

This edited volume, titled *Muslims of Central Eurasia in the 21st Century: Challenges, Opportunities, and Prospects*, explores a range of subjects concerning Muslim communities in Central Eurasia, a region encompassing the countries that emerged from the demise of communism. Over the last thirty years, a considerable number of books have been released discussing social and political history, intellectual thought, Islamic revivalist movements, as well as issues concerning identity, religious education, and the prospects of Muslims in specific regions of Central Eurasia. However, only a few of these books have addressed the intellectual and educational advancements of Muslims in the entire region, considering their common origin, shared history, and mutual challenges.



INSTITUTE OF
KNOWLEDGE INTEGRATION



ISBN 978-9941-33-862-5

9 17 8 9 9 4 1 3 3 8 6 2 5 1

Muslims of Central Eurasia in the 21st Century:
Challenges, Opportunities, and Prospects

Edited by
ELMIRA AKHMETOVA
ELMIRA MURATOVA
OLEG YAROSH

Edited by

ELMIRA AKHMETOVA
ELMIRA MURATOVA
OLEG YAROSH

MUSLIMS OF CENTRAL EURASIA IN THE 21ST CENTURY

Challenges, Opportunities, and Prospects

Muslims of Central Eurasia in the 21st Century: Challenges, Opportunities, and Prospects

Edited by

**Elmira Akhmetova
Elmira Muratova
Oleg Yarosh**



**INSTITUTE OF
KNOWLEDGE INTEGRATION**

2024

© Institute of Knowledge Integration
1446AH/2024CE

Georgia, Tbilisi, 7 Dadiani st.,
Karvasla Shopping Mall
and Business Center, A-508

Cover Design and Typesetting by: Hasan Hasanov

This book is in copyright. Subject to statutory exception and to the provisions of relevant collective licensing agreements, no reproduction of any part may take place without the written permission of the publisher.

The views and opinions expressed in this book are those of the authors and not necessarily those of the publisher. The publisher is not responsible for the accuracy of URLs for external or third-party internet websites referred to in this publication, and does not guarantee that any content on such websites is, or will remain, accurate or appropriate.

Publishing House "UNIVERSAL", 2024

4,A. Politkovskaia st., 0186, Tbilisi, Georgia ☎: 5(99) 17 22 30; 5(99) 33 52 02
E-mail: universal505@ymail.com; gamomcemlobauniversali@gmail.com

ISBN 978-9941-33-862-5

Contents

Editors and contributors 7

Introduction

Elmira Akhmetova, Elmira Muratova, Oleg Yarosh 14

PART I. Secularism and Muslims in Central Eurasia

Chapter 1

State-religion interaction: how governments administer Islam in post-Soviet Central Asian republics

Rouslan Jalil 24

Chapter 2

Understanding secularism and religious policy in Kazakhstan

Damira Sikebimbayeva 43

Chapter 3

«Альянс национального и религиозного в постколониальном контексте?»: обсуждение вопросов обучения мусульман в татарских национальных школах России

Камиль Насибуллов 61

PART II. Post-Soviet transformations and search for identity

Chapter 4

Ислам и мусульмане Башкортостана: поиск идентичности в условиях прерванной традиции

Зиля Хабибуллина 93

Chapter 5

Ислам как фактор самоидентификации азербайджанских мусульман: сравнительный анализ в контексте преемственности исламской традиции

Лейла Меликова 123

Chapter 6	
Турция и мусульманская община Беларуси: исторические и современные аспекты сотрудничества в культурной и религиозной сферах	
<i>Зорина Канапацкая</i>	152

PART III. Muslims and the challenges of outside influence

Chapter 7	
Влияние религиозной политики Российской империи на этническую и религиозную идентичность населения северо-западного Азербайджана	
<i>Эльвира Ляtifова</i>	169

Chapter 8	
Transformation of ethno-confessional identity of Muslim minorities in communist Bulgaria (1946–1990)	
<i>Eldar Seydametov</i>	192

Chapter 9	
Мусульманский Петербург: «мусульманский образ» «немусульманского города»	
<i>Адиля Юлгушева</i>	212

PART IV. Muslim minorities in challenging times

Chapter 10	
Базовые ценности в структуре идентичности крымских татар	
<i>Алиме Апсеямова</i>	243

Chapter 11	
Турки-месхетинцы Украины в условиях войны (2014–2023)	
<i>Микола Голанюк, Фаиг Мамахов</i>	260

PART V. Public Islam and civil engagement in contemporary societies

Chapter 12	
Public Islam in Central-Eastern Europe: the case of Ukraine	
<i>Oleg Yarosh</i>	289

Chapter 13	
Strategy of promoting awareness of European Islam in Central-Eastern Europe	
<i>Marek Morón</i>	306
Chapter 14	
The role of social ethics in managing ethnic diversity in the CIS countries: Qur'anic approach in the light of <i>Al-'Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar</i>	
<i>Fatmir Shebu</i>	320

PART VI. (New) media, agenda, and transmission of Islamic knowledge

Chapter 15	
Nurturing the faithful: investigating religious knowledge and Islamic issues in Uzbekistan through the lens of <i>Hidoyat</i> journal	
<i>Zilola Khalilova</i>	352
Chapter 16	
Политическая повестка дня в виртуальном пространстве российских мусульман: конструируя идентичности в стремлении к «истинному» представительству	
<i>Софья Рагозина</i>	371

PART VII. Youth identity, movements, and values

Chapter 17	
Changing religious identity among contemporary Kazakhstani youth	
<i>Gulnar Nadirova</i>	390
Chapter 18	
Роль казахстанского исламского образования в формировании духовных ценностей у обучающихся медресе-колледжей: постпандемийные тренды	
<i>Мурат Смагулов</i>	406
Chapter 19	
The rise of Identitarian youth movements and Islamophobia in post-Soviet Georgia	
<i>Tamar Taralashvili</i>	426

PART VIII. Islamic teaching and discourse

Chapter 20

Teaching Islamic epistemology and critical thinking:
significance, relevance, and practice for Muslims in
contemporary Eurasia

Ildus Rafikov

444

Chapter 21

Concepts of schemas and modes in schema therapy:
understanding concepts in an Islamic discourse

Filius Iakbin

467

Chapter 22

The Muslim component of modern Ukrainian historiography:
changing evaluative perspectives (1990–2020)

Svitlana Kainuk

497

EDITORS AND CONTRIBUTORS

About the editors

Elmira Akhmetova is affiliated with IKI Academy, Georgia. She was previously employed as a Senior Research Fellow at the Freiburg Institute for Advanced Studies, and the Alexander von Humboldt Foundation Fellow (2021–2023), Germany; Associate Professor at International Islamic University Malaysia (2015–2021); Adjunct Associate Professor at University of South Australia (2018–2021); and Research Fellow at International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) Malaysia (2013–2016). She authored books and more than seventy research articles and book chapters in Qur'anic Studies, Islam in Russia, Muslim minority rights, Islamic political thought, diplomacy, civilisational studies and history, and gender issues in Islam.

Elmira Muratova is a Post-doctoral Researcher at European Centre for Minority Issues, Germany. Before that, she was a Research Fellow at Aarhus Institute of Advanced Studies, Denmark and an Associate Professor in the Department of Political Science and International Relations, Taurida National University, Ukraine. She has published widely on Crimean Tatars, collective memory and Islam and is the co-author of *Crimean Tatars under the Changes in Political Arena* (Ariah, 2020) as well as co-editor of *Muslims of Central Eurasia since the 19th Century: Daily Life, Identity, Intellectual Thought and Education* (Idrak, 2023).

Oleg Yarosh is an Associate Professor and the Head of the Department of History of Oriental Philosophy at the Institute of Philosophy of the Ukrainian National Academy of Sciences in Kyiv, Ukraine. Currently, he is a visiting researcher at the Berlin Graduate School of Muslim Cultures and Societies at Free University, Germany. He has extensively published in Ukraine and abroad on Islam and Sufism in Central-Eastern Europe, including “The Plurality of Islamic Officialdom in Ukraine” in *Muslims of Post-Communist Eurasia* (Routledge, 2022) and “Ukraine” (with M. Yakubovych) in *Yearbook of Muslims in Europe 15* (Brill, 2024).

About the contributors

Alime Apselyamova is an Associate Professor of the Department of Social and Humanitarian Disciplines and Dean of the Faculty of Philology at the Crimean Industrial and Pedagogical University. Her PhD thesis was on *Inter-ethnic communications of the peoples of Crimea (political and socio-cultural aspects)*. The scientific focus of her studies is the theory and practice of interethnic communications, representation of interethnic interests, and the dynamics of ethnic institutions. She is the author of a number of scientific articles on interethnic communications and repatriates in Crimea.

Mykola Homanyuk, sociologist and geographer, is an Associate Professor at Kherson State University. He graduated from Kherson State Pedagogical Institute and defended his PhD thesis in sociology at V.N. Karazin Kharkiv National University. He has held a fellowship at the Indiana University-Ukraine Nonresidential Scholars Program, and a fellowship at Petro Jacyk Non-Resident Scholars Program at the University of Toronto. Since 2022 he has been a member of the Prisma Ukraine: War, Migration, and Memory research group at Forum Transregionale Studien. Mykola is the author of numerous articles on ethnic studies, toponymy, as well as memory and commemoration.

Filius Iakhin is a member of the Managing Board of Association Psychological Assistance to Muslims, an Associate Professor at IKI Academy (Georgia) and a private practical/clinical psychologist (counselor). From 2000 to 2017 he mainly worked in legal positions and civil service, combining his work with academic activity. Starting from 2018 he has published widely on Islamic psychology, Islamic counseling and psychotherapy, and integration of Islamic and Western psychological knowledge. He is the author of *The Benefit of Sincerity* (Kazan, 2023) and *Man by his nature is...* (Moscow, 2024).

Adilia Iulghusheva is a PhD student at the University of Granada in Spain. In 2020, she defended her master's thesis *The End of Muslim Granada: Sociocultural Change during the First Decade after the Surrender of the City* at the University of Granada. She also

graduated from St. Petersburg University of Culture and Arts with a degree in Cultural Studies. For several years she worked as an Assistant at the Institute of Oriental Manuscripts in the Middle East Department and the Department of Manuscripts and Documents and taught Arabic at the European University of St. Petersburg.

Rouslan Jalil is a PhD Fellow at the University of Magdeburg in Germany. He has extensive teaching experience at various higher education institutions, including the OSCE Academy in Bishkek, the American University of Central Asia, and Silesia University in Poland. His research interests include Islamic education, secularism and religiosity, and civic education.

Svitlana Kaiuk is an Associate Professor of History of Ukraine at Oles Honchar Dnipro National University in Ukraine. She is a member of the Shevchenko Scientific Society (USA), The Society of Turkic, Ottoman and Turkish Studies and International Platform for the Study of Eastern Europe. She is majoring in the history of Southern Ukraine, the Cossacks, and the Turkish and Muslim components of history. Her publications focus on the methodology and history of the Frontier, the Zaporozhian and Danubian Cossacks, intellectual history, and the Muslim world of Ukraine.

Zorina Kanapatskaya is a Senior Researcher in the National Academy of Sciences of Belarus. Before that, she was an Associate Professor in the History Department at Belarusian State Pedagogical University and the Department Socio-cultural Communications at Belarusian State University. Her area of interest is Islam in Belarus, history, culture and religion of Belarusian Tatars. She is the author of more than a hundred articles dedicated to different aspects of Islam in Belarus and the member of Islamic Manuscript Associations (Cambridge, UK).

Zilya Khabibullina is a Senior Research Fellow of the R.G. Kuzeev Institute for Ethnological Studies and an Associate Professor at the Ufa University of Science and Technology. Her research interests are connected to Islam in Russia, anthropology of Islam, Islamic movements, and cyber-religion. She is the author and editor of several books, and numerous articles on the

history and development of Islam in a secular and multi-confessional society, Muslim religious leaders of Russia, hajj, and Muslim women. Her last co-edited book is *Virtual Islam in the Post-soviet Space* (Baku, 2023).

Zilola Khalilova is a Post-doctoral Fellow at the Beruni Institute of Oriental Studies, Uzbek Academy of Sciences. Her scholarly focus delves into Islamic education in Soviet and post-Soviet Uzbekistan, exploring the dynamics of Islamic educational institutions, knowledge transmission within Muslim societies, and the daily life of Muslim students. Her research has been featured in publications such as *The Political Economy of Education in Central Asia: Evidence from the field* (Palgrave Macmillan, 2024) and the *Working Papers series* of Leibniz Center for Oriental Studies (2021).

Elvira Latifova is an Associate Professor in the Department of History of Ancient World and Middle Ages at Baku State University in Azerbaijan. In 2001 she defended Ph.D. thesis on *Ilisu Sultanate*. Currently, she is working on her post-doctoral research on the *North-Western Territories of Azerbaijan in the Foreign Policy of Neighboring States*. Additionally, she is the author of four monographs: *Northwestern Azerbaijan: Ilisu Sultanate* (Baku, 1999), *Ilisu Sultanate* (Baku, 2010), *Northwestern Azerbaijan* (Baku, 2011) and *Ilisu Sultanate: an Outline of History and Spiritual Culture* (Lambert Academic Publishing, 2013) and 93 scientific publications.

Faik Mamakhov is the Chairman of the Kherson Regional Public (Non-Governmental) Organization “Center for Development of Turkish-Meskhetian Community”. He graduated from the M.F. Akhundov Azerbaijan Pedagogical Institute of Russian Language and Literature, where he created the Turkish-Meskhetian music ensemble “Ümid” (Hope). Since the 1990s, Faik has been living in Ukraine, where he was an advisor to the trade attaché at the Embassy of the Republic of Turkey in Ukraine. Now, he is engaged in entrepreneurship and civil activism.

Leyla Melikova is an Associate Professor in Department of History of Religion and Social Thought at the Institute of Oriental Studies named after academician Z.M. Bunyatov of Azerbaijan National

Academy of Sciences. She has published two monographs entitled *Sources and Main World Outlook Aspects of Baha'ism* (2011) and *Islamic Solidarity and Azerbaijan: Realities and Prospects* (2018) (multi-author book) as well as several dozen articles, scientific translations of books in the field of Islamic thought and is currently working on the ideological evolution of Islamic *nabda*.

Marek Moroń is a Lecturer at the Centre of Comparative Studies of Civilisations at Jagiellonian University in Poland. Previously, he was a diplomat serving as Consul General in Mumbai and in other positions at the Consulate in Kolkata and the Embassy in Tehran. He has regularly published on problems of nationalism in South Asia and European Islam, with special emphasis on the Polish Muslim Tatar intelligentsia. Some of his recent publications include: “Polish Muslim Intellectuals in the Life of Poland: Historical and Contemporary Perspectives” (Rivne, 2020), “The Use of the Sacrifice Feast of Eid Ul Adha in Bengal as an Instrument of Promoting Communal Violence for Political Purposes” (San Diego, 2020), and “Islam in Central and Eastern Europe” (Katowice, 2022).

Gulnar Nadirova is a Professor in the Department of Middle East and South Asia at Al-Farabi Kazakh National University and a Senior Research Fellow at the Eurasian Research Institute in Almaty (Kazakhstan). She studied the modern culture of Eastern countries, Islamic education in Kazakhstan, and the current social problems of the region. She is the author of books on modern Arabic literature, about 200 articles, and the head of several research projects in youth studies and education.

Kamil Nasibullov is a Lecturer at the International Islamic Academy of Uzbekistan. Previously, he worked as an Associate Professor in the Department of Theology at the Bulgar Islamic Academy and in the Department of Personality Psychology at Kazan Federal University in Russia. He is the author of numerous publications dedicated to the psychology of Islam, Muslim education, and is a co-author of the book *Decolonising Curriculum Knowledge: International Perspectives and Interdisciplinary Approaches* (Palgrave Macmillan, 2022).

Ildus Rafikov is the Deputy Executive Director at the Maqasid Institute and holds a PhD in Philosophy, Ethics, and Contemporary Issues from ISTAC/IIUM. In addition, he possesses a Chartered Professional Certificate in Islamic banking and finance from INCEIF and a bachelor's degree in Communications from IIUM. His research interests lie in economic methodology, speculation, scarcity, sustainability, financial crises, banking, and finance. He has published numerous academic articles on these topics and is also interested in philosophy and Maqasid studies, with a particular focus on contemporary issues.

Sofya Ragozina is a Post-doctoral Research Fellow at the Institute of Oriental Studies and a managing editor of the peer-reviewed journal "State, Religion, and Church in Russia and Worldwide". She holds a PhD in political science (2019), with her thesis devoted to Islamophobia in Russian print media. Her research interests include representations of Russian Muslims in social media, sociology of Islam, Russian Islam, religion and media, political Islam in the Middle East and North Africa, and discourse analysis.

Eldar Seidametov serves as the Head of the Crimean Scientific Center at the Institute of History named after Sh. Mardzhani. Previously, he was an Associate Professor in the Department of History at the Crimean Engineering and Pedagogical University and a Senior Researcher at the Scientific Research Institute of Crimean Tatar Philology, History, and Culture of the Crimean ethnic groups. He is the author of numerous publications on the history of the Crimean Tatar diaspora in the USA, Romania, and Bulgaria.

Fatmir Shehu is an Associate Professor at the Department of Usul al-Din and Comparative Religion, Abdulhamid Abusulayman Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia (IIUM). He is also an instructor at the Institute of Knowledge Integration and holds the position of Editor-In-Chief, *Al-Itqan: Journal of Islamic Sciences and Comparative Studies* (2024-2025). He served as Deputy Director at the International Institute for Muslim Unity (2021–2023) and the Head of the Department of Usul al-Din and Comparative Religion at IIUM (2017). His research interests are

Islam and others, inter-religious dialogue, *Qur'anic* and *Sunnah* studies, comparative religion, world religions, theology, and ethnic and minority studies.

Damira Sikhimbayeva is a Research Fellow at Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies in Kazakhstan and supervisor of research grant “Islamization within the framework of Nation-Building in Kazakhstan: Integration and Disintegration Tendencies”. Before that, she was an Associate Professor in the Department of Religious Studies at Nur-Mubarak University of Islamic Culture.

Murat Smagulov is a Senior Lecturer in the Department of Religious Studies at L.N. Gumilyov Eurasian National University, Kazakhstan. Previously, he was a Research Fellow at the Institute of Philosophy, Political Science, and Religious Studies of the Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan. He has conducted research in the field of Islamic education in Kazakhstan and is a co-author of the monograph *Models of Islamic Education in Post-Secular Society: Eurasian and European Trends* (Almaty, 2017).

Tamari Taralashvili is a PhD student in European Studies at the Technical University of Chemnitz and Zittau/Görlitz University of Applied Sciences in Germany. She holds an MA in Political Science from Ilia State University in Tbilisi, Georgia. She is an alumna of the Konrad Adenauer Foundation and a Lecturer at Ilia State University and the Head of the Research Center at Georgian International University. Her research interests include international politics, youth studies, memory studies, post-colonialism, and post-Soviet studies. She participates in international and local research projects, conferences, and workshops and publishes academic papers and blogs.

INTRODUCTION

Elmira Akhmetova, Elmira Muratova, and Oleg Yarosh

This edited volume, titled *Muslims of Central Eurasia in the 21st Century: Challenges, Opportunities, and Prospects*, explores a range of subjects concerning Muslim communities in Central Eurasia, a region encompassing the countries that emerged from the demise of communism. Over the last thirty years, a considerable number of books have been released discussing social and political history, intellectual thought, Islamic revivalist movements, as well as issues concerning identity, religious education, and the prospects of Muslims in specific regions of Central Eurasia. However, only a few of these books have addressed the intellectual and educational advancements of Muslims in the entire region, considering their common origin, shared history, and mutual challenges.

This edited volume contains selected papers originally delivered by eminent experts on Islamic thought, history, culture, and education from various post-communist Central Eurasian countries at the 6th Forum titled *Central Eurasian Muslims in the 21st Century: Challenges, Opportunities, and Prospects*, which was held on 13–19 October 2023 in Istanbul, Türkiye, organized by the Institute of Knowledge Integration (IKI, Georgia) and the International Institute of Islamic Thought (IIIT, the USA). The forum focused on processes related to maintaining religious identity, social consolidation, and sustainable development of Muslims in Eastern European and post-Soviet countries, which share a common communist past and its resulting cultural, political, and social consequences. Forum participants discussed issues of the interaction between the ethnic, religious, and civic identity of Muslims in Central Eurasia; social projects and social consolidation of Muslims in the region; religious identity, authorities, and the transmitting of Islamic knowledge; Muslim institutions as tools for building civil society; challenges to sustainable development in the region and the Muslim perspective on overcoming them.

The book, which includes twelve chapters in English and ten in Russian, focuses on the identity, social, and educational pursuits of Muslims in the post-communist domain across the region. The

content is divided into eight parts based on the topics and timeframe chosen for debate.

Part I is divided into three chapters that examine the approaches and mechanisms employed by secular governments in Central Eurasia to regulate and manage Islam. In the region, secularism extends beyond just separating governmental institutions from religious affairs. It involves the state exerting control over religious expression. In Chapter 1, titled “State-religion Interaction: How Governments Administer Islam in Post-Soviet Central Asian Republics”, *Rouslan Jalil* highlights three key factors that contribute to state control over religion: the enduring influence of the Soviet era, concerns about security, and the view of religion as a movement that opposes modernity. It asserts that when a state intervenes in religious matters, it is actually using a determined strategy to protect the dominance of political secularism.

In Chapter 2, titled “Understanding Secularism and Religious Policy in Kazakhstan”, *Damira Sikhimbayeva* indicates the necessity of implementing a liberal model of the secular state for the development of Kazakhstan. The author argues that a more comprehensive understanding of the notion of a secular state, coupled with its infusion of a liberal interpretation, enhances the formulation of the state’s religious policies and the safeguarding of religious freedom. The author contends that in Central Asian governments, where the majority of the population are Muslims, the establishment and perpetuation of harmonious relations between Islam and secularism are crucial prerequisites for upholding national unity, political integrity, and stability. Hence, the Central Asian republics face a significant intellectual, theoretical, and practical challenge in establishing an efficient model of relations between secular authorities and Islam.

Chapter 3, “The Convergence of National and Religious Elements in a Postcolonial Setting”, is authored by *Kamil Nasibullov*. It explores the concerns surrounding Islamic education in Tatar national schools in Russia. The author contends that contemporary Russian schools uphold the practices of Soviet pedagogy, specifically by adhering to the idea of secularism in governing the relationship between the state and religious institutions. National Tatar schools exemplify hybrid institutions that offer favorable conditions for the education of Muslim children, while nevertheless adhering to the regulations of Russian legislation. Hence, the author emphasizes the significance of studying this successful model for its application in other regions of Russia with a Muslim-majority population. This initiative aims to enhance the

inclusivity and responsiveness of Russian schools towards the needs and aspirations of individuals belonging to religious minority groups.

Part II is structured into three chapters that examine the matters concerning continuous identity-related changes in Central Eurasia. All chapters present case studies that explore the quest for identity in the context of post-Soviet realities. Chapter 4, titled “Islam and Muslims of Bashkortostan: Search for Identity in the Conditions of Interrupted Tradition”, discusses the situation of Muslims in Bashkortostan, as presented by *Zilya Khabibullina*. It highlights that the resurgence of Islam in Bashkortostan is characterized by the increasing interest of Bashkirs in their religion and the internal discussions within the Muslim community regarding the specific form of Islam that aligns with Bashkir's identity. The topic of which kind of Islam should be implemented by the Bashkirs is a pivotal matter in the Islamic discourse in Bashkortostan. The author delineates various obstacles encountered in this discourse, including a lack of cohesion among the Muslim population in Bashkortostan, fragmentation resulting from various Muslim administrative centers, and intra-Islamic strife encompassing distinct currents and interpretations of Islam.

Chapter 5 delves into the topic of Azerbaijan. In this chapter, *Leila Malikova* examines the role of Islam in Azerbaijani Muslims' self-identification within the framework of the persistence of Islamic tradition amidst secular realities. The author structures her discourse around a contemporary concept of “traditional Islam” and argues that, within the political landscape of present-day Azerbaijan, it acts as an obstacle to reformist and modernization processes and trends within Islam, thereby contributing to the marginalization of Islam in a secular society. At the same time, in Azerbaijan, where adherents of various faiths coexist and reside in harmony with Muslims, “traditional Islam” serves as a protective barrier against extreme impulses of foreign origin.

In Chapter 6, *Zorina Kanapatskaya* examines the historical dimensions and prospects of collaboration between the Muslim communities of Belarus and Turkey in the cultural and religious spheres. The author posits that religious relations between Turkey and Belarusian Muslim communities (also referred to as Polish or Lithuanian Tatars) have a lengthy history, even though they ceased to exist during the Soviet era. Since the restoration of religious freedom in Belarus in the 1990s, Turkey has offered extensive assistance to the Belarusian Tatars in organizing Islamic cultural events, scholarly forums, and religious festivals. The chapter also presents an in-depth analysis of

the role of the Turkish Religious Foundation and the Department of Religious Affairs of Turkey (*Diyaret*) in supporting Islamic religious education and research activities in Belarus.

Part III is structured into three chapters, each of which examines a distinct concern pertaining to Muslims and the impact of external influences. The discourse commences in Chapter 7, which delves into the nineteenth-century policies of Christianization implemented by the Russian Empire in the northwest of Azerbaijan. By analyzing archival sources from Azerbaijan, Russia, and Georgia, *Elvira Latifova* assesses the impact of Russian imperial religious policies on the ethnic and religious identity of the Ingiloy, the indigenous people residing northwest of Azerbaijan. In the nineteenth century, according to the author, the entire populace of the northwest region of Azerbaijan adhered to Islam. As a result of the Christianization policies implemented by the empire, the Ingiloy assimilated into Georgian society and renounced their ethnic and religious heritage in favor of Christianity.

In Chapter 8, titled “Transformation of the ethno-confessional identity of Muslim minorities in communist Bulgaria (1946–1990)”, the anti-religious policies in socialist Bulgaria are examined in the context of Muslim minorities. According to *Eldar Seydametov*, the Bulgarian Communist Party (BCP) actively sought to eradicate religious identities, specifically Islamic identities, and substitute them with socialist ones. In doing so, it supported the formation of a secular, modern, and nationalistic identity for Muslims in Bulgaria. The next part of the chapter provides a more comprehensive analysis of the secularization policies implemented concerning Muslim minorities. These policies included the prohibition of Islamic literature, religious holidays, religious attire, and Qur’anic classes and Islamic educational institutions (madrasa). After 1989, a sequence of profound political and economic reforms was implemented, which enabled the Tatars, Turks, and other Muslim minorities in the Republic of Bulgaria to regain their religious and ethnic rights.

In Chapter 9, *Adilia Iuljusheva* aims to create a portrayal or portrayals of “Muslim Saint Petersburg” that accurately depict the viewpoints and depictions of its residents and visitors in the present time. The objectives of this chapter do not include providing a list of artifacts and sites related to Islam and Muslims in Saint Petersburg, nor do they involve describing the historical periods influenced by the presence of Muslims in the city. Instead, it explores certain aspects of human perception related to the city, and asserts that both objectively

(buildings, historical dates, names) and subjectively (names, historical dates), Islam and Muslims can be connected to urban environments.

Part IV consists of two chapters that specifically address the challenges faced by Muslim minorities during the recent conflict in Ukraine. In Chapter 10, *Alime Apselyamova* examines the core values that form the identity structure of Crimean Tatars. The fundamental values of Crimean Tatars, particularly in the present context, possess a direct and highly pronounced existential significance. According to Apselyamova, it generally involves the preservation of both physical and ethnic aspects, including the maintenance of ethnic identity and its various components. In addition, a correlation is established between religion and a set of normative values concerning “what ought to be” and “what is necessary for survival”. Islam is a fundamental component of Crimean Tatar culture, serving as its foundation and central element. As the author suggests, this religious disposition was shared by all Crimean Tatars who adhered to the fundamental tenets of Islam as well as those who did not.

Mykola Homanyuk and *Faik Mamakhov*, the writers of Chapter 11, examine the Meskhetian (Ahiska) Turks of Ukraine with regard to the conditions of war that they are experiencing (2014–2023). The authors argue that Russian aggression in Ukraine has led to a significant decline in the Turkish-Meskhetian population in the country: the once numerous community of ten thousand has dwindled to a few hundred people. The conditions of the war have also heightened the political affiliation of Ahiska Turks, fostering a sense of both Ukrainian and Turkish political civic identity. Some Ukrainian Ahiska Turks consider themselves Ukrainians of Turkish origin, have a clear pro-Ukrainian and anti-Russian stance, and declare their plans to return to Ukraine.

The next three chapters, organized under **Part V**, delve into the topics of public Islam and civil engagement in contemporary societies. *Oleg Yarosh* examines public Islam in Central-Eastern Europe through the lens of Ukraine in Chapter 12. By conducting an extensive analysis of the narratives and activities of the Muslim communities in Ukraine, he identifies three fundamental “Public Islam” strategies: historical traditionalism, predominantly practiced by Crimean Tatars; theological traditionalism, which is deeply ingrained in Islamic orthodoxy and contains inherent polemics; and a moderation strategy known as *wasatiyya*, which seeks to promote sociocultural integration. While it is true that these approaches may exist simultaneously in practice, certain Muslim organizations in Ukraine adhere to one approach over the other. The discourse posits that the most effective

approach to incorporating Islam into the region's public sphere is through a harmonious coexistence of historical traditionalism and *wasatiyya*. Conversely, theological traditionalism has the potential to sow discord and marginalize Muslims.

Marek Moroń is the author of Chapter 13, entitled "Strategy for Enhancing Awareness of European Islam in Central-Eastern Europe". The discourse emphasizes the concept of "European Islam", a contemporary expression employed to denote a "postulated new branch of Islam" and a future form of Islam characterized by immigrants who successfully assimilate into European society. The author does not consider European Islam to be a novel iteration of Islam or a utopian notion of integrated emigree communities. Instead, it pertains to the longstanding presence of indigenous Muslim communities across the European continent. They possess nothing to assimilate into Europe because they are Europeans and Europe is their homeland. These individuals are Muslim residents who have resided in Lithuania, Belarus, Ukraine, Poland, Bosnia, Kosovo, Albania, Croatia, and Türkiye for centuries.

In Chapter 14, an analysis is presented by *Fatmir Shehu* that examines the significance of social ethics in the management of ethnic diversity within the Muslim communities of the Commonwealth of Independent States (CIS) countries. The chapter draws inspiration from the Qur'an and utilizes specific verses related to *al-'Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar*, which means "enjoining right and forbidding wrong". The chapter emphasizes the need for Muslims, especially those in the CIS, to abstain from misinterpreting and misusing Islamic teachings in contrast to prevailing ethnic practices. By doing so, they can overcome their sense of inferiority and irresponsibility regarding the propagation of vices by reestablishing Islamic social and ethical norms.

Part VI is dedicated to the role of media in the dissemination of Islamic knowledge in the post-Soviet sphere. In Chapter 15, *Zilola Khalilova* investigates religious knowledge and Islamic issues in Uzbekistan through the lens of *Hidoyat* (Guidance) journal, which represents the official voice of the Muslim Board of Uzbekistan and is released monthly in Uzbek and Karakalpak. The author applauds *Hidoyat* journal for its proactive approach to addressing present-day issues, particularly extremism and radicalism, by providing nuanced interpretations of Islamic principles and values. Additionally, the journal serves as an educational platform that enhances readers' comprehension of the local heritage by disseminating historical and cultural insights.

The subsequent chapter in Part VI, authored by *Sofya Ragozina*, examines the formulation and primary components of the political agenda on social media among Russian Muslims. Contrary to digital anthropology's central thesis regarding the synergy between the virtual and the real, the author argues that the Russian instance illustrates the gap between online and offline. In Russia, "traditional Islam" has largely dominated or depoliticized offline life, whereas the Internet has become a conducive environment for the propagation of radical ideas. This chapter further examines the prevailing social networks utilized by Russian Muslims, including VKontakte, Telegram, and Instagram to discern the primary thematic components that comprise the political agenda of the Muslim online community. Based on the gathered evidence, it argues that political agenda-setting on Muslim social networks in Russia has a dual nature.

To address concerns on adolescent identity, contemporary movements, and trends, we have incorporated three chapters into the book, which are structured as **Part VII**. The discourse commences with an examination of the evolving religious identity of present-day Kazakhstani youth, who were born and raised under the circumstances of an independent state, as detailed in Chapter 17, authored by *Gulnar Nadirova*. The chapter explores identity as a concept that undergoes continuous transformation, influenced by historical, social, and cultural elements to varying degrees. The primary factors that affect the religious identity of young people in Kazakhstan, as outlined in this chapter, are the societal homogenization of ethnicity and culture due to ongoing demographic changes, the nationalization of public awareness resulting from the nation-building process observed in post-Soviet countries, and the prioritization of religion's security within the context of state confessional policies.

Chapter 18, authored by *Murat Smagulov*, further explores the topic related to Kazakhstan. The distinctive spiritual and cultural values of Islamic education that impact the development of personal worldview qualities among students attending religious educational institutions in secular Kazakhstan are examined in this chapter. Field research, a sociological survey of students attending madrasas and Islamic colleges in Kazakhstan, and interviews with faculty members at these establishments comprised the data for this study. The chapter concludes that online learning facilitates flexibility and mobility in the learning process, saves time and money, and ensures accessibility for a broad spectrum of students. Additionally, it promotes the safety of both students and instructors. According to the author, Islamic online

education is poised to further evolve in the region as a competitive learning instrument. Therefore, for online learning to be utilized more effectively in Islamic education, instructors and students must recognize its drawbacks and deficiencies, and devise novel approaches to resolving them.

An assessment of the development of Islamophobia and Identitarian youth movements in post-Soviet Georgia is presented in Chapter 19. The author, *Tamar Taralashvili*, posits that the matter of Islamophobia, xenophobia, and hate speech is a multifaceted and intricate one, particularly among the young of Georgian society. She highlights that both the mainstream and radical media are significant contributors to the propagation of these adverse sentiments. Furthermore, the emergence of far-right youth organizations, such as Identitarians, that exploit social media to spread their divisive ideologies, poses a substantial risk to the unity and peaceful coexistence of Georgia's diverse ethnic and religious communities. To counter the influence of Georgian far-right organizations that prioritize the preservation of "Georgian genes" and cultural uniqueness, it is imperative to implement a range of measures. These measures include programs to educate young people about media literacy, responsible journalism practices, and diligent surveillance of hate speech that targets young audiences.

The final segment of the volume focuses on Islamic education and scholarship in the post-Soviet region. Following the decline of communist ideology, the Central Eurasian region witnessed a surge in public interest in Islam. This led to the gradual establishment of Islamic educational institutions, the construction of new mosques, and the emergence of the Muslim press. Currently, Muslims are present in all settlements within the post-communist region, albeit with varying degrees of access to religious education, practices, and lifestyles, as elaborated in **Part VIII**. The region's Muslim population is brought together by a shared aspiration to preserve their religious identity, acquire knowledge of intellectual heritage, and establish an Islamic educational system that is pertinent to contemporary social development.

In Chapter 20, *Ildus Rafikov* presents a case study of a course offered at the Institute of Knowledge Integration (IKI) Academy, a fully online higher education institution originally designed for the post-Soviet region that offers postgraduate certificates in the integration of knowledge, *Maqasid* al-Shariah, Islamic studies, and Islamic thought. Rafikov's chapter delves into the concept of epistemology, examining it through the lenses of Western philosophy and Islam. He argues in favor of incorporating epistemology into a more compre-

hensive academic curriculum that seeks to enhance Islamic thought. The significance of teaching epistemology from an Islamic perspective, and how this might improve critical thinking skills through the practice of *ijtihad*, particularly for Muslims who live in Central Eurasia, are also discussed in the chapter.

Chapter 21, authored by *Filins Iakbin*, offers a comprehensive exposition on the fundamental concepts of schemas and modes in Schema Therapy, specifically within the framework of Islamic discourse. An Islamic perspective views schemas as analogs of “imprints” that progressively encompass the heart during life and can be beneficial in the psychoeducation of Muslim clients, fostering socialization in therapy and therapeutic interactions. Mental health professionals who utilize the Schema Therapy paradigm with Muslim clients, as well as any Muslim interested in learning more about personal development and their inner selves, may find this chapter to be of assistance. The exhaustive overview of the subject matter also sought to inspire further discourse and investigation that would facilitate a more seamless integration of insights from contemporary psychology and the practice of Islamic psychotherapy originated from the Revelation.

The last chapter, written by *Svitlana Kaink*, is devoted to the Muslim representation in contemporary Ukrainian historiography since independence. During the late 1980s and early 1990s Ukrainian national revival, there was a surge in interest regarding the history of the Cossacks. The Cossack era was regarded as a pivotal period in the development of Ukrainian statehood, and the Cossack was portrayed as the primary collective figure in Ukrainian history. Later, without relinquishing their interest in the Cossack era, Ukrainian historical narratives started developing a variety of Muslim-related terminology and place names, mostly associated with the Ottoman Empire and the Crimean Khanate. Moreover, the author emphasizes the prejudices and skepticism of historians regarding Islamic history, which are byproducts of the Soviet legacy. The religious dimension of the Ottoman Empire and the Crimean Khanate is frequently misconstrued due to prejudices and anti-Muslim sentiments. Hence, the author asserts that acquiring specialized knowledge, particularly religious one, is essential for interpreting Muslim history.

The various topics and perspectives presented by the authors of the chapters in this book create a mosaic of both similar and distinct processes across different countries and regions of Central Eurasia. We are confident that these insights will be of great interest to scholars specializing in this region.

PART I.
SECULARISM AND MUSLIMS IN CENTRAL
EURASIA

CHAPTER 1
**State-religion interaction:
how governments administer Islam
in post-Soviet Central Asian republics**

Rouslan Jalil

Introduction

The Central Asian republics have experienced a revival of Islam in the last 30 years since independence from the Soviet Union. This process has been marked by the growth of Islamic institutions, institutionalization of religious categories in the society, and increased religious observance. These developments have prompted the regional governments to devise strategies on how to deal with the growing presence of religion and Islam in particular. This chapter examines the issue of how governments regulate and administer Islam in Central Asia.

The study reveals that the state administers Islam through various policy mechanisms and institutions in the region. One such institution is a so-called “Committee for religious affairs”, a state organ tasked with overseeing religious affairs. The naming may slightly vary in each republic, but the presence of such an institution is a notable commonality across Central Asia. These committees conduct and implement the religious policy of the state, which is generally characterized by strict control over religious activities. The chapter identifies three factors driving state control over religion: the lingering Soviet legacy, security concerns, and the perception of religion as a counter-modernist movement. Despite being secular by constitution, the concept of secularism in the region goes beyond a mere detachment of state institutions from religious matters but assumes the form of control of religious expression through the state. The chapter argues that state intervention in religious affairs is paradoxically a state’s deliberate mechanism to safeguard the supremacy of political secularism.

This chapter is part of a larger research project launched in 2020 to investigate political secularism and religious education in Central Asia. Initially, the scope of the research extended to all five republics with interviews planned with government officials in the state agencies for religious affairs, members of the clergy (Muftiyats),

and administration and teaching staff at Islamic educational institutions. An unrestricted access for research purpose was granted in Kazakhstan and Kyrgyzstan. The authorities in Uzbekistan denied multiple interview requests but issued only a brief general letter in response. The authorities in Turkmenistan and Tajikistan could not be reached at all. This shows that the subject of religion remains a sensitive issue for Central Asian states.

Islamic revival

Islam is the predominant religion in the former Soviet republics of Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan, and Uzbekistan, the region collectively known as Central Asia. The exact statistics vary, but most of the population in this region traditionally consider themselves as Muslim: 70% in Kazakhstan¹, 90% in Kyrgyzstan, 98% in Tajikistan, 93% in Turkmenistan, and 88% in Uzbekistan respectively². Islamic faith has always been a part of the identity of the indigenous people. Although severely suppressed during the Soviet period, this identity existed unofficially and was maintained through cultural norms, traditions and sacralized rituals. The Soviet atheism could not completely eradicate Islam and its components from the lifestyles or traditions of the Muslim people. Adopting Islam and religious traditions after independence in 1991 represented a reclamation of a cultural heritage that had been restricted during the Soviet period.

In the last 30 years since gaining independence from the Soviet Union, Central Asia has undergone a resurgence of Islam. This resurgence is characterized by the significant growth of Islamic institutions, the rise of religious observance and the public discourse of Islam. According to official sources, the number of registered mosques in Kyrgyzstan increased from 39 in 1991 to 2,662 in 2023³. In Kazakhstan, the number of mosques increased from about 50 in 1989 to a staggering 2,800 in 2023⁴. The number of mosques in Uzbekistan is

¹ Bureau of National statistics of Kazakhstan, 2009.

² CIA Factbook. (2022) [<https://www.cia.gov/the-world-factbook/field/religions/>, accessed on 13.06.2023].

³ Commission for Religious Affairs of Kyrgyz Republic. (2023) [<http://map.religion.gov.kg/>, accessed on 01.09.2023].

⁴ Spiritual Administration of the Muslims of Republic of Kazakhstan. (2023) [<https://www.muftyat.kz/ru/news/qmdb/2023-08-09/42581-verkhovnyi-muftii-prinial-uchastie-na-otkrytii-novoi-mecheti-foto/>, accessed on 08.05.2024].

around 2,101⁵, and in Tajikistan there were around 3,000 mosques in 2017. Along with the growing number of mosques, there has been a gradual rise of the number of Islamic educational institutions like madrasas or Islamic schools. Among all five Central Asian nations, the Kyrgyz Republic stands out with 107 madrasas and 9 Islamic higher education institutions⁶. There are 9 madrasas and one Islamic university in Kazakhstan, 9 madrasas and 2 Islamic institutes in Uzbekistan.

In addition to the expansion of Islamic institutions in Central Asia, there has been a growing public discourse and awareness of Islamic issues along with institutionalization of new religious categories within society. Topics related to religion, ethics, social justice, and the role of religion in society have become common subjects of discussion both in private and public domains. The proliferation of digital media has made religious content more accessible than ever. Online platforms, social media, and streaming services enable Muslims to access religious lectures and sermons from various sources and traditions. Religious leaders have huge following on internet while their sermons and discussions shape public opinion and attitudes, not only in religious matters but also in social and political issues. One such example is Chubak Ajy Jalilov, the former Mufti of Kyrgyzstan, who enjoyed enormous popularity with his online lectures and sermons. This development marks a significant departure from the Soviet era when religious discourse was suppressed, and religious topics were rarely discussed in public.

Certain religious practices and concepts such as wearing hijab or halal food industry are becoming more deeply integrated into societal norms. In recent years, there has been a demand for halal food products in the region. This has led to the establishment of a structured halal food industry, with clear guidelines and regulations governing the production, preparation, and labeling of halal foods. In 2015, the government of the Kyrgyz Republic adopted an official policy that set out a strategy for development of halal industry in the country. The similar development is also seen in Kazakhstan and Uzbekistan. The presence of halal-certified products in markets and restaurants reflects the integration of Islamic dietary practices into the broader societal framework.

⁵ Muslim Board of Uzbekistan. (2023). [<http://old.muslim.uz/index.php/rus/>, accessed on 01.09.2023].

⁶ Commission for Religious Affairs of Kyrgyz Republic. (2023) [<http://map.religion.gov.kg/>, accessed on 01.09.2023].

In Central Asia, especially in Kyrgyzstan and Kazakhstan, there has been a noticeable increase in the adoption of the hijab as a visible expression of religious identity. This shift has not only been a matter of personal choice but has also been influenced by broader social acceptance and institutional recognition. However, it should be noted that the hijab issue remains a source of controversy as authorities have tried to impose restrictions on wearing the hijab in certain government-controlled spaces, particularly in educational institutions like schools and universities. These restrictions are often justified on the grounds of secularism and maintaining a uniform, non-religious appearance in state-run institutions.

Another aspect of religious revival has been a process of pluralization of Islam in the region. Since the early 1990s, a number of different Islamic groups and organizations have rushed to Central Asia to offer financial support to Islamic institutions and establish a presence in the region. These groups include Sufi lodges, *dawah* movements such as Tabligi Jamaat (which aim at proselytizing), modernist movements (e.g., the Gulen community), Wahhabi or Salafi groups, Islamist parties such as Islamic Movement of Uzbekistan (IMU) or Hizb ut-Tahrir (HT). Different groups promoted varying interpretations of Islam and, at times, competing visions for the role of religion in society. Traditionally, Central Asian Muslims predominantly adhered to the Hanafi school of Islamic jurisprudence. However, the influence of these various Islamic groups, coupled with Central Asian students studying abroad in different Islamic countries, has led to changes in religious practices and interpretations. These shifts encompass a growing interest in alternative Islamic schools of thought and a continually evolving religious landscape that accommodates a broader spectrum of beliefs and practices.

Governments' response to Islamic resurgence

The changes experienced during the last three decades of Islamic resurgence remain unprecedented. There is a clear growing presence of Islam characterized by the expansion of religious institutions, rise in religious observance, growing public discourse and awareness of Islamic issues, and emergence of various Islamic groups that add to appearance of diverse interpretations and teachings of Islam. These developments have led the Central Asian governments to formulate strategies for managing the growing presence of Islam. Amidst various policy approaches, the regional governments were certain in establishing a strict secular model for state-religion interaction. All five Central Asian republics, as per their respective constitutions, explicitly uphold political secularism. For instance, the Constitution of the Kyrgyz Republic in

Article 9 asserts that “religion and all religious cults are separated from the state” and that “no religion can be established as a state or mandatory religion” emphasizing the principle of separation of religion and state⁷. Similarly, the Constitution of Uzbekistan defines Uzbekistan as a “secular state” (Article 1) where “religious organizations are separate from the state” (Article 75)⁸. Despite their Muslim majority population, the Central Asian republics have refrained from directly incorporating Islamic principles into the nation-building process. While some leaders have occasionally employed certain religious attributes for symbolic purposes, such as participating in public prayers at mosques or taking oaths on the Quran as in the case of Islam Karimov, the former president of Uzbekistan, their predominant approach has been to uphold secularism in political decision-making. Furthermore, among the current generation of the ruling elites, Islam is perceived as a potential counterweight and competitor in the struggle for power and control over state institutions. Consequently, the religious policies have been developed with a focus on controlling and containing Islamic activism.

Each of the Central Asian republics has established a unique model of state-religion relations based on the nation’s particular political and social background. These models vary widely, ranging from strict approaches in Uzbekistan, Tajikistan, and Turkmenistan to milder policies in Kazakhstan and partly liberal ones in Kyrgyzstan. In Uzbekistan, the most populous state in the region, since the early 1990s, the government implemented harsh policies of controlling religion in the country. Islam Karimov, then the president of Uzbekistan, regarded any Islamic activism as a direct opposition to the state power and therefore heavily suppressed religion. According to independent reports⁹ with a pretext of combatting religious extremism, the state pursued a campaign that put restriction on religious activism in private and public spheres, closed down Islamic institutions, and persecuted thousands of Muslims. The situation became relatively milder in 2016 under a new president, however, the control of religion still persists¹⁰.

⁷ Constitution of the Kyrgyz Republic. (2021) [<http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/112213?cl=ru-ru>, accessed on 05.06.2023].

⁸ Constitution of the Republic of Uzbekistan. (1992). [<https://constitution.uz/ru/clause/index#section1>, accessed on 05.06.2023].

⁹ Shields, A. (2004). “Creating Enemies of the State: Religious Persecution in Uzbekistan”, Human Rights Watch. March [<https://www.hrw.org/reports/2004/uzbekistan0304/1.htm>, accessed 08.05.2024].

¹⁰ Salim, S. (2019). “Uzbekistan: How Can the State Find a “Happy Mean” In the Field of Religion?”, Central Asian Bureau for Analytical Reporting. 9 January [<https://cabar.asia/en/uzbekistan-how-can-the-state-find-a-happy-mean-in-the-field-of-religion>, accessed on 08.05.2024].

In the early years of independence, Tajikistan experienced the civil war involving an Islamist party that fought against the government forces. This conflict triggered the state to embark on restrictive policies against Islamic activism. The Islamist party was banned, and numerous mosques and madrasas were closed. The government made it illegal to circulate religious literature and established direct supervision on subjects that imams can discuss with their congregations. Moreover, the Tajik authorities have limited public displays of Islam by restricting wearing hijabs for women or wearing long beards for men.

In Kazakhstan, the state deals with religion through the lens of security. Starting from the mid-2000s, the government began to impose stricter regulations on religious affairs in response to a series of terrorist attacks across the country alleged to “Islamic radicals”¹¹. The government adopted a dual approach to combat religious radicalization. On one hand, it increased control over religious organizations, and on the other, it actively fostered “traditional Islam”, a form of Islam that is consistent with the vision of the state. Within the narrative of “state Islam”, the government promotes a Hanafi school of thought as an official Islam.

Among all Central Asian states, Kyrgyzstan has the most liberal policies in religious sphere and enjoys relative religious freedom. Unlike in neighboring countries, the religious associations and institutions work independently from the state influence. The private or public expression of religion is not prosecuted. In fact, a number of religious movements that are banned in other countries freely exist in Kyrgyzstan. One such movement is Tablighi Jamaat, an Islamic group from South Asia (Pakistan, Bangladesh and India) that has been found extremist in Central Asia and even Russia. Tablighi Jamaat enjoys great popularity in Kyrgyz society whose followers openly engage in proselytizing activities in every corner of the country and number of their followers constitutes thousands of students who receive religious education in more than a hundred madrasas and Islamic institutes all across the country. The head of state and government officials regularly join the public prayers held during the Islamic holidays.

¹¹ Mukhatayeva, G. (2021). “Trajectory of religious radicalization”, *Eurasian Journal of Religious Studies* 28(4). <https://doi.org/10.26577/ejrs.2021.v28.i4.r8>.

Institutions that regulate religion

In Central Asian republics, the state predominantly, if not exclusively, holds the authority to determine the role of religion within the country. Generally, the framework of state-religion relations is defined through official statutes and regulations. In Kyrgyzstan for instance, the state religious policy is defined in the “Concept of State Policy in the Religious Sphere”, an official document adopted by the government and updated every five years. The latest edition developed in 2021 defines the general principles of state-religion interaction and aims at “improving the mechanisms that ensure the principles of secularism, freedom of conscience and religion, and policies that regulate the activities of religious associations”. The governments of Kazakhstan, Uzbekistan and Tajikistan have similar state strategies that serve as blueprint for defining the place and role of religion in the country. The task of implementation of mechanisms outlined in these documents is distributed among various state actors including the local municipal governments, the Interior Ministry (police), the intelligence service, or the national Spiritual Board of Muslims (Muftiyat). However, the main actor that is responsible for overseeing religious activities in the country is a special state institution – the Committee for Religious Affairs.

The regional governments administer religious policies and religion in general through Soviet-era institutions, namely state committees for religious affairs. Depending on the country, these state organs operate under different names: the Committee for Religious Affairs in Kazakhstan, the State Commission for Religious Affairs in Kyrgyzstan, the Committee on Religious Affairs in Tajikistan and Uzbekistan, and Council for Religious Affairs in Turkmenistan. In each of the republics, these agencies have a different official status in the government structure.

In Kazakhstan, the Committee is a department under the Ministry of Information and Social Development. In Uzbekistan, the Committee functions under direct supervision of the Cabinet of Ministry and enjoys the ministerial status. In Tajikistan, the Committee is also a part of the government. In Kyrgyzstan and Turkmenistan, these institutions are directly subordinate to the respective presidents of each country. Generally, these committees and commissions for religious affairs have their branches across the regions in each country that oversee religion on a local level.

The functions of the religious committees slightly differ in each Central Asian state, but they all serve as key instruments of official policy in managing affairs of religious denominations that exist

in these countries. Their mission is to “formulate and implement state policy in the sphere of religion and coordinate the activities of state bodies [...] in the field of religion”¹². The committees can independently draft official regulations in the religious sphere. They possess the authority to investigate potential violations of legislation and communicate with government authorities regarding religious activities that are considered unlawful¹³. They also carry a function to monitor religious affairs and act as a bulwark against perceived extremists and radical ideology.

A prevailing public perception in the region is that religious committees function less as agencies for overseeing and guiding religious activities and more as entities engaged in monitoring, suppressing, and constricting the space for freedom of conscience. In essence, they are viewed as organizations primarily focused on control of Muslims and Islamic activism. Such sentiments have been voiced during the interviews made with the members of the clergy and the administration at Islamic educational institutions. The interviewees argue that members of these religious committees often lack sufficient knowledge of Islam to make effective policy decisions. Moreover, they do not really understand the social reality of the Muslim community and that the work of the committees is focused more on achieving political goals rather than solving the problems of the Muslim community.

State Commission for Religious Affairs of the Kyrgyz Republic

The State Commission for Religious Affairs (Государственная комиссия по делам религий Кыргызской Республики) was established by the decree of the President in 1996 as a department under the government of the Kyrgyz Republic. The Commission is the central agency of the government that has the functions of forming and implementing the state policy in the religious sphere as well as coordinating the activities of other state agencies that deal with religious matters. The functions of the Commission include:

- ✓ Ensuring the citizens’ right to free exercise and practice of religion.
- ✓ Promotion of secular values and principles.

¹² Commission for Religious Affairs of Kyrgyz Republic.

¹³ Peyrouse, S. (2015). “Central Asia: Mismanaging religion”, Refworld, [<https://www.refworld.org/docid/559687c44.html>], accessed on 08.05.2024].

- ✓ Prevention of activities of religious organizations that damage or threaten the health, morality, rights and interests of citizens, the fundamentals of the constitutional system, and the security of the state.
- ✓ Interaction with government agencies to develop measures for prevention of religious extremism in the republic.
- ✓ Development and implementation of projects aimed at strengthening the spiritual and moral foundations of society.
- ✓ Prevention of conflicts and establishing mutual tolerance between followers of different religions and faiths¹⁴.

Along with policy formation, the Commission keeps records and oversees the registration of religious organizations, religious objects (mosques, churches, temples, houses of worship, etc.), missions of religious foreign organizations and foreign citizens arriving in the country for the purpose of religious activities, as well as religious educational institutions operating in the country. The Commission also reviews the activities of religious organizations, inspects religious literature to identify whether the materials carry “unaccepted or extremist teachings and messages that violate the laws of the Kyrgyz Republic”¹⁵. Such inspections are carried out by the team of experts in religion employed by the Commission who have academic background in theology or religious studies. The head of the Commission is directly appointed by the President and the Commission is represented by local chapters in all seven regions of Kyrgyzstan.

The Committee for Religious Affairs in Kazakhstan

The Committee on Religious Affairs of the Ministry of Information and Social Development of the Republic of Kazakhstan is a government agency that is responsible for “developing and implementing state religious policy”¹⁶ and monitoring the religious affairs in the country. Initially, the committee for religion functioned as a part of the Ministry of Culture and Sports and later as an agency in the Ministry of Education and Science. In 2016, the Committee gained a full ministerial status transforming into the Ministry of Religious Affairs and Civil Society (MRACS). This shows the degree of significance that the Kazakh government gave to the issue of regulating religion in the country. However, in 2018, the MRACS was renamed

¹⁴ Commission for Religious Affairs of Kyrgyz Republic.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Committee on Religious Affairs of Kazakhstan.

into the Ministry of Social Development, which later transformed into the Ministry of Information and Social Development (MISD). The function of regulating the religious activities was given to the Committee for Religious Affairs within this ministry.

According to the legal provisions of the Ministry of Information and Social Development, the functions of the Committee for Religious Affairs include the following:

- ✓ Forming and implementing the religious policy in Kazakhstan.
- ✓ Ensuring that the religious organizations conduct their activities in accordance with the existing legislation.
- ✓ Registering and overseeing the religious organizations and their activities.
- ✓ Ensuring the citizens' right of free exercise and practice of religion.
- ✓ Developing and implementing policies to ensure the interfaith and inter-ethnic harmony.
- ✓ Developing the policies for prevention of religious extremism¹⁷.

Apart from these functions, the Committee coordinates the supervision and management of religious institutions such as mosques, madrasas and universities. The Committee reviews the religious literature used by such organizations and carries out an evaluation of their activities. Based on these evaluations, the Committee can declare the organizations or specific activities as illegal.

The reasons of state control over religion

Three primary factors underpin the states' motivation to exert control over religion: (1) the legacy of Soviet influence, (2) security concerns, and (3) the perception of religion as a counter-modernist force.

Soviet legacy

Much of the strategies to administer religion in modern Central Asia have a direct resemblance to the approach that the Soviet government used to manage Islam. This resemblance is noticeable in policy approach, in narrative of "true" or "official" Islam, and in official institutions the states use to regulate religion. All these demonstrate the lingering legacy of the Soviet state in state-religion relations in these republics.

¹⁷ Committee on Religious Affairs of Kazakhstan.

Many of the strategies employed to regulate religion in contemporary Central Asia bear a striking resemblance to the methods used by the Soviet government to manage Islam. This resemblance is evident not only in the policy approach but also in the terminology used to classify religious organizations. While the Soviet authorities categorized religious groups as “registered” or “non-registered”, the current governments in Central Asia use similar terms for religious institutions operating in their republics. All this demonstrates the lingering legacy of the Soviet state in state-religion relations in these republics.

During the 1920s and 1930s, in an effort to establish the Soviet ideology in Muslim Turkestan, the Bolshevik government sought to push Islam from the public as well as private spheres. This campaign, labeled by the Muslims as *hujum*, or attack on believers, was part of a broader series of anti-Islamic measures implemented by the Soviet authorities in Central Asia. While *hujum* predominantly targeted Muslim women, it is essential to recognize that it represented just one aspect of the multifaceted assault on Islam orchestrated by the communist regime. Within this period, many Islamic institutions such as shrines, mosques and madrasas were closed or destroyed¹⁸. According to Keller, *hujum* was characterized by the imposition of secular ideologies aimed at modernizing traditional social structures and eradicating what communist authorities deemed as backward values¹⁹. However, it is crucial to acknowledge that these measures were not limited to *hujum* alone but encompassed a range of policies and campaigns targeting religious institutions, practices, and cultural expressions. Moreover, the impact of *hujum* extended beyond its immediate targets, influencing broader societal dynamics and reshaping the religious landscape of Central Asia. The Soviets imposed new “proletarian” values on societies in an effort to uproot the local cultures that were intricately intertwined with Islam. This included the campaigns of unveiling the women, delegitimizing the traditional practices of familiar matters such as religious vows during the marriage ceremonies and male circumcisions²⁰. Moreover, the Arabic script that was officially used in Turkestan was consequently changed to Latin in the late 1920s and later to Cyrillic.

¹⁸ Khalid, A. (2007). *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*. University of California Press.

¹⁹ Keller, S. (2001). *To Moscow, not Mecca: The Soviet campaign against Islam in Central Asia, 1917-1941*. Praeger.

²⁰ Kokaisl, P. and Usmanov, A. (2012). *Istorija Kyrgyzstana glazami ochevidstev*. Prague, Nostalgie.

The Soviet state decided to revise its policy toward Islam during World War II. In order to appeal to the Muslim population of the Soviet Union and to mobilize Central Asian Muslims against Nazi Germany, Joseph Stalin authorized the creation of the state agency of SADUM – The Spiritual Administration of the Muslims of Central Asia and Kazakhstan (Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ). As a tightly controlled organ, SADUM's functions included regulating religious affairs, appointing the clergy at mosques, organizing academic conferences and publishing books on Islam. Under SADUM, the state promoted an official “true” Islam that was deemed compatible with socialist principles. The state framed religion in a manner that did not challenge the ideals of the communist system²¹. Specifically, the official Islam did not require the Muslims to believe in God or perform prayers proclaiming such religious attributes as archaic elements of the feudal social structure. Religion after all, was supposed to maintain the secular communist order, but not sabotage it.

The Soviet authorities recognized that Islam, as a powerful social force, had a potential to mobilize local Muslim communities. In the early years of Bolshevik expansion in Central Asia, the population created a guerilla movement against the Soviet regime under religious banners. This resistance was named as a “*Basmach*” movement, or *occupation*, a term coined by the authorities to portray the movement in negative terms. So, on a different dimension, the Soviet religious agenda aimed at diminishing Islam as a spiritual, ideological concept and reducing it to traditional, cultural element. For the communist strategist, Islam had to carry largely a symbolic meaning for the Soviet Muslims. Authorities persecuted those who practiced Islam that was not aligned with the official state version. This “unofficial” or “parallel Islam” Islam existed secretly and was practiced in underground mosques or madrasas that were often housed in local teahouses²². Even with a strong state apparatus, the Soviets, however, were not able to totally uproot Islam and its elements from lifestyles or traditions of Muslim people.

Apart from SADUM that controlled the affairs of the Muslim communities in Central Asia, the Soviet government relied on the Council for Religious Affairs (CRA) (Совет по делам религий) for the formulation of religious policy in the USSR. Founded in 1965,

²¹ Crews, R. D. (2009). *For prophet and tsar: Islam and empire in Russia and Central Asia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

²² Ibid.

the CRA was a government council that sought to regulate the religious affairs²³. All religious organizations including the members of the clergy had to register themselves in CRA. Though, the Soviet Constitution contained a formal clause of state's non-interference to the activities of religious denominations, but in reality the Council controlled the management and activities of religious organizations, including the Russian Orthodox Church²⁴. The CRA was dismantled right before the collapse of the Soviet Union, however, the new Central Asian governments adopted the structure and tactics of the Council to administer religion in their nations.

Security concerns

Like authorities during the Soviet era, officials in Central Asia today tend to view Islam through the lens of security. While state-sanctioned Islam is a source of legitimacy for Central Asia's elites, unmanaged Islam is seen as a potential threat to stability. The regional governments are worried that without proper state control, the religious sphere may become dominated by radical ideas threatening the secular social order. This rhetoric suggests monitoring Islamic activism and containing Islamic activism from potentially destabilizing influences of domestic as well as foreign origin. Per this discourse, the religious policies have been shaped by a combination of regulatory efforts and repressive initiatives.

The scholars have frequently criticized the authorities for manipulating the alleged extremist threats for political purposes²⁵. All five governments use the threat of Islamic extremism as a pretext to fight political opposition, and as a means of distracting a potentially disaffected population from economic and social problems faced by these nations. The government of Uzbekistan, for instance, labeled virtually all critics, including the most secular and democratic, as Islamic "fundamentalists."²⁶ Islam Karimov banned a secular Erk Democratic

²³ Anderson, J. M. (1991). "The council for religious affairs and the shaping of soviet religious policy", *Europe-Asia Studies* 43(4): 689-710.

²⁴ Ibid.

²⁵ Heathershaw, J. and Montgomery, D. W. (2014). *The myth of post-Soviet Muslim radicalization in the Central Asian republics*. Chatham House, The Royal Institute of International Affairs.

²⁶ Islam Karimov banned a secular "Erk Democratic Party" of Uzbekistan in early 1990s and condemned its leader Muhammed Salih of "dealing with (Islamic) fanatics with whose support he intends to become a president". See Mirvaliyev, S. (1993) *O'zbek Adiblari*. Tashkent: FAN Nashriyati.

Party (EDP) in early 1990s condemning its leader Muhammed Salih of “dealing with (Islamic) fanatics with whose support he intends to become a president”²⁷. The authorities commonly interpret a term “Islamic fundamentalism” as any religious activity that does not fit the guidelines of official state-Islam²⁸. This is much true in the case of Uzbekistan, home to the region’s largest and most observant Muslim community, whose government has persecuted thousands of non-violent Muslims with a pretext of combating “religious extremism”²⁹. Muslims suspected of engaging in “radical religious activities”, which could mean picking up a Hizb ut-Tahrir leaflet from the street or just growing a long beard in Uzbekistan, are labelled as “Wahhabis” – a term used incorrectly by the regional governments to defame people as “religious extremists”³⁰.

The government’s efforts to link political opposition with radical Islam might have little credibility, but it does not mean that radicalism does not exist in Central Asia. Radical Islam is manifested through various groups among which the Salafis, Hizb ut-Tahrir and Islamic Movement of Uzbekistan (IMU) are most notable³¹. IMU has historically sought to overthrow the Uzbek government and establish an Islamic state. This group is credited for an assassination attempt on the President of Uzbekistan Islam Karimov in 1999 and 2004, for armed incursion of Kyrgyzstan and Uzbekistan in 1999–2000, and sporadic acts of violence in highly volatile Ferghana Valley³².

While there is an emergence of radical religious movements, however, there is little evidence to claim that these groups enjoy a wide support among the traditionally moderate Central Asian societies. For example, the Hizb ut-Tahrir group has been active in Central Asia advocating for the establishment of an Islamic caliphate.

²⁷ Islam Karimov banned a secular “Erk Democratic Party” of Uzbekistan in early 1990s and condemned its leader Muhammed Salih of “dealing with (Islamic) fanatics with whose support he intends to become a president”. See Mirvaliyev, S. (1993) *Ozbek Adiblari*. Tashkent: FAN Nashriyati.

²⁸ Human Rights Watch, 2004.

²⁹ Ibid.

³⁰ Shields, A. (2004). *Creating Enemies of the State: Religious Persecution in Uzbekistan*.

³¹ Hanks, R. R. (2007). “Dynamics of Islam, identity, and institutional rule in Uzbekistan: Constructing a paradigm for conflict resolution”, *Communist and Post-Communist Studies* 40 (2): 209–221.

³² Laumulin, M. (2010). “Islamic Radicalism in Central Asia”, in K. Warikoo (ed.) *Religion and security in South and Central Asia*, pp. 151–161. Routledge.

However, its level of popular support is difficult to ascertain. According to Erica Marat, Hizb ut-Tahrir has been able to gain some sympathy among segments of the population, particularly through its social welfare activities, it does not necessarily represent widespread support for its ideological goals³³. Similarly, the popularity of Islamic Movement of Uzbekistan has waned over the years due to internal divisions, military setbacks, and counterterrorism measures by regional governments. Lemon argues that the IMU's appeal has diminished, and it has largely been marginalized as a result of its violent tactics and lack of popular support³⁴. According to numerous independent and government reports, thousands of Central Asian citizens have joined the ISIS over the recent decade³⁵. Many of these ISIS recruits went to Syria to join the war, however, there are multiple cases where the Central Asians have been involved in terrorist acts in countries of Europe, Turkey and Russia³⁶.

Contrary to the existing rhetoric, Islamic activism, regardless of its type or nature, has not acquired a prominent position in regional politics, nor has it led to the overthrow of a secular order, which remains authoritarian and virtually unchallenged. For the most part, those who join radical Islamic organizations see it as a channel for political opposition to authoritarian government.

Islam as a counter modernist movement

For the most part, the current generation of political elites are the products of political socialization of the Soviet atheist outlook. For these politicians, Islamic activism is regarded as a “dangerous and countercultural movement”³⁷ that comes into conflict with modernity. Islam is

³³ Marat, E. (2008). “Hizb-ut-Tahrir in Central Asia: An Unholy Alliance”, *Journal of Strategic Security* 1(1): 53–68.

³⁴ Lemon, E. (2019). “The Uzbek Islamic Movement in the Fergana Valley: The Changing Face of Global Jihadism”, *Central Asian Affairs* 6(2): 146–166.

³⁵ Wani, A. (2024). “ISKP's recruiting strategies and vulnerabilities in Central Asia”, Observer Research Foundation. 26 March [<https://www.orfonline.org/research/iskps-recruiting-strategies-and-vulnerabilities-in-central-asia>, accessed on 08.05.2024]; Webber, L. and Valle, R. (2023). “The Islamic State's Central Asian contingents and their international threat”, Hudson. 16 October [<https://www.hudson.org/foreign-policy/islamic-states-central-asian-contingents-their-international-threat>, accessed on 08.05.2024].

³⁶ Webber, L. and Valle, R. (2023). “The Islamic State's Central Asian contingents and their international threat”.

³⁷ Esposito, J. L., (1999). *The Islamic threat: Myth or Reality?*

seen as an obsolete dogmatic system unable to accept modernity or tolerate other cultures yet alone provide any viable alternative vision for society. Echoing Huntington's "Clash of Civilizations"³⁸ thesis, Islamic activism carried out individually or through organized fashion is unable to transform a (Muslim) society because it does not conform to the principles of modernity. On the one hand, there is a perception amongst the Central Asian local intelligentsia, that Islam carries an irrational, static and backward worldview. At present, even after the disappearance of communist ideology, such Orientalist connotations still persist in the public, especially amongst the political elites.

On the other hand, however, the perception of Islam has changed in the local societies in recent decades. Islamic activism shaped by a complex interplay of socio-political dynamics has been gradually gaining social significance within local societies. We already observed the emergence of a new generation of people and elites who are loyal to Islamic values or at least tolerant to the presence of Islam. It is a significant shift from the post-Soviet strict stance toward religion that will have its effect on how Islam develops in the near future.

Conclusion

While the Central Asian states are constitutionally secular, it's essential to understand that their interpretation of secularism extends beyond a mere separation of state and religion. In practice, these states exercise control and impose constraints on religious activities, particularly Islam. They have established a system where the state actively administers and regulates religious affairs through various legal mechanisms and institutions.

Central to this system are the committees for religious affairs, which serve as pivotal official agencies responsible for implementing the state's religious policy and overseeing religious practices. These committees play a crucial role in shaping and controlling the religious landscape in these nations. In essence, the concept of secularism in Central Asia deviates from the classical understanding of the state merely refraining from involvement in religion. Instead, it entails a deliberate and active management of religious expression and institutions by the state. This might seem paradoxical, but this approach is purposefully employed to uphold the primacy of political secularism

³⁸ Huntington, S. P. (2011). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. Simon & Schuster.

where the state ensures that religious influence remains within defined boundaries and aligns with the government's vision of religion. Moreover, by exerting control over religious matters, governments try to prevent any religious force from challenging their political dominance.

In this context, state intervention becomes a tool that serves two interconnected objectives. Firstly, it allows governments to manage religious resurgence in a way that aligns with their vision of a secular state. Secondly, it acts as a preemptive measure to curtail any potential religious influence that might seek to undermine state authority or challenge the established sociopolitical order. This paradoxical approach is a manifestation of the complex power dynamics at play, where state control over religion is utilized not to suppress religion entirely, but rather to ensure that its influence remains within predefined boundaries that align with the state's interests. So, in Central Asia, the state is not merely an impartial observer of Islamic activism, but rather a strategic actor that carefully regulates the religious sphere to maintain its position of power while navigating the complexities of Islamic activism.

Bibliography

- Anderson, J. M. (1991). "The council for religious affairs and the shaping of soviet religious policy", *Europe-Asia Studies* 43(4): 689-710.
- CIA Factbook. (2022) [<https://www.cia.gov/the-world-factbook/field/religions/>, accessed on 13.06.2023].
- Commission for Religious Affairs of Kyrgyz Republic. (2023) [<http://map.religion.gov.kg/>, accessed on 01.09.2023].
- Committee on Religious Affairs of Kazakhstan [<https://www.citationmachine.net/apa/cite-a-website/new>, accessed on 02.06.2023].
- Constitution of the Kyrgyz Republic. (2021) [<http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/112213?cl=ru-ru>, accessed on 05.06.2023].
- Constitution of the Republic of Uzbekistan. (1992). [<https://constitution.uz/ru/clause/index#section1>, accessed on 05.06.2023].
- Crews, R. D. (2009). *For prophet and tsar: Islam and empire in Russia and Central Asia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Esposito, J. L. (1999). *The Islamic threat: Myth or Reality?* Oxford University Press, USA.

- Hanks, R. R. (2007). “Dynamics of Islam, identity, and institutional rule in Uzbekistan: Constructing a paradigm for conflict resolution”, *Communist and Post-Communist Studies* 40 (2): 209–221.
- Heathershaw, J. and Montgomery, D. W. (2014). *The myth of post-Soviet Muslim radicalization in the Central Asian republics*. Chatham House, The Royal Institute of International Affairs.
- Huntington, S. P. (2011). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. Simon & Schuster.
- Keller, S. (2001). *To Moscom, not Mecca: The Soviet campaign against Islam in Central Asia, 1917-1941*. Praeger.
- Khalid, A. (2007). *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*. University of California Press.
- Kokaisl, P. and Usmanov, A. (2012). *Istorija Kyrgyzystana glazami ochevidstev*. Prague, Nostalgie.
- Laumulin, M. (2010). “Islamic Radicalism in Central Asia”, in K. Warikoo (ed.) *Religion and security in South and Central Asia*, pp. 151–161. Routledge.
- Lemon, E. (2019). “The Uzbek Islamic Movement in the Fergana Valley: The Changing Face of Global Jihadism”, *Central Asian Affairs* 6(2): 146–166.
- Marat, E. (2008). “Hizb-ut-Tahrir in Central Asia: An Unholy Alliance”, *Journal of Strategic Security* 1(1): 53–68.
- Mirvaliyev, S. (1993). *O'zbek Adiblari*. Tashkent: FAN Nashriyati.
- Mukhatayeva, G. (2021). “Trajectory of religious radicalization”, *Eurasian Journal of Religious Studies* 28(4). <https://doi.org/10.26577/ejrs.2021.v28.i4.r8>.
- Muslim Board of Uzbekistan. (2023). [<http://old.muslim.uz/index.php/rus/>, accessed on 01.09.2023].
- Peyrouse, S. (2015). “Central Asia: Mismanaging religion”, Refworld, 8 May [<https://www.refworld.org/docid/559687c44.html>, accessed on 08.05.2024].
- Pohl, F. (2010). *Modern Muslim Societies (Muslim World)*. Cavendish Square.
- Said, E. W. (2014). *Orientalism*. Vintage.
- Salim, S. (2019). “Uzbekistan: How Can the State Find a “Happy Mean” In the Field of Religion?”, Central Asian Bureau for Analytical Reporting. 9 January [<https://cabar.asia/en/uzbekistan-how-can-the-state-find-a-happy-mean-in-the-field-of-religion>, accessed on 08.05.2024].

- Shields, A. (2004). “Creating Enemies of the State: Religious Persecution in Uzbekistan”, Human Rights Watch. March [https://www.hrw.org/reports/2004/uzbekistan0304/1.htm, accessed 08.05.2024].
- Spiritual Administration of the Muslims of Republic of Kazakhstan. (2023) [https://www.muftyat.kz/ru/news/qmdb/2023-08-09/42581-verkhovnyi-muftii-prinial-uchastie-na-otkrytii-novoi-mecheti-foto/, accessed on 08.05.2024].
- Wani, A. (2024). “ISKP’s recruiting strategies and vulnerabilities in Central Asia”, Observer Research Foundation. 26 March [https://www.orfonline.org/research/iskps-recruiting-strategies-and-vulnerabilities-in-central-asia, accessed on 08.05.2024].
- Webber, L. and Valle, R. (2023). “The Islamic State’s Central Asian contingents and their international threat”, Hudson. 16 October [https://www.hudson.org/foreign-policy/islamic-states-central-asian-contingents-their-international-threat, accessed on 08.05.2024].

CHAPTER 2

Understanding secularism and religious policy in Kazakhstan

Damira Sikhimbayeva

Introduction

Modern trends in de-secularization and the return of religion to the public space pose serious challenges for secular democracies, necessitating a reevaluation of the concepts of secularism and the secular state. Globally, since the mid-20th century, the theory of secularization has dominated in determining the place and role of religion in society, predicting the decline of religion's social influence. Social scientists who developed the theory of secularization argued that religion was marginalized and relegated from the public sphere to the private domain due to trends in modernization. However, the post-secular reality of the world, characterized by religious dynamism and the resurgence of religion in politics, economics, and culture, has presented serious challenges for politicians and scholars. Berger, a prominent figure in the current debate on secularization, stated that “the world today is religious, except for a few exceptions,” and “the modern world is religious from the perspective of the general masses; it is, as many experts predict, not a secularized world”³⁹. He also noted that “the practices associated with secularized religions were generally in decline”⁴⁰.

In connection with these trends, the issues of secularism, the place, and the role of religion in society are becoming increasingly relevant not only among the social sciences but also in the wider public sphere. Over the past 30-40 years, the world has seen a significant increase in research on types of secularism, trends in (de)secularization, and post-secular society. In this regard, Kazakhstan lags behind. In Kazakh scientific literature, the concepts of “secular”, “secularism”, and “secularization” have not been thoroughly studied and mainly reproduce and continue the Soviet atheist legacy. The legal significance of a secular state has not been determined and analyzed

³⁹ Berger, P. (1999). *The Desecularization of the World*. Washington: Ethics and Public Policy Center, p. 2.

⁴⁰ Ibid.

to this day, which narrows the scope of the concept of secularism and understanding of freedom of religious law, hindering the development of state-confessional relations.

All that has been said contributes to the discourse on the nature of the secular state, and public discourse in this regard often becomes superficial or is completely absent. The political elite's understanding of the secular principle of the state tends to be narrow, which, in our opinion, is the result of clinging to Soviet ideology and approaches to understanding the role of religion in society, as well as a lack of awareness of the political and legal nature of secularism and a dearth of fundamental scientific work reflecting various models of secular states. Due to these factors, a clear and systematic policy in the field of state-confessional relations has not yet been formed in Kazakhstan. In our opinion, the resolution of controversial issues in religious policy lies in a deeper and more comprehensive understanding of the principle of secularism, a correct analytical understanding of the concepts of secularism, and secularization, as well as in the conceptualization and development of the liberal model of secularism. Therefore, in order to address the gaps and shortcomings in this area, I argue for the need to establish a model of the Kazakh secular state, considering the main concepts and approaches to secularism and secular states.

The main approaches to understanding secularism: European and American traditions

The principle of secularism is the main principle in the formation and functioning of legal states in many countries around the world⁴¹. According to the US Department of State's index of state-confessional regimes covering 197 countries, 12 states are religious, 60 states have official religions, five states have anti-religious ideologies, and 120 states have legislated the principle of secularism⁴². Each of these states understands the principle of secularism differently, depending on the peculiarities of the internal religious situation and public discourse about the place and role of religion in the public space.

It is generally known that the concepts of "secularism" and "secular state" are formed depending on the historical, socio-political, economic, and cultural characteristics of each society. Various social

⁴¹ Понкин И. Светскость государства. М., 2004.

⁴² Kuru, A. (2009). *Secularism and State policies toward religion*. Cambridge University Press, p. 259.

transformations and factors, changes in the position and role of religion in society, lead to changes in the content of these concepts. Over the past few centuries, various models of understanding secularism and its functioning have emerged. Even today, there is public discourse about what a secular state should and should not be. In most cases, these discourses determine the direction and nature of secularism policy.

Without delving into the history of the development of these concepts, it should be noted that the current understanding of these concepts is the result of a long-standing rivalry and relations between the church and the state in Western countries. The conceptual foundations of secularism are formed in the complex interaction of these two institutions within the framework of Western European socio-political realities. For example, the prominent Western sociologist Casanova argues that any discussions about secularism should begin with the recognition that this understanding was first formed as a theological category in the Western Christian world⁴³.

Shakman notes two main trajectories or strategies for regulating relations between religion and politics, which are most influential in international relations: laicism and Judeo-Christian secularism. The first one refers to the separatist narrative (direction) that religion is completely detached from politics. The second one belongs to the accommodation narrative, according to which the Judeo-Christian tradition is given a special place as the basis of secularist democracy⁴⁴. These two types of secularism are not systematic, as these traditions have undergone changes and changed their content due to their spread to different cultural regions. Shakman argues that although each of these two has different views on the separation of the state and the church, they advocate a certain type, which results in different political outcomes.

The goal of laicism is the formation of a neutral public space in which religious beliefs, practices, and institutions have no political significance and are pushed out of the public space into the private sphere. According to laicism, mixing religion and politics is not rational, and it is dangerous. This strategy, which is accepted and

⁴³ Casanova, J. (2011) "The Secular, Secularizations, Secularisms in Rethinking Secularism", in Calhoun, C., Juergensmeyer, M., and VanAntwerpen, J. (eds.) *Rethinking Secularism*, pp. 54–74. Oxford University Press.

⁴⁴ Shakman Hurd, E. (2007). *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton University Press.

traditional in a number of countries, prevents us from seeing the limitations of this approach. Judeo-Christian secularism does not seek to displace religion from public life, as opposed to laicism. It does not view religious and secular spheres, as laicism does, as spheres that deny each other.

These two traditions in the development of secularism have contributed to a certain extent to the current models of separation of state and religious organizations. Kuru differentiates the two types of secularism as “active” and “neutral”. In his fundamental work “Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey,” he argues that public policy in relation to religion is the result of ideological rivalry between “neutral secularists” and “active secularists”⁴⁵. The results of this ideological bias shape religious policy and determine the role of religion in the public space. “Neutral secularism” requires the state to play a “passive” role in preventing a particular religion from establishing itself as the main religion and to give freedom to the public manifestations of religion. “Active secularism,” on the other hand, requires the state to “play an active role” in displacing religion from the public sphere to the private sphere as a key factor in the social engineering project⁴⁶. “Neutral secularism” is a pragmatic political principle that seeks to maintain state neutrality in relation to various religions, while active secularism is the “comprehensive doctrine” of completely displacing religion from the public sphere⁴⁷.

In general, there are many definitions and explanations for the term “secularism” in foreign scientific literature. At the same time, this term does not have a universal application in the international socio-political sphere. States that legally declare the secular principle in their constitutions implement the principles of secularism in various ways. Iktidar’s concept of secularism leads to opposite results in spaces outside Western Europe. Since the late colonial period, mainly in Muslim societies, secularism has not achieved its goals as a state-vertical political project. Secularism, perceived as the separation of church and state, has proved ineffective in societies without religious organizations, such as the church, which has a huge hierarchical,

⁴⁵ Kuru, A. (2009). *Secularism and State policies toward religion*.

⁴⁶ McClay, W. (2002). “Two Concepts of Secularism”, in Hecló, H and McClay, WM (eds.) *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

⁴⁷ Rawls, J. (1996) *Political Liberalism*. New York. Columbia University Press.

structural system, as in Western Europe⁴⁸. According to the scholar, in order to form a universal definition of secularism, it is necessary to study the complex historical relationship of the concept of secularism with the secularization processes occurring in each country.

In his work “On Secularization: towards a Revised General Theory”, Martin sharply criticizes classical theories of “secularization” and “secularism” and conducts a comparative analysis of existing concepts of secularism in different countries. The researcher warns that there is no religious and secular division in Islam, and it should not be forgotten that this can have very important consequences⁴⁹. Any religion is a worldview system that determines society and individuals’ attitudes, as well as the relationship between state and religion, and individuals’ connection to their environment. Therefore, various directions and patterns of inter-state and religious relations have developed worldwide. Conflicts or positive relations between state and religion to some extent determine the direction of development of the modern principle of secularism. The abundance of discussions and concepts about the nature and principles of secularism indicates that this understanding is complex.

Socio-cultural factors in the formation of secularism

Today, states that declare the principle of secularism prevails over states with religious and official religions. However, there is no universal model of the concept of secularism, just as there is no universal model of democracy. It doesn’t even follow a Western or Eastern pattern. In Western countries, the concept of secularism is interpreted and implemented in various ways.

The legal content of the separation of religious organizations from the state also varies in each country. In some countries, the separation of the state and religious organizations is strict, with a wide scope for their separation, while in others, the separation is less strict, allowing religious organizations significant opportunities for activity and influence in important spheres of public life. This diversity stems from the different patterns of relations between each state

⁴⁸ Iqtidar, H. (2011). “The difference between secularism and secularization”, *The Guardian*, 29 June. [<https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2011/jun/29/secularism-secularisation-relationship>, accessed on 10.05.2024].

⁴⁹ Martin, D. (2005). *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315247694>

and religious organizations, which, in turn, are shaped by the historical, national-cultural, geopolitical, and other features unique to each country. The principles of the separation of the state and religious organizations are not a simple division; it is a complex system of relations between the state and religious organizations in public life. Secularism is the harmony between these two institutions.

Thus, the diversity of the concept of secularism is the result of centuries-old historical conditions in different states. Many secular states emerged as a counterforce to religious power, which is why they have a negative attitude towards religious manifestations in public space and religion in general, often pursuing a repressive policy. This situation greatly influences the policy of secularism and determines how the state implements it. Negative or offensive secularism, characterized by strict principles, emerges in such contexts. On the other hand, if secularism is a result of cultural and religious pluralism in society, then it can be seen as positive secularism. In this case, the state is tolerant of religious expressions and functions in the public sphere, offering broad freedoms for religious practices. However, against the backdrop of historical authenticity and global development, many states are forced to reconsider their religious policies. Although states define the nature of secularism at the constitutional level, in practice, it depends on the main directions and processes of the state regarding the internal religious situation and its practices in regulating them, as well as how secularism is understood and accepted.

Casanova emphasizes that the concepts of “secularism” and “secularization,” although related, represent different concepts and have developed differently in various political and cultural contexts. According to him, to understand the secular policy of any state in the field of religion, one must grasp these concepts and the prerequisites for the formation of secularism, as well as understand the specifics of their discussion in a particular socio-political space. This means that the concept and principles of secularism in the religious policy of each state are determined by themselves, depending on their internal religious situation and political culture.

Martínez-Torrón and Durham argue that the notion of secularism is volatile. According to their opinions, before answering the question of what the state should be, what its definition is, it is necessary to distinguish between the meanings of secularism and secularization in general. Scholars believe that there are four basic

principles of secularism⁵⁰. These are: the moral equality of individuals; freedom of religion and belief; the neutrality of the state in relation to religion; and the separation of the state and the church. According to Torron and Durham, secular states differ in which of these principles are given priority and importance. The first is political secularism that has the main objective of secularizing society. Secularism in this sense is an ideology or belief system. In its strictest forms, this type goes so far as to persecute religion, to show religious intolerance. For example, this was reflected in the rule of communism in the former Soviet Union. This type focuses on the principle of neutrality of the state rather than freedom of faith and understands secularism as the maximum restriction of the public manifestations of religion, pushing it into the private sphere.

The second type of secularism is more flexible and open, focusing on the principle of ensuring freedom of religion. This type of secularism, instead of formalizing the concepts of equality and neutrality, emphasizes the fundamental essence and considers the principle of freedom of conscience as the main basis for accommodating religious diversity. The principle of separation of the state and the church is implemented at the institutional level to ensure freedom of religious belief and conscience, without necessarily completely removing religion from public institutions. The concept of a secular state provides a condition or foundation for fostering a pluralistic environment in the social system, where individuals of diverse religious beliefs can live and communicate freely⁵¹.

To generalize the models of highly complex secular states, scholars propose various models of secularism. Ostanin suggests that among these models are classical (France, Russia), indifferent (USA, Japan), and preferential (Italy, Israel, Germany, Poland, Spain)⁵². Ostanin notes the importance of the specifics of the religious situation in socio-political life in shaping the principles of American and French secularism. For example, the features of the secular principles in the United States indicate that legal traditions in that country precede religious ones. The difference between the French

⁵⁰ Martínez-Torrón, J., and Durham, W. C. (2010). *Religion and the secular state: National reports*. Washington, DC: The International Center for Law and Religion Studies Brigham Young University.

⁵¹ Ibid.

⁵² Останин А. В. Светское государство и демократия // Вестник Том. гос. ун-та. 2009. № 325. С. 104–107. [<https://cyberleninka.ru/article/n/svetskoe-gosudarstvo-i-demokratiya>, дата обращения: 10.05.2024].

and American models lies in the conditions of their formation, particularly in relation to state religion⁵³.

Weber proposes four ways to separate religious organizations from the state: 1) structural division; 2) absolute division; 3) transcendental division; 4) accommodation division; and 5) equal division or neutrality⁵⁴. Structural division is the smallest form of separation between the state and religious organizations. According to this model, the state plays a large role in the education of priests and the management of religious organizations. This scheme sometimes mirrors the structure found in official churches. According to Weber, structural division is the product of theories of secular/religious, temporal/eternal power as part of Western political culture⁵⁵.

The absolute separation is the result of a rigorous debate over the First Amendment to the US Constitution, which states that “Congress cannot pass a law prohibiting the establishment of a religion or restricting the free exercise thereof.” The founders of the United States of America, including J. Madison, T. Jefferson, and J. Washington, decided that at the federal level, no state should establish a state religion or restrict the freedom of religion. However, this article of the Constitution is currently under discussion in the public sphere.

Value separation is a project that seeks to completely exclude the influence of religion on the public education system and the national political culture, considering religion as purely a personal matter with no place in the public sphere. This pattern is characteristic mainly of socialist states, with the principle included in the Constitution of the former Soviet Union, which officially proclaimed atheism, being a striking example. Currently, among European countries, the French Republic can be attributed to this model. Accommodation or supportive separation follows the principle that the state and religion can support each other as long as the state does not grant privilege to any particular religion over others. In other words, even with separation, certain interactions between the state and religion in the public sphere are supported by the state. Equal

⁵³ *Останин А. В.* Светское государство и демократия // Вестник Том. гос. ун-та. 2009. № 325. С. 104–107. [<https://cyberleninka.ru/article/n/svetskoe-gosudarstvo-i-demokratiya>, дата обращения: 10.05.2024].

⁵⁴ Weber, P. (1988). “Separation of church and state: a potent, dynamic idea in political theory”, in *The Encyclopedia of Politics and Religion*. London: Routledge, p. 684.

⁵⁵ Ibid.

separation or neutrality, according to this model, denies political and economic privileges based on religious affiliation, although religious organizations and individuals are granted appropriate rights and privileges equal to other secular structures. Freedom of religion is considered equal to other fundamental human freedoms⁵⁶.

Stefan identifies and presents four models of secularism: “separatism”, “official religion”, “positive accommodation”, and “equal respect for all religions”. These models have different approaches to regulating religion, indicating that the separation of state and religion is not a mandatory condition for the development of democracy. Granting privileges to a particular religion does not necessarily mean restricting the rights of other smaller religious organizations⁵⁷.

According to a number of Canadian researchers, any model of secularism will have four basic principles: moral equality of citizens; freedom of conscience and faith; neutral attitude of the state towards religion; separation of state and religion. In general, the model of secularism, which is built on these principles, is clear and understandable. However, the nature of secularism is realized in different ways, depending on how much attention one state pays to and discusses these elements compared to another⁵⁸.

Secularism and its impact on state policy on religion in Kazakhstan

Since independence, Kazakhstan has established itself as a secular state. However, the concept of secularism is interpreted in a very superficial and narrow sense. On one hand, the influence of the Soviet approach and ideology in considering the place and role of religion in the public sphere prevails. This is because the political leadership seeks to control the public manifestations of religion as much as possible. While freedom of religion is declared, this freedom

⁵⁶ Weber, P. (1988). “Separation of church and state: a potent, dynamic idea in political theory”, in *The Encyclopedia of Politics and Religion*. London: Routledge, p. 684.

⁵⁷ Stepan, A. (2011) “The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-democratic Regimes”, in Calhoun, C., Juergensmeyer, M., and Van Antwerpen, J. (eds.) *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, p.117.

⁵⁸ Mebs, K. and Kuipers, R. (2009). “Complicated Story: Exploring the contours of Secularization and Persisting Religiosity in Canada”, in Young, J. and DeWiel, B. (eds.) *Faith in Democracy: Religion and Politics in Canada*, pp.13-35. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

is limited by the narrow interpretation of secularism. On the other hand, the legal nature of the concept of a secular state is not fully elaborated upon; there are no fundamental scientific works and open public discussions that fully elucidate the concepts of secular, secularism, and secularity. A well-known scholar in Kazakhstan, Kosichenko, notes that the content of secularism in Kazakhstan is not clearly defined, meaning there is no concept for implementing the secular principles of the Republic of Kazakhstan. In his opinion, the positions of secularism are not clearly defined, and many aspects of state-confessional and interfaith relations remain unknown⁵⁹.

Burova noted that Kazakhstan has not yet created a model of secularism, and it is necessary to form its concept. In a truly multi-confessional context, the continuation of the concept of secularism will allow for maintaining a balance of interests between believers and non-believers, preserving interfaith peace and harmony in Kazakhstani society. According to Burova, for the radical formation of the concept of secularism, it is necessary to systematically study religions in modern Kazakhstan⁶⁰.

Another Kazakh scholar, Zhusupbek, states that a certain part of the intelligentsia, civil servants, and teachers in post-atheist societies, as a result of the past historical period and ideological and cultural baggage, perceive secularism not as a model of relations between the state and religion, but as an ideology. In the post-Soviet republics, there is a trend towards a one-sided discussion of the principles of secularism among the intellectual and political elite, as well as among ordinary citizens. This is due, firstly, to ignorance of the main provisions for the protection of fundamental human rights and freedoms today, and secondly, to the fact that there are different models of secularism, and even models of secularism that completely contradict each other on some issues⁶¹.

⁵⁹ *Косиченко А.* Социально-политические и духовно-культурные аспекты взаимодействия религиозных и светских ценностей в Республике Казахстан и проблемы секуляризма и ислама в регионе Центральной Азии // *Материалы международной научно-практической конференции «Современные модели развития мусульманских стран. Секуляризм и ислам в современном государстве. Что их объединяет?»* Алматы, 2011. С. 126–149.

⁶⁰ *Бурова Е.* Феномен религиозности: опыт социогуманитарного измерения // *Аль-Фараби*. 2012. №3 (39). С.94–103.

⁶¹ *Жусупбек Г.* Некоторые стереотипы наблюдаемые в постсоветских и постатеистических обществах в вопросах взаимоотношения госу-

According to current legal regulations, freedom of religion and conscience is a fundamental right of people, meaning that “the right to freedom of religion is not granted by the state, nor by the Constitution, nor by legislation; it is not a right granted to a person from the outside as a single privilege”. This concept corresponds to the concept of “man”, emphasizing that it is one of the manifestations of a person. When a person is born, they have freedom of religion, and the Constitution only guarantees its implementation. In this regard, religious worship or wearing religious attire in accordance with the rules of a particular religion is not a question for a secular state; it is directly a question of human rights and freedom. Thus, the administration of educational institutions and its teaching staff, civil servants, especially those in positions that monitor and supervise such issues, should be very careful in matters related to religion and freedom of religion. Banning religious attire constitutes a restriction on the rights of religious people⁶².

For the states of Central Asia, where the vast majority of the population is Muslims, the formation and continuation of harmonious relations between Islam and secularism is an important prerequisite for maintaining national harmony, political integrity and stability. Therefore, finding an effective model of relations between the secular authorities and Islam is a serious intellectual, theoretical and practical challenge for the Central Asian states. The OSCE expert on the Central Asian region, Arne Zaifret, believes that when it comes to the issues of compatibility of relations between the secular state and Islam, it should not be considered unambiguously only from the point of view of combating terrorism⁶³. According to the scholar, the tension between these two spheres leads to radicalization of religious representatives and even terrorism and might lead to serious civilizational and worldview conflicts⁶⁴.

Over the years of independence, the Republic of Kazakhstan has already formed a national legislative framework for regulating

дарства и религии // Материалы международной научно-практической конференции «Влияние религии на современный мир». Алматы, 2013. С. 155–156.

⁶² Ibid.

⁶³ Арне З. Ислам и секуляризм в совместном государстве // Материалы международного круглого стола «Современные модели развития мусульманских стран. Секуляризм и ислам в современном государстве. Что их объединяет?». Алматы, 2007.

⁶⁴ Ibid.

state-confessional relations. However, various global threats and challenges to national integration and security require certain adjustments to state policy in the field of religion. The principle of separation of state and religion is not universal and varies depending on the internal socio-cultural, political and social differences of each state. As we have already noted, despite the different models of the secular state, there are two basic understandings or strategies that are the basis for building state-confessional relations in any secular country. The first option, the so-called passive (open) secularism means that the secular state played a passive role in order to avoid the foundation of an official religion, allowing the public manifestation of religion. Active (assertive) secularism, on the contrary, means that the state excludes religion from the public sphere and plays a key role in bringing religion into the private sphere. Thus, passive secularism is a pragmatic political principle that tries to maintain state neutrality in relation to various religions, while assertive secularism is a "whole doctrine" that aims to exclude religion. In our case, and taking into account modern trends in the sphere of religion, it would be advisable to adhere to the strategy of open secularism, which will make it possible to build a cooperative model of interaction between the state and religion. The state should not try to exclude religion from public life and try to push it to the periphery of nation-building. By doing so, the state will lose the ideological struggle with many radical trends. Adhering to an aggressive strategy of secularism, the state creates a marginal group of believers on the periphery of nation-building, which may eventually turn into a protest mass.

The Republic of Kazakhstan, according to the Constitution, claims to be a democratic, secular, legal and social state, the highest values of which are the person, his life, rights and freedoms. The current state policy does not contain any anti-religious or pro-religious intentions. Citizens are guaranteed freedom of conscience and freedom of religion, but propaganda or agitation that incites religious or other hatred and enmity is unacceptable⁶⁵.

American scholars Cornell, Starr and Tucker believe that the Kazakh state

⁶⁵ Ермегияев А., Казкенов К. Религиозные процессы в Казахстане: необходимость аналитического, дискуссионного поля, диалога взаимодействий // Сборник материалов международной научно-практической конференции. Алматы, 2002. С. 54-62.

took over the regulation of religion thus tends to a skeptical / isolating model and based on the French and Turkish experience. However, the Kazakhstan model distinguishes between traditional and non-traditional religious communities. State policy explicitly supports and encourages traditional communities and aims to allow them to regain their position in society while being hostile to the spread of non-traditional religious influences. This means that Kazakhstan also borrows elements of the "dominant religion" model, although with a twist: this is not the privilege of one particular religion, as most examples of this model do, but traditional religions at the expense of foreign and new interpretations⁶⁶.

Also, scholars believe that

Kazakhstan has adopted increasingly strict restrictions in the religious sphere, and after the terrorist attacks of 2011 and 2016, new measures were taken. A 2011 law prohibits foreigners from registering religious organizations, requires registration of places of worship, and prohibits religious services in private homes – a practice common to more secretive religious groups. The law also requires religious communities to re-register in the state and requires a minimum number of adult members to register at the local, provincial and national levels. As a result, some smaller or less established groups were unable to register. The law also restricts the distribution of religious literature, requiring approval from the Agency for Religious Affairs⁶⁷.

Authors underline that events of the last decade have led the authorities of Kazakhstan to the conclusion that they underestimated the threat posed by extremist religious groups. The authorities have begun to revise laws and policies that have led to state interference in

⁶⁶ Svante, E., Cornell, S., Starr, F. and Tucker, J. (2018) "Religion and Secular State in Kazakhstan", *Institute for Security & Development Policy*, April [<http://isdpc.eu/publication/religion-secular-state-kazakhstan/>], accessed on 10.05.2024].

⁶⁷ Ibid.

the affairs of individuals and communities that the authorities consider extremist or unconventional. This is one of the reasons for Western criticism directed against Kazakhstan. At the same time, scholars argue that another reason for this criticism is philosophical dissent: Western advocates support full religious freedom and the neutrality of the state in relation to religion, accepting only intervention against groups involved in or inciting violence. But the Kazakh authorities act on the basis of a fundamentally different principle, according to which the state is obliged to regulate religious affairs, ensure the revival of traditional religious communities, ensure stability and harmony in society⁶⁸.

There are still a number of factors and certain trends that have influenced a significant change and tightening of state policy in the field of religion and the strengthening of secular foundations. According to the Concept of state policy in the sphere of religion for 2017–2020, the following trends require a decision by the state:

- ✓ There are refusals of individual citizens to perform constitutional and civil duties to society. Cases of disrespectful attitudes to the laws, state symbols of the country, national and cultural traditions of the people, as well as generally accepted norms of ethics and behavior have become more frequent.
- ✓ There are cases of violation of the requirements to prevent the wearing of religious paraphernalia in educational institutions, non-attendance on Saturdays of training sessions, as well as the refusal to study certain subjects by students under the influence of parents (legal representatives) who hold excessively conservative religious views.
- ✓ There are facts of refusal of parents from medical vaccination of children for far-fetched religious reasons.
- ✓ Cases of marriage of men and women on religious rites and ceremonies without registration in the relevant state bodies have become more frequent. Archaic family values that contradict the modern position of women in the family, their social activity and employment, and gender equality are promoted.

⁶⁸ Svante, E., Cornell, S., Starr, F. and Tucker, J. (2018) “Religion and Secular State in Kazakhstan”, *Institute for Security & Development Policy*, April [<http://isdpeu/publication/religion-secular-state-kazakhstan/>], accessed on 10.05.2024].

- ✓ A high degree of conflict is characteristic of followers of destructive religious movements, carriers of values alien to Kazakhstan, which are a danger to society, harming the health, mental and material well-being of citizens who oppose their religious preferences and views to the secular principles of the state and traditional spiritual values.
- ✓ Their cultivation of fundamentalism and radicalism is a real threat to the stability of Kazakhstan's society and state, leading to the weakening of the unity of the people of Kazakhstan, spiritual traditional culture and identity, violation of the rights of representatives of other faiths.
- ✓ There are cases of provocation by representatives of radical religious movements of conflicts with the official clergy.
- ✓ There are facts of some believers expressing reproaches and accusations against those who do not share their religious views⁶⁹.

The Concept defines three main priorities for the development of state policy in the religious sphere, including the strengthening of secular principles of state development. It provides a detailed explanation of the principles of secularism, which is generally aimed at strengthening the secular foundations of the state and the functioning of state institutions.

Conclusion

There are two traditions of secularism in the Western world. The first is formed within the framework of the separatist narrative, aiming to comprehensively separate religion from politics, while the second considers the Judeo-Christian tradition, formed within the accommodative narrative, as the most important basis of secular democracy. In this regard, the second tradition would be more appropriate for the Republic of Kazakhstan, which aims to preserve the secular principle and character while controlling the religious space and establishing cooperative relations with traditional religious organizations.

Today, the strengthening of the religious factor in socio-political life has led to the need to clarify the principles of secularism and redefine the place of religion in the public space. Therefore, the formation of the Kazakh model of secularism, in accordance with

⁶⁹ Концепция государственной политики в религиозной сфере Республики Казахстан на 2017–2020 годы». Адилет [<https://adilet.zan.kz/rus/docs/U1700000500>, дата обращения: 10.05.2024].

the religious situation and the religious structure in Kazakhstani society, is relevant. Secularism is a concept that has mainly developed in the Western socio-political space. Therefore, while implementing the Western foundations of secularism, it is important not to ignore the fact that the Muslim community makes up the majority of the population of Kazakhstan. Thus, while maintaining the universal principles of secularism, it is necessary to prepare a concept that goes beyond its Western foundations and considers the Muslim tradition more broadly.

Bibliography

- Berger, P. (1999). *The Desecularization of the World*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center.
- Casanova, J. (2011) “The Secular, Secularizations, Secularisms in Rethinking Secularism”, in Calhoun, C., Juergensmeyer, M., and VanAntwerpen, J. (eds.) *Rethinking Secularism*, pp. 54–74. Oxford University Press.
- David, M. (2005). *On Secularization: Towards Revised General Theory*. Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Iqtidar, H. (2011). “The difference between secularism and secularization”, *The Guardian*, 29 June. [<https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2011/jun/29/secularism-secularisation-relationship>, accessed on 18.03.2015].
- Kuru, A. (2009) *Secularism and State policies toward religion*. Cambridge University Press.
- Martin, D. (2005). *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315247694>
- Martínez-Torrón, J. and Durham, W. C. (2010). *Religion and the secular state: National reports*. Washington, DC: The International Center for Law and Religion Studies Brigham Young University.
- McClay, W. (2002). “Two Concepts of Secularism”, in Hecló, H. and McClay, WM. (eds.) *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Mebs, K. and Kuipers, R. (2009). “Complicated Story: Exploring the contours of Secularization and Persisting Religiosity in Canada”, in Young, J. and DeWiel, B. (eds.) *Faith in Democracy: Religion and Politics in Canada*, pp.13-35. Newcastle, Cambridge Scholars Publishing.
- Rawls, J. (1996) *Political Liberalism*. New York. Columbia University Press.

- Svante, E., Cornell, S., Starr, F., and Tucker, J. (2018) “Religion and Secular State in Kazakhstan”, Institute for Security & Development Policy, April [<http://isdpeu/publication/religion-secular-state-kazakhstan/>, accessed on 10.05.2024].
- Shakman Hurd, E. (2007). *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton University Press.
- Stepan, A. (2011) “The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-democratic Regimes”, in Calhoun, C., Juergensmeyer, M., and Van Antwerpen, J. (eds.) *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, 114–144.
- Weber, P. (1988). “Separation of church and state: a potent, dynamic idea in political theory”, in *The Encyclopedia of Politics and Religion*. London: Routledge.
- Арне З. Ислам и секуляризм в совместном государстве // Материалы международного круглого стола «Современные модели развития мусульманских стран. Секуляризм и ислам в современном государстве. Что их объединяет?». Алматы, 2007.
- Бурова Е. Феномен религиозности: опыт социогуманитарного измерения // Аль-Фараби. 2012. №3 (39). С.94–103.
- Ермегияев А., Казкенов К. Религиозные процессы в Казахстане: необходимость аналитического, дискуссионного поля, диалога взаимодействий // Сборник материалов международной научно-практической конференции. Алматы, 2002. С. 54–62.
- Жуситбек Г. Некоторые стереотипы наблюдаемые в постсоветских и постатеистических обществах в вопросах взаимоотношения государства и религии // Материалы международной научно-практической конференции «Влияние религии на современный мир». Алматы, 2013. С. 155–156.
- Зайфрет А. Ислам и секуляризм в светском государстве // Материалы международного круглого стола «Современные модели развития мусульманских стран. Секуляризм и ислам в современном государстве. Что их объединяет?». Алматы, 2007. С. 18.
- Концепция государственной политики в религиозной сфере Республики Казахстан на 2017–2020 годы». Адилет [<https://adilet.zan.kz/rus/docs/U1700000500>, дата обращения: 10.05.2024].
- Косиченко А. Социально-политические и духовно-культурные аспекты взаимодействия религиозных и светских ценностей

в Республике Казахстан и проблемы секуляризма и ислама в регионе Центральной Азии // Материалы международной научно-практической конференции «Современные модели развития мусульманских стран. Секуляризм и ислам в современном государстве. Что их объединяет?». Алматы. 2011. С. 126–149.

Косиченко А. Әлемдегі діни ахуалдың дамуының негізгі үрдістері // Қазақстан Республикасындағы діни ахуалды дамытудың өзекті мәселелері. Алматы, 2013. Б. 63–64.

Останин А. В. Светское государство и демократия // Вестник Том. гос. ун-та. 2009. №325. С. 104–107. [<https://cyberleninka.ru/article/n/svetskoe-gosudarstvo-i-demokratiya> (дата обращения: 10.05.2024)].

Понкин П. Светскость государства. М., 2004.

CHAPTER 3

«Альянс национального и религиозного в постколониальном контексте?»: обсуждение вопросов обучения мусульман в татарских национальных школах России

Камиль Насибуллов

Введение

Многие российские мусульмане стремятся привить исламские ценности и образ жизни своим близким и родным, в значительной степени это относится к их собственным детям. А для тех из них, которые являются представителями коренных народов России, приобщение близких людей к исламу – это ещё способ поддержки собственной этнической культуры и традиционного образа жизни. Тем не менее, часть родителей-мусульман могут воспринимать обучение детей в общеобразовательной школе как препятствие в достижении этой цели из-за требований государства к светскости образования. На первый взгляд такая позиция может представляться не вполне обоснованной: согласно российской Конституции⁷⁰ в стране всем без исключения гарантирована свобода совести и свобода вероисповедания (ст. 28). Мусульмане согласно закону (как и представители иных религиозных сообществ) имеют равный доступ к получению бесплатного общего образования: согласно ст. 5 Федерального закона «Об образовании в Российской Федерации»⁷¹ право на образование «гарантируется независимо от ... отношения к религии». В России также разрешено получение религиозного образования, имеются многочисленные образовательные центры, обучающие религии, издаётся религиозная литература, а девушки и женщины, носящие хиджаб, стали обыденностью на улицах многих российских городов. Тем не менее в образовательной сфере сохраняется множество

⁷⁰ Конституция РФ // Государственная Дума Федерального Собрания Российской Федерации [<http://duma.gov.ru/legislative/documents/constitution/>], доступ от 20.08.2023].

⁷¹ Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 № 273-ФЗ (последняя редакция) [https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_140174/], доступ от 20.08.2023].

противоречий, связанных с обучением детей из мусульманских семей, порой незаметных на первый взгляд.

Несмотря на разнообразие форм получения школьного образования, предусмотренных российским законом⁷², наиболее доступной для подавляющего большинства детей является очное обучение в государственной или муниципальной школе. Согласно статистическому сборнику «Индикаторы образования: 2022»⁷³, 97,9% организаций, осуществляющих образовательную деятельность по программам начального, основного и среднего общего образования в 2020/2021 учебном году в России – это государственные и муниципальные образовательные организации; в них обучается подавляющее большинство российских детей (99,2%). Большинство детей обучается очно, количество учащихся на очно-заочной форме обучения составляло в этот период всего 0,4% (ещё меньшее число обучается на заочной форме). Число обучающихся на семейном образовании по официальным данным невелико, и на 2022 г. составляло около 16,5 тыс. детей, то есть около 0,3% от числа всех детей школьного возраста; по неофициальным данным их число намного больше и в последние годы только растёт⁷⁴.

В соответствии с Федеральным законом «Об образовании в Российской Федерации» предусмотрен «светский характер образования в государственных, муниципальных организациях, осуществляющих образовательную деятельность» (ст. 3, п. 6), так что часть мусульман неизбежно сталкивается с вопросами, связанными с реализацией принципа светскости во внутришкольных практиках. Нормы ислама охватывают множество аспектов жизни верующего, так что точки пересечения требований шариата и школьных правил многочисленны, а возникающие на этой основе противоречия не всегда предусматривают очевидное решение и порой выливаются в конфликты. Ислам является второй по численности верующих религией в Российской Федера-

⁷² Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 № 273-ФЗ (последняя редакция) [https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_140174/, доступ от 20.08.2023].

⁷³ Индикаторы образования: 2022: статистический сборник / Под ред. Н. В. Бондаренко, Л. М. Гохберг, О.А. Зорина и др. М.: Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики», 2022.

⁷⁴ Семейное образование предлагают донстроить // Парламентская газета. 15.01.2023 [<https://www.pnp.ru/social/semeynoe-obrazovanie-predlagayut-donastroit.html>, доступ от 20.08.2023].

ции⁷⁵, большая часть мусульман проживает в Поволжье и на Северном Кавказе. Например, в странах Запада вопросы взаимодействия с мусульманским меньшинством воспринимаются скорее как «недавняя история» из-за интенсивной миграции мусульман, происходившей в последние десятилетия из стран Ближнего Востока. Эта тема, как правило, обсуждается через призму транснационализма, т. е. как социальная проблема принятия чужой культуры и её обычаев со стороны коренных жителей страны⁷⁶.

Напротив, в России, которая хотя и развивалась в тесном контакте с западным миром, отношения мусульман и христиан представляют собой «длинную историю» взаимодействия коренных народов региона на протяжении сотен лет. В рамках Российской империи, предшественницы Советского Союза и современной России, эти отношения имели важные колониальные аспекты. Советский атеизм, использовавшийся как инструмент коммунистической идеологии, изначально фокусировался на борьбе с религией как политической угрозой, особенно в ранний период СССР. Со временем её акцент сместился в сторону научного просвещения и пропаганды атеистических убеждений. Однако попытки искоренения религии не привели к полному исключению её из общественной и частной жизни граждан, многие из которых смогли сочетать научные знания с религиозными убеждениями. В конечном итоге, сложность и многоуровневость отношений между атеизмом и религией, сложившихся в позднесоветском обществе, ещё более подчеркнули фундаментальный кризис в основах коммунистической идеологии, которая оказалась неспособна самостоятельно, без помощи религии удовлетворить возникший у советских граждан духовный «голод»⁷⁷.

Демократизация в сфере государственно-конфессиональных отношений, начавшаяся в поздний период существования Советского Союза и получившая продолжение при формировании современного российского государства, значительно

⁷⁵ Православная вера и таинство крещения// Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ), 14.08.2019 [<https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/pravoslavnaaya-vera-i-tainstvo-kreshheniya>, доступ от 20.08.2023].

⁷⁶ Zine, J. (2007) “Safe havens or religious ‘ghettos’? Narratives of Islamic schooling in Canada”, *Race, Ethnicity and Education* 10 (1): 71–92.

⁷⁷ Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. М.: Новое литературное обозрение, 2021.

расширила возможности для функционирования религиозных институтов. Однако в дальнейшем в отношении ислама российские власти последовательно шли по пути ужесточения государственного контроля, мотивируя это обеспокоенностью вопросами общественной безопасности и стремлением к минимизации «радикализации», а также желанием «интегрировать» мусульман и исламские институты в широкую модель российской идентичности⁷⁸. В настоящее время установленный законом принцип светскости реализуется в условиях сложного переплетения этнического и религиозного факторов, когда, например, религиозная принадлежность может не подразумевать веру в единого Бога⁷⁹, а рассматриваться её носителями скорее как часть этнической идентичности. Как правило, представители народов России, традиционно исповедующие ислам (татары, башкиры, чеченцы и др.), являются одновременно и этническим, и религиозным меньшинством, и находятся в окружении более многочисленного русского населения, традиционно исповедующего православие.

Неоднозначность толкования принципа светскости в российском законодательстве об образовании и практические последствия этого

Современная российская школа во многом продолжает традиции советской педагогики, также полагая важным для себя следование принципу «светскости» (отделения церкви от государства) в вопросах регулирования государственно-конфессиональных отношений. В то же время образовательные практики и учебная программа с точки зрения изучения религии в сравнении с советским периодом стали намного более открытыми. Например, хотя согласно Федеральному закону об образовании в РФ в государственных и муниципальных школах предусмотрен «светский характер» образования, существенное послабление существует в отношении частных школ, которые могут быть религиозными⁸⁰.

⁷⁸ Simons, G., Shterin, M. and Shiraev, E. (eds.) (2023) *Islam in Russia: Religion, Politics and Society*. Boulder: Lynne Reiner.

⁷⁹ Великий пост и религиозность // Автономная некоммерческая организация Аналитический Центр Юрия Левады, 03.03.2020 [<https://www.levada.ru/2020/03/03/velikij-post-i-religioznost>, доступ от 02.11.2023].

⁸⁰ К сожалению, требования к созданию частных школ в настоящее время настолько высоки, что их система развивается очень медленно. В России существует всего несколько частных школ, созданных

Что же на самом деле означает требование к «светскому характеру» образования с точки зрения самого российского законодательства? Удивительно, но на этот вопрос закон не даёт четкого и однозначного ответа, содержание принципа светскости в основополагающих нормативных документах об образовании полноценно не раскрыто⁸¹. Ряд российских учёных (Т.В. Логина, Л.М. Волосникова, И.А. Тарасевич, С.В. Безуглов и др.) высказали свою позицию относительно содержания этого понятия и возможностей его применения к образовательной сфере, тем не менее единого консенсусного понимания ими выработано не было.

Анализ реальной образовательной практики в России в разных её аспектах позволяет подойти к пониманию способов регулирования государственно-конфессиональных отношений в российской школе. В наиболее строгой форме принцип светскости как полного исключения религиозной точки зрения в рамках образовательной программы реализуется при преподавании дисциплин математического и естественно-научного циклов, здесь обучение ведётся исключительно исходя из научной картины мира. Также, безусловно в государственной школе не предусмотрена организация каких-либо религиозных обрядов⁸². Но нельзя сказать, что реализация принципа светскости в школе означает категоричное «нет» любому изучению и проявлению религии, в действительности можно наблюдать реализацию

мусульманскими религиозными организациями, одна из таких школ находится в Казани, столице Республики Татарстан. Это малокомплектная школа, располагающаяся на окраине, в которой обучается чуть более ста детей, что не может удовлетворить образовательные потребности значительной мусульманской общины города.

⁸¹ *Безуглов С.* Трансформация отношений между государством и религиозными объединениями в новом федеральном законе «Об образовании в Российской Федерации» // Ленинградский юридический журнал. 2013. №4 (34). С.123-132.

⁸² Тем не менее, из бесед с родителями-мусульманами и учителями мне стали известны случаи, когда дети совершали намаз в стенах школы. Во всех случаях это было личной инициативой учащихся, проведение обрядов не было санкционировано представителями школы. Тем не менее, учителя могли предоставлять пустующие в данный момент помещения (классы, комнаты библиотек, медпункты), либо же учащиеся могли использовать места общего пользования (лестницы, коридоры).

сложной и порой неоднозначной образовательной политики в этой сфере. Например, в Федеральном образовательном стандарте общего образования⁸³ одной из целей образования провозглашается духовно-нравственное развитие личности, что косвенным образом указывает на важное значение религиозных и культурных аспектов в формировании полноценной личности, не предусматривающее при этом включения учащихся в религиозную практику. В то же время действующие государственные стандарты общего образования в области изучения гуманитарных и социальных наук построены в значительной степени на понимании светскости как особой идеологической нейтральности государства. Здесь государство предоставляет религии ограниченное место в образовательной программе, обеспечивая тем самым определённый мировоззренческий плюрализм и оставляя пространство для личного выбора. Особенно наглядно это проявляется в практике преподавания школьного предмета «Основы религиозных культур и светской этики», где соответствующий модуль выбирается родителями по желанию (предмет включает в себя всего шесть модулей: «Основы православной культуры», «Основы исламской культуры», «Основы буддийской культуры», «Основы иудейской культуры», «Основы мировых религиозных культур», «Основы светской этики»). Важно отметить, что изучение религии в рамках данного предмета должно вестись с религиоведческо-культурологических позиций, при этом содержание предмета всё же согласуется с мнением официально зарегистрированных религиозных организаций. Цели, установленные в образовательных стандартах, не всегда оказываются достигнутыми, так что отдельные части образовательной программы подвержены риску культурной монополизации. Например, при изучении обязательного школьного предмета «Музыка» рекомендованные Министерством просвещения России учебники отражают позиции православного религиозного большинства, а также в значительной степени посвящены преподаванию музыкальных культур русского народа

⁸³ Федеральный государственный образовательный стандарт «Основное общее образование». Приказ Минобрнауки России от 17.12.2010 № 1897 (ред. от 11.12.2020). Зарегистрировано в Минюсте России 1 февраля 2011 г. № 19644 [<https://fgos.ru/fgos/fgos-ooo/>, доступ от 20.08.2023].

и западных стран. При этом музыкальные традиции мусульманских народов в учебниках никак не отражены⁸⁴.

Закон порой содержит правовые нормы, которые прямо или косвенно регулируют государственно-конфессиональные отношения, даже если эта их функция напрямую в них не обозначена. Наиболее наглядный пример – это требования к ношению школьной формы. Школьная форма – это привычный атрибут, перекочевавший в российскую школу из образовательных практик советской эпохи, он по своей сути направлен на унификацию и стандартизацию внешнего вида учащихся. Форма во многом нивелирует индивидуальные различия между людьми, так что одежда для школьника перестаёт быть средством самовыражения. В исламе способ ношения одежды верующим также важен. Требования к одежде женщины регулируются религиозными предписаниями: мусульманка обязана покрывать своё тело с момента наступления половой зрелости (на практике это означает, что открытыми остаются только лицо и кисти рук)⁸⁵. Хиджаб в исламе также рассматривается как символ внутренней чистоты и скромности мусульманки. Таким образом возможность выбора формы одежды и способа её носить в отношении мусульман становится важным аспектом реализации принципа свободы совести. В то же время, в государственных учреждениях платок, одетый девочкой-мусульманкой, может рассматриваться как покушение на принцип светскости, а именно как неуместная демонстрация религиозных атрибутов.

В соответствии с Федеральным законом «Об образовании в Российской Федерации» (ст. 38, п. 2) требования к школьной форме устанавливаются не централизованно и единообразно, а самостоятельно правительством конкретного субъекта федерации и самой образовательной организацией. В статье закона напрямую не указывается, что её нормы регулируют государственно-конфессиональные отношения, тем не менее положения именно этой статьи оказались очень важными с точки зрения реализации принципа светскости, а конкретная правоприме-

⁸⁴ *Насибуллов К.* «Между дагватом и хиджрой»: мусульмане в поиске оптимальной модели образования для своих детей // Ислам и религиозный активизм в Республике Татарстан: Коллективная монография / Под ред. Р.Ф. Патеева, Д.Р. Гильмутдинова, А.А. Закирова и др.; отв. ред. Т.Н. Липатова. Казань: Изд-во АН РТ, 2021. С.387-420.

⁸⁵ Расскажи мне об Исламе. Краткая энциклопедия для начинающих. 3-е издание (исправленное и дополненное). М.: Даруль-Фикр, 2014.

нительная практика в некоторых случаях спровоцировала серьёзные социальные конфликты на религиозной почве. В России наиболее резонансные случаи были связаны с запретом на ношение хиджабов в школе в регионах с мусульманским меньшинством, например, в Ставропольском крае в 2012 г., в Республике Мордовия в 2015 г.

В России есть и отличные примеры решений, в частности, в регионах со значительным мусульманским населением. Парламент Чеченской Республики, в которой 95% населения составляют чеченцы и распространён ислам суннитского толка, в законе 2017 г. установил «право обучающихся на ношение одежды с учетом их народных традиций и вероисповедания, если это не противоречит федеральному законодательству, не вредит их здоровью и не нарушает права и свободы других лиц»⁸⁶. А в Татарстане, где примерно в равной степени представлено православное и мусульманское население, нет законодательного поощрения ношения религиозной формы одежды в школе, в то же время, ношение ученицами платков, как правило, не ограничивается.

Подводя предварительные итоги, можно отметить, что, хотя Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» провозглашает принцип единства образовательного пространства на территории Российской Федерации (ст. 3, п. 1), а Конституция гарантирует равный доступ к образованию независимо от вероисповедания, в действительности при реализации принципа светскости единства и единообразия подходов не наблюдается. Существующие в области государственно-конфессиональных отношений нормы допускают разные его трактовки, а в случае со школьной формой принцип светскости получает дополнительное региональное измерение: он перестаёт выполнять функцию нейтрального регулятора, а воплощает в себе представления и установки этнического и религиозного большинства жителей региона. Сложившиеся нормативные способы регулирования государственно-конфессиональных отношений в российском образовании оказывают значительное влияние на условия обучения детей из мусульманских семей в государственной школе.

⁸⁶ Закон Чеченской Республики от 3 апреля 2017 г. № 16-РЗ «О внесении изменений в закон Чеченской Республики «Об образовании в Чеченской Республике». 05.04.2017 [<https://rg.ru/documents/2017/03/31/chechnya-zakon-obrazovanie-reg-dok.html>], доступ от 20.08.2023].

Имеет место неравномерность доступа к образованию с точки зрения возможности реализации мусульманского образа жизни несмотря на то, что все образовательные организации находятся в одном правовом поле. В России с преобладающим русским и православным населением наиболее комфортными для реализации исламского образа жизни оказываются отдельные национальные республики, в которых проживают народы, традиционно исповедующие ислам, такие как Татарстан и Чечня. В большинстве же других регионов представители мусульманского меньшинства могут быть вынуждены принять «правила игры» доминирующей культуры и конфессии.

Татарские школы Казани: столкновение дискурсов в контексте ислама, национальной культуры и образовательной политики

Исследование проводилось в Республике Татарстан, регионе России, находящемся в Среднем Поволжье. В 90-е гг. XX в. Татарстан приобрёл особый политический статус и ограниченный суверенитет, закреплённый заключёнными с Российской Федерацией особым договором «О разграничении предметов ведения и взаимном делегировании полномочий между органами государственной власти РФ и органами государственной власти РТ» и иными дополнительными межправительственными соглашениями⁸⁷. Этими документами, в частности, закреплялись право Татарстана самостоятельно распоряжаться своими недрами, вступать в международные отношения, более широкие, чем у других российских регионов, возможности распоряжаться частью налоговых сборов.

Отношения ислама и христианства в регионе имеют долгую историю. На территории Татарстана преобладают татары – второй по численности народ в России, который исповедует ислам на протяжении более 1100 лет. В регионе Среднего Поволжья в Средние века существовало несколько крупных тюркских государств, являвшихся конкурентами русских княжеств. Присоединение территории к Московскому княжеству, осуществлённое в XVI в. военным путём Иваном IV Грозным стало одним из важных первых шагов к формированию будущей

⁸⁷Бушув А., Тагиров И. Политическое развитие постсоветского Татарстана: от советской автономии к современной модели // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2020. №4. С. 6–21.

Российской империи. Город Казань – это столица республики, являющийся крупным промышленным, культурным и образовательным центром Поволжского региона России.

Основным исследовательским вопросом был следующий: какие возможности имеются в российской школе для создания благоприятных условий для получения образования мусульманами? Для ответа на этот вопрос я следовал методу кейс-стади⁸⁸ по изучению и обобщению передового педагогического опыта⁸⁹, то есть исследование было направлено на выявление и описание лучших педагогических практик в изучаемой области.

На первом, подготовительном, этапе исследования при помощи интервью с родителями-мусульманами, анализа специализированных форумов, а также интернет-опроса (в нём участвовало более ста родителей-мусульман) мной была собрана информация о школах г. Казани, и определены наиболее благоприятные для обучения детей с точки зрения родителей-мусульман. В трёх из выбранных школ мной было получено разрешение провести исследование, все они оказались татарскими национальными школами. На втором этапе исследования мной были проведены полуструктурированные интервью с 17 учителями и представителями школьной администрации (7 – в одной, 8 – в другой и 2 – в третьей). Исследование проводилось в период с 2018 по 2021 гг. Все исследуемые школы были аккредитованы государством и работали в соответствии с установленными законодательством требованиями.

Проведённый на первом этапе опрос родителей-мусульман показал, что Татарстан является привлекательным для мусульман российским регионом благодаря в целом позитивному отношению к исламу со стороны местного населения и сравнительно низкому уровню исламофобии, наличию соответствующей религиозной инфраструктуры (мечетей и молельных домов, магазинов с исламской литературой и атрибутикой, халяльных продуктов и др.), наличию исламских образовательных организаций и религиозных курсов. Помимо факторов, связанных с возможностью реализации исламского образа жизни, родители рассматривали и другие, такие как экономическая и культурная развитость региона, а также широкие возможности для трудоустройства.

⁸⁸ Stake, R.E. (1995) *The art of case study research*. London, New Delhi: Sage.

⁸⁹ Кушнер Ю. Методология и методы педагогического исследования (учебно-методическое пособие). Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2001.

Среди факторов, делающих регион привлекательным, респондентами также указывалось наличие в республике школ с высоким качеством образования, которые при этом обеспечивали благоприятные условия для соблюдения детьми религиозных предписаний. Среди опрошенных оказались родители, которые ранее проживали в других регионах России, но приняли решение переехать в республику, причём благоприятные условия для обучения собственных детей они называли как одну из определяющих причин.

По мнению родителей, образовательная система Казани также является неравномерной с точки зрения возможности осуществления исламского образа жизни. Так, например, не все школы Казани предоставляли халяльное питание, и как отмечали родители, администрация ряда городских школ прямо препятствовала обучению в них детей из мусульманских семей. Оказалось, что большинство школ, в которых, по мнению родителей-мусульман, имелись благоприятные условия для их детей, можно отнести к татарским национальным школам. Опрошенные подтверждали, что национальные школы в сравнении с обычными школами часто выглядят предпочтительнее. Нужно отметить, что среди опрошенных родителей оказались и те, кто полагал, что ни одна из школ города не является достаточно «хорошей» для их детей, и предпочли в качестве формы обучения детей семейное образование. Также были те, кто при выборе школы отдавал приоритет иным важным характеристикам образовательной среды, например, качеству преподавания отдельных предметов (английского языка, математики и др.), транспортной доступности, наличию спортивной инфраструктуры и т. п., полагая что воспитание ребенка в духе исламских ценностей – это скорее забота семьи, а не общеобразовательной школы.

Таким образом, в центре моего исследовательского интереса оказались именно татарские школы г. Казани, где обучение в той или иной мере велось на татарском языке и которые были нацелены на сохранение национальной идентичности⁹⁰; в России эти школы также имеют статус государственных или муниципальных. Опыт татарских школ я стремился рассматривать в тесной связи с более широким социальным и историческим контекстом в виду того, что их привлекательность для практи-

⁹⁰ Müller-Suleymanova, D. (2020) *Pedagogies of Culture: Schooling and Identity in Post-Soviet Tatarstan, Russia*. Cham: Palgrave Macmillan.

кующих мусульман обусловлена не только внутренними особенностями этих школ, но также и относительно большей привлекательностью как самого российского региона (Республика Татарстан), так и города, в котором существуют данные школы. Отмеченная мной выше неравномерность доступа к образованию с точки зрения возможности реализации мусульманского образа жизни в России имеет глубокие исторические предпосылки, и во многом обусловлена сохранением в обществе колониальных отношений. Несмотря на распад Российской империи, многие возникшие ранее колониальные иерархии имели преемственность в Советском Союзе, а также нашли своё ограниченное продолжение в общественных практиках современной России⁹¹. Особенно это касается привилегированного положения русской культуры по отношению к культурам других коренных народов. При обсуждении опыта этих школ как части более широкого социального и исторического контекста я использовал отдельные идеи постколониальной теории (Э. Саид, Г. Спивак, Д. Чакрабартти, Х. Баба и др.).

Современные исследователи национализма (Б. Андерсон, 1991; Э. Геллнер, 1983; Э. Хобсбаум, 1992) считают школу важным институтом по формированию чувства национальной принадлежности, способствующим процессам культурной гомогенизации; в школах устанавливается то, что считается определённого рода культурной нормой для всего общества. В то же время, Р. Орси полагает, что школы меньшинств – это образовательные институты особого рода, так как здесь нередко пересматриваются общепринятые нормы и формируются новые социальные практики⁹². При изучении татарских школ я применил идею дискурса французского философа М. Фуко⁹³, а также следовал заложенной им через понятие гетеротопии отклонения традиции изучения лиминальных пространств⁹⁴. Под гетеротопией он

⁹¹ Богатые дискуссии об этой исторической преемственности можно найти в работах С. Абашина, В. Морозова, А. Эткина, М. Тлостановой, Д. Мура и др.

⁹² Orsi, R. (1999) *Gods of the City*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

⁹³ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой; вступительная статья Н. С. Автономовой. СПб.: А-сэд, 1994.

⁹⁴ Foucault, M. and Miskowicz, J. (1986) "Of other spaces", *Diacritics* 16 (1): 22-27.

понимал такие пограничные пространства, которые привлекают людей, так или иначе не соответствующих общепринятой норме. Также я опирался на идеи постколониального теоретика Х. Бабы⁹⁵, развивавшего идеи М. Фуко, в частности, его понятие третьих мест как особых гибридных пространств, в которых гегемония большинства оспаривается.

Таким образом, я рассматривал татарские национальные школы как пример особых лиминальных и гибридных общественных пространств. Я полагал, что в рамках гибридного пространства этих школ сложным образом взаимодействуют три ключевых дискурса, стремясь к определению нормального и должного в разных аспектах образовательной программы и внутришкольных практик. Основным дискурсом, который можно считать гегемонистским – это секулярный русскоязычный дискурс, отражающий представления о норме со стороны представителей доминирующей русской/русскоязычной культуры, и имеющий безусловную поддержку со стороны закона, государственных органов и национальной образовательной программы. Вторым дискурсом – это дискурс татарской национальной культуры, который отвечает интересам национального меньшинства по сохранению языка и культуры (далее – национальный дискурс). Он также обладает значительным авторитетом благодаря особому статусу национальной школы в Татарстане. Наличие этого дискурса и его поддержка со стороны местной власти позволяет рассматривать национальные школы как пример гибридного пространства, в котором гегемония секулярного «русского» дискурса может быть ограничена или оспорена. Третьим дискурсом – это религиозный исламский дискурс, его присутствие обусловлено требованиями религиозной доктрины в отношении поведения мусульман. Этот дискурс не имеет прямой поддержки со стороны учителей и администрации школы, а также местной и центральной власти, его выражают в большей мере родители-мусульмане и их дети, обучающиеся в данных школах. Вне школы данный дискурс поддерживается различными религиозными авторитетами. Тем не менее, как я выяснил в ходе исследования, этот дискурс получает определённую поддержку в гибридном пространстве татарских школ.

⁹⁵ Bhabha, H. (1994) *The location of culture*. London, New York: Routledge.

Баланс между религией и светскостью: сложный выбор и поиски «правильного» пути

Факторы поддержки религиозного образа жизни в школе

Многие родители-мусульмане озабочены тем, что обучение в обычных школах может негативно повлиять на нравственное развитие их детей. Они полагают, что общение с другими учениками может поощрять в ребёнке сексуальную распущенность, использование нецензурных выражений в речи, отказ от религиозных обязательств и др., при том, что учителя не предпринимают необходимых усилий для купирования негативных проявлений в поведении ребенка, или даже могут поощрять их. В глазах таких родителей татарские школы имеют выгодные отличия, так как в этих школах значительный акцент делается на вопросах воспитания детей и осуществляется более тщательный контроль за их поведением не только на уроках, но также во время перемен и публичных мероприятий. Татарские традиции воспитания, зачастую основанные на исламских ценностях и этике, создают в этих школах атмосферу, которая привлекательна для мусульман и во многом согласуется с исламскими принципами воспитания, которые родители применяют дома. Можно выделить целый ряд дополнительных факторов, способствующих созданию благоприятной среды для обучения детей из мусульманских семей, которые были выделены в этих школах в рамках моего исследования. Учителя и представители администрации этих школ в большинстве являлись татарами по национальности, и они воспринимали ислам как неотъемлемую часть татарской культуры. Некоторые из респондентов-учителей на момент исследования уже выполняли отдельные религиозные предписания, либо планировали это делать с выходом на пенсию. Оказалось, что многие из них имели более или менее значительные представления о Коране, пророке Мухаммаде, истории ислама и других аспектах этой религии, могли соотносить религиозную и научную позиции при обсуждении с детьми тех или иных учебных тем. Немаловажным было то, что в школьных столовых предоставлялось «халяльное» питание, то есть отвечающее исламским канонам.

