „rodinné“ zázemí a odmítali uznat svrchovanost centrální vlády. Skutečnost, že nespokojení jednotlivci byli sociálně organizováni v rámci klanů (čečensky *tejpů*, od arabského *Tajfa*), následně vedla k přenesení nespokojenosti na mezitejpovou (meziklanovou) úroveň. Zvláštní napětí přetrvávalo ve vztazích mezi rodáky z horských oblastí (či *tejpů*) a obyvateli měst a rovin. Vzhledem k masové účasti horalů ve válce, ale i díky bezvadně fungujícím rodově-klanovým vazbám se představitelům horských oblastí (či *tejpů*) podařilo obsadit řadu významných pozic v republice na úkor rodáků z měst a z nížinných oblastí. Neustálé soupeření mezi *tejpy* se Maschadovovi nepodařilo odstranit ani cílenou politikou společenského kompromisu. Zoufalý prezident proto již od roku 1998 začal sázet na představitele vlastního *tejpu* Aleroj, aby zajistil konzistenci a kontinuitu vládní politiky. To samozřejmě naráželo na odpor představitelů jiných *tejpů* a nemohlo prezidentovi dodat na legitimitě.

Tváří v tvář regionálním a klanovým špičkám byly snahy prezidenta Aslana Maschadova (porazivšího ve svobodných volbách v lednu 1997, monitorovaných řadou mezinárodních organizací, se ziskem 64,8 % hlasů Basajeva s 24 % i Jandarbijeva s 10,2 %) o upevnění či spíše znovuvybudování centralizované politické moci již od počátku odsouzeny k nezdaru, třebaže jeho zásluhy (podařilo se mu vyváženou politikou zabránit reálně hrozící katastrofické občanské válce) jsou pozoruhodné.

Jednotliví polní velitelé si – jak již bylo řečeno – budovali pozice v rodných vesnicích či městečkách a projevovali pramálo ochoty uznat mocenskou autoritu Grozného.<sup>8</sup> Rádi se přitom nechávali slyšet, že uznávají pouze „nadřazenost Alláhu“.<sup>9</sup> V řadě sporných případů neváhali použít ani tradiční „silové“ prostředky k tomu, aby přesvědčili soupeře o své výlučné svrchovanosti a o svých „oprávněných“ nárocích na beztak omezené ekonomické zdroje, především na ropné vrty, rozesté v centrální části země a představující zdroj stabilních příjmů. V boji o přístup k bohatství a k postům se tedy v různých částech republiky střetli někdejší spolubojovníci, teď již rozdělení do rozličných ozbrojených formací, uspořádaných podle rodově-klanového či teritoriálního principu. Vypukly mezi nimi krvavé střety, v nichž vražda jednoho z jejich členů představitelem opačné strany odstartovala nekonečnou krevní mstu. Poměrně často docházelo i k útokům na členy slabších a „zhanobených“ klanů, respektive k jejich vydírání.

Jak se zdá, ona pověstná demokratičnost čečenské společnosti se nakonec obrátila proti samotným Čečencům. V mnohem větším rozsahu se totiž opakovala nepřehledná situace z předválečného období, kdy se každý považoval za jedinečného suveréna, neakceptoval nadřazené a usiloval o získání moci pro sebe samého, své blízké a příbuzné. Proto byl stupeň faktické jurisdikce Grozného určován daleko více mírou osobní sympatie k Aslanu Maschadovovi či vědomím klanové spřízněnosti s ním než oddaností k všezastřešující ideji jednotného čečenského státu. Příznačné je v tomto ohledu prohlášení čečenského prezidenta s názvem *Čečenci, občané Ičkerije, bratři a sestry!*: „*S jistotou a důstojností jsme během dlouhých let prošli cestami války, avšak nyní jsme se zničehonic změnili k nepoznání. Včerejší spolubojovníci dnes na sebe hledí s nedůvěrou, neboť se mezi nás podařilo zasít sémě nesváru, jehož jméno je mocenské ambice! Není jiného vysvětlení než honba za mocí pro to, že včerejší předáci osvobozenectvého hnutí a vojenští velitelé, spjatí jedinou myšlenkou a jediným cílem, dnes nesnesli zkoušku slávou a stali se rukojímí laciných příkoří, dohadů, pomluv a klevet... Vůdci džihádu! Budte důstojní lásky a respektu čečenského národa, zbavte se tíživé pýchy a ve jménu velikého národa, jehož krví jste, semkněte řady proti společnému nepříteli! Boj proti našemu národu neskončil, pouze získal nové, zákeřné a podlé podoby a jeho cílem je nechat vykrváct čečenský národ za jakoukoli cenu, oddělit vás od národa, zdiskreditovat vojiny džihádu. Dost uléhání na vavřínech minulých sláv! Vždyť od respektu k nenávisti národa je jen krok, a proto učíte krok navzájem sobě vsířit, vsíříc jednotě a souznění. Dnes máme šanci, velikou šanci stát se spoluautory konečného vítězství čečenského národa – národa-pracovníka, národa-vojína, národa-vítěze ve staletém boji za získání nezávislosti a suverenity!“ (Tuukov, 2001, s. 447.)*

Případné důrazné (tedy ozbrojené) snahy čečenského prezidenta o sjednocení čečenských regionů a *tejpů* by ovšem bývaly byly s největší pravděpodobností převážnou částí sebevědomých polních velitelů a náboženských radikálů interpretovány jako hrubý útok na vlastní svobodu, což by v konečném důsledku vedlo k občanské válce v beztak zdevastované zemi.

### POLITIZACE ISLÁMU

Navzdory usilovným snahám sovětských orgánů se na severním Kavkaze nepodařilo islám zcela vykořenit. Ačkoli během několika desetiletí aktivní sovětizace získalo původně islamizované sebevědomění Čečenců výrazně ateistické prvky, i v letech nejsilnějších náboženských represí mezi nimi přetrvávalo praktikování spíše vnějších znaků muslimské vírouky, které tvořilo nedílnou součást jejich až úzkostně strážené etnické identity. Tato skutečnost platí obzvláště o Čečencích, u nichž téměř geneticky zakódovaný strach z vyhynutí v důsledku deportace či masakrů vedl (stejně jako u Ingušů, u Karačajevců, u Bal-karů, u krymských Tatarů či u křesťanských Arménů a u dalších) k výraznému posílení etnického tradicionalismu, což v neposlední řadě zahrnuje též náboženské sebevědomění. Podle Alexeje Savatějeva islám i po intenzivních represích z šedesátých až osmdesátých let minulého století „zjevně existoval v každodenním životě. V tehdejší společnosti dominoval tzv. národní islám, tedy synkretický náboženský systém se silným vlivem súfismu, jehož organizační základnu tvořila ilegálně fungující bratrstva (*viridy*). Vzhledem ke svému konzervatismu se národní islám smiřuje s archaickými názory svých vyznavačů s tradiční organizací společnosti, ustálenou na základě adatových normativních vztahů, a v jistém ohledu je dokonce i podporuje. Tradiční sociální struktury tak nakonec paradoxně umožnily islámu přežít v podmínkách sovětského politického systému a ekonomických reforem a sejít z hor do měst...“ (Cabameev, 2002.)

Příkladem životaschopnosti islámu byl Ačchoj-Martanovský okres, kde bylo k roku 1968 registrováno více než 30 muridských skupin a sekt, pořádajících tajná setkání, na nichž se za hlasitých modliteb (*zikr*) diskutovalo o politických událostech, a to ze zjevně protisovětských pozic (Cabameev, 2002). Po společenském uvolnění ve druhé polovině osmdesátých let existovalo v Čečensko-ingušské autonomní sovětské socialistické republice kolem 280 muridských skupin, byly zrekonstruovány či vybudovány stovky mešit a tzv. *zizaráty*, nesmírně uctívané mohyly súfijských světců. Islám (převážně šáfiovského *mazhabu*) byl v republice představován především přívrženci dvou súfijských *taríqů* (učení) – *nákšbandíja* (převážně nížinného) a *kádiríja* (převážně horského), které se dále dělí na *virdy* (súfijská bratrství).<sup>10</sup> K *taríqu nákšbandíja* patří mimo jiné *virdy* Tašov-hadžiho Sajasanského, Umalat-hadžiho Seržeň-jurtovského, Achmad-Tuka-hadžiho Šaami-Jurtovského, Jusup-hadžiho Koškeldinského. Mezi *virdivá* bratrstva *kádiríja* se pak řadí především vážený *virid* zakladatele čečenské *kádiríji* (tzv. *zikrismu*) Kunta-hadžiho Kišijeva, Batal-hadžiho, Činmirzy, Ali Mitajeva, Jusup-hadžiho, Vis-hadžiho a další. Je nutné dodat, že tradiční baštou antisovětského byli představitelé horských (jižních) *viridů kádiríja*. Jak vidíme, jednotlivé *virdy* byly pojmenovány podle súfijských šejchů a jejich vůdci jsou často *tejpoví* stařešinové. Vztahy mezi *virdy* nikdy nebyly zcela bezkonfliktní. Zatímco v dřívějších dobách se jádrem sporů stávaly spíše teologické otázky, „řada archivních dokumentů ukazuje, že v důsledku politiky »rozdělení a panuj«, prováděné za carismu i v letech sovětské nadvlády praktikované čekisty a stranickými orgány, se tyto vztahy často proměňovaly v nepřátelství. Za úsvitu sovětské nadvlády se tak OPGU [zvláštní oddíl milice – poznámka autora] podařilo navzájem proti sobě poštvat nejen *kádiríjce* a *nákšbandíjce*, ale i *kuntahadžince* a *stoupence šejcha Bammata-Girej-hadžiho Mitajeva*, včetně jeho syna Aliho Mitajeva.“ (Akaev, 2001.)

Podle průzkumu z roku 1991 se 94 % Čečenců považovalo za muslimy. V roce 1995 činil tento podíl již 97 % (Кривуцкиѳ, 1997, s. 40–41). V roce 1999 působilo v Čečensku na 400 mešit, z nichž polovina byla postavena v letech 1978–1991 (Юсѳнов, 2000, s. 165).

Náboženská obroda, typická pro národy bývalého SSSR, pozdního sovětského a raného postsovětského období byla v případě Čečenska posilována neustálou obavou z ruské agrese, kterou kultivoval Dudajevův režim a která čas od času nabývala reálné podoby. I proto došlo v Čečensku k mocnému nárůstu nacionalismu, těsně propojenému s islámem jako s neoddelitelnou součástí etnické identity. Četné čerstvě vytvořené strany s nezbytým adjektivem „islámský“ v názvu, vedené pochybnými „*muršidy*“ (duchovními učiteli v sífijském islámu) s často kriminální minulostí či současností a s minimální znalostí islámu, se staly vpravdě organickou součástí společenského života Čečenska.

Ruská invaze a následující tříletá válka na život a na smrt se bezesporu staly dalším velmi silným stimulem pro posílení islámského sebeuvědomění čečenské společnosti. V neposlední řadě lze hledat příčinu v již zmíněném přístupu Čečenců k ozbrojenému odporu. V jejich mysli je totiž válka proti vnější (tedy ruské) agresi tradičně téměř automaticky asociována s bojem za území, svobodu, „národní čest“ a náboženství. Očima obyčejných Čečenců šlo v tomto střetnutí mnohdy o samotnou identitu národa a o jeho fyzickou i duchovní existenci; již zpočátku šlo tedy o *identity-based conflict*. V tomto směru měla nezanedbatelný vliv historická paměť Čečenců, zhlížející se v hrdinských činech prapředků během velké kavkazské války v 19. století a ve stále přetrvávajících rodinných mýtech a legendách. Není tudíž vůbec nahodilá záliba předválečné čečenské společnosti v symbolice kavkazské války – v bojových písních, v povídkách nesoucích obrovský emocionální náboj, ve zbraních dědů a v náboženských formulích opakovaných v mystickém vytržení – tzv. *šahádě*, kterou sífijské válečníky vykřikovali za útoku (Souleimanov, 2006 e).

