

Musulmonų bendruomenių reakcija į sekularizacijos procesą Lietuvoje

VAIDA NORVILAITĖ
EGDŪNAS RAČIUS

Vytauto Didžiojo universitetas

Santrauka. *Religingumo Lietuvoje studijose iki šiol praktiškai neskirta dėmesio musulmonų bendruomenei. Tačiau žiūrint perspektyviai ir atsižvelgiant į platesniame kontekste (ypač Europoje) vykstančius procesus, tokius kaip musulmonų skaičiaus augimas ir, dar svarbiau, jų lūkesčių ir reikalavimų, susijusių su religinėmis normomis (tiek ritualų, tiek kasdienio gyvenimo srityse), gausėjimas, galima daryti prielaidą, kad didžiausias sekularizacijos Lietuvoje (kaip ir kitur Europoje) iššūkis jau netolimoje ateityje kils ne iš religinei daugumai atstovaujančių bendrijų, bet būtent iš musulmonų – tiek imigrantų ir jų palikuonių, tiek konvertitų. Todėl musulmonų požiūris į sekularizacijos procesą Lietuvoje yra fiksuotinas jau dabar, kad būtų galima ne tik adekvačiai suprasti musulmonų nuotaikas, bet ir pasiruošti deramai reaguoti į galimus jų veiksmus. Šiame straipsnyje siekiama parodyti, kad, nepaisant mažumo, Lietuvos musulmonų bendruomenė nėra vieninga sekularizacijos klausimu. Pasielkus ilgalaikės Lietuvos totorių bendruomeninės veiklos (ypač religinės) stebėsenos ir konvertitų kokybinio tyrimo¹ rezultatus atskleidžiama, kaip tam tikri Lietuvos musulmonų bendruomenės segmentai (ar net paralelios Lietuvos musulmonų bendruomenės) reaguoja į sekularizacijos procesą Lietuvoje.*

Raktažodžiai: *sekularizacija, islamas, Lietuvos musulmonai, totoriai, konvertitai, imigrantai.*

Keywords: *secularization, Islam, Lithuanian Muslims, Tatars, converts, immigrants.*

Islamo Lietuvoje genezė

Į Lietuvą musulmonai, kitaip nei Pietų ir Pietryčių Europoje (kur musulmonų apsigyvenimas viduramžiais ir vėliau buvo tiesioginė okupacijos ir kolonizacijos išdava), atsikėlė ne dėl karinės intervencijos: anot legendos, musulmonus

¹ 2009–2011 m. vykdytame empiriniame tyrime taikytas stebėjimo dalyvaujant, pusiau struktūruoto interviu ir anketavimo metodai. Interviu informantai atrinkti *sniego gniužtės* principu lietuvių konvertitų lankomuose internetiniuose forumuose. Interviu trukmė – nuo 50 min. iki 2,5 val. Anketos su atvirais klausimais platintos socialiniuose tinklalapiuose. Lietuvoje lankytasi Vilniuje, Kaune, Plungėje. Gauti atsakymai iš Vokietijos, Jungtinės Karalystės, Nyderlandų, Airijos, Prancūzijos, Maroko ir Sirijos. Taip pat tyrimo autoriai lankėsi ir atliko stebėjimus dalyvaujant Kauno mečetėje, musulmonių susibūrimuose muftijate Vilniuje, keliuose musulmonių ratieliuose vienos iš informančių namuose. Viena iš tyrėjų dalyvavo musulmoniškame mergvakaryje, kurio metu galėjo stebėti, kaip musulmonės bendrauja neformalioje aplinkoje.

(totorius) į Lietuvą XIV a. pab. iš kipčiakų stepių parsikvietęs LDK didysis kunigaikštis Vytautas, mat jam patikęs totorių narsumas ir ištikimybė. (Kita legendos versija teigia, kad totorius Vytautas atsivarė kaip karo belaisvius.) Nepasitikėdamas vietiniais, jis netgi paskyręs totorius saugoti valdovo turta ir gyvybę. Griunvaldo (Žalgirio) mūšyje jungtinės Lenkijos ir Lietuvos kariaunos gretose kovėsi ir ne mažesnis kaip 300 raitelių totorių būrys (Kričinskis 1993, 22). Už tarnybą kunigaikštis Vytautas ir jo ipėdiniai totoriams atsidėkodavo titulais ir turtais: totorių elitui buvo suteikti bajorų titulai, jie gavo žemių – pradžioje valdyti, o vėliau ir kaip asmeninę nuosavybę. Tiesa, esama ir labai abejotinos versijos, kad musulmonai iš Aukso Ordos Lietuvon mažomis grupelėmis atvykdavo dar didžiojo kunigaikščio Algirdo valdymo laikais, t. y. nuo XIV a. vidurio (Sobczak 1984, 14–18).

Kad ir kaip būtų, XV a. viduryje islamo išpažinėjai jau buvo tvirtai įsikūrę LDK žemėse – apsigyveno kaimais, kuriuose statėsi ir savo maldos namus – mečetes. Totoriai apsigyveno daugiausia Vilniaus, Trakų, Lydos apylinkėse, t. y. Pietryčių Lietuvoje, atokiau nuo miestų. Per visą XV ir net XVI a. Lietuvon atvykdavo vis naujų totorių imigrantų (daugiausia iš Krymo chanato). Vis dėlto bendras totorių skaičius LDK teritorijoje išliko nežymus – vargu ar jis kada nors viršijo kelias dešimtis tūkstančių žmonių.

Totoriai, kaip atskira etnokonfesinė grupė, atstovaujama totorių diduomenės, buvo tiesiogiai pavaldūs valdovui, o ne provincijos valdytojui. Taigi jie turėjo autonomiją ir religinę-teisinę savivaldą (santuokų, gimimų ir mirčių registravimas, paveldėjimas buvo tvarkomi bendruomenėje, nesikišant centrinei ar vietinei valdžiai). Totorių didikai turėjo savo herbus, o iš totorių raitelių sudaryti jų pulkai valstybinėje kariaunoje – savas vėliavas.

Lietuvos valstybė pasirodė ištis esanti tolerantiška kitatikių atžvilgiu – be pavienių incidentų, musulmonų totorių gyvenimas nebuvo sunkinamas nei valdžios, nei krikščionių daugumos. Dėl savo integracijos totoriai galėjo pasijusti visaverčiais valstybės piliečiais: jie valdė nuosavybę, ėjo karo tarnybą, mokėjo tokius pačius mokesčius kaip ir kiti valstybės gyventojai. Vis dėlto asimiliacija (supanašėjimas su vietiniais gyventojais) turėjo ir savų neigiamų pasekmių: XVII a. Lietuvos totoriai galutinai nustojo vartoti savo gimtąją kalbą, ją pakeisdami lenkų ir gudų kalbų mišiniu, savo papročius ėmė derinti su krašto papročiais ir reikalavimais, apranga nedaug tesiskyrė nuo vietinių. Kadangi islamas nedraudžia musulmonams (vyrams) vesti krikščionės, Lietuvos totorių žmonos neretai būdavo vietinės, t. y. krikščionės. Vienintelis esminis skirtumas, išlikęs tarp totorių ir kitų etninių Lietuvos bendruomenių, buvo pirmųjų atsivežtoji religija – islamas; atsivertimų iš islamo į krikščionybę buvo negausu. Tačiau totoriams, gyvenantiems atsiskyrus nuo kitų bendratikių, islamas įgijo kitokią vertę nei gyvenusiems musulmoniškuose kraštuose.