Помимо всего вышеперечисленного я увидел значительную открытость и гибкость учителей и школьных администраторов во многих других вопросах школьной жизни, их искреннюю готовность к диалогу и поиску компромиссных решений. В одной из школ, в которой проводилось исследование, директор

организовала специальный совет отцов-мусульман, регулярно собиравшийся для обсуждения потенциально конфликтных вопросов. В результате встреч принималось решение, которое закреплялось в виде специального протокола, оно, по общему согласию, становилось обязательным как для родителей, так и для персонала школы. Таким образом исламская перспектива получала здесь легитимность на уровне управления школой. Этот совет как форма самоорганизации мусульман, своеобразный аналог мусульманской «шурь» – совета, вынуждал и самих родителей-мусульман вступать диалог друг с другом с целью выработки консолидированного решения, несмотря на возможно имеющиеся у них религиозно-догматические разногласия.

Двое из трёх опрошенных директоров школ признались, что поддерживают дружеские отношения с авторитетными мусульманскими священнослужителями и советуются с ними по интересующим их вопросам школьной жизни и ислама, а в отдельных случаях даже приглашают их в качестве третейских судей/медиаторов при обсуждении с родителями-мусульманами особо сложных и потенциально конфликтных тем. Директор третьей школы самостоятельно изучал исламское богословие на протяжении ряда лет и полагал, что обладает необходимыми компетенциями для ведения дискуссий с родителями и учениками. По конфликтным вопросам он предпочитал находить компромиссное решение с родителями-мусульманами во время индивидуальных встреч. Я полагаю, что такая открытость учителей и администраторов школ также была важным условием создания благоприятной среды для обучения детей из мусульманских семей.

Факторы, ограничивающие реализацию религиозного образа жизни в школе
Как можно было заметить, учителя и школьные администраторы были готовы оказывать значительную поддержку религиозному поведению детей. В то же время респонденты хорошо осознавали риски излишней исламизации школ, что оказалось бы прямым нарушением закона в части обеспечения светского характера образования и могло привести к негативным для школы последствиям. Респонденты в интервью неоднократно и настойчиво подчеркивали, что их школа – светская, и полноценная реализация религиозного образа жизни в их школе невозможна. Директора школ, по-видимому, также препятствовали исламизации собственного персонала: так несколько учителей в интервью

рассказали о случаях увольнения по формальным предложениям учительниц-мусульманок, читавших намаз в школе и открыто рассказывавших о своих религиозных убеждениях на уроках.

Хотя религиозный исламский дискурс и получал органическую поддержку национального дискурса внутри школы, однако эта поддержка имела определённую специфику и ограничения. Фактически большинство учителей были столь снисходительны к тем или иным проявлениям исламского образа жизни именно потому, что считали их важным аспектом национальной культуры, а не потому, что видели в них примеры личного рвения мусульманина по выполнению религиозных предписаний. Таким образом, религиозное по сути поведение толковалось учителями в большей степени как проявление национальной культуры. Подобные явления я предлагаю определять через понятие «культурный камуфляж», когда нечто «иное» воспринимается как «свое». Религиозный дискурс получал поддержку со стороны учителей и школьной администрации не как собственно религиозный, а скорее как неотъемлемая часть национального дискурса, как частное проявление национальной культуры конкретного народа. Это явление напоминает феномен двойной артикуляции (*double articulation*), который Х. Баба⁹⁶ обнаружил при анализе гибридных пространств в постколониальном контексте. Значение одного и того же явления приобретает амбивалентный характер, оно как бы удваивается, совмещает в себе одновременно как гегемонистский, так и подчинённый дискурсы, включает в себя аспекты и подчинения, и сопротивления.

Эта особенность нередко определяла границы осуществляемой поддержки религиозного исламского дискурса. Так, учителя и администраторы татарских школ были склонны противопоставлять «традиционный» татарский ислам, под которым подразумевались особенности его бытования среди татар в досоветский период, и «нетрадиционный» («салафитский») ислам, который, по мнению респондентов, был привнесён в последние десятилетия в Россию извне – из арабских стран, и отражал культурные реалии этих стран. Они идеализировали уже в определённой степени подвергнувшиеся секуляризации традиции татар, живших в Российской империи в её поздний период и находившихся под влиянием европейской модернизации⁹⁷, полагая, что в них выражено

⁹⁶ Bhabha, H. (1994) *The location of culture*. London, New York: Routledge.

⁹⁷ *Мухаметшин Р.* Ислам в татарской общественной мысли начала XX века. Казань: Иман, 2000.

наиболее верное и адекватное понимание исламских норм. Например, респонденты в интервью неоднократно заявляли, что для верующего важнее внутренняя нравственность, чем «показная» религиозность, что многие религиозные ритуалы и требования вовсе необязательны и должны быть переосмыслены (этим, в частности, обосновывалось, почему в стенах школ не поощряется чтение намаза). Таким образом, учителя и школьные администраторы классифицировали проявления религиозного поведения детей или как «традиционные», присущие татарской культуре, и оказывали им поддержку, или как «нетрадиционные», привнесённые извне и стремились ограничить возможности для их выражения. Одна из учителей открыто критиковала своих учениц за то, что те покрывали себя полностью, за исключением кистей рук и лица (хиджаб), так как у татар так не было принято делать:

Девочки вот ходят одетые, есть много завернутых, так мы их называем. Но я как-то пыталась говорить, что вот эта манера одеваться...может быть я не права, может быть, я ошибаюсь, но мне думается, что женщины в такой одежде ходят в арабских странах по той простой причине, что у них там такой климат, у них там жарко, у них там песчаные бури. А у нас в этом нет никакой необходимости. Моя родная бабушка была набожной...она да, у неё всегда был длинный рукав, у неё был платок, завязанный назад, наглухо застёгнутое платье, оно такое было не сильно длинное, оно было чуть ниже колен, ну какие-то штанишки она конечно носила, она как бабушка уже не могла ходить с голыми ногами. И никаких таких атрибутов там не было. И это было нормально.

В некоторых случаях представители школ прямо противопоставляли религиозный и национальный дискурсы, и, как следствие, стремились «сдерживать» проявления религиозного поведения у детей с целью укрепления их национальной идентичности. Директор татарской женской гимназии, в которой обучалось много девочек, носящих хиджаб, в интервью признавалась, что у неё есть опасения, что национальная школа может потерять своё первоначальное предназначение быть центром поддержки и развития национальной культуры и «де факто» превратиться в религиозную исламскую школу. Многие её инициативы,

например введение уроков по освоению национальных музыкальных инструментов, были направлены на то, чтобы ограничить присутствие и влияние в школе религиозного исламского дискурса. Директор предполагала, что обязательное изучение детьми этнической музыки в школе, будучи неприемлемым для определённой части мусульман⁹⁸, может привести к снижению её популярности среди родителей-мусульман, и в то же время укрепит «национальную» направленность школы.

В других случаях высокая компетентность в области ислама учителей и администрации школ использовалась ими для согласования религиозных требований и образовательных регламентов. Так, учитель мог напрямую апеллировать к религиозной идентичности ученика, чтобы заставить его следовать внутришкольным правилам. Многие учителя могли говорить что-то вроде: «Что ты делаешь?! Перестань! Разве так поступает настоящий мусульманин?! Ты же должен быть примером для остальных!». Получалось, что учителя не только признавали дискурсивную позицию учеников «быть мусульманином и говорить от имени ислама», но и удерживали их в этой позиции, рассматривая её как один из ресурсов для увеличения действенности школьных норм. Респонденты могли вступать в открытую богословскую полемику с учениками-мусульманами и их родителями, доказывая, что те неверно трактуют требования ислама, отвергая те или иные школьные нормы, и предлагали альтернативные религиозные трактовки, которые способствовали бы признанию этих норм. В одном из интервью родитель жаловался мне на таких учителей. Он рассказал, что ранее жил с семьёй в одном из сибирских городов России, где работал мусульманским священнослужителем в мечети. У него сложилось отличное взаимопонимание с учителями и директором школы, в которой учились его дети, так что никто не задавал вопросов об их поведении и одежде потому, что «они просто не разбирались в исламе и верили в то, что я им говорю». Переехав в Татарстан и устроив своих детей учиться в

⁹⁸ В рамках исламского богословия много лет ведётся острая дискуссия о допустимости музыки для мусульман в самых разных её аспектах (написание, слушание, использования музыкальных инструментов, пение и т.п.), в которой существуют найти самые разные, порой противоположные позиции. Подробный обзор этой дискуссии представлен, например, в: Сайфуллина Г. Вступительное слово // Ислам и музыка / Сост., пер., вступ. ст. Г. Сайфуллиной. Казань: Татарское книжное издательство, 2015. С. 5–39.

татарскую гимназию, он с удивлением обнаружил, что нередко ему приходится убеждать учителей в своей правоте в вопросах, касающихся религиозной оценки тех или иных аспектов поведения детей, так что простая беседа со школьным учителем превращается в своеобразный богословский диспут. Показательный пример я обнаружил в одной из исследуемых школ, в которой директор убеждал родителей-мусульман, что участие их детей в праздновании Нового года не может считаться грехом. Следует пояснить, что празднование Нового года было введено в Советском Союзе и рассматривалось в то время в качестве светской альтернативы христианскому Рождеству. Сейчас в России этот праздник многими воспринимается как общенациональный, тем не менее ряд мусульман считают для себя неприемлемым участие в этом празднике, усматривая в нём проявление греховного многобожия. Директор этой школы в интервью говорил:

Я сам общаюсь напрямую с родителями-мусульманами. Я же знаю Коран не хуже, чем они. Я им объясняю, как правильно понимать разные вещи с точки зрения ислама. Например, они отказываются участвовать в праздновании Нового года. Я спрашиваю у них: «Мусульманам же можно участвовать в праздниках? А что такое праздник? Это когда люди собираются вместе, получают позитивные эмоции, потом они начинают лучше друг к другу относиться. А если ты те же самые вещи получаешь на другом празднике, что в этом плохого? Вы считаете, что это языческий праздник, что это грех многобожия. Но вы же знаете, как Аллах определяет грех? Он судит по вашему намерению. Если вы пришли поклоняться нескольким богам, то это многобожие, а если вы пришли с намерением, которое я описал, если вы воспринимаете это просто как школьный праздник, то как это может быть грехом?»

Данный случай можно рассматривать как пример «культурного камуфляжа». Принятие родителями-мусульманами аргументации директора, с одной стороны, помогало школьному мероприятию по празднованию Нового года сохранить своё значение в качестве общенационального «светского» праздника «для всех», а с другой – оно приобретало легитимный статус с точки зрения религиозного исламского дискурса «обычного» праздника для детей, дарящего им радость.

Как поступать в ситуации неопределённости?

Представители школ осознавали, что обязаны в каждом конкретном случае найти и установить верный баланс между требованиями национальной образовательной программы и стремлением, хотя бы в ограниченной степени, поддержать ожидания религиозной части обучающихся и их родителей. Часто учителя и администраторы подходили к подобным противоречивым ситуациям творчески, создавая инновационные педагогические решения. Подобная инициативность представителей школ могла быть обусловлена существующим в России правовым вакуумом, когда закон чётко не определяет должное поведение учителя во многочисленных ситуациях, в которых ученик проявляет «религиозное» поведение. Любопытно, что довольно редко респонденты открыто говорили о том, что их решение обусловлено намерением обеспечить реализацию принципа светскости, и практически никогда – тем, что их действия мотивированы стремлением поддержать исламский образ жизни в стенах школы. Найти выход из противоречивых ситуаций, в которых сталкивались вопросы светскости и исламского образа жизни, им помогало обращение к общезначимым принципам и ценностям, которые могли быть использованы ими как для поддержки религиозного поведения детей, так и с целью его ограничить.

Например, ряд решений мотивировался заботой о здоровье и безопасности ребенка. Приведу два отличающихся примера использования этого принципа применительно к религиозному поведению детей.

1) Поддержка религиозного поведения ученика. Учитель физической культуры отмечал в интервью, что всегда выясняет, не держит ли кто-нибудь из его учеников пост. Для таких детей учитель всегда снижает физическую нагрузку и переносит сдачу нормативов на другое время. Учитель полагает, что отслеживать состояние этих детей особенно важно в летний период, когда возникает риск обезвоживания и значительная физическая нагрузка может нанести серьёзный вред здоровью ребенка. Тот же учитель привёл другой пример найденного им компромисса. На занятиях по гимнастике он обязан страховать учеников при выполнении упражнений на снарядах. Однако в случае, когда упражнение делала девочка-мусульманка, он просил других учениц страховать её, сам же контролировал исполнение только визуально (согласно убеждениям мусульман, чужой мужчина не должен прикасаться к подросткам женского пола с начала у них менструаций). Здесь

также можно видеть случай «двойной артикуляции», когда учитель, с одной стороны, стремится выполнять требования образовательной программы, а с другой, считает необходимым проявлять уважение к религиозным убеждениям своих учеников.

2) Ограничение религиозного поведения ученика. Директор одной из школ рассказала, что к ней неоднократно обращались старшеклассники-мусульмане и их родители с просьбой отпустить их с уроков на время пятничной молитвы (считается обязательной для мужчин, исповедующих ислам) в мечеть, которая находится неподалеку от школы. Но она всегда отказывала им, так как не была убеждена, что с детьми всё будет в порядке за пределами школы, где она не могла обеспечить их безопасность и благополучие.

На основе анализа высказываний респондентов мной были выявлены и другие важные принципы и ценности, к которым апеллировали учителя и школьные администраторы, определяя границу допустимого в отношении религиозного поведения:

- ✓ учитель выступает с заботой о нормальном психическом (физическом) развитии ребенка;
- ✓ учитель выступает с заботой о праве выражать женскую красоту и привлекательность девочками;
- ✓ учитель выступает с заботой о полноценном усвоении учебной программы;
- ✓ учитель защищает опыт школ в СССР, и как следствие, не допускает каких-либо проявлений религиозности;
- ✓ учитель защищает право государства определять норму в школе;
- ✓ учитель защищает идею равноправия учащихся;
- ✓ учитель защищает право семьи определять то, как необходимо воспитывать ребенка;
- ✓ учитель защищает право человека на религиозное самоопределение;
- ✓ учитель защищает общепризнанные в данной местности культурные нормы;
- ✓ учитель напрямую апеллирует к светскому характеру образования.

Обсуждение результатов и заключение

Описанные мной национальные татарские школы являются примером гибридных мест, в которых обеспечиваются комфортные условия для обучения детей из мусульманских семей, при том, что эти образовательные организации продолжают работать в рамках требований российского законодательства. Особая разновидность государственных школ, созданная во многом в целях развития языка и культуры этнического меньшинства страны⁹⁹, неожиданно оказалась местом, поддерживающим интересы и обеспечивающим потребности религиозного меньшинства в ограничивающих условиях законодательно установленного секуляризма. Закономерно возникает вопрос, является ли подобное явление универсальной закономерностью, когда под зонтиком «гибридной» образовательной институции (школы) одного меньшинства находят убежище и поддержку представители других меньшинств? Или же описанный пример сотрудничества возник и смог состояться только в достаточно уникальных социальных и исторических условиях, и вряд ли может восприниматься как всеобщее правило? Похоже, что однозначного ответа на эти вопросы не существует, далее я собираюсь рассмотреть некоторые аргументы «за» и «против».

Татарская национальная культура по-прежнему тесно связана с исламом, несмотря на секуляризацию в конце XIX – начале XX в. (в период активности национальных движений) и значительное влияние советского атеизма¹⁰⁰. Современные представители татарской нации высоко ценят вклад ислама в формирование собственной культуры и мировоззрения¹⁰¹. Таким образом поддержка исламского образа жизни в рамках татарской

⁹⁹ Müller-Suleymanova, D. (2020) *Pedagogies of Culture: Schooling and Identity in Post-Soviet Tatarstan, Russia*. Cham: Palgrave Macmillan.

¹⁰⁰ Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки / Под ред. М.Х. Хасанова, Р.С. Хакимова, Гусман-хазрата Исакова, Р.М. Мухаметшина, Р.А. Набиева. Казань: Мастер Лайн, 2002; *Мухаметшин Р.* Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). Казань: Издательство «Фэн», 2003.

¹⁰¹ Ислам в советском и постсоветском пространстве: история и методологические аспекты исследования. Материалы Всероссийской конференции «Ислам в советском и постсоветском пространстве: формы выживания и бытования», Казань, май 2003 г. / Составитель и редактор Р.М. Мухаметшин. Казань, 2004.

школы является в определённом смысле органической, основанной на исторических особенностях формирования татарской нации. Поэтому, вызывает серьёзные сомнения, что татарская школа была бы способна оказать настолько же «тёплый приём» представителям других религиозных меньшинств России, например, католикам, иудеям, буддистам, последователям традиционной религии мари и иных, влияние которые на татарскую национальную культуру было незначительным или вовсе отсутствовало.

По всей видимости, возможности для описанного здесь сотрудничества могут быть связаны с недостаточно четкой артикуляцией понятия «светскость» в российском законодательстве об образовании, разнородностью и порой противоречивостью в подходах по реализации принципа светскости на практике, что привело к появлению множества нормативно не отрегулированных «лакун», т. е. ситуаций в школьной жизни, в которых учитель должен самостоятельно найти «верное» и сбалансированное решение. Возможно, если бы законы и нормативные акты, обеспечивающие реализацию принципа светскости в государственной школе, были проработаны законодателем более подробно и тщательно, то учителя и администраторы оказались бы сильно ограниченными в возможности принятия самостоятельных решений, и данный «альянс» вовсе не сложился бы.

Говоря о сотрудничестве и своеобразном «альянсе», необходимо помнить об описанных выше ограничениях в поддержке, связанных с явлением «культурного камуфляжа»: учителя и администраторы школ поддерживали религиозное поведение учащихся только в тех случаях, когда это поведение вписывалось в их представление о должном в рамках национальной культуры. Поэтому, как правило, ими поддерживалась только одна форма бытования ислама, тогда как другие (например, т. н. «салафизм») могли отвергаться.

С другой стороны, кажется, всё же существуют общие закономерности, связанные с особым, «гибридным» характером национальных школ в постколониальном контексте (Х. Баба). Учителя и школьные администраторы в своей работе творчески переосмысливали подходы и методики, установленные национальной образовательной программой в интересах татарского меньшинства. В своих интервью я видел значительную гибкость в применении ими школьных правил и реализации требований образовательной программы, открытость к дискуссии, широкое использование методов медиации в конфликтных ситуациях. Эта

в целом плюралистическая установка могла быть перенесена и на вопросы, связанные с проявлениями религии в школьном пространстве. Например, учитель обществознания и истории, ярко одетая и не покрытая молодая женщина, муж которой, как оказалось, является практикующим мусульманином, высказала в интервью следующую позицию:

Светское общество – это когда не навязывают никакую религию, не навязывают никакую идеологию, то есть люди свободные. Они выбирают ту идеологию, которая им нравится. Вдруг они бывшие коммунисты, им это комфортно, им это нравится. Нет такого, что как было во времена коммунистов, когда запрещали соблюдать какую-то религию. Если человек соблюдает пост, они (коммунисты) приносили в школы хлеб с водой, чтобы ребенок ни в коем случае пост не держал, заставляли заесть... Светское общество – это свобода, если вкратце, когда ничего не навязывают в отношении религии. Человек сам выбирает, и ничего не навязывают. Идеология – это скорее, наверное, политический плюрализм. Это отдельно. Все-таки светское общество – это где свобода действий в плане веры, религии.

Проявлением такого же понимания светскости как культурного плюрализма можно считать внутренние требования к школьной форме, введённые в одной из школ. В ней после широкого обсуждения с родителями были установлены сразу два допустимых вида формы для девочек: более «светская», с укороченным платьем и не предполагающая ношения платка, и более «религиозная», предусматривающая ношение платка и более длинное платье. Как пояснила директор школы, это было сделано для того, чтобы учесть пожелания разных групп родителей и избежать возможного конфликта. Учителя и администраторы школ могли допускать и даже поощрять религиозное поведение детей в тех случаях, когда это поведение не противоречило устоявшимся школьным правилам и их пониманию государственных требований к светскости образования.

Таким образом, данные школы представляют собой живой пример интеграции исламской точки зрения в образовательный дискурс, построенный по принципам светскости. Школа – это

институт воспитания, передачи знаний и формирования идентичности, между тем результативность его деятельности определяется не только буквой закона и требованиями национальной образовательной программы, но и тем, каким образом участники образовательного процесса влияют образовательную деятельность, какова их роль в «производстве знания» (М. Фуко). В описанных мной школах родители-мусульмане и их дети обретали полноценный голос — их мнение и поступки учителями и школьной администрацией принимались в расчёт как значимые и легитимные (пусть и в ограниченных пределах), и в тоже самое время — как непосредственно связанные с их исламской идентичностью. Таким образом, можно сказать, что исламская перспектива становится здесь самостоятельной дискурсивной позицией.

Национализм как социальное явление и идеология подвергся существенной, и во многом справедливой критике со стороны постколониальных теоретиков (например, Э. Санд, 1993; Г. Спивак 1984–85, 1985b, 1990) за «эссенциализм», то есть стремление представить собственную культуру как однородную, и неспособность поддерживать культурный плюрализм в обществе. На примере татарских национальных школ, описанных мной, мы можем увидеть совсем другое «лицо» национализма, когда один из его ключевых институтов оказался способным к трансформации в ответ на вызовы времени. Изученные татарские национальные школы оказались институтом, который, напротив, поддерживает культурный и мировоззренческий плюрализм в российском образовательном пространстве. Эти школы обеспечивают сохранение и развитие культуры этнического меньшинства, и в то же время — поддерживают идентичность и практики другого — религиозного — сообщества, чьи возможности в России в значительной степени ограничены требованиями светскости. Учителя и администраторы утверждали культурный и мировоззренческий плюрализм как важный принцип при организации внутришкольных практик, тем самым сопротивляясь культурной гомогенизации, подрывая или творчески переосмысляя устоявшие иерархии «русского — татарского», «светского (как атеистического) — религиозного». Однако сложившийся баланс интересов в этих школах не всегда был устойчивым, а сосуществование трёх рассматриваемых мной дискурсов (секулярного русскоязычного, татарской национальной культуры, религиозного исламского) — «мирным». Нередко их взаимодействие носило сложный и амбивалентный характер, в отдельных аспектах школьных практик отношения дискурсов по-прежнему

оставались антагонистическими и непримиримыми. Баланс интересов порой достигался не столько благодаря единообразному применению школьных норм и наличию «общих для всех» представлений о светскости, сколько являлся результатом контекстуального использования разнообразных комплексных тактик поддержки, сдерживания, ограничения, исключения, согласования, маневрирования в отношении поведения детей, родителей и персонала.

Говоря о национальных школах меньшинств, важно понимать, что эти образовательные институты могут быть довольно неустойчивыми и хрупкими, даже само их существование может оказаться под угрозой, если «большинство» посчитает, что их присутствие в жизни общества по тем или иным причинам не целесообразно, а «меньшинство» не будет иметь достаточно сил для противодействия. Это суждение в полной мере относится к России, авторитарному государству, в котором усиливаются тенденции к централизации, унификации и русификации, в том числе и в сфере образования. Российская национальная образовательная программа становится всё менее чувствительной к потребностям этнических меньшинств. Например, в 2007 г. из образовательных стандартов был исключён национально-региональный компонент, что привело к тому, что национальные республики потеряли возможность напрямую влиять на содержание преподавания. Введенный в 2009 г. обязательный для выпускников школ Единый государственный экзамен (сокращенно – ЕГЭ) в настоящее время предусматривает его сдачу по ключевым школьным предметам только на русском языке. А установленный, после длительной общественной дискуссии, в 2017 г. запрет на обязательное преподавание в школах национальных языков очень сильно снизил возможности этнических сообществ противостоять процессам культурной ассимиляции¹⁰². Если указанные тенденции¹⁰³ усилятся,

¹⁰² Любопытно, что в 2016 г. Пленум Духовного управления мусульман Республики Татарстан принял единогласное решение о проведении пятничных проповедей во всех мечетях республики исключительно на татарском языке. Имам исторической казанской мечети Аль-Марджани, директор Казанского исламского колледжа М. Джалялетдин напрямую связал эту инициативу с проблемой вынужденного «ухода» татарского языка из школ: «Сейчас у нас в школах любят говорить: давайте физику, химию изучать по-русски, мол, ЕГЭ впереди, трудно будет осваивать. Это неправильно. Ведь так постепенно наш родной язык будет изгнан из школ, он потеряется. Постепенно всё со временем перейдет на русский. Этого допустить нельзя» (Решение ДУМ РТ вести

то особый статус национальных школ в России неминуемо будет оспорен, и это уникальное явление российского образования может вовсе исчезнуть. Происходящие процессы унификации могут негативно отразиться и на сфере государственно-конфессиональных отношений. Так, в 2023 г. было объявлено, что автономной некоммерческой организацией «Российская система качества» разрабатывается единый государственный стандарт для школьной формы (окончательный вариант должен быть представлен во втором полугодии 2024 г.), в котором будет указано, что «школьная форма должна носить светский характер»¹⁰⁴. Внедрение данного стандарта, если оно произойдет, ещё более снизит возможности для поддержки религиозного образа жизни в школе со стороны местных властей и школьной администрации.

В данной статье описаны результаты исследования трёх школ г. Казани, в которых созданы наиболее благоприятные условия для обучения детей из мусульманских семей. По-видимому, в других школах города условия для этой категории детей всё же менее благоприятны, так что изученные примеры не стоит рассматривать как усредненные или широко распространённые. Тем не менее, я полагаю, что педагогический опыт, накопленный в этих национальных школах, имеет большую ценность для

пятничные проповеди только на татарском языке – историческое событие // Бизнес-онлайн. 21.08.2016 [<https://www.business-gazeta.ru/article/320443>, доступ от 01.11.2023]). Как мы видим, авторитетный представитель татарского духовенства также склонен рассматривать отношения национального и религиозного в Татарстане как своего рода альянс, только здесь мы наблюдаем обратный пример, когда легитимная институция, подконтрольная религиозному меньшинству, «подставляет дружеское плечо» находящейся в трудной ситуации национальной культуре коренного народа.

¹⁰³ Всестороннее рассмотрение этих важных вопросов, касающихся образовательной политики государства в отношении коренных народов в России, а также региональные аспекты её реализации в Республике Татарстан, выходит далеко за рамки данной статьи. Для более полного ознакомления с темой можно обратиться к монографии: Müller-Suleymanova, D. (2020) *Pedagogies of Culture: Schooling and Identity in Post-Soviet Tatarstan, Russia*. Palgrave Macmillan.

¹⁰⁴ Содержание в форме: ГОСТ на одежду для школьников появится в РФ в 2024 году. Почему производители выступают против появления стандарта // Известия, 26.06.2023 [<https://iz.ru/1549252/evgeniia-pertceva/soderzhanie-v-forme-gost-na-odezhdu-dlia-shkolnikov-poiavitsia-v-rf-v-2024-godu>, доступ от 1.11.2023].

российского общества, он должен быть подробно изучен и использован для развития научной педагогической мысли и совершенствования школьных практик. Пример этих школ показывает направление, в котором следует двигаться, чтобы сделать образовательную среду инклюзивной и более чувствительной к ожиданиям представителей религиозных меньшинств, не нарушая при этом ключевых требований российского законодательства, касающиеся вопросов светскости. Исследование раскрывает новые аспекты роли учителя и школьного администратора. Оказалось, что представители данных школ проявляют себя не только как специалисты в области образования, но в отдельных случаях – как медиаторы, толкователи богословских исламских текстов, опытные переговорщики, исламоведы. Они демонстрируют способность к адаптации и гибкому подходу в ситуациях, где необходимо учитывать религиозные и культурные аспекты. Также оказалось, что личное отношение к исламу играет важную роль в профессиональной деятельности, так как многие решения были продиктованы личными представлениями о свободе совести и светскости, исламской религии, а также тесно связаны с жизненным опытом педагогов. Всё вышесказанное поднимает вопрос о необходимости формирования новых компетенций у будущих учителей, которым возможно ранее не уделялось достаточного внимания. К сожалению, в России вопросы обучения детей из религиозных семей всё ещё остаются своеобразным «слепым пятном»: мы не встретим ни специализированных научных журналов, конференций, пособий или курсов по подготовке учителей, которые были бы посвящены этой проблематике. Как показал проведённый мной онлайн-опрос, около половины родителей-мусульман всё ещё не удовлетворены условиями обучения в государственной школе и рассматривают семейное образование как возможную альтернативу. Представители Министерства образования и науки Татарстана также подтверждают стремительный рост популярности семейного образования в последние годы¹⁰⁵. Таким образом, авторитет общеобразовательной школы в России, которая всё ещё остаётся важным социальным институтом,

¹⁰⁵ Убедиться, что живой: в Татарстане полиция нагрянула к родителям, забравшим ребенка на семейное обучение // Газета «Республика Татарстан», 28.09.2023 [<https://rt-online.ru/otkrojte-politsiya-v-tatarstane-roditeli-kotorye-zabrali-detej-iz-shkol-ne-dayut-otsenit-kachestvo-semejnego-obrazovaniya>, доступ от 1.11.2023].

консолидирующим российскую нацию, в настоящее время находится под серьёзной угрозой. Как уже отмечалось мной, не в последнюю очередь это связано с идущими процессами унификации национальной образовательной программы, и соответственно со всё меньшей её открытостью для включения опыта этнических и религиозных меньшинств.

Библиография

- Авксентьев В., Ахлюмов Б., Васильченко В.* Конфликт вокруг хиджабов: религия или политика? // Россия и мусульманский мир. 2016. №10 (292). С.53-67.
- Безуглов С.* Трансформация отношений между государством и религиозными объединениями в новом федеральном законе «Об образовании в Российской Федерации» // Ленинградский юридический журнал. 2013. №4 (34). С.123-132.
- Бушуев А., Тагиров И.* Политическое развитие постсоветского Татарстана: от советской автономии к современной модели // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2020. №4. С. 6–21.
- Великий пост и религиозность // Автономная некоммерческая организация Аналитический Центр Юрия Левады, 03.03.2020 [<https://www.levada.ru/2020/03/03/velikij-post-i-religioznost>, доступ от 02.11.2023].
- Закон Чеченской Республики от 3 апреля 2017 г. № 16-РЗ «О внесении изменений в закон Чеченской Республики «Об образовании в Чеченской Республике». 05.04.2017 [<https://rg.ru/documents/2017/03/31/chechnya-zakon-obrazovanie-reg-dok.html>], доступ от 20.08.2023].
- Индикаторы образования: 2022: статистический сборник / Под ред. Н. В. Бондаренко, Л. М. Гохберг, О.А. Зорина и др. М.: Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики», 2022.
- Ислам в советском и постсоветском пространстве: история и методологические аспекты исследования. Материалы Всероссийской конференции «Ислам в советском и постсоветском пространстве: формы выживания и бытования», Казань, май 2003 г. / Составитель и редактор: Р.М. Мухаметшин. Казань, 2004.
- Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. / Под ред. М.Х. Хасанова, Р.С. Хакимова, Гусман-хазрата Исакова, Р.М. Мухаметшина, Р.А. Набиева. Казань: Мастер Лайн, 2002.

- Конституция РФ // Государственная Дума Федерального Собрания Российской Федерации [<http://duma.gov.ru/legislative/documents/constitution/>], доступ от 20.08.2023].
- Кушнер Ю. Методология и методы педагогического исследования (учебно-методическое пособие). Могилев: МГУ им. А.А. Кулепова, 2001.
- Мухаметшин Р. Ислам в татарской общественной мысли начала XX века. Казань: Иман, 2000.
- Мухаметшин Р. Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). Казань: Издательство «Фэн», 2003.
- Насибуллов К. «Между дагватом и хиджрой»: мусульмане в поиске оптимальной модели образования для своих детей // Ислам и религиозный активизм в Республике Татарстан: Коллективная монография / Под ред. Р.Ф. Патева, Д.Р. Гильтмутдинова, А.А. Закирова и др.; отв. ред. Т.Н. Липатова. Казань: Изд-во АН РТ, 2021. С.387-420.
- Ольга Васильева: «Хиджабу не должно быть места в школе» // Бизнес-Онлайн. 24.01.2017 [<https://www.business-gazeta.ru/article/335279>], доступ от 20.08.2023].
- Православная вера и таинство крещения // Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ), 14.08.2019 [<https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/pravoslavnaaya-vera-i-tainstvo-kreshheniya>], доступ от 20.08.2023].
- Расскажи мне об Исламе. Краткая энциклопедия для начинающих. 3-е издание (исправленное и дополненное). М.: Даруль-Фикр, 2014.
- Решение ДУМ РТ вести пятничные проповеди только на татарском языке – историческое событие // Бизнес-онлайн. 21.08.2016 [<https://www.business-gazeta.ru/article/320443>], доступ от 01.11.2023].
- Сайфуллина Г. Вступительное слово // Ислам и музыка / Сост., пер., вступ. ст. Г. Сайфуллиной. Казань: Татарское книжное издательство, 2015. С. 5–39.
- Семейное образование предлагают донстроить // Парламентская газета. 15.01.2023 [<https://www.pnp.ru/social/semeynoe-obrazovanie-predlagayut-donastroit.html>], доступ от 20.08.2023].
- Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. М.: Новое литературное обозрение, 2021.

- Содержание в форме: ГОСТ на одежду для школьников появится в РФ в 2024 году. Почему производители выступают против появления стандарта // Известия, 26.06.2023 [<https://iz.ru/1549252/evgeniia-pertceva/soderzhanie-v-forme-gost-na-odezhdu-dlia-shkolnikov-roiavitsia-v-rf-v-2024-godu>, доступ от 1.11.2023].
- Убедиться, что живой: в Татарстане полиция нагрянула к родителям, забравшим ребенка на семейное обучение // Газета «Республика Татарстан», 28.09.2023 [<https://rt-online.ru/otkrojte-politsiya-v-tatarstane-roditeli-kotorye-zabrali-detej-iz-shkol-ne-dayut-otsenit-kachestvo-semejnogo-obrazovaniya>, доступ от 1.11.2023].
- Федеральный государственный образовательный стандарт «Основное общее образование». Приказ Минобрнауки России от 17.12.2010 N 1897 (ред. от 11.12.2020) Зарегистрировано в Минюсте России 1 февраля 2011 г. N 19644. [<https://fgos.ru/fgos/fgos-ooo/>, доступ от 20.08.2023].
- Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 № 273-ФЗ (последняя редакция) [https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_140174/, доступ от 20.08.2023].
- Bhabha, H. (1994) *The location of culture*. London, New York: Routledge.
- Foucault, M. and Miskowicz J. (1986) “Of other spaces”, *Diacritics* 16 (1): 22-27.
- Müller-Suleymanova, D. (2020) *Pedagogies of Culture: Schooling and Identity in Post-Soviet Tatarstan, Russia*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Simons, G., Shterin, M. and Shiraev, E. (eds) (2023) *Islam in Russia: Religion, Politics and Society*. Boulder: Lynne Reiner.
- Stake, R.E. (1995) *The art of case study research*. London, New Delhi: Sage.
- Orsi, R. (1999) *Gods of the City*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Zine, J. (2007) “Safe havens or religious ‘ghettos’? Narratives of Islamic schooling in Canada”, *Race, Ethnicity and Education* 10 (1): 71-92.

PART II.
**POST-SOVIET TRANSFORMATIONS AND SEARCH
FOR IDENTITY**

CHAPTER 4

Ислам и мусульмане Башкортостана: поиск идентичности в условиях прерванной традиции

Зиля Хабибуллина

Введение

Ислам на территории Башкортостана имеет длительную историю, в качестве религиозной системы установившись здесь в X в. Он был привнесён благодаря торговым путям, связывающим Центральную Азию и Приуралье. В 922 г. в столицу Бугарского ханства прибывает посольство багдадского халифа во главе с Ибн Фадланом. И этот год считается годом принятия ислама булгарами. В своих записках путешественник также описывает страну башкир, в которую заходило посольство¹⁰⁶. По мере утверждения ислама в Волжской Булгарии, постепенно стала исламизироваться и западная Башкирия, входившая в состав Бугарского ханства. Основную роль в исламизации башкирских племён сыграли миссионерство и торгово-экономические связи с миром ислама. Сами башкиры в своих преданиях о принятии ислама связывают его распространение с булгарами.

Вместе с исламом в социальное бытие башкир вошли нормы шариата, мусульманского законодательства. Все события в их жизни, начиная от рождения до смерти, происходили по шариатским законам. Ислам определил направление развития не только религиозной, но и всей духовной культуры. Мечети, являясь культовыми сооружениями, одновременно были центрами образования и просвещения башкир. В каждой из них имелся мектеб, где по преимуществу, получали начальное образование или медресе – образование выше начального¹⁰⁷. Исламская идентичность в регионе укрепилась благодаря татарам, число которых значительно увеличилось в Башкирии в связи с историческими миграциями и формированием этнического состава региона. Они стали неотъемлемой частью башкирского общества, внесли значительный вклад в его развитие, культуру и ислам.

¹⁰⁶ Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане / под ред. А.В. Малащенко. Москва: Логос, 2007. С. 11–12.

¹⁰⁷ Рахматуллина З.Н. Доисламские религиозные верования и ислам у башкир // Правовое государство: теория и практика. 2015. № 3 (41). С. 55.

До 1917 г. религиозная общность башкир и татар почти полностью совпадала с их этнонациональной принадлежностью – оба народа считали себя мусульманами. В то же время ислам не был самостоятельной политической силой в башкирском национальном движении, и ни одно из политических движений не преследовало исключительно религиозные цели. Как считают местные историки, в период революционных потрясений, освободительное движение среди тюркских народов было по существу татарским, башкирским и пантюркским, но не исламским¹⁰⁸.

Атеистическая политика в СССР привела к ограниченно и подавлению религиозных практик, включая исламские традиции. С середины 1930-х гг. темпы разрушения культовых зданий усилились настолько, что из имеющихся в конце 1920-х гг. более 2,5 тыс. мусульманских общин в Башкортостане к 1941 г. осталось 12¹⁰⁹. По обвинению в антисоветской деятельности было арестовано большинство мусульманских служителей. В СССР были закрыты или разрушены многие мечети и медресе, под запретом оказалось исламское образование и просвещение. Была полностью уничтожена система подготовки духовенства, проведена реформа письменности, в результате которой арабская графика была заменена на латиницу.

В годы Великой Отечественной войны давление на религию было немного ослаблено. В 1948 г. в Уфе состоялся съезд мусульманского духовенства, на котором был принят новый устав Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири. В 1950–1970 гг. значительным числом верующих мусульман отпраздновались религиозные обряды, отмечались мусульманские праздники, соблюдался пост (ураза), частично выполнялся никах. В дни праздников Рамазан, Курбан, Мавлюд в двух уфимских мечетях в 1950–1960 гг. собиралось от 2 до 3 тыс. человек. В Стерлитамаке, Ишимбае, Ахуново и других населённых пунктах за пределами Уфы от 100 до 800 человек¹¹⁰. Зарегистрированных мусульманских служителей культа в Башкирской АССР в 1975 г. было 18 человек; в 1980 г. – 20; в 1985 г. – 20,

¹⁰⁸ Юнусова А.Б. Мусульманские центры в России и перспективы создания единого духовного управления // Ислам и государство: Сборник научных статей. Отв. ред. А. Малашенко; Сост. А. Юнусова. М.; Уфа: Информреклама, 2007. С. 127.

¹⁰⁹ Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. С. 48.

¹¹⁰ См.: Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1994.

из них – 12 имамов и 8 муэдзинов. Трое имамов – в возрасте до 40 лет, остальные имамы и все муэдзины старше 60 лет¹¹¹. Из 20 священнослужителей в 1985 г. только трое имели светское среднее образование, один – высшее духовное и двое – среднее духовное образование. В ряде населённых пунктов, удалённых от мечетей, имелись лица, исполняющие и остальные обряды по шариату. По сведениям Уполномоченного Совета по делам религий при Совете министров СССР, в 1987 г. их было выявлено до 60 человек, а в действительности их было намного больше. В основном это были люди преклонного возраста, изучавшие в своё время арабскую графику и умеющие читать Коран¹¹².

В 1988 г. в республике действовало всего 14 мечетей¹¹³. К этому времени естественным образом завершился жизненный путь почти всех выпускников дореволюционных медресе. Функции мулл стали выполнять лица, не владеющие не только арабским языком и догматикой, но даже арабской графикой. Высшее духовенство практически утратило связь с рядовыми верующими, превратилось в послушного исполнителя воли государства, открыто отказывалось от устоявшихся религиозных принципов, служебных и обрядовых догматов, пропагандировало советский образ жизни¹¹⁴.

С началом перестройки и последующим распадом Советского Союза в начале 1990-х гг., ислам вновь начал восстанавливать свои корни и традиции в регионе. Сегодня ислам в Башкортостане является важной частью культуры и общества, со многими направлениями и течениями, включая проведение праздников, обрядов, установления исламских социальных норм, которые снова приобрели свою значимость и популярность.

В борьбе с религией советские власти сделали ставку на разделение татар и башкир по национальному признаку. Фактор политизированной этнической принадлежности продолжает играть значительную роль в развитии мусульманской уммы в республике. В современном внутримусульманском дискурсе преобладает обсуждение религии в контексте башкирской идентичности, как ислам может способствовать развитию и поддержанию этничности.

¹¹¹ *Хасанова А.Г.* Религиозные объединения Республики Башкортостан в 1985–2005 гг. дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2007. С. 124.

¹¹² Там же. С. 125

¹¹³ Отчёт о деятельности ДУМЕС за 1988 г. // Текущий архив ЦДУМ.

¹¹⁴ *Юнусова А.Б.* Ислам в Башкортостане. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1994. С. 281.

До Октябрьской революции помимо выполнения религиозных догм, в регионе развивалась исламская интеллектуальная мысль. Внутримусульманское противостояние в Российской империи, основанное на соперничестве *джадидов* и *традиционалистов*, получило ограниченное продолжение в завуалированной форме в советский период. Официальный ислам, распространившийся в советские времена, на самом деле был ближе к исламским реформистским движениям. Часто это проявлялось в критике мусульманскими модернистами эзотерических аспектов суфизма, которого придерживались традиционалисты. На их взгляд, это противоречило рациональному и прогрессивному пониманию религии. Например, борьба со «святыми местами» в СССР как пережитками суеверий была поддержана официальным духовенством¹¹⁵. Народные традиции, осужденные в советское время как «отсталые», являются именно теми формами ислама, которые сегодня ассоциируются с понятием «традиционный ислам»¹¹⁶. Тем не менее, дискуссии о том, какая форма ислама подходит для башкир в связи с прерванной традицией ислама в советские годы, актуализировалась в настоящее время и требует осмысления.

Работы по исламу в Башкортостане охватывают широкий спектр тематик, относящихся к истории, культуре, образованию и религиозной практике. Одной из ключевых тем исследований является история ислама в Башкортостане, включая его влияние на культуру, образ жизни и социальные отношения¹¹⁷. Другие работы фокусируются на изучении исламской философии

¹¹⁵ См. подробнее: *Хабидуллина З.Р.* Борьба с «суевериями» в СССР: «Святые места» мусульман в деятельности государственных органов Башкирской АССР (по материалам 1940-1950 гг.) // Конфессиональная политика советского государства в 1920-1950-е годы. История Сталинизма. Великий Новгород: РОСПЭН, 2019. С. 245–252.

¹¹⁶ Puppo, L., Schmoller, J. (2020) “Here or Elsewhere: Sufism and Traditional Islam in Russia’s Volga-Ural Region”, *Contemporary Islam* 14: 139.

¹¹⁷ *Юнусова А.Б.* Ислам в Башкортостане. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1994; *Азаматов Д.Д.* Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII–XIX вв. Уфа: Гилем, 1999; *Фархшатов М.Н.* «Дело» шейха Зайнуллы Расулева (1872–1917). Власть и суфизм в пореформенной Башкирии: Сборник документов. Уфа: БГПУ им. М. Акмуллы, 2009; *Синенко С.* Мусульманское духовное собрание. Уфа: Башкортостан, 2008; *Кемтер М.* Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Исламский дискурс под русским господством. Казань: Российский исламский университет, 2008 и др.

фии, этике, исследовании исламской юриспруденции, исламского искусства и архитектуры, а также влияния ислама на образование и развитие исламского образования в Башкортостане¹¹⁸.

Исследования посвящены также пониманию современной практики и интерпретации ислама в контексте современной жизни, включая влияние глобализации и изменения социокультурной динамики¹¹⁹. Академические труды обращают внимание на взаимодействие ислама с другими религиозными и культурными традициями, а также на роль ислама в формировании и поддержании социальной гармонии и мирного сосуществования в многонациональном регионе¹²⁰. Исследования башкирских

¹¹⁸ *Аминов Т.М.* Антология истории мусульманского образования в Республике Башкортостан. Уфа: БГПУ им. Акмуллы, 2010; *Аминов Т.М.* История профессионального образования в Башкирии. Начало XVII века – до 1917 года. М.: Изд-во БГПУ, 2006; *Сулейманова Л.Ш.* Национальные учебные заведения в Башкортостане в первое сорокалетие XX века. Уфа: б/и, 2000; *Тузбекова Л.С.* Медресе «Галия» – высшее мусульманское учебное заведение Башкортостана (1906–1919 гг.). Уфа: Уфимская гос. акад. экономики и сервиса; Московский гос. открытый пед. ун-т им. М. А. Шолохова, 2007; *Фархшатов М.Н.* Самодержавие и традиционные школы башкир и татар в начале XX века (1900–1917 гг.). Уфа: Гилем, 2000; *Алмазова Л.* Развитие системы религиозного образования в современном Башкортостане // Изучение преподавания ислама в Евразии. М.: Ключ, 2010. С. 110–115; *Шаритов Р.Р.* Шакирды: социальный портрет современного учащегося медресе // Этнос. Общество. Цивилизация: II Кузеевские чтения. Уфа: ИЭИ УНЦ РАН, 2009. С. 386–388; *Ширгазин А.Р., Калимуллина А.Б.* Памятники архитектуры ислама города Уфы. Выпуск 1. Уфа: Гилем, 2005; *Янгузин А.Р.* Социальные аспекты философии суфизма. Уфа: РИО БашГУ, 2004.

¹¹⁹ *Хабидуллина З.Р.* Ислам в Республике Башкортостан в 2020 г.: событийный анализ в условиях пандемии // Ислам в современном мире. 2021. № 4. С. 131–148; *Хабидуллина З.Р.* Мониторинг развития ислама в Республике Башкортостан (по материалам 2021–2022 гг.) // Ислам в современном мире. 2022. № 4. С. 149–165; *Хабидуллина З.Р.* Мусульманское духовенство в Республике Башкортостан на рубеже XX–XXI веков. Уфа: Мир печати, 2015.

¹²⁰ *Мухаметзянова-Дуггал Р.М.* Формирование новой модели государственной политики в сфере свободы совести и ее реализация на региональном уровне (на примере Республики Башкортостан). Уфа: Гилем, 2010; *Файзов Г.Б.* Ислам и государство: единство, противоборство, конвергенция. Уфа: Изд-во БГПУ, 2010; *Карамышев Р.А.* Этнорелигиозная ситуация в Республике Башкортостан (на примере исламской уммы): проблемы, тенденции, перспективы. Уфа: Мир печати, 2015.

этнографов и историков свидетельствуют, что восприятие башкирами мусульманских морально-этических и правовых норм, культурных традиций не вытеснило из их среды доисламских обычаев и верований¹²¹.

В теоретических разработках зарубежных учёных таких как А. Беннигсен, Ш. Лемерсье-Келькеже, К. Мацузато, Я. Рой, Д. Форест, А. Франк, Т. Ксавье, центральное место занимает концепция «мусульманского возрождения», осмысливается значение мусульманской религии как в прошлом, так в настоящем и будущем восточных народов России¹²². По их мнению, ислам всегда был и будет интегрирующим фактором их жизни, основой национальной культуры, самосознания народа, фундаментом будущих национально-освободительных движений. В данных работах отражена региональная тематика российского ислама, в том числе упоминается Башкортостан.

Из исследований зарубежных авторов по исламу в российских регионах выделяется работа Ш. Хантер¹²³. Это всестороннее подробное исследование прослеживает общую историю России и ислама в региональном и геополитическом контексте – от Урало-Поволжья до Кавказа и Центральной Азии. Книга богата фактическими сведениями о мусульманском населении России, религиозных институтах, политических организациях и идеологических движениях. С точки зрения учёного, ислам в России сохранил своё существование, несмотря на 70 лет комму-

¹²¹ *Аминев З.Г., Ямаева Л.А.* Региональные особенности ислама у башкир. Уфа: ДизайнПолиграфСервис, 2009; *Кузев Р.Г.* Демократия. Гражданственность. Этничность. М.: ЦИМО, 1999.

¹²² *Беннигсен А.* Мусульмане в СССР. Париж: YMCA-press, 1983; *Мацузато К.* Дискурсы и поведение мусульманских деятелей Волго-Уральского региона. Влияние региональных образов самовосприятия и стратегии областных администраций // *Ислам от Каспия до Урала: Макро-региональный подход.* М.: РОССПЭН, 2007. С. 118–159; *Рой Я.* Ислам в Советском Союзе после Второй мировой войны // *Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире.* М.: б/и, 1998; *Франк А.* Исламская историография и «булгарская» идентичность татар и башкир / пер. с англ. Казань: РИУ, 2008; *Ксавье Т.* Пространство, время и идентичности Башкортостана // *Обретая себя: проблемы идентичности тюркского населения Урало-Поволжья на страницах зарубежных исследований: авториз. пер. с англ. и фр. / сост. И.В. Кучумов; под ред. И.М. Габдрафикова.* Казань: Мастер Лайн, 2006.

¹²³ Hunter, S. (2004) *Islam in Russia: the politics of identity and security.* Armonk, N.Y.; London: M.E. Sharpe.

нистического режима и антирелигиозную пропаганду советской власти, приняв форму культурной традиции среди верующих. Автор прогнозирует увеличение числа правоверных мусульман также в связи с расширением контактов с мусульманскими странами в постсоветский период.

Основная цель главы – показать особенности восстановления ислама в постсоветский период в Башкортостане. Началом религиозного подъёма в республике региональные исследователи считают 1988 г.¹²⁴ С этого времени увеличивается количество верующих, проводится ряд крупных мероприятий с участием религиозных деятелей. Так, в 1988 г. состоялось празднование 1000-летия принятия христианства на Руси; в августе 1989 г. – празднование 1100-летия принятия ислама народами Поволжья и Приуралья; в июне 1990 г. – V съезд мусульман европейской части СССР и Сибири¹²⁵. Вслед за торжествами начинается воссоздание религиозных общин, возвращение традиционным конфессиям культовых зданий¹²⁶.

Исследования начала 1990-х гг. зафиксировали значительное увеличение доли населения, относящего себя к верующим в Бога (почти в четыре раза, по сравнению с концом 1970-х гг., когда таковых было лишь около 10% респондентов) и уменьшение процента неверующих за тот же период с 25% до 11–12%)¹²⁷. Переломные моменты в обществе часто сопровождаются ростом религиозности, богоискательских тенденций: в данном случае образовавшийся духовный вакуум в результате отказа от идеалов и ценностных ориентиров советского государства многие попытались заполнить религиозным мировоззрением. Часть новых верую-

¹²⁴ Мухаметзянова-Дуггал Р.М. Формирование новой модели государственной политики в сфере свободы совести и ее реализация на региональном уровне (на примере Республики Башкортостан). С. 96.

¹²⁵ О проведении в городе Уфе V съезда ДУМЕС. Проект постановления Совета министров Башкирской АССР. Май 1990 г. // Ислам и мусульмане Южного Урала в историко-правовом пространстве России: Сборник законодательных актов, постановлений и распоряжений центральных и региональных органов власти и управления в XX–XXI веках. Уфа, 2009. С. 332.

¹²⁶ О передаче религиозным организациям культовых зданий и иного имущества. Распоряжение Президента РФ. 20.07.1991 г. // Ислам и мусульмане Южного Урала в историко-правовом пространстве России. С. 338.

¹²⁷ Филатов С. Преодолеем ли предрассудки // Свободная мысль. 1993. № 3. С. 65; Лопаткин Р. Конфессиональное пространство России: глазами социолога // Религия и право. 2001. № 4. С. 11.

щих пришла в религию по законам исторической памяти, сопричастности к определённым религиозно-культурным архетипам своей этнической общности, часть – вследствие определенной моды на веру¹²⁸.

По данным социологических опросов о состоянии религиозности в Центральной Азии, Кавказе, Татарии и Башкирии после 1985 г., от 60% до 80% опрошенных ответили, что считают себя мусульманами¹²⁹. Исследования Г.Б. Фаизова свидетельствуют о резком увеличении религиозности среди населения Башкортостана в начале 1990-х гг. Примерно каждый третий житель республики считал себя верующим, и столько же колебалось между верой и неверием, атеистом назвал себя каждый седьмой. В общей сложности верующие и колеблющиеся в Башкирии составили 70% населения¹³⁰.

Процессы, зародившиеся в мусульманской среде накануне распада СССР и в первое десятилетие существования новой России, специалисты называют «возрождением ислама»¹³¹, «восстановлением его позиций в обществе наряду с его осмыслением»¹³² или «легализацией ислама»¹³³. Несмотря на антирелигиозную направленность советской системы, религиозность мусульман не была вытеснена из духовно-нравственной сферы. Ислам продолжал сохраняться в массовом сознании тюркских народов Башкортостана, пережив репрессии и кризис веры. Последующие исследования религиозной идентичности мусульманского населения Башкортостана показывают продолжающийся рост исламского самосознания до уровня приблизительно 68%. Цифра основана на

¹²⁸ *Шаяхметов Ф.* Демократизация башкирского общества и ислам // Этничность и конфессиональная традиция в Волго-Уральском регионе России. М.: Моск. центр Карнеги, 1998. С. 28.

¹²⁹ *Керимов Г.М.* Возрождение исламских традиций в России – как фактор демократии и свободы // Религия, национальное согласие и возрождение России. М.: Луч, 1993. С. 107.

¹³⁰ *Фаизов Г.Б.* Государственно-исламские отношения в Поволжье и Приуралье. Уфа: УНЦ РАН, 1995. С. 82.

¹³¹ *Малашенко А.В.* Исламское возрождение в современной России. М.: Моск. Центр Карнеги, 1998.

¹³² *Юнусова А.Б.* О так называемом «возрождении ислама» в России // Этноконфессиональный диалог: состояние, противоречия, перспективы развития. Оренбург: Изд. центр. ОГАУ, 2002. С. 65–80.

¹³³ *Гайнутдин Р.* Ислам в современной России. М.: Фаир-Пресс ГРАНД, 2004. С. 71–129.

результатах опроса населения республики в 1997 г., когда 38,7% респондентов (т.е. около 70% этнических мусульман республики) продекларировали свое мусульманское вероисповедание¹³⁴.

Особенности ислама в Башкортостане

Ислам в России не является целостным образованием, следует учитывать регионализацию исламского сообщества, когда общиe религиозные принципы дополняются этнокультурными традициями народов, и таким образом образуются характерные особенности ислама в регионах. Это также касается Республики Башкортостан. А.Б. Юнусова выделяет ряд специфических характеристик ислама в республике: во-первых, раздельность власти и религии, слабая политическая выраженность мусульманского верования, во-вторых, недостаточная развитость экономических принципов существования мусульманской общины, и, в-третьих, сохранение реликтов доисламских верований у башкир вплоть до XX в.¹³⁵

В административном плане важной особенностью является двухполярное управление мусульманской общиной, повлиявшее на современное развитие ислама в регионе. С 1992 г. в республике действуют два духовных управления, конкурирующие между собой – Центральное духовное управление мусульман России (ЦДУМ) и Духовное управление мусульман Республики Башкортостан (ДУМ РБ).

В советские годы в Уфе действовал самый крупный по количеству общин один из четырех муфтиятов СССР – Духовное управление мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС). Когда произошёл распад системы советских муфтиятов в начале 1990-х гг., на волне суверенизации национальных республик, из ДУМЕС выделилась группа молодых имамов, которая при поддержке башкирских национальных организаций создала ДУМ РБ во главе с Нурмухаметом Нигматуллиным. Оставшаяся часть общин ДУМЕС объединилась в ЦДУМ во главе с Талгатом Таджуддином, которому пришлось приложить немалые усилия для ликвидации центробежных сил в муфтияте и сохранения своей власти.

¹³⁴ Юнусова А.Б. Ислам в структуре межконфессиональных отношений в Башкирии // Этничность и конфессиональная традиция в Волго-Уральском регионе России. М.: Моск. центр Карнеги, 1998. С. 57.

¹³⁵ Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа: Китап, 1999. С. 92.

Основную массу мусульман в Башкортостане составляют тюркские народы, которые проживают в условиях многонациональности и многоконфессиональности. По данным переписи населения 2010 г.¹³⁶ в республике было представлено более 160 народов, говорящих на 150 языках и диалектах¹³⁷. Многочисленными тюркскими народами являлись башкиры – 1,17 млн чел. (29,5%) и татары – 1 млн чел. (25,4%). Согласно переписи 2021 г. численность данных этносов в республике изменилась: башкиры составили – 1,27 млн человек, татары – 974,5 тыс. человек.

Для большинства мусульман республики ислам не играет важной роли в повседневной жизни и скорее воспринимается как часть этнической традиции. Мусульман Башкортостана условно можно поделить на «этнических» («не соблюдающих»), и «практикующих» («соблюдающих»), последних здесь намного меньше. В республике преобладает светский образ жизни. Большинство населения не осуществляет регулярную религиозную практику, участвует не во всех ритуалах и обрядах, лишь в тех, которые связаны с этнической традицией. Религия рассматривается как часть культурного наследия, не придает ей особого значения в повседневной жизни.

Башкиры расселены в южных, юго-восточных, восточных и северо-восточных районах республики (так называемое башкирское Зауралье). Основная масса татар, напротив, сосредоточена в западных и северо-западных районах, граничащих с Республикой Татарстан. Их процентное соотношение постепенно снижается при движении с запада на восток и юго-восток.

Этническая татаро-башкирская дихотомия в определенной степени обусловила разделение мусульманского сообщества по двум централизованным религиозным организациям. Негласно считается, что ДУМ РБ – это башкирское управление, а в ЦДУМ преобладают татары. Однако муфтии обеих организаций всегда отрицали этническую ориентированность своих организаций, утверждая, что ислам ниспослан для всех, а не для отдельных народов. Этнический фактор в духовных управлениях был

¹³⁶ Мы приводим данные переписи 2010 г. в связи с тем, что последняя перепись населения в России 2021 г. была подвержена наибольшей критике со стороны демографов.

¹³⁷ См.: Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года: Статистический сб. Ч. 1. Уфа: Башкортостан, 2013. С. 13–27.

ярко выражен в 1990-е гг., в настоящее время можно сказать, что он нивелирован.

Исламские религиозные объединения составляют в республике около 70% от общего количества религиозных объединений, 20% – православные (РПЦ), около 10% – остальные конфессии (протестанты, старообрядцы, буддисты и др.). По последним данным Совета по государственно-конфессиональным отношениям при Главе Республики Башкортостан в республике проживает более 2,1 млн человек – представителей мусульманских народов, «этнических православных» более 1,4 млн человек.¹³⁸ По состоянию на 1 января 2021 г. в республике действовало 1447 мусульманских религиозных объединений, на 1 января 2022 г. зарегистрировано 1491 объединение исламского вероисповедания. За 2021 г. регистрацию прошли 58 организаций (ислам – 51, Русская православная церковь – 6, языческие верования – 1)¹³⁹. Ежегодно наибольший рост общин происходит в исламской конфессии. Например, по данным Управления Министерства юстиции РФ по РБ из 50 религиозных организаций, прошедших регистрацию в 2020 г. исламских – 44, православных – 4, языческих – 2¹⁴⁰.

Мусульманское сообщество республики дополняют мигранты: узбеки, казахи, киргизы, азербайджанцы, таджики, туркмены. Число мигрантов, проживающих на постоянной основе, составляет около 10% населения. Многие из них переселились в республику в период 1990-х гг. Мигранты из центральноазиатских государств участвовали в возрождении ислама в республике в постсоветский период, в формировании корпуса служителей ислама, в восстановлении мусульманских общин. Зачастую пользовались большим уважением среди населения. Это было связано с представлениями местных мусульман о высоком развитии ислама в Средней Азии. Однако в связи со случаями участия мигрантов в деятельности религиозно-политической партии «Хизб ут-Тахрир

¹³⁸ Информация о религиозной ситуации и государственно-конфессиональных отношениях на территории Республики Башкортостан // Официальный сайт Главы Республики Башкортостан [<https://glavarb.ru/rus/administration/sovetpogosudarstvenno-konfessionalnimotnosheniyampri-prezidenterb/>], доступ от 20.08.2023].

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ Некоммерческие организации – 2020 // Управление Министерства юстиции России по Республике Башкортостан [<http://to03.minjust.gov.ru/ru/node/462714>], доступ от 16.05.2023].

аль-Исламия» местными экспертами они стали расцениваться как источники радикализации мусульман республики¹⁴¹.

Наряду с внешней миграцией в последние годы наблюдается рост внутренней миграции мусульман из других исламских регионов России, в основном из Дагестана и Чечни. В городах сформированы точки концентрации представителей мигрантов той или иной национальности, существуют национально-культурные центры на базе некоммерческой организации «Дом дружбы». В настоящее время рельефнее обозначились две противоположные тенденции: с одной стороны, дисперсия мусульман, прежде всего тех же кавказцев в российском обществе; с другой – их стремление сохранить свою идентичность, этнический характер в условиях другого региона¹⁴². На этой почве в республике возникали конфликтные ситуации.

Организационная структура мусульманского сообщества

В организационном плане мусульманская умма Башкортостана в настоящее время представлена двумя зарегистрированными официальными религиозными центрами. Первый – ЦДУМ России, на протяжении многих лет возглавляемое Талгатом Таджуддином, объединяет по Российской Федерации более 2000 мусульманских общин, из которых на территории республики расположено 695 общин (зарегистрировано 584 и 111 без регистрации)¹⁴³. В состав ЦДУМ входит региональное ДУМ Республики Башкортостан под руководством муфтия Мухаммада Таджуддина. Второй центр – ДУМ РБ с 2019 г. возглавляет муфтий Айнура Биргалин. Его предшественник, муфтий Нурмухамет Нигматуллин бессменно руководил духовным управлением с 1992 по 2019 гг., управление тесно сотрудничало с Советом муфтиев России во главе с Равилем Гайнутдином. В ДУМ РБ

¹⁴¹ *Мозжухин А.* «Башкирского сепаратизма не существует»: Исламовед Айслу Юнусова о национальных и религиозных проблемах Башкортостана // Lenta.ru. 23.06.2015 [https://lenta.ru/articles/2015/06/23/bashkir/, доступ от 19.08.2023].

¹⁴² *Малашенко А.В.* Каким будет ислам в России к 2020 году? // Новости Екатеринбурга. 7.10.2005. [https://www.newsru.com/religy/07oct2005/islam_russia.html, доступ от 3.05.2023].

¹⁴³ Информация о религиозной ситуации и государственно-конфессиональных отношениях на территории Республики Башкортостан.

входят 796 мусульманских общин (708 зарегистрированы и 88 без регистрации)¹⁴⁴.

В настоящее время в республике имеется 1095 мечетей и 190 приспособленных зданий. На стадии строительства находятся 139 мечетей¹⁴⁵. Примерно 77 мечетей не имеют постоянных служителей культа, и многие имамы обслуживают по две-три мечети. Фиксируется многолетняя нехватка кадров, большинство из которых люди преклонного возраста (65–70 лет). В целом в республике трудится около 1275 имам-хатибов.

Наиболее многочисленными «неофициальными» религиозными группами являются салафиты и последователи накшбандийского тариката хакканийа. Самопровозглашенный лидер салафитов республики Ишмурат Хайбуллин возглавляя объединение «Шура мусульман Башкортостана» (в 2017 г. объединение самораспустилось и объявило о продолжении деятельности членов своей организации в структурах муфтиятов). Своими религиозными центрами башкирские салафиты считают Египет, Саудовскую Аравию, Кувейт, они поддерживают тесные связи с единомышленниками в Казахстане.

Неосуфийская группа – тарикат Хакканийа функционирует под руководством Салавата Кильдина, бывшего государственного служащего и генерального директора Государственной телерадиокомпании «Башкортостан». Основной идеолог движения – Назим ал-Хаккани (1922–2014), после его кончины преемником стал его сын шейх Мехмет Адиль. Согласно официальной биографии, по отцовской линии Назим ал-Хаккани являлся потомком пророка Мухаммеда, по материнской линии потомком суфия Джалал ад-дина Руми, основоположника тариката Мевлевийа.

Идеи неосуфизма оказались наиболее востребованы среди творческой и научной башкирской интеллигенции, ряда бизнесменов и политических деятелей. Религиозным центром движения является г. Лефка (Гурецкая Республика Северного Кипра), башкирские адепты регулярно его посещают. В республике также ведут деятельность мюриды шейхов Дагестана тарикатов Накшбандийа и Шазилийа.

¹⁴⁴ Информация о религиозной ситуации и государственно-конфессиональных отношениях на территории Республики Башкортостан.

¹⁴⁵ Там же.

Необходимо упомянуть о местных азербайджанских и иранских шиитах, не столь заметных в общественной жизни республики, однако самоорганизованных в социальных сетях. Они регулярно проводят траурные мероприятия в неделю Ашуры в уфимской мечети «Хамза» и другие значимые для общины мероприятия.

В настоящее время лидеры салафитов и Хакканийя объявили о продолжении своей деятельности в составе духовных управлений республики. Объединение салафитов остановило свой выбор на ДУМ РБ. Неосуфийская группа тяготеет к ЦДУМ. Сосредоточившись на внутренней работе, увеличив активность в социальных сетях, тарикат расширил свою географию, его последователи зафиксированы в северо-западных районах республики с татарским населением. До этого он был популярен в южных и восточных районах Башкортостана, где преимущественно проживают башкиры. Лидеры Хакканийя позиционируют себя приверженцами «традиционного ислама», для распространения своих идей используют башкирские исторические сюжеты и национально-культурные памятники (чаще всего могилы известных религиозных деятелей республики); экстрасенсорное восприятие демонстраций «караматы» – чудес, сверхъестественных явлений); антисалафитскую риторику; медиаресурсы.

Из радикальных организаций, признанных террористическими в Российской Федерации, аналитические центры в республике фиксируют деятельность «Исламского государства», «Джебхат ан-Нусра», «Хизб ут-Тахрир», «Таблиги Джамаат», «Имарат Кавказ», а также признанные деструктивными организации «Орда», «АлляАят» и др. В мае 2020 г. Верховный суд Башкортостана дополнил список экстремистских организаций, действующих на территории Башкортостана, национальной организацией «Башкорт»¹⁴⁶, уделявшей значительное внимание исламскому фактору развития башкирского этноса.

¹⁴⁶ Незарегистрированная общественная организация «Башкорт» вела свою деятельность в республике с 2014 г., известна организацией протестных акций: в 2017 г. провела серию митингов за отставку главы республики Рустэма Хамитова и в защиту башкирского языка, в 2019 г. деятельность «Башкорт» связана с защитой пихана Куптау, который был передан в разработку БСК группы «Башхим».

Этнический фактор мусульманской уммы

Как считают российские религиоведы, среди башкир религиозное движение не было самостоятельным и подчинялось национальным интересам¹⁴⁷. Данный процесс можно обозначить как «этнизацию ислама». Если в муфтиятах в последние годы вопросы этнической идентичности стали менее обсуждаемыми, идеологические взгляды салафитов и суфиев республики опираются на этническую идентичность и оба течения конкурируют за башкирскую молодежь. Вместе с тем, лидеры течений не выступают против государственной политики, демонстрируют лояльность к политическому режиму, стремятся интегрироваться в общественную структуру Башкортостана, стать её частью.

В 1990-е гг. большая часть башкирской городской молодёжи состояла в национальных общественных организациях. Наиболее известные из них – «Союз башкирской молодежи»¹⁴⁸ и «Кук буре»¹⁴⁹ – утратили общественную поддержку после смены национальной политики в регионе, выставившей приоритетом ориентацию на внутрироссийскую консолидацию и гражданскую идентичность. Следующим этапом в деятельности части членов этих общественных организаций стал ислам. Салафизм в этих условиях воспринимался как протест против существующего положения дел. По той же причине башкирская национальная интеллигенция консолидировалась в тарикате Хакканийя. Киприотские шейхи Назим ал-Хаккани и Мехмет Адиль в 2013–2014 гг. посетили Башкортостан, во время поездок по районам республики они «указали» местным мусульманам на места захоронения «сахабов»¹⁵⁰. После этого началась активная

¹⁴⁷ Лункин Р., Филатов С. Ислам в Башкортостане: мусульманские организации и власть // Научно-аналитический вестник Института Европы РАН. 2018. № 1. С. 244.

¹⁴⁸ «Союз башкирской молодежи» (СБМ) (башк. Башҡорт йәштәре иттифағы) – общественная организация, учрежденная в 1990 г. с целью создания условий для самореализации башкирской молодежи в общественной жизни Башкортостана, защиты ее прав и свобод.

¹⁴⁹ «Кук буре» (пер. с баш. «небесный волк») – общественное объединение (движение), созданное в 2007 г. с целью защиты национальных, культурных, социальных, экономических и политических прав и интересов башкир в Российской Федерации.

¹⁵⁰ Сахабы (араб. الصحابة — «соратники») – сподвижники пророка Мухаммада, которые виделись с ним и уверовали в него как в посланника Аллаха.

деятельность по созданию новых мест поклонения, сопровождаемая процессами сакрализации и мифотворчества.

В официальной концепции развития башкирского народа, созданной местными учеными в 2021 г.¹⁵¹, исламу практически не нашлось места. До сих пор башкирские историки и социологи считают этническую идентичность более лояльной государству и неконфликтной, нежели исламскую, имеющую несветскую природу¹⁵².

Формированием государственно-конфессиональной политики на территории Республики занимается специальный орган государственной власти – Совет по государственно-конфессиональным отношениям при Главе РБ (Совет) (штатная численность – пять человек). В отличие от многих регионов России, в Башкирии существует орган государственной власти, регулирующий вопросы государственно-конфессиональной политики и сохранивший определённую преемственность от аппарата уполномоченного Совета по делам религии в Башкирской АССР.

В соответствии с Законом СССР «О свободе совести и религиозных организациях» от 1 октября 1990 г. институт Уполномоченных Совета по делам религий был упразднён. Распоряжением Совета министров Башкирской ССР от 16 ноября 1990 г. он был преобразован в Совет по делам религий при Совете министров Башкирской ССР, а действовавший на тот момент Уполномоченный А.Н. Муратшин стал председателем нового совета¹⁵³. Затем

¹⁵¹ Стратегия развития башкирского народа. 27 января 2021 г. // Официальный сайт Международного союза общественных объединений «Международный союз общественных объединений «Всемирный курултай (Конгресс) башкир. 30.01.2021 [<https://kurultai.ru/ru/content/1898-na-sajte-vsemirnogo-kurultaya-bashkir-opublikovana-strategiya-razvitiya-bashkirskogo-naroda/>], доступ от 15.03.2022].

¹⁵² *Буранин А.М.* Исламская идентичность в современном башкирском обществе: Истоки, содержание, перспективы // Российский ислам в трансформационных процессах современности: Новые вызовы и тенденции развития в XXI веке: Сб. научных статей. Отв. ред. З.Р. Хабидуллина. Уфа: Диалог, 2017. С. 116–118; *Марданов М.* Проблематика религиозной идентичности в светском обществе современного Башкортостана // Экономика и управление. Научно-практический журнал. 2016. № 5 (133). С. 83–86.

¹⁵³ Закон Республики Башкортостан от 20 июня 1991 года № ВС-6/19 «О свободе совести и вероисповедания в Республике Башкортостан» // Электронный фонд правовой и нормативно-технической документации [<http://docs.cntd.ru/document/935107751>], доступ от 17.03.2023].

этот государственный орган был сохранен при Кабинете министров Республики Башкортостан, а в 1996 г. при Правительстве республики.

В настоящее время Совет регулирует вопросы взаимодействия государства с религиозными объединениями, органами местного самоуправления, силовыми структурами, министерствами и ведомствами. Приоритетными задачами Совета являются вопросы урегулирования конфликтных ситуаций, противодействие религиозному экстремизму и терроризму. Как писал политолог Алексей Малащенко, «в Башкортостане светская власть, опираясь на административный ресурс, свободно контролирует и влияет на религиозную ситуацию»¹⁵⁴. Более всего это проявилось в 2018 г. во время выборов главы ДУМ РБ. Повышенный интерес уфимских чиновников к выборам муфтия ДУМ РБ нашёл отражение в информационном пространстве. В различных электронных СМИ появился ряд публикаций о вмешательстве сотрудников администрации Главы республики в выборный процесс и выдвижение кандидатов на должность муфтия¹⁵⁵.

Так, 16 октября 2019 г. на VIII отчетно-перевыборном съезде Духовного управления мусульман Республики Башкортостан муфтием был избран безальтернативный кандидат Айнуур Биргалин. Совет в 2018 г. констатировал, что в конфессиональной сфере республики большую роль продолжает играть государство.

Исламское образование

Важная составляющая ислама в республике – исламское образование. Организационная раздробленность мусульманской общины и внутренние конфликты не позволили выстроить качественную систему религиозного образования. Большое количество верующей молодёжи в 1990-е гг. получило образование за рубежом: в арабских странах, в Турции, Пакистане и др.

¹⁵⁴ Малащенко А.В. Федеральний центр и «мусульманская провинция» // Ислам и государство: Сб. научных статей. М.; Уфа: Информреклама, 2007. С. 38.

¹⁵⁵ Мусульмане Башкортостана устали от уфимского чиновника Пяткова // ИА IslamNews. 16.10.2018 [<https://islamnews.ru/news/musulmanebashkorostana-ustali-ot-ufimskogo-chinovnika-pjatkova>, доступ от 15.03.2022]; План «Петровича». Выборы муфтия ДУМ МРБ превращаются в битву политиков и криминала // Mynamaz – сайт про намаз. 30.08.2018 [<https://mynamaz.ru/news/7156886>, доступ от 15.06.2022].

Вернувшиеся молодые люди с полученными знаниями и новыми интерпретациями положений ислама не всегда могли вписаться в местные исламские общины.

Из исламских учебных заведений в республике действуют Российский исламский университет и четыре медресе – имени Марьям Султановой, «Галлия» в Уфе, «Нур аль-Иман» в Стерлитамаке, «Нуруль-Ислам» в Октябрьском. На стадии строительства с 1995 г. находится медресе в г. Сибай, которое относится к ДУМ РБ. По последним данным в высших и средних образовательных исламских учреждениях Республики Башкортостан обучается 1400 чел. (муж. – 696, жен. – 704)¹⁵⁶.

Воскресные школы организованы при многих мечетях. Всего в республике на курсах изучения ислама при мечетях (mekteby) обучается 2256 чел., в том числе: дети – 410, жен. – 1046, муж. – 800¹⁵⁷. В 2020 г. обучение максимально было переведено в режим онлайн. В период пандемии при крупных городских мечетях преподаватели воскресных школ смогли организовать обучение в мессенджере WhatsApp, видеотрансляциях на YouTube, которое продолжает функционировать.

В Российском исламском университете существует 4-уровневая система исламского образования: мектеб (подготовительное отделение), медресе (среднее специальное образование), РИУ ЦДУМ России (бакалавриат) и Болгарская исламская академия (магистратура, докторантура) в рамках взаимодействия с Фондом развития исламской культуры, науки и образования.

В Уфимском университете науки и технологий реализуется проект «Современный ислам: теория и практика» – обучение студентов по программе бакалавриата «Теология» («Исламская теология – государственно-конфессиональные отношения» и «Систематическая теология ислама»). При Башкирском государственном педагогическом университете им. М. Акмуллы существует Научно-исследовательский центр духовного развития. Центр занимается повышением квалификации религиозных деятелей, проводит тематические лекции по профилактике экстремизма и терроризма, участвует в конференциях по

¹⁵⁶ Информация о религиозной ситуации и государственно-конфессиональных отношениях на территории Республики Башкортостан // Официальный сайт Главы Республики Башкортостан [<https://glavarb.ru/rus/administration/sovetpogosudarstvenno-konfessionalnimotnosheniyampriprezidenterb/>], доступ от 20.08.2023].

¹⁵⁷ Там же.

исламскому образованию и издает пособия. Центр интересен тем, что, специализируясь на развитии исламского образования, не имеет в штате исламоведов.

В настоящее время образовательные программы в муфтиятах сужаются под выполнением государственных задач по поддержанию существующей идеологии. Попытки повышения квалификации имамов краткими курсами в Башкирском государственном педагогическом университете им. Акмуллы и Российском исламском университете ЦДУМ по курсам, посвящённым взаимодействию имамов с государственными органами и получению знаний по противодействию экстремизму не достаточны. Программы рассчитаны не на расширение гуманитарных знаний имамов, а лишь на повышение их образовательного уровня в сфере российского законодательства.

Исламская издательская деятельность в республике представлена газетами и журналами ЦДУМ – «Маглумат» (тираж 2000 экз., периодичность 1 раз в квартал), «Ислам и мир» (5000 экз., 1 раз в месяц), «Коран и наука» (1000 экз., 1 раз в квартал). С 2019 г. ДУМ РБ приступил к выпуску духовно-просветительского журнала «Дианат» на башкирском и татарском языке, тираж 999 экз. Вышло два выпуска журнала. На государственном телеканале БСТ транслируются программы, освещающие вопросы государственно-конфессиональной политики и деятельности религиозных объединений Республики Башкортостан («Йома, «Дорога к храму», «Аль-Фатиха»), регулярно ведутся прямые трансляции с праздничных служб («Ураза-байрам», «Курбан-байрам»).

Исламские нормы: хадж

Мусульмане республики соблюдают все столпы ислама. Проведённое нами исследование современной практики хаджа позволяет судить о степени религиозности мусульманского населения республики и восстановлении им общемусульманской идентичности¹⁵⁸. Исламский мир состоит из многих народов и культур,

¹⁵⁸ *Хабидуллина З.Р.* Хадж мусульман Башкортостана: история и современные тенденции // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2009. Т. 11. 6 (32). С. 312–317; *Хабидуллина З.Р.* К вопросу о месте и роли хаджа в жизни современных мусульман Башкортостана // Этнос. Общество. Цивилизация: II Кузеевские чтения. Уфа, 2009. С. 381–384.

хадж является одним из средств осуществления цивилизационного единства, укрепления духовной, культурной, психологической связи и социальной мобильности мусульман как прошлым, так и в настоящем времени. Паломничество к святыням Мекки и Медины входит в число пяти столпов ислама. По предписанию Корана (22:25) каждый совершеннолетний мусульманин обязан, если он здоров и обеспечен материально, совершить, хотя бы один раз в жизни, хадж.

В советский период количество паломников строго регламентировалось (не более 20–30 человек со всей страны), кандидатуры проходили строжайший идеологический отбор и проверку органами безопасности. Официальной причиной ограничения паломничества в Мекку и Медину было отсутствие дипломатических отношений между Советским Союзом и Саудовской Аравией, в связи с этим возникала необходимость получения визы для советских граждан через третью страну.

Возможность свободно отправляться в паломничество появляется с конца 1980-х – начала 1990-х гг. Первая многочисленная группа хаджи из СССР (около 1,5 тыс. человек) прибыла в Мекку в 1990 г. Её возглавил председатель ДУМЕС Т. Таджуддин. В 1990-е гг. из Башкортостана регулярно отправлялись в хадж от 50 до 200 человек. В настоящее время цифра достигла 500 человек. Постепенное увеличение числа паломников в Мекку свидетельствует о росте интеграции башкирских мусульман в мировое мусульманское сообщество. Как известно, ислам на территории Волго-Уральского региона всегда был своеобразным ареалом на европейской части России, простые верующие крайне мало были знакомы с культурой и бытом исламских стран. После хаджа мусульмане ещё больше укрепляются в своей вере и стремятся соблюдать предписания ислама и демонстрировать признаки веры, как во внешнем виде, так и в поведении.

Хадж существенно меняет отношение человека к жизни и религии. Среди паломников встречаются те, кто плохо знает основные правила выполнения не только хаджа, но и намаза. Были случаи, что люди совершали намаз первый раз в жизни, приехав в Мекку. Очень много примеров, когда человек возвращается из хаджа глубоко религиозным и начинает выполнять все предписания ислама¹⁵⁹. Современные хаджи, численность которых растёт из года

¹⁵⁹ Полевые материалы автора, 2005 г. Республика Башкортостан. Опрос паломников (хаджи).

в год, могут влиять на развитие процесса дальнейшей политизации ислама в том направлении, для которого в обществе будут созданы наиболее благоприятные условия.

Практика зиарата

Из религиозных практик также следует подробнее остановиться на практике посещения «святых мест», которая является одной из особенностей местного ислама. Функционирование данной практики наряду с письменными источниками мы исследовали на полевом материале. Для башкирской уммы отношение к «святым местам» и связанным с ними обрядам, является весьма важным. Негативное восприятие «святых мест» в понимании местных верующих стало индикатором принадлежности к салафизму, поскольку последние рассматривают зиарат как поклонение мертвецам.

Традиция почитания «святых мест» среди местных мусульман сохранилась до наших дней. Основным объектом паломничества, как и в прошлом, являются захоронения «святых» – аулия (от араб. аулийа' – святые, находящиеся под покровительством Аллаха). У башкир аулия стали не только известные религиозные деятели, прославившиеся благочестием и глубокими религиозными познаниями, но и обычные люди, отличившиеся при жизни добрыми делами или какими-либо сверхъестественными способностями. К аулия причисляли и погибших мученической смертью шахидов.

В Башкирии почти в каждом районе есть почитаемые мусульманами могилы «святых». Большинство из них находится на мусульманских кладбищах, некоторые расположены обособленно. Их принято посещать в обычные дни и в дни исламских праздников. Посещение включает в себя чтение сур Корана и молитв, украшение могилы, обход вокруг неё, жертвоприношение, раздачу милостыни с целью получения благодати. Рядом с могилой святого принято хоронить простых людей. Во многих селах республики вокруг одной могилы аулия возникли целые кладбища.

Выделяется группа «святых мест», которые являются местом круглогодичного паломничества: это мавзолей Хусаинбека в Чишминском районе, захоронение на горе Нарыс-тау в Миякинском районе, могила Мужавир-хазрата в Баймакском районе, гора Ауштау и родник «Аулия» в Учалинском районе, могила Гатаулы-ишпана в Хайбуллинском районе, место

захоронения Сабир-хазрата в Гафурийском районе, могила мударриса Хариса Биктимирова в Стерлибашевском районе. Наиболее известные культовые комплексы находятся на мусульманских кладбищах в с. Раевка и с. Идрисово Альшеевского района, с. Килимово Буздякского района, д. Старотимошкино Аургазинского района, с. Новый Каинлык Краснокамского района (урочище «Кладбище святых»), с. Чишмы Чишминского района (кладбище «Акзират»).

Неоднозначной интерпретацией выделяются могилы так называемых сподвижников пророка Мухаммеда (сахабов) – отца и сына Зубайра ибн Зайда и ‘Абд ар-Рахмана ибн Зубайра в Миякинском районе республики. В 2010 г. шейх Назим ал-Хаккани во время визита в Башкортостан объявил гору Нарыстау местом захоронения сахабов. В региональных СМИ распространилась информация об обнаружении места захоронения сахабов, на территории могильника началось активное строительство. В 2011 г. на горе под куполообразным сооружением был установлен памятник с указанием имён двух упомянутых сподвижников Пророка. В 2012 г. у подножья горы выстроена мечеть в честь «святого места». Расходы на обустройство комплекса взял на себя Благотворительный фонд первого президента республики «Урал». «Святое место» активно осваивается, рассматривается как один из перспективных объектов развивающегося туризма в республике. В дальнейших планах сельчан превратить его в ещё более посещаемый туристами памятник: построить гостиницу, религиозное учебное заведение, проложить хорошую дорогу.

К памятнику приезжают представители разных народов и религий; здесь бывают татары, русские, чувашки, марийцы. Чаще всего люди приезжают с экскурсионными целями либо с просьбами к Богу об исцелении от различных недугов¹⁶⁰. В случае с этим «святым местом» можно говорить как о стихийной сакрализации археологического объекта, так и об управлении символами с целью распространения идей неосуфизма, этнической консолидации верующих республики вокруг «башкирской Мекки»¹⁶¹.

¹⁶⁰ Полевые материалы автора, 2016 г. Республика Башкортостан, Миякинский район. Интервью с паломниками на горе Нарыстау.

¹⁶¹ Мекка в Мияках. Башкирия может стать жемчужиной религиозного паломничества // МК.ru Уфа. 23.05.2012 [ufa.mk.ru/articles/2012/05/23/706919-mekka-v-miyakah, доступ от 15.05.2022].

Сохранение истории, памяти, традиции, связанные с местными культовыми объектами, во многом зависит от конкретного служителя культа. На территории республики много заброшенных могил аулия, особенно в селах, где имамы отрицательно относятся к их посещению или не придают таким действиям особого значения. Проведенный мною опрос религиозных деятелей в 2011 г. о возможности посещения и поклонения «святым местам» в Башкортостане показал, что 44% опрошенных назвали этот обряд вредным суеверием и отметили, что мусульмане не должны его исполнять; 25% ответили, что посещать «святые места» в целом можно и нужно, но поклоняться им нельзя (мусульманин должен поклоняться только святым местам в Мекке и Медине); 19,8% положительно относятся к этому явлению и считают, что в республике сложилась традиция поклонения местным мусульманским святыням; затруднились ответить 11,2%¹⁶².

Современный период развития ислама в Башкортостане характеризуется активной реконструкцией старых и созданием новых мест поклонения, восстановлением исторической памяти о «святых», выдающихся религиозных деятелях.

В советские годы, как показывают архивные документы, в Башкортостане было известно несколько объектов паломничества мусульман: мавзолей Хусаин-бека и Тура-хана, могила ишана Ягафара¹⁶³. В настоящее время таких мест более 100. В 2014 г. сотрудниками Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева зафиксировано 113 археологических памятников, являющихся местами паломничества мусульман. Примерно 70% из них находится в восточных предгорьях хребта Урал-тау и лесостепном Приуралье преимущественно с башкирским населением¹⁶⁴.

Не остались в стороне от паломнического движения и духовные управления мусульман. Ими ежегодно организуются дни памяти первого проповедника ислама на Южном Урале Хусаин-бека с посещением его могилы и чтением молитв. В 2004 г. был организован первый сход мусульман в память Хусаин-бека. Впоследствии съезд стал ежегодным. В нем при-

¹⁶² Полевые материалы автора, 2011 г. Республика Башкортостан. Опрос имамов о посещении и поклонении «святым местам».

¹⁶³ Центральный исторический архив Республики Башкортостан. Ф. Р-4732, Оп. 1. Д. 4. Л. 6.

¹⁶⁴ *Ахатов А.Т., Бахшиев И.И., Тузбеков А.И.* Роль археологических объектов в формировании новых сакральных пространств Южного Урала // Уральский исторический вестник. 2016. № 4 (53). С. 36.

нимали участие верующие не только из Башкортостана, но и из соседних регионов. В 2016 г. по просьбам мусульман произошло торжественное перезахоронение останков святого, изъятых в 1985 г. учёными Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН для изучения.

Заключение

Несмотря на многочисленные виды проводимой деятельности, муфтияты республики, занятые в большей мере выстраиванием отношений со светской властью и своими внутренними конфликтами, не учли глобальные тенденции – развитие виртуального пространства, миграцию, доступность информации, практически потеряли контакт с молодёжью, не нашли путей взаимодействия с лидерами независимых джамаатов. Влияние муфтиев чаще всего распространяется на его собственных сотрудников; он контролирует назначение имамов в мечетях, но имамы могут подчиняться лидерам неосуфийских, салафитских и других джамаатов без его ведома. Поколенческие различия расцениваются пожилыми служителями культа зачастую как проявление экстремизма.

Возрождение ислама в Башкортостане отмечается не только растущим интересом башкир к своей религии, но и усилением внутрисламского дискурса о том типе ислама, который может быть частью башкирской идентичности. Вопрос о том, каким должен быть ислам для башкир, является ключевым в исламских дискуссиях о том, какие исламские традиции должны стать частью их будущего. Эти дебаты имеют также поколенческое измерение.

Таким образом, можно назвать основные факторы, оказавшие влияние на развитие исламской идентичности в Республике Башкортостан. Первый – это отсутствие единства в исламской умме: разделение по административным центрам, внутрисламское разделение на различные течения и толкования ислама. Второй фактор – внутриконфессиональные противоречия, которые связаны со значительным омоложением кадров духовных деятелей Башкортостана, на этом фоне прослеживается конфликт поколений. Третий – тесное сотрудничество государственных органов и духовных управлений. В настоящее время духовные управления в Башкортостане практически стали филиалами идеологической работы администрации главы республики, выступая в поддержку большинства политических решений

государственного органа, включая сферу искусства и культуры. Четвертый фактор – это поддержка республиканской администрацией представителей суфизма и неосуфизма. Пятый – появление новых сакральных памятников, сконструированных последователями неосуфизма, которые спровоцировали конфликты с салафитами. К шестому фактору относится специфика религиозной идентичности. Большинство населения признает свою принадлежность к исламу, но не ориентируется на конкретные религиозные объединения (ЦДУМ, ДУМ РБ) и их идеологию. Исламская идентичность продолжает оставаться частью этнической идентичности. Седьмой фактор связан с ярко выраженной национальной идентичностью. Башкирские общественно-политические организации пытаются курировать конфессиональную сферу в республике, негласно участвуют в деятельности духовных управлений и исламских джамаатов. Наконец, восьмой фактор – прерванная традиция. Ислам к 1980-м гг. был практически полностью вытеснен из общественной жизни и до сих пор сохраняются преимущественно в обрядовой форме. Советская политика атеизма привела к слиянию этнических традиций с мусульманскими обычаями и как следствие, восприятие ислама татарами и башкирами тоже, было ограниченным и часто сосредотачивалось на символических ритуалах основных жизненных циклов (рождение, брак, смерть, религиозные праздники). Они фактически стали заменой повседневной религиозной практики. В 1990-е гг. ислам оттеснили национальные движения.

Особую актуальность приобретает возрождение подлинных исламских традиций в социально-культурной жизни мусульман в Башкортостане. С одной стороны, формальная принадлежность к исламу и поверхностное знакомство с исламскими ценностями не доказывают, что человек живет по правилам вероучения и исламские традиции соблюдаются им согласно шариатским нормам. С другой стороны, понятие «мусульманин» широко по объему. Оно включает в себя как неверующих, совершающих религиозные обряды, так и верующих, редко или вовсе их не совершающих.

Специалисты по истории Башкортостана констатируют слабое проникновение ислама во все стороны жизни, а самих башкир называют «плохими мусульманами»¹⁶⁵. М.Д. Кiekбаев

¹⁶⁵ *Мажитов Н.А., Султанова А.Н.* История Башкортостана с древнейших времен до XVI века. Уфа: Китап, 1994; *Шакурова Ф.А.* Менталитет

пишет об относительно малом влиянии исламских канонов на внутренний мир башкир: «На современном этапе религиозный фактор не играет для городских башкир заметной роли в общественно-политической и культурной жизни. Религия не является фактом повседневной жизни, не декларируется как часть национальной культуры и, следовательно, не способствует их внутриэтническому сплочению и солидарности, в сознании городских башкир этничность преобладает над религиозностью»¹⁶⁶.

Ислам продолжает оставаться символом национального самосознания в республике, важным элементом этнической и культурной идентичности, способствуя социальной мобильности и сплоченности этноса. Поиски подходящей исламской идентичности для башкир в настоящее время особенно актуализировались среди салафитских и неосуфийских групп.

Библиография

- Азаматов Д.Д.* Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII–XIX вв. Уфа: Гилем, 1999.
- Алмазова Л.* Развитие системы религиозного образования в современном Башкортостане // Изучение преподавания ислама в Евразии. М.: Ключ, 2010. С. 110–115.
- Аминев З.Г., Ямаева Л.А.* Региональные особенности ислама у башкир. Уфа: ДизайнПолиграфСервис, 2009.
- Аминов Т.М.* Антология истории мусульманского образования в Республике Башкортостан. Уфа: БГПУ им. Акмуллы, 2010.
- Аминов Т.М.* История профессионального образования в Башкирии. Начало XVII века – до 1917 года. М.: Изд-во БГПУ, 2006.
- Ахатов А.Т., Бахшиев И.И., Тузбеков А.И.* Роль археологических объектов в формировании новых сакральных пространств Южного Урала // Уральский исторический вестник. 2016. № 4 (53). С. 33–42.
- Ахатов А.Т., Бахшиев И.И., Тузбеков А.И.* Роль археологических объектов в формировании новых сакральных простран-

кочевника и ислам // Этничность и конфессиональная традиция в Волго-Уральском регионе России. М.: Моск. Центр Карнеги, 1998. С. 85–92.

¹⁶⁶ *Киекбаев М.Д.* Башкиры в городах Башкортостана: история и современность. Уфа: Нур-Полиграфиздат, 1998. С. 172.

- ств Южного Урала // Уральский исторический вестник. 2016. № 4 (53). С. 36.
- Бенингсен А.* Мусульмане в СССР. Париж: УМСА-press, 1983.
- Буранчин А.М.* Исламская идентичность в современном башкирском обществе: Истоки, содержание, перспективы // Российский ислам в трансформационных процессах современности: Новые вызовы и тенденции развития в XXI веке: Сб. научных статей. Отв. ред. З.Р. Хабибуллина. Уфа: Диалог, 2017. С. 116–118.
- Гайнутдин Р.* Ислам в современной России. М.: Фаир-Пресс ГРАНД, 2004. С. 71–129.
- Карамышев Р.Д.* Этнорелигиозная ситуация в Республике Башкортостан (на примере исламской уммы): проблемы, тенденции, перспективы. Уфа: Мир печати, 2015.
- Кемпер М.* Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789–1889). Исламский дискурс под русским господством. Казань: Российский исламский университет, 2008.
- Керимов Г.М.* Возрождение исламских традиций в России – как фактор демократии и свободы // Религия, национальное согласие и возрождение России. М.: Луч, 1993. С. 107 – 120.
- Киекбаев М.Д.* Башкиры в городах Башкортостана: история и современность. Уфа: Нур-Полиграфиздат, 1998.
- Кузеев Р.Г.* Демократия. Гражданственность. Этничность. М.: ЦИМО, 1999.
- Ле Торривеллек К.* Пространство, время и идентичности Башкортостана // Обретая себя: проблемы идентичности тюрк. населения Урало-Поволжья на страницах зарубеж. исслед.: авториз. пер. с англ. и фр. / сост. И. В. Кучумов; под ред. И. М. Габдрафикова. Казань: Мастер Лайн, 2006. С. 5–29.
- Лопаткин Р.* Конфессиональное пространство России: глазами социолога // Религия и право. 2001. № 4. С. 10–14.
- Лукин Р., Филатов С.* Ислам в Башкортостане: мусульманские организации и власть // Научно-аналитический вестник Института Европы РАН. 2018. № 1. 243–245.
- Мажитов Н.А., Султанова А.Н.* История Башкортостана с древнейших времен до XVI века. Уфа: Китап, 1994.
- Малашенко А.В.* Исламское возрождение в современной России. М.: Моск. Центр Карнеги, 1998.

- Малашенко А.В.* Каким будет ислам в России к 2020 году? // Новости Екатеринбурга. 7.10.2005 [https://www.newsru.com/religy/07oct2005/islam_russia.html, доступ от 3.05.2023].
- Малашенко А.В.* Федеральный центр и «мусульманская провинция» // Ислам и государство: Сб. научных статей. Под ред. А. Малашенко. М.; Уфа: Информреклама, 2007. С. 31–64.
- Малашенко А.В.* Федеральный центр и «мусульманская провинция» // Ислам и государство: Сб. научных статей. М.; Уфа: Информреклама, 2007. С. 31–63.
- Марданов М.* Проблематика религиозной идентичности в светском обществе современного Башкортостана // Экономика и управление. Научно-практический журнал. 2016. № 5 (133). С. 83–86.
- Мауузато К.* Дискурсы и поведение мусульманских деятелей Волго-Уральского региона. Влияние региональных образов самовосприятия и стратегии областных администраций // Ислам от Каспия до Урала: Макрорегиональный подход. М.: РОССПЭН, 2007. С. 118–159.
- Мозжухин А.* «Башкирского сепаратизма не существует»: Исламовед Айслу Юнусова о национальных и религиозных проблемах Башкортостана // Lenta.ru. 23.06.2015 [<https://lenta.ru/articles/2015/06/23/bashkir/>, доступ от 19.08.2023].
- Мухаметзянова-Дуггал Р.М.* Формирование новой модели государственной политики в сфере свободы совести и ее реализация на региональном уровне (на примере Республики Башкортостан). Уфа: Гилем, 2010.
- Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года: Статистический сб. Ч. 1. Уфа: Башкортостан, 2013. С. 13–27.
- Рахматуллина З.Н.* Доисламские религиозные верования и ислам у башкир // Правовое государство: теория и практика. 2015. № 3 (41). С. 54–60.
- Рой Я.* Ислам в Советском Союзе после Второй мировой войны // Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире. М.: б/и, 1998.
- Синенко С.* Мусульманское духовное собрание. Уфа: Башкортостан, 2008.

- Сулейманова Л.Ш.* Национальные учебные заведения в Башкортостане в первое сорокалетие XX века. Уфа: б/и, 2000.
- Тузбекова Л.С.* Медресе «Галия» – высшее мусульманское учебное заведение Башкортостана (1906–1919 гг.). Уфа: Уфимская гос. акад. экономики и сервиса; Московский гос. Открытый пед. ун-т им. М. А. Шолохова, 2007.
- Фаизов Г.Б.* Государственно-исламские отношения в Поволжье и Приуралье. Уфа: УНЦ РАН, 1995.
- Фаизов Г.Б.* Ислам и государство: единство, противоборство, конвергенция. Уфа: Изд-во БГПУ, 2010.
- Фархшатов М.Н.* «Дело» шейха Зайнуллы Расулева (1872–1917). Власть и суфизм в пореформенной Башкирии: Сборник документов. Уфа: БГПУ им. М. Акмуллы, 2009.
- Фархшатов М.Н.* Самодержавие и традиционные школы башкир и татар в начале XX века (1900–1917 гг.). Уфа: Гилем, 2000.
- Филатов С.* Преодолеем ли предрассудки // Свободная мысль. 1993. № 3. С. 62–66.
- Франк. А.* Исламская историография и «булгарская» идентичность татар и башкир / пер. с англ. Казань: РИУ, 2008.
- Хабидуллина З.Р.* Ислам в Республике Башкортостан в 2020 г.: событийный анализ в условиях пандемии // Ислам в современном мире. 2021. № 4. С. 131–148.
- Хабидуллина З.Р.* К вопросу о месте и роли хаджа в жизни современных мусульман Башкортостана // Этнос. Общество. Цивилизация: II Кузеевские чтения. Уфа: Диалог, 2009. С. 381–384.
- Хабидуллина З.Р.* Мониторинг развития ислама в Республике Башкортостан (по материалам 2021–2022 гг.) // Ислам в современном мире. 2022. № 4. С. 149–165.
- Хабидуллина З.Р.* Мусульманское духовенство в Республике Башкортостан на рубеже XX–XXI веков. Уфа: Мир печати, 2015.
- Хабидуллина З.Р.* Хадж мусульман Башкортостана: история и современные тенденции // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2009. Т. 11. 6 (32). С. 312–317.
- Хабидуллина З.Р.* Борьба с «суевериями» в СССР: «Святые места» мусульман в деятельности государственных органов Башкирской АССР (по материалам 1940-1950 гг.) // Конфессиональная политика советского государства в 1920-1950-е годы. История Сталинизма. Великий Новгород: РОСПЭН, 2019. С. 245–252.

- Хасанова А.Г. Религиозные объединения Республики Башкортостан в 1985–2005 гг. дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2007.
- Шакурова Ф.А. Менталитет кочевника и ислам // Этничность и конфессиональная традиция в Волго-Уральском регионе России. М.: Моск. Центр Карнеги, 1998. С. 85–92.
- Шарифов Р.Р. Шакирды: социальный портрет современного учащегося медресе // Этнос. Общество. Цивилизация: II Кузеевские чтения. Уфа: ИЭИ УНЦ РАН, 2009. С. 386–388.
- Шаяхметов Ф. Демократизация башкирского общества и ислам // Этничность и конфессиональная традиция в Волго-Уральском регионе России. М.: Моск. центр Карнеги, 1998. С. 28–40.
- Ширгазин А.Р., Калимуллина Д.Б. Памятники архитектуры ислама города Уфы. Выпуск 1. Уфа, Гилем, 2005.
- Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане // Серия: Ислам в России / под ред. А.В. Малашенко. Москва: Логос, 2007.
- Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа: Китап, 1999.
- Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1994.
- Юнусова А.Б. Ислам в структуре межконфессиональных отношений в Башкирии // Этничность и конфессиональная традиция в Волго-Уральском регионе России. М.: Моск. центр Карнеги, 1998. С. 52–61.
- Юнусова А.Б. Мусульманские центры в России и перспективы создания единого духовного управления // Ислам и государство: Сборник научных статей. Отв. ред. А. Малашенко; Сост. А. Юнусова. М.; Уфа: Информреклама, 2007. С. 123–157.
- Юнусова А.Б. О так называемом «возрождении ислама» в России // Этноконфессиональный диалог: состояние, противоречия, перспективы развития. Оренбург: Изд. центр. ОГАУ, 2002. С. 65–80.
- Ягузин А.Р. Социальные аспекты философии суфизма. Уфа: РИО БашГУ, 2004.
- Hunter, Sb. (2004) *Islam in Russia: the politics of identity and security*. Armonk, N.Y.; London: M.E. Sharpe, cop.
- Purpo, L., Schmoller, J. (2020) “Here or Elsewhere: Sufism and Traditional Islam in Russia’s Volga-Ural Region,” *Contemporary Islam* 14: 135–156.

CHAPTER 5

Ислам как фактор самоидентификации азербайджанских мусульман: сравнительный анализ в контексте преемственности исламской традиции

Лейла Меликова

Введение

Религиозная и этническая идентичность на территории современного Азербайджана претерпевала множество изменений. Под владычеством Исламского халифата население пережило арабско-хазарские войны VIII в.; исламизацию христиан, зороастрийцев и язычников; крупное антиарабское восстание Бабека¹⁶⁷ IX в.; и окончательный распад халифата несколько десятилетий спустя. Следующие 200 лет Азербайджан находился под контролем враждующих мусульманских династий и соперничающих фракций ислама: *зайдийя*, исмаилитского шиизма, ханафитского и шафиитского суннизма, последователей мятежных хавариджей. Создание Сельджукской империи (1037–1194), когда внук главы могущественного огузского племени *кынык* Сельджука – Тогрул превратился в фактического правителя мусульманского мира, захватив Багдад в 1055 г. и получив официальный титул султана от аббасидского халифа, а также 200-летней религиозной стабильности привели к значительному сдвигу в этническом составе Азербайджана. Большинство его населения стало тюркоязычным, сохранив при этом персидское культурное влияние. С середины XIII в. враждебные исламу монгольские захватчики доминировали в политической жизни Азербайджана, включённого затем в состав Ильханидского государства. В 1295 г. ильханидский правитель Газан-хан официально принял суннитский ислам, а в 1310 г. его брат Оджайту – шиизм, которому следовали последующие правители Ильханидов, Чобанидов и Джалаиридов в XIV в. При среднеазиатском правителе Тимуре (и его сыновьях), чьим ближайшим советником был известный

¹⁶⁷ Лидер движения *хуррамитов*, для которого характерен синтез древнего зороастрийского учения с элементами шиитского ислама, подавленного через 20 лет арабами.

шиитский учёный Сейид Барака, в Азербайджане официально придерживались ханафитского мазхаба. В XV в. в стране правили сунниты-ширваншахи конфедерации племён туркмен-шиитов – Кара Коюнлу, которых победили конкуренты – Ак Коюнлу¹⁶⁸. В XIII–XV вв. в Азербайджане получает распространение суфизм. Одним из влиятельных было братство Сафавиййа, возведшее в XVI в. *ирфан* или шиитский суфизм в ранг государственной идеологии, выделив иранских тюрок среди других¹⁶⁹. Исмаил I победил суннитских ширваншахов Ак-Коюнлу, вынудив суннитское население принять исна‘ашаризм, однако продвижение Исмаила I на запад было остановлено османским султаном Селимом. В XVI–XVIII вв. Азербайджан стал полем для бесконечных войн между сефевидами и османами. Это обстоятельство определило и религиозную принадлежность местного населения, обусловив примерно равное разделение к северу от реки Аракс на шиитов и суннитов. Сунниты следовали ханафитскому (тюрки) и шафиитскому (горцы северных районов) мазхабам¹⁷⁰.

В XVII в. имели место идеологические разногласия внутри иснаашаритского шиизма между правовыми школами «ахбари» и «усули». Ахбариты в качестве источника шариата и права признавали только Коран и наследие пророка Мухаммада и шиитских имамов, усулиты же, в результате одержавшие верх, *иджтихад* (самостоятельное суждение). В 1736 г. Надир – военачальник из туркменского племени афшар, сверг династию Сефевидов и объявил себя шахом. Он начал серию религиозных реформ, направленных на сближение между шиитами и суннитами. Например, он запретил шиитам проклинать праведных халифов (*хулафа’ ар-рашидин*), публично носил головной убор «Колах-и Надири», прославлявший четырёх халифов; ввёл термин «джафари» для обозначения правовой школы шиитов; добился её признания османами официальным пятым мазхабом ислама; шиитам было разрешено наряду с суннитами совершать хадж в Мекку и т.д. После убийства Надир шаха в 1747 г. наделами правили полунезависимые ханы. Расположенные на севере Азербайджана наделы официально были суннитскими, а

¹⁶⁸ Goyushov, A. (2012) “Islam in Azerbaijan (Historical Background)”, *Caucasus Analytical Digest* 44 (20): 2-3.

¹⁶⁹ Brondz, I. and Aslanova, T. (2019) “Sunni-Shia Issue in Azerbaijan”, *Voice of the Publisher* 5(1): 2.

¹⁷⁰ Goyushov, A. (2012) “Islam in Azerbaijan (Historical Background)”, p. 3.

южные – шиитскими, но особых распрей между ними не наблюдалось, пока Северный Азербайджан в начале XIX в. не был завоёван Россией. После Туркманчайского договора 1828 г. река Аракс стала границей между Россией и Ираном. По условиям договора север Аракса был включён в состав Российской империи и отрезан от крупных шиитских городов Кум, Мешхед и Табриз¹⁷¹.

Российское царское правительство уже с 30-х гг. XIX в. использовало различные фракции мусульман, исторически присутствующие на территории Азербайджана, как возможность усугубить конфликты между ними. Шиитов использовали в целях нейтрализации последователей юридика и суннитов, преследование которых изменило соотношение населения в пользу шиитов, составивших основную часть всех мусульман Южного Кавказа. Российские власти были заинтересованы в появлении недовольства среди различных течений ислама и оказывали поддержку некоторым из них¹⁷².

Эволюция и характерные особенности религиозного сознания азербайджанских мусульман в XX–XXI вв.

На рубеже XIX–XX ст. царское правительство начало осуществлять модернизацию, направленную на разрушение устоявшегося жизненного уклада азербайджанцев, отдалять их от религиозных ценностей и традиций. Образованное мусульманское духовенство (*улама*) рассматривалось как главная опасность для имперских властей. Для осуществления контроля царский режим создал отдельные суннитские и шиитские духовные правления, где назначаемый правительством муфтий выступал главой суннитов, а шейхульислам – шиитов. В целом, закрепление суннитско-шиитского размежевания являлось традиционной политикой царизма. Однако русская революция 1905–1907 гг. подтолкнула азербайджанских мусульман к объединению и посредством устранения суннитско-шиитского размежевания¹⁷³ к тому,

¹⁷¹ Brondz, I. and Aslanova, T. (2019) “Sunni-Shia Issue in Azerbaijan”, p. 3.

¹⁷² Ibid., p. 2.

¹⁷³ Журнал «Фуюзат» представляет собой наглядный пример мультикультурного подхода, распространённого в Азербайджане в начале 1900-х гг. Издававшийся в Баку в 1906–1907 гг. «Фуюзат» представлял довольно толерантную среду, уважавшую как четырёх праведных халифов, так и двенадцать шиитских имамов, и выступавшую против полемики, с использованием фигур этих важных политических и рели-

чтобы стать участниками национального движения за избавление от гнета Российской империи. На тот момент мусульманское духовенство было лишено финансовой силы и былого политического влияния и исключено из сферы гражданского и уголовного права, где его полномочия ограничивались лишь регистрацией рождений, смертей и браков. Таким образом, сто лет царского правления в Азербайджане подорвало исламские устои задолго до прихода к власти большевиков.

Сопротивление коренного населения российской культурной экспансии и политико-экономическому натиску царизма способствовало этнополитической консолидации азербайджанского народа и с этим, в немалой степени, связано возникновение разных реформистских тенденций в азербайджанском обществе того периода. Даже много позднее, после распада Советского Союза, когда в Азербайджане образовался идеологический вакуум и его жители вновь обратились к исламу, это не пошатнуло светских традиций, так как трансформация исламской идентичности произошла гораздо раньше, и накануне установления Азербайджанской Демократической Республики (АДР) (1918–1920) уже успел сформироваться новый тип мусульманина¹⁷⁴. Этот «новый мусульманин» давно осознал необходимость естественного самообновления (*мәдждид*) уммы, что

гнозных деятелей. Статьи, появившиеся на Втором съезде учителей, проходившем в Баку в 1907 г. под председательством редактора газеты «Фуюзат» Али бека Гусейнзаде, во многом способствовали межконфессиональной толерантности. В их число входили предложения об исключении из школьной программы вопросов, которые могли бы способствовать разногласиям между суннитами и шиитами; использование краткого руководства по исламской вере в школах с учащимися обеих конфессий; и объединение начальных школ «Али» и «Омар» в Тифлисе, что рассматривалось как углубление разрыва между местными суннитами и шиитами. Журнал также критиковал шиитскую программу Ирана и арабский ваххабизм за их крайности и фанатизм. См.: Əzizova, E. (2017) “Azərbaycanın Məzhəblərarası Tolerantlıq Tarixindən XX Əsrin Əvvəlinə Aid Bir Nümunə: Füyuzat Jurnalı”, *Bakı Dövlət Universitetinin İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi* 27: 205–215.

¹⁷⁴ Подр. см.: Меликова А. Роль нахды в трансформации исламской идентичности на Южном Кавказе в середине XIX – начале XX вв. // *Muslims of Central Eurasia Since the 19th Century: Daily Life, Identity, Intellectual Thought and Education*. “İdrak” Public Union. Baku. 2023. С. 25-41.

влялось в русло обновленческо-реформаторского движения джадидизма. Развитие джадидизма здесь сопровождалось зарождением и функционированием мусульманской периодической печати, внутренней реорганизацией конфессиональных школ, формированием политической национальной элиты. Однако местная специфика заключалась в том, что «совмещение ислама и модернизма» в Азербайджане так и не превратилось в основное направление общественной мысли. Среди факторов, ограничивших влияние джадидизма среди азербайджанцев, можно назвать шиизм, где механизм *иджтихада* присутствовал в рабочем режиме, апеллирование к «новым методам» толкования Корана джадидистов было малопригодно для азербайджанских верующих. Можно констатировать, что ислам как идеология не реагировал на модернизацию, а мусульмане в массе своей избегали проявлений светскости и современности в быту и повседневной жизни. Консерваторы и традиционалисты обращались к исламу как к наиболее эффективному средству сопротивления современности. К переменам, реформам и модернизации во всех сферах жизни стремились только те мусульмане, которые находились в русле джадидистских тенденций, но и они сопротивлялись кардинальным переменам, поскольку также сохраняли свою мусульманскую идентичность и стремились к переменам, не отрываясь от своего народа. В то время как в других мусульманских регионах ислам занимал центральное место в деятельности реформаторов-джадидов, в Азербайджане реформизм принял характер модернистского движения с ярко выраженной тенденцией к секуляризации. В действительности, модернизационные идеи азербайджанской интеллигенции требовали гораздо более радикальных изменений и социальных преобразований, чем предлагали джадидисты.

После Октябрьского переворота 1917 г., пришедшие к власти большевики ужесточили антиисламские меры, закрыли большинство мечетей и религиозных учреждений. Вдобавок, население ещё при царизме, срамливавшим все народы национальных окраин империи в русле политики «разделяй и властвуй», осознало «армянскую угрозу» и необходимость сплочения мусульман перед лицом всех вызовов. На первом Всекавказском съезде мусульман, прошедшем в Баку 15–20 апреля 1917 г., был поставлен вопрос о создании единого правления для суннитов и шиитов. К единству призвали все политические течения, положив конец суннитско-шиитскому расколу, который рассматривался как главное

препятствие для формирования национальной идентичности вместо религиозной.

Говоря о шиитской идентичности азербайджанских мусульман, следует отметить, что она, в силу досоветской политики секуляризации и, позднее, атеистической позиции большевиков, уступила место этнонациональной «мусульманской» идентичности. После длительной борьбы за лидерство, сведя к минимуму политическое влияние шиизма и выйдя в авангард общества, к началу XX в. светская интеллигенция Азербайджана победила духовенство, уступившее место секуляризирующей идеологии турецкого национализма. Согласно Брондз и Аслановой, пантюркисты считали шиизм главным препятствием для построения великого тюркского мира, а панисламизм хотел объединить суннитов и шиитов, провозгласив единство ислама. Эта тенденция продолжилась во времена АДР – первой демократической республики на Востоке, в результате чего влияние иностранных религиозных сил на ислам в стране ослабло¹⁷⁵. Светоховский пишет, что после падения АДР азербайджанцы в обмен на сотрудничество с советской властью, дабы исключить их идентификацию с мировым исламским сообществом, «получили признание национальной идентичности – прав на свой язык и культуру, понятие, которое негласно включало ислам как один из ее компонентов»¹⁷⁶.

Чтобы ослабить влияние духовенства и мусульманской интеллигенции Азербайджан в 1925 г. официально перешёл на латиницу параллельно с арабским, а с 1 января 1929 г. советское правительство запретило использование арабского алфавита. Была организована большая кампания, в том числе по сжиганию книг, которая была направлена на то, чтобы заставить народ забыть о письменном исламском наследии и собственной идентичности. Можно сказать, что на тот момент исламская составляющая, претерпев определённую трансформацию, продолжала оставаться неотъемлемой частью азербайджанской национальной идентичности. Однако неверно думать, что этот процесс был запущен с приходом советской власти и в интересах коммунистической идеологии. Всё началось раньше, с появлением в

¹⁷⁵ Brondz, I. and Aslanova, T. (2019) “Sunni-Shia Issue in Azerbaijan”, p. 5.

¹⁷⁶ Swietochovski, T. (2002) “Azerbaijan: the Hidden faces of Islam”, *World Policy Journal* 19(3): 69-76. [https://www.islamawareness.net/Asia/Azerbaijan/aj_article002.html], accessed on 06.08.2023].

результате российских завоеваний на Кавказе новых азербайджанских элит, которые, вызвав брожение умов и подняв волну движения за реформы, постепенно и успешно внедряли в сознание азербайджанских мусульман новые модернизационные и секулярные мировоззренческие компоненты, заставив их переосмыслить отношения между исламом и современностью.

В этот период ядро мусульманской интеллектуальной элиты в Азербайджане из числа националистов и джадидистов примкнуло к российским коммунистам, сохранив при этом собственные интерпретацию марксизма и повестку дня для социалистического Азербайджана в рамках мусульманского национал-коммунистического строя. Азербайджанские светские интеллектуалы-модернисты считали, что исламская культура и образ жизни и марксизм вполне совместимы, и даже дополняют друг друга:

Они могли критиковать и высмеивать мулл и такие обычаи, как ношение чадры и многоженство, как несовместимые с истинным духом ислама, но они избегали осуждения ислама во всей его полноте... Однако со временем такое сосуществование оказалось не лишенным парадоксов и конфликтов¹⁷⁷.

С конца 1920-х гг. начались ликвидация и устранение с политической сцены местных коммунистических лидеров-мусульман, закрытие мечетей, религиозных школ и судов, преследование духовенства. Общественные функции религии ограничились законом. Декрет об отделении государства и школы от религии стал одним из основных советских инструментов религиозной политики. Религиозная сфера стала четко отделяться от других сфер общественной жизни, хотя ислам подчёркивает целостность религии и запрещает такое разделение. За осуществлением этой политики следило воссозданное в 1944 г. Духовное управление мусульман. Его основная задача определялась как организация и контроль религиозной сферы. Все мечети были вынуждены регистрироваться в Управлении и должны были следовать указаниям относительно содержания проповедей (*хутб*).

¹⁷⁷ Tohidi, N. (1999) "Guardians of the Nation": Women, Islam, and the Soviet Legacy of Modernization in Azerbaijan", *Journal of Azerbaijani Studies* 2(1): 82.

Некоторые формы исламской практики, описываемые в литературе как относящиеся к «параллельному», «альтернативному» или «народному» исламу, присутствовали, но ограничивались по своему охвату чисто религиозной сферой. «Популярные» формы исламской религии позволяли выражать религиозность в те репрессивные времена. Исламские ритуалы были окружены смесью исламских и неисламских верований и убеждений. Вера в чудеса и волшебство была довольно распространена. Одной из самых популярных религиозных практик было паломничество (*зиярат*) к святыне, обычно называемой пир, но также и *мазар*, *имам-заде* (у шиитов) или *оджак* (у суннитов)¹⁷⁸. Однако по мнению Дариевой, даже *зияраты* и *пиры* в Азербайджане можно «рассматривать как опознаваемые, конструируемые и инсценированные места, глубоко инкорпорированные в светские структуры и представляющие собой часть секулярного мира»¹⁷⁹.

В атеистическом советском контексте, в условиях подавления открытого проявления религиозности, люди прибегали к скрытому ритуальному исламу, чтобы противостоять русификации. Превратив частную сферу в очаг сопротивления, азербайджанские мусульмане сохранили сильные традиционные и религиозные характеристики. Этническая и региональная принадлежность, язык и ислам служили основными источниками самоидентификации азербайджанцев. Советский режим преуспел в устранении интеллектуального и идеологического измерения религии, но ритуальные аспекты ислама, понимаемого в широком смысле как «мусульманский образ жизни», сохранили свою жизнеспособность¹⁸⁰. Верующие тайно совершали мусульманские обряды (обрезание, ношение женского головного покрытия (*кялагай*) в сельских местностях и на окраинах), справляли религиозные праздники, изучали основы ислама, читали Коран; партийные лидеры делали своим сыновьям обрезание; к умершим приглашали моллу; алкоголь и свинина, запрещённые в исламе, в Азербайджане не прижились.

¹⁷⁸ Wiktor-Mach, D. (2017) *Religious Revival and Secularism in Post-Soviet Azerbaijan*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH, pp. 76-77.

¹⁷⁹ Дариева Ц. Бакинский «бескостный» святой: мусульманское паломничество в секулярном городе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 2. С. 207.

¹⁸⁰ Tohidi, N. (1996) "Soviet in Public, Azeri in Private: Gender, Islam, and Nationality in Soviet and Post-Soviet Azerbaijan", *Women's Studies International Forum* 19 (1/2): 116.

Несмотря на то, что коммунистическому режиму удалось устранить конкретные воплощения исламского образа жизни (чадру и мечеть), он не смог вытеснить компоненты, которые в целом проявлялись в межличностных отношениях, социальной структуре и семейных отношениях. Поскольку «обряды больше не соблюдались публично, ислам стал приватизированным, ограниченным семьёй – самым консервативным институтом в Азербайджане», – пишет Светоховский¹⁸¹.

Эти компоненты обладали характеристиками, включающими в себя национальную специфику больше, чем какие-либо другие компоненты, и обеспечивали азербайджанскому обществу сохранение своих национальных границ, отделявших его от окружающих – русского, армянского и грузинского – обществ¹⁸².

Говоря о включении религиозных компонентов в национальную идентичность и о сохранении в этой ситуации как религиозного, так и национального сознания, Хасанов также указывает на важный аспект, когда в результате ошибочного общественного мнения религиозные обряды становились «национальными» и составляющими национально-нравственной жизни, создавая условия для сочетания религиозности и чувства национализма. Парадоксально, что «сочетание исламского образа жизни с национализмом было распространено не только среди простых людей, но и среди атеистов»¹⁸³.

Как отмечает Корнел, «религия в Азербайджане сильно пострадала от семидесяти лет советского атеизма и дополнительного столетия русской колонизации» и «быть “мусульманном” для большинства азербайджанцев имело больше культурно-этническую коннотацию, чем религиозную»¹⁸⁴. Одним из важных компонентов этого явилось практическое искоренение шиитско-суннитского разделения значительной части населения.

¹⁸¹ Swietochovski, T. (2002) “Azerbaijan: the Hidden faces of Islam”.

¹⁸² Hasanov, B. (2018) “Religion as Maintenance of National Consciousness: Islam in Soviet Azerbaijan”, *Cumburiyet İlabiyat Dergisi-Cumburiyet Theology Journal* 22(3): 1573.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Cornell, S. E. (2006) *The Politicization of Islam in Azerbaijan*. Washington, Uppsala: Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program – A Joint Transatlantic Research and Policy Center, p. 21.

Многие в Азербайджане, особенно поколение, воспитанное во времена Советского Союза, не знают об основных различиях между шиитским и суннитским исламом, а ещё более удивительно, что многие азербайджанцы с трудом отождествляют себя с какой-либо из ветвей ислама. К примеру, нерепрезентативный опрос на основе интервью среди 30 случайно выбранных рядовых граждан Тер-Терского района, показал, что треть респондентов заявили, что не знают, к какой ветви ислама они принадлежат. Ещё 17% заявили, что для них это не имеет значения. Следовательно, половина опрошенных либо не знала, либо не заботилась о своей принадлежности к шиитскому или суннитскому исламу. Только 30% респондентов заявили, что исповедуют шиитское вероучение, а 20% – суннитское. Аналогичный опрос в лагерях беженцев Барда и Агдам, в котором приняли участие 60 человек различных возрастных групп, показал, что 50% опрошенных считали себя шиитами, 25 – суннитами, а 25 – либо не знали, либо говорили, что для них это не имеет значения¹⁸⁵. Эту же особенность отмечает Балджи, указывая, что «в российский период и, *a fortiori* в его советскую преемственность, откровенно антиклерикальную и репрессивную, конфессиональная граница между шиизмом и суннизмом на практике стала размытой. Редкий случай в мусульманском мире, когда шииты и сунниты молились в одних и тех же мечетях», и для многих «граница между двумя течениями ислама не имела никакого значения»¹⁸⁶.

Как указывает Юнусов, «Черный январь» 1990 г. заметно изменил отношение населения к религии. 22 января 1990 г. шейхуль-ислам А. Папазаде с другими религиозными деятелями возглавил похороны жертв вторжения советских войск в Баку. Церемониальная процессия похорон жертв явилась первой подлинной гражданской акцией скорби, которая имела ярко выраженную исламскую символику: сотни тысяч людей под прицелом советских солдат, готовых в любую минуту применить оружие, прошли путь в несколько километров от площади

¹⁸⁵ Cornell, S. E. (2006) *The Politicization of Islam in Azerbaijan*. Washington, Uppsala: Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program – A Joint Transatlantic Research and Policy Center, pp. 21-22.

¹⁸⁶ Balci, B. (2017) “Islam et tolérance en Azerbaïdjan: réalité historique et usage politiques”, *Observatoire International du Religieux* 14, Décembre. [<https://obsreligion.cnrs.fr/bulletin/islam-et-tolerance-en-azerbaïdjan-realite-historique-et-usage-politiques/>, accessed on 06.08.2023].

Свободы до Нагорного парка, где состоялось массовое погребение в «Аллее мучеников» («*Шахидляр Хиябань*»). Во время полного вакуума в структурах власти шейхульислам направил открытое «Обращение» Горбачеву, а копии – Генеральному Секретарю ООН, главам правительств, духовным лидерам. Он решительно отверг «провокационные обвинения, якобы послужившие причиной ввода войск», в первую очередь, «так называемый «исламский фактор», обвинив лично Горбачева в содеянном, и потребовал «незамедлительного вывода войск из Баку». Впервые за многие годы жители Азербайджана стали говорить о возвращении к религии¹⁸⁷. Идеологическая дезориентация, поиск национальной и культурной самобытности, а также Карабахский конфликт – вот три основных фактора, определявших место ислама в Азербайджане в тот исторический период¹⁸⁸. Начало Карабахского конфликта и последующий распад СССР вызвали процесс «ренсламизации», однако ислам интересовал население, по-прежнему, лишь как часть истории и культуры народа.

Преемственность исламской религиозной традиции, секуляризм и государственность в современном Азербайджане

Переход от советской атеистической идеологии к плюралистическому обществу проявился в религиозной трансформации, при которой происходят рост религиозности как следствие ренсламизации, «десекуляризация» и «деприватизация религии» – процессы, таящие в себе множество «подводных камней» и угроз. Как отмечают исследователи, религиозный дискурс часто служит источником политической инструментализации. В период после распада Советского Союза и Первой Карабахской войны до мая 1994 г. в Азербайджане резко возросло число зарегистрированных религиозных общин, духовные лидеры стали пользоваться большим авторитетом в обществе. Хотя учёные и отмечали низкий уровень религиозности населения,¹⁸⁹ делая вывод о том,

¹⁸⁷ Юнусов А. Ислам в Азербайджане. Баку: «Заман», 2004. С. 95-96.

¹⁸⁸ Valiyev, A. (2005) “Azerbaijan: Islam in a Post-Soviet Republic”, *Middle East Review of International Affairs* 9 (4): 1.

¹⁸⁹ Более подробно об изменении уровня религиозности азербайджанского народа, см.: Əzizova, E. (2015) “Azərbaycan cəmiyyətindəki dindarlıq səviyyəsinin İslam dünyasındakı dindarlıq səviyyəsi ilə müqayisəsi”,

что политизация ислама в Азербайджане в ближайшем будущем нереальна, они же предупреждали, что «нельзя отрицать, что при определённом стечении обстоятельств ухудшение социально-экономических условий в стране может дать козыри представителям псевдорелигиозных кругов республики, стремящихся использовать ситуацию в корыстных целях»¹⁹⁰. С тех пор, как страна стала независимой и открылась миру и религиозной глобализации, она стала проницаемой для разных форм воинственной религиозности из шиитского Ирана и суннитской Турции. Эти внешние влияния подчёркивают конфессиональные различия, в то время как государство пытается их стереть, напоминая «о ничтожности шиитско-суннитского раскола», чтобы укрепить единство и своеобразие религиозного и культурного опыта Азербайджана и сделав его менее восприимчивым к потенциально дестабилизирующим внешним влияниям, сохранить мир¹⁹¹.

Опрос, проведённый Исследовательским центром Пью (Pew Research Center) по вопросам религии и общественной жизни в августе 2012 г. в 39 странах с преимущественно мусульманским большинством, выявил самый высокий уровень межконфессиональной толерантности между суннитами и шиитами в Азербайджане. Соотношение азербайджанцев, принимающих шиитов в качестве мусульман, по сравнению с теми, кто не принимает – составляет 97% к 2%, а соотношение тех, кто принимает суннитов в качестве мусульман и тех, кто не принимает – составляет 91% к 7%¹⁹².

Шнизм, являющийся частью исторического прошлого Азербайджана, сближает его с Ираном, а этническая принадлеж-

in N. Məmmədov (ed.) *Azərbaycanda İslam: Dini Araşdırmalar Mərkəzinin keçirdiyi sosial sorğu nəticəsində hazırlanmış məqalələr toplusu*. Baku: Nurlar. S. 52-75; Qənbərov, A. (2019). *Azərbaycanda Dövlət Din Münasibətləri: Dünyəviləyin nəzəri və hüquqi əsasları*. Bakı: Nurlar. S. 163-168.

¹⁹⁰ *Самтаров Р.* Ислам как политический фактор в постсоветском Азербайджане // Центральная Азия и Кавказ. 2004. № 4 (34). С. 12.

¹⁹¹ Balci, B. (2017) “Islam et tolérance en Azerbaïdjan: réalité historique et usage politiques”.

¹⁹² Pew Research Center. (2012) “The World’s Muslims: Unity and Diversity”, Washington DC: The Pew Research Center’s Forum on Religion & Public Life, pp. 132–33. [<https://www.pewresearch.org/religion/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/>], accessed on 06.08.2023].

ность, суннизм и память о первой светской республике укрепляют его связь с Турцией. Однако азербайджанцы не могут игнорировать тот факт, что за всё время Нагорно-Карабахского конфликта, когда Азербайджан чувствовал поддержку многих исламских стран, а в особенности братской Турции, некоторые мусульманские страны, в частности, Иран, нарушив принцип исламской солидарности, налаживали сотрудничество в экономической и военной сферах с Арменией. После того, как Азербайджан одержал в 2020 г. блестящую победу над Арменией во Второй Карабахской войне можно сказать, что Турция укрепила свои политические и военные позиции на Южном Кавказе, а Иран оказался вне игры. Война нанесла урон исламским религиозным памятникам, которые подверглись вандализму со стороны армянских оккупантов. В монографиях «Ущерб, нанесенный памятникам истории и культуры на оккупированных территориях Азербайджана» и «Каталог исторических и архитектурных памятников на оккупированных территориях Нагорного Карабаха Азербайджанской Республики» (2020 г.) сообщается о мечетях (официально в Нагорном Карабахе и прилегающих к нему районах функционировали 67 мечетей, 63 из которых были полностью разрушены, а 4 приведены в негодность), святилищах, кладбищах и эпиграфических памятниках в Шушинском, Агдамском, Губадлинском, Физулинском, Джебранльском, Лачинском, Зангиланском и Кяльбаджарском районах, некоторые из которых были превращены в хлев и складские помещения¹⁹³.

Гейдаров, Ганбаров и Кафаров справедливо отмечают, что Азербайджан находится в политически и религиозно чувствительном регионе, элиты которого широко используют религию как средство политического давления. Предпринимались попытки изменить границы стран региона на основе религиозных разделений, что создавало внутренние и внешние угрозы для Азербайджана. В таких условиях «своевременная нейтрализация этих угроз является весьма стратегическим вопросом»¹⁹⁴. Изменения, внесённые в Закон Азербайджанской

¹⁹³ *Джафарова Н.* «Моя душа – в Карабахе...» // Отдел печати и информации аппарата Президиума НАНА. 10.11.2020 [<https://science.gov.az/ru/news/open/14939> доступ от 06.08.2023].

¹⁹⁴ Heydəröv, S., Qənbərov, A., və Qafarov, A. (2020) *Din və ideoloji təbliğkəsirsizlik*. Bakı: Mənəvi Dəyərlərin Təbliği Fondu – TUNA Printing&Publishing&Packaging. S. 186.

Республики «О свободе вероисповедания», направлены на предотвращение не только социальных, но и нарастающих экстремистских и радикальных тенденций как потенциального источника опасности в современном мире. Однако «почему-то государства-гегемоны и господствующие силы применяют это право к себе, а прочие критикуют адекватные шаги государств»¹⁹⁵ в этом направлении, посредством отчётов разных групп и наблюдателей. «В этой связи понятно, что Азербайджан предпринимает соответствующие превентивные шаги для защиты своей национальной безопасности»¹⁹⁶, точно так же, к примеру, как США ради своих национальных интересов, отмечают авторы.

О том, что феномен исламского радикализма присутствовал в стране и неуклонно рос с тех пор, как Азербайджан стал независимым, отмечается и в результатах исследовательского проекта по борьбе с экстремизмом (СЕР) Европейского фонда демократии (Брюссель). В нём указывается, что в последние несколько лет появились признаки ослабления этого явления и «пересмотр Закона о свободе вероисповедания считается одной из мер, способствовавших этому процессу»¹⁹⁷. Сегодня в Азербайджане действует Государственный комитет по работе с религиозными организациями, созданный в 2001 г., который не только регистрирует религиозные общины, но и пресекает попытки экстремистов укрепиться в Азербайджане, следит за соблюдением равноправного существования в стране различных религиозных конфессий, соблюдением прав как верующих, так и атеистов. Сложившаяся на протяжении веков открытость азербайджанского общества к различного рода верованиям не допускала появления внутри него тенденций к фанатичным и радикальным настроениям.

Виктор-Мах пишет о том, что либеральная религиозная политика 1990-х г. в Азербайджане предоставила местным и «транснациональным религиозным активистам, участвующим в борьбе за правоверных», возможность продвигать свои идеи, но

¹⁹⁵ Heydərov, S., Qənbərov, A., və Qafarov, A. (2020) *Din və ideoloji təbliğəsiçlik*. Bakı: Mənəvi Dəyərlərin Təbliği Fondu – TUNA Printing&Publishing&Packaging. S. 186..