Odkazy na islám se tak poměrně brzy staly součástí oficiálního „stylu“ a v sepětí s nacionalismem představovaly účinný instrument společenské mobilizace a jediný nástroj legitimizace budované čečenské státnosti v době permanentně přítomného nebezpečí. Zde je opět možné sledovat jisté reminiscence na údajné „zlaté období“ národních dějin, na období Šamilova *imamátu* (1834–1859), kdy poprvé a naposledy existoval – před tzv. čečenskou revolucí (1991) a před ustavením *de facto* nezávislého čečenského státu za Dudajevovy vlády – legitimní, „nekolonizátorský“, tedy neruský stát na území Čečenska. Sám Dudajev byl podle svědectví svého nejbližšího okolí zpočátku dalek dodržování přísných islámských pravidel a zprvu se pokoušel vybudovat v Čečensku sekulární stát. „*Chtěl bych, aby Čečenská republika byla ústavním sekulárním státem. O to bojujeme, to je ideál, o nějž usilujeme... Pokud náboženství získá navrch nad ústavním sekulárním uspořádáním, [v Čečensku – poznámka autora] vznikne výraznější podoba španělské inkvizice a islámského fundamentalismu.*“ Takto vystihnul své úvahy Dudajev v interview pro ruský týdeník *Литературная газета*.<sup>11</sup> Po určité době se však musel k islámu veřejně a velmi citlivě obrátit, byť jeho „znovunalezení víry“ mělo spíše atributivní než věcnou povahu. Podle svědectví některých Čečenců bývalý sovětský generál a nyní prezident nezávislé Ičkerije, který měl slabost pro arménský koňak, důrazně apeloval z televizní obrazovky na své krajany, aby se jako správní muslimové třikrát během dne modlili; přítomná modlitba čili *sal'at* se má podle předpisů islámu uskutečňovat pětikrát denně. V rozhovoru, který poskytl americkému periodiku *Time* krátce před svou smrtí, Dudajev vysvětlil podstatu tohoto procesu slovy: „*Rusko... nás donutilo k tomu, abychom zvolili cestu islámu, i když jsme na osvojení si islámských hodnot nebyli patřičně připraveni.*“<sup>12</sup>

Situace po roce 1996 byla z tohoto hlediska logickým pokračováním obecného směřování k politizaci islámu. Jeho radikalizace byla přirozená i v souvislosti s neutěšeným sociálně-ekonomickým stavem čečenské společnosti. Vytvořit fungující stát na základě polozapomenutých *adatů* bylo nemožné a díky přetrvávání zásady krevní msty a rodově-klanové reciprocity bylo považováno dokonce i za nežádoucí. Světské zákony neexistovaly a ani jejich zavedení by jim patrně nezajistilo takovou legitimitu, aby se jimi dobrovolně řídila většina čečenského obyvatelstva. Jako neméně závažná se zdá i skutečnost, že světské právo by zdaleka nevyřešilo problém vzpurných polních velitelů a oblastí, kteří neuznávali autoritu Grozného. Myšlenky islámu jako zdroje autority ve státě a islámského

právního kodexu *šariátu*, jenž by vytvořil nezbytné sociálně-ideologické zázemí pro fungování státu, se tak zdály jako zřejmě jediné východisko z této patové situace. Přijetí *šariátu* jako platného legislativního systému je proto třeba vnímat nikoli odcizeně od dobového kontextu, tedy pouze jako odraz jakési dogmatickosti či náboženského „fanatismu“, nýbrž jako nezbytnou nutnost, která měla uspořádat a dynamizovat sociální vazby v čečenské společnosti. Podle trefného vyjádření Dmitrije Furmana: „*Když je pro Čečence jen velmi obtížné popravít nebo posadit do vězení jiného Čečence, nebude snadnější, když se to vše bude dít podle Alláhovy vůle?*“<sup>13</sup>

Vážným problémem však bylo, že normy *šariátu* se vzhledem k tradiční absenci vystudovaných teologů a islámských právníků uplatňovaly buď povrchně a bez znalosti věci, anebo v některých oblastech v původním raně středověkém pojetí. Tuto skutečnost si uvědomoval i Zelimchán Jandarbijev, po Dudajevově tragické smrti druhý prezident Čečenska. Jako přesvědčený stoupenec „islámského modelu“ zavedl na školách jedním ze svých prvních výnosů zákon islámu a arabštinu jako povinné předměty. Pro trestní zákoník Čečenské republiky Ičkerije použil kopii trestního zákoníku Súdánu, vypracovaného na základě *šariátu*.<sup>14</sup> V této souvislosti je třeba se zmínit o tom, že projekt původní čečenské Ústavy přijaté Džoharem Dudajevem se opíral na estonskou Ústavu. Prodej alkoholu a drog byl zakázán a jejich užívání začalo být veřejně trestáno bitím obušky. Všude v zemi se začaly zřizovat šariátské soudy a zanedlouho začalo docházet i k veřejným popravám, zpravidla zastřelením.<sup>15</sup> Nad dodržováním norem *šariátu* dohlížely speciálně utvořené (ozbrojené) oddíly, které bezprostředně podléhaly Vyššímu šariátskému soudu a prezidentovi.

Obdobným způsobem si počínal i třetí čečenský prezident Aslan Maschadov. Ten například svým vůbec prvním nařízením donutil všechny řídicí pracovníky státních i komerčních podniků, aby si na svých pracovištích vyhradili prostor pro pravidelnou modlitbu. Čas však ukázal, že čečenský prezident musel v ideologické oblasti přistoupit na řadu kompromisů, které se ukázaly jako fatální. I přes veškerou snahu totiž Maschadov nedovedl zajistit soulad ve společnosti, kde již existovala nejen původní klanová, ale i ideologická parcelace. V poválečném Čečensku totiž už působily a sílily sítě muslimů, kteří si stanovili za cíl návrat k „čistému islámu“ z Muhammadovy doby.

### „ČEČENSKÝ“ WAHHÁBISMUS

V užším slova smyslu znamená wahhábismus islámské učení, vzniklé v polovině 18. století na území Arabského poloostrova v rámci mocného purifikačního hnutí, sdruženého kolem Muhammada Abd al-Wahhába ibn Sulejmana at-Tamimi (1703–1791) z Nedždu. Tento náboženský reformátor a jeho duchovní následovníci, ovlivnění texty učence jménem Taqí al-Dína ibn-Tajmijja (1263–1328), volali po obnovení čistoty raného islámu, „islámu (zbožných, úctyhodných, ctných) předků“ čili *al-saláf al-salíh*. Z tohoto slova rovněž pramení termín *salafíjja* (arabsky *al-salafíyya*) čili salafismus. Tento termín je někdy zaměňován s wahhábismem; v poslední době je však poměrně často používán v širším významu purifikačního (nesaúdského) sunnitského fundamentalismu (*srovnej Denoex, 2002*). Cílem wahhábů či obecně přívrženců salafismu byla a je očista původní islámské věrouky z Muhammadových dob od pohanských vlivů (*džáhiljájá* – například *adatú*) či od pozdějších „kacířských“ novinek islámské provenience (arabsky *bid'a*, plurál *bida'*), které se do náboženství dostávaly již v dobách teritoriálního šíření islámu krátce po Prorokově smrti. Odmítali jakýkoli právní výklad (*fikh*) původních zdrojů (Koránu a Sunny); pouze ty považovali za posvátné a jejich doslovný výklad za jediný přijatelný.

K wahhábismu (respektive k salafismu) se vlastně hlásí i al-Káida (*al-Qá'ida*) a řada jiných „teroristicko-osvětových“ militantních islamistických organizací se základnami na Blízkém a Středním východě (*viz Delong-Bas, 2004; Kepel, 2004; Yonah – Swetnam, 2001; Burke, 2004; Mužík, 2006; srovnej též Souleimanov, 2006 b*). Hovoříme-li o wahhábismu, je nutné mít na zřeteli, že mezi původním al-Wahhábovým učením a nábožen-



skými konstrukty jeho pozdějších protagonistů existuje nesmírné rozpětí, jehož rozsah a kvalita znesnadňují hovořit o autentickém charakteru věrouky těch, kteří se nyní hlásí k wahhábismu.

V dogmatickém i náboženskoprávním smyslu a historicky nepředstavuje wahhábismus samostatnou školu – *mazhab* čili *madhhab*. Wahhábismus se opírá o hanbalovskou právní školu, jeden ze čtyř hlavních sunnitských *mazhabů*, který se vždy odlišoval od ostatních (mezi Čečenci rozšířeného šáfiovského směru, v jiných oblastech severního Kavkazu rozšířeného hanafíjského směru a nakonec málikovského směru) zvláštní netolerancí vůči *bida'* a *džáhilijá*, tedy vůči veškerým religiózním praktikám, které nejsou zakotveny v Koránu a v Sunně. Zjednodušeně by se dalo říci, že terčem aktivní nespokojenosti wahhábů je především tzv. národní islám.

Wahhábité například odmítají kouření tabáku, hudbu, zpěv a tance, ale také oslavy Prokových narozenin či uctívání súfijských světců a jejich mohyl (*zजारátů*). Odvolávají se na to, že tyto věci nejsou předepsány Alláhem (v Koránu a v Sunně). Vždyť uctívání Proroka a velkých súfiů vede jak k faktickému zbožštění Muhammada, tak i k uznání existence svatých v islámu, což odporuje hlavní koránské zásadě monoteismu (*tawhíd*). Samotní wahhábité si říkají *muwahnádúna* (uznávající či uctívající jediného Boha).

Rozsah této studie neumožňuje podrobnější analýzu tohoto učení, avšak zmíním se o některých jeho základních východiscích. Sociální koncepce zakladatele al-Wahhába se vyznačuje přesně vymezenou snahou vrátit se k *ummě* (arabsky správně *al-ummáh*), tedy k původní komunitě muslimských věřících, založené na patriarchální společenské rovnosti, která rezignuje na ve své podstatě neislámskou hierarchizaci společnosti. Revoluční podstata wahhábismu spočívá v touze změnit a zlepšit co největší část společnosti. Učení prosazuje tedy principy bratrství všech muslimů, nezávislého na národní příslušnosti, rase, barvě pleti či sociálním postavení. Hlásá rovnost všech muslimů před Bohem a odmítá uznat existenci sociálních vrstev či jednotlivých národů. Uznává pouze společenství věřících (*ummu*) a jediné tu také považuje za „islámský národ“. Důraz je však kladen spíše na tzv. ortopraxi (náboženskou praxi a organizaci) než na tzv. ortodoxii (morálně-etickou stránku náboženství). Wahhábické sekty zpravidla disponují zvláštním typem organizace s přísnou vnitřní disciplínou, s přesně vymezenými právy a povinnostmi jednotlivců i mocným a s uznávaným vůdcem (emírem či šejchem). Tento model činí z wahhábického společenství jak náboženskou obec, tak zpravidla i militarizovanou nábožensko-politickou instituci.