XX amžius Lietuvos musulmonams, kaip, beje, ir kitiems jos gyventojams, buvo permainingas: Pirmasis pasaulinis karas išblaškė kai kurias jų bendruomenes, nukentėjo mečetės, archyvai; tarpukariu Rytų Lietuvą valdant lenkams, didžioji

Lietuvos musulmonų dalis (penki tūkstančiai) atsidūrė „ne Lietuvoje“ (Miśkiewicz 1990, 58–60). Tačiau jų egzistencijos tarpukariu anaip tol nereikėtų laikyti nuosmukiu, nes tuomet jų religinė ir visuomeninė veikla buvo itin aktyvi. 1936 m. Lenkijos vyriausybė priėmė įstatymą, nustatantį jos ir musulmonų bendruomenių santykius. Įstatymas numatė musulmonų bendruomenių autonomiją – joms buvo suteikta teisė rinktis *imamus* ir *muazinus* – maldos kvietėjus. Lenkijos Respublikos musulmonai Vilniuje dar 1925 m. buvo įkūrę savo dvasinį centrą – muftijatą (aukščiausią savivaldos organą). Taigi, tarpukariu Lenkijos musulmonai turėjo formalų organą, pripažįstamą valstybės, į kurį jie galėjo kreiptis teisiniais (arba praktiškai bet kokiais) klausimais. Būtent tuo metu buvo dedama daug pastangų atgaivinti tikėjimą: spausdinta nemažai šviečiamosios lektūros, maldų rinkinių, arabų rašmenų ir kalbos pradžiamokslių. Lenkijos universitetuose aktyviai domėtasi islamo istorija. Lietuvos Respublikoje tarpukariu gyveno šiek tiek daugiau nei tūkstantis musulmonų, kurių absoliuti dauguma buvo Lietuvos totoriai (Centrinis... 1925, 34). Totorių iniciatyvą finansškai parėmus valstybei, Kaune 4-ojo deš. pradžioje buvo pastatyta pirmoji Lietuvoje mūrinė mečetė.

Deja, karas ir po jo įsigalėjęs komunistinis režimas nutraukė savarankišką tiek Lenkijos, tiek Lietuvos musulmonų bendruomenių funkcionavimą. TSRS politika religijos atžvilgiu buvo tokia pat nepalanki musulmonams, kaip ir krikščionims. Tačiau 1990 m., atsikūrus Lietuvos Respublikai atgijo ir Lietuvos musulmonų religinis gyvenimas: per pirmąjį nepriklausomybės dešimtmetį visoje Lietuvoje atsikūrė ir susibūrė dvylika musulmonų bendruomenių, kurios nedelsdamos atkūrė nuosavybės teises į išlikusias mečetas, 1995 m. priimtame religinių bendruomenių įstatyme musulmonai sunitai buvo paskelbti viena iš šalies tradicinių religinių bendruomenių (kuriai, be kita ko, valstybė kasmet skiria, kad ir nedidelę, finansinę paramą), o 1998 m. formaliai atkurtas Vilniaus muftijatas oficialiu „Lietuvos musulmonų sunitų dvasinis centro – muftijato“ pavadinimu. Lietuvos musulmonai turi ir savo periodinį leidinį – trimis kalbomis leidžiamą Lietuvos totorių bendruomenių sąjungos mėnraštį „Lietuvos totoriai“, kurį platina tarp totorių.

Musulmonai šiandieninėje Lietuvoje: preliminari tipologizacija

Nors populiaru nuomonė ir žiniasklaida musulmonus Lietuvoje iki šiol dažnai sieja su totoriais, realiai per paskutiniuosius porą dešimtmečių Lietuvos musulmonų etninė sudėtis smarkiai pakito. Taip visų pirma nutiko dėl to, kad Lietuvoje apsigyveno musulmonų iš kitų valstybių. Tačiau svarbus ir Lietuvos piliečių, atsivertusių į islamą, veiksnys. Tad kas yra musulmonas šiandieninėje Lietuvoje?

2001 m. surašymo duomenimis (Statistikos... 2002, 204–205), 2860 tuo metu Lietuvoje gyvenusių asmenų save priskyrė musulmonams sunitams (apie šiuos duomenų nėra). Iš jų 1679 (arba 58,7 % visų musulmonų sunitų) save

įvardijo kaip totorius, 362 – azerbaidžaniečius, 185 – lietuvius, 74 – rusus, 5 – ukrainiečius, 183 musulmonai savo etninės tapatybės nenurodė, o 340 musulmonų surašymo duomenyse priskirti „kitų etninių grupių“ grafai. Į pastarąsias dvi grupes greičiausiai pateko bent dalis azerbaidžaniečių (iš viso 788 asmenys), uzbekų (159), kazachų (145) ir tadžikų (65), t. y. atstovai etninių grupių, kurių dauguma narių istoriškai buvo musulmonai.

Tiesa, azeriai (kaip etninė grupė, besiskirianti nuo kitų Azerbaidžane gyvenančių etninių grupių), istoriškai buvo daugiausia šaitai (Balci 2004), o kadangi tokia tapatybė surašymo klausimyne nebuvo numatyta, tikėtina, kad dalis azerių šių nutarė apskritai savęs neįvardyti kaip musulmonų. Beveik pusės tuo metu Lietuvoje gyvenusių azerbaidžaniečių prisiskyrimą sunitams Azerbaidžaniečių bendruomenės Lietuvoje vadovas Mahiras Gamzajevs sieja su tikimybe, jog taip atsitiko todėl, kad kai kurių Azerbaidžano etninių grupių, kurių nariai yra sunitai, atstovai save priskyre „azerbaidžaniečiams“, nors jie nėra etniniai azeriai.² Kita vertus, galima spėti, kad bent kai kurie azeriai, priskyre save musulmonams, neturėjo intencijos savęs identifikuoti su sunitais, o taip nutiko surašinėtojų valia.

Prieš dešimtmetį daryto gyventojų surašymo duomenimis, absoliuti dauguma tuo metu Lietuvoje gyvenusių musulmonų esą buvo Lietuvos totoriai ir tarybinių laikų imigrantai bei jų palikuonys. Iš surašymo duomenų jokių reikšmingesnių išvadų apie musulmonus, atvykusius iš trečiųjų šalių, ir Lietuvos piliečius, atsivertusius į islamą, daryti, deja, neįmanoma. Per pastarąjį dešimtmetį šių kategorijų musulmonų padaugėjo kelis kartus. „Naujųjų“ imigrantų (nominalių) musulmonų Lietuvoje šiuo metu galėtų būti pora tūkstančių, o konvertitų skaičius neabejotinai perkopė penkis šimtus ir tikriausiai artėja prie tūkstančio.³

Šiame straipsnyje visi musulmoniškos kilmės Lietuvos piliečiai (nepaisant jų dabartinės gyvenamosios vietos) ir Lietuvoje gyvenantys musulmoniškos kilmės kitų valstybių piliečiai prilyginami musulmonams. Remdamiesi ilgamečiu stebėjimu ir įvairiais tiek oficialiais, tiek neoficialiais šaltiniais, autoriai daro išvadą, kad 2011 m. pabaigoje jų galėtų būti iki 7 000. Pagal religijos sociologijoje kartais daromą perskyrą tarp nominalių, arba kultūrinių, ir kanoninių tikinčiųjų, Lietuvos musulmonų bendruomenėje pirmajai kategorijai būtų galima priskirti absoliučią daugumą Lietuvos totorių ir tarybinių laikų imigrantus (tarp 4 500 ir 5 500 asmenų (Statistikos... 2002, 188–189)), antrajai – daugumą konvertitų ir didelę dalį nepriklausomybės periodo imigrantų (tarp 1 500 ir 2 500 asmenų). Savaime suprantama, tarp totorių ir tarybinių laikų imigrantų esama ir kanoninių musulmonų, o dalis konvertitų ir „naujųjų“ imigrantų yra tik nominalūs musulmonai. Vis dėlto dėl išsamesnių kiekybinių longitudinalinių tyrimų stokos⁴ šie skaičiai yra tik apytiksliai.

² E. Račiaus pokalbis su M. Gamzajevu. 2011 10 27. Viena.

³ Detalesnė konvertitų tipologizacija, grindžiama jų „motyvacinėmis patirtimis“, pateikiama toliau.

⁴ Šiame straipsnyje daugiausia remiamasi du dešimtmečius (nuo 1991 m.) trunkančiu musul-

Nors lyginamojoje perspektyvoje „naujųjų“ musulmonų imigrantų grupė labai įdomi, bet dėl santykinio jos nereikšmingumo (dauguma šių musulmonų Lietuvoje gyvena labai trumpai ir neturi Lietuvos pilietybės, tad dėl šios priežasties ir kalbos barjero nėra ganėtinai gerai susipažinę nei su Lietuvos teisine baze, nei su sociopolitininiais procesais šalyje) ir išsamesnių tyrimų stokos šis straipsnis jų neapima.