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ European Foundation for Democracy. (2015) *Secularism in Azerbaijan and the Threat of Radicalization in the Region*. Brussels – New York City – Washington: Counter Extremism Project, p. 68.

«основное соревнование в Азербайджане имеет место не между исламом и другими религиями, а между группами, представляющими разные исламские бренды»¹⁹⁸. Опять же, «модели выбора сложны» и «существует несколько путей к определенным исламским традициям». Некоторые религиозные группы включают в свой дискурс тезис о совместимости современной науки и религии и в продолжающемся процессе трансформации некоторым исламским традициям удаётся создать образ современной религиозной идеологии. Габитус «современного и религиозного мужчины-мусульманина» – это идеал многих бакинцев из молодых, образованных, городских слоев общества¹⁹⁹. При этом, будущее неопределенно, и необходимо понять ситуацию и её динамику. В зависимости от исхода нынешней конкуренции между исламскими традициями Азербайджан в будущем может стать либо страной с суннитским, либо с шиитским большинством, и не обязательно, проиранским²⁰⁰.

В годы после обретения независимости Управление мусульман продвигало идею существования «особой национальной азербайджанской разновидности ислама»²⁰¹ – аполитичной и неагрессивной и характеризовавшейся уникальным мирным сосуществованием шиитов и суннитов, что всё чаще включалось в дискурсивную политику правительства. И когда в современном международном контексте нависла угроза распространения радикальной насильственной исламистской идеологии, светские и религиозные власти Азербайджана взяли на себя миссию по

¹⁹⁸ Wiktor-Mach, D. (2017) *Religious Revival and Secularism in Post-Soviet Azerbaijan*, p. 140.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ Ibid., p. 111. Пока Виктор-Мах проводила своё исследование в 2009 г., религиозная деятельность Ирана в Азербайджане была довольно развёрнутой. Глава представительства Верховного лидера Исламской революции аятоллы Сейед Али Хаменеи в Баку Али Акбар Оджаг Неджат – председатель Иранского Культурного Центра и самый авторитетный представитель Ирана в Азербайджане в области религиозной проповеди, находился на пике своей 30-летней деятельности. Однако во время 44-дневной Карабахской войны, когда Азербайджан испытал серьёзную напряжённость в отношениях с Ираном как в религиозной, так и в политической сфере, это стало препятствием для усиления поддерживаемого Ираном шиизма и ИКЦ был закрыт.

²⁰¹ Bedford, S. and Souleimanov, E.A. (2016) “Under construction and highly contested: Islam in the post-Soviet Caucasus”, *Third World Quarterly* 37(9): 1560-1561.

продвижению в мире азербайджанской модели толерантности и мультикультурализма, пишут Бедфорд и Сулейманов. Как и другие, они отмечают, что обоснование этого явления лежит в историческом контексте. Сосуществование и взаимодействие обоих мусульманских фракций способствовало развитию оригинального суннитско-шиитского экуменизма, в котором часть суннитов разделяла шиитские традиции, совершая паломничество к святым местам шиитов, а часть суннитов принимала шиитские религиозные звания. Такое развитие продолжалось на протяжении всей истории, когда азербайджанская интеллигенция в Российской империи, противодействуя властям, первой выдвинула идею толерантности между этими двумя группами как нечто, характеризующее своеобразие азербайджанского ислама. Далее это представление ещё больше укрепилось в результате религиозной политики в СССР и было унаследовано независимым Азербайджаном²⁰².

В Баку сегодня действует Управление мусульман Кавказа, возглавляемое Гаджи Аллахшукюром Папазаде, избранного шейхульисламом на пожизненный срок на XI съезде мусульман Кавказа в 2003 г. Алиев пишет, что «с распространением религиозных знаний среди населения в результате возрождения ислама многие религиозные мусульмане (как шииты, так и сунниты) пришли к пониманию того, что для УМК не существовало формального места в исламской религиозной доктрине и праве»²⁰³, и что это «скорее исторически сложившийся институт, навязанный Россией для контроля над исламским активизмом, а руководство этого органа категорически против иностранных и, особенно, западных попыток “демократизировать” Азербайджан, предположительно путем манипуляций через ислам»,²⁰⁴ что, на наш взгляд, скорее позитивный, чем негативный аспект. Автор, однако, отмечает, что «в долгосрочной перспективе УМК потенциально может стать активом демократизации в Азербайджане» посредством включения его в публичные и политические дебаты²⁰⁵.

²⁰² Bedford, S. and Souleimanov, E.A. (2016) “Under construction and highly contested: Islam in the post-Soviet Caucasus”, *Third World Quarterly* 37(9): 1560-1561.

²⁰³ Aliyev, F. (2017) “The Role of the Caucasus Muslims Board in the State Building of Post-Soviet Azerbaijan”, *Caucasus Analytical Digest* 97(21): 5.

²⁰⁴ Ibid.

²⁰⁵ Ibid., p. 3.

Звиададзе, считая такое проявление религиозности многозначным символом, указывающим на связь религии с политикой, считает, что «реставрация мечети Биби-Эйбет у городских ворот и участие Гейдара Алиева в церемонии ее открытия является символическим проявлением возвращения ислама в постсоветский Азербайджан»²⁰⁶, отмечая, что рост числа строящихся мечетей никак не свидетельствует о наличии десекуляризации в Азербайджане, а азербайджанская идентичность часто рассматривается «как переходная, в которой шиизм, суннизм, тюркизм и секуляризм конкурируют друг с другом», что отражается и в современном политическом дискурсе, и в религиозной политике государства, где государственные деятели подчеркивают и светский характер и исламские культурные корни Азербайджана²⁰⁷.

Согласно Бедфорду и Сулейманову, Азербайджан вносит свой вклад в диалог между цивилизациями. В 2013 г. был создан Национальный центр толерантности, находящейся в центре официального дискурса, а в последние годы был организован ряд международных мероприятий на эту тему. Помимо исторической идеи толерантности, власти современного Азербайджана делают акцент на географическом положении страны, расположенной на стыке исламского мира и Европы, исходя из чего, страна в национальном и международном контекстах продвигается как платформа для мультикультурализма и мирного многоконфессионального сосуществования, в чем заключена её уникальность в сравнении с другими мусульманскими государствами²⁰⁸. По распоряжению Президента Азербайджанской Республики от 10 января 2017 г. «Об объявлении 2017 года “Годом Исламской солидарности» в нашей стране»» прошел ряд мероприятий, затронувших все сферы общества. 12 мая в Баку состоялась официальная церемония открытия IV Игр исламской солидарности (Исламиада). Правительство Азербайджана также предприняло ряд шагов для внедрения исламского банкинга в стране: «специального закона для этого и не нужно, существующих достаточно. Исламский банкинг распространен во многих

²⁰⁶ Zviadadze, S. (2021) “Religion in the South Caucasus Tradition, Ambiguity, and Transformation”, *Journal of Religion in Europe* 14: 215.

²⁰⁷ Ibid., pp. 213-214.

²⁰⁸ Bedford, S. and Souleimanov, E.A. (2016) “Under construction and highly contested: Islam in the post-Soviet Caucasus”, p. 1561.

арабских странах, у нас же он интересен религиозным гражданам, но в целом не получит широкого распространения», – считает Председатель центра исследований устойчивого развития Агаев²⁰⁹.

«Традиционный ислам» в Азербайджане

На наш взгляд, применительно к религии разумнее и логичнее рассуждать об исламских традициях или традициях ислама, а понятие «традиционный ислам» не является корректным. Однако оно уже давно фигурирует в современном научном дискурсе, в официальной риторике, обозначая конкретный феномен, специфика которого нуждается в пояснении в каждом отдельном случае, в зависимости от условий его употребления. Концепция «традиционного ислама» уже давно стала частью теологического, академического и политического дискурсов во многих странах, где проживают мусульмане. Для сравнения, обратимся к выводам, к которым пришли исследователи в коллективной монографии, посвящённой рассматриваемой теме в условиях современной России. В ней отмечается, что «широко распространенное в наши дни понятие “традиционный ислам” или аналогичные ему понятия не были знакомы мусульманским богословам дореволюционной России»²¹⁰. Шагавиев ставит знак равенства между понятиями «традиционный ислам» и «суннитский ислам»²¹¹. Сафиуллина-Ибрагимова из Татарстана считает, «что суфизм в регионе играет маргинальную роль и не может служить основой для формирования концепции традиционного ислама»²¹². Хабибуллина указывает, что

²⁰⁹ Бельская Э. На принципах партнерства: что мешает развитию исламского банкинга в Азербайджане? // «Зеркало». 2022.10.19. [<https://zerkalo.az/na-printsipah-partnerstva-chto-meshaet-razvitiyu-islamskogo-bankinga-v-azerbajdzhane/> доступ от 06.08.2023].

²¹⁰ Алмазова Л.П., Ахунов А.М., Беккин Р.П., Муратова Э.С., Сафиуллина-Ибрагимова Р.Р., Хабибуллина З.Р., Шагавиев Д.А. «Ислам, имеющий мирную и добрую сущность»: дискурс о традиционном исламе в среде тюрок-мусульман европейской части России и Крыма. Москва: Новое литературное обозрение, 2021. С. 8.

²¹¹ Там же. С. 9.

²¹² Там же. С. 12.

в мусульманском сообществе Башкортостана... отсутствует официальная дискуссия относительно «традиционного ислама». В большей степени данная проблематика прослеживается на этнографическом материале..., когда речь заходит об отношении мусульманской уммы Башкортостана к местным святым местам и связанным с ними обрядам²¹³.

Концепция традиционного ислама оказалась востребованной в современном Крыму для борьбы с не контролируемой государством религиозной активностью мусульман. Как отмечает Муратова, несмотря на введение в официальный исламский дискурс понятия «традиционный ислам», оно не стало частью доктрины действующих на территории Крыма муфтиятов²¹⁴. В предисловии к книге Беккин отмечает, что «концепция традиционного ислама является искусственным конструктом, продвигаемым государством для обозначения сформировавшейся в современной России модели государственно-конфессиональных отношений»²¹⁵.

Мы считаем, что применительно к современному Азербайджану при определении сущности понятия «традиционный ислам», разумно использовать этнографический и сравнительно-исторический подходы, что даёт возможность охарактеризовать как «традиционные» такие формы ислама, которые были распространены в конкретных регионах Азербайджана в конкретные периоды истории и успели стать неотъемлемой частью его национально-культурных и духовных традиций. Таким образом, традиционными для конкретного региона и исторического периода в Азербайджане могут оказаться такие формы ислама, которые были нетрадиционными для других стран и регионов и их исторических периодов. Однако если рассматривать концепт «традиционный ислам» в идеологическом контексте, то его главным «промоутером» не только в Азербайджане, а на всём постсоветском пространстве, что подтверждают вышеприве-

²¹³ Алмазова Л.П., Ахунов А.М., Беккин Р.П., Муратова Э.С., Сафиуллина-Ибрагимова Р.Р., Хабибуллина З.Р., Шагавиев Д.А. «Ислам, имеющий мирную и добрую сущность»: дискурс о традиционном исламе в среде тюрок-мусульман европейской части России и Крыма. Москва: Новое литературное обозрение, 2021. С. 12.

²¹⁴ Там же. С. 13.

²¹⁵ Там же. С. 10.

денные выводы коллег, неизбежно выступают государства. В этом смысле, Бедфорд, Махмудлу и Абилов отмечают, что традиционный ислам

как государственный проект в Азербайджане создает альтернативный нарратив, продвигающий конкретное местное понимание ислама, основанное на его аполитичных, внеконфессиональных и национальных особенностях для того, чтобы предотвратить распространение «нетрадиционных» религиозных вариантов²¹⁶.

Корни явления, его особенности и функции вытекают из антирелигиозной и национальной политики советских времён. Многие аспекты традиционного ислама напоминают инициативы по борьбе с радикализацией во всём мире, выступая как средство её блокирования с целью защиты национальной идентичности Азербайджана как светского государства, работая на расширение государственного контроля над религиозной сферой²¹⁷.

Одним из недавних результатов поддерживаемой государством идеи традиционного ислама является создание Распоряжением Президента Азербайджанской Республики от 9 февраля 2018 г. Азербайджанского Института Теологии. Одной из основных целей создания этого вуза, как указывается в документе, является обеспечение

сохранения и развития высокой религиозно-духовной среды, опирающейся на исторические традиции азербайджанского народа и являющейся логическим результатом государственной политики, подготовки высококвалифицированных кадров в области организации религиозной деятельности...²¹⁸

²¹⁶ Bedford, S., Mahmudlu, C. and Abilov, Sh. (2021) "Protecting Nation, State and Government: 'Traditional Islam' in Azerbaijan", *Europe-Asia Studies* 73(4): 691.

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Распоряжение Президента Азербайджанской Республики о создании Азербайджанского Института Теологии. 09 февраля 2018 [https://president.az/ru/articles/view/27001, accessed on 06.08.2023].

Говоря о государственной политике в отношении традиционного ислама в Азербайджане через программу средней школы, можно отметить, что основной подход состоит в его превращении в элемент процесса национального строительства посредством обязательного образования в рамках предметов «Науки о жизни» (*Həyat bilgisi*). Поддерживаемый государством религиозный подход объясняется исторически присутствующими здесь конфессиями, а также внутренней межрелигиозной и межконфессиональной толерантностью²¹⁹.

Согласно Гасымову, «дискурс традиционного ислама пронизан риторикой, продвигаемой правящей партией неоконсервативной идеологии азербайджанства (*Azərbaycançılıq ideologiyası*)»²²⁰, а генеалогия обоих «восходит к интеллектуальному наследию Гейдара Алиева»²²¹. Государство в Азербайджане не возрождает конкретную историческую форму ислама, существовавшую в регионе в досовременный или современный периоды, а создает «нечто принципиально новое»²²². Такого рода традиционный ислам не является систематизированной идеологией или системой верований, а «скорее эклектичным идеологическим дискурсом, который часто включает в себя противоречащие друг другу идеи и практики»²²³. В Азербайджане традиционный ислам превратился «в инклюзивный (хотя и весьма избирательный) экуменический дискурс», избегающий участия в политике и узаконивающий внешнюю и внутреннюю политику правительства. Он не имеет отношения ни к внешним исламским институтам, ни к иностранным мусульманским государствам, «основные его элементы – гармония со светскостью (*dünyavilik*), мультикультурализмом и толерантностью – объясняются как исконная, «биологически-духовная» черта азербайджанцев, их генетическая

²¹⁹ См.: Əzizova, E. (2018). “Azərbaycanın Orta Ümumtəhsil Məktəblərinin ‘Həyat bilgisi’ dərslərlərində dinə baxış: Kvantitativ və kvalitativ təhlil”, *Din Araşdırmaları Jurnalı* 1: 7-30; а также: Azizova, E. (2023). “Azerbaycan’da Okullarda Din Eğitimi”, in Zengin M. ve Hendek A. (ed.) *Kafkasya ve Orta Asya’da Okullarda Din Eğitimi*, s. 11-46. İstanbul, Değerler Eğitim Merkezi.

²²⁰ Gasimov, K. (2020) “The Bureaucratization of Islam in Azerbaijan: State as the Principal Regulator and Interpreter of Religion”, *Central Asian Affairs* 7(1): 14-15.

²²¹ Ibid.

²²² Ibid., p. 17.

²²³ Ibid.

память»²²⁴. Однако «с середины 2000-х гг. государство в Азербайджане создало специализированные структуры и выработало набор бюрократических правил и процедур для регулирования ислама и местных мусульманских общин»²²⁵. Подобная «бюрократизация значительно расширяет сферу социального контроля, делая религиозное пространство страны предсказуемым, монолитным, менее конкурентным и открытым для государственного вмешательства и манипуляций»²²⁶.

Естественно, что при таком подходе всё, что не вписывается в рамки традиционного ислама, квалифицируется как, в лучшем случае – «нетрадиционное», и в крайнем случае как «чуждое» и «опасное». Однако во многих случаях, именно этот аспект вполне устраивает индифферентное с политико-религиозной точки зрения население Азербайджана, не стремящееся к какой-либо радикализации в, и без того напряжённом и полном проблем, современном мире. Тем более, что народ уже сталкивался с угрозами негативной реисламизации, несущими хаос и неразбериху в духовном и общественно-религиозном сознании в ранний постсоветский период. Достаточно вспомнить, как в 1990-х гг. под видом оказания помощи беженцам и малолетним семьям во всех регионах Азербайджана некоторыми гуманитарными миссиями, находящимися под покровительством религиозно-экстремистских организаций, велась скрытая пропаганда идеологий радикальных религиозных группировок, и впоследствии, первые радикальные мусульмане-азербайджанцы оказались выходцами именно из тех лагерей для беженцев, где действовали подобные миссии²²⁷.

Бедфорд, Махмудлу и Абилов приходят к выводу о том, что традиционный ислам устанавливает «альтернативный нарратив, фокусирующийся на местной версии ислама», которая «будет функционировать “как «щит” или антивирусная программа, чтобы предотвратить проникновение иностранных радикальных исламских идеологий (и нетрадиционных исламских движений)»²²⁸.

²²⁴ Gasimov, K. (2020) “The Bureaucratization of Islam in Azerbaijan: State as the Principal Regulator and Interpreter of Religion”, *Central Asian Affairs* 7(1): 18.

²²⁵ Ibid., p. 3.

²²⁶ Ibid., p. 39.

²²⁷ İsmayilov, G. (2016) *Azərbaycanda dini məsələ: təhdidlər və hədəflər. İdeoloji, milli, ictimai təbliğəvizlik müstəvisində*. Bakı: “Nəşriyyat XXI” MMC-nin mətbəəsi. S. 149-150.

²²⁸ Bedford, S., Mahmudlu, C. and Abilov, Sh. (2021) “Protecting Nation, State and Government: ‘Traditional Islam’ in Azerbaijan”, p. 709.

Это же мнение разделяет Баширов, освещая «сложную динамику процесса секьюритизации, посредством которого нетрадиционные религиозные движения представляют собой реальную угрозу национальной безопасности и национальной идентичности Азербайджана»²²⁹. Согласно ему, традиционный ислам «считается “аполитичным”, “азербайджанского происхождения” и “не импортированным извне”, а “нетрадиционное” считается “политическим”, “деструктивным” и “экспортируемым иностранными интересами”». Он также отмечает, что категория «нетрадиционных религиозных движений» возникла в связи с усилением акцента государственной власти на контроле за религиозной деятельностью в Азербайджане²³⁰. К примеру, нетрадиционными для ислама в Азербайджане можно рассматривать суннитские и шиитские радикальные группировки, действующие под религиозной вывеской, такие как «Боко Харам», «аш-Шаббаб», «Талибан», «ал-Каида», «Ансар аш-шариа», ИГИЛ, «Джабха ан-Нусра», «Джайш ал-мухаджирин ва ал-ансар», «Ансар байт ал-макдис», «Абу Саййаф», «Джамаат ансар ат-таухид», «Джамаат ал-исламийа», «Джайш-и Мухаммад», «Хизб ал-муджахидин», «Лашкар-и таййиба», «Тахрик-и “Талибан”»²³¹. Нетрадиционными для страны можно считать и такие религиозные течения, как ваххабизм (с его группировками умеренного, такфиристского и хавариджского толка), нурсизм, «Хизмет херекяты» (или «FETÖ», поленовцы), ибрахимизм²³² и др.

Виктор-Мах отмечает, что стратегия салафитов, которые не признают «местных обычаев, таких как *зиярат*, и призывают к замене неисламских обычаев “чистым” исламским порядком», вызывает возражения местного населения, привязанного к своей культуре и традиционным формам поклонения. Ценность традиционного ислама для них заключается в преемственности практики, передаваемой из поколения в поколение, даже если это «изобретенная традиция». Однако несмотря на возникшую

²²⁹ Bashirov, G. (2018) “Islamic discourses in Azerbaijan: the securitization of ‘non-traditional religious movements’”, *Central Asian Survey* 37(1): 45.

²³⁰ Ibid., p. 38.

²³¹ Heydərov, S., Qənbərov, A., və Qafarov, A. (2020) *Din və ideoloji təbliğəsisizlik*. Bakı: Mənəvi Dəyərlərin Təbliği Fondu – TUNA Printing&Publishing&Packaging. S. 109.

²³² İsmayilov, G. (2016) *Azərbaycanda dini məsələ: təhdidlər və hədəflər. İdeoloji, milli, ictimai təbliğəsisizlik müstəvisində*. S. 189-198; 199-209; 245-246.

социальную оппозицию, ничто не мешает многим молодым людям переходить в салафизм²³³. Далее, со ссылкой на опрос в групповой дискуссии, приводится мнение, что ислам как традиция передавался из поколения в поколение в форме существования шиитов и суннитов, благодаря чему при идеологии коммунизма и атеизма, «люди не полностью потеряли веру и передали ее своим детям»²³⁴. Согласно Гимельфарбу и Есиповой:

Традиционный ислам в постсоветской Центральной Азии и Азербайджане исповедуется в индивидуальном порядке, но религиозные знания людей невелики... Такого рода приверженность исламу воспринимается, скорее не как принятие вероисповедания, а как этническая самоидентификация. «Традиционное» в традиционном исламе согласуется не столько с исламскими, сколько с советскими традициями: те, кто сегодня в Центральной Азии и Азербайджане исповедует традиционный ислам, могли бы называть себя мусульманами и в советские времена, но при этом утверждать, что они атеисты, не видя в этом никакого противоречия²³⁵.

Эти учёные указывают, что в Азербайджане практикующие мусульмане составляют примерно треть взрослого населения (26%), однако ошибочно предполагать, что они являются социальной базой радикального ислама. Существует категория умеренно набожных людей, которые придерживаются некоторых религиозных традиций, но не столь строго соблюдают их. Они признают важность своего исламского наследия, но не получили достаточного религиозного образования и воспитания, чтобы строго следовать требованиям веры. Одни характеризуют этот тип религиозности как «фольклорный, культурный» и «национальный», другие – как «традиционный ислам». Третья категория включает респондентов, которые считают себя мусульманами, но

²³³ Wiktor-Mach, D. (2017) *Religious Revival and Secularism in Post-Soviet Azerbaijan*, p. 126.

²³⁴ Ibid., p. 143.

²³⁵ Гимельфарб И., Есипова Н. Вариации соблюдения религиозных норм в постсоветской Центральной Азии и Азербайджане // Центральная Азия и Кавказ. 2015. Т. 18. Вып. 1. С. 47.

пренебрегают ключевыми предписаниями ислама. Это класс «этнических» или «советских мусульман», у которых наблюдается адаптация к неисламскому образу жизни, терпимость к употреблению свинины, алкоголя, и для которых ислам – это не религиозно обусловленный образ жизни, а элемент культурного наследия, вытекающий из их этнической принадлежности. Эта категория мусульман представлена в каждом из постсоветских государств, в которых исламу приходилось бороться с советской антирелигиозной доктриной²³⁶.

Согласно Ганбарову, в процессе реализации религиозной политики в Азербайджане как один из факторов, определяющих её направление, играет важную роль концепция традиционной религии, под которой понимаются религиозные верования, представления, обряды и ритуалы, имеющие в Азербайджане давнюю историю, ставшие неотъемлемой частью социокультурной системы и не противоречащие азербайджанской национальной идентичности. Основной целью этой политики является укрепление в стране традиций межрелигиозной толерантности и азербайджанской национальной идентичности²³⁷.

Заключение

Несмотря на ликвидацию религиозного образования и давление на религию на протяжении почти 70 лет советского правления в Азербайджане режим не смог разрушить глубоко укоренившуюся в стране мусульманскую идентичность. После краха советского коммунистического режима и длительного периода воинствующего атеизма, ислам возродил собственные позиции в Азербайджане. В целом, этот этап закрепления религиозно-этнической идентичности азербайджанских мусульман проявился в особенностях социального и индивидуального поведения и самосознания, а не в строгом соблюдении религиозных обрядов. Сложившаяся на протяжении веков открытость азербайджанского общества к различного рода верованиям не допускала появления внутри него тенденций к фанатичным и радикальным

²³⁶ Гимельфарб И., Есипова Н. Вариации соблюдения религиозных норм в постсоветской Центральной Азии и Азербайджане // Центральная Азия и Кавказ. 2015. Т. 18. Вып. 1. С. 65.

²³⁷ Qənbərov, A. (2019) *Azərbaycanda dövlət-din münasibətləri – dünyəviləyin nəzəri və hüquqi əsasları*. Bakı: “Nurlar” Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi. S. 175-176.

настроениям. Государство прилагает много усилий для того, чтобы не допустить шиитско-суннитского раскола в стране и сохранить мир.

Рассмотренные в работе факты не свидетельствуют о наличии процесса десекуляризации в Азербайджане. Азербайджанские мусульмане, столкнувшись с угрозами негативной реисламизации, несущими хаос и неразбериху в духовном и общественно-религиозном сознании в ранний постсоветский период, в лучших традициях азербайджанского народа сделали свой выбор в пользу мира, стабильности и толерантности.

Концепция «традиционный ислам» находит свои обоснования как в исторически сложившихся исламских традициях Азербайджана, так и в его государственно-конфессиональной политике, где мирно соседствуют и проживают не только мусульмане, но и представители многих конфессий, в позитивном ключе выступая как своего рода «щит» от различных радикальных тенденций инородного происхождения. Однако в контексте взаимоотношений государства и общества, являясь разновидностью постсоветской модели государственно-исламских отношений, преобразованной и адаптированной к специфике политических реалий современного Азербайджана, традиционный ислам является сдерживающим фактором для различных реформистских и модернизационных тенденций и процессов в исламе, способствуя его маргинализации в условиях секулярного общества.

Библиография

- Алмазова Л.П., Ахунов А.М., Беккин Р.П., Муратова Э.С., Сафиуллина-Ибрагимова Р.Р., Хабибуллина З.Р., Шагавиев Д.А.* «Ислам, имеющий мирную и добрую сущность»: Дискурс о традиционном исламе в среде тюрок-мусульман европейской части России и Крыма / Под ред. Р. Беккина. Москва: Новое литературное обозрение, 2021.
- Бельская Э.* На принципах партнерства: что мешает развитию исламского банкинга в Азербайджане? // «Зеркало». 2022.10.19. [<https://zerkalo.az/na-printsipah-partnerstvachto-meshaet-razvitiyu-islamskogo-bankinga-v-azerbajdzhane/> доступ от 06.08.2023].
- Гимельфарб И., Еситова Н.* Вариации соблюдения религиозных норм в постсоветской Центральной Азии и Азербайджане // Центральная Азия и Кавказ. 2015. Т. 18, Вып. 1. С. 43-67.

- Дариева Ц. Бакинский «бескостный» святой: мусульманское паломничество в секулярном городе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 2. С. 203-225.
- Джафарова Н. «Моя душа – в Карабахе...» // Отдел печати и информации аппарата Президнума НАНА. 10.11.2020 [https://science.gov.az/ru/news/open/14939 доступ от 06.08.2023]
- Меликова А. Роль нахды в трансформации исламской идентичности на Южном Кавказе в середине XIX – начале XX вв. // Muslims of Central Eurasia Since the 19th Century: Daily Life, Identity, Intellectual Thought and Education. “İdrak” Public Union. Baku. 2023. С. 25-41.
- Распоряжение Президента Азербайджанской Республики о создании Азербайджанского Института Теологии. 09 февраля 2018 [https://president.az/ru/articles/view/27001 accessed on 06.08.2023].
- Самтаров Р. Ислам как политический фактор в постсоветском Азербайджане // Центральная Азия и Кавказ. 2004, № 4 (34). С. 7-14.
- Юнусов А. Ислам в Азербайджане. Баку: «Заман», 2004.
- Aliyev, F. (2017) “The Role of the Caucasus Muslims Board in the State Building of Post-Soviet Azerbaijan”, *Caucasus Analytical Digest* 97(21): 3-6.
- Azizova, E. (2023). “Azerbaycan’da Okullarda Din Eđitimi”, in Zengin M. ve Hendek A. (ed.) *Kafkasya ve Orta Asya’da Okullarda Din Eđitimi*, s. 11-46. İstanbul, Deđerler Eđitim Merkezi.
- Balci, B. (2017) “Islam et tolérance en Azerbaïdjan: réalité historique et usage politiques”, *Observatoire International du Religieux* 14, Décembre. [https://obsreligion.cnrs.fr/bulletin/islam-et-tolerance-en-azerbaïdjan-realite-historique-et-usage-politiques/, accessed on 06.08.2023].
- Bashirov, G. (2018) “Islamic discourses in Azerbaijan: the securitization of ‘non-traditional religious movements’”, *Central Asian Survey* 37(1): 31-49.
- Bedford, S. and Souleimanov, E.A. (2016) “Under construction and highly contested: Islam in the post-Soviet Caucasus”, *Third World Quarterly* 37(9): 1559-1580.
- Bedford, S., Mahmudlu, C. and Abilov, Sh. (2021) “Protecting Nation, State and Government: ‘Traditional Islam’ in Azerbaijan”, *Europe-Asia Studies* 73(4): 691-712.

- Brondz, I. and Aslanova T. (2019) “Sunni-Shia Issue in Azerbaijan”, *Voice of the Publisher* 5(1): 1-11.
- Cornell, S. E. (2006) *The Politicization of Islam in Azerbaijan*. Washington, Uppsala: Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program – A Joint Transatlantic Research and Policy Center.
- European Foundation for Democracy. (2015) *Secularism in Azerbaijan and the Threat of Radicalization in the Region*. Brussels – New York City – Washington: Counter Extremism Project.
- Əzizova, E. (2015) “Azərbaycan cəmiyyətindəki dindarlıq səviyyəsinin İslam dünyasındakı dindarlıq səviyyəsi ilə müqayisəsi”, in N. Məmmədov (ed.) *Azərbaycanda İslam: Dini Araşdırmalar Mərkəzinin keçirdiyi sosial sorğu nəticəsində hazırlanmış məqalələr toplusu*, s. 52-75. Bakı: Nurlar.
- Əzizova E. (2017) “Azərbaycanın Məzhəblərarası Tolerantlıq Tarixindən XX Əsrin Əvvəlinə Aid Bir Nümunə: Füyuzat Jurnalı”, *Bakı Dövlət Universitetinin İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi* 27: 205–215.
- Əzizova, E. (2018). “Azərbaycanın Orta Ümumtəhsil Məktəblərinin ‘Həyat bilgisi’ dərsləklərində dinə baxış: Kvantitativ və kvalitativ təhlil”, *Din Araşdırmaları Jurnalı* 1: 7-30.
- Heydərov, S., Qənbərov, A., və Qafarov, A. (2020) *Din və ideoloji təbliğsizlik*. Bakı: Mənəvi Dəyərlərin Təbliği Fondu – TUNA Printing&Publishing&Packaging.
- Hasanov, B. (2018) “Religion as Maintenance of National Consciousness: Islam in Soviet Azerbaijan”, *Cumhuriyet İlahiyyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22(3): 1563-1578.
- İsmayilov, G. (2016) *Azərbaycanda dini məsələ: təhdidlər və hədəflər. İdeoloji, milli, ictimai təbliğsizlik müstəvisində*. Bakı: “Nəşriyyat XXI” MMC-nin mətbəəsi.
- Gasimov, K. (2020) “The Bureaucratization of Islam in Azerbaijan: State as the Principal Regulator and Interpreter of Religion”, *Central Asian Affairs* 7(1): 1-37.
- Goyushov, A. (2012) “Islam in Azerbaijan (Historical Background)”, *Caucasus Analytical Digest* 44 (20): 2-4.
- Pew Research Center. (2012) “The World’s Muslims: Unity and Diversity”. Washington DC: *The Pew Research Center’s Forum on Religion & Public Life*, 132–33. [<https://www.pewresearch.org/religion/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/>, accessed on 06.08.2023].

- Qənbərov, A. (2019) *Azərbaycanda dövlət-din münasibətləri – dünyəviləyin nəzəri və hüquqi əsasları*. Bakı: “Nurlar” Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi.
- Qənbərov, A. (2019). *Azərbaycanda Dövlət – Din Münasibətləri: Dünyəviləyin nəzəri və hüquqi əsasları*, Bakı: Nurlar.
- Swietochoński, T. (2002) “Azerbaijan: the Hidden faces of Islam”, *World Policy Journal* 19(3): 69-76. [https://www.islamawareness.net/Asia/Azerbaijan/aj_article_002.html, accessed on 06.08.2023].
- Tohidi, N. (1996) “Soviet in Public, Azeri in Private: Gender, Islam, and Nationality in Soviet and Post-Soviet Azerbaijan”, *Women's Studies International Forum* 19 (1/2): 111-123.
- Tohidi, N. (1999) “Guardians of the Nation?: Women, Islam, and the Soviet Legacy of Modernization in Azerbaijan”, *Journal of Azerbaijani Studies* 2(1): 63-97.
- Valiyev, A. (2005) “Azerbaijan: Islam in a Post-Soviet Republic”, *Middle East Review of International Affairs* 9 (4): 1-13.
- Wiktor-Mach, D. (2017) *Religious Revival and Secularism in Post-Soviet Azerbaijan*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Zviadadze, S. (2021) “Religion in the South Caucasus Tradition, Ambiguity, and Transformation”, *Journal of Religion in Europe* 14: 207-223.

CHAPTER 6

Турция и мусульманская община Беларуси: исторические и современные аспекты сотрудничества в культурной и религиозной сферах

Зорина Канапацкая

Введение

На протяжении длительного времени Республика Беларусь и Турецкая Республика тесно взаимодействуют не только в экономической, политической, но и в культурной сферах. Стоит отметить, что культурно-религиозные связи двух стран имеют достаточно древнюю историю, в которой связующим звеном выступает исламская религия и этническая общность белорусских (литовских, польских, западных) татар, сформировавшаяся и длительное время проживающая на белорусских землях²³⁸. Формирование общности белорусских татар началось в конце XIV в. на территории Великого княжества Литовского (ВКЛ), в основном за счет выходцев из Золотой Орды, позже – из Большой и Ногайской Орды, а также Крымского ханства. Зачастую князья ВКЛ Гедимины (1275–1341), Кейстут (1297–1382) и Ольгерд (1296–1377) приглашали татар из Золотой Орды на военную службу для борьбы с Тевтонским орденом²³⁹.

История мусульманской общины на землях Беларуси насчитывает более 625 лет и является важной составной частью истории страны. В её формировании и развитии важную роль сыграли не только этноконфессиональные, но и политические факторы. Их рассмотрению и посвящена эта глава. Первая часть главы рассказывает об истории взаимоотношений белорусских татар и правителей Османской империи в XVI–XIX вв. Вторая часть – о татаро-турецких взаимоотношениях в постсоветский период.

²³⁸ Dziadulewicz, S. (1929) *Herbarz rodzin tatarskich w Polsce*. Wilno; Borawski P. (1986) *Tatarzy w dawnej Rzeczypospolitej*. Warszawa.

²³⁹ Długosz, J. (1962) *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*. Warszawa. Ks.2.

Ранее данная тема не являлась предметом отдельного исследования. В фокусе внимания работы находятся функционирующие в Республике Беларусь мусульманские общины, а также религиозные организации, осуществляющие координацию их деятельности – Мусульманское религиозное объединение в Республике Беларусь (далее – МРО в РБ) и Белорусское общественное объединение татар «Зикр уль-Китаб». Особое внимание в главе уделено взаимодействию белорусских татар с Османской империей и Турецкой Республикой на разных исторических этапах и роли турецких религиозных организаций в возрождении мусульманской уммы в Беларуси.

Основными материалами для написания работы послужили архивные источники²⁴⁰, работы учёных по истории белорусских татар²⁴¹, статьи в периодических изданиях, материалы интернет сайта МРО в РБ, освещавшие ключевые этапы национально-культурного возрождения и становления основных религиозных институтов, проблемы внутри общин, разногласия в руководстве муфтията, кризис и раскол начала 2000-х гг., пути его преодоления, а также дальнейшие перспективы развития татаро-турецких отношений в культурной и религиозной сферах.

²⁴⁰ ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Д. 4622. «Служба профессора Мухлинского» (1832–1836); Мухлинский А. Османская хрестоматия для университетского преподавания. СПб., 1859; Muchlinski, A. (1858) “Zdanie sprawy o tatarach litewskich”, *Teka Wilenska*. 1858. № 4–6; Tyszkiewicz, J. (1987) “Piśmo sultana Murada III do Zygmunta III z roku 1591 – sprawie Tatarów litewskich”, *Studia źródłoznawcze*. 1987. Т. XXX.

²⁴¹ *Канапацкая З.П.* Рисале-и-татар-и-лех – ценный источник по истории и культуре литовских татар // Беларускі гістарычны часопіс. [<https://elib.bspu.by/bitstream/doc/13807/1/Канапацкая%205.pdf>, доступ от 22.07.2023]; *Грыгор'ева В.В., Завальнюк У.М., Філатава А.М.* Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.). Мн.: Экаперспектыва, 1998; *Лиходедов В.* Беларусь и мусульманский мир. Белосток, 2014; *Сынкава І.А.* Прадмова // Беларусь і цюркск-ісламскі свет: з нагоды 615-годдзя узнікнення татарско-мусульманскай супольні на землях ВКЛ: зб. навук. прац / Нац. акад. навук Беларусі, Цэнтр даслед. беларус. культуры, мовы і літ., філ. «Ін-т мовы і літ. імя Якуба Коласа і Янкі Купаль»; уклад. і прадм.: І.А.Сынкава, М.У.Тарэлка. Мінск: Беларуская навука, 2015. С.3–7.

Исторический контекст татаро-турецких отношений в Беларуси

Главным фактором, способствовавшим сохранению этнического своеобразия татар Беларуси вдали от исторической родины, стала их религия – ислам. Столетиями проживая в окружении значительно более многочисленных христианских народов, белорусские татары в целях сохранения чистоты исламской традиции стремились наладить контакты с зарубежными центрами ислама.

В XVI–XVII вв. Османская империя становится одной из самых могущественных стран мира – многонациональным, многоязычным государством, простиравшемся от южных границ Священной Римской империи – окраин Вены, Королевства Венгрия и Речи Посполитой на севере, до Йемена и Эритреи на юге, от Алжира на западе, до Каспийского моря на востоке. Под её властью находилась большая часть Юго-Восточной Европы, Западная Азия и Северная Африка. В правление султана Селима I (1512–1520) османское государство стало халифатом. Влиятельное государство того времени несомненно вызывало интерес и привлекало внимание мусульман во всём мире, в том числе и татар Великого княжества Литовского, которые признавали верховенство власти султанов как халифов – верховных правителей всех мусульман, наследников пророка Мухаммада²⁴².

Вероятно к указанному периоду относятся первые контакты татар, проживавших на землях Великого княжества Литовского и Речи Посполитой с турками-османами²⁴³. Согласно *Risale-i-Tatar-i Lech* («Рисале-и-татары-и-лех» – «Трактат о польских татарах») в 1558 г. один из литовских татар, совершая паломничество в Мекку, остановился в Стамбуле, где написал для

²⁴² Белорусские татары, со времени поселения их на территории Великого княжества Литовского, исповедуют ислам суннитского толка, согласно которому считают законными сподвижниками пророка Мухаммада четырёх первых халифов – Абу Бакра, Умара, Усмана и Али, признают действительность шести сводов хадисов (ал-Бухари, Муслима, ат-Тирмизи, Абу Дауда, ан-Насаи, ибн Маджи). Подтверждение тому находим в письме султана Мурада III к польскому королю Сигизмунду III, написанному в 1591 г. [Tyszkiewicz J.(1987) “Piśmo sultana Murada III do Zygmunta III z roku 1591 – sprawie Tatarów litewskich”, *Studia źródłoznawcze*. 1987. Т. XXX.]. Татары придерживаются ханафитского мазхаба – школы имама Абу Ханифы.

²⁴³ Канапацкая З.И. Рисале-и-татар-и-лех.

визиря османского султана Сулеймана I Великолепного трактат, в котором содержались сведения о состоянии литовских татар во времена их нахождения под подданством польского короля и великого князя литовского Сигизмунда II Августа (1548–1572). Несмотря на обоснованные сомнения в достоверности указанного источника, он является прекрасной характеристикой отношения татар Великого княжества Литовского к Османской империи.

В XIX в. эту рукопись получил со Стамбула известный исследователь-ориенталист, профессор Санкт-Петербургского Императорского университета, белорусский шляхтич Антон Осипович Мухлинский (1808–1877). Опубликованная в Вильно в 1858 г. работа неизвестного паломника, стала ценным источником по истории и культуре татар Великого княжества Литовского. А. Мухлинский не только сделал перевод рукописи с османского на польский язык, но и дополнил её историческими материалами в виде так называемых приписок (*przyписek*), что сделало работу доступной для широкого круга исследователей. Работа А. Мухлинского под названием «Отчет (характеристика) о литовских татарах, данный одним из этих татар султану Сулейману в 1558 г.» была в 1858 г. издана в журнале «TeKa Wilenska»²⁴⁴.

Симпатии татар к Османской империи являются тем более показательными на фоне негативного отношения к османам в ВКЛ и Речи Посполитой в тот период, когда турки угрожали как объединенному польско-литовскому государству, так и всей христианской Европе²⁴⁵. Белорусские татары посещали Османскую империю не только в качестве паломников, но и возможно для получения религиозного образования, как «кади всех татар Великого Княжества Литовского» Мурзич²⁴⁶. В XVII и XVIII вв. османское духовенство выступало посредником в гражданских спорах литовских мусульман, которые попадали под предписания мусульманского права, высылало татарам постановления своих судов и фетвы²⁴⁷.

Помимо религиозных аспектов, установлению контактов с Оттоманской Портой способствовала также дипломатия. Правительство ВКЛ, а позже и Речи Посполитой привлекало

²⁴⁴ Muchlinski, A. (1858) “Zdanie sprawy o tatarach litewskich”, *TeKa Wilenska* 4–6.

²⁴⁵ *Калма Т.* Мікалай Крыштоф Радзівіл Сіротка (1549–1616). Віленскі ваявода. Мір: Музей “Замкавы комплекс “Мір”, 2016. С. 225.

²⁴⁶ Канапацкая З.И. Рисале-и-татар-и-лех.

²⁴⁷ Там же.

татар в качестве переводчиков в дипломатических сношениях с османами. В свою очередь османские правители довольно активно интересовались литовскими татарами, выступали защитниками их прав в период религиозных гонений в Речи Посполитой со стороны католической церкви.

Указанные обстоятельства способствовали установлению настолько тесных связей между польско-литовскими татарами и османами, что они начали вызывать опасения у властей Речи Посполитой, подозревавших татар в измене. В условиях конфронтации и военных столкновений между Османской империей и Речью Посполитой в XVII в. турки пытались использовать указанные связи в своих политических интересах для дестабилизации отношений между польским правительством и мусульманскими подданными. Однако, существенного успеха, за исключением отдельных эпизодов войны 1672–1676 гг.²⁴⁸, указанная политика османского правительства не имела, татары в целом оставались верными своей новой родине. Тем не менее, положительный образ Оттоманской Порты способствовал эмиграции литовских татар на территорию империи в период религиозных гонений, развернутых в Речи Посполитой по инициативе католической церкви и Ордена иезуитов.

Белорусские татары бережно сохраняли культурные и конфессиональные связи с Османской империей вплоть до конца XVIII в. С вхождением белорусско-литовских земель в состав Российской империи эти связи существенно ослабли. Тем не менее, XIX в. был отмечен несколькими эмиграциями татар на территорию османского государства. В начале столетия под влиянием слухов о намерении российского правительства перевести мусульман в православие небольшая группа татар эмигрировала в Хотин, входивший тогда в состав Оттоманской Порты²⁴⁹. Ещё одна волна эмиграции пришлась на 1860-е гг., когда 16 татарских семей выехали в Турцию. Однако часть из них вынуждена была вернуться из-за проблем с адаптацией, обусловленных незнанием османского языка и разницей в обычаях.

Оригинальным подтверждением сохранявшегося на протяжении XIX в. интереса белорусских татар к Османской импе-

²⁴⁸ Польско-турецкая война 1672-1676 гг. – война между Речью Посполитой и Османской империей за власть над Правобережной Украиной.

²⁴⁹ *Грыгор'ева В.В., Завальнюк У.М., Філатава А.М.* Канфесіі на Беларусі (к. XVIII – XX ст.). Мн.: Экаперспектыва, 1998. С.145.

ри может служить белорусско-турецкий словарь-разговорник, составленный слонимским татаринном Мустафой Шагидевичем с использованием арабского алафавита примерно после 1836 г. Указанный словарь должен был служить пособием для изучения османского языка для тех татар, кто собирался выехать в Османскую империю²⁵⁰.

Преподаванием османского языка занимался вышеупомянутый выходец из белорусских татар, заслуженный профессор Санкт-Петербургского университета А. Мухлинский, автор «Османской хрестоматии для университетского образования»²⁵¹. Примечательно, что османский язык учёный выучил, будучи прикомандированным к дипломатической миссии Российской империи в Стамбуле в середине 30-х гг. XIX в.²⁵²

Ещё одним связующим звеном между белорусскими татарами и турками в XIX в. стал *мизар* (мусульманское кладбище) в Минске. В результате проведённых исследований выяснилось, что в ходе русско-турецкой войны 1877–1878 гг., часть турецких военнопленных оказалась на территории Беларуси, в том числе в Минске, где летом 1878 г. было размещено 1609 турецких военнопленных. Согласно рапорту пристава 3-й части города в марте 1878 г. умерло 17 военнопленных турок, которые были погребены на местном мусульманском кладбище²⁵³. Помимо Минска и ряда других городов, около 300 турок было размещено в Новогрудке. Представляется вероятным, что в период нахождения там пленные турецкие солдаты контактировали с местными татарами.

Изменения, произошедшие в политической жизни Российской и Османской империй в период Первой мировой войны, привели к утрате былых связей белорусских татар с Турцией, которые начали восстанавливаться только в 90-х гг. XX века.

²⁵⁰ Гэты беларуска-турэцкі слоўнік трэба надрукаваць у “Байраме” // Байрам. 1994. №3. С.75.

²⁵¹ Мухлинский А. Османская хрестоматия для университетского преподавания. СПб., 1859.

²⁵² Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Фонд 14. Опись 1. Дело 4622 “Служба профессора Мухлинского (1832–1836)”.

²⁵³ Лиходёдов В. Беларусь и мусульманский мир. Белосток, 2014. С.91.

Татаро-турецкие отношения в постсоветский период

С началом процесса национального и религиозного возрождения белорусских татар в конце 80-х – начале 90-х гг. XX в., одной из первоочередных задач, обозначенных на съездах мусульман Беларуси, являлось установление и развитие контактов с исламскими странами и организациями. Турция стала одним из первых государств, с которым белорусские татары установили отношения.

О тесном сотрудничестве культурных и религиозных организаций белорусских татар с посольством Турецкой Республики в Республике Беларусь свидетельствует регулярное участие сотрудников турецкого диппредставительства практически во всех мероприятиях, организованных под эгидой Мусульманского религиозного объединения в Республике Беларусь²⁵⁴ и Белорусского общественного объединения татар “Зикр уль-Китаб”²⁵⁵. Начиная с середины 1990-х гг. традиционным стало участие сотрудников посольства Турецкой Республики в праздновании совместно с белорусскими мусульманами религиозных праздников и памятных дат. Регулярным явлением стала и организация в турецком диппредставительстве приёмов, на которые приглашались руководители мусульманских и татарских общественных организаций Беларуси.

Турецкие учёные и дипломаты являлись частыми гостями 11 научно-практических конференций, организованных Мусульманским религиозным объединением в Республике Беларусь и объединением «Зикр уль-Китаб» в период с 1993 по 2005 гг. Ежегодно они принимали участие в праздновании белорусскими мусульманами Курбан-Байрама, Ураза-Байрама, Мавлида, в выставках рукописей белорусских татар, церемониях открытия вновь построенных и реконструированных мечетей. Так, в торжественной церемонии открытия первой в центральной части Беларуси

²⁵⁴ В 1994 г. в г. Минске (Республика Беларусь) состоялся I съезд мусульман Беларуси, результатом которого стало создание Республиканского религиозного объединения “Мусульманское религиозное объединение в Республике Беларусь”. Первым председателем (муфтием) МРО был избран уроженец г. Клецка И.М. Александрович.

²⁵⁵ В 1989 г. в Минске и Гродно были созданы первые татарские культурно-просветительские общества, которые в августе 1991 г. объединились в Белорусское объединение татар-мусульман “Аль-Китаб” (в январе 2001 г. переименовано в Белорусское общественное объединение татар “Зикр уль-Китаб”).

мечети в Смиловичах в октябре 1996 г. участвовала группа сотрудников турецкого диппредставительства во главе с Чрезвычайным и полномочным послом Республики Турция в Республике Беларусь Тансу Оканданом²⁵⁶. Турецкую делегацию на открытии мечети в Ловчицах в июле 2002 г. возглавлял непосредственно руководитель Управления по делам религии Турецкой Республики Мехмет Нури Йылмаз²⁵⁷.

Белорусские мусульмане с особой благодарностью вспоминают деятельность на должности Чрезвычайного и полномочного посла Турецкой Республики в Республике Беларусь в конце 1990-х – начале 2000-х гг. Фатмы Шуле Сойсал, которая внесла существенный вклад в возрождение ислама и татарской общности в Беларуси, принимала участие практически во всех значимых культурных, общественных и религиозных мероприятиях белорусских татар, поддерживала отношения с активистами татарского национального и религиозного возрождения.

С конца 1990-х гг. берёт начало традиция организации благотворительных акций для мусульманских семей Беларуси за счёт пожертвований турецких верующих по случаю праздника Курбан-Байрам. В марте 1999 г. 49 мусульман из Турции передали денежные средства в пользу нуждающихся единоверцев из Беларуси. На собранные деньги была организована бесплатная раздача мяса жертвенных животных 563 мусульманским семьям из общин Минска, Гродно, Новогрудка, Лиды, Мира, Узды, Докшиц, Мяделя, Глубокого, Слонима, Клецка, Ляхович, Смилович, Видз, Скиделя²⁵⁸. В дальнейшем указанная акция приняла практически ежегодный характер.

В свою очередь, представители белорусских татар принимали участие в мероприятиях по линии турецких религиозных и общественных организаций. В октябре 1995 г. руководитель Белорусского объединения татар-мусульман «Аль-Китаб» И.Б. Канапацкий по приглашению турецкой стороны участвовал в международном симпозиуме, организованном турецким национальным комитетом ЮНЕСКО в г. Стамбуле в рамках объявлен-

²⁵⁶ Открытие мечети в городском посёлке Смиловичи Червенского района Минской области // Жизнь. Журнал мусульман Беларуси. 1996. №12. С.10.

²⁵⁷ Падзея адбылася. Лоўчыцкая мячэць-музей урачыста адчынена // Жизнь. 2002. №7. С.2.

²⁵⁸ Курбан-Байрам на земле Беларуси // Жизнь. Май 1999. №5. С.2.

ного ООН года доброй воли²⁵⁹. В октябре 1996 г. представитель МРО в РБ по приглашению турецкой стороны принял участие во II-й Евроазиатской исламской конференции в г. Стамбуле, на которую были приглашены руководители духовных управлений тюркских народов из государств Центральной Азии, Кавказа, России и балканских стран. В конференции впервые участвовали представители Польши, Литвы и Беларуси. В числе других предложений, внесённых белорусской стороной в заключительный документ конференции, была высказана просьба об организации в г. Стамбуле краткосрочных курсов по подготовке имамов с целью снятия остроты проблемы с религиозными кадрами²⁶⁰. Впоследствии ряд белорусских мусульман были направлены для получения религиозного образования на территории Турции. Во время работы форума были достигнуты договорённости и заложены основы для дальнейшего сотрудничества между белорусскими и турецкими мусульманами.

В ноябре 1999 г. представители белорусских татар в составе правительственной делегации из Беларуси приняли участие в праздничных мероприятиях в честь 16-й годовщины образования Турецкой Республики Северного Кипра²⁶¹. Члены белорусской делегации были приняты президентом Турецкой Республики Северного Кипра Рауфом Денкташем в посольстве Турции на Кипре²⁶².

В конце 1990-х гг. руководством МРО в РБ налаживается тесное сотрудничество с турецкими религиозными организациями, в первую очередь с Управлением по делам религии Турецкой Республики (Diyanet) в религиозной и образовательной сфере. Начинают активно привлекаться к деятельности объединения турецкие религиозные деятели. В 1996 г. по приглашению муфтията Мусульманского религиозного объединения в Республики Беларусь в нашу страну прибыли четыре имама из Турции, которые приняли активное участие в организации и проведении

²⁵⁹ Почта «Аль-Ислама» // Аль-Ислам. Журнал мусульман Беларуси. 1995. №7. С.25.

²⁶⁰ Александрович И. П. Евроазиатская конференция в г.Стамбуле // Жизнь. 1997. №2. С.8.

²⁶¹ Участие представителей белорусских татар в составе правительственной делегации из Беларуси в праздничных мероприятиях в честь 16-ой годовщины образования Турецкой Республики Северный Кипр // Жизнь. 2000. №4. С.4.

²⁶² Хроника муфтията // Жизнь. 2000. №1. С. 2.

религиозных мероприятий в период месяца Рамадан в общинах Минска, Опшмян, Ивья и Узды²⁶³. В 1997 г. по приглашению белорусских мусульман из Турции вновь прибыло два имама: Абурхамит Языджи и Сулейман Кара, которые в течение месяца осуществляли религиозную деятельность в мусульманских религиозных общинах Минска, Ивья, Смилович, Гродно и Слонима²⁶⁴.

Во время Рамадана в 1998 и 1999 гг. в Беларуси находился сотрудник турецкого Управления по делам религии Рустем Куркмач, который посетил единоверцев Минска, Ляхович, Новогрудка, Узды, Ивья и Смилович. В ходе поездки турецкий имам познакомился с жизнью белорусских татар-мусульман, принял участие в мусульманских молитвах и обрядах, отвечал на вопросы верующих, побывал на заседании муфтията Мусульманского религиозного объединения в Республике Беларусь, а также руководил праздничной молитвой в мечети Смиловичи, в который приняли участие около 150 мусульман из Смилович, Минска и Узды²⁶⁵. В 2000 г. Р. Куркмач вновь посетил Беларусь, побывав в мусульманских общинах Минска, Клецка, Молодечно и Смилович. Одновременно практически ежегодно татарская молодёжь начинает направляться на обучение в мусульманские религиозные учреждения на территории Турции.

Тяжёлый внутренний кризис и раскол в белорусской исламской общине в середине 2000-х гг. негативным образом повлиял на все сферы деятельности мусульманских и татарских общественных организаций Беларуси, включая сотрудничество с Турцией. В период конца 1999-х – начала 2000-х гг. в деятельности МРО в РБ наметились отрицательные тенденции, обусловленные в первую очередь личными амбициями отдельных лиц в руководстве МРО в РБ и региональных общин, а также разногласиями в вопросах организации дальнейшей деятельности в сфере национально-религиозного возрождения²⁶⁶. Об остроте кризиса свидетельствует факт несостоявшегося в 2004 г.

²⁶³ Мусульманское религиозное объединение в Республике Беларусь после II съезда мусульман // Жизнь. Журнал мусульман Беларуси. 1996. №2. С.4.

²⁶⁴ Александрович И.М. Духовная помощь из Турции // Жизнь. 1997. №2. С.2.

²⁶⁵ Рамадан в Беларуси // Жизнь. 1999. № 2. С.1–2.

²⁶⁶ Муфтият предупреждает – раскол уже на пороге. Информация муфтията Республики Беларусь // Жизнь. Журнал мусульман Беларуси. 2001 г. № 9–10. С.3.

очередного съезда мусульман Беларуси, а также смена руководства объединения в ходе V-го внеочередного съезда в октябре 2005 г.²⁶⁷ В первой половине 2000-х гг. происходит резкое снижение кадрового потенциала, практически полностью прекращается научно-исследовательская и издательская деятельность мусульманских религиозных и татарских общественных организаций, международная активность. Строительство Минской соборной мечети на длительный срок было практически остановлено, возобновлялось лишь эпизодически.

Ситуация в среде мусульман Беларуси в начале 2000-х гг. характеризуется деятельностью двух мусульманских религиозных объединений: Мусульманского религиозного объединения в Республике Беларусь (во главе с А.-Б.Ю. Шабановичем) и Духовного управления мусульман в Республике Беларусь (муфтий А.И. Воронович). Продолжающиеся разногласия между руководством указанных структур непосредственным образом отражались и на обстановке в региональных общинах²⁶⁸. Тем не менее, кризисные явления в процессе возрождения ислама и татарской общности в Беларуси удалось преодолеть, в том числе благодаря значительной помощи турецких единоверцев.

С начала 2010-х гг. при помощи и участии турецкого Diyanet и посольства Турецкой Республики в Республике Беларусь возобновляется практика проведения международных научно-практических конференций по исламской и тюркской тематикам. В октябре 2012 г. в связи с 615-летием образования татарско-мусульманской общности на землях ВКЛ в г. Минске состоялась международная научно-практическая конференция «Беларусь и тюркско-исламский мир», с участием исследователей из Беларуси, России, Украины, Литвы, Польши и Турции²⁶⁹. В апреле 2015 г. проходит научно-практическая конференция «Преемственность духовного наследия Пророка Мухаммада –

²⁶⁷ Размышления после съезда... // Жизнь. Журнал мусульман Беларуси. 2000 г. № 12. С.2.

²⁶⁸ Открытое письмо Вороновичу И.М. // Жизнь. Журнал мусульман Беларуси. 2003. № 1. С.3.

²⁶⁹ *Сынкова І.А.* Прадмова // Беларусь і тюркско-ісламскі свет: з нагоды 615-годдзя узнікнення татарско-мусульманскай супольнасці на землях ВКЛ: зб. навук. прац / Нац. акад. навук Беларусі, Цэнтр даслед. беларус. культуры, мовы і літ., філ. «Ін-т мовы і літ. імя Якуба Коласа і Янкі Купаль»; уклад. і прадам.: І.А. Сынкова, М.У. Тарэлка. Мінск: Беларуская навука, 2015. С.3–7.

гарантия этноконфессионального мира и социально-политической стабильности в современном гражданском обществе», в которой приняли участие ученые и религиозные деятели из Беларуси и Турции²⁷⁰.

В этот период продолжается сотрудничество в религиозной сфере. Мусульманским религиозным объединением в Республике Беларусь подписано соглашение с Diyanet о подготовке юношей и девушек из Беларуси для поступления в высшие учебные заведения Турции²⁷¹.

Главная проблема, которую удалось преодолеть белорусским мусульманам при помощи Турции – возобновление и окончание строительства Минской Соборной мечети, которое было начато еще в 2003 г. Однако в 2005 г. из-за финансовых проблем, обусловленных рядом причин как внутреннего, так и внешнего характера, строительство культового здания практически прекратилось. Данное обстоятельство длительное время оказывало дестабилизирующее влияние на ситуацию в белорусской умме, вынуждало всё внимание уделять указанному вопросу, не оставляя резервов для дальнейшего развития. В сложившихся обстоятельствах руководство Мусульманского религиозного объединения обратилось за помощью к турецкой стороне. В 2008 г. соответствующее письмо было направлено на имя президента Турецкой Республики Абдуллы Гюля. После решения ряда вопросов законодательного и организационного характера с конца 2014 – начала 2015 гг. при финансовой и иной поддержке турецкой стороны строительство Соборной мечети в г. Минске было возобновлено. В ноябре 2016 г. при участии первых лиц Беларуси и Турции, многочисленных политических, религиозных, общественных деятелей из различных стран мира состоялась торжественная церемония открытия главной мечети Беларуси, широко освещавшаяся белорусскими и турецкими средствами массовой информации.

Минская Соборная мечеть стала без преувеличения настоящим центром ислама в Беларуси, который посещают тысячи белорусских мусульман. Здесь проводятся занятия по изучению ислама для различных категорий верующих, организуются культурно-просветительские и праздничные мероприятия, дет-

²⁷⁰ Мусульманский вестник. 2015. №4. С.4.

²⁷¹ Абу-Бекир Шабанович: Главной целью белорусских мусульман является исламское просвещение // Ислам в СНГ. [<http://www.islamsng.com/blr/interviews/4848>, доступ от 28.07.2023].

ские лагеря, чтения, лекции, конференции, съезды мусульман Беларуси. На базе мечети осуществляются научные исследования по истории ислама, татарской общины Беларуси, исламскому богословию. В 2019 г. в культовом здании открыт единственный в нашей стране Музей Ислама²⁷². Открытие Минской мечети стало новым этапом не только в процессе возрождения ислама и татарской общности в Беларуси, но и в сфере сотрудничества белорусских татар и мусульман Турции, которое стало еще более тесным и плодотворным и вышло на качественно новый уровень.

В ноябре 2022 г. состоялось торжественное празднование 625-летия поселения татар на землях Беларуси, Литвы и Польши, в рамках которых была проведена международная конференция «История татар Беларуси как живая история Ислама», а также презентация новой экспозиции Музея Ислама²⁷³. Одним из важных событий в научно-исследовательской деятельности стала публикация древнейшего источника по истории татар ВКЛ XVI в. *Risale-I-Tatar-I Lech* («Рисале-и-татары-и-лех» – «Трактат о польских татарах»). Это стало возможным благодаря поддержке Управления по делам религий Республики Турции. Источник опубликован на русском, белорусском, польском, английском, турецком и арабском языках²⁷⁴. На данный момент Мусульманское религиозное объединение в Республике Беларусь и представители турецкого Diyanet планируют проведение ряда проектов, направленных на дальнейшее возрождение национальных и духовных традиций белорусских татар.

Заключение

Влияние религии, в частности ислама, на современные этнополитические процессы является одной из самых актуальных и перспективных для научного исследования тем в Беларуси и за рубежом. Последовательно рассмотрев исторический аспект татаро-турецких отношений и турецкое религиозное влияние на развитие белорусского ислама на рубеже XX–XXI веков в контексте возрождения татарской общности в Беларуси, автор

²⁷² В Минской соборной мечети открыли Музей ислама // Звезда. 26.08.2019. [<https://zviadza.by/ru/news/20191206/1575633990-v-minskoy-sobornoj-mecheti-otkryli-muzey-islama>, доступ от 20.07.2023].

²⁷³ Радкевич Д. История татар Беларуси как живая история Ислама // МРО в РБ. [<https://www.islambel.by/post/конференция-история-татар-беларуси-как-живая-история-ислама> доступ от 02.08.2023].

²⁷⁴ *Risale-I-Tatar-I Lech* // МРО в РБ. [<https://www.islambel.by/our-editions>, доступ от 02.08.2023].

приходит к выводу, что турецкий ислам воспринимается в Беларуси как наиболее близкий к вере белорусских татар, традиционный, умеренный и способный возродить прерванную в советские годы традицию, а исторически сложившиеся устойчивые связи между Османской империей и белорусскими татарами приобрели новый импульс в процессе национально-культурного возрождения мусульманской общины в Беларуси в последние десятилетия.

Белорусские татары посещали Османскую империю не только в качестве паломников, но и возможно для получения религиозного образования, о чём свидетельствует один из самых древних источников по истории татар *Risale-I-Tatar-I Lech* («Рисале-и-татары-и-лех» – «Трактат о польских татарах»), написанный одним из татарских паломников для визиря османского султана Сулеймана I Великолепного в 1558 г.

Помимо религиозных аспектов, установлению контактов с Оттоманской Портой способствовала также дипломатия. Правительство ВКЛ, а позже и Речи Посполитой привлекали татар в качестве переводчиков в дипломатических сношениях с османами. В свою очередь османские правители довольно активно интересовались своими единоверцами, выступали защитниками их прав в период религиозных гонений в Речи Посполитой со стороны католической церкви. Белорусские татары бережно сохраняли культурные и конфессиональные связи с Османской империей вплоть до конца XVIII в. С вхождением белорусско-литовских земель в состав Российской империи эти связи существенно ослабли. Тем не менее, XIX в. был отмечен несколькими эмиграциями татар на территорию османского государства.

С началом процесса национального и религиозного возрождения белорусских татар в конце 80-х – начале 90-х гг. XX в. Турция стала одним из первых государств, с которым белорусские татары установили отношения. С начала 2010-х гг. при помощи и участии турецкого Diyanet и посольства Турецкой Республики в Республике Беларусь возобновлена практика проведения международных научно-практических конференций по исламской и тюркской тематикам. Открытие Минской мечети и Музея Ислама, активная издательская деятельность, ознаменовали новый этап в процессе возрождения ислама и татарской общности в Беларуси, благодаря чему Турция становится центром религиозного влияния на татар и в будущем будет определять вектор развития татаро-турецких взаимоотношений.

Бібліяграфія

- Канапацкая З.ІІ.* Рисале-и-татар-и-лех – ценный источник по истории и культуре литовских татар // Беларускі гістарычны часопіс. [https://elib.bspu.by/bitstream/doc/13807/1/Канапацкая%205.pdf, доступ от 22.07.2023].
- Кэпта Т.* Мікалай Крыштоф Радзівіл Сіротка (1549–1616). Віленскі ваявода. Мір: Музей “Замкавы комплекс “Мір”, 2016.
- Грыгор’ева В.В., Завальнюк У.М., Філатава А.М.* Канфесіі на Беларусі (к. XVIII–XX ст.). Мн.: Экаперспектыва, 1998.
- Гэты беларуска-турэцкі слоўнік трэба надрукаваць у “Байраме” // Байрам. 1994. №3. С.75.
- Мухлінскі А.* Османская хрестоматія для універсітэцкага преподавання. СПб., 1859.
- Цэнтральны дзяржаўны гістарычны архіў Санкт-Пецярбурга. Фонд 14. Опісь 1. Дэле 4622 “Служба прафэсара Мухлінскага (1832–1836)”.
- Ліхадэдов В.* Беларусь и мусульманский мир. Белосток, 2014.
- Открытие мечети в городском посёлке Смиловичи Червенского района Минской области // Жизнь. Журнал мусульман Беларуси. 1996. №12. С.10.
- Падзея адбылася. Лоўчыцкая мячэць-музей урачыста адчынена // Жизнь. 2002. №7. С.2.
- Курбан-Байрам на земле Беларусі // Жизнь. Май 1999. №5. С.2.
- Почта «Аль-Ислама» // Аль-Ислам. Журнал мусульман Беларусі. 1995. №7. С.25.
- Александрович П.* II Евроазиатская конференция в г. Стамбуле // Жизнь. 1997. №2. С.8.
- Участие представителей белорусских татар в составе правительственной делегации из Беларуси в праздничных мероприятиях в честь 16-ой годовщины образования Турецкой Республики Северный Кипр // Жизнь. 2000. №4. С.4.
- Хроніка муфтыята // Жизнь. 2000. №1. С.2.
- Мусульманское религиозное объединение в Республике Беларусь после II съезда мусульман // Жизнь. Журнал мусульман Беларусі. 1996. №2. С.4.
- Александрович П.М.* Духовная помощь из Турции // Жизнь. 1997. №2. С.2.
- Рамадан в Беларусі // Жизнь. 1999. №2. С.1-2.

- Муфтият предупреждает – раскол уже на пороге. Информация муфтията Республики Беларусь // Жизнь. Журнал мусульман Беларуси. 2001 г. № 9–10. С.3.
- Размышления после съезда... // Жизнь. Журнал мусульман Беларуси. 2000 г. №12. С.2.
- Открытое письмо Вороновичу И.М. // Жизнь. Журнал мусульман Беларуси. 2003. №.1. С.3.
- Сынкова І.А.* Прадмова // Беларусь і цюркская-ісламскі свет: з нагоды 615-годдзя узнікнення татарска-мусульманскай супольні на землях ВКЛ: зб. навук. прац / Нац. акад. навук Беларусі, Цэнтр даслед. беларус. культуры, мовы і літ., філ. «Ін-т мовы і літ. імя Якуба Коласа і Янкі Купаль»; уклад. і прадам.: І.А.Сынкова, М.У.Тарэлка. Мінск: Беларуская навука, 2015. С.3–7.
- Мусульманский вестник. 2015. №4. С.4.
- Шабанович А.-Б.: Главной целью белорусских мусульман является исламское просвещение // Ислам в СНГ. [<http://www.islamsng.com/blr/interviews/4848>, доступ от 28.07.2023]
- В Минской соборной мечети открыли Музей ислама // Звезда. 26.08.2019. [<https://zviazda.by/ru/news/20191206/1575633990-v-minskoy-sobornoj-mecheti-otkryli-muzey-islama>, доступ от 20.07.2023].
- Радкевич Д. История татар Беларуси как живая история Ислама // МРО в РБ. [<https://www.islambel.by/post/конференция-история-татар-беларуси-как-живая-история-ислама>, доступ от 02.08.2023]
- Tyszkiewicz, J. (1987) “Piśmo sultana Murada III do Zygmunta III z roku 1591 – sprawie Tatarów litewskich”, *Studia źródłoznawcze* XXX.
- Muchlinski, A. (1858) “Zdanie sprawy o tatarach litewskich”, *Teka Wilenska* 4–6.
- Risale-I-Tatar-I Lech // МРО в РБ. [<https://www.islambel.by/our-editions>, доступ от 02.08.2023]

PART III.
**MUSLIMS AND THE CHALLENGES
OF OUTSIDE INFLUENCE**

CHAPTER 7

Влияние религиозной политики Российской империи на этническую и религиозную идентичность населения северо-западного Азербайджана

Эльвира Лятифова

Введение

Население северо-западных районов Азербайджана (Габалинского, Огузского, Шекинского, Гахского, Закатальского и Балакенского²⁷⁵) всегда отличалось полиэтничностью. И сегодня на территории указанных районов компактно проживают азербайджанцы (торки-мугалы)²⁷⁶, авары, цахуры, рутулы²⁷⁷, удины, ингилои²⁷⁸ и другие народности. Подобную полиэтничность относительно небольшого региона можно объяснить его географическим положением – эта территория граничит с Республикой Дагестан Российской Федерации и Республикой Грузия. Исторически исследуемый регион составлял северо-западную область Кавказской Албании,

²⁷⁵ В литературе Российской империи и советского периода было принято писать название Балакенского района и районного центра в форме «Белокан». Однако 11 августа 1991 г. в Азербайджане было принято решение писать название района в форме «Балакен». По этой причине в данной статье мы будем придерживаться официального названия «Балакен» для современного периода и формы «Белокан», когда речь будет идти о XIX в.

²⁷⁶ Тюркское население региона, официально именуемое азербайджанцами. За ними исторически закрепилось название «мугал», являющееся искаженной формой этнонима «монгол».

²⁷⁷ Авары, цахуры и рутулы являются кавказоязычными этносами региона, исторически проживавшими на южных и северных склонах Больших Кавказских гор. В настоящее время авары компактно проживают в Закатальском и Балакенском районах Азербайджана, цахуры – в Закатальском и Гахском, а рутулы – в Шекинском и Огузском. Большая часть перечисленных этнических групп проживает в Республике Дагестан Российской Федерации.

²⁷⁸ Удины и ингилои считаются потомками албанских племен утиев и гелов. В настоящее время удины компактно проживают в Огузском, а ингилои – в Закатальском, Балакенском и Гахском районах Азербайджана.

известную по источникам как «Герет» или «Эрети»²⁷⁹. Как известно, древняя Албания также отличалась полиэтничностью; согласно Страбону, здесь жили племена, говорившие на 26 языках²⁸⁰. Уже в первые века нашей эры в этом государстве стало распространяться христианство, которое было объявлено официальной религией при албанском царе Урнайре (313–371). Тем не менее, христианство в то время не получило повсеместного распространения и не сумело полностью вытеснить языческие верования²⁸¹. Несмотря на религиозное разнообразие, в источниках по истории разных периодов исследуемого региона не упоминается о каких-либо конфликтах на этнической почве среди населения.

Большую роль в процессе этнической консолидации этносов северо-западных регионов Азербайджана сыграло распространение ислама, начавшееся здесь с VIII века. Процесс исламизации населения региона охватил длительное время²⁸². Дело в том, что этот процесс был временно прерван с началом завоевания в X в. северо-западных областей бывшей Албании кахетинскими царями, что вынудило предков ингилов – гелов, живших на сравнительно низменных территориях региона, переходить в христианство диофизитского толка. Это в свою очередь «...влекло за собой иверизацию негрузинского населения Эрети»²⁸³. Таким образом, все это прервало на несколько веков процесс полной исламизации региона, так как ингилоидское население частично попало под этно-религиозное влияние соседних грузин. Процесс возвращения ингилоидского населения в ислам начался в 1616–1617 гг. после занятия сефевидским шахом Аббасом I с помощью местного мусульманского населения Кахетии²⁸⁴. В результате указанных событий, ингилоиды были полностью обращены в ислам, и с этого времени до завоевания

²⁷⁹ *Мровели А.* Жизнеописание Картлийских царей / Перевод, предисловие и комментарии Г.В. Цулая. М.: Наука, 1979. С.41.

²⁸⁰ *Страбон.* География / Перевод Г.А. Стратановского. М.: Наука, 1964, XI. С. 4,6.

²⁸¹ Мəммədova, F. (1993) *Azərbaycanın (Albaniyanın) siyasi tarixi və tarixi coğrafiyası*. Bakı: Azərneşr. S.178.

²⁸² *Летифова Э.* Иллисуйское султанство. Б.: Шарг-Гарб, 2010. С. 92.

²⁸³ *Мухелишвили Д.А.* Из исторической географии Восточной Грузии (Шаки и Гогарена). Тбилиси: 1982. С.35.

²⁸⁴ Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею. В 12-ти томах, т. II, д. 3. Тифлис: Типог. Главного Управления Наместника Кавказа, 1868. С. 1085-1086.

региона Российской империей в начале XIX в. все местное население исповедовало ислам.

Северо-западные владения Азербайджана стали форпостом борьбы против колониальной политики Российской империи. В такой ситуации царское правительство предприняло серьезные шаги для распространения христианства среди местного населения. Главную ставку империя сделала на ингилов, которые, как отмечалось выше, в период попадания региона в сферу влияния грузинских царств, исповедовали христианство, а впоследствии были вновь обращены в ислам. Целью настоящего исследования является изучение указанной политики Российской империи и ее влияния на постепенную утрату, принявшим христианство населением, собственной этнической и религиозной идентичности. В главе рассмотрены такие вопросы, как первые попытки христианизации населения северо-западного Азербайджана, новый этап в религиозной политике царского правительства, строительство православных церквей церковно-приходских школ как важные составляющие религиозной политики царизма. При написании главы мы попытались проследить причины, начало, ход и результаты политики христианизации среди населения северо-западного Азербайджана путем проведения сравнительного анализа материалов, имеющихся в источниках исследуемого периода.

Основными источниками явились отношения, рапорты, отчеты и статистические материалы, извлеченные из фонда № 579 Государственного Исторического Архива Азербайджанской Республики (ГИААР); фондов № 28 и № 1268 Российского Государственного Исторического Архива в Санкт-Петербурге (РГИА); фонда № 2 Национального Архива Грузии (НАГ); Актов, собранных Кавказской Археографической Комиссией (АКАК). Наряду с архивными материалами также были использованы статистические материалы, опубликованные в различных томах Сборника сведений о кавказских горцах (ССКГ)²⁸⁵, труды таких русских авторов XIX в. как А. Посербский²⁸⁶, А. Фон-Плотто²⁸⁷, С. Эсадзе²⁸⁸ и др.

²⁸⁵ Население Закатальского округа (по переписи 1871 года) // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VI, Тифлис, 1872. С. 55–59; Сведения о количестве народонаселения в г.Закаталах и Закатальском округе // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. IX, 1876. С.52–54.

²⁸⁶ *Посербский А.* Очерк Закатальского округа // Кавказский календарь на 1866 год. Тифлис, 1865. С.3–60.

Также в ходе написания главы были использованы труды современных авторов, занимающихся различными аспектами истории северо-западного Азербайджана XIX в. (А. Ашраф гызы²⁸⁹, Э.М. Летифова²⁹⁰, И.Г. Алиева²⁹¹). К сожалению, насколько нам известно, тема религиозной политики Российской империи в северо-западном регионе Азербайджана не затронута в работах западных авторов. Следует отметить, что хотя указанные нами выше авторы освещали политику христианизации в регионе, в данной главе впервые предпринята попытка исследовать влияние религиозной политики Российской империи на этническую и религиозную идентичность населения северо-западного Азербайджана в XIX в.

Первые попытки христианизации населения северо-западного Азербайджана

Накануне расширения российского влияния на Кавказе к началу XIX в. на северо-западных территориях современной Азербайджанской Республики имелись такие независимые государственные образования как Джаро-Белоканские *джаммааты*, Илисуйское султанство и Шекинское ханство. После подписания 12 сентября 1801 г. Манифеста о присоединении Восточной Грузии (Кахетии) к Российской империи создавались благоприятные условия для дальнейшего завоевания последней земель Южного Кавказа. В частности, территория Кахетии могла послужить удобным плацдармом для наступления русских войск на азербайджанские земли. Особое беспокойство у царского правительства и лично главнокомандующего русскими войсками на Кавказе генерала Цицианова вызывали соседние с Кахетией Джаро-Белоканские *джаммааты*, которые могли препятствовать утверждению в регионе российского влияния. Именно по этой

²⁸⁷ Фон-Пломмо А. Природа и люди Закатальского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. IV. С. 1–62.

²⁸⁸ Эсадзе С. Историческая записка об управлении Кавказом. Т.1, Тифлис, 1907.

²⁸⁹ Əsrəf qızı, A. (2009) *Çar-Balakən camaatlığı (XVII əsrin sonu – XIX əsrin 30-cu illəri)*. Bakı: UniPrint.

²⁹⁰ Летифова Э. Илисуйское султанство. Баку: Шарп-Гарб, 2010.

²⁹¹ Əliyeva, İ. (2014) *Çar Rusiyasının Şimal-Qərbi Azərbaycanında dini siyasəti (XIX əsr). Tarix üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim olunmuş dissertasiyanın avtoferatı*. Bakı.

причине было принято решение приступить к завоеванию азербайджанских земель с покорения Джаро-Белоканских *джамаатов*. Однако военные экспедиции русских войск, предпринятые в 1803–1804 гг., не смогли обеспечить быстрое покорение края. Не обеспечило полного установления власти Российской империи здесь и подписание в 1803 г. «Клятвенного обещания» между империей с одной стороны, и Джаро-Белоканскими *джамаатами* и Илисуйским султанством с другой, о принятии двумя последними подданства Российской империи²⁹². Несмотря на заключенный мир, вскоре обнаружилось, что как Джаро-Белоканские общества, так и Илисуйское султанство, не собираются выполнять его условия. Во многом этому способствовало и невыполнение условий договора самим главнокомандующим империи.

Карательная экспедиция, направленная генералом Цициановым в январе 1804 г. в Джар, завершилась неудачей и убийством джарцами командующего русским отрядом генерала Гулякова²⁹³. Русскому командованию с трудом удалось одолеть сопротивление местного населения. При этом, полиэтничное население региона, объединенное идеологией *джихада* против *ягуров* (неверных), находило поддержку и у населения соседних мусульманских владений.

Царское правительство, понимая невозможность удержания завоеванных Джаро-Белоканских *джамаатов* и Илисуйского султанства лишь силой оружия, постепенно начинает искать иные методы для укрепления своих позиций в крае. Наиболее верным среди различных путей покорения региона виделось проведение религиозной политики, направленной на распространение православия среди местного населения. Царская администрация не доверяла мусульманам, однако, как уже нами было отмечено выше, к моменту прибытия в регион русских войск, среди местных жителей не было ни одного христианина. Царское правительство четко понимало, что обратиться в православие местных торков (*мугал*), аваров или цахуров, среди которых устои ислама были очень прочны, было делом нереальным. В такой ситуации выбор правительства пал на ингилов,

²⁹²Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею. В 12-ти томах, т. II, д. 3. Тифлис: Типог. Главного Управления Наместника Кавказа, 1868. С. 685.

²⁹³ Акты. Т. II. С. 690.

которые, как мы уже отмечали выше, в силу исторических обстоятельств вынуждены были в течение последних нескольких веков несколько раз переходить из ислама в христианство и обратно. На тот момент у Российской империи уже имелся опыт насаждения христианской веры среди покоренных народов. Примерами указанной политики могут служить методы насильственного распространения христианства среди мусульманского и буддистского населения в ходе завоевания Казанского (1552) и Астраханского (1556) ханств, а также народов Сибири и Поволжья²⁹⁴.

Цель проведения политики распространения православия среди населения северо-западных владений Азербайджана обнаруживается в словах главнокомандующего российскими войсками на Кавказе генерала Ермолова: «...сим способом (принятием христианства – Э.А.) соделались бы они спокойнейшими соседями и со временем верными подданными...»²⁹⁵. Фундамент для распространения в регионе христианства был заложен еще генералом П.Д. Цициановым в процессе подписания Клятвенного обещания между Российской империей и Джаро-Белокавказскими *джамаатами* в 1803 г. По его настоянию, в Клятвенное обещание была включена статья под номером девять об ингилойском населении крупного селения Алиабад, по которой джарские старшины обязывались не мешать «... в свободном отправлении христианской веры, не чинить им никакого препятствия...»²⁹⁶.

Следующий шаг в деле распространения христианства в северо-западном Азербайджане был предпринят царским правительством в начале 20-х гг. XIX в. среди ингилойского населения Илисуевского султанства. Инициатором в этом деле выступил экзарх Грузии Иона. Благодаря его усилиям удалось уговорить шестерых подданных Илисуевского султана принять православие.

²⁹⁴ История христианизации народов Среднего Поволжья. Критические суждения и оценка / Межвузовский сборник научных трудов. Чебоксары, 1988. С.29; Очерки истории Марийской АССР (с древнейших времен до Великой Октябрьской Социалистической Революции). Йошкар-Ола, Маркнигоиздат, 1965. С.100–102.

²⁹⁵ Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею. В 12-ти томах, т. VI, часть I. Тифлис: Типог. Главного Управления Наместника Кавказа, 1874. С.428.

²⁹⁶ Национальный Архив Грузии, фонд 2, оп.1, ед. хр. 2662, л.21; Акты, т. II. С. 686–687.

По приказу экзарха Ионы указанные шесть человек были крещены в июле 1822 г.²⁹⁷ в Тифлисском кафедральном Успенском соборе²⁹⁸.

После этого события 16 июля 1822 г. экзархом Ионой были отправлены в Илисуйское султанство в качестве миссионеров священник Михаил Нацвалов и помещик из Сигнахского уезда, князь Шермазан Абхазов. Миссия, добравшаяся до Гаха, не застала там илисуйского правителя Ахмед-хан султана, находившегося в то время в горах²⁹⁹. Миссионеры были приняты сыном султана Алхаз бекком. Однако ещё до встречи с Алхаз бекком Михаилу Нацвалову удалось окрестить всего восемь человек из ингилоев. В ситуации того времени Алхаз бек не мог открыто противостоять религиозной политике царизма, так как это могло быть расценено правительством как мятеж. Он ночью созвал весь народ и призвал не допускать насаждения чуждой народу религии³⁰⁰. И действительно, на следующее утро все гахские жители собрались в мечети и заявили о том, что они не желают принимать христианство. Согласно рапорту священника Нацвалова экзарху Грузии Ионе, вместе с крестившимися в Тифлисе шестью ингилоями общее число новообращенных в результате миссионерской деятельности составило 17 человек. Однако миссионеры, столкнувшись с сопротивлением народа, были вынуждены покинуть территорию султанства уже 25 июля того же года. По возвращении миссии, крестившиеся ингилои кроме одного человека, отказались от православия и вернулись к исламской вере³⁰¹. Таким образом, попытки распространения христианства в регионе в 20-е гг. XIX в. не имели успеха вследствие активного противодействия Ахмед-хан султана Илисуйского и его сына Алхаз бека, а также нежелания самих ингилоев.

После такой неудачи экзарх Иона неоднократно обращался к генералу Ермолову с жалобами на Алхаз бека и просил устранить последнего³⁰². Однако Ермолов в тот период опасался прямого вмешательства в конфликт. Пассивность Ермолова

²⁹⁷ Акты, т. VI, часть I. С. 427–428.

²⁹⁸ Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею. В 12-ти томах, т. VII. Тифлис: Типог. Главного Управления Наместника Кавказа, 1878. С. 249.

²⁹⁹ Акты, т. VI, часть I. С. 427–428.

³⁰⁰ Там же. С. 427.

³⁰¹ Там же. С. 428.

³⁰² Там же.

объяснялась отсутствием в то время русских войск в Джарской области, а попытка устранения Алхаз бека могла привести к вооружённому столкновению не только с местным населением, но и жителями соседних территорий. Об этом, в частности, мы узнаем из ответного письма Ермолова к экзарху, написанного 30 сентября 1722 г.³⁰³.

Таким образом, отсутствие русских войск в Джаро-Белоканских *джамаатах* и Илисуйском султанстве заставило главнокомандующего и администрацию отложить активную христианизацию местного населения до создания более благоприятных условий.

Новый этап в религиозной политике царского правительства в регионе

Удачные для Российской империи исходы Второй русско-каджарской (1826–1828) и русско-османской (1828–1829) войн позволили ей вплотную заняться укреплением своих позиций на Кавказе. Генерал Паскевич, в 1826 г. назначенный главнокомандующим Отдельным Кавказским корпусом (1826–1831), а с 1827 г. ещё и главноуправляющим гражданской частью в Грузии, Астраханской губернии и Кавказской области (1827–1831), ужесточил меры по покорению народов Кавказа. Как и его предшественники, он начал с Джаро-Белоканских *джамаатов*. Поход русских войск в Джаро-Белокан, организованный в весьма необычное для этого время – в феврале 1830 г., позволил генералу Паскевичу навязать местным старшинам новые правила управления, получившие отражение в «Декларации»³⁰⁴. На основании новых правил была ликвидирована внутренняя автономия Джаро-Белоканских *джамаатов* и введено «Временное управление» из русских чиновников. *Джамааты* были преобразованы в Джаро-Белоканскую область, управляемую Джарским областным начальником³⁰⁵. Илисуйское султанство было подчинено новообразованной Джаро-Белоканской области³⁰⁶.

³⁰³ Акты, т. VI, часть I. С. 428–429.

³⁰⁴ Əşrəf qızı, A. (2009) *Car-Balakən camaatlığı (XVII əsrin sonu – XIX əsrin 30-cu illəri)*. S.137-138.

³⁰⁵ РГИА, ф.28, оп.2, ед. хр. 1844, л.33.

³⁰⁶ *Бақрадзе Дм.* Заметки о Закатальском округе // Записки Кавказского Отдела Императорского Русского Географического Общества. 1890, вып. I, кн. XVI. С.261.

В условиях вышеуказанных преобразований в управлении регионом, в 1830 г. был дан новый ход политике христианизации ингилойского населения. Уже в апреле 1830 г. экзарх Иона обратился с письмом к генералу И.Ф. Паскевичу, в котором излагал причины неудачи в 1822 г. и призывал в создавшихся благоприятных условиях посодействовать ему в возобновлении христианизации населения Джаро-Белокан и Илису³⁰⁷. Чаяния митрополита Ионы были как нельзя на руку царскому правительству, усматривавшему в политике христианизации возможность для создания надежной опоры для русской власти среди местного населения. Генералом Паскевичем было дано секретное распоряжение Ионе о подготовке для отправки в Джаро-Белоканскую область нескольких «хороших», «благоразумных» грузинских священников для проповедования там православия. Наказ о содержании указанного распоряжения в строгом секрете объяснялся опасениями главнокомандующего «дабы не встревожить фанатизма Лезгин, живущих как по сию сторону Джарского горного хребта, так и по ту сторону онаго»³⁰⁸. Опасался последствий возобновления религиозной политики и назначенный начальником новообразованной Джаро-Белоканской области генерал-майор, князь Бекович-Черкасский. В своей докладной записке от 25 апреля 1830 г. он писал Паскевичу, что джарцы, территории которых недавно оказались занятыми русскими войсками, пока не привыкли видеть среди своих семей россиян, и что, не успев пока привыкнуть к русским, нельзя полагать, что они примут еще и проповедников³⁰⁹.

Князь Бекович-Черкасский объяснял необходимость распространения христианства в первую очередь в ингилойских селениях бывшего Илисуевского султанства тем, что его правитель Ахмед хан султан, будучи человеком, преданным Российской империи, по сравнению с джарскими старшинами был бы менее склонен к поиску в этой политике подвоха со стороны царского правительства. «Успехи» же грузинских проповедников в Илисуевском владении могли бы в дальнейшем оказать «положительное влияние» на население Джаро-Белоканских селений³¹⁰. Однако краткое правление Муса султана в Илису (1830 – начало 1831 г.),

³⁰⁷ Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею. В 12-ти томах, т.VII. Тифлис: Типог. Главного Управления Наместника Кавказа, 1878. С.250.

³⁰⁸ Там же. С.249.

³⁰⁹ Там же. С.447.

³¹⁰ Там же.

некоторое замешательство в султанстве после его скорой кончины, и приход к власти Даниял султана не дали возможности реализовать план, предложенный генерал-майором Бековичем-Черкасским³¹¹.

Строительство православных церквей как важная составляющая религиозной политики царизма

Очередной и более последовательный этап проведения царским правительством религиозной политики в регионе начался после окончательного упразднения Илисуйского султанства в 1844 г. и введения русского колониального правления, когда создавались подходящие для этого условия. Царское правительство активно поощряло меры в этом направлении. Наместник Кавказа М.С. Воронцов в своём отчёте императору за 1849–1851 гг. уже сообщал о начале постройки трёх каменных церквей для ингилоев. К ним были отправлены священники, говорившие на грузинском и азербайджанском языках³¹².

С целью ускорения процесса распространения христианства и вовлечения в него большего количества жителей Джаро-Белоканского округа царское правительство решило пойти на серьёзные экономические уступки тем, кто принимал христианство. М.С. Воронцов, считавший обращение ингилоев в православие «мерой великой важности», с 1849 г. предоставил им привилегии в освобождении от всех прямых податей в казну³¹³. Предоставление подобных привилегий постепенно стало приносить свои плоды. Так, согласно отчёту наместника Воронцова, к 1851 г. в Джаро-Белоканском округе в целом насчитывалось около 1200 ингилоев, принявших христианство³¹⁴.

Русская администрация в деле поощрения к принятию православия не ограничивалась только экономическими льготами. При ознакомлении с архивными материалами выявляются также случаи смягчения наказаний за преступления лицам, принявшим христианство³¹⁵. Таким образом, человек, совершивший

³¹¹ Летинова Э. Илисуйское султанство. С.107-109.

³¹² Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею. В 12-ти томах, т. X. Тифлис: Типог. Главного Управления Наместника Кавказа, 1885. С. 898–899.

³¹³ Там же. С. 899.

³¹⁴ Там же.

³¹⁵ РГИА, фонд 1268, опись 3, ед. хр. 376, лл. 3-4.

преступление, благодаря принятию христианства, мог добиться смягчения наказания или вообще избежать его.

Царская администрация, в целях ускорения распространения христианства, решила пойти на дальнейшие уступки. Представителям местной военной администрации было поручено искать новые меры для более активного привлечения местного населения к новой религии. В рамках указанных мер были приняты рекомендации командующего Лезгинской Кордонной линией, генерал-лейтенанта Меликова по освобождению крещеных ингилоев от поземельной зависимости беков. По его мнению, это должно было послужить лучшей мерой как для упрочения в них православной веры, так и для привлечения остальных к обращению в христианство. Сверх этого, он предлагал освободить принимавших христианство от взноса в пользу казны, что поставило бы их в одинаковое положение с джаро-белокавказскими и илнсуйскими беками. Предлагалось также обменять владельческие земли, занимаемые принявшими христианство ингилоями, на казенные земли и имения³¹⁶.

Предложения генерала Меликова были одобрены и 30 сентября 1859 г. наместник Кавказа князь А.И. Барятинский отдал распоряжение «Об освобождении ингилоев, принявших православную веру от платежа в казну поземельной, подымной и прочих податей и повинностей». Уже 16 ноября данное распоряжение наместника было утверждено Кавказским Комитетом, а 6 декабря того же года на журнале Кавказского Комитета император поставил резолюцию к исполнению указанного распоряжения³¹⁷. Таким образом, был издан Указ Правительствующему Сенату от 6 декабря 1859 г., на основании которого начиная с 1860 г. ингилоям, принявшим христианство, предоставлялись в бесплатное пользование земли, выменянные у местных землевладельцев. Принявшие православие ингилои освобождались также пожизненно от государственных податей и на шесть лет – от денежных земских повинностей³¹⁸.

В результате совместной усердной деятельности кавказского наместника князя А. Барятинского и экзарха Грузии Исидора, в 1860 г. в Тифлисе было учреждено Общество по Восстановлению

³¹⁶ РГИА, ф.1268, оп.10, ед. хр.221, лл.6-8.

³¹⁷ Там же.

³¹⁸ Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею. В 12-ти томах, т. XII, Тифлис: Типог. Главного Управления Наместника Кавказа, 1904, с.1349; РГИА, ф.1268, оп.10, ед. хр.221, лл.7-8.

Православного Христианства на Кавказе (ОВПХК)³¹⁹. Это Общество в дальнейшем сыграло большую роль в распространении христианства среди населения Закатальского округа, в который вошла большая часть территории бывших Джаро-Белоканских *джамаатов* и Илисуйского султанства.

В результате всех вышеуказанных мер христианизация ингилойского населения приняла новые обороты. Первыми приняли христианство ингилои Илисуйского участка Джаро-Белоканского округа. К тому моменту на территории Илисуйского участка имелось семь деревень с ингилойским населением: Гах, Мешебаш, Кетюкю, Алибейли, Гораган, Сускенд и Шотавар. Согласно записке председателю Кавказского Комитета, христианство было принято населением первых пяти деревень (всего 3042 лиц обоего пола). Население же селений Сускенд и Шотавар численностью в 330 чел., отказалось от принятия христианства и оставалось мусульманским³²⁰.

Наряду с освобождением принявших христианство от вышеуказанных податей и повинностей, правительство с целью ускорения процесса христианизации с 1850-х гг. приступило к постройке в ингилойских селениях каменных церквей. Первые церкви были построены за счёт казны в селениях Гах, Гораган и Алибегли на территории бывшего Илисуйского султанства, преобразованного в участок³²¹. Две церкви в Гахе и Горагане были построены в 1855 году, а Алибеглинская – в 1877 г.³²². Экзархом Грузии Исидором, для поощрения местного ингилойского населения к принятию православия, было исходатайствовано у командующего войсками в Джаро-Белоканском округе генерал-майора, князя Андроникова освобождение от военной службы всех лиц, участвовавших в строительстве церквей³²³. В селениях Гах и Алибегли были созданы Временные комитеты по постройке церквей (ВКПЦ)³²⁴.

В деле христианизации населения региона высшее гражданское начальство и администрация оказывали всестороннюю поддержку православному духовенству. Ярким примером, указывающим на то, какое значение придавала царская администрация

³¹⁹ Летинова Э. Илисуйское султанство. С.95.

³²⁰ РГИА, ф.1268, оп.10, ед. хр.221, л. 2(об.).

³²¹ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.5, лл. 1-3.

³²² ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.3, л. 1.

³²³ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.5, л.1.

³²⁴ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.5, л.4.

распространению христианства среди ингилойского населения, является личный приезд кавказского наместника М.С. Воронцова с супругой в селение Гах. Он лично крестил здесь ингилоев, став их восприемником³²⁵, и обещал им золотые медали, пенсии и различные льготы, что возымело свое действие на местное население и начальство. Во время этого визита у одного из влиятельных ингилоев Гаха Тартарашвили супругою наместника была выпрошена также земля для постройки церкви, на которой в скором времени и построили её и дом для причта³²⁶. Согласно отчёту священника Иродиона Окропиридзе, к 1861 г. две трети ингилойского населения Закатальского округа было обращено в христианство и образовало девять православных приходов³²⁷. Однако на самом деле новообращенные ингилои были далеки от законов православия, многие из них лишь внешне приняли христианство, чтобы воспользоваться дарованными привилегиями. В быту же они продолжали жить по привычным им мусульманским законам.

Местное начальство и духовенство, поощряемое высшей администрацией, с целью дальнейшего ускорения процесса христианизации всё чаще превышало свои полномочия и прибегало к насильственному насаждению христианства. Ингилои, не желавшие отказываться от ислама, в течение 1858–1861 гг. не раз обращались к кавказскому наместнику с жалобами на притеснения со стороны местной администрации. Насильно обращенные в православие ингилои, не дожидаясь ответа наместника, в массовом порядке переходили обратно в ислам. Царская администрация, всерьёз обеспокоенная сложившейся ситуацией, опасалась предпринимать радикальные шаги и была вынуждена принять постановление, по которому ингилои, вернувшиеся в ислам, не считались христианами и во время свидетельства должны были приносить присягу согласно правилам мусульманской религии. Однако параллельно с этим, царское правительство предприняло меры для удержания в христианстве уже обращенных ингилоев. Так, ингилои, обратно переходившие в ислам, теряли все привилегии, полученные ими во время принятия православия³²⁸.

³²⁵ Лицо, принимающее на руки ребенка в церкви из купели, крестный отец.

³²⁶ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.3, л.15(об.).

³²⁷ Там же.

³²⁸ Əsrəf qızı A. Car-Balakən camaatlığı (XVII əsrin sonu – XIX əsrin 30-cu illəri). S.170.

В сложившейся ситуации ингилойское население селения Алибад, в основе своей остававшееся верным исламу, в 1863 г. подняло антиправительственное восстание³²⁹. Восставшие стали убеждать ингилов, принявших христианство, что все денежные расходы, издержанные казной по случаю их крещения со временем, при накоплении, будут взысканы с них³³⁰. Руководство восстанием взял на себя представитель одного из влиятельных белоканских родов Гаджи Муртуз, на которого также оказывалось давление начальником Закатальского округа князем Шаликовым, вынудившим его выделить из собственного владения земельный участок для строительства церкви в Белокане³³¹. В земельных спорах, имевшихся между Гаджи Муртузом и другими беками, принявшими христианство братьями Галаджевыми, Шаликов также поддерживал последних³³². В ходе восстания 1863 г. под предводительством Гаджи Муртуза, которое перекинулось в соседние селения, князь Шаликов был убит³³³. Восстание сопровождалось массовым переходом ингилов обратно в ислам³³⁴.

Царское правительство, увидев такой размах восстания, предприняло срочные меры по его подавлению. Начались массовые аресты участников волнений. Мечеть в селении Гораган приказали запереть и не впускать туда никого, а тех, кто вопреки приказу ходил в мечеть и исполняли мусульманские обряды, заключали под стражу³³⁵. Однако назначенный новым начальником Закатальского округа Столетов понимал, что чрезмерное насилие в усмирении восстания может привести к очередной волне недовольства местного населения. Исходя из этого, новая администрация дала официальное разрешение желающим из христиан-ингилов вновь перейти в ислам и, на это был дан срок в один год. Обратный отток крещеных ингилов в ислам продолжался и в последующие годы³³⁶. В результате массового отказа ингилов от христианства закрылось семь православных

³²⁹ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.1, лл. 11-12.

³³⁰ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.1, л.20.

³³¹ Эсадзе С. Историческая записка об управлении Кавказом. Т.І, Тифлис, 1907, 616 с.

³³² ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.3, лл. 15(об.)-16.

³³³ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.3, л.15(об.).

³³⁴ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.1, л.12.

³³⁵ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.1, л.26.

³³⁶ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.3, л.16

приходов, в том числе и Белоканский приход. В христианстве остались лишь ингилойские жители сел Гах и Алибегли и, частично, селения Гораган³³⁷. Данный факт можно объяснить тем, что именно в этих трёх селениях, как уже было отмечено выше, русским правительством были построены православные церкви. Роль указанных церквей в сохранении христианства среди жителей Гаха, Алибегли и Горагана была особо подчеркнута и в отчёте Закатальского благочинного, священника И. Окропиридзе.³³⁸

Таким образом, в результате протеста большей части ингилойского населения к концу 1860-х гг. религиозная политика царского правительства в северо-западном регионе Азербайджана оказалась приостановленной. На это указывают и данные статистики. Так, согласно данным камерального описания 1871 г., в Закатальском округе насчитывалось всего 3094 ингилоев-христиан и 7126 ингилоев-мусульман³³⁹. То есть, после 1859–1860-х гг., когда количество ингилоев-христиан составляло 3042 человека, к 1871 г. их число возросло лишь на 52 человека. Вопреки ожиданиям царской администрации, обращение ингилоев в христианство оказалось делом не таким легким, как представлялось в начале миссионерской деятельности. Как отмечал А. Посербский, бывший современником исследуемых событий: «Ингилоевцы, новые мусульманские прозелиты, оказались однако почти так же фанатичны, как настоящие магометане, и ислам, глубоко проникнув в их жизнь, вытеснил прежнюю религию и вслед за тем изгладил не одну нравственную черту в их характере»³⁴⁰.

Не наблюдалось видимого прогресса в процессе приобщения ингилоев к новой религии и в 1870-е гг. Подтверждение этому мы находим в статье русского историка А. Фон-Плотто, опубликованной в 1870 г.: «Христианская проповедь наших миссионеров представляет здесь страшную борьбу с религиозным убеждением потомков древних христиан; мусульманский фанатизм так глубоко пустил в них свои корни, что нужно еще много

³³⁷ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.1, л.26.

³³⁸ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.3, л.16- 16(об.).

³³⁹ Население Закатальского округа (по переписи 1871 года) / Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VI, Тифлис, 1872. С. 59.

³⁴⁰ *Посербский А.* Очерк Закатальского округа // Кавказский календарь на 1866 год. Тифлис, 1865. С.17.

времени, предстоит еще много труда, пока луч истины озарит сердца «новообращенных»³⁴¹. По камеральному описанию 1873 г. количество ингилоев-христиан составляло 3436 человек обоого пола³⁴².

Царская администрация и духовенство связывали бунт населения Закатальского округа и его массовый переход на сторону османов во время русско-османской войны 1877–1878 гг. с отсутствием видимых успехов в политике христианизации:

Возмущение лезгин в 1876-1877 годах, во время русско-турецкой компании, ясно доказало..., как опасен в округе полный фанатизма и ненависти к русским, мусульманский элемент, и, напротив, какой надежный оплот для правительства составляла горсть христиан Кахского участка, которая, под опасением быть истребленною массою окружающих мусульман, первая удержала натиск неприятельских полчищ, спустившихся с гор через Елисуйское ущелье для соединения с мусульманским населением округа. Правительство принуждено было тогда больше следить за мусульманским населением округа, чем за движением неприятеля (османов – Э.А.)³⁴³.

Новый начальник Закатальского округа Серафимович, назначенный в 1879 г., приступил к жестким мерам, оказывая сильное давление на ингилоев в деле принятия христианства. Однако его усилия не имели большого успеха, так как к 1880 г. удалось окрестить лишь 20 семей ингилоев из селения Тасмалы. Ответом местного населения на подобные насильственные меры стало убийство Серафимовича в Белокане в 1881 г., спустя всего два года после его назначения. После убийства Серафимовича 11 из 20 крестившихся семей тасмалинцев отказались от христианства и вернулись обратно в ислам³⁴⁴. Ингилои перестали ходить в

³⁴¹ *Фон-Гллотто А.* Природа и люди Закатальского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. IV, 1870. С.20.

³⁴² Сведения о количестве народонаселения в г.Закаталах и Закатальском округе // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. IX, 1876. С. 54.

³⁴³ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.3, л.16.

³⁴⁴ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.3, л.16(об.).

церковь, носили мусульманские имена, не принимая данных им при крещении христианских, а на могилах писали эпитафии по-азербайджански³⁴⁵.

Политика христианизации ингилоев была вновь продолжена в середине 80-х гг. XIX в. Во многом новая активизация религиозной политики царизма в Закатальском округе была связана с деятельностью русского чиновника Меркулова, назначенного в 1886 г. участковым начальником в Гахе³⁴⁶. Меркулов был ревностным проводником политики христианизации. Им был введён запрет ингилоям называть друг друга мусульманскими именами, данными им при рождении. Ингилоев принуждали обращаться друг к другу по именам, принятым ими при крещении. Было введено требование об обязательном посещении церкви новокрещеными. С этой целью он даже приказал народу и сельским судьям для разбора дел устраивать сход не в сельском управлении, а в ограде церкви, и притом – обязательно после литургии³⁴⁷. Тем самым, власти обеспечивали принудительное посещение местным населением церковной службы. По расчётам начальства, слушая литургию, прихожане постепенно приобщались бы к новой вере.

Наряду с насильственным приобщением ингилоев к христианству возобновилось строительство церквей за счёт Общества Восстановления Православного Христианства на Кавказе (ОВПХК)³⁴⁸. В 1891 г. началось строительство Тасмалинской церкви, которой местной администрацией придавалось особое значение по месту её расположения в центре ингилойских мусульманских селений Загам, Ляля-Папа, Марсан, Шотавар, Мосул, Верхиян и Алибад, составлявших пять православных приходов, закрытых после восстания 1863 г.³⁴⁹. С 1892 г. началось строительство Курмухской и Мешебашской церквей. Строительство Кур-

³⁴⁵ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.3, л.12.

³⁴⁶ Там же.

³⁴⁷ Там же.

³⁴⁸ Общество восстановления православного христианства на Кавказе было учреждено по указу императора Александра II от 9 июня 1860 г. Общество находилось под личным покровительством императрицы Марии Александровны (ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.3, л.14; Обзор деятельности Общества Восстановления Православного Христианства на Кавказе 30 1860–1910 гг. Тифлис, Типография Канцелярии Наместника Е.И.В. на Кавказе, 1910. С.100-112).

³⁴⁹ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.3, лл. 7-8.

мухской св. Георгиевской церкви было осуществлено за счёт ОВПХК и завершено в 1894 г.³⁵⁰. Расходы же по строительству Мешабашской церкви были возложены на 25 семей крестившихся мешабашских жителей³⁵¹. Царская администрация и грузинское духовенство придавали особое значение строительству Курмухской церкви. Дело в том, что она была построена на развалинах древнего албанского храма. Несмотря на то, что к моменту прихода русских всё местное население исповедовало ислам, этот религиозный памятник продолжал оставаться местом поклонения всех жителей региона. По словам священника Окропирдзе, мусульманские жители даже закалывали здесь жертвенных животных³⁵². В пользу того, что это был храм албанского периода, говорит и рассказ, приведённый А. Фон-Плотто, побывавшим в регионе в 60-е гг. XIX в.:

Мусульмане же рассказывают о Курмухской церкви, что в настоящее время она ничто иное, как громадного размера камень. Он находится у самой подошвы скалистой горы. С одной стороны, в скале, есть углубление, похожее на двери. По поводу этого углубления говорят, будто эта скала была церковью еще во времена Иисуса Христа, но, после его вознесения, двери ее превратились в камень и заперлись навсегда³⁵³.

Автор также подчеркивает, что клятва местом Курмухской церкви считалась среди местного населения чрезвычайно важной. Как известно, в истории различных народов имеется немало примеров переплетения ислама с доисламскими верованиями. Учитывая тот факт, что исследуемый регион когда-то составлял северо-западные пределы древней Албании, являвшейся одним из первых очагов распространения христианства, сохранение отголосков раннего христианства и их переплетение с принятым позже исламом является вполне закономерным. Этот факт и делал теперь важным строительство православной церкви именно на древних развалинах албанского храма, расположенного в

³⁵⁰ ГИААР, ф.579, оп. 1, ед. хр.10, л.3.

³⁵¹ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.3, л. 7.

³⁵² ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.3, л. 7(об.).

³⁵³ Фон-Плотто А. Природа и люди Закавказья. С.21.

Курмухском ущелье близ города Гах современного Азербайджана. Строительство и открытие Курмухской церкви в 90-е гг. XIX в. действительно оказало большое влияние на дальнейшее приобщение ингилов к христианству. С другой стороны, ускорение распространения христианства углубляло религиозный раскол между местным населением. Подтверждением этому служит отрывок из рапорта Тасмалинского священника Бакрадзева экзарху Грузии: «Между православными и магометанами открылась ныне сильная вражда и мщение; у них нет теперь уже ни родства, ни соседства, ни дружбы, ни знакомства, ни общественных по-прежнему отношений»³⁵⁴.

Церковно-приходские школы как составная часть религиозной политики царизма

В рамках религиозной политики важное значение царская администрация придавала созданию церковно-приходских школ в Закатальском округе. Значение подобного способа распространения и укрепления христианства в сознании подрастающего поколения прослеживается в рассуждениях священника Гораганского прихода Николая Борнабова: «...либо в поры юности отчужденные от церкви и Св. Тайн Христовых, в какую пору больше всего и лучше усваивать учение православной церкви, устанавливаются в таковых серьезный и окончательный взгляд к религии вообще и в частности христианской...»³⁵⁵.

Ещё до учреждения церковно-приходских школ, грузинское духовенство с 1858 г. взялось за обучение ингиловских детей грузинской грамоте в школах, организуемых в частных домах. Открытие же отдельных церковно-приходских школ взяло на себя Общество Восстановления Православного Христианства на Кавказе³⁵⁶.

Судя по данным статистики, уже в 1865 г. на территории Закатальского округа имелись две церковно-приходские школы: в селениях Гах и Гораган³⁵⁷. В школах Гахского и Гораганского приходов в 1865 г. было 30 учащихся, а в 1866 г. число учеников в обеих школах достигло 55. В этих школах детей обучали грузинской и русской грамматике, арифметике, христианским

³⁵⁴ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.1, л.13.

³⁵⁵ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.8, л.26.

³⁵⁶ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.3, л.14.

³⁵⁷ Посербский А. Очерк Закатальского округа. С.34.

молитвам, Ветхому и Новому завету³⁵⁸. Позже была открыта школа и при приходе Гораганской церкви. Царская администрация и грузинское духовенство возлагали на эти школы особые надежды. Как писал в своем отчете за 1892 г. священник Ингилойского благочиния И. Окропиридзе: «Молодое поколение, воспитываемое в них (школах – Э.А.), со временем внесет в жизнь ингилойцев более осмысленные и твердые христианские убеждения и поспособствует возвышению нравственно-религиозного духа народа»³⁵⁹.

О том, насколько важное значение придавала царская администрация церковно-приходским школам в деле распространения христианства в северо-западных регионах Азербайджана, свидетельствует посещение наместником Кавказа Михаилом Николаевичем в 1874 г. Гахской церковно-приходской школы. Он лично экзаменовал учащихся по всем предметам и указал местному ингилойскому населению, как оно должно относиться к школе. В качестве вознаграждения им были выданы ученикам денежные награды, а учителям и лицам, проявившим заботу о школе – серебряные медали «За усердие»³⁶⁰.

В создании и содержании церковно-приходских школ в Закатальском округе в целом, важнейшую роль играло вышеупомянутое «Общество Восстановления Православного Христианства на Кавказе». В качестве подтверждения вышенаписанному достаточно привести один пример: на содержание Женской церковно-приходской школы при Гахской Св. Георгиевской церкви указанное общество выделяло в год 400 рублей. В 1913 г. в этой школе обучалось 37 девочек³⁶¹.

Таким образом, открытие церковно-приходских школ было тесно связано с крещением ингилоев. Царское правительство смотрело на церковно-приходские школы, открываемые в Закатальском округе как на надежное подспорье в деле дальнейшего увеличения числа ингилоев-христиан. Наряду со священниками, активную роль при этом должны были играть и учителя, которым рекомендовалось делать упор на религиозный характер обучения.

³⁵⁸ Гюльмамедов М. Развитие школьного дела в дореволюционном Закатальском округе (1801-1917 гг.). С.43.

³⁵⁹ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр.3, л.14.

³⁶⁰ Гюльмамедов М.С. Развитие школьного дела в дореволюционном Закатальском округе (1801-1917 гг.). С. 46.

³⁶¹ ГИААР, ф.579, оп.1, ед. хр. 17, л.2.

Заключение

Политика христианизации ингилоев Закатальского округа, охватившая период более полувека, сопровождалась внесением раскола и вражды в отношения между отдельными группами местного населения. Главной причиной создавшейся ситуации был религиозный раскол между ингилоями, среди которых до начала XIX в. не было ни одного христианина, а после, в результате религиозной политики царизма, разделенных на христиан и мусульман.

Результаты нашего исследования показали, что пик роста числа ингилоев, принявших христианство, приходится на годы после издания первых указов правительства о крупных материально-экономических уступках лицам, принявшим православие, а именно – на 1851 г., когда после предоставления М.С. Воронцовым первых привилегий в 1849 г., количество ингилоев христиан с десятков возросло почти до 1200 человек, и после Указа Правительствующему Сенату от 6 декабря 1859 г., когда число ингилоев-христиан достигло 3042 человек. Статистика же последующих лет указывает на спад в темпах роста числа новых христиан – в 1871 г. 3094 человек (прирост за десятилетие всего 52 человека), в 1873 г. – 3436 человек (за два года 342 человека). Немалую роль в политике христианизации ингилоевского населения сыграло строительство церквей и церковно-приходских школ.

Таким образом, поощряя ингилоевское население к принятию христианства путем огромных материальных уступок, царская администрация сумела добиться привлечения части покоренного населения на свою сторону и создания опоры в деле утверждения своей власти на покоренных территориях.

Религиозная политика серьезно повлияла на этническую и религиозную идентичность ингилоевского населения региона. Так, ингилои, принявшие христианство, подпадали под серьёзное влияние грузинского духовенства. Далее, получая образование на грузинском и русском языках в церковно-приходских и сельских школах, они ещё больше подвергались влиянию грузинского языка, культуры, образа жизни. Эта часть ингилоев постепенно стала идентифицировать себя с грузинами. Ингилои же, сохранившие мусульманскую веру, всё больше идентифицировали себя с остальными мусульманскими этносами региона, и в первую очередь, с тюрками-мугалами. Это был долгий процесс, продолжавшийся и в XX в., результаты которого мы наблюдаем на примере потомком ингилоев-христиан, идентифицирующих себя с грузинами, а ингилоев-мусульман – с азербайджанцами.

Библиография

- Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею. В 12-ти томах, т. II, д. 3. Тифлис: Типог. Главного Управления Наместника Кавказа, 1868.
- Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею. В 12-ти томах, т. VI, часть I. Тифлис: Типог. Главного Управления Наместника Кавказа, 1874.
- Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею. В 12-ти томах, т. VII. Тифлис: Типог. Главного Управления Наместника Кавказа, 1878.
- Баградзе Дм.* Заметки о Закатальском округе // Записки Кавказского Отдела Императорского Русского Географического Общества. 1890, вып. I, кн. XVI, с. 248-281.
- ГИААР, ф. 579, оп. 1, ед. хр. 1
- ГИААР, ф. 579, оп. 1, ед. хр. 3
- ГИААР, ф. 579, оп. 1, ед. хр. 5
- ГИААР, ф. 579, оп. 1, ед. хр. 8
- ГИААР, ф. 579, оп. 1, ед. хр. 10
- ГИААР, ф. 579, оп. 1, ед. хр. 17
- Гюльмамедов М.* Развитие школьного дела в дореволюционном Закатальском округе (1801-1917 гг.), дисс. канд. педагог. наук. Тбилиси, 1986.
- История христианизации народов Среднего Поволжья. Критические суждения и оценка. / Межвузовский сборник научных трудов. Чебоксары, 1988.
- Летифова Э.* Илисуйское султанство. Баку: Шарг-Гарб, 2010.
- Мровели Л.* Жизнеописание Картлийских царей / Перевод, предисловие и комментарии Г.В. Цулая. М.: Наука, 1979.
- НАГ (Национальный Архив Грузии), фонд 2, оп. 1, ед. хр. 2662.
- Мухелишвили Д.* Из исторической географии Восточной Грузии (Шаки и Гогарена). Тбилиси: Мецниереба, 1982.
- Население Закатальского округа (по переписи 1871 года) // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VI, Тифлис, 1872. С. 55-59.
- Очерки истории Марийской АССР (с древнейших времен до Великой Октябрьской Социалистической Революции). Йошкар-Ола, Маркнигоиздат, 1965.
- Обзор деятельности Общества Восстановления Православного Христианства на Кавказе за 1860–1910 гг. Тифлис: Типография Канцелярии Наместника Е.И.В. на Кавказе, 1910.

- Посербский А. Очерк Закатальского округа // Кавказский календарь на 1866 год. Тифлис, 1865. С. 3-60.
- РГИА, ф.28, оп.2, ед. хр. 1844.
- РГИА, фонд 1268, опись 3, ед. хр. 376.
- РГИА, ф.1268, оп.10, ед. хр.221.
- Сведения о количестве народонаселения в г. Закаталах и Закатальском округе // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. IX, 1876. С. 52-54.
- Страбон. География / Перевод Г.А. Стратановского. М.: Наука, 1964.
- Фон-Плотто А. Природа и люди Закатальского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. IV. С.1-62.
- Эсадзе С. Историческая записка об управлении Кавказом. Т.1. Тифлис, 1907.
- Əliyeva, İ. (2014) *Çar Rusiyasının Şimal-Qərbi Azərbaycanında dini siyasəti (XIX əsr). Tarix üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim olunmuş dissertasiyanın avtoreferatı*. Bakı.
- Əşrəf qızı, A. (2009) *Çar-Balakən camaatlığı (XVII əsrin sonu – XIX əsrin 30-cu illəri)*. Bakı: UniPrint.
- Məmmədova, F. (1993) *Azərbaycanın (Albanıyanın) siyasi tarixi və tarixi coğrafiyası*. Bakı: Azərnəşr.

CHAPTER 8

Transformation of ethno-confessional identity of Muslim minorities in communist Bulgaria (1946–1990)

Eldar Seydametov

Introduction

The presence of the Muslim community in the modern Balkans has a long history. The peoples of the Byzantine Empire, who controlled the Balkans for a considerable period, had various kinds of contacts with Arabs and Muslim Turks. After the emergence of the Ottoman state and the inclusion of the Balkans in its orbit of influence, Islam began to actively spread in this territory. The surviving Muslim places of worship in the states formed after the weakening and collapse of the Ottoman Empire are clear evidence of this. One of the states that emerged at the end of the 19th century, on the fading borders of the once powerful state, was Bulgaria. After the Russian-Turkish War of 1877–1878, according to the Treaty of San Stefano and the Treaty of Berlin, Bulgaria gained the rights of administrative autonomy within the Ottoman Empire. In 1908, it achieved independence, and a constitutional monarchy was established. However, the monarchy was abolished by the communist regime in 1944, leading to the proclamation of the People's Republic of Bulgaria in 1946.

Over the years, the problems of Muslim minorities in Bulgaria, such as Turks, Pomaks and Roma, have been studied by researchers such as A. Eminov³⁶², S. Antonov³⁶³, E. Marushiakova, V. Popov³⁶⁴, M. Neuburger³⁶⁵, W. Höpken³⁶⁶, U. Büchschütz³⁶⁷,

³⁶² Eminov, A. (1997) *Turkish and Other Muslim Minorities on Bulgaria*. New York: Routledge; Eminov, A. (2000) “Turks and Tatars in Bulgaria and the Balkans”, *Nationalities Papers* 28(1): 129–164; Eminov, A. (2007) “Social Construction of Identities: Pomaks in Bulgaria”, *Journal of Ethnopolitics and Minority Issues in Europe (JEMIE)* 2: 1–24.

³⁶³ Антонов С. Татарите в България. Добрич: Наврез, 2004.

³⁶⁴ Marushiakova, E., Popov, V. (2004) “Muslim Minorities in Bulgaria”, in J. Blaschke (ed.) *Migration and Political Intervention: Diasporas in Transition Countries*. Berlin: Parabolis; Marushiakova, E., Popov, V. (2014) “Gypsy Musicians and Performances in the Ottoman Balkans”, in A. Öztürkmen, E. B. Vitz (eds.)

Y. Konstantinov³⁶⁸, B. Williams³⁶⁹, R. Brubaker³⁷⁰, M. Mileva³⁷¹, T. Küçükcan³⁷², R. Vassilev³⁷³, B. Şimşir³⁷⁴, B. Demirtaş-Coşkun³⁷⁵, B. Volgyi³⁷⁶, and F. Muyhtar³⁷⁷. However, in our opinion, not enough scientific works have been devoted to the study of Tatars in communist Bulgaria. The purpose of this chapter is to trace the process of the transformation of the ethno-confessional identity of

Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean 20, pp. 327–341. Turnhout: Brepols Publishers.

³⁶⁵ Neuburger, M. (2004) *The Orient Within: Muslim Minorities and the Negotiation of Nationhood in Modern Bulgaria*. London: Cornell University Press, pp. 55–60.

³⁶⁶ Höpken, W. (1997) “From Religious Identity to Ethnic Mobilization: the Turks of Bulgaria before, under and since Communism”, in H. Poulton and S. Taji-Farouki (eds.) *Muslim Identity and the Balkan State*, pp. 54–81. London: Hurst & Company.

³⁶⁷ *Бюксершиюты У. Малцинствената политика в България. Политиката на БКП към евреи, ромни, помаци и турци (1944–1989)*. IMIR, 2000.

³⁶⁸ Konstantinov, Y. (1997) “Strategies for Sustaining a Vulnerable Identity: the Case of the Bulgarian Pomaks”, in H. Poulton and S. Taji-Farouki (eds.) *Muslim Identity and the Balkan State*, pp. 33–53. London: Hurst & Company.

³⁶⁹ Williams, B. G. (1999) “A Homeland Lost. Migration, The Diaspora and the Forging of Crimean Tatar National Identity”. Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements of the degree of Doctor of Philosophy (History). Madison.

³⁷⁰ Brubaker, R. (1995) “Aftermath of Empire and the Unmixing of Peoples: Historical and Comparative Perspectives”, *Ethnic and Racial Studies* 18 (2): 189–218; Demirtaş-Coşkun, B. (2001) “Turkish-Bulgarian Relations in the P-cold War Era: the Exemplary Relationship in the Balkans”, *Turkish Yearbook of International Relations* 32: 25–60.

³⁷¹ *Милева М. Българските турци-преселници в република Турция (Култура и идентичност) / Под науч. ред. проф. Цветана Георгиева. София, 2006.*

³⁷² Küçükcan, T. (1999) “Re-claiming Identity: Ethnicity, Religion and Politics among Turkish-Muslims in Bulgaria and Greece”, *Journal of Muslim Minority Affairs* 19 (1): 49–68.

³⁷³ Vassilev, R.V. (2001) “Post-Communist Bulgaria’s Ethnopolitics”, *The Global Review of Ethnopolitics* 1 (2): 37–53.

³⁷⁴ Şimşir, B. N. (1986) *Bulgaristan Türkleri*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

³⁷⁵ Demirtaş-Coşkun, B. “Turkish-Bulgarian relations in the post-cold war era”.

³⁷⁶ Volgyi, B.B. (2007) *Ethno-Nationalism during Democratic Transition in Bulgaria: Political Pluralism as an Effective Remedy for Ethnic Conflict*. York University.

³⁷⁷ Muyhtar, F. (2003) *The Human Rights of Muslims in Bulgaria in Law and Politics since 1878*. Sofia.

the Crimean Tatars in the context of other Muslim minorities in communist Bulgaria (1946–1990) and to show the main stages, course, and consequences of the formation of a socialist nation on this identity.

Muslim minorities in Bulgaria: demographics and main historical milestones

Muslim peoples living in the territory of modern Bulgaria have a long history. Among them are the Turks, Tatars, Pomaks, and Roma. The Turks are the descendants of the Turkmen tribes (Yuruks) who settled in the territories of Thrace, Dobruja, and Macedonia during the Ottoman conquest of the Balkans in the 14–15th centuries, as well as the descendants of assimilated Slavic and Turkic tribes (proto-Bulgarians, Pechenegs, Uzes, Polovtsians, etc.)³⁷⁸. Today, Turks constitute the largest ethno-religious minority in Bulgaria. According to the official population census of 2021, there are 508,378 Turks in the state, primarily concentrated in the regions of Kardzhali, Razgrad, Targovishte, Silistra, and Shumen. In total, almost half of the population who consider themselves of Turkish origin lives in these five regions – 48.4%³⁷⁹.

The Tatars are the second Turkic-speaking minority in Bulgaria. The first mention of the Tatars of Bulgaria dates back to 1241 and is associated with the name of the Golden Horde, which invaded these lands. Between 1270 and 1300, the Tatars established control over most of Northern and Northeastern Bulgaria. At the end of the 14th century, under Sultan Bayezid I (1389–1402), these territories became a part of the Ottoman state. Active settlement of these lands by Tatars and other Muslim peoples occurred under Sultan Mehmed I (1413–1421) and subsequent Ottoman rulers at the end of the 16th – the first half of the 17th centuries. On the territory of modern Bulgaria, chifliks (estates) of the Gerays³⁸⁰ appeared,

³⁷⁸ Gökbilgin, T. (1957) *Rumeli'de Yüriikler, Tatarlar, ve Evlâd-ı Fâtihân*. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası.

³⁷⁹ Етнокултурни характеристики на населението към 7 септември 2021 година [https://www.nsi.bg/sites/default/files/files/pressreleases/Census2021_ethnos.pdf, достъп от 13.12.2023].

³⁸⁰ The Gerays are a dynasty of khans who ruled the Crimean Khanate from the beginning of the 15th to the end of the 18th centuries.

granted to them by the Sultan's court³⁸¹. A considerable number of representatives of the Crimean ruling dynasty lived on these lands.

The annexation of Crimea by the Russian Empire opened a new chapter in the history of Crimean Tatar emigration to the lands of Rumelia and Anatolia. If the colonization of Bulgarian lands by the Crimean Tatars during the khan period was in the nature of privileges granted by the central Ottoman government to the Crimean khans, then the emigration processes in the post-annexation period were forced and massive in nature. As a result of the annexation of Crimea, political, socio-economic, religious, and psychological reasons, as well as constant Russian-Turkish wars, led to the displacement of hundreds of thousands of Muslims from the former possessions of the Crimean Khanate. They turned their gaze to the Ottoman Empire, with which they were connected by a common religion, history, and close culture. During this period, Crimean and Nogai Tatars settled in various regions of Northern and Northeastern Bulgaria. Despite the long history of Tatar colonization of these lands, according to the 2001 census, the Crimean Tatars numbered 1,803 people, and in the 2011 and 2021 censuses, they were not counted at all. Regarding the real number of Crimean Tatars in Bulgaria, researchers estimate figures from 2,000 to 3,000 people³⁸². There are also alternative points of view from 7,000³⁸³, 10,000–15,000³⁸⁴ and up to 20,000 people³⁸⁵. Researchers explain the absence of Tatars in the 2011 census by the dominance throughout the

³⁸¹ Антонов С. Татарите в България. С. 43; Михайлова-Мръвкарлова М. За татарите, татарските училища и татарските джамии в североизточна България // Татарите в България – общество, история и култура: сборник доклади от кръгла маса, проведена на 29.05.2009 г. в град Добрич. Добрич: Наврез, 2009. С. 32.

³⁸² Öz, Y. (2014). *Doğu Avrupa Ülkelerinde Azınlık Hakları: Kırim Tatar Toplumı Örneği*, Ankara. S. 147; Erolova, Y. (2013). “An Ethnological Study of the Crimean Tatars, Roma/Gypsies and Old Believers in Northern and Southern Dobrudzha”, *Revista de Etnografie și Folclor – Journal of Ethnography and Folklore* 1 (2), p. 241.

³⁸³ Antonov, S. (2021) “Bulgaristan’daki Qırımtatarları”, *Kırım’ın Sesi Gazetesi*, 20 Mart 2021. [<https://kiriminsesigazetesi.com/bulgaristandaki-qirimtatarlari>, accessed on 19.08.2023].

³⁸⁴ Marushiakova, E., Popov, V. “Muslim Minorities in Bulgaria”.

³⁸⁵ Eren, N. (1998) “Crimean Tatar Communities Abroad”, in E. Allworth (ed.) *The Tatars of the Crimea. Return to the Homeland*. Durham and London: Duke University Press, p. 331.

country of dual Turkish-Tatar identity, where Tatars recorded themselves as Turks, indicating Tatar as their native language³⁸⁶. Today, the Tatars of Bulgaria live mainly in the areas of Dobrich, Ruse, and Silistra³⁸⁷.

Bulgarian-speaking Muslims, commonly known as Pomaks, are believed to be descendants of various Turkic peoples who settled in the Balkans and converted to Islam long before the Ottoman conquests in the area. During the Ottoman conquests of the mid-14th century, they loyally accepted the conquerors, providing them with help and support, for which they were called by their Christian neighbors “pomagač,” “helpers,” or “accomplices” (Turks). This word was later shortened to “Pomak.” According to Turkish researchers, the Pomaks are “purebred” Turks, representing the oldest Turkic population in Europe³⁸⁸. According to another opinion, the Pomaks are the descendants of Bulgarian Christians who converted to Islam (or were forcibly converted) during the period of Ottoman rule, while retaining the Bulgarian language, as well as some Orthodox customs. This position is popular in Bulgarian academic circles³⁸⁹.

The policy of the Bulgarian state after gaining independence at the end of the 19th century ranged from relative loyalty to the Pomaks, allowing them to maintain their religious identity unhindered, to the most brutal assimilation campaigns. During these

³⁸⁶ Öz, Y. (2014). *Doğu Avrupa Ülkelerinde Azınlık Hakları*. S. 148; Население по етническа група и майчин език; Hünerli, Ü. B. (2019). “Bulgaristan’daki Kırım Tatarlarının Atasözleri ve Bu Atasözlerinin Cümle Yapısı Bakımından İncelenmesi”, *Balkanlarda Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1(1): 18–23, s. 19; Aydın, F. T. (2021) “Crimean Tatar Diaspora: Who They Are and What They Mean for Ukraine”, *Ukrainian Policymaker* 8, p. 16.

³⁸⁷ Население по етническа група и майчин език // Национален статистически институт. 2011. [<https://censusresults.nsi.bg/census/reports/2/2/r9.aspx>, доступ от 28.08.2023].

³⁸⁸ Eminov, A. “Social Construction of Identities: Pomaks in Bulgaria”, p. 9; Babalı, T. (2005) “Pomaks”, in C. Skutsch (ed.) *Encyclopedia of the World's Minorities* 1, pp. 973–975. New York and London: Routledge.

³⁸⁹ “Bulgarian-speaking Muslims (Pomaks)”, *World Directory of Minorities and Indigenous Peoples. Minority Rights Group International (MRG)* July 2018. [<https://minorityrights.org/minorities/bulgarian-speaking-muslims-pomaks/#:~:text=Bulgarian%2Dspeaking%20Muslims%20were%20subject%20ed,areas%20of%20ethnic%20Bulgarian%20settlement>, accessed on 19.12.2023]; Eminov, A. “Social Construction of Identities: Pomaks in Bulgaria”, pp. 9-10; Babalı T. “Pomaks”, p. 974.

campaigns, they were forced to renounce Islam, convert to Christianity, give up their Arab-Muslim names, and adopt Bulgarian names. Throughout the 20th century, there were four campaigns in 1912, 1942, 1962, and 1971–1974, with partial restoration of their religious rights and names occurring in 1913, 1945, 1964, and 1990³⁹⁰. Today, the Pomaks primarily live in the south and southeast of Bulgaria, mainly in the Rhodope Mountains south of Plovdiv and in Pirin Macedonia. A significant number of Pomaks also reside in northeastern Greece, as well as Turkey, where they moved as *muhajirs* (migrants), fleeing religious oppression in Bulgaria. Although exact figures are not available in census data, the minority population is estimated to be approximately 160,000–240,000 people, predominantly residing in the Rhodope Mountains³⁹¹.

The fourth Muslim minority group in Bulgaria is Roma. Presumably, they originate from Northern India, where they came from in the 5th century, later emigrated to the Middle East, and then reached the European continent. The earliest reliable information about the presence of Roma in the Balkans dates back to the 9th century³⁹². By the time the Ottomans penetrated the Balkans (the 14th and 15th centuries), there was already a Roma population there. New groups of Roma came to these lands along with the Ottoman army. According to sources, by the end of the 15th century in Rumelia there was a fairly large Muslim community of Roma. The Ottoman government was quite loyal to them, exempting them from paying *jizya* (a tax that non-Muslim subjects protected by the Muslim state had to pay), giving them a special administrative and legal status and expanding rights of self-government. Of course, this concerned primarily those who served in the Ottoman army: they were entrusted with the maintenance of fortresses, the manufacture and technical support of various types of weapons, they were used as military musicians and other auxiliary troops³⁹³. After the emergence of independent Bulgaria, some of the Roma, along with other Muslim minorities, moved to Turkey. Today the Roma are the second largest Muslim minority in Bulgaria after the Turks. According to the official

³⁹⁰ Eminov, A. “Social Construction of Identities: Pomaks in Bulgaria”, pp. 9–11.

³⁹¹ “Bulgarian-speaking Muslims (Pomaks)”.

³⁹² Pashov, S. (1957) *History of the Gypsies in Bulgaria and in Europe: Roma*. Sofia, p. 15.

³⁹³ Marushiakova, E., Popov, V. “Gypsy Musicians and Performances in the Ottoman Balkans”, p. 327.

population census of 2021, there are 266,720 of them. They live in various regions of the country and are quite urbanized. The largest share of the Roma ethnic group is found in the areas of Sliven, Montana, Shumen, Dobrich, and Yambol³⁹⁴.

