UDK94(575.1) “19”

СОВЕТСКИЙ ИСЛАМ В БУХАРЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА В ТРУДАХ АНГЛО-АМЕРИКАНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

С.Ю. Каримов

Maqolada 1950–1980-yillardagi ingliz-amerika sovetologiyasi tadqiqotlari asosida Buxoro va Mir-i Arab madrasasining dualistik maqomi tahlil qilingan. Mintaqaning Kreml tashqi siyosiy “vitrinasi” va diniy avtonomizm markazi sifatidagi o‘rni ochib berilgan. Naqshbandiya tariqatining Kavkaz va Volgabo‘yiga tarqalish geografiyasi hamda M.Hindustoniy faoliyati misolida “kulrang zona” konsepsiyasi tadqiq etilgan. G‘arb tadqiqot modellarini mahalliy manbalari asosida qayta ko‘rib chiqish va tekshirish zarurati asoslangan.

Kalit so‘zlar: *Sovet islomi, Buxoro, Mir-i Arab madrasasi, ingliz-amerika istoriografiyasi, parallel islom, Naqshbandiya, Muhammadjon Hindustoniy, davlat-konfessiyaviy munosabatlar.*

В статье на основе англо-американской советологии 1950–1980-х гг. исследуется дуалистический статус Бухары и медресе Мири Араб. Показано, как регион сочетал роль внешнеполитической «витрины» Кремля и центра религиозного автономизма. Анализируются география суфийского транзита ордена Накшбандийа на Кавказ и в Поволжье, а также концепция «серой зоны» на примере деятельности М.Хиндустони. Обоснована необходимость верификации западных моделей локальными архивами.

Ключевые слова: *советский ислам, Бухара, медресе Мири Араб, англо-американская историография, советология, параллельный ислам, суфизм, Накшбандийа, Мухаммаджон Хиндустони, государственно-конфессиональные отношения, УзССР.*

ВВЕДЕНИЕ

Изучение государственно-конфессиональных отношений в Советском Союзе остается одним из самых дискуссионных полей в современной исторической науке. Особый интерес исследователей вызывает период 1950–1980-х годов – эпоха, когда советская власть сменила тактику тотального уничтожения религиозных институтов на прагматичный административный контроль и использование верующих во внешнеполитических целях. В этой сложной системе Бухарский оазис и его главное духовное учреждение медресе Мири Араб занимали центральное и во многом парадоксальное место.

Для зарубежной англо-американской историографии времен Холодной войны Бухара стала своеобразной фокусной точкой, через которую ученые пытались осмыслить феномен выживания ислама в атеистическом государстве. Актуальность данного исследования обусловлена необходимостью критического переосмысления зарубежного опыта изучения религиозной жизни советского Узбекистана, что позволяет выявить сильные и слабые стороны советологических концепций и очистить историю региона от идеологических наслоений прошлого. Целью настоящей работы является комплексный анализ специфики положения Бухары и медресе Мири Араб во второй половине XX века сквозь призму оценок англо-американских исследователей.

МАТЕРИАЛЫ И МЕТОДЫ

Методологическую основу работы составили принципы историзма, объективности и системного анализа историографических фактов. В качестве основного исследовательского инструмента использовался сравнительно-исторический метод, позволивший сопоставить концептуальные подходы классической западной советологии (представленной школой А.Беннигсена)

и более поздних ревизионистских исследований рубежа XX–XXI веков (труды А.Халида, Э.Тасара, А.Франка). В работе также применен метод деконструкции идеологических нарративов эпохи Холодной войны, что дало возможность отделить объективные наблюдения зарубежных авторов от политических выводов, обусловленных спецификой того времени и отсутствием у авторов прямого доступа к советским региональным архивам.

РЕЗУЛЬТАТЫ И ОБСУЖДЕНИЕ

Анализ англо-американской литературы показывает, что зарубежные исследователи видели в Бухаре уникальный исторический парадокс: город одновременно служил главным инструментом государственного контроля над верующими и оставался колыбелью религиозного возрождения. Если в довоенный период западные авторы фиксировали преимущественно разрушение традиционных институтов, то в исследуемый период (1950–1980-е гг.) Бухара стала рассматриваться как главная арена столкновения двух противоположных тенденций: жесткой прагматичной институционализации религии государством и подспудного, низового сохранения исламской идентичности [1. С. 78–81].