V představách wahhábů hraje nejdůležitější roli koncepce *džihádu* (česky z arabštiny doslova úsilí, snaha). Ačkoli většina respektovaných islámských teologů rozlišuje mezi tzv. velkým *džihádem* (snahou muslima po zdokonalování sama sebe ve víře) a malým *džihádem* (šířením víry do pohanských oblastí, respektive fyzickou válkou na obranu islámu) a vyzdvihuje zásadní význam velkého *džihádu*, soudobí wahhábité na rozdíl od dřívějších účelově interpretují *džihád* především jako ozbrojený boj, který je povinností každého muslima za účelem šíření víry, samozřejmě ve wahhábickém pojetí; odtud pramení nově zavedený pojem *Jihadist Salafism* (Denoeux, 2002; srovnej Delong-Bas, 2004). Za nejdůležitější objekt *džihádu* jsou považováni nevěřící (*káfirové*, plurál správně arabsky *Kuf-fár*), odpadlíci od víry (*murtadd*, plurál *Murtaddún*), ale i muslimové, jejichž víra je i přes formální praktikování islámu (třeba i podvědomě) neupřímná či pokrytecká (*munafiq*, plurál *Munafiqún*). Za *káfiry* jsou tudíž považováni nejen všichni tzv. nevěřící, tedy nemuslimové, ale i muslimové, kteří nesouhlasí s wahhábickou představou o „čistém islámu“, respektive *Murtaddún* a *Munafiqún*, proti nimž má být válka předně vedena. Pro wahhábity je typické, že odmítají považovat za muslima kohokoli, kdo nesdílí jejich ideologii. Dogmatické přesvědčení nynějších wahhábů, že *káfiry* jsou všichni muslimové, kteří se sice k islámu formálně hlásí, ale nesdílejí jejich názory, ospravedlňuje v myslí wahhábů netoleranci a brutalitu i ve vztahu k muslimům-newahhábům, o nemuslimech ani nemluvě. Tento zkreslený výklad islámu wahhábity mobilizuje a vytváří pro jejich ak-

tivity nezbytné nábožensko-ideologické přístřeší, které je však islámu vzdálené. Tento revolučně mesiášský charakter učinil z wahhábismu již od počátku jeho existence náboženství expanze a extremismu.

Ideologie současného „modifikovaného“ wahhábismu, která vyniká zdánlivým racionalismem a jednoduchostí, má zřetelnou a téměř nezvratnou logiku, i když se koncepce tohoto učení podle většiny tradicionalistických muslimských teologů a odborníků na islámské učení zdaleka nezdají nesporné. Wahhábismus se tak pro jistou část čečenských věřících – zvláště pro militarizovanou a v důsledku války i radikalizovanou mládež, trpící poválečným syndromem a téměř absolutní nezaměstnaností – stal vzhledem k intenzivně pociťované potřebě získat osobní identitu (příznačné pro mladší jedince nacházející se ve stadiu socializace) žádoucí alternativou ke komplikovanému mystickému světonázoru „normativního“ – zde súfijského – islámu. Ani přetrvávající rozepře mezi nesčetnými *virďy* v očích „protestní“ mládeže nepřidávaly tradicionalistickému islámu na respektu, a dokonce ho mladým a věřícím lidem přímo odcizovaly. Wahhábismus se zdá jako přitažlivé ideové zázemí pro ty mladistvé, kteří nejen hledají odpovědi na filozofické otázky o smyslu lidské existence v náboženství (což je tradiční doménou súfijských řádů), ale hlavně hoří touhou okamžitě „zlepšit“ společnost a zřídít spravedlnost a řád, a to nejlépe na co nejrozsáhlejší území.<sup>16</sup> Obzvláštní přízni se wahhábistická uskupení těšila mezi představiteli slabších klanů, jimž sjednocení v rámci těchto uskupení poskytovalo možnost účinně zvýšit svůj obranný potenciál, respektive svou společenskou prestiž.

Wahhábismus má obrovskou schopnost stát se prostředkem protestu proti tradicionalistickým formám společenské organizace. Lze ho totiž vnímat jako ideologický plášť procesu vymanění se individua ze systému klanových svazků, které stmelují čečenskou společnost. Rychlý proces sociální diferenciací lidí po rozpadu komunistického systému a nevyhnutelná krize morálních hodnot v transformující se společnosti nejbolestivěji zasáhly mládež. Mladí lidé se bouřili proti ustáleným formám sociálních vazeb a „neislámské“ klanové hierarchii. Súfijská bratrstva, která jsou stejně jako *tejpy* a *tukchumy* (klanové spolky) organickou součástí tradicionalistických vztahů v čečenské společnosti, se přirozeně nebyla schopna stát mluvčím této nespokojenosti. Wahhábistický požadavek uctívat pouze Alláha jako jediného Boha a jediného zdroje autority ospravedlňuje snahu jedince vyvázat se z komplikovaného a psychicky často náročného systému hierarchických (*tejpových*, *virďových* a dalších) vazeb a zajišťuje mu nejvyšší „božskou“ záštitu nad – pro mládež typickými – snahami po osamostatnění a po seberealizaci v rámci nových forem sociální solidarity. Wahhábismus – což je z psychologického hlediska také velmi důležité – poskytuje zmatenému jedinci pocit vlastního poslání a božské blízkosti. Takto nabytá svoboda jednotlivce je ovšem ve skutečnosti spíše sebeklamem, neboť urputná disciplína wahhábistické *ummy* omezuje jednotlivce přinejmenším stejně silně jako *tejp* či *virď*. V poválečném Čečensku se ovšem egalitářský a militantní duch wahhábismu zdál jako přitažlivá alternativa k ustálené organizaci společnosti, mimo jiné i díky pocitu fyzického bezpečí, které jednotlivec získával členstvím v mocném a ozbrojeném společenství („bratrstvu“) přesvědčených a ideově nesmírně stmelěných souvěrců, kteří podléhali přísné disciplíně. Podle čečenského vědce Vahida Akajeva „wahhábistické skupiny, které vznikly v Dagestánu a v Čečensku, můžeme až na výjimky označit za protestní náboženské organizace. Jejich činnost měla původně osvětový charakter. Svůj kritický zápal namířily proti místním úplatkářům a s nimi spojeným oficiálním duchovním, což do jejich řad lákalo věřící nespokojené s režimem. Kritické střely wahhábismu byly namířeny proti tradicionalistickému duchovenstvu severního Kavkazu, které bylo obviňováno z ignorantství, ze zkreslování islámu a z těsných vazeb se zkorumpovanou vládou.“ (Акаев, 2001.)

Typičtí wahhábistí „voliči“ byli co do kvantity i kvality doplněni z řad islámských dobrovolníků, kteří se zúčastnili tzv. první rusko-čečenské války. Po roce 1996 se někteří z nich oženili s rodačkami z Čečenska a z Dagestánu a zůstali žít na Kavkaze.<sup>17</sup> Typickým příkladem byl emír Chattáb, jordánský Arab s údajně čečenskými kořeny a veterán afg-

hánské války, který si vzal Dagestánku Darginku a usadil se v Čečensku.<sup>18</sup> Za své válečné zásluhy v rusko-čečenské válce získal od A. Maschadova nejvyšší státní vyznamenání – řád *K'oman Sij* (Čest národa). Značný počet sociálně a politicky aktivních *mudžáhidů* („bojovníků za víru“) byl původně tvořen etnickými Araby či arabizovanými potomky čečenských a jiných severokavkazských uprchlíků do Osmanské říše v 19. století. Mnozí z nich se zúčastnili bojů proti sovětským vojskům v Afghánistánu v osmdesátých letech 20. století, kde vstřebali wahhábítské myšlenky, propagované Saúdskou Arábií. Ta je dnes po rozdrčení afghánských tálibů jedinou zemí, kde má toto učení oficiální statut (*viz De-long-Bas, 2004; srovnej též Ditrych, 2006*). Svou úlohu sehrály také vazby některých uznávaných islámských dobrovolníků na islamistická (wahhábítská) teroristická uskupení a na zahraniční mecenáše, sympatizující s wahhábismem, kteří čečenským *mudžáhidům* nezávadně poskytovali finanční podporu. Tato skutečnost měla zvláště v dalších letech nezanedbatelný význam.

Jak již bylo řečeno, ideologické manévrování původního přívržence světského modelu Aslana Maschadova, který chtěl Čečence sjednotit na základě islámu, nakonec neuspělo. I když se k wahhábismu hlásilo pouhých 5–10 % čečenské populace (většina se klonila k tradicionalistickému islámu), semknutost, fanatismus, ekonomická soběstačnost a vojenská síla těchto sektářů z nich činila reálnou politickou sílu. Wahhábité demonstrativně odmítali akceptovat myšlenku jednotného centralizovaného národního státu, prosazovanou prezidentem. Později se zjistilo, že ani Maschadovy pokusy vnutit republice islámský nádech mu v očích wahhábítů nezajistily nezbytnou dávku legitimacy, neboť tradicionalistické súfijské pojetí islámu se jim zdálo stejně kacířské a nepřipustné jako laicismus. Ve svém televizním projevu z 20. 1. 1999 se již čečenský prezident vyjadřoval nedvojznačně: „*Tato ideologie je sem vnášena uměle... Nejstrašnější na tom je, že nás chtějí rozdělovat podle víry. A to se stává všude, kde vítězí islamismus. Dělí nás podle víry, což následně vede k občanským válkám... Jisté části obyvatelstva dokázali vnutit wahhábítskou ideologii... Říkají, že pouze oni jsou Alláhovi vyvolení, že pouze oni krácejí správnou cestou. A všichni ostatní jsou jejich nepřátelé... Vždy jsme byli hrdí na to, že jsme Čečenci. A teď nám říkají: »Neříkejte, že jste Čečenci. Neříkejte, že jste čečenský národ.« Chtějí nám vzít víru našich otců, našich šejchů a ustazů. Vzít nám naše mravy a tradice a adat [obyčejové právo – poznámka autora]. Jsou nespokojeni dokonce i s tím, že se nazýváme čečenským islámským státem... Říkají, že prezident, parlament, muftiját [vláda muftího – poznámka autora] nic neznamená. Všechno má být v rukou emíra. Dodávám, že emíra, jehož sem poslali bůhví z jaké země a který navíc není Čečenec... Přijíždějí z arabských zemí a tvrdí o sobě, že jsou alímové [alím, plurál arabsky správně ulamá; učená, vědoucí osoba, islámský učenec – poznámka autora]. Berou do rukou Korán... a nacházejí v něm slova o tom, že lze údajně unášet lidi... že se s nimi dá obchodovat... Jejich apely na neprodlené zahájení války v Dagestánu mají za cíl poštvat proti sobě Čečensko a Dagestán.“ (Добаев, 2000, s. 143.)*

K tak kategorickým slovům přiměla čečenského prezidenta, toužícího po kompromisu a společenské dohodě, jeho trpká zkušenost. Již na jaře roku 1995 došlo na území Čečenska ke zřízení oddílu převážně islámských vojínů-dobrovolníků (*mudžáhidů*) s názvem *ad-Džamá'atu l-Islámíja* (Islámská společnost), jemuž původně velel jordánský Čečenec aš-Šašání. Po aš-Šašáního náhlé smrti v roce 1997 se úlohy velitele chopil jeho krajan – již zmíněný emír Chattáb.<sup>19</sup> V následujícím roce bylo pomocí čečenské diaspory v Jordánsku vybudováno poblíž vesnice Seržeň-Jurt v Šalinském okrese centrum pro školení a výcvik s názvem Kavkazský institut islámské výzvy (*ad-da'watu l-islámíja*), které podle názoru některých odborníků udržovalo těsné vztahy s prominentní mezinárodní extremistickou organizací Muslimští bratři. V tomto specializovaném táboře byly trénovány a „vzdělávány“ stovky Čečenců a představitelů jiných muslimských národů převážně severního Kavkazu. Po dvouměsíčním studiu wahhábítského učení následovaly měsíce vojenské přípravy. Důraz byl přitom kladen právě na diverzní a teroristické dovednosti (*po-*

*drobněji k tomuto tématu viz například Черноков, 1999*). Činnost institutu byla údajně štědře financována ze zdrojů organizace Mezinárodní islámská podpora, jež sídlí na území Saúdské Arábie a těší se přízni představitelů tamní vládnoucí dynastie. Zvýšil se počet militantních organizací, které se – zcela v duchu čečenské tradice – pouze snažily získat moc a v podstatě neměly nic společného s jakoukoli ideou, natožpak s náboženstvím. Jejich společným jmenovatelem bylo nezbytné adjektivum „islámský“ v jejich názvech (Islámský národ, Islámská jednota Kavkazu a další).