The policy of secularization in communist Bulgaria

In 1944 a communist regime was established in Bulgaria, and in 1946 the People's Republic of Bulgaria was proclaimed. The formation of a society on the Soviet pattern started. The political, economic and social models of the USSR were brought in and introduced without taking into account the national characteristics of Bulgaria. As in the Soviet Union (especially at the early stage of its formation), religion was banned, and all confessions were prohibited without exception. The Bulgarian Communist Party (BCP) made every effort to eradicate religious identity and, in particular, Islamic identity. The religious ideology was meant to be replaced with a socialist one, and then, on its basis to form and facilitate the development of the national, modernist and secular identity of Muslims. Moreover, the emphasis was also placed on improving the wellbeing of the Muslim population, which, according to the Marxist theory of culture, should have contributed to a more effective formation of socialism.

The ruling party regarded the Muslim religion and the rudiments of the Ottoman past as an obstacle on the way to socialist progress and the formation of socialism³⁹⁵. Eradicating elements of the religious worldview from the consciousness of people, the BCP aimed at creating a modern, secular, socialist individual. This policy can be compared with Kemalism, but unlike it, the foundation of this ideology was not nationalism, but proletarian internationalism, and according to it, class issues of the world proletariat prevailed over ethnic problems. For achieving these goals the government introduced some economic, educational and cultural events in 1946–1956. For Muslim minorities, favorable, preferential conditions were created for admission to universities, further employment and professional growth; secondary schools, theaters and libraries, pedagogical institutes were created with the possibility of further training of teachers from Turkish and other Muslim schools. Undoubtedly, the

³⁹⁴ Етнокултурни характеристики на населението към 7 септември 2021 година [https://www.nsi.bg/sites/default/files/files/pressreleases/Census2021_ethnos.pdf, достъп от 13.12.2023].

³⁹⁵ Neuberger, M. *The Orient Within*, pp. 55–60.

efforts of the state in this direction were an effective method of introducing state ideology and contributed to the formation of a secularized Turkish, Tatar and other Muslim intelligentsia loyal to the Communist Party and the government as well as the training of party cadres from among them³⁹⁶.

Based on the experience of the national policy of the USSR, the Communist Party of Bulgaria apparently hoped to attract the sympathy of Turkey and other Muslim countries and facilitate the export of communist ideology there. As for the Tatars, due to their small number, the communist government of Bulgaria did not pay due attention to the linguistic, cultural and educational needs of the people and did not allocate funds for their development³⁹⁷. Therefore, until 1951, the Tatars were forced to attend Turkish schools³⁹⁸. This circumstance, in turn, strengthened the tendency for the assimilation of the Tatars among the Turks.

The process of secularization of Turks, Tatars, Roma, Pomaks and other Muslims in Bulgaria was carried out by reducing religious rights. *De jure* Dimitrovskaya constitution (1947–1971) granted freedom of conscience and religion, freedom of worship³⁹⁹, however, *de facto* the state carried out a total attack on religious freedoms of both Muslims and believers of other confessions⁴⁰⁰. In the first years after the establishment of the communist regime in Bulgaria, the Muslim clergy were persecuted and repressed. As a result of collectivization and the policy of atheism in 1950–1951 about 150–155,000 people emigrated to Turkey, including the Tatars⁴⁰¹. According to N. Eren, many Tatars from among the post-

³⁹⁶ Милева М. Българските турци-преселници в република турция (Култура и идентичност) / Под науч. ред. проф. Цветана Георгиева. София, 2006. С. 25; Küçükcan, T. (1999) “Re-claiming Identity: Ethnicity, Religion and Politics among Turkish-Muslims in Bulgaria and Greece”, *Journal of Muslim Minority Affairs* 19 (1): 55.

³⁹⁷ Eminov, A. “Turks and Tatars in Bulgaria and the Balkans”, p. 138.

³⁹⁸ Антонов С. Татарите в България. С. 73.

³⁹⁹ Конституция Народной Республики Болгария 1947 года [http://bulgaria.ru/Kons1947_.html, доступ от 09.07.2023].

⁴⁰⁰ Eminov, A. (1997) *Turkish and Other Muslim Minorities on Bulgaria*. New York: Routledge, pp. 51–52.

⁴⁰¹ Höpken, W. (1997) “From religious identity to ethnic mobilization: the Turks of Bulgaria before, under and since communism”. [Eds Hugh Poulton, Suba Taji-Farouki] *Muslim Identity and the Balkan State*, pp. 54–81. London: Hurst & Company, p. 67; Demirtaş-Coşkun, B. (2001) “Turkish-Bulgarian

war emigrants (1951, 1968–74 and 1978 waves of resettlement⁴⁰²) were settled in the district of Istanbul called Gazi Pasha and the city of Bursa⁴⁰³.

With regard to Muslim minorities, the policy of secularization also manifested itself in the closure of Quranic classes, religious educational institutions (madrasah), the prohibition of Islamic literature, observing religious holidays and rituals, and the wearing of religious clothing or paraphernalia. For justifying this policy, an ideological rationale was required which consisted of several arguments. First, Islam is a religion that is alien to Bulgaria, it was imposed on the Bulgarians by force, and as a result, they were Turkified and lost their national identity. Second, foreign reactionaries from abroad (i.e. Turkey) use Islam to spread “bourgeois nationalism and religious fanaticism”. This meant a dangerous neighborhood with Turkey, because being a NATO member, it could influence the Turkic minority of Bulgaria through religion. Third, Islam prevents the integration of Turks and Muslims into the Bulgarian community, their transformation into a socialist nation, and the Muslim way of life is an obstacle to socialist progress and modernization⁴⁰⁴.

The policy of secularizing the Muslim minorities in Bulgaria had some success, although it was impossible to eradicate completely the religious identity of the Tatars, Turks and other Muslim minorities. Nevertheless, being eradicated by the secular ideas of Kemalism and then by the communist ideology, Islam turned from a worldview system that determines the way of life into a “dry”, purely ceremonial component of a Muslim.

relations in the post-cold war era: the exemplary relationship in the Balkans”. *Turkish yearbook of international relations*. 32: 26.

⁴⁰² There were agreements between Bulgaria and Turkey during these years. They aimed at exchanging population, new groups of Tatars and Turks were supposed to move to Turkey.

⁴⁰³ Eren, N. (1998) “Crimean Tatar Communities Abroad”, in Allworth, E. (ed.) *The Tatars of the Crimea. Return to the Homeland*, pp. 330–311. Durham and London: Duke University Press.

⁴⁰⁴ Eminov, A. *Turkish and Other Muslim Minorities on Bulgaria*, pp. 52–53; Neuburger, M. *The Orient Within*, pp. 58, 70–71; Volgyi, B.B. “*Ethno-Nationalism during Democratic Transition in Bulgaria*, pp. 24–25.

Muslim minorities in the context of creation of a socialist nation

The next tactical task of the Communist Party was to eradicate not only the religious identity of the Turks, Tatars and other Muslims in Bulgaria but also to unify various ethnic groups in Bulgaria into a single socialist nation that shares a common language, worldview, and culture. After the plenum of the Central Committee of the BCP in 1958, the Communist Party launched a campaign against all manifestations of nationalism and religious fanaticism among the Turkic minorities. The policy of eradicating Muslim religious and Turkic ethnic identity, the achievement of the ethnic monolithicity of the Bulgarian society on the way of creating a common socialist identity was called the “process of revival”⁴⁰⁵. The BCP set clear goals: either to assimilate totally the Muslim minorities among the Bulgarian majority, or to force them to leave the country.

Researchers also highlighted other reasons for such a policy of the government in the late 1950s to the 1980s. First, they point to foreign-policy reasons which led to the reinforcing the measures to strengthen national integrity and security. Among them were factors such as:

- ✓ Cold war and tensions between the United States and the Soviet Union.
- ✓ US support for Turkey and Greece and the admission of these countries into the military-political NATO bloc.
- ✓ Riots in Kosovo in 1981 which were caused by interethnic armed clashes between the Kosovo Albanians and the Yugoslav People's Army over the secession of Kosovo from the Socialist Federal Republic of Yugoslavia.
- ✓ The partition of Cyprus in 1974 and the formation of the Turkish Republic of Northern Cyprus in 1983 and fears that Bulgaria will follow the path of Cyprus and be split in two by the Turks.

Second, scholars mentioned demographic reasons to strengthen national integrity and security in Bulgaria such as:

- ✓ Decrease in the birth rate of the Bulgarian population and an increase of Turkic population and other Muslim peoples.
- ✓ The assimilation of the Tatars, Pomaks and Roma by the Turks and their foreign policy sympathies towards Turkey as

⁴⁰⁵ Höpken, W. “From Religious Identity to Ethnic Mobilization”, p. 67; Konstantinov, Y. “Strategies for Sustaining a Vulnerable Identity”, p. 35; Volgyi, B.B. *Ethno-Nationalism during Democratic Transition in Bulgaria*, p. 24–25.

well as the fears of the demands of the minority for territorial autonomy.

Third, religious factor such as growing influence of Islam among the Muslim population of the country, was also important in shaping government's policy towards Muslims. Finally, economic factor such as distracting the attention of the population from the current economic crisis in the country was mentioned also⁴⁰⁶.

In April 1962, the Politburo of the Central Committee of the Communist Party of Bulgaria approved "Measures against Turkish self-identification of Gypsies, Tatars and Bulgarians professing Islam" and recommended measures to form a Bulgarian identity among Tatars and Muslim Roma⁴⁰⁷. The government was concerned that many Tatars, Pomaks, and Roma positioned themselves as Turks. Thus, according to the Bulgarian authorities, the number of Tatars positioning themselves as Turks decreased from 18,000 in 1910 to less than 6,000 in 1956. The rapid rates of assimilation were observed among the Roma and Pomaks. Among the Roma living in the cities of Pazardzhik, Plovdiv, Stara Zagora, Kyrdzhali, Popovo, Ruse and Silistra more than 130,00 thousand registered themselves as Turks. The authorities were not pleased with the process of transition to another ethnic group of Pomaks, most of whom settled in areas with Turkish populations and also registered themselves as Turks⁴⁰⁸.

The Politburo called for "a systematic ideological and political struggle against Turkish religious and chauvinist propaganda and its pan-Turkic and pan-Islamist goals and efforts"⁴⁰⁹. The special instructions, worked out as a guide for civil registry officials, said that religion and personal names are not criteria for determining nationality. They also stipulated that mixed marriages do not affect the change of spouse nationality and children born from mixed marriages can be registered as Bulgarians with the voluntary consent of their parents⁴¹⁰. Citizens of non-Bulgarian origin were informed

⁴⁰⁶ Neuburger, M. *The Orient Within*, pp. 66–67, 71,79; Eminov, A. *Turkish and Other Muslim Minorities on Bulgaria*, p. 92.

⁴⁰⁷ "Destroying Ethnic Identity (1991): The Gypsies of Bulgaria", *Helsinki Watch Report*. New York: Human Rights Watch, pp. 10, 69–70.

⁴⁰⁸ Muyhtar, F. (2003) *The Human Rights of Muslims in Bulgaria in Law and Politics since 1878*. Sofia, p. 57.

⁴⁰⁹ "Destroying Ethnic Identity (1991): The Gypsies of Bulgaria", p. 70.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 71; Parlaa, A. (2009) "Remembering across the border: Post-socialist nostalgia among Turkish immigrants from Bulgaria", *American Ethnologist* 36 (4): 750–767.

that they could change their first and last names to Bulgarian and register themselves and their families as Bulgarians under a simplified procedure without a court permission or a written application. In addition, certain measures were taken to minimize interaction between Turks, Tatars, Bulgarian-speaking Muslims (Pomaks) and Muslim Roma.

The Ministry of Education and Culture and the Regional People's Councils were supposed to take measures to prevent children among Roma, Tatars and Pomaks from teaching in Turkish. The highest echelons of power in Bulgaria considered teaching Tatars in their native language, but the Soviet leadership rejected this idea. Instead, it was decided to teach children in Bulgarian schools in the state language⁴¹¹. Turkish teachers were not allowed to be appointed to schools with a prevailing number of Tatars, Roma and Pomaks. Pomaks and Roma were supposed not to be taught and live in hostels with the Turks⁴¹².

The Politburo recommended abandoning the practice of homogeneous Muslim labor battalions in the military service. Muslim clerics were forbidden to carry on pro-Turkish agitation. In places with a large population of Bulgarian Muslims, Roma and Tatars, the appointment of clergymen from among the Turks was also impermissible. The Department of Propaganda and Agitation of the Central Committee of the BCP was charged with creating a committee to deal with issues and projects on the formation of national identity and communist education of Bulgarian Muslims⁴¹³.

The Bulgarian Academy of Sciences was instructed to conduct historical, ethnographic, philological and other expeditions in areas with compact residence of Turks, Tatars, Roma, and Pomaks for a comprehensive study of their ethnic origin and characteristics. The Institute of History of the Bulgarian Academy of Sciences planned to create a special department dealing with the study of the historical background of the Bulgarian Muslims. The Academy of Sciences had a clear goal – “to shed light on the historical truth about the policy of assimilation of Turkish oppressors as well as mass and individual conversion to Islam”⁴¹⁴. According to the official party rhetoric, the Pomaks, the Turks and other Muslim minorities of the

⁴¹¹ Антонов С. Татарите в България. С. 66–67.

⁴¹² “Destroying Ethnic Identity (1991): The Gypsies of Bulgaria”, p. 72.

⁴¹³ Ibid., pp. 72–73.

⁴¹⁴ Ibid., p. 73.

state were Bulgarians who had undergone violent “Islamization” and “Turkification” during the period of Ottoman rule and were subject to a return to the “original” Bulgarian origin⁴¹⁵. Thus, the Communist Party received an ideological explanation for the implementation of the policy of forced Bulgarisation of the Muslim population of the state. Despite the fact that it was impossible to prove the Bulgarian origin of the Crimean Tatars, they underwent this process like other Muslims.

First Romani and then Turkish schools and theaters, press, radio broadcasting and music were abolished. It was forbidden to speak Turkish in public places⁴¹⁶. The department of Turkish philology was abolished at Sofia University. Religious customs, traditions and clothing (*hijab* and trousers) common to all Muslims were banned. There were cases of forced removal of clothing from Muslim women⁴¹⁷. Mosques were abolished all over the state. During the Uraza and Kurban Bayram holidays the police and the military patrolled strenuously the streets of cities and villages to prevent mass events. In areas where the majority of the population was Muslim, special squads were formed to prevent people from wearing national or Muslim clothes. The so-called “destructive detachments” operated in the country, aimed at destroying the Muslim cemeteries, and the names of the dead Muslims were subject to change in the municipal registers. The funeral rite was to be carried out only according to the new socialist model⁴¹⁸. It was forbidden to conduct an important rite for Muslims – the circumcision of boys. People were arrested and fined for public communication in Turkish, Tatar, wearing traditional Muslim clothes and *sunnet* (circumcision)⁴¹⁹. Despite the total eradication of Islam from all spheres of life of Bulgarian Muslims,

⁴¹⁵Eminov, A. “Turks and Tatars in Bulgaria and the Balkans”, p. 141; Volgyi, B.B. *Ethno-Nationalism during Democratic Transition in Bulgaria*, p. 25.

⁴¹⁶Vassilev, R.V. (2001) “Post-Communist Bulgaria’s Ethnopolitics”, *The Global Review of Ethnopolitics* 1 (2): 39.

⁴¹⁷Muyhtar, F. *The Human Rights of Muslims in Bulgaria in Law and Politics since 1878*, pp. 59–60.

⁴¹⁸Volgyi, B.B. *Ethno-Nationalism during Democratic Transition in Bulgaria*, pp. 25–26.

⁴¹⁹Amnesty International: Bulgaria killing ethnic Turks [<http://www.apnewsarchive.com/1986/Amnesty-International-Bulgaria-Killing-Ethnic-Turks/id-873babd8c97c534817cc4105254b16ac>, accessed on 05.05.2013]; Küçükcan, T. (1999) “Re-claiming Identity: Ethnicity, Religion and Politics among Turkish-Muslims in Bulgaria and Greece”, p. 56.

being obliged to coordinate the religious life of Muslims, the muftiate as an institution remained. However, its existence was purely formal. The mufti and clergy were appointed and controlled by the state⁴²⁰. It should be noted that such an assimilation policy of the Bulgarian state in terms of religion, culture and education caused indignation from Turkey and Western human rights organizations, Crimean Tatar emigrants⁴²¹ as they accused Bulgaria of violating human rights as well as minority rights and characterizing its illegal actions as “cultural genocide”⁴²².

One more manifestation of the policy of total Bulgarisation of the state was the forcible change of Muslim and Turkic names and surnames to Christian and Bulgarian. In the early 1960s the Roma were subjected to this process, in 1972–1974 – Pomaks, in 1984–1985 – Turks and Crimean Tatars⁴²³. This process began in 1984 in Dobrudja. Surrounded by paramilitary units, the population of Tatar villages was forced to change their Arab-Tatar names (an important marker of Muslim identity) to Christian-Bulgarian under the threat⁴²⁴. The campaign included the seizure and replacement of old passports with Muslim names for new ones with Christian ones. The registry offices refused to register newborns with Muslim names and issue them identification documents (birth certificates) until the parents of these children replaced their names with Bulgarian ones. There was also a ban on marriage registration, refusal of employment and medical assistance for people with Muslim-Turkic names⁴²⁵.

The reaction of the Muslim community of Bulgaria

The so-called “revival process” caused a violent reaction from the Muslim community in Bulgaria. Across the country, there were protests and demonstrations, especially in northeastern and southern Bulgaria where Muslims were the majority and they demanded the

⁴²⁰Hoca (1981). “Bulgaristan’daki müsülmanların durumu”, *Emel* 125: 38; Volgyi, B.B. *Ethno-Nationalism during Democratic Transition in Bulgaria*, pp. 25–26.

⁴²¹Seyrmuratova, A. and Tuna, I. (1984) “Genocide Bulgarian-style”, *RCD A XXIII* 7-9: 125, 127; Hoca. *Bulgaristan’daki müsülmanların durumu*, s. 38.

⁴²²Vassilev, R.V. “Post-Communist Bulgaria’s Ethnopolitics”, p. 39.

⁴²³“Destroying Ethnic Identity (1991): The Gypsies of Bulgaria”, p. 10; Volgyi, B.B. *Ethno-Nationalism during Democratic Transition in Bulgaria*, p. 26; Eminov, A. “Turks and Tatars in Bulgaria and the Balkans”, pp. 137–138.

⁴²⁴Williams, B. G. *A Homeland Lost*, p. 455.

⁴²⁵Seyrmuratova, A., and Tuna, I. (1984) “Genocide Bulgarian-style”, pp. 125, 127.

restoration of their names and surnames, respect for human rights and the development of a multi-party system. The strongest riots occurred in the winter of 1984–1985 and in May 1989. Many dissidents and human rights organizations in Bulgaria played an active role during these riots such as the Podkrepa Union and the Discussion Group of publicity and restructuring. The authorities suppressed national rebellions brutally with government squads. There were known cases of shootings and torture of demonstrators. The people participating in unrest were imprisoned or sent to labor camps⁴²⁶. Approximately 84 tanks took part in suppressing the Muslim unrest in the villages of Yablanovo (Alvanlar) and Khamzalar. According to eyewitnesses, 30 residents of the village of Yablanovo were shot by machineguns, the houses of people who refused to cooperate were razed to the ground using explosives and bulldozers.

These incidents are one of the few evidence of the violence of the Bulgarian authorities against Muslim minorities. In addition to these areas, spontaneous protests against the assimilation campaign took place in Benkovski, Gruevo, Momchilgrad, Kyrdzhaliysko, Krepche and Golyamo Gradishte, Kotlensky, and Jebel. There is no exact data on the number of Muslims killed in Bulgaria during this period. According to Western media, the number of killed people varies from 500 to 800 people, and according to unofficial data – several thousand people⁴²⁷.

The assimilation policy of the authorities was clearly provocative and could arouse a large-scale interethnic and inter-confessional conflict. It is worth mentioning despite the actions of the authorities, the discontent of the protesters was directed against the authorities, and riots were mainly between them and the military.

In 1989, General Secretary of the Central Committee of the BCP Todor Zhivkov announced in the media about the opening of the borders with Turkey and granting the right to emigrate from the country for those “who do not consider themselves to be Bulgarians”. He stated that there were no Turks in Bulgaria, and the Islamized Bulgarian population was not newly arrived from somewhere outside. In his statement Zhivkov also accused “foreign forces” and radio stations as well as certain Turkish communities that hoped for the revival of the Ottoman Empire of a slanderous

⁴²⁶ Amnesty International: Bulgaria killing ethnic Turks.

⁴²⁷Seyrmuratova A. and Tuna, I. (1984) “Genocide Bulgarian-style”, p. 125, 127; Williams, B. G. *A Homeland Lost*, p. 455.

campaign against Bulgaria. According to various sources, as soon as the borders to Turkey were opened 300–370,000 Turks moved from Bulgaria to Turkey (among them there were many Tatars, Pomaks and Roma who had registered as Turks)⁴²⁸. According to the Turkish researchers Shimşir and Ezgur-Bakladzhioglu, out of the total number of immigrants about 250,000 remained in Turkey and received Turkish citizenship⁴²⁹, about 154,000 people returned back to Bulgaria afterwards⁴³⁰. This was the largest movement of people since the Second World War, and it was called “Grand Trip” (“big excursion”) since the entry into Turkey was carried out on a three-month tourist visa⁴³¹. The decision to open the borders and the large-scale emigration of “native Bulgarians” to Turkey showed the falsity and fraudulent nature of the revival process⁴³².

Conclusion

The policy of eradicating the Muslim religious and Turkic ethnic identity, and the creation of the ethnic integrity of the Bulgarian society were not successful. The party failed to eradicate completely the religious and ethnic identity of Muslim minorities. Moreover, the assimilation policy of the state strengthened their adherence to their ethno-confessional group. The attempts of the BCP to stop the process of the ethnic absorption of the Tatars, Pomaks and Roma by the Turks also failed, because in opposition to the Turkification, the authorities opposed the Bulgarianisation. The Bulgarian government was

⁴²⁸ Brubaker, R. “Aftermath of Empire and the unmixing of peoples, p.194; Demirtaş-Coşkun, B. (2001) “Turkish-Bulgarian relations in the post-cold war era: the exemplary relationship in the Balkans”, p. 27.

⁴²⁹Şimşir, B. N. (1986) *Bulgaristan Türkleri*. Ankara: Bilgi Yayınevi, s. 211; Özgür-Baklacioglu, N. “Dual Citizenship, Extraterritorial Elections and National Policies: Turkish Dual Citizens in the Bulgarian-Turkish Political Sphere” [http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/coe21/publish/no9_ses/18_nurcan.pdf, accessed on 09.07.2023].

⁴³⁰Demirtaş-Coşkun, B. “Turkish-Bulgarian relations in the post-cold war era”, p. 28.

⁴³¹Volgyi, B.B. “*Ethno-Nationalism during Democratic Transition in Bulgaria*”, p. 26.

⁴³² Dimitrov, V. (2000) “In Search of a Homogeneous Nation: The Assimilation of Bulgaria’s Turkish Minority, 1984–1985”, *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*. [<http://www.ecmi.de/fileadmin/downloads/publications/JEMIE/JEMIE01Dimitrov10-07-01.pdf>, accessed on 09.07.2023].

not ready to invest into the development of the Tatar language, the creation of Tatar schools and cultural institutions⁴³³. Thus, it would be naive to expect that such behavior of Bulgarian authorities would be understood and supported among Muslim minorities. On the contrary, this policy undermined the authority and aroused indignation and hostility to the government.

Large-scale emigration of Turks, Tatars and other Muslim minorities to Turkey exacerbated the unfavorable economic situation in the state. The country lost a much-needed labor resource in the agricultural, construction, transport, and tobacco industries. Factories and enterprises in ethnically mixed regions of the country were also on the verge of closing. Political stability was undermined by Gorbachev's reforms which rebounded on the domestic and foreign policy of Bulgaria. The economic and political situation in the country led to the overthrow of Zhivkov in November 1989 and marked the beginning of the end of the communist system.

On December 29, 1989, the new government which was headed by former Foreign Minister P. Popov carried out a series of profound political and economic reforms. An important political decision was the abolition of the policy of forced assimilation (which was recognized as unconstitutional and led to the destruction of national unity⁴³⁴) and the restoration of the violated religious and national rights of the Tatars, Turks and other Muslim minorities. As a result of these reforms, people had the right to restore their Muslim and Turkic names and surnames. People who were forced to emigrate to Turkey during the period of expulsion and assimilation were given the opportunity to return to their homes. Despite the efforts of the new government to stabilize the situation in the state, the collapse of the communist government (just like in other socialist countries) took an irreversible course. On November 15, 1990, the country became known as the Republic of Bulgaria.

Bibliography

Amnesty International: Bulgaria killing ethnic Turks
[<http://www.apnewsarchive.com/1986/Amnesty-International-Bulgaria-Killing-Ethnic-Turks/id-873babd8c97c534817cc4105254b16ac>, accessed on 15.05.2024]

⁴³³Eminov, A. "Turks and Tatars in Bulgaria and the Balkans", pp.137–138.

⁴³⁴Vassilev, R.V. "Post-Communist Bulgaria's Ethnopolitics", p. 40.

- Antonov, S. (2021) “Bulgaristan’daki Qırımtatarları”. *Kırım’ın Sesi Gazetesi*, 20 Mart. [<https://kiriminsesigazetesi.com/bulgaristandaki-qirimtatarlari>, accessed on 19.08.2023].
- Aydın, F. T. (2021) “Crimean Tatar Diaspora: Who They Are and What They Mean for Ukraine”. *Ukrainian Policymaker* 8: 11–25.
- Babalı, T. (2005) “Pomaks”, in C. Skutsch (ed.). *Encyclopedia of the World’s Minorities 1*, pp. 973–975. New York and London: Routledge.
- Brubaker, R. (1995) “Aftermath of Empire and the Unmixing of Peoples: Historical and Comparative Perspectives”, *Ethnic and Racial Studies* 18 (2): 189–218.
- “Bulgarian-speaking Muslims (Pomaks)”. *World Directory of Minorities and Indigenous Peoples. Minority Rights Group International (MRG)*. July 2018. [<https://minorityrights.org/minorities/bulgarian-speaking-muslims-pomaks/#:~:text=Bulgarian%2Dspeaking%20Muslims%20were%20subjected,areas%20of%20ethnic%20Bulgarian%20settlement>, accessed on 19.12.2023].
- Demirtaş-Coşkun, B. (2001) “Turkish-Bulgarian Relations in the Post-cold War Era: the Exemplary Relationship in the Balkans”, *Turkish Yearbook of International Relations* 32: 25–60.
- “Destroying Ethnic Identity (1991): The Gypsies of Bulgaria”. *Helsinki Watch Report. New York: Human Rights Watch*.
- Dimitrov, V. (2000) “In Search of a Homogeneous Nation: The Assimilation of Bulgaria’s Turkish Minority, 1984–1985”, *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*. [<http://www.ecmi.de/fileadmin/downloads/publications/JEMIE/JEMIE01Dimitrov10-07-01.pdf>, accessed on 09.07.2023].
- Eminov, A. (1997) *Turkish and Other Muslim Minorities on Bulgaria*. New York: Routledge.
- Eminov, A. (2000) “Turks and Tatars in Bulgaria and the Balkans”, *Nationalities Papers* 28(1): 129–164.
- Eminov, A. (2007) “Social Construction of Identities: Pomaks in Bulgaria”, *Journal of Ethnopolitics and Minority Issues in Europe (JEMIE)* 2: 1–24.
- Eren, N. (1998) “Crimean Tatar Communities Abroad”, in E. Allworth (ed.) *The Tatars of the Crimea. Return to the Homeland*, pp. 323–351. Durham and London: Duke University Press.

- Erolova, Y. (2013). “An Ethnological Study of the Crimean Tatars, Roma/Gypsies and Old Believers in Northern and Southern Dobrudzha”, *Revista de Rtnografie si Folclor – Journal of Ethnography and Folklore* 1(2).
- Gökbilgin, T. (1957) *Rumeli’de Yürükler, Tatarlar, ve Evlâd-ı Fâtihân*. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası.
- Hoca (1981). “Bulgaristan’daki müsülmanların durumu”, *Emel* 125: 38.
- Höpken, W. (1997) “From Religious Identity to Ethnic Mobilization: the Turks of Bulgaria before, under and since Communism”, in H. Poulton and S. Taji-Farouki (eds.) *Muslim Identity and the Balkan State*, pp. 54–81. London: Hurst & Company.
- Hünerli, Ü. B. (2019). “Bulgaristan’daki Kırım Tatarlarının Atasözleri ve Bu Atasözlerinin Cümle Yapısı Bakımından İncelenmesi”, *Balkanlarda Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1(1): 18–23.
- Konstantinov, Y. (1997) “Strategies for Sustaining a Vulnerable Identity: the Case of the Bulgarian Pomaks”, in H. Poulton and S. Taji-Farouki (eds.) *Muslim Identity and the Balkan State*, pp. 33–53. London: Hurst & Company.
- Küçükcan, T. (1999) “Re-claiming Identity: Ethnicity, Religion and Politics among Turkish-Muslims in Bulgaria and Greece”, *Journal of Muslim Minority Affairs* 19(1): 49–68.
- Marushiakova, E. and Popov, V. (2004) “Muslim Minorities in Bulgaria”, in J. Blaschke (ed.) *Migration and Political Intervention: Diasporas in Transition Countries*. Berlin: Parabolis.
- Marushiakova, E. and Popov, V. (2014) “Gypsy Musicians and Performances in the Ottoman Balkans”, in A. Öztürkmen, E. B. Vitz (eds.) *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean* 20, pp. 327–341. Turnhout: Brepols Publishers.
- Muyhtar, F. (2003) *The Human Rights of Muslims in Bulgaria in Law and Politics since 1878*. Sofia.
- Neuberger, M. (2004) *The Orient Within: Muslim Minorities and the Negotiation of Nationhood in Modern Bulgaria*. London: Cornell University Press.
- Öz, Y. (2014). *Doğu Avrupa Ülkelerinde Azınlık Hakları: Kırım Tatar Toplumu Örneği*, Ankara.
- Özgür-Baklacioglu, N. “Dual Citizenship, Extraterritorial Elections and National Policies: Turkish Dual Citizens in the Bulgarian-Turkish Political Sphere” [http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/coe21/publish/no9_ses/18_nurcan.pdf, accessed on 09.07.2023].

- Parlaa, A. (2009) “Remembering across the Border: Postsocialist Nostalgia among Turkish Immigrants from Bulgaria”, *American Ethnologist* 36 (4): 750–767.
- Pashov, S. M. (1957) *History of the Gypsies in Bulgaria and in Europe: Roma*. Sofia.
- Seytmuratova, A. and Tuna, I. (1984) “Genocide Bulgarian-style”, *RCDA XXIII* 7–9: 125, 127.
- Şimşir, B. N. (1986) *Bulgaristan Türkleri*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Vassilev, R.V. (2001) “Post-Communist Bulgaria’s Ethnopolitics”, *The Global Review of Ethnopolitics* 1 (2): 37–53.
- Volgyi, B.B. (2007) *Ethno-Nationalism during Democratic Transition in Bulgaria: Political Pluralism as an Effective Remedy for Ethnic Conflict*. York.
- Williams, B. G. (1999) *A Homeland Lost. Migration, The Diaspora and the Forging of Crimean Tatar National Identity: A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements of the degree of Doctor of Philosophy (History)*. Madison.
- Антонов С. Татарите в България. Добрич: Наврез, 2004.
- Бюксенишютц У. Малцинствената политика в България. Политиката на БКП към евреи, роми, помаци и турци (1944–1989). IMIR, 2000.
- Етнокултурни характеристики на населението към 7 септември 2021 година [https://www.nsi.bg/sites/default/files/files/pressreleases/Census2021_ethnos.pdf, достъп от 13.12.2023].
- Конституция Народной Республики Болгария 1947 года [http://bulgaria.ru/Kons1947_.html, достъп от 09.07.2023].
- Милева М. Българските турци-преселници в република турция (Култура и идентичност) / Под науч. ред. проф. Цветана Георгиева. София, 2006.
- Михайлова-Мръвкарлова М. За татарите, татарските училища и татарските джамии в североизточна България // Татарите в България – общество, история и култура: сборник доклади от кръгла маса, проведена на 29.05.2009 г. в град Добрич. Добрич: Наврез, 2009.
- Население по етническа група и майчин език // Национален статистически институт. 2011. [<https://censusresults.nsi.bg/census/reports/2/2/r9.aspx>, достъп от 28.08.2023].

CHAPTER 9

Мусульманский Петербург: «мусульманский образ» «немусульманского города»⁴³⁵

Адиля Юлгушева

Введение

Город – это пространство, в котором люди взаимодействуют между собой, но также это и взаимодействие человека с этим пространством, его каждодневная жизнь на фоне этого пространства. Это также отражение городского пространства в человеке и проекция его внутреннего мира на это пространство. В городе сосуществуют как люди, так и нарративы, создаваемые ими.

У каждого человека, будь то коренной ленинградец, петербуржец, трудовой мигрант, гость города, или турист, свой образ Петербурга. Этот образ не монолитен, он изменчив. На протяжении жизни человека он подвергается трансформациям и изменениям несмотря на то, что его фундаментальные основы могли быть заложены в детстве или юности. Образ города развивается, когда одни представления заменяются другими, когда новые знания вносят свой вклад в уже имеющиеся представления и, когда, аккумуляция и анализ информации (или переживаний) выводят сознание на новый уровень понимания. Поэтому можно сказать, что конечный, раз и навсегда заданный образ города не существует, он развивается во времени и со временем, хотя какие-то его составляющие и остаются неизменными.

Является ли образ города целостным и может ли быть несколько образов города или составляющих этого образа у человека? Могут ли эти образы вступать в противоречие друг с другом? Мы можем предположить, что один образ города (или составляющая образа) может состоять из объективной информации, назовем его «рациональный образ», другой же будет проникнут личными чувствами, связан непосредственно с

⁴³⁵ Идея проведения данного исследования возникла в ходе обучения в Институте интеграции знаний (IKI Academy), когда один из иностранных студентов задал вопрос относительно мусульманской символики Санкт-Петербурга: *“Besides the mosques, what other cultural symbolism is there?”* В ходе ответа на данный вопрос впоследствии и возникла идея исследования, которое было реализовано в рамках курса «Исламская антропология».

персональными переживаниями человека, то есть это «эмоциональный образ». Налагаемые друг на друга, отражаемые друг в друге, эти образы могут трансформировать и обогащать друг друга. Таким образом образ города конкретного человека наполняется новыми качествами, обретает новые оттенки, смыслы и грани, поэтому меняется и восприятие человеком города и отношение к нему.

Можем ли мы сказать то же самое о мусульманском образе Петербурга? Развивается ли этот образ в сознании человека, остаётся ли неизменным, является ли однозначным или содержит противоречия внутри себя? Если у каждого свой Петербург, то у каждого может быть и свой мусульманский Петербург... О том, целесообразно ли использовать это выражение при описании современного российского города, и пойдёт речь далее. Вместе с респондентами мы попробуем найти ответ на вопрос, каким именно образом город, в котором мусульмане являются религиозным меньшинством, может ассоциироваться в их сознании с исламом.

Для того, чтобы сконструировать образ мусульманского Петербурга достаточно ли перечислить его достопримечательности, связанные с исламом/мусульманами, воспользовавшись справочниками, путеводителями или энциклопедиями? Без присутствия человека, без опосредованного им осмысления городского пространства, без того, чтобы эти объекты были пропущены сквозь призму сознания человека, мы сможем увидеть только материальные объекты, которые так или иначе будут связаны с исламом. Поскольку именно люди рожают смыслы, которые связываются с объектами определёнными ассоциациями (как индивидуальными, так и коллективными), в ходе данного исследования было решено провести опрос среди жителей и гостей города. Среди опрошенных как мусульмане, так и немусульмане, те, кто имеет непосредственное отношение к исламу, будучи вовлечёнными в академическую деятельность в сфере арабистики, исламоведения, искусствоведения, культурологии, социологии и др. Вопрос, который был задан участникам опроса, был сформулирован следующим образом: «Что для Вас мусульманский Петербург? Назовите образы, ассоциации, которые у Вас возникают?».

Человек и город: предположения исследователя

Прежде чем приступить к рассмотрению результатов проведённого опроса, позволим себе обозначить несколько траекторий возможных вариантов ответа на вопрос «Что для Вас мусульманский Петербург?» Так, например, можно предположить, что некоторым людям этот вопрос может показаться странным и неуместным, а сочетание слов «мусульманский Петербург» не будет говорить ни о чём. Мы можем также себе представить образ города, основанный на конкретных исторических фактах и имеющейся в распоряжении человека информации об объектах исламского культа и жителях, исповедующих ислам – «рациональный/объективный образ» города. В случае же, когда в человеке возникает некий отклик, а словосочетание «мусульманский Петербург» говорит ему о многом, приводя в какое-либо настроенное или вызывая в нём какие-либо образные ассоциации, мы имеем дело с «эмоциональным/субъективным образом» города.

Таким образом предполагается вероятность наличия нескольких способов видения или представления, которые могут сосуществовать друг с другом, являясь последовательными или параллельными этапами, в ходе которых происходит конструирование образа города, и уровнями, на которых этот образ/образы города удерживается. Речь идёт о «рациональном образе», когда физические объекты находятся в поле зрения субъекта, однако, существуют самостоятельно, отдельно, обособленно, вне зрителя, то есть не являются связанными непосредственно с внутренним миром человека, который, воспринимая соответствующие внешние объекты, только лишь констатирует их наличие в пространстве, перечисляя их, отмечая исторические факты, но не обозначая своего личного отношения к ним, не испытывая эмоционального отклика. В большинстве случаев, однако, объекты вызывают в человеке определённую реакцию, пусть даже едва уловимую, которая может быть связана как с внешним видом объекта (эстетика и символика исламского искусства, производимое на человека впечатление), так и с эмоциями, которые могут возникать в ответ на ассоциации или воспоминания наблюдающего объект человека. Так, например, в случае исламоведа или искусствоведа-немусульманина объекты всегда будут опосредованы личным отношением, которое может являться результатом многолетнего изучения предмета, или же, например, в случае далеких от академических кругов людей часто личное отношение будет обусловлено результатом опыта

взаимодействия с представителями исламской дискурсивной традиции.

В случае, когда речь идёт о мусульманах, мы также можем увидеть, что восприятие объектов в большинстве случаев опосредовано идентичностью наблюдателя, объект воспринимается как бы изнутри, образ его конструируется на основании ранее заложенных в человеке представлений, его самоидентификации; можно сказать, что человек прочитывает внешнее, озвучивая внутреннее. Наделённый определёнными смыслами объект символизирует для человека его связь с чем-то большим, актуализирует его чувство принадлежности (к нации, общине, умме). Этот образ так же основывается на эмоциях, поскольку связан с внутренними переживаниями, воспоминаниями, здесь мы можем увидеть индивидуальную связь человека с объектом/местом, возникшую в результате личного опыта. И тогда «мусульманскими» становятся уже не только мечеть или, например, медресе, но и другие объекты, не обязательно имеющие отношение к тому, что принято считать мусульманским, то есть человек может воспринимать их как мусульманские, несмотря на то что они могут выходить за грани определения того, что значит быть мусульманским⁴³⁶.

Перечислим вопросы, которые могут возникать в этом контексте. Чем отличается восприятие объектов, связанных с исламом, мусульманами и немусульманами? Можем ли мы считать мусульманскими объекты искусства, выполненные в «мусульманском стиле», ведь они не аутентичны, а лишь вдохновлены исламским искусством? О чём тогда будут говорить мавританские залы дворцов Петербурга? Где проходит та граница, когда мы можем говорить, что что-то является или не является мусульманским в городе? Следует отметить, что в рамках данной главы многие вопросы останутся без ответа и будут требовать дальнейшего исследования.

Можем ли мы сказать, что отношения человека с городом — это только человек и город? Конечно, нет, поскольку город является фоном, пространством, в котором происходит

⁴³⁶ Здесь уместно будет отослать читателя к рассуждению о понятиях «исламский» и «исламизированный» в работе Маршалла Ходжсона «История ислама. Исламская цивилизация от рождения до наших дней», а также к сочинению Шахаба Ахмеда “What is Islam? The importance of being Islamic”.

жизнь человека с её радостями и горестями, и именно обстоятельства жизни человека, его взаимодействие с другими людьми и с социумом в целом окрашивает образ города, воспринимаемый человеком, в тот или иной оттенок субъективных переживаний. Образ города всегда находится внутри человека, в сфере его эмоционального и психического. Послужившие созданию этого образа причины и факторы сокрыты в глубине его подсознания. Ответом на вопрос, является ли «мусульманский» образ города частью внутреннего мира человека или же находится за его пределами, как внешний объект, скорее всего может быть то, является ли человек мусульманином или нет.

В случае, когда мы имеем дело с мусульманами, можно предположить, что определённые места города могут быть «одохотворены», «освящены» мусульманским мировоззрением самого человека; конкретные места города могут быть идентифицированы как «мусульманские» в случае их персонификации, ассоциирования и отождествления с другими мусульманами или группами. Последнее даже более вероятно, поскольку человек всегда воспринимает окружающую действительность исходя из контекстов взаимодействия с другими людьми, ведь сами отношения человека с городом приобретают тот или иной оттенок именно в связи с определёнными переживаниями человека, возникающими в ходе взаимодействия его с другими.

Как формируется образ города? Образ города возникает внутри человека, в его внутреннем мире, там он развивается и претерпевает трансформации, поскольку внешние события и впечатления добавляют новые краски к тому, что уже существует. Здесь мы зададимся вопросом о том, как внешнее пространство с его представленными в различных формах объектами (будь то архитектурные сооружения, убранства интерьеров, эпиграфика и даже музейные экспонаты) проецируется во внутреннее, как отражаются внутри человека объекты внешнего, что они означают для человека, каким смыслом наделяют их люди, и что эти содержащие смыслы объекты значат для человека? С другой стороны, как внутреннее пространство человека с его образами, ассоциациями, идеями и представлениями, чувствами и переживаниями проецируется на внешнее ему пространство, наделяя его присущими человеку состояниями и характеристиками? Насколько оно видоизменяет, трансформирует то, что наличествует вовне, придавая оттенок субъективности всему тому, с чем человек сталкивается и взаимодействует?

Что чувствует мусульманин, находясь внутри мечети, проходя мимо нее, когда он видит ее с противоположного берега Невы? Если для немусульманина мечеть – это просто архитектурный объект, то для мусульманина – это символ его причастности к своей семье, роду, народу, общине, сообществу, умме, религии в целом. В то же время, расположенная в историческом центре города рядом с христианским собором (Петропавловский собор) мечеть, может являться, как для мусульманина, так и для немусульманина, символом межрелигиозного диалога.

Оставив в стороне как мусульманские, так и созданные в «мусульманском» стиле объекты, задумаемся о том, может ли объект, не имеющий прямого и непосредственного отношения к исламу, восприниматься как мусульманский. Здесь нам следует обратиться к основополагающим и центральным идеям исламского образа жизни с его обрядами и ритуалами, где мы становимся свидетелями живой актуализации исламской дискурсивной традиции. Многие из этих вопросов будут рассмотрены далее.

Отметим здесь, что сложившийся в представлении человека образ города является фоном, на котором происходит дальнейший диалог человека с городом. Этот фон может выступать как посредник, промежуточное звено, которое преобразует взаимоотношения человека с городом, приближая к тому представлению о городе, которое уже наличествует, переводит их на знакомый язык уже существующих образов, придавая им свойственный этому конкретному человеку оттенок его субъективности. Также этот фон может размываться, исчезать, когда диалог человека с городом окрашивается в контрастные тона, что способствует трансформации образа города на короткое или продолжительное время, и тогда мы можем констатировать факт того, что человек поменял своё представление о городе и своё отношение к нему.

Образы мусульманского Петербурга: результаты опроса

В опросе приняли участие 63 человека, среди которых большинство составили мусульмане, жители и гости Санкт-Петербурга. В числе стран происхождения опрошенных значится РФ, включая Башкортостан, Дагестан, Татарстан, Чечню; страны СНГ, такие как Азербайджан, Таджикистан, Узбекистан; а также такие страны, как Египет, Ирак, Иран, Йемен, Ливан, Сирия, Турция. Информация о профессиональной деятельности участ-

ников-немусульман будет указана рядом с их ответами. Что касается участников-мусульман, то они специализируются в таких областях, как история, исламоведение, теология, арабистика, иранистика, психология, медицина, астрономия, ветеринария, экономика, бухгалтерия, общественная и педагогическая деятельность, строительство, общественное питание и др. Респонденты были разделены на две возрастные категории: до 40 лет – 1-я группа, после 40 лет – 2-я группа; среди опрошенных – школьники старших классов, студенты университетов, пенсионеры, блокадники.

Большинство опрошенных, независимо от происхождения и места проживания, символом мусульманского Петербурга в первую очередь называют Соборную мечеть: «Мечеть, конечно, а что еще может быть?» (жен., 2-я гр., Ленинград-СПб, 9⁴³⁷); «Мечеть наша, Соборная, аятолла Баязитов, который стоял у истоков становления мечети Санкт-Петербургской» (жен., 1-я гр., РФ, СПб, 5); «Для меня ассоциацией будет мечеть на Горьковской» (жен., 2-я гр., лингвист, СПб); «Прежде всего мечеть» (жен., 2-я гр., Азербайджан, СПб, 4); «Мечеть. Прохожие одеты в платках... праздники» (жен., 2-я гр., РФ, СПб, 2); «Это мечеть» (муж., 2-я гр., Египет). Респонденты описывают как внешний вид здания мечети, так и её духовную и религиозную функцию. Как отметила юная участница опроса:

В Петербурге собрано огромное количество архитектурных шедевров, в числе которых, несомненно, различные соборы и храмы. Здесь можно найти поддержку и опору для людей всех религий... Для меня главный символ ислама в нашем городе – Соборная мечеть, расположенная практически в центре города. Прогуливаясь по Петроградской стороне, я с наслаждением люблю красоту мечети и чувствую величие нашей религии (жен., 1-я гр., студентка, РФ/Ливан, СПб, 1).

«Самое яркое и красивое здание в Санкт-Петербурге, лично для меня, это Соборная мечеть. Красота здания вдохновляет на новые идеи, а необычный орнамент дарит чувство спокойствия», –

⁴³⁷ Цифра означает номер респондента в проведённом опросе, что указывается для разграничения в случае схожих характеристик.

рассказывает её сестра (жен., 1-я гр. (школьница), РФ/Ливан, СПб, 2). Помимо красоты архитектурного и художественного исполнения, непременно подчёркивается расположение мечети в центре города:

Если что-то можно сказать об исламе, о мусульманах в Петербурге – конечно, в первую очередь представляется мне перед глазами и вспоминаю я Соборную мечеть историческую, которая заложена в центре города, которая построена в очень красивом виде, архитектура тоже очень красивая, это показывает присутствие мусульман среди местного населения, как мы знаем, на сегодняшний день приезжих мусульман тоже немало» (муж., 1-я гр., Дагестан).

Опрошенные участники исследования высказывают мнение о том, как гармонично сочетается здание мечети с окружающим пространством:

Определённо в каждом городе я переживаю себя как часть исламского мира, которая ищет что-то «свое». В Питере это определённо Соборная мечеть с её вечным ремонтом, северная красота в синем цвете. Также это кафе халяль в окрестностях Горьковской станции метро. Мечети в спальных районах – даже не помню их название и точное местоположение. Туда специально не ездил, лишь по пути (муж., 1-я гр., РФ, Екатеринбург).

Некоторые респонденты делали акцент на архитектуре мечети, сочетающей среднеазиатские изразцы и северный модерн (жен., 1-я гр., РФ, СПб, 1). Подробно об этом говорил, например, респондент сирийского происхождения:

Конечно, первая ассоциация и главный образ – это Соборная мечеть. Она уникальная по многим параметрам, гостям города трудно не заметить из-за её расположения, и они восхищаются как шедевром архитектуры, в котором отображается синтез архитектуры северного модерна и традиций культовой архитектуры Востока. Уникально как удалось гармо-

нично сочетать грубый северный камень в отделке стен с витиеватыми изоцрѣнными декорами. Стилизация и сохранить естественность. Как будто отражает гармоничное и естественное распространение ислама на севере. И, конечно, уникальная, как первая в Российской империи, и была самая большая в Европе (муж., 2-я гр., Сирия, СПб).

Для гостя города из Египта мечеть является центральным объектом в мусульманском образе города: «Там мечети есть. Не знаю, я обычно, когда ходил, ходил в тот мечеть на станции, он с голубой этой штучкой сверху, он известен, по-моему, в Питере, я только туда ходил, остальные, честно, не знаю, есть или нет» (муж., 1-я гр., Египет, Уфа). Схожие мнения мы находим и у других респондентов: «Мусульманский Петербург – для меня это мечети. Да, те немногие, что есть. Изумительная мечеть с наружной отделкой фарфором на Петроградской стороне. Белая новая мечеть, которую у меня видно из окна квартиры, кстати ;-))» (жен., 1-я гр., историк, СПб); «Мусульманский Петербург – мечеть, татарская школа, и всё наверное!!!!» (жен., 2-я гр., РФ, СПб, 3)⁴³⁸.

В то же время в ответах некоторых респондентов отчетливо заметно, что их внимание фокусируется на несоответствии городу определения «мусульманский»⁴³⁹:

Мусульманский Петербург вызывает во мне, если это применимо в этом случае, когнитивный диссонанс, потому что мусульманского в этом городе очень немного. Три образа: Соборная мечеть, в которую с третьего или четвертого раза удалось попасть, узбекское кафе «Афрасиаб» и мой друг татарин-мусульманин (муж., 2-я гр., РФ, Уфа).

⁴³⁸ Ответы респондентов были получены как в письменной, так и в устной форме, допущенные в некоторых из них грамматические и орфографические ошибки в русском языке были исправлены, все высказывания приведены в оригинальном виде без каких-либо изменений.

⁴³⁹ Было бы интересно провести похожее исследование мусульманского образа какого-либо другого города/городов, где мусульмане представляют собой религиозное меньшинство, и сопоставить результаты.

Я приезжал в Санкт-Петербург несколько раз. Если я хочу честно ответить на ваш вопрос, нет. Я не видел ни исламских вывесок в этом городе, ни исламской жизни. Конечно, я посещал мечети и исламские заведения в Санкт-Петербурге, но я не видел признаков ислама на городском уровне (муж., 1-я гр., Иран).

Я даже не знаю, что ответить, а что отвечают другие? Не знаю, что значит «мусульманский Петербург». Сейчас будет мечеть ремонтироваться, государство выделило несколько миллионов на реставрацию, это уже хорошо. Не знаю, что сказать (жен., 2-я гр., РФ, СПб, 8).

Мусульманский Петербург – для меня нет такого. Мусульманский – это азан, здесь нет, в мечеть не прийти когда хочешь, все другое (муж., 1-я гр., Турция, СПб).

Действительно, у многих жителей и гостей города не возникает никаких ассоциаций в отношении мусульманского образа Петербурга: «Честно, никак не ассоциируется этот город. Сложно ассоциировать, если одна мечеть на город и то, как объект архитектуры в городском ансамбле» (муж., 1-я гр., Башкортостан, СПб); «Что-то кроме Соборной мечети ничего на ум не приходит. Питер не ассоциируется с исламом» (муж., 2-я гр., филолог, Москва); «Когда приехала в Петербург, увидела, что это музей под открытым небом. А что сказать про мусульманский Петербург...не знаю» (жен., 2-я гр., Азербайджан, СПб, 3); «Мусульманский Петербург? Никакие ассоциации... Какие мусульмане...» (жен., 2-я гр., Ленинград, СПб, блокадница, 1).

В первую очередь несоответствие определения «мусульманский» городу на Неве определяется при проведении сравнения с теми городами, для которых характерно присутствие мусульман в качестве религиозного большинства:

Питер – не можем сказать, что он мусульманский город, или там большинство про ислам, нет... Там большинство соборы всякие...там красиво, их несколько в Питере... Это город культурный, как будто, много музеев... Про мусульман в Питере – так, по-моему, их не особо много, как в других

городах, например, в Татарстане, в Башкортостане, там особенно располагаются именно мусульмане, потому что они считаются мусульманскими республиками тем более. В Питере ты можешь их, например, встретить, конечно, но их не особо много заметно, как в этих других городах или республиках (муж., 1-я гр., Египет, Уфа).

Во многих ответах в качестве одной из показательных особенностей мусульманского присутствия в городе указывается проведение коллективных молитв по пятницам и в дни мусульманских праздников: «Мусульманский Петербург – это в первую очередь праздник Курбан-байрам. Как в этот день все мусульмане собираются в мечетях города и совершают коллективный намаз» (муж., 1-я гр., Таджикистан, СПб); «Мечеть, тубетейка, пятничная молитва...» (жен., 1-я гр., Ленинград-СПб, 6); «Ещё мусульманский Питер – это конгломерат исламского мира – наверное все национальности и ветви ислама можно встретить в этом городе. Как во всех крупных городах России переполненные мечети на пятничной проповеди» (муж., 1-я гр., РФ, Екатеринбург); «Молитва в день праздника Ид ал-Фитр и Ид ал-Адха мубарак...» (муж., 1-я гр., Ливан, СПб). Именно проведение подобных мероприятий напоминает иностранным участникам опроса о мусульманской стороне жизни города, в то же время подчеркивается отличие от того, что традиционно принято в стране происхождения респондентов:

Честно, в связи с тем, что здесь другой образ жизни, в России, не как на родине, связывается с мусульманским Петербург только по пятницам, можно сказать, если нет работы, по пятницам и в праздничные дни, как Курбан Байрам и после Рамадана праздник, вот чувствую себя как на родине, больше общения, нету границы между мусульманскими людьми! (муж., 2-я гр., Йемен, СПб).

Для многих участников опроса контуры мусульманского образа города также отчетливо проявляются сквозь века петербургской истории, а городской ландшафт хранит в себе следы мусульманского присутствия: «Мусульманский Петербург – это Петроградская сторона, дворники все мусульмане были, кучера,

было высшее общество. На Петроградской стороне мусульманское население было, так и до сих пор...» (жен., 2-я гр., Ленинград-СПб, 3); «Большое количество татар, которые приехали с Пензенского края, с Мордовии для строительства города, и которые расположились как раз таки на территории Татарской слободы, которая находится на Петроградской стороне нашего города, где зарождался ислам в Петербурге» (жен., 1-я гр., РФ, СПб, 5); «Мечеть, школа, улица Куйбышева...» (муж., 2-я гр., Ленинград-СПб, 8).

Историю мусульманского Петербурга прежде всего связывают с татарским населением города:

Для меня мусульманский Петербург – это прежде всего Соборная мечеть и её история, связанная с татарской общиной Петербурга, это первые татары, приехавшие на строительство города, это татарская слобода. А ещё это книга Беккина и Тагирджановой⁴⁴⁰, в которой как раз можно узнать о местах, связанных с исламом и мусульманами в нашем городе (жен., 1-я гр., исламовед, СПб, 2).

Некоторые респонденты рассказывают известные им исторические факты, связанные с исламом в городе:

Ислам пришел с предками; татарская слобода, татары жили на Петроградской стороне, жили, наверно, общинами, так как на работу в царской России брали их, к ним было доверие, они были честные, аманат – то, что им было доверено, никуда не девалось, они хранили. Во время войн царской России у них в армии были духовные лица, мулла, были места для молитв определенные; титулы получали при крещении, но мы не знаем, может, они внутри оставались мусульманами... (жен., 2-я гр., Ленинград-СПб, 7).

С историей города респонденты связывают историю своей семьи: «Мусульманский Петербург – это наша историческая родина, у нас все наши предки с 1703 г., с момента основания

⁴⁴⁰ Беккин Р.И., Тагирджанова А.Н. Мусульманский Петербург. Исторический путеводитель. М., СПб.: Институт Африки РАН, 2016.

Петербурга, жили здесь, я помню своих прапрапрадедов, они, насколько я знаю, все жили в Санкт-Петербурге. Поэтому это моя историческая родина» (муж., 2-я гр., Ленинград-СПб, 11).

Таким образом, в приведённых выше ответах респонденты говорят об историческом присутствии в городе татарской общины, поскольку для представителей татарского населения города в большинстве своём мусульманский Петербург – это места и объекты города, в первую очередь связанные с историей и присутствием татар. Нередко в ответах респондентов можно заметить, что между «национальным» и «мусульманским» стоит знак равенства. Это поднимает вопрос о соотношении национального и религиозного в идентичности человека/группы, ведь часто споры о том, у кого «правильнее ислам», касаются национальной принадлежности или географического происхождения человека, когда «коренное» (татарское) мусульманское население недоброжелательно воспринимает «приезжих» мусульман.

Таким образом, мы видим, что образы города могут существовать (и сосуществуют) на разных уровнях: на уровне личности, семьи, рода, этнической группы, конкретной общины и уммы в целом... В образ мусульманского города входят религиозные и национальные традиции, семейные и индивидуальные верования, практики, ритуалы, обряды, а также всё, что связано с языком ислама в широком смысле слова. Следует иметь в виду, что язык российского ислама – это не только и не столько арабский язык, а мусульманская идентичность конкретного человека часто экзаменуется его приверженностью к традициям этнической группы. Поэтому, очевидно, что ответ на вопрос «что включает в себе мусульманский образ города» каждый даёт как в соответствии со своей принадлежностью к какой-либо группе (этнической, религиозной), так и в соответствии со своими собственными знаниями и опытом. Если человек связывает себя, свою жизнь и каждодневную деятельность с городом, то и город он видит через себя, сквозь призму своего видения и мировоззрения.

Для мусульманского мировоззрения и культуры традиционными являются образы пути и стоянки – понятия, отражающие категории пространства и времени⁴⁴¹. Это дороги, по

⁴⁴¹ Здесь интересно провести аналогию с линиями и точками в каллиграфии и музыке. См.: онлайн-лекция Бахмана Панахи «Концепция музыкальной каллиграфии», 21 ноября 2021 г., Фонд Ибн Сины, ИВ РАН, Институт цивилизаций.

которым проходят караваны, отправляясь с торговыми целями для того, чтобы обеспечить свои мирские потребности. Это путь, который проделывает человек в поисках знания («Ищи знания даже в Китае»). Дороги превращаются в преодоление препятствия, когда каждый шаг определяет размер вознаграждения (*аджр*). Места стоянок – это и посещение родственников, и воскресная школа-*медресе* при мечети, это собрания-*маджлисы* и коллективные пятничные проповеди, это празднования мусульманских праздников, религиозные церемонии и т.д.

Многие коренные жители Петербурга отмечают, что сохранение традиций является неотъемлемой частью поддержания мусульманской идентичности, и это то, что означает для них быть мусульманами-петербуржцами: «Мечеть, мусульман много, традиции мусульманские поддерживаются» (жен., 2-я гр., Ленинград-СПб, 1); «Традиции, передаваемые из поколения в поколение. Традиции петербургских мусульман. И мечеть» (жен., 2-я гр., Ленинград-СПб, 2). Представитель более молодого поколения подчёркивает наличие традиций, замечая их адаптивное к условиям жизни в российском городе: «Мусульманский Петербург – это, наверное, Сенной рынок, Софийская овощебаза, Калининская тоже. Адаптированные, европеизированные мусульманские традиции. Настоящих нет традиций, адаптированные к Петербургу традиции» (муж., 1-я гр., Ленинград-СПб, 4).

Многие участники опроса подчёркивают связь мусульманского образа города с домом, семьёй, родственниками, религиозная составляющая напоминает о себе как в ежедневной жизни, так и при подготовке к праздникам и при проведении церемоний: «Много моих родственников, которые собираются периодически, традиции, обычаи» (жен., 2-я гр., Ленинград-СПб, 11); «Для меня мусульманский Петербург прежде всего ассоциируется с домом и семьёй. И поэтому для меня важно, чтобы здесь я могла творить и совершенствоваться...» (жен., 1 гр., школьница, РФ/Ливан, СПб, 2); «Мечеть, тубетейка, пятничная молитва, хатым, родственники» (жен., 1-я гр., Ленинград-СПб, 6).

Иногда респонденты, отвечая на вопрос, погружаются в воспоминания о днях своей молодости, делятся историями, связанными с кем-то из их родных: «Раньше в советское время из Казани, из Уфы приезжали концерты хорошие, спектакли с синхронным переводом, во времена молодости мы ходили, не было интернета, по телевизору два канала только, ходили, помню, утром, мало народа было, билеты были дешёвые,

интересно, теперь детей ничего не интересует...» (жен., 2-я гр., Ленинград-СПб, 3); «Бабушка, дядя, все были, праздники все справляли, каждый год, ездили на праздники, бабушка всех родственников собирала, сейчас этого нет...» (муж., 2-я гр., Ленинград-СПб, 8).

Те респонденты, которые имеют отношение к академической среде, в числе которых как мусульмане, так и немусульмане, среди прочего часто перечисляют музейные коллекции, интерьеры дворцов, а также упоминают петербургскую школу исламоведения и арабистики и называют её известных представителей: «Мечеть на Горьковской, Востфак, арабисты, Пиотровский, коллекции Эрмитажные...» (жен., 1-я гр., социолог, СПб); «Восточный факультет, как начало отечественного востоковедения, архитектурные уголки по городу, например, Дом Мурузи в мавританском стиле, интерьеры Дома учёных. Эрмитаж с его коллекциями. Как-то так» (жен., 1-я гр., РФ, СПб, 1). Также здесь будет уместно процитировать ответ студента СПбГУ, читая который, мы увидим город как место хранения и изучения уникальных произведений исламского культурного наследия:

Наверное, тяжело будет объяснить ввиду того, что я не сильно интегрирован именно в мусульманскую общину, так скажем, Петербурга. В основном, я соприкасаюсь с Исламом в университете, так как учусь на кафедре Иранской филологии, и, естественно, читаю тексты, разные: суфийские, ирфанические, любовные. Причём в основном на персидском, но и в какой-то мере на арабском и пашто тоже. Сюда же можно добавить библиотеки – РНБ, библиотека Восточного факультета, ИВР... Получается, мусульманский Петербург для меня – это тексты, культурное наследие, живопись, миниатюры, рукописи, нежели чем какое-то конкретное место или люди (муж., 1-я гр., Узбекистан, СПб, 2).

Научно-исследовательская сторона мусульманского образа города отмечается в ответе респондентки из Казани:

Я была в Питере на двух мероприятиях... Мы слушали лекции ведущих специалистов Института востоковедения, Пиотровский в Эрмитаже выступал,

показывал восточную коллекцию Оружейной палаты и вел лекцию, арабисты выступали... Мы ходили в мечеть, на тот момент велись строительные работы, мы искали мусульманские кафешки, где могли бы кушать, все нашли. Вторая поездка – там были представители вузов, реализующих проекты по развитию теологического образования, в том числе исламского... Вообще удивительно находиться в таком старинном университете, где учился Ломоносов, и, когда в зале собираются представители исламского мира – это здорово. Наверное, такой спокойный подход к исламу, хотя не мне судить... (жен., 2-я гр., РФ, Казань).

Мусульманский Петербург – это не только Петербург мусульман. Это и то, как видят и понимают Петербург мусульман и мусульман в Петербурге немусульмане. Культуролог из Санкт-Петербурга перечисляет многочисленные объекты города, связанные с исламом и мусульманами:

Честно говоря, кроме Большой соборной мечети, Музея истории религии, Музея исламской культуры, Музея антропологии и этнографии, Апраксина рынка и его окрестностей с халяльными кафе, Татарского переулка, переулка Джамбула, памятников Низами, Тукаю, Алии Мулдагуловой, мемориальных досок мусульманских республик на Пискаревском кладбище, мавританских гостиных наших дворцов, Пиотровского и Резвана, нынешних таксистов, мне пока в голову ничего не пришло... (жен., 2-я гр., культуролог, СПб).

Респонденты не могут обойти вниманием выполненные в мавританском стиле интерьеры петербургских дворцов и особняков: «Архитектура помимо мечети, во всех особняках мусульманский стиль...» (жен., 2-я гр., Ленинград-СПб, 1).

Вместе с тем, когда мы говорим о мусульманском Петербурге, – это во многом про ориентализм, про некий образ, потому что дом Мурузи – это тоже про мусульманский Петербург, да и Соборная мечеть, то,

какой проект был выбран, – это о создании некоего образа, отчасти связанного с исламом и мусульманами, отчасти нет... (жен., 1-я гр., исламовед, СПб, 2);

Для меня мусульманский Петербург – это знаковые места, связанные с мусульманской культурой, две мечети, те множественные места и архитектурные сооружения в мавританском стиле. Дом Мурузи, Мавританская комната в Доме Юсуповых, отдел ближневосточного искусства в Эрмитаже, исторические места, связанные с мусульманской культурой (муж., 1-я гр., РФ, Москва).

Петербург видится как столица науки и культуры, в развитие которой внесли свой вклад и его жители-мусульмане:

Говоря о мусульманском Петербурге, ассоциации приходят с направлением джадидизма, направлением новометодных школ, с основанием Восточного факультета, где также принимали участие просветители, интеллектуалы XIX-XX веков, которые продвигали медресе нового вида, также ратовали за то, чтобы в медресе обучались не только академическому образованию, как Коран, хадисы, и другие религиозные науки, а также посвящали определенное время и для научных предметов, для гуманитарных, таких как языки, науки и многое другое (муж., 1-я гр., РФ, СПб, 6);

Мусульманский Петербург – это прежде всего просветительский Петербург, культурный Петербург, который прежде всего населяют и просвещают люди исконно жившие здесь, мусульмане, которые исторически сложились, у которых корни здесь, корни их родителей, те, которые блокаду пережили и помогли этому городу встать и стать вот таким, который он сейчас у нас есть (жен., 2-я гр., РФ, СПб, 7).

Респонденты коснулись и моментов, связанных с современным «мусульманским» Петербургом: «Если уже о современном говорить, то это ДУМ СЗ, которое ведет свою активную работу, татарский культурный центр «Мирас», который действует при

ДУМ» (жен., 1-я гр., РФ, СПб, 5); «Много татар в городе, мечеть, приятно, что мусульман здесь много, особенно, когда понимали, что здесь испокон веков проживали и работали мусульмане и татары особенно, проводят мероприятия, есть татарский культурный центр» (муж., 1-я гр., РФ, Москва).

Как мы уже могли заметить, в ответах участников опроса часто акцентируется внимание на присутствии в городе мусульман, выходцев из стран СНГ: «В первую очередь в голову приходит большая Санкт-Петербургская Соборная мечеть, во-вторых, очередь, толпа мигрантов, потому что основная масса мусульман в Петербурге – это граждане бывших стран Советского Союза и южных областей, краев, республик России кавказских...» (муж., 1-я гр., Ливан, СПб); «Приезжие узбеки, татар немного, в мечеть ходят в основном приезжие» (жен., 2-я гр., РФ, СПб, 4); «Узбеки, киргизы, таджики...» (муж., 2-я гр., Ленинград-СПб, 8); «Когда, например, ходил в мечеть, там мусульман, конечно же, много особенно в пятницу, ходят, заметил, что большинство из стран Таджикистана, Казахстана, русских тоже, конечно же, видели, с ними дружили, отлично все было» (муж., 1-я гр., Египет, Уфа).

Особенно яркое (и довольно критическое) описание присутствия трудовых мигрантов мы видим в ответе респондента из Узбекистана:

Мусульманский Петербург для меня: мечеть на Горьковской; толпы среднеазиатских мужчин-гастарбайтеров два раза в год; имам-татарин, призывающий вести себя прилично и дожидаться окончания проповеди, прежде чем все побегут ж..ть тандырную самсу; строители, заказавшие барана с доставкой, тайно пронёсшие его через КПП в бытовом городке на стройку, этим самым, по их мнению, выполнив свой долг... Может показаться грубо, но как есть! (муж., 1-я гр., Узбекистан, СПб, 1).

Поскольку сам образ города противоречив, неоднозначны и мнения людей о нём, мусульманский образ города иногда представляется некой фантомной конструкцией, иллюзией, миражем, который иногда показывается, обретает реальные очертания, выходит за свои обычные пределы, а затем возвращается в свои прежние границы, уходя в сферу частного, субъективного. Так в дни мусульманских праздников или по пятницам мусульманский

Петербург обретает некоторое расширение в физическом пространстве, разворачивается и затем сворачивается обратно в повседневное измерение реальности, появляется и исчезает, как некое эфемерное, воображаемое пространство. Человек же вновь и вновь создаёт и воссоздаёт в своём сознании образ города, далёкий или близкий к тому, чтобы быть мусульманским.

Впечатление перехода в другую реальность, контрастирующую с европейским городом, на некоторых производит Апраксин двор, расположенный в историческом центре города: «Ещё исламское в Питере – это молельные залы (наверное, старых казарм) недалеко от Сенной площади. Идёшь по Московскому проспекту – европейский город. Сворачиваешь в арку и переносишься в Среднюю Азию, с торговлей на дороге, рядом мечеть, чайхона, парикмахерская, магазины сувениров и прочее» (муж., 1-я гр., РФ, Екатеринбург); «Петроградка и Сенная, как мусульманский Петербург, “старый” и “новый”» (муж., 1-я гр., исламовед, СПб, 1).

Таким образом, в мусульманской географии современного Петербурга упоминание этого района звучит достаточно часто, также многие из респондентов нередко отмечают халяльные заведения общественного питания и магазины, как одно из характерных проявлений мусульманского образа города: «Мечеть города, мусульманское сообщество города, халяльные рестораны Петербурга, район Сенная площадь, а также, вероятно, востоковедение» (муж., 1-я гр., Ирак); «Мусульманский Петербург – это, наверное, Сенной рынок, Софийская овощебаза, Калининская тоже» (муж., 1-я гр., Ленинград-СПб, 4); «Магазины халяльные, турецкие рестораны и арабские, архитектура помимо мечети, во всех особняках мусульманский стиль. Можно гулять, любоваться красотами, прийти в ресторан покушать, купить халяльное мясо – все доступно» (жен., 2-я гр., Ленинград-СПб, 1).

Неоднозначность городских нарративов

Человек неотделим от своей истории, личной, в первую очередь, а затем и истории семьи, рода, но также он неотделим от истории города, малой родины, того места, где ему довелось родиться, куда он был вынужден переехать, связать свою судьбу. Человека определяет так же и отказ от корней, разрыв с прошлым, ведь последующие действия его зачастую продиктованы вопреки. Итак, человек неотделим от истории города, он является её частью, независимо от того, выбирает ли человек

пассивную или активную роль, происходит взаимовлияние: город воздействует на человека, а человек на город.

Одна ли история у города и человека? У человека в городе? Кем является город человеку? Это дом, обитель мира и добра, обеспечивающая ему кров и очаг, безопасность и принятие, или это враг, господин и хозяин (вспомним русских классиков, творивших в Петербурге: «маленький человек», «тварь дрожащая»)? Кажется, что сегодня, в период кризиса наших дней с его неопределённостью⁴⁴², человек и город снова переосмысливают отношения друг с другом. «Социальное дистанцирование» во всех его смыслах вновь обострило и проявило острые проблемы социального неравенства, ярко обозначив контраст фигуры «маленького человека» на фоне жестокого города (например, доставка еды). Кем является город для «маленького человека»? Это враг, не принявший или отвергнувший его, суровый хозяин раба? Если уместно в этом контексте употреблять эти понятия, город для человека — это *да́р ал-исла́м или да́р ал-ха́рб*?⁴⁴³

Личная история всегда накладывает свой отпечаток, и сколько бы людей ни проживали свои личные истории, действие которых разворачивается на фоне улиц города, в домах и общественных заведениях, у каждого из них будет своё собственное мнение, своя версия и свой образ города. Мусульманский Петербург – это Петербург мусульман. Каковым видят своё место мусульмане в Петербурге? Принадлежит ли город им, чувствуют ли они свою принадлежность ему, или же мусульмане являются только его частью, а он не является частью их самих, их самоопределения, самоосознания, идентичности...? Вопрос может показаться странным, и ответы на него будут отличаться.

В контексте рассуждения о неоднозначности городских нарративов приведём высказывание участницы опроса из Азербайджана, которое указывает нам на изменчивость и непостоянство, присущие категориям пространства и времени:

⁴⁴² Опрос был проведён во время пандемии COVID-19, дополнительные ответы респондентов поступали до февраля 2024 г.

⁴⁴³ В настоящей главе предполагается образное прочтение данных понятий в контексте возможных конфликтов, разворачивающихся в человеческой душе.

Мне очень сложно, что-то сказать конкретное. Я там давно не живу – больше десяти лет и приехать пока никак не получается... Мои друзья мусульмане (из тех, кто жили там, когда я там жила) или разъехались, или полностью поменяли образ жизни, так что у нас осталось очень мало общего. Если говорить о Питере, как именно о мусульманском городе, то есть, что такое мусульманский Петербург для меня, то для меня это как детство – его больше нет, мусульманский Петербург – это воспоминания... (жен., 1-я гр., Азербайджан).

Мусульмане в Петербурге – это религиозное меньшинство, но Петербург – это полинациональный и поликонфессиональный город, и мусульмане являются его частью. Расположение Соборной мечети у Петропавловского собора в историческом центре города говорит само за себя. Так, многие участники опроса подчёркивают именно эту особенность: «Петербург, как многонациональный и многоконфессиональный город, славится своей толерантностью, соответственно никаких проблем не бывает в Петербурге быть мусульманином» (муж., 1-я гр., Таджикистан, СПб); «Нет сомнения, что город имеет исламский характер, и каждый мусульманин, проживающий в этом мультикультурном городе, чувствует в нем исламский характер, дух. Потому что он с полным комфортом практикует свои религиозные ритуалы, вдали от религиозных притеснений», полагает студент из Йемена, объясняя, что «это то, что отличает город, то, что он мультикультурный, поскольку он сочетает в себе восточную и западную культуру, также и литераторы, и писатели описали его как культурную европейскую столицу» (муж., 1-я гр., Йемен, СПб); «Для меня мусульманский Петербург – это Голубая мечеть, праздники Курбан байрам и Ураза, это пятничный Азан и много людей, которые верят в светлое будущее, и ещё именно в Петербурге высоко развита толерантность и культура религии» (жен., 2-я гр., Чечня, СПб); «Мечеть в центре города, которая толерантно стоит около Петропавловской крепости...» (муж., 1-я гр., Азербайджан, СПб, 1). Аналогичным образом высказывается студент из Сирии:

Конечно, Петербург имеет мусульманский образ, например, первый критерий – это число мусульман, в Санкт-Петербурге большое количество мусульман и в

основном из россиян, также есть иностранцы, арабы и другие. Мы видим это, например, там большая мечеть, красивая, у нее красивый архитектурный стиль; русский народ и правительство не притесняют мусульман, а, наоборот, сосуществуют с мусульманами непосредственно. Не чувствуешь никогда дискриминации. Также не мешают им в соблюдении их ритуалов, а поддерживают их. Также много конференций и семинаров, как место встречи народов и культур, это культурный город. Видишь, что здесь всегда поддерживается культура, даже вне зависимости от темы, даже если религиозная. Действительно, город имеет мусульманский образ (муж., 1-я гр., Сирия, СПб).

Для многих опрошенных город представляется местом мирного сосуществования представителей различных конфессий и этносов: «Это ещё раз показывает присутствие красивой мечети Петербурга, что мировые религии могут вместе сосуществовать без никаких проблем» (муж., 1-я гр., Дагестан); «В Петербурге собрано огромное количество архитектурных шедевров, в числе которых, несомненно, различные соборы и храмы. Здесь можно найти поддержку и опору для людей всех религий» (жен., 1 гр., студентка, РФ/Ливан, СПб, 1); «Вижу, что есть мусульмане, есть мечети, есть Кораны здесь тоже, даже не знаю, что сказать, разницы я не вижу, мусульмане все одинаковые... В мусульманской стране, конечно, по-другому. Разница вроде бы есть» (жен., 2-я гр., Узбекистан, СПб).

Никакого расизма не встретили, ничего такого, что мы мусульмане, всё было на отлично просто. Честно, не скажу, что Питер особо мусульманский город, как, например, сейчас я в Уфе проживаю, здесь много мусульман, считается город мусульманский, или, например, Казань... Питер совсем другой, но есть одно но, он вообще не обращает внимания на религию, из какой ты страны, какой национальности, а здесь, честно, в Уфе, мы заметили это, то, что они слишком много внимания обращают на национальности, на религию не особо обращают, или обращают тоже, но здесь большинство – мусульмане... (муж., 1-я гр., Египет, Уфа).

Но город не всегда приветлив со своими жителями, не равен каждый день себе самому и человек, поэтому переменчиво и отношение человека к городу. Санкт-Петербург – город искусственный, город, возведённый ценой страданий человека, город на болоте, вопреки природе и назло врагу⁴⁴⁴, этот город всегда был неблагосклонен к человеку, достаточно вспомнить его климатические особенности и политические события...

Поэтому образ города неоднозначен, он вбирает в себя как отрицательные, так и положительные стороны. Санкт-Петербург – это культурная столица, Северная Пальмира, Северная Венеция, столица империи и культурная столица сегодня, имперский размах и блеск, ужас блокады и победа над врагом, это великий град Петра и колыбель революции, это символ перемен (реформы Петра) и некогда чуждый российскому духу европейский город, это трагедия Великой отечественной войны и триумф победы 1945 г. Мы видим это переплетение и смешение нарративов, которые зачастую противоборствуют: город, который обещает человеку кардинальные перемены, требует за них высокую плату.

Поскольку сам образ города противоречив, неоднозначны мнения людей о нём. Выделяясь контрастно на фоне многочисленных приведённых выше ответов, звучат слова одного из респондентов: «Петербург – не мусульманский город, это город ксенофобии и имперского высокомерия, сублимирующий любые другие культуры и эпистемологии. Можно сказать, что мусульманский СПб – это нонсенс. Был и есть» (муж., 1-я гр., РФ).

В проведённом опросе отражены актуальные для мусульман города проблемы. Прежде всего респонденты подчёркивают отсутствие чувства единения по религиозному признаку: «Мусульманский Петербург? Сложно сказать, так как умма разобщена, каждая национальность перетягивает на себя лидерство... Для меня ислам – это люди, в первую очередь, здесь коммуны нет...» (муж., 1-я гр., Азербайджан, СПб, 1). Препятствием для возникновения единства часто является глубоко укоренённая приверженность национальному и этническому, нежели религиозному началу: «Довольно-таки непростое положение у мусульман Санкт-Петербурга, мечети, приходы чаще делятся по

⁴⁴⁴ Таким город представлен в произведениях классической русской литературы.

национальному признаку, и каждая вот эта этническая группа так или иначе понимает ислам» (жен., 2-я гр., РФ, Казань).

Также встречается мнение о том, что Петербург, в отличие, например, от Москвы, находится как бы на периферии, в городе не замечается должной активности, соответствующей его духу культурной столицы страны: «Не проводятся культурные мероприятия, местная мусульманская организация работает только проводя молитвы, мало местных мусульман, одни мигранты...» (муж., 1-я гр., РФ, Москва). Некое общее отрицательное впечатление производит мусульманская сторона города на другого респондента: «Мусульманский Петербург – это разочарование. Обычно мы приезжали с садакой после месяца Рамадан и встречали цыган и бабушек попрошаек... а так почти не сталкивался с мусульманским Петербургом» (муж., 1-я гр., Азербайджан, СПб, 2).

Ввиду своей исторической связи с городом татары Санкт-Петербурга считают себя «выше по статусу», чем приехавшие из других стран мусульмане (жен., 2-я гр., РФ, СПб, 9). Выходцы из стран СНГ (Азербайджан, Кыргызстан, Таджикистан, Узбекистан), а также из таких регионов РФ, как Дагестан и Чечня, вместе представляют собой в количественном отношении большее число, которое превышает число местных татар. Те же, в свою очередь, считают «приезжих» чужими и, как одна респондентка татарского происхождения высказалась: мигранты «наглее» татар (жен., 2-я гр., РФ, СПб, 9). Следует упомянуть, что за мечетью исторически закрепился эпитет «Татарская мечеть». Наглядным примером некоего противостояния служит отношение некоторых респондентов к происходящему в мечети по праздничным дням и в дни проведения пятничной молитвы: «Мусульманский Петербург – это мечеть на Горьковской... но сейчас она переполнена приезжими, которые занимают все женские места...» (жен., 2-я гр., Ленинград-СПб, 5).

Однако среди самих татар есть те, кто сетует на пренебрежение традициями со стороны представителей этого народа: «Не ходят ни в мечеть, ни на кладбище, не убирают, теряются могилы, хуже таких нету, нет никакого воспитания, русские ходят, какие деньги платят русские, евреи... а эти марамои...» (муж., 2-я гр., Ленинград-СПб, 8); «Мечеть, куда татары не ходят» (жен., 2-я гр., Ленинград-СПб, 3). Укор в сторону татар делают и представители духовных учреждений: «Если татары не ходят, разве виноваты

приезжие, они больше придерживаются религии» (муж., 2-я гр., Ленинград-СПб, 12).

Если отойти от противостояния «местных» мусульман и «приезжих» и сосредоточиться на конкретных сообществах, мы также наблюдаем отсутствие духа солидарности, так, например, разобщённость присутствует среди самого татарского сообщества города, различные лидеры, в том числе духовные, противостоят друг другу, что негативно отражается на общей ситуации. Опрошенные респонденты также отмечают, что отношения татар друг с другом характеризуются наличием некоего духа соперничества, что становится особенно заметным при сравнении их с представителями других национальностей:

Мечеть в основном и Волковское кладбище. Больше у нас мусульманского Петербурга и нету ничего толком, если я так понимаю... Не знаю, как сказать, в общем-то наши татары по сравнению с этими вот со странами СНГ, с населением Средней Азии, совершенно не дружные, нету такой вот какой-то сердечности не хватает, среди своих вот родственников только, а так чтобы..., какая-то, по-моему, зависть тоже присутствует; нет такой вот общности... другие друг друга поддерживают; зависть, равнодушные... (жен., 2-я гр., Ленинград-СПб, блокадница, 2).

Так же многие мусульмане, как жители, так и гости города, жалуются на то, что мечеть работает по непонятному расписанию, и невозможно прийти для совершения молитвы в любое время, как, например, принято в других странах: «Нет в мечети муэдзина, закрыто всегда, не прийти свободно; проблема кладбища мусульманского: татары и приезжие, не хватает мест...» (жен., 2-я гр., Ленинград-СПб, блокадница, 2); «В мечеть не прийти когда хочешь, одна женщина из Дагестана очень возмущалась по этому поводу» (муж., 1-я гр., Турция, СПб); «Соборная мечеть, в которую с третьего или четвёртого раза удалось попасть» (муж., 2-я гр., РФ, Уфа).

Проблемы, с которыми сталкиваются трудовые мигранты, многочисленны: помимо трудностей бытового характера (регистрация, съём жилья) и тяжёлого труда, которым они заняты на местах работы (строительство, уборка и т. д.), серьёзной проблемой является отсутствие надлежащего здравоохранения.

Так, представителям Таджикистана, Узбекистана предоставляется полис добровольного медицинского страхования, который, по словам респондентки, однако, не предоставляет возможности получать некоторые необходимые медицинские услуги бесплатно. Таким образом, они вынуждены пользоваться платными медицинскими услугами, чего многие не в состоянии себе позволить (жен., 2-я гр., Узбекистан, СПб).

Также в ряду других ответов, передающих неоднозначность положения мусульман в городе, где они являются религиозным меньшинством, приведём ответ респондентки из Санкт-Петербурга: «Единственное что – в платке тяжело, а в другой любой стране спокойно в платке могу ходить» (жен., 2-я гр., Ленинград-СПб, 1).

Все представленные выше ответы отражают индивидуальный опыт и персональную историю респондентов и в тоже время представляют собой личный вклад каждого человека в конструирование образа города с его положительными и отрицательными коннотациями. Иногда ответ транслирует нам восприятие города респондентом в определённый момент времени так, что можно отметить разницу между видением образа города разными людьми, видением, которое также будет зависеть от длительности пребывания человека в городе, при этом единичное посещение города может отличать особенно детальное описание впечатлений.

В ответах участников опроса таким образом мы наблюдаем не только проблемы, которые рождает сегодняшний день с его вызовами и противоречиями, но и сложности, которые достались нашему времени в наследство от предыдущих эпох. В соответствии с этим мусульманский образ города не является одинаковым для всех респондентов: для одних он хранится лишь в воспоминаниях, иногда доносясь как отзвук далёкого прошлого, для других обретается в повседневности, проявляясь в неоднозначности межчеловеческих отношений, для некоторых же не имеет ничего общего с реальной действительностью. Несколько респондентов считают необходимым принятие соответствующих мер на различных уровнях для развития мусульманского ландшафта города, в связи с чем высказывают некоторые пожелания:

Но чтоб город назвать мусульманским, я думаю, одной такой красивой мечети недостаточно, учитывая, что мусульман среди местного населения,

особенно татар, немало именно в Петербурге. Хотелось бы ещё пару таких крупных мечетей красивых построенных увидеть в городе, чтобы удовлетворить нужды мусульман. Как известно, пятничный день и праздничные намазы, когда мусульмане собираются в мечетях, мест не хватает. Думаю, увидеть такое сочетание восточной красоты и в российских городах тоже очень красиво было бы. Тогда город Петербург уже мусульман ещё больше привлекал бы, как российских мусульман, так и иностранных мусульман. Так как мы знаем, что, когда в Россию туристы приезжают, именно Петербург больше всех посещают туристы, они увидели бы мечети, и мусульман это обрадовало бы, и еще больше бы приезжали посещать и увидеть красоты города Петербурга (муж., 1-я гр., Дагестан).

На самом деле у меня были контакты с некоторыми мусульманами Санкт-Петербурга, но эти немногие были действительно замечательными людьми. На мой взгляд, если во всех торговых центрах будет халяльная еда, это один из важнейших признаков ислама. Также очень эффективно в этом направлении проведение художественных выставок на темы, связанные с исламской символикой (муж., 2-я гр., Иран).

Заключение

Человек взаимодействует с городским пространством в различных плоскостях и направлениях. Это и личные взаимоотношения человека с городом, это и социальные контакты, которые во многом определяют отношения человека с городом, так как город является сценой, на которой все эти действия происходят. Человек связывает события своей персональной истории, часто имеющие какую-бы то ни было религиозную/национальную окраску, с конкретными местами города, они становятся частью города, и, становясь раз и навсегда отраженными и зафиксированными в пространстве, врезаются в память как города, так и человека. При этом образ города представляется неоднозначным, он амбивалентен, поскольку взаимодействующие в нём нарративы часто контрастны.

Есть просто места на карте, которые так бы и оставались всего лишь названиями, но именно человек оживляет их как своим присутствием, так и своим сознанием, и, обретя голос, они говорят, пусть даже только в воображении человека, понятное только ему одному, поскольку всегда связаны с чем-то личным и субъективным. Поэтому невозможно просто перечислить, назвать и обозначить места на карте, необходимо послушать истории тех, кто всё это проживает, ведь каждый человек имеет свои собственные отношения с городом и наделяет его образ характеристиками, близкими его пониманию и образу жизни.

В ходе проведённого опроса мы затронули некоторые аспекты восприятия города человеком и поняли, что городское пространство может быть связано с исламом и мусульманами как объективно (сооружения, исторические даты, имена), так и субъективно.

Благодаря ответам респондентов мы смогли приблизиться к пониманию того, каковым может быть мусульманский образ/образы города для разных людей, поскольку среди наших респондентов значатся представители различных профессий и разного возраста, те, кто так или иначе связан или был связан с Петербургом. В ходе исследования мы сосредоточились главным образом на представителях исламской дискурсивной традиции: в ответах респондентов мы увидели, каковым может быть мусульманский образ города для мусульманина, который родился в Петербурге (Ленинграде), для трудового мигранта, приехавшего из страны с мусульманским большинством, для студента-мусульманина, который здесь учится, и для многих других. Автор не ставил своей целью подробное рассмотрение того, насколько эти образы совпадают друг с другом и по каким параметрам могут отличаться, однако, очевидно, что все эти образы объединяет эмоциональная составляющая. Здесь важную роль играет психический компонент, и во многом степень восприятия человеком города зависит от принятия или непринятия городом этого человека и человеком этого города.

У каждого человека своя карта города, свои ассоциации, воспоминания, связанные с определёнными объектами в городе, у каждого свои памятные места, символизирующие для каждого что-то своё, то, что непосредственно связано с личной историей человека. Для одних мусульманский образ города ассоциируется с Соборной мечетью, для других – с мавританскими залами дворцов, для кого-то с исламом будут ассоциироваться на

первый взгляд, казалось бы, абсолютно не имеющие к исламу отношения объекты.

Отвечая на поставленный вопрос, респонденты непременно связывают образ города со своими переживаниями, воспоминаниями, впечатлениями. Мы видим, что в пространстве человеческого восприятия города сосуществуют нарративы, которые могут пересекаться и конфликтовать друг с другом.

Идеи, мысли, представления, ассоциации, связанные с мусульманским образом города, доносятся до респондентов в отзвуках истории Петербурга и их собственного прошлого, появляются перед их глазами яркими зарисовками бытовых сцен каждодневной жизни, вдруг показываются в городском пространстве, неожиданно возникшая за очередным поворотом, обнаруживаются в связи с конкретным объектом, человеком, или группой, открываются при чтении выдающихся образцов литературного наследия мусульманских народов, при посещении музейных экспозиций, культурных и научных мероприятий...

При ответе на вопрос «Что для Вас мусульманский Петербург?» в сознании респондента возникают различные образы, которые, сопровождая человека по реальным улицам города, уводят его в лабиринты воспоминаний о жизни и размышлений о своем месте в этом городе. В ответах респондентов мы видим много общего, но в то же время у каждого из них свой собственный «мусульманский образ» города, каждый ответ раскрывает перед нами всё новые составляющие этого образа, позволяя нам увидеть его всякий раз с новой перспективы и собрать воедино эти разрозненные фрагменты для того, чтобы составить единое повествование. В то же время в своих ответах участники опроса приоткрывают нам свой внутренний мир, и мы можем предполагать, каковыми могут быть взаимоотношения с городом каждого конкретного человека.

Библиография

- Беккин Р.И., Тагирджанова А.Н.* Мусульманский Петербург. Исторический путеводитель. М., СПб.: Институт Африки РАН, 2016.
- Коновалова Т.А.* Модели текстов древних и современных архитектурных сооружений // Научно-технические ведомости СПбГПУ: Гуманитарные и общественные науки. 2010. № 2. С. 246–251.

- Левфевр А.* Производство пространства / Пер. с фр. М.: Strelka Press, 2015.
- Мазалова Н.Е.* «Нева – главный проспект Петербурга»: современные мифологические представления горожан (часть 1) // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Сер.: Гуманитарные и социальные науки. 2019. № 6. С. 104–111.
- Митин И.* Мифогеография: пространственные мифы и множественные реальности // *Communitas*. 2005. №2. С. 112–125.
- Онлайн-лекция Бахмана Панахи «Концепция музыкальной каллиграфии», 21 ноября 2021 г. (Фонд Ибн Сины, ИВ РАН, Институт цивилизаций).
<https://fondibnsiny.timerad.ru/event/1832735/>
- Ходжсон М. Дж. С.* История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней. М.: Эксмо, 2013.
- Ahmed, S. (2016) *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Lefebvre, H. (2000) *Writings on cities*. Tr. and ed. by Eleonore Kofman and Elizabeth Lebas. Oxford-Malden: Blackwell Publishing.

PART IV.
MUSLIM MINORITIES IN CHALLENGING TIMES

CHAPTER 10

Базовые ценности в структуре идентичности крымских татар

Алиме Анселямова

Введение

Политическая культура и политическое поведение являются значимыми составляющими политического процесса. Политическая культура выступает одной из системных детерминант происходящих событий. Особую значимость для понимания трансформационных процессов в обществе представляют ценности. В последние десятилетия изучение ценностей и их роли в трансформации экономики и политической системы, в формировании режима и обеспечении благосостояния общества происходит в рамках комплексных исследований таких наук, как психология, социология, экономика, политология, лингвистика, антропология и философия. Одним из первых связь экономического развития с ценностями обосновал М. Вебер в своей работе «Протестантская этика и дух капитализма»⁴⁴⁵. В последнее десятилетие широкое распространение получило исследование Р. Инглхарта и К. Вельцеля «Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития»⁴⁴⁶. Предложенная и реализованная ими методология стала основой для изучения динамики ценностей по всему миру. В российском дискурсе изучением влияния ценностей на общество занимается целый ряд исследователей, например, Е. Шульман, А. Аузан и др.

Необходимость исследования ценностей крымских татар обусловлена комплексом общемировых, глобальных и региональных факторов. Крымские татары традиционно выступали активными субъектами в экономических, социальных, культурных и политических процессах в постсоветском Крыму. Под влиянием событий последнего десятилетия они оказались в «водовороте» комплекса разнонаправленных процессов, в которых приходится

⁴⁴⁵ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М.: Ист-Вью, 2002.

⁴⁴⁶ Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011.

принимать неоднозначные решения с непредсказуемыми и плохо прогнозируемыми последствиями. Это во многом определяет рефлексии, переживания, состояния и ожидания крымских татар. В статье рассматриваются базовые ценности как фундаментальные основы этнической «картины мира» крымских татар. Её целью является определение и описание базовых ценностей в структуре их идентичности. В начале я предложу теоретический анализ содержания ценностей, а после перейду к анализу крымскотатарского ценностного измерения.

При анализе ценностного измерения крымскими татарами современного пространства были использованы результаты трех исследовательских проектов. Первый проект был осуществлен российскими авторами В.И. Мукомель и С.Р. Хайкиным и получил отражение в публикации «Крымские татары после «крымской весны»: трансформация идентичностей»⁴⁴⁷. В нём выделяются три основные измерения идентичности крымских татар – гражданское, региональное и этническое (конфессиональная идентичность рассматривается как фоновая)⁴⁴⁸. Ценности рассматриваются в контексте этих измерений. Второй исследовательский проект был реализован крымскими авторами Э. Муратовой, Л. Дюльберовой и А. Апселямовой в 2017–2019 гг. и завершился написанием монографии «Крымские татары в условиях трансформации политического пространства»⁴⁴⁹. В качестве базовых потребностей крымских татар исследователи определили безопасность, сохранение этничности и этнических свойств, выживание, «крымскотатарскость», развитие и самореализацию. Третье исследование проходило в рамках проекта киевских ученых «Ініціатива» в 2023 г. и охватывало крымских татар, живущих в Крыму и на материковой Украине⁴⁵⁰.

⁴⁴⁷ *Мукомель В.И., Хайкин С.Р.* Крымские татары после «крымской весны»: трансформация идентичностей // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2016. № 3. С. 51–68.

⁴⁴⁸ Там же. С. 66.

⁴⁴⁹ *Муратова Э. С., Дюльберова Л. Я., Апселямова А. П.* Крымские татары в условиях трансформации политического пространства. – Симферополь: «Ариал», 2020.

⁴⁵⁰ Исследование в рамках проекта «Ініціатива».

Теоретические аспекты анализа ценностей и их содержание

В данной работе ценности понимаются как критерий и мотивация к действиям. Это понимание ценностей было обосновано М. Рокичем, Р.М. Вильямсом, К. Клакхоном и др. Они «рассматривают ценности как критерии, которые люди используют для выбора и обоснования действий, а также для оценки людей (включая себя) и событий»⁴⁵¹. Ш. Шварц разделяет этот тезис и отмечает: «Мы тоже принимаем этот взгляд на ценности как на критерии, а не как на качества, присущие объектам»⁴⁵². В этом смысле ценности не только описывают качества социума и индивидов, но и выступают мотиваторами поведения и факторами протекающих процессов. В значении критерия ценность автоматически превращается в компонент и фактор мотивации человека⁴⁵³.

Важным в понимании сущности ценностей является определение их как «сложных определенным образом сгруппированных принципов, придающих стройность и направленность разнообразным мотивам человеческого мышления и деятельности в ходе решения общих человеческих проблем. Аналогичным образом у каждого народа складывается собственная система отношений к природе, к людям своей и чужой общности, к идеям и др. На основе этих отношений формируется система ценностей этого народа и его культура»⁴⁵⁴.

При этом весьма важно понимание культуры. Наиболее общие подходы и определения культуры в анализируемом контексте приведены А. Садохиным. Для него культура – это универсальное явление человеческой жизни, не существует сообщества или группы без присущей им культуры; продукт совместной деятельности людей. Он полагал, что культура находит свое выражение в ценностях, правилах, обычаях и традициях. Культура динамична, она способна к саморазвитию и самообновлению, постоянному порождению новых форм и спо-

⁴⁵¹ Волобуев Я. Критический анализ теории базовых индивидуальных ценностей Ш. Шварца // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2021. № 2. С. 99.

⁴⁵² Волобуев Я. В. Индивидуальные ценности: виды ценностей как критериев выбора // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2022. № 2 (71). С. 147.

⁴⁵³ Там же.

⁴⁵⁴ Садохин А.П. Введение в теорию межкультурной коммуникации: учебное пособие. М.: КИОРУС, 2014. С.37.

собов удовлетворения интересов и потребностей людей, адаптирующих культуру к меняющимся условиям своего бытия. А. Садохин считал, что культура является результатом коллективной жизнедеятельности людей, но ее носителями выступают отдельные личности; она функционирует в качестве основания для самоидентификации общества и его членов, осознания его носителями своего группового и коллективного Я, различения «своих» и «чужих» во взаимодействии с другими культурами и народами⁴⁵⁵.

Эти подходы в понимании сущности культуры позволяют выделить специфику формирования, изменений и содержания ценностей. Таким образом, можно выделить следующие особенности:

- ✓ каждой социальной группе или общности присущ свой комплекс ценностей, являющийся продуктом совместной деятельности, социального и исторического опыта, функционирования формальных и неформальных институтов;
- ✓ ценности весьма динамичны, и могут трансформироваться под влиянием долгосрочных и ситуативных факторов, исторического контекста, политических, экономических и социальных явлений;
- ✓ ценности формируют групповую и интрупповую идентичность, приверженность тем или иным идеологическим или культурным конструктам.

Еще одним важным параметром анализа ценностей является их соотношение с поведением. Это значимый аспект понимания природы и социального взаимодействия. Если понимать ценность как мотиватор поведения, то актуализируются и становятся более понятными причины социального поведения, факторы формирования и функционирования феноменов культуры в целом, и политической культуры в частности. «Подобное понимание ценности создаёт важное разграничение между тем, исходя из чего мы оцениваем и делаем выбор, и тем, на что направлено наше внимание и действия. Также в значении критерия ценность автоматически превращается в компонент и фактор мотивации человека, что делает такой подход наиболее про-

⁴⁵⁵ Садохин А.П. Введение в теорию межкультурной коммуникации: учебное пособие. М.: КИОРУС, 2014. С. 19.

дуктивным и эвристически ценным для социальных исследований, так как отражает поведенческие особенности индивидов»⁴⁵⁶.

В гуманитарных науках существует множество критериев типологизации ценностей. Разделяя точку зрения Я. Валобуева, в основу типологизации определим критерий выбора. Таким образом, выделяют следующие виды ценностей:

1. базовые ценности;
2. нормативные ценности;
3. ценности пристрастия⁴⁵⁷.

Базовые ценности определяются комплексом базовых потребностей, что обосновывается рядом исследователей. Наиболее популяризованной выступает шкала потребностей А. Маслоу. Его «пирамиду потребностей» доработал К. Х. Момджян, «который на основе своей классификации потребностей выделил такие базовые ценности, как: жизнь, безопасность, здоровье, любовь, общение, самоуважение, самоутверждение, внутренняя свобода, справедливость, самоактуализация, познание и осознание (мира, жизни), красота⁴⁵⁸. В самом широком смысле можно говорить об экзистенциальных потребностях индивида и общества в целом. На современном этапе социально-политического развития можно говорить о ценностях выживания.

Базовые ценности индивидов, по мнению Ш. Шварца, «основываются на базовых условиях человеческого существования: а) потребности организма, б) стремление к социальным взаимодействиям и в) потребность в принадлежности к группе»⁴⁵⁹.

Ш. Шварц выделил 19 ценностей, соответствующих функциональным требованиям базовых ценностей. Они фокусируются на: а) личной или социальной выгоде от результата; б) росте и саморазвитии или избегании тревожности и защите; в) открытости к изменениям или сохранении статус-кво; г) направленности на собственное благо или благо других⁴⁶⁰.

⁴⁵⁶ *Валобуев Я. В.* Индивидуальные ценности: виды ценностей как критериев выбора. С. 147.

⁴⁵⁷ Там же. С. 148–149.

⁴⁵⁸ *Момджян К. Х.* О проблеме общечеловеческих ценностей // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 34–35.

⁴⁵⁹ *Шварц Ш., Бутенко Т., Седова А., Липатова А.* Уточненная теория базовых индивидуальных ценностей: применение в России // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2012. Т. 9. № 1. С. 47.

⁴⁶⁰ Там же.

Таблица 10.1. Ценности уточненной теории⁴⁶¹

Ценности	Концептуальное определение с точки зрения мотивационной цели
Самостоятельность — Мысли	Свобода развивать собственные идеи и способности
Самостоятельность — Поступки	Свобода определять собственные действия
Стимуляция	Стремление к возбуждению, новизне и переменам
Гедонизм	Стремление к удовольствию и чувственному удовлетворению
Достижение	Достижение успеха в соответствии с социальными стандартами (нормами)
Власть — Доминирование	Влияние посредством осуществления контроля над людьми
Власть — Ресурсы	Влияние посредством контролирования материальных и социальных ресурсов
Репутация	Защита и влияние посредством поддержания публичного имиджа и избегания унижения
Безопасность — Личная	Безопасность непосредственного окружения
Безопасность — Общественная	Безопасность и стабильность общества в целом
Традиция	Поддержание и сохранение культурных, семейных или религиозных традиций
Конформизм — Правила	Соблюдение правил, законов и формальных обязательств
Конформизм — Межличностный	Избегание причинения вреда или огорчения другим людям

⁴⁶¹ Шварц Ш., Бутенко Т., Седова А., Липатова А. Уточненная теория базовых индивидуальных ценностей: применение в России // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2012. Т. 9. № 1. С. 48.

Скромность	Признание незначительности существования одного человека в круговороте жизни
Универсализм — Забота о других	Стремление к равенству, справедливости и защите всех людей
Универсализм — Забота о природе	Сохранение природной среды
Универсализм — Толерантность	Принятие и понимание тех, кто отличается от тебя
Благожелательность — Забота	Преданность группе и благополучие ее членов
Благожелательность — Чувство долга	Стремление быть надежным и заслуживающим доверия членом группы

Крымскотатарское ценностное измерение современного социально-политического пространства

Современное состояние ценностей крымских татар характеризуется целым рядом достаточно сложных, динамичных и противоречивых составляющих и тенденций. Сочетание ценностей выживания, самосохранения, развития, личного и социального успеха, материального достатка, признанности, самореализации, свободы являются структурирующими компонентами. Авторы исследования «Крымские татары в условиях трансформации политического пространства», в частности, отмечают:

Ценности крымских татар, ориентирующие их на достижение успеха, преимущественно связаны с выживанием / самосохранением. Материальные ценности – дом, работа, карьера – это выживание физическое, обусловленное необходимостью «встать на ноги», приобрести чувство экономической безопасности. Ситуация с крымскими татарами усугубилась их массовым переездом в Крым, что вынудило подавляющее большинство из них начать «все с нуля» – строительство дома, поиск работы, налаживание бизнеса⁴⁶².

⁴⁶² Муратова Э. С., Дюльберова Л. Я., Апселямова А. И. Крымские татары в условиях трансформации политического пространства. С. 91.

Экзистенциальные ценности выступают наиболее часто транслируемыми и эмоциональными:

Выживание. Сейчас – выжить, сохраниться. И ещё раз – выжить и сохраниться. Все три в одном» (муж., 64 года, Судак, 2017). «Выжить, адаптироваться к текущей ситуации, создать базу для будущности, а самое важное сейчас, опять-таки в очень непростых нынешних условиях – найти источники существования, развития и сохранения самоидентификации. На территории Крыма. Вне зависимости от политической системы» (муж., 57 лет, Симферополь, 2019)⁴⁶³.

Таким образом, базовые ценности для крымских татар, особенно на современном этапе имеют прямое, ярко выраженное экзистенциальное содержание. Как правило, речь идет как о физическом сохранении, так и об этническом, о сохранении этнической идентичности и ее составляющих.

Нормативные ценности определяются в контексте должностования. Выделяют субъектно-релятивную и бытийно-мировоззренческую концепции в понимании природы нормативных ценностей. Как отмечает Д. Маринычев, «субъектно-релятивная концепция нормативных ценностей развивалась такими учеными, как В. Виндельбанд, Н. Гартман, Д. Дьюи, А. А. Ивин, В. Краус, П. Е. Матвеев, Г. Риккерт, Н. С. Розов и другие. В этой концепции нормативные ценности имели субъектно-оценочный характер и относились к духовно-этической сфере сознания. Иерархия нормативных ценностей выступала как субъективная структура, в которой отсутствовали бытийные основания»⁴⁶⁴. Таким образом, нормативные ценности формируются в ходе социализации личности на основе ее личного опыта и сознания. Они выступают как система оценивания личностью окружающего мира, социальных процессов и иных феноменов.

⁴⁶³ Муратова Э. С., Дюльберова Л. Я., Апселямова А. И. Крымские татары в условиях трансформации политического пространства. С. 31.

⁴⁶⁴ *Маринычев Д. А.* Нормативные ценности в современном обществе и их социальная трансформация. Автореферат диссертации на соискание ученой степени канд. философ. наук. Н. Новгород, 2009, С. 5. [<https://www.dissercat.com/content/normativnye-tsennosti-v-sovremennom-obshchestve-i-ikh-sotsialnaya-transformatsiya>, доступ от 23.08.2023].

Бытийно-мировоззренческая концепция нормативных ценностей имеет несколько иное понимание их содержания и формирования. Эта концепция развивалась такими философами, как Г. Гегель, К. Маркс, Ф. Энгельс, В. П. Тугаринов, Г. С. Батищев, О. Г. Дробницкий, М. В. Бронский, Л. А. Зеленев, О. М. Панфилов, М. Хайдеггер, В. Н. Шилов и другие. «В этой концепции ценностное отношение детерминировано закономерностями развития формационной культуры человечества. Эта концепция позволила выявить онтолого-аксиологический подход к исследованию нормативных ценностей, в котором они являлись объективными образованиями»⁴⁶⁵. То есть можно считать нормативные ценности, их содержание и особенности как некий коллективный опыт существования группы или общества, и их представления о том, как должно быть. Здесь можно говорить о культуре в ее цивилизационном смысле.

Нормативные ценности объединяют представления о том, что «правильно» и «как должно быть». Они являются достаточно устойчивыми элементами мотивации, которые «надситуативны», т. е. распространяются на множество жизненных ситуаций и не зависят от конкретных обстоятельств и событий. К ним относится всё, что человек считает правильным/достойным/добрым/хорошим и имеет аспект долженствования. Соответственно, моральные-нравственные устремления также относятся к рассматриваемому виду ценностей⁴⁶⁶.

В самом широком смысле к нормативным ценностям можно отнести и религиозные нормы. Как уже упоминалось, одним из первых выделил влияние религии как фактор развития (в частности, экономического) М. Вебер в своей работе «Протестантская этика и дух капитализма». Не определяя задачей доказательство или опровержение теории М. Вебера, приведём мнение А. Аузана: «религии вообще удобны для изучения того, почему разные культуры дают разные экономические результаты. Например, в одной стране могут жить представители разных конфессий, у них одинаковая институциональная среда, одина-

⁴⁶⁵ *Мариничев Д. А.* Нормативные ценности в современном обществе и их социальная трансформация. Автореферат диссертации на соискание ученой степени канд. философ. наук. Н. Новгород, 2009, С. 5. [<https://www.dissercat.com/content/normativnye-tsennosti-v-sovremennom-obshchestve-i-ikh-sotsialnaya-transformatsiya>, доступ от 23.08.2023].

⁴⁶⁶ Волобуев Я. В. Индивидуальные ценности: виды ценностей как критериев выбора. С.149.

ковые законы, иногда дискриминируемые группы показывают даже лучшие экономические результаты»⁴⁶⁷.

Корреляция ценностей, традиций, религии, развития и типов политических режимов представлена в работах Р. Инглхарта. В книге «Неожиданный упадок религиозности в развитых странах» он отмечает, что «секуляризация ускориалась, но не считаем, что религия результат невежества или “опиум для народа”». Напротив, «... любой феномен, распространившийся настолько широко и просуществовавший так долго, как религия, вероятно способствует выживанию индивида и общества»⁴⁶⁸.

Р. Инглхарт анализирует целый ряд факторов, позволивших религии распространиться и сохраниться. Среди них поощрение щедрости и благотворительности, которые были решающими для выживания человечества в отсутствие системы социального обеспечения⁴⁶⁹. Религия также помогала контролировать масштабы насилия. Религиозность при прочих равных условиях, продемонстрировала значимую обратную зависимость с проявлениями насилия⁴⁷⁰. С другой стороны, «одобряемое Богом насилие в священных текстах способно увеличить агрессию, особенно среди верующих»⁴⁷¹. Религия благоприятствует душевному здоровью и помогает справляться с чувством незащищенности. На протяжении почти всей мировой истории религия помогала справляться с чувством незащищенности. Когда люди переживали голод, болезни или насилие религия несла им уверенность, что их будущее находится в руках непогрешимых высших сил, подчинение которым обеспечивает благоприятный исход. Такая вера придавала смелости справляться с обстоятельствами, несущими угрозу, вместо того чтобы впасть в отчаяние, а это, в свою очередь, увеличивало шансы на выживание⁴⁷². Таким образом, можно соотнести религию в целом с комплексом нормативных ценностей о том, как «должно быть» и что «позволяет выжить».

⁴⁶⁷ *Аузан А. А.* Культурные коды экономики. Как ценности влияют на конкуренцию, демократию и благосостояние народа. М.: Изд-во АСТ, 2023. С. 34.

⁴⁶⁸ *Инглхарт Р.* Неожиданный упадок религиозности в развитых странах. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2022. С. 35.

⁴⁶⁹ Там же.

⁴⁷⁰ Там же.

⁴⁷¹ Там же. С. 36.

⁴⁷² Там же. С. 37.

В крымскотатарском дискурсе этот вопрос один из ключевых и, пожалуй, самых сложных. Как отмечается в упомянутом исследовании Э. Муратовой, Л. Дюльберовой и А. Апселямовой,

подавляющее большинство респондентов признавали ключевую роль ислама в жизни народа, в формировании его культуры и мировоззрения. Согласно их представлениям, ислам – это неотъемлемая часть культуры, более того, это её основа, стержень. Причём, как показало исследование, такое отношение к религии было характерно как для тех крымских татар, кто соблюдают основные столпы ислама, так и для тех, кто их не соблюдает. Вне зависимости от этого многие из них убеждённо называли себя мусульманами и призывали не потерять связи с религией⁴⁷³.

В исследовании В. Мукомеля и С. Хайкина также отмечается важная роль религии для крымскотатарского социума:

Крымскотатарское общество – декларативно религиозно: большинство опрошенных заявили о том, что они мусульмане (84%). Муфтий был назван в числе самых авторитетных общественных деятелей. Среди религиозных обрядов и ритуалов ислама крымские татары в большей степени делают пожертвования (95%, в т. ч. 35% заявили о том, что они их делают регулярно), держат пост во время Рамадана (69%, в т. ч. 15% – регулярно), реже – молятся по пятницам в мечети (54%, в т. ч. Регулярно – 7%), совершают намаз (44%, в т. ч. регулярно – 6%). Однако только 2% заявили о том, что они молятся 5 раз в день, в пятницу молятся в мечети, соблюдают пост в Рамадан и подают милостыню (то есть являются практикующими мусульманами), ещё 5% заявили о том, что совершают эти действия иногда⁴⁷⁴.

⁴⁷³ Муратова Э. С., Дюльберова Л. Я., Апселямова А. И. Крымские татары в условиях трансформации политического пространства. С. 65.

⁴⁷⁴ Мукомель В.И., Хайкин С.Р. Крымские татары после «крымской весны». С. 66.

В отчете проекта «Инициатива» религия так же выделяется как один из важнейших элементов в системе идентичности крымских татар: «Религия – один из ключевых факторов дифференциации “свой-чужой” для крымских татар. Одновременно в прошлом и сейчас складывается ситуация, при которой религия в этом случае не играет роль фактора консолидации в самом сообществе»⁴⁷⁵.

К нормативным ценностям крымских татар можно также отнести семью, которая, согласно их представлениям, должна быть крепкой, многодетной, основанной на традиционных представлениях и отношениях.

Моральные ценности как же относятся к нормативным ценностям, причем их нарушение вызывает угрызения совести или чувство вины за проступок. В этом аспекте, например, владение, точнее невладение родным языком, вызывает эти угрызения совести, чувство стыда и вины и выступает некой морально-этической нормой. В крымскотатарской среде владение родным языком, умение излагать мысли на нем, особенно на литературном языке, воспитание детей в рамках национальной этической моральной системы всегда поощрялось. Если в местах депортации язык сохранился в рамках внутрисемейного общения, то по возвращению в Крым его сохранение понимается как маркер сохранения крымскотатарской идентичности в целом. Не случайно в крымскотатарской среде стал распространенным тезис: «есть язык, значит есть народ». На современном этапе крымскотатарский язык вытесняется даже из плоскости внутрисемейного общения. Именно функционирование языка воспринимается как главный фактор развития или ассимиляции крымских татар⁴⁷⁶.

Крымскотатарская идентичность одним из респондентов была обозначена как «крымскотатарскость». Эта категория позволяет очертить этнические границы, указать этническое пространство коллективной идентичности, то, что позволяет говорить о «МЫ» и «ОНИ». Это процесс формирования, во-первых, этнического пространства в пределах которого существует этничность «мы»; во-вторых, этнических границ, за пределами которых существуют «они». Это закономерный процесс формирования

⁴⁷⁵ Исследование в рамках проекта «Ініціатива». С. 47.

⁴⁷⁶ Муратова Э. С., Дюльберова Л. Я., Апселямова А. И. Крымские татары в условиях трансформации политического пространства. С. 28.

этничности, адаптации ее к изменяющимся условиям внешней среды и освоение новых правил межэтнического взаимодействия.

Интересный аспект интерпретации региональной и этнической идентичности выделили В. Мукомель и С. Хайкин. Они отмечают, что «региональная идентичность органически связана с национальной, отчасти и оттого, что в названии национальности региональная привязка уже присутствует: *qırmıtatarlar* (дословно «крымтатары») и *qırmılar* (дословно «крымцы»)». Авторы делают вывод о том, что для крымских татар этнорегиональная идентичность представляет собой нечто целое:

- Модератор: Важнее Ваша национальность или то, что Вы из Крыма?
- Это неделимые вещи, я считаю. Крымские татары – это крымские татары.
- Модератор: Или все-таки то, что Вы крымчане? Вот что здесь более определяющее?
- Мы будем крымчанами и в Москве, и в Америке, и в Африке будем крымчанами и крымскими татарами будем... если тебя кто-то хочет определить, кто ты такой, ты говоришь – крымский татарин, сразу становится все ясно, кто ты и откуда⁴⁷⁷.

Понимание этничности для крымских татар весьма интегрировано. Зачастую респонденты, отвечая на вопрос о важных для себя лично проблемах, говорили об этническом измерении окружающего мира.

Ярким выражением базовых ценностей в структуре идентичности крымских татар выступают нарративы. Среди них: «Къырымда яша!» («Живи в Крыму!»), «Дёрт бизни къутараджакъ!» («Четверо (детей) нас спасут!»), «Къырым! Миллет! Ветан!» (Крым! Народ! Родина!), «Ким? Эгер биз дегиль?» («Кто, если не мы?»), «Родина или смерть» и др. Именно эти нарративы, разделяемые многими, объединяют общество. В их основе лежат общие представления, экзистенциальные начала, коллективная память, воспоминания о прошлом и представления о будущем. Нарративы в целом интересно было бы исследовать более

⁴⁷⁷ Мукомель В.И., Хайкин С.Р. Крымские татары после «крымской весны». С. 62.

глубоко, с использованием современных методологий и принципов научного анализа.

Факторы формирования ценностей крымских татар можно условно разделить на:

- ✓ факторы системного характера, связанные с функционированием и динамикой политических систем (например, распад СССР и формирование новых государств, со своей спецификой, доминирующей идеологией, типом и особенностями политического режима);
- ✓ факторы институционального характера, обусловленные процессами формирования и особенностями политических институтов, как этнических, так и политических, социальных и иных (например, национальное движение крымских татар, особенности политического участия, политических предпочтений, определяющих специфику процессов институционализации);
- ✓ исторические факторы, исторический опыт, коллективная травма;
- ✓ особенности социализации и этнизации крымскотатарского социума как на уровне личности, так и на уровне группы в рамках разных политических систем и ценностей ими прививаемых.

В контексте этих факторов в самом широком смысле актуализируется проблема представительства этнических интересов. Этничность является одной из ключевых идентификаций в системе потребностей человека. В связи с этим встает вопрос о неизбежности трансляции и реализации этнических интересов. Особенно эта проблема актуализируется в контексте межэтнических коммуникаций и колеблется в диапазоне от межэтнического диалога и интеграции до ассимиляции и конфликта. Представительство этнических интересов – один из механизмов обеспечения прав человека, выражения потребностей группы, снижения конфликтности. Для развития крымского социума в рамках гражданского общества принцип адекватного представительства этнических интересов является одной из эффективных действующих систем консолидации, формирования толерантности, сохранения исторического наследия и уникальной этнической и конфессиональной идентичности. Также механизмы представительства этнических интересов могут использоваться в качестве эффективного инструмента, позволяющего отразить этническое многообразие общества и выступить в роли

интегрирующего фактора. Поэтому эта проблема требует разностороннего и глубокого анализа.

После событий 2014 г. особую остроту приобрёл вопрос физического проживания в Крыму. Одной из актуальных на современном этапе исторических параллелей выступает эмиграция крымских татар на протяжении последних трех веков. Понимаемые как историческое дежавю, современные процессы воспринимаются преимущественно как негативные, но обусловленные экзистенциальными потребностями. Эта проблема очень болезненна, неоднозначна и четко связывается с очередной большой потерей. Можно выделить (весьма условно) три стратегии решения этого вопроса в среде крымских татар:

1. Остаться в Крыму, несмотря ни на какие обстоятельства (кроме физического уничтожения).
2. Покинуть Крым и постараться добиться социальных благ и статусов за его пределами.
3. Выехать из Крыма на время, позже, когда пропадут экзистенциальные физические угрозы, вернуться и продолжить жить на полуострове.

Первая группа крымских татар, понимая сложность обстоятельства (а может и не желая понимать их в полной мере), вооружившись лозунгом «Къырымда яш!» и «Не для этого наши родители вернулись в Крым», не поддерживает соотечественников, решивших выехать. Они не хотят покидать свою историческую родину, в какой-то мере глубоко мотивированы. Отчасти они не располагают достаточными средствами для выезда и дальнейшего длительного проживания без источника доходов неизвестно как долго.

Вторая группа крымских татар, по нашим наблюдениям, интеллигенция, представители мелкого и среднего бизнеса, понимает и очень эмоционально и широко трактует экзистенциальные угрозы. Речь идет, прежде всего, о мобилизации, угрозе жизни и свободе. До событий 2022 г. основными мотиваторами отъезда служили ценности развития и самореализации, свободы и безопасности.

Третья группа крымских татар выезд из Крыма считает временным и планирует вернуться в ближайшей перспективе. Возможно их отъезд был стихийным и непродуманным, возможно они не имеют четких представлений о своих дальнейших планах, не имеют возможностей долгосрочной перспективы, места проживания и четкого понимания источника своей

занятости и доходов, выехали что называется «в никуда, только бы отсюда».

В целом, для крымских татар Крым безусловно ценен, а принадлежность к земле является важнейшим фактором сохранения крымскотатарской идентичности⁴⁷⁸.

Заключение

Формирование базовых ценностей определяется потребностями индивидов и групп, их содержание зависит от характера социального взаимодействия. Важными факторами являются исторический опыт сообщества, наличие коллективных травм, объединяющих символических событий, социально-экономические процессы и экономические условия существования сообщества, стратегии развития политической системы.

Нормативные ценности определяют представления о том, как должно быть, ценности долженствования, их нарушения вызывают чувства вины и стыда. Нормативные ценности описывают представления об идеальном, о том, что «правильно». Они определяют активность групп, деятельность их в социальных, экономических, культурных и политических процессах и выступают детерминантами взаимодействия.

Оба комплекса ценностей выступают критериями сознания и социального поведения, их мотиваторами, детерминантами поведения, факторами формирования этничности и социальности.

Крымскотатарская повестка ценностей подвержена влиянию комплекса факторов, среди которых как системные макросоциальные факторы, так и ситуативные процессы. Содержание ценностей заключается в широком диапазоне выживания, поиска этнической идентичности – «крымскотатарскости», маркеров этничности (например, состояние крымскотатарского языка), понимания развития, роли крымских татар в мировом контексте, представления о семье, свободе, религии и др.

Формирование социальной и политической культуры, сознания, идентичности, этничности, ценностей и соответствующих им моделей поведения требуют глубокого пролонгированного исследования.

⁴⁷⁸ Муратова Э. С., Дюльберова Л. Я., Апселямова Л. И. Крымские татары в условиях трансформации политического пространства. С. 26.

Библиография

- Аузан А. А.* Культурные коды экономики. Как ценности влияют на конкуренцию, демократию и благосостояние народа. М.: Изд-во АСТ, 2023.
- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. М.: Ист-Вью, 2002.
- Волобуев Я. В.* Индивидуальные ценности: виды ценностей как критериев выбора // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2022. № 2 (71). С. 145–152.
- Волобуев Я.В.* Критический анализ теории базовых индивидуальных ценностей Ш. Шварца // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2021. № 2. С. 96–112.
- Инглхарт Р.* Неожиданный упадок религиозности в развитых странах. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2022.
- Инглхарт Р., Вельцель К.* Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития М.: Новое издательство, 2011.
- Исследование в рамках проекта «Ініціатива». Киев 2023.
- Мариничев Д. А.* Нормативные ценности в современном обществе и их социальная трансформация: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.11. Нижний Новгород, 2009. [<https://www.dissercat.com/content/normativnyue-tsennosti-v-sovremennom-obshchestve-i-ikh-sotsialnaya-transformatsiya> доступ от 23.08.2023].
- Мамджян К. Х.* О проблеме общечеловеческих ценностей // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 25–41.
- Мукамель В.П., Хайкин С.Р.* Крымские татары после «крымской весны»: трансформация идентичностей // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2016. № 3. С. 51–68.
- Муратова Э.С., Дюльберова А.Я., Анселямова А.И.* Крымские татары в условиях трансформации политического пространства. Симферополь: «Ариал», 2020.
- Садыхин А.П.* Введение в теорию межкультурной коммуникации: учебное пособие. М.: КИОРУС, 2014.
- Шварц Ш., Бутенко Т., Седова Д., Липатова А.* Уточненная теория базовых индивидуальных ценностей: применение в России // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2012. Т. 9. № 1. С. 43–70.

CHAPTER 11

Турки-месхетинцы Украины в условиях войны (2014–2023)

Мыкола Гоманюк, Фаиз Мамахов

Введение

Турки-месхетинцы – это этническая группа, представители которой пять раз становились жертвами депортации и вынужденной эмиграции за последние 80 лет. В 1944 г. они по приказу Сталина были депортированы со своей исторической родины в Грузию в среднеазиатские республики СССР. После межэтнического конфликта в Узбекской ССР в 1988–1989 гг. турки-месхетинцы были вынуждены уехать оттуда и поселиться на территории Украинской и Российской ССР. В 2004 г. вследствие дискриминационной политики российских властей они переселились из Краснодарского края в США. В 2015–2017 гг. турки-месхетинцы Донецкой области Украины были эвакуированы в Турцию после того, как Россия развязала войну в регионе. Наконец в 2022 г. после полномасштабного вторжения России в Украину турки-месхетинцы из оккупированных областей были снова вынуждены искать спасения в других регионах страны и за рубежом. Во всех этих случаях вынужденного переселения турки-месхетинцы были жертвами внутренней и внешней политики СССР и России. И больше всего от этой политики пострадали украинские турки-месхетинцы, многие из которых были вынуждены неоднократно покинуть свой родной дом.

В Украине турки-месхетинцы появились в конце 80-х – начале 90-х годов XX в., где вскоре привлекли внимание исследователей. В 1999 г. был издан аналитический отчёт по результатам исследования «Положение беженцев турок-месхетинцев в Украине»⁴⁷⁹. В нем внимание было сосредоточено на первом опыте их адаптации в Украине и делался вывод о том, что большинство турок-месхетинцев, хотя и получили гражданство Украины, де-факто являются беженцами. Как мигрантов описы-

⁴⁷⁹ Клищенко Т., Малиновська О., Мінгазутдінов І., Шамиур О. Турки-месхетинці в Україні: громадяни де-юре, біженці де-факто // Проблеми міграції. 1999. № 2. С.37-48.

вала украинских турок-месхетинцев и Наталья Белицер⁴⁸⁰. Долгое время туркам-месхетинцам не могли найти места в системе классификаций этнических групп страны. Так, в справочнике «Этно-национальная структура украинского общества» турки-месхетинцы были отнесены к «представителям отдельных этносов» в противоположность национальным меньшинствам, этническим группам с неопределенным статусом и «коренному населению»⁴⁸¹.

В 2006 г. вышла монография Елены Малиновской «Турки-месхетинцы в Украине», в которой представлена развернутая картина социально-экономической жизни представителей сообщества⁴⁸². На примере этой группы автор показала процессы оформления, внутренней самоорганизации и взаимодействия с окружающей средой нового этнического меньшинства, сформированного в результате иммиграции. Малиновская проследила как особенности культуры и хозяйственной деятельности, религиозной жизни, а также доступ к образованию турок-месхетинцев позволили им найти пути и возможности функциональной интеграции в украинское общество. Важное внимание в работе Малиновской было уделено дальнейшей судьбе депортированного народа, возможностям и вероятности репатриации на историческую родину, миграции в другие страны или интеграции в местах нынешнего проживания. В монографии подчеркивалось, что идея возвращения турок-месхетинцев на историческую родину в Грузию и их связь с Месхетией являются ключевой составляющей их групповой идентичности⁴⁸³.

После начала русско-украинской войны турки-месхетинцы вновь оказались в фокусе внимания исследователей. В статье Елены Сириной и Максима Майорова обращается внимание на то, что после начала вторжения оккупантов в Донецкую область в 2014 г. часть турок-месхетинцев была вынуждена переехать в Россию, где подверглась дискриминации из-за своего гражданства, а также в Херсонскую и Николаевскую

⁴⁸⁰ *Белицер Н.* Турки-месхетинці в пострадянському просторі: кого це хвилює? // Проблеми міграції. 1997. № 1. С.17–20.

⁴⁸¹ *Етнонаціональна структура українського суспільства* / Під ред. В.В. Євтух, В.П.Троцьанський, К.Ю. Галушко, К.О. Чернова. К.: Наукова думка, 2004.

⁴⁸² *Малиновская Е.* Турки-месхетинцы в Украине: этносоциологический очерк. К.: Генеза, 2006.

⁴⁸³ Там же.

область Украины, где проживали представители сообщества. Кроме того, российская агрессия привела к возникновению дополнительных экономических проблем у турок-месхетинцев, и усложнению их коммуникации с соотечественниками, проживавшими в оккупированном Крыму⁴⁸⁴.

Описывая эвакуацию турок-месхетинцев из Донецкой области в Турцию, Денис Золотарев делает вывод о том, что турки-месхетинцы, которые вследствие войны переехали на постоянное проживание в Турцию, продолжают сохранять целый комплекс значимых связей с Украиной, таких как гражданство, собственность и бизнес⁴⁸⁵.

Изучая ситуацию в населенных пунктах, где турки-месхетинцы составляли значительную или большую часть населения, Сергея Данилов приходит к выводам, что до начала полномасштабного переселения в общинах турок-месхетинцев стали активно происходить процессы модернизации, которая проявлялась в сокращении количества детей в семьях, росте уровня образования, снижения роли старейшин в управлении общиной⁴⁸⁶. Автор также указывал на наличие конфликтного потенциала в местах проживания турок-месхетинцев, который с одной стороны объяснялся борьбой за ресурсы, с другой стороны участники произошедших конфликтов воспринимались как представители этнических групп.

Украинские турки-месхетинцы часто попадали в поле зрения украинских журналистов и писателей. Одними из первых были публикации в центральных и региональных медиа, где читателей знакомили с новой этнической группой, причинах ее появления в Украине и ее особенностях⁴⁸⁷. В 2018 г. села юга

⁴⁸⁴ *Сирінська О. А., Майоров М. В.* Громада турків-месхетинців в умовах збройного конфлікту на Сході України // Східний світ. 2015. № 1. С. 138–148.

⁴⁸⁵ *Золотарьов Д.* До питання еміграції турків-месхетинців з України в Туреччину у 2015–2017 рр. // Східний світ. 2020. № 2 (107). С. 63–78.

⁴⁸⁶ *Данилов С.* Громада турків-месхетинців Херсонщини: Динаміка змін і конфлікти в умовах соціокультурних трансформацій // Міноритарні спільноти Всходу в загальнонаціональному просторі: конструювання ідентичності та стратегії адаптації / Під ред. Д.Радівілова. Одеса: Гельветика. С. 204–223.

⁴⁸⁷ Наприклад: Віднині у турків-месхетинців є свій центр “Ахалцихе” // Чапельський під. 2002. №17; *Карамзаев Я.* Кто такие турки-месхетинцы, которые сегодня живут на Херсонщине и, в частности, в Чапльнском

Украины, а которых проживали турки-месхетинцы, стали частью виртуального экскурсионного маршрута «Путь через культуру»⁴⁸⁸. На вебсайте проекта, который стал победителем международного конкурса ADAMI Media Prize за лучший вебсайт, посвящённый этническому и культурному разнообразию Восточной Европы, можно почерпнуть информацию о жизни турок-месхетинцев в Херсонской области. В том же году вышла книга Олеси Яремчук «Другие наши», в которой собраны путевые зарисовки автора о 14 этнических группах, в том числе о турках-месхетинцах⁴⁸⁹. Отдельные статьи из книги сначала появились на сайте The Ukrainians⁴⁹⁰. В 2021 г. увидела свет книга «Кто мы?», которая представляет собой набор очерков о более чем тридцати этнических группах Украины, а в том числе о турках-месхетинцах⁴⁹¹. В 2021 г. телеканал «Первый» Национальной телерадиокомпании Украины заказал производство цикла телепередач об этнических группах Херсонской области, одна из которых была посвящена туркам-месхетинцам (продюсер – Ибрагим Сулейманов). Однако этот цикл не вышел в эфир из-за полномасштабного вторжения России в Украину. В этих материалах большое внимание уделялось нескольким сюжетам – трагической судьбе депортированного народа, его успешной интеграции в украинское общество и необходимости решения вопроса о возможности беспрепятственной репатриации в Грузию.

Эти научные и публицистические публикации подвели итоги первого периода интеграции турок-месхетинцев в украинское общество, которая характеризуется вполне благоприятными условиями со стороны государства и готовностью самих турок-

районе // Радянська Таврія. 2003. № 21; *Гоманюк Н.* Турки-месхетинцы Херсонщини // Гривна. 2001. №16; *Малиновська О.* Доля «покараного» народу // День. 2004. № 202; *Гоманюк Н.* Курбан-байрам в Херсоне // КофеIN. 2007. №4.

⁴⁸⁸ Шлях крізь культури [<https://khersonculture.wixsite.com/region> доступ от 11.11.2023]

⁴⁸⁹ *Яремчук О.* Наші інші. Історії українського різноманіття. Львів: Човен, 2018.

⁴⁹⁰ *Яремчук О.* Наввипередки з війною. Чому туркам-месхетинцям на сході України вкотре доводиться залишати дім // The Ukrainians [<https://theukrainians.org/navvuperedky-z-viynouyu/> доступ от 11.11.2023].

⁴⁹¹ *Логвиненко Б., Титарова Д.* Ким ми є? Національні спільноти та корінні народи України. К.: Ukraïner, 2021.

месхетинцев стать частью принимающего социума. После начала русско-украинской войны всё украинское общество столкнулось с рядом вызовов – экономических, политических и культурных. Турок-месхетинцев война затронула непосредственно, так как они проживали в областях, где боевые действия велись с первых дней агрессии в 2014 г. (в Донецкой области), вблизи оккупированного Крыма (Херсонская и Запорожская область) или в непосредственной близости от границы с Россией (Харьковская и Сумская области).

Все это время авторами главы проводились исследования общины турок-месхетинцев в Украине, одной из задач которых было выяснить как протекали интеграционные процессы турок-месхетинцев после 2014 г., что происходило с их идентичностью и как война в целом повлияла на это сообщество. Начиная с 2018 г., было проведено три волны полевых исследований. Первая волна проходила в 2018–2019 г. в рамках проекта «Предупреждение конфликтов в Южной Украине», реализуемого Центром ближневосточных исследований при содействии Национального фонда в поддержку демократии (NED). Вторая волна – в 2021 г. в рамках проекта «Путь через культуру», реализуемого по заказу телеканала «Первый». И третья волна исследований пришлась на 2022–2023 гг. в рамках программы Prisma Ukraina: War, Migration and Memory при поддержке Forum Transregionale Studien (Berlin). В целом было проведено 19 глубинных интервью с турками-месхетинцами и с представителями территориальных общин, где они проживали. Также был проведен анализ открытых баз данных (Единого государственного реестра юридических лиц, физических лиц-предпринимателей и общественных формирований) и публикаций в научных изданиях и медиа.