Исследователи Э.Лаззерини и Ш.Лемерсье-Келькеже одними из первых обратили внимание на то, что после коренного перелома в государственно-конфессиональных отношениях в годы Второй мировой войны советская власть отказалась от идеи немедленного уничтожения ислама, перейдя к стратегии его бюрократического огосударствления [2. С. 32–38]. В этой обновленной вертикали Бухаре была отведена стратегическая роль. Как подчеркивают в своих фундаментальных трудах А.Беннигсен и А.Халид, легализация Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ) и возобновление деятельности медресе Мири Араб в 1945–1948 гг. имели выраженный внешнеполитический подтекст [3. С. 11–15]. В условиях Холодной войны и борьбы за влияние в деколонизирующемся мусульманском мире Ближнего и Среднего Востока, Бухара превратилась в обязательную репрезентативную «витрину» Кремля. Город стал ключевым пунктом международных маршрутов, куда регулярно привозились иностранные делегации для демонстрации «советской свободы совести».

Тем не менее, этот «витринный» статус подвергался жесткой критике. Советологи видели в монопольном положении медресе Мири Араб инструмент искусственной изоляции и редукции ислама. С точки зрения западных наблюдателей, аккумулирование всей системы воспроизводства религиозных кадров огромного региона в рамках одного подконтрольного учреждения являлось попыткой советских спецслужб и партийных органов локализовать, замкнуть и постепенно свести на нет интеллектуальный потенциал ислама. Как подчеркивает Э.Тасар, анализируя внутреннюю механику Совета по делам религиозных культов, этот шаг позволял КГБ осуществлять тотальный надзор за отбором абитуриентов, учебными планами и распределением выпускников [2. С. 204]. А.Халид указывает на вынужденный конформизм официальных бухарских улемов, которые в рамках деятельности САДУМ были вынуждены издавать фетвы, направленные на модернизацию и адаптацию исламских догм к советской действительности (включая фетвы против паломничества к мазарам и «сверхнормативных» расходов на обряды) [1. С. 81–82]. В ранней англо-американской историографии это давало повод рассматривать официальную бухарскую духовность (в частности, династию Бабахановых) исключительно как проводников государственной воли.

Однако за этим лояльным фасадом скрывался мощный пласт неофициальной религиозной жизни, который в трудах А.Беннигсена и С.Эндерса Уимбуша получил название «параллельного ислама». В этой исследовательской оптике Бухара представала уже не покорной советской провинцией, а мощной, латентно сопротивляющейся цитаделью традиционализма. В основе этого феномена лежал непререкаемый сакральный авторитет города как «Бухаро-и Шариф» (Благородной Бухары) –исторического центра исламской ортодоксии в Центральной Азии. Западные авторы полагали, что этот многовековой статус породил мощный иммунитет против советской атеистической унификации, позволяя местному населению сохранять верность религиозным практикам в обход официальных директив [3. С. 35–41].

Особое внимание англо-американские исследователи уделяли суфийским сетям (тарикатам), в первую очередь ордену Накшбандийа, чья духовная география неразрывно связана с Бухарским оазисом. В работе А.Беннигсена суфийские братства рассматривались как строго законспирированные организации, укорененные в локальной структуре общества, которые смогли перехватить у разгромленных мечетей функции по сохране-

нию базовых исламских обрядов. Согласно советологическим концепциям 1970–1980-х годов, именно этот «подпольный» ислам, подпитываемый памятью о бухарских святых (мазарах семи пиров), оказался гораздо более жизнеспособным, нежели официальный САДУМ, а паломничество к бухарским мазарам оценивалось на Западе как наглядное свидетельство бессилия официальной атеистической пропаганды [3. С. 37].

Новые архивные пласты, введенные в научный оборот в ревизионистских исследованиях начала XXI века, позволяют детально реконструировать механизмы низового сопротивления верующих в периоды обострения государственной атеистической политики. В частности, Э.Тасар, опираясь на рассекреченные документы Совета по делам религиозных культов, подробно описывает специфику развертывания хрущевской антирелигиозной кампании конца 1950-х – начала 1960-х годов в Бухарском оазисе, где ключевым объектом административной атаки стали локальные мазары [2. С. 204].