Okázale projevovala neúcta wahnábitů vůči svatyním čečenského „národního islámu“, totiž vůči početným *zizarátům* rozestým po celém Čečensku, a jejich neutuchající boj proti „muslimskému pohanství“ a jeho konkrétním projevům v čečenské společnosti způsobily stále častější střety v každodenním styku mezi nimi a přívrženci súfijských řádů. V roce 1995 se wahnábité pokusili zničit *zizarát* Chedi, matky uctívaného súfijského učence Kunta-hadžiho, což navzdory pokusům některých respektovaných polních velitelů o zmírnění konfliktu vyústilo v ozbrojené srážky po celé zemi (Акаев, 1999, s. 26). Wahnábité se za války neštíteli budovat si vojenské pozice na mohylách a poblíž *zizarátů*. Nerozpakovali se však ani vraždit tradicionalistické duchovní, kteří proti wahnábitským sektářům otevřeně vystupovali. Čečenským ženám a dívkám také často veřejně vyčítali „nedostatečné oblečení“ či nenošení závoje; ani tato kritika se pochopitelně nemohla setkat s pochopením konzervativních čečenských mužů. Připomeňme jen, že se islámský obyčej zahalovat si ruce a obličej nikdy mezi kavkazskými muslimkami-horalkami neustálil. Střety mezi wahnábity a „tarikatisty“ se tak brzy staly téměř běžným jevem.

Mimoходом, lidé v Čečensku přes veškeré křivdy a nedorozumění stále ještě nejsou nakloněni wahnábity odsuzovat. Zpravidla rozlišují mezi pochybnou ideologií (v podstatě severokavkazskou mutací wahnábitismu) a prostými lidmi, jejich přívrženci. Při besedách, které jsem měl s lidmi, kteří v této oblasti žijí, se mnozí z nich přiznávali, že mezi řádovými wahnábity převážili upřímní a čestní mladí lidé, kteří nekonzumovali alkohol a nebrali drogy, vedli bohabojný život a chtěli poměry v zemi změnit k lepšímu, a to i – bude-li třeba – za cenu vlastního života. Samotný Chattáb byl některými Čečenci, kteří s ním přišli osobně do styku, charakterizován jako neobyčejně skromný a prostý člověk, oddaný ideji.

Vstřícná gesta Maschadova, jenž se mimo jiné v dubnu 1998 vyslovil pro ustavení islámské státnosti, řídicí se normami *šarjy*, a jeho zintenzivňující se islamistická rétorika mu nezajistily přízeň wahnábitů. Jejich počet a vliv mezi předními představiteli čečenské vojensko-politické elity nespokojených s aktuální distribucí moci či přímo s prezidentovou osobou sílily souběžně s frustrací společnosti z neblahých sociálně-ekonomických poměrů. K wahnábitům se navíc začal znovu přiklánět jejich původní lobbista Šámil Basajev, jehož váženým hostem býval v meziválečných letech Chattáb. Desátého července 1997 totiž Šámil Basajev rezignoval na post prvního místopředsedy vlády kvůli „zdravotním problémům“. Aslan Maschadov však v mezích politiky společenského konsenzu i nadále usiloval o využití tohoto vlivného polního velitele a uznávané osobnosti veřejného života. Tento úkol se mu zdánlivě podařilo splnit dne 15. 1. 1998, kdy byl Šámil Basajev jmenován viceprezidentem a později i ministerským předsedou, ačkoli původně si Maschadov chtěl tuto funkci v souladu s platnou ičkerijskou Ústavou uchovat pro sebe. Šámilův mladší bratr Širvani zastával výnosnou funkci ředitele Státního výboru Čečenské republiky Ičkerije pro energetiku. Basajevův klan kontroloval rovněž množství ropných vrtů. V polovině roku 1998 však Basajev opětovně rezignoval údajně kvůli tomu, že se Maschadovovi nepodařilo splnit „žádné jeho plány“. Hlavním důvodem však zřejmě byl jeho protest proti prezidentově antiwahnábitské politice, která se úzce dotýkala i Basajevova chráněnce – emíra Chattába. Statut Basajevova chráněnce zabezpečoval tomuto Jordánci záštitu a blahosklonnost ze strany mocného a početného Basajevova klanu, zabydleného ve velehorské ičkerijské vesnici Vedenó. Chattáb samotný značně ovlivnil smýšlení tehdy předního čečenského hrdiny. Wahnábitismus si z různých důvodů zvolili za svůj poli-

tický program i Z. Jandarbijev, M. Udugov, po určitém váhání též Salman Radujev a další. Radikálové opovrhovali Maschadovovým vyváženým a realistickým přístupem k Rusku a jeho snahy udržet s mocným sousedem vzájemně přijatelný mír označovali za slabost a poraženectví. Obviňovali ho rovněž z neschopnosti vypořádat se s bující kriminalitou a volali po ustavení „skutečně islámského“, tedy wahhábitského státu v Čečensku.

Bod zlomu nastal až 14. 6. 1998 v Gudermesu, kde se vzpurné wahhábitské ozbrojené oddíly odmítly podřídit Maschadovovým jednotkám. Tomuto střetnutí padlo za oběť minimálně padesát lidí, převážně wahhábítů. Sektáři se pak uchýlili do Urus-Martanu, získávající si přitom příznivce mezi nezaměstnanou mládeží. Urus-Martan se tak stal střediskem čečenského (a dagestánského) wahhábismu. Ozbrojený protest wahhábítů a diskuze o jejich plánech svrhnout zákonně zvoleného čečenského prezidenta fakticky nedávaly Maschadovovi na vybranou; „čečenský lev“<sup>20</sup> propustil z vlády ministry z řad wahhábítů a jejich sympatizantů (například M. Udugova a A. Vahidova) a vyzval čečenské věřící, aby vyháněli wahhábity ze svých měst a vesnic. Spolu s Achmadem Kadyrovem, muftím Čečenska a neohroženým antiwahhábistou, jenž byl osobně jmenován Dudajevem, se pustil do cílené diskreditace wahhábitského učení. Na podzim téhož roku se z Kadyrovovy iniciativy v Grozném uskutečnil sjezd muslimského duchovenstva severního Kavkazu, na němž byli wahhábité obviňováni z extremismu, z touhy po moci a z toho, že jejich výklad islámu není pravý, nýbrž sektářský.<sup>21</sup>

„Podivná“ válka, při níž se obě strany vyhýbaly přímým ozbrojeným střetům, pokračovala až do srpna 1999. Maschadov nakonec dne 3. 2. 1999 vyhlásil zavedení „plně šariátské vlády“, což učinil pouhý den před avízovaným obdobným výnosem wahhábitské opozice. Ta se totiž příštího dne chystala v Čečensku vyhlásit islámský emirát a postavit Maschadovův „bezbožný režim“ mimo zákon. Svým výnosem si však Maschadov pod sebou podřezal větev; *de iure* narušil právoplatnost čečenské Ústavy, a tím zdiskreditoval i institut svého prezidentství a legitimitu své vlády. Wahhábité tak sice v krátkodobém horizontu přišli o jimi proklamované morální právo svrhnout „neislámský“ režim či alespoň zřítit v Čečensku islámské mocenské instituce paralelní k Maschadovovým, ale ze strategického hlediska se prezident ocitl ještě v komplikovanější situaci. V den, kdy Maschadov vydal nařízení o šariátizaci Čečenska, Basajev prohlásil, že „*náš prezident konečně přijal islám. Už není prezidentem, proto bychom si měli zvolit imáma*“ (Акаев, 2001). Tímto svým nařízením Maschadov fakticky zbavil sám sebe záštity, kterou mu poskytovala Ústava, podle níž byl zvolen prezidentem. Legitimita jeho moci tak byla zpochybněna a – jak se brzy ukázalo – jakžtakž fungující čečenský stát zcela zkolaboval. V. Akajev to komentuje následujícími slovy: „*Zdá se, že Maschadov, který byl obklopen opozicí a pociťoval z její strany tlak, nestihl vnímat detaily. Ve snaze vytrhnout islámský prapor z rukou opozice začal hrát na cizím poli, kde vlastně utrpěl politickou porážku. Islámské opozici tím umožnil vyprovokovat Rusko k další válce s Čečenskem.*“ (Акаев, 2001.)

Kritické oslabení Maschadovovy moci a legitimitosti nakonec způsobilo to, že se wahhábité odhodlali k útoku na Dagestán, tedy k prvnímu kroku ve svých dalekosáhlých záměrech, předpokládajících „osvobození a sjednocení“ severního Kavkazu pod zeleným praporem (wahhábitského) islámu. Proti těmto snahám Maschadov mnohokrát veřejně vystupoval.

### ŠÍŘENÍ WAHHÁBISMU V DAGESTÁNU

Podobně jako v Čečensku, kde se odpor uskutečňoval pod nacionalisticko-náboženskými hesly, vedla rusko-čečenská válka k jistému posílení úlohy islámu i v dagestánské společnosti, zvláště pak v zaostalých velehorských oblastech západní části země. Dagestánská mládež, která v devadesátých letech trpěla více než poloviční nezaměstnaností, se po zániku komunistického systému ocitla v jakémisi ideologickém prázdnu. Po pádu komunismu a po rozkladu SSSR následovalo období tzv. divokého či „mafínského“ kapitalismu. Mnozí Dagestánci se začali věnovat kriminální činnosti v republice i mimo ni.

Zvláště v ruských velkoměstech se aktivně formovaly etnické kriminální sítě, tvořené naverbovanými mladými lidmi z dagestánských vesnic. Stoupl počet Dagestánců věnujících se pochybné obchodní činnosti. Tyto pořádky se jen těžko slučovaly s tradičními horalsko-kavkazskými hodnotami a jiné části mládeže, usilující o znovuobjevení etnických a duchovních kořenů, se víra zdála jako snad jediná věrohodná idea, kterou bylo nutné v podmínkách totální deziluze prosazovat. Příklad čečenských sousedů, jimž se přece jen s „islámem v srdci“ podařilo převálcovat obrovskou ruskou vojenskou přesilu, jim dodával optimismus a sebedůvěru. Nezaměstnanost, chudoba a masová nespokojenost s korupcí, stejně jako stoupající kriminalita a narkomanie jen dále posilovaly stoupající vlnu radikálního islámu v Dagestánu.