Pirmoji stovykla: sekularizacijos „aukos“ – Lietuvos totoriai ir tarybinių laikų musulmonai imigrantai

Dažnai nūdienos Lietuvos visuomenės sekuliarumas tiesiogiai kildinamas iš tarybinio periodo, kai komunistinė valstybė aktyviai siekė sumažinti, taigi ir pašalinti religines piliečių praktikas (Streikus 2009). Ir nors visiška tiesa, kad šiandieninį Lietuvos totorių ir tarybinių laikų musulmonų imigrantų *de facto* sekuliarumą daugiausia sąlygojo tarybmečio patirtis, būtų klaidinga tikėti, kad tarpukariu Lietuvos ir Vilniaus krašto totoriai visi be išimties buvo religingi. Nors nesama tai patvirtinančių tyrimų, turima medžiaga (Bairašauskaitė 1992, 1993) netiesiogiai leidžia suprasti, kad dalis tarpukario Lietuvos ir Vilniaus krašto totorių inteligentijos jau tuomet buvo, jei ne agnostikai, tai tikrai ganėtinai sekuliarūs. Pažymėtina, kad nors ir neženkli, totorių, perėjusių į krikščionybę, dalis tarpukariu dar tebesitapatino su totorių etnine grupe, o jų organizacinis ir kūrybinis darbas totorių (kaip etninės) bendruomenės labui dar labiau sustiprina išpūdį, kad jau tuomet buvo daroma sąmoninga skirtis tarp totorių kultūrinės ir religinės veiklų. Formalus totorių etninių ir religinių organizacijų atskyrimas tai patvirtina.

Nors tiesiogiai nesietinas su jų galimu sekuliarumu, faktas, jog tarpukario Lietuvoje totoriai, nepaisant Kauno bendruomenės pastangų, nesugebėjo įsteigti vienos religinės organizacijos, atstovaujančios totorių musulmonų interesams valstybėje (Bairašauskaitė 1992, 104–110), leidžia spekuliuoti, kad provincijų (Alytaus ir Vinkšnupių) bendruomenės neįjutė poreikio daryti didesnę įtaką valstybėje ir buvo patenkintos savo esama padėtimi.

Tačiau bene labiausiai Lietuvos totorių sekuliarumą (čia suprantamą kaip *de facto* politikos / valstybės ir religijos atskyrimą, o ne žemą religingumo lygį) sąlygojo jų praktikuojamo islamo pobūdis. Mat Lietuvos totoriai istoriškai praktikavo ne legalistinį, o liaudies islamą.⁵

monų bendruomenės folklorinio ir religinio gyvenimo stebėsenos bei 2009–2011 m. atliktų kokybinių interviu su konvertitais tyrimų medžiaga.

⁵ Legalistinis ir liaudies islamas yra viena kitai prieštaraujančios ar net viena kitą neigiančios islamo dimensijos. Robertas Redfieldas savo knygoje „Paesant Society and Culture“ tikina, kad visose pasaulinėse religijose galima išskirti Didžiąją tradiciją ir Mažąją tradiciją (Redfield 1956). Kai kurie islamo tyrinėtojai šią skirtį, atitinkančią legalistinio ir liaudies islamo perskyrą, naudojo musulmonų visuomenių tyrimuose. Šių istorinių islamo dimensijų, jo

Mufčių bei kitų legalistinio islamo sergėtojų – religijos mokovų (*ulama*, tarp jų teisėjų – *kadi*) – nebuvimas Lietuvos musulmonų bendruomenę pasmerkė tolydžio didėjančiai apatijai islamiškų (legalistinio, normatyvaus islamo) principų paisymo atžvilgiu. Savo knygoje „Lietuvos totoriai“ po išsamių archyvinių dokumentų ir lauko tyrimų XX a. pirmosios pusės Lietuvos totorių tyrinėtojas Stanislovas Kričinskis vienareikšmiškai padarė išvadą, kad, „neturėdami savo teologijos mokyklų, nemokėdami liturginės arabų kalbos, gyvendami toli nuo musulmonų kultūros centrų, Lietuvos totoriai tik paviršutiniškai susipažinę su savo tikybos taisyklėmis“ (Kričinskis 1993, 151). Lietuvoje istoriškai nebuvo visaverčio legalistinio islamo, nes nebuvo kritinės kvalifikuotų jo atstovų – *ulama* – masės⁶, o (neskaitant pavienių į meditacijas linkusių asmenų) mistinio islamo apraiškų (mistikų brolijų) taip pat praktiškai nebūta. Todėl tarp buvusios LDK teritorijoje gyvenusių musulmonų, – panašiai kaip ir daugumoje musulmonų bendruomenių, ilgą laiką gyvenusių fizinėje ir mentalinėje atskirtyje nuo pagrindinių musulmonų dvasinių ir kultūrinių centrų, kitaip tariant, musulmonų bendrijos – *umos* – paribiuose, – įsivyravo liaudies islamo atmaina, kurią praktikavo absoliuti dauguma Lietuvos totorių iki pat XX a. pirmosios pusės.

Kad Lietuvos musulmonų praktikuotas islamas buvo liaudies, o ne legalistinis, parodo ir ritualai, susiję su laidotuvėmis ir kapinėmis (Kričinskis 1993, 205–234), šventųjų kultu (Kričinskis 1993, 151, 224–229; aptariamas „šventojo“ piemenėlio Kuntusio kultas, kurio atgarsiai išlikę ir iki šių dienų), negriežtas pamatinių islamo prievolių (arkanų), pvz., pasninkavimo (Kričinskis 1993, 157), vykdymas, maginės-šamanistinės praktikos (formulės, užkeikimai, gydymas, aukojimo apeigos (Kričinskis 1993, 215–218); pasakojama apie avino aukojimo apeigas, kuriomis siekiama iššaukti lietu arba giedrą). Taip pat liberalus požiūris į alkoholio vartojimą (Kričinskis 1993, 158), islamiškos civilinės teisės reikalavimų, ypač paveldėjimo klausimu, nepaisymas, paplitę įvairiausi prietariai.

Vis dėlto tarybmetis privertė Lietuvos musulmonus dar labiau nei kada iki tol atitolti nuo islamiškos gyvenenos. Fiziškai atskirti nuo musulmonų religinių centrų Vidurio Rytuose, dėl prarastų iki Antrojo pasaulinio karo plėtotų

pavadintų mokovų „aukštuoju“ ir liaudies „žemuoju“, skirtumus įtikinamai parodo Ernestas Gellneris savo knygoje „Postmodernizmas, protas ir religija“ (Gellner 1993, 23–39). Tiesa, Gellneris liaudies islamui priskyrė daugelio islamo tyrinėtojų kaip savarankišką dimensiją traktuojamą mistinę islamo plotmę, vadinamąjį sufizmą, o legalistinį islamą praktiškai sutapatino su fundamentalizmu. Tačiau istoriškai santykį tarp legalistinio ir fundamentalistinio islamo dažniau žymėjo priešiškas ir įtampa, o ne sutarimas ar juo labiau tapatinimasis. Todėl papildant, iš dalies ir pataisant, Gellnerio pateiktą islamo tipologiją reikėtų pridurti, kad šiandien islamą galima laikyti daugiamačiu: be istorinių (legalistinio, fundamentalistinio, liaudies ir mistinio), dar yra ir revaliacioninio islamo (susidedančio iš neofundamentalizmo ir politizuoto islamo, dar vadinamo islamizmu) dimensija, o susidūrus visoms šioms plotmėms XX a. antrojoje pusėje išryškėjo dar ir hibridinės, tokios kaip kvazilegalistinis islamas, ypač būdingas konvertitams.

⁶ Apie tai išsamiai ir įtikinamai rašo bene labiausiai su Lietuvos totorių gyvenena XIX a. susipažinusi Tamara Bairauskaitė (1996, 130–150).

ryšių Lietuvos musulmonai (tiek Lietuvos totoriai, tiek imigrantai iš Centrinės Azijos, Tatarstano ar Kaukazo) nebegalėjo jaustis ne tik pasaulinės musulmonų bendrijos (*uma*) dalimi, bet ir apskritai realia musulmonų bendruomene: po buvusio Vilniaus (ir visos Lenkijos) muftio Jakubo Šynkievičiaus emigracijos Antrojo pasaulinio karo pabaigoje LTSR teritorijoje gyvenę musulmonai nebeturėjo dvasinio vadovo. Tarybinei valdžiai uždarius visas mečetes, išskyrus vieną (o vėliau kai kurias, tarp jų ir Vilniaus, nugriovus), Lietuvos musulmonams neliko vietų, kur galėtų bendruomeniškai socializuotis. Galiausiai tarybmetis suardė anksčiau etniniu-religiniu pagrindu besiplėtojusius ryšius, vietoj jų palikdamas tik gimininius. Silpnėjant religinei tapatybei, totoriai ėmė nutautėti – asimiliuotis su Lietuvoje dominuojančiais etnosais.⁷ Tarybinių laikų imigrantai musulmonai taip pat pasirodė esą gana nereliginiai ir (ar) negebantys palaikyti bendruomeniško religingumo: tarybmečiu jie nesubūrė savo etninių bendrijų, neturėjo kulto pastatų, religinių vadovų. Tad per visą šį laikotarpį musulmonai savo religingumą galėjo palaikyti tik privačiai arba kai kurias religines praktikas (pvz., vedybų, vardynų, laidojimo) viešumoje pateikdami kaip savo folkloro aspektus.