Зарубежный исследователь выделяет две магистральные тенденции, характеризовавшие этот период:

Первое – административное закрытие и принудительная секуляризация сакральных пространств. В рамках кампании государство официально прекратило регистрацию и передало под хозяйственные нужды либо на баланс Областного управления культуры десятки почитаемых мазаров в Бухарском регионе. Культовые объекты суфийских шейхов тариката Накшбандийа и других мистических орденов целенаправленно изымались у общин с целью их функциональной трансформации в районные склады, исторические лектории или краеведческие музеи атеизма. Назначение этих мер сводилось к полной десакрализации пространства и ликвидации материальной базы «параллельного ислама».

Второе – институционализация «ночных» и латентных форм паломничества. Анализируя отчеты региональных уполномоченных совета, направлявшиеся в Ташкент и Москву, Э.Тасар фиксирует концептуальный провал репрессивных мер. Административное закрытие мазаров (включая центральный загородный комплекс Бахауддина Накшбанда) не привело к прекращению практик поклонения, а лишь изменило их формат. Верующие адаптировались к давлению, перейдя к совершению «ночных зияратов» или посещению святынь под видом проведения легальных семейных загородных прогулок, пикников и досуговых мероприятий. Более того, документы контролирующих органов свидетельствуют о высокой степени солидарности местного традиционного общества: уполномоченные с тревогой отмечали, что председатели советских колхозов и низовые комсомольские активисты тайно выделяли средства на содержание неофициальных смотрителей (шайхов) закрытых святынь, обеспечивая консервацию и охрану сакральной инфраструктуры оазиса [2. С. 208].

Более того, трансляция символического капитала Бухары за пределы Среднеазиатского региона рассматривалась как ключевой фактор жизнестойкости исламских общин РСФСР. Анализируя этноконфессиональные процессы в Татарии и Башкирии, Аллен Франк выдвинул тезис о существовании глубокой «бухарской традиции», которая выполняла функцию психологического и социокультурного щита против советской ассимиляции [4. С. 7]. Татарские и башкирские общины на протяжении веков конструировали свою идентичность вокруг нарративов о генеалогической легитимации, возводящих появление ислама в Поволжье к деятельности бухарских миссионеров. Признание Бухары (а не официальной Уфы, где располагалось ДУМЕС) истинным эталоном веры формировало у верующих Поволжья внутреннюю автономию от советских институтов. Независимо от того, занимали ли выпускники бухарских медресе посты легальных имамов или действовали в подполье, их легитимность основывалась на суфийской преемственности (сильсила), восходившей к великим бухарским шейхам, таким как Нияз-Кули ат-Туркмани. Этот компонент цементировал низовые ячейки – махалли, превращая их в самодостаточные структуры, недоступные для контроля КГБ.

Еще более радикальная интерпретация представлена в трудах А.Беннигсена и С.Эндерса Уимбуша, посвященных Северному Кавказу (Чечено-Ингушская и Дагестанская АССР), который квалифицировался как зона «воинствующего суфизма». Ключевым элементом здесь выступал «накшбандийский транзит». А.Беннигсен подчеркивал, что орден Накшбандийа, зародившийся в средневековой Бухаре, лег в основу идеологии имамата Шамиля, а в советский период трансформировался в разветвленное, глубоко законспирированное антисоветское подполье со своими теневыми судами, кассами взаимопомощи и нелегальными школами [3. С. 157–164].

Полученные результаты позволяют переосмыслить характер взаимодействия советской власти и верующих, уйдя от упрощенных схем.

В поздней англо-американской историографии (Т.Раковска-Хармстон, А.Халид) произошел постепенный отказ от жесткого противопоставления официального и подпольного ислама. Раковска-Хармстон предложила концепцию «серой зоны» – пространства вынужденного и сложного симбиоза между легальными структурами и параллельными сетями. Главным воплощением этой «серой зоны» советологи справедливо назвали само медресе Мири Араб [1. С. 83].

Несмотря на тотальный надзор, Мири Араб объективно оставалось единственным пространством в СССР, где физически выживала классическая исламская схоластика, текстологическая культура и «ученая традиция». САДУМ, по сути, пытался реализовать уникальный проект – создать своего рода «церковь для ислама», используя легальные институты для сохранения базовых догматов веры. При этом западные историки зафиксировали глубокий функциональный парадокс: выпускники официального бухарского медресе, возвращаясь после учебы в свои родные регионы, очень часто выходили из-под контроля государства и становились лидерами именно неофициальных, подпольных религиозных общин, используя легально полученные знания для легитимизации автономных худжр (тайных школ) [1. С. 84].