Je však faktem, že wahhábitské učení se koncem osmdesátých let na severním Kavkaze zahrnilo původně v Dagestánu; ve Střední Asii to byl horský Tádžikistán, kam se přeneslo v rámci fundamentalistických vlivů ze sousedního Afghánistánu (*Шерматова, 1998*). Získalo tak na severovýchodním Kavkaze živnou půdu, neboť časově i tematicky zapadalo do kontextu masových demonstrací Dagestánců, požadujících zastavení perzekucí sovětských orgánů proti islámu. Reislamizaci společnosti vnímali totiž jako nedílnou součást emancipace Sověty potlačované etnické a sociálně-kulturní identity. Dagestánci tvořili i jádro Islámské strany obrození, vůbec prvního uskupení, reprezentujícího politický islám v sovětském prostoru, vzniklého v jihoruské Astrachani v létě roku 1990 s cílem „bránit svaté právo muslimů na život podle Alláhových příkázání“.

Intenzivní kontakty Dagestánu s okolním světem a nekritické vnímání některých aspektů politického islámu některými Dagestánci způsobily, že se v republice razantně zvýšil počet příslušníků nejrůznějších humanitárních a osvětových organizací původem z Blízkého a Středního východu, z nichž některé zde otevřeně či skrytě prováděly propagandu idejí „čistého islámu“. Absence integrované státní politiky ze strany Machačkaly a Moskvy, ale i protestní nálady dagestánských věřících spolu s těžkou sociálně-ekonomickou situací v zemi učinily z wahhábismu v první polovině devadesátých let nezanedbatelnou společenskou sílu (*Lanskoy, 2002, s. 167–192*). Členové wahhábitských *džamaatů* (česky z arabštiny doslova společnost, skupina) se od jiných muslimů lišili dokonce i vzhledem: dlouhými bradkami, oholeným knírem a zkrácenými kalhotami u mužů v disharmonii s černými čádory u žen, zakrývajícími celou postavu i tvář.

Současně se stoupajícím počtem střetů (včetně ozbrojených) mezi wahhábity a přívrženci tradicionalistického islámu rostlo také znepokojení místní inteligence a spíše sekulárně naladěné veřejnosti hlavního města Machačkala i dalších dagestánských měst nad činností wahhábitských emisarů. Situace se vyhroutil především v tzv. Kadarské zóně velehorského západního Dagestánu – v převážně darginských vesnicích Karamachi (odkud mimochodem pocházela Chattábova choť), Čabanmachi a Kadar. Docházelo zde – stejně jako v sousedním Čečensku – i k vzájemnému vraždění tradicionalistických a wahhábitských *imámů* i prostých věřících. Podobné incidenty v tomto okrese začaly již v polovině roku 1996, kdy obyvatelé Karamachi obvinili místní wahhábity z vraždy předáka vesnické samosprávy. Jeho vrahům se v Čečensku dostalo od jejich spoluvěrců vlídného uvítání. Rozvášnění obyvatelé několika vesnic Bujnaského okresu pak v dagestánském hlavním městě uspořádali působivé mítinky, na nichž již začaly zaznívat slogany typu „prýč s wahhábismem“ a „smrt wahhábitským vrahům“.

V květnu 1997 došlo poblíž vesnice Čabanmachi k velkému ozbrojenému střetnutí mezi wahhábity a tradicionalisty, v němž padlo zhruba deset lidí. Jako formální důvod této události posloužil teologický spor mezi dvěma příbuznými, kteří se hlásili ke znepřáteleným táborům. V reakci na tuto událost začala dagestánská vláda vyvíjet různé snahy o diskreditaci wahhábitského učení a rovněž o likvidaci wahhábitských buněk v západním Dagestánu. V roce 1997 přijal dagestánský Parlament zákon *O boji proti islámskému fundamentalismu*, který se stal svého druhu signálem k masivnímu pronásledování sektářů v zemi.

Počátkem roku 1998, tedy rok po zmíněném usnesení dagestánského Parlamentu, obyvatelé wahhábitů vesnic ve velehorském Cumadinském okrese západního Dagestánu vyhlásili navzdory nátlaku republikových orgánů vznik nezávislé islámské republiky na svém území. Po bleskovém zásahu Kremlu se sice eskalaci konfliktu podařilo zabránit, avšak vesnice i nadále zůstaly *de facto* mimo jurisdikci Machačkaly. Wahhábité si tak posílili sebevědomí, čemuž značně prospěl i „zkušební“ útok Chattábových oddílů na brigádu Severokavkazského vojenského okruhu v Bujnasku v prosinci 1998. Federální jednotky nedovedly útoku účinně zabránit. V letech 1998–1999 putovalo z Čečenska do Dagestánu za překvapivě nevěšmavosti pohraničních vojsk i FSB (Federální bezpečnostní služby) Ruské federace množství zbraní, munice, ale i bojovníků, určených pro blížící se válku za „osvobození Dagestánu“. Podle Alexandra Litviněnka a Jurije Felštynského „*se aktivisté radikální dagestánské opozice volně pohybovali na území dvou republik. Avšak FSB, která byla v té době pod Putinovým vedením, na to nikterak nereagovala.*“ (Литвиненко – Фельштынский, 2004.) Na tristní nečinnost příslušných orgánů Ruské federace v tomto směru později upozornilo vícero komentátorů.<sup>22</sup>

Vůdce radikálního křídla dagestánských wahhábitů Avar Bagaudín Magomedov se na konci roku 1997 spolu se svými nejbližšími přesunul do Čečenska na pozvání Z. Jandarbi-jeva, Š. Basajeva a Chattába, s nimiž navázal těsné kontakty již za války. Počátkem roku 1998 inicioval B. Magomedov přestěhování několika stovek dagestánských wahhábitů a jejich rodin, vystavených cíleným represím v rodné zemi, do Gudermesu ve východním Čečensku. V březnu 1998 se Dagestánci spolu s čečenskými souvěrci začali přemisťovat do Urus-Martanu, kde se pak věnovali přípravám na invazi do Dagestánu.

V letech 1998–1999 docházelo k institucionálnímu sjednocování dagestánských a čečenských wahhábitů, kteří stále častěji hovořili o nezbytnosti znovuvzkříšení Šámilovy teokracie. Vznik Kongresu národů Ičkerije a Dagestánu, u jehož „kormidla“ stál Šámil Basajev, poukázal na expanzivní, rozpínavé rysy čečenských a dagestánských wahhábitů a jejich partnerů. I ministr informací M. Udugov „*opakovaně a otevřeně prohlašoval za strategický cíl sjednocení Čečenska (Ičkerije) a Dagestánu do jediného nezávislého státu, který by získal kontrolu nad klíčovým úsekem kaspického pobřeží*“ (Паун, 1999, s. 57). Již v listopadu 1998 nenechával Basajev v rozhovoru pro čečenský wahhábitův měsíčník *Al-Káf* nikoho na pochybách ohledně obsahu „politického programu“ výše zmíněného kongresu: „*Vedení kongresu nedovolí ruské okupační armádě dělat nepořádek v bratrské muslimské zemi. Nemáme v úmyslu nechat naše muslimské bratry bez pomoci.*“<sup>23</sup> Již v lednu 1999 začíná Chattáb formovat cizí muslimské dobrovolníky do Islámské legie a přebírá velení Mírotvorných jednotek madžlisu (parlamentu) Ičkerije a Dagestánu. „Emír islámského džamaatu Dagestánu“ B. Magomedov navíc již v dubnu 1999 apeluje na „*islámské vlastence na Kavkaze*“, aby se „*zúčastnili džihádu*“ a aktivně se podíleli na „*osvobození Dagestánu a Kavkazu od ruského koloniálního jařma*“.<sup>24</sup> Přívrženci myšlenky svobodného islámského Dagestánu tak podle představ tohoto předního dagestánského wahhábity měli vstupovat do jím založené Islámské armády Kavkazu, hlásit se v místě pobytu armády – ve vesnici Karamachi – a s sebou si měli vzít vše, co je „*zapotřebí k vedení ghazavatu* [džihádu – poznámka autora] *v polních podmínkách*“. Další významný dagestánský wahhábita Magomed Tagajev založil Imámovu dagestánskou povstaleckou armádu. Právě tehdy došlo k ruskému leteckému útoku na ostrůvek v řece Terek (na čečenském území), kde se měla nacházet vojenská základna wahhábitů. Ty útok značně „vyvedl z míry“.

Na jaře roku 1999 už bylo mnohým jasné, že útok na Dagestán je jen otázkou času.

## INVAZE DO DAGESTÁNU A JEJÍ DŮSLEDKY

Druhého srpna 1999 zaútočila skupina Magomedovových bojovníků na řadu vesnic v Cumadinském okrese. Ve dnech 6. a 7. srpna překročilo zhruba patnáct set ozbrojených, převážně wahhábitů Dagestánců (vesměs Avarů a Darginců, obydliujících čečensko-dagestánské pohraničí), Čečenců a Arabů dagestánskou hranici ze strany Čečenska a bez

jediného výstřelu obsadili řadu wahhábítských vesnic v příhraničním Botlichském a Cumadinském okrese. Tři dny nato (10. srpna) pak deklarovali vznik „nezávislého Islámského státu Dagestán“ a vypověděli válku „zaprodané dagestánské vládě“ a „okupačním ruským jednotkám“. Operaci nazvanou po prvním dagestánském *imámovi Imám Kazi-Mahomed* řídil Šámil Basajev, který stál v čele tzv. Sjednoceného velení dagestánských mudžáhidů. Basajev se vzápětí slavnostně prohlásil „emírem Islámského státu Dagestán“. Ve stejnou dobu se Chattáb nechal slyšet, že jeho cílem je vytvořit „*kavkazský islámský stát, rozkládající se od Černého moře ke Kaspickému*“ (citováno dle Пасков – Лефко, 1999).

Mnohonárodnostní obyvatelstvo Dagestánu se však zachovalo zcela v rozporu s očekáváními wahhábítů a jejich „osvobozené armády“. Místo masového protiruského povstání totiž v příhraničních oblastech došlo k neméně masové mobilizaci dobrovolníků proti armádě, jejíž příslušníky lidé vnímali jako okupanty a nevídané náboženské fanatiky. Dagestánská domobrana tak bojovala bok po boku s pravidelnými jednotkami federální armády a s dagestánskou (republikovou) milicí a společně se jim po necelých dvou týdnech (24. srpna) podařilo v horských bojích wahhábity a jejich sympatizanty z Čečenska porazit (Halbach, 1999). Záhy po potlačení vzpoury v Botlichském okrese se ruská vojska a oddíly republikového Ministerstva vnitra, podporované dagestánskými dobrovolníky, soustředily na ohniska wahhábítského odporu ve vesnicích Karamachi a Čabanmachi v Cumadinském okrese (operace začala již 29. srpna). Čečenci pak na oplátku udeřili v Novolaxském okrese, hodně na sever od botlichského a cumadinského bojiště, zřejmě proto, aby zabránili soustředěnému federálnímu útoku na Cumadi. Tato nešťastná akce se uskutečnila počátkem září a měla podle jména druhého dagestánského *imáma* 19. století kódový název *Imám Gamzat-bek*. Ještě více však podnítila již zažehlou dagestánskou nespokojenost s aktivitami Čečenců, jakož i s aktivitami „svých“ wahhábítů, neboť mezi dagestánskou veřejností ožily staronové obavy z územních aspirací západních sousedů.<sup>25</sup> Místním jednotkám se ovšem společně s ruskými oddíly za necelý měsíc (až 24. září) podařilo odrazit i tento wahhábítský útok.