Nors nėra atlikta kokių nors reprezentatyvių apklausų ar tyrimų, sprendžiant iš pokalbių su totoriais ir ilgamečio jų bendruomeninio gyvenimo stebėjimo, galima daryti nepatvirtintą išvadą, kad dauguma šiandieninių Lietuvos totorių yra labai sekularizuoti ar net apskritai ne(be)religiniai. Gyventojų surašymo duomenys tokiais išvadai neprieštarauja: tik šiek tiek daugiau nei pusė, t. y. 1679, iš 3235 asmenų, surašyme save įvardijusių totoriais, taip pat priskyrė save musulmonams. Palyginimui – 362 iš 788 azerbaidžaniečių save įvardijo musulmonais (Statistikos... 2002, 204–205).

Apie nutolimą nuo religijos kaip faktą atvirai kalba tiek tarybinių laikų imigrantai, tiek totorių bendruomenės vadovai. Pavyzdžiui, prieš 46 metus dėl ekonominių priežasčių į Lietuvą atvykusi dabartinė Uzbekų bendrijos pirmininkė Kuisin Zujienė, kuri savęs jau nebelaiko musulmone, sako:

...žinot, aš religiniais klausimais jums nieko nepasakysiu – siūlyčiau kreiptis į totorius, jie religingi – tiki, o mes jau nebe... Mes jau kaip lietuviai – nebetikim (Zujienė 2009).

Buvęs Lietuvos totorių sąjungos pirmininkas Jonas Ridzvanavičius savo ruožtu kitas musulmonų grupes laiko labiau praktikuojančiomis islama, palyginti su totoriais:

...mes labai nesiskiriame nuo lietuvių – nei čia mes labai religingi, nei ką, o tarp musulmonų tai religija yra pirmoje vietoje. Aš

⁷ Susirūpinimą nureligėjimo ir nutautėjimo procesais ne kartą išreiškė abu atkurto Lietuvos musulmonų sunitų dvasinio centro – muftijato vadovai, buvęs muftis Ramadanas Krinickis (1998–2008) ir dabartinis muftis Romas Jakubauskas (nuo 2008), nuo 2005 m. Lietuvos totorių bendruomenių sąjungai pirmininkaujantis Adas Jakubauskas ir kiti totorių aktyvistai (Jakubauskas A. 2007, 5–6; Jakubauskas R. 2008, 2).

bendravau su arabais ir su religiniais veikėjais, tai aš nesusikalbėjau su jais, nes jie visai kitaip kalba... (Ridzvanavičius 2009).

Dauguma totorių mečetėse lankosi tik dviem atvejais: didžiųjų kasmetinių švenčių – *id al-fitr* ir *id al-adcha* – progomis. Totorių (taip pat tarybinių laikų imigrantų ir jų palikuonių) nedalyvavimas bendruomeninėse penktadienėse pamaldose Vilniaus maldos patalpose (*musala*) ir Kauno mečetėje (vienintelėse vietose Lietuvoje, kur sakomas pamokslas (*khutba*)) patvirtina, kad Lietuvos totoriai religija nebesidomi. Kai kurie totorių bendruomenės nariai totorių nedalyvavimą religinėse apeigose sieja su asimiliacija ir perspėja, kad, prieš kelis šimtus metų praradę kalbą, dabar totoriai praranda paskutinį savo išskirtinį bruožą – islamo religiją.

Daugumai totorių būti musulmonu Lietuvoje reikia būti totoriu. Todėl tautinės (etninės) ir religinės šventės dažniausiai tapatinamos, o pati religinė praktika pasidarė proginė-šventinė. Pavyzdžiui, pasninko pabaigos šventė – viena iš dviejų svarbiausių kasmetinių musulmonų religinių švenčių – neretai turi muzikinio festivalio atspalvį: bendruomenei pasirodo vietiniai ar net kviestiniai folkloriniai saviveiklininkų kolektyvai, o religinė dimensija marginalizuojama. Pastaruosius kelis metus tarp Lietuvos totorių pradėjo populiarėti visiškai sekuliarus pobūdžio renginys *sabantuj* – Kazanės totorių atsivežta bendruomeninė žaidynių ir linksmybių šventė, kuri, panašu, gali tapti religinių švenčių-suėjimų konkurente, nes Lietuvos totoriai ją noriai internalizuoja ar net savinasi (Nemeikaitė 2011).

Kadangi religija tapatinama su etnine kultūra, o pastaroji su politika nesiejama, totoriai religijos irgi nesieja su politika. Net priešingai – visomis progomis pabrėžia savo nusistatymą prieš religijos politizavimą ir piktinasi musulmonais (užsienyje), kurie šias dvi sferas sieja. Tai iliustruoja viešumoje transliuotos tuometinio muftio Krinickio reakcijos į įvairius įvykius (pvz., 2001 m. rugsėjo išpuolius JAV), kuriuose savo politinį dalyvavimą musulmonai, gyvenantys užsienyje, grindžia religiniais imperatyvais. Turima medžiaga taip pat leidžia daryti išvadą, kad bent kai kurie Lietuvos totorių vadovai tvirtai pasisako už pasaulietinio pobūdžio valstybę: valstybės ir religijos atskyrimas garantuojant tikėjimo laisvę laikomas geriausia sąranga, tenkinančia daugumą totorių. Kai kurie aktyvesni Lietuvos totorių bendruomenės nariai (pvz., Ridzvanavičius (Ridzvanavičius 2009)) mano, kad valstybė turi kontroliuoti religiją – neleisti suvežti radikalias pažiūras propaguojančioms grupėms, kurios galėtų pradėti veržtis į politiką ir keisti nusistovėjusį *status quo*. Totoriai laikosi nuostatos, kad Europon iš svetur atvykę musulmonai turi prisitaikyti ir patys keistis, o ne reikalauti, kad keistųsi europiečiai.

Totorių bendruomenės vadovų manymu, Lietuvos valstybė gali apsiginti nuo radikalių ir kitų nepageidaujamų pažiūrų musulmonų, tik visapusiškai remdama jai lojalius „tradicinius“ musulmonus – Lietuvos totorius, kurie turi tapti savotišku kontrolės mechanizmu „atsijojant grūdus nuo pelų“. Tokiam vaidmeniui atlikti Lietuvos totoriai turi visas priemones: jie yra ne tik visų

Lietuvos mečėčių savininkai ir valdytojai, bet ir dominuoja Lietuvos musulmonų religinių organizacijų, tarp jų ir svarbiausios – Lietuvos musulmonų sunitų dvasinio centro – muftijato, valdybose.

Kai kurie totoriai atsargiai užsimena apie esą gana didelį Katalikų bažnyčios svorį valstybėje. Pasak buvusio ilgalaikio Kauno totorių (etninės, ne religinės) bendruomenės pirmininko Jono Ridzvanavičiaus:

Lietuvoje, tiesą sakant, Bažnyčia yra gana garbinama. Lietuvoje gali kištis daugokai. Ar čia gerai, ar ne... Pagaliau buvo viduramžiai, kad labai daug kišosi. Mes nenorim eiti į viduramžius, turbūt ne? Kitose šalyse Bažnyčia turi mažesnę įtaką nei Lietuvoje (Ridzvanavičius 2009).