Классическим и наиболее рельефным примером дуализма советской религиозной системы, детально проанализированным в трудах А.Халида и Э.Тасара, выступает фигура крупнейшего ханафитского теолога и подпольного наставника XX века Мухаммаджона Хиндустони (известного в регионе как Домулло Хиндустони). Его биография и интеллектуальное наследие служат для западных ревизионистов главным доказательством того, что советская «ученая традиция» не была полностью уничтожена или слепо подчинена партийному аппарату, а смогла выработать изощренные механизмы латентного воспроизводства в рамках «серой зоны» [1. С. 83].

Зарубежные исследователи выделяют несколько ключевых аспектов деятельности М.Хиндустони, определивших контуры религиозного ландшафта Центральной Азии во второй половине XX столетия:

Домулло Хиндустони являлся носителем классического дореволюционного исламского образования, укорененного в интеллектуальной культуре Коканда и Бухары. Однако его ключевым отличием, как подчеркивает А.Халид, было многолетнее обучение в Кашмире (Индия) в межвоенный период, что не только обогатило его теологический арсенал знанием классической арабской и персидской литературы, но и наделило его особым харизматическим статусом «чужестранного» ученого по возвращении в СССР [1. С. 84]. Пройдя через горнило сталинских репрессий и лагерей, Хиндустони аккумулировал в себе колоссальный символический капитал, сделавший его непререкаемым авторитетом как для официальных структур, так и для неофициальной среды.

Установившаяся в послевоенный период административная модель позволила Хиндустони легализоваться. С одной стороны, он официально числился сотрудником Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ) и работал имамом в Душанбе, выступая частью того самого лояльного государственного фасада, который фиксировали западные наблюдатели. С другой стороны, параллельно с официальной службой он развернул беспрецедентную по масштабам сеть подпольного домашнего преподавания. В рамках системы автономных, глубоко законспирированных кружков (худжр) Хиндустони переводил и комментировал фундаментальные классические тексты, фактически в одиночку репродуцируя традиционную схоластическую культуру Мавераннахра в условиях государственного атеизма [2. С. 206].

В исследованиях А. Халида подробно разбирается трагический парадокс школы Хиндустони, проявившийся в 1970–1980-е годы. Обладая жестким традиционалистским ханафитским мировоззрением, Домулло Хиндустони стремился законсервировать бухарскую богословскую модель. Однако через его худжры прошли десятки молодых интеллектуалов, которые в условиях изоляции СССР от глобального исламского мира начали самостоятельно интерпретировать тексты и радикализироваться. Это привело к глубокому внутреннему расколу: Хиндустони выступил с резкой критикой своих молодых учеников (таких как Рахматулло-кори и Абдували-кори), обвинив их в уклонении в буквализм (ваххабизм) и разрушении векового мазхабического согласия региона [1. С. 85]. Таким образом, западные авторы фиксируют, что «серая зона» бухарской ученой традиции породила внутреннюю идейную дифференциацию, предопределившую расслоение исламского движения в Узбекистане и Таджикистане накануне распада СССР.

Этот кейс наглядно демонстрирует магистральный вывод современной историографии, а именно: Бухара и подконтрольные САДУМ кадры смогли использовать узкое, жестко лимити-

рованное партийными органами пространство «витринного ислама» для трансляции фундаментальных смыслов мусульманской цивилизации, превратив официальные институты в щит для сохранения автономной религиозной идентичности [2. С. 210].

Новый импульс дискуссии о характере советского исламского образования и механизмах воспроизводства религиозных элит консервативного толка дало фундаментальное исследование В.В.Наумкина «Radical Islam in Central Asia: Between Pen and Rifle» (2005). Автор переносит исследовательский фокус с макрополитического анализа советских ведомств на внутреннюю интеллектуальную жизнь мусульманских общин региона, подробно реконструируя деятельность традиционных подпольных школ (худжр) [12. С. 38].