Этнонимика и групповая идентичность

В отличие от украинских научных и государственных источников в качестве самоназвания украинские турки-месхетинцы используют преимущественно два этнонима: «турки» и «турки-ахыска» – ахыска тюркклери (на турецком – Ahıska Türkleri, ахысские турки, турки из региона Ахыска (турецкое название Месхетии). Выбор этнонима «турок» объясняется разными причинами, среди которых наиболее распространены стремление выйти из регионального контекста и искусственность названий «турки-месхетинцы»/«турки-ахыска»:

Я считаю себя просто турком, который из того региона, который называют Месхетией, а грузины называют Джавахетией. А Турция называет Ахыска. Я просто турок... (м, 61).

Когда я заполняю анкеты, то пишу просто «гурок», потому что многие не знают, кто такие месхетинцы (м, 31).

Этноним «турки-ахыска» в 2000-х гг. начал использоваться вместе с названием турки-месхетинцы не только в повседневном употреблении, но и на официальном уровне. Это, например, отражается в названиях турецко-месхетинских общественных объединений (далее – ГО) и религиозных общин. В Украине было зарегистрировано восемь таких ГО и религиозных общин, в том числе шесть со словом «ахыска (ахысхалылар)» в названии: например, Донецкая областная общественная организация «Община турок-месхетинцев "Ахыска"», Нижнесерогозская районная общественная организация «Ахысхалылар», Чаплинская районная общественная организация «Ахысхалылар».

Такое изменение внимания к этнониму говорит о переориентации с советского контекста на турецкий, ведь название «турки-месхетинцы» было искусственно создано в СССР в послевоенные времена и имеет травматические коннотации, связанные с депортацией, ферганскими событиями 1989 г. и последующим вынужденным переселением в разные советские республики:

Когда Ферганские события были, тогда я узнал, что мы оказываемся – турки-месхетинцы... Ферганские события сделали нас месхетинцами... А месхетинец – это то, что напоминает мне о том, что мы ссыльные, мы депортированные люди. И до сих пор мы депортированные... И я думаю, что любой психолог должен понимать, что для меня, когда в Турции говорят ахыска, или грузины говорят Месхетия – это для меня даже оскорбительно. Почему? Так как этим еще раз подчеркивается, что я именно тот турок, которого выслали, изгнали. Понимаете? (м, 61).

При этом название «турки-месхетинцы» продолжает функционировать и как эндо- и экзоэтноним: «Мы называем себя турками-месхетинцами, потому что мы чтим свою историю» (м, 49). Хотя респондентами высказывались иногда и мнения, что название «турки-ахыска» говорит о принадлежности к мировому сообществу турок из соответствующего региона:

Турецкое государство признает нас как «Ahıska Türkleri». Весь мир признает слово «ахыска». Если я с турками разговариваю, они сразу понимают, что у меня акцент немного другой. И меня спрашивают – memleket nere – откуда ты? Где твои корни? Я говорю – Ахыска» (м, 63).

Использование разных вариантов этнонима является проявлением приверженности разным вариантам идентичности. Ахысский вариант идентичности предполагает субэтническое подчинение турецкой идентичности, согласно которой турки-ахыска – интегральная составляющая турецкого народа. Такое мнение разделяется большинством украинских турок-ахыска и формируется под действием ряда факторов – влияния формальных и неформальных общественных объединений и религиозных общин турок-ахыска в Украине и их лидеров, турецких СМИ (прежде всего телевидения, доступного в Украине по спутниковой антенне), турецких государственных и общественных институтов. В 2010-е гг. название «турки-ахыска» начинает появляться и в украинских источниках, например, на сайтах Херсонской областной государственной администрации или «Ислам в Украине»⁴⁹².

Остальные варианты идентичности представлены в меньшей степени. Во-первых, это грузинский вариант идентичности, согласно которому месхетинцы – грузины-мусульмане региона Самцхе-Джавахети⁴⁹³: «Лично наша семья себя грузи-

⁴⁹² Вечір пам'яті з нагоди 74-ї річниці депортації турок Ахисха із Грузії проведено в Чаплинці // Офіційний веб-сайт ХОДА [https://cutt.ly/3wFUXa3 доступ от 11.11.2023]; Турки-ахиска: довгий шлях додому // Іслам в Україні [https://islam.in.ua/ua/istoriya/turky-ahyska-dovgyushlyah-dodomu доступ от 11.11.2023].

⁴⁹³ Среди населения Месхетии в конце XIX – начале XX вв. доминировало локальное и конфессиональное самосознание. Среди мусульманских жителей региона этническая идентификация была размытой и ситуативной. Представители группы могли называться «татарами»,

нами считает... Я говорю по-месхетински. Это отдельный диалект вообще. Среди месхетинцев есть и турки, и грузины, и курды. Мы имеем греческие, еврейские, грузинские и немного турецких генов» (м, 49).

Во-вторых, это османская идентичность, согласно которой турки-ахыска – это «настоящие» турки, которые в отличие от туток современной Турции больше всего сохранили «этническую чистоту» туток⁴⁹⁴.

Многие говорят, что мы прямые потомки османских туток. Когда из Турции приезжают, и слышат, как мы разговариваем, то говорят – это же наш древний, османский язык. Тогда нас можно было бы называть турками-османцами, мы же оттуда пошли (м, 31).

Я туток, туток османский. Что значит османский туток? Османский туток – это чистокровный, говорят, туток (м, 43).

Наконец, это украинская идентичность, согласно которой турки-ахыска, являющиеся гражданами Украины, это украинцы турецкого происхождения. Несмотря на возможности миграции в Турцию, в меньшей степени в Грузию или в другие страны в начале полномасштабного вторжения, значительная часть туток-ахыска была уверена, что останется в Украине, что именно здесь их вторая родина, и что они полноправные члены украинского общества, «украинцы турецкого происхождения»:

«турками», «обращенными в ислам грузинами», «грузинами», «аджарцами». Такая неопределенность подтверждалась и официальными статистическими материалами. Мусульманское население Месхетии фиксировалось в документах как «татарь», «турки» и «грузины-сунниты». См. *Осипов А.Г.* Основное направления изменений в самосознании и культуре ахалцихских (месхетинских) туток в 20-е годы XX – 90-е годы XX вв.: Авторефер. дисс. канд. истор. наук. М.: И-т этнографии, 1993. *Хаханов А.* Месхи (этнографический очерк) // Этнографическое обозрение. Издание Этнографического Отдела Императорского Общества Любителей Естественного, Антропологии и Этнографии состоящего при Московском университете. 1891. №3. С.1–39.

⁴⁹⁴ *Малиновская Е.* Турки-месхетинцы в Украине: этносоциологический очерк.

Когда русские сюда приехали [в 2022 г. – *авторы*], я больше цеплялся за Украину, даже не за Турцию. Я не уехал в Турцию. Хотя меня брали туда. Все уехали, многие уехали. Я не уехал почему? Психологически я чувствовал себя украинцем. Просто турецкого происхождения (м, 61).

Я всю осознанную жизнь провел в Украине. И для меня Украина больше значит, чем Турция, чем Месхетия. Я здесь вырос, мне эта страна дала многое что. Всё дала мне эта страна. Вплоть до того, что гимн Украины я знаю, и когда он звучит, у меня мурашки по коже, а гимн Турции, в принципе, узнаю, если он заиграет, но не особо его знаю. С украинскими друзьями у меня больше понимания, чем с теми, кто из Турции приезжает. Потому что мы вошли уже в украинский менталитет, и нам здесь комфортно... Мой руководитель мне говорит – ты украинец турецкого происхождения, и он в чем-то действительно прав, потому что этнически я турок, но в Турции ни разу не был (м, 31).

При этом все упомянутые варианты идентичности могут сосуществовать, дополняя друг друга. И еще одним вариантом идентичности является локальная идентичность, которая тоже начала встречаться в ходе интервью. Если раньше турки-ахыска в Украине противопоставляли себя старожилам, то сейчас все чаще раздаются слова о том, что мы тоже «местные»: «Я себя считаю местным, потому что наши дети здесь родились, мы здесь выучились, Украина – это наша другая семья. Турция – наша историческая семья, Ахыска – это территория, где наши предки жили» (м, 28).

Религиозная жизнь

Турки-месхетинцы отличаются высокой конфессиональной активностью. По результатам исследований, в конфессиональном плане 99,5% турок-месхетинцев исповедовали ислам и соблюдали мусульманские обычаи⁴⁹⁵.

⁴⁹⁵ Клищенко Т., Малиновська О., Мінгазутдінов І., Шамиур О. Становище біженців турків-месхетинців в Україні К.: ВАТТЕ, 1999.

Кем вы себя считаете по национальности? [авторы] Турком. Просто турком? [автор] Турком, да. Что для Вас значит быть турком? [авторы] Гордость, что моя национальность турок. В чем эта гордость выражается? [авторы]. Во-первых, Альхамдулилля, слава Богу, мусульманин. Ислам, религия ислам – вот это (м, 43).

Этот фрагмент интервью демонстрирует, какой важной составляющей в идентичности турок-ахыска является религиозный компонент. Здесь мы соглашаемся с рядом исследователей, что для разных этнических групп, в том числе турок-ахыска, ислам является одним из источников этнического тождества⁴⁹⁶. В местечке Чаплинка, например, одна из религиозных общин носит название «Мусульманская религиозная община “Ахысха”».

На религиозность турок-ахыска также обращают внимание турки из Турции, когда сталкиваются с украинскими турками-ахыска:

Я много встречал турок, которые сюда приезжали из Турции. Они говорят: «Ооо, молодцы. Мечеть здесь. Девушки на дискотеку не ходят. Обряды соблюдаете, на молитву каждую пятницу ходите, держите посты. Молодцы, говорит, что сохранили свою традицию. Вы в христианском государстве живете и соблюдаете мусульманские порядки (м, 43).

В большинстве населенных пунктов, где проживали турки-ахыска были оборудованы мечети. Чаще всего изначально это были обычные одноэтажные жилые дома, которые были выкуплены и переоборудованы в мечети⁴⁹⁷. Несмотря на это, многие из них имели основные характерные для мечетей атрибуты: михраб, минбар, комнату или место для омовения, декоративные элементы характерные для исламского искусства. В некоторых мечетях проходили не только сакральные действия, но и организовыв-

⁴⁹⁶ Данилов С. Мусульманські громади України в умовах окупації Криму та окремих регіонів Донецької та Луганської областей / Стратегія трансформації і превенції прикордонних конфліктів в Україні. Збірка аналітичних матеріалів. Львів: Галицька видавнича спілка, 2015.

⁴⁹⁷ Долгая дорога на Родину / Под ред. Марата Расулова. Николаев: Атолл, 2005.

вались религиозные занятия, где преподавались основы ислама и арабского языка. Также мечеть практически в каждом в турецко-месхетинском селе это еще и главное место сбора членов этнической общины, где решались повседневные проблемы и бытовые вопросы. Например, в мечети одному из авторов доводилось проводить фокус-группы с турками-месхетинцами. При этом в 1999 г. в населенных пунктах, где проживали турки-месхетинцы, не было еще ни одной мечети, по крайней мере в тех, где проводились исследования⁴⁹⁸. За весь период исследований нам не встречалось ни одного упоминания того, чтобы местные власти как-то бы препятствовали обустройству мечетей. Также в ряде сёл для мусульман-турок были выделены и отдельные участки для захоронений.

В Украине большинство религиозных общин, в которых доминируют турки-ахыска, относятся к Духовному управлению мусульман Украины (ДУМУ) – самой старой и многочисленной мусульманской религиозной организации Украины⁴⁹⁹. При этом именно организационная подчиненность, а не богословские нюансы играют здесь более существенную роль. Особенностью ДУМУ является его аполитичность, лояльность по отношению к Украине как государству, нетерпимость к экстремистским мусульманским движениям, межрелигиозный диалог, признание четырех суннитских мазхабов⁵⁰⁰. Все перечисленные идеологические особенности ДУМУ представляются нам оптимальными для успешной интеграции их последователей в украинское общество. Поэтому такая конфессиональная принадлежность турок-ахыска не стала одной из преград для интеграции в общество, в котором большинство граждан считают себя христианами. По данным интервью, турки-ахыска лояльны к Украине, толерантны к представителям других религий и представителям других суннитских мазхабов, но при этом критически относятся к религиозному радикализму, в частности к ваххабизму. В то же время некоторые исследователи отмечают, что приверженность ДУМУ имеет и негативные стороны. В частности, отмечается, что эта организация отличается «довольно агрессивной риторикой в отношении

⁴⁹⁸ Клищенко Т., Малиновська О., Мінгазутдінов І., Шамиур О. Турки-месхетинці в Україні: громадяни де-юре, біженці де-факто.

⁴⁹⁹ Брильов Д. Українські мусульмани між релігією і політикою // Антропологія релігії: порівняльні студії від Прикарпаття до Кавказу / Уклад. К. Ваннер, Ю. Буйських, К.: Дух і літера, 2019. С. 351–440.

⁵⁰⁰ Там же. С. 331.

других мусульманских групп», и что «подростки индокринируются той версией ислама, который продвигает руководитель ДУМУ Ахмад Тамим, что может привести к конфликтам в местах проживания турок-месхетинцев⁵⁰¹.

Опрошенные нами турки-ахыска чаще всего не вникали в конфессиональные детали и рассуждали следующим образом: «В суннизме есть четыре мазхаба, четыре направления. Какое направление вы поддерживаете, какой мазхаб? [авторы] Так, ну это новое для меня. Не могу сказать. Я знаю вот было два направления у нас – то есть нормальное и не нормальное» (м, 30).

В свою очередь ДУМУ тоже ориентируется на турок-месхетинцев⁵⁰². Своеобразным показателем интеграции турок-месхетинцев в украинскую религиозную жизнь является количество духовных должностных лиц турецко-месхетинской национальности. Так, имамами Херсонской, Николаевской, Полтавской, Донецкой, Харьковской областей, городов Херсона, Харькова, районов в областях и т. д. были турки-месхетинцы⁵⁰³. Все они получили образование в Исламском университете в Киеве при ДУМУ. Упомянутые духовные лидеры стараются не замыкаться в собственной этнической среде и активно занимаются распространением идей ислама, организуют воскресные школы и летние детские лагеря, где преподаются основы исламской культуры, изучается Коран и арабский язык; проводят просветительскую работу, выступают в местных СМИ. Среди верующих распространяются религиозные брошюры, газеты, буклеты⁵⁰⁴.

Как утверждают некоторые исследователи, в последнее время роль имамов среди турок-месхетинцев стала возрастать, и они стали составлять альтернативу традиционным авторитетам в общине – аксакалам-старейшинам. И в этом тоже усматривается

⁵⁰¹ Данилов С. Громада турків-месхетинців Херсонщини. С. 204–223.

⁵⁰² Данилов С. Мусульманські громади України в умовах окупації Криму та окремих регіонів Донецької та Луганської областей.

⁵⁰³ Homanyuk, M. (2007). Social adaptation and integration of Meskhetian Turks in Ukrainian society. Extended abstract of candidate's thesis. Kharkov: Kharkov University

⁵⁰⁴ Следует отметить, что ДУМУ издает для турок-месхетинцев книги «на языке турков-месхетинцев». В этих изданиях турецко-месхетинский язык передан кириллицей. Возможно, это единственный такой опыт в мире. И возможно, что эти книги когда-то станут ценным источником для изучения языка этого сообщества.

некая угроза традиционным культурным особенностям группы: «ДУМУ отличается от других мусульманских объединений максимальной централизацией и иерархичностью, что проявляется в плотном контроле над духовенством... имамы в Чаплинском районе стараются вытеснить специфические этнографические элементы культуры турок-месхетинцев, в частности в обрядовой практике жизненного цикла (свадьбы и т. д.), заменив их общемусульманскими (близкими к суфизму) формами»⁵⁰⁵.

На уровне сельских религиозных общин часто испытывалась нехватка квалифицированных священнослужителей. Иногда роль муллы выполняет мужчина, который имеет больше знаний, чем другие. Например, в одном из сёл муллою был выбран человек, который знал арабский алфавит и мог читать арабскую вязь. В другом селе муллы приезжали время от времени, причем это были представители разных религиозных организаций, и этого никого не смущало. То есть встречались среди турок-ахыска и мусульмане, которые ориентировались на другие структуры, например, связанные с Diyanet (Государственным управлением по делам религии Турции) и «Сулейманджилар»⁵⁰⁶.

Религиозная жизнь также играла значительную роль в межэтнических отношениях. Конфессиональная принадлежность имела существенное значение при заключении брака. Межэтнические браки – редкость у турок-ахыска. Если такое и случалось, то обычно турок женился на представительнице другой национальности. В случае, если избранница – не мусульманка, переход в ислам был обязателен. За все время, в течение которого проводились полевые исследования, был выявлен только один случай, когда украинец женился на турчанке. В этом случае мужчина тоже стал мусульманином.

Как отмечают отдельные респонденты, в условиях демократического общества религиозность турок-ахыска возросла по сравнению с советским периодом. Аксакалы и лидеры турецко-месхетинских ГО обычно тесно сотрудничают с религиозными деятелями – имамами областей и районов, активно

⁵⁰⁵ Данилов С. Громада турків-месхетинців Херсонщини. С. 204–223.

⁵⁰⁶ Шепанський В. Турецький фактор гуманітарної політики на південному сході України в період 2014–2016 рр. // Політикус. 2017. №1. С.219–222. Ярош О. Теоретичні засади дослідження сучасних мусульманських рухів та організацій у контексті глобалізації // Мультиверсум. Філософський альманах. 2014. №10. С. 46–57.

участвуют в жизни религиозных общин, часто выступают в роли их основателей во время их регистрации, благотворителей и организаторов массовых мероприятий во время празднований религиозных праздников:

В этом году нижнеторгаевские мусульмане получили щедрое пожертвование – 220 килограммов баранины от председателя ГО Всеукраинское общество мекхетинских турок «Ватан», представителя Всемирного Союза турок-ахыска в Украине Марата Расулова. Старейшины...поручили составить списки семей мусульман... и распределить пожертвование между всеми членами общины. Алишан Алиев, как глава районной общественной организации «Ахысхалилар» по поручению Марата Расулова передал пожертвование – 40 килограммов мяса курдам села Вильне⁵⁰⁷.

Религиозное измерение хотя и не приобрело большого значения в оценках турок-ахыска во время русско-украинской войны, однако имело один важный сюжет, который касался участия чеченцев на стороне России. В начале полномасштабного вторжения старейшины турок-ахыска во главе с председателем ГО «Ниат» Ибрагимом Анваровым обратились к религиозному руководству Чеченской Республики со следующими словами: «Мы просим правительство и муфтия Чечни не посылать наших братьев-чеченцев на войну в Украину»⁵⁰⁸. О каких-либо последствиях этого обращения авторам главы не известно.

⁵⁰⁷ Жертвоприношення в Нижніх Торгаях: як турки-мекхетинці відзначили Курбан-байрам // Нижні Сірогози City. 15.08.2019 [<https://nsirogozy.city/read/rayon/40074/zhertvoprinoshennya-v-nizhnih-torgayah-yak-turki-meshetinci-vidznachili-kurban-bajram> доступ от 11.11.2023].

⁵⁰⁸ Бондар Г. Турки-мекхетинці закликали мусульман Росії і Чечні не брати участь у війні проти України // УНІАН. 15.04.2022 [<https://www.unian.net/world/turki-meshetincy-prizvali-musulman-rossii-i-chechni-ne-uchastvovat-v-voyne-protiv-ukrainy-video-novosti-mira-11787447.html> доступ от 11.11.2023]

Языковая компетенция

Турецкий язык и ахысский говор (восточно-анатолийский диалект турецкого с заимствованиями из грузинского языка⁵⁰⁹) тоже остаются важной составляющей идентичности и групповой солидарности турок-ахыска в Украине. Ахысский говор – это язык повседневной коммуникации, турецкий – это язык наиболее популярных среди турок-ахыска СМИ, русский – это язык межэтнической коммуникации для людей старшего поколения и жителей городов, украинский язык – это язык межэтнической коммуникации для людей молодого поколения и жителей сел. С нулевых годов в Украине среди турок-ахыска наблюдается постепенное уменьшение коммуникации на русском языке, который становится менее функциональным. Дети турок-ахыска получают образование на украинском языке, их контакт с русским языком сужается и, соответственно, снижается российская лингвистическая компетенция.

Турецкий язык турки-ахыска в Украине осваивают не системно через турецкие СМИ, кино и музыку. Поэтому у части турок-ахыска были определенные проблемы с литературным турецким языком, в частности с письмом.

Я специально грамматику турецкого не изучал. У нас турецкие каналы из детства были. Там и озвучка шла, мы видели, как читается, оттуда и понимаем. Поэтому я писать умею, может быть с грамматическими ошибками, но умею (м, 31).

Я с турками работал, и я когда с ними говорю, то много слов не понимаю. Общаюсь с ними чаще на английском (м, 45).

По мнению части респондентов, просмотр турецкого телевидения постепенно повышает языковую компетенцию турок-ахыска, особенно у молодежи: «Мы разговариваем на старинном языке, а сейчас молодежь уже по-турецки разговаривает. Уже как в Турции разговаривают... Они уже по телевизору научились разговаривать, вот они так разговаривают, что их не отличить [от турков, что в Турции – *авторы*]» (ж, 40).

⁵⁰⁹ Панеш Э.Х., Ермолов А.Б. Турки-месхетинцы. Советская этнография. 1990. №1. С.16-24.

Некоторые турки-ахыска в Украине часто пользуются кириллической графикой для письма на турецком языке не только в быту. Использование кириллицы дает определенные преимущества в вопросах доступа к конечному пользователю печатной продукции среди турок-ахыска в Украине, но ограничивает доступ к турецко-язычным печатным источникам.

Турецкий язык факультативно изучали в 2004 г. только в с. Каирка Каланчакского района. В период исследования ни преподавания на турецком языке в учебных заведениях, ни языковых курсов в Украине не было зафиксировано. Одна из причин – это нехватка педагогических кадров с соответствующей специализацией. Среди украинских турок-месхетинцев мы не встречали тех, кто бы имел специальность «учитель турецкого языка» или подобную, а без соответствующего диплома трудоустроиться в школе невозможно. С другой стороны, если взять на работу в школу учителя-не-тюрка с дипломом, то он скорее всего будет знать турецкий язык хуже, чем его носители среди учеников-турок. В одном из сёл (Миролюбовке Херсонской области) выход был найден – на должность учителя турецкого языка была приглашена крымская татарка, но война помешала реализации этих планов.

Гражданско-политическая жизнь

Традиционной формой внутреннего урегулирования жизни общины у турок-ахыска является институт старейшин – аксакалов. Аксакалы – это в большинстве своем старшие мужчины, пользующиеся уважением в общине, достигшие определенного материального благополучия, имеющие крепкие семьи и соблюдающие религию. Избираются аксакалы методом неформальных выборов. В компетенцию аксакала входят: разрешение некоторых спорных вопросов, организация и координация праздников, захоронений, разнообразных публичных мероприятий, обустройство кладбищ, контакты с органами власти. Список может варьироваться в зависимости от общества: «Если кто-то из общества что-то натворил, но не нарушил при этом закон Украины, мы собираемся – это я, мулла, пару человек старейшин. Если человек готов исправиться, то мы решаем, что сделать. Если он нарушил закон, то это решается по законам Украины» (м, 29).

Влияние аксакалов на жизнь общины тоже может варьироваться. Для некоторых оно может быть существенным: «аксакалы нужны, потому что есть люди, для которых их мнение

важно» (м, 63), в то время как для других – нулевым: «Я живу по Конституции, законы выполняю, налоги плачу, ну какие мне еще нужны аксакалы?» (м, 44).

Свое представление о влиянии аксакалов на жизнь турок-ахыска имели политики, госслужащие, представители силовых структур. В интервью с аксакалами неоднократно упоминался сюжет, как накануне выборов к ним обращались разные кандидаты в депутаты с предложением повлиять на выбор членов сообщества:

У нас в округе баллотировалось 17 человек. И все 17 сидели на этом стуле. И все желали, чтоб их поддержал мой люд. Чтобы все мы голосовали за того или за того. Я могу повлиять на мнение части людей, но почему я должен отбирать свободу выбора у человека? Они думают, что мы по старым законам живем, что мы табор какой-то (м, 63).

Сейчас люди стали более начитанными, доступ к интернету есть, поэтому у каждого есть свое мнение. К старейшинам могут послушаться, но не в вопросах политики. Это выбор каждого (м, 41).

В сельской местности аксакалы часто выступали в роли медиаторов конфликтов и контактных лиц с официальными структурами. В свою очередь отдельные аксакалы являются руководителями официальных общественных объединений и религиозных общин турок-ахыска. Если в населенном пункте есть несколько аксакалов, они могут представлять разные роды (кланы), принадлежность к которым не потеряла значения.

Итак, в общественной жизни общины турок-ахыска произошли существенные изменения. Если в 1990-х и 2000-х гг. ГО Всеукраинское товарищество месхетинских турок «Ватан» была единственной организацией в Украине, выступавшей от имени общины турок-ахыска, то по состоянию на 2021 г. таких организаций было девять. Несмотря на это «Ватан», который фактически стал частью Всемирного союза турок-ахыска, до 2022 г. оставался наиболее известной организацией турок-ахыска в Украине. Позитивно украинскими турками-ахыска оценивались действия «Ватана» и DATÜB'a по переселению турок-ахыска из зон боевых действий в 2014–2016 гг., по проведению учета

общины, благотворительности. «Ватан»/DATÜB также принимал активное участие в религиозной жизни турок-ахыска. Например, активистам-аксакалам из Украины оказывалась материальная помощь во время осуществления хаджа.

За неимением полноценного представительства в органах местного самоуправления, общественные объединения месхетинцев выполняли функции легитимации представительства общин турок-ахыска на местах. В 2007 г. в области насчитывалось девять депутатов поселковых и сельских советов турецко-месхетинской национальности⁵¹⁰. По состоянию на 2019 г. ситуация не изменилась. В сельсоветах, где проживали турки-ахыска, были свои депутаты и члены исполкомов, но на районном уровне турки-ахыска в органах власти не были представлены.

Турки-ахыска имели опыт использования своего активного избирательного права, в том числе положительный, но только на уровне сельсоветов. Однако за последние годы представители турецкого общества начали выдвигаться в кандидаты районных советов. А в 2019 г. член Херсонского горисполкома Садияр Мамедов, участник АТО (турок-месхетинец по происхождению, подчеркивающий, что он «выходец из Грузии») баллотировался в депутаты Верховной Рады Украины⁵¹¹. Причем выдвигался С. Мамедов не по округу, где проживало подавляющее большинство херсонских турок-ахыска, а по расположенному в черте города Херсона избирательному округу.

В 2022 г. общественные организации турок-ахыска «Ватан» и «Ниат» также активно занимались вопросами эвакуации турок-ахыска из Украины и их обустройством в Турции. Но на территории Украины большинство месхетинских ГО прекратило свою деятельность. Часть из них оказалась на оккупированной территории, часть была релоцирована в Турцию. На данный момент в Украине осталась фактически одна организация, лидеры которой не выехали за границу. Это ГО «Центр развития турецко-месхетинской общины». Ее руководитель Фаиг Мамахов в 2023 г. встречался с первым заместителем председателя Государственной службы Украины по делам этнополитики и свободы

⁵¹⁰ Розвиток етнонаціональних відносин в Україні: Стан, тенденції, перспективи / Під ред. Табачника Д.В. та ін. Львів: Світ, 2007.

⁵¹¹ Садияр Мамедов: Откровенно и честно // ІА “Херсонці”. 29.11.2018 [<http://khersonci.com.ua/top-news/33398-sadiyar-mamedov-otkrovenno-i-chestno.html> доступ от 11.11.2023].

совести Виктором Войналовичем. На встрече речь шла «о защите прав национальных меньшинств, уделено внимание вопросам реинтеграции и деокупации временно оккупированных территорий Украины, возвращению граждан Украины беженцев турецко-месхетинского происхождения»⁵¹².

Полномасштабное вторжение России в Украину

Поскольку большинство турок-ахыска проживало на юге и востоке Украины, они быстро попали в зону активных боевых действий (в Харьковской, Сумской, Донецкой, Николаевской и Херсонской областях) или в оккупацию (Херсонская и Запорожская области). Уже с первых дней вторжения среди мирного населения турок-ахыска фиксировались факты разрушения жилья, ограбления военными, ранения и гибели. Иногда опрошенные турки-ахыска проводили исторические параллели между событиями Второй мировой войны и этой войной:

Мне без разницы, какой сейчас солдат зашел в Украину – русский или советский солдат. Для меня они одинаковые. Это фашисты для меня, потому что они уничтожали нас... Наши понимают, что Россия означает для всех народов, проживающих под ней. Вот то, что были высланы [в 1944 году – *авторы*] балкарцы, карачаевцы, мы, турки-месхетинцы, [крымские – *авторы*] татары. Потому что Россия – это депортации, это опять распределение территории по-своему, как им хочется (м, 61).

Иногда участники интервью говорили о том, что эта война кардинально отличается от предыдущих:

Я такую войну в первый раз вижу. Во время [Второй мировой – *авторы*] войны этого не было. Чтобы русские солдаты издевались над украинцами, грабили

⁵¹² Відбулася зустріч першого заступника Голови ДЕСС Віктора Войналовича з головою Національно-культурного товариства турків-месхетинців в Херсонській області Фаїгом Мамаховим // Государственная служба Украины по делам этнополитики и свободы совести. 27.03.2023 [<https://dess.gov.ua/vidbulasia-zustrich-pershoho-zastupnyka-holovy-dess-z-faihom-mamakhovym/> доступ от 11.11.2023]

дома... Это вообще непонятная война. Война идет или воровство идет? Вот это мне непонятно. У людей машины забирали, дома грабили – холодильник, компьютер, все забирали, грузили в машину и уезжали. Этого во время войны в 41-м году не было (м, 67).

С самого начала украинские турки-ахыска заявили о своей проукраинской позиции. Например, 15 апреля 2022 г. старейшины записали обращение из лагеря для беженцев в Турции, в котором они тепло отзывались об Украине и осуждали войну благодаря народу Украины за то, что в свое время приняли их у себя в стране: «Мы приехали в Турцию, потому что была война в Украине. Мы были вынуждены вывезти детей, стариков, семьи, потому что нас бомбили. Некуда нам ехать. Сейчас мы находимся в Турции в лагере»⁵¹³.

В интервью турки-ахыска, говоря о первых месяцах войны, с гордостью вспоминали Bayraktar – боевой беспилотный летательный аппарат турецкого производства, активно использовавшийся в 2022 году украинской армией против войск РФ:

Мне интересно, турки испытывали ли какие-то ощущения от того, что байрактары сыграли важную роль на первых этапах войны? *[авторы]* Конечно. Сначала показывали же по новостям, это первые месяцы, что благодаря байрактарам сбито, уничтожено то, то, то. Конечно, мы гордились тем, что, дай Бог, побольше (м, 43).

В связи с байрактаром описывался еще один эпизод в одном из интервью с пожилым турком-месхетинцем. Во время эвакуации родственника респондента спросили на блокпосте в Армянске (город на административной границе с Крымом) какой он национальности. Когда тот ответил, что он турок, российский военный вытащил его силой из автомобиля и избил прикладом автомата со словами, «что это ему за байрактары».

Российское полномасштабное вторжение в феврале 2022 г. повлекло за собой новую волну миграции украинских

⁵¹³ Бондар Г. Турки-месхетинці закликали мусульман Росії і Чечні не брати участь у війні проти України.

турок-ахыска. Сразу после начала войны правительство Турецкой республики предложило им те же условия эвакуации, что и гражданам Турции. Однако турки-ахыска пытались уехать как организованно с помощью правительства и общественных организаций, так и самостоятельно. Кроме Турции они выезжали также в другие страны, например в ЕС. Но южное направление доминировало. По информации Посла Украины в Турецкой Республике Василия Боднара, после 24 февраля в Турцию въехало около 165 тыс. граждан Украины. По состоянию на 8 июня 115 тыс. из них уже уехало – кто-то вернулся в Украину, кто-то поехал искать убежища в других странах. Значительная часть среди граждан Украины, которые находятся в Турции – это турки-месхетинцы⁵¹⁴.

В самой Турции турки-ахыска организованно расселялись на востоке страны. В 2015–2017 гг. эвакуированные из Донбасса турки-ахыска (2600 чел.) расселялись в провинциях Эрзинджан и Бингель⁵¹⁵. А в 2022 г. беженцам предоставили жилье в Центре временного размещения в провинции Элязыг. В середине апреля количество турок-ахыска, выехавших из Украины, составляло уже 1700 чел. Активное участие в процессе организации выезда принимало Международное общество турок-ахыска DATÜB. Его руководители отмечали право турок-ахыска вернуться на родину, имея в виду Турцию, получить вид на жительство и условия для получения гражданства для желающих. При этом DATÜB продолжает выступать за возвращение турок-ахыска в Грузию, и даже открыло там в этом году свои отделения⁵¹⁶. Хотя следует отметить, что эта центральная идея этнического мифа турок-ахыска постепенно теряет свое значение, особенно среди молодых людей:

Просто я много читал, что для турок важно вернуться домой на историческую родину в Грузию.

⁵¹⁴ Боднар В. Гарантувати безпеку відкриття портів України може міжнародна військова місія за участю Туреччини // Укрінформ. 08.06.2022 [<https://www.ukrinform.ua/rubric-politics/3502184-vasil-bodnar-nadzvacajnij-i-povnovaznij-posol-ukraini-v-tureckij-respublici.html> доступ от 11.11.2023].

⁵¹⁵ Золотарьов А. До питання еміграції турків-месхетинців з України в Туреччину у 2015–2017 рр.

⁵¹⁶ Dünya Ahıska Türkleri Birliği (DATÜB) // Facebook page [<https://www.facebook.com/DATUBAHISKA> доступ от 11.11.2023].

Для вас это важно? [авторы] Нет. Во-первых, у меня здесь дети родились. Во-вторых, они туда не захотят уехать. Бросить свою семью. Просто они не уедут, а я без них куда? Здесь наши 80–90% не поедут туда (м, 43).

Труднее продвигались дела с эвакуацией турок-ахыска из оккупированных территорий Украины. Первая группа турок-ахыска из Херсонской области отправилась из аэропорта Сочи только 9 мая 2022 г. В течение мая турок-ахыска начали привозить в лагерь для временного пребывания переселенцев в Элязыге. По состоянию на 11 августа Турция эвакуировала 4296 лиц турецкого происхождения, пострадавших от войны⁵¹⁷. Юридически турки-ахыска в Турции не считаются беженцами. Они получают вид на постоянное проживание по упрощенной процедуре. При этом турки-ахыска остаются украинскими гражданами.

Опрошенные во время исследования турки-ахыска говорили о том, что выехавшие из Украины турки-ахыска стремятся вернуться домой: «Я лично вчера разговаривал с теми, кто жил в Чаплинке, с ребятами и они говорят: “Сегодня, если скажут, что все нормально, сегодня же выезжаю и еду домой. Мы здесь привыкли, мы здесь жили сколько лет. Нас вся деревня знает, соседние деревни знают, все знают”» (м, 67). Такие оценки говорят больше об эмоциональном состоянии людей, чем о реальных планах. Однако уже зафиксированы отдельные факты возвращения турок-ахыска в Украину из Турции. А также когда турки-ахыска опять из Украины выезжали в Турцию.

Однако на перспективы возвращения турок-ахыска в Украину влияют не только состояние оккупации тех территорий, где они проживали до войны (левобережная часть Херсонской области), но и другие факторы. К примеру, разрушение дамбы на Каховской ГЭС в июне 2023 г. Дело в том, что разрушение дамбы и исчезновение Каховского водохранилища означает также прекращение функционирования мощных оросительных систем в регионе – Каховской и Краснознаменной, вода в которые поступала через Каховский и Северо-Крымский каналы.

⁵¹⁷ *Sefa, Ş.* (2022) “Türkiye, Kırım Tatar Türklerine süresiz ikamet izni vermeye başladı”, *Anadolu Ajansı*. 11 August. [<https://www.aa.com.tr/tr/gundem/turkiye-kirim-tatar-turklerine-suresiz-ikamet-izni-vermeye-basladi/2658802>, accessed on 15-08-2023].

А перед войной большинство турок-ахыска занимались сельским хозяйством, преимущественно в тех отраслях, которые невозможны без орошения. Повреждены были и меньшие оросительные системы в селах, где проживали турки-ахыска, например, Ингулецкая, где российские оккупанты брали железобетонные плиты, которыми были обложены стенки канала, для строительства фортификационных сооружений. Также усложняет ведение сельского хозяйства и беспрецедентное количество заминированных сельхозугодий на освобожденных территориях. Еще до разрушения дамбы турки в своих интервью говорили, что большинство людей в Турции жаут две вещи, которые сделают возможным их возвращение – деокупация их населенных пунктов и восстановление орошения:

У нас вся наша жизнь – это заработок от полей. С кем я ни говорю, говорят, что если в мае воды нет, то зачем ехать туда? В каналах воды нет. Что делать? Работа есть? Нет нигде работы. Нет же нигде. Основной заработок у нас действительно – это от полей. Если вода будет... Вот скажите сейчас, что будет вода в этом году по каналу – все приедут. Все приедут (м, 43).

Сейчас, несмотря ни на что, украинские турки-ахыска сохраняют множественную лояльность – и к Турции, и к Украине. Турки-ахыска служат в Вооруженных силах Украины и Национальной гвардии Украины, участвуют в волонтерском движении, помогая как гражданским, так и военным, принимали участие в акциях протеста против оккупантов. Выехавшие из страны турки-ахыска продолжают получать пенсии, социальные выплаты на детей, а некоторые и зарплаты. Дети из семей турок-ахыска продолжают дистанционно заниматься в украинских школах. Ярким является видео, записанное в Элязыге, где дети-турки-ахыска, поют *дуа* (молитву мусульманина на родном языке) по-украински⁵¹⁸:

Дай Аллах терпения и силы, мира Украине
Дай Аллах счастья и мира родной Украине.

⁵¹⁸ Біженці у таборі співають за мир в Україні @IslamicMediaUkraine // YouTube-відео [https://www.youtube.com/watch?v=Oq1QKvPiGj8 доступ от 11.11.2023]

Заключение

Среди украинских турок-ахыска доминирует тюркская версия этногенеза. Из них часть считает себя не только турками, но и османскими турками, то есть «чистокровными» турками. Значительно меньшая часть украинских турок-ахыска поддерживает картвельскую версию этногенеза, согласно которой месхетинцы – это исламизированные и отверженные грузины. Если же принимать во внимание субэтническую идентичность, то здесь тоже наблюдается два главных подхода. Для части турок-ахыска субэтническая (ахысская) идентичность имеет важное значение – она является основным источником групповой солидарности. Для остальной части субэтническая идентичность связывается с травматичным групповым опытом, имеет дискриминационное значение и мешает интеграции в турецкое общество. Для всех групп ислам и турецкий язык являются важными факторами, поддерживающими ощущение групповой общности. А вот центральная часть этнообразующего мифа – возвращение на историческую родину в Месхетию несмотря на то, что еще имеет значительную поддержку среди пожилых людей, начинает терять свое значение среди молодежи.

Положительно повлиял на интеграцию турок-ахыска в украинское общество выбор религиозной организации, к юрисдикции которой относится большинство общин турок-ахыска – ДУМУ и общая исламская идентичность, обращенная на основы ислама, а не на конфессиональные особенности. Идеологические основы ДУМУ, основанные на лояльности к государству и неприятию экстремизма, способствовали формированию толерантности турок-ахыска к принимающему обществу.

Российская агрессия в Украине привела к значительному уменьшению количества турецко-месхетинского населения в Украине. Начиная с 2015 г., наблюдалось три большие миграционные волны турок-ахыска. Первая состоялась в 2015–2017 гг. (эвакуация из зоны боевых действий на востоке Украины), вторая – в 2016–2021 гг. (трудовая миграция, спровоцированная потерей Украиной контроля над Крымом и частью Донецкой и Луганской областей), и третья – в 2022 г. Это привело к тому, что когда-то многочисленная десятитысячная⁵¹⁹ община турок-месхетинцев в Украине сократилась до нескольких сотен человек.

⁵¹⁹ *Малиновская Е.* Турки-месхетинцы в Украине: этносоциологический очерк.

В условиях русско-украинской войны актуализировалась также политическая принадлежность турок-ахыска – ощущение как украинской, так и турецкой политической нации. Часть украинских турок-ахыска считает себя украинцами турецкого происхождения, занимает четкую (иногда и активную) проукраинскую и антироссийскую позиции в этой войне, декларирует свои планы возвращения в Украину. При этом для большинства турок-ахыска эти две политические идентичности (украинская и турецкая) не конфликтуют, а дополняют друг друга.

Бібліографія

- Белицер Н.* Турки-месхетинці в пострадянському просторі: кого це хвилює? // Проблеми міграції. 1997. № 1. С.17–20.
- Біженці у таборі співають за мир в Україні @IslamicMediaUkraine // YouTube-відео [https://www.youtube.com/watch?v=Oq1QKvPiGj8, доступ от 11.11.2023]
- Боднар В.* Гарантувати безпеку відкриття портів України може міжнародна військова місія за участю Туреччини // Укрінформ. 08.06.2022 [https://www.ukrinform.ua/rubric-politics/3502184-vasil-bodnar-nadzvicajnij-i-rovnovaznij-posol-ukraini-v-tureckij-respublici.html, доступ от 11.11.2023].
- Бондар Г.* Турки-месхетинці закликали мусульман Росії і Чечні не брати участь у війні проти України // УНІАН. 15.04.2022 [https://www.unian.net/world/turki-meshetincy-prizvali-musulman-rossii-i-chechni-ne-uchastvovat-v-voyne-protiv-ukrainy-video-novosti-mira-11787447.html, доступ от 11.11.2023]
- Брильов Д.* Українські мусульмани між релігією і політикою // Антропологія релігії: порівняльні студії від Прикарпаття до Кавказу / Уклад. К. Ваннер, Ю. Буйських, К.: Дух і літера, 2019. С. 351–440.
- Вечір пам'яті з нагоди 74-ї річниці депортації турок Ахисха із Грузії проведено в Чаплинці // Офіційний веб-сайт ХОДА [https://cutt.ly/3wFUXa3 доступ от 11.11.2023]; Турки-ахиска: довгий шлях додому // Іслам в Україні [https://islam.in.ua/ua/istoriya/turky-ahyska-dovgyy-shlyah-dodomu, доступ от 11.11.2023].
- Відбулася зустріч першого заступника Голови ДЕСС Віктора Войналовича з головою Національно-культурного товариства турків-месхетинців в Херсонській області Фаїгом Мамаховим // Государственная служба Украины по

делаам этнополитики и свободы совести. 27.03.2023
[<https://dessa.gov.ua/vidbulasia-zustrich-pershoho-zastupnyka-holovy-dessa-z-faihom-mamakhovym/>, доступ от 11.11.2023]

Віднині у турків-месхетинців є свій центр “Ахалцихе” // Чапельський під. 2002. №17.

Гоманюк Н. Курбан-байрам в Херсоні // КофеIN. 2007. №4.

Гоманюк Н. Турки-месхетинці Херсонщини // Гривна. 2001. №16.

Данилов С. Громада турків-месхетинців Херсонщини: Динаміка змін і конфлікти в умовах соціокультурних трансформацій // Міноритарні спільноти Всьогоду в загальнонаціональному просторі: конструювання ідентичності та стратегії адаптації / Під ред. Д.Радівілова. Одеса: Гельветика. С. 204–223.

Данилов С. Мусульманські громади України в умовах окупації Криму та окремих регіонів Донецької та Луганської областей // Стратегії трансформації і превенції прикордонних конфліктів в Україні. Збірка аналітичних матеріалів. Львів: Галицька видавнича спілка, 2015.

Долгая дорога на Родину / Под ред. Марата Расулова. Николаев: Атолл, 2005.

Етнонаціональна структура українського суспільства / Під ред. В.В. Євтух, В.П. Трощанський, К.Ю. Галушко, К.О. Чернова. К.: Наукова думка, 2004.

Жертвоприношення в Нижніх Торгаях: як турки-месхетинці відзначили Курбан-байрам // Нижні Сірогози City. 15.08.2019 [https://nsirogozy.city/read/rajon/40074/zhertvoprinosheniya-v-nizhnih-torgayah-yak-turki-meshetinci-vidznachili-kurban-bajram, доступ от 11.11.2023].

Золотарьов Д. До питання еміграції турків-месхетинців з України в Туреччину у 2015–2017 рр. // Східний світ. 2020. № 2 (107). С. 63-78.

Каражаєв Я. Кто такие турки-месхетинцы, которые сегодня живут на Херсонщине и, в частности, в Чапльнском районе // Радянська Таврія. 2003. № 21.

Клищенко Т., Малиновська О., Мінгазутдінов І., Шамшур О. Становище біженців турків-месхетинців в Україні К.: ВАТТЕ, 1999.

Клищенко Т., Малиновська О., Мінгазутдінов І., Шамшур О. Турки-месхетинці в Україні: громадяни де-юре, біженці де-факто // Проблеми міграції. 1999. № 2. С.37-48.

- Логвиненко Б., Титарова Д.* Ким ми є? Національні спільноти та корінні народи України. К.: Українер, 2021.
- Малиновская Е.* Турки-месхетинцы в Украине: этносоциологический очерк. К.: Генеза, 2006.
- Малиновська О.* Доля «покараного» народу // День. 2004. № 202.
- Осипов А.Г.* Основное направления изменений в самосознании и культуре ахалцихских (месхетинских) турок в 20-е годы XX – 90-е годы XX вв.: Авторефер. дисс. канд. истор. наук. М.: И-т этнографии, 1993.
- Панеш Э.Х., Ермолов А.Б.* Турки-месхетинцы. Советская этнография. 1990. №1. С.16-24.
- Розвиток етнонаціональних відносин в Україні: Стан, тенденції, перспективи / Під ред. Табачника Д.В. та ін. Львів: Світ, 2007.
- Садияр Мамедов: Откровенно и честно // ІА “Херсонці”. 29.11.2018 [<http://khersonci.com.ua/top-news/33398-sadiyar-mamedov-otkrovenno-i-chestno.html>, доступ от 11.11.2023].
- Сирінська О. А., Майоров М. В.* Громада турків-месхетинців в умовах збройного конфлікту на Сході України // Східний світ. 2015. № 1. С. 138–148.
- Шлях крізь культури [<https://khersonculture.wixsite.com/region>, доступ от 11.11.2023].
- Щепанський В.* Турецький фактор гуманітарної політики на південному сході України в період 2014–2016 рр. // Політикус. 2017. №1. С.219-222.
- Хаханов А.* Месхи (етнографічний очерк) // Етнографіческое обозрение. Издание Этнографического Отдела Императорского Общества Любителей Естествознания, Антропологи и Этнографии состоящего при Московском университете. 1891. №3. С.1–39.
- Яремчук О.* Наввипередки з війною. Чому туркам-месхетинцям на сході України вкотре доводиться залишати дім // The Ukrainians [<https://theukrainians.org/navvyperedky-z-viynouu/>, доступ от 11.11.2023].
- Яремчук О.* Наші інші. Історії українського різноманіття. Львів: Човен, 2018.
- Ярош О.* Теоретичні засади дослідження сучасних мусульманських рухів та організацій у контексті глобалізації // Мультиверсум. Філософський альманах. 2014. №10. С. 46-57.

- “Dünya Ahıska Türkleri Birliđi (DATÜB)”, Facebook page [https://www.facebook.com/DATUBAHISKA, accessed on 11.11.2023].
- Homanyuk, M. (2007). Social adaptation and integration of Meskhetian Turks in Ukrainian society. Extended abstract of candidate's thesis. Kharkov: Kharkov University.
- Sefa, Ő. (2022) “Türkiye, Kırım Tatar Türklerine süresiz ikamet izni vermeye başladı”, *Anadolu Ajansı*, 11 August [https://www.aa.com.tr/tr/gundem/turkiye-kirim-tatar-turklerine-suresiz-ikamet-izni-vermeye-basladi/2658802, accessed on 15-08-2023].

PART V.
**PUBLIC ISLAM AND CIVIL ENGAGEMENT
IN CONTEMPORARY SOCIETIES**

CHAPTER 12

Public Islam in Central-Eastern Europe: the case of Ukraine⁵²⁰

Oleg Yarosh

Introduction

This chapter examines the varied facets of “Public Islam” in Central-Eastern Europe, focusing on Ukraine. It delves into both theoretical issues and social practices. The “Public Sphere” concept, once tied to the European Modern, has now broadened its scope, encapsulating communities even from the Global South. At the same time, the situation in countries with a Muslim minority is significantly different from the rest of the Muslim world. Muslim communities in Central and Eastern Europe, except for some Balkan countries, constitute a religious minority. However, the majority of countries in the region have historical Muslim ethno-religious communities, distinguishing them from Western Europe, where Muslims are represented by diaspora communities. Through a deep dive into Ukraine’s Muslim narratives and activities, we discern three core “Public Islam” strategies: historical traditionalism, observed mainly by Crimean Tatars; theological traditionalism, rooted in Islamic orthodoxy with inherent polemics; and a moderation strategy (*wasatiyya*) aimed at sociocultural integration. Although these approaches may coexist, in some Muslim organizations in Ukraine one or another approach prevails. We contend that a balance of historical traditionalism and *wasatiyya* provides the best avenue for integrating Islam into the region’s public domain, while theological traditionalism can cause discord and marginalize Muslims.

“Public sphere”: theoretical aspects

At the origins of studying the public sphere as a societal phenomenon stands Jürgen Habermas, a philosopher and social thinker, representative of the Frankfurt School. “Public sphere” (*Öffentlichkeit*)

⁵²⁰ The author expresses gratitude to the Institute for European, Russian, and Eurasian Studies (IERES) at George Washington University and to the Non-residential Petrarch Ukraine Studies Fellowship Program 2023/24 and to Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies at Free University for the support that made this chapter possible.

is one of the key concepts in his “communicative theory”. Communicative activity fosters a unique rationality. This centers on the power of reasoned speech to unite individuals without compulsion, leading to consensus. Through this process, participants move beyond their subjective views, recognizing both the unity of the external social world and the interconnectedness of their shared experiences.

The formation of the developing public sphere, as Habermas claims, occurs in the tension between the state and society, while closely related to the private realm. This is facilitated by the economic, socio-political, and cultural transformations of the modern era, key elements of which were urbanization and the emergence of mass media, particularly the press⁵²¹.

The public sphere is a social institution where communicative action occurs, facilitating free and equal communication about socially significant issues, shaping public opinion, and influencing politics. It lays the groundwork for deliberative democracy, where decisions are based on broad public discussions, as opposed to representative democracy where authority is delegated to elected officials.

Habermas’s later works present a dichotomy in the current public sphere: on one hand, media dominance manipulates loyalty and consumer demand; on the other, it serves as a tool for the “communicative production of legitimate power”⁵²². Habermas questions if this media-dominated public sphere offers real opportunities for civil society to challenge and critically evaluate externally driven narratives. He stresses that a vision of a singular homogeneous public sphere, defined by one communicative space and consensus, is erroneous. Although a bourgeois public sphere implies homogeneity through shared class interests, it doesn’t negate the existence of alternative public realms. Thus, as Nancy Fraser argues, the modern public sphere comprises various sub-spheres or “public” and “counter-public”⁵²³. Charles Taylor perceives the public sphere not as a mere social structure but encompasses it within the

⁵²¹ Habermas, J. (1991) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: MIT Press, p. 30.

⁵²² Habermas, J. (1992) “Further Reflections on the Public Sphere”, in C. J. Calhoun (ed.) *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press, p. 452.

⁵²³ Fraser, N. (1992) “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, in C. J. Calhoun (ed.) *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 109–142.

realm of social imaginaries. He identifies three levels of understanding social reality: doctrinal, normative, and practical (akin to Bourdieu's "habitus"), and an intermediate symbolic level of imaginaries⁵²⁴. The social imaginary refers to how people envisage their societal existence, their mutual interactions, and the underlying norms guiding these expectations. The public sphere is shaped not just by ideas but by social practices and perceptions, marked by collective action⁵²⁵. Taylor differentiates between a direct communal space based on face-to-face interactions and a metaphorical one of mediated societal discussions⁵²⁶. The public sphere becomes a discussion hub, involving everyone, where society forms collective opinions on vital matters and, in modern democracies, serves to monitor the power structures⁵²⁷.

Talal Asad offers an interpretation of the public sphere that differs from Habermas's understanding. Referring to the public sphere as a space for general communication and information that mediates relations between the all-encompassing state and the multiple realms of everyday life, Asad emphasizes that the state plays a crucial role in delineating the public and private, thus questioning the autonomy of the public sphere⁵²⁸.

Asad critiques traditional perceptions of the public sphere, highlighting its complex nature. He notes that this sphere comprises secular and religious individuals, their identities shaped by this milieu. The secular state's claim of neutrality towards religious agents becomes questionable given their diverse influence on public policy. Asad challenges Habermas's view, suggesting the public sphere is influenced by power, making actors within it consider these dynamics. He underscores that even in liberal democracies, free speech has limits, from laws like copyright to factors like time and space influencing argument construction. These arguments aren't based on

⁵²⁴ Taylor, Ch. (1992) "Modernity and the Rise of the Public Sphere". The Tanner Lectures on Human Values, delivered at Stanford University, February 25, p. 220. [https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/t/Taylor93.pdf, accessed on 10.08.2023].

⁵²⁵ Ibid., p. 228.

⁵²⁶ Ibid., p. 229.

⁵²⁷ Taylor, Ch. (2004) *Modern Social Imaginaries*. The USA: Duke University Press, p. 20.

⁵²⁸ Asad, T. (2005) "Reflections on Laicite and the Public Sphere. Items and Issues", *Social Science Research Council* 5 (3). [<http://publications.ssrc.org/items/v5n3>, accessed on 10.08.2023].

abstract logic but are tied to personal positions. Additionally, Asad posits that the public sphere is not just rational but filled with emotions, memories, and aspirations, influencing perceptions, especially towards marginalized groups. He proposes understanding the public sphere as an emotional network rather than merely a political discussion space⁵²⁹.

Armando Salvatore believes that the concept of the public sphere is indeed much more complex, and its genealogy is more intricate than that acknowledged by the liberal tradition. At the core of this concept is the idea of collective action, discussion, and decisions, legitimized through a rational pursuit of collective interest. All this presupposes a significant transparency of communication between the actors involved in the process⁵³⁰.

Reinhard Schulze proposes the idea of an “Islamic public sphere” – a communication infrastructure that began to form in the late 19th century due to the efforts of Muslim reformers and the emergence of a new intellectual elite. This elite evolved amidst the structural transformations of the Muslim world from the 1960s–1970s to the present day⁵³¹.

Examining the societal role of religion in the contemporary Muslim world, Dale Eickelman and Armando Salvatore introduce the concept of “Public Islam,” referring to various religious facets, ideas, and practices brought into public discourse by Muslim scholars, self-declared religious authorities, secular intellectuals, Sufi sheikhs, mothers, students, workers, engineers, and many others.

In the public domain of Muslim countries, socio-religious movements play a pivotal role. They provide social services, engage in educational and charitable projects, develop independent media, promote social justice, and safeguard citizens’ rights against authoritarian state abuses. These movements form a counter-public sphere where collective social and political mobilization takes place, prominently evident during the Arab Spring events.

Thus, public Islam not only sparks debates among religious authorities but also deeply influences societal and political life in

⁵²⁹ Asad, T. (2005) “Reflections on Laicite and the Public Sphere. Items and Issues”, *Social Science Research Council* 5 (3). [<http://publications.ssrc.org/items/v5n3>, accessed on 10.08.2023].

⁵³⁰ Salvatore, A. (2007) *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. New York: Palgrave Macmillan, p. 7.

⁵³¹ Schulze, R. (1994) *A Modern History of the Islamic World*. New York: New York University Press.

Muslim countries. This introduces novel ideas, practices, and alternative political realities, all grounded in the concept of a collective good (*al-maslaha al-amma*), which encompasses a wide range of societal rituals and communicative acts, from religious festivals and pilgrimages to informal economies and media technologies⁵³².

The issue of Islam in the public sphere or “Public Islam” attracts the keen attention of researchers. Numerous works are dedicated to various aspects of Islam in the public spheres of countries where Muslims are the majority, as well as in Western countries where Muslims are a minority⁵³³. At the same time, we believe that, despite some studies⁵³⁴, Islam in the public sphere of Eastern Europe remains under-researched. This is especially true for Ukraine.

Foundations of public Islam in Ukraine

In the context of Ukraine, Islam has predominantly historically existed as a minority religion, with Crimea being a notable exception before the Russian conquest in the 18th century. Historical traces of Islam in Ukraine can be dated back to the 14th century and even earlier. However, the continuity of Islamic institutions and religious practices in Ukraine was disrupted due to the deportation of Crimean Tatars in 1944 and the secular policies imposed during the Soviet era. Given this post-socialist backdrop, it might be more apt to describe the current trajectory of Islam in Ukraine as a “reinvention” rather than a simple “revival”. This reinvention is significantly influenced by transnational dynamics.

Today Islam in Ukraine is represented by organizations with different ideological and institutional backgrounds and could be regarded as a “public religion” at the level of civil society following the theoretical framework of Jose Casanova⁵³⁵.

⁵³² Salvatore, A. and Eickelman, D. (eds.) (2004) *Islam and the Common Good* Leiden: Brill, pp. xii-xiii.

⁵³³ Hoexter, M., Eisenstadt, S. N., and Levtzion, N. (2002) *The Public Sphere in Muslim Societies*. New York: SUNY Press; Esposito, J.L. and Burgat, F. (eds.) (2003) *Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*. Piscataway, New Jersey: Rutgers University Press; Göle, N. (2015) *Islam and Secularity: The Future of Europe's Public Sphere*. Durham: Duke University Press.

⁵³⁴ Górak-Sosnowska K., Pędziwiatr K., and Kubicki P. (eds.) (2006) *Islam i obywatelskość w Europie*. Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA.

⁵³⁵ Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

Table 12.1. Major Muslim organizations in Ukraine

Muftiates (Spiritual Administrations) and Spiritual Centres	Islamic civic and political organizations	Independent Muslim organizations and communities
<p>Spiritual Administration of Ukrainian Muslims (SAUM). Established in 1992.</p>	<p>All-Ukrainian Association of Civic Organizations – Alraid / Alraid Association. Established in 1997 and was renamed the Council of Ukrainian Muslims (CUM) in 2021. Ukrainian Muslimahs League, established in 1997 under the umbrella of Association “Alraid” member organizations. Currently, it includes ten local women Muslim organizations.</p>	<p>Salafi organizations:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Sunnah Islamic Organization. Registered in 2011. • Nedzat Muslim community. Established in 2015.
<p>Spiritual Administration of the Muslims of the Republic of Crimea and the City of Sevastopol (SAMRCCS). Established in 1992. After the occupation of Crimea in 2014, it collaborates with the Russian authorities.</p>	<p>Association of Ukrainian Muslims (AUM). Established in 2014.</p>	<p>East-Ukrainian Center of Shi’a Muslims “Bayt al-Zahra”. Established in 2008.</p>

Spiritual Administration of Muslims of the Autonomous Republic of Crimea (SAMARC). Established in 2017 in Kyiv and includes Crimean Tatar IDP's.	Hizb ut-Tahrir in Ukraine Information Office. Established in 2014.	Shi'a communities in Kyiv, Kharkiv, Odesa, Kherson, Zaporizhzhya, and Lviv.
Spiritual Centre of Ukrainian Muslims. Established in 1995 in Donetsk.		
Muftiate of Kyiv. Established in 2007 and includes Volga Tatars living in Kyiv.		
Spiritual Administration of Ukrainian Muslims "Ummah" – SAUM Ummah. Established in 2008.		
Ahmadiyya Spiritual Centre of Muslims of Ukraine. Registered in 2019 and represents the branch of the Turkish Süleymanlılar community.		

The Spiritual Administration of Ukrainian Muslims (SAUM) stands as one of Ukraine's foremost Muslim organizations, closely associated with the Association of Islamic Charitable Projects (AICP, *Jam'iyyat al-mashari' al-khayriyya al-Islamiyya*). Also known as Al-Ahbash or Habashiyya, the AICP is a transnational Sufi-oriented network, originating from Beirut in 1983 by students of Abdullah al-Harari al-Habashi, an Ethiopian-born Muslim scholar. The AICP, distinct for its rejection of Ibn Taymiyyah's teachings and robust criticism of the Muslim Brotherhood and *Hizb ut-Tabrir*, counts the SAUM as its principal Eastern European branch. As of 2022, the SAUM oversees

130 communities across Ukraine⁵³⁶. The organization's leader, Mufti Sheikh Ahmed Tamim al-Ashari, born in 1956 in Lebanon, holds a master's degree in IT from the Kyiv Polytechnic Institute and pursued Islamic theology studies in Syria and Lebanon. The SAUM serves as a pivotal point within the Habashiyya network, extending its reach to Central Eurasia, including Central Russia, the Volga Region, Northern Caucasus, Crimea, and Central Asia. Al-Ahbash represents a culturally disconnected vision of Islam constructed around the concept of 'Islamic traditionalism' or Sunni Ashari-Maturidi orthodoxy had aspirations for authority over the Ukrainian Muslim community in general.

The All-Ukrainian Association of Social Organizations "Alraid", in partnership with the Federation of Islamic Organizations in Europe (FIOE), holds significant sway in Ukraine's Islamic network. Established in 1989, FIOE represents over 500 Muslim entities spread across 28 European nations. The Alraid, founded in 1997, assimilated Muslim groups created by Arab students in Ukraine. Seyran Arifov, a Crimean Tatar and a Jinan University graduate in Lebanon, currently heads Alraid, marking him as its first non-Arab leader. The Constituent Assembly of the Council of Ukrainian Muslims (CUM), conducted on November 27, 2021, in Kyiv, heralded the inception of this new entity, succeeding Alraid as a platform fostering collaboration among Ukraine's Muslim communities. Presently, CUM manages eleven divisions known as Islamic Cultural Centers (ICC) across Ukraine, with an active branch in Crimea until 2015. Tragically, the ICC "Bismilla" located in Severodonetsk city, Donbas, faced complete destruction during the Russian army's 2022 assault.

Established in 2008, the Spiritual Administration of Ukrainian Muslims (SAUM Umma), while affiliated with Alraid, maintains its distinct identity. Initially led by Said Ismagilov, it works hand in hand with Alraid. Said Ismagilov graduated from the Moscow Islamic University, as there were no officially recognized Islamic educational institutions of that level in Ukraine. Nonetheless, its organizational structure and functions remain autonomous, fostering international collaborations beyond FIOE. In 2022, during the war with Russia, Ismagilov transitioned to a combat medic role within the

⁵³⁶ Derzhavna sluzhba Ukrayiny z etnopolityky ta svobody sovisti. (2023) "Statystychni materialy." [<https://dessa.gov.ua/religion/>, accessed on 10.08.2023].

Ukrainian military, with Murat Suleymanov, leader of the Islamic Cultural Center in Lviv, succeeding him. As of 2022, the SAUM Umma included 27 communities across Ukraine.⁵³⁷

The discourse and activities of CUM and SAUM Umma are constructed around the principle of *wasatiyya* (moderation). CUM's head Seyran Arifov argues, that

Our understanding of Islam is to adhere to the principle of *al-wasatiyya* – this means moderation, a balanced middle, rejection of extremes, and radicalism. After all, any extreme, redundancy and radicalism – in the broad sense of these words – do not correspond to the image of a Muslim, both on a personal and social level⁵³⁸.

Post Crimea's 2014 annexation, an estimated 30,000 Crimean Tatars migrated to assorted Ukrainian regions. Fearing persecution, members from Salafi groups and Hizb ut-Tahrir catalyzed the Salafi community's expansion in mainland Ukraine. Notably, 2014 witnessed the foundation of the Association of Ukrainian Muslims (AUM) in Kyiv, with its membership comprising Crimean Tatars, Arabs, North Caucasians, and Ukrainian converts. Led by Elimdar (Suleyman) Khayrullaev, an alumnus of the Islamic University in ar-Riyad, Saudi Arabia, the AUM is intricately associated with the Friendly Association of Crimean Tatars in Kyiv and the Mejlis in exile. Primarily, the AUM promotes the Salafi version of "Islamic traditionalism" while simultaneously critiquing other Islamic denominations, primarily Sufism⁵³⁹.

In 2016, representatives from diverse Crimean Tatar Muslim communities in mainland Ukraine initiated the Spiritual Administration of Muslims of the Autonomous Republic of Crimea (SAMARC), emphasizing Islamic traditions and the cultural heritage

⁵³⁷ Derzhavna sluzhba Ukrayiny z etnopolityky ta svobody sovisti. (2023) "Statystychni materialy." [<https://dessa.gov.ua/religion/>, accessed on 10.08.2023].

⁵³⁸ Arifov, S. (2020) "Alraid i v dalneyshem budet stoyat na pozitsiyakh interesov gosudarstva Ukraina, otstaivaniya yeye demokraticheskikh dostizheniy, zashchity prav i svobod yeye grazhdan", *Kongres Musulman Ukrainy*. [<https://www.arraid.org/ru/node/7319>, accessed on 10.08.2023].

⁵³⁹ "O novovvedeniï" (2021) *AUM. Osnovy Islama*. [<https://www.youtube.com/watch?v=P3i5xGPNJYg>, accessed on 10.08.2023].

of the Crimean Tatars⁵⁴⁰. The council encompasses representatives from both AUM and Alraid, with Ayder Rustamov, AUM's former deputy leader, serving as its mufti. SAMARC maintains close affiliations with AUM, the Mejlis of the Crimean Tatar People, SAUM Ummah, and CUM. Therefore, SAMARC balance between the Salafi ideology of AUM, social activism of Ukrainian *wasatiyya* currents, represented by Alraid and SAUM Ummah, and local Crimean Tatar traditions. In general, SAMARC is more active in the public sphere compared to AUM, supporting activities aimed at protecting Muslims' rights in Crimea. Currently SAMASRC includes ten communities in Ukraine⁵⁴¹.

Notably, currently all major Muslim organizations in Ukraine, except SAUM are headed by Crimean Tatars. Some Crimean Tatars also serve as local imams. It reflects the growing role of the Ukrainian indigenous Muslim population in the local Islamic community.

Manifestations of public Islam in Ukraine

The major Islamic organizations in Ukraine are actively engaged in the public sphere, though they follow different strategies. SAMU and Salafi-oriented organizations like AUM focus primarily on the development of Islamic discourse concerning what is right or wrong in terms of Islamic beliefs and practices. In my view, this could significantly complicate communication and dialogue with other public actors, potentially leading to the further exclusion of Muslim communities within Ukrainian society.

Given that Muslims in Ukraine belong to various currents, emphasizing "Islamic orthodoxy" is unlikely to foster social solidarity among Muslims. Instead, the Islamic community might remain a space dominated by controversy and conflict rather than dialogue. This could also pose challenges to the social integration and mobility of Muslims. As a result, they might feel compelled to relinquish aspects of their identity that they and their surroundings could consider obstacles to successful self-realization.

⁵⁴⁰ Dukhovne upravlinnya musul' man Krymu. (2023) "Bachennya, misiya, tsili." [<http://www.dumk.org/pro-nas/bachennya-misiya-cili/>], accessed on 10.08.2023].

⁵⁴¹ Derzhavna sluzhba Ukrayiny z etnopolityky ta svobody sovist, "Statystychni materialy."

On the other hand, the approach of *wasatiyya* currents, represented by Alraid/CUM and SAUM Ummah, centers on creating an inclusive space for communication and dialogue. This space is united around the concept of the common good, wherein Muslims are recognized as bearers of a distinct identity with their rights and needs. Such an approach doesn't prevent the development of specifically Islamic institutions and discourses. By participating in a broader dialogue within Ukrainian society, it could help in avoiding conflicts with other societal groups.

Emin Poljarevic regards *wasatiyya* current as a nonviolent and democratically oriented Islamist social and political movement, started in MENA countries in the 1990s, as an “extension, or rather an evolutionary by-product of the region’s intellectual, political, and religious discourses that have often been inspired by historical Islamic reformist movements”⁵⁴². He claims, that “wasati approach to politics is not centered upon the specific set of theological principles, allowing therefore for a more rights oriented political discourse among wasati circles”⁵⁴³.

SAUM Umma played a leading role in the adoption by several Ukrainian Islamic organizations of the Charter of Muslims of Ukraine in 2016, and the Social Concept of Muslims of Ukraine adopted in 2017. These documents outline the principles governing the existence of Muslim communities in Ukrainian society and the state. The Charter declares that “Muslims of Ukraine as active citizens are allowed to participate in the political life of the country, because citizenship involves political activity in terms of participation in both voting and political institutions of the country (power institutions)”⁵⁴⁴. In its turn, the Social Concept outlines the basics of the civic participation of Muslims in Ukraine,

The Islamic vision of justice and equality of people before God involves not only a theoretical assessment of social reality but also the practical implementation of these principles. [...] In view of this, any action that

⁵⁴² Poljarevic, A. (2020) “New Islamic movements and concepts of citizenship,” in Meijer, R. Sater, J. and Babar, Z. (eds.) *Routledge handbook on citizenship in the Middle East and North Africa*, p. 201. New York: Routledge.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 203.

⁵⁴⁴ Islam v Ukrayini. (2016) “Khartiya musul’ man Ukrayiny”. [<https://islam.in.ua/ua/suspilstvo/hartiya-musulman-ukrayiny>, accessed on 10.08.2023].

is in accordance with Shari'a and benefits both Muslims and non-Muslims should be considered desirable and, in some cases, mandatory⁵⁴⁵.

Public advocacy activities of Ukrainian Muslim organizations led to the fact that in November 2019 Ministry of Internal Affairs of Ukraine adopted regulations under which it is allowed to be photographed on a document in a headdress, including a headscarf.

In 2020 President of Ukraine Volodymyr Zelenskyy signed a decree, instructing the Cabinet of Ministers to consider granting state status to certain religious holidays, such as *Eid Al-Fitr*, *Eid al-Adha*, *Pesach*, *Rosh Hashanah*, *Hanukkah*, Christmas, and Easter of Western Christians. The government should discuss this issue with the All-Ukrainian Council of Churches, religious organizations, and the Ukrainian Institute of National Remembrance, and then submit a draft law to the Verkhovna Rada⁵⁴⁶. Unfortunately, this initiative has not been implemented.

In August 2021, the Crimean Platform Summit was launched in Kyiv, setting out a Joint Declaration for international policy on Crimea. This platform aggregates events and initiatives regarding Crimea and assembles global experts, human rights activists, and scholars. It aims to reintegrate Crimea with Ukraine and Europe, focusing on the protection of human rights, especially for the persecuted Crimean Tatars.

Later, in November 2021, the Ukrainian Parliament passed a law (Law 1915-IX/2021) on military chaplaincy, detailing its principles, structure, and the chaplains' roles and responsibilities. SAUM Ummah had already established a Military Chaplaincy Department in 2014, serving Muslim soldiers with religious activities.

The beginning of the war on February 24, 2022, galvanized Ukrainian Islamic organizations into action. The primary areas of activity for Muslim organizations in Ukraine, related to the war, encompass contributions to humanitarian efforts, volunteering for the Ukrainian Army, and involvement in military chaplaincy. Considerable

⁵⁴⁵ Dukhovne upravlinnya musul' man Ukrayiny Umma. (2017) "Sotsial' na kontseptsiya musul' man Ukrayiny". [<https://Ummah.in.ua/ua/node/1890>, accessed on 10.08.2023].

⁵⁴⁶ Interfax-Ukraine. (2020) "Zelens' kyy pryvitav musul' man z pochatkom svyata Kurban-Bayram", *Interfax-Ukrayina*. [<https://ua.interfax.com.ua/news/general/678038.html>, accessed on 10.08.2023].

attention was also devoted to supporting Muslim refugees from the eastern part of the country in the safer regions of Western Ukraine. Ukrainian Muslim organizations coordinated efforts with foreign Muslim charities. Ukrainian Muslim leaders were vocal in supporting resistance against Russian aggression and condemning Muslim leaders in the Russian Federation who backed the so-called ‘Special military operation’.

Ukrainian Muslimahs League and affiliated organizations are deeply engaged in these efforts.⁵⁴⁷ Its activists are engaged in the production of camouflage nets and trench candles for the military. Also, at the Islamic Cultural Centre in Kyiv, regular events for blood donation are organized. These initiatives are the result of a collaboration between the Congress of Muslims of Ukraine, the Muslim women’s organization *Maryam*, and the Regional Blood Center, highlighting the community’s commitment to supporting healthcare needs.

As mentioned before, a popular Muslim leader and long-serving SAUM Ummah Mufti Said Ismagilov stepped down to join the Ukrainian Army Forces as a combat medic. According to the newly elected Mufti Murat Suleymanov, many Muslim volunteers helped to evacuate people and were engaged in the production of camouflage nets and trench candles for the military, while Arab-speaking activists were involved in information warfare⁵⁴⁸.

Military chaplaincy has significantly increased its activities since the beginning of the war. Imam-chaplains offer religious services and provide aid to Muslim soldiers in the ranks of Muslim voluntary units and the regular army.

The stance of the major Muslim organizations in Ukraine during wartime is well-illustrated by the words of the mufti of SAUM Umma Murat Suleymanov,

Our Spiritual Administration has always stood for the strengthening of Ukrainian statehood, and in the first days of Russia's full-scale invasion, the Spiritual

⁵⁴⁷ Vlaskor. (2023) “Musul’ many Ukrayiny dali dopomahayut’ zbroynym sylam”, *Islam v Ukrayini*. [<https://islam.in.ua/ua/novyny-u-krayini/musulmanky-ukrayiny-dali-dopomagayut-zbroynym-sylam>, accessed on 20 December 2023].

⁵⁴⁸ Ukrinform. (2023) “Musul’ many Ukrayiny. Rik viyny”. [<https://youtu.be/FiGxmZhf4UY>, accessed on 10.08.2023].

Administration of Muslims of Ukraine Umma called on the whole world, including Muslim countries, to support Ukraine in its just struggle. [...] For us, as Muslims of Ukraine, this is our direct duty - to protect our state, to protect our homes, and our families⁵⁴⁹.

Also, SAMARC actively collaborates with societal and state actors. On 1 September 2022, Ukrainian President Volodymyr Zelenskyi initiated the creation of an Advisory Council to enhance Ukraine's engagement with Arab and Muslim nations. Established through Decree No. 622/2022, this Council functions as a consultative and advisory entity under the auspices of the Ukrainian presidency, included SAMARC Mufti Ayder Rustemov among its member⁵⁵⁰.

Furthermore, the public strategy of SAMARC involves promoting Crimean Tatar cultural traditions. On 3 October 2023, at the Crimean House in Kyiv a presentation of the contemporary attire of the Grand Mufti of the Crimean Tatars based on historical vestment took place. It has been admitted, that "the image of the Mufti is an integral part of the identity and cultural heritage of the Crimean Tatars. It embodies the richness of the history, traditions, and art of this people"⁵⁵¹.

Another testament to the growing presence of Islam in the public sphere in Ukraine was the appointment of the Crimean Tatar, Rustem Umerov, as the Minister of Defense of Ukraine in September 2023. Before this appointment, Umerov was a member of the ninth convocation of the Verkhovna Rada (the Ukrainian parliament) from 2019 to 2022. From 7 September 2022, he also headed the State Property Fund of Ukraine. Additionally, Umerov was a delegate of the Kurultay of the Crimean Tatar people and an advisor to the leader of the Crimean Tatar people, Mustafa Dzhemilev.

⁵⁴⁹ Ukrinform. (2023) "Musul' many Ukrayiny. Rik viyny". [<https://youtu.be/FiGxmZhf4UY>, accessed on 10.08.2023].

⁵⁵⁰ Prezydent Ukrainy. (2022) "Ukaz Pro Konsul' tatyvnu radu z pytan' vzayemodiyi Ukrainy z arabs' kymy ta musul' mans' kymy derzhavamy". [<https://www.president.gov.ua/documents/6222022-43793>, accessed on 10.08.2023].

⁵⁵¹ Dukhovne upravlinnya musul' man Krymu. (2023) "Prezentatsiya suchasnoho vbrannya Verkhovnoho Muftiya kryms' kykh tatar". [<https://www.dumk.org/2023/10/05/prezentaciya-suchasnogo-vbrannya-verhovnogo-muftiya-krimskix-tatar-cili-osnovni-mesedzhi-vrazhennya-ta-kritika/>, accessed on 10.10.2023].

Among the other influential Ukrainian politicians who should be mentioned is Emine Dzhaparova, who has been the First Deputy Minister of Foreign Affairs since 2020. Previously, she was the First Deputy Minister of Information Policy.

Although Public Islam in Ukraine extends beyond organizations and communities representing Crimean Tatars, the increasing presence of these representatives from the indigenous Ukrainian Muslim minority in the public sphere could positively impact the social inclusion processes of Muslims in Ukraine.

On 7 April 2023, during Ramadan, President Zelensky attended an *iftar* alongside Ukrainian Muslim soldiers, leaders of the *Mejlis* of the Crimean Tatar people, and Muslim clergy. The gathering took place at the Crimean Tatar Cultural Center Birlik in Chayka village, near Kyiv, which houses a mosque affiliated with SAMARC. He declared that *iftar* would be officially held in the future, involving the participation of state officials⁵⁵². The President handed over state honors to Muslim soldiers and chaplains. Earlier in February he issued a presidential decree, awarding state honors to ten Crimean Tatar soldiers⁵⁵³. This marked further recognition of Ukrainian Muslims by the State.

Conclusion

It can be assumed that at present major Muslim organizations in Ukraine are becoming active participants in the public sphere, advocating for the interests of the Muslim minority. This leads to a significantly lower level of securitization of Islam and Muslims than in most European countries, although this issue requires more detailed examination.

Therefore, in the context of Public Islam in Ukraine, we can identify three ideal-type approaches and strategies, drawing from the Weberian perspective:

1. Historical traditionalism: This approach is rooted in ethno-cultural and historical factors, primarily characteristic of

⁵⁵² “V Ukraini na ofitsynomu rivni zapochatkovuyut’ tradytsiyu iftaru – prezydent”, *Radio Svoboda*. [<https://www.radiosvoboda.org/a/news-zelenskyi-iftar/32354403.html>], accessed on 10.10.2023].

⁵⁵³ “Desyat’ okh musul’ man-viys’ kovykh vidznachyly derzhavnymy nahorodamy”, *Islam v Ukraini*. [<https://islam.in.ua/ua/novyny-ukrayini/desyatoh-musulman-viyskovyh-vidznachyly-derzhavnymy-nagorodamy>], accessed on 20 December 2023].

Crimean Tatars. It emphasizes the importance of preserving cultural heritage and historical identity while navigating the complexities of the modern world.

2. Theological traditionalism: This strategy appeals to Islamic orthodoxy and bears a polemical nature, often involving contradictions between followers of different madhhabs (schools of Islamic law) and Salafis. This approach prioritizes adherence to traditional religious interpretations and doctrines, sometimes leading to debates and disputes among different groups within the Muslim community.
3. Moderation (*wasatiyya*): This approach is oriented towards sociocultural adaptation, emphasizing the importance of balance, moderation, and pragmatism in engaging with contemporary society. Advocates of *wasatiyya* seek to find common ground between Islamic principles and the cultural norms of the societies in which they live, fostering dialogue and mutual understanding among diverse groups.

Although these approaches may coexist in reality, in some Muslim organizations in Ukraine one or another approach prevails. It also could be argued that historical traditionalism and *wasatiyya*, or their combination, are the most effective strategies for integrating Islam into the public sphere in the region, whereas theological traditionalism, on the other hand, tends to result in internal rifts and external conflicts. Instead of fostering a sense of community and open dialogue, it can inadvertently cause Muslim groups to become isolated, leading to the perception of Muslim communities as security threats.

Bibliography

- Arifov, S. (2020) “Alraid i v dalneyshem budet stoyat na pozitsiyakh interesov gosudarstva Ukraina, otstaivaniya yeye demokraticheskikh dostizheniy, zashchity prav i svobod yeye grazhdan”. [<https://www.araaid.org/ru/node/7319>, accessed on 10.08.2023].
- Asad, T. (2005) “Reflections on Laicite and the Public Sphere. Items and Issues.” *Social Science Research Council* 5 (3). [<http://publications.ssrc.org/items/v5n3>, accessed on 10.08.2023].
- Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Fraser, N. (1992) "Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy", in Calhoun, C. J. (ed.) *Habermas and the Public Sphere*, pp. 109-142. Cambridge, MA: MIT Press.
- Göle, N. (2015) *Islam and Secularity: The Future of Europe's Public Sphere*. Durham: Duke University Press.
- Habermas, J. (1991) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1992) "Further Reflections on the Public Sphere", in Calhoun, C. J. (ed.) *Habermas and the Public Sphere*, pp. 421–460. Cambridge, MA: MIT Press.
- Hoexter, M., Eisenstadt, S. N., and Levtzion, N. (2002) *The Public Sphere in Muslim Societies*. New York: SUNY Press.
- Poljarevic, A. (2020) "New Islamic movements and concepts of citizenship," in Meijer, R., Sater, J. and Babar Z. (eds.) *Routledge handbook on citizenship in the Middle East and North Africa*, p. 201–214. New York: Routledge.
- Salvatore A. and Eickelman, D. (eds.) (2004) *Islam and the Common Good*. Leiden: Brill.
- Górak-Sosnowska K., Pędziwiatr K., and Kubicki P. (eds.) (2006) *Islam i obywatelskość w Europie*. Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA.
- Salvatore, A. (2007) *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. New York: Palgrave Macmillan.
- Schulze, R. (1994) *A Modern History of the Islamic World*. New York: New York University Press.
- Taylor, Ch. (1992) "Modernity and the Rise of the Public Sphere," The Tanner Lectures on Human Values, delivered at Stanford University, February 25. [https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/t/Taylor93.pdf, accessed on 10.08.2023].

CHAPTER 13

Strategy of promoting awareness of European Islam in Central-Eastern Europe

Marek Moroń

Introduction

In the common perception of Central and Eastern Europe, Islam is often associated with the cultural sphere of the Middle East. Muslim communities that have resided in our region for centuries have not adequately promoted their own cultural characteristics. Such promotion seemed unnecessary during times when Muslim communities in this region were not subjected to politicized comparisons with Muslims from other regions. European Muslims currently lack political representation in the form of political parties. Their religion has not been regarded as a political tool to pursue their interests in their respective countries. However, in the 20th century, there were organizations like the Young Muslims Association in the former Yugoslavia, which considered Islam as its ideology.⁵⁵⁴

Comparisons and evaluations of the European Islam circle with the Middle East cultural circle became relevant towards the end of the 20th century and the beginning of the 21st century. The narrative offered by the media portrayed (and to a large extent still presents) European Islam as part of a cultural monolith with its source and center in the Middle East. When promoting European Islam, emphasis is placed on the cultural aspect and way of life. It should not be considered or understood as any kind of innovation or alteration to the essence, teachings, and sanctity of Islam. In such a context, the term “European Islam” is presented as a description of the Central and Eastern European ummah predestined to meet and successfully cope with the challenges of the 21st century. It is known and has been used to describe either some kind of “hypothesized new branch of Islam” (referring primarily to the Balkans region) or a kind of future Islam of integrated immigrant communities in Europe.

This chapter is an attempt to assert that it is neither. I would argue that European Islam is a term given to a phenomenon that

⁵⁵⁴ Karcic, F. (2015). *The Other European Muslims: A Bosnian Experience*. Sarajevo: Center for Advanced Studies, pp. 201–214.

already exists. It is not a new form of Islam, nor is it a utopian concept of integrated immigrant communities. It is the term proposed for Muslims of Central, Eastern, and Southern Europe with their own history, cultural traditions, and loyalty to their state. Thus, they are Europeans, and there is no question of their integration or the integration of their future generations with the European environment.⁵⁵⁵ The rediscovery of existing European Islam must be promoted, especially in Europe. The picture of the European tapestry of cultures and creeds is not complete without European Islam. Initiating and developing popular awareness of these centuries-old communities is an element of promoting knowledge about Islam and about Europe.

Cultural component of Muslim identity

I will start with some auto-ethnographic reflections. In June 2023, I performed my Hajj. When we were in Mina, the organizers of the program “The Guests of the King” placed all the guests in tent-like rooms. There was one for pilgrims from Poland and the Czech Republic, another for the USA, UK, and Australia, and others for groups from Africa and other countries. In other words, the key was to put pilgrims from neighboring culturally similar countries in one dwelling. Why? Maybe I would have been glad and interested to share a room with pilgrims from Indonesia or Kyrgyzstan? I take it that the organizers wanted the pilgrims to feel comfortable with people who share the same way of life and habits. It means that emphasis and consideration were put on the cultural environments the people were coming from. We all shared our faith. We were all Muslims. Yet, such differentiation was made. And indeed, very correctly. Islam is not a monolith. Neither are other creeds. Even if we find easily common doctrinal ground still, we will also easily see differences in the way of life, popular traditions in ummahs in various parts of the world.⁵⁵⁶

In February 2023, I was giving a lecture at the K.R. Cama Oriental Institute in Mumbai. It was about the Polish Muslim intelligentsia in the 20th century. One of the questions after the lecture was about Poland not opening its borders to refugees from

⁵⁵⁵ Moroń, M. (2022). “European Islam”, in M. Moroń (ed.) *Islam in Central and Eastern Europe. Seminar in The European Parliament Brussels 18.05.2022*, pp. 15–23. Katowice: EPP Group in The European Parliament.

⁵⁵⁶ Salajdzic, A. (2007). *Muslims in Search of an Identity*. Sarajevo: Faculty of Islamic Studies, pp. 53–61.

the Middle East in 2015. This was and is a very sensitive issue not just in Poland but in many countries. I put emphasis on the subject of “integration.” We hear this word everywhere. You can come from your distant country, but you must integrate. What does that mean? It means, I am allowing you into my country which is different and distant in all aspects that you had lived in, on the condition that you become like me, leave your way of life and behave and live like me. This is basically what integration means and it is immoral. Experience tells us that even in following generations people will seek their origins; not in a manner of land their ancestors came from, but in a manner of culture and way of life. We see this phenomenon in many European countries.

Some years ago, I had a lecture in The Library of Silesia in Poland. It was about Muslims and Islam. One of the participants stated in the discussion that he, being an atheist, does not want to see in Poland the growth of Islam. Except the Polish Muslims who live here for 600 years. At first, I was surprised but then I realised what he meant. He did not really mind Islam or Muslims. His concern was about people with different ways of life, and different cultural countenance.

These examples may only support the idea of grave validity of debate over multiculturalism in Europe.⁵⁵⁷ Within that scope, we should first of all note and develop our existing cultural circles. Experimenting with multiculturalism, understood as importing new cultural circles into our continent and expecting them to “integrate,” has not so far brought convincing results, which may serve as an example to be remembered and noted in our region. This is what European Islam is about. The question may be posed as to whether it should rather be justified to use the term “Islam of European civilization.” Yet, Islam is hardly ever presented in Poland as part of Europe’s processes of history and its civilizational development. One point to consider in civilization is that it includes two components: a sense of values and reason enthroned.⁵⁵⁸ Cultural phenomena sacrum and tradition may be put in the scope of values.

Knowledge, and regular teaching about European Islam are not included at any level of education in Poland. Information and remarks about Muslims and Islam in Polish school books are usually

⁵⁵⁷ Salajdzic, A. (2007). *Muslims in Search of an Identity*. Sarajevo: Faculty of Islamic Studies, pp. 97–100.

⁵⁵⁸ Bell, C. (2002). *Civilisation*. New Delhi: Rupa & Company, pp. 64–106.

given as additional notes to European history. Whenever the text is about the facts of geographical elements of the region identified with Islam, it is objectively presenting facts. Any notes about Islam as sacrum if ever included are often far from being a source of genuine knowledge.⁵⁵⁹ It may be also presented as occasional intrusion and creed of exotic enemies but never as a component of history of Central and South Europe for 600 years.

Even if the doctrine and essential practice are the same, there are elements that prove it is justified to consider the cultural index as an important characteristic.⁵⁶⁰ Islam in common perception is identified with the Arabic cultural circle. In my country, Poland whenever there is a particular subject concerning Islam, Arabists, and experts on Arab culture are called to the media to comment. I would argue that if identifying Arabic culture with Islam becomes a core message promoted by Muslims, it will not position Islam as a leading force for humanity in the 21st century. Emphasizing cultural differences as a factor influencing the prospects of integration in Europe for people from the Middle East is not a recent revelation.

Let me remind you of a historical example. We have an interesting description of the proceedings of the European Muslim Congress, which was held in Geneva in 1935. The representatives of Muslims of Central and East Europe (including Polish Mufti J. Szynekiewicz) in their addresses “lavish in the praise of the governments of their respective countries.”⁵⁶¹ Speakers of the émigré communities from Western Europe on the contrary, were “embittered and dissatisfied with governments of Western European countries they lived in.”⁵⁶²

⁵⁵⁹ Górak-Sosnowska, K. (2006). “Wizerunek Islamu w Polsce na przykładzie podręczników szkolnych”, in K. Górak-Sosnowska, P. Kubicki, K. Pędziwiatr (eds.) *Islam i obywatelskość w Europie*, pp. 240–241. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.

⁵⁶⁰ Arnold, T. (2002). *The Spread of Islam in the World: A history of Peaceful Preaching*. Delhi: Goodword Books, p. 414. Quotation of Montet, E. (1890). *La propagande chrétienne et ses adversaires Musalmans*. Paris, pp. 17–18.

⁵⁶¹ Kramer, M. (1986). *Islam Assembled. The advent of the Muslim Congress*. New York: Columbia University Press, p. 148. This author has also quoted this book in: M. Moroń (2020). “Polish Muslim Intellectuals in Life of Poland: Historical and contemporary perspectives”, in E. Akhmetova, E. Muratova, G. Oziev (eds.) *Muslim Society, Politics and Islamic Education in the Former Russian Empire: The 20th Century and Beyond*. Rivne: Bolinski Oberegi, p. 204.

⁵⁶² Ibid.

The commonality of religion did not necessarily translate into the same perception and evaluation of the European cultural circle in which these communities lived. The Muslims of Central Europe did not have to integrate with anything; they had been part of their region for centuries. In contrast, immigrants had to adapt (or not) to a new cultural circle, often quite different from their original one. It is worth remembering this when making judgments or expressing hopes about the possibilities of immigrant integration in Europe. Having said that, I must strongly emphasize that such a statement is by no means aimed at diminishing the role of the Arabic language and culture in the ascent and growth of Islam for many centuries, as well as in many present-day characteristics of Islam. The concept of cultural circles has been elaborated upon in vast academic literature since the end of the 19th century.⁵⁶³ My point, effort, and attempt are to present this phenomenon as natural, even instinctive behavior of humans to feel safe and comfortable among their own. Sometimes, it also means comfort and safety in the space of a common ideology, religion, language, but primarily in daily life where one observes identical or similar behavior, dress codes, and attitudes towards various groups of people.

Indigenous European Islam

The concept of cultural circles may have been a bit out of fashion these days. This fashion element (fashion addicted world) we may find in the proceedings of the Kyoto conference of July 1942 as well as in the views of Martin Heidegger.⁵⁶⁴

Islam is being identified in, at least common perception, with contempt for modern and promoting violence to achieve some imaginary state of premodern social functioning of the alleged ideal society. Such identification of Islam, in my opinion, is founded on opinions that all Muslims in their views are rooted in the Middle Eastern cultural and political circle. Such identification is not justified.

If that was the case, then Muslims with their “Kyoto and Heideggerian” views would have to be considered as part of

⁵⁶³ Frobenius, L. (1897/8). “Der Westafrikanische kulturkreis” [The West African culture], *Petermanns Geographische Mitteilungen* 43/44: 193–204, 265–71; Graebner, F. (1911). *Die Methode der Ethnologie* [The Method of Ethnology]. Heidelberg: Carl Winter.

⁵⁶⁴ Buruma, I., Margalit, A. (2004). *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. London: Penguin Books, p. 8.

Occidentalism. The name of Martin Heidegger is referred to in the context of critique of the modern. Occidentalism and the debate on “how to overcome the modern” (which was the title of the Kyoto conference) could have been understood and identified with cultural circles of Asia, only. This is not the case. Hence bringing up Martin Heidegger as an example of antimodern thinker rooted in the European cultural circle. The term Occidentalism may be described as one including rejection and contempt (if not hate) of the modern. Not that much of the West but of the modern. The modern in the West is dehumanised and presented as “rootless, cosmopolitan, superficial, trivial, materialistic, mixed fashion addicted civilisation.”⁵⁶⁵ If Islam would consider “modern” to be only as above, then this will not place Muslims in the vanguard of humanity shaping the 21st century.

On the other hand, Muslims in Europe have lived for centuries, particularly in Central and Southern Europe, amidst the modernity that emerged in the 19th and 20th centuries. The attitude of European Muslims is to actively participate in the changes and developments of our respective countries in the 21st century. This historical experience, sense of identity, and loyalty not only to Islam but also to the regional and historical environment position European Muslims to take the lead in creating responses to the challenges of the 21st century. That cycle of perpetual rejection and pursuit of novelty for the direction of human development remains a characteristic feature of Europe’s quest for the “new.” However, having seemingly reached the limits of potential innovations, Europeans now turn and nostalgically look back to the past, where distant memories appear to offer the solutions they seek. With a persistent sense of disappointment in the present and anxiety, if not fear, about the future, Europeans yearn for ideas from the past. The tragic experiences associated with implementing these ideas in the past seem to be fading away in the European mind.⁵⁶⁶ Europeans do not perceive any “new” ideas as convincing enough to believe that shaping the future is feasible. It’s not about spectacular ideologies or heroic discourses, but rather about moderation and balance,

⁵⁶⁵ Buruma, I., Margalit, A. (2004). *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. London: Penguin Books, pp. 5–8.

⁵⁶⁶ Pieiller, E. (2023). “Michel Houellebecq, Sylvain Tesson et leurs devanciers: La réaction, c’était mieux avant”, *Le Monde Diplomatique*. <https://www.monde-diplomatique.fr/2023/08/PIEILLER/66007>.

combining loyalty to sacred values with curiosity in exploring creation and embracing a humanistic way of life.

These are characteristics that European Muslims will consider their own. Raising awareness about European Islam will foster an environment for promoting knowledge about it. States and institutions in Europe may find it beneficial to involve the centuries-old Muslim communities in discussions about the future of our continent.

It is not my intention to pursue in this chapter a debate or argument with the academicians considered correctly, as authors and pioneers of introducing the term “European Islam.” The academicians and their publications that must be mentioned are Tariq Ramadan, Jorgen Nielsen, and Maria L. Maniscalco.⁵⁶⁷ Practically all of these authors do not differentiate between Muslims who arrived on the European continent in recent decades and Muslims who have lived here for six hundred years. They either write about “Europeization” of Islam (Nielsen, Maniscalco) or some kind of new Pan-European Islam (Ramadan). Xavier Bougarel⁵⁶⁸ is perhaps the one who debates the possibilities of comparing and getting closer Muslims of the Balkans with the communities of Western Europe. All these scholars point to the validity of shaping “European Islam” as a phenomenon embracing Muslims of Western Europe and in some cases also Muslims of the Balkans.

The research and deliberations of the aforementioned scholars may be viewed as efforts and expressions of an intention to find a formula for Islam to function as an “European religion” alongside other creeds. However, my argument and approach to discussing European Islam is that we already have it in Central, Eastern, and Southern Europe. The idea of artificially creating cultural unity between Muslim immigrant communities in Western Europe and Muslims who have lived in our region for hundreds of years may be a very long-term goal only.

Promotion of European Islam as the distinct cultural circle of Muslims living in Central Eastern and South Europe, is the purpose of this chapter. It is also my conviction that Muslims of this

⁵⁶⁷ Ramadan T., Dabbak, C. (1999). *Etre Musulman europeen: etude des sources islamiques a la Lumiere du context europeen*. Lyon: Tawhid; Nielsen, J.S. (1999). *Towards a European Islam*. London: Palgrave Macmillan; Maniscalco, M.L. (2007). *Voies et Voix de L'islam europeen*. PIE Peter Lang.

⁵⁶⁸ Bougarel, X. (2017). *Islam and Nationhood in Bosnia Herzegovina. Surviving Empires*. London, New York: Bloomsbury Academic.

cultural circle together with Muslims of Central Asia may be seen as leading the global ummah onwards into the 21st century.

I would argue that European Islam does not mean any special or other Islam with fancy doctrinal inventions. Neither does it mean Islam in Europe, which covers all the Muslims living in Europe. It refers to the Muslim communities which live on the continent of Europe for 600 or so years. They are Europeans. They have nothing to integrate with in Europe because they are Europeans for ages. Europe is their land. These are Muslims living for generations in Lithuania, Belarus, Ukraine, Poland, Bosnia, Kosovo, Albania, Croatia, Turkiye, and other East and South European states. In most of these states Muslims are a minority. But not in Albania or Turkiye, countries – members of NATO and in the course of negotiating the EU membership. I am mentioning the EU and NATO because one is likely to remember the “Islamic state” notion, that Muslims wherever being a majority will establish some kind of religious state. There are no such concepts in Albania, Bosnia, or Kosovo. My country, Poland, supports Albanian and Turkiye efforts to join the EU.

It is important to realize that the phenomenon of European Islam is not well known or widely promoted. Occasionally, we may encounter National Geographic programs about Tatars in Poland, Lithuania, and Belarus, showcasing their folk dresses, traditional meals, etc. In other words, it is often portrayed as a sort of exotic and harmless curiosity, relegated to the outskirts of Europe. Promotion of knowledge about European Islam and presenting European Islam as avant-garde of humanism and spirituality for Europe is aimed at increasing awareness of growing validity of European Islam as identity for man of 21st century in our continent.

In my lecture in Mumbai in 2005 I claimed, that “European Islam is about the potential of the universal message of Islam becoming a guideline for moral and spiritual recovery progress and future identity formation of states and nations of Europe.”⁵⁶⁹ The above was meant at that time as a possible response to opinions expressed by George Weigel, who wrote:

Europe’s contemporary crisis of civilisational morale comes into sharper focus. Europe’s statesmen or at least too many of them are denying the very roots from which

⁵⁶⁹ Moroń, M. (2006). “Islam in Europe: Options for the Future”, *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute* 67, p. 92.

today's Europe was born. Is there any example in history of a successful political project – that is the EU – that is so contemptuous of its own cultural and spiritual foundations if so, I am unaware of it.⁵⁷⁰

Promoting knowledge about European Islam

I would like to share my own experiences of promoting knowledge and awareness about European Islam. I would like to reiterate, that such promotion is not an expression of some fashion or novelty. There was a seminar “Islam in Central and Eastern Europe” organised in the European Parliament in Brussels on May 18, 2022. The participating speakers were from Belarus, Ukraine, Bosnia, and Poland. The idea of organising such seminar was consulted with the Mission of Organisation of Islamic Cooperation to the European Union. The support of this diplomatic mission was instrumental in organising the event. The political support from the European Parliament was extended by the European Peoples Parties (EPP) Group in the European Parliament. Particularly, the EPP Working Group “Intercultural and Interreligious Dialogue” was the host of the event held in the European Parliament. It was the initiative of the host to have presentations also from other than Poland countries. I have requested and suggested my long-time academic colleagues from Ukraine, Belarus, and Bosnia join me in the event.

The concept of European Islam was first used by me in my Government Research Fellowship Lectures at the K.R. Cama Oriental Institute in 2005.⁵⁷¹ It was also an important component of the conference held in Sarajevo at the Faculty of Islamic Studies of the University of Sarajevo. The title of the conference was “European Islam – The Tatar Component.” There were academicians from Bosnia, Lithuania, and Poland. The event took place in 2016. In conclusions of the seminar, we have proposed a much larger meeting of Muslims from Central and South Europe, planned to take place in Edirne in Turkiye. However political developments made this idea impossible to implement.

⁵⁷⁰ Weigel, G. (2005). “Is Europe Dying? Notes on a Crisis of Civilizational Morale”, *The Foreign Policy Research Institute (FPRI)*. June 14. <https://www.fpri.org/article/2005/06/is-europe-dying-notes-on-a-crisis-of-civilizational-morale/>.

⁵⁷¹ Later published in *ibid*.

The promotion of knowledge and awareness of European Islam was a leading line in my lectures and presentations in Amman (Jordan), Doha (Qatar), and further events in Sarajevo (Bosnia), Kyiv, Berlin, and Jakarta (Indonesia). These visits were also supported by the Ministry of Foreign Affairs of Poland. One of the elements of presenting the term and notion of European Islam is emphasizing that it refers only to Muslims who live on our continent for centuries. In other words, 20th and 21st century émigré communities are part of Islam in Europe, but they are not part of European Islam. The term “European Islam” refers largely to the cultural circles of Europe and may be also considered as Islam of European civilisation.

Apparently, the promotion of Islam with connections to a particular cultural circle is not unique to Europe. During my meetings in Indonesia in December 2022, as well as my participation in online conferences in Jakarta in May 2023, the concept of “Nusantara Islam” was an important subject. Indonesian promotion of culturally defined Islam in the region aims to clearly state that the Middle East cultural circle is by no means a formula to be enforced on Muslims of the Archipelago. I would argue that European Islam deals with exactly the same issues.

The seminar in Brussels in May 2022 therefore was not a one-time event, but a continuation of promoting awareness about European Islam. This promotion I consider being an instrument for establishing institutionalised presence of the voice of European Muslims of Central and South Europe in European Institutions. The audience at the seminar in Brussels included executives of the European Parliament, diplomats accredited with the EU and NATO, and representatives of Christian Churches and NGOs.

It was with special interest and attention that the voice from Ukraine was received during the seminar. Please remember that the event was taking place less than three months from the date of Russian full-scale aggression in Ukraine. In his paper, Oleg Yarosh presented the position of Ukrainian ummah and its organisations. Despite the circumstances, the paper concluded with an optimistic note:

And although while the fighting in Ukraine is going on and future is dark and uncertain there are few glimpses of hope so to say. The active position of the major Ukrainian Islamic organisations in the wartime, the strong solidarity of Muslims with other religious and societal groups, their vigorous involvement in countering

Russian aggression, give us reasons to assume that after the war Islam in Ukraine will be finally reoriented from muftiyat church like structure towards the inclusive and non-hierarchical Islam model, based on civil activism addressing societal issues that involve Islamic NGOs and local communities.⁵⁷²

I would like to express my hope that these activities will also include the presence of Ukrainian Muslims in promoting European Islam. In fact, European Muslims of Ukraine of about half a million people are predestined to be part of the avant-garde and leadership of Islam of the European civilisation.

Zorina Kanapatskaya from Belarus concluded her paper with the following statement: “In our opinion, it is European Islam that is called upon to contribute to the preservation and development of the Belarusian Tatars, as a unique nation that has preserved its religion for a long time.” The paper by Dzevada Susko from Bosnia reflected all the current and historical issues that the Muslims of that region have to face. I remember my meeting in Sarajevo with the Reis-ul-Ulema Mufti of Bosnia, H.E. Mustafa Cerić, in 2008, who regretted very much that the European Union does not seem to value its own European Islam. In the opening words of my paper in Brussels, I quoted the words of my hosts when I visited Crimea in 2005. They said, “Marek, we are European Muslims, but Europe does not care about us.” These were but a few of the genuine voices of European Muslims who clearly saw that Europe does not need the import of any exotic culturally alien package for Islam. Islam is part of history, tradition, and culture of Central and South Europe. European Muslims are not exotic; they are part of cultural tapestry of Europe with centuries of tradition and contribution to shaping of our continents fate.

Of course, a single event will not constitute a qualitative change in the role of European Muslims in European affairs. It would be reasonable to elaborate a joint proposal of Muslim academicians of our region to the European Parliament offices to organise a second edition of the seminar and debate on European Islam in the 21st century.

⁵⁷² Yarosh, O. (2022). “Development of Islamic organizations in Ukraine and challenges of the war”, in M. Morón (ed.) *Islam in Central and Eastern Europe. Seminar in The European Parliament Brussels 18.05.2022*, pp. 38–55. Katowice: EPP Group in The European Parliament.

Conclusion

A European Muslim as a participant and active actor of Europe's past and present, has the most realistic chance to be a citizen of the present and the future world. In 1954 in his comprehensive report Pakistani Justice Munir made a statement which also today has all the validity: "Nothing but the bold reorientation of Islam to separate the vital from the lifeless can preserve it as a world idea and convert the Musalman into a citizen of the present and future world."⁵⁷³

Observation of the present as well studying of history makes it justified to state that the European Muslim as a Muslim participant and contributor to the European cultural circle and civilisation, represents values and features that make him a valuable European to shape the future of our continent. Thus, the strategy of bringing European Islam to the forefront of the debate of our future is to promote awareness of its value. European Islam as a partner in responding to the challenges of the 21st century does not carry the weight of disappointment with the present and longing for some past ideas. Criticism of the present and centuries-long continuation of loyalty to Islam is accompanied neither by reference and praise of past European failed ideologies nor by seeking solutions in some exotic lifeless yet dangerous dogmas.

The proposal of multiple cultural circles in Islam is a valid alternative to the often enforced and popular in media monolithic, Middle East cultural model. It does not make Islam any weaker.

Bibliography

- Arnold, T. (2002). *The Spread of Islam in the World: A history of Peaceful Preaching*. Dehli: Goodword Books.
- Bell, C. (2002). *Civilisation*. New Delhi: Rupa & Company.
- Bougarel, X. (2017). *Islam and Nationhood in Bosnia Herzegovina. Surviving Empires*. London, New York: Bloomsbury Academic.
- Buruma, I., Margalit, A. (2004). *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. London: Penguin Books.

⁵⁷³ Report of The Court of Inquiry constituted under Punjab Act II of 1954 to enquire into the Punjab Disturbances of 1953. Lahore: Printed by the Superintendent. Government printing, Punjab 1954, p. 232. <https://ia803204.us.archive.org/14/items/The1954JusticeMunirCommissionReportOnTheAntiAhmadiRiotsOfPunjabIn1953/The-1954-Justice-Munir-Commission-Report-on-the-anti-Ahmadi-Riots-of-Punjab-in-1953.pdf>.

- Frobenius, L. (1897/8). “Der Westafrikanische kulturkreis [The West African culture]”, *Petermanns Geographische Mitteilungen* 43/44: 193–204, 265–71.
- Frobenius, L. (1898). *Die Weltanschauung der Naturvolker [The Worldview of Primitive Peoples]*. Weimar: E. Felber.
- Górak-Sosnowska, K. (2006). “Wizerunek Islamu w Polsce na przykładzie podręczników szkolnych”, in K. Górak-Sosnowska, P. Kubicki, K. Pędziwiatr (eds.) *Islam i obywatelskość w Europie*, pp. 237–251. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- Graebner, F. (1911). *Die Methode der Ethnologie [The Method of Ethnology]*. Heidelberg: Carl Winter.
- Kanapatskaya, Z. (2022). “The Transformation of the Identity of the Muslim Community in Belarus”, in M. Moroń (ed.) *Islam in Central and Eastern Europe. Seminar in The European Parliament Brussels 18.05.2022*, pp. 24–37. Katowice: EPP Group in The European Parliament.
- Karcic, F. (2015). *The Other European Muslims: A Bosnian Experience*. Sarajevo: Center for Advanced Studies.
- Kramer, M. (1986). *Islam Assembled. The advent of the Muslim Congress*. New York: Columbia University Press.
- Maniscalco, M. L. (2007). *Voies et Voix de L’islam europeen*. PIE Peter Lang.
- Montet, E. (1890). *La propaganda chretienne et ses adversaires Musalmans*. Paris.
- Moroń, M. (2006). “Islam in Europe: Options for the Future”, *Journal of The K.R. Cama Oriental Institute* 67: 84–93.
- Moroń, M. (2020). “Polish Muslim Intellectuals in Life of Poland: Historical and contemporary perspectives”, in E. Akhmetova, E. Muratova, G. Oziev (eds.) *Muslim Society, Politics and Islamic Education in the Former Russian Empire: The 20th Century and Beyond*, pp. 196–210. Rivne: Bolinski Oberegi.
- Moroń, M. (2022). “European Islam”, in M. Moroń (ed.) *Islam in Central and Eastern Europe. Seminar in The European Parliament Brussels 18.05.2022*, pp. 15–23. Katowice: EPP Group in The European Parliament.
- Nielsen, J. S. (1999). *Towards a European Islam*. London: Palgrave Macmillan.
- Pieiller, E. (2023). “Michel Houellebecq, Sylvain Tesson et leurs devanciers: La réaction, c’était mieux avant”, *Le Monde Diplomatique*. <https://www.monde-diplomatique.fr/2023/08/PIEILLER/66007>.

- Ramadan, T., Dabbak, C. (1999). *Etre Musulman europeen: etude des sources islamiques a la Lumiere du context europeen*. Lyon: Tawhid.
- Ratzel, F. (1896). *The History of Mankind*. London: Macmillan & Company Limited.
- Report of The Court of Inquiry constituted under Punjab Act II of 1954 to enquire into the Punjab Disturbances of 1953. Lahore: Printed by the Superintendent. Government printing. Punjab 1954. <https://ia803204.us.archive.org/14/items/The1954JusticeMunirCommissionReportOnTheAntiAhmadiRiotsOfPunjabIn1953/The-1954-Justice-Munir-Commission-Report-on-the-anti-Ahmadi-Riots-of-Punjab-in-1953.pdf>.
- Salajdzic, A. (2007). *Muslims in Search of an Identity*. Sarajevo: Faculty of Islamic Studies.
- Weigel, G. (2005). “Is Europe Dying? Notes on a Crisis of Civilizational Morale”, *The Foreign Policy Research Institute (FPRI)* June 14. <https://www.fpri.org/article/2005/06/is-europe-dying-notes-on-a-crisis-of-civilizational-morale/>.
- Yarosh, O. (2022). “Development of Islamic organizations in Ukraine and challenges of the war”, in M. Morón (ed.) *Islam in Central and Eastern Europe. Seminar in The European Parliament Brussels 18.05.2022*, pp. 38–55. Katowice: EPP Group in The European Parliament.

CHAPTER 14

The role of social ethics in managing ethnic diversity in the CIS countries: Qur'anic approach in the light of *Al-'Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar*

Fatmir Shehu

Introduction

This chapter explores the role of social ethics in managing ethnic diversity among the members of the Muslim community of the CIS countries in the light of the Qur'anic approach with special reference to a few selected verses related to *al-'Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar* (enjoining right and forbidding wrong). Indeed, ethnic diversity might be used as a tool to ignite conflicts among the members of a multi-ethnic society if it is not properly and timely managed. Therefore, the main goal of this chapter is to understand the relationship between social ethics and ethnic diversity and to show how social ethics is utilized to manage ethnic differences by analyzing the content of selected Qur'anic verses dealing with this subject. This chapter starts with the background of the study, which is followed by a discussion on the definition of ethnic diversity, the CIS countries' ethnicities, social ethics, and *al-'Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar*. A few suggested steps on how to use social ethics in managing ethnic diversity based on the selected Qur'anic verses and Prophetic sayings dealing with the Islamic injunction, namely, *al-'Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar*, are examined. The findings of this study offer new ways and understandings for ethnic diversity management and the prevention of conflicts among members of multiethnic societies, especially the Muslim ethnic groups of the CIS countries.

Today's global society, which is characterized by its diversity in terms of language, race, ethnicity, culture, custom, tradition, civilization, and religion, is going through a traumatized situation resulting from people's abuse and corruption of basic moral values and manners, which are termed as "social ethics" related to social responsibility and engagement. Key ethical norms, such as virtue, trust, responsibility, honesty, care, justice, equality, and promise, are misunderstood and misinterpreted by many including intellectuals, scholars, leaders, politicians, and laypeople, based on their self-interest

without taking into consideration the public interest in its local or global aspect. Such a situation is found even among contemporary Muslim societies characterized by ethnic diversity, like the case of the CIS countries, where social relationships among the members of the same Muslim ethnic group and others are weakening due to misinterpretation and misrepresentation of Islamic social ethics. In Islam, interpersonal social connections are fundamental to building close social bonds between the members of the society and strengthening their disposition to act correctly. If this is the condition, then, it could be very challenging to manage ethnic diversity.

Various attempts have been made by a few intellectuals in their works to express their concerns about social ethics and ethnic diversity, which are the main issues to be addressed in this chapter. Joane Nagel claims that “individual identification, ethnic group formation, informal ascriptions, and official ethnic policies” are among the ways how “particular ethnic identities are created, emphasized, chosen, or discarded in societies”⁵⁷⁴, leading to the establishment of new ethnic boundaries for pursuing particular ethnic options. Brian L. Heuser claims that social cohesion is the key indicator that “involves the internalization of social ethics and constitutes the level of the realized propensity among citizens to engage in virtuous behavior for the common good”⁵⁷⁵. Don Welch perceives social ethics as “the systematic reflection on the moral dimensions of social structures, systems, issues, and communities...,” as well as “the application of ethical reasoning to social problems”⁵⁷⁶. Ausaf Ali argues that social ethics is “the ethics of the society as against the ethics of the individual if such a distinction can be meaningfully made and sustained at all”⁵⁷⁷. Thus, “no social ethics stands a real chance of success in the world of today and of the foreseeable future if it fails to take the fullest account of the natural, mathematical, physical, and social sciences and humanities, on the one hand, and the applied sciences and technologies, on the other”⁵⁷⁸. Khalid Hussain indicates in his work that the existing

⁵⁷⁴ Nagel, J. (1994) “Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture”, *Social Problems* 41 (1): 160-161.

⁵⁷⁵ Heuser, B. L. (2005) “The Ethics of Social Cohesion”, *Peabody Journal of Education* 80 (4), p. 8.

⁵⁷⁶ Welch, D. (2012) “Social Ethics, Overview,” in R. Chadwick (ed.) *Encyclopedia of Applied Ethics*. USA: Academic Press, 2nd Edition, p. 141.

⁵⁷⁷ Ali, A. (1996) “Islam, Science, and Islamic Social Ethics”, *Islamic Studies* 35 (4), p. 400.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 373.

crisis in the Muslim world results from a moral crisis. Al-Qurʾān provides the basis for cultivating virtues in people's individual and social aspects of life to implement justice in the contemporary social context⁵⁷⁹. Galym Zhussipbek, Dilshod Achilov, and Zhanar Nagayeva assert that “the prevalence of ethnocentric national identities in Central Asian countries complicates Islamic revival” as it opens “venues to the instrumentalization of Islam to produce ‘localized Islam’”⁵⁸⁰, instead of universal Islam.

Even though the works mentioned above have contributed greatly to the subject of social ethics, ethnic diversity, and the CIS countries, there is less discussion related to the use of social ethics in managing ethnic diversity in the light of *al-'Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar*. Therefore, this chapter suggests that the Islamic model for social ethics – *al-'Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar* – derived from al-Qurʾān and implemented by the Prophet (PBUH) and his Righteous Companions, as well as Muslims during different times and situations, is the proper model to be used in managing ethnic diversity among the Muslim ethnic groups of the CIS countries.

The main objectives of this chapter are: (1) to understand the meaning of ethnic diversity, and the CIS countries' ethnicities, social ethics, and *al-'Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar*; and (2) to discuss the role played by social ethics in managing ethnic differences among Muslims living in the CIS countries by analyzing the content of selected Qurʾānic verses and Prophetic traditions related to this subject.

The methodology used in this chapter is qualitative including the historical, descriptive, and analytical approaches. The historical method is utilized to deal with data collected from various library sources, i.e., books, journals, research works, and online sources, i.e., websites, e-journal articles, and e-books. The descriptive method is employed to describe facts from collected sources. The analytical method is used to analyze the views and thoughts of various scholars in the existing works and contribute to the formation of new ideas and thoughts about the subject of this study.

⁵⁷⁹ Hussain, K. (2021) “The Ethical Worldview of the Qurʾān”, *Rising Kashmir* 15 (278), p. 7.

⁵⁸⁰ Zhussipbek, G., Achilov, D., and Nagayeva, Z. (2020) “Some Common Patterns of Islamic Revival in Post-Soviet Central Asia and Challenges to Develop Human Rights and Inclusive Society”, *Religions* 11 (11), pp. 4-5.

In this chapter, the author attempts, first, to deliberate the connotation of ethnic diversity, the CIS countries' ethnicities, social ethics, and *al-'Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar*; second, to identify various phases used in managing ethnic diversity through social ethics among Muslim ethnic groups dwelling the CIS countries; and, last, to analyze selected Qur'anic verses and Prophetic traditions addressing the Divine injunction *al-'Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar*.

What is ethnic diversity?

The term “ethnic diversity” is derived from the shared meaning of two terms, which are “ethnic” and “diversity”. The first one “ethnic” indicates a person’s inclination toward “a minority group who retains the customs, language, or social views of the group”⁵⁸¹. A person’s ethnic identity serves as “the cultural agent that includes beliefs, nationality, language, or ancestry that give a person a distinct sense of belongingness amongst a group”⁵⁸². In addition, the term “ethnic” refers to a sense of belonging and togetherness as well as “an organizing principle used by a group of people to differentiate themselves from other groups in terms of race, kinship, language, customs, mode of living, culture, religion and so on”⁵⁸³. Such relationships between two or more groups with cultural differences form one’s ethnicity or ethnic identity, which emerges from the social representations of these differences⁵⁸⁴. The term “diversity” refers to (1) multiplicity, variety, distinction or distinctiveness, differences, otherness, and dissimilarity, as well as (2) people’s “age, gender, race, ethnicity, nationality, and religion, ...education, livelihood, and marital status”⁵⁸⁵; and (3) “the differences and similarities, and related tensions and complexities, that can characterize mixtures of any kind”⁵⁸⁶.

⁵⁸¹ [<https://www.merriam-webster.com/dictionary/ethnic>, accessed on 24.10.2023].

⁵⁸² “What is Ethnic Diversity?”, [<https://study.com/learn/lesson/ethnic-cultural-diversity-psychology.html>, accessed on 24.10.2023].

⁵⁸³ Phukon, G. (2002) “Introduction,” in Phukon G. (ed.) *Ethnicity and Polity in South Asia*. New Delhi: Sage, p.1.

⁵⁸⁴ Jaspal, R. and Cinnirella, M. (2012) “The Construction of Ethnic Identity: Insights from Identity Process Theory”, *Ethnicities* 12 (5), p. 512.

⁵⁸⁵ “Diversity”. [<https://dictionary.apa.org/diversity>, accessed on 25.10.2023].

⁵⁸⁶ Thomas, R. R. (2010) *World Class Diversity Management: Strategic Approach*. USA: Berrett-Koehler Publishers, Inc., p. 2.

Diversity is perceived by individuals based on their views that are formed and shaped by their religious, cultural, traditional, civilizational, or ideological backgrounds.

The notion of “ethnic diversity” is the combination of different ethnic groups in a single space, i.e., family, community, society, organization, educational institutions, country, etc., where each ethnic group has a unique structure enabling its members to share “a common history...ways of life, including language, religion, country of origin, and social identity”⁵⁸⁷. An ethnic group of a diverse ethnic community, society, or country to differ itself from other ethnic groups engages its members through family activities, peer groups, linguistic concepts, common literature, work in formal associations, and in-group marriage.

In the contemporary Western context, ethnic diversity has been motivated by immigrants because of political, economic, or kinship problems, have migrated to other countries where they have created new permanent ethnic minority groups, such as in the United States, Britain, Sweden, Germany, Canada, and other developed countries. The political policies of these countries, which are intended to regulate or assist immigrant populations, are allowing the formation of new ethnic subpopulations within the premises of existing ethnically diverse populations⁵⁸⁸. Indeed, new forms of ethnic diversity have been created because of voluntary (studies, better opportunities, working, etc.) and forced (colonization, internal conflicts, wars, and poverty) migration, inter-ethnic marriages, or embracing a new religion. Some believe that ethnic diversity has been established based on people’s well-being, geography, social orientation and developments, nationalism, and conflicts, when “two groups compete over a common resource. If the dominant group tries to appropriate the resources of the weaker group people in the latter group might choose to switch ethnic identity, at least if the ‘costs’ of doing so are not too high”⁵⁸⁹. For some others ethnic diversity is considered a “natural organization of the human existence...as extended kinship...that humans...are by nature nepotistic, favoring kin in the daily struggle for survival...naturally develop a sense of

⁵⁸⁷ Cortese, A. J. (2003) *Walls and Bridges: Social Justice and Public Policy*. Albany: State University of New York Press, p. 15.

⁵⁸⁸Nagel, “Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture”, p. 157.

⁵⁸⁹ Ahlerup P. and Olsson, O. “The Roots of Ethnic Diversity”, p. 6.

loyalty with their nearest family, their extended family, their clan, and so on”⁵⁹⁰.

Ethnic diversity from the perspective of Islam is a part of Allah (SWT)’s pattern of creation of people to benefit as well as test them. Allah (SWT) says: “And if Allah had so willed, He would have made you a single people, but (His plan is) to test you in what He hath given you: so, strive as in a race in all virtues” (Q. 5: 48)⁵⁹¹. The wisdom behind diversity is to motivate people to join a continuous competition for what is right and refrain from what is wrong. In another verse, Allah (SWT) says: “And of His signs are the creation of the heavens and the earth and the diversity of your tongues and colors. Surely there are signs in this for the learned” (Q. 30: 22). This verse reminds people to acknowledge and accept their differences about the diversity of languages and colors, which will teach them how to respect and care about one another.

Furthermore, the Prophet (PBUH)’s speech in his Farewell *Hajj* in Mecca addresses the awareness of managing ethnic diversity through morality:

O, you people! Indeed, your God is one and your father is one. No Arab has any superiority over a non-Arab, nor does a non-Arab have any superiority over an Arab. Nor does a white man have any superiority over a black man, or the black man any superiority over the white man except the pious (people)⁵⁹².

The message of this Prophetic tradition makes people understand that Allah (SWT), is One, and their father, Adam, is one. Therefore, they are reminded not to discriminate against one another in terms of their ethnic differences regarding race, color, or cultural values. This Prophetic speech in a beautiful manner indicates how equality among members of diverse Muslim ethnic groups and others was addressed and implemented by the Prophet (PBUH). Communities characterized by diversity in terms of ethnicity are treated equally in Islam and have

⁵⁹⁰ Ahlerup P. and Olsson, O. “The Roots of Ethnic Diversity”, pp. 7-8.

⁵⁹¹ Yusuf Ali, A. (1989) *The Holy Qur’an: Text, Translation and Commentary*. Maryland: Amana Corporation. The author refers to this source for all translated text of al-Qur’ān mentioned in this chapter.

⁵⁹² Ibn Ḥanbal, A. (1998) *Musnad*. Bayrūt: ‘Ālam al-Kutub, Vol. 7. Ḥadīth: 23885.

every right to live in peace in the Muslim state or Muslim-majority areas with all deserved rights and privileges⁵⁹³. Allah (SWT) strictly forbids the punishment of any Muslim, who follows the culture and customs related to his ethnic group, which does not contradict His Commandments, even though it may be different from the cultures of other Muslim ethnic groups. The same applies to every community member, including the adherents of other religions or ideologies. Nevertheless, punishment is implemented when someone breaks the law and destroys the peaceful co-existence of a society characterized by ethnic diversity, such as in the case of the CIS countries.

It can be concluded that ethnic diversity from the perspective of Islam is based on a Divine pattern. So, it does not create problems or raise conflicts among different Muslim ethnic groups if they live according to the commandments of Allah (SWT) with sincerity and good manners. Such discussion on the definition of the term “ethnic diversity” provides initial information to understand how the Muslim ethnic groups in the CIS countries are identified and categorized, as well as managed based on the context of each ethnic group concerning its location, activities, and socialization. Therefore, the following section will discuss the subject of Muslim ethnicities in the CIS countries.

Muslim ethnicities in the CIS countries

The Commonwealth of Independent States, a free association of sovereign states, was officially formed on 21 December 1991 based on the agreement of the elected governors of that time, who headed Russia, Ukraine, and Belarus⁵⁹⁴. It includes the Central Asian Republics of Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan, and Uzbekistan; the Transcaucasian Republics of Armenia, Azerbaijan, and Moldova, with its administrative center in Minsk, Belarus⁵⁹⁵. This association started with twelve states and ended by 2022 with nine countries consisting of three major groups with ethnic diversity backgrounds, which are described as follows⁵⁹⁶.

⁵⁹³ Doi, ‘ A. R. (1990) *Non-Muslims under Shari’ah (Islamic Law)*. Malaysia: A.S. Noordeen, p. 39.

⁵⁹⁴ “Agreement – Establishing the Commonwealth of Independent States”, [<https://cis.minsk.by/site/about-cis>, accessed on 10.11.2023].

⁵⁹⁵ “The Commonwealth of Independent States (CIS) Definition,” [<https://www.insee.fr/en/metadonnees/definition/c1918>]; and “Alma-Ata Declaration”, [<https://cis.minsk.by/site/about-cis>; accessed on 10.11.2023].

⁵⁹⁶ [<https://worldpopulationreview.com/country-rankings/cis-countries>, accessed on 10.11.2023].

First, the Slavic Republics include (1) Russia (full member); (2) Ukraine (withdrew in 2014), and (3) Belarus (full member). Brief information is provided for the CIS full members in this group: **Russia** has an ethnic diversity community comprising 81% ethnic Russians, 3.9% Tatars, 1.4% Ukrainians, 1.2% Bashkirs, 1.1% Chuvash, 1.0% Chechens, and 3.9% without any ethnic origin⁵⁹⁷. Russia's diverse ethnic community has members with diverse religious identities, where 47.4% of them are Christians (Orthodox Christian majority), 13% are atheists, 6.5% are Muslims⁵⁹⁸, 0.5% are Buddhists, 0.1% are Hindus, 0.1 are Jews, 1.2% are pagans, 25.2% are believers without following any religion, and 5.5% are not stated⁵⁹⁹.

Belarus has a population divided based on ethnicity, where 84% are ethnic Belarusians, 8% Russians, 3% Poles, and 1.5% Ukrainians. Its population includes 59% Eastern Orthodox Christians, 4% Jews and Baha'is, a few Catholic and Protestant Christians, and Muslims (approximately 0.75%)⁶⁰⁰, who are mostly Tatars. Belarus does not have any official religion⁶⁰¹.

Second, the Central Asian Republics comprise (4) Kazakhstan (full member); (5) Kyrgyzstan (full member); (6) Tajikistan (full member); (7) Turkmenistan (associate state since 2005); and (8) Uzbekistan (full member). **Kazakhstan** is characterized by its diverse ethnic groups that consist of 63.1% Kazakhs, 23.7% Russians, 2.9% Uzbeks, 2.1% Ukrainians, 1.4% Uyghurs, 1.3% Tatars, and 1.1% Germans. It has a multi-religious population consisting of 70% Muslims (most follow the Sunni Hanafi *mazhab*, and small groups are Shia and Ahmadiyya), 26% Christians (following the Eastern

⁵⁹⁷ [<https://worldpopulationreview.com/countries/russia-population>, accessed on 15.11.2023].

⁵⁹⁸ Other recent sources state that the ratio of the Muslim population is approximately 10-15% of Russia's total population. [<https://halalspy.com/is-russia-muslim-friendly>, accessed on 15.11.2023].

⁵⁹⁹ "Religion in Russia". [<https://www.findeasy.in/population-of-russia>, accessed on 15.11.2023].

⁶⁰⁰ "Muslim Population by Country 2023". [<https://worldpopulationreview.com/country-rankings/muslim-population-by-country>, accessed on 20.11.2023].

⁶⁰¹ Fedor, H. (ed.). (1995) *Belarus: A Country Study*. Washington: GPO for the Library of Congress. [<https://countrystudies.us/belarus/18.htm>, accessed on 20.11.2023]; and "Belarusian language", *Encyclopedia Britannica*, [<https://www.britannica.com/topic/Belarusian-language>]; "Belarus Population 2022 (Live)", [<https://worldpopulationreview.com/countries/belarus-population>, accessed on 20.11.2023].

Orthodox Church or Roman Catholic Church), and another 4% follow any other religion or have no religion at all⁶⁰².

Kyrgyzstan has a population with diverse ethnic groups, where 72% are Kyrgyz (Turkic people), 9.0% are Russians, 14.5% are Uzbeks, 1.9% are Dungans, 1.1% are Uyghurs, 1.1% are Tajiks, 0.7% are Kazakhs, and 0.5% are Ukrainians. Muslims make up 88% of its population (including Sunnis, Shias, and Ahmadiyya), some others follow Buddhism, Baha'ism, Judaism, and Christianity (Russian Orthodox consists of 9.4% and is the most prevalent Christian denomination), and 0.3% of them do not adhere to any religion⁶⁰³.

Tajikistan has a population of 79.9% Persian-speaking Tajik ethnic group, 15.3% Uzbeks, and 1% Russians, where 90.4% are Sunni Muslims, 5.6% Shia Muslims, 2.6% are Orthodox Russians, and the rest are either irreligious or follow another religion⁶⁰⁴.

Uzbekistan has diverse ethnic groups comprising 80% Uzbeks, 5.5% Russians, 3% Tajiks, 2.5% Karakalpaks, 1.5% Tatars, and 2.5% others including around 20,000 ethnic Koreans. In Uzbekistan, 88% of its population are Muslims, Uzbeks who dwell in urban areas are considered the most devoted Muslims in Central Asia⁶⁰⁵, and another 9% are Orthodox Christians⁶⁰⁶.

Third, the Transcaucasian Republics involve (9) Armenia (full member); (10) Azerbaijan (full member); (11) Georgia (withdrew in 2008); and (12) Moldova (full member). **Armenia's** population includes 98.1% ethnic Armenians, 1.2% are Yazidis (Kurds), and 0.3% are others⁶⁰⁷. Approximately 93% of Armenia's population adhere to the Armenian Apostolic Church. Sunni Muslims (approximately 0.1%)⁶⁰⁸ are minorities in the country.

⁶⁰² "Kazakhstan Population 2023 (Live)", [<https://worldpopulationreview.com/countries/kazakhstan-population>, accessed on 22.11.2023].

⁶⁰³ "Kyrgyzstan Population 2023 (Live)", [<https://worldpopulationreview.com/countries/kyrgyzstan-population>, accessed on 22.11.2023].

⁶⁰⁴ "Tajikistan Population 2023 (Live)", [<https://worldpopulationreview.com/countries/tajikistan-population>, accessed on 22.11.2023].

⁶⁰⁵ "Uzbek", *Encyclopedia Britannica*, [<https://www.britannica.com/topic/Uzbek-people>, accessed on 22.11.2023].

⁶⁰⁶ "Uzbekistan Population 2023 (Live)", [<https://worldpopulationreview.com/countries/Uzbekistan-population>, accessed on 22.11.2023].

⁶⁰⁷ "Armenia", [<https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/armenia/>, accessed on 22.11.2023].

⁶⁰⁸ "Armenia Population 2023 (Live)", [<https://worldpopulationreview.com/countries/armenia-population>, accessed on 25.11.2023].

Azerbaijan's population consists of an ethnic composition of 91% Azerbaijanis, 2% Lezgians, 1.3% Armenians, 1.3% Russians, 1.2% Talysh, 0.5% Avars, 0.4% Turks, 0.3% Tatars, 0.3% Tats, and 0.25% Ukrainians. Sunni Muslims make up 15% of its population and 85% are Shia Muslims⁶⁰⁹.

Moldova has a diverse ethnic community comprising Moldovan 75.1%, Romanian 7%, Ukrainian 6.6%, Gagauz 4.6%, Russian 4.1%, Bulgarian 1.9%, other 0.8% (2014 est.)⁶¹⁰. Orthodox Christians make up 90.1% of Moldova's population, while other Christians are around 2.6% (Catholics); 0.1% follow Judaism and Islam, 0.1% are agnostics, and about 6.9% claim to have no religious affiliation (2014 est.)⁶¹¹.

The above-discussed data on the CIS countries indicate basic statistics about each country's diverse nature concerning ethnicity and religion, which play a very significant role in shaping the identity of various ethnic groups, especially the diverse ethnic groups that adhere to Islam. It is observed that Muslims, who live in the CIS countries, form a diversity in their ethnic identity, which might create problems and raise conflicts in their interactions with each other, as well as members of other ethnic groups adhering to other religions or ideologies living in the same society, and, therefore, it needs to be managed based on social ethics as prescribed by the Islamic social oriented injunction *al-'Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar*.

What is social ethics?

The term “social ethics” consists of two words, “social” and “ethics”. The “social” indicates the situation of people who live together in a society that might be characterized based on its structure as monoethnic/cultural/religious or multiethnic/cultural/religious. The second, “ethics”, denotes certain codified or uncoded moral norms related to people's character, attitudes, manners, and conduct, shaped by the worldview (based on religion, culture, or ideology) they adhere to, which shows them what is good and bad or what is right and wrong. In this sense, the combined term “social ethics” indicates the ethical norms of society.

⁶⁰⁹ “Azerbaijan Population 2023 (Live)”, [<https://worldpopulationreview.com/countries/Azerbaijan-population>], accessed on 25.11.2023].

⁶¹⁰ “Moldova”, [<https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/moldova/>], accessed on 25.11.2023].