Antroji stovykla: desekularizacijos šalininkai – į islamą atsivertę Lietuvos piliečiai

Kitaip nei totoriai ir tarybinių laikų imigrantai bei jų palikuonys, daugumą į islamą atsivertusių Lietuvos piliečių, sprendžiant iš įvairių šaltinių, pasisako už sekularizacijos proceso stabdymą ar net apgręžimą. Ši pozicija sietina su revaivalistinio diskurso⁸ (nukreipto į pasaulinės musulmonų bendrijos – *uma*, kaip vieno darinio, viziją, atmetant visus musulmonus skaldančius veiksnius)

⁸ XIX a. antroje pusėje musulmonų kraštuose kilo reakcingi revaivalistiniai sąjūdžiai, suformuoti imperializmo, kolonializmo, pramonės revoliucijos ir kitų sociopolitinių modernaus amžiaus procesų, vykusių musulmonų visuomenėse, kurių atstovai neofundamentalistai (kartais dar vadinami skripturalistais ar literalistais), siekdami reislamizuoti, jų įsitikinimu, nuo teisingo islamiško kelio nukrypusią musulmonų bendriją (*uma*), reikalavo įdiegti (sugrąžinti) musulmonų visuomenėse religinę teisę. Musulmonai neo fundamentalistai savo laikų musulmonų visuomenėse pasigenda teisingų religinių normų laikymosi tiek asmeniniame, tiek socialiniame gyvenime ir kaltina musulmonus per šimtmečius į tikėjimo ir praktikos dalykus įsileidus gausybę nepateisinamų naujovių (*bida*), kaip antai misticizmas (*tasavufi*), liaudies tikėjimai, šventųjų kultas ir pan. Siekdami reislamizuoti musulmonų visuomenes, musulmonų neofundamentalistai rūpinasi visuomenės religingumo kėlimu plėtojant religinį švietimą (*tarbija*) ir bendruomeninę misionierišką veiklą (*dava*), turinčius paskatinti religinę (islamišką) valstybę sukurti iš *apačios*. Per šią veiklą neofundamentalistai tikisi iš naujo atversti, jų manymu, tik nominaliais musulmonais esančius bendratikius į tikrąjį islamą, neo-fundamentalistų aptinkamą Kurane ir chadysuose (pranašui Muchamedui priskiriamuose pasisakymuose, veiksmuose ir nutikimuose), kurių ištaros, neofundamentalistų įsitikinimu, taikytinos be jokio interpretavimo, t. y. pažodžiui. Su neofundamentalistais, nors turi panašių siekių (t. y. reislamizuoti musulmonų visuomenes) polemizuoja iš dalies iš neofundamentalistų sąjūdžio XX a. pirmojoje pusėje susiformavusio ir antroje amžiaus pusėje išplitusio po visą pasaulį islamistinio sąjūdžio atstovai. Islamistams, kitaip negu musulmonams tradicionalistams (liaudies islamo praktikuotojams), kuriuos jie kaltina religinių prievolių nepaisymu, religiniu aplaidumu ar net atsimetimu nuo tikrojo tikėjimo, ir musulmonams neo-fundamentalistams, kuriems prikaičioja politinį neveiklumą, būdingas selektyvus religinių imperatyvų taikymas ir politinis aktyvizmas. Islamistų įsitikinimu, religija ir politika yra neatsejamos, ir antroji turi būti pirmosios vedama. Kitais tarant, islamistai siekia sukurti religiška (islamiška) tvarkomą visuomenę ir valstybę, ir šį tikslą jie tikisi pasiekti užėmę, dažniausiai revoliuciniu būdu, valdžią.

plitimu tarp į islamą atsivertusių asmenų (Račius 2012). Sąmoningai islamo kelią pasirinkę konvertitai yra linkę išskelti religijos principus tiek privačioje, tiek viešojoje sferoje, – tai dažnai pasireiškia ne tik religinių institucijų pozicionavimu aukščiau už valstybines, bet ir islamiškos valdymo formos, besiremiančios *šarija*, kaip priimtinausio valstybės ir visuomenės reikalų tvarkymo principo, identifikavimu.

Kad Lietuvos konvertitai nėra geros nuomonės apie liaudies islamą praktikuojančius arba visai nepraktikuojančius totorius, liudija jų pasisakymai. Islamą prieš ketverius metus priėmusi Gintarė, nors ir pasitiki dabartiniu Kauno mečėtės imamu ir Lietuvos muftčiu Jakubausku, tačiau apskritai totorių islamo praktikas vertina skeptiškai:

...aš totorių iš tikrųjų nepažįstu. Kauno mečėtės imamas totorius, bet jis yra atskiras atvejis. Šiaip iš bendro vaizdo susidaro įspūdis, kad jie nepraktikuoja islamo (Gintarė 2009).

Viena iš konvertičių dabar jau uždarytame internetiniame forume *islamas.lt* daro išvadą, kad:

...labai jau ten visi atsipalaidavę, taip lyg net nelabai jiems jų religija ir rūpi... Lietuvos totoriai, mano manymu, paprasčiausiai visiškai sulietuvėjo, savo religijos nelabai žino, o gal ir nenori žinot... (Saddiqah 2006).

Beje, ir patys totoriai įžvelgia skirtį tarp savęs ir konvertitų. Dabartinio Lietuvos muftio nuomone:

Pažiūrėjus į musulmonus Lietuvoje, tai jie labai ištirpo, išsilydė šitoj visuomenėje. Jei jų ko nors paklausi, tai jie nežinos, kaip atsakyti. (...) Čia yra vienas dalykas, bet jei kalbėti su konvertitais, tai visai kitas atvejis bus. Tai gal ir įdomiausia bus su jais pabendrauti, nes jie bus užsidedę tuo klausimu, tuo reikalu – jie yra gyvas pavyzdys. O jei kalbėti su tais tradiciniais, tai jie sugadinti Tarybų Sąjungos... (Jakubauskas 2009).

Remiantis internetiniuose forumuose ir kokybinių interviu⁹ metu surinkta medžiaga galima teigti, kad gausiausia¹⁰ į islamą atsivertusių asmenų grupę (apie 300) sudaro už musulmonų ištekėjusios ar su vyrais musulmonais artimai bendraujančios Lietuvos pilietės. Daugumai šių į islamą atsivertusių moterų galima priskirti Johno Loflando ir Normano Skonovdo (Lofland, Skonovd 1981) įvardytą emocinę *motyvacinę patirtį* arba Lewiso R. Rambo ir Stefano Allievi (Rambo 1993; Allievi 1998, 1999, 2002) identifikuotus *ryšių* atsiver-

⁹ 2009–2011 m. Lietuvių musulmonų bendruomenėje buvo imami 48 giluminiai kokybiniai interviu tiesioginiu ir nuotoliniu būdu, pasitelkiant internetines anketas, kurių daugumą (apie 30 interviu) sudaro pokalbiai su konvertitų grupei priskiriamais asmenimis.

¹⁰ Tokia Lietuvos piliečių, atsivertusių į islamą, tipologizacija (ir jų „motyvacinių patirčių“ spektras) bei statistika, atsižvelgiant į surinktos informacijos kieki ir jos patikimumą, be abejo, yra tik labai preliminari.

timo motyvus, kuriuos šie autoriai sieja su tam tikrų socialinių ryšių užmezgimu. Dėl santuokos ar intymios draugystės su musulmonu partnerio tikėjimą priėmusios moterys dažniausiai visa savo siela ir kūnu panyra į naująjį tikėjimą ir net imasi misionieriškos veiklos:

Su islamu susipažinau sutikęs savo dabartinį vyrą Kelne. (...) Musulmone tapau tą pačią vasarą. Nebuvo mano vyras pirmas musulmonas, kurį savo gyvenime sutikau, tačiau kažkodėl būtent tuo metu man pradėjo kilti įvairūs egzistenciniai klausimai ir sustiprėjo poreikis permąstyti savo gyvenimo būdą ir vertybes (Auksė 2010).

Antrąją grupę, kurią gali sudaryti apie ar net daugiau nei 200 asmenų, būtų galima pavadinti *dvasiniais išimylėjėliais* ar *nuotykių ieškotojais*, – tai iš dalies atitiktų Loflando ir Skonovdo įvardytą eksperimentinę motyvacinę patirtį. Tokie žmonės dažniausiai yra jauni, nevedę vyrai ir neišteikėjusios moterys, neretai laikinai ar visam laikui išvykę gyventi svetur. Šiai grupei priklausantiems žmonėms atsivertimas į islamą neretai yra protesto prieš šeimos ar socialines konvencijas ir tradicijas išraiška, tarp kurių dominuoja Mounios Lakhdar, Genevieve'os Vinsonneau, Michaelio J. Apterio ir Etienne'o Mullet'o išskirta negatyvistinė motyvacinė patirtis (Lakhdar et al. 2007). Su pradiniu konvertitams būdingu apologetišku jie pradeda konstruoti savo naująją tapatybę: viešai gausiai kartoja religines formules, naudoja ir demonstruoja religinius simbolius, merginos pabrėžtinai rengiasi *islamiškais* drabužiais. Apie islamą kaip veiksnį, išlaisvinusį iš varžiusių socialinių normų ir pakeitusį pasaulėžiūrą, pasakoja Asta:

Pamačiau daugelio dalykų beprasmybę, kurie vos ne pirmoj vietoj būdavo – prisidažymas išeinant laukan, krūtinės, figūros demonstravimas... Pasikeitė ir tai, kad dabar tikiu, jog reikia daryti taip, kaip Dievas prisakė, o ne kad užtenka būti šiaip neblogu žmogum. Supratau, kad religija turi būti ne tik širdyje, bet ir atsispindėti tavo veiksmuose (Asta 2011).