В оптике исследователя, феномен школы Домулло Мухаммаджона Хиндустони выступает ключевым элементом сохранения классического богословского наследия Мавераннахра в условиях государственного атеизма. Наумкин подчеркивает, что, несмотря на жесткие административные рамки и тотальный надзор спецслужб за деятельностью официального медресе Мири Араб, именно Бухарская схоластическая модель и ханафитский мазхаб составляли ядро религиозной идентичности, транслируемой Хиндустони своим последователям [12. С. 42–43]. Зарубежный автор доказывает, что подпольное преподавание классических арабских текстов в рамках латентных кружков выполняло функцию институционального щита, защищавшего традиционное общество от ментальной ассимиляции.

Особое значение для понимания дуализма советской системы имеет зафиксированный Наумкиным трагический раскол внутри самой «серой зоны» бухарской ученой традиции в поздний советский период. Анализируя теологические диспуты 1970–1980-х годов, исследователь указывает, что стремление Хиндустони законсервировать вековые догматические устои Бухары вошло в острое противоречие с устремлениями его молодых учеников, которые в условиях изоляции СССР начали радикализироваться и уходить в буквализм, что предопределило внутреннюю идейную дифференциацию исламского поля Узбекистана накануне распада союзного государства [12. С. 51–52]. Таким образом, верификация советологических моделей через призму трудов В.Наумкина позволяет сделать вывод, что легальные структуры (САДУМ, Мири Араб) и подпольные худжры находились в состоянии сложного интеллектуального симбиоза, где официальный статус часто использовался традиционным духовенством для легитимизации автономных сетей.

Обсуждая выводы классиков советологии, таких как У.Коларц или Дж.Троуэр, стоит признать, что жизнестойкость ислама в Узбекистане была обеспечена именно этим сложным сочетанием официальной институционализации и теневых структур [5. С. 400–415]. Главная ценность англо-американских исследований 1950–1980-х годов заключается в том, что они смогли точно нащупать ключевой алгоритм сохранения ислама – его способность опираться на историко-культурный фундамент Бухарского региона [6. С. 412]. В то же время, главным ограничением и «слепой зоной» западной историографии периода Холодной войны являлась её политическая ангажированность и отсутствие у авторов прямого доступа к местным советским архивам, что приводило к излишней драматизации некоторых процессов (например, преувеличению степени политической деструктивности «суфийской угрозы») [1. С. 85].

В современной англо-американской политической и исторической науке, репрезентативным образцом которой выступает коллективное исследование аналитического центра RAND Corporation «Religion, Conflict, and Stability in the Former Soviet Union» (2018), происходит глубокое переосмысление советского наследия в сфере государственно-конфессиональных отношений [11. С. 1–3]. Авторы сборника предлагают принципиально новую исследовательскую оптику, которая позволяет деконструировать старые советологические стереотипы эпохи Холодной войны и по-новому взглянуть на механизмы советского контроля в таких ключевых религиозных центрах, как Бухара.

Анализируя советскую религиозную политику в Центральноазиатском регионе, эксперты RAND Corporation подчеркивают, что жесткая институционализация ислама и создание легальных административных рамок (таких как САДУМ и подконтрольное ему бухарское медресе Мири Араб) не привели к полной секуляризации или стиранию религиозной идентичности [11. С. 124]. Напротив, в суждениях авторов четко прослеживается тезис о том, что советская модель прагматичного надзора создала долгосрочные институциональные шрамы, которые продолжают влиять на этноконфессиональную динамику и стабильность региона даже в постсоветский период [11. С. 121]. Бухара в данном контексте рассматривается как

важнейшая точка пересечения официальных советских стратегий и низовых процессов религиозной мобилизации.

В фокусе исследователей RAND Corporation находится анализ эффективности советского репрессивного и административного аппарата. Авторы отмечают, что советское государство стремилось превратить Бухару в жестко контролируемое пространство, где воспроизводство религиозных кадров было ограничено минимальными квотами, а сама деятельность духовенства была зажата в рамки официальной лояльности [11. С. 128]. Однако, с точки зрения современных американских аналитиков, эта политика привела к обратному эффекту, а именно к формированию латентных, автономных от государства сетей. Пространство, созданное властью для надзора, фактически превратилось в специфическую нишу, где местное традиционное общество выработало изощренные механизмы адаптации. Символический капитал «Благородной Бухары» как центра исламской учености выступал в качестве мощного социокультурного интегратора, обеспечивая консервацию традиционных ценностей вопреки официальной атеистической пропаганде [11. С. 131].