⁶¹¹ “Moldova Population 2023 (Live)”, [<https://worldpopulationreview.com/countries/moldova-population>], accessed on 25.11.2023].

Hence, the notion of “social ethics” is concerned with “social habits or values that change according to social conditions”⁶¹², and it is “a methodology of applying moral principles to social issues” with a purpose “to clarify the moral principles and social goals inherent in social issues and public initiatives” and acknowledging that the fact that “the relative strength of various moral claims can only be compared within the context of a particular social issue”⁶¹³. Also, “social ethics” deals “with human desires...and traces their results so far as is necessary for a man to orient himself among them and to decide what he, individually and in his group, intend to do about it, what shape his life will take, his life as a producer of wealth, as a friend of men and women, as the father of a family, as a citizen”⁶¹⁴.

Furthermore, “social ethics” is understood as a moral principle that represents people’s shared collective experience, which is used as a “code of conduct” (1) to govern what is acceptable and what is not; (2) to provide a proper framework that ensures equal rights for all members of society; and (3) to offer an appropriate way of conduct for all people regardless of their differences. Family values, religious beliefs, morality, and integrity, are considered among the standards of implementing “social ethics” including acts of performing good deeds and avoiding bad ones, accepting and tolerating differences, and sharing and caring⁶¹⁵. In addition, “social ethics” is understood as “a clear method for examining the ethical dimensions of a crucial area of human behavior: the social arrangements for making decisions”⁶¹⁶. Such social arrangements, i.e., activities, enable people to realize the success of their ethical norms and shape their manners and actions⁶¹⁷. Indeed, the formation of social ethical environments in which the morality of people (individually and as groups) may be best exercised is necessary. It is remarked from the discussions about the term “social ethics” that its

⁶¹² ‘ Umar, A. M. (2008) *Mu‘jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu‘āshirah*. N.P.: Ālam al-Kutub, Vol. 1, p. 688.

⁶¹³ Winfrey, J. C. (1998) *Social Issues: The Ethics and Economics of Taxes and Public Programs*. London: Oxford University Press, p. 2.

⁶¹⁴ Cabot, R. C. “Aims of Social Ethics”. [<https://www.thecrimson.com/article/1925/5/8/aims-of-social-ethics-explained-by>, accessed on 25.09.2023].

⁶¹⁵ Phipps, N. “What is Social Ethics?”. [<https://www.wisegeek.com/what-are-social-ethics.htm>, accessed on 25.09.2023].

⁶¹⁶ Devon, R. and Poel, I. V. D. (2004) “Design Ethics: The Social Ethics Paradigm”, *The International Journal of Engineering Education* 20 (3), p. 461.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 468.

main concern is with social policies, norms, and etiquettes, as well as the discussion of what is right and what is wrong in the relationships between the members of a society characterized by the diversity of ethnic groups that differ from one another in terms of race, language, culture, tradition, religion, and customs.

The term “social ethics” from the perspective of Islam is understood through the ethical dimensions of al-Qur’ān, which are integral to the social context in which it was revealed including the context of the polytheist Arabs, the early Companions of the Prophet (PBUH), as well as the Muslim community during the Meccan and Medinan periods. Interpersonal social connections were part and parcel of the Prophetic Mission, i.e., *Dīn-Allah* [comprehensive way of life assigned by Allah (SWT)] that is *Dīn* (comprehensive way of life) *al-Islām* [willingly submission and obedience to Allah (SWT) based on sincere conviction and commitment]. Such connections were built on Islamic ethical norms encompassing the close social engagements of people. Islam offers the best guidelines about the proper moral rules and principles to be used by Muslims (and others) in the establishment and management of their daily social-ethnic interactions with their parents, brothers and sisters, children, relatives, neighbors, friends, community members, and other fellow citizens locally and globally.

Islam teaches Muslims that various legal and moral obligations are interconnected as they are subsumed under the Will of Allah (SWT). Implementation of social responsibility with Islamic norms is addressed through Qur’ānic ethical terms. *al-Birr* (virtue, righteousness, and good deeds) is one of the terms used in al-Qur’ān addressing an integrated approach of the ethics of the individual with that of his society and inclining to everyone’s responsibility towards society. According to Ibn Madhūr, *al-Birr* means truthfulness, obedience, piety, and good deeds, and its best meaning is good (deeds) because it encompasses all the previous meanings⁶¹⁸. Other Qur’ānic terms, such as *Ṣalīh* (righteous) and *Ma’rūf* (known, socially approved, what is acknowledged and approved by Divine Law), *Khayr* (good); *Husn* (what is pleasing, satisfying, beautiful or admirable); *Ḥasan* (pl. Ḥasanāt) (good); *Tayyib* (Ṭayyibāt) (denotes any quality that strikes the sense – the senses of taste and odor, in particular – as very delightful, pleasant, and sweet); and *Ḥalāl* (denotes anything that is

⁶¹⁸ Ibn Mandhūr. (1990) *Lisān al-‘Arab*. Bayrūt: Dār Ṣādir, 3rd ed., Vol. 4, pp. 51-52, passim p. 54.

not held as taboo, anything that ‘has been set free’ from it). All these ethical terms have a socially oriented dimension based on their implementation in society and their members are praised when using them accordingly. On the other hand, al-Qur’ān reminds people about other terms, which lead them to the moral corruption of both individuals and societies, such as *Sayyi’* (pl. *Sayyi’āt* / *Sayyi’ah*) (vice doing); *Munkar* (“unknown and foreign,” “what is unacknowledged and disapproved by Divine Law”); *Sharr* (evil); *Ithm* (sinful); *Sū’* (displeasing); *Fāḥishah* (pl. *Fāḥshā’*) (signifies anything foul and abominable beyond measure); *Khabūth* (bad – the antithesis of *Tayyib* – good); and *Dhanb* (pl. *Dhunūb*) (sin)⁶¹⁹. It is remarked that the ethical viewpoint of Islam comprehends the key to all problems, to the transformation of individual and social life, and the rebirth of dynamic Islam:

...there is only one correct basis for morality and that basis is supplied by Islam. Here we get an answer to all the basic ethical questions.... Here we find moral guidance, which can lead us to the highest virtue in every department of life. Here we do find ethical principles on which the edifice of a truly righteous civilization can be raised and which, if taken as the basis of individual and communal conduct, can save human life from the anarchy, that has overtaken it today⁶²⁰.

Definition of *al-’Amr bi al-Ma’rūf wa al-Nahy ‘an al-Munkar*

The Islamic ethical injunction of *al-’Amr bi al-Ma’rūf wa al-Nahy ‘an al-Munkar* consists of four central terms: *al-’Amr* (الأمر), *al-Ma’rūf* (المعروف), *al-Nahy* (النهي), and *al-Munkar* (المنكر). The first term *al-’Amr* means to invite, encourage, promote, spread, command, or order, and it can be interpreted according to its contextual usage in two different aspects⁶²¹. The first aspect indicates the invitation and encouragement to do moral good. It is implemented in a close relationship, i.e., in the case of a friend, sibling, or colleague, in the form of sincere advice

⁶¹⁹ Izutsu, T. (2004) *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, pp. 241-292.

⁶²⁰ Mawdūdī, S. A. (1947) *The Ethical Viewpoint of Islam*. Lahore: Markazi Maktaba Jama‘ah al-Islāmī, pp. 29-30.

⁶²¹ See, Ibn Mandhūr, *Lisān al-’Arab*, Vol. 4, p. 26.

without any authoritative enforcement. The second aspect signifies the act of commanding and ordering others to do moral good. It applies to the social level of the individual, such as the command or order given by the people with authority and a position of power, i.e., a ruler of a state or parents, in the form of a direct law or command to their subject (i.e., people or children).

The second term, *al-Ma'ruf* means acts that are judged to be inherently good⁶²² (manner or way)⁶²³, which are approved⁶²⁴ by the society at large⁶²⁵ as well as please Allah (SWT) in terms of being permitted, or obligatory⁶²⁶, and are rewarded by Him. The acts of theft, murder, slander, lies, cheating, and the like, are universally known as unethical deeds. Likewise, truth, charity, peace, fidelity, and the like, are universally cherished values of ethical deeds. Furthermore, *al-Ma'ruf* includes internal and external aspects of a people's moral conduct that are enjoined by Allah (SWT) and His Prophet (PBUH), i.e., the internal aspect embraces *Ikhblāṣ* [absolute sincerity to Allah (SWT)], *Tawakkul* [dependence on Allah (SWT)], *al-Rajā'* [hope for Allah (SWT)'s mercy and fear of His punishment], and *al-Ṣabr* [patience with the decree of Allah (SWT) and complete surrender to His order]; and the external aspect consists of the truthfulness of speech; fulfilling of obligations; returning trusts to their owners; good behavior towards parents; maintaining family ties; cooperation in all acts of good and righteousness; benevolence and generosity toward one's neighbors, orphans, poor people, stranded travelers, companions, spouses, and servants; justice and fairness in speech and actions, calling people to good character, and acts of forbearance, i.e., establishing relations with those who cut you off, and forgiving those who oppress you. Enjoining people to be close together, i.e., cooperative, and forbidding them from dividing themselves are also part of what is right⁶²⁷.

⁶²²See, Ibn Mandhūr, *Lisān al-'Arab*, Vol. 4, p. 239.

⁶²³ Elias, E. A. (1986) *Elias Modern Dictionary*. Beirut: Dār al-Jalīl, p. 435.

⁶²⁴ Fakhry, M. (1991) *Ethical Theories in Islam*. The Netherlands – Leiden: E.J. Brill, p. 12.

⁶²⁵ Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, p. 248.

⁶²⁶ Al-Ghazālī. (1997) *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, trans. by Ahmad A. Zidan. Egypt: Islamic Inc. for Publishing and Distribution, 1st ed., Vol. 1, p. 279.

⁶²⁷ Ibn Taymiyyah, "Al-Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar" (Enjoining Right and Forbidding Wrong), pp. 6-7.

The third term, *al-Nahy* means to forbid, prevent, block, or stop others from doing wrong, which varies according to the level of authority⁶²⁸. Those with authority and means of power can abolish what is wrong with an iron fist whereas those lacking such means of power may have to resort to sincere advice, mild rebukes, and abandonment according to the severity of the bad deeds.

The fourth term is *al-Munkar*, which means acts that are condemned, forbidden, and disliked by the *Sharʿ*⁶²⁹, or classified as disagreeable⁶³⁰, unlawful (*Harām*), disliked (*Makrūh*)⁶³¹, disapproved, and reprehensible⁶³² because they are unknown⁶³³. Such acts may lead to neglecting one's duties or cause undue harm to oneself or others, and therefore, Allah (SWT) prohibits them in al-Qurʾān and the Prophet (PBUH) has forbidden them in his *Sunnah*. These acts are a danger to the perpetrator and a menace to society. The ultimate and worst form of *al-Munkar* is *Shirk*⁶³⁴. Forbidden acts, like unjustified killing, taking people's property by unlawful means, or force or intimidation, interest (*Ribā*), gambling, all types of sales or contracts which the Prophet has prohibited, breaking of family ties, cruelty to parents, cheating in weights and measures, and any form of transgression on the rights of others, are all *munkar* acts. All innovative acts of worship that Allah (SWT) and His Prophet (PBUH) did not ordain or sanction⁶³⁵, are also classified as *Munkar* acts. The concept of *al-Nahy* 'an *al-Munkar* can be practiced in the two first categories, while the third category is left to the law enforcement agencies and the judiciary. Preventing a crime from happening or stopping it does not mean taking the law into one's own

⁶²⁸ “Muʿjam al-Lughāt al-ʿArabiyyah al-Muʿāṣirah”, [https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D9%8A%D9%86%D9%87%D9%89/, accessed on 15.10.2023].

⁶²⁹ Ibn Mandhūr, *Lisān al-ʿArab*, Vol. 5, p. 233.

⁶³⁰ Elias, *Elias Modern Dictionary*, p. 733.

⁶³¹ Al-Ghazālī, *Ihyāʾ ʿUlum al-Dīn*, p. 281.

⁶³² Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, p. 12.

⁶³³ Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qurʾan*, p. 248.

⁶³⁴ A person commits the act of *shirk* when he starts to pray to someone or something other than Allah (SWT) by assigning to Him a partner that could be: the sun, the moon, stars or planets, an angel, one of His prophets, a righteous man or saint, one of the Jinn or Angels, images or graves of any of these or anything else. Hence, a person's moral attitude and character make him commit a crime against his Creator, Allah (SWT), i.e., it is the ethical aspect that makes him be liked or hated by others and not his being as a man (or a woman).

⁶³⁵ Ibn Taymiyyah, *Al-ʿAmr bi al-Maʿrūf wa al-Nahy ʿan al-Munkar*, p. 7.

hands. Rather, it is an act of advising people to give up their bad behavior and habits. If one who practices *al-Nahy 'an al-Munkar* goes beyond his/her limits to punish offenders, he/she would be held responsible for his/her acts. Also, this should not be used as a pretext to ban the practice of Islamic ethical injunction, *al-'Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar*, which will pave the way towards corruption and indecency.

The only challenge that might be faced is when *al-'Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar* is being practiced on things considered by Islam as immoral and prohibited, but yet are legal under the laws of the respective country(ies). In this situation, the blame should not fall on people who are practicing this injunction as they are fulfilling their moral duties as Muslims. The blame should fall on the laws of the country(ies), which are against the beliefs and the ethical norms of the Muslim community, especially the Muslim ethnic groups residing in the CIS countries. Therefore, such laws should be amended to accord with the value system of the country rather than to stop people, i.e., Muslims and others, from practicing *al-'Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar*.

Managing ethnic diversity among the CIS countries' Muslim ethnicities

Islam encompasses all aspects of human life and creates the best avenues for the establishment of a peaceful social environment in which Muslims and others can engage freely. Therefore, Islam has instituted ways and means to promote what is right and prevent what is wrong in society to maintain a just social order and discipline the moral character of its members. *Al-'Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar* is a social-oriented injunction of Islam which if it is understood and practiced by every responsible Muslim and other fellow humans with a full sense of sincerity and *Taqwā* (God-consciousness), then it will be easy to control people's destructive behavior by constructing good social order based on universal standard morals. The ethnical structure of the CIS countries shows that Muslims are characterized by their ethnic diversity and have played a significant role in the establishment and sustainability of the CIS region.

Muslim ethnic community in the CIS region has been reconstructed and renewed, especially after the fall of communism, which led to the formation of the Commonwealth of Independent States. Most of the contemporary political elites of these countries to a larger extent adopt the same ideology of the previous Soviet

cultural revolution, which “brought about the de-Islamization of public life and the appearance of Islam as an integral but “localized and cultural”⁶³⁶. Indeed, the instrumentalization of Islam has given rise to ethnic nationalism in most Central Asian countries, which somehow has led to inter-community distrust among the traditional Muslim ethnic groups of both majority and minority origin, such as the attempts to use Islam in ethnic-based discrimination, i.e., appointing ethnic-Kazakh imams in Uzbek or Uighur majority neighborhoods; conflicts erupted in 2010 between Uzbek and Kyrgyz ethnic communities in South Kyrgyzstan; the large-scale violence that occurred in 2020 against the Hui Muslims (Dungan) located in South Kazakhstan⁶³⁷. In this sense, these clashes between the CIS countries’ Muslim ethnic groups exhibit the prevalence of ethnic-based identities instead of Islamic identity, consciousness, and sincere commitment.

The main concern is how to manage such a situation that involves Muslims of various ethnic origins who are not able to find a moderate way to uphold responsibility in their social interactions by avoiding unfair treatment. There are three principal tasks with moral-based activities indicated for the proper implementation of social ethics in a society characterized by ethnic diversity, i.e., the CIS countries’ Muslim ethnic communities, which are: firstly, to “examine social conditions, determining which of them are problematic in light of norms concerning what is good or right or fair”; secondly, to “analyze possible actions that could alter those conditions that have been found to be problematic”; and, thirdly, to “prescribe solutions”⁶³⁸. In this section, the following steps are suggested to implement social ethics in the light of *al-'Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar* to manage conflicts that might be raised among the diverse Muslim ethnicities dwelling in the CIS countries.

First, **to identify and understand the Muslim ratio and their ethnic diversity in the CIS countries**. It is very challenging to understand how social ethics is used as a key indicator to manage ethnic diversity among the CIS countries without knowing the situation of Muslims based on ratio and ethnicity. Table 1 below includes data related to the country, Muslim ratio, and ethnic diversity.

⁶³⁶ Zhussipbek, G., Achilov, D., and Nagayeva, Z. (2020) “Some Common Patterns of Islamic Revival in Post-Soviet Central Asia and Challenges to Develop Human Rights and Inclusive Society”, *Religions* 11 (11), pp. 4-5.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁶³⁸ Welch, D. (2012) “Social Ethics, Overview,” in Chadwick (ed.), *Encyclopedia of Applied Ethics*. USA: Academic Press, 2nd Edition, p. 141.

No	Country	Muslim Ratio	Ethnic Diversity
1	Russia	6.5% (10-15%)	43 Muslim Ethnicities out of 142
2	Belarus	Approximately 0.75%	
3	Kazakhstan	70% (Majority Sunni Hanafi & small groups are Shia and Ahmadiyya)	63.1% Kazakhs, 23.7% Russians, 2.9% Uzbeks, 2.1% Ukrainians, 1.4% Uyghurs, 1.3% Tatars, & 1.1% Germans.
4	Kyrgyzstan	88% (including Sunnis, Shias, and Ahmadiyya),	72% Kyrgyz (Turkic people), 9.0% Russians, 14.5% Uzbeks, 1.9% Dungans, 1.1% Uyghurs, 1.1% Tajiks, 0.7% Kazakhs, & 0.5% Ukrainians
5	Tajikistan	90.4% Sunni Muslims, & 5.6% Shia Muslims	79.9% Persian-speaking Tajik, 15.3% Uzbeks, & 1% Russians,
6	Uzbekistan	88%	80% Uzbeks, 5.5% Russians, 3% Tajiks, 2.5% Karakalpaks, 1.5% Tatars, & 2.5% others including around 20,000 ethnic Koreans.
7	Armenia	Approximately 0.1%	98.1% Armenians, 1.2% Yazidis (Kurds), and 0.3% are others.
8	Azerbaijan	15% Sunni Muslims & 85% Shia Muslims	91% Azerbaijanis, 2% Lezgians, 1.3% Armenians, 1.3% Russians, 1.2% Talysh, 0.5% Avars, 0.4% Turks, 0.3% Tatars, 0.3% Tats, and 0.25% Ukrainians.
9	Moldova	Approximately 0.5%	75.1% Moldovans, 7% Romanians, 6.6% Ukrainians, 4.6% Gagauzs, 4.1% Russians, 1.9% Bulgarians, 0.8% others.

Table 1: The CIS Countries' Muslim Ratio and Ethnicity

Furthermore, Russia has been presented in a detailed form in Table 2 as a selected CIS country to illustrate the case of Muslims.

Country	Muslim Ratio	Ethnic Diversity																																
Russia	6.5% (10-15%)	43 Muslim Ethnicities out of 142 Russia's Ethnic Groups																																
		<table border="0"> <tr> <td>Tatars 3.83% /</td> <td>Tajiks 0.08%</td> </tr> <tr> <td>Bashkirs 1.15%</td> <td>Balkarians 0.07%</td> </tr> <tr> <td>Chechens 0.94%</td> <td>Turks 0.06%</td> </tr> <tr> <td>Avars 0.56%</td> <td>Nogai 0.06%</td> </tr> <tr> <td>Kazakhs 0.45%</td> <td>Cirkassians 0.04%</td> </tr> <tr> <td>Azerbaijani 0.43</td> <td>Abazins 0.03%</td> </tr> <tr> <td>Kabardinians 0.36%</td> <td>Turkmen 0.02%</td> </tr> <tr> <td>Dargins 0.35%</td> <td>Kirghiz 0.02%</td> </tr> <tr> <td>Kumyks 0.29%</td> <td>Rutuls 0.02%</td> </tr> <tr> <td>Ingush 0.28 %</td> <td>Aguls 0.02%</td> </tr> <tr> <td>Lezgians 0.28%</td> <td>Kurds 0.01%</td> </tr> <tr> <td>Karachai 0.13%</td> <td>Abkhazians 0.01%</td> </tr> <tr> <td>Laks 0.11%</td> <td>Arabs 0.01%</td> </tr> <tr> <td>Tabasarans 0.09%</td> <td>Tsakhurs 0.01%</td> </tr> <tr> <td>Adygei 0.09%</td> <td></td> </tr> <tr> <td>Uzbeks 0.08%</td> <td></td> </tr> </table>	Tatars 3.83% /	Tajiks 0.08%	Bashkirs 1.15%	Balkarians 0.07%	Chechens 0.94%	Turks 0.06%	Avars 0.56%	Nogai 0.06%	Kazakhs 0.45%	Cirkassians 0.04%	Azerbaijani 0.43	Abazins 0.03%	Kabardinians 0.36%	Turkmen 0.02%	Dargins 0.35%	Kirghiz 0.02%	Kumyks 0.29%	Rutuls 0.02%	Ingush 0.28 %	Aguls 0.02%	Lezgians 0.28%	Kurds 0.01%	Karachai 0.13%	Abkhazians 0.01%	Laks 0.11%	Arabs 0.01%	Tabasarans 0.09%	Tsakhurs 0.01%	Adygei 0.09%		Uzbeks 0.08%	
Tatars 3.83% /	Tajiks 0.08%																																	
Bashkirs 1.15%	Balkarians 0.07%																																	
Chechens 0.94%	Turks 0.06%																																	
Avars 0.56%	Nogai 0.06%																																	
Kazakhs 0.45%	Cirkassians 0.04%																																	
Azerbaijani 0.43	Abazins 0.03%																																	
Kabardinians 0.36%	Turkmen 0.02%																																	
Dargins 0.35%	Kirghiz 0.02%																																	
Kumyks 0.29%	Rutuls 0.02%																																	
Ingush 0.28 %	Aguls 0.02%																																	
Lezgians 0.28%	Kurds 0.01%																																	
Karachai 0.13%	Abkhazians 0.01%																																	
Laks 0.11%	Arabs 0.01%																																	
Tabasarans 0.09%	Tsakhurs 0.01%																																	
Adygei 0.09%																																		
Uzbeks 0.08%																																		

Table 2: The CIS Countries' Muslim Ratio and Ethnicity – Russia

The ratio and ethnicity of Muslims residing in Russia are shown in detail to understand the situation of Muslim ethnic groups located in various places in Russia. This information helps to understand the role that should be played by lay Muslims, especially Muslim intellectuals, in managing their ethnic diversity through social ethics in the light of enjoying what is acknowledged as right and preventing what is known as wrong deeds according to Islamic teachings. Muslims are presented with a ratio of 43 ethnic groups out of 142 ethnic groups in Russia. Even though Muslims are a minority

and positioned in various strategic locations belonging to different ethnicities, they share the Islamic identity through which they are united and break all the barriers created by their ethnic diversity⁶³⁹.

Second, **Muslims' inclination to ethnicity instead of Islamic teachings may lead to the abuse of social ethics' implementation.** Based on existing literature, it is observed that a few Muslim ethnic communities in the CIS countries incline themselves to their ethnicity instead of Islam and its teachings in their community belongingness and social engagements:

The prevalence of ethnocentric national identities in Central Asian countries complicates Islamic revival also by opening venues to the instrumentalization of Islam to produce “localized Islam” ... Uzbek authorities frequently speak of “Muslimness” when discussing Uzbek spirituality, rather than referring to Islam per se. Their preference for “Muslimness” as a religious identifier over Islam in public discourse can be seen as a central component of a strategy to deemphasize the external connections of “Uzbek Islam” with the remainder of the Islamic realm and instead portray the faith as holding specific “Uzbek” qualities⁶⁴⁰.

Fundamental questions about what it means to be a good Muslim, to live an admirable life, and what it means to be an Uzbek, Kyrgyz, Kazakh, or Tajik⁶⁴¹.

The message conveyed by this statement is that a Muslim of the CIS countries inclining to ethnic identity is identified as a good Muslim within the local context of the usage of Islam. An Uzbek, Kyrgyz, Kazakh, or Tajik Muslim is connecting himself with Islam through his

⁶³⁹ “Is Russia Muslim Friendly”, [<https://halalspy.com/is-russia-muslim-friendly>], accessed on 14.12.2023]; and Golosov, G. V. (2012) “The Representation of Ethnic Muslims in Russia’s Regional Legislative Assemblies”, *Journal of Eurasian Studies* 3, p. 95. [<https://journals.sagepub.com/doi/10.1016/j.euras.2012.03.001>].

⁶⁴⁰ Zhussipbek, G. and et. al. “Some Common Patterns of Islamic Revival in Post-Soviet Central Asia and Challenges to Develop Human Rights and Inclusive Society,” pp. 4-5.

⁶⁴¹ Ibid., p. 10.

ethnic identity, and hence, his perception of Islam is limited. A Muslim should liberate himself from any ethnic-oriented judgment that is above the Islamic teachings. Islam is not against ethnic diversity. Rather, it teaches Muslims to manage their ethnic differences in the light of shared social responsibilities based on the Qur'ānic social-oriented ethical injunction, *al-'Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar*, which is an integral part of Islam. The Divine Message of Allah (SWT) is composed of informative and directive parts. As for the informative part, Allah (SWT) informs mankind about Himself, such as *al-Tawhīd*, or about the creation, such as the stories of previous nations, groups of people, His Messengers and Prophets, which contain lessons, warnings, promises, and good tidings. The directive part consists of commands to do, commands not to do, and things left to peoples' choices and decisions. Allah (SWT) says: "He orders them with that which is good and forbids them that which is bad. And he makes allowed for them that which is clean and good and forbids them that which is unclean and detestable" (Q. 7: 157).

This verse illustrates the perfection of the Message of Prophet Muhammad (PBUH). He was the chosen one, through him Allah (SWT) enjoined all that is right, forbade all that is wrong, allowed the use of everything good and clean, and prohibited everything bad and unclean concerning peoples' manners. For this reason, it is narrated that the Prophet (PBUH) said: "I was sent to perfect good character"⁶⁴². In the judgment of identifying whether something is right or wrong, a Muslim should follow Islamic teachings and not his ethnic inclination. Thus, diverse ethnic Muslim groups of the CIS countries should understand that they are commanded by Allah (SWT) to live based on Islamic manners following the Prophetic traits without giving prior inclination to their ethnic tradition, which is against the principles of Islam.

Third, **the misinterpretation and abuse of Islamic teachings as compared to the existing ethnic practices**. The revival of the ethnic practices among the Muslim ethnic groups in the CIS countries has created barriers for Muslims to interpret their Muslim ethnicity based on Islam and its teachings. Rather, their interpretation is based on their ethnic perception as portrayed by the history of their previous tradition before embracing Islam. They compare their Muslim ethnicity based on each other's understanding

⁶⁴² Imām Mālik, *al-Muwatta'*, Book 47: Good Character, Ḥadīth no.: 47.1.8 [<https://islambasics.com/chapter/good-character/>, accessed on 10.01.2024].

and performance of Islamic teachings, especially the way how they explain certain community practices, i.e., funerals, festivals, and marriages, from the ethnic-cultural-tradition context:

For the Kyrgyz Muslim authorities, “the social ills that confront the Kyrgyz today are unavoidable consequences of not thinking and behaving like proper Muslims. In this sense, the Kyrgyz bring such problems on themselves by following the Kyrgyz, not the Muslim, way. Like funeral practices, visiting sacred places, and celebrating festivals like Nooruz are other practices that prevent the Kyrgyz from becoming “real” Muslims and hence need to be removed”⁶⁴³.

If there is total negligence of *al-'Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar* by the Muslim authorities in Kyrgyzstan to manage the way how the Kyrgyz people view the teachings of Islam by prioritizing their ethnic traditions, might lead to the misrepresentation of Islamic social manners. Also, it will open room for widespread ignorance and corruption of Islamic teachings in a society characterized by ethnic diversity. Such attitudes might affect members of society, especially children and youth if it is not managed accordingly by creating Islamic awareness. Such ethnical-oriented practices are found in the Muslim society of Kazakhstan, another CIS country, where Islamic teachings concerning family relationships are not applied accordingly:

Islam has been misused to justify men's mistreatment of women, when in fact an essential, basic, or 'real' Islamic man would act compassionately with all people, including women: Kazakh men have this saying that they should beat their wives at least once a week. They say that from a Muslim perspective, a woman has a devil sitting on her left shoulder, and it provokes her to commit bad actions. This is ridiculous, and we say that a real Muslim man would never harm anyone ... We say that 'all men are the children of women'⁶⁴⁴.

⁶⁴³ Pembeci, B. I. (2017) “Religion and the Construction of Ethnic Identity in Kyrgyzstan”, *Region* 6 (1), pp. 150-151.

⁶⁴⁴ Snajdr, E. (2007) “Ethnicizing the Subject: Domestic Violence and the Politics of Primordialism in Kazakhstan”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 13 (3), p. 613.

The collective combat of *munkar* is indirectly protecting all members of the Muslim community against all types of corruption, wrongdoings, abuse, and misleading views or interpretations. Therefore, every member of society should be engaged in collective work to avoid the spread of blameworthy knowledge, which contradicts the Qur'ānic message. Allah (SWT) says: "It is not righteousness that you turn your faces (in prayer) towards East or West" (Q. 2: 177).

This verse affirms the avoidance of superficial concepts and rituals, meaningless formalities, and non-effective beliefs. Indeed, righteousness is not merely a matter of void utterances; rather, it must, firstly, be founded on strong *Īmān* (conviction) and constant practice, and, second, cover a person's thinking and actions including both his internal and external aspects of life, as well as his individual and public affairs.⁶⁴⁵ This is supported by the following Qur'ānic verse: "But it is righteousness to believe in Allah and the Last Day, and the Angels and the Book, and the Messengers" (Q. 2: 177). Furthermore, this is supported by the parable told by the Prophet (PBUH) that:

The example of the people abiding by Allah's commands and restrictions, as opposed to those who violate them, may be compared to the example of the occupants of a boat who drew lots for their seats in a boat. Some got seats on the upper deck, while others were on the lower deck. When the latter needed water, they had to go up to the upper deck, hence troubling the occupants of the upper deck. So, they said: 'Let us make a hole in our share of the ship to get water and save ourselves from troubling them. If the people occupying the upper deck left those occupying the lower deck to do what they had suggested, all of them would be destroyed, but if they prevented them from doing [*al-munkar*], all of them [the people on the upper deck and the lower deck] would be safe⁶⁴⁶ (Reported by Al-Nu' mān bin Bashīr RA).

The Prophetic saying draws a comparison between two groups of people. The first group that occupies the upper deck of the boat is

⁶⁴⁵ Abdalati, H. (n.d.) *Islam in Focus*. Islamic Teaching Center, p. 25.

⁶⁴⁶ Imām Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Vol. 3, Kitāb al-Sharikah, Ḥadīth No. 673.

responsible for preventing those on the lower deck from making a hole in the bottom of the boat. The role of its members resembles all those who advise and encourage people to enjoy good and avoid wrongdoing in society. The second group that occupies the lower deck of the boat and decides to make a hole in the boat is like all those who commit indecency and vice. These two groups of people can be compared especially with the CIS countries' Muslim ethnic groups, where some of them use their ethnic diversity according to Islamic teachings, and some others give preference to ethnic tradition instead of Islam in the application of social ethics. Such a situation presents challenges in its management. Furthermore, the Prophetic parable can be interpreted as follows.

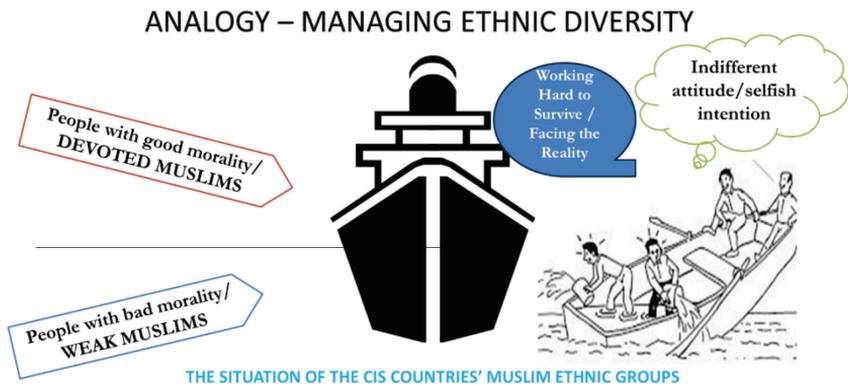


Figure 14.1. The situation of the CIS countries Muslim ethnic groups

The following groupings may exist in the Muslim ethnic communities of the CIS countries based on their adherence to Islamic teachings. The first group includes people with good morality representing all devoted Muslims who practice *al-'Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar* in the implementation of social ethics and follow their leader. Hence, with the right guidance and good teachings from the leader, they will learn the benefits of practicing the Qur'anic social-oriented injunction. They are ready at any time to assist each other in the sustainability and development of society without neglecting their social responsibilities. The second group represents all indifferent and selfish Muslims who neglect to uphold assigned tasks accordingly. If their attitude is not managed, it will eventually lead them to develop a weak personality through which they act with bad manners. Hence, they might be recorded by other members of

their society as weak Muslims. If such an attitude becomes a habit, it requires continuous efforts and endurance to change it. Also, Muslims with such habits, become indifferent, and therefore, do not intend to practice *al-'Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar*. Rather, they would like to be greedy and selfish by blaming others for their mistakes and do not like to follow what is right. They easily give up engaging in dialogue with others to find a solution to their problem by deteriorating the situation even further.

Lastly, **transforming Muslims' inferiority complex and irresponsible attitudes toward the spread of vices through the restoration of Islamic social ethical standards.** The sense of inferiority towards superior ethical values of other communities from various ethnic, religious, cultural, civilizational, and ideological backgrounds, has demoralized most people today, especially Muslims in both majority and minority contexts to the extent that they do not dare to stop or change *munkar* deeds taking place in their societies, educational institutions, organizations, neighborhoods, or families. Some provide a simple justification to excuse themselves from social responsibility, saying that it is not their responsibility to stop or change such *munkar* deeds; rather, it is the duty of so and so, and therefore, it is not nice to interfere in someone else's responsibility. Indeed, in most contemporary Muslim and other societies, the implementation of social ethics in managing differences among various ethnic groups is not taken seriously. The inferiority complex found in some Muslim ethnic groups in the CIS countries has created barriers for Muslims to interpret their Muslim ethnicity based on Islam and its teachings. In the case of Kyrgyz Muslims, Pembeci stated: "The Kyrgyz tend to present themselves as 'less' religious compared to other ethnic groups, i.e., Tajiks, the Dungans (Hui Chinese Muslims) and Uyghurs, and Uzbeks, who reside in different regions of Kyrgyzstan"⁶⁴⁷. In another case:

Muslim women activists of the SMW integrate ethnicity with religion to respond to domestic violence both at the grassroots level and with a mind to help shape the future Kazakh nation. They make the root of the problem 'ethnically' other, or Russian, while they assert that the solution is 'ethnically' their own, or Kazakh. For

⁶⁴⁷ Pembeci, "Religion and the Construction of Ethnic Identity in Kyrgyzstan", p. 151.

members of the SMW, domestic violence is addressed best within the confines of their new, religious interpretation of what it means to be Kazakh – or Muslim – in the transition period⁶⁴⁸.

The abovementioned statements disclose the situation of the Kyrgyz Muslim ethnic group and the Kazakh Muslim ethnic group among the CIS countries where the sense of inferiority towards other minority Muslim groups, as well as blaming other ethnic groups prevails instead of managing the practices of different Muslim ethnic groups according to Islamic teachings. Hence, representatives of Muslim societies in the CIS countries should teach the members of their ethnic groups about the focus of Islamic tenets which is not individual-oriented. Rather, it is community-oriented, which denotes that Muslims should work together as a unique group regardless of their ethnic differences to stop the spread of vices. Therefore, Muslims are privileged by Allah (SWT) among other human fellows because of their sincere commitment to His Commandments. They try their best to safeguard their Islamic identity, which is followed by great responsibility and accountability if they do not uphold Allah (SWT)'s Divine Commandments as prescribed in the Islamic Sources, al-Qur'ān and the Prophetic Sunnah. Advising Muslims and others to act righteously and refrain from destructive norms is an obligation on all mature Muslims whether they are majority or minority as it is not a responsibility of some individuals. Rather, it includes the whole Muslim society. Thus, the CIS countries' Muslim ethnicities should promote the Islamic moral injunction, *al-'Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar* to manage their ethnic differences and clashes while engaging with Muslim fellows and others. Allah (SWT) commands Muslims to be a nation that always practices this Islamic ethical injunction considering it as the only way to felicity in *al-Dunyā* (worldly life) and *al-Akhirah* (Hereafter – the everlasting life): “And there may spring from you a nation who invite goodness, and enjoin right conduct and forbid indecency. Such are the ones to attain felicity” (Q. 3: 104).

The nature of such duty is collective-oriented and not individual-oriented, if some have attended to it, the obligation will be lifted from others⁶⁴⁹. In another verse, Allah (SWT) has addressed the

⁶⁴⁸ Snajdr, “Ethnicizing the Subject”, p. 614.

⁶⁴⁹ al-Ghazālī, *Ihya' 'Ulum al-Dīn*, p. 277.

Muslim *Ummah* as the best nation for two reasons: first, upholding true belief in *Tawhīd* and, second, practicing *al-'Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar*. “You are the best of the nations raised up for (the benefit of) men; you enjoin what is right and forbid what is wrong and believe in Allah” (Q. 3: 110).

In another Qur'ānic verse, real believers are characterized as those who among other obligations [such as performing of five daily prayers – *aṣ-Ṣalāt*, giving alms – *aḏ-Zakāt*, obey Allah (SWT) and His Messenger], uphold the responsibility of enjoining virtues and preventing vices: “The Believers, men and women, are protectors one of another: they enjoin what is just, and forbid what is evil: they observe regular prayers, practice regular charity [*ḏakāh*], and obey Allah and His Messenger. On them will Allah pour His mercy: for Allah is Exalted in power, Wise (Q. 9: 71). The content of these verses shows that the duty of *al-'Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar* is not confined only to Muslim men; it also applies equally to Muslim women. The bestowal of this responsibility by Islam to the Muslim woman awards her with a high social standing. In response to this bestowal, which is a great honor, Muslim women must perform this duty with courage and dignity within the limits of their capacity and nature. Upon seeing *munkar*, they should confront it, and correct it with reason, deliberation, good approach, wisdom, and intelligence⁶⁵⁰. In this sense, *al-'Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar* is considered *Farḍ Kifāyah* (sufficient obligation or collective duty) because it is inappropriate to assign this responsibility to someone who does not know *ma'rūf* and *munkar* properly. If a person does not know how to deal with this principle or is ignorant about it, maybe he will refrain others from doing good deeds and allow them to do wrong deeds, as he will do everything according to his understanding⁶⁵¹. Hence, this principle has to be handled by those who possess the required knowledge about it and know how to deal with it accordingly. Prophet Muhammad (PBUH) commands every responsible Muslim to change *munkar* with all possible means:

Abū Sa'īd al-Khudrī narrated that he heard the Prophet (PBUH) saying: “He who amongst you sees a vice act

⁶⁵⁰ Al-Hashimi. “The Ideal Muslimah” [<http://www.islambasics.com/view.php?bkID=104&chapter=14>, accessed on 16.01.2024].

⁶⁵¹ Al-Zamakhsharī. (1997) "*Tafsīr al-Kashshāf*. Beirut: Dār Iḥyā' Turāth al-'Arabī, Vol. 1, pp. 424-425.

should change it with his hand; and if he has not the strength to do it, then he should do it with his tongue, and if he has not the strength to do it, then he should abhor it in his heart, and that is the weakest of faith”⁶⁵².

The word hand in this Prophetic saying refers to power and authority; whenever and wherever a Muslim is in power, he/she must try to prevent *munkar* among those people who are under his authority. The word tongue symbolizes words and refers to the act of admonishing people and reminding them of the negative consequences of their bad conduct and manners. The warning may be done through verbal expression, or writing in newspapers, magazines, journals, leaflets, books, and others. If a Muslim is not able to change a *munkar* act with his hand and tongue, then he should abhor it in his heart (in this condition he must think about the right ways to change *munkar*). A Muslim does not live in isolation, rather, he endures the difficulties of living in an immoral society and tries his best to do something to change according to his abilities. Furthermore, the first category of actions is related to “the betterment of what righteousness applies through a degree of human assistance”⁶⁵³. These actions need human interference to make them virtuous where the intellectual potency (*al-Qimāh al-‘Aqliyah*) should be the advisor and the governor of people’s qualities, including the choice between being passionate (*al-Ghadabiyah*), or concupiscent (*al-Shahwaniyah*). The second category of actions is related to the “preserving of what is lacking in its permanence to a degree of human potentiality”⁶⁵⁴. These types of actions correlated to social relations and how the management of these relationships strengthened the social bond highlighting the following types of relationships: the man and his wife, the man and his children, the owner and his properties, and the governor and his subjects. The last category of actions is “the using of what actualizes its benefits through a degree of human management”⁶⁵⁵, concerns the community or politics in general. Pertaining to this, Ibn al-Qayyim said:

⁶⁵² Imām Muslim, *Mukhtasar Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Imān, Ḥadīth No. 0079.

⁶⁵³ Al-‘Amirī, Abū al-Ḥasan. (1988) *Kitāb al-‘Ilām bi Manāqib al-Islām*, ed. by Aḥmad ‘Abd al-Ḥamīd Ghurāb. Riyādh: Dār al-Aṣṣālah Li Ath-Thaqāfah wa an-Nash wa al-‘Ilām, pp. 75-78.

⁶⁵⁴ Ibid.

⁶⁵⁵ Ibid.

Indeed, the Devil motivates most of the believers to devote themselves to such prayers and to such recitation of the Qur'ān that will lead them to total isolation from the world for the sake of Allah. Consequently, by doing so they unintentionally paralyze all those types of worship; therefore, it is considered as deviating from true Islam. A believer should not follow such illusions that will lead him away from Islam, but he should simply follow the obligations commanded by Allah (SWT). That is why the Muslim scholars said that these types of believers are considered as the lowest class among people. Imām Ibn Taymiyyah said: 'ignoring *al-'Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar* is more sinful than committing an evil'⁶⁵⁶.

The situation of the CIS Muslim ethnic diverse groups will never be improved if a Muslim cannot present himself based on the Islamic teachings of social ethics. Indeed, such a Muslim who is incapable of managing his household and social affairs, and his society, will not be able to govern the current situation of the Muslim Ummah as well as humanity. Therefore, a proper understanding of the teachings of Islam should be provided to the CIS countries' Muslims, through an integrated approach to show the real responsibility of a Muslim in implementing Islamic social ethics in the light of Islamic social-oriented injunction *al-'Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar*. Besides, proper management is needed concerning religious and ethnic identities. Islam provides an integrated methodology for a Muslim to be moderate in his understanding of his ethnic identity by governing it according to the teachings of Islam.

Conclusion

The discourse in this chapter concludes that an appropriate understanding of ethnic diversity, its formation, and management provides the best opportunities for members of various ethnicities dwelling in a society characterized by ethnic diversity to cooperate in solving ethnic-based conflicts. Social ethics is seen as a key indicator that enables members of the CIS countries, especially Muslims to revisit the Islamic moral injunction *al-'Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an*

⁶⁵⁶ Cited from Al-'Awda, S. B. F. (1992) *Min Wasā'il Da'f al-Ghurba*. Al-Dammam: Dār Ibn al-Jawzi, p. 98.

al-Munkar and implement it in their daily engagements with the members of their community as well as others. The suggested steps concerning the implementation of social ethics in managing ethnic diversity among Muslim societies are supported by the analysis of certain selected Qur'ānic verses and Prophetic sayings. Hence, Muslims in general, and especially the Muslim ethnic groups of the CIS countries should, firstly, identify and understand the Muslim ratio and their ethnic diversity in the CIS countries; secondly, not prioritize their ethnicity instead of Islamic teachings, which may lead to the abuse of social ethics' implementation; thirdly, avoid all kinds of misinterpretation and abuse of Islamic teachings as compared to the existing ethnic practices; and, lastly, transform their inferiority complex and irresponsible attitudes toward the spread of vices through the restoration of Islamic social ethical standards in the light of *al-'Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar*. The most significant recommendation is that there is a need to engage Muslim intellectuals who have appropriate knowledge of both Islamic teachings and ethnic practices to embark on field research in the CIS countries by using an integrated approach.

Bibliography

- “Agreement – Establishing the Commonwealth of Independent States”. [<https://cis.minsk.by/site/about-cis>, accessed on 10.11.2023].
- Abdalati, H. (n.d.) *Islam in Focus*. Islamic Teaching Center, n.p.
- Ahlerup, P. and Olsson, O. “The Roots of Ethnic Diversity”. [<https://web.econ.ku.dk/derg/nordicconference/NCDE2007/FinalPapers/Pelle%20Ahlerup%20final.pdf>, accessed on 30.10.2023].
- Al-'Awda, S. (1992) *Min Wasā'il Da'f al-Ghurba*. Al-Dammam: Dār Ibn al-Jawzi.
- Al-'Āmirī, A. (1988) *Kitāb al-I'lām bi Manāqib al-Islām*. Ed.: Aḥmad 'Abd al-Ḥamīd Ghurāb. Riyādh: Dār al-Aṣṣālah Li Ath-Thaqāfah wa an-Nash wa al-'I'lām.
- Al-Ghazālī. (1997) *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, trans. by Dr. Ahmad A. Zidan. Egypt: Islamic Inc. for Publishing and Distribution, 1st ed.
- Ali, A. Y. (1989) *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*. Maryland: Amana Corporation.
- Ali, A. (1996) “Islam, Science, and Islamic Social Ethics”, *Islamic Studies* 35 (4): 373-408.

- Al-Zamakhsharī. (1997) *Tafsīr al-Kash-Shāf*. Beirut: Dār Ḥyā' Turāth al-‘Arabī.
- Cabot, R. C. “Aims of Social Ethics”. [<https://www.thecrimson.com/article/1925/5/8/aims-of-social-ethics-explained-by>, accessed on 25.09.2023].
- Cortese, A. J. (2003) *Walls and Bridges: Social Justice and Public Policy*. Albany: State University of New York Press.
- Devon, R. and Poel, I. V. D. (2004) “Design Ethics: The Social Ethics Paradigm”, *The International Journal of Engineering Education* 20 (3): 461-469.
- Doi, ‘A. R. (1990) *Non-Muslims under Shari’ah (Islamic Law)*. Malaysia: A.S. Noordeen.
- Elias, E. A. (1986) *Elias Modern Dictionary*. Beirut: Dār al-Jalil.
- Fakhry, M. (1991) *Ethical Theories in Islam*. The Netherlands - Leiden: E.J. Brill.
- Fedor, H. (ed.). (1995) *Belarus: A Country Study*. Washington: GPO for the Library of Congress. [<https://countrystudies.us/belarus/18.htm>].
- Golosov, G. V. (2012) “The Representation of Ethnic Muslims in Russia’s Regional Legislative Assemblies”, *Journal of Eurasian Studies* 3: 93–105. [<https://journals.sagepub.com/doi/10.1016/j.euras.2012.03.001>].
- Heuser, B. L. (2005) “The Ethics of Social Cohesion”, *Peabody Journal of Education* 80 (4): 8-15.
- Hussain, K. (2021) “The Ethical Worldview of the Qur’an”, *Rising Kashmir* 15 (278). [<http://risingkashmir.com/-the-ethical-worldview-of-the-quran>, accessed on 15.11.2023].
- Ibn Ḥanbal, A. (1998) *Musnad*. Bayrūt: ‘Ālam al-Kutub, Vol. 7. Ḥadīth: 23885.
- Ibn Mandhūr. (1990) *Lisān al-‘Arab*. Bayrūt: Dār Šādir, 3rd ed.
- Ibn Taymiyyah. (n.d.) *Al-Amr bi al-Ma’rūf wa al-Nahy ‘an al-Munkar* (Enjoining Right and Forbidding Wrong), trans. by Salim Abdallah Ibn Morgan. [<https://ia800208.us.archive.org/13/items/EnjoiningRightAndForbiddingWrong.pdf/EnjoiningRightAndForbiddingWrong.pdf>].
- Imām Bukhārī. *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Vol. 3, Kitāb al-Sharikah, Ḥadīth No. 673.
- Imām Mālik, *Al-Muwatta’*, Book 47: Good Character, Ḥadīth no.: 47.1.8 [<https://islambasics.com/chapter/good-character/>, accessed on 10.01.2024].

- Imām Muslim, *Mukhtasar Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Imān, Fasḥ 21, Ḥadīth No. 0079.
- Izutsu, T. (2004) *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Jaspal, R. and Cinnirella, M. (2012) "The Construction of Ethnic Identity: Insights from Identity Process Theory", *Ethnicities* 12 (5): 503-530.
- Mawdūdī, S. A. A. (1947) *The Ethical Viewpoint of Islam*. Lahore: Markazi Maktaba Jama'ah al-Islāmī.
- Nagel, J. (1994) "Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture", *Social Problems* 41 (1): 152-176.
- Pembeci, B. I. (2017) "Religion and the Construction of Ethnic Identity in Kyrgyzstan", *Region* 6 (1): 133-152.
- Phukon, G. (2002) "Introduction" in Phukon G. (ed.). *Ethnicity and Polity in South Asia*. New Delhi: Sage, pp. 1-20.
- Snajdr, E. (2007) "Ethnicizing the Subject: Domestic Violence and the Politics of Primordialism in Kazakhstan", *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 13 (3): 603-620.
- Thomas, R. R. (2010) *World Class Diversity Management: Strategic Approach*. Berrett-Koehler Publishers, Inc.
- Umar, A. (2008) *Muḥam al-Lughah al-'Arabīyah al-Mu'āṣirah*. N.P.: 'Ālam al-Kutub.
- Welch, D. (2012) "Social Ethics, Overview", in Chadwick, R. (ed.), *Encyclopedia of Applied Ethics*, pp. 134-141. USA: Academic Press, 2nd Edition.
- "What is Ethnic Diversity?" [<https://study.com/learn/lesson/ethnic-cultural-diversity-psychology.html>, accessed on 24.10.2023].
- Winfrey, J. C. (1998) *Social Issues: The Ethics and Economics of Taxes and Public Programs*. London: Oxford University Press.
- Zhussipbek, G., Achilov, D., and Nagayeva, Z. (2020) "Some Common Patterns of Islamic Revival in Post-Soviet Central Asia and Challenges to Develop Human Rights and Inclusive Society", *Religions* 11 (11): 1-18.
- <https://www.britannica.com/topic>
- <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries>
- <https://dictionary.apa.org/diversity>
- <https://www.findeasy.in/population-of-russia>
- <https://halalspy.com/is-russia-muslim-friendly>
- <https://www.wisegeek.com/what-are-social-ethics>
- <https://worldpopulationreview.com/countries>

PART VI.
**(NEW) MEDIA, AGENDA, AND TRANSMISSION
OF ISLAMIC KNOWLEDGE**

CHAPTER 15

Nurturing the faithful: investigating religious knowledge and Islamic issues in Uzbekistan through the lens of *Hidoyat* journal

Zilola Khalilova

Introduction

In the wake of the Soviet Union's dissolution, Islam experienced a resurgence, and this phenomenon was particularly evident in Central Asian countries. After decades of suppression under Soviet rule, the revival of Islamic practices and identity became a prominent and complex aspect of the region's post-Soviet transformation. The role of Islam in the broader context of Central Asia became increasingly significant as it played a crucial part in shaping the quest for a national and ideological identity, and the establishment of moral guidelines. Uzbekistan particularly emerged as a noteworthy example of this trend, where historical, cultural, and geopolitical factors converged to shape a unique Islamic reawakening in the heart of Central Asia⁶⁵⁷.

From a historical perspective, societal transformations in Uzbekistan have been pivotal in shaping the evolution of religious appreciation among the public. These changes, ranging from the Soviet era's suppression of religious practices to post-independence revival and diversification, have profoundly influenced individuals' perceptions and interactions with Islam. By exploring the multifaceted impact of social, political, and cultural shifts on religious attitudes and behaviors, a comprehensive understanding of Uzbekistan's religious landscape emerged, highlighting the complex interplay between historical contexts and contemporary realities.

⁶⁵⁷ Khalid, A. (2003) "A Secular Islam: Nation, State, and Religion in Uzbekistan", *International Journal of Middle East Studies* 35 (4): 573–598; Ohlsson, H. (2011) "Islam and Secular State in Uzbekistan: State Control of Religion and its Implications for the Understanding of Secularity", *Cahiers d'Asie centrale* 19-20: 485–493; Cornell, S.E. and Zenn, J. (2018) *Religion and the Secular State in Uzbekistan*. USA: Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program, p. 43; Schmitz, A. (2023) "Religious Policy in Uzbekistan. Between Liberalization, State Ideology and Islamisation", *SWP Research Paper* 08.

There is an official separation of religion from the state in Uzbekistan. As a result, the Muslim Board of Uzbekistan (MBUz) operates as a non-governmental organization and holds a particular responsibility for religious-educational publications in Uzbekistan⁶⁵⁸. To meet the needs of the Muslim community, religious books, journals, and newspapers are published by the two publishing houses, *Movorounnabr* and *Shamsuddinkhon Bobokhonov*. The MBUz is specifically tasked with overseeing the publication of the newspaper *Islam Nuri*, which is printed in both Uzbek and Karakalpak languages, with a frequency of 24 issues per year. Additionally, they are responsible for the *Hidoyat* (A Guidance) journal, which is monthly published in Uzbek and Karakalpak languages, and *Muminalar* (Muslim Women) journal, which is issued four times a year in Uzbek.

The *Hidoyat* serves as a monthly journal of religious, social, and academic literature under the auspices of the MBUz and has its historical origins dating back to 1967. Originally established as *Sovet Sharqi Musulmonlari* (Muslims of Soviet East), this journal was initiated during the Soviet era by the Spiritual Administration of the Muslims of Central Asia and Kazakhstan (SADUM) and was published in Arabic, Russian, Persian, English (from 1968 onwards), and Uzbek⁶⁵⁹. Between 1991 and 1995, the journal was published under the title *Muslims of Movorounnabr*, and it resumed its publication in 1999 under the title *Hidoyat*, with the first issue released on 12 March. It is plausible to assert that this journal represents the official publication of the MBUz, given its widespread informative character. While official archival documents provide information about the beginning of its publication in 1967–1968, historical records maintained by the Uzbekistan Muslim leadership acknowledge the journal's earlier emergence in 1943 under the title *Muslims of Central Asia and Kazakhstan*. The 1946 edition of the journal is referenced in analytical works⁶⁶⁰. Notably, the journal is renowned for its multilingual approach, with content printed in the languages spoken by the Muslim populations residing in Central Asia, the Volga region, and the North Caucasus of the Soviet Union. Analyzing its content, it can

⁶⁵⁸ In accordance with Chapter Three, Article 12 of the Law on Freedom of Conscience and Religious Organizations, dated 5 July 2021, religious organizations in the Republic of Uzbekistan are granted the right to create materials with a linear content. [<https://lex.uz/docs/-5491534>, accessed on 01.11.2023].

⁶⁵⁹ National Archive of Uzbekistan, fund P-2456, op. 1, d. 595, p. 78.

⁶⁶⁰ Muhammad, S. J. (2003) "Uch tilda bosilgan Jurnal", *Hidoyat* 9: 18–19.

be argued that, from the perspective of Shikhaliev, the *Muslims of Soviet East* journal represented the Soviet government's endeavor to depict the Muslim population and illustrate how the Soviet authorities perceived or desired to portray them⁶⁶¹.

This study of the *Hidoyat* journal (1999–2020) comprehensively involves using a mixed-method approach. It utilizes a content and thematic analysis to categorize and identify recurring themes, followed by discourse analysis to understand the language, narratives, and rhetoric employed in the journal. Additionally, considering the historical context, audience perceptions, and external factors can provide insights into the journal's role in conveying the MBUz's philosophy of Islam and moral values within Uzbekistan. In this chapter, I will analyze the content of the *Hidoyat* journal, and answer the following questions: How does the journal contribute to the realization of the MBUz's informational policy strategy for disseminating Islam and its knowledge in society? What specific aspects of the *Hidoyat* journal are analyzed by other researchers, and what aspects of religious, political, and cultural contents within the *Hidoyat* journal are emphasized? What can be said about the educational backgrounds of its authors, particularly in terms of their religious or Islamic qualifications? How does the theme of the *Hidoyat* journal address and resolve issues related to Islamic matters in society?

Islamic discourse in Uzbekistan and *Hidoyat*

The *Hidoyat* journal's distinctiveness is rooted in its alignment with the strategy of the Muslim Board of Uzbekistan. The Spiritual Administration alone possesses the authority to produce publications with an exclusive focus on religious matters in Uzbekistan. Hence, the journal holds a prestigious official status as being published under the guidance of the MBUz. It is also officially distributed to all mosques and madrasas across the country. There is no other religious journal of this kind being published in Uzbekistan.

The journal's circulation record is as follows: in 1999–2000, it was published in 5,000 copies; by 2002, this number increased to 8,000 copies. In 2006, the journal's circulation further expanded to 16,000 copies, and in 2007, it reached 20,000 copies. In 2009, it had 33,000 copies, and 85,000 and 95,000 copies in 2015 and 2017 respectively. Finally, in 2018, 2019, and 2020 each issue was published in 121,000, 110,000, and 115,000 copies respectively.

⁶⁶¹ Shikhaliyev, Sh. (2017) "Islamskaya pressa v rannesovetskom Dagestane i jurnal "Musulmane Sovetskogo Vostoka", *Islamology* 7 (2): 74–100.

The journal's expansion is marked by a transition from covering topics of national interest at the initial stage to a broader focus on the intersection of Uzbek culture with Arabic Islamic culture, reflected in its content. What distinguishes the *Hidoyat* is its unique blend of journalistic texts and scholarly insights, making it a distinctive platform for exploring the intersection of Uzbek culture and Islamic faith. This demonstrates the information policy of the Spiritual Administration, which is reflected in the content of the journal encompassing a range of articles, including those related to the Quran and hadith studies, the teachings of the Prophet Muhammad (PBUH), as well as religious, educational, and moral issues⁶⁶².

Over the years, the *Hidoyat* underwent a significant transformation in terms of its thematic content. Initially, between 1999 and 2009 the journal focused on topics of national interest, drawing inspiration from figures such as Alisher Navoi, Umar Hayyam, Zahiriddin Babur, and Jalaluddin Rumi evolved to highlight the rich tapestry of Central Asian Islamic history, culture, and art. However, around 2010–2013, it began to shift its focus toward Islamic culture, incorporating translations of moral and religious texts from Arabic literature and history. This shift is evident in the journal's pages, which once depicted images of Arabic landscapes and deserts, but later after 2004, the pages of the journal featured illustrations depicting the social life of Uzbeks, Central Asian Islamic history, culture, and daily activities, mosques, and ethnographic scenes.

The journal's thematic content consequently includes the following themes:

- Leadership and Guidance: articles featuring the speeches of the leader (Mufti) or head of departments of the MBUz, sermons, and advice on ethical and moral development⁶⁶³.
- Worship and Moral Education: articles that include various aspects of worship, moral education, and practical advice for daily life (such as being a good human, work ethics, or etiquette on public transportation).

⁶⁶² Muhammad, S. J. (2008) "Yusuf Surasi", *Hidoyat* 12: 4–5.

⁶⁶³ See more, Alimov, U. (2009) "Islomda yosh avlod tarbiyasi", *Hidoyat* 3: 7–8; Alimov, U. (2016) "Khalqimiznig ishonchi yuksak, umidi katta", *Hidoyat* 12: 1–5; Tulepov, A. (2014) "Allohning omonatiga e'tiborli bo'laylik", *Hidoyat* 2: 10, 18–19; Tulepov, A. (2015) "Imon ne'matiga ne yetsin", *Hidoyat* 2: 8–12; Tulepov, A. (2015) "Dahriylik davrini qo'rsash ortida khatarlar", *Hidoyat* 2: 8–10; Tulepov, A. (2015) "Bizga tinchlik kerak, bizga omonlik kerak!", *Hidoyat* 7: 10–12, Tulepov, A. (2016) "Islom dini terror qarshi", *Hidoyat* 1: 10–12.

- Historical Insights: articles that explore historical events or provide an opportunity for readers to learn the history of Islam and the culture of Uzbekistan.
- Islamic Academia: articles with contents related to Islamic scholarly institutions.
- Women's Page: articles about Islamic jurisprudence on women's issues, including topics like prayer, purification, and how to be an ideal Muslim woman.
- Cultural Heritage: articles highlighting cultural practices, traditions, and customs that are typically derived from historical and local heritage.
- Reflections: literary pieces encouraging self-reflection, repentance, and spiritual growth⁶⁶⁴.
- Literary Section: that includes the Quranic studies⁶⁶⁵, exegesis, hadith collections, education, the lives of the Companions of the Prophet, mosques, symbols of blessings, Islamic sciences, wisdom from elders, blessed pilgrimage sites, travels, occasions, Islam and the world, readers' questions and answers, and requests for supplication to Allah.

This diverse range of topics allows the journal to cater to a broad audience interested in Islamic teachings, ethics, history, culture, and practical guidance for daily life. The analysis of specific articles within the journal, as exemplified by the highlighted sections, underscores its significance in addressing various societal, political, and historical issues.

Moreover, the editorial team of the *Hidoyat* primarily consists of journalists rather than religious scholars. These editors brought their experience from Uzbek literary publishing houses, while the editorial work involving Arabic and various Islamic terms and texts is carried out by graduates of the Tashkent Islamic Institute. The journal's contributors list is diverse, ranging from the Mufti, his deputies, poets, writers, journalists, mosque imams, madrasa educators, and some scholars in Islamic studies⁶⁶⁶.

⁶⁶⁴ On the children's page, for instance, we can find a piece of information about how the 7-year-old boy from Qatar achieved the title of Doctor of Science. Ilhomjon, E. (2000) "Yeti yoshli fan doktori", *Hidoyat* 4: 22–23.

⁶⁶⁵ Ahmad, A. (2005) "Nasr surasi", *Hidoyat* 5: 4–5.

⁶⁶⁶ See more, Mansurkhon, O. (2009) "Sohibqironning ma'naviy salohiyati", *Hidoyat* 12: 18–19.

The *Hidoyat* brings back the spiritual essence of newspapers that were published during the Soviet era. For example, it resembles the thematic focus of Soviet journals⁶⁶⁷ dedicated to religion and knowledge. This spirit can be observed in earlier publications of the *Hidoyat*, particularly in 1999–2001, especially in a section on “Religion and Science”. For example, an article titled “Darvinga qaytish emasmi?” (Is there a return to Darwin?) that appeared in the third issue of 2000 addresses the debate over Charles Darwin and Friedrich Engels’s theories on the evolution of humans from primates. This article, by using opinions from biology textbooks used in tenth and eleventh grades in 1999, evaluates Darwin’s scientific and religious views critically⁶⁶⁸. Besides, in issue number twelve of 2009, there is an essay by Yuldashev titled “Dinshunoslik istiqbollari” (Trends in Religious Studies) in the section “Religion and Science”, which highlights the various trends and perspectives in religious studies.

From Islamic teachings to interfaith dialogue

The *Hidoyat* journal dedicates its substantial portion of materials to religious matters, particularly in its first and third sections, with articles that focus on various aspects of Islamic teachings and values, including the topics of Ramadan, Eid al-Adha, Zakat (charitable giving), Hajj (pilgrimage), as well as ethical and moral matters. The appearance of such texts is usually connected to religious happenings such as the beginning of the month of Ramadan or the Eid holidays. These articles are based on Islamic sources and provide insights into the Islamic faith⁶⁶⁹.

The *Hidoyat* has featured a limited number of scientific articles related to Islamic studies authored by experts in Islamic studies, Orientalists, and other relevant field experts, mostly graduates of the madrasas and Islamic institutes. These authors include Odil Qoriyev⁶⁷⁰, Mubashshir Ahmad⁶⁷¹, Muhammad Sodyq Muhammad Yusuf⁶⁷², Abdulaziz Mansur⁶⁷³, B. Rahimov⁶⁷⁴, Abror Mukhtor

⁶⁶⁷ Journal *Hudosislar* (Atheistic) (1928) rubrics “Fan va din” 1: 33–35.

⁶⁶⁸ Abdul, J. (2000) “Darvinga qaytish emasmi?”, *Hidoyat* 3: 11.

⁶⁶⁹ Tarjima. (2000) “Salaflar shukhratni yomon ko’rishgan”, *Hidoyat* 7: 15; Muqumova, M. (2000) “Mo’minlarga ulug mukofot”, *Hidoyat* 9: 10.

⁶⁷⁰ Qoriyev, O. (2000) “Movorounnahrda fikhiy yuksalish”, *Hidoyat* 7: 4–5.

⁶⁷¹ Mubashshir, A. (2000) “Uzviy bo’g’liq masala”, *Hidoyat* 7: 8; Mubashshir, A. (2018) “Hikmat bilan chiroyli nasihat qiling”, *Hidoyat* 9: 16–17; Mubashshir, A. (2015) “Tariqatning asosi”, *Hidoyat* 6: 28–29.

⁶⁷² Yusuf, M. (2018) “Diniy bilimlarimizni oshirsak”, *Hidoyat* 8: 13.

Aliy⁶⁷⁵, Alouddin Mansur⁶⁷⁶, R. Obidov⁶⁷⁷, Badriddin Sadriddin o'gli⁶⁷⁸, I. Usmonov⁶⁷⁹, N. Abdulmajid⁶⁸⁰, and B. Amonov⁶⁸¹. Their papers mostly focus on scientific-historical matters of religion and culture⁶⁸².

The religious content of the journal is mostly derived from historical sources, and, in the case of the historical content in Turkic languages, it is commonly translated from Arabic sources⁶⁸³. For instance, in the third issue of 2003, the *tajweed* (correct pronunciation of Quranic verses) rules are explained in detail. Religious texts are often accompanied by illustrations, such as an image of the proper way for a child to perform prayers. Additionally, there are guidelines for reciting supplications for offering condolences to those in distress and explanations of certain religious rituals⁶⁸⁴.

⁶⁷³ Abdulaziz, M. (2016) "Erur paydoliq'ing pinhon (Alisher Navoiy g'azaliga sharh)", *Hidoyat* 2: 6–7; Abdulaziz, M. (2016) "Shamsul amma Zaranjiy", *Hidoyat* 4: 5; and Abdulaziz, M. (2015) "Inson khotirasi aziz", *Hidoyat* 4: 1–5.

⁶⁷⁴ Rahimov, B. (2010) "Yakhshiliklar tilagi", *Hidoyat* 11: 4–5.

⁶⁷⁵ Abror, M. A. (2010) "Javrab nima?", *Hidoyat* 7: 8–9.

⁶⁷⁶ Alouddin, M. (2011) "Ulamolar Mazhabboshimiz haqida", *Hidoyat* 11: 18–20.

⁶⁷⁷ Obidov, R. (2012) "Allohning zikri orom bilan qalblar olur", *Hidoyat* 10: 4–5.

⁶⁷⁸ Badriddin, S. (2013) "Tengsiz ne'mat", *Hidoyat* 12: 8–9.

⁶⁷⁹ Usmonov, I. (2016) "Navodirul usulda botil oqimlarga raddiyalar", *Hidoyat* 11: 6–7.

⁶⁸⁰ Abdulmajid, N. (2019) "Mashaqqatlardan chiqish yo'li", *Hidoyat* 2: 4–5.

⁶⁸¹ Amonov, B. (2020) "Badriddin Ayniy", *Hidoyat* 6: 10.

⁶⁸² Mirzaahmedov, K. (2019) "Abu Hanifa – buyuk muhaddis", *Hidoyat* 7: 12–13; Jabborov, M. (2019) "Tarikh tumani ichra qolgan ikki alloma", *Hidoyat* 9: 30–31; Islomov, Z. (2019) "Hukmdor va alloma", *Hidoyat* 10: 20–21; Abdullayev, M. (2018) "Navoiy va Ubaydiy", *Hidoyat* 6: 14–15; Jo'rayev, O. (2016) "Imom Abi Hanifaning hadis ilmidagi mavqei", *Hidoyat* 3: 28–29; Asrorova, L. (2016) "O'z davrida jasorat edi", *Hidoyat* 9: 18–19; Muhammadiyev, O. (2016) "Alouddin Usmandiy: ustozlari, shogirdlari, asarlari", *Hidoyat* 9: 29–30; Niyozaliyeva, M. (2020) "O'rta asr akademiyasi", *Hidoyat* 12: 30–31; Razzoqov, A. (2020) "Sayyid Amir Kulol", *Hidoyat* 6: 12–13; Kenjaboyeva, R. (2020) "Vaqf mulkini ta'mirlash kimning zimmasida", *Hidoyat* 1: 30–31; and Mukarramkhonov, N. (2018) "Ilk o'zbekcha tafsir muallifi", *Hidoyat* 3: 27.

⁶⁸³ Abduqahhor, S. (2003) "Ashobul Kahv qissasi", *Hidoyat* 3: 16–17, 30.

⁶⁸⁴ Sharipov, B. (2005) "Sehrning zarari va undan saqlanishning shar'iy yo'llari", *Hidoyat* 6: 6–7.

The journal *Hidoyat* also addresses contemporary societal issues from an Islamic perspective, guiding the readers on approaching social, economic, and ethical challenges of the time following Islamic principles. The MBUz should express its views on the various concepts and recently appeared challenges in society with their elaboration to the general Muslim public. Some articles published in the *Hidoyat* fulfill this task. For instance, the topic of “Who is a Mujtahid?” is covered in an article under the “Fiqh” (Islamic jurisprudence) section in the fourth issue of 2008. The inclusion of an article with this kind of content can be explained by the happening that, starting from 1 January 2008, the death penalty was abolished in Uzbekistan through a presidential decision. Thus, the meaning and significance of new legal rulings, and their consequences were explained to Muslims using Islamic terminology and sources.⁶⁸⁵ Besides, the *Hidoyat* published more articles that address the concept of *ijtihad*, which refers to the independent reasoning and interpretation of Islamic law. These articles outlined that a *mujtahid* is an expert who possesses the qualifications to engage in *ijtihad* such as knowledge of the Qur’an, sunnah, hadith (sayings and actions of the Prophet), and *ijma'* (consensus). As these articles stressed, these qualifications are essential for a scholar to be considered a *mujtahid*⁶⁸⁶.

The *Hidoyat* journal seems to provide readers with a platform for engaging with and reflecting on Islamic teachings, often within the framework of the Hanafi school of Islamic jurisprudence of thought, while also addressing contemporary and secular aspects of life⁶⁸⁷. The inclusion of such texts can be attributed to the fact that the primary concern of the state and MBUz is the presence of the Hanafi madhhab in the country. Additionally, it can be explained by the inclination of the Hanafi madhhab towards secularism, which aligns with one of the strategies employed by the Muslim Board of Uzbekistan⁶⁸⁸.

⁶⁸⁵ “Diniy ekstremizm va terrorizm – jamiyat taraqqiyotiga tahdid”. 17 February 2021. [<https://qoraqalpoq.adliya.uz/uz/news/detail.php?ID=41714>, accessed on 01.11.2023.]

⁶⁸⁶ Tursun, A. (2008) “‘Ijtihod nima?”, *Hidoyat* 4: 10–11.

⁶⁸⁷ Jo’rayev, F. (2012) “G’azablanmang”, *Hidoyat* 1: 8–9.

⁶⁸⁸ Michel, H. (1998) *Thinking About Renewal In Islam: Towards A History Of Islamic Ideas On Modernization And Secularization*, Arabica. T.XLVI, Leiden: Brill, pp. 29–62; Pochta, Yu.M. (2009) “Politicheskiy islam v kontekste globalizatsii i rosta fundamentalistkikh dvijeniy religioznogo I svetskogo kharaktera v nachale XXI veka”, *Pax Islamica* 2 (3): 159–166.

Interestingly, in some cases, authors attempt to elaborate some information about Islam to support legal documents, state policies, or speeches of government leaders. For instance, on the sixth and eighth pages of the *Hidoyat* journal, authors like Hoshimov, along with the Quranic references and discussions on *‘aqidah* (Islamic creed), and the statements of the first president of Uzbekistan Islam Karimov, focus on how Islam encourages compassionate and humane behavior⁶⁸⁹. These articles highlight the importance of adhering to Islamic teachings while dealing with hardships, remaining patient and balanced in religious practices, and avoiding extremism. This perspective appears to promote harmonious coexistence between religious principles and secular life, advocating a balanced approach. This stems from the fact that the publications of the Muslim Board of Uzbekistan resemble typical newspapers and journals commonly published in the country. Through this approach, Muslim leaders aim to demonstrate their allegiance and loyalty to the state.

Besides, the *Hidoyat* journal provides a platform for readers to explore not only Islamic topics but also to engage in dialogues and reflections on matters related to different faiths, promoting a sense of harmony and interfaith discourse. This displays the orientation of Uzbek scholars toward religious tolerance. For instance, some discussions cover the Gospel’s prophecies and even provide a critique of Hebrew translations⁶⁹⁰. Two articles by Mukhtadarkhon, an academic from the University of Delaware, titled “The Language Spoken by Jesus”⁶⁹¹ and “A Message from Our Prophet to the Christians”, highlight the significance of interfaith dialogue, particularly with Christians, emphasizing the peaceful coexistence of religions and fostering mutual understanding⁶⁹².

It’s worth noting that the journal appears to feature articles with a clear religious character, often starting from the first to the fifth pages, followed by articles that may have more literary or general content. Apart from the fact that the pages of the journal only use hadiths from Islamic sources to explain educational principles. This format suggests a diverse range of topics, with a foundation in religious teachings and then branching out to explore broader themes.

⁶⁸⁹ Karimov, I. (1999) “Olloh qalbimizda, yuragimizda”, in *Biz kelajagimizni o'z qo'limiz bilan quramiz*, T.7, p. 350. Toshkent: O'zbekiston Nashriyoti.

⁶⁹⁰ Ahmad, D. (2001) “Injil bashorati”, *Hidoyat* 5-6: 10–12.

⁶⁹¹ Islamnews. (2008) “Iso Alayhissalom so'zlashgan til”, *Hidoyat* 6: 30–31.

⁶⁹² Muqtadarkhon. (2010) “Payg'ambarimizning (alayhissalom) nasroniyarga maktubi”, *Hidoyat* 10: 12–13.

The approach taken by the editors, who tried to incorporate diverse news and general information into the content, can be estimated as a deliberate attempt to appeal to a “secular” audience and enhance the content with popular articles. This situation can be regarded as one of the primary strategies employed by the religious administration in the context of promoting the religion of Islam through their publications.

The multifaceted *Hidoyat*: where religion meets politics

Along with religious and social issues, the journal *Hidoyat* also delves into political matters and highlights the symbolism and significance of a particular year in the context of state politics. For example, the announcement of 2000 as the “Year of Healthy Offspring” or announcements of such focus in subsequent years are reflected in the journal’s pages. This approach of linking the year to the well-being of mother and child is emphasized in the journal, with articles that explore various aspects of this theme. The first issue of 1999 featured an article titled “Independence: A Gift of Eight Years” by editor-in-chief, Nurulloh Muhammad Raufkhoni, which, along with religious topics, also addressed various aspects of the republic’s life⁶⁹³. Hence, significant political changes or decisions related to state policies, including those with religious implications, commonly find reflection in the journal’s pages. For instance, an article authored by the Deputy Head of the Muslim Board of Uzbekistan, Abdurazzok Yunus, discusses the presidential decree on celebrations and ceremonies, based on references from the Qur’an and hadiths⁶⁹⁴.

Topics that highlight various events and institutions in the country and abroad are frequently highlighted in the journal’s pages, while MBUz’s participation in these events is consistently emphasized. The speeches of the representatives of the MBUz are also evident in many articles, and it is possible to see their close alignment with the leadership during the Soviet years⁶⁹⁵. In the third issue of 2009, for example, an article titled “Islamic Education for Youth” discusses a speech delivered by Usmonkhon Alimov, the Grand Mufti

⁶⁹³ Muhammad, R. N. (1999) “Mustaqillikdan hidoyat sari”, *Hidoyat* 1: 3.

⁶⁹⁴ Abdurazzoq, Yu. (1999) “Isrof ijtimoiy illatdir”, *Hidoyat* 2: 15.

⁶⁹⁵ In 2000, a conference in Tashkent was organized by Tashkent Islamic University and UNESCO on “The World Religions in the Path of Peace Culture”, and the Grand Mufti A. Bakhromov gave a speech, in which he used examples from the Qur’an and Constitution of Uzbekistan. See more, “O‘zbekiston Musulmonlari idorasi raisi, muftiy Abdurashid Qori Bakhromov nutqi” (2000) *Hidoyat* 7: 13–14.

of MBUz at the international forum on “Renewing Islamic Thought” and explores the significance of Islamic values and scholarship in Uzbekistan, along with incorporating remarks from Uzbekistan’s first president, Islam Karimov. Emphasizing the crucial role of guiding and educating young people within the Islamic faith and their societal contributions, the author states that:

Parents must be role models for their children and raise them in an atmosphere of kindness, respect, and love, using methods such as showing affection, good advice, and teaching them to resolve conflicts peacefully. Such children, raised with good values, will grow up to be responsible and fulfill their obligations. In every family, children should be taught the fundamentals of Islam and the manners of the Qur’an⁶⁹⁶.

This passage primarily focuses on the Mufti’s views on the upbringing and educating children in a moral context, rather than providing merely formal religious education, thus, highlighting the key goals of the Muslim Board of Uzbekistan, which extends beyond formal education to the broader context of moral upbringing.

It is also noteworthy that, despite having a religious and educational orientation, the journal occasionally discusses political issues and events, demonstrating its versatility in providing information and insights to its readers. For instance, even though the construction of the Rogun Hydropower Plant (HPP) is a politically significant topic, it is still possible to read articles on it as the journal *Hidoyat* addresses the risks, highlighting the potential dangers, associated with the construction of the Rogun HPP⁶⁹⁷.

Moreover, the *Hidoyat* journal covers issues related to international relations. In the second issue of 2008, under the “Kholis Nazar” (Impartial glance) section, an article authored by Vasily Chepelev, titled “Ikki Yilda, Faqat Ikki Mavzuda 935 Yolg’on” (Two Years, Only Two Topics: 935 Deceptions), for instance, discusses the statements made by U.S. presidents and leaders regarding the Iranian issue. The article raises the question of why these deceptions are used by Muslim leaders, thus adding an intriguing dimension to the

⁶⁹⁶ Alimov, U. (2009) “Islomda yosh avlod tarbiyasi”, *Hidoyat* 3: 7–8.

⁶⁹⁷ Mardonov, I. (2011) “Rog’un GESi – mintaqa khalqlari kelajagiga tahdid”, *Hidoyat* 6–8: 29.

discussion⁶⁹⁸. The first issue of 2009 under the section “Islom va Olam” (Islam and the World), had a segment titled “Obamaning Birinchi Qarori” (Obama’s First Decision) that demonstrated that, shortly after taking office as a President, Barack Obama signed an executive order to halt the military prosecution of detainees at Guantanamo Bay. Additionally, the “Islom va Olam” (Islam and the World) section provides materials related to the relationship between the Muslim world and the United States⁶⁹⁹.

Since 2000, the journal has featured numerous articles addressing the themes of terrorism, religious extremism, and radicalism within the context of Islam, and highlighted the importance of a nuanced understanding of Islamic concepts and values. For instance, in the sixth issue of 2000, the Grand Mufti published an announcement regarding the council’s appeal to the citizens, specifically those residing in the Surkhandarya region in the Uzun and Sariosiyo districts. His appeal was related to a call to action addressed to the citizens of Uzbekistan against terrorism. The tenth issue of 2012 included an article, titled “Buzg’unchi Oqimlarning Sokhta Da’volari” (The False Claims of Bewitched Preachers), authored by Sheykh Abdulaziz Mansur, Deputy Chair of the MBUz and a recent translator of the Qur’an into Uzbek. Various Islamic terminologies are explained in this article along with their Arabic meanings and context, shedding light on the concepts of *hijra* (migration), *shabada* (martyrdom), and *jihad* (struggle). The author cited the Quranic verses and hadiths to provide a comprehensive understanding of these concepts⁷⁰⁰.

The eleventh issue of 2012 contains an article titled “E’tiqod Erkinligi, Bag’rikenglik Samarasi” (Freedom of Belief, the Fruit of Peace) authored by O. Yusupov, who served as the Head of the Committee for Religious Affairs under the Cabinet of Ministries of Uzbekistan at that time. In this article, various aspects of religious freedom are discussed, including relevant laws, the protection of religious rights adopted in Uzbekistan, presidential decrees, and the promotion of spiritual values. The article emphasized the importance of enhancing the spiritual development of the population, upholding religious and national values, and protecting the public from various

⁶⁹⁸ Chepelev, V. (2008) “Ikki yilda, faqat ikki mavzuda 935 yolg’on”, *Hidoyat* 2: 26.

⁶⁹⁹ Ekho Moskvi. (2009) “Obamaning birinchi qarori”, *Hidoyat* 1: 20–21.

⁷⁰⁰ Karimov, B. (2012) “Ma’naviy tahdidlar va missionerlik”, *Hidoyat* 4: 26–27; Tursunov, A. (2013) “Bir din, bir mazhab, bir Vatan”, *Hidoyat* 10: 8–9.

false and extremist ideologies. It signified the need for vigilance and collaboration to counteract the divisive and harmful ideologies that undermine peace and harmony. The article also presented a comprehensive overview of efforts to protect religious freedoms and preserve the values and unity of the Uzbekistani people in the face of extremist ideologies⁷⁰¹.

Hence, the *Hidoyat* can be categorized as a versatile journal that transcends its primary religious and educational focus, offering valuable insights into the intersection of religion and politics in Uzbekistan. It tackles contemporary concerns such as extremism and terrorism, emphasizing the need to combat these challenges within an Islamic framework. The *Hidoyat* underscores the role of Muslim leaders and institutions in promoting religious freedom, preserving national values, and countering extremist ideologies while advocating unity among diverse nations and religions for the sake of peace and harmony.

History, education, and cultural insights

In the Historical and Cultural section, the *Hidoyat* covers some topics related to educational narratives and general information⁷⁰². This section discusses the history⁷⁰³ and culture of Islam through Uzbekistan's historical context⁷⁰⁴. Beyond local history, some articles elaborate on educational matters, women's issues, child upbringing, and morality issues. For instance, in the first issue of 1999, an article titled "Tilini Asragan Ayol" (A Woman Who Guarded Her Language) emphasized the exemplary behavior of a noblewoman. It covered various aspects such as etiquette, the concept of humanity (kindness), the importance of assisting one's parents in doing good deeds, the anticipation of paradise, and some conversations with gynecologists, translated directly from Arabic⁷⁰⁵.

⁷⁰¹ Tulepov, A. (2012) "Ma'rifat Jaholatni Engadi", *Hidoyat* 3: 1, 10.

⁷⁰² Ubaydulla, S. (2000) "Tjobat bo'lgan duolar", *Hidoyat* 9-10: 28-29.

⁷⁰³ Muhammad, A. (2008) "Mashhur nasafiyalar", *Hidoyat* 2: 9; Ahmad, T. (2009) "Mashkhur Samarqandiyalar", *Hidoyat* 1: 24-28; Islomov N. (2005) "Noyob fikhiy manba", *Hidoyat* 10: 22-23; Shamsutdinov, R. and Tojimirzayev, E. (2009) "Qatag'on qurboni bo'lgan ulamolar", *Hidoyat* 3: 28-29.

⁷⁰⁴ Abdulloh, M. (2005) "Imom A'zam Abu Hanifa. Musnad", *Hidoyat* 6: 8-9.

⁷⁰⁵ Muhammad, A. K. (2002) "Er-khotinlik asoslari", *Hidoyat* 6: 18-20.

It is feasible to draw attention to the fact that the journal acknowledges that most of its readers are religious people, as demonstrated by the questions posed in the editorial section. This column reflects the populace's curiosity about answers to queries about various social issues from an Islamic perspective. For example, in the "Bilasizmi?" (Do You Know?) section, a question is raised about women's engagement in trade and traveling abroad for business purposes. During these years, traveling to other countries and doing business was considered the most anticipated issue among Uzbek women⁷⁰⁶. In response to these questions, prominent scholars and the Mufti Usmonkhon Alimov answered accordingly:

In such situations, a woman may travel alone while her husband remains at home. The question pertains to the degree of conformity with the Shari'ah. The issue of *mabram* (unmarriageable kin) has become a significant topic, with Islamic scholars emphasizing that it is not permissible for a non-*mabram* man to accompany a woman to earn money for her family, even if her husband is absent⁷⁰⁷.

Lastly, the *Hidoyat* journal also dedicates special issues annually to various state holidays celebrated in the Republic of Uzbekistan, such as Navruz (national holiday) and Independence Day. These issues often begin with congratulatory remarks from the Grand Mufti or the Chief Editor of the journal. For instance, in 2014, an article titled "Children: Residents of Paradise" by Alimov was published in connection with the celebration of Child Safety Year, marking the Anniversary of Independence, and the Constitution⁷⁰⁸, and some remarks on governmental policies regarding to socio-economic life, and the results of Presidential elections. The article predominantly discussed child upbringing and featured excerpts from the first President's work, and the use of Islamic sources on congratulations with the results of the Presidential elections⁷⁰⁹.

⁷⁰⁶ Turaeva, R. (2018) "Women as Change Agents: Gender in Post-Soviet Central Asia", in L. Lindsey (ed.), *Women of Asia. Globalization, Development, and Social Change*, pp. 424–436. UK: Routledge.

⁷⁰⁷ No'mon, A. (2013) "Siz so'ragan edingiz?", *Hidoyat* 7: 12–13.

⁷⁰⁸ Yusupov, O. (2012) "E'tiqod erkinligi, bag'rikenglik samaralari", *Hidoyat* 11: 1–5.

⁷⁰⁹ Alimov, U. (2016) "Khalqimizning ishonchi yuksak, umidi katta", *Hidoyat* 12: 1–5.

Conclusion

In summary, the *Hidoyat* journal represents the official voice of the Muslim Board of Uzbekistan and exhibits a nuanced reflection of the board's evolving strategy in disseminating Islamic knowledge and moral guidance. Over the years, this strategy has adapted to the changing landscape of Uzbekistan, reflecting the post-Soviet resurgence of Islam and the quest for national identity. However, the analysis in the provided text predominantly remains descriptive. To delve deeper into the journal's role in conveying MBUZ's strategy, a more thorough examination is required. The *Hidoyat* is a comprehensive publication that covers various aspects of religious, political, social, academic, and literary content.

The *Hidoyat* plays a proactive role in addressing contemporary challenges, particularly extremism and radicalism, by providing nuanced interpretations of Islamic concepts and values. It also serves as an educational platform, offering historical and cultural insights, thereby enriching readers' understanding of the nation's heritage. The publications also address political issues, illustrating how politics and religion connect in the nation. They offer insights into significant political decisions with religious implications. The journal's primary emphasis on political issues raises questions about its core focus. The primary mission of a religious journal should be to provide Islamic religious education, guidance, and a platform for discussing religious matters. Thus, the dominance of political content might dilute the journal's religious and educational significance, potentially leaving readers seeking more in-depth religious insights unsatisfied. The *Hidoyat* journal not only seeks to provide Islamic solutions to emerging societal issues but also advocates MBUZ's stance on various matters related to state policies. Nevertheless, it does not approach the issue of Islamic religious education solely from an educational standpoint but also emphasizes the moral aspects. This perspective implies that MBUZ's stance on education and training places importance on incorporating Islam into the educational content.

Beyond religion, the *Hidoyat* journal also addresses a wide spectrum of societal issues, offering guidance for adherents on how to navigate daily life in alignment with Islamic principles. It caters to a diverse readership who are interested in Islamic teachings, ethics, history, culture, and practical guidance. Despite its limitations, the journal remains in demand, as evidenced by inquiries from readers who seek a dedicated Islamic publication in a country with a significant Muslim population.

In sum, the *Hidoyat* journal plays a pivotal role in reflecting the strategy of the Muslim Board of Uzbekistan. It blends various elements to offer a wide range of content to its readership. While its transformation and adaptability are strengths, the dominance of journalistic voices and its potential alignment with government views raise questions about its editorial independence. Nevertheless, it remains a significant platform for religious education, and guidance, and reflects the religious and cultural landscape in Uzbekistan.

Bibliography

- Abdulaziz, M. (2016) “Erur paydoli’g’ing pinhon (Alisher Navoiy g’azaliga sharh)”, *Hidoyat* 2: 6–7.
- Abdulaziz, M. (2016) “Shamsul amma Zaranjiy”, *Hidoyat* 4: 5.
- Abdulaziz, M. (2015) “Inson khotirasi aziz”, *Hidoyat* 4: 1–5.
- Abdullayev, M. (2018) “Navoiy va Ubaydiy”, *Hidoyat* 6: 14–15.
- Abdurazzoq, Yu. (1999) “Isrof ijtimoiy illatdir”, *Hidoyat* 2: 15.
- Abdul Jalil. (2000) “Darvinga qaytish emasmi?”, *Hidoyat* 3: 11.
- Abdulloh, M. (2005) “Imom A’zam Abu Hanifa. Musnad”, *Hidoyat* 6: 8–9.
- Abdulmajid, N. (2019) “Mashaqqatlardan chiqish yo’li”, *Hidoyat* 2: 4–5.
- Abduqahhor, S. (2003) “Ashobul Kahv qissasi”, *Hidoyat* 3: 16–17, 30.
- Abror, M. A. (2010) “Javrab nima?”, *Hidoyat* 7: 8–9.
- Ahmad, D. (2001) “Injil bashorati”, *Hidoyat* 5–6: 10–12.
- Ahmad, T. (2009) “Mashkhur Samarqandiylar”, *Hidoyat* 1: 24–28.
- Alimov, U. (2009) “Islomda yosh avlod tarbiyasi”, *Hidoyat* 3: 7–8.
- Alimov, U. (2016) “Khalqimiznig ishonchi yuksak, umidi katta”, *Hidoyat* 12: 1–5.
- Alouddin, M. (2011) “Ulamolar Mazhabboshimiz haqida”, *Hidoyat* 11: 18–20.
- Amonov, B. (2020) “Badriddin Ayniy”, *Hidoyat* 6: 10.
- Anvar, A. (2005) “Nasr surasi”, *Hidoyat* 5: 4–5.
- Asrorova, L. (2016) “O’z davrida jasorat edi”, *Hidoyat* 9: 18–19.
- Badriddin, S. (2013) “Tengsiz ne’mat”, *Hidoyat* 12: 8–9.
- Chepelev, V. (2008) “Ikki yilda, faqat ikki mavzuda 935 yolg’on”, *Hidoyat* 2: 26.
- Cornell, S.E. and Zenn, J. (2018) *Religion and the Secular State in Uzbekistan*. USA: Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program.
- Ekho, M. (2009) “Obamaning birinchi qarori”, *Hidoyat* 1: 20–21.
- Ilhomjon, E. (2000) “Yetti yoshli fan doktori”, *Hidoyat* 4: 22–23.

- Islamnews. (2008) “Iso Alayhissalom so’zlashgan til”, *Hidoyat* 6: 30–31.
- Islomov, N. (2005) “Noyob fikhiy manba”, *Hidoyat* 10: 22–23.
- Islomov, Z. (2019) “Hukmdor va alloma”, *Hidoyat* 10: 20–21.
- Jabborov, M. (2019) “Tarikh tumani ichra qolgan ikki alloma”, *Hidoyat* 9: 30–31.
- Jo’rayev, O. (2016) “Imom Abi Hanifaninig hadis ilmidagi mavqei”, *Hidoyat* 3: 28–29.
- Jo’rayev, F. (2012) “G’azablanmang”, *Hidoyat* 1: 8–9.
- Karimov, B. (2012) “Ma’naviy tahdidlar va missionerlik”, *Hidoyat* 4: 26–27.
- Karimov, I. (1999) “Olloh qalbimizda, yuragimizda”, in *Biʼx kelajagimizni oʻz qoʻlimiz bilan quramiz*, T.7, pp-350. Toshkent: Oʻzbekiston Nashriyoti.
- Kenjaboyeva, R. (2020) “Vaqf mulkini ta’mirlash kimning zimmasida”, *Hidoyat* 1: 30–31.
- Khalid, A. (2003) “A Secular Islam: Nation, State, and Religion in Uzbekistan”, *International Journal of Middle East Studies* 35 (4): 573–598.
- Mansurkhon, O. (2009) “Sohibqironning ma’naviy salohiyati”, *Hidoyat* 12: 18–19.
- Mardonov, I. (2011) “Rogʻun GESi – mintaqa xalqlari kelajagiga tahdid”, *Hidoyat* 6–8: 29.
- Michel, H. (1998) *Thinking About Renewal in Islam: Towards a History of Islamic Ideas on Modernization and Secularization*, Arabica, T.XLVI, Leiden: Brill, pp. 29–62.
- Mirzaahmedov, K. (2019) “Abu Hanifa – buyuk muhaddis”, *Hidoyat* 7: 12–13.
- Mubashshir, A. (2000) “Uzviy boʻgʻliq masala”, *Hidoyat* 7: 8.
- Mubashshir, A. (2018) “Hikmat bilan chiroyli nasihat qiling”, *Hidoyat* 9: 16–17.
- Mubashshir, A. (2015) “Tariqatning asosi”, *Hidoyat* 6: 28–29.
- Muhammad, S. (2003) “Uch tilda bosilgan Jurnal”, *Hidoyat* 9: 18–19.
- Muhammad, S. (2008) “Yusuf surasi”, *Hidoyat* 12: 4–5.
- Muqumova, M. (2000) “Moʻminlarga ulugʻ mukofot”, *Hidoyat* 9: 10.
- Muhammadiyev, O. (2016) “Alouddin Usmandiy: ustozlari, shogirdlari, asarlari”, *Hidoyat* 9: 29–30.
- Muhammad, R. N. (1999) “Mustaqillikdan hidoyat sari”, *Hidoyat* 1: 3.
- Muhammad, A. (2008) “Mashhur nasafiyalar”, *Hidoyat* 2: 9.
- Muhammad, A. K. (2002) “Er-khotinlik asoslari”, *Hidoyat* 6: 18–20.
- Mukarramkhonov, N. (2018) “Ilk oʻzbekcha tafsir muallifi”, *Hidoyat* 3: 27.

- Muqtadarkhon. (2010) “Payg’ambarimizning (alayhissalom) nasroniylarga maktubi”, *Hidoyat* 10: 12–13.
- National Archive of Uzbekistan, fund P–2456, op.1, d.595, p. 78.
- Niyozaliyeva, M. (2020) “O’rta asr akademiyasi”, *Hidoyat* 12: 30–31.
- No’mon, A. (2013) “Siz so’ragan edingiz?”, *Hidoyat* 7: 12–13.
- Obidov, R. (2012) “Allohning zikri orom bilan qalblar olur”, *Hidoyat* 10: 4–5.
- Ohlsson, H. (2011) “Islam and Secular State in Uzbekistan: State Control of Religion and its Implications for the Understanding of Secularity”, *Cahiers d’Asie centrale* 19–20: 485–493.
- Pochta, Yu. M. (2009) “Politicheskiy islam v kontekste globalizatsii i rosta fundamentalistkikh dvijeniye religioznogo i svetskogo kharaktera v nachale XXI veka”, *Pax Islamica* 2 (3): 159–166.
- Qoriyev, O. (2000) “Movorounnahrda fikhiy yuksalish”, *Hidoyat* 7: 4–5.
- Rahimov, B. (2010) “Yakhshiliklar tilagi”, *Hidoyat* 11: 4–5.
- Razzoqov, A. (2020) “Sayyid Amir Kulol”, *Hidoyat* 6: 12–13.
- Schmitz, A. (2023) “Religious Policy in Uzbekistan. Between Liberalization, State Ideology and Islamisation”, *SWP Research Paper* 08.
- Shamsutdinov, R. and Tojimirzayev, E. (2009) “Qatag’on qurboni bo’lgan ulamolar”, *Hidoyat* 3: 28–29.
- Sharipov, B. (2005) “Sehrning zarari va undan saqlanishning shar’iy yo’llari”, *Hidoyat* 6: 6–7.
- Shikhaliyev, Sh. (2017) “Islamskaya pressa v rannesovetskom Dagestane i jurnal “Musulmane Sovetskogo Vostoka”, *Islamology* 7 (2): 74–100.
- Tarjima. (2000) “Salaflar shukhratni yomon ko’rishgan”, *Hidoyat* 7: 15.
- Tulepov, A. (2012) “Ma’rifat Jaholatni Engadi”, *Hidoyat* 3: 1, 10.
- Tulepov, A. (2014) “Allohning omonatiga e’tiborli bo’laylik”, *Hidoyat* 2: 10, 18–19.
- Tulepov, A. (2015) “Imon ne’matiga ne yetsin”, *Hidoyat* 2: 8, 10–12.
- Tulepov, A. (2015) “Dahriylik davrini qo’msash ortida khatarlar”, *Hidoyat* 2: 8–10.
- Tulepov, A. (2015) “Bizga tinchlik kerak, bizga omonlik kerak!”, *Hidoyat* 7: 10–12.
- Tulepov, A. (2016) “Islom dini terror qarshi”, *Hidoyat* 1: 10–12.
- Turaeva, R. (2018) “Women as Change Agents: Gender in Post-Soviet Central Asia”, in L. Lindsey (ed.) *Women of Asia. Globalization, Development, and Social Change*, pp. 424–436. UK: Routledge.

- Tursun, A. (2008) “Ijtihod nima?”, *Hidoyat* 4: 10–11.
- Tursunov, A. (2013) “Bir din, bir mazhab, bir Vatan”, *Hidoyat* 10: 8–9.
- Ubaydulla, S. (2000) “Ijobat bo’lgan duolar”, *Hidoyat* 9–10: 28–29.
- Usmonov, I. (2016) “Navodirul usulda botil oqimlarga raddiyalar”, *Hidoyat* 11: 6–7.
- Yusuf, M. (2018) “Diniy bilimlarimizni oshirsak”, *Hidoyat* 8:13.
- Yusupov, O. (2012) “E’tiqod erkinligi, bag’rikenglik samaralari”, *Hidoyat* 11: 1–5.

CHAPTER 16

Политическая повестка дня в виртуальном пространстве российских мусульман: конструируя идентичности в стремлении к «истинному» представительству

Софья Рагозина

Введение

Большая часть контента в исламских социальных сетях посвящена призыву (*даава*) и проблемам религиозного благочестия. Однако в условиях, когда исламская проблематика оказывается крайне политизированной, религиозные проекты превращаются в площадку для трансляции какой-либо политической позиции. И дело вовсе не в имманентной связи ислама с политикой – аргумент, который принято приводить для объяснения востребованности методов радикальной политической борьбы именно в исламском дискурсе. Так, широкий общественный резонанс по отдельным случаям конфликтов с участием мусульман (Шарли Эбдо, нападение на мечеть в Новой Зеландии и др.) вынуждает исламское сообщество более чётко проводить красные линии для обозначения своей политической идентичности, а на фоне роста исламофобских настроений (кратко- или долгосрочного) появляется запрос на своего рода «оправдательные» объективизирующие ислам материалы. Кроме того, несмотря на попытки контролировать виртуальное пространство со стороны властей, интернет по-прежнему остаётся удобной средой для транслирования оппозиционных политических настроений – это касается не только исламских сюжетов. Российский кейс представляет особый интерес с точки зрения обозначенных тенденций.

В данной главе на материале наиболее востребованных среди российских мусульман соцсетей мы выявляем основные тематические элементы политической повестки мусульманского онлайн-сообщества. В методологической части работы мы проясним концептуальный язык цифровой антропологии, к которому будем обращаться в данном исследовании, а также осветим отдельные тенденции формирования исламского виртуального пространства и то, какую роль там играют идеи демократизации исламского знания и фрагментации института улемов.

Затем мы опишем российскую специфику формирования тематического репертуара в исламских соцсетях, а также как секьюритизация обуславливает структуру медиапотребления среди российских мусульман и как меняется повестка в зависимости от соцсети. Далее мы представим результаты нашего эмпирического исследования, где на конкретных примерах продемонстрируем как формируется эксплицитная политическая повестка. Наконец, в заключении мы обсудим насколько на основе анализа социальных сетей можно делать вывод о формировании коллективных идентичностей мусульман.

Перформативность новых медиа и ислам

Интенсификация горизонтальных и деиерархизация вертикальных связей в электронном пространстве меняют повседневную религиозную практику. Индивидуализация религиозного опыта обнаруживает тенденцию на взаимопроникновение виртуального в реальное и наоборот. Профессор Университета Уэльса Гэри Бант одним из первых обратил внимание на феномен цифровизации ислама и перформативную роль технологий в жизни простых мусульман. По его словам, это произошло во время его полевых исследований в Малайзии и Пакистане в середине 1990-х гг. Анализируя проблемы религиозного авторитета и процессы принятия решений, он отметил, что коммуникации в сети стали оказывать реальное воздействие на происходящее в реальном мире⁷¹⁰. Первая фундаментальная работа Банта была опубликована в 2000 г. и почти сразу стала одной из самых цитируемых по данной тематике⁷¹¹. Он же стал автором востребованного вплоть до сегодняшнего дня термина «киберисламские пространства».

Киберисламские пространства – это зонтичный термин, относящийся ко множеству контекстов, перспектив и применений медиа темп, кто определяет себя в качестве мусульман. Он может включать в себя элементы специфического мусульманского мировоззрения и представления о своей исключи-

⁷¹⁰ Bunt, G.R. (2018) *Hashtag Islam. How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

⁷¹¹ Bunt, G. (2000) *Virtually Islamic Computer-mediated Communication and Cyber Islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press.

тельности, дополненные региональным и культурным пониманием медиа и их валидности⁷¹².

Бант в целом позитивно оценивает трансформирующую роль интернета для исламской традиции, так как развитие этих самых киберисламских пространств свидетельствует о демократизации знания в исламе. Размывание «традиционной» монополии авторитета на исламское знание в интернете открывает новые возможности для артикуляции (и тем самым легитимации) множества локальных идентичностей.

Эта идея не нова для европейской социологии ислама: многие исследователи склонны акцентировать внимание на позитивных последствиях неотделимости виртуальных и реальных религиозных практик. Например, Брайан Тёрнер утверждает, что глобальные информационные технологии и связанные с ними культуры подрывают традиционные формы религиозного авторитета, поскольку они расширяют традиционные способы коммуникации, открывают новые возможности для обсуждений и создают альтернативные видения глобального сообщества⁷¹³. Конкуренция приводит к появлению так называемых новых «микроинтеллектуалов» — «независимых, мобильных, харизматичных» и главное — освоивших в совершенстве технологии новых медиа. Именно они с точки зрения Тёрнера отражают интересы и быстро реагируют на запросы простых мусульман. Им он противопоставляет мир оффлайн, где доминируют формалистские консервативные улемы, вынужденные остаться за бортом этой стремительной модернизации и растущего глобального рынка религиозных текстов. Главное преимущество такой демократизации — это изменение баланса в распределении символических властных ресурсов: свободный доступ к электронным технологиям даёт голос тем, кто раньше не был слышен⁷¹⁴.

Однако не все столь однозначны в оценках демократизирующего эффекта интернета для исламской традиции. Так, многие исследователи призывают не перегружать ценностными смыслами процессы демократизации интернета. Кроме того, не

⁷¹² Bunt, G. (2003) *Islam in the digital age: E-jihad, online fatwas and cyber Islamic environments*, p. 5. Pluto Press.

⁷¹³ Turner, B.S. (2013) *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*, p. 198. Farnham: Ashgate.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 201.

стоит также подменять демократизацию либерализацией. Даже из краткого обзора работ Тёрнера и Банта может сложиться впечатление, что многообразие формируемых исламских идентичностей в электронной среде ограничивается исключительно транслированием либеральных ценностей, конструктивным просвещением и созидательным процессом формирования религиозного знания. Однако, голоса сторонников радикальных методов политической борьбы, обращающихся к исламской риторике, оказываются не менее слышны. Исламистский дискурс, апеллирующий к понятным идеям построения идеального мусульманского общества и социальной справедливости, оказывается также крайне востребован именно в электронной среде. Отсюда возникает вопрос: насколько ориентации онлайн-сообществ соотносятся с политической реальностью и на основании чего можно строить предположения о структуре онлайн-коммуникаций в исламских онлайн-сообществах?

Вит Сислер на основании исследования онлайн-ресурсов фетв утверждает, что интернет в долгосрочной перспективе укрепил культурно доминирующие социальные сети и что, способствуя индивидуализации и приватизации веры, он одновременно утверждает соответствие и соблюдение установленных религиозных структур⁷¹⁵. В этом смысле электронные сети взаимодействия оказываются даже более реальными, чем институционализированные, так как отражают реальные паттерны религиозного поведения и выступают более осязаемым инструментом для формирования своей идентичности. Электронное пространство «продвигает готовый и легкодоступный набор норм и ценностей, которые могут внести порядок в повседневную жизнь и определить практическую и видимую идентичность»⁷¹⁶. Кроме того, полицентричность исламского онлайн-сообщества – это не просто про полифонию различных точек зрения (что, следуя логике Тёрнера, автоматически означает демократизацию и либерализацию), но и что гораздо важнее – про то, что некоторые точки зрения из этого многоголосия вообще могут быть услышаны исключительно в онлайн-среде.

⁷¹⁵ Sisler, V. (2011) “Cyber Counsellors”, *Information, Communication & Society* 14 (8): 1138.

⁷¹⁶ Roy, O. (2004) *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, p. 31. New York: Columbia University Press.

Таким образом, большинство исследователей, не только теоретиков, но и занимающихся эмпирическими исследованиями, сходятся на том, что границы между онлайн и оффлайн действительно стираются, причём полиархия электронного пространства представляет собой уникальные возможности для репрезентаций всего многообразия мусульманского сообщества. Стоит отметить, однако, что эти теоретические построения используются прежде всего для анализа европейского исламского виртуального пространства. Каков же их эвристический потенциал для описания интернет-пространств в авторитарных государствах? Основная слабость данных теорий заключается, на наш взгляд, в недостаточном внимании к институциональным факторам управления интернет-пространством – в таком случае исламское интернет-пространство представляет собой идеальную саморегулирующуюся модель полиархии Даля, как будто оторванную от политического контекста: исламофобии, государственно-религиозных отношений с мусульманским сообществом и т. д. Если же мы обратимся к российскому кейсу, то именно связь с институциональными оффлайн-факторами определяет здесь фундаментальные принципы функционирования исламского интернет-сообщества.

Традиционный ислам, секьюритизация и структура медиапотребления

Уникальность российского кейса, с нашей точки зрения, заключается в том, что границы между онлайн и оффлайн не только не стираются, но возникает определённый разрыв между гегемонистским дискурсом (в терминологии Э. Лакло и Ш. Муфф⁷¹⁷) традиционного ислама, доминирующим оффлайн, и полифонией альтернативных голосов в онлайн. «Традиционный ислам», основанный на принципах лояльности государству, патриотизме и умеренности⁷¹⁸, противопоставляется «радикальному» исламу. Такая поляризация публичного пространства приводит к секьюритизации ислама, когда выстраивание отношений между государством и мусульманским сообществом помещается в дискурс

⁷¹⁷ Laclau, E. and Mouffe, Ch. (1985) *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. London: Verso.

⁷¹⁸ Данный конструкт подробно изучен, вот лишь некоторые исследования: Bekkin, R. (ed.). (2020) *The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia*. Sarajevo: Center for Advanced Studies.

обеспечения безопасности. Например, в результате анализа большого массива текстов центральных российских газет (около 21 тысяч статей с 2010 по 2017 гг.) мы установили, что нарратив угрозы безопасности является центральным для освещения различных аспектов политического активизма мусульман⁷¹⁹. Так, в медийном дискурсе мусульмане в политике репрезентированы в первую очередь через деятельность нелегальных организаций, если же организация действует в легальном поле, то делается акцент на радикальной составляющей её деятельности.

Востребованность социальных сетей у мусульман следует связывать не только с индивидуализацией религиозного опыта и удобством электронных технологий для этой цели, но и с поиском альтернативной политической позиции. Интернет становится благоприятной средой для распространения радикальных идей, и салафитский дискурс, апеллирующий к идеям социальной справедливости и эгалитаризма, становится крайне востребован. Это, конечно не значит, что весь сегмент исламского виртуального пространства радикален – мы рассмотрим многообразие транслируемых политических позиций дальше. Однако именно он вновь становится наиболее видимым в том числе и для властей, нацеленных на решение «проблемы радикального ислама». Дихотомия «традиционный-радикальный ислам» переносится и в сферу электронного пространства, где традиционный ассоциируется с деятельностью традиционных институтов представления мусульманской общины, в то время как электронная сфера маркируется как пространство для распространения радикальных идей и, следовательно, должно быть взято под контроль.

Структура медиапотребления в российских мусульманских социальных сетях во многом обусловлена сложившейся системой модерации в социальных сетях и доступными механизмами контроля со стороны властей над конкретными ресурсами. Далее мы охарактеризуем востребованность и популярность отдельных социальных сетей среди российских мусульман. Стоит сразу сделать методологическое замечание, касающееся выводов относительно популярности той или иной социальной сети. Нами не было обнаружено отдельных исследований на эту

⁷¹⁹ Рагозина С.А. Политический образ ислама (на материале центральных российских печатных СМИ, 2010–2017). Диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук. М.: Институт философии РАН, 2019.

тому. Количественные оценки едва ли были возможны: механическая фиксация количества подписчиков той или иной страницы даёт возможность делать лишь фрагментарные выводы относительно всей структуры медиапотребления среди российских мусульман, поэтому необходима выработка комплексного количественного инструмента оценки популярности социальных сетей, и это должно стать предметом отдельного методологического исследования. Поэтому все оценки основаны на результатах качественных регулярных наблюдений за отдельными страницами в социальных сетях и анализе общих трендов в регулировании деятельности социальных сетей.

Долгое время российская социальная сеть «ВКонтакте» оставалась лидером по популярности среди российских мусульман. Пик популярности пришёлся на период с 2008 г. (спустя два года после её запуска в 2006 г.) по 2010 г. Появление «ВКонтакте» фактически завершило эру онлайн-форумов, крайне востребованных в том числе среди российских мусульман⁷²⁰, предоставив более удобную площадку для коммуникации. Помимо общемусульманских групп, собираемых по принципу «хватай-всех» (например, «Ислам – религия добра и мира», «Мусульмане» и т. д.) появились и более локализованные сообщества (например, «Ислам в Башкирии»), и более специализированные (например, посвящённые исламской медицине или знакомствам). Тогда же данная социальная сеть осваивается представителями радикального ислама. Однако на тот момент группы «ВКонтакте» ещё не стали основной площадкой для репрезентации радикального сообщества и воспринимались скорее как один из каналов распространения информации, так как всё ещё функционировало большое количество сайтов, действовавших по модели новостного агентства или архива фетв. Например, один из центральных элементов исламистской сети середины 2000-х гг. – сайт «Кавказцентр» – был запущен ещё в 2002 г. Он позиционировал себя в качестве официального информационного агентства организации «Имарата Кавказа» (ИК), о создании которого было объявлено Доку Умаровым 7 октября 2007 г.⁷²¹

⁷²⁰ Сейчас в сети можно встретить довольно большое количество «умерших» исламских форумов, размещённых на бесплатных хостингах, последние сообщения на которых датируются 2007–2008 гг.

⁷²¹ Рагозина С.А. Интернет-пространство радикального политического ислама Северо-Восточного Кавказа // Исламские радикальные движе-

Ситуация начинает меняться с начала 2010-х гг. на фоне событий «арабской весны» и появления ИГИЛ, когда от блокировки «классических» сайтов власти переходят к ограничениям на распространение экстремистского контента в социальных сетях. Напомним, что по процедуре информационные материалы признаются экстремистскими федеральным судом по месту их обнаружения, распространения или нахождения организации, осуществившей производство таких материалов, на основании представления прокурора или при производстве по соответствующему делу об административном правонарушении, гражданскому или уголовному делу. Список экстремистских материалов подлежит опубликованию на сайте Министерства юстиции РФ. На сегодняшний день он включает в себя более пяти тысяч наименований⁷²². Наибольшее количество запретов на материалы по исламской тематике, распространяемые во «ВКонтакте», пришлось на 2013 г., на фоне ужесточения антиэкстремистского и антитеррористического законодательства в 2012–2013 гг.⁷²³. Тогда же Павел Дуров, создатель «ВКонтакте», объявил о запуске Телеграма – нового сервиса, основная задача которого состояла в обеспечении безопасного способа коммуникации именно в условиях ужесточения контроля над интернетом со стороны властей.

На сегодняшний день с большой долей уверенности можно утверждать, что мессенджер «Телеграм» является самой популярной социальной сетью среди российских мусульман, так как используемые технологии шифрования данных гарантируют почти полную анонимность, даже несмотря на необходимость привязки аккаунта к номеру мобильного телефона. В то же время именно «закрытость» данной социальной сети позволяет лишь ограниченно анализировать распространяемый там контент.

ния на политической карте современного мира / под ред. А.В. Саватеева, Н.А. Нефляшевой, Э.Ф. Кисриева. 2017. С. 113–131.

⁷²² Экстремистские материалы // Министерство юстиции Российской Федерации [<https://minjust.gov.ru/ru/extremist-materials/>, доступ от 13.05.2024].

⁷²³ Например, в 2012 г. были внесены поправки в Закон о противодействии экстремистской деятельности, существенно расширяющие возможности силовых структур для преследования руководителей и членов религиозных объединений, признанных экстремистскими. [<https://www.sova-center.ru/misuse/news/lawmaking/2013/10/d28196/>, доступ от 13.05.2024]

Например, отсутствует единый каталог телеграм-каналов, по которому можно было бы осуществлять поиск. А один из наиболее востребованных форматов коммуникации в Телеграмме – это приватный чат, к которому нельзя получить доступ без приглашения одного из его членов, равно как и обнаружить его в поисковой выгрузке (даже если знаешь его название). Так, в 2017 г. в НИУ ВШЭ была защищена магистерская диссертация, автор которой детально проанализировал способы распространения пропагандистских материалов «Исламского государства» в Телеграмме, сделав вывод о наибольшей эффективности данного канала по сравнению с другими электронными ресурсами⁷²⁴.

Примерно тогда же среди российских мусульман начинает набирать популярность Инстаграм. Пик популярности приходится на 2014 г., когда запускаются многие наиболее популярные на сегодняшний день страницы. Акцент на визуальном контенте отодвигает на второй план текстуальный, материалы подвергаются минимальной модерации со стороны администрации социальной сети. Контроль со стороны российских властей здесь минимален, так как Инстаграм – это проект Фейсбука, поэтому технические инструменты для блокировки страниц в данной соцсети ограничены. В то же время Фейсбук не пользуется такой популярностью, как инстаграм как раз ввиду жесткой политики модерации публикаций.

Что же касается YouTube, то здесь ситуация иная. Политика модерации такая же жесткая, однако технические преимущества использования платформы перевешивают ограничения ресурса на размещения определённого контента – ещё на сайтах середины 2000-х гг. видео были одним из наиболее востребованных форматов на исламских каналах. На сегодняшний день переводы речей зарубежных улемов составляют едва ли не больше половины всех материалов, размещаемых на исламских ютуб-каналах.

Таким образом на сегодняшний день можно зафиксировать, что социальные сети окончательно вытеснили классические сайты ввиду своей эргономичности и возможности интенсификации горизонтальных коммуникаций и стали уникальным

⁷²⁴ *Корягин В.А.* Новые медиа как инструмент пропаганды исламского радикализма на примере «Исламского государства». Выпускная квалификационная работа. М.: НИУ ВШЭ, 2017 [<https://www.hse.ru/edu/vkr/206733566>].

пространством для репрезентации российских мусульманских сообществ. Кроссплатформенность и диверсификация своих коммуникационных стратегий стала одной из главных отличительных черт современных исламских онлайн-проектов. Так, Телеграм используется наиболее интенсивно и служит для донесения основного сообщения того или иного проекта. Инстаграм в полной мере визуализировал исламский призыв, когда на первый план выходят, например, умиротворяющие виды природы или мечетей, учитывая ограничения на изображения людей в исламе. Сообщество «ВКонтакте» может служить более утилитарным целям – продавать рекламу или само по себе представлять собой магазин исламских товаров (что почти не встречается ни в Телеграме, ни в Инстаграме). Наконец YouTube является оптимальной формой для продвижения видеоконтента.

Из предложенной выше характеристики исламского интернет-пространства может сложиться впечатление, что мы также оказались в плену у секьюритизации ислама и намеренно выделяем «более радикальные» и «менее радикальные» соцсети. Однако как бы ни был велик соблазн воспользоваться дихотомией радикальности и умеренности, в любом случае это будет означать упрощение полифонии мусульманского сообщества. Далее мы переходим непосредственно к анализу политической повестки, результаты которого как раз призваны показать вариативность постулируемых политических позиций и формируемых политических идентичностей.

В борьбе за истинную репрезентацию: тематический репертуар политической повестки в российских мусульманских соцсетях

На данном этапе нас в первую очередь интересовали конкретные политические высказывания и оценки, вербализованные в соцсетях. Как правило, политические высказывания в исламских соцсетях появляются в связи с наиболее резонансными и болезненными для мусульман сюжетами и нацелены на формирование объективного образа мусульманина в противовес ошибочно формируемому медийным мейнстримом. Эйкельман и Пискатори описывают этот процесс как «объективацию» (objectification). «Объективация – это процесс, в ходе которого в сознании большого количества верующих на первый план выходят основные вопросы: “Что такое моя религия?”, “Почему она важна для моей

жизни?» и «Как мои убеждения определяют мое поведение?»⁷²⁵. Но это не только самосознание и духовный поиск, политическая сфера играет значительную роль в современной мусульманской идентичности, поскольку исламская идентичность «приобретает в современном мире большее политическое значение, чем принадлежность к другим религиозным традициям, из-за самосознательной идентификации верующих со своей религиозной традицией»⁷²⁶. Тенденция к объективации появляется там, где религия понимается как что-то глобальное и трудно определяемое.

Так, объективация проявляется в фиксации самого факта некорректной оценки действий мусульманина с точки зрения самих мусульман. Наиболее ярко в последнее время это заметно в дискуссиях по поводу убийства Самуэля Пати выходцем из Чечни Абдуллой Анзоровым в октябре 2020 г. Так, использовался тезис о том, что «под прикрытием свободы слова выступают против нашего пророка»⁷²⁷. Это укладывается в общий антиевропейский (а порой и антиглобалистский) нарратив, востребованный в исламском онлайн-дискурсе. Например, часто на первый план выходит политика двойных стандартов, используемая западными государствами по отношению к мусульманскому миру (см. рисунок 1 и рисунок 2).

В то время как европейские исследователи говорят о том, что включённость в глобальные дискурсы подрывает важность локального сообщества⁷²⁸, в данном случае мы, наоборот, наблюдаем формирование некоей политической идентичности на основе противопоставления европейскому дискурсу. Мы говорим «некоей», потому что нет оснований утверждать наличие какого-то национального или иного политического проекта, формирующегося на основе этого противопоставления. В то же время обсуждение таких резонансных событий служит точкой для радикализации настроений. Ксения Собчак назвала французского лидера Макрона своим героем, а высказывания главы Чечни Рамзана Кадырова раскритиковала за «средневековость». Она также написала, что люди «запуганы фанатиками» и считают, что за шутки об исламе «могут отрубить голову», и сообщила об угрозах

⁷²⁵ Eickelman, D.F., Piscatori, J. (1996) *Muslim Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, p. 38.

⁷²⁶ Ibid., p. 39.

⁷²⁷ Напоминание себе и Вам // Instagram.com. 28.10.2020. [https://www.instagram.com/p/CG4f_v9KeXB/, доступ от 13.05.2024].

⁷²⁸ Sisler, V., p. 1145.

в её адрес со стороны «людей с кавказским акцентом»⁷²⁹. Данные высказывания сработали как искра, вызвав шквал комментариев с критикой в отношении Ксении Собчак: от простого осуждения до призывов отрубить ей голову⁷³⁰, что в свою очередь вызывает ответную реакцию со стороны критиков ислама, только усиливая социальную напряжённость. Кроме того, в данном контексте зазвучали и призывы установить уголовную ответственность за оскорбление ислама⁷³¹.

Другим резонансным инфоповодом является «несправедливая» война, которую российские войска ведут против мусульман в Сирии. Пик подобных публикаций пришёлся на осень 2015 г., когда началась военная операция. Сегодня также можно встретить отдельные публикации, посвящённые этой теме, причём контекст их размещения выходит за рамки простой фиксации несправедливости. Так, например, онлайн-магазин исламских товаров, продвигающий себя в инстаграме, размещает видео с «горькой правдой» о войне в Сирии⁷³². Зачем? Судя по всему, критика сирийского направления внешней политики России является политической ценностью, способной мобилизовать и сплотить подписчиков данной страницы – как минимум в онлайн-пространстве. В другом видео война в Сирии используется в качестве обоснования недопустимости празднования Нового Года для мусульман⁷³³. «Разоблачения» празднования Нового Года – крайне востребованный «жанр» в исламских сообществах, апеллирующих к салафитским идеям. Подчёркивается, что этот праздник связан с государством,

⁷²⁹ Собчак начала получать угрозы из-за поддержки критика ислама // Lenta.ru. 28.10.2020. [https://lenta.ru/news/2020/10/28/sobchak_ugrozy/, доступ от 13.05.2024].

⁷³⁰ Исламисты пообещали отрезать голову Ксении Собчак за поддержку Макрона // Instagram.com. 09.11.2020 [<https://www.instagram.com/p/CHXkKGzjprQ>, доступ от 13.05.2024].

⁷³¹ Сделать оскорбление ислама и мусульман уголовным преступлением // Instagram.com. 01.11.2020. [<https://www.instagram.com/p/CHC61gtjZyV/>, доступ от 13.05.2024]; В июне 2013 г. были приняты поправки, ужесточающие ответственность за «оскорбление чувств верующих» вплоть до уголовной.

⁷³² Горькая правда... // Instagram.com. 06.05.2020 [https://www.instagram.com/p/B_3AbdvHwW2/, доступ от 13.05.2024].

⁷³³ Называя все это другими именами, Посланник Аллаха сказал... // Instagram.com. 31.12. 2020. [<https://www.instagram.com/p/Cjd5RX4DG4K/>, доступ от 13.05.2024].

несущим ответственность за смерти мусульман в Сирии – причём делается это очень убедительно: за кадром с фейерверком следует кадр бомбардировки мечети как будто это последствия запуска залпа салюта, а в конце видео в кадр выводятся цифры о количестве погибших в Сирии в 2020 г. и вопрос «Сколько умрет в этом году?». Интересно, что в описании к видео сосредоточена религиозная часть послания, в котором нет ли слова о политической ситуации в Сирии, в то время как видео транслирует именно политический меседж.

Помимо таких наиболее фактурных и резонансных событий обсуждение проблемы несправедливости в отношении мусульман подкрепляется «рутинными» сюжетами о дискриминациях и притеснениях (или тем, что может быть так интерпретировано). Например, популярны темы об ограничении прав женщин на ношение хиджаба в публичных (часто образовательных) учреждениях⁷³⁴. Не менее востребован сюжет голода в мусульманских странах – часто речь идёт, например, про Нигерию и Йемен⁷³⁵. Как правило, эта тема также помещается в глобальный политический дискурс противостояния европейской и мусульманской цивилизаций и более локальный религиозный дискурс взаимопомощи и благочестия. И если публикации о ситуации в той или иной стране встречаются время от времени, то публикации со сбором средств на строительство колодцев в Африке бьют рекорды по просмотрам и лайкам⁷³⁶. Проблема оказания помощи нуждающимся мусульманам в разных уголках мира также являет собой пример интересной синергии религиозного и политического: с одной стороны, отправка денег на помощь в далёкую исламскую страны удовлетворяет запрос на индивидуальный религиозный поиск, с другой – вновь подчёркивает

⁷³⁴ Мусульманку выгнали из школы из-за длинной юбки // Instagram.com, 13.01.2021. [https://www.instagram.com/p/CJ_iQwVnzM6/, доступ от 13.05.2024].

⁷³⁵ В Йемене 13,5 миллионам человек угрожает смерть от голода... // Instagram.com, 11.01.2021 [https://www.instagram.com/p/CJ5-Na_H1pW/ доступ от 13.05.2024].

⁷³⁶ Ильхамудиллях сбор на шестой колодец в Африке закрыт // Instagram.com, 26.09.2019 [https://www.instagram.com/p/B24vPISg1Zw/; 31, доступ от 13.05.2024]; Наша команда #ecogrand построила колодец в Африке от имени нашей компании GREENWAY... // Instagram.com, 16.05.2020 [https://www.instagram.com/p/CAOg3GDgXo2/, доступ от 13.05.2024].

твою принадлежность к сообществу, разделяющему схожие политические ценности.

Борьба за «настоящий ислам» обнаруживает себя и в материалах, посвящённых вечным проблемам. Цель таких материалов – «расколдовать» ислам и разрушить стереотипы, сформированные вокруг отдельных вопросов. Например, одна из самых болезненных тем связана с проблемой ислама и насилия, а именно утверждение, что насильственный характер ислама объясняется отсталостью мусульманской цивилизации⁷³⁷. В предисловии к публикации «Ислам и научно-технический прогресс» говорится следующее:

Данная тема не могла быть не затронута нами, так как это «больная тема» для уммы (а именно научное отставание) и любимая тема исламофобов всех мастей, которые любят ставить знак равенства между исламом и технологической отсталостью. Поэтому мы постараемся разобраться в этой проблеме и дать ответы на все вопросы⁷³⁸.

Наконец, объективация ислама проявляется не только в акценте на негативных аспектах широкой репрезентации ислама, но и во внимании к формированию позитивного образа ислама: героизация простых мусульман⁷³⁹, усиление мусульманской уммы за счёт увеличения её последователей⁷⁴⁰, строительство новых мечетей⁷⁴¹. Позитивно также оцениваются действия властей, которые могут быть интерпретированы как символическое признание особого статуса ислама в российской культуре. Сложно оценить, насколько

⁷³⁷ 10 правил на войне // Instagram.com. 13.08.2020. [https://www.instagram.com/p/CD1Wwy7KSRb/, доступ от 13.05.2024].

⁷³⁸ Ислам и научно-технический прогресс // Telegram-канал @darulfikr. 16.01.2019.

⁷³⁹ Мусульманин получил международную награду за борьбу с интернет-буллингом // Instagram.com. 06.01.2021 [https://www.instagram.com/p/CJtZ339HC_1/, доступ от 13.05.2024].

⁷⁴⁰ Число мусульман в Японии стремительно растёт // Instagram.com. 12.01.2021. [https://www.instagram.com/p/CJ7_uI1ngtV/, доступ от 13.05.2024].

⁷⁴¹ Около 50 мечетей открылось в Крыму после воссоединения с Россией // Instagram.com. 06. 01.2021 [https://www.instagram.com/p/CI-0fDnnsnN/, доступ от 13.05.2024].

велик данный сегмент, так как новые медиа, как и традиционные, в первую очередь нацелены на освещение конфликтных и резонансных сюжетов, всегда сохраняется некий элемент провокации. Однако, на наш взгляд, они также выполняют важную функцию консолидации, а главное — демонстрируют неоднородность политической повестки исламских социальных сетей, не позволяя делать вывод об их исключительной радикальности.

При всей вариативности тематического репертуара политической повестки в исламских соцсетях, ограничения на реализацию задачи объективизации ислама очевидны — данный сегмент онлайн-пространства довольно закрыт (даже если мы говорим про открытые аккаунты). Основная целевая аудитория — мусульмане, поэтому едва ли немусульмане смогут услышать материалы, показывающие «настоящий» ислам. Основной контент посвящён исламскому призыву и призван удовлетворить запрос на то, что некоторые исследователи называют «активным благочестием»⁷⁴², политическим высказываниям отводится очень малое место на страницах соцсетей. В то же время мы по-прежнему утверждаем, что политическое неразрывно связано с российским исламским пространством социальных сетей. В описанном выше контексте секьюритизации ислама сам по себе уход в онлайн может рассматриваться как политическое действие в рамках поиска альтернативной политической позиции.

Заключение

В какой степени политическая повестка исламских социальных сетей определяет политические идентичности мусульман? Социальные сети действительно выступают площадкой постоянного диалога о том, что значит быть мусульманином в современных условиях, а также обладают большим перформативным потенциалом для отдельных элементов исламской традиции. Однако не стоит и преувеличивать этот эффект. Бант утверждает, что участие мусульман в киберпространстве «лишено идентичности», и «не существует строгих мер, определяющих, кто такой мусульманин или какую роль он/она должен играть в такой сложной среде»⁷⁴³. Так, например, интерес к салафитскому

⁷⁴² Chaplin, Ch. (2018) “Salafi Activism and the Promotion of a Modern Muslim Identity”, *South East Asia Research* 26 (1): 3–20.

⁷⁴³ Bunt, G. (2000) *Virtually Islamic Computer-mediated Communication and Cyber Islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press, p. 91.

контенту ещё не означает готовность подписчиков имплементировать транслируемые этими проповедниками политические ценности. Скорее, популярность соцсетей среди мусульман можно объяснить тем, что они удовлетворяют запрос, во-первых, на объективизацию ислама в условиях доминирующего дискурса секьюритизации, а, во-вторых, на альтернативную точку зрения в самом широком смысле слова, предоставляя площадку для дискуссии как таковую, возможность чего фактически нивелирована офлайн на фоне конструирования единственно правильного традиционного ислама. Однако, оппозиционная политическая повестка является важным, но не единственным фактором популярности в исламских соцсетях. Так, например, чем больше количество подписчиков в общемусульманских группах, тем вероятнее там можно встретить новости, положительно оценивающие действия ДУМ. Существует запрос и на грамотную богословскую полемику со сторонниками салафитских идей.

В этом смысле на данном этапе социальные сети официальных мусульманских структур действительно уступают проектам, авторы которых сумели освоить технологии и адаптировать свой контент. Обращаясь к терминологии религиозного потребления, онлайн-улемы стали своего рода менеджерами, успешно продвигающими свой медиаконтент на рынке «повседневной» религии. В аккаунтах ДУМов и отдельных их представителей гораздо чаще можно встретить «отчётные» фотографии с мероприятий и выступлений на конференциях, призванные продемонстрировать достижения организации, в то время как тема личного благочестия, стоящая на первом месте у популярных проектов, здесь отходит на второй план. Ещё отчетливее становится разрыв между онлайн и оффлайн в противовес главному тезису цифровой антропологии о синергии виртуального и реального. В то же время пандемия заставила представителей официальных структур иначе взглянуть на интернет-пространство: за короткое время онлайн стал для них единственным каналом связи с общиной. В условиях продолжения карантинных ограничений это могло бы стать точкой роста для освоения электронного пространства. В таком случае можно было бы говорить о действительном стирании границ между оффлайн и онлайн и формированием нового дискурсивного пространства мусульманских легальных политических идентичностей.

Библиография

- В Йемене 13,5 миллионам человек угрожает смерть от голода...
// Instagram.com. 11.01.2021
[https://www.instagram.com/p/CJ5-Na_H1pW/ доступ от 13.05.2024].
- Горькая правда... // Instagram.com. 06.05.2020
[https://www.instagram.com/p/B_3AbdvHwW2/, доступ от 13.05.2024].
- Ильхамдуллинлярх сбор на шестой колодец в Африке закрыт // Instagram.com. 26.09.2019
[https://www.instagram.com/p/B24vPISg1Zw/; 31, доступ от 13.05.2024].
- Ислам и научно-технический прогресс // Telegram-канал @darulfikr. 16.01.2019.
- Исламисты пообещали отрезать голову Ксении Собчак за поддержку Макрона // Instagram.com. 09.11.2020
[https://www.instagram.com/p/CHXkKGzjprQ, доступ от 13.05.2024].
- Корягин В.А.* Новые медиа как инструмент пропаганды исламского радикализма на примере «Исламского государства». Выпускная квалификационная работа. М.: НИУ ВШЭ, 2017 [https://www.hse.ru/edu/vkr/206733566, доступ от 13.05.2024].
- Мусульманин получил международную награду за борьбу с интернет-буллингом // Instagram.com. 06.01.2021
[https://www.instagram.com/p/CJtZ339HC_1/, доступ от 13.05.2024].
- Мусульманку выгнали из школы из-за длинной юбки // Instagram.com, 13.01.2021.
[https://www.instagram.com/p/CJ_iQwVnzM6/, доступ от 13.05.2024].
- Называя все это другими именами, Посланник Аллаха сказал... // Instagram.com. 31.12. 2020.
[https://www.instagram.com/p/CJd5RX4DG4K/, доступ от 13.05.2024].
- Напоминание себе и Вам // Instagram.com. 28.10.2020.
[https://www.instagram.com/p/CG4f_v9KeXB/, доступ от 13.05.2024].
- Наша команда #ecogrand построила колодец в Африке от имени нашей компании GREENWAY... // Instagram.com. 16.05.2020
[https://www.instagram.com/p/CAOg3GDgXo2/, доступ от 13.05.2024].