Galiausiai mažiausią atsivertusiųjų grupę, greičiausiai neviršijančią 100 asmenų, būtų galima pavadinti *dvasiniais ieškotojais*, kuriuos, naudojant Loflando ir Skonovdo (Lofland, Skonovd 1981) religinio atsivertimo motyvų tipologiją, galima priskirti prie turėjusių intelektualinę motyvacinę patirtį, paskatinusią atsiverti į islamą. Tai žmonės, kurie islamą pasirinko po ilgesnių ar trumpesnių klajonių po religinių potyrių pasaulį, neretai pakeisdami bent kelis religinius judėjimus (kitais tarant, turintys „atsivertimo karjerą“¹¹), kol laikinai ar visam laikui atrado save islame. Tai dažniausiai vidutinio amžiaus vyrai, jau sukūrę santuokas ir šeimas bei gyvenantys Lietuvoje. Jiems atsivertus į islamą, jų šeimų nariai neretai taip pat paseka jų pėdomis. Tokie žmonės tiesiog užgula religinius raštus, juos aptarinėja religiniuose būreliuose, kur nuoširdžiai siekia patirti

¹¹ Sąvoka „atsivertimo karjera“ perimta iš „Conversion Careers: In and out of the New Religions“ (Richardson 1978).

islamo esmę. Šiai islamą priėmusių asmenų grupei priskirtinas lietuvis musulmonas Sufijus, kuris prieš priimdamas islamą domėjosi keliomis religijomis:

Mano dvasinės paieškos iki to laiko truko 3–4 metai. (...) Buvo domėjimasis apie religijas ir, aišku, apie budizmą, nes aplinka tuo metu domėjosi. (...) Aš susidomėjau sufizmu, misticizmo keliu, viena iš islamiškų atšakų, kuri man buvo pirmas dalykas. Aš tada atradau, kad sufizmo ir misticizmo fundamentas buvo islamiškas, ir aš pradėjau tuo domėtis. Man patiko, kad religija yra neatskirama gyvenimo dalis (Sufijus 2010).

Sufijaus pasisakymas iliustruoja ir bendresnę tendenciją: asmenys, sąmoningai pasirinkę islamo kelią, religiją dažnai suvokia kaip gyvenimo būdą, kuris reguliuoja tiek privačią, tiek viešąją sferas ir kai religiniai principai iškeliami virš visų kitų dalykų:

Pirmoj eilėj tai musulmonė aš. (...) Po to viskas kitas: mergina, studentė, nes tai yra mano gyvenimas. Viskas, ką aš darau, yra dėl to, kuo aš tikiu (Rugilė 2010).

Į islamą atsivertę Lietuvos piliečiai, kaip tipiniai neofitai, pasižymi (bent deklaruojamu) religiniu uolumu. Anot vienos iš jų:

...gyvenant tokioje pagundų pilnoje visuomenėje (...) žmogui yra labai lengva nuklysti ir gyventi ne pagal Koraną bei Sunnah. O toks turėtų būti mūsų visų siekis ir kasdienės mintys tik apie tai turėtų koncentruotis, kaip mes galime labiau patenkinti Allah, labiau prie jo priartėti (Siddiqa 2006).

Konvertitė Gintarė teigia sekanti pranašo pavyzdžiu kiekviename žingsnyje:

Aš save galiu vadinti fundamentaliste ta prasme, kad aš iškeliu religiją į pirmą vietą savo gyvenime. (...) Stengiuosi sekti Pranašo pavyzdžiu – prieš darydama kažkokį žingsnį visuomet pasidomiu, ar pranašas taip darė, ar gerai taip daryti (Gintarė 2009).

Toks pabrėžtinas skrupulingumas islamo atveju gali pasireikšti kvazilegalizmu ar net polinkiu į (neo)fundamentalizmą, kurio epicentre atsiburia siekis nusistatyti griežtą perskyrą tarp to, kas musulmonui leidžiama (*chahal*)¹² ir kas draudžiama (*charam*)¹³. Kaip pažymi Gudrun Jensen apie danų atsivertimą į islamą:

¹² *Chahal* – tai, kas leidžiama. *Chahal* apima tai, kas Kurane, Sunoje ar teisininkų apibrėžta kaip musulmonams leidžiamos mintys, veiksmai ar objektai. Terminas *chahal* dažniausiai vartojamas apibūdinti maistą, ypač gyvulinės kilmės ar turintį gyvulinės kilmės sudedamųjų dalių, ir etiketą (Račius 2007, 29).

¹³ *Charam* – tai, kas uždrausta arba šventa (ir priešinama *chahal* – tam, kas leidžiama). Terminas *charam* dažniausiai vartojamas kalbant apie maistą ir elgesį. Uždraustas (*charam*) elgesys yra nuodėmės ir nusikaltimo sinonimas (Račius 2007, 29).

Naujai atsivertę dažnai demonstruoja vadinamąjį fanatizmą savo naujai religijai, kuris paprastai išreiškiamas labai ritualizuotu elgesiu, tokiu kaip islamiškos aprangos, etiketo perėmimu ir atsidavimu islamiškoms taisyklėms apie tai, kas yra *charam* („uždrausta“) ir *chahal* („leidžiama“) ir kaip „teisingai“ elgtis. Tai dažnai veda į ironiškas situacijas, kuriose konvertitai smerkia žmones, gimusius musulmonais, dėl jų „neteisingo“ elgesio arba nepateisinimo to, kas „apibrėžiama“ kaip buvimas „musulmonu“ (Jensen 2006, 645–646).

Kai kurių lietuvių konvertičių polinkį į neofundamentalizmą pastebėjo ir Kauno mečetėje 2008 m. keturis mėnesius lauko tyrimą atlikusi Dalia Markevičiūtė (Markevičiūtė 2009, 25, 33). Tai, jos nuomone, sąlygojo į islamą atsivertusių moterų, neturinčių islamiškų šaknų, didžiulis siekis pakelti savo musulmoniškumo lygį, kad nebūtų išstumtos iš bendruomenės kaip netikros musulmonės (Markevičiūtė 2009, 42). Tokią išvadą daro ir Jensen, tyrusi danų konvertitus: „Danijoje konvertitai susiduria su savo kaip *musulmonų* autentiškumo įtvirtinimo problemomis musulmonų lauko atžvilgiu, nes į šį lauką jie įžengia kaip svetimi ir todėl turi įrodyti savo kaip *musulmonų* tapatybę. Šito suvokimas, panašu, atsispindi itin ritualizuotoje povyzoje tų konvertitų, kurie kaip tik stengiasi demonstruoti savo musulmonišką tapatybę“ (Jensen 2006, 645–646).

Dažnas lietuvis konvertitas sąmoningai pabrėžia mentalinę skirtį tarp kultūrinių (paprastai laikomų nepakankamai islamiškais) ir *tikrų* (kanoninių) musulmonų, kokiais siekia tapti ir patys:

Manau, kad konvertitai yra labiau linkę ieškoti tikrojo islamo, kaip mokė pranašas Mohametas, o ne priimti islamą, persipynusį su tradicijomis. (...) Kadangi konvertitai nebuvo mokomi nuo mažens, nematė tėvų vienaip ar kitaip darant, tai jie ieško, kas teisinga, o kas ne, o daugeliui (nebūtinai daugumai) musulmonų nuo gimimo net nekyla klausimas, ar vienoks ar kitoks dalykas, veiksmas tikrai yra iš islamo, ar tikrai pranašas darė taip, o ne kitaip (Lina 2011).

Mes nesumaišome islamo su kultūriniais dalykais... (Jurga 2004).