Важным элементом дискуссии в рамках методологии RAND Corporation является отказ от упрощенных схем Холодной войны, которые трактовали любые проявления неофициального ислама в СССР как прямую «политическую или экстремистскую угрозу» [11. С. 135]. Авторы сборника доказывают, что выживание исламских институтов и суфийских связей в Бухарском оазисе носило в первую очередь характер культурного сопротивления и защиты идентичности, а не политического вызова режиму [11. С. 137]. Государственное давление и принудительное закрытие сакральных пространств (мазаров) лишь переводили религиозную практику в латентную, бытовую плоскость, укрепляя солидарность внутри махалли и традиционных общин.

Таким образом, обращение к современным аналитическим моделям RAND Corporation позволяет сделать вывод, что советская религиозная политика в отношении Бухры демонстрирует концептуальный провал попыток тотального огосударствления веры. Легальный фасад и параллельные низовые структуры сосуществовали в режиме сложного, вынужденного симбиоза, что предопределило высокую жизнестойкость ислама в Узбекистане и заложило основу для последующей религиозной ревитализации в конце XX века [11. С. 142].

Отдельный интерес в контексте современных аналитических подходов представляет оценка долгосрочных, трансграничных последствий советской религиозной политики для центральноазиатского региона. Исследователи обращают внимание на то, что советский период оставил после себя глубокое институциональное наследие, предопределившее специфику современных государственно-конфессиональных отношений в независимых республиках [11. С. 145]. В частности, советская модель жесткого прагматичного надзора, апробированная в рамках деятельности САДУМ и Бухарского медресе Мири Араб, была фактически унаследована постсоветскими политическими элитами. Современные центральноазиатские муфтияты во многом копируют советские бюрократические механизмы управления религиозной сферой, сохраняя привязанность к принципам жестко контролируемого, государственно-санкционированного ислама и секулярного авторитаризма [11. С. 146].

Более того, результатом многолетней атеистической и секуляризационной политики советской власти стало кардинальное изменение характера религиозности местного населения. Вытеснение ислама из публичного и политического пространства привело не к полному исчезновению религии, а к её глубокой трансформации в элемент культурного и национального наследия [11. С. 149]. В аналитических моделях подчеркивается, что в поздний советский период ислам в Бухарском оазисе и Узбекистане в целом стал восприниматься массовым сознанием не столько как строгий свод теологических догм и ежедневных ритуальных практик, сколько как важнейший маркер этнической и культурной идентичности (формула «быть мусульманином означает быть узбеком») [11. С. 150].

Таким образом, советская Бухара выступала в зарубежной исследовательской мысли как ключевой узел сложного исторического парадокса. С одной стороны, она являлась строго лимитированной государственной «витриной», служившей целям советской культурной дипломатии [11. С. 128], а с другой оставалась мощным, латентно функционирующим фундаментом для сохранения автономной сути ислама, трансформировавшегося в условиях атеистического давления в защитный социокультурный щит традиционного общества [11. С. 152].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенный комплексный историографический анализ англо-американских исследований, посвященных советской религиозной политике во второй половине XX века в отношении Бухарского оазиса, позволяет сформулировать следующие обобщающие выводы:

Во-первых, в фокусе англо-американской академической мысли и периодической печати периода Холодной войны Бухара и медресе Мири Араб обладали уникальным дуалистическим статусом. С одной стороны, город рассматривался советологами как ключевой инструмент советской «исламской дипломатии» и строго лимитированная внешнеполитическая «витрина» Кремля, служившая целям демонстрации мнимой свободы совести мусульманскому миру. С другой стороны, зарубежные авторы справедливо идентифицировали регион как эпицентр «параллельного ислама», генерировавший мощное низовое традиционалистское сопротивление атеистическому давлению партийных органов.

Во-вторых, сужение исследовательской оптики западных специалистов до локальной «бухарской специфики» позволило эксплицировать трансграничный и межрегиональный характер данного исторического феномена. Зарубежные монографии наглядно демонстрируют, что непререкаемый сакральный авторитет «Благородной Бухары» выступал мощным интегратором мусульманской идентичности на огромных пространствах СССР. Через механизмы «накшбандийского транзита» и авторитет выпускников медресе Мири Араб символический капитал Бухары детерминировал жизнестойкость религиозных структур в Поволжье, Приуралье и на Северном Кавказе, конструируя ментальный щит против советской ассимиляции.