- Около 50 мечетей открылось в Крыму после воссоединения с Россией // Instagram.com. 06. 01.2021 [https://www.instagram.com/p/CI-0fDnnsnN/, доступ от 13.05.2024].
- Рагозина С.А. Интернет-пространство радикального политического ислама Северо-Восточного Кавказа // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира / под ред. А.В. Саватеева, Н.А. Нефляшевой, Э.Ф. Кисриева. 2017. С. 113–131.
- Рагозина С.А. Политический образ ислама (на материале центральных российских печатных СМИ, 2010-2017). Диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук. М.: Институт философии РАН, 2019.
- Сделать оскорбление ислама и мусульман уголовным преступлением // Instagram.com. 01.11.2020. [https://www.instagram.com/p/CHC61gtjZyV/, доступ от 13.05.2024].
- Собчак начала получать угрозы из-за поддержки критика ислама // Lenta.ru. 28.10.2020. [https://lenta.ru/news/2020/10/28/sobchak_ugrozy/, доступ от 13.05.2024].
- Число мусульман в Японии стремительно растет // Instagram.com. 12.01.2021. [https://www.instagram.com/p/CJ7_uI1ngtV/, доступ от 13.05.2024].
- 10 правил на войне // Instagram.com. 13.08.2020. [https://www.instagram.com/p/CD1Wwy7KSRb/, доступ от 13.05.2024].
- Bunt, G. (2000) *Virtually Islamic Computer-mediated Communication and Cyber Islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press.
- Bunt, G. (2003) *Islam in the digital age: E-jihad, online fatwas and cyber Islamic environments*. Pluto Press.
- Bunt, G.R. (2018) *Hashtag Islam. How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Chaplin, Ch. (2018) “Salafi Activism and the Promotion of a Modern Muslim Identity”, *South East Asia Research* 26 (1): 3–20.
- Eickelman, D.F., Piscatori, J. (1996) *Muslim Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Roy, O. (2004) *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Sisler, V. (2011) “Cyber Counsellors”, *Information, Communication & Society* 14 (8): 1138.
- Turner, B.S. (2013) *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Farnham: Ashgate.

PART VII.
YOUTH IDENTITY, MOVEMENTS, AND VALUES

CHAPTER 17

Changing religious identity among contemporary Kazakhstani youth

Gulnar Nadirova

Introduction

The identity of contemporary Kazakhstanis is a complex phenomenon, consisting of various components, such as language, ethnicity, age, gender, religion, level of education, socioeconomic status, geography, and demography. Besides, the German political scientist Neumann notes that: “identity is rather a relation, always forming and reforming in discourse”⁷⁴⁴. Thus, identity is a construct that constantly changes with greater or less intensity under the influence of various historical, social, and cultural factors. The focus of the study in this chapter is the religious identity of Kazakhstani youth, who were born and developed personally in the conditions of independent Kazakhstan. The main research question is: What factors influence the religious identity of young people in Kazakhstan and what are the features of this religiosity?

According to Kilmann, the environment for religious identity formation can be homogeneous and heterogeneous⁷⁴⁵. The presence of these two varieties results in what is designated as ethnocentric (tribal) or world-centric consciousness of the individual. For each of these types of consciousness or a transitional form between them, its type of religiosity is formed, which is recorded in numerous public opinion polls. This chapter aims to describe the so-called “nominal” religiosity of Kazakhstani youth, which we define as the generation aged 18–29.

To understand the essence of the religiosity of Kazakhstanis, it is necessary to explain several terms that characterize the features of the existing forms of religious identity in modern society. The concept of “nominal religiosity” has become widely used in sociology and religious studies about all religions, particularly Christianity, Islam,

⁷⁴⁴ Neumann, I. B. (1993) “Russia as Central Europe's Constituting Other”, *East European Politics and Society* VII (2): 349-369.

⁷⁴⁵Kilmann, R. (2023) “Overcoming Tribal Consciousness,” *Mediate.com*, 20 February, [<https://mediate.com/overcoming-tribal-consciousness>, accessed on 20.02.2023].

and Buddhism, although Van de Poll⁷⁴⁶, like some other researchers, considers this phenomenon characteristic merely to modern Christian Europe. He describes nominal Christians as people who identify themselves as Christian in polls but only occasionally or never attend religious services and do not believe in God. However, they still maintain some connection with the church as an institution or with the Christian religion. He claims that in most European countries, these nominal believers comprise more than fifty percent of the population⁷⁴⁷.

Alternative terms for “nominal” believers in Europe are “cultural”, “conditional”, “de-church”, and “non-church” Christians⁷⁴⁸. In French-speaking countries, the standard term is “chrétiens socialologiques” (sociological Christians), which has the same connotations as “cultural Christians” in English. Similarly, Spaniards speak of “cristianismo socialológico”, and Germans speak of “Namenschristen” (Christians by the name) or “Kirchenferne”, which can be paraphrased as “peripheral” or “marginal members of the church”⁷⁴⁹.

However, matters become even more intricate when other indications are considered, such as beliefs or the extent to which religion matters to a person. This discrepancy can manifest itself in different ways, depending on the criteria. Sociologists, using quantitative methods, typically look at the frequency of attendance at religious institutions. When analyzing comparable phenomena and results of sociological survey data in Kazakhstan, the term “nominal” is not always used. Thus, there are additional related or synonymous categories that local experts work with that can be characterized below.

1. “Unaffiliated” believers – who identify themselves, for example, as Muslims in surveys or conversations, without being associated with the Muslim community and not attending mosques at least occasionally.
2. “Infrequently practicing” believers – this term is used when socio-religious studies introduce a quantitative indicator of attendance at religious institutions to distinguish between regularly and occasionally practicing believers.

⁷⁴⁶ Van de Poll, E. (2018) “Nominal Christianity — a Typical European Phenomenon”, *Vista*, 31 October, [<https://www.europeanmission.redcliffe.ac.uk/latest-articles/2018/11/15/nominal-christianity-in-contemporary-europe-2>, accessed on 03.07.2023].

⁷⁴⁷ *Ibid.*

⁷⁴⁸ *Ibid.*

⁷⁴⁹ *Ibid.*

3. “Irresponsible” believers – someone who unknowingly joins the community because, for example, “all Kazakhs should be Muslims by birth,” but lacks religious knowledge while frequently visiting the mosque for various reasons.
4. “Not striving for the knowledge of faith” – some theologians describe this category as superficiality, the lack of spiritual growth, or commitment to daily reflection, awareness, and embodiment of faith.

Practicing righteousness, having a personal relationship with God, transforming one’s life and daily behavior, and striving for constant knowledge of faith is a complex spiritual process that requires significant efforts from the believer, accessible only to a person deeply involved in religion.

For many Kazakhstani Muslims, the formal indicator of belonging to a community is highly important but it may not always be associated with genuine manifestations of religiosity, such as adherence to religious precepts and moral principles, charitable behavior, lifestyle, and spirituality.

To answer the research question concerning the factors of influence and the nature of the religious identity of young people in Kazakhstan, this chapter relies on data from local and international researchers, who conducted sociological surveys through questionnaires and interviews and collected extensive material about the evolution of Kazakhstani society, including some particular aspects of its development. While the scope and particular responsibilities of each project vary, all of them made an effort to categorize the opinions and beliefs of respondents in the field of social and religious concerns.

Among them, a collective study, “The Nazarbayev Generation: Youth in Kazakhstan”, seeks to highlight the diversity of the country’s younger generation and the transformation of social and cultural norms that have developed over three decades, and pays significant attention to issues of political, social, religious, and ethnic aspects of identity⁷⁵⁰. Among the largest international datasets comparing dozens of countries, Kazakhstan has been studied, for example, in the Asian Barometer project in 2005, the World Values Survey in 2011 and 2018, and Gallup annually since 2006. Some foreign organizations, including Friedrich Ebert Stiftung, conducted

⁷⁵⁰ Laruelle, M. (ed.) (2019) *The Nazarbayev Generation: Youth in Kazakhstan*. Lanham: Lexington Books.

public opinion polls in Kazakhstan, researching youth in four Central Asian countries in 2015.

At the regional level, several local institutions conducted surveys to explore regional integration. In 2007 and 2012, Azamat and Barbara Junisbai, together with the Kazakhstani research team BRIEF, conducted two large sociological studies with the participation of 2,000 to 3,000 interviewees.⁷⁵¹ The youth, the most rapidly changing and receptive segment of Kazakhstani society, was one of the main subjects of this series of studies.

In addition to the analysis of data from small nationwide surveys on the changing religiosity among Kazakhstani youth, the chapter also reviews the results of the Inglehart-Welzel World Values Survey, which included Kazakhstan in the scope of its research in the last two of the seven waves of that global project. The figures may differ slightly due to differences in survey methodologies, the wording of questions, and the goals of the research projects.

Sociological research data

Based on data collected by the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies, Burova informs in 2022 that the majority of respondents perceive Kazakhstan as a multi-confessional country (89.3%), with a predominance of believers representing two main religions, Sunni Islam and Orthodox Christianity (72.8%)⁷⁵². Approximately 64.1% of respondents tend to attribute Kazakhstan to the countries of the Muslim world due to the demographic characteristics of the population. A steady growth of supporters of the transformation of Kazakhstan into a religious state has been observed from 4.1% in 2000 to 22.2% in 2020. As Burova notes, the results of the study allow to subdivide the population of Kazakhstan according to the nature of adherence to religion into the following cohorts:

- 1) believers who are members of the community, following religious norms, religious way of life, or the so-called “true believers” (*istinno veruyushchiye*);

⁷⁵¹ Laruelle, M. (ed.) (2019) *The Nazarbayev Generation: Youth in Kazakhstan*. Lanham: Lexington Books, p. 5.

⁷⁵² Burova, E. (2022) “How and Why Is the Dialogue of World Religions Being Initiated Again in Secular Kazakhstan?”. [https://el.kz/ru/pochemu-i-zachem-v-svetском-kazakhstanе-vnov-initsii ruetsya-dialog-mirovykh-religiy_49976/, accessed on 15.09.2023].

- 2) believers who do not participate in the religious life of the community but adhere to rituals from time to time, or “nominally believers” (*nominal'no veruyushchiye*);
- 3) non-denominational believers who have formed their idea of God (*vnekonfessional'nyye veruyushchiye*);
- 4) non-believers, who can adhere to rituals and traditions and respect believers, or the so-called “sympathizers” (*sochuvstvuyushchiye*);
- 5) indifferent to religious self-identification, indifferent to religion; and
- 6) atheists⁷⁵³.

Nominal believers⁷⁵⁴ (cohort 2) comprise the vast majority (65–82%) of respondents. They call themselves believers, episodically perform some rituals, and fulfill the requirements of the religious rituals (for example, fasting). In addition, there is a whole range of identities, regardless of a specific religion, including such statuses as “believers who do not read sacred texts”, “believers who do not participate in rituals and prayer practices”, “non-believers, but who observe religious rites”, “atheists who celebrate religious holidays and some religious ceremonies”, “believers who do not believe in God”, “believers in God, but do not belong to any religion/denomination”, and “believing in their idea of God that does not coincide with the generally accepted understanding of it”⁷⁵⁵. This abundance of small and diverse groups of identities testifies to the multi-confessional nature of Kazakhstani society though it does not significantly affect the formation of a general picture of the religious self-identification of the society. The allocation of the predominance of social religiosity, which is based on the self-determination of a significant status of a believer in the social structure, is, in fact, a very important conclusion of the study conducted by the Institute of Philosophy, Political Science, and Religious Studies. Hence, the status of a believer has a certain value in contemporary Kazakhstan.

Besides, this survey also revealed the presence of different personal self-identifications. More than 85% of respondents declared

⁷⁵³ Burova, E. (2022) “How and Why Is the Dialogue of World Religions Being Initiated Again in Secular Kazakhstan?”. [https://el.kz/ru/pochemu-i-zachem-v-svetskom-kazakhstane-vnov-initsii-ruetsya-dialog-mirovykh-religiy_49976/, accessed on 15.09.2023].

⁷⁵⁴ Regardless of belonging to a specific religion.

⁷⁵⁵ [https://el.kz/ru/pochemu-i-zachem-v-svetskom-kazakhstane-vnov-initsii-ruetsya-dialog-mirovykh-religiy_49976/, accessed on 15.09.2023].

their religious affiliation, for instance, considering it as an element of ethnic or cultural self-identification, as following an ethnocultural tradition⁷⁵⁶.

The fact that the overwhelming number of Kazakhstanis consider themselves to be believers, but only 7% consider religious affiliation to be the most important identification status indicates the discrepancy between the two types of identity. Being a believer and openly declaring one's religious commitment after independence became one of those "freedoms" that were highly valued by the population in Kazakhstan and were accepted as an essential element of independence and restored ethnic tradition. Therefore, religiosity occupies a high place in collective identity, at the same time, being a factor of ideological liberation and unity within the framework of the national state. At the level of individual identity, young people demonstrate a tendency towards personal values associated with family, social group, age, and gender to a greater extent although the system of religious beliefs is also present here, but does not occupy a leading position.

Nevertheless, more than half of the surveyed Kazakhstanis adhere to multinational traditions and norms in such important areas as lifestyle, hobbies, communication, social activity, everyday life, and nutrition. Religious traditions and norms in various spheres of life are followed by only 4–8% of the respondents, precisely those in the category of "true believers", who fully follow the religious norms and way of life.

Another survey conducted by Sharipova from Nazarbayev University provides analogous figures on the religious self-identification of Kazakhstanis⁷⁵⁷. She also notes that, despite declared adherence to Islam or Christianity, the level of religiosity of Kazakhstanis remains relatively low. She provides the following data: 7% of respondents visit places of worship once a week, 10% – once a month, and 30% – only during religious holidays. However, the proportion of young people who regularly attend mosques or churches is about 28%, while the percentage of those who pray five

⁷⁵⁶ [https://el.kz/ru/pochemu-i-zachem-v-svetkom-kazakhstane-vnov-initsii-ruetsya-dialog-mirovykh-religiy_49976/, accessed on 15.09.2023].

⁷⁵⁷ Sharipova, D. (2020) "Perceptions of National Identity in Kazakhstan: Pride, Language, and Religion". [<https://gspp.nu.edu.kz/en/perceptions-of-national-identity-in-kazakhstan-pride-language-and-religion-article-by-gspp-assistant-professor-dina-sharipova/#:~:text=According%20to%20the%20distribution%2C%20most>, accessed on 21.09.2023].

times a day is higher among young people (18%)⁷⁵⁸. The results of Sharipova's study indicate the same pattern which was mentioned above: among the "independence generation", all indicators of religious identity are higher than among those who were "born in the USSR", although the discrepancy between self-identification and religious practices is noticeable⁷⁵⁹.

The World Values Survey, which is a well-recognized evaluation in social sciences and humanities, included Kazakhstan in 2011 (the so-called 6th wave) in the list of countries that became the object of its research⁷⁶⁰. The results revealed that religion in general is important for 55% of the population of Kazakhstan (this is the sum of two categories – "very important" and "somewhat important"). The same figure among young people aged from 18 to 29 years was about 55.1%. In total, 50.3% of the surveyed population called themselves Muslims, in the age group under 29 years old, this number is 57.9%, and among the representatives of Christianity in general is 28.3%, while among the youth group is 21.9%⁷⁶¹.

According to the World Value Survey of the seventh wave, the number of Kazakhstanis who declared religion being important increased to 62.2%, while this number among young people under 29 years old was up to 64.9%. The total number of respondents who identified themselves as Muslims also increased to 67.6%, while the number of Christians was about 19.1%⁷⁶². A comparison of data from the sixth and seventh waves of the WVS on indicators of religious activity demonstrates the dynamics of its growth.

⁷⁵⁸ Sharipova, D. (2020) "Perceptions of National Identity in Kazakhstan: Pride, Language, and Religion". [<https://gspp.nu.edu.kz/en/perceptions-of-national-identity-in-kazakhstan-pride-language-and-religion-article-by-gspp-assistant-professor-dina-sharipova/#:~:text=According%20to%20the%20distribution%2C%20most>], p. 103.

⁷⁵⁹ Ibid.

⁷⁶⁰ Inglehart, R., Moreno, A., Haerpfer, C., Welzel, C., Kizilova, K., Dez-Medrano, J., Lagos, M., Norris, P., Puranen B. and Ponarin, E. (2014) "World Values Survey: Round Six - Country-Pooled Datafile Version". [www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp], accessed on 14.08.2023].

⁷⁶¹ Ibid.

⁷⁶² World Values Survey. (2023) "World Values Survey, Wave 7 (2017-2022)". [<https://www.worldvaluessurvey.org/WVSEVSjoint2017.jsp>], accessed on 05.08.2023].

From 2011 to 2019, dynamics of participation in religious services, except wedding and funeral ceremonies, show a noticeable increase. The frequency of prayer rituals among young people under 29 also increased significantly. Respondents who positioned themselves as religious – increased from 61.8% in 2011 to 78.2% in 2019. At the same time, those who answered affirmatively to the question “Do you believe in God” was 90.4% in 2011 and 88% in 2019. The statement “The only acceptable religion is my religion” was agreed with by 39.1% and rejected by 49.3% in the sixth wave, and by 42.8% and 37.3%, respectively, in the seventh wave.

Hence, excluding the question of belief in God, all indicators show relatively increased level of religiosity, particularly among Kazakhstani youth under 29, while the vast majority of countries in the world are becoming less religious⁷⁶³.

Religiosity as the “completion” of identity

In search of understanding the factors that influence and define the religious identity of young Kazakhstanis, the chapter focuses on several perspectives, including ethnic, demographic, historical, and political.

Over the 30 years of independence, ethnic Kazakhs have become the predominant group in Kazakh society. A significant role in this change was played by the factors of high birth rate, outward migration of the non-Kazakh population, and the return of ethnic Kazakhs from abroad to their historical homeland. After independence, the process of nation-building and the creation of a national state began being perceived as one of the main and most relevant phenomena in social and political life. Under these conditions, the issue of changing ethnic identities of the people living in Kazakhstan has become much more acute than in previous historical periods. Important elements of identity are not only language, ideas of homeland, historical roots, and nationality, but also religion. Religion started being perceived as a part of the historical heritage and national culture in Kazakhstan, which led to the emergence of a younger generation brought up in a more nationalistic and confessionally oriented environment. This generation is more religious than the middle-aged generation who grew up during the Soviet times whose religiosity is largely related to the nature of ethnic marking, as

⁷⁶³ Inglehart, R. (2021) *Religion's Sudden Decline What's Causing It, and What Comes Next?* New York: Oxford University Press.

the above-mentioned sociological studies revealed. This religious self-identification “sprouts roots” in the nationalist consciousness. It unites them and makes them feel like a group of representatives of one religion and to separate themselves from representatives of another religion, to indicate unity in the first case and to draw a boundary in the second case.

Laruelle⁷⁶⁴, Professor at the Institute of European, Russian and Eurasian Studies (IERES) at George Washington University, notes that “nationalism occupies a larger place in the youth ecosystem than in the older age group. A large group of young “national patriots” replaced the older generation of Kazakh nationalists in the propaganda of ethnonationalism in its various manifestations”⁷⁶⁵. The significantly smaller Christian community, which is also gradually shrinking, is influenced by the same political and social factors. However, in this case, increasing emigration is accompanied by a second demographic transition, that is, a fall in the birth rate, the aging of this population group, and a gradually increasing mortality rate⁷⁶⁶.

The current situation contributes to the community’s personal and emotional rethinking of the facts, phenomena, and processes of social life and relations. The process of identity formation continues with varying degrees of intensity in all religious groups, and meaning-forming motives are important, namely those that influence the choice of life position, worldview, and what the Russian researcher Kapshutar defines as “meaningful units of life”⁷⁶⁷. Some demographic groups may view this as a meaning-forming motive that entails homogenizing society, that is, the reduction of cultural and ethnic diversity in favor of one dominant collective subject, while other groups see it as a meaning-creating motive that entails heterogenization and the preservation of cultural and ethnic diversity in the social palette of Kazakhstan. These meaning-making motives determine a search for new strategies for rethinking and re-creating new concepts of group and individual identity in connection with the changing circumstances of life. Hence, the modern social

⁷⁶⁴ Laruelle, M. (ed.) (2019) *The Nazarbayev Generation: Youth in Kazakhstan*.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p.14.

⁷⁶⁶ Sokolov, A. (2022) “How Russians became a “small people” in Kazakhstan”. [<https://www.vedomosti.ru/society/articles/2022/01/17/904990-kak-russkie-stali-malim-narodom>, accessed on 15.04.2024].

⁷⁶⁷ Kapshutar, M. A. (2006) “Personal Meanings of Humanities Education”, *Fundamental Research* 11: 59-60. [<https://fundamental-research.ru/ru/article/view?id=6536>, accessed on 08.04.2024].

context, with its unique features, is causing changes in the identity of Kazakhstan's youth, as suggested by Bačová⁷⁶⁸. From an instrumental perspective, ethnic identity is seen as a rational response to situational demands or social pressures from within or outside of a community. A person's ethnic identity is not something that is given to a person predetermined or indefinitely; it is constructed in the process of his/her development and is subject to change depending on factors such as life circumstances, time, and culture.

A person's ethnic and religious affiliation is activated when society is either in danger, in a state of uncertainty, or, as in the case of some post-Soviet republics, during the stage of building a new type of state, that is, according to Brubaker, "a state for a specific, distinctive nation with definite borders"⁷⁶⁹. The belonging of a particular person to a particular community should manifest itself more clearly and "prominently" in these unstable times than in other more traditional circumstances. Ethnic self-determination aggregates not only family relationships, common culture, and biological origins, but also associates itself with a common territory (country or region), and the combination of these elements strengthens unity and solidarity by all available methods. The declared religious identity of the younger generation, in this case, can be assessed as a kind of "strategic tool", a pillar for strengthening national identity during the difficult period of nation-building.

The dynamic nature of religiosity as a factor of socialization and emphasizing traditional ethno-confessional identity is also observed by researchers from the Institute of Philosophy, Political Science, and Religious Studies of the Committee of Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, who believe that "as a result of changing priorities in the political discourse of the country, the context of citizens' life activities, new versions of identity are formatted"⁷⁷⁰.

⁷⁶⁸ Bačová, V. (1998) "The Construction of National Identity – On Primordialism and Instrumentalism", *Human Affairs*. [<https://www.researchgate.net/publication/266484743>, accessed on 08.04.2024].

⁷⁶⁹ Brubaker, R. (1992) *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. USA: Harvard University Press.

⁷⁷⁰ Shaukenova Z.K., Burova E.E., and Bektenova M.K. (2015) "The phenomenon of religiosity in modern Kazakhstan (the sociological view)", *KazNU Bulletin. Religious studies series* 1 (1): 4-13. [<https://bulletin-religious.kaznu.kz/index.php/relig/article/view/1>, accessed on 26.03.2024].

The complexity of political discourse lies in the fact that, in the process of nation-building, it became a clear awareness of the presence and competition of two dominant variants of national identities: the self-determination of the Kazakh nation, which consists of Kazakhs who claim a special position in society (ethno-nation), and the self-determination of the Kazakhstani nation, which is made up of ethnic groups of the country and strives to maintain equal rights, responsibilities, and political subjectivity for all. Although all ethnic groups have the same official civil, legal, and social status, and all are endowed with the full rights of citizens of the united people of Kazakhstan⁷⁷¹, in the national-patriotic environment of public figures and experts the concept of the “incompleteness” and “imperfection” of the national state is formulated, which is insufficient “national” in some important respects, and in this context, Kazakhstan is a “nationalizing state”⁷⁷². These concepts are used today to describe the relationship between the indigenous nation and the state in terms of identity. These views and positions are discussed in society and are particularly popular among certain young Kazakh circles. Many of them are aware that it is unacceptable to assert their sovereignty and suppress the interests and positions of some people at the expense of other people for some political and social reasons. However, in cultural terms, it is possible to “complete” an identity, to make it as unique and strong as possible in a peaceful way, without belittling or affecting the sensitive points of other groups of the population. It can be done through strengthening the identity’s constituent elements, such as language, religion, history, and tradition. These actions occurred throughout the entire period of independence explain the increase in the status of the Kazakh language and the preservation of the status of Russian on the one hand, and, on the other, the sharp increase in the religiosity of young people in both groups, who are extremely interested in positioning both their identity and the identity of their country. As a result, religious identification becomes increasingly nominal and also more politically charged and socially manifested than it was under prior circumstances.

A side effect of such religiosity is the desire for a homogeneous environment in which people look, think, speak, believe, and behave the

⁷⁷¹ Smirnova, T.B. and Blinova, A.N. (2023) “Ethnic Self-Organization in Frontier Conditions (Examining the Examples of Germans, Kazakhs, and Russians)”, *Journal of Frontier Studies* 3: 195-220.

⁷⁷² Aitymbetov, N., Toktarov, E., and Ormakhanova, Y. (2015) “Nation-Building in Kazakhstan: Kazakh and Kazakhstani Identities Controversy”, *Bilig* 74: 1-20.

same, in contrast to a heterogeneous environment in which demographic differences exist based on race, ethnicity, religion, gender, socioeconomic status, language, and other aspects⁷⁷³. The nature of an environment has a huge impact on human consciousness. In a homogeneous environment, for instance, risks of being localized in the ethnocentric stage, also called “tribal or clan consciousness” appear, while in a heterogeneous environment, it takes a more world-centric position, the advantage of which is respect for diversity.

The aforesaid homogeneity/heterogeneity of the environment can be used to interpret the situation of religious consciousness that is currently observed in Kazakhstan. The personalities of young people, if they grow up in a stable, homogeneous environment, might be constrained by this “tribal consciousness” (i.e. my family, my clan, my religion is the only worthy reality, and everyone else is strangers, and we are against them).

The idea that homogeneity/heterogeneity of the environment can be used to interpret the situation of religious consciousness was precisely evidenced by the data of a social survey conducted by Kazakh researchers Sharipova and Beimenbetov. The study found that only 31.8% of young people trust representatives of other nationalities, while 32% do not trust them⁷⁷⁴:

Kazakh youth are more distrustful of other nationalities than the Russian minority. In particular, only 26.4% of Kazakh youth, compared to 40.3% of ethnic Russians, said they trust representatives of other nationalities, and 37.9% of Kazakh youth, compared to 22.8% of Russian youth, did not trust them. At the same time, there were significant differences in the degree of trust among young people in followers of other religions. Only 21.5% of young people said they trusted representatives of other faiths, while a much larger proportion, 43.2%, said they did not trust representatives of other faiths or had less trust⁷⁷⁵.

⁷⁷³ Wilber, K. (2007) *Integral Spirituality: A Startling New Role for Religion in the Modern and Postmodern World*. Boston, Mass: Integral Books; and Kilmann, R. (2023) “Overcoming Tribal Consciousness”. [<https://mediate.com/overcoming-tribal-consciousness>, accessed on 20.02.2023].

⁷⁷⁴ Sharipova, D. and Beimenbetov, S. (2021) *Youth in Kazakhstan: Assessing Their Values, Expectations, and Aspirations*. Germany: Friedrich Ebert Stiftung.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 21.

To understand the reasons for the nominal nature of religiosity, and the insufficient involvement of young people in religious practices or their complete absence, it is essential to pay attention to the internal policy of the state regarding religions. The state-confessional policy of Kazakhstan has undergone noticeable changes over the decades of independence, while, according to the observations of international experts, it can be fraught with conflicts and suppression of freedom of choice in some cases, which is associated with inconsistent application of the Law on Religious Activities, as well as the Criminal Code and the Code about administrative offenses. The International Report on Religious Freedom in Kazakhstan observed “insufficiently clearly defined laws aimed at combating ‘extremism’ and other religious freedom issues, which were broadly interpreted and did not contain specific definitions of legal terms, authorities, especially local level, can apply them arbitrarily”⁷⁷⁶. Religions, as institutional systems that regulate community life and ritual practices, cannot protect believers from arbitrary interpretations of religious activities, and accusations of radicalism since they are under strict governmental control. This vulnerability of young believers may explain the reasons why in-depth religious practices and rituals are not widespread among young people. Additionally, the value of religious behavior patterns, including regular prayers, regular attendance at religious services, and other acts of worship, especially in the Islamic community, tends to be overshadowed compared to other more politicized goals of transforming an ethnic group into the dominant subject of a nation-state.

Conclusion

The general growth of religiosity in Kazakhstan, particularly among youth, refutes Inglehart’s theory of the global decline of religion. Discussion in the chapter associated the growth of religiosity with a special political and social context of the country, the period of nation-building. It found that less than 10% of respondents follow religious traditions and norms in various spheres of life, which generally corresponds to the global trend. The majority of those who consider themselves believers perform some rituals sporadically, and/or do not attend religious institutions, and/or do not follow the

⁷⁷⁶ “Kazakhstan: International Religious Freedom Report 2022”. (2023) [<https://kz.usembassy.gov/ru/kazakhstan-2022-international-religious-freedom-report/>, accessed on 1.05.2024].

canons of the religious way of life. Believers view their religiosity as an element of their ethnic or cultural self-identification, as adhering to an ethnocultural tradition. At the same time, this new religiosity is subject to other priorities than simply preserving a spiritual tradition; this is a rallying effect, not only around a specific national (political) leader, but to confirm themselves as an ethnic group with their cultural and historically established religion. For the dominant Kazakh segment of society, religious identity, as an integral part of national self-identification, becomes a consolidating factor within the process of a nation-state and nation-building. For other faiths, primarily Christians, the process of post-Soviet transformation also does not pass without a trace, causing the need to redefine their status, and identity, and to involve religion as a factor in strengthening the civic positions of ethnic groups that feel themselves in the position of national and religious minorities. Thus, the value-semantic framework of the citizens' lives and religious identity is altered by the nationalistic goals of social development, which are currently deemed to be the most pertinent, significantly nationalizing both. All these processes are taking place in the context of tightening the state structures' control over religious practices to prevent the radicalization of the youth.

Thus, the main factors influencing the religious identity of the youth of Kazakhstan, as identified in this chapter, are the ethnic and cultural homogenization of society as a result of current demographic processes, the nationalization of public consciousness as a consequence of the nation-building process characteristic of post-Soviet states, the securitization of religion within the framework of state confessional policy. Consequently, the main features of religious identity are its ethnocultural dominance, nationalist orientation, and avoidance of intense religious activity that can attract the attention of government agencies and be misconstrued.

Bibliography

- Aitymbetov, N., Toktarov, E., and Ormakhanova, Y. (2015) "Nation-Building in Kazakhstan: Kazakh and Kazakhstani Identities Controversy", *Bilgi* 74: 1-20.
- Bačová, V. (1998) "The Construction of National Identity – On Primordialism and Instrumentalism", *Human Affairs* 8 (1): 29-43. [<https://www.researchgate.net/publication/266484743>, accessed on 08.04.2024].

- Brubaker, R. (1992) *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. USA: Harvard University Press.
- Burova, E. (2022) “How and Why Is the Dialogue of World Religions Being Initiated Again in Secular Kazakhstan?” [https://el.kz/ru/pochemu-i-zachem-v-svetskom-kazakhstane-vnov-initsiuruetsya-dialog-mirovykh-religiy_49976/], accessed on 15.09.2022].
- Inglehart, R., Moreno, A., Haerpfer, C., Welzel, C., Kizilova, K., Dez-Medrano, J., Lagos, M., Norris, P., Puranen B. and Ponarin, E. (2014) “World Values Survey: Round Six – Country-Pooled Datafile Version”. [www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp]. Madrid: JD Systems Institute, accessed on 14.08.2022].
- Inglehart, R. (2021) *Religion's Sudden Decline What's Causing It, and What Comes Next?* New York: NY Oxford University Press.
- Junisbai, B. and Junisbai, A. (2019) “Are Youth Different? The Nazarbayev Generation and Public Opinion”, in Laruelle, M. (ed.) *The Nazarbayev Generation: Youth in Kazakhstan*. Lanham: Lexington Books.
- Kapshutar, M.A. (2006) “Personal Meanings of Humanities Education”, *Fundamental Research* 11: 59-60. [<https://fundamental-research.ru/ru/article/view?id=6536>], accessed on 08.04.2024].
- Kilmann, R. (2023) “Overcoming Tribal Consciousness” [<https://mediate.com/overcoming-tribal-consciousness>], accessed on 20.02.2023].
- Laruelle, M. (ed.) (2019). *The Nazarbayev Generation: Youth in Kazakhstan*. Lanham: Lexington Books.
- Neumann I.B. (1993) “Russia as Central Europe's Constituting Other”. *East European Politics and Societies* VII (2): 349-369.
- Sharipova, D. (2020) “Perceptions of National Identity in Kazakhstan: Pride, Language, and Religion Article by GSPP Assistant Professor Dina Sharipova Graduate School of Public Policy” [<https://gspp.nu.edu.kz/en/perceptions-of-national-identity-in-kazakhstan-pride-language-and-religion-article-by-gspp-assistant-professor-dina-sharipova/#:~:text=According%20to%20the%20distribution%2C%20most>], accessed on 21.07.2023].
- Sharipova, D. and Beimenbetov, S. (2021) *Youth in Kazakhstan: Assessing Their Values, Expectations, and Aspirations*. Germany: Friedrich Ebert Stiftung.

- Shaukenova Z.K., Burova E.E., and Bektenova M.K. (2015) “The Phenomenon of Religiosity in Modern Kazakhstan (the Sociological View)”, *KazNU Bulletin. Religious studies series* 1 (1): 4-13. [<https://bulletin-religious.kaznu.kz/index.php/relig/article/view/1>, accessed on 26.03.2024].
- Smirnova, T.B. and Blinova, A.N. (2023) “Ethnic Self-Organization in Frontier Conditions (Examining the Examples of Germans, Kazakhs, and Russians)”, *Journal of Frontier Studies* 3: 195-220. [<https://cyberleninka.ru/article/n/etnicheskaya-samoorganizatsiya-v-usloviyah-frontira-na-primere-nemtsev-kazahov-i-russkih>, accessed on 14.04.2024].
- Sokolov, A. (2022) “How Russians became a “small people” in Kazakhstan”. [<https://www.vedomosti.ru/society/articles/2022/01/17/904990-kak-russkie-stali-malim-narodom>, accessed on 15.04.2024].
- U.S. Mission Kazakhstan. (2023) “Kazakhstan 2022 International Religious Freedom Report”. [<https://kz.usembassy.gov/kazakhstan-2022-international-religious-freedom-report/>, accessed on 14.04.2024].
- Van de Poll, E. (2018) “Nominal Christianity — a Typical European Phenomenon”. [<https://www.europeanmission.redcliffe.ac.uk/latest-articles/2018/11/15/nominal-christianity-in-contemporary-europe-2>, accessed on 03.07.2023].
- Wilber, K. (2007) *Integral Spirituality: A Startling New Role for Religion in the Modern and Postmodern World*. Boston, Mass.: Integral Books.
- World Values Survey. (2023) “World Values Survey Wave 7 (2017-2022)”. [<https://www.worldvaluessurvey.org/WVSEVSjoint2017.jsp>, accessed on 05.08.2023].

CHAPTER 18

Роль казахстанского исламского образования в формировании духовных ценностей у обучающихся медресе-колледжей: постпандемийные тренды⁷⁷⁷

Мурат Смагулов

Введение

В современном мире, где глобализация и технологический прогресс становятся всё более значимыми, сохранение и развитие духовно-культурного наследия народов является одной из важнейших задач. В этом контексте медресе-колледжи Казахстана играют важную роль в духовно-культурном образовании молодёжи и формировании высоконравственной личности. В условиях пандемийного и постпандемийного периодов, когда образовательный процесс подвергся серьёзным изменениям, вопросы сохранения и развития духовно-культурного образования в медресе-колледжах Казахстана стали особенно актуальными. Казахстан, являющийся поликультурной страной, имеет уникальные модели исламского образования, которые претерпели значительные изменения в ходе становления и институционализации религиозного образовательного процесса.

В процессе обучения преподаватели и студенты исламских учебных заведений сталкиваются с рядом задач, оптимальные решения которых были выработаны прежними поколениями и зарекомендовали себя в качестве эффективных методов наилучшего достижения поставленных целей. Однако, пандемийный период показал, что эти традиционные методы в основном были привязаны к социальной составляющей и личному контакту воспитателей и воспитанников. Поэтому их эффективность свелась к минимуму во время правил социального дистанцирования.

В данной главе мы рассмотрим допандемийные и постпандемийные тренды в духовно-культурном образовании в медресе-колледжах Казахстана и проанализируем их влияние на

⁷⁷⁷ Данное исследование проведено при финансовой поддержке Комитета науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан (ИРН № AP15473191).

духовно-нравственное состояние молодёжи. В ходе исследования применялись методы системного подхода, анализа, аналогии, социологического и полевого исследования. Вопросы исламского духовно-культурного образования и воспитания в мировой практике вызывают неподдельный интерес исследователей и обсуждаются на многих научных площадках. Среди зарубежных исследователей этого направления стоит выделить работы З. Сардара и Дж. Хензел-Томаса⁷⁷⁸, М. Замана и Н. Мемона⁷⁷⁹, З. Зайнуда⁷⁸⁰, Дж. Болгари и М. Мохсеникабир⁷⁸¹, М. Багерпур⁷⁸² и др. Среди региональных исследователей в первую очередь следует выделить работы Н.Л. Сейтахметовой⁷⁸³, Б.М. Сатершинова⁷⁸⁴, Р.Р. Юсупова⁷⁸⁵, Т.Е. Седанкиной⁷⁸⁶, И.С. Мавлявтиннова⁷⁸⁷ и др., фокусировавших свои исследования на вопросах философии религии, исламских ценностей, культурных особенностей жителей постсоветских стран в целом и Центральной Азии, в частности.

⁷⁷⁸ Sardar, Z., Henzell-Thomas, J. (2017). *Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge*. International Institute of Islamic Thought.

⁷⁷⁹ Zaman, M., Memon, N. (2016). *Philosophies of Islamic Education. Historical Perspectives and Emerging Discourses*. New York: Routledge.

⁷⁸⁰ Zainud, Z., Hakim, L. (2020). "The Education of Multi Religious Culture on Madrasah Aliyah: Study at Abu Hurairah Islamic Boarding School Mataram West Nusa Tenggara", *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 7(7): 858-865.

⁷⁸¹ Bolhari, J., Mohsenikabir, M. (2019). "Compiling and evaluating educational package of spiritual skills for university students", *Iranian Journal of Psychiatry and Clinical Psychology* 25(2): 210-221.

⁷⁸² Bagherpur, M., Abdollahzadeh, H., Eskandary Rad, M., Kolagar, M. (2022). "Effectiveness of spirituality-based problem solving on moral responsibility, and spiritual education of students", *International Journal of Children's Spirituality* 27(1): 10-22.

⁷⁸³ Seitakhmetova, N.L. (2009). *Philosophy of Islamic education: history and modernity*. Almaty.

⁷⁸⁴ Satershinov, B.M. (2017). "Islamic education in Kazakhstan: history and modernity", *Adam alemi* 71(1): 199-207.

⁷⁸⁵ Yusupov, R.R. (2016). "Methodical bases of teaching the discipline of «Islamic morality»", *Minbar. Islamic Studies* 9(1): 43-49.

⁷⁸⁶ Sedankina, T.E. (2013). "Current problems in religious and moral education", *Minbar. Islamic Studies* 6(1): 37-44.

⁷⁸⁷ Mavlyautdinov, I.S. (2007). "The role of religious education and enlightenment in will-moral renovation of society (example of Islam)", *Kazan Pedagogical Journal* 2(50): 94-98.

Несмотря на значительный корпус работ по исламскому образованию в регионе влияние пандемии на возможности образовательных организаций по формированию духовно-культурных ценностей молодежи пока не получили должного внимания, что и подтолкнуло автора к исследованию этой темы.

Исламское образование в Центральной Азии: исторический и современный контекст

Система исламского образования в Центральной Азии за прошедшие четверть века претерпела значительные изменения. В досоветскую эпоху исламское образование в основном предоставлялось через медресе, которые были религиозными школами, в которых преподавали исламское богословие, право и литературу. Эти медресе часто ассоциировались с суфийскими орденами, которые подчеркивали духовное развитие и преданность Аллаху. Суфийские ордена также сыграли значительную роль в распространении ислама в Казахстане, особенно в сельской местности, где они выполняли как религиозные, так и социальные функции.

Советская эпоха оказала глубокое влияние на исламское образование в Центральной Азии. Советские власти проводили политику, направленную на секуляризацию общества, которая включала в себя закрытие религиозных учреждений всех типов, подавление религиозной активности, запрет на проведение обрядов и пропаганду атеизма. Советский режим также преследовал суфийские ордена, которые рассматривались в качестве угрозы для распространения коммунистической идеологии, поскольку они проводили религиозное просвещение даже после закрытия официальных исламских учебных заведений. Это привело к преследованию суфийских лидеров и разрушению суфийских святынь и мечетей⁷⁸⁸.

Медресе в Казахстане имеют давнюю историю. Примерно с XIX в. они играли важную роль в духовной и культурной жизни страны. В более ранних работах авторами были представлены некоторые особенности становления и институцио-

⁷⁸⁸ Zhapekova, G.K., Janguzhiyev, M.S., Mukhangaliyeva, Zh.K., Tastayeva, Zh.K., Dshumagaliyeva, K.V. (2020). "The impact of religion and traditions widespread among the population of Kazakhstan on the changes that took place in society in the 18th-19th centuries in the context of the foreign policy of Russia", *European Journal of Science and Theology* 16 (4): 115-125.

нализации исламского образования в стране⁷⁸⁹. В последние годы возобновился интерес к профессиональному образованию в рамках системы медресе, поскольку правительство Казахстана вкладывает средства в модернизацию и развитие специализированного исламского образования. Сегодня в стране насчитывается девять медресе, имеющих статус колледжей.

Особенность казахстанской модели исламского образования в медресе-колледжах примечательна тем, что это зарегистрированные учебные заведения, имеющие государственную лицензию на образование, выданную Министерством науки и высшего образования Республики Казахстан. Образовательный процесс осуществляется профессорско-преподавательским составом религиозного республиканского объединения Духовное управление мусульман Казахстана (ДУМК)⁷⁹⁰. Срок обучения составляет три года, после чего выпускникам выдается диплом государственного образца по специальности «Исламоведение», «Имам-хатиб» либо «Учитель основ Ислама»⁷⁹¹. Ежегодно государством выделяются гранты на обучение студентов в медресе-колледжах, на которые могут претендовать абитуриенты, окончившие девять классов общеобразовательной школы. Конкурсный отбор и зачисление производится после сдачи вступительного экзамена. Во всех медресе-колледжах практикуется очная форма отдельного обучения парней и девушек. Работа официальных медресе при ДУМК начата с 2007 г. По информации муфтията, за 16 лет в

⁷⁸⁹ Smagulov, M.N., Dosmaganbetova, A.A., Seitakhmetova, N.L., Sartayeva, R.S., Sagikyzy, A. (2018). "Institutionalization of Islamic education in the Kazakhstani secular society", *European Journal of Science and Theology* 14 (2): 65-75.

⁷⁹⁰ Казахстанское республиканское религиозное объединение мусульман основано 12 января 1990 г. С 2020 г. пятым верховным муфтием является Н.Т. Отпенев. Муфтият придерживается традиционных для мусульман Казахстана ценностей, является суннитским, в правовых вопросах следует ханафитскому мазхабу, а в вопросах вероубеждения – матуридизму.

⁷⁹¹ Закон Республики Казахстан «Об образовании» от 27 июля 2007 г. № 319-III [https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=30118747&show_di=1, доступ от 25.03.2024]; Приказ № 473 от 24 ноября 2022 г. Министра образования Республики Казахстан «Об утверждении квалификационных требований, предъявляемых к образовательной деятельности организаций, предоставляющих начальное, основное среднее, общее среднее, техническое и профессиональное, послесреднее, духовное образование, и перечня документов, подтверждающих соответствие им» [<https://adilet.zan.kz/rus/docs/V2200030721>, доступ от 25.03.2024].

медресе получили образование 3134 учащихся, из которых 2405 юношей и 729 девушек⁷⁹².

Пандемия, обрушившаяся на Казахстан в марте 2020 г., оказала существенное влияние на образование в стране. Все учебные заведения были закрыты и переведены на дистанционное обучение. Данное стечение обстоятельств застало врасплох всю систему казахстанского образования, в целом оказавшуюся не готовой к резкому переходу к новой форме обучения. Она заставила пересмотреть отношение к гаджетам и цифровым технологиям не только руководителей системы образования, но и родителей обучающихся. Если раньше родители в целях сосредоточения внимания детей на образовании пытались всячески ограничить их контакт с гаджетами, смартфонами и планшетами, то в пандемию, напротив, они были вынуждены «привязать» детей к ним, и слова назидания звучали как «возьми смартфон и учи уроки».

Допандемийные тренды духовно-культурного образования студентов медресе-колледжей

По своей сути современные медресе Центральной Азии, в том числе и Казахстана, являются приемниками традиционных медресе, берущих свое начало в средние века. И тогда, и сейчас основная цель образования состояла в поддержании здорового ума и духа в здоровом теле, которые в купе направлены на добродетель. Методика традиционного исламского образования, испокон веков передававшаяся через поколения, сохраняя преемственность философской мысли, вбирала в себя парадигмы античной греческой пандейи (воспитание детей, образование), а также идеи древнеперсидской, арабийской и индийской культур. Наглядным примером синтеза и преемственности был Дом мудрости, или Академия (Баит-ал-Хикма и позднее Дар-ал-Хикма), основанная халифом Ал-Мамуном в 20-х гг. IX века в Багдаде.

В традиционных и современных медресе передача знаний осуществляется через личный авторитет учителя и особые отношения между ним и учеником, в ходе которых осуще-

⁷⁹² Верховный муфтий встретился с директорами медресе-колледжей [<https://www.muftyat.kz/ru/news/qmdb/2023-01-27/41252-verkhovnyi-muftii-vstretilsia-s-direktorami-medrese-koledzhei-foto/>], доступ от 10.01.2024]

ствляется основной целью исламской педагогики — воспитание добродетельности⁷⁹³. На достижение этой цели направлены все современные медресе Казахстана.

Проблемы методик религиозного образования в пандемийный период COVID-19

Исламское религиозное образование является одним из важных компонентов в жизни мусульманской общины Казахстана. Получение качественного образования в медресе-колледже является традиционным способом для многих мусульман, позволяющим овладеть глубокими знаниями об исламе и его фундаментальных принципах. Однако, в свете пандемийного периода COVID-19, традиционные методики исламского религиозного образования в медресе-колледжах столкнулись с рядом проблем.

Одной из основных проблем во время являлось соблюдение социального дистанцирования для предотвращения распространения вируса. Это привело к тому, что медресе-колледжи были закрыты для обучения студентов в аудиториях, и вместо этого был введен дистанционный формат обучения. Однако, дистанционное обучение показало свою неэффективность в плане духовно-культурного развития и воспитания обучающихся, так как исламское религиозное образование включает в себя не только теоретические знания, но и практические навыки, невербальные методы общения и взаимосвязи. Например, ученики медресе должны знать, как правильно имаму проводить молитву в мечетях (пятничные, праздничные, похоронные и др.) и выполнять другие религиозные обряды, наставлять прихожан, взаимодействовать с обществом и своим окружением. Эти навыки не могут быть получены через дистанционное обучение и требуют физического присутствия в аудитории или месте проведения религиозных обрядов.

Кроме того, обучающимся из иных регионов после поступления в медресе-колледж предоставляется место в общежитии, где они проводят свободное от занятий время. За каждой группой учеников закрепляется наставник, который следит за внутренним порядком и выполнением правил проживания в общежитии. По большей части воспитательный процесс

⁷⁹³ Воспитание и обучение с точки зрения мусульманских мыслителей: в 2-х томах. Т. 2 / Под ред. А. Аликберова; пер. с перс. Дж. Мирзоева. Москва: ООО «Садра», 2018.

осуществляется на практике именно во внеурочное время, когда студенты взаимодействуют друг с другом, проводят коллективные молитвы, заучивают священные тексты, помогают адаптироваться вновь поступившим и т.д. В эти моменты можно увидеть проявление на практике прививаемых в процессе обучения исламских духовных и культурных ценностей, таких как восхваление Творца и почитание Посланника Аллаха, подчинение своих желаний и интересов воле Бога, стремление к знанию и образованию, взаимоуважение, поддержание справедливости и общественного порядка, религиозно мотивированная лексика и др. Многие студенты в медресе-колледже обмениваются мнениями и обсуждают вопросы в живом общении, что помогает им лучше понимать теологию ислама. Физическое присутствие в медресе-колледже также помогает студентам развить лидерские качества, которые нужны им после обучения и укрепить свои нравственные принципы.

В свою очередь, закрытие дверей медресе-колледжей для студентов привело к отсутствию моральной поддержки и живого контакта между студентами и учителями. В традиционной модели исламского образования ключевым фактором возможности привития высокодуховных и моральных ценностей через образование является личный пример наставника. Отсутствие живого контакта воспитанника с наставником негативно повлияло на данный процесс. Опрошенные преподаватели медресе отмечали спад духовного и морального настроения студентов и их стремления к получению знаний, говорили о том, что участились пропуски онлайн лекций и практических занятий, что снизилось качество самостоятельной подготовки.

В традиционной методике обучения исламскому богословию весь процесс основывается не только на изучении Корана и Сунны, но и на исследовании классических богословских текстов (*мант*) первых поколений мусульман, большинство из которых представлено в оригинале с дополнениями и комментариями более поздних ученых. Студенты заучивают эти короткие тексты, которые сложно понять и совместно с преподавателем разбирают пояснения к ним. Естественно, понять тексты, написанные более тысячи лет назад, весьма сложно, но еще сложнее вычленив из них духовно-моральные концепты для применения на практике в современных реалиях без участия наставника. На преподавателя возлагается функция не только по разъяснению смыслов этих писаний, но и по организации учебного процесса,

чтобы обучающиеся могли впитать духовную и моральную суть излагаемых религиозных тем.

Одним словом, пандемийная ситуация выявила широкий спектр проблем в консервативной методике исламского образования, ее косность, не готовность к современным трендам и запросам социума в сфере мобильности и коммуникабельности. Объясняется это тем, что в исламских медресе в первую очередь сделан упор на индивидуальный контакт преподавателя и ученика, на невербальные формы взаимосвязи воспитателя и воспитанника, которые берут свое начало с древности. Один из величайших мыслителей прошлого Аль-Фараби говорил: «Образование без воспитания – злейший враг человечества»⁷⁹⁴. Опираясь на данный постулат мыслителя в медресе-колледжах, в первую очередь, преподаватели обращают внимание на моральное и нравственное воспитание абитуриента, вычлняются его слабые и сильные стороны, разрабатывается план адаптации к новой высокодуховной среде, если студент является выходцем не из религиозно практикующей семьи.

Кроме того, ещё одной проблемой, связанной с дистанционным обучением в тот период являлось отсутствие разработанных и апробированных исламских онлайн-курсов и ресурсов на государственном языке, а также их доступность. Руководство учебных заведений и преподавательский состав не были готовы к столь резкому переходу на дистанционное обучение. Фонды книг и учебных материалов, особенно на государственном языке до сих пор хранятся в бумажном виде, и большая часть этого достояния попросту не оцифрована. Если проблема с оцифровкой учебного материала решалась на местах через сканирование и передачи его студентам, то решение более масштабной проблемы не зависело от преподавателей и руководства колледжей. Как отмечали сами преподаватели, некоторые студенты медресе-колледжей не имели доступа к высокоскоростному интернету, ноутбукам или другим цифровым технологиям по тем или иным причинам (не во всех населенных пунктах, особенно в сельской местности, есть высокоскоростной интернет, часть студентов

⁷⁹⁴ *Какимжанова Г., Бақытбек Н.* Созвучие педагогических взглядов И. Алтынсарина с содержанием современного образования // Алтынсаринские чтения. Матер. междунар. науч.-практ. конференции «Непрерывность педагогического образования – залог успешности современных педагогов». Костанай, 2022, 148–150.

являются выходцами из многодетных или малообеспеченных семей и т.д.). Это в свою очередь существенно ограничивало возможность студентов получить доступ к необходимым электронным ресурсам и совместно с преподавателем изучения материала.

Плюсы и минусы онлайн образования

В целях выявления плюсов и минусов онлайн обучения среди преподавателей и студентов медресе-колледжей Казахстана с декабря 2022 г. по май 2023 г. был проведён социологический опрос. В опросе приняли участие 214 студента (187 мужчин и 27 девушек) медресе-колледжей Астаны, Алматы, Шымкент, Актобе, Сарыагаш и Уральск в возрасте от 16 до 39 лет, а также 13 преподавателей. Студентам предлагались опросные листы с несколькими вариантами ответов, а преподавателям задавались открытые вопросы. В процессе исследования обучающимся, к примеру, был задан следующий вопрос: «Какие плюсы Вы можете отметить при онлайн обучении?» (рис. 18.1).

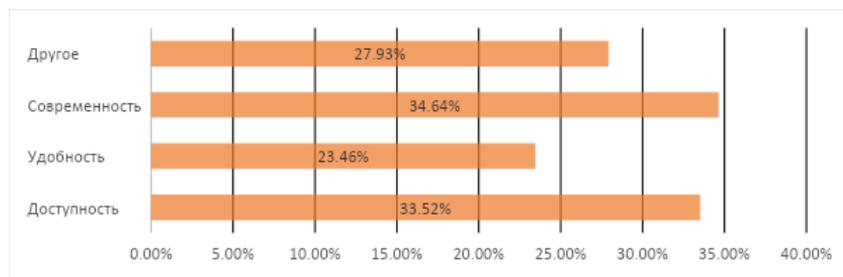


Рис. 18.1. Какие плюсы Вы можете отметить при онлайн обучении?

В результате опроса 33,52% респондентов указали на доступность онлайн обучения, 34,64% выделило современность этого подхода, 23,46% посчитали его удобным, а 27,93% выбрали другой вариант ответа, в котором указаны отрицательные моменты онлайн обучения или не осведомленность о наличии таковых. Исходя из полученных данных, онлайн образование в первую очередь является современным и доступным, нежели удобным.

Среди преподавателей были те, кто, отвечая на вопрос «Какие плюсы Вы можете отметить при онлайн обучении?», указывали на коммуникативное удобство и получение дополнительной информации, оттачивание навыков; доступность в

краткосрочной перспективе, особенно к лекциям преподавателей мирового класса; современность; альтернативность онлайн образования традиционной методике; ускорение процесса освоения новых технологий и платформ онлайн образования.

Несмотря на наличие положительных отзывов о новой методике обучения, среди ответов опрошенных студентов преобладали негативные отзывы о её влиянии на духовно-культурную составляющую личности. Это утверждение, в частности, нашло своё отражение в ответах респондентов на вопрос «Как повлияла пандемия на качество образования?» (рис. 18.2).

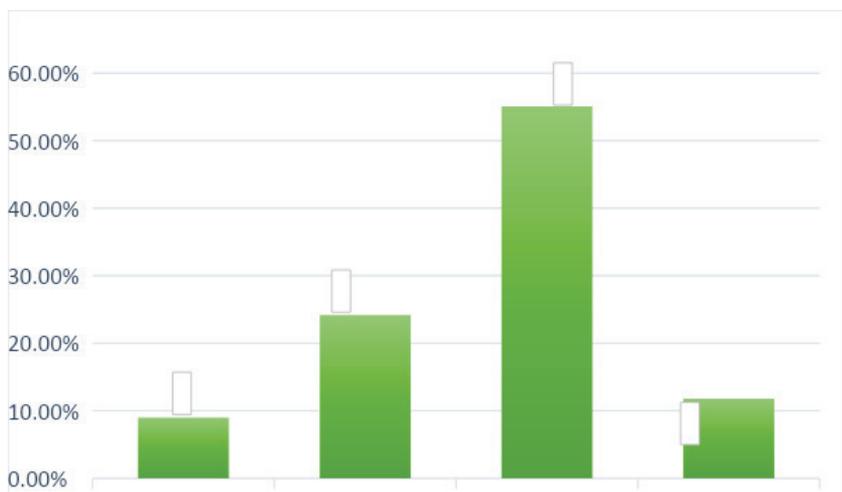


Рис. 18.2. Как повлияла пандемия на качество образования?

Подавляющее большинство респондентов из числа обучающихся (55%) выбрало ответ «отрицательно» в то время, как только 9% посчитало, что пандемия положительно отразилось на качестве их образования. Из всех опрошенных 24% не заметили изменений в качестве получаемых знаний, а 12% затруднились ответить.

Одним из недостатков онлайн обучения является невозможность полноценного контакта обучаемого с преподавателем и другими студентами. Как показывает практика, общение с преподавателем, коллегами и сверстниками очень важно для формирования духовно-культурных ценностей обучающихся. В онлайн обучении студенты теряют эту возможность, что может отрицательно повлиять на качество их образования и формирование духовно-культурных ценностей. Из этого вытекает следующий

недостаток онлайн обучения – это ограниченная возможность получения практических навыков и опыта. Так как онлайн обучение в основном ориентировано на теоретические знания, духовно-культурные ценности студентов ограничиваются теорией, не подкреплённой практикой. Без практического закрепления весьма сложно наработать навыки в таких предметах, как толкование священных текстов и декламация Корана (*таджвид*), мораль и исламская нравственность (*ажляк*), проповедь (*дагва*) и т. д. Отсутствие практической базы затрудняет привитие добродетельных качеств, присущих совершенному человеку – *инсан аль-камиль*. Студенты могут не получить в полной мере соответствующего опыта и практических навыков на этапе обучения, что может повлиять на их будущую работу и формирование исламских духовно-культурных ценностей.

Другим минусом онлайн образования является отсутствие личного контакта студентов с наставниками и опекунами, что тоже может негативно повлиять на формирование исламских духовно-культурных ценностей учеников. Часто именно личное общение с более опытными людьми может быть полезным для формирования хороших моральных качеств, которые так важны в исламском образовании. Об этом свидетельствуют ответы на вопрос «Какие минусы Вы видите в онлайн обучении?» (рис. 18.3).



Рис. 18.3. Какие минусы Вы видите в онлайн обучении?

Подавляющее большинство респондентов из числа обучающихся отметило отсутствие духовной и эмоциональной связи с преподавателем (63%), а 53% указало на сложность (невозможность) почувствовать ауру учебного процесса, что напрямую влияет на духовно-культурное образование и воспитание личности в негативном ключе. Среди опрошиваемых 22% посчитало,

что ещё одним минусом онлайн обучения является отсутствие невербальной (мимика, жесты и т. д.) коммуникации с иными обучающимися. Это в свою очередь также имеет своё отрицательное влияние на усвоение полученных знаний и материалов в духовном и эмоциональном плане. Особенно это проявляется, когда студенты декламируют заученные священные тексты и должны тоном голоса или языком тела, выражением лица проецировать смыслы писания (страх при упоминании ада, надежду при чтении аятов о дарах и наградах Аллаха и т. д.).

Среди преподавателей при ответе на вопрос «Какие минусы Вы видите в онлайн обучении?» указывалось на отсутствие взаимосвязи и чувствования уровня восприятия учеником получаемых данных, поскольку монитор не передает эти ощущения. В свою очередь преподаватель не знает, насколько эффективен применяемый метод обучения и требуется ли его заменить на другую методологию образования. При традиционном процессе обучения преподаватель в силу своей педагогической практики может по глазам или выражению лица студента определить, насколько понятен разбираемый материал. То есть в учебном процессе между преподавателем и обучаемым налаживается духовный, эмоциональный и невербальный контакт, позволяющий иметь обратную связь для наставника. По мнению экспертов дистанционное образование нарушает и разрывает эту связь между учителем и учеником. Если поставленные цели не достигнуты и студенту не понятен материал, то наставник, к примеру, может привести иной пример, более подробно описывающий суть вопроса или задать уточняющий вопрос для оценки уровня понимания обсуждаемой темы.

Постпандемийные тренды исламского образования: баланс между методами

Пандемия оказала глубокое влияние на то, как медресе подходят к духовному образованию. Одна из ключевых тенденций, которая возникла, – больший акцент на онлайн-образовании. Руководство медресе-колледжей в постпандемийный период приступило к разработке онлайн-курсов для учащихся, которые не могут посещать их лично. Это открыло новые возможности для студентов, особенно для тех, кто живет в отдалённых районах или находится на амбулаторном лечении.

Другая тенденция, возникшая в постпандемийном духовном образовании, – это акцентирование внимания на самообуче-

нии и саморазвитии студентов. Медресе-колледжи всё чаще включают в свои учебные программы факультативные часы предметов, элементы саморазвития и самосовершенствования под руководством наставника. Это связано с меняющимися потребностями социума, а также с принципом непрерывного образования на протяжении всей жизни. В медресе-колледжах также уделяется больше внимания критическому мышлению и навыкам решения проблем. Это отражено в разработке новых курсов, включающих в себя вопросы этики, логики и рассуждения. Курсы предназначены для того, чтобы помочь учащимся развить навыки, необходимые им для решения сложных современных социальных и духовных проблем.

В то же время интересным является мнение обучающихся и преподавателей о выборе формы обучения, исходя из имеющегося опыта в постпандемийный период. В целях выявления отношения к новым формам обучения респондентам из числа обучающихся медресе-колледжей задавался вопрос «Было больше плюсов или минусов при дистанционном образовании?» (рис. 18.4).



Рис. 18.4. Было больше плюсов или минусов при дистанционном образовании?

По мнению обучающихся у онлайн обучения больше минусов – 67%; плюсы в этой форме обучения видят только 13% опрошенных студентов медресе-колледжей, а 20% затруднились с ответом. Если наложить эти данные на полученные ответы на следующий вопрос «Что лучше: онлайн или оффлайн образование?» (рис. 18.5), то можно прийти к заключению о том, что

в целом у онлайн обучения есть будущее и оно может быть внедрено в качестве альтернативного обучения в религиозных учебных заведениях Казахстана в виде смешанного образования.

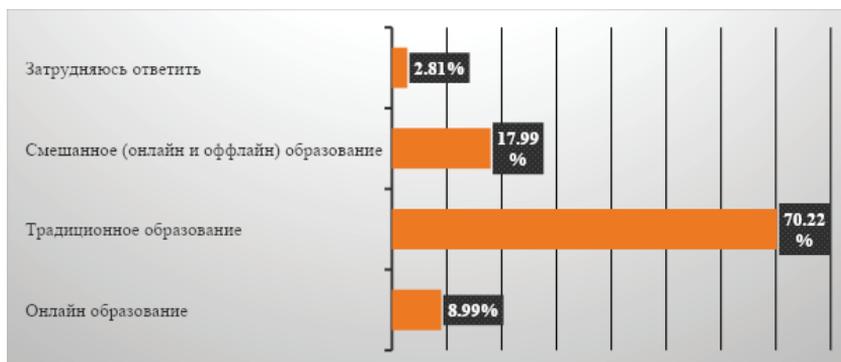


Рис. 18.5. Что лучше: онлайн или оффлайн образование?

Несмотря на то, что 70% опрошенных обучающихся медресе-колледжей предпочитают традиционную оффлайн форму обучения, 18% высказались за поддержку смешанной (онлайн и оффлайн) формы исламского образования и только 9% за онлайн получение знаний. Внедрение смешанной формы обучения видится опрошенными обучающимися и преподавателями допустимым при освоении предметов общеобразовательного характера или дополнительного образования. Так эксперты и преподаватели медресе-колледжей были не против внедрения онлайн обучения по тем предметам, которые не относятся к исламским и теологическим, например мировая история и история Казахстана, самопознание, информационно-коммуникационные технологии и др. Поскольку они не имеют прямого влияния на формирования системы религиозных ценностей и исламской культуры, то и не требуют прямого эмоционального и духовного контакта учителя и ученика. К тому же предоставление альтернативных форм обучения является признаком соблюдения прав всех участников образовательного процесса, если на то есть потребность отдельных личностей, следовательно право выбора должно соблюдаться. Это отражает один из важных принципов ислама – доступность образования для всех желающих, выводимый из хадиса Пророка Мухаммада «Приобретение знаний – обязанность каждого мусульманина».

Наиболее интересный вопрос для обсуждения заключается в том, способно ли исламское образование влиять на культуру и

духовность обучаемых без воспитания. Следует отметить сложность привития духовности и исламской культуры обучающимся без воспитательных практик и личного общения с каждым студентом. Более того, не всегда учитывается удовлетворенность обучающимися дистанционными практиками обучения⁷⁹⁵.

В то же время, необходимо учитывать, что смена целей в сторону акцентирования основного внимания на формировании только лишь компетентного выпускника может привести к уменьшению внимания к его добродетельности и духовности. В связи с этим, необходимо разработать методики, которые позволят сохранить баланс между добродетельностью и компетентностью при онлайн образовании. Онлайн обучение является конкурентоспособным инструментом обучения, но необходимо учитывать его минусы и недостатки и по возможности преодолевать их.

В современном мире требуется провести ревизию действующих моделей религиозного воспитания личности посредством исламского образования, поскольку отдельные случаи, когда выпускники религиозных учебных заведений полностью отказывались от религиозной практики (переставали совершать обязательный намаз или снимали хиджабы), указывают на неэффективность всего процесса. Религия со своими догмами и ценностями не проникает в сознание обучаемых, в их души, а остается лишь в памяти в качестве полезной информации. Отчасти это обусловлено кризисом ценностей светского общества, коим являются современные республики бывшего СССР, порождённым отрывом от духовно-культурных ценностей прошлых поколений.

По мнению Зияуддина Сардара и Джереми Хенцель-Томаса, отличительной чертой светских традиций образования от исламской является то, что немецкая традиция, например, видит назначение высшего образования в продвижении науки. Французская модель ставит во главу угла продвижение знаний и компетенций, необходимых нации. Британская традиция делает упор на развитие характера и компетенций студента⁷⁹⁶. Исламская модель отличается целями и функциями. Целью религиозного образования является формирование совершенной

⁷⁹⁵ Jeong, S.-H., Chung, J.-Y. (2023). "University Students' Satisfaction and Evaluations of Synchronous Online Learning for Physical Education Courses", *Academic Journal of Interdisciplinary Studies* 12 (3): 33-40.

⁷⁹⁶ Сардар, З., Хенцель-Томас, Дж. Осмысление реформы высшего образования. От исламизации к интеграции знаний. Международный институт исламской мысли. Острог, 2019.

личности – «инсан аль-камиль»), то есть воспитание через образование, а не формальная интерпретация знаний и информации. Ключевым фактором в этом процессе, влияющим на формирование полноценной личности, считается религиозная практика как метод закрепления полученной информации. Своими корнями этот процесс уходит в эпоху сподвижников и *табиин*ов, отводивших особое внимание практическому применению и «впитыванию» аятов и смыслов священного Корана и изречений Пророка Мухаммада. К примеру, Умар ибн аль-Хаттаб сказал: «Я 12 лет учил суру «аль-Бакара» и только за это время смог постичь её – успешно воплотил в своей жизни то, о чём говорили аяты. И в благодарность за это я совершил жертвоприношение – одного верблюда»⁷⁹⁷.

Заключение

В условиях пандемийного периода COVID-19 религиозное образование было вынуждено адаптироваться к новым условиям, что стало проблемой для многих исламских учебных заведений. Однако, онлайн исламское религиозное образование в этот период не просто выжило, но и стало новым компетентным инструментом, который принёс немало плюсов. Пандемия также предоставила медресе возможность переосмыслить свой подход к исламскому духовному и культурному образованию. Переход на дистанционное обучение заставил медресе экспериментировать с новыми методами обучения и разрабатывать новые способы взаимодействия со студентами.

Как известно онлайн образование разделено на синхронные и асинхронные методы. Синхронный метод представляет собой реальное временное взаимодействие между преподавателем и обучающимся, асинхронный метод – это доступ к изучаемому контенту в удобное для обучающегося время. Оба этих метода пресекают распространение вируса и снижает риск заболевания; экономят время и затраты на транспорт и общежитие для учащихся; обеспечивают доступность для учащихся из разных мест, даже в удалённых районах или странах; предоставляют гибкость в учебном процессе, и учащиеся могут осваивать материалы в удобное для них время и в удобном темпе.

Пройденный этап локдаунов и дистанционного исламского обучения только подтвердил эффективность традиционных

⁷⁹⁷ Al-Qurtubi, A.M. (2003). *Tafsir Al-Qurtubi*. London: Dar Al-Taqwa.

методов воспитания. В допандемийный период руководством медресе-колледжей практиковалось требование неиспользования студентами смартфонов во время учебного процесса. Эта практика нашла своё отражение и в современном постпандемийном периоде, поскольку зарекомендовала себя с положительной стороны.

Мы полагаем, что традиционную методику ограждения воспитанников от пагубной избыточной информации социальных сетей и информационных порталов следует пересмотреть в психологическом и духовном плане. Студенты в процессе обучения находятся под регулярным внешним контролем со стороны наставников, преподавателей и имеют доступ к смартфонам и иным гаджетам только во внеурочное время и в выходные. Данная методика нацелена на максимальное сосредоточение студентов на изучаемых дисциплинах посредством ограждения от непрерывного информационного потока, что может негативно отразиться на обучающемся после завершения учебного процесса. Выпускники, привыкшие к тому, что их для привития исламских ценностей и культуры постоянно ограждают от внешних раздражителей после погружения в реальный глобализированный мир и светское общество могут пребывать в некоем когнитивном диссонансе и ощущать угнетенное состояние. Это в свою очередь чревато утерей привитых в период обучения и воспитания моральных и духовных ценностей. Вместо этого более эффективным видится привитие внутреннего фильтра к внешним раздражителям, деструктивной информации и научение сосредотачиваться на полезном контенте, к коммуникации через возможности социальных сетей и современных информационных потоков. Данный метод позволит сформировать современных совершенных личностей (*инсан аль-камилль*) с учётом реалий глобализированного и информационного мира.

Пандемия оказала значительное влияние на духовно-культурное воспитание в казахстанских медресе-колледжах. Однако это также предоставило медресе возможность переосмыслить свой подход к образованию и воспитанию молодого поколения. Тенденции, возникшие в постпандемийном духовном и культурном образовании, такие как уделение большего внимания методам онлайн образования и критическому мышлению, вероятно, определяют будущее образования в медресе-колледжах. Приспосабливаясь к меняющимся потребностям студентов и общества, медресе будут продолжать играть жизненно важную роль в духовной и культурной жизни казахстанского общества.

Если проводить сравнение прошлого опыта с нынешним образованием в религиозных учебных заведениях, то можно заметить смену целей в сторону акцентирования основного внимания на формирование компетентного выпускника. Исходя из этого следует более подробно рассмотреть разницу между «добродетельностью» и «компетентностью» в сегодняшнем глобализирующемся мире. В то же время не стоит забывать, что исламская философия образования в состоянии иначе интерпретировать поведение, культуру и внести свой вклад в понимание исторических реалий религиозных ценностей верующих. Необходимо разработать стратегии, позволяющие смягчить проблемы дистанционного онлайн обучения, такие как качество инфраструктуры, повсеместное предоставление доступа к информационным технологиям и расширение возможностей социального взаимодействия между студентами и учителями новой формации.

Более подробного и глубинного изучения требуют образовательные и социальные изменения, влияющие на духовно-культурное воспитание казахстанских студентов медресе-колледжей. Конкретно, вызывает интерес рост патриотической и националистической мысли, особенно среди молодёжи, которая начинает переобосновывать свою роль в светском обществе. Продиктована данная тенденция неподдельным интересом молодого поколения к истории и самобытности этнических и коренных народов региона, суфийской практикой, повлиявших на укоренение религиозных ценностей современного светского Казахстана.

Онлайн обучение способствует безопасности учащихся и преподавателей, экономит время и затраты, предоставляет доступность для широкого круга учащихся, обеспечивает гибкость и мобильность в учебном процессе. В то же время новые формы образования не отвечают всем требованиям заложенных целей воспитательного процесса, что подтверждается результатами исследования. Исламское онлайн образование является конкурентоспособным инструментом обучения и будет продолжать развиваться в регионе в будущем. Для того чтобы использовать онлайн обучение в исламском образовании более эффективно, преподаватели и обучающиеся должны осознать его минусы и недостатки и по возможности преодолевать, находить новые методы решения проблем.

Общий вывод заключается в том, что духовно-культурное образование является важнейшей составляющей воспитания

молодежи в регионе и в республике, в частности. Допандемийные и постпандемийные тренды, связанные с увеличивающимся интересом к суфизму, пропаганде ханафитского мазхаба и национализму, могут оказать влияние на развитие данной области в будущем, и следует учитывать эти тренды при разработке стратегии воспитания нового поколения.

Библиография

- Воспитание и обучение с точки зрения мусульманских мыслителей: в 2 томах. Том 2 / Под ред. А. Аликберова; пер. с перс. Дж. Мирзоева. Москва: ООО «Садра», 2018.
- Верховный муфтий встретился с директорами медресе-колледжей [<https://www.muftyat.kz/ru/news/qmdb/2023-01-27/41252-verkhovnyi-muftii-vstretilsia-s-direktorami-medrese-koledzhei-foto/>, доступ от 10.01.2024].
- Закон Республики Казахстан «Об образовании» от 27 июля 2007 г. № 319-III [https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=30118747&show_di=1, доступ от 25.03.2024].
- Какимжанова Г., Бақытбек Н. Созвучие педагогических взглядов И. Алтынсарина с содержанием современного образования // Алтынсаринские чтения. Матер. междунар. науч.-практ. конференции «Непрерывность педагогического образования – залог успешности современных педагогов». Костанай, 2022, 148–150.
- Приказ № 473 от 24 ноября 2022 г. Министра образования Республики Казахстан «Об утверждении квалификационных требований, предъявляемых к образовательной деятельности организаций, предоставляющих начальное, основное среднее, общее среднее, техническое и профессиональное, послесреднее, духовное образование, и перечня документов, подтверждающих соответствие им» [<https://adilet.zan.kz/rus/docs/V2200030721>, доступ от 25.03.2024].
- Сафар З., Хенцель-Томас Дж. Осмысление реформы высшего образования. От исламизации к интеграции знаний. Международное исламское агентство. Острог, 2019.
- Al-Qurtubi, A.M. (2003). *Tafsir Al-Qurtubi*. London: Dar Al-Taqwa.
- Bagherpur, M., Abdollahzadeh, H., Eskandary Rad, M., Kolagar, M. (2022). “Effectiveness of spirituality-based problem solving on moral responsibility, and spiritual education of students”, *International Journal of Children's Spirituality* 27(1): 10-22.

- Bolhari, J., Mohsenikabir, M. (2019). "Compiling and evaluating educational package of spiritual skills for university students", *Iranian Journal of Psychiatry and Clinical Psychology* 25 (2): 210-221.
- Jeong, S.-H., Chung, J.-Y. (2023). "University Students' Satisfaction and Evaluations of Synchronous Online Learning for Physical Education Courses", *Academic Journal of Interdisciplinary Studies* 12(3): 33-40.
- Mavlyautdinov, I.S. (2007). "The role of religious education and enlightenment in will-moral renovation of society (example of Islam)", *Kazan Pedagogical Journal* 2(50): 94-98.
- Sardar, Z., Henzell-Thomas, J. (2017). *Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge*. International Institute of Islamic Thought.
- Satershinov, B.M. (2017). "Islamic education in Kazakhstan: history and modernity", *Adam alemi* 71(1): 199-207.
- Sedankina, T.E. (2013). "Current problems in religious and moral education", *Minbar. Islamic Studies* 6(1): 37-44.
- Seitakhmetova, N.L. (2009). *Philosophy of Islamic education: history and modernity*. Almaty.
- Smagulov, M.N., Dosmaganbetova, A.A., Seitakhmetova, N.L., Sartayeva, R.S., Sagikyzy, A. (2018). "Institutionalization of Islamic education in the Kazakhstani secular society", *European Journal of Science and Theology* 14(2): 65-75.
- Yahya, M. W. B. H., Rahmat, M. (2021). "Building Moderate Islamic Thoughts in Indonesian Students Through Dialogue-Argumentative Methods", *Academic Journal of Interdisciplinary Studies* 10(3): 288-300.
- Yusupov, R.R. (2016). "Methodical bases of teaching the discipline of «Islamic morality»", *Minbar. Islamic Studies* 9(1): 43-49.
- Zainud, Z., Hakim, L. (2020). "The Education of Multi Religious Culture on Madrasah Aliyah: Study at Abu Hurairah Islamic Boarding School Mataram West Nusa Tenggara", *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 7(7): 858-865.
- Zaman, M., Memon, N. (2016). *Philosophies of Islamic Education. Historical Perspectives and Emerging Discourses*. New York.
- Zhapekova, G.K., Janguzhiyev, M.S., Mukhangaliyeva, Zh.K., Tastayeva, Zh.K., Dshumagaliyeva, K.V. (2020). "The impact of religion and traditions widespread among the population of Kazakhstan on the changes that took place in society in the 18th-19th centuries in the context of the foreign policy of Russia", *European Journal of Science and Theology* 16(4): 115-125.

CHAPTER 19

The rise of identitarian youth movements and Islamophobia in post-Soviet Georgia

Tamar Taralashvili

Introduction: exploring the origins

Migration and its associated complexities have become more challenging in the modern era. People are frequently required to acclimate to new cultures and overcome obstacles such as stereotypes and pressure. Regrettably, these challenges are commonly compounded by conflicts, wars, and poverty, necessitating that individuals leave their native lands in search of better opportunities in unfamiliar territories.

In recent times, issues such as xenophobia, Islamophobia, and racism have been challenging to combat. Among the South Caucasus countries, Georgia stands out for its diverse culture and traditions and multicultural residents. Despite centuries of experience, society still struggles with ethno-nationalism, ethnic conflicts, and incorrect perceptions of religiosity, which place a significant burden on the modern state. Ultra-right nationalists and their propaganda, which manipulates nationalism, worsen the condition and the Orthodox faith based on monotheism. This chapter overviews the Identitarian movement's growth and actions in Europe. Furthermore, it will explore the language utilized by far-right groups in Georgia, the effect of social media and propaganda strategies, and their impact on people's attitudes toward Islam and Islamophobia. Zúquete describes this movement accordingly: "The Identitarian indictment is a dark account of contemporary European life. Such threats pose a significant obstacle to democratization, particularly in developing nations"⁷⁹⁸.

The crucial point of investigation is whether the ultra-right coalitions of Georgia's youth can be categorized as the Georgian equivalent of the Identitarian movement. Are their approaches for spreading Islamophobia comparable? Additionally, what motivates young individuals to enlist in extremist organizations, and how does the media factor into this connection?

The ethno-national policy has been a prominent subject of discourse in Georgia ever since its independence. Three Muslim

⁷⁹⁸ Zúquete, J. P. (2018) *The Identitarians: The Movement against Globalism and Islam in Europe*. France: University of Notre Dame Press, p. 5.

communities exist in Georgia – the Adjarians (Ajars, indigenous Georgians), Azerbaijanis, and Kists (the progeny of Chechens and Ingush people who migrated from the North Caucasus). These communities collectively constitute 11% of the country's population⁷⁹⁹.

Following the collapse of the Soviet Union, nationalism rose in Georgia as a means of promoting democracy⁸⁰⁰. During that period, 30% of the Georgian population comprised ethnic minorities. The party “Round Table-Free Georgia” won the first legal election held while the country was still under the legacy of the Soviet Union. Zviad Gamsakhurdia, well known for his solid national speeches, led the party with the slogan “Georgia for Georgians”. David Aphrasidze highlights that Gamsakhurdia’s attempt to change Soviet institutions instead of building a new country led to failure: “Ethnic conflict exploded first. Georgia recognized the rights of minorities only as an independent Georgia, a country primarily composed of ethnic Georgians. Ossetians, Armenians, and Azerbaijanis were seen as ‘guests’”⁸⁰¹.

According to Stephen Jones, in Georgia, religion has become the primary defining marker of nationalism, and the church is more widely accepted than any other institution. After signing a constitutional agreement in 2002, the Georgian Church was granted privileges, including beggar-free property and land ownership, exemption of church servants from military service, and immunity for the patriarch⁸⁰². Over time, there have been changes in privileges. One visible example is the state allowing the celebration and assembly of Orthodox Christmas during the pandemic but banning the large-scale celebration of Catholic Christmas on 25 December. Despite special prohibitions, the state made exceptions for New Year’s Eve (31 December) and Christmas Eve (6 January) to allow church services⁸⁰³.

⁷⁹⁹ Sanikidze, G. (2018) “Muslim Communities of Georgia: Old Problems and New Challenges”, *Islamophobia Studies Journal* 4 (2): 247–265.

⁸⁰⁰ Zedania, G. (2018) *Modernisation in Georgia*. Lausanne, Switzerland: Peter Lang Verlag, p. 21.

⁸⁰¹ Aphrasidze, D. and Siroky, D. (2010) “Frozen Transitions and Unfrozen Conflicts, Or What Went Wrong in Georgia?”, *Yale Journal of International Affairs* 5 (2): 121-136.

⁸⁰² Jonsi, S. (2013) *Sakartvelo: politikuri istoria damouk’ideblobis gamotskhadebis shemdeg* [Georgia: A political history since independence] Tbilisi: Sotsialuri metsnierebis tsent’ri.

⁸⁰³ Tolerance and Diversity Institute (TDI). (2021) *Freedom of Religion and Belief in Georgia Amid and Beyond the Covid Pandemic*. REPORT 2020-2021 (MAY). [https://tdi.ge/sites/default/files/forb_in_georgia_amid_and_beyond_pandemic.pdf, accessed on 02.08.2023].

The end of the Soviet era was primarily driven by nationalism, with Orthodox Christianity playing a pivotal role in uniting Georgian society. In Georgia, Islam was viewed as a religion introduced by Muslim “invaders” from other regions (for instance: Turks, Iranians, etc.). To tackle this issue, the locals believed that promoting Christianity among Georgian Muslims, particularly in the Adjara region, would be the most effective solution. Regrettably, Georgian Azerbaijanis were perceived as “outsiders” and were not given significant attention in Georgian society⁸⁰⁴.

The Muslim population in Adjara still faces discrimination due to their religion despite being a part of Georgian society. The Kists are a highly sociable community who speak Georgian, but they also face a constant issue related to accusations of terrorism. Ethnic Azerbaijani settlements are facing language barriers and difficulties with integration. The previous government created a unique program for 4+1 ethnic minority students. However, although they study only the Georgian language in their first year at university and then move on to their specialized field, language barriers persist. Georgians commonly use phrases such as “they should learn Georgian first” and “if they do not like it, they can leave”. Controversies arise occasionally. For instance, the conflict in Dmanisi escalated into a fight between the Svans⁸⁰⁵ and ethnic Azerbaijanis, garnering significant attention. Unfortunately, the state has not conducted any in-depth analysis of this conflict. Conflicts end with reconciliation but tend to arise again after a certain period without analysis⁸⁰⁶. For years, there has been a controversy surrounding the construction of a new mosque in Adjara. Despite the Muslim community’s desire to build one, the local government and residents have prohibited it, leaving worshippers to pray outdoors, even in inclement weather⁸⁰⁷.

Ethno-national narratives are prevalent in modern Georgia, providing a fertile ground for right-wing groups to gain support

⁸⁰⁴ Sanikidze, G. (2018) “Muslim Communities of Georgia: Old Problems and New Challenges”.

⁸⁰⁵ Svans are ethnic Georgians who live in the mountainous parts of the country, called in Georgian *Svaneti*.

⁸⁰⁶ Radio Tvisufleba. (2021) “Dmanis: An existential conflict with an ethnic sub-text – everything you need to know in a nutshell”.

[<https://www.radiotavisupleba.ge/a/31261760.html>, accessed on 05.08.2023].

⁸⁰⁷ Media Development Foundation (MDF). (2017) “Survey on Needs, Information and Communication Sources of Muslim Youth Georgia”. [https://mdfgeorgia.ge/eng/view_research/145/, accessed on 05.08.2023].

through religious histories. It is crucial to create a culture of inclusivity and respect for all individuals, regardless of their background. Avoiding xenophobic or Islamophobic attitudes towards minority groups fosters a safe and diverse environment that values our differences. Embrace the uniqueness of every individual and work towards a welcoming community.

Understanding the ideology of “identitarian movements”

The Identitarian movement has gained notoriety globally, with organized branches in several nations and international networks. Identitarian followers and their behavior often bear a resemblance to neo-Nazi groups, placing emphasis on their nationalistic convictions and adopting ideologies from Nazi doctrine, including extreme nationalism and racism⁸⁰⁸.

In the 1960s, a movement called “Identity” emerged to raise awareness among marginalized groups and empower them to overcome the oppression they experienced in society⁸⁰⁹. Recent events, such as the financial crisis of 2008 and the wave of migration in 2015, have brought about significant structural changes and uncertainty about future living standards in the EU. Radical groups have taken advantage of this situation to campaign against globalization, the EU, and migration, often crossing national borders to oppose cultural diversity⁸¹⁰.

The Identitarian movement originated in France, with “Génération Identitaire” as a notable manifestation of this youth-driven anti-immigration movement that vigorously opposes multiculturalism⁸¹¹. It is marked by the conspicuous use of historical symbolism and detailed narratives. Adherents of this movement assert that Europe’s enduring civilizations are presently imperiled by what they perceive as alien influences. Their persistent endeavors are directed toward restoring and safeguarding traditional cultural values⁸¹².

⁸⁰⁸ Handler, H. J. (2019) *European Identity and Identitarians in Europe*. Policy Crossover Center: Vienna-Europe Flash Paper 1: 1-11. [<https://ssrn.com/abstract=3338349>, accessed on 11.10.2023].

⁸⁰⁹ Ibid.

⁸¹⁰ Ibid.

⁸¹¹ Ibid.

⁸¹² Sima, K. (2022) “From Identity Politics to the Identitarian Movement: The Europeanisation of Cultural Stereotypes?”, *Studia Imagologica* 27: 75-94.

Handler emphasizes that “Generation Identity” is a “Europe-wide patriotic youth movement that promotes the values of ‘homeland, freedom, and tradition’ through peaceful activism, political education, and community and cultural activities”⁸¹³. Nevertheless, Handler observes that the movement primarily emphasizes “homeland, tradition, and activism”, but sometimes their activism adopts illicit forms. The movement relies heavily on social media as its primary means of communication⁸¹⁴.

Identitarian movements often express xenophobic and anti-Islamic views in their official speeches. They also use conspiracy theories to target specific ethnic groups. One core belief is that every ethnic group should live only in its territory to protect its cultural identity. Furthermore, right-wing populists frequently consider themselves defenders of the Christian West, which they believe is at risk from what they see as a Muslim invasion⁸¹⁵.

Comprehending the notion of “youth”

Before delving into the research results, addressing the definition of “youth” in terms of age range and the methodologies used by international youth researchers to define this category is essential. Establishing the age of youth is crucial for several reasons.

First, it provides a standardized framework for research, enabling consistent comparisons across various contexts. Second, youth often play a significant role in shaping society, as demonstrated by their involvement in recent events like the ongoing protests in Georgia. Therefore, defining the age boundaries of youth helps recognize their influential role and unique perspectives, contributing to a comprehensive understanding of this vital demographic. The fact that young people have an essential function in the social and political life of the country has become known many times. Significantly, the recent events in Georgia and the continuous wave of protests clarified their direct or indirect involvement in public life.

As time progresses, technological advancements also evolve. These advancements have a two-fold impact on young people. On

⁸¹³ Handler, H. J. *European Identity and Identitarians in Europe*.

⁸¹⁴ Ibid.

⁸¹⁵ Pickel, G. and Öztürk, C. (2018) “Islamophobia Without Muslims? The “Contact Hypothesis” as an Explanation for Anti-Muslim Attitudes – Eastern European Societies in a Comparative Perspective“, *Journal of Nationalism, Memory & Language Politics* 12: 162-191.

one hand, technology facilitates communication that is more accessible, information access, and mobilization. However, it also exposes them to the risk of encountering misinformation and fake news. To navigate this digital landscape successfully, young individuals need skills to discern and avoid being inadvertently swayed by false information.

The debate surrounding the definition of the age range that constitutes youth remains a subject of ongoing discourse among international researchers. The consensus among these scholars is that age, in isolation, should not serve as the sole determining factor. In alignment with this perspective, the World Youth Report of 2005 defines youth as a phase characterized by significant physical, mental, and social maturation. During this stage, young individuals actively engage in the process of identity formation and the establishment of acceptable societal roles, both within their immediate community and the broader society⁸¹⁶.

The interpretation of the term “youth” varies across different societies worldwide and is contingent upon the legal definitions established within individual countries. The United Nations (UN) provides a working definition of “youth” as individuals aged between 15 and 24 years while acknowledging the potential existence of alternative definitions within Member States’ legal frameworks⁸¹⁷. Notably, the definition of “youth” can change, influenced by factors such as shifting demographics, economic conditions, financial dynamics, and socio-cultural contexts. Given these considerations, the World Youth Report 2005 characterizes youth as a critical phase marked by substantial physical, mental, and social development. During this period, young individuals actively engage in identity formation and social integration within their local communities and the broader society⁸¹⁸.

Moreover, it is pertinent to note that the World Health Organization (WHO) and the United Nations Children’s Emergency Fund (UNICEF) employ distinct age categories, using the term

⁸¹⁶ Özerdem, S. P. (2015) *Youth in Conflict and Peacebuilding, Mobilization, Reintegration and Reconciliation*. UK: Palgrave Macmillan, pp. 1-12.

⁸¹⁷ United Nations. “Definition of Youth”. [<https://www.un.org/en/global-issues/youth>, accessed on 01.08.2021].

⁸¹⁸ United Nations, Department of Economic and Social Affairs Youth. (2005) “World Youth Report 2005 Young people today, and in 2015”, pp. 2-207. [<https://www.un.org/esa/socdev/unyin/documents/wyr05book.pdf>, accessed on 07.04.2024].

“adolescent” for those aged 10–19, “youth” for those aged 15–24, and “young people” to encompass the age range of 10–24⁸¹⁹. The United Nations World Youth Report provides valuable insights into youth, highlighting its transitional and subject-to-interpretation nature. Youth is a phase that sits on the boundary between childhood and adulthood, defined by a combination of social, cultural, and physical characteristics.

Researchers in international Youth Studies offer a distinct characterization of the term “youth”. Youth should be understood as the phase encompassing the period between completing formal education, marked by school graduation, and initiating gainful employment. They contend that this conceptualization finds its most fitting application within Europe and North America’s post-World War II contexts.

Nevertheless, in the contemporary era of globalization, the dynamics of this transitional phase from adolescence to adulthood exhibit notable variations contingent upon a geographical location. Regional factors, particularly those rooted in socio-cultural and historical influences, profoundly impact young people’s experiences. For instance, in Eastern Europe, where the legacy of Soviet traditions remains prevalent, the circumstances and challenges encountered by young individuals differ significantly from those faced by their Western counterparts⁸²⁰.

The Council of Europe significantly emphasizes the development and socialization of NEET youth (Not in Education, Employment, or Training). The term “NEET” pertains to the proportion of young individuals who are neither engaged in education, employment, nor training, about the population of the corresponding age group, which can encompass either the youth demographic (ages from 15 to 24), the broader category of individuals aged 15 to 29, or a combination of both age groups⁸²¹.

⁸¹⁹ United Nations, Department of Economic and Social Affairs Youth. (2005) “World Youth Report 2005 Young people today, and in 2015”, pp. 2-207. [<https://www.un.org/esa/socdev/unyin/documents/wyr05book.pdf>, accessed on 07.04.2024].

⁸²⁰ Schwartz, M. and Winkel, H. (2016) *Eastern European Youth Cultures in a Global Context*. London: Palgrave Macmillan UK, pp. 1-18.

⁸²¹ The World Bank. “Defining NEET”. [<https://databank.worldbank.org/metadata/glossary/world-development-indicators/series/SL.UEM.NEET.ZS>, accessed on 25.07.2023].

Georgia defines youth as individuals between the ages of 14 and 29. However, despite this definition, up to 65% of young people in the country still live with their parents and are financially dependent⁸²². In my opinion, the definition of youth should be revised to include individuals up to the age of 35. This would take into account the socio-political challenges faced by Georgian youth, as well as the cultural legacy of the Soviet past. These young people deserve the opportunity to access all the resources and benefits that are available to youth, both within the country and at an international level.

Youth far-right groups: their presence and activities in Georgia

The Identitarian movement prominently adopts the slogan “homeland, tradition, and activism”⁸²³. Similarly, patriotic groups within Georgia frequently employ the phrase “Fatherland, language, and faith”. This phrase resonates with the words of Ilia Chavchavadze, a renowned Georgian writer and politician who used it to address the public in his article dating back to 1860⁸²⁴.

Georgian identity has traditionally been closely linked with Christianity. In the diverse landscape of Georgia, the words of Ilia Chavchavadze stirred significant conflict between Christian and Muslim Georgians in the Adjara region⁸²⁵. This conflict prompted Ilia to replace “faith” with “history” in 1882. However, this modification did not lead to a significant alteration in the nation’s identity. Instead, it became an integral and enduring aspect of Georgian identity.

In Georgia, far-right groups are heterogeneous, encompassing formal and informal entities, including political parties, non-governmental organizations, informal coalitions, and various movements⁸²⁶. Despite their organizational diversity, these groups

⁸²² Friedrich-Ebert-Stiftung South Caucasus. (2023) “Youth Study Generation of Independent Georgia: In Between Hopes and Uncertainties. Executive Summary”. [<https://library.fes.de/pdf-files/bueros/georgien/20609.pdf>, accessed on 17.02.2024].

⁸²³ Handler, H. J. (2019) “European Identity and Identitarians in Europe”.

⁸²⁴ Kiknadze, Z. (2005) “Mamuli, Ena, Sartsmunoeba” [Fatherland, Language, & Faith]. [http://kartvelologybooks.tsu.ge/uploads/book/KIKNADZE_MAMULI_ENA_SARWMUNOEBA.pdf].

⁸²⁵ Ibid.

⁸²⁶ Barkaia, M. (2018) “Progressive Neoliberalism and Far-right Politics: Why should We Look for Another Way of Emancipation and Justice?”.

share a common strategy, predominantly utilizing social media platforms to disseminate information and propagate hate speech.

There are distinctions between various far-right groups, such as in how they operate, their appearance, and their strategies, and within these groups. Within these groups, leaders and regular participants exhibit notable differences in their roles and characteristics. Leaders are responsible for setting the group's agenda and rallying people to support that agenda. On the other hand, regular participants may align with far-right politics for a range of individual reasons or a combination of factors⁸²⁷.

Some of the notable far-right groups in Georgia include “Georgian March”, “National Unity of Georgia”, “Georgian Power”, “Edelweiss”, and “Bergman”⁸²⁸. However, research conducted by the Democratic Research Institute in 2019 identified over 15 well-organized far-right entities. These groups actively utilize social media platforms, including Facebook, to propagate their ideological messages. Members of these far-right groups often aim to highlight the challenges and perceived dangers associated with immigration policies, drawing parallels with situations in various European countries.⁸²⁹

Members of these far-right groups tend to be predominantly young men, often belonging to the millennial generation. They may include individuals categorized as NEET youth. These groups exhibit distinct characteristics marked by ethno-nationalist orientations, frequently engaging in the vocal expression of discriminatory sentiments against migrants, ethnic minorities, and religious minority communities residing within the country. Moreover, far-right organizations are known for their antagonistic stance towards opposition media and staunch opposition to liberal principles⁸³⁰.

Social Justice Center. [<https://socialjustice.org.ge/ka/products/progresuli-neoliberalizmi-da-ultramemarjvene-politika-ratom-unda-vedzebot-emansipatsiis-da-samartlianobis-skhva-gza>, accessed on 31.07.2023].

⁸²⁷ Ibid.

⁸²⁸ Kvakhadze, A. (2018) *Far-Right Groups in Georgia*. Tbilisi, Georgia: Georgian Foundation for Strategic and International Studies.

⁸²⁹ Democratic Research Institute. (2019) “Understanding and Combating Far-Right Extremism and Ultra-Nationalism in Georgia (From May to August)”. [<https://www.democracyresearch.org/files/47dri%20report%20far%20right%20eng.pdf>, accessed on 17.02.2024].

⁸³⁰ Ibid.

Notably, the Georgian far-right movement distinguishes itself from its European counterparts primarily in its pro-Russian disposition. These groups actively disseminate Russian propaganda narratives concerning the West and Western values. However, it is worth highlighting that they have not protested against the gradual Russian occupation, which raises questions regarding their funding sources and underlying objectives⁸³¹. These far-right entities adeptly manipulate societal sentiments by invoking notions of national and traditional values, thereby posing a threat to the overarching goal of European integration.

Over the past two or three years, Georgia has experienced a series of demonstrations orchestrated by radical and extremist right-wing groups, which have primarily targeted either Muslim communities or migrant populations. A notable instance occurred in 2016 when a cohort of masked individuals launched attacks and engaged in acts of vandalism predominantly against Turkish-owned restaurants and businesses. In 2018, a separate incident transpired wherein a fascist group partook in marches through the center of Tbilisi, conspicuously employing Nazi salutes as an overt display of their extremist ideologies⁸³².

Rydgren explains the emergence of far-right groups, with a particular focus on their attitudes towards ethnic and religious minorities. One key factor he highlights is the role of migration, which he sees as fueling ethnic competition and contributing to the rise of ultra-right movements. According to this perspective, individuals are drawn to far-right politics because they seek to mitigate heightened competition in the labor market brought about by increased migration⁸³³. Additionally, Rydgren points to widespread xenophobia as another driving force⁸³⁴. This sentiment is rooted in the desire to safeguard national identity in the face of perceived “threats”. Furthermore, one can draw upon the Georgian context to introduce a discussion about mixed marriages, a topic of concern often prevalent within radical groups. These groups may perceive

⁸³¹ Although there is no official proof, they frequently visit Russian governmental leaders in Moscow. Therefore, there is legal uncertainty about whether their primary source of funding comes from there or not.

⁸³² Gelashvili, T. (2019) *Political Opportunities for the Extreme Right in Georgia*. Policy Brief 20.

⁸³³ Rydgren, J. (2007) “The Sociology of the Radical Right”, *Annual Review of Sociology*, p. 33.

⁸³⁴ *Ibid.*

diverse marriages as potentially threatening their perceived national identity, further underscoring their apprehensions.

Rydgren suggests that the media wields significant influence and is pivotal in facilitating a hegemonic narrative's dominance⁸³⁵. In the context of the Identitarian movement, a similar pattern has been observed in Georgia, where social media serves as a powerful tool.

However, in the last few decades, when virtual space has become one of the finest areas to demonstrate itself, the measure of xenophobia and hate speech is entirely uncontrollable. Media and online media exist in the country; both have their followers. Hence, online media is more of a field of attention for young people. The absolute storm of xenophobic views is in the comments of online media info-blocks.

According to data from February 2022, 89.2% of the country's total population, which amounts to 3,472,800 people, were Facebook users. Among these users, 53.4% were women, and the largest user group was individuals aged 25 to 34, totaling 949,300 users. This data underscores the significant role of social media, particularly Facebook, in shaping information dissemination and influencing public discourse in contemporary Georgian society⁸³⁶.

The situation is complex due to a divided media landscape, with pro-Western and pro-Russian media pursuing different objectives. Pro-Russian media primarily disseminates disinformation and deliberately fosters xenophobic sentiments by undermining national narratives.

In Georgia, historical experiences heavily influence how information is perceived. For instance, Iranian immigrants (native Iranians) may face discrimination due to the historical memory of Iran's past conquest of Georgia. Similarly, people of Turkish nationality who migrate to Georgia and own small businesses may be viewed with suspicion due to historical events. These historical factors contribute to the tensions and complexities within Georgian society.

Ultra-right activists are exacerbating tensions through their nationalist speeches and rallies, often featuring xenophobic rhetoric calling for the expulsion of migrants to their countries of origin. Television broadcasts further amplify this dynamic, generating

⁸³⁵ Rydgren, J. (2007) "The Sociology of the Radical Right", *Annual Review of Sociology*, p. 33.

⁸³⁶ Statista. "Facebook users in Georgia from September 2018 to July 2021." [<https://www.statista.com/statistics/1029753/facebook-users-georgia/>], accessed on 27.07.2023].

intrigue and inadvertently fostering xenophobic sentiments among the general population.

Recent research and monitoring efforts have focused on both mainstream and tabloid media. One notable study, conducted by the Media Development Fund in 2021, aimed to identify various forms of hate speech in media and public discourse, along with their sources, covering the period from 1 January to 31 December 2020. This study encompassed analysis from 15 different media outlets.

The findings of this research revealed that statements featuring homophobic content accounted for 47.5% of the observed hate speech, while xenophobic content constituted 37.7%⁸³⁷. Notably, in contrast to the previous year, when xenophobic comments primarily targeted anti-migrant sentiments, in 2020, there was a notable increase in Turkophobic comments, followed by anti-migrant remarks. Among cases of discrimination based on religion, Islamophobia was the predominant form, slightly exceeding statements made against the Catholic Church. These findings provide valuable insights into the media landscape's prevalence and nature of hate speech.

As mentioned, we can examine an excerpt from the study as an illustrative example. In this excerpt, we observe the following instances of hate speech:

- Viewing Islam as incompatible with Western civilization: according to journalist Giorgi Gigauri from Asaval-Dasavali, the prevailing belief among experts is that “Western civilization” and “Islamic civilization” are founded on fundamentally opposing values, making any reconciliation between them seem unattainable⁸³⁸.
- Associating Islam with terrorism: historian Simon Maskharashvili suggests that today, the existence of Christianity and a global civilization rooted in Christian values is sustained despite the presence of terrorism and other harmful aspects. He credits this resilience to the actions of Georgian heroes⁸³⁹.

These statements exemplify the language and sentiments identified in the study, shedding light on the nature of hate speech observed in media and public discourse⁸⁴⁰.

⁸³⁷ Media Development Foundation. (2021) “Hate Speech”.

[<https://mdfgeorgia.ge/uploads/Sidzulvilisena2021.pdf>, accessed on 27.07.2023].

⁸³⁸ Ibid.

⁸³⁹ Ibid.

⁸⁴⁰ Ibid.

The Media Development Fund conducted a survey in April–May 2017, focusing on Muslim youth’s communication and information sources in regions including Kvemo Kartli, Adjara highland villages, and Pankisi valley settlements. The study targeted individuals aged 16–29. From the survey results, 33.3% of respondents believed that the media positively portrayed Georgia’s Muslim community’s life, traditions, and issues. However, this positive portrayal was seen as incomplete. Additionally, 29.7% felt that media coverage provided only a vague understanding of the Muslim community. Respondents identified several critical problems in media coverage, including the tendency to associate Muslims with terrorism, labeling them as “Tatars”, and depicting them as violent individuals. Occasional coverage of conflicts rooted in religious differences was also considered problematic.

In Pankisi Gorge (Akhmeta municipality), a significant portion of respondents, precisely 36.6%, believed that media coverage created an unclear perception of the Muslim community. Conversely, in Kvemo Kartli, 27.9% felt that the media did not cover the life, traditions, and issues of the Muslim community at all. In mountainous Adjara, 6.3% thought that media coverage portrayed the Muslim community negatively, while 15.4% believed there was no coverage at all.

Respondents highlighted instances of offensive language used by the media toward Muslims, including derogatory terms such as “Tatar murderers”, “terrorists”, “Wahhabis”, and demeaning epithets. Furthermore, they pointed out the prevalence of hate speech on social media platforms and the dissemination of inaccurate information about religious leaders⁸⁴¹.

As evident from the provided examples, the media wields significant influence in the dissemination of Islamophobia and xenophobia. Because ultra-right groups maintain their own media channels and actively utilize Facebook profiles as vehicles for information dissemination, they pose a substantial threat to Georgian society. This underscores the profound role that media platforms play in shaping societal attitudes and perceptions, making it imperative to address and counteract the propagation of hate speech and discriminatory narratives within these channels.

⁸⁴¹ Media Development Foundation. (2021) “Hate Speech”. [<https://mdfgeorgia.ge/uploads/Sidzulvilisena2021.pdf>, accessed on 27.07.2023].

Conclusion

The issue of hate speech, Islamophobia, and xenophobia within Georgian society, particularly among the youth, is complex and multifaceted. The mainstream and fringe media play a pivotal role in perpetuating these negative sentiments. Studies and surveys have revealed that discriminatory language and biased portrayals persist, fostering a climate of hostility and intolerance among young people. Moreover, the rise of ultra-right youth groups, who utilize social media platforms to amplify their divisive messages, presents a significant threat to social cohesion and harmony in Georgia's youthful population.

When comparing these dynamics to the Identitarian movement's doctrine in Europe, certain parallels and distinctions become apparent. The Identitarian movement in Europe often associated with promoting the values of "homeland, tradition, and activism", shares some commonalities with Georgian far-right movements in their use of social media for information dissemination and ethno-nationalist orientations. When comparing the Identitarian movement's doctrine in Europe to Georgian far-right tendencies that emphasize preserving national traditions and "Georgian genes", several parallels and distinctions emerge.

Both the Identitarian movement in Europe and Georgian far-right groups share a common emphasis on preserving cultural identity. The Identitarian movement focuses on safeguarding European civilization, while Georgian far-right movements prioritize preserving Georgian national traditions and heritage.

Ethno nationalism is a recurring theme in both contexts. The Identitarian movement often promotes ethno-nationalist ideologies centered on European heritage, while Georgian far-right groups emphasize the importance of preserving "Georgian genes" and cultural distinctiveness.

One notable difference lies in their geopolitical orientations. The Identitarian movement typically adopts a pro-Western stance, aligning itself with Western values and civilization. In contrast, some Georgian far-right movements may espouse more ambivalent or pro-Russian sentiments, diverging from the Identitarian movement's pro-Western orientation.

The Identitarian movement strongly emphasizes a pan-European identity, seeking to unite various European nations under a shared cultural heritage. In contrast, Georgian far-right movements prioritize Georgian national identity and traditions over broader European or international affiliations.

Efforts to combat these challenges should encompass youth-focused media literacy programs, responsible journalism, and vigilant monitoring of hate speech targeting young audiences. By addressing these issues at their root and engaging with the youth, society can strive towards a more inclusive and harmonious future where diversity is celebrated and divisive narratives are marginalized. It is imperative that all stakeholders, from media outlets to civil society organizations, work collaboratively to promote a more tolerant and inclusive Georgia for its youth, who represent the nation's future.

Bibliography

- Aprasidze, D. and Siroky, D. (2010) “Frozen Transitions and Unfrozen Conflicts, Or What Went Wrong in Georgia?”, *Yale Journal of International Affairs* 5 (2): 121-136.
- Barkaia, M. (2018) “Progressive Neoliberalism and Far-right Politics: Why Should We Look for Another Way of Emancipation and Justice?”, *Social Justice Center*. [<https://socialjustice.org.ge/ka/products/progresuli-neoliberalizmi-da-ultramemarjvenepolitika-ratom-unda-vedzebot-emansipatsiis-da-samartlianobis-skhva-gza>, accessed on 31.07.2023].
- Democratic Research Institute. (2019) “Understanding and Combating Far-Right Extremism and Ultra-Nationalism in Georgia. (From May to August)”. [<https://www.democracyresearch.org/files/47dri%20report%20far%20right%20eng.pdf>, accessed on 17.02.2024].
- Friedrich-Ebert-Stiftung South Caucasus. (2023) “Youth Study Generation of Independent Georgia: In Between Hopes and Uncertainties. Executive Summary”. [<https://library.fes.de/pdf-files/bueros/georgien/20609.pdf>, accessed on 17.02.2024].
- Gelashvili, T. (May 2019) “Political Opportunities for the Extreme Right in Georgia”, *Policy Brief* 20.
- Handler, H. J. (2019) “European Identity and Identitarians in Europe”, *Policy Crossover Center: Vienna-Europe Flash Paper* 1: 1-11. [<https://ssrn.com/abstract=3338349>, accessed on 11.10.2023].
- Jonsi, S. (2013) *Sakartvelo: Politikuri Istoria Damouk'ideblobis Gamotsk'hadebis Shemdeg* [Georgia: A political history since independence]. Tbilisi: Sotsialuri metsnierebis tsent'ri.
- Kiknadze, Z. (2005) “Mamuli, Ena, Sartsmunoeba” [Fatherland, Language, & Faith]. [http://kartvelologybooks.tsu.ge/uploads/book/KIKNADZE_MAMULI_ENA_SARWMUN_OEBA.pdf, accessed on 22.04.2024].

- Kvakhadze, A. (2017) “Far-Right Groups in Georgia”, *Georgian Foundation for Strategic and Media Development Foundation (MDF)*. [https://mdfgeorgia.ge/eng/view_research/145/, accessed on 05.08.2023].
- Media Development Foundation. (2021) “Hate Speech”, [<https://mdfgeorgia.ge/uploads/Sidzulvilisena2021.pdf>, accessed 22.04.2024].
- Özerdem, S. P. (2015) *Youth in Conflict and Peacebuilding, Mobilization, Reintegration and Reconciliation*. UK: Palgrave Macmillan UK.
- Pickel, G. and Öztürk, C. (2018) “Islamophobia Without Muslims? The “Contact Hypothesis” as an Explanation for Anti-Muslim Attitudes – Eastern European Societies in a Comparative Perspective”, *Journal of Nationalism, Memory & Language Politics* 12: 162-191. [10.2478/jnmlp-2018-0009].
- Radio Tvisufleba. (2021) “Dmanis: An Existential Conflict with an Ethnic Subtext – Everything You Need to Know”. [<https://www.radiotavisupleba.ge/a/31261760.html>, accessed on 05.08.2023].
- Rydgren, J. (2007) “The Sociology of the Radical Right.” *Annual Review of Sociology*.
- Sanikidze, G. (2018) “Muslim Communities of Georgia: Old Problems and New Challenges”, *Islamophobia Studies Journal* 4 (2): 247–265.
- Schwartz, M. and Winkel, H. (2016) *Eastern European Youth Cultures in a Global Context*. London: Palgrave Macmillan UK.
- Sima, K. (2022) “From Identity Politics to the Identitarian Movement: The Europeanisation of Cultural Stereotypes?”, *Studia Imagologica* 27: 75-94.
- Statista. “Facebook users in Georgia from September 2018 to July 2021”. [<https://www.statista.com/statistics/1029753/facebook-users-georgia>, accessed on 22.04.2024].
- The World Bank. “Defining NEET”. [<https://databank.worldbank.org/metadataglossary/world-development-indicators/series/SL.UEM.NEET.ZS>, accessed on 25.07.2023].
- Tolerance and Diversity Institute (TDI). (2021) “Freedom of Religion and Belief in Georgia Amid and Beyond the Covid Pandemic. REPORT 2020-2021”. [https://tdi.ge/sites/default/files/forb_in_georgia_amid_and_beyond_pandemic.pdf, accessed on 02.08.2023].

- United Nations, Department of Economic and Social Affairs Youth. (2005) "World Youth Report 2005 Young People Today, and in 2015". [<https://www.un.org/esa/socdev/unyin/documents/wyr05book.pdf>, accessed on 07.04.2024].
- United Nations. "Definition of Youth". [<https://www.un.org/en/global-issues/youth>, accessed on 01.08.2021].
- Zedania, G. (2018) *Modernization in Georgia*. Lausanne, Switzerland: Peter Lang Verlag.
- Zúquete, J. P. (2018) *The Identitarians: The Movement against Globalism and Islam in Europe*. France: University of Notre Dame Press. [<https://doi.org/10.2307/j.ctvpj775n>].

PART VIII.
ISLAMIC TEACHING AND DISCOURSE

CHAPTER 20

Teaching Islamic Epistemology and Critical Thinking: significance, relevance, and practice for Muslims in contemporary Eurasia

Ildus Rafikov

Introduction

“How do I know what I know?” is not a usual question we ask ourselves. In our daily lives, we do not normally sit and ponder philosophical questions like that. It is, however, one of the fundamental questions scholars ask about the nature of the knowledge they possess about any discipline or phenomenon. It is through this question we address the uncertainty of a matter. If we feel that the source of acquired knowledge is strong enough, then we accept it as knowledge and we rely on it. Otherwise, before it enters one’s memory as knowledge, uncertain data or information has to go through a process of verifying, validating, confirming, or falsifying in our minds. This is a cognitive process that takes place in the mind of a thinker. This process is most significant to human development in all spheres.

Civilizational development relies on the collective ability of humans across generations to evaluate what they know, or what their forefathers used to know for the purpose of making decisions affecting the present and future condition of people. Civilizations are most successful when they have the drive or motivation to develop thought, to be curious, and to seek answers. This is why humans take the nature of knowledge seriously. In light of this, the Institute of Knowledge Integration (IKI Academy) is also treating the question of knowledge with seriousness and attention through a variety of courses, one of which is “Islamic Epistemology and Critical Thinking,” which provides a direct study of the issue of knowledge in a systematic manner.

This chapter explores the concept of epistemology from both Western philosophical and Islamic perspectives, advocating for its inclusion in a broader academic program aimed at enriching Islamic thought. It highlights the importance of teaching epistemology from an Islamic standpoint, and how this can enhance critical thinking skills through *ijtihad*, particularly for Muslims residing in

Central Eurasia. The chapter is descriptive, drawing on course materials and the author's personal experience delivering the course over the past two years. It emphasizes the need for contemporary Islamic educational institutions to incorporate studies in the theory of knowledge from an integrated perspective, particularly to foster a critical and creative approach to education, science, and professional life.

Epistemology, its meaning and significance

Epistemology is a compounded word consisting of two Greek words: *episteme*, which means knowledge, and *logos* which is usually translated as reason, discourse, or a study of something⁸⁴². So, every word with the suffix of *-logy* denotes the study of or a kind of discourse, or a theory of some branch of knowledge. For example, sociology is the study of society, psychology is the study of the human self, geology is the study of the earth, morphology is the study of words, and biology is the science that studies life.

Epistemology is one of the fundamental branches of philosophy, which is a compound word that signifies a love of wisdom. Epistemology studies everything that can be known about the nature, origin, and scope of knowledge. It studies evidence or proof when studying justification. This science is trying to answer the question of "How do we know what we know?"⁸⁴³ The question seems simple enough, but the detailed view of this issue reveals how complex is an issue. For example, I know that $2+2=4$. How do I know that? Is it something that I learned from others? Or is it an innate ability of mine to calculate? Is it a form of *apriori* knowledge (gained independently of experience) to calculate or is it something we develop *aposteriori* (knowledge gained due to experience)? How do we justify the resulting belief that two plus two equals four? Is the justification sound enough to warrant a belief? Why cannot I believe that $2+2$ is 22? What is the operation of addition or multiplication in mathematics and how does it affect the result? Can we call that result "knowledge" or simply data? And how do we differentiate between knowledge and data or information?

⁸⁴² Martinich, A. and Stroll, A. (n.d.) "Epistemology". [<https://www.britannica.com/topic/epistemology>, accessed on 5.09.2023].

⁸⁴³ Closer to Truth. (n.d.) "Epistemology: How do I know?" [<https://youtu.be/6SQDD5E0jZA?si=LBGNSvsmQZsB9mL1>, accessed on 5.09.2023].

The acquisition and nature of knowledge can be intricate and multifaceted, even when examining seemingly straightforward examples. Epistemology, or the study of knowledge, pertains to all disciplines and branches of knowledge. It transcends mere data or information and can culminate in wisdom when utilized for ethical and virtuous purposes. Ultimately, epistemology involves the application of ethics and virtues to make sound decisions or judgments. The Western epistemological tradition, which traces its roots to the Greek and Islamic civilizations, is vast and multifaceted, examining knowledge from various angles⁸⁴⁴. We will only provide a cursory examination of this subject, offering a limited glimpse of the discipline in question. I highly recommend that readers delve deeper into this subject and contemplate their perception of knowledge and what they think they know. Readers may potentially discover that they possess a greater or smaller amount of knowledge than they initially believed.

The complexity of the discipline can be understood by looking at the following list of the areas of study in epistemology. Each area can be unpacked further to reveal different views and arguments by various schools of thought and scholars, who debated the nature of knowledge and all the details that have to do with it. So, the discipline can be roughly divided into the following sections:

- The nature of knowledge, truth, and belief.
- What can and cannot be considered knowledge (justification).
 - Sources of knowledge (reason, perception, memory, etc.).
 - *A priori* vs *a posteriori* knowledge.
 - Regress problem (how far can reason support itself).
 - Schools of thought in epistemology.
 - Possibility of knowledge (is it possible to have the same knowledge as others?)
 - Presumption, plausibility, objectivity.
 - Certainty and assumption.
 - Rationality, ignorance, and limits of knowledge.

Let us now turn to the nature of knowledge. I will start with different approaches to the study of knowledge. In other words, the various ways the issue of knowledge can be studied. There are five ways how we can study the nature of knowledge:

⁸⁴⁴ Audi, R. (2005) *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. London: Routledge.

1. **Linguistic approach.** It addresses the terms and concepts that go along with them, their dictionary definitions, common usage, and how the linguistic meaning can vary depending on time and context⁸⁴⁵.
2. **Historical approach.** The issue of knowledge, science, and the various terminologies, representations, and meanings change over time because scholars look at these issues from lenses affected by their worldviews and circumstances. Therefore, various schools of thought have been established over centuries that view the same issue differently. For example, different schools of thought look at the issue of regress in justification⁸⁴⁶.
3. **Rationalism.** Another way to understand the nature of knowledge is the usage of reason. How we observe and explain knowledge using reason largely depends on the methods of thinking of thinkers. You will see these differences in how schools of thought tackle the issue of justification⁸⁴⁷.
4. **Religious and secular approaches.** It simply denotes the view of knowledge depending on ontology and theology, or the ultimate view of reality. Religious scholars will assign the ultimate source of knowledge to God, while atheists will assign knowledge to reason only⁸⁴⁸.
5. The last way of studying the nature of knowledge is through the **method of acquiring** it. Here we can talk about senses, reason, authority, or intuition, and whether these various ways are good enough to consider something as knowledge.

⁸⁴⁵ Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*, German text with English translation by G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell; Chomsky, N. (2002) *Syntactic Structures*, Second edition with an introduction by David W. Lightfoot. New York: Mouton de Gruyter.

⁸⁴⁶ Kuhn, T. S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press: Chicago; and Foucault, M. (1972) *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books.

⁸⁴⁷ Turri, J. (2014) *Epistemology: A Guide*. UK: John Wiley & Sons, Ltd.; Audi, R. (2005) *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. London: Routledge.

⁸⁴⁸ Al-Ghazali, A. H. (n.d.) *The Book of Knowledge*, trans. by Nabih Amin Faris. New Delhi: Islamic Book Service; Aquinas, St. T. "The Summa Theologica", Questions 79: 84-89. [http://www.documenta-catholica.eu/d_1225-1274-%20Thomas%20Aquinas%20-%20Summa%20Theologiae%20-%20Prima%20Pars%20-%20EN.pdf, accessed on 23.04.2024].

Presently, we can divide knowledge into three broad categories depending on the areas of focus, which are facts, skills, and objects⁸⁴⁹. Facts and discovering what their details are related to “knowing that” or propositional knowledge, whereby we describe and explain facts whether observable or intelligible. Scientific knowledge is in this category.

Skills are procedural knowledge, whereby humans know how to do things, like riding a bike, driving a car, or using an instrument. Knowledge of objects through perceptual experience is another category of knowledge. Through acquaintance knowledge, humans can recognize physical objects, their shape, properties, and functions.

The Greeks gave much importance to propositional knowledge, which for Plato was Justified True Belief⁸⁵⁰. Hence, real knowledge is the one, which has the property of being believable through some strong evidence or proof that is true. This type of knowledge is exclusively rational, based on deduction and logic, having true and relevant premises leading to correct conclusions. For example, according to Plato, happiness is a virtuous life. He justifies this belief with a lengthy argument about what can’t be considered happiness, such as good looks, status, wealth, or health.

Likewise, one can argue that good governance is not the ability to manage the population through force and punishments, or economic freedom, rather, it is an application of ethical principles in administration regardless of whom these principles are applied. This is true by reasoning through historical and economic evidence. The USSR or communist China are examples of historical evidence, where millions of people were enslaved by the system. Economic evidence may be that full freedom and liberalism give rise to greed, envy, and hatred. Hence, good governance is not a specific political or economic system, but a set of fundamental ethical principles that the majority profess and apply daily.

The sources of knowledge from the perspective of a human being as a subject trying to understand an object, a concept, or a phenomenon are as follows:

⁸⁴⁹ Steup, M. and Neta, R. (2024) “Epistemology”, in Edward N. Zalta and Uri Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/epistemology/>], accessed on 23.04.2024].

⁸⁵⁰ Jowett, B. (1901) “Theaetetus”, in B. Jowett (ed.) *The Dialogues of Plato, Translated into English with Analyses and Introductions*, pp. 303–419. [<https://doi.org/10.1037/13289-004>].

1. Perception
2. Introspection
3. Memory
4. Reason
5. Intuition
6. Experience
7. Authority / Testimony⁸⁵¹

It can be argued that most of our knowledge as an individual originates in our senses. We look at the chair, taste that chocolate, hear a symphony, or touch the soil and have a perceptual experience of that object. Perception is the first gateway through which information about the physical world enters a human being or any other created being. The senses are primary tools to get acquainted with the world around us.

Then we have introspection⁸⁵² or self-consciousness or reflection. Through introspection, we understand ourselves, our emotions, and our inner physical condition, such as pain, happiness, love, sadness, fullness after eating, or tiredness after a workout. Through reflection, we can imagine things, objects, scenes, other people, or phenomena.

Then humans know things or objects they have encountered earlier. Memory plays a significant role in reasoning and introspection, as it is a source of stored knowledge that used for imagination, recollection, or reasoning⁸⁵³. It can be strong or weak, depending on the ability to recall. Therefore, it's not always a good source of knowledge to rely upon, unless it is supported by experience and a lot of reasoning or usage. Early civilizations, especially those that had not developed the art of writing and preservation of writing, used memory to transmit oral traditions in the forms of poetry, stories about earlier generations, conquests, battles and heroes, fairy tales, and fables. The pre-Islamic Arab civilization is known for the ability

⁸⁵¹ Audi, R. (2009) "The Sources of Knowledge", in Paul K. Moser (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford: Oxford University Press. [<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195301700.003.0003>].

⁸⁵² Schwitzgebel, E. (2019) "Introspection", in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/introspection/>, accessed on 5.09.2023].

⁸⁵³ Frise, M. (2023) "Epistemological Problems of Memory", in Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/memory-episprob/>, accessed on 23.04.2024].

of people to memorize long stories, which would be transmitted from generation to generation. However, I would argue that all pre-modern civilizations had the same ability to remember the most important events. It's a form of collective memory. So, memory should be counted as one of the sources of knowledge.

Intuition is the ability to acquire knowledge without conscious effort⁸⁵⁴. It's a kind of gut feeling or sixth sense that is not rationally explainable but may be the source of correct knowledge, especially when it is related to moral judgement. It is a strong feeling about what's right or wrong, correct or incorrect, something innate or natural that comes to one's mind in a flash, very quickly. Its opposite is slow thinking or deliberate reasoning. Many will relate to the experience with multiple-choice questions. Often the first choice without deliberation happens to be the right one, but when we think about the question a little longer, we start doubting that first choice. However, psychologists warn of intuition and relying too much on this human faculty due to biases and prejudice. Interestingly, intuition can be improved through training or observing oneself and trying to recognize the source and patterns of thought. If one sees positive outcomes from following his or her intuition, it may be reinforced, and the individual may start feeling more confident about this kind of thought. Experience would play the primary role in developing and exercising intuition.

Consequently, by doing something repeatedly, humans gain more knowledge about it, and so it reinforces procedural knowledge, as well as intuition. Of course, you would have to rely on long-term memory to exercise that. People with Alzheimer's or dementia or suffering from amnesia due to shock or intense stress, have a problem with short-term memory and may have trouble forming long-term memory, and consequently use experience.

Lastly and quite importantly, testimony as one of the sources of knowledge is the reliance on someone's written or oral opinion if that someone is accepted or believed to have certain authority. A scholar of medicine would be relied upon for his or her knowledge about health; an experienced civil engineer would be sought to comment about the safety of buildings; and a judge specializing in

⁸⁵⁴ The discipline of philosophy also extensively covers the issue of intuition. Pust, J. (2019) "Intuition", in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/intuition/>, accessed on 23.04.2024]; Kahneman, D. (2013) *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

family law would be asked to rule on matters involving divorce and parental rights; just as a *tafsir* scholar is asked to explain the meaning of certain *ayats* of the Qur'an. We know that Muslim scholars starting from the second century *hijra* have developed an elaborate method for verifying the *hadith* based on *isnad* (or the chain of transmitters). Of course, any testimony to be accepted as a source of knowledge must be reliable and trustworthy. The most trustworthy person in the written history of humanity was the Prophet Muhammad (PBUH), with whom even his enemies used to leave things for safekeeping. So, the source must be reliable and trustworthy. The circumstances of one to be recognized as reliable must not be doubtful. For example, a witness may not be reliable in court if she has a weak sight and physically couldn't have seen the criminal in detail from a certain distance without her glasses. Or imagine a psychologist, trained in Freudian psychoanalysis theory, who doesn't specialize in or has not studied the Qur'an or *tafsir* with a knowledgeable teacher, doesn't know the original texts and their religious meanings, and was not exposed to the language of the Qur'an, is called to provide an expert opinion about the meaning of *ayats* or *hadith*, and then based on that "expert opinion" the court decides to ban certain Islamic books. Hence, this source of knowledge is important in science, philosophy, and epistemology.

Let us now turn to the issue of justification of knowledge. As mentioned earlier, Plato's definition of knowledge as justified true belief warrants the production of evidence or proof that is beyond doubt and leads to the truth, which forms some form of belief and not simply an opinion. So, what is justification and what are the conditions for good justification?

Just like many other issues in philosophy, justification is a complex matter that has multiple perspectives from different schools of thought. Justification answers the question of "why" and "what" about some information. It carries a value to the one who believes something to be knowledge. Hence, it is a kind of normative statement in so far as one argues about what one "ought" to believe because of some values hidden in proof. For example, I believe the world to be the creation of God. For me, it's a true belief based on evidence from the complexity and orderliness of creation. Hence, I, as an individual, know the created nature of this world, based on solid and numerous evidence from multiple sources. I accept these evidence and sources as reliable, relevant, intelligible, and trustworthy. This argument has value for me personally, which others may not accept.

A modern physicist would argue that all celestial bodies, like Earth or Sun, or even whole galaxies, have the power of gravity whereby larger bodies, like stars, attract smaller planets and control their movement around them. He will justify it with observation of the gravity on Earth, and through the observation of other planets with the help of instruments. In the past, due to the absence of tools for observation, scholars or thinkers could only hypothesize about it but would not have certain knowledge of it. That's why some ancient civilizations believed in a geocentric view of the world rather than heliocentric. However, Muslim scholars such Al-Khawarizmi, Al-Farghani, Ibn Al-Haytham, and Ibn Al-Shatir offered their explanations and calculations of the movements of planets in the visible solar system⁸⁵⁵.

What is important about justification and the nature of knowledge is that it is never static, and the collective human technological evolution opens up new methods of justification. Science, or the organized body of knowledge, grows gradually over millennia, adopted, and enhanced by various civilizations or nations only to be adopted, enhanced, and carried forward by others.

With regards to justification, however, there are degrees of reliability among evidences and methods of acquisition of those evidence. Consequently, scholars debate about what can be accepted as certain knowledge. Should we rely solely on observation paired with induction? Ought we rely on deduction because induction has its own problems, like what David Hume wrote about in “A Treatise on Human Nature”, where he doubted the reliance on observation and inductive reasoning?⁸⁵⁶ Should we only focus on the causes and effects to understand the nature of reality? Should we accept something as justified true belief if there is no observable data to prove cause and effect? Certainly, scholars and philosophers of science have debated this issue for a long time, and there are still debates even today because of postmodernism and posthumanism

⁸⁵⁵ Siddiqui, D. (2005) “Middle Eastern Origins of Modern Sciences”, in M. Basheer Ahmed, Syed A. Ahsani and Dilnawaz A. S. (eds.), *Muslim Contributions to World Civilization*, pp. 53-70. London: International Institute of Islamic Thought.

⁸⁵⁶ Hume, D. (1896) *A Treatise on Human Nature*, ed. by L.A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press Book I, Part III and Part IV, pp. 69-263. [http://files.libertyfund.org/files/342/0213_Bk.pdf, accessed on 24.04.2024].

approaches⁸⁵⁷. On the one hand, everything seems to be relative and socially constructed (like gender, power, state, ethics, and morality), everything is changing, there are no fundamental beliefs, and so the sceptics and pragmatics advance their versions of reality which don't have to be based on solid reasoning except questioning the fundamentals. On the other hand, we have those who try to make sense of the world based on axiomatic beliefs, systems analysis, or holism.

So, what I want to demonstrate here is the sheer complexity of this issue, the issue of justification. When we see some groups (religious or secular) vehemently argue against other viewpoints, opinions, and beliefs with their evidences, we should question their position. We should also question our position and our evidence. But what's important is that justification should lead to the truth.

Islamic Epistemology: a different perspective of knowledge

Islamic epistemology denotes a view on knowledge informed by the religion of Islam. Just like the various approaches to the theory of knowledge from the foundationalist, constructivist, empiricist, or rationalist perspectives, Islamic epistemology has its distinct view of knowledge.

The central distinguishing feature of knowledge (*'ilm*) in Islam is that it is ultimately connected with the Creator, All-Knowing Allah. It is such a powerful concept that the famous orientalist Franz Rosenthal (d. 2003) took it upon himself to research it from the original Islamic sources and present it to a wide readership. He was impressed with the findings as he wrote in the introduction part of his book entitled *Knowledge Triumphant*:

Civilizations tend to revolve around meaningful concepts of an abstract nature which more than anything else give them their distinctive character...For *'ilm* is one of those concepts that have dominated Islam and has given Muslim civilization its distinctive shape and complexion. In fact, there is no other concept that has been operative as a determinant of Muslim civilization in all aspects to the same extent as *'ilm*. This holds good even for the most powerful among the terms of Muslim religious life such as, for

⁸⁵⁷ Turri, J. (ed.). (2014) *Epistemology: A Guide*. Oxford: John Wiley & Sons Ltd.

instance, *tanhīd* “recognition of the oneness of God,” *ad-dīn* “the true religion”, and many others that are used constantly and emphatically. None of them equals *‘ilm* in depth of meaning and wide incidence of use. There is no branch of Muslim intellectual life, of Muslim religious and political life, and of the daily life of the average Muslim that remained untouched by the all-pervasive attitude toward “knowledge” as something of supreme value for Muslim being. *‘Ilm* is Islam, even if the theologians have been hesitant to accept the technical correctness of this equation. The very fact of their passionate discussion of the concept attests to its fundamental importance for Islam⁸⁵⁸.

Rosenthal further classifies over 100 definitions of *‘ilm* given by various scholars during the 9–13th centuries. He divides the definitions into twelve categories:

1. Knowledge as the process of knowing, it is identified with the knower and the known.
2. Knowledge is cognition (*ma‘rifah*).
3. Knowledge is a process of obtaining (*idrāk*, *huṣūl*) or finding through mental perception.
4. Knowledge is a process of clarification, assertion, and decision.
5. Knowledge is a form (*surah*), a concept or meaning (*ma‘ana*), a process of mental formation and imagination (*tasawwur*) and/or mental verification (*taṣḍīq*).
6. Knowledge is belief.
7. Knowledge is remembrance (*ẓikr*), imagination (*ḥayāl*), an image, a vision (*ru‘ya*), or opinion (*ra‘y*).
8. Knowledge is a motion (*ḥaraka*) [of the heart].
9. Knowledge is a relative term that depends on other objects and concepts.
10. Knowledge as related to action.
11. Knowledge is conceived as a negation of ignorance.
12. Knowledge is the result of intuition coming from outside or as a result of introspection⁸⁵⁹.

⁸⁵⁸ Rosenthal, F. (2007) *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill, pp. 1-2.

⁸⁵⁹ *Ibid.*, pp. 46-69.

Hence, it is evident that medieval Muslim scholars from various schools of thought viewed 'ilm from all perspectives possible at the time and associated it with the belief (*Islam*) and the light (*nūr*), both of which are directly connected to The Light (*Al-Nūr*), which is one of the qualities of Allah, and to the light of His Book (Al-Qur'an). This concept is also connected with wisdom (*hikmah*) placed by Allah into the hearts of believers, which, in turn, means deep understanding (*fiqh*) of the religion (*din*)⁸⁶⁰.

One of the most intriguing perspectives on knowledge from an Islamic viewpoint is presented by Syed Muhammad Naquib Al-Attas in his well-known lecture delivered at the International Conference on Islamic Education in 1977. This perspective delves into the deeper meaning of the concept of knowledge. He asserts that the source of all knowledge is Allah, but to understand the true meaning of this, he posits that knowledge is:

with reference to God as being its origin, is the arrival (*huṣūl*: حصول) in the soul of the meaning of a thing or an object of knowledge; and that with reference to the soul as being its interpreter, knowledge is the arrival (*wuṣūl*: وصول) of the soul at the meaning of a thing or an object of knowledge⁸⁶¹.

This definition of Al-Attas conveys the profound significance and link between knowledge and its source (the All Knowledgeable), as well as its recipient (soul). It is thus something that is imparted by Allah in the soul of human beings, while human beings interpret what their souls have so acquired. Hence, it is evident that knowledge and meaning are intimately connected. However, this “imparting” of knowledge takes place through perception and intellect. How the soul interprets knowledge and arrives at meaning is the function of what is in the soul, which can be positive or negative, recognizing the signs of Allah or rejecting them⁸⁶².