Juk paprastai konvertitai siekia praktikuoti „grynąjį“ islamą be kultūrinių priemaišų (Rimantė 2007).

Jie (konvertitai – pridėta aut.) iš tikrųjų islamą stengiasi pažinti iš pagrindų ir mažiausiai yra įtakojami kultūros (Salma 2004).

Tie, kas atsiverčia į kitą tikėjimą, tame mato prasmę ir todėl praktikuoja tai, ką pasirinko. O nuo gimimo musulmonai (...) yra „tradicijų nešėjai“, nelabai ką išmanantys bei nelabai besidomintys šia religija (Siddiqā 2007).

Paminėtina, kad kritikos negailima ir aplinkiniams, kartais net savo situoktiniams, kurie ir supažindino su islamu:

Mano vyras, kaip aš jau minėjau, nesimeldžia dar iki šiol, bet jis sakė – jau tuoj pradės. Jam kultūra yra pirmoj vietoj. (...) Jam nesvarbu, kad religija kitaip sako. Tie patys musulmonai turėtų vertinti labiau savo religiją, rodyti gerą pavyzdį, o ne kaip dabar yra – daro kažką po islamo vardu, bet jis nei musulmonas, nei ką (Rugilė 2010).

Rūta teigia labai lengvai atskirianti „pelus nuo grūdų“, kai kalbama apie vyro šalyje su islamu painiojamus kultūrinius dalykus:

Mano vyras yra afganas. Deja, jie praktikuoja labai daug tradicinių dalykų, kurie visai nesusiję su islamo religija. Man, kaip konvertitei, nesunku atskirti pelus nuo grūdų. Pašlovintas tebūna Allah, kad man teko pirma susipažinti su tikroju islamu, prieš pamatant tradicijas (Rūta 2011).

Dėl tokios nuostatos konvertitams sunkiau bendrauti su musulmonais, kurie jau gimė bendratikiai, nes, kaip tiksliai nurodė Jensen, „atsivertėliai dažnai patiria konfliktus, kurie yra susiję su tuo, ką jie vadina „kultūriniais skirtumais“, dažnai įvardijamais kaip gimusių musulmonais negebėjimas atskirti „islamo“ nuo „kultūros“ ir „tradicijos“ (Jensen 2006, 647).

Nors kai kurie islamą priėmę asmenys yra nusivylę krikščionybę kaip religiją (tai, beje, dažnai tampa viena iš priežasčių priimti islamą), bent dalis jų vis dėlto pageidauja, kad Katalikų bažnyčia kaip institucija labiau išitrauktų į valstybės gyvenimą. Kai kurie konvertitai mano, kad Katalikų bažnyčia Lietuvoje neatlieka ar bent jau prastai atlieka savo pagrindinę misiją – skiepyti dvasingumą ir moralumą visuomenėje:

Lietuva šiai dienai yra pasimetusi, žmonės yra pasimetę. Tai liudija daug dalykų: savizudybių skaičius, girtavimas ir smurtas namuose. Žmonės nežino, kuo jiems vadovautis gyvenime. Bažnyčia tai galėtų užpildyti šią tuštumą (Sufijus 2010).

Ir, atvirkščiai – paklausus, koku laipsniu valstybė gali reguliuoti religiją, dauguma kalbintų konvertitų mano, kad pagrindinė valstybės funkcija musulmoniškuose kraštuose yra užtikrinti religijos laisvę. Kai kurie revaivalistinių pažiūrų konvertitai net teigia, kad:

...valstybė kištis, t. y. keisti religijos, negali. Religija turėtų griežtai ir išskirtinai reglamentuoti valstybės valdymą (Augustė 2011).

Kaip galima spręsti iš pastarosios citatos, daugelis kalbintų revaivalistinės ideologinės krypties konvertitų laikosi nuostatos, jog musulmonams labiausiai tinka islamiška politinė sistema: „man kaip praktikuojančiai musulmai mieliausia būtų šarija valdoma šalis“ (Vilija 2011), čia pat pridurdami, kad šiandien pasaulyje mažai ar apskritai nėra valstybių, kuriose veiktų tikra islamiška politinė sistema:

...šiuo metu pasaulyje nėra nei vienos valstybės valdomos taip. Saudo Arabija kažką bando, bet ar galima vadinti tokią šalį šarijos valdoma, kur sėdi karalius, jam net negalioja Korano įsakai, daro, ką nori, su savo karaliukais, kur nepaisoma daug moters teisių, kurias Allah mums davė? (Vilija 2011).

...idealiu atveju turėtų būti šarijatas, bet tokia valstybė, kiek aš žinau, neegzistuoja. Visose tose valstybėse, save vadinančio[se] „musulmoniškomis“, islamo kartais būna mažiau nei pačioj Anglijoj. Kaip kažkas yra pasakęs, „Egipte yra musulmonų, bet nėra islamo, o Anglijoj nėra musulmonų, bet yra islamas“ (Skaistė 2010, interviu).

Be to, kai kurie į islamą atsivertę asmenys svajoja atkurti ir globalų islamišką politinį centrą, kurio pagrindinė funkcija būtų suvienyti musulmonų bendruomenę:

Manau, kad reiktų politinio centro, bet vėlgi, jeigu kalbant apie Kalifatą, aš manau, kad tai būtų puiku, bet kalifa turėtų būti nekorumpuotas, tas, kuris yra geriausias šeichas, kuris yra labiausiai tikintis, ir tas, kuris geriausiai jaučiasi musulmonų tarpe. Kaip tą padaryti, aš neįsivaizduoju... Kad Vakarai jo nenušautų, aš irgi neįsivaizduoju... (Aušrinė 2009).

Vis dėlto kalbėdami apie islamiškos politinės sistemos įdiegimo Lietuvoje praktinį lygmenį konvertitai nusiteikę skeptiškai:

Patraukliausia man islamiška valdymo forma. Norėčiau, kad Lietuva ta sistema būtų valdoma. Žinoma, realiai tai neįmanoma, tad pasilieku prie demokratinės valdymo formos Lietuvoje (Maida 2011).

Lietuvai dar ir iki demokratijos toli, o ką kalbėti apie šariją (Khadėja 2011).

Patraukliausia valdymo forma yra šarija. Norėčiau, kad ir Lietuva būtų atitinkamai valdoma, nors šiuo metu tai – utopinė svajonė (Augustė 2011).

Dažnai būtent demokratinės valdymo formos neatitiktis islamiškam valdymo modeliui yra viena iš priežasčių, skatinančių konvertitus išvykti iš Lietuvos ir apsigyventi musulmonams palankesnėse valstybėse. Sirijoje su šeima daugiau nei ketverius metus gyvenanti konvertitė patikino:

Savo ateities Lietuvoje neplanuoju, nebent nutiktų kažkas, kas priverstų mus grįžti į Lietuvą, ir net tokiu atveju, manau, Lietuva būtų tik laikinu prieglobsčiu, nes Lietuva nėra geriausia vieta musulmonams ir netinka auklėti vaikus. Gyventi norėčiau dar *al-islam*; jeigu tai nebūtų įmanoma, tai tokioj Europos šalyje, kurioje daug musulmonų (Vaiva 2011).

Išvados

Sprendžiant iš turimos medžiagos, Lietuvos musulmonai sekuliarizacijos atžvilgiu yra pasiskirstę į dvi priešingas (ir net priešiškas) stovyklas. Pirmajai priskirtini dauguma Lietuvos totorių ir tarybinių laikų imigrantų, kurie, panašu, yra patenkinti valstybės ir religijos santykiu šalyje: sekuliarizaciją jie priima kaip natūralią (šiuolaikišką, modernią) padėtį ir ne tik nesiekia jos pakeisti, bet, atrodo, būtų linkę ją ginti. O antrosios stovyklos nariai, didesnioji konvertitų dalis, atvirai išreiškia nepasitenkinimą sekuliarizacijos procesu ir, priešingai nei totoriai, norėtų procesą apgręžti ir pakreipti rerelegizacijos linkme. Dėl sekuliaritų totorių ir konvertitų (ypač revaivalistinių pažiūrų) pasaulėžiūros skirtumų formuojasi kelios paralelios, bendros kalbos nerandančios, todėl ryšių beveik nepalaikančios, o kartais ir konkuruojančios musulmonų bendruomenės.