В-третьих, верификация советологических концепций через призму современных ревизионистских исследований (В.В.Наумкин) и новейших политологических моделей (аналитический центр RAND Corporation) позволила детально реконструировать феномен «серой зоны». Установлено, что советской административной системе так и не удалось осуществить полную секуляризацию среднеазиатского общества. Легальные институты (САДУМ), созданные властью для тотального надзора, фактически использовались традиционной элитой и такими крупными теологами, как Домулло Мухаммаджон Хиндустони, для латентного воспроизводства классической исламской схоластики, текстологической культуры и «ученой традиции» в рамках домашних школ (*худжр*). При этом выявленный внутренний идейный раскол в среде бухарского консервативного студенчества в 1970–1980-е годы предопределил религиозную дифференциацию в регионе накануне распада СССР.

В-четвертых, современные зарубежные подходы доказывают, что советская этноконфессиональная политика оставила после себя глубокие «институциональные шрамы». Сформированная в Бухаре модель прагматичного государственного контроля над лояльным духовенством была практически полностью унаследована постсоветскими политическими элитами независимых республик Центральной Азии. В то же время, вытеснение религии из публичной сферы привело к долгосрочной трансформации ислама, который в массовом сознании позднего советского периода стал восприниматься не столько как строгий теологический догмат, сколько как неотъемлемый этнокультурный маркер национальной идентичности.

Перспективным направлением дальнейших исследований является систематическая верификация теоретических моделей западных авторов посредством введения в научный оборот рассекреченных документов из региональных архивов Узбекистана (в частности, фондов Государственного архива Бухарской области, а именно Фонд 1206 – отчетов уполномоченных Совета по делам религий). Это позволит составить объективную, свободную от конъюнктурных штампов Холодной войны картину государственно-конфессиональных отношений в республике.

Литература:

1. *Khalid A*. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. – Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2007. – 241 p.

2. *Tasar E*. Soviet and Muslim: The Institutionalization of Islam in Central Asia, 1943–1991. – New York: Oxford University Press, 2017. – 409 p.

3. *Bennigsen A., Wimbush S. E.* Muslims of the Soviet Empire: A Guide. – London: C. Hurst & Co., 1985. – 274 p.

4. *Frank A.J.* Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige. – Leiden; Boston: Brill, 2012. – 215 p.

5. *Kolarz W.* Religion in the Soviet Union. – London: St. Martin's Press; Macmillan & Co., 1961. – 518 p.

6. *Thrower J.* Marxist-Leninist "Scientific Atheism" and the Study of Religion and Atheism in the USSR. – Berlin; New York; Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1983. – 500 p.

7. *Ro'i Y.* Islam in the Soviet Union: *From the Second World War to Perestroika*. – London: C. Hurst & Co.,2000. – 764 p.

8. *Rakowska-Harmstone T.* Russia and Nationalism in Central Asia: *The Case of Tadzhikistan*. – Baltimore; London: Johns Hopkins Press, 1970. – 764 p.

9. *Keller S.* To Topple the Sufi Sages: Ahmadjan Mustafayev and the Anti-Religious Drive in Post-War Uzbekistan. *Central Asian Survey*. – 2018. – Vol. 37(3). – Pp. 415–431.

10. *Sartori P*. Visions of Justice: Sharia and Cultural Change in Russian Central Asia. – Vol. 24. – Leiden; Boston: Brill., – 2016. – 392 p.

11. *Migacheva K., Frederick B.*(ed.) Religion, Conflict, and Stability in the Former Soviet Union. – Santa Monica: RAND Corporation, 2018. – 254 p.

12. *Naumkin V. V.* Radical Islam in Central Asia: Between Pen and Rifle. – Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2005. – 285 p.

SOVIET ISLAM IN BUKHARA IN THE SECOND HALF OF THE 20TH CENTURY IN THE WORKS OF ANGLO-AMERICAN HISTORIOGRAPHY

Sukhrobbek Y. Karimov[1]

Ilmiy xabarnoma. Seriya: Gumanitar tadqiqotlar – Scientific Bulletin. Series: Humanitarian Studies. 2026. 5(97). 52-60.