Existují rozličné názory na to, z jakých důvodů se část někdejších čečenských povstalců rozhodla pro útok na Dagestán. Zopakují jen, že šlo pouze o malou, byť vlivnou a disciplinovanou část čečenské armády; prezident Aslan Maschadov spolu s většinou čečenských newahhábítských vojensko-politických špiček invazi do Dagestánu veřejně odsoudil, byť s určitým zpožděním. Předně lze hovořit o specificky vnitročečenských příčinách – o faktickém zhroucení Maschadovova režimu, o expanzionistickém charakteru wahhábítské ideologie a o mesiášském smýšlení předních wahhábítských polních velitelů, stejně jako řady jejich spíše nacionalisticky naladěných čečenských sympatizantů. Existovala patrně i snaha sjednotit společnost zahájením v národě zdánlivě populární „islámské války“. V jistém slova smyslu šlo tedy o pokus uskutečnit čečensko-wahhábítskou obdobu ruské „malé vítězné války“, která měla kromě nezanedbatelného geopolitického přínosu upevnit (v představách scenáristů) jejich „voličskou základnu“ a podpořit mocenské ambice v samotném Čečensku.

Většina hypotéz vysvětlujících motivy útočníků logicky vychází z toho, že wahhábité očividně očekávali celodagestánskou vzpouru. Obsazení západodagestánských okresů mělo podle přepokládaného scénáře invaze zafungovat jako rozbuška „nespokojeného Dagestánu“ a mělo být zřejmě prvním krokem k velkému severokavkazskému povstání. Kavkazské muslimy mělo přimět k tomu, aby posilnění čečenskou podporou povstali a svrhli „nenáviděný ruský kolonialismus“. To se však nestalo. A jak soudí Svante E. Cornell: „*Basajevovo a Chattábovo rozhodnutí zaútočit na Dagestán bylo chybné. Když totiž bojovníci, z větší části etničtí Dagestánci [vesměs Avaři z jihozápadního Dagestánu – poznámka autora], ale i Čečenci a příslušníci jiných národů, obsadili vesnice, byli velmi překvapeni zjištěním, že nejsou místními obyvateli vítáni jako osvoboditelé, což zjevně očekávali. Je těžké pochopit, jaké byly skutečné Basajevovy a Chattábovy cíle. Opravdu se domnívali, že mohou obsadit Dagestán s méně než dvěma tisíci bojovníků? Nejspíše je k této myšlence přivedly bezpečnostní služby, které se v nich snažily vzbudit přesvědčení,*



*že Dagestán je připraven na povstání proti Rusku a že se jejich útok stane podněcujícím faktorem masové vzpoury, kterou Rusko nebude schopno potlačit. Vzhledem k tomu, že skutečnost byla zcela jiná, jelikož většina Dagestánců bojovala po boku ruských vojsk, aby své vesnice bránila proti cizí okupaci, zůstává nezodpovězena otázka, odkud pramenily Basajevovy a Chattábovy zpravodajské informace a jak mohly být natolik vzdálené realitě.“ (Cornell, 2001.)*

Útok na Dagestán vyústil v určité zhoršení dagestánsko-čečenských vztahů. Nacionalisticky naladěná část dagestánské veřejnosti již nevnímala invazi jako důsledek nadnárodního náboženského extremismu wahhábitů, nýbrž události interpretovala – jak již bylo řečeno – spíše jako odraz „odvěkých“ územních aspirací Čečenců. Během bojů i po nich někteří Dagestánci vyčítali Čečencům „nevidaný nevděk“. Vždyť po válce v letech 1994–1996 získaly tisíce Čečenců útočiště v dagestánských rodinách, což jim pak odplatili „agresí“. Někteří Čečenci naopak vyčítali Dagestáncům zradu, kolaborantství a konformismus, jelikož nebyli ochotni připojit se jako jejich předci k Čečencům v boji za svobodu vlasti.

Racionalisticky uvažující Dagestánci, jichž byla v republice zřejmě většina, si ovšem přirozeně nepřáli, aby se z jejich země v případě osamostatnění stalo semeniště anarchie, náboženského extremismu a těžko kontrolovatelné kriminality tak, jako tomu bylo v Čečensku. Ideologické a mocenské vakuum, které by se po případném ústupu Ruska v této republice usídlilo, by nezbytně odstartovalo činnost nejrůznějších etnických a klanových frakcí, prahnoucích po přehodnocování či naopak udržení již ustáleného sociálního statusu a po získání přístupu k ekonomickým zdrojům. To by následně v přece jen stabilním multietnickém Dagestánu, kde v jedné vesnici mnohdy žije i několik etnik, způsobilo vznik bezpočtu různě motivovaných rozepří, ať již etnicko-teritoriálních, etnicko-ekonomických, či subetnických (klanových) a jiných. Dagestán je navíc na rozdíl od Čečenska málo industrializovanou skalnatou zemí s kamenitou půdou a disponuje spíše omezenými ropnými zdroji. Z Čečenska se sem také tradičně dováželo obilí a potraviny, podobně jako z Ázerbájdžánu a z ruského vnitrozemí. Přibližně 80 % republikového rozpočtu bylo (a je) také kryto zdroji z Moskvy.

Události v západním Dagestánu či spíše jejich následky značně ochladily pročečenský a „národněosvobozenecký“ zápal, oděný do zelených islámských barev, i v muslimských autonomiích severozápadního Kavkazu, což následně přispělo k jisté regionální izolaci Čečenska. Ukázalo se totiž, že pokud Čečencům nejsou v jejich „osvobozeneckých snahách“ ochotni poskytnout pomoc pro ně kulturně nejbližší Dagestánci, bylo by těžké totéž očekávat od málo početných a vzdálenějších autonomií severního Kavkazu s výrazným zastoupením ruské populace. O muslimských republikách volžsko-uralského regionu (Tatarstán, Baškorostán) se v této souvislosti nedalo ani vážně uvažovat. Pozdější vývoj ukazoval však spíše na to, že čečenský konflikt je odsouzen k tomu, aby byl lokální, a že zřejmě nemá potenciál destabilizovat celý severokavkazský region. A to i přesto, že například v Kabardinsko-Balkarsku a v Karačajevesko-Čerkesku byl koncem devadesátých let zaznamenán nárůst aktivit místních wahhábitů, z nichž většina prošla výcvikem v táborech na území nezávislého Čečenska. Avšak kontroverzní metody jim nezajistily přízeň většiny nábožensky (tradicionalisticky) ani sekulárně smýšlejících spoluobčanů. Stalo se tak mimo jiné proto, že tradicionalistický súfijský islám je na rozdíl od wahhábismu nedílnou součástí etnické identity severokavkazských (muslimských) národů. Aktivity wahhábitů posloužily naopak spíše k diskreditaci samotné myšlenky náboženského radikalismu v těchto autonomních oblastech. K obávanému a hojně předpovídanému dominovému efektu v roce 1999 nedošlo.

### **GENEZE KONFLIKTU: CESTA K REGIONALIZACI?**

Čečenský konflikt prošel během patnácti let existence čtenými fázemi – od mezivládní přes mezistátní do etnicko-separatistické a nyní se již dá hovořit o konfliktu zásadně etnicko-separatistickém s výraznými náboženskými prvky. Současně získal podobu *low intensity conflict* a je snad jako nikdy předtím náchylný k nebezpečné regionalizaci. Sku-

tečnost, že militantní pojetí (islámského) náboženství vystřídalo etnický (čečenský) separatismus jako vůdčí myšlenku ozbrojeného odboje, je zřejmá; posloužila k tomu, že se konflikt dostává za hranice Čečenska. Zřejmá je i významná generační obměna; nacionalisticky a spíše sekulárně naladěni sovětští čečenští důstojníci, kteří před deseti lety tvořili jádro čečenské armády, byli v posledních letech vystřídáni bezohlednou nevzdělanou mládeží, infikovanou primitivní etnickou nesnášenlivostí i náboženským extremismem. Nové pokolení čečenských bojovníků je příliš mladé na to, aby sdílelo vzpomínky na mírovou koexistenci s Rusy uvnitř Sovětského svazu. Tváří v tvář velmi častým případům porušování lidských práv obyčejných Čečenců ze strany vojáků ruské armády nemají radikalizovaní Čečenci a účastníci odbojového hnutí žádné zábrany vůči použití nevybíravých teroristických prostředků i v ruském vnitrozemí.<sup>26</sup>

Situace na severním Kavkaze je dále komplikována sílícím růstem sociálně-ekonomické a v jisté míře též etnicko-politické nespokojenosti, spojené s nejnovějšími nepopulárními sociálními reformami Kremlu a se snahami o státní recentralizaci. Neblahé následky má i nezřídka nevybíravý boj republikových orgánů a FSB proti skutečným, nejčastěji však domnělým „wahhábitům“, za něž jsou často označováni též pouzí praktikující věřící, sdružení v rámci náboženských spolků. V Ingušsku, v Dagestánu, v Kabardinsko-Balkarsku a v dalších autonomních republikách severního Kavkazu tak „preventivní“ hon na členy muslimských organizací ústí v zavírání mešit, respektive v omezování jejich provozu; častá je i diskriminace praktikujících muslimů. Podobný přístup v kombinaci se snahami některých čečenských polních velitelů o přenesení ozbrojených aktivit mimo jiné do sousedních oblastí severního Kavkazu vede však k naprosto opačným výsledkům. V okrajových kruzích severokavkazské mládeže vznikají, radikalizují se a sílí militantní islamistické skupiny s etnicko-separatistickou agendou, pro něž se používá původně neutrální označení *džamaaty*, které jsou ochotné k použití nevybíravých teroristických prostředků a které usilují o navázání spolupráce s „bratry ve víře“ jak v regionu, tak i mimo něj. Severokavkazské pojetí wahhábitismu se tak stává vůdčí protestní (odbojovou) ideologií, zatímco přetrvávající tradiční sociální struktury republik severního Kavkazu jsou potenciálně schopny zajistit poměrně vysoký stupeň mobilizace (*srovnej Horák – Souleimanov, 2005; Horák – Souleimanov, 2006; Ditych, 2005*).

Této skutečnosti nasvědčují nedávné útoky teroristických, respektive diverzně-teroristických komand, uskutečněné v oblastech sousedících s Čečenskem, především příslušníky místních odbojových hnutí. Třebaže v současné době by bylo nesmírně zavádějící hovořit o perspektivě rozsáhlého regionálního povstání, namířené na odtržení regionu od Ruska, řada znepokojivých signálů hovoří o reálné možnosti destabilizace regionu, což by mělo neblahé důsledky nejen na bezpečnost samotného Ruska, ale výhledově by ohrozilo též oblasti jižně od hřebene Velkého Kavkazu a jiných regionů. Problematika této studie tedy zdaleka není časově a teritoriálně omezena. Naopak, lze ji vnímat jako svým způsobem modelovou studii procesu, který v současné době nabírá na obrátkách v celém regionu. Toto je ovšem tématem pro samostatnou studii.

\* \* \*

Vybudovat fungující stát v podmínkách masivního poválečného úpadku a anarchie a ve společnosti rozdělené podél linií často se křížících rodově-klanových lojalit se ukázalo jako úkol nadmíru složitý, ba nesplnitelný. Navzdory existenci silného čečenského nacionalismu, opírajícího se o kolektivní povědomí o křivdách sdílených celým národem bez rozdílu klanové příslušnosti, respektive o přetrvávající paměť ozbrojeného odporu vůči společnému (vnějšmu) nepříteli, se trvajícím rodově-klanovému uspořádání podařilo znegovat funkčnost čečenského národního státu. Přispěla k tomu i absence historické zkušenosti s vlastním státem (nepočítám-li krátké a nepřilíš úspěšné období existence *de facto* nezávislého státu za vlády Džohara Dudajeva), respektive neukotvenost ideje národní-

ho státu v řadách politických elit a obyčejných Čečenců. Přetrvávání institutu *zvykového práva* čili *adatu* (mimo jiné krevní msta a zásada kolektivní odpovědnosti), jehož důsledné uplatňování v letech 1994–1996 umožnilo vést účinný odpor proti okupačním ruským vojskům, se o několik let později obrátilo proti někdejším vítězům. Prioritou jednotlivých vojensko-politických vůdců se tak stalo zajištění vlastní svrchovanosti, a to často v negativním vztahu ke svrchovanosti státu, který byl téměř výlučně spojován s konkrétními úspěšnými jednotlivci, jimž se podařilo uchopit moc přímo v Grozném. To pak často vyústilo ve vážná ozbrojená střetnutí o přístup k beztak omezeným ekonomickým zdrojům. Příliš velké spoléhání se v těchto „lokálních válkách“ na vyzkoušený mechanismus rodově-klanové vzájemnosti spolu s odporem vůči centrální autoritě efektivně znemožnilo fungování svrchovaných institutů (státní) moci. Rozpad státu tak byl z větší části vyvolán vnitřními faktory. Lze říci, že za daných historických, kulturně-společenských a ekonomických okolností šlo o nevyhnutelný proces.