According to the famous hadith, narrated by Abu Hurairah and found in Al-Bukhari's and in Al-Arnā'ūṭ's collection, the

⁸⁶⁰ Rosenthal, F. (2007) *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill, pp. 71-72.

⁸⁶¹ Al-Attas, S. M. N. (1999) *The Concept of Education in Islam*. Kuala Lumpur: ABIM, p. 6.

⁸⁶² *Ibid.*, pp. 6-7.

Prophet (PBUH) is reported to have said: “Knowledge is attained through study” (*innama al-‘ilmu bi-t-ta‘allum*)⁸⁶³. What is interesting about this hadith is that it does not specify the type of knowledge to be attained through learning, then, this essentially means any type of learning will result in some form of knowledge.

The word *‘ilm*, consisting of three root letters *‘ain – lam – mim*, is related to the word *‘alam* (world, universe), *‘alamah* (sign or symbol), *ta‘allum* (learning or study), and *Al-‘Alim* (The Most Knowledgeable). This is an indication that the Most Knowledgeable Allah can be known by studying the signs of Allah in this universe, which is what can be derived from the verse: “We will show to them Our signs in the horizons and within themselves until it becomes clear to them that it is the truth” (Q. 41: 53). Also, the Qur’an refers to numerous signs in nature, in biology, in social and economic life and questions why humans deny those obvious signs. For example, in surah Ghāfir, Allah says: “And He shows you His signs. So, which of the signs of Allah will you deny?” (Q. 40: 81). In surah Al-Raḥ mān, Allah presents numerous truths and blessings of the world and asks humans and jinns 31 times “What favours of your Lord will you deny?” (Q. 55), which must lead one to deeply ponder and reflect about those phenomena with an active mind and pure heart.

Thus, to answer the questions posed at the beginning of this section, *‘ilm* (knowledge) from the Islamic point of view is ultimately connected with the Creator, who shaped this universe and everything within it most comprehensively and beautifully, and gave humans the ability to comprehend the world, to use the reason, heart and faith to worship Him alone (Q. 51: 56) or being aware of Him alone through knowledge (Q. 35: 28). So, the main difference is in the sources of knowledge, whereby apart from the main sources, the authority rests with the Most Knowledgeable, His revealed books and His prophets.

Additionally, as mentioned earlier, arrival at the meaning is the function of the soul, and the quality of such meaning depends on *adab* (manners). And so, Al-Attas defines knowledge as consisting of “the recognition of the proper places of things (*adab*) in the order of creation, such that it leads to the recognition of the proper place of God in the order of being and existence”⁸⁶⁴.

⁸⁶³ Al-Arnā’ūṭ, S. (1398 hijri) *Takbrīj Minhāj Al-Qāṣidīn*. Dimashq: Maktabah Dār Al-Bayān.

⁸⁶⁴ Al-Attas, *The Concept of Education in Islam*, p. 7.

Besides discussing the concept of knowledge and its definitions, Muslim scholars also extensively discussed the nature of knowledge and its classification. The main feature of knowledge from the Islamic perspective is that all knowledge belongs to Allah, the Most Knowledgeable. This claim is supported by numerous *ayats* in the Qur'an which state that "to Allah belong everything that is on the earth and in the heavens"⁸⁶⁵. This naturally includes abstract things, like knowledge. Over one hundred *ayats* mention "Al-'Alim" as one of the attributes of Allah. For example, in surah Al-Baqarah, angels declare that they know nothing except what they have been taught by the All-Knowing (Q. 2: 32). Hence, what is important to acknowledge the nature of *'ilm* in the Islamic tradition is that it comes from Allah either directly in the form of *wahy* that is revealed to some selected creatures (including men, women, animals, and insects) or indirectly through reason. This latter type of knowledge (acquired by reason) is a subject of much debate in the Islamic tradition. Discussions of this type of knowledge revolve around the classification of various sciences and their virtues, as well as disadvantages⁸⁶⁶.

The significance of the Islamic Epistemology course at IKI Academy

IKI Academy's postgraduate certificate program is designed to introduce students to an idea of knowledge integration from the Islamic perspective. It thus aims to create a platform that helps develop individuals who understand the relevance of Islamic sciences, methodologies and approaches to the contemporary world, and can positively contribute to society through the ideas of the integration of revealed and human-acquired knowledge, with an emphasis on Islamic thought, *ijtihad*, *maqasid al-shari'ah*, civilizational and social studies.

Lack of common understanding among scientists in the fields of natural sciences, social sciences, and religious studies, creates communication, research, and action gaps that lead to differing

⁸⁶⁵ There are close to thirty *ayats* in the Qur'an that mention this meaning, such as: Al-Qur'an, 2:116, 2:255, 2:284, 3:109, 3:129, 4:126, 4:131, 4:132, 4:170, 4:171, 10:55, 10:68, and 14:2.

⁸⁶⁶ Al-Ghazali, M. (n.d.) "The Book of Knowledge" in *Ihya' Ulum Al-Din*, trans. by Nabih Amin Faris. New Delhi: Islamic Book Service; Rosenthal, F. (2005) *The Muqaddimah: An Introduction to History – Abridged Edition*, edited by N. J. Dawood, ABR-Abridged. Princeton: Princeton University Press, chapter VI; Wan Y., Wan M, and Hashim, R. (2022) *Doing Philosophy for Wisdom in Islamic Education*. Gombak: IIUM Press, pp. 46-48.

purposes, language, and outputs that ultimately have a bearing on society from developmental, civilizational, and cultural perspectives. An English novelist and physical chemist Charles Percy Snow (d. 1980) delivered his famous Rede's lecture at Cambridge University which he published later by the Cambridge University Press in 1961, entitled *The Two Cultures and The Scientific Revolution*⁸⁶⁷. In his talk, Snow spoke about the negative consequences of the gulf existing between what he calls the pure scientists (of the natural sciences), literary individuals (particularly of humanities and social sciences), and applied scientists (engineers). Though Snow laments the lack of industrial and scientific developments in Asia and Africa and how the West must get ahead of the Soviet Union in providing technical and capital support to those countries, he also believed that a greater number of scientists and engineers in any country, including his own (the United Kingdom), should lead to better governance and better distribution of wealth. However, despite the industrial and scientific advancement in the post-Second World War era, this marked misalignment between the important societal strata, such as the scientists, the engineers, the humanities experts on the one hand, and the military establishment, the corporations and the governments on the other, the resultant misunderstanding and miscommunication led to bad policies, misuse of scientific innovations, negative effects of pure scientific and engineering solutions on society, especially the military application of science in war. Therefore, the scientific community began to realize the need for knowledge integration because knowledge specialization leads to "the emergence of boundaries instantiated in, for instance, individual training and specialist experience, cumulative efforts in scientific and technological domains, formal organizations, informal groups and communities, geographical location and sequencing in time"⁸⁶⁸.

Hence, specialized knowledge, and its boundaries create additional costs for organizations and societies because it requires coordination of efforts to bridge gaps in knowledge. Accordingly, knowledge integration is becoming an accepted approach to knowledge production and sharing as a means of management for the

⁸⁶⁷ Snow, C. P. (1961) *The Two Cultures and The Scientific Revolution*. New York: Cambridge University Press.

⁸⁶⁸ Tell, F. et.al. (2017) "Managing Knowledge Integration Across Boundaries," in F. Tell, C. Berggren, S. Brusoni and A. Van de Ven (eds.), *Managing Knowledge Integration Across Boundaries*. United Kingdom: Oxford University Press, p.1.

purpose of greater innovation, reducing uncertainties in business and social enterprises, and reducing constraints in firms' and individuals' potential⁸⁶⁹.

An additional dimension, which is even more important from the Islamic perspective, is the need to integrate revelation with the human acquired knowledge. This approach becomes apparent from the Qur'an, which says: "We will show to them Our signs in the horizons and within themselves until it becomes clear to them that it is the truth" (Q. 41: 53). This ayah points to the need to engage our cognitive abilities (reason) to seek the signs (ayat) of the Creator in His revealed book (*al-wahy*) and the book of nature (*al-kawn*). Therefore, this is a direct requirement from Allah to read both "books" to understand the truth. This is what Taha Jabir Al-Alwani calls the "Two Readings" approach⁸⁷⁰.

Hence, IKI Academy has taken this approach and is offering a postgraduate program in Islamic Thought and Knowledge Integration designed to include both sciences: the sciences of the Book of Allah as guidance for human action, and the Book of Nature to discover the signs of Allah in society, tradition, culture, and the environment. The postgraduate program includes nine core courses and six elective courses. To complete the program and to graduate from IKI Academy with a postgraduate certificate in Islamic Thought and Knowledge Integration, students are required to complete the core courses and choose any three elective courses.

Islamic Epistemology and Critical Thinking is one of two courses that are prerequisites for a "Research Project". Hence, the two pre-requisite courses are designed to prepare students to conduct research from an integrated Islamic perspective, familiarize them with modern research methodologies, as well as make them able to think critically and creatively. This is not to undervalue the importance of other subjects, all of which are designed to enhance the thought of participants from a holistic Islamic perspective. The program is designed to stimulate thinking and discussions in the areas of Islamic civilization, *ijtihad*, *tafsir*, *maqasid al-Shari'ah*, sociology of religion, Islamic anthropology, Islamic economics and finance, and Islamic psychology.

⁸⁶⁹ Tell, F. et.al. (2017) "Managing Knowledge Integration Across Boundaries," in F. Tell, C. Berggren, S. Brusoni and A. Van de Ven (eds.), *Managing Knowledge Integration Across Boundaries*. United Kingdom: Oxford University Press, pp. 3-4.

⁸⁷⁰ Al-Alwani, T. J. (2006) *Aljam' bayna qirā'atayn: Qirā'at Al-Wahy wa Qirā'at Al-Kawn*. Cairo: Maktaba Al-Shuruq Al-Dawliyah.

Course topics and coverage

The Islamic Epistemology and Critical Thinking course is divided into eleven broad topics that cover the most important areas of human knowledge and thinking from an integrated Islamic perspective. The course first provides a basic introduction to epistemology as a sub-discipline of mainstream philosophy, then covers the issues of knowledge, science, and scholarship from the Islamic perspective.

The discussion then shifts to the issue of worldview and its various effects on epistemology, the acquisition of knowledge, and the methodology of science. This part is important for identifying the implications of worldview on how we approach, practice, and disseminate knowledge. The discussion includes the ideas of the rise and fall of the Islamic civilization. Discussions are based on AbdulHamid AbuSulayman's vision of the Qur'anic Worldview and the ideas of the Integration of Knowledge developed by scholars associated with the International Institute of Islamic Thought⁸⁷¹.

One of the main features of this course is its focus on the issue of thinking and contemplation in the Qur'an. As deep thinking is directly related to the quality of knowledge production and understanding of real-world phenomena, this section of the course promotes a deeper study of the issue of thought and thinking as presented in the Book of Allah. Participants discuss various concepts related to the cognitive capacities of human beings, implications for this life and the hereafter, and barriers to sound thought. Additionally, the issue of types of thinking as derived from cognitive psychology in relation to the Qur'an is studied more closely⁸⁷².

The second half of the course is related to the issue of *ijtihad* from traditional as well as contemporary perspectives. Here the participants discuss the meaning and objectives of *ijtihad* as the main driver of the Islamic civilization. Various definitions, as well as the requirements for scholars to be considered as *mujtahid* are presented and discussed. Additional focus is given to the idea of collective *ijtihad* as an approach that has been practiced historically by traditional

⁸⁷¹ AbuSulayman, A. (2011) *The Qur'anic Worldview: The Springboard for Cultural Reform*. London: The International Institute of Islamic Thought; Al-Alwani, T. J. (2005) *Issues in Contemporary Islamic Thought*. London: The International Institute of Islamic Thought; Safi, L. (1996) *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. Petaling Jaya: The International Islamic University Malaysia Press.

⁸⁷² Badi, J. and Tajdin, M. (2014) *Creative Thinking: An Islamic Perspective*, 2nd edition. Malaysia: IIUM Press.

and modern scholars as a tool for reviving the Islamic sciences to find solutions for real-life issues. It is proposed that *ijtihad* must be recognized as not only a necessary tool for jurisprudence but also in all areas of modern scholarship as was originally in the Islamic civilization. Additionally, the discussion of modern *ijtihad* includes the ideas of the New Maqasid Methodology⁸⁷³ that is designed to revive interest in direct studies of the Qur'an and the Sunnah to avoid some pitfalls in Islamic scholarship.

Challenges in teaching the course

The main challenge in teaching the subject of Epistemology is related to the nature of the institute, which is the provision of quality Islamic education through the Internet by using the latest technologies and applications, such as Zoom, Google Meet, Telegram or WhatsApp, and via the sophisticated Learning Management System (LMS). The Institute seeks to provide postgraduate-level Islamic education to students from diverse international locales, encompassing English and Russian language speakers, who reside in varying time zones and possess distinct educational backgrounds and technological proficiencies. Effective management of such differences is a daunting task, as it often necessitates compromises in either the quality or complexity of the content provided.

One of the significant obstacles pertains to the technological capacities of students. A considerable number of West African and, to a lesser extent, Indian subcontinent students grapple with weak internet connectivity, thereby hindering their participation in synchronous sessions.

One of the final challenges is the disparity in educational backgrounds among students. Some students are highly advanced and serve as lecturers or professors, seeking to enhance their knowledge through the “Two Readings” methodology. Conversely, others possess limited academic experience beyond the undergraduate level, particularly in scientific research. Furthermore, there are disparities in language proficiency and the availability of time for synchronous classes.

Hence, to tackle these challenges, the teaching staff at IKI Academy come up with the following solutions:

1. Pre-recorded lectures (uploaded to YouTube).

⁸⁷³ Auda, J. (2021) *Re-Envisioning Islamic Scholarship: Maqasid Methodology as a New Approach*. London: Claritas Books.

2. Provision of learning materials (lectures, additional videos, articles, books, presentation slides) week by week through the LMS and through chat applications.
3. Recording synchronous sessions and sharing with those who could not join.
4. Conducting synchronous classes via chat applications whenever there is a need due to low bandwidth for some students.

With respect to the concept of free online education, a significant challenge is the high rate of student turnover and a general lack of dedication to the learning process. This is largely attributable to students' other full-time obligations. However, it is worth noting that the quality of those students who manage to persist in the learning process is often superior to those who take advantage of free education without fully engaging in the material.

The feedback from students regarding the IKI courses has been overwhelmingly positive. Most course registrants have found it to be a useful and thought-provoking experience, challenging their understanding of knowledge and its application. Muslim students from Central Eurasia have particularly appreciated the course, as it presents Islam and Islamic thought in a unique and alternative light, different from what they have been exposed to in traditional Islamic educational institutions or through media. Students from Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Russia, Ukraine, and Uzbekistan have enrolled in the IKI Academy program to broaden their knowledge of Islam using an alternative approach that they have not experienced before. Many students are already established professionals, academics, or researchers with impressive teaching and publication records. The ongoing communication with students who have completed the courses has revealed that they have benefited from the IKI Academy's approach to knowledge integration and have applied this concept in their own work.

The aim is to transform the existing Postgraduate Certificate program into a Professional Diploma, as well as possibly a Master's degree, in the field of Islamic Thought and Knowledge Integration, pending official accreditation. This transformation is not expected to alter the manner in which the course is delivered online; however, the development of a comprehensive textbook for the program may be necessary. The textbook should encompass all relevant chapters and topics.

Implementing professional video lectures may be a potential solution to enhance the quality of the course. Recording and dividing

the lectures into 10-minute segments may prove to be beneficial, particularly if new scientific findings and ideas need to be incorporated. The use of artificial intelligence has made this a more cost-effective option.

Finally, the Institute may reconsider the assessment approach for this course in light of student feedback and incorporate brief quizzes or short reflection papers. At present, the assessment strategy comprises discussions, an assignment, and a presentation. Nevertheless, certain students who are actively involved in full-time work or studies elsewhere may discover the present workload to be overwhelming, as they are unable to attend synchronous discussions or submit written assignments within the designated time frame.

The main challenge in teaching Epistemology through IKI Academy's online platform lies in accommodating a diverse student body. Students come from various countries, time zones, and educational backgrounds, with differing technological capabilities. This makes it difficult to balance content complexity with accessibility. Pre-recorded lectures, extensive learning materials, and flexibility in communication methods help address internet connectivity issues and varied student needs. Despite the challenges of free online education, IKI Academy's approach has been well-received, particularly by Muslim students from Central Eurasia seeking a unique perspective on Islamic thought. The program's future includes potential expansion into a Professional Diploma or Master's degree, along with the development of a textbook, enhanced video lectures, and possibly revised assessment strategies for better student support.

Conclusion

Knowledge is a multifaceted concept that has been the subject of various schools of thought and sources. The philosophical discipline of epistemology, which encompasses the study of knowledge, aids in comprehending the manner in which we arrive at our understanding. Western epistemology boasts a rich heritage, focusing on classifications of knowledge and the methods by which we validate our convictions. However, it is important to consider the distinctive approach to knowledge found within the rich Islamic tradition.

Islamic epistemology offers a distinct perspective on knowledge, emphasizing its ultimate connection to Allah as the main source. This concept was so influential that it intrigued the scholar Franz Rosenthal, who studied its significance within Muslim civilization. Muslim scholars extensively debated the definition and nature of *'ilm*,

viewing it as intertwined with belief, light, and wisdom. A key Islamic perspective posits that knowledge arrives in the soul from Allah, with the soul then interpreting and deriving meaning. This meaning depends on the soul's own state. The Qur'an and the Prophet Muhammad (PBUH) emphasize the pursuit of knowledge through study and observation of Allah's signs within ourselves and the universe. Ultimately, Islamic epistemology sees Allah as the source of all knowledge, including that revealed directly or acquired through reason. This perspective places a strong emphasis on recognizing the order of creation and the place of Allah within it, ultimately shaping a worldview rooted in this divine connection to knowledge.

IKI Academy's postgraduate program fosters a holistic approach, seeking to integrate knowledge from Islamic perspectives with contemporary thought. This includes the study of epistemology, prompting students to critically examine the foundations of their knowledge. This integrated approach is vital in a world where specialized knowledge often creates gaps and misunderstandings, making knowledge integration key to addressing complex issues.

In sum, this chapter presented the idea of Islamic epistemology and critical thinking and the need for this subject at the postgraduate level for Muslims from Central Eurasia as taught at IKI Academy. It provided a basic overview of epistemology from the Western philosophical tradition as well as from the Islamic perspective. It also presented the practical experience of teaching the course "Islamic Epistemology and Critical Thinking" at IKI Academy.

Bibliography

- AbuSulayman, A. (2011) *The Qur'anic Worldview: The Springboard for Cultural Reform*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- Al-Alwani, T. J. (2006) *Aljam' bayna qirā'atayn: Qirā'at Al-Wahy wa Qirā'at Al-Kawn*. Cairo: Maktaba Al-Shuruq Al-Dawliyah.
- Al-Alwani, T. J. (2005) *Issues in Contemporary Islamic Thought*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- Al-Arnā'ūṭ, S. (1398 hijri) *Takbrīj Minhāj Al-Qāṣidīn*. Dimashq: Maktabah Dār Al-Bayān.
- Al-Attas, S. M. N. (1999) *The Concept of Education in Islam*. Kuala Lumpur: ABIM.
- Al-Ghazali, A. H. (n.d.) "The Book of Knowledge", trans. by Nabih Amin Faris. New Delhi: Islamic Book Service.

- Aquinas, St. T. “The Summa Theologica”, Questions 79: 84-89. [http://www.documenta-catholica.eu/d_1225-1274-%20Thomas%20Aquinas%20-%20Summa%20Theologiae%20-%20Prima%20Pars%20-%20EN.pdf, accessed on 23.04.2024].
- Auda, J. (2021) *Re-Envisioning Islamic Scholarship: Maqasid Methodology as a New Approach*. London: Claritas Books.
- Audi, R. (2009) “The Sources of Knowledge”, in Paul K. Moser (ed.) *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford: Oxford University Press. [https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195301700.003.0003].
- Audi, R. (2005) *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. London: Routledge.
- Badi, J. and Tajdin, M. (2014) *Creative Thinking: An Islamic Perspective*, 2nd edition. Malaysia: IIUM Press.
- Chomsky, N. (2002) *Syntactic Structures*, Second edition with an introduction by David W. Lightfoot. New York: Mouton de Gruyter.
- Hume, D. (1896) *A Treatise on Human Nature*, ed. by L.A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press Book I, Part III and Part IV, pp. 69-263. [http://files.libertyfund.org/files/342/0213_Bk.pdf, accessed on 24.04.2024].
- Foucault, M. (1972) *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- Kuhn, T. S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press: Chicago.
- Frise, M. (2023) “Epistemological Problems of Memory”, in Edward N. Zalta and Uri Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/memory-episprob/, accessed on 23.04.2024].
- Jowett, B. (1901) “Theaetetus”, in B. Jowett (ed.), *The Dialogues of Plato, Translated into English with Analyses and Introductions*, pp. 303–419. [https://doi.org/10.1037/13289-004].
- Kahneman, D. (2013) *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Martinich, A. and Stroll, A. (n.d.) “Epistemology”. [https://www.britannica.com/topic/epistemology, accessed on 5.09.2023].
- Pust, J. (2019) “Intuition”, in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/intuition/, accessed on 23.04.2024].

- Rosenthal, F. (2007) *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill.
- Rosenthal, F. (2005) *The Muqaddimah: An Introduction to History – Abridged Edition*, edited by N. J. Dawood, ABR-Abridged. Princeton: Princeton University Press.
- Safi, L. (1996) *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. Petaling Jaya: The International Islamic University Malaysia Press.
- Schwitzgebel, E. (2019) “Introspection”, in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/introspection/>, accessed on 5.09.2023].
- Siddiqui, D. (2005) “Middle Eastern Origins of Modern Sciences”, in M. Basheer Ahmed, Syed A. Ahsani and Dilnawaz A. Siddiqui (eds.), *Muslim Contributions to World Civilization*, pp. 53-70. London: International Institute of Islamic Thought.
- Snow, C. P. (1961) *The Two Cultures and The Scientific Revolution*. New York: Cambridge University Press.
- Steup, M. and Neta, R. (2024) “Epistemology”, in Edward N. Zalta and Uri Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/epistemology/>, accessed on 23.04.2024].
- Tell, F. et.al. (2017) “Managing Knowledge Integration Across Boundaries,” in F. Tell, C. Berggren, S. Brusoni and A. Van de Ven (eds.), *Managing Knowledge Integration Across Boundaries*. United Kingdom: Oxford University Press.
- Turri, J. (2014) *Epistemology: A Guide*. UK: John Wiley & Sons, Ltd.
- Wan Y., Wan M. and Hashim, R. (2022) *Doing Philosophy for Wisdom in Islamic Education*. Gombak: IIUM Press.
- Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*, German text with English translation by G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

CHAPTER 21

Concepts of schemas and modes in schema therapy: understanding concepts in an Islamic discourse

Filius Iakhin

Introduction

With its efficacy supported by empirical studies, Cognitive Behavioral Therapy (CBT) has emerged as one of the most widely used psychotherapy methods in recent years. The activity of professional communities of cognitive-behavioral therapists has encouraged the growing demand for CBT methods among practicing psychologists and psychotherapists in several post-Soviet countries (Russia, Ukraine, Belorussia, and Baltic states).

Some writers have attempted to support the idea that Muslims may benefit from receiving psychological support through CBT strategies and techniques, both in terms of how well they align with Islamic teachings and how beneficial they are for Muslims in real-world situations⁸⁷⁴. According to eminent modern Islamic psychologist H. Rassool, more religiously committed Muslim customers can profit considerably from Islamically adapted Cognitive Therapy, and to raise the level of compliance with Islamic norms, its spiritually adjusted model must be elaborated⁸⁷⁵.

At the same time, CBT has evolved into a sort of “CBT umbrella”, including a broader range of techniques, rather than being a highly specialized approach that only adheres to and develops along with the theories of Cognitive Therapy founder, Aaron Beck (1921–2021) and his adherents. Starting with the principles and ideas established by Beck, adherents of these new approaches further

⁸⁷⁴ Hodge, D.R. and Nadir, A. (2008) “Moving towards culturally competent practice with Muslims: Modifying cognitive therapy with Islamic tenets”, *Social Work* 53: 31-41; *Рассул Г.Х.* Исламское консультирование. Введение в теорию и практику. М.: Институт интеграции знаний, Ассоциация психологической помощи мусульманам, 2022. С. 201-215; *Яхин Ф.Ф.* Когнитивно-поведенческая терапия при оказании психологической помощи мусульманам: перспективы интегративного подхода // *Ислам: личность и общество*. 2020. № 2. С. 68-73.

⁸⁷⁵ *Рассул Г.Х.* Исламское консультирование. Введение в теорию и практику. С. 215.

integrate concepts and techniques used outside of CBT and even outside of psychotherapy (such as Eastern spiritual practices) into the theory and practice of psychotherapy. This typically occurs as a consequence of an objective evaluation of the challenges encountered while applying the CBT paradigm to treat particular patient populations or types of mental disorders.

Jeffrey Young, a colleague of Beck, created a psychotherapy method known as Schema Therapy (ST) in the 1980s and 1990s. This approach was developed in response to the fact that CBT techniques were not always effective in treating patients who had personality disorders such as Borderline Personality Disorder or Narcissistic Personality Disorder, or who had long-term clinical mental health problems such as chronic depression, for which cognitive and behavioral therapies alone were insufficient. Young added ideas and useful tools from the psychodynamic approach – mainly Object Relations Theory – as well as Gestalt Therapy by F. Perls, Emotions Focused Therapy, and Attachment Theory developed by John Bowlby to the theory and practice of CBT⁸⁷⁶.

The primary goal of contemporary Schema Therapy is to assist clients who struggle with personality disorders or “hard” character traits. For those with extremely difficult-to-manage Borderline Personality Disorder, ST is advised as an evidence-based therapy⁸⁷⁷. Studies have also confirmed that this therapy is beneficial for treating PTSD and obsessive-compulsive disorder, though a systematic review uncovered a systematic problem in the quality of research despite growing clinical interest and application⁸⁷⁸.

According to a recent study, high-intensity ST for depression has shown clinical noninferiority when compared to CBT, without being superior to nonspecific, nonstructured supportive therapy. Regarding short-term treatment effects, the trial discovered that CBT displayed some advantages over ST, possibly because the cognitive

⁸⁷⁶ Young, J. E., Klosko, J. S., Weishaar, M. E. (2003) *Schema Therapy: A Practitioner's Guide*. New York: Guilford Press, pp. vii-xix.

⁸⁷⁷ Bakos D.S., Gallo, A.E., Wainer, R. (2015) “Systematic Review of the Clinical Effectiveness of Schema Therapy”, *Contemporary Behavioural Health Care* 1(1): 11-15. [doi: 10.15761/CBHC.1000104].

⁸⁷⁸ Peeters, N., van Passel, B, Krans, J. (2022) “The Effectiveness of Schema Therapy for Patients with Anxiety Disorders, OCD, or PTSD: A Systematic Review and Research Agenda”, *British Journal of Clinical Psychology* 61 (3): 579-597. [doi: 10.1111/bjc.12324].

behavior program was more structured⁸⁷⁹. All things considered, ST is a potentially helpful addition to the therapeutic toolkit for treating depression. Nevertheless, further research is needed to determine whether or not it is effective over the long term.

As previously mentioned, the CBT model is mostly compatible with Islamic approaches to psychotherapy and counseling. This method is actively applied by Islamic counselors, usually after being slightly modified in order to serve Muslim clients. Concerning ST, though, the same cannot yet be stated.

An attempt to understand the concept of schemas and their “treatment” from an Islamic perspective was made ten years ago⁸⁸⁰, yet, the ideas put forward have not received further detailed research in the literature on Islamic psychology. Books on Islamic approaches to psychotherapy and counseling published in recent years have scarcely mentioned ST⁸⁸¹. Meanwhile, many ST writers highlight its ability to be combined with spirituality, mindfulness meditation, and conventional religious activities⁸⁸². It should also be mentioned that ST is amenable to the incorporation of concepts and methods from other approaches and spiritual practices, having originated as an integrative and transdiagnostic approach⁸⁸³. The prospects for the development of ST in Muslim countries are also indicated by such important events as the First International Schema Therapy Conference for Arab Speaking Countries, “Schema Therapy in Orient and Occident – from Challenges to Opportunities”⁸⁸⁴.

⁸⁷⁹ Kopf-Beck, J, Müller, C.L., Tamm, J. et al. (2024) “Effectiveness of Schema Therapy versus Cognitive Behavioral Therapy versus Supportive Therapy for Depression in Inpatient and Day Clinic Settings: A Randomized Clinical Trial”, *Psychotherapy and Psychosomatics* 93(1): 24–35. [doi: 10.1159/00053549].

⁸⁸⁰ Khalily, M.T. (2012) “Schema Perpetuation and Schema Healing: A Case Vignette for Schema Focused Therapy in Islamic Perspective”, *Islamic Studies* 51 (3): 327–336.

⁸⁸¹ Keshavarzi, H. et al. (eds). (2000) *Applying Islamic Principles to Clinical Mental Health Care: Traditional Islamically Integrated Psychotherapy*. New York: Routledge; Rassool, G. H. (2016) *Islamic Counselling: An introduction to theory and practice*. Hove, East Sussex: Routledge.

⁸⁸² Young, J. E., Klosko, J. S., and Weishaar, M. E. (2003) *Schema Therapy: A Practitioner's Guide*, p. viii.

⁸⁸³ Креативные методы в схема-терапии. Передовые достижения и инновации в клинической практике / Под ред. Джиллиан Хис и Хелен Старган; пер. с англ. Завалковская Н.А., науч. ред. Ялтонская Л.В., Марьясова Д.А. М.: Научный мир, 2021.

⁸⁸⁴ <https://schematherapysociety.org/event-4674648>, accessed on 22.04.2024.

Numerous studies indicate that the Muslim population also has a greater incidence of symptoms related to chronic mental illnesses (such as lifetime mood disorders), and personality disorders (such as BPD and NPD)⁸⁸⁵. An empirical comparison between normal religious people and those suffering from obsessive-compulsive disorder (OCD), which is typified by high scrupulosity scores, was carried out by Iranian professionals. The results revealed that the latter group had higher scores for Early Maladaptive Schemas in the domain of Impaired Autonomy and Performance⁸⁸⁶. Another empirical study carried out in Iran found that ST could be used as an effective intervention in conjunction with other therapies to reduce the problems faced by women with breast cancer, and it was advised that this approach be implemented to enhance clinical nursing practice⁸⁸⁷.

According to the regular analysis conducted by the Association for Psychological Assistance to Muslims (of Russia), a significant percentage of the yearly 1000–1200 calls to the Association’s hotline from Russia and the CIS countries are concerning personality trait problems and the resulting interpersonal conflicts, obsessive thoughts, suicidal thoughts, and emotional dysregulation⁸⁸⁸ that can be treated with ST techniques.

⁸⁸⁵ Ahmad, F., Al Zeben, F., Kattan, W. et al. (2023) “Prevalence, Correlates, and Impact of Psychiatric Disorders and Treatment Utilization Among Muslims in the United States: Results from the National Epidemiological Survey of Alcohol and Related Conditions”, *Community Mental Health Journal* 59: 1568–1577. [<https://doi.org/10.1007/s10597-023-01145-7> // <https://link.springer.com/article/10.1007/s10597-023-01145-7>, accessed on 22.04.2024]; Hafizi, S., Tabatabaei, D., Koenig, H. (2014) “Borderline Personality Disorder and Religion: A Perspective from a Muslim Country”, *Iranian Journal of Psychiatry* 9 (3): 137-141.

⁸⁸⁶ Soltanmohammadlou, S. et al. (2022) “Comparing Early Maladaptive Schemas and Schema Modes of Individuals with High and Low Scores in Scrupulosity and Normal Religious People”, *Iranian Journal of Psychiatry and Behavioral Sciences* 16(1). [doi: 10.5812/ijpbs.111752. <https://brieflands.com/articles/ijpbs-111752>].

⁸⁸⁷ Alizadeh, N., Mirzaian, B., Abbasi G. (2021) “The Effect of Schema Therapy on Psychological Capital and Vulnerable Attachment in Women with Breast Cancer”, *Medical-Surgical Nursing Journal* 10(2). [doi: 10.5812/msnj.117043. <https://brieflands.com/articles/msnj-117043.pdf>].

⁸⁸⁸ Бариева Н.Ю. Сохранение и укрепление мусульманской семьи: из опыта работы телефона горячей линии Ассоциации психологической помощи мусульманам. *Ислам: личность и общество*. 2020. № 4. С.3-7.

It is noteworthy, however, that there is broad agreement among Islamic psychologists regarding the necessity of evaluating any psychotherapy or counseling approach when working with Muslim clients in terms of its compatibility with Islamic teachings, beliefs, values, and traditions⁸⁸⁹. Moreover, there is a legitimate belief in the literature on psychotherapy and clinical psychology that the approaches to therapy utilised to support people who want to use their faith as the gold standard to direct their growth, choices, and goal-setting should take into account their set of beliefs and values⁸⁹⁰.

The client's ideas and beliefs about his health and disorder are another important factor in psychotherapy and counseling that influences these processes. These ideas are reflected in psychological and medical literature in Russian through the terms “internal picture of health” (внутренняя картина здоровья) and “internal picture of disease” (внутренняя картина болезни)⁸⁹¹. The literature on Islamic counseling also highlights how important it is for counselors to become familiar with Muslim views on health and illness, as well as Muslim practices and beliefs⁸⁹². This includes understanding Muslim

⁸⁸⁹ Павлова О.С. Психология ислама: институционализация научной дисциплины в российском контексте // *Minbar. Islamic Studies*. 2018. № 11(1). С.169-181. [<https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-169-181>];

Павлова О.С. Психология религии в исламской парадигме: состояние и перспективы развития // *Ислам в современном мире*. 2015. №11(4). С. 207-222. [<https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222>]; Haque, A., and Kamil, N. (2012) “Islam, Muslims, and Mental Health,” in S. Ahmed and M. M. Amer (eds.), *Counseling Muslims: Handbook of Mental Health Issues and Interventions*, pp. 3–14. New York: Routledge/Taylor & Francis Group; and Rothman, A. (2021) *Developing a Model of Islamic Psychology and Psychotherapy: Islamic Theology and Contemporary Understandings of Psychology*. New York: Routledge, pp. 4-8.

⁸⁹⁰ Martinez, J. S., Smith, T. B., and Barlow, S. H. (2007) “Spiritual Interventions in Psychotherapy: Evaluations by Highly Religious Clients”, *Journal of Clinical Psychology* 63(10): 943–960. [<https://doi.org/10.1002/jclp.20399>]; Worthington, E. L., Hook, J. N., Davis, D. E., and McDaniel, M. A. (2011) “Religion and spirituality”, *Journal of Clinical Psychology* 67(2): 204–214. [<https://doi.org/10.1002/jclp.20760>].

⁸⁹¹ Анянцев В.А. Основы психологии здоровья. Книга 1. Концептуальные основы психологии здоровья. СПб.: Речь, 2006; Смирнов В. В., Резникова Т.Н. Основные принципы и методы психологического исследования ВКБ // *Методы психологической диагностики и коррекции в клинике*. Л: Медицина, 1983.

⁸⁹² Расул Г.Х. Исламское консультирование. Введение в теорию и практику. С. 101-123.

explanations of disease causes, treatment options, involvement in the process, and other related topics.

It is crucial for a clinician to employ any kind of psychotherapy with Muslim clients and to be able to explain the model of personality and psychopathology that is being used, the mechanisms of underlying mental disorders, and the factors that contribute to healing from the Islamic perspective. This is anticipated to support psychoeducation, developing the therapeutic alliance, acclimating the patient to the proper psychotherapy approach, and increasing the patient's participation in therapeutic activities, including the use of certain therapies. We believe that the following concept applies in this case: the more effectively a method aligns with my values and is clear from the perspective of my beliefs, the more effective it will be.

Considering this, it is essential to comprehend the tenets of ST in Islamic discourse and find ways of “enriching” it with specific concepts and ideas from the Islamic psychological and spiritual heritage, or, vice versa, incorporating the ideas and techniques from this method into the theoretical models of Islamic counseling and psychotherapy that have been developed lately. It becomes pertinent to study the theories and practices of ST in order to determine the potential applications of ST to provide necessary psychological assistance to Muslim clients.

In this regard, it is crucial to find similarities between the fundamental concepts of ST and Islamic psychological concepts. This chapter accordingly attempts to grasp two important but challenging-to-understand and reveal ST concepts – “schema” and “mode” – in the context of Islamic discourse, without purporting to be an exhaustive explanation of all types of schemas and modes and to elaborate practical guidance to counselors and therapists.

The basic concepts of schema therapy: core needs, schemas, and modes

The founder of ST Jeffrey Young proceeded from the general framework of psychology and psychotherapy that considered a schema as a “broad organizing principle for making sense of one’s life experience”⁸⁹³. This partially happens as people need to maintain a stable understanding of who they are and the world around them, even though these representations can be distorted and inaccurate⁸⁹⁴.

⁸⁹³ Young, J. E., Klosko, J. S., and Weishaar, M.E. *Schema Therapy: A Practitioner's Guide*, p.7.

⁸⁹⁴ Ibid.

Schemas can develop in childhood or later in life, depending on the prevalence of such distortions and disorders and their effect on an individual's psychology and behavior. These effects can be either positive or bad, adaptive or maladaptive.

Developing his view on schemas, Young started with the idea that since childhood every person has core emotional needs that must be met primarily by his closest environment. Based on Bowlby's Attachment Theory, Young identified the following blocks of core emotional needs: 1) secure attachments to others (includes safety, stability, nurturance, and acceptance); 2) autonomy, competence, and sense of identity; 3) freedom to express valid needs and emotions; 4) spontaneity and play; and 5) realistic limits and self-control⁸⁹⁵.

The manner in which these core needs met throughout infancy dictates the development of schemas, which are mental patterns that include memories, emotions, physical experiences, and cognitions (thoughts, beliefs): positive (adaptive) schemas develop if these needs are met to a sufficient degree; if not, Early Maladaptive Schemas (EMS) are usually formed. The ST model assumes that the formation of EMS is facilitated by factors such as toxic frustration of needs (deficiency of positive experience), traumatization or victimization as a result of abuse (physical or mental abuse), excessive positive experience (indulgence of whims, unlimited satisfaction of needs) or excessive care, selective internalization or identification with significant others (for example, the assimilation of behavior patterns of one of the parents)⁸⁹⁶.

Even though schemas are primarily formed during childhood, they continue to develop throughout an individual's life and are automatically activated when he mentally processes his own life experience as an adult, even after the conditions that initially led to the formation of the schemas have vanished and the schemas become irrelevant.

Here are the key characteristics of an Early Maladaptive Schema (EMS), as determined by eminent ST specialists, even though the idea and substance of schemas in ST are not once developed and remain constant:

- a broad, pervasive theme or pattern
- comprised of memories, emotions, cognitions, and bodily sensations

⁸⁹⁵ Young, J. E., Klosko, J. S., and Weishaar, M.E. *Schema Therapy: A Practitioner's Guide*, p. 10.

⁸⁹⁶ *Ibid.*, pp. 10-11.

- regarding oneself and one's relationships with others
- developed during childhood or adolescence
- elaborated throughout one's lifetime and
- dysfunctional to a significant degree⁸⁹⁷.

It is important to highlight that maladaptive behavior is not one of the traits of schema. Rather, it is viewed as a reaction to and an outcome of the schemas, but it is not one of the schemas.

Schemas are categorized into five domains based on the respective core needs domains (areas), which when impaired result in the development of the related EMS⁸⁹⁸: 1. *Disconnection and Rejection* (Abandonment/Instability, Mistrust/Abuse, Emotional Deprivation, Defectiveness/Shame, Social Isolation/Alienation); 2. *Impaired Autonomy and Performance* (Dependence/Incompetence, Vulnerability to Harm or Illness, Enmeshment/Undeveloped Self, Failure); 3. *Impaired Limits* (Entitlement/Grandiosity, Insufficient Self-Control/Self-Discipline); 4. *Other-Directedness* (Subjugation, Self-Sacrifice, Approval-Seeking/Recognition-Seeking); and 5. *Overvigilance and Inhibition* (Negativity/Pessimism, Emotional Inhibition, Unrelenting Standards/Hypercriticalness, Punitiveness)⁸⁹⁹.

In childhood, an EAM indicates a threat when a child's core emotional needs (safe attachment, autonomy, self-expression, spontaneity, play, or realistic limitations) are not met (i.e. a child expects to be abused, put to shame, or rejected). The threat may also stem from the fear of the schema's powerful emotions. When faced with a threat, children may choose one of three coping styles: the child can surrender, avoid, or overcompensate⁹⁰⁰.

Subsequently, Young and his colleagues supplemented the concept of schemas with the concept of modes of functioning of schemas (briefly – modes) that are considered as the moment-to-moment emotional states and coping responses (adaptive and maladaptive) experienced by people⁹⁰¹. The activation (or “switching on”) of schemas under the influence of triggers (stimuli) from the environment or the human psyche (thoughts, memories, experiences, etc.) results in specific mental, emotional, psychophysiological, and

⁸⁹⁷ Young, J. E., Klosko, J. S., and Weishaar, M.E. *Schema Therapy: A Practitioner's Guide*, p. 7.

⁸⁹⁸ *Ibid.*, pp. 14-17.

⁸⁹⁹ “The Schema Therapy Model”. [<https://schematherapysociety.org/Schema-Therapy>, accessed on 23.04.2024].

⁹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 32-36.

⁹⁰¹ *Ibid.*, p. 37.

behavioral reactions that combined comprise a corresponding mode. Certain dysfunctional modes become a habitual way of coping with current situations and inner experiences but tend to provide temporary relief and interfere with the ability to respond in a healthier, more adaptive way⁹⁰². The modes are arranged into multiple categories: Child modes (i.e. Vulnerable Child, Lonely Child, Stubborn Child, Impulsive Child, etc.), Parent modes (i.e. Demanding Parent, Punitive Parent, etc.), Coping modes (i.e. Avoidant Protector, Overcontroller, Self-Aggrandiser, etc.), as well as the modes of Healthy Adult and Happy Child⁹⁰³. It should be noted that the essential tenet of the ST method is the comprehension of mode as a structural unit, as a part of the Self⁹⁰⁴. Young also makes a very important point when he states that dysfunction develops when a mode, as “a part of the self,” is “shut off to some degree from other elements of the self”⁹⁰⁵.

Thus, the maladaptive schema is a type of “imprint” in the psyche that develops throughout life in response to impairment of core emotional needs, primarily in childhood. It is composed of emotional, psychophysiological, and cognitive components (imagination, memory, and thinking), and it shows up as complex psycho-emotional states and behavioral reactions that are represented by the term “mode”. Maladaptive schemas activate dysfunctional modes, which, in turn, cannot appropriately meet core needs, while perpetuating – reinforcing and strengthening – the schemas.

While positive schemas were included in the original ST model, for a considerable amount of time, the focus of ST was on negative (maladaptive) schemas, which are still frequently linked to psychopathology and concerns related to mental health. When positive schemas were first described psychometrically in comparison with negative schemas, it was discovered that they were distinct constructs with different relationships to mental health⁹⁰⁶. The schema

⁹⁰² “The Schema Therapy Model”. [<https://schematherapysociety.org/Schema-Therapy>, accessed on 23.04.2024].

⁹⁰³ Edwards, D. (2022) “Using Schema Modes for Case Conceptualization in Schema Therapy: An Applied Clinical Approach”, *Frontiers in Psychology* 12. [doi:10.3389/fpsyg.2021.763670].

⁹⁰⁴ Ibid.

⁹⁰⁵ Young, J. E., Klosko, J. S., and Weishaar, M.E. *Schema Therapy: A Practitioner's Guide*, p. 40.

⁹⁰⁶ Louis, J. P., Wood, A. M., Lockwood, G., Ho, M.-H. R., and Ferguson, E. (2018). “Positive Clinical Psychology and Schema Therapy (ST): The Deve-

therapy model currently includes 14 positive schemas, i.e. Emotional Fulfillment, Empathic Consideration, Basic Health and Safety/Optimism, Emotional Openness and Spontaneity, Social Belonging, and Stable Attachment. An empirically based strategy for conceptualizing and understanding positive schemas can also provide a clearer picture of the directions an individual is led in the process of recovering from negative schemas. Furthermore, this balanced perspective can support the development of both forgiveness and gratitude toward early primary caregivers⁹⁰⁷.

Recent advancements in ST have drawn significant attention to the concept of the Healthy Adult (i.e., compassionate and healthy emotional states, as well as functional dealing with reality). According to ST, the Healthy Adult is more than just the outcome of positive schemas; it is also an active agent of “self-reparenting” which is a healing interaction between the Healthy Adult (HA) and the Vulnerable Child modes (i.e., the portrayal of fragile and damaged feelings as well as dysfunctional coping). Three superordinate themes, which together make up ten group themes, are among the elements of the HA that facilitate self-reparenting, as demonstrated by a recent empirical study⁹⁰⁸: 1. Bonding between HA and the Vulnerable Child modes (Bond); 2. Balancing expression and inhibition of adult and child mode emotions (Balancing); and 3. Countering demanding and critical voices and maladaptive coping techniques (Battle). Moreover, there appears to be a mutual interaction between a strong HA mode and the child modes: the HA provides the Child modes with protection and nurturing, while the Child modes reinforce the HA by being spontaneous and happy. In conclusion, bidirectional HA – Child mode interaction – that is, when the HA reparents the Child modes and the Child modes inform the HA – may result in the highest levels of emotional stability and resilience.

Thus, ST is intended to help patients overcome their mental problems by meeting their core emotional needs. The following are key measures to take in order to achieve this goal: to increase emotional involvement, let go of negative coping strategies and

lopment of the Young Positive Schema Questionnaire (YPSQ) to Complement the Young Schema Questionnaire 3 Short Form (YSQ-S3)”, *Psychological Assessment* 30 (9): 1199-1213. [<http://dx.doi.org/10.1037/pas0000567>].

⁹⁰⁷ Ibid., p. 12-13.

⁹⁰⁸ Yakın, D. and Arntz, A. (2023) “Understanding the Reparative Effects of Schema Modes: An In-depth Analysis of the Healthy Adult Mode”, *Frontiers in Psychiatry* 14. [doi: 10.3389/fpsy.2023.1204177].

modes, create realistic boundaries for irrational, impulsive, or over-compensating schemas and modes, oppose punitive, excessively critical, or demanding schemas and modes, and develop positive schemas and Healthy Adult mode. Healing schemas and vulnerable modes are accomplished by addressing core needs within and outside the therapeutic relationship.

Taking into account the foregoing, ST is becoming one of the most popular methods of psychotherapy in Western and Central Eurasia, as evidenced by the presence of ISST-accredited institutes, certified therapists, and supervisors, and the holding of regular significant scientific and practical events. There is promising potential for applying the ST model to provide psychological support to Muslims in these countries, too.

There is a need for integrative work. First, to find concepts that explain mental health and disorders in a similar way to Schema Therapy in the main Islamic sources, the Qur'an and Sunnah. Second, through parallels with ST, to develop a strategic approach to Islamic understanding of spiritual and mental health with certain implications for clinical application.

Understanding schema therapy concepts from an Islamic perspective

According to Islamic doctrine, humans are born into this world with an innate, natural trait of purity, and a person's primary attribute is his belief in the One Creator, Supreme God – *fitra* that humans possess as a gift from Allah, unaffected even by deviation from His guidance⁹⁰⁹. The Qur'an states: "So be steadfast in faith in all uprightness □O Prophet□ – the natural Way of Allah (*fitra-t-Allah*) which He has instilled in □all□ people. Let there be no change in this creation of Allah. That is the Straight Way, but most people do not know" (Q. 30: 30).

Meanwhile, a person is influenced by many things after birth, such as his parents and the wider community, which can cause him to impair his untarnished purity, spiritual stability, and integrity linked to his devotion to the One God, and as a result ultimately "shelter" or "hide" *fitra*. The most prominent hadith on this subject involves the following statement delivered by the Prophet Muhammad (peace be upon him): "Every person is born with *fitra*,

⁹⁰⁹ Utz, A. (2011) *Psychology from the Islamic Perspective*. Riyadh: International Islamic Publishing House, p. 47.

and his parents make him a Jew, a Christian or a fire-worshiper (magician). After all, even animals give birth to young ones whole and unharmed. Have you seen any of them born with their noses cut off?” (Bukhari, Muslim). Hence, a child's most fundamental need – the need for a connection with the One Lord – can be denied by parents, other caregivers, and society at large. By all means, they can gravely impair other, less important core needs and violate his secure attachment to significant Others!

It is noteworthy to mention that Islam, not by accident, places a high value on happy relationships founded on kinship, or *arbaam*. The Qur'an says: “O humanity! Be mindful of your Lord Who created you from a single soul, and from it He created its mate, and through both He spread countless men and women. And be mindful of Allah – in Whose Name you appeal to one another – and □honour□ family ties (*arbaam*). Surely Allah is ever Watchful over you” (Q. 4: 1).

Kinship, primarily in the family, should serve the most complete satisfaction of child's core needs: security, care, love, and emotional contact. When these needs are not satisfied, it directly entails violation, and sometimes a complete severance of family ties. It would not be an exaggeration to say that the prohibition contained in the Qur'an to break family ties, first of all, concerns the attitude of parents towards their children. After all, it is their bad attitude towards their children that causes adverse effects for these children as well as indirect consequences for society as a whole.

The greatest fulfillment of a child's core needs such as security, care, love, and empathy should come from kinship, especially within the family. When these needs are not addressed, family relationships are directly violated and, perhaps, completely severed. Nor would it be an exaggeration to suggest that the Qur'anic injunction against breaking family ties applies not only to adults' relationships with their relatives but also to the way parents treat their children.

To further elaborate on the aforementioned theories, we observe that the Qur'anic provisions regarding the rights of orphans – who, because of their circumstances, are either totally or partially deprived of these familial ties – and the chance to completely their basic emotional and other needs to be met come right after the verse under consideration (Q. 4: 2)⁹¹⁰. According to ST and Attachment

⁹¹⁰ It should be noted that, in Islam, a child whose father has passed away, even if his mother is still alive, is also regarded as an orphan.

Theory, orphans' mental development is subjected to significant factors that violate their basic emotional needs and attachments. These factors lead to the formation of rigid Early Maladaptive Schemas of abandonment, loneliness, and mistrust. Islam demands compassion and kindness towards orphans, which can go a long way toward making up for their unmet emotional needs. On the other hand, Islam prohibits and detests mistreatment and rudeness toward orphans, and as we might see these actions might reinforce their maladaptive schemas and cause the formation of additional, equally dysfunctional, ones (emotional deprivation, alienation, vulnerability, inferiority).

Therefore, when it comes to the upholding of kinship relationships and the care of orphans, Islamic religious provisions not only codify the moral precepts intended to safeguard these relationships and the rights of the weak, but they also provide a wealth of information and useful resources for comprehending the mechanisms and factors that influence the formation of character traits (in terms of ST – schemas), which ultimately impact an individual's overall emotional and psychological state as well as how they adapt to their environment. Meanwhile, the methods and theoretical results of ST in this area contribute to the discovery of fresh perspectives and interpretations of the Qur'anic verses and the Sunnah.

As was previously stated, ST also presents the idea of positive schemas, which are formed through early emotional needs being appropriately met. The truth is that the Qur'an emphasizes parenting as hard work that involves providing children with outstanding care and upbringing that fulfills their needs and earns their gratitude:

We have commanded people to honour their parents. Their mothers bore them in hardship and delivered them in hardship. Their 'period of' bearing and weaning is thirty months. In time, when the child reaches their prime at the age of forty, they pray, "My Lord! Inspire me to 'always' be thankful for Your favours which You blessed me and my parents with, and to do good deeds that please You. And instil righteousness in my offspring. I truly repent to You, and I truly submit 'to Your Will'" (46: 14); "And be humble with them out of mercy, and pray, "My Lord!

Be merciful to them as they raised me when I was young” (17: 24); “And We have commanded people to ‘honour’ their parents. Their mothers bore them through hardship upon hardship, and their weaning takes two years. So be grateful to Me and your parents. To Me is the final return (Q. 31: 14).

Furthermore, a more thorough examination of the Islamic idea of the heart, to which the Arabic word *qalb* (heart) refers, is necessary for a deeper comprehension of schemas and modes from an Islamic perspective. Islam views the *qalb* as the core of all mental, emotional, and cognitive capacities as well as will and intention⁹¹¹. The term *qalb* is mentioned in the Qur’an at least 132 times⁹¹².

Many Qur’anic verses emphasize the potential of the heart to determine and reflect cognitive, emotional, and behavioral responses⁹¹³: the heart becomes hard (Q. 39: 22), softens (Q. 39:23) or remains hardened (Q. 2:74); hearts become blind and refuse to recognize the truth (Q. 22:46), good reminders and knowledge of the truth are fulfilled through the hearts (Q. 22:46; 50:37); sick (with doubts in faith) heart is the cause of cowardly behavior (Q. 5:52), hypocrisy and deceit (Q. 2:10); the heart might contain faith or disbelief (Q. 5:41), become the home of hypocrisy (Q. 9:77). The heart experiences a certain spiritual and emotional state: comfort and peace of mind (Q. 13:28), perseverance in the face of difficulty (Q. 64:11), compassion and mercy (Q. 57:27), brotherly love and unity (Q. 8:63) and God-fearing (Q. 49:3; 22:32), or doubts and hesitation (Q. 9:45), regrets and grief (Q. 3:156), anger (Q. 9:15).

It is important to remember that the Will of Allah alone determines the spiritual and psychological conditions of the heart in practically every passage mentioned above. A well-known hadith attributed to the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) further supports this: “Indeed, all the hearts of the sons of Adam are like one heart between the two fingers of the Merciful, and He

⁹¹¹ Haque, A. (2004) “Religion and mental health: the case of American Muslims”, *Journal of Religion and Health* 43(1): p. 48.

⁹¹² Павлова О.С. Психология: исламский дискурс. М.: Ассоциация психологической помощи мусульманам, АНО НПЦ «Аль-Васатя – умеренность», 2020. С. 37.

⁹¹³ Расул Г.Х. Исламское консультирование. Введение в теорию и практику. С. 70.

changes it as He wills”. Then he (the Prophet) said: “O Allah, who changes hearts, turn our hearts to obedience to You!”. As an illustration, Allah is the One who expunges from the heart the deepest sentiments of bitterness, wrath, aggression, envy, and fury, which are represented by the all-encompassing term *ghyllah* and which can arise and persist even in believers: “We will remove whatever bitterness (*ghyllah*) they had in their hearts from their hearts, and rivers will flow under them” (Q. 7: 43), “Our Lord! Forgive us and our fellow believers who preceded us in faith, and do not allow bitterness (*ghyllah*) into our hearts towards those who believe. Our Lord! Indeed, You are Ever Gracious, Most Merciful” (Q. 59: 10).

Nonetheless, Islam holds that an individual is accountable for the state of his heart since the heart is a spiritual organ that reflects the state of one’s deeds, whether they are good or bad. Specifically, the following verse from the Qur’an supports this: “But no! In fact, their hearts have been stained by all □the evil□ they used to commit!” (Q. 83: 14) and commenting on this verse of the hadith, the Prophet Muhammad (peace and blessings of God be upon him) said:

If a person commits a sin, a black spot appears on his heart. Leaving sin [pushing oneself away from it], repentance for what one has done, and asking for forgiveness from the Lord polishes the heart [removes this stain from it]. If a person repeats [the same] sins again and again, the stain increases to such an extent until it covers the whole heart [wrapping it in a kind of hopeless shell]. This is the enveloping, wrapping (*ar-ran*), which is mentioned by the Almighty in the Qur’an (Ahmad, Tirmithi, an-Nasa’i, ibn Madjah).

One of the great scholars of Islam, al-Hasan al-Basri, said: “*Ar-ran* (wrapping) is the repeated committing of sins to such an extent that the heart becomes blind, blackened from them. But *at-tob’* (sealing the heart) is already something more terrible”⁹¹⁴. Another hadith related by Khuzaiifa provides nearly the same understanding:

⁹¹⁴ Az-Zukhaili, B. (2003) *Tafseer al-Munir*. 17 Volumes. Vol.15, p. 494. [umma.ru/ <https://umma.ru/hadis-57/>, accessed on 23.04.2024].

Trials will appear before the hearts one after another (and leave a trace) like a mat (leaves a trace on the side or trials will follow each other like stalks in a mat). Whatever heart sinks into it, a black spot will remain in it. Whatever heart rejects him, there will be a white spot in it. So, (in the end), there will remain two kinds of hearts: white, like a smooth stone, and it will not be harmed by turmoil, as long as heaven and earth exist; and the other is an ash-black (heart), like a twisted jug, which does not know the good, and does not reject the reprehensible (Muslim).

Schemas are thus comparable to “imprints” that progressively encompass the heart (*qalb*), and the heart’s cognitive and emotional responses, and, consequently, individual’s behavior is influenced by the sum of their effects. Although the abovementioned verses and hadiths view these “imprints” from the standpoint of the effects of sins and negative traits that are ingrained in adults, the eminent Muslim scholar Abu Hamid al-Ghazali (1058–1111) describes the process by which “imprints” on the heart appear, beginning in early childhood:

The heart of a child at birth is devoid of any imprints, his consciousness is free from stereotypes, rules and beliefs. The child is receptive to everything, absorbs everything. If he is accustomed to the good, taught good and brought up in this vein, then he will be happy both in the mundane and in the eternal. His parents and everyone who took part in his education and upbringing will be rewarded with blessings for all his righteous actions and deeds. If he gets used to evil or is left unattended, like an animal, he will become unhappy, ruined and fall as a burden on the shoulders of those who were obliged to educate him⁹¹⁵.

Since schemas are thought of as an analog of “imprints” on the heart (*qalb*), altering or changing them resembles purifying or “cleansing”

⁹¹⁵ Al-Ghazali, M. *Ih'ya 'ulum ad-din* [Revival of religious sciences]. [<https://umma.ru/musulmanskaya-etika-vospitaniya-detej>, accessed on 23.04.2024].

the heart to a large extent. If the healing of the corresponding psychological problems improves the condition of clients through the processes of weakening, modifying maladaptive schemas, and developing positive ones, then the purification of the heart is a prerequisite for spiritual development, achieving peace of mind, and approaching Allah.

The ST theory gives positive schemas a significant role, too, just as much it is said in the Qur'an and the Sunnah of the Prophet about the spiritual qualities of believers beloved by Allah. Moreover, these characteristics are given in different ways and as the name of generalized statuses (levels) before Allah: (*mu'mininun* (believers), *salibun* (virtuous), *mukhsininun* (sincere virtuous), *siddiqun* (righteous), *awliya* (close friends to Allah), and as various states of hearts: sincerity (*iblas*), righteousness (*sidq*), fear of God (*taqwa*), patience (*sabr*), due diligence in the path of Allah (*ihsan*), the ability to rely on Allah (*tawakkul*), gratitude (*shukr*), and their description would take more than one book. However, here I note one more important point that, in my opinion, a purely psychological, generalized characteristic of these positive schemas is expressed by a Qur'anic concept that reflects the inner spiritual state of man – *bi qalbin salim* – “with an immaculate, sincere heart” (Q. 37: 84; 26: 89).

Thus, while the development of positive schemas and the modification of negative schemas are among the fundamental therapeutic methods and objectives in ST, one of the primary objectives in an Islamic approach to spiritual healing and Islamically-oriented psychotherapy is the purification of the heart in order to achieve its ideal sound state – *qalbun salim*⁹¹⁶.

Analyzing the ST concept of modes in Islamic discourse requires us to take into account the Islamic viewpoint on various types of *nafs*, which is the English equivalents of “soul” and “self”. Instead of delving into the numerous nuances involved in understanding the *nafs* itself, which are extensively discussed in Islamic literature, I will try to adhere to some Qur'anic verses that reveal topics that are essential to the investigation.

When the Qur'anic verses about the soul are examined, it becomes evident that one of the primary roles of the soul is what is known as “inner speech” – it whispers, propels man toward particular

⁹¹⁶ Keshavarzi, H. et al. (eds). (2020) *Applying Islamic Principles to Clinical Mental Health Care: Traditional Islamically Integrated Psychotherapy*. New York: Routledge, pp. 13, 138, and 280.

behaviors, holds him along, and so on. The Qur'an says: "We have created man, and We know what his soul whispers [*tumwasfisu*] within him, for We are closer to him than his jugular vein" (Q. 50: 16).

Muslims frequently hold the view that whispering (*waswasa*) of the soul, like the whispering of Satan, can only lead to evil things and sinful deeds. But there's no solid evidence to support such a claim. It is no accident that al-Sa'di, the author of the contemporary commentary on the Qur'an, pays no attention to the moral assessment of these inner whispers⁹¹⁷. Besides, on this passage, the renowned scholar on the Qur'an, Ibn Kathir in his commentary refers to the fact that Allah is aware of the good and evil that man's soul whispers to him, without stressing that the soul whispers exclusively evil⁹¹⁸.

Hence, the whispers of the soul can be different: they can promote both good and evil, depending on how pure, purged, and educated the soul is; or, on the other hand, they can be loaded with viciousness and evil, as mentioned in *sura* The Sun (Q. 91: 7-10).

The Quran refers to the three types of *nafs* (soul):

- *Al-nafs al-ammarah bis-su'i* - the Soul that commands evil (Q. 12: 53);
- *Al-nafs al-lawnamah* – the Reproachful Soul (Q. 75: 2); and
- *Al-nafs al-mutma'innah* - the Calm Soul (Q. 89: 27).

These diverse types of *nafs* are frequently seen in Islamic spiritual literature as levels of *nafs*, as distinct stages of an individual's formation and spiritual development, whereby, by his varied efforts, one type of soul is turned into another, i.e., different persons have different souls. A more plausible theory, though, in my opinion, holds that each person has a unique soul with distinct qualities. The core thesis is that distinct soul types begin to predominate in individuals at different stages of their lives, under comparable circumstances, and sometimes even under unique situations.

⁹¹⁷ As-Sa'di. (2018) *Tafsir As-Sa'di*. Juz' 25-27. Beirut: International Islamic Publishing House. [<https://www.kalamullah.com/Books/Tafsir-As-Sadi-Volume-9-Juz-25-27.pdf>].

⁹¹⁸ *A compilation of the Abridged Tafsir Ibn Kathir*. Volumes 1–10. In The English Language with Arabic Verses. [<https://www.kalamullah.com/Books/Tafsir%20Ibn%20Kathir%20all%2010%20volumes.pdf>, accessed on 24.04.2024].

Al-nafs al-ammarah bis-su'i is mentioned in *sura* Yusuf: “And I do not acquit myself. Indeed, the soul is a persistent enjoiner of evil, except those upon which my Lord has mercy. Indeed, my Lord is Forgiving and Merciful” (Q. 12: 53). It is described as a soul “prone to evil, and if not restricted and controlled, it leads to spiritual death”⁹¹⁹. This *nafs* is dominated by earthly desires (*shahwah*) and passions (*hawa*); it reveals itself in the impulsive behavior of humans guided by the demands of their own infinite wishes and motives⁹²⁰. Even these broad traits are sufficient to establish parallels between *al-nafs al-ammarah* and Child Modes like the Impulsive Child and the Undisciplined Child in the Schema Therapy model, which are linked to schemas in the Impaired Limits domain and are typified by blindly adhering to internal drives, instinctive impulses, and a loss of control over emotions and behavior. Just as with *al-nafs al-ammarah*, it's essential to establish limits and take steps to maintain them under control.

When *al-nafs al-ammarah* encounters no opposition to its aspirations and goals, it has the potential to become a powerful force in an individual, influencing his behavior to favor sin and the guilty. The Arabic verbs *sawwala* (Q. 12:18; 20:96) and *tanwa'a* (to push, almost forcefully, to execute an action) (Q. 5:30) in the Qur'an denote this kind of activity.

Nonetheless, *al-nafs al-ammarah* is Allah's creation; all of its attributes and powers are formed by the Creator Himself and, in this sense, are of an inherent quality (embedded in human nature); so, no matter how hard a person tries, he will be unable to completely free himself of this *nafs*. However, individual can learn to manage his impulses. The above-quoted Qur'anic verse also discusses the main requirement for overcoming *nafs* aspirations: ceasing to justify one's position and actions; in the case of committing mistakes and sins, repentance before Allah (*tawbah*); and maintaining awareness and acknowledgment that one can deal with his *al-nafs al-ammarah* only with Allah's mercy, guidance, and assistance along with one's own steps.

The way forward lies in discouraging all *nafs* endeavors and taking the necessary, reasonable steps to ensure that they remain under control. This involves, first and foremost, respecting the

⁹¹⁹ Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями / Гл. ред. Д. Мухетдинов. М. ИД «Медина». 2015. С. 1655.

⁹²⁰ Рассул Г.Х. Исламское консультирование. Введение в теорию и практику. С. 74.

boundaries set by Allah and abiding by the universal Islamic principle of moderation (*al-wasatiyya*), also known as the “golden mean,” or, in other words, abiding by the Faithful Guidance, which states that “But as for he who feared the position of his Lord and prevented the soul from [unlawful] inclination. Then indeed, Paradise will be [his] refuge” (Q. 79: 40–41).

Muslim scholars differ in their interpretations of *al-nafs al-lawwamah* (the Reproachful Soul) (Q75: 2), but, as a rule, they indicate the positive activity of this type of *nafs*, since it awakens conscience or morality when committing sin or evil, condemns for certain omissions⁹²¹. Certain scholars stress that believers are essentially endowed with the Reproachful Soul, which holds them accountable for their transgressions and neglects. Others draw attention to the fact that unbelieving people also have *al-nafs al-lawwamah*, which blames them for not sinning (losing such a chance). Ibn Kathir in his *tafsir* of the Qur’an recorded from Sa’id bin Jubayr concerning Allah’s statement accordingly “And nay! I swear by *al-nafs al-lawwamah*”: “He criticizes himself in good and bad”. A similar has been reported from Ikrimah. Ibn Abi Najih reported from Mujahid: “He is sorry for what he missed (of good deeds) and he blames himself for it”⁹²².

Anyway, a simple self-reflection and observing how others behave reveal that every person has an inner component dedicated to self-criticism. It is commonly referred to as conscience, or known by the term “inner critic” which is frequently used in both scientific and popular psychology literature. Thus, *al-nafs al-lawwamah* is an immanent characteristic of any soul and has a universal meaning, independent of a person’s religious beliefs.

However, it’s crucial to keep in mind that no two individuals have the same innate traits when it comes to *al-nafs al-lawwamah*. Some people’s *al-nafs al-lawwamah* may be far from the perfect illustration of an “inner critic”, whose goal predetermined by the Lord is to dissuade wicked activities and provide a strong incentive to do good. The ST approach to Parental (Critic) modes aids in illuminating the particular feature of *al-nafs al-lawwamah*, which arises when its critical attitude becomes excessive and starts to inflict pain on a person and even ruin his everyday life, frequently impairing worship and spirituality.

⁹²¹ *Расул Г.Х. Исламское консультирование. Введение в теорию и практику. С. 74.*

⁹²² A compilation of the Abridged Tafsir Ibn Kathir.

The ST model states that the Parental (Critic) modes such as Punitive Parent (Critic), Demanding Parent (Critic), Guilt-Inducing Parent (Critic) reflect the negative behavior that the client internalized from important people during their early development, such as parents, siblings, caregivers, etc.⁹²³. The “attacks” of Parental modes that occur inside the psyche typically manifest as thoughts dressed up as verbal or even imaginary messages from “significant others” (the mother’s reproachful voice, or the father’s scolding face), or in more complicated cases, they take the form of the voice of one’s own Self, speaking the “absolute inner truth”. This causes discomfort by activating Vulnerable Child or Dysfunctional Coping modes. Therefore, in order to make the “Demanding Critic” and “Guilt-Inducing Critic” modes’ activity more effective and beneficial, it is crucial to lessen their acting force.

Since there are no clear comments on the concept of *al-nafs al-lawwamah* based on the Qur’an or hadiths directly attributed to the Prophet Muhammad (peace be upon him), a similar understanding within the framework of Islamic psychology also seems more justified; while this part of *nafs* serves an important function of repentance for committed sins and mistakes, overcoming character flaws, and preventing new sins, it can also become harmful to a person’s mental and physical well-being if its activity becomes excessive and goes beyond the Islamic principle of moderation (*wasatiyya*). *Al-nafs al-lawwamah*, lacking the necessary training, often begins by criticizing man for even the tiniest of faults and imposing excessive demands on perfection or order, which leads to intense feelings of stress, worry, guilt, and humiliation. It would be accurate to say that *al-nafs al-lawwamah*’s excessive activity plays a significant role in the emergence of some mental disorders, such as depression, obsessive-compulsive disorder (OCD), anxiety disorders, and eating disorders⁹²⁴. We may state that it is *al-nafs al-lawwamah* that criticizes a depressed person for flaws, failures, weaknesses, or awkwardness.

⁹²³ “The Descriptions of Modes in Schema Therapy”, *The Moscow Institute of Schema Therapy*, [https://schema-therapy.ru/modes, accessed on 24.04.2024].

⁹²⁴ A special discussion should be given to the Islamic concept that attributes mental illnesses to the devil (*shaitan*) and his whispering (*waswas*). We assume that *al-nafs al-ammarah* or *al-nafs al-lawwamah* are the targets of the demonic *waswasah*. Various strategies are pursued by the devil for each of these *nafs* components: for the former – pushing to go beyond established bounds and proportionality, and for the second – to tighten standards to oneself and to express unjustifiably harsh criticism.

The OCD comes in many different forms, and sometimes it is linked to that area of the psyche having too many moral or religious demands. Anxieties are frequently linked to an individual's internal expectations to be extremely responsible, to anticipate and calculate every potential scenario, and, in the case of failure, to internal accusation and the intense sense of guilt that follows – all of which to a large extent are the results of *al-nafs al-lawwamah*'s activity. Consequently, one of the most important tasks of *tazkiyah al-nafs* (purification of the soul) is to educate this part of the human soul to concentrate on its primary role of keeping a person unencumbered by uncontrollable passions and sins.

In contrast to the other two parental modes, the Punitive Critic's behavior is represented by extreme levels of demeaning, humiliating, insulting, and destructive messages that produce and reinforce maladaptive schemas, which in turn lead to a very negative psycho-emotional state in individuals. As a result, within the ST model, this mode must be subject to neutralization, such as by a symbolic removal or an intense confrontation during the "chairs work" technique. Rather than being the product of the Reproaching Soul, the Punitive Critic's words are more akin to the intrusive *waswasah* (instigations) of Satan (*shaitan*). This premise is indirectly supported by the fact that the strategies used in ST to work with the Punitive Critic differ significantly from those used in other critical modes. In Islamic discourse, the concept of *al-nafs al-lawwamah* is explicitly stated in Allah's oath (Q. 75: 2), which elevates the stature of Allah's creation and emphasizes its significance. In this regard, it is difficult to attribute the Punitive Critic's degrading messages, which are frequently directed at individuals who have experienced severe psychological trauma or physical violence, including sexual assault, to the concept of *al-nafs al-lawwamah*, which Allah Himself swears in the Qur'an.

When the *nafs* bows down and attains the pristine, pure human nature – *fitra*, peace and tranquility flow upon him, and this state is referred to in the Qur'an as a soothed soul, or *al-nafs al-mutma'innah*. To characterize the qualities of *al-nafs al-mutma'innah*, we rely on Ibn Qayyim al-Jawziyya, who, based on a generalization of the words of earlier scholars, acknowledged two components of this *nafs*:

1. Peace of mind through knowledge and faith.
2. Calmness in desires and actions. If the soul abandons doubt in favor of conviction, ignorance in favor of knowledge, hypocrisy in favor of repentance, showing

off in favor of sincerity, weakness in favor of strength, arrogance in favor of modesty, and weakness in favor of doing good deeds, it will have peace of mind⁹²⁵.

In many aspects, one can find a number of similarities between the characteristics (faculties, capabilities) of *al-nafs al-mutma'innah* and the Healthy Adult in the ST model, nevertheless understanding that Islamic concept goes far beyond specific features developed in ST on theoretical and empirical levels⁹²⁶:

1. **Capacity for Stepping Back and Reflection** – *dhikr* (remembrance), *tafakkur* (contemplation), *nuba*⁹²⁷ (intellect, intelligence), etc.
2. **Reality Orientation** – *hijr* (perception, understanding), *sabr* (patience), *'azm ul-umuur*⁹²⁸ (firmness in pursuing decisions and handling affairs), *tawakkul* (trusting one's affairs in God after having made all necessary efforts oneself).
3. **Agency and Capacity for Taking Responsibility** – *taqwah* (sense of being mindful, God-fearing), *amin* (trustworthy), *'adl* (justice), *sidq* (righteousness), etc.
4. **Emotional Connection and Tolerance** – *mubasabah* (self-examination), *'ataf* (compassion), *rida* (contentment), etc.
5. **Reciprocity, Congruent Communication and Values** – *salaah* (kindness), *'afw* (pardon), *maghfirah* (forgiveness), *rahmah* (mercy), *hilm* (forbearance), *rifq* (kindness), *safb* (forgiveness; overlooking a person's faults), *shukr* (gratitude), *tawaadu'* (appreciated humility) balanced with *'izzah* (honor, dignity), *shaja'a* (courage), and *thabaat* (steadfastness).
6. **A Coherent Sense of Identity**⁹²⁹ – *imaan* (faith, recognition: the belief in the six articles of faith), *istiqamah* (uprightness,

⁹²⁵ *Ибн Каййум аль-Джаузидий*. Душа. С. 265-266.

⁹²⁶ Edwards, D. (2022) "Using Schema Modes for Case Conceptualization in Schema Therapy: An Applied Clinical Approach", *Frontiers in Psychology* 12. [10.3389/fpsyg.2021.763670].

⁹²⁷ The Qur'an, 20: 53-54; 20: 128.

⁹²⁸ The Qur'an, 31: 17; 26:43.

⁹²⁹ The capacity to sustain a coherent sense of who one is, with respect to personal beliefs, values, attitudes, and motivations and feel a grounded sense of self that is consistent over time and through all significant life areas. Edwards, D. (2022) "Using Schema Modes for Case Conceptualization in Schema Therapy: An Applied Clinical Approach".

steadfastness, and correctness), *'azimab* (firmness), *thabaat* (steadfastness) in beliefs, values, motives, and actions; and

7. Caring Beyond the Self: Compassion and Community Feeling – *ibsan* (kindness), *iblas* (sincerity), *juud* (generosity), *tawaddu*, *taraahum*, *ta'atuf* (mutual affection, mercy and compassion), and *ukhuwah* (brotherhood)⁹³⁰.

Although the concepts of the Healthy Adult and *al-nafs al-mutma'innah* have substantial disparities in their contents, which are related to the worldview divisions between Islam and ST, they display parallels in the method and vector of development of these components. ST aims to enhance the capabilities of the Healthy Adult as a main strategy of the therapy while achieving the sound dominance of *al-nafs al-mutma'innah* is the desired state of the purification of the soul process (*tazkiyat al-nafs*).

The issue of how various *nafs* interact and affect people's emotions and behavior is the next point in the chapter. As parts of a single soul, each of the three categories of *nafs* has unique intrinsic qualities (properties, functions, and purpose), and they interact with one another resulting in mutual repercussions. As a rule, *al-nafs al-ammarah* will strive to follow passions and whims; *al-nafs al-lawwamah* will reproach and criticize for some shortcomings and omissions, persistently seeking to fulfill demands; and *al-nafs al-mutma'innah* will encourage good in any form (restraining from anger, overcoming sadness, performing worship). But the degree to which these qualities are "rooted" and "represented" in the human soul determines how they behave. For instance, if a person has a strong *al-nafs al-lawwamah*, this will severely weaken *al-nafs al-ammarah* side, even to the point of suppressing basic emotions (love, happiness, surprise, anger, boredom), while also leaving no room for *al-nafs al-mutma'innah*. Another individual might possess a dominating *al-nafs al-ammarah*, which does not see any limitations or prohibitions and just follows instincts, eliminating any possibility of the Reproachful Soul. Therefore, the more potent a certain attribute of one particular part of the soul is, the more powerfully it manifests in the inner universe and a person's conduct. Thus, the choices and actions of an individual are determined, albeit

⁹³⁰ "Whoever would love to be delivered from Hellfire and admitted into Paradise, let him meet his end with faith in Allah and the Last Day, and let him treat people as he would love to be treated" (authentic hadith, Muslim); "The parable of the believers in their affection, mercy, and compassion for each other is that of a body. When any limb aches, the whole body reacts with sleeplessness and fever" (authentic hadith, Muslim).

not entirely, by the component of the soul that is dominant at any given time (during a life stage or a particular circumstance).

Simultaneously, each part of the *nafs* “whispers,” producing thoughts unique to that component of the soul based on its innate characteristics. In essence, *al-nafs al-ammarah* conveys “messages” in an individual with the intention of rapidly gratifying demands (“I want!”, “I need it here and now!”, “I need it faster!”, “I can’t stand it,” “Look at me!”, “I’m so weary and I need rest!”). *Al-nafs al-lanmah*’s reproachful messages can range from beneficial and timely warnings of wrongdoing and the need for repentance, enhancing behavior and refining character (“This is a sin, you must stop it”, “Turn to patience and prayer!”, “You must receive knowledge and act according to it!”) to extremely negative, humiliating, devaluing phrases or frightening curses (“You are a sinner and a terrible person (father, son, mother, friend, etc.)!”, “You are a nonentity, you are a weakling!”, “You are not capable of anything!”). As a healthy part of the soul, *al-nafs al-mutma’innah*’s task is to calm itself and bring other parts of the soul to a state of calm and peace. As such, the best messages of this *nafs* are the remembrance (*dhikr*) of Allah, which includes a reminder of His Words and His Laws in the broadest sense (the laws of the universe and human life on this earth), as well as prudent instruction, obedient guidance, reassurance, consolation through Divine Revelation, examples of prophets and messengers, righteous people, and contemplation on Divine signs. *Al-nafs al-mutma’innah* should, at the least, inspire people to strive for goodness (*ma’ruf*) and refrain from evil (*munkar*). Thus, *al-nafs al-mutma’innah* needs to pass through a specific developmental stage, education, and cultivation, which includes learning from the Revelation and deepening one’s understanding of one’s own inner reality, performing good actions, and abstaining from blameworthy behavior.

Another significant healing benefit of strengthening *al-nafs al-mutma’innah* from remembering Allah and performing good actions is well known in Islam: remembering Allah calms the heart (*qalb*), and sincerely practicing good deeds cleanses it. The Qur’an says: “Such are the ones who believe (in the message of the Prophet) and whose hearts find rest in the remembrance of Allah. Surely in Allah’s remembrance do hearts find rest (*tatma’innu*⁹³¹)” (Q. 13: 28).

⁹³¹ Arabic words “*mutma’innah*” (“calm”, “calmed”, “tranquil”) and “*tatma’innu*” (“they calm down (find rest or satisfaction)”) have the same root “*tam’ana*” – “to calm down”, “make confident”.

The aforementioned considerations enable us to suggest strategies for therapy predicated on the concept of the types of *nafs* and their interaction with one another. Therefore, the following are the strategic tasks that should be performed practically simultaneously when engaging in psychotherapy, *tazkiyah al-nafs* (the purification of the soul), or making personal efforts to achieve spiritual and mental well-being:

- ✓ to foster and nourish *al-nafs al-mutma'innah*, bestow knowledge and wisdom onto it, primarily from Divine Revelation, and provide leadership among the other parts of *nafs* and assist *qalb* to find rest and peace;
- ✓ to instruct *al-nafs al-lawwamah* to achieve its primary goals, which are to refrain from sinful behavior and demand that obligations be fulfilled, but not to the point of being excessive; to switch it from harsh criticism and censure to constructive and reasonable one; and to appropriately "make room" for *al-nafs al-mutma'innah* in order to provide prudent guidance and instruction; and
- ✓ through reminders of *al-nafs al-mutma'innah*, as well as demands and reproaches of *al-nafs al-lawwamah*, to maintain *al-nafs al-ammarah* precisely within the bounds set by Allah, in the "golden mean," adhering to the Islamic concept of *wasatiya*, refraining from letting it to go too far to the detriment of an individual, adhering to extreme passions and cravings or unfavorable sentiments.

The soul will be as near to its original features as feasible after the balance (right proportion) of all three types of *nafs* is ensured through the overcoming of these challenges, which is spoken of in the Qur'an: "And [by] the soul and He who proportioned it" (Q. 91: 7). Ibn Kathir, while commenting on this verse, pointed out that Allah made the soul proportional and harmonious with its innate qualities, and then referred to the verse about *fitra* – the innate nature of man (Q. 30: 30). In this vein, the "proportion" of the soul lies not only in the balance of its parts among themselves, but also in harmony of the entire soul with *fitra*. Furthermore, within the context of these processes, the state of *qalbun salim* (sound peaceful heart) which we discussed earlier in our analysis of the schemas – Is also largely attained. These are among the ultimate goals that every Islamically-oriented therapy or spiritual healing should strive for.

Conclusion

This chapter's goal was to provide a thorough understanding of the fundamental Schema Therapy ideas of schemas and modes within the context of Islamic discourse. The meaning of the Qur'anic prohibition against breaking family ties (*arbaam*) and the significance of good parenting and upbringing in Islam became clearer with the focus on understanding positive and negative schemas as consequences of meeting or impairing basic emotional needs at an early age. An Islamic perspective views schemas as analogs of "imprints" that progressively encompass the heart during life and can be beneficial in the psychoeducation of Muslim clients, promoting socialization in therapy and therapeutic relationships. Upon conducting a thorough comparative analysis of the Schema Therapy concept of modes and the three types of *nafs*, along with examining how they interact within an individual's inner world, specific recommendations for the strategic goals of psychotherapy, mental and spiritual self-development have been derived. These are fully applicable in post-Soviet countries of Western and Central Eurasia.

As things stand, though, more investigations are needed to uncover in Islamic sources (the Qur'an and the Sunnah) other instances of emotional states and behaviors that are comparable to various modes of the Schema Therapy model, even extending beyond the list of these modes. This will facilitate the identification of processes that are critical to the conceptualization of cases in psychotherapy approaches with an Islamic orientation. This chapter thus might serve as a useful tool for mental health professionals who work with Muslim clients in the Schema Therapy model, as well as for Muslims in general who want to learn more about the laws of personal development and their inner selves. Its comprehensive overview also aimed to stimulate additional discussion and research that will further integrate information from modern psychology and psychotherapy theory and practice with Islamic knowledge derived from the Revelation.

Bibliography

- A compilation of the Abridged Tafsir Ibn Kathir*. Volumes 1–10. In The English Language with Arabic Verses. [<https://www.kalamullah.com/Books/Tafsir%20Ibn%20Kathir%20all%2010%20volumes.pdf>, accessed on 24.04.2024].
- Ahmad, F., Al Zebein, F., Kattan, W. et al. (2023) "Prevalence, Correlates, and Impact of Psychiatric Disorders and Treatment Utilization Among Muslims in the United States:

- Results from the National Epidemiological Survey of Alcohol and Related Conditions”, *Community Mental Health Journal* 59: 1568–1577. [<https://doi.org/10.1007/s10597-023-01145-7>].
- Alizadeh, N., Mirzaian, B., Abbasi G. (2021) “The Effect of Schema Therapy on Psychological Capital and Vulnerable Attachment in Women with Breast Cancer”, *Medical-Surgical Nursing Journal* 10(2). [doi: 10.5812/msnj.117043. <https://brieflands.com/articles/msnj-117043.pdf>].
- As-Sa’di. (2018) *Tafseer As-Sa’di*. Juz’ 25-27. Beirut: International Islamic Publishing House. [<https://www.kalamullah.com/Books/Tafseer-As-Sadi-Volume-9-Juz-25-27.pdf>].
- Az-Zukhaili, B. (2003) *Tafseer al-Munir*. 17 Volumes. Vol.15, p. 494. [umma.ru/ <https://umma.ru/hadis-57/>, accessed on 23.04.2024].
- Bakos D.S., Gallo, A.E., and Wainer, R. (2015) “Systematic Review of the Clinical Effectiveness of Schema Therapy”, *Contemporary Behavioural Health Care* 1(1): 11-15. [doi: 10.15761/CBHC.1000104].
- Edwards, D. (2022) “Using Schema Modes for Case Conceptualization in Schema Therapy: An Applied Clinical Approach”, *Frontiers in Psychology* 12. [10.3389/fpsyg.2021.763670].
- Hafizi, S., Tabatabaei, D., and Koenig, H. (2014) “Borderline Personality Disorder and Religion: A Perspective from a Muslim Country”, *Iranian Journal of Psychiatry* 9 (3): 137-141.
- Haque, A. and Kamil, N. (2012) “Islam, Muslims, and Mental Health,” in S. Ahmed and M. M. Amer (eds.), *Counseling Muslims: Handbook of Mental Health Issues and Interventions*, pp. 3–14. New York: Routledge/Taylor & Francis Group.
- Haque, A. (2004) “Religion and Mental Health: The Case of American Muslims”, *Journal of Religion and Health* 43(1): 45-58.
- Hodge, D.R. and Nadir, A. (2008) “Moving towards culturally competent practice with Muslims: Modifying cognitive therapy with Islamic tenets”, *Social Work* 53: 31-41.
- Kassis, H.E. (1983) *A Concordance of the Qur’an*. USA: H.E. Kassis Berkley.
- Keshavarzi, H. et al. (eds). (2000) *Applying Islamic Principles to Clinical Mental Health Care: Traditional Islamically Integrated Psychotherapy*. New York: Routledge.
- Khalily, M.T. (2012) “Schema Perpetuation and Schema Healing: A Case Vignette for Schema Focused Therapy in Islamic Perspective”, *Islamic Studies* 51 (3): 327–336.

- Kopf-Beck, J., Müller, C.L., Tamm, J. et al. (2024) “Effectiveness of Schema Therapy versus Cognitive Behavioral Therapy versus Supportive Therapy for Depression in Inpatient and Day Clinic Settings: A Randomized Clinical Trial”, *Psychotherapy and Psychosomatics* 93(1): 24–35.
- Louis, J. P., Wood, A. M., Lockwood, G., Ho, M.-H. R., and Ferguson, E. (2018). “Positive Clinical Psychology and Schema Therapy (ST): The Development of the Young Positive Schema Questionnaire (YPSQ) to Complement the Young Schema Questionnaire 3 Short Form (YSQ-S3)”, *Psychological Assessment* 30 (9): 1199-1213. [<http://dx.doi.org/10.1037/pas0000567>].
- Martinez, J. S., Smith, T. B., and Barlow, S. H. (2007) “Spiritual Interventions in Psychotherapy: Evaluations by Highly Religious Clients”, *Journal of Clinical Psychology* 63(10): 943–960. [<https://doi.org/10.1002/jclp.20399>].
- Peeters, N., van Passel, B., and Krans, J. (2022) “The Effectiveness of Schema Therapy for Patients with Anxiety Disorders, OCD, or PTSD: A Systematic Review and Research Agenda”, *British Journal of Clinical Psychology* 61 (3): 579-597. [doi: 10.1111/bjc.12324].
- Rassool, G.H. (2016) *Islamic Counselling: An Introduction to Theory and Practice*. Hove, East Sussex: Routledge.
- Rothman, A. (2021) *Developing a Model of Islamic Psychology and Psychotherapy: Islamic Theology and Contemporary Understandings of Psychology*. New York: Routledge.
- Soltanmohammadlou, S. et al. (2022) “Comparing Early Maladaptive Schemas and Schema Modes of Individuals with High and Low Scores in Scrupulosity and Normal Religious People”, *Iranian Journal of Psychiatry and Behavioral Sciences* 16(1). [doi: 10.5812/ijpbs.111752. <https://brieflands.com/articles/ijpbs-111752>].
- Utz, A. (2011) *Psychology from the Islamic Perspective*. Riyadh: International Islamic Publishing House.
- Worthington, E. L., Hook, J. N., Davis, D. E., and McDaniel, M. A. (2011) “Religion and spirituality”, *Journal of Clinical Psychology* 67(2): 204–214. [<https://doi.org/10.1002/jclp.20760>].
- Yakın, D. and Arntz, A. (2023) “Understanding the Reparative Effects of Schema Modes: An In-depth Analysis of the Healthy Adult Mode”, *Frontiers in Psychiatry* 14. [doi: 10.3389/fpsy.2023.1204177].

- Young, J. E., Klosko, J. S., and Weishaar, M. E. (2003) *Schema Therapy: A Practitioner's Guide*. New York: Guilford Press.
- Ананьев В. А. Основы психологии здоровья. Книга 1. Концептуальные основы психологии здоровья. СПб.: Речь, 2006.
- Бариева Н.Ю. Сохранение и укрепление мусульманской семьи: из опыта работы телефона горячей линии Ассоциации психологической помощи мусульманам. Ислам: личность и общество. 2020. № 4. С.3-7.
- Ибн Каййим Аль-Джаузия. Деяния сердец / Пер. с арабского Е. Сорокоумовой. М., 2014.
- Ибн Каййим Аль-Джаузия. Фаванн / Пер. с арабского Е. Сорокоумовой. М., 2013.
- Креативные методы в схема-терапии. Передовые достижения и инновации в клинической практике / Под ред. Джиллиан Хис и Хелен Стартап. Перевод с англ. Завалковская Н.А., науч. Ред. Ялтонская А.В., Марьясова Д.А. М., Научный мир. 2021.
- Павлова О.С. Психология ислама: институционализация научной дисциплины в российском контексте // Minbar. Islamic Studies. 2018. №11(1). С.169-181. <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-169-181>
- Павлова О.С. Психология: исламский дискурс. М.: «Ассоциация психологической помощи мусульманам», АНО НПЦ «Аль-Васатя – умеренность», 2020.
- Павлова О.С. Психология религии в исламской парадигме: состояние и перспективы развития // Ислам в современном мире. 2015. № 11(4). С.207-222. <https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222>
- Расул Г.Х. Исламское консультирование. Введение в теорию и практику. М.: Институт интеграции знаний, Ассоциация психологической помощи мусульманам, 2022.
- Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями / Гл. ред. Д. Мухетдинов. М. ИД «Медина», 2015.
- Смирнов В.В., Резникова Т.Н. Основные принципы и методы психологического исследования ВКБ // Методы психологической диагностики и коррекции в клинике. Л: Медицина, 1983.
- Яхин Ф.Ф. Когнитивно-поведенческая терапия при оказании психологической помощи мусульманам: перспективы интегративного подхода // Ислам: личность и общество. 2020. № 2. С. 68-73.

CHAPTER 22
**The Muslim component of modern Ukrainian
historiography: changing evaluative perspectives
(1990–2020)**

Svitlana Kaiuk

Introduction

The Muslim world as a component of Ukraine’s past and present is a new topic for the contemporary Ukrainian intellectual space. Historians, religious studies scholars, philosophers and literary critics have defined such interest only in recent decades and have positive, potentially important results to demonstrate. The goal of this chapter is to trace the development of modern Ukrainian historical scholarship, which is usually “accused” of Ukrainocentrism. History and historians were given a special role in the processes of national revival due to the complex colonial past, which is not yet fully understood, and the atypical role of Ukrainians in the formation of the Russian Empire’s elite. In this context, the realization of a multinational, multireligious past might have seemed like a task for the distant future. However, in Ukrainian humanities, especially historiography, the Muslim component and Turkic peoples appeared quite quickly. I consider it expedient to analyze these processes, which allow us to understand the modern Ukrainian historiographical tradition in all its diversity.

From the history of the Ukrainian Cossacks to the history of the Crimean Tatars and Muslim neighbors

The modern cognition of Ukrainians of themselves and their past took place against the backdrop of the collapse of the Soviet Union and the national revival of many nations. Since the second half of the 1980s, Ukrainian historians have become increasingly interested in their own past. The increased interest in the history of the Ukrainian Cossacks was surprising and at the same time expected. This attention should have been unexpected for the authorities, as the Soviet ideological machine made great efforts to ensure that the people’s memory of the Cossacks was either forgotten or distorted to a negative perception. For those researchers who understood the power of folk memory and the ability of people to hide it during the

totalitarian era, the revival of the heroic image of the Cossacks was only a matter of time. Therefore, the Ukrainian national revival of the late 1980s and early 1990s took place against the backdrop of unprecedented interest in their own history, where the Cossack era was given a central role in Ukrainian state-building, and the Cossack was portrayed as the main collective hero of Ukrainian history. The celebration of the 500th anniversary of the first mention of the Cossacks, and thus its birth, turned into a national holiday and euphoria, accompanied by academic conferences, musical and theatrical performances, and folk festivities.⁹³²

Ukrainian historical studies in the late 1980s and early 1990s sought to quickly make up for the time lost during the Soviet era. Therefore, the previously banned works of Ukrainian historians of the late 19th and early 20th centuries were quickly republished. First of all, we are talking about the works of M.S. Hrushevsky, the “father of Ukrainian historical science” who created the concept and the main narrative of Ukrainian history that dominates up to now.⁹³³ The history of the Ukrainian Cossacks and the Cossack state occupied a central place in it. At the same time, another work was republished, which is a bestseller, most often cited and reprinted to this day. This is D.I. Yavornytskyi’s *History of the Zaporozhian Cossacks* in three volumes.⁹³⁴

Thus, in the early 1990s, Ukrainian historical scholarship was “captured” by thoughts and ideas that were almost a century old. Both M. Hrushevsky and D. Yavornytsky felt the pressure of the Soviet ideological machine, and their works were banned for years. Therefore, the trail of tragedy and heroism of the historians put their thoughts on the level of axioms that should not be denied. The image of the Cossack in these works is a hero, a defender of his native land from enemies. The answer to the question “who is the enemy?” was obvious to Ukrainian researchers of the late 19th and early 20th centuries. It should not be forgotten that both historians were part of

⁹³² It would take many years for Ukrainians to realize that this carnival image was also deliberately launched by imperial and then Soviet ideology and had clear signs of colonial syndrome. However, the presence in this carnival image of the Cossacks of many external features inherent in the neighboring Turkic Muslim world is still not fully realized. At least, the trousers and the famous Cossack oseedets (hairstyle) have their roots in the southern steppe areas where Turkic peoples lived, most of whom professed Islam.

⁹³³ Grushevskij, M. S. (1898) *Istoriya Ukrayini-Rusi*. Kyiv, Lviv.

⁹³⁴ Yavornickij, D.I. (1990-1992) *Istoriya zaporizkib kozakiv: u 3-h t.* Lviv: Svit.

Russian public space during the frequent Russo-Ottoman wars. This factor, as well as the masterfully crafted image of the Russian Empire as the defender of all Orthodox Christians, especially those within the Ottoman Empire, made Muslims, especially Turks and Tatars, the enemy. The Cossack in the works of M. Hrushevsky and D. Yavornytsky (particularly!) is a defender of the Orthodox from their Muslim neighbors, and the Zaporozhian Sich is a Cossack Christian republic, a shield against the Muslim threat. Although both M. Hrushevsky's and D. Yavornytsky's volumes are full of historical facts that cast doubt on such conclusions. However, the general historical image of the hero, created also for the purpose of popularization and politicization, usually does not require minor clarifications.

Such dependence on the historiographical situation of the previous era was quickly compensated for by the so-called "archival revolution".⁹³⁵ Thus, without abandoning their interest in the Cossack era, Ukrainian historians began to deepen their knowledge, primarily by introducing a significant number of new sources into scientific circulation. Often it was a return to sources that were published in the late 19th century and became available in the 1990s.⁹³⁶ Thus, next to Bohdan Khmelnytsky (the great hetman of the Cossacks and the founder of the Ukrainian state), we found not just an ally but a fellow brother, Tugay Bey.⁹³⁷ The Crimean Khan Islam Geray III and the Ottoman Sultan Mehmed IV were the first allies of the Ukrainian Cossacks in the glorious Liberation War of the Ukrainian people in the middle of the 17th century.⁹³⁸ Thus, the Muslim neighbors found themselves as allies in the central, most significant war for freedom and statehood for Ukrainians. Religion played a secondary role in this war, which was primarily driven by social and political factors. Rather, it involved religious conflicts reminiscent of those in Europe in the

⁹³⁵ The term is more typical for the Russian academic space, because in Ukraine these processes have not ended but have become the standard of life, so there is no sense of "revolution".

⁹³⁶ Arkhiv Yugo-Zapadnoj Rossii, izdavaemyj Komissiej dlya razbora drevnih aktov, sostoyashej pri Kievskom, Podolskom i Volynskom general-gubernatore. (1859–1914). Ch. 1 – 8. Kyiv.

⁹³⁷ Storozhenko, I. S. (1996) *Bogdan Hmelnickij i voyenne mistectvo u vizvolnij vijni ukrajinskogo narodu seredini XVII stolittya*. Dnipropetrovsk: Vidavnictvovo Dnipropetrovskogo derzhavnogo universitetu.

⁹³⁸ Smolij, V. A., Stepankov, V. S. (1995) *Bogdan Hmelnickij: Socialno-politichnij portret*. Kyiv: Libid.

16th and 17th centuries, as the conflict was between Orthodox Christians and Catholics. Muslims (Crimean Tatars) were allies of Khmelnytsky.

The 1990s were the years when Ukrainians were reclaiming their history. This story was detailed to the utmost, and new, previously unknown names and facts had emerged that were no longer shocking. Historical news was perceived as a given, waiting for new generalizations and assessments. Gradually, it became clear that most Ukrainian hetmans signed treaties with Crimean khans and Ottoman sultans and had joint military campaigns. The term “pro-Turkish hetman” was also coined. This was primarily P. Doroshenko (1665–1676), who saw the Ukrainian Cossack state under the patronage of the Ottoman sultan.⁹³⁹

Similarly, the image of the Zaporozhian Sich turned out to be somewhat different upon closer examination. The general scheme of defense of the Orthodox against Muslims did not include the history of two of the eight Siches⁹⁴⁰ that existed for many years on the territory of the Crimean Khanate with the permission and under the patronage of its ruler (Kamianska and Oleshkivska Siches in 1709–1734).⁹⁴¹ The Danubian Sich, created by the Zaporozhian Cossacks after the Russian government of Catherine II destroyed the Sich on the Dnipro, was brought back from oblivion.⁹⁴² The Danubian Sich officially existed within the Ottoman Empire from 1775 to 1828. The Danubian Cossack became a symbol of freedom, which was sought by the Ukrainian peasantry, enslaved by Russia in the late 18th and early 19th centuries. Folklore, and later Ukrainian writers and composers of the 19th century, often referred to the image of the

⁹³⁹ Getman Petro Doroshenko ta jogo doba v Ukrayini (2015). “Materiali Vseukrayinskoyi naukoivo-praktichnoyi konferenciyi, priurochenoyi do 350-yi richnici pochatku getmanuvannya Petra Doroshenka (16 zhovtnya 2015 r., m. Kyiv)”, edited by Lunyak, Ye.M., Nizhin: NDU im. M. Gogolya.

⁹⁴⁰ The number of Zaporozhian Siches is constantly debated by Ukrainian historians, we indicate the most common and popularized concept.

⁹⁴¹ Smolij, V. (1998) *Kozacki Sichi*. Kyiv; Zaporizhzhya.

⁹⁴² Bachinskij, A. D. (1994) *Sich Zadunajska. 1775–1828. Istoriko-dokumentalnij naris*. Odesa: MP Germes; Bachinska, O. (2009) *Kozactvo v “pishyakozačku dobu” ukrajinskoyi istoriji (kinec XVIII-XIX st.)*. Odesa: Astroprint; Kayuk, S. (2015) “Zadunajska Sich: uchast zaporozhcev u politichnih podiyah Osmanskoyi imperiyi kincya XVIII–pochatku XIX st.”, in *Uluslararası Türkiye-Ukrayna İlişkileri Sempozyumu: Kazak Donemi (1500–1800) Bildiriler*, pp. 803-812, Istanbul: Camlica.

Danube Cossack, giving him an attractive image. Researching this story of the Cossack Odyssey required, at the very least, knowledge of the history of the Ottoman Empire. Thus, gradually, a set of specific historical terms and place names emerged in Ukrainian historical narratives, which today are clearly associated with the Muslim world, represented in Ukrainian history primarily by the Ottoman Empire and the Crimean Khanate.

Thus, historians who studied the history of the Ukrainian Cossacks were practically the first to pay attention to the Muslim component of their own history. They were joined by their colleagues who chose Southern Ukraine as the object of study. Often these studies were united by the same research centers that emerged in southern Ukrainian universities. First of all, we are talking about the classical universities of Dnipro, Zaporizhzhia, Odesa, Kherson, and the historians who started and led these studies (A. Boyko, A. Bachynskyi, O. Bachynska, H. Shvydko, Y. Mytsyk, V. Andreev, V. Milchev). These efforts were slightly adjusted by the academic centers of Kyiv – the M.S. Hrushevsky Institute of Ukrainian Archaeology and Source Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine (V. Brekhunenko) and the Institute of History of Ukraine of the National Academy of Sciences of Ukraine (V. Smoli) but the initiative for research belonged to university centers. The Turkic and Muslim components emerged gradually, first as a background to Cossack-centric and Ukraine-centric studies and only later, approximately from the 2010s, as a self-sufficient research. At the same time, each scholar, individually and sometimes together, through conferences and academic collections, overcame the difficult path of denying Soviet, and even more so Russian, imperial stereotypes about Muslims, opening new pages of their own history and giving them a new sound. Gradually, the history of the Ukrainian South unfolded, including the Crimean Khanate, the Budjak Horde, and the Ottoman presence in the Northern Black Sea region.

The Ukraine-centricity, as well as the Cossack-centricity, of historical research by Ukrainian scholars, is understandable considering the difficult path of Ukrainian historiography, which was painfully interrupted by Russian totalitarianism. The next national revival, which began in the second half of the 1980s and succeeded in building the state, was supposed to continue this national-centric view of its own history. However, we can see that Ukrainian historians quickly overcame their own prejudices and adjusted their research interests. Thus, in 2010, T. Chukhlib's monograph with the

eloquent title “Cossacks and Janissaries: Ukraine in the Christian-Muslim Wars of 1500-1700”, and a few years later the same author’s book “Cossacks and Tatars. Ukrainian-Crimean Alliances of the 1500–1700s”.⁹⁴³ Of course, the central place in both books belongs to the Cossacks, but the Ottoman and Crimean rulers were given much more space than in previous studies. So gradually, along with the Ukrainian Cossacks, the history of the Crimean Tatars and the Ottoman Turks appeared in the works of Ukrainian historians.

The theory of the frontier. Nomads and Muslims of the steppe

It is a curious fact that researchers of Southern Ukraine were the first to pay attention to the search for new methodological guidelines, a new concept of presenting the entire history of Ukraine or its individual periods. This search was prompted by a small but very eloquent and defining article by the famous Ukrainian historian Dashkevych. In 1991, he published an article entitled “Ukraine on the frontier between East and West (14–18 centuries)”, which predicted the possibility of using Turner’s frontier theory to explain the history of the Ukrainian steppe.⁹⁴⁴ Dashkevych named the Zaporozhian Sich and the Nogai Ulus as self-sufficient frontier institutions of a semi-state type. For many young Ukrainian historians, this article became an impetus for their own research, ranging from new “steppe” topics to a conceptually new understanding of already-known facts.

It took some time for Ukrainian historians to realize that the history of the nomadic steppe is their own history and that Islam as the dominant religion was widespread in a large part of modern Ukraine, especially in its southern part. However, it should be noted that this idea has not yet been clearly articulated in the general narrative of Ukrainian history. In addition to the heavy imperial colonial factor, multiplied by modern targeted stereotypes and artificially created phobias, this is hampered by the difficulty for Ukrainian humanities scholars to conduct such research. We are

⁹⁴³ Chukhlib, T. (2010) *Kozaky ta Yanychary. Ukrayina u khrystyiansko-musulmanskykh vinyakh 1500-1700 rr.*, Kyiv: Kyievo-Mohylyanska akademiya; Chukhlib, T. (2017) *Kozaky i tatory. Ukrayinsko-krymski soyuzy 1500–1700-ky rokiv.* Kyiv: Vydavnychyy dim “Kyievo-Mohylyanska akademiya”.

⁹⁴⁴Dashkevych, Y. (1991) “Ukrayina na mezhi mizh Skhodom i Zakhodom (XIV—XVIII st.)” *Zapysky Naukovoho tovarystva im. Shevchenka*, T.CCXXII: Pratsi istoryko-filosofskoyi sektsiyi, pp. 28-44.

talking about a completely different set of research questions, which formulation requires a new quality of knowledge. Often, scholars overcome this path on their own, engaging in constant self-education. Since the 1990s, Ukraine has restored relevant academic institutions, such as the A.Yu. Krymsky Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, which has as its direct task such research. However, we can say that they are at their beginning. It is only in recent years that the necessary educational courses have appeared in Ukrainian universities.

Therefore, the history of the non-Cossack Steppe is the least studied in the areas of research outlined by Dashkevich. The Nogai ulus is still the least studied part of Ukrainian history of the 16th–18th centuries. There is only one historian who has devoted his dissertation research to the history of the Nogai and managed to put it in context and interrelation with the history of the entire post-Horde Muslim steppe. This is Hrybovskiy. His research is distinguished by a fantastic combination of history, historiography, ethnography, and folklore studies with brilliant methodological approaches and original interpretation.⁹⁴⁵ In his works, we can see a different perspective on the history of the Cossacks, from the other side of the Steppe and the peoples who lived there. Therefore, the economy of the New Sich is presented in a rather unconventional way for Ukrainian historians. The history of the Nogai has been the subject of many articles written in the last twenty years.

The frontier theory, which became popular among researchers of the Ukrainian Cossacks in the late 1990s, resulted in an understanding of the history of southern Ukraine as a zone of contact with its inherent multiculturalism and polytheism. This was a good step to start more intensive research on the history of Turkic peoples who professed Islam. Thus, gradually, the confrontation between the Cossacks and the Tatars and Turks on the pages of Ukrainian scientific publications became less, while understanding

⁹⁴⁵Hrybovskiy, V. (2005) “Zaporozhtsi i nohaytsi v konteksti Velykoho Kordonu.” *Kozatska spadshchyna. Almanakh Nikopolskoho rehionalnogo vidilennya Naukovo-doslidnogo instytutu kozatstva Instytutu istoriyi Ukrainy NAN Ukrainy*, Vyp. 1, pp. 95-131. Nikopol–Zaporizhzhya: RA “Tandem-U”; Hrybovskiy, V. (2011) “Zaporozhke kozatstvo i cholovichi soyuzy Kavkazu ta Tsentralnoyi Azii v komparatyvniy perspektyvi”, *Hileya: naukovyy visnyk* 52: 116-130; Hrybovskiy, V. (2012) “Buza, horilka i kava v cholovichomu prostori krymskotatarskoho mista kintsya XVIII – pershoi polovyny XIX st.”, in *Frontyry mista: istoryko-kulturnolohichnyy almanakh*, pp. 58–81, Dnipro: Herda.

grew. The theory of the frontier served to explain the normality of such neighborly relations in the works of Lepyavko, Kaiuk, and Brekhunenko. It turned out that Bohdan Khmelnytsky's alliance with the Crimean khan was preceded by a long history of relations, documented at least since 1624.⁹⁴⁶ The Cossacks felt quite comfortable within the Ottoman sultan's domain during the existence of the Danubian Sich.⁹⁴⁷

Brekhunenko's monograph "Cossacks on the Steppe Border of Europe: A Typology of Cossack Communities of the Sixteenth and First Half of the Seventeenth Century" contains a significant "Muslim" component not only as donors of the Ukrainian Cossacks but also as a permanent factor in the Cossack existence, stating many domestic relations, political and military alliances.⁹⁴⁸

Eventually, the well-known Cossack studies institutions became the centers of studies of the Muslim south of Ukraine. Primarily, we are talking about Odesa historians. The "rediscovery" of Khadjibey as the initial history of the city of Odesa launched these studies.⁹⁴⁹ Their further development, multiplied by archival discoveries, became the basis for writing specifically historical studies. Among them is Bachynska's work "Ottoman fortresses of Bucak at the turn of the eighteenth and nineteenth centuries: outposts and their composition. Bucak vilayetinde Osmanli kaleleri: garnizonlarin yapisi ve isleyisi (18 yuzyil sonu – 19 yuzyil baslari)".⁹⁵⁰ It is clear that

⁹⁴⁶ Brehunenko, V., Gribovskij, V., Micik, Yu., Piskun, V., Sinyak, I., Tarasenko, I. (2018) *Mizh konfrontatsiyeyu ta vzayemodiyeyu: ukrayinsko-krimski ta ukrayinsko-nogajski stosunki v XVII – pershij polovini XX st.* Kyiv: Institut ukrayinskoyi arheografii ta dzhereloznavstva, NAN Ukrayiny.

⁹⁴⁷ Bachynska, O., Kaiuk, S. (2020) "The Ukrainian Cossacks and The Ecumenical Patriarchate of Istanbul in the 18th – Early 19th Century", in *Proceedings of the 4th Congress of International Eastern European Studies (CIEES 2020)*, History of Orthodox Churches / Ortodoks Kiliseleri Tarihi, pp. 128-137. Eskişehir: pieces.org.

⁹⁴⁸ Brehunenko, V. (2011) *Kozaki na stepovomu kordoni Yevropi*, Kyiv: NAN Ukrayini, Institut ukrayinskoyi arheografii ta dzhereloznavstva im. M. S. Grushevskogo.

⁹⁴⁹ Hadzhibej-Odesa ta ukrayinske kozactvo (1999) *Do 210-yi richnici shturmu Hadzhibejskogo zamku*. Edited by Goncharuk, T.G., Gucalyuk, S.B., Sapozhnikov, I.V., Sapozhnikova, G.V., Odesa: OKVA, (Nevicherpni dzherela pam'yati. Tom III).

⁹⁵⁰ Bachynska, O. A. (2013) *Osmanski forteci Budzhaka na mezhi XVIII-XIX st.: zalogi j yibnij sklad. Bucak vilayetinde Osmanli kaleleri: garnizonlarin yapisi ve isleyisi (XVIII. Yuzyil sonu – XIX. Yuzyil baslari)*. Odesa: Astroprint.

these studies were made possible because of the contacts and interest of our Turkish colleagues. The work of Ukrainian researchers in Turkish archives with documents written in the Ottoman language was an undoubted breakthrough and a new scientific level. For example, the research of Odesa historian O. Sereda opened up a new research world: a new language, new terminology, and a completely different view of the whole period of Ukrainian history.⁹⁵¹ It should be emphasized that this is happening within Ukrainian studies as part of the history of Ukraine, a continuation of previous studies on the history of Southern Ukraine. At the same time, studies of the history of the Cossack era, which is central to Ukrainian historiography, continue, but also through the perspective of Ottoman sources.⁹⁵²

The historical boom that began against the backdrop of Ukraine's revival had another component: local history. Many local amateurs of the history of their small homeland set to work, searching for local microhistories. The return of old place names, first as a provocation (“Do you know what this street or this town or village used to be called?”) on the pages of local popular publications, and later on modern maps, happened quite quickly. The somewhat different lexical sounds of the names took a while for the locals to get used to. We are talking about the post-Soviet population, which was forcibly accustomed to Russian = Slavic names over decades. Therefore, the new names seemed alien to most people. It took a couple of decades to overcome this rejection, first at the level of intellectuals and civic activists, and then of the local population. This process has been accelerated since 2015 with the beginning of the process of decommunization as a state policy. So today, we have administrative centers with Turkic names on the map of Ukraine, such as the villages of Nohayske, Ahaimany, Karabulat, and Chelburda in the Kherson region. This is the result of a long research effort by scholars and local historians.

⁹⁵¹ Sereda, O. (2015) *Osmansko-ukrayinske stepove porubizhzhya v osmansko-tureckih dzherelah XVIII st.* Odesa: Astroprint.

⁹⁵² Turanlı, F. (2016) *Kozacka doba istoriji Ukrajini v osmansko-tureckih pisemnih dzherelah (dru- ga polovina XVI – persha chvert XVIII stolittya)*, Kyiv: VD «Kiyevo-Mogilyanska akademiya».

The history of the Crimean Tatars. The complexities of Ukrainian religious studies

A separate component of the Ukrainian historical narrative, which reflects the Muslim part of the country and which has been making its way to the pages of generalized works on the history of Ukraine for the longest time, is the history of the Crimean Tatars. The reasons for such a long return lie in the political sphere, the total “cleansing” of this history in Soviet times, and the creation of relevant stereotypes and clichés that contained the most negative perception. The religious aspect (affiliation) of the history of the Crimean Tatars only exacerbated the negative effect, which was the result of deliberate efforts by the Russian Empire and the Soviet Union. The horrific history of the Crimean Tatars in the 20th century, the deportation in 1944, and the longest possible ban (compared to other peoples deported by the Soviet authorities) on returning to their homeland required appropriate arguments and propaganda. Soviet ideologues did this flawlessly, distorting the image of an entire folk. The history of the Ukrainian Cossacks began with a story of heroism in the fight against their Muslim neighbors, the so-called “Turkish-Tatar aggression”, which in Soviet times was classified as an absolute evil. So it took some time for Ukrainian historians to get rid of these stereotypes. Given their own painful colonial legacy and justified Ukraine-centricity, it can be assumed that Ukrainian humanities scholars coped with the new life and research challenges quite quickly. The so-called Ukraine-centric view of its own history was also difficult to make its way onto the pages of generalized works on the history of Ukraine, facing a constant, sophisticated, and filigree struggle with Russian myths and the products of Russian imperial intellectuals.

The return of Crimean Tatars to their homeland took place against the backdrop of the restoration of Ukrainian statehood. Thus, research on the history of the Crimean Tatars in Ukraine has begun with a delay. This was facilitated by the revival of historical and cultural monuments in Ukraine and the acquisition of their original and true historical sound. This is primarily about the Bakhchisaray Historical and Cultural Reserve, where, in the context of the depoliticization of museums, research on the history of the Crimean Tatars began with an emphasis on the history of the Crimean Khanate, and in the early 2000s, archaeological research under the leadership of Ibrahimova revived.⁹⁵³

⁹⁵³ Ibragimova, A. M. (2004) “Arhitekturno-arheologicheskie issledovaniya na territorii hanskogo dvorca v Bahchisarae v 2000–2003 gg.” *Arheologichni*

The discovery of monuments destroyed during the previous Russian-Soviet era required new research projects, archival searches, and systematization of knowledge on the history of the Crimean Khanate. As a result, a two-volume monograph by Haivoronsky, who worked for a long time in the management of the Bakhchisaray Palace, is dedicated to the history of the Crimean Khanate.⁹⁵⁴ This is the most thorough and meticulous study of the history of the Crimean Khanate over the past 150 years. The study and popularization of the history of the Crimean Tatars and the Crimean Khanate were continued by Haivoronsky in other works.⁹⁵⁵

Another center of popularization, and thus of research efforts, is the Crimean Tatar television channel ATR, which was launched in 2006 in Simferopol. A separate program, “Political Histories with Gulnara Bekirova”, was devoted to different periods of Crimean Tatar history, mainly the 19th and 20th centuries. They were accompanied by relevant publications, often of a popular nature, but with a solid scientific background.

Almost at the same time, studies appeared on other indigenous peoples of Crimea, such as the Karaites and Krymchaks, who practiced various forms of Judaism and emphasized the religious and cultural diversity of Crimea.⁹⁵⁶ Gradually, more attention is being devoted to the study of the history of the Ukrainian Steppe, where Tatars and Cossacks lived, focusing on daily life and understanding. The thematic scope is diversifying and becoming more detailed. Interesting research by Halenko is dedicated to the steppe origins of Ukrainian political thought, reflections on the images of heroes and anti-heroes, Ukrainian historical schemes, and more. By translating the “Naima Chronicle” from Ottoman Turkish into Ukrainian, O. Halenko has significantly enriched the Ukrainian scholarly

vidkrittya v Ukrayini 2002–2003 rr., Vip. 6, pp. 134-139, Kyiv: IA NANU; (2013) *Bahchisarajskij Hanskij dvorec XVI - XVIII vv.* Simferopol.

⁹⁵⁴ Gajvoronskij, O. (2007; 2009) *Poveliteli dnuh materikov. T. 1. Krymskie hany XV—XVI i borba za nasledie Velikoj Ordy*, Kyiv: Majsternya knigi; Bahchisaraj: Oranta; T. 2: *Krymskie hany pervoj poloviny XVII stoletiya v borbe za samostoyatelnost i edinovlastie*, Bahchisaraj: Oranta.

⁹⁵⁵ Gajvoronskij, O. (2017) *Krayina Krim. Narisi pro pam'yatki istoriji Krymskogo hanatu*, Kyiv: Majsternya knig.

⁹⁵⁶ Kizilov, M. (2011) *Krymskaya iudeya. Ocherki istorii evreev, baz'zar, karaimov i krymchakov v Krymu s antichnyh vremen do nashih dnei*, Simferopol: Izdatelstvo «Dolya».

landscape.⁹⁵⁷ Halenko's work also represents another scholarly hub, the Omelan Pritsak Research Center for Oriental Studies at the Kyiv-Mohyla Academy, which currently boasts a substantial bibliographic index. Thus, there are several academic centers in Kyiv focused on the study of the East and Islam institutionally: the A.Yu. Krymsky Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, the Omelan Pritsak Research Center for Oriental Studies at the Kyiv-Mohyla Academy, and the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine.⁹⁵⁸ Oleg Yarosh's research best represents studies on Islam, Muslim communities, and Islamic network institutions in Ukraine, among others. The scholarly landscape is diversifying, opening up new research perspectives. Concrete historical studies focusing directly on Muslim communities are beginning, which will later culminate in dissertations and substantial scholarly publications by Brylov, Savchenko, and others.⁹⁵⁹ Thus, Ukraine's academic community lived its own life, gradually overcoming the effects of colonialism and totalitarianism, getting rid of politicization, and creating a research trajectory determined by historical sources and research trends.

The political events of 2014 in Ukraine, the Russian attack and the annexation of Crimea significantly revitalized scholarly life, causing a kind of research boom and starting a competition with Russian "colleagues" for Crimea. We have many scholarly collections devoted to the history of the Crimean Tatars, which were written "for the need of the hour".⁹⁶⁰ However, the authors of these studies were

⁹⁵⁷ Galenko, O. (2006) "Zradniki-geroyi abo ukrayinskij ideal poturechencya", *Socium. Almanah socialnoyi istoriyi* 6: 203-223; Galenko O. (2011) "Konstitucijni ideyi Pilipa Orlika z perspektivi stepovih vitokiv politichnoyi tradyciji ukrayinskogo kozactva", in *Pilip Orlik: zhyttya, polityka, teksti: materiali Mizhnar. nauk. konf. "Ad fontes" do 300-ricchhya Benderskoyi Konstituciji 1710 r.*, Kyiv, NaUKMA, 14-16 zhovt. 2010 r., pp. 224-233, Kyiv: [Pulsari]; Nayima, Mustafa. (2016) *Gyusejnovi gorodi u vityagu istorij iz zabodu ta shodu (Povidomlennya pro Ukrayynu)* / Translation by Galenko, O., and Kulchinskogo, O., Kyiv.

⁹⁵⁸ Yarosh, O. (2020) *Islam u publichnij sferi: teoriyi ta suspilni praktiki*, Kyiv.

⁹⁵⁹ Brilov, D. (2021) *Istoriya islamu v Ukrayini kincya 19 – pochatku 21 st.*, Kyiv; Savchenko, O. (2019) *Ukrayinsko-tatarski politichni vzayemini ta socialni komunikaciyi u 16 – na pochatku 18 st.* Kyiv. Available at: https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/39741/Savchenko_dis.pdf?sequence=1&isAlloWed=y [Accessed on 10.08.2023]

⁹⁶⁰ Smolij, V., and Boryak, G. (eds.) (2015) *Istoriya Krimu v zapitannyah ta vidpovidyah*. Kyiv: Nauk. dumka.

well-known in Ukraine as experts on the history of Southern Ukraine, Crimea, etc. Some of the works concluded the long research of previous years and summarized them at the level of monographs.⁹⁶¹ It is gratifying that Crimean Tatar authors continue to conduct research in Ukraine, and they do their work with extraordinary respect, emphasizing the positive image of most Crimean Tatar political figures of different historical periods.⁹⁶² The lingering negativity from the previous Soviet era needs to be compensated for, including at the level of scholarly texts. Researchers of the next stage will have something to correct and clarify.

There is a certain pattern that is hardly noticeable at first glance that characterizes the texts of the vast majority of these works, and, accordingly, their authors. This is the Soviet heritage that scholars have had the most difficulty overcoming. It is called atheism. The religious component in the history of the Crimean Khanate and the Ottoman Empire was the most difficult to understand. In addition to stereotypes and Soviet upbringing, over time, the realization of the complexity of the study of religious life, which requires special knowledge, preferably religious education, was added. This self-awareness of scholars has only just begun. Of course, it is qualitatively accelerated by the religious revival that began in Ukraine with the collapse of communist ideology and propaganda and continues to this day.

The number of Muslims on the streets of settlements was increasing, and not only in places where Crimean Tatars densely resided. Simultaneously, the number of mosques and religious or historical-religious centers increased. Archaeological research continued in the same way, finding the remains of mosques and madrassas on the territory of Ukraine, or the “discovery” of traces of former churches that were rebuilt in Soviet times into sports schools, clubs, and commercial premises. Their historical reconstruction continues. Thus, one could conclude that there are many scientific discoveries and surprises ahead. But this process has not only begun but is also logically guided by the scientific community. What is emerging at the level of Ph.D. research, if done well and consistently by the author, can provoke unprecedented popularization and a kind of research boom.

⁹⁶¹ Bekirova, G. (2017) *Piv stolittya oporu: krimski tatari vid vignannya do povernennya (1941-1991 roki): naris politichnoyi istoriyi*, Kyiv: Kritika.

⁹⁶² Abdulaeva, G. (2021) *Krymskie tatary: ot etnogeneza do gosudarstvennosti*. Kyiv: Gamazin.

Such a researcher in Ukraine is M. Yakubovych. His book “The Philosophical thought of the Crimean Khanate” is so extraordinary, and for some unexpected, and at the same time source-based that it is only surprising and positively received.⁹⁶³ It is difficult to criticize such a study because the reviewer must at least have similar knowledge and skills. And the Ukrainian humanities community still lacks knowledge of languages and religion. Therefore, M. Yakubovych continues to impress with his scientific gifts, including at the level of translations of texts by Muslim authors that make up the pearls of the world's heritage of mankind. It is a pleasant fact that the popularization of the history and religion of Muslim communities in Ukraine, which is now actively carried out, follows the academic community, which is paving its own difficult path.⁹⁶⁴

Conclusion

Therefore, this study was not intended to be a bibliographic review. The number of publications devoted to the history of Turkic and Muslim communities in Ukraine is extremely large and can already be a separate research topic. We are talking about the directions of development and the reasons for scientific interest. Hence, the observation that historians of the Ukrainian Cossacks were the first and most active researchers and popularizers of the history of the Muslim world in Ukraine seems to us to be quite interesting. It is easy to explain. We are talking about the study of the Steppe, an open zone not only geographically but also culturally. People of the Steppe are equally open to the unfamiliar yet not alien. The Ukrainian Steppe has developed its own norms of coexistence, and state institutions did not interfere with this for a long time, because they did not exist here. Therefore, the southern Ukrainian Steppe has always been richly cultural and richly religious. In the 15–18th centuries, Muslims were the predominant religion in large areas of Southern Ukraine. Good researchers were bound to come to this conclusion. And finally, the uniqueness of Ukraine is that here East and West, the twain shall meet.

⁹⁶³ Yakubovich, M. (2016) *Filosofska dumka Krimskogo hanstva*. Kyiv: Komora.

⁹⁶⁴ Stepanchenko, O. (2021) *Istoriya islamskoiu qyuvuzauuu v Ukraïne*, Dnipro: Serednyak T.K.

Bibliography

- Abdulaeva, G. (2021) *Krymskie tatory: ot etnogeneza do gosudarstvennosti*. Kyiv: Gamazin.
- Arkhiv Yugo-Zapadnoy Rossii, izdavaemyy Komissiyey dlya razbora drevnikh aktov, sostoyashchey pri Kievskom, Podolskom i Volynskom general-gubernatore (1859–1914). Ch. 1 – 8. Kyiv.
- Bachinska, O. A. (2013) *Osmanski forteci Budzhaka na mezhi XVIII-XIX st.: zalogi y yibniy sklad. Bucak vilayetinde Osmanli kaleleri: garnizonlarin yapisi ve isleyisi (XVIII. Yuzyl sonu - XIX. Yuzyl baslari)*. Odesa: Astroprint.
- Bachinska, O. (2009) *Kozactvo v "pishyakozačku dobu" ukrayinskoyi istoriyi (kinec XVIII-XIX st.)*. Odesa: Astroprint.
- Bachinskyi, A. D. (1994) *Sich Zadunayska. 1775 – 1828. Istoriko-dokumentalniy naris*. Odesa: MP Hermes.
- Bachynska, O., Kaiuk, S. (2020) “The Ukrainian Cossacks and the Ecumenical Patriarchate of Istanbul in the 18th – Early 19th Century.” In *Proceedings of the 4th Congress of International Eastern European Studies (CIEES 2020), History of Orthodox Churches*. Eskişehir: pieces.org, pp. 128-137.
- Bekirova, G. (2017) *Piv stolittya oporu: krimski tatariv vid vignannya do povernennya (1941-1991 roki): naris politichnoyi istoriyi*. Kyiv: Kritika.
- Brehunenko, V. (2011) *Kozaki na stepovomu kordoni Yevropi*. Kyiv: NAN Ukrayini, Institut ukrayinskoyi arheografii ta dzhereloznavstva im. M. S. Grushevskogo.
- Brehunenko, V., Gribovskiy, V., Micik, Yu., Piskun, V., Sinyak, I., Tarasenko, I. (eds.) (2018) *Mizh konfrontatsiyeyu ta vzayemodiyeyu: ukrayinsko-krimski ta ukrayinsko-nogayski stosunki v XVII – pershoi polovini XX st.* Kyiv: Institut ukrayinskoyi arheografii ta dzhereloznavstva, NAN Ukrayini.
- Brilov, D. (2021) *Istoriya islamu v Ukrayini kincy 19 – pochatku 21 st.* [https://enpuir.npu.edu.ua/handle/123456789/39461, accessed on 10.08.2023].
- Chukhlib, T. (2010) *Kozaky ta Yanychary. Ukrayina u khrystyiansko-musulmanskykh vinyakh 1500-1700 rr.* Kyiv: Kyievo-Mohylyanska akademiya.
- Chukhlib, T. (2017) *Kozaky i tatory. Ukrayinsko-krymski soyuzi 1500–1700-ky rokiv*. Kyiv: Vydavnychyy dim “Kyievo-Mohylyanska akademiya”.
- Gajvoronskij, O. (2017) *Krayina Krim. Narisi pro pam'yatki istoriyi Krymskogo hanatu*. Kyiv: Majsternya knig.

- Gajvoronskij, O. (2007) *Poveliteli dvub materikov. T. 1. Krymskie hany XV—XVI i borba za nasledie Velikoj Ordj*. Kyiv: Majsternya knigi; Bahchisaraj: Oranta.
- Gajvoronskij, O. (2009) *Poveliteli dvub materikov. T. 2: Krymskie hany pervoj poloviny XVII stoletiya v borbe za samostoyatelnost i edinovlastie*. Bahchisaraj: Oranta.
- Galenko, O. (2006) “Zradniki-geroyi abo ukrajinskij ideal poturechencya.” *Socium. Almanah socialnoyi istoriyi* 6: 203-231.
- Galenko, O. I. (2011) “Konstitucijni ideyi Pilipa Orlika z perspektivi stepovih vitokiv politichnoyi tradiciji ukrajinskogo kozactva.” In Yakovenko, N. (ed.) *Pilip Orlik: zhittya, politika, teksti: materialy Mizhbar. nauk. konf. "Ad fontes" do 300-ricchya Benderskoyi Konstituciji 1710 r.*, pp. 224-233. Kyiv: Nac. un-t “Kyievo-Mogilyanska akademiya”.
- Getman Petro Doroshenko ta jogo doba v Ukraini (2015). “Materialy Vseukrajinskoyi naukovopraktichnoyi konferenciji, priurochenoyi do 350-yi richnici pochatku getmanuvannya Petra Doroshenka (16 zhovtnya 2015 r., m. Kyiv)”. Edited by Lunyak, Ye.M., Nizhin: NDU im. M. Gogolya.
- Gromenko, S. (2021) *Skoropadskij i Krim. Vid protistoyannya do priyeddannya*. Kyiv: Nash format.
- Grushevskij, M. S. (1898) *Istoriya Ukrainy-Rusi*. Kyiv, 1936. Lviv.
- Hadzhibej-Odesa ta ukrajinske kozactvo (1999) *Do 210-yi richnici sbturm Hadzhibejskogo zamku*. Edited by Goncharuk, T.G., Gucalyuk, S.B., Sapozhnikov, I.V., Sapozhnikova, G.V., Odesa: OKVA.
- Hrybovskiy, V. (2005) “Zaporozhtsi i nohaytsi v konteksti Velykoho Kordonu.” *Kozatska spadshchyna. Almanakh Nikopolskoho rehionalnogo vidilennya Naukovo-doslidnogo instytutu kozatstva Instytutu istoriyi Ukrainy NAN Ukrainy* 1: 95-131.
- Hrybovskiy, V. (2011) “Zaporozke kozatstvo i cholovichi soyuzy Kavkazu ta Tsentralnoyi Azii v komparatyvnyy perspektyvi.” *Hileya: naukovyy visnyk* 52: 116-130.
- Hrybovskiy, V. (2012) “Buza, horilka i kava v cholovichomu prostori krymskotatarskoho mista kintsya XVIII – pershoj poloviny XIX st.” *Frontyry mista: istoryko-kulturnolobichnyy almanakh*. Dnipro: Herda, pp. 58–81.
- Ibragimova, A. M. (2004) “Arhitekturno-arheologicheskie issledovaniya na territorii hanskogo dvorca v Bahchisarae v 2000–2003 gg.”, *Arheologichni vidkryttya v Ukraini 2002–2003 rr.*, Vip.6, pp. 134-139, Kyiv: IA NANU.

- Ibragimova, A. M. (2013) *Babchisarajskij Hanskij dvorec XVI–XVIII vv.* Simferopol.
- Smolij, V. and Boryak, G. (eds.) (2015) *Istoriya Krimu v zapitanniyah ta vidpovidyah.* Kyiv: Nauk. dumka.
- Kayuk, S. (2015) “Zadunajnska Sich: uchast zaporozhzciv u politichnih podiyah Osmanskoyi imperiyi kincy XVIII–pochatku XIX st.”, in *Uluslararası Türkiye-Ukrayna İlişkileri Sempozyumu: Kazak Donemi (1500–1800) Bildiriler*, pp. 803-812, Istanbul: Camlica.
- Kizilov, M. (2011) *Krymskaya iudeya. Oberki istorii evreev, bazar, karaimov i krymchakov v Krymu s antichnyh vremen do nashih dnei.* Simferopol: Izdatelstvo «Dolya».
- Smolij, V. (ed.) (1998) *Kozacki Sichi.* Kyiv; Zaporizhzhya.
- Nayima, Mustafa. (2016) *Gyusejnovi gorodi u vityagu istorij iz zabodu ta shodu. (Povidomlennya pro Ukrainu).* Translation by O. Galenko and O. Kulchinskogo. Kyiv.
- Savchenko, O. (2019) *Ukrayinsko-tatarski politichni vzyayemini ta socialni komunikaciyi u 16 – na pochatku 18 st.* Kyiv.
- Sereda, O. (2015) *Osmansko-ukrayinske stepove porubizhzhya v osmansko-tureckih dzherelah XVIII st.* Odesa: Astroprint.
- Smolij, V. A., and Stepankov, V. S. (1995) *Bogdan Hmelnickij: Socialno-politichnij portret.* Kyiv: Libid.
- Stepanchenko, O. (2021) *Istoriya islamskoyi civilizaciyi v Ukraini,* Dnipro: Serednyak T.K.
- Storozhenko, I. S. (1996) *Bogdan Hmelnickij i voyenne mistectvo u vizvolnij vijni ukrayinskogo narodu seredini XVII stolittya,* Dnipropetrovsk: Vidavnictvovo Dnipropetrovskogo derzhavnogo universitetu.
- Turanli, F. (2016) *Kozacka doba istoriyi Ukraini v osmansko-tureckih pisemnih dzherelah (druga polovina XVI – persha chvert XVIII stolittya),* Kyiv: VD “Kiyev-Mogilyanska akademiya”.
- Yakubovich, M. (2016) *Filosofska dumka Krimskogo hanstva,* Kyiv: Komora.
- Yavornickij, D.I. (1990–1992) *Istoriya zaporizkib kozakiv: u 3-h t.* Lviv: Svit.
- Yarosh, O. (2020) *Islam u publichnij sferi: teoryi ta suspilni praktiki,* Kyiv.

Muslims of Central Eurasia in the 21st Century: Challenges, Opportunities, and Prospects

Edited by

**Elmira Akhmetova
Elmira Muratova
Oleg Yarosh**

© Institute of Knowledge Integration
1446AH/2024CE

Georgia, Tbilisi, 7 Dadiani st.,
Karvasla Shopping Mall
and Business Center, A-508

Cover Design and Typesetting by: Hasan Hasanov