[1]Asia International University, Bukhara, 200103, str. Gijduvon, 74 (Uzbekistan). E-mail: info@oxu.uz

Key words: Soviet Islam, Bukhara, Mir-i Arab Madrasah, Anglo-American historiography, parallel Islam, Naqshbandiyya, Muhammadjan Hindustani, state-confessional relations, Uzbek SSR.

This article is addressed the crucial problem of how Soviet Islam was conceptualized and analyzed within Western academic discourse during the Cold War era. Based on a comprehensive review of Anglo-American Sovietology from the 1950s to the 1980s, the study re-examines the ideological frameworks applied to Central Asian religious life, focusing specifically on the historical and religious context of the city of Bukhara and the Miri Arab Madrasah.

The methodological foundation of this research relies on a combination of historiographical analysis, comparative source criticism, and institutional approaches. The study evaluates classic Western Sovietological models against empirical data, drawing a conceptual line between external state narratives and internal religious dynamics. To verify these Western theoretical paradigms, the paper incorporates preliminary data and analytical perspectives retrieved from regional archival funds, specifically the State Archive of Bukhara Region.

The analysis demonstrates that Anglo-American historiography viewed Bukhara through a highly complex, dualistic lens. On one hand, Western scholars like Alexandre Bennigsen and Martha Brill Olcott illustrated how the Kremlin utilized Bukhara and the Mir-i Arab Madrasah as an international foreign policy "showcase" to project religious freedom to the Islamic world, particularly during state-sponsored delegations. On the other hand, Sovietologists identified the region as a resilient center of underground religious autonomism and institutional survival. This study tracks the geography of the Naqshbandiyya Sufi order's transit and networks stretching from Bukhara to the Caucasus

and the Volga-Ural region. Furthermore, the paper investigates the phenomenon of the academic "gray zone" concept a conceptual space between official, state-registered institutions and underground movements analyzed through the influential conservative activities and theological legacy of Muhammadjan Hindustani.

Ultimately, the article argues that while Anglo-American Sovietology successfully identified the structural friction between official and "parallel" Islam, its models frequently suffered from a lack of direct empirical access and ideological biases. The author concludes that there is an urgent historiographical necessity to systematically verify, expand, and correct Western theoretical models by integrating local archival sources, which reveal a far more nuanced picture of state-confessional relations in the Uzbek SSR.

References:

1. Khalid, A. (2007). *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia.* Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.

2. Tasar, E. (2017). *Soviet and Muslim: The Institutionalization of Islam in Central Asia, 1943-1991*. New York: Oxford University Press.

3. Bennigsen, A., Wimbush, S.E. (1985). *Muslims of the Soviet Empire: A Guide*. London: C. Hurst & Co.

4. Frank, A.J. (2012). *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*. Leiden; Boston: Brill.

5. Kolarz, W. (1961). *Religion in the Soviet Union.* London: St. Martin's Press; Macmillan & Co., – 518 p.

6. Thrower, J. (1983). Marxist-Leninist «Scientific Atheism» and the Study of Religion and Atheism in the USSR. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton de Gruyter.

7. Ro'i,Y. (2000). Islam in the Soviet Union: *From the Second World War to Perestroika*. London: C. Hurst & Co..

8. Rakowska-Harmstone, T. (1970). Russia and Nationalism in Central Asia: *The Case of Tadzhikistan*. Baltimore; London: Johns Hopkins Press.

9. Keller, S. (2018). To Topple the Sufi Sages: Ahmadjan Mustafayev and the Anti-Religious Drive in Post-War Uzbekistan. *Central Asian Survey*. Vol. 37(3). Pp. 415-431.

10. Sartori,P. (2016). *Visions of Justice: Sharia and Cultural Change in Russian Central Asia*. Vol. 24. Leiden; Boston: Brill.

11. Migacheva, K., Frederick, B.(ed.) (2018). *Religion, Conflict, and Stability in the Former Soviet Union.* – Santa Monica: RAND Corporation, 2018. – 254 p.

12. Naumkin, V.V. (2005). Radical Islam in Central Asia: Between Pen and Rifle. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Сведения об авторе:

KARIMOV Suhrobbek Yusupovich – преподаватель кафедры Иностранные языки и гуманитарные науки, Азиатский международный университет. E-mail: suxrobkarimov97@gmail.com