Muftijatas, kaip skėtinė, visus Lietuvos musulmonus formaliai jungianti ir jiems atstovaujanti organizacija, yra atsidūręs tarp dviejų ugnių – *status quo* šalininkų (totorių aksakalų ir paties muftio) ir revaivalistų (konvertitų). Tačiau, kol muftijato valdyboje dominuos sekuliarūs totoriai ir kol sekuliarizacijos procesas Lietuvoje netaps restriktyvus totorių religinių-kultūrinių praktikų atžvilgiu, gali būti, kad oficiali muftijato pozicija palaikys *status quo* (t. y. iš esmės nesipriešins ar net pritaris sekuliarizacijos procesui).

Vis dėlto, keičiantis islamo Lietuvoje demografijai ir turiniui, valstybė netrukus turės iš naujo įvertinti savo poziciją islamo kaip „tradicinio tikėjimo“ Lietuvoje atžvilgiu: ar ji bus linkusi pripažinti imigrantų ir konvertitų, kurių dalis yra revaivalistinių (fundamentalistinių ir islamistinių) pažiūrų, praktikuojamą islamą kaip tąsą to islamo, kurį tradiciškai praktikavo vietiniai musulmonai – Lietuvos totoriai? Jei ne, teks ieškoti naujų sprendimų, ir muftijatas (kuriame neišvengiamai vis daugiau įtakos turės konvertitai ir natūralizuoti imigrantai) gali atsidurti institucinių santykių tarp valstybės ir islamo pokyčių sukuryje. Tačiau jei valstybė ir toliau vadovausis dabartine nuostata, ji (kartu ir muftijatas) gali susidurti su situacija, kai žmonės, kurie neturi nieko bendra su istoriniu (kurį valstybė pripažįsta kaip „tradicinį“) islamu Lietuvoje ir net nejaučia sentimentų, jau nekalbant apie lojalumą, šiai valstybei, gali tos „tradicinės religinės bendruomenės“ vardu pradėti spausti valstybę ir reikalauti suteikti jiems tokias religines (ir ne tik) teises, apie kurias Lietuvoje niekada iki tol nebuvo pagalvota. Ar tuomet valstybė bus linkusi nusileisti ir pristabdyti (ar net apgręžti) sekuliarizacijos procesą?

Literatūra

Advilonienė, Ž. 2004. „Religijos institucionalizacija ir identitetas Lietuvoje transformacijų Centrinėje Europoje kontekste“. In *Transformacijos Rytų ir Centrinėje Europoje*: mokslo darbai: 407–413. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla.

- _____. 2006. *Katalikiškasis religinis tapatumas Lietuvoje*: daktaro disertacija. KTU Sociologijos katedra.
- Ališauskienė, M. 2009. *Naujųjų religijų raiška ir ypatumai Lietuvoje: „Gyvenimo meno“ fondo atvejo studija*: daktaro disertacija. VDU Sociologijos katedra.
- Allievi, S. 1998. *Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*. Paris: L'Harmattan.
- _____. 1999. "Pour une sociologie des conversions: lorsque des Européens deviennent musulmans." *Social Compass* 46 (3): 283–300.
- _____. 2002. "Converts and the Making of European Islam." *ISIM Newsletter* 11: 1–26.
- Al-Azmeh, A., Fokas, E. 2007. *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bairauskaitė, T. 1992. „Musulmonų konfesinė bendruomenė Nepriklausomoje Lietuvoje“. *Lietuvos istorijos metraštis 1991 m.*: 98–114.
- _____. 1993. „Totorių atgimimo tendencijos Vilniuje ir Vilniaus krašte 1923–1939 metais“. *Lietuvos istorijos metraštis 1992 m.*: 109–130.
- _____. 1996. *Lietuvos totoriai XIX amžiuje*. Vilnius: Mintis.
- Balci, B. 2004. "Between Sunnism and Shiism: Islam in Post-Soviet Azerbaijan." *Central Asian Survey* 23 (2): 205–217.
- Centrinis statistikos biuras. 1925. *Lietuvos gyventojai: 1923 m. rugsėjo 17 d. surašymo duomenys*. Kaunas.
- Cesari, J., McLoughlin, S. 2005. *European Muslims and the Secular State*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT, USA: Ashgate.
- Gellner, E. [1992] 1993. *Postmodernizmas, protas ir religija*. Vilnius: Pradai.
- Jakubauskas, A. 2007. „Lietuvos totorių bendruomenė vakar ir šiandien“. *Lietuvos totoriai* 9–10 (109–110): 5–6.
- Jakubauskas, R. 2008. „Kreipimasis“. *Lietuvos totoriai* 7–9 (119–121): 2.
- Jensen, T. G. 2006. "Religious Authority and Autonomy Intertwined: The Case of Converts to Islam in Denmark." *Muslim World* 96 (4): 643–660.
- Kričinskis, S. 1993. *Lietuvos totoriai*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- Lakhdar, M., Vinsonneau, G., Apter, M. J., Mullet, E. 2007. "Conversion to Islam among French Adolescents and Adults: A Systematic Inventory of Motives." *International Journal for the Psychology of Religion* 17 (1): 1–15.
- Lofland, J., Skonovd, N. 1981. "Conversion Motifs." *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (4): 373–385.
- Markevičiūtė, D. 2009. *Internal Linkages and External Adjustment of Muslim People in Lithuania*: nespausdintas magistro darbas. VDU Socialinių mokslų fakultetas.
- Matakaitė, S. 2002. *Religingumas kintančioje Lietuvos visuomenėje*: daktaro disertacija. Socialinių tyrimų institutas.
- Miśkiewicz, A. 1990. *Tatarzy polscy 1918–1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne*. Warszawa: PWN.
- Nemeikaitė, S. 2011. „Totorių sugrįžimas į Trakus bus tęsiamas“. *Trakų žemė*, liepos 2 d.
- Peškaitis, A., Glodenis, D. 2000. *Šiuolaikinis religingumas: naujieji judėjimai ir išraiškos formos amžių sandūroje*. Vilnius: Vaga.
- Račius, E. 2007. *Islamo žinynas*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- _____. 2012. "A 'Virtual Club' of Lithuanian Converts to Islam." In *Muslims and*

- the New Information and Communication Technologies: Theoretical, Methodological and Empirical Perspectives*, eds. G. Larsson, Th. Hoffman. Springer Verlag (ren-giama spaudai).
- Rambo, L. R. 1993. *Understanding Religious Conversion*. New Haven, London: Yale University Press.
- Redfield, R. 1956. *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Richardson, J. T. 1978. *Conversion Careers: In and out of the New Religions*. Beverly Hills, CA: Sage Publications.
- Sobczak, J. 1984. *Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*. Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawn. Nauk.
- Statistikos departamentas prie Lietuvos Respublikos Vyriausybės. 2002. *Gyventojai pagal lytį, amžių, tautybę ir tikybą, Lietuvos gyventojų ir būstų surašymas 2001*. Vilnius: Statistikos departamentas.
- Streikus, A. 2002. *Sovietų valdžios antibažnytinė politika Lietuvoje (1944–1990)*. Vilnius: Lietuvos gyventojų genocido ir rezistencijos tyrimo centras.
- Zulehner, P. M. 1999. *Religion und Kirchen in Ost(Mittel) Europa: Ungarn, Litauen, Slowenien*. Ostfildern: Schwabenverlag.

Muslim Communities' Response to the Secularization Process in Lithuania

Summary

Muslims have been and continue to be an integral part of the Lithuanian society since at least the 15th century. However, the newly independent post-Communist Lithuania has been witnessing (re)appearance of Islam on its soil, where the revived indigenous Tatar Muslim community is gradually being supplemented by immigrant Muslims and even more so by a steadily growing group of Lithuanian converts and their progeny. The Soviet period facilitated rapid secularization among Tatars, majority of whom, even after Lithuania regained its independence and faith communities were once again allowed to freely and publicly practice their religion, remain non-observant if not altogether agnostic. As has become evident from a long-term observation of their communal religious activities and interviews with their communal (both religious and lay) leaders, the absolute majority of the Lithuanian Tatars today see religion of Islam as a mere cultural feature related to their ethnicity. Unlike Tatars, the bulk of Lithuanian converts to Islam, who might tentatively be viewed as a core of the observant part of the Muslim community in Lithuania, as has been revealed in a qualitative research and from their intra-community online communication, are exceptionally religious and observant. Consequently, the two groups construct their view of and relationship with the secularization process in Lithuania in almost diametrically opposite directions – while Tatars seem to be content with it, converts appear eager to stop or even reverse it.