Oslabení státní autority nevyhnutelně vedlo i k celkovému posílení úlohy (politického) islámu v životě čečenské společnosti. Předně, snaha o „oživení“ islámu byla patrná již v období vlády prvního prezidenta republiky Džohara Dudajeva. Lze ji vysvětlit zejména politickými či spíše mocenskými důvody, neboť odvolávání se na islám jako náboženství, k němuž se hlásila většina obyvatel země, mělo režimu poskytnout potřebnou legitimizaci tváří v tvář nesčetným mocenským aspiracím vnitropolitických rivalů, popřípadě uspořádat, či dokonce hierarchizovat poměry ve společnosti. Odkazy na islám, respektive na *šaríu* jako státotvornou koncepci měly tedy sjednotit obyvatelstvo jak za vlády druhého (Z. Jandarbijev), tak i třetího prezidenta Čečenska (A. Maschadov). V tom totiž byl po ukončení války a po redukci vnějšího („ruského“) nebezpečí etnický nacionalismus téměř přes noc nahrazen posíleným rodově-klanovým partikularismem, který měl v podmínkách poválečného chaosu a soupeření o moc a zdroje zajišťovat bezpečí jednotlivců. Růst úlohy (politického) islámu však zdaleka nebyl jen procesem řízeným shora, ale v neposlední řadě odrážel též vývoj v samotné čečenské společnosti. K posílení úlohy islámu přispěla nejen destruktivnost války, ale i oživení tradic odboje proti ruské expanzi, v národním povědomí těsně spjatého s islámem (za dob kavkazských válek 19. století, zejména pak Šamilova vojensko-teokratického státu).

Reflexe této skutečnosti a snahy o využití islámu za účelem legitimizace režimu i státu Aslanem Maschadovem se však nakonec ukázaly jako neefektivní, a dokonce kontraproduktivní. Posilování politického islámu bylo spojeno s šířením vlivu (pseudo)wahhábitských buněk na území republiky, kde se většina věřících hlásila (a hlásí) ke specifickému místnímu „národnímu islámu“, k synkretickému spojení pohanských obyčejů a zvyků s islámským náboženstvím. Napětí mezi přívrženci tradicionalistického islámu – súfismu – a příslušníky wahhábitských *džamaatů*, považujících učení svých odpůrců za kacířství, vyústila téměř po celé zemi v ozbrojená střetnutí, což jen uspíšilo rozklad státu; země se tak ocitla na pokraji občanské války. Střetnutí nebyla však podmíněna zdaleka jen teologickými motivy. Na jednu stranu poskytovala ideově-politickou alternativu mladé generaci Čečenců, dezorientovaných z války a kritizujících „rodově-klanovou“ zkorumpovanost a nepravověrnost súfijských bratrstev, a nezanedbatelnou mocenskou základnu příslušníkům slabších klanů, vystavených v podmínkách poválečné anarchie útokům silnějších klanů. Na druhou stranu si však potenciální síly wahhábismu či spíše čečenského (severokavkazského) *neowahhábismu* brzy povšimli i vojensko-političtí vůdci, kteří se již dříve z různých důvodů ocitli v opozici vůči Maschadovovi či jeho režimu. Wahhábitská rétorika jim umožňovala zdiskreditovat „kacířskou“ povahu vládnoucího režimu, respektive legitimizovat vlastní mocenské aspirace mimo jiné získáním přízně stovek a tisíců odhodlaných mužů sdružených ve wahhábitských *džamaatech*. Převážně wahhábitský útok na Dagestán tak měl plnit jak „zahraničněpolitické“ poslání (osvobození „dagestánských muslimů“ od „ruského koloniálního jařma“ coby prvního stadia chystané „velké kavkazské války“), tak i vnitropolitické poslání (odstavení Maschadovova režimu od moci). Na

závěr lze tudíž konstatovat, že tradicionalistická islámská společnost se silnými klanovými tradicemi sice může představovat relativně účinnou hráz šíření fundamentalistického islámu, avšak klanové soupeření a snaha slabších klanů využít ideologii a pomoc oddaných „bratrů ve víře“ k vlastnímu prospěchu (upevnění vlastní mocenské základny tváří v tvář silnějším klanům) mohou být též vděčným zázemím pro vznik a rozvoj fundamentalistického islámu. V podmínkách přetrvávajícího konfliktu, společenského napětí a ekonomické krize navíc vzrůstá poptávka po fundamentalistickém islámu jako ideologii protestu, respektive nástroji boje proti rozličným společenským neřestem, které s sebou tento stav přináší.

<sup>1</sup> Podobně těžkým úkolem bylo vybudovat „od nuly“ fungující stát již během tzv. prvního období čečenské nezávislosti (1991–1994). Čečenská republika se totiž během Dudajevova prezidentství téměř permanentně nacházela pod Damoklovým mečem ruské invaze, i když nelze podceňovat ani velmi silné vnitročečenské antagonismy.

<sup>2</sup> Oficiální ruská statistika, týkající se počtu obětí tzv. první rusko-čečenské války, neexistuje. V Čečensku nebylo od stažení federálních vojsk provedeno žádné sčítání lidu, jež by mohlo více či méně přesně určit počet padlých. To by ostatně bylo vzhledem k masovým migracím během války a po ní i velmi obtížné.

<sup>3</sup> Независимая газета, 28. 10. 1997.

<sup>4</sup> Arbí Barajev požadoval za osvobození rukojmích 10 milionů dolarů. Valerij Tiškov spekuluje o tom, že Barajev mohl své úsilí koordinovat s vysoce postavenými činiteli v Moskvě (Тишков, 2001, s. 415–417). To se zdá pravděpodobně vzhledem k tomu, že Barajev až do své smrti v roce 2001 žil ve svém domě, neměl problémy na kontrolních stanovištích po celé zemi, měl totiž průkaz FSB, což dokládá svědectví Sanobary Šermatovové, Petry Procházkové a Josefa Pazderky. Na jaře roku 1998 došlo mezi Maschadovovými „protiteroristickými“ oddíly a Barajevovou skupinou, udržující v Urus-Martanu dva unesené občany Velké Británie – Johna Jamesa a Camillu Carovou –, k ozbrojenému střetu. Únosy lidí se obecně staly neutuchající noční můrou Maschadovovy vlády.

<sup>5</sup> Pocit jakési výjimečnosti či nadřazenosti je ostatně některými příslušníky sousedních národů vnímán jako rys vlastní Čečencům obecně.

<sup>6</sup> Zvláštní přízvi se mezi polními veliteli těšil titul „brigádní generál“. Počet držitelů tohoto „prestižního“ titulu v letech 1996–1997 rostl jako houby po dešti.

<sup>7</sup> Ředitel mise OBSE charakterizoval tyto volby jako „zákonné a demokratické“. (Viz stránky oficiálního portálu Бюджетная система Российской Федерации [Rozpočtový systém Ruské federace]: <http://www.budgetrf.ru/Publications/Magazines/recep/1997/1/rcpb199710000clnd/rcpb199710000clnd000.htm> /11. 10. 2004/.)

<sup>8</sup> Město Grozny bylo v lednu 1996 přejmenováno na Džohar-Kala (čečensky správně Džokar-Kala).

<sup>9</sup> V meziválečném Čečensku se dokonce ustálil pojem „indián“ pro ozbrojence, kteří se nikomu nepodřizovali, nikoho neuznávali a válčili podle vlastních, zpravidla proměnlivých zájmů.

<sup>10</sup> Sergej Arutjunov specifikuje virď jako „v podstatě klášter jen s tím rozdílem, že lidé tvořící súfijské virďy, dodržují sliby, půsty, normy zdrženlivosti a celou řadu náboženských předpisů, avšak žijí ve svých domech. Žijí se svými ženami, mají děti, takže nejde o mnichy v evropském slova smyslu, je to něco odlišného. Ovšem ve smyslu náboženské poslušnosti, plnění předpisů, ve smyslu stálého a bezpodmínečného dodržování modliteb, půstů, obřadů, určených povinností atd. jsou skutečnými mnichy, žijícími normálním světským životem.“ (Арутюнов, 2001.)

<sup>11</sup> Литературная газета, 12. 9. 1992.

<sup>12</sup> Time, 4. 3. 1996, s. 19.

<sup>13</sup> Независимая газета, 11. 11. 1999.

<sup>14</sup> Stanovy trestního kodexu byly za Jandarbijevovy vlády uváděny do praxe zvláštním vojensko-šariátským tribunálem, spadajícím pod Vyšší šariátský soud. Maschadov v polovině roku 1998 zformoval zvláštní šariátský pluk, který měl dohlížet nad udržováním norem šariátu v jednotlivých obcích.

<sup>15</sup> Grozny se tímto demonstrativním způsobem navíc vymezoval vůči Moskvě. Zdůrazňoval totiž na svém území platnost vlastní legislativy (šariátu), která je považována za nedílný atribut svrchovaného státu.

<sup>16</sup> Wahnábitští emisari často sociálně slabším čečenským rodinám a jedincům pomáhali i finančně.

<sup>17</sup> K wahnábitským emisarům původně patřili rodáci z některých arabských zemí, vesměs účastníci tzv. první rusko-čečenské války, respektive Čečenci a Dagestánci, kteří získali vyšší vzdělání na vysokých a odborných islámských školách v některých blízkovýchodních zemích.

<sup>18</sup> O etnickém původu Chattába (přezdívaného „Černý Arab“) neexistuje obecná shoda, což je způsobeno tím, že velmi nerad komunikoval s novináři a jako správný wahnábita se nevyjadřoval k otázce svého etnického původu. Je známo, že měl jordánský pas. Hovořilo se ale o tom, že pochází z jižních oblastí Arabského poloostrova a že je arabského původu. Podle dalších tvrzení byl potomkem čečenských uprchlíků z 19. století. Chattáb proslul drzým útokem na kolonu ruských vojsk v soutěsce poblíž čečenské obce Jaryš-Mardy (duben 1996), během níž bylo zabito kolem stovky vojáků 103. mechanizovaného pluku Moskevského vojenského okruhu.

- <sup>19</sup> Je zajímavé, že již v roce 1995 aš-Šašání důvěrně prohlašoval, že po vítězné válce proti Rusům přijde řada na „tarikasty“, tedy na členy tariqů.
- <sup>20</sup> „Aslan“ v turkických jazycích znamená „lev“.
- <sup>21</sup> Účastníci sjezdu mimo jiné z Kadyrovova popudu obvinili Rusko z „nepřímé“ podpory wahhábitů v Čečensku.
- <sup>22</sup> Srovnej Независимая газета, 5. 9. 1999.
- <sup>23</sup> Al-Káf, 4. 11. 1998.
- <sup>24</sup> Rozhlasová služba Голос Америки [Hlas Ameriky], ruská redakce, 25. 4. 1999.
- <sup>25</sup> Svou roli jistě sehrálo i odvěké čečensko-dagestánské soupeření a z něho pramenící napjatost.
- <sup>26</sup> Zatímco ve vnitročečenských konfliktech je viník urážky, respektive (krevní) msty téměř vždy identifikovatelný, nemožnost určit adresáta urážek v řadách ruských vojáků ospravedlňuje vykonání msty vůči širší – etnicky pojaté – pospolitosti lidí. I to pak má za následek stále nevybíravější teroristické útoky, uskutečňované Čečenci v ruských městech.

## Literatura

### Monografie

- Акаев, Вахид (2001): Ислам и политика (на примере Чечни). In: Чечня: от конфликта к стабильности (sborník příspěvků). Москва: РАН, 2001, <http://www.iea.ras.ru/books/dostupno.htm>
- Акаев, Вахид (1999): Суфизм и вахабизм на Северном Кавказе. Махачкала: Пресса Дагестана, 1999.
- Альтамирова, Зура (1998): Жизнь в послевоенной Чечне. In: Фурман, Дмитрий (ред.): Чечня и Россия: общества и государства. Москва: Sakharov-Center, 1998, <http://www.sakharov-center.ru/chs/chrus14.htm>
- Арутюнов, Сергей (2001): Этнополитические ожидания на Северном Кавказе. Публикация московского Центра цивилизационных и региональных исследований [Střediska civilizačních a regionálních studií], 2001, <http://civreg.ru/caucasus/pubonline.html>
- Берсанова, Залпа (1998): Система ценностей современных чеченцев (по материалам опросов). In: Фурман, Дмитрий (ред.): Чечня и Россия: общества и государства. Москва: Sakharov-Center, 1998, [http://www.sakharov-center.ru/chs/chrus11\\_1.htm](http://www.sakharov-center.ru/chs/chrus11_1.htm)
- Blandy, Charles W. (2003): The Federal Response to Chechen Independence: Occupy, Liberate, Obliterate. Conflict Studies Research Centre, UK Defence Academy, 14 July 2003.
- Burke, Jason (2004): Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam. London: Penguin Books, 2004.
- Cichocki, Jacek (1997): Konflikt rosyjsko-czecheński, dzieje konfliktu, wojna rosyjsko-czecheńska 1994–1996 i obecna sytuacja w Republice Czecheńskiej-Iczkerii. Warsaw: OSW, 1997.
- Delong-Bas, Natana (2004): Wahhabi Islam. From Revival and Reform to Global Jihad. London: Oxford University Press, 2004.
- Denoëux, Guilain (2002): The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam. Middle East Policy, Vol. IX (2002), No. 2.
- Дерлугьян, Георгий (1998): Чеченская революция и чеченская история. In: Фурман, Дмитрий (ред.): Чечня и Россия: общества и государства. Москва: Sakharov-Center, 1998, [http://www.sakharov-center.ru/chs/chrus10\\_2.htm](http://www.sakharov-center.ru/chs/chrus10_2.htm)
- De Waal, Thomas – Gall, Charlotta (1997): Chechnya: A Small Victorious War. London: Pan Books, 1997.
- Ditych, Ondřej (2006): Americký boj proti terorismu a Saúdská Arábie: Mezi idealismem a realpolitikou. In: Souleimanov, Emil (ed.): Terorismus. Válka proti státu. Praha: Eurolex Bohemia, 2006 (v tisku).
- Добраев, Игорь (2000): Исламский радикализм в международной политике. Ростов на Дону: Ростиздат, 2000.
- Такаев, Джабраил (1999): Чеченской кризис: истоки, итоги, перспективы. Москва: ЧКЦ, 1999.
- Heinsohn, Gunnar (1999): Lexikon der Völkermorde. Reinbek: Rowohlt, 1999.
- Horák, Slavomír – Souleimanov, Emil (2005): Internacionalizace projevů terorismu ve Střední Asii (bývalé sovětské republiky). Praha: Ministerstvo zahraničních věcí ČR, 2005 (rukopis).
- Хлобустов, Олег – Федоров, Сергей (2000): Терроризм: реальность сегодняшнего состояния. In: Степанов, Егор (ред.): Современный терроризм: состояние и перспективы. Москва: РАН, 2000, s. 72–97.
- Яндарбиев, Зелимхан (1996): Чечения: битва за свободу. Lviv (vydavatelství nespécifikováno), 1996.
- Kerel, Gilles (2004): Jihad. Trail of Political Islam. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- Кривицкий, Кирилл (1997): Религиозный фактор в этнополитической ситуации на Северном Кавказе. In: Олкотт, Мария – Малашенко, Алексей (ред.): Религия и политика в современной России. Москва: Московский Центр Карнеги, 1997.
- Lieven, Anatol (1998): Chechnya: Tombstone of Russian power. New Heaven: Yale University Press, 1998.
- Литвиненко, Александр – Фельштынский, Юрий (2004): ФСБ взрывает Россию, 2004, <http://www.terror99.ru/book.htm> (druhé vydání).
- Mužík, Tomáš (2006): Al-Kájda a globální džihád(ismus). In: Souleimanov, Emil (ed.): Terorismus. Válka proti státu. Praha: Eurolex Bohemia, 2006 (v tisku).
- Саватеев, Алексей (2002): Мусульмане Чечни: между адатом, шариатом и исламским революционизмом. Публикация московского Центра цивилизационных и региональных исследований [Střediska civilizačních a regionálních studií], 2002, <http://civreg.ru/caucasus/pubonline.html>
- Серебряников, Валерий (1997): Социология войны. Москва: Оц-89, 1997.
- Smith, Stephen (1998): Allah's Mountains: Politics and War in the Russian Caucasus. London – New York: IB Tauris, 1998.

## ČEČENSKO

- Souleimanov, Emil (2006 a): *An Endless War: The Russian-Chechen Conflict in Perspective*, with a preface by Anatol Lieven. Frankfurt am Main: Peter Lang Publishing Group, 2006 (v tisku).
- Souleimanov, Emil (2005): *Rusko-čečenský konflikt*. Dizertační práce. Praha: Katedra mezinárodních vztahů IPS FSV UK, 2005.
- Souleimanov, Emil (2006 b): *Terorismus ve světle geneze ideologie a technologie asymetrických konfliktů*. In: Souleimanov, Emil (ed.): *Terorismus. Válka proti státu*. Praha: Eurolex Bohemia, 2006 (v tisku).
- Султыгов, Абдул-Хаким (2001): *Чеченская республика: поиск идеологии политического урегулирования*. Москва: Поматур, 2001.
- Шерматова, Санобар (1998): *Так называемые ваххабиты*. In: Фурман, Дмитрий (ред.): *Чечня и Россия: общества и государства*. Москва: Sakharov-Center, 1998, [http://www.sakharov-center.ru/chs/chrus20\\_1.htm](http://www.sakharov-center.ru/chs/chrus20_1.htm)
- Тишков, Валерий (2001): *Общество в вооруженном конфликте. Этнография чеченской войны*. Москва: Наука, 2001.
- Тишков, Валерий (1999): *Пути мира на Северном Кавказе*. Москва: РАН, 1999.
- Тишков, Валерий – Беляева, Елена – Марченко, Геннадий (1995): *Чеченский кризис. Аналитическое обозрение*. Москва: РАН, 1995.
- Трусевич, Ольга – Черкасов, Александр (1997): *Неизвестный солдат кавказской войны, 1994–1996: Потери российских войск: Погибшие, пропавшие без вести, пленные*. Москва: Мемориал, 1997, <http://www.memo.ru/hr/hotpoints/N-Caucas/soldat/index.html>
- Вахаев, Лема (1998): *Политические фантазии в современной Чеченской республике*. In: Фурман, Дмитрий (ред.): *Чечня и Россия: общества и государства*. Москва: Sakharov-Center, 1998, [http://www.sakharov-center.ru/chs/chrus15\\_1.htm](http://www.sakharov-center.ru/chs/chrus15_1.htm)
- Yonah, Alexander – Swetnam, Michael (2001): *Usama bin-Laden's Al-Qaida: Profile of a Terrorist Network*. New York: Transnational Publisher, 2001.
- Усманов, Лема (1997): *Непокоренная Чечня*. Москва: Парус, 1997.
- Заурбекова, Галина (1998): *Сепаратизм в Чечне*. Москва: РАН, 1998.

### Odborná periodika

- Cornell, Svante Eric (2001): *The Caucasus Under Renewed Russian Pressure: Realities on the Ground and Geopolitical Imperatives*. Caspian Brief, No. 10 (January 2001), Cornell Caspian Consulting, [http://www.cornellcaspian.com/pub/10\\_0101russianpressure.html](http://www.cornellcaspian.com/pub/10_0101russianpressure.html)
- Черноков, Алексей (1999): *Ваххабизм в Тобольске. Совершенно секретно, октябрь 1999*.
- Ditych, Ondřej (2005): *Islamismus jako hlas opozice v arabském světě a v postsovětských středoasijských republikách*. *Mezinárodní vztahy, ročník 40 (2005), číslo 3, s. 81–92*.
- Dunlop, John (2000): *How Many Soldiers and Civilians Died During the Russo-Chechen War of 1994–1996?* *Central Asian Survey, Vol. 19 (September 2000), No. 3–4*.
- Halbach, Uwe (1999): *Wahhabismus im Kaukasus und Zentralasien. Aktuelle Analyse des BIOst, No. 61 (1999)*.
- Хлобустов, Олег (2003): *„Чеченский“ терроризм: региональный подвид исламского фундаментализма*. *Обозреватель, no. 7–8 (2003)*.
- Horák, Slavomír – Souleimanov, Emil (2006): *Islamist Extremism in Central Asia and the Northern Caucasus: A Critical Assessment*. In: *OSCE Yearbook 2006*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2006 (v tisku).
- Юсупов, Муса (2000): *Ислам в социально-политической жизни Чечни*. *Центральная Азия и Кавказ (Central Asia and the Caucasus), no. 81 (2000)*.
- Lanskoj, Miriam (2002): *Daghestan and Chechnya: The Wahhabi Challenge to the State*. *SAIS Review of International Affairs, Vol. 22 (Summer 2002), No. 2*.
- Moskaljov, Boris (1997): *The Anatomy of the Chechen Conflict*. *Mediterranean Quarterly, Vol. 7 (Winter 1997), No.1*.
- Паин, Эмиль (1999): *Чечня и другие конфликты в России*. *Международная жизнь, октябрь 1999*.
- Пасков, Владимир – Лефко, Егор (1999): *„Воины ислама“ выбирают Кавказ*. *Время Московских новостей, 30. 8. 1999*.
- Souleimanov, Emil (2006 c): *Čečenci. Etnický portrét*. *Slovanský přehled, rok 2006 (v tisku)*.
- Souleimanov, Emil (2006 d): *Sociální struktura čečenské společnosti*. *Nový Orient, rok 2006, číslo 2 (v tisku)*.
- Souleimanov, Emil (2006 e): *Velká kavkazská válka*. *Slovanský přehled, rok 2006 (v tisku)*.
- Williams, Glen (2001): *The Russo-Chechen War: A Threat to Stability in the Middle East and Eurasia? Vol. VIII (March 2001), No. 1*, [http://www.mepc.org/public\\_asp/journal\\_vol8/0103\\_williams.asp](http://www.mepc.org/public_asp/journal_vol8/0103_williams.asp)