Бюлетень
Української Асоціації релігієзнавців
і Відділення релігієзнавства
Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України



Українське релігієзнавство

№ 37

ІСЛАМ І ЄВРОІНТЕГРАЦІЯ: ПРОБЛЕМИ І ПЕРСПЕКТИВИ

Київ – 2006

Бюлетень
Української Асоціації релігієзнавців
і Відділення релігієзнавства
Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України

Українське релігієзнавство

№ 37

Бюлетень «Українське релігієзнавство» затверджений ВАК України як періодичне наукове фахове видання за профілем «філософські науки», «історичні науки» та «соціологічні науки».

- Видається щоквартально з 1996 р.
- Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 2057 від 16 липня 1996 р.
- Адреса редакції:
  01001, Київ-1,
  вул. Трьохсвятительська, 4, кім. 323, 324;
  Тел.: (044) 279-48-12 – головний редактор,
  (044) 279-04-18 – відповідальний секретар;
  E-mail: cerif@i.kiev.ua

- Редакція бюлетеня може публікувати статті й матеріали, не поділяючи позиції авторів.
- Відповідальність за достовірність фактів, цитат, власних імен та назв несуть автори.
- Подані рукописи рецензуються і не повертаються.
- Редакція залишає за собою право виправляти мову і редагувати матеріали.
- Редакція не вступає у листування з авторами.
- При передруку посилання на «Українське релігієзнавство» обов'язкове.

Усі права застережені ©.

Українське релігієзнавство

Редакційна колегія:
А.Колодний, доктор філософських наук (головний редактор)

М.Закович, доктор філософських наук
О.Крижанівський, доктор історичних наук
В.Лубський, доктор філософських наук
В.Пащенко, доктор історичних наук
М.Пірен, доктор соціологічних наук
О.Саган, доктор філософських наук
О.Уткін, доктор історичних наук
Л.Филипович, доктор філософських наук
М.Чурилов, доктор соціологічних наук
П.Яроцький, доктор філософських наук

П.Павленко, кандидат філософських наук (відповідальний секретар)

Рекомендовано до друку Вченою Радою Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, Протокол № 18 від 6 грудня 2005 р.

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2006
© Українська Асоціація релігієзнавців, 2006
© Автори статей.

До збірника увійшли статті, підготовлені виконавцями та учасниками проекту "Ісламський чинник у євроінтеграційних процесах України", який виконано Відділенням релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України в рамках комплексної програми: "Соціально-економічні і гуманітарні чинники інноваційного розвитку України" на замовлення Президії НАН України (розпорядження Президії НАНУ №358 від 7.06.2005 р.)

В збірнику розглядаються питання особливостей розвитку ісламу в Україні і світі, християнсько-мусульманського діалогу, основні принципи становлення державної політики України щодо ісламських громад, ставлення мусульманських громад до складних процесів євроінтеграції України, закономірностей вживання терміну "євроіслам" і його смислове наповнення.

ЗМІСТ

Розділ І. ЄВРОІНТЕГРАЦІЯ ІСЛАМУ: ДО ОСМИСЛЕННЯ ПРОБЛЕМИ

Бабій М.Ю. Ісламський фактор: європейський контекст і міжнародний правовий простір с. 5

Кочубей Ю.М. "Європейський Іслам" чи "Іслам в Європі": дві концепції в контексті євроінтеграції с. 13

Хазир-Огли Т.В. "Євроіслам" – рідда чи вимога часу? с. 22

Кирюшко М.І. Діалог мусульман і християн як складова процесу інтеграції мусульман в європейське суспільство с. 40

Швед В.О. Ісламський світ у зовнішній політиці Євросоюзу в сучасних умовах с. 51

Лубська М.В. Методологічні аспекти реформи сучасного мусульманського права с. 59

Семчинський К.В. Компаративний аналіз доктрин "справедливої війни" в ісламі та християнстві с. 68

Канах А.М. Відносини "Захід – Схід" через призму ісламського фундаменталізму с. 78

Ярош О.А. Ісламський суфізм і "неосуфізм" у Західній Європі с. 85

Розділ ІІ. **ІСЛАМ В УКРАЇНІ: КОНТЕКСТ ЄВРОІНТЕГРАЦІЇ**

Здіорук С.І.	Україна, іслам, Європа: сучасний світовий контекст (порівняльний аналіз суспільних і державних орієнтацій мусульман)	с. 95
Кулагіна Г.М.	Релігійні парадигми духовності ісламу і християнства в контексті євроінтеграційних процесів України	с.114
Саган О.Н.	Етноконфесійний синкретизм в ісламі (на прикладі Криму)	с.120
Колодний А.М.	Іслам в контексті політичних реалій Криму	с.136
Кирюшко М.І.	Інституційні вияви і соціальні причини політизації ісламу	с.163
Владиченко Л.Д., Кисельов О.С.	Світовий мультикультуралізм та проблема толерантності (ісламський чинник)	с.173
Маєвська Л.Б.	Мусульмани України - невід'ємна частина українського суспільства	с.180

1 ЄВРОІНТЕГРАЦІЯ ІСЛАМУ: ДО ОСМИСЛЕННЯ ПРОБЛЕМИ

М.Ю.Бабій[*]

ІСЛАМСЬКИЙ ФАКТОР: ЄВРОПЕЙСЬКИЙ КОНТЕКСТ І МІЖНАРОДНИЙ ПРАВОВИЙ ПРОСТІР

Характерно, що сьогодні як в Європі (в т.ч. й Україні), так і в усьому геополітичному просторі проблеми, пов'язані з релігією, зокрема в їх конфесійному вияві, знову вийшли на передній план.

Вони актуалізовані не лише в контексті глобалізаційних процесів та їх наслідків, які переживає світ, а й тими серйозними викликами, які постали перед міжнародним співтовариством і які певною мірою породжені релігійним фактором, зокрема його ісламським різновидом.

Проблеми "ісламського фактора", передовсім їх екстремістських складових, є останніми роками одними із найбільш дискусійних, науково-тематизованих і політично центрованих. Скажімо, лише в пошуковій системі Інтернету "Rambler" розміщено понад 7 тис. сайтів, які містять майже 69 тис. різних документів, присвячених різним аспектам проблеми "Іслам і Європа".

Зрозуміло, що така увага детермінована цілим рядом причин, породжених передовсім серією терористичних актів у різних країнах світу – США, Європі (Франція, Іспанія), Росії, подіями в Афганістані, Іраку, які пов'язують з проявами ісламського екстремізму, а також зі стрімким зростанням, кількості мусульман в Європі.

Зауважимо, що коли ми ведемо мову про "релігійний фактор" чи його конфесійний вияв – "ісламський фактор" в тому чи іншому контексті (соціальному, культурному, політичному тощо), то маємо на увазі, що релігія (як загальне поняття) або ж її структурні елементи є причиною, суттєвою обставиною (*фактором*), що

---

[*] К.філос.н., ст. наук. співроб. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

діють, впливають на певні суспільні явища, процеси, детермінуючи стани й зміни в них через виконання релігійним комплексом чи, скажімо, окремим структурним компонентом його архітектоніки – конфесією – певних функцій через діяльність своїх інституцій і організацій.

Іншими словами, у своєму сутнісному вияві поняття "релігійний фактор" чи його конфесійний дериват "ісламський фактор" розкривають природу, механізм, спрямованість функціонального впливу релігії (конкретного віросповідання) на основі сегменти суспільного життя та наслідки, характер цього впливу. Тобто йдеться про певний причинно-наслідковий зв'язок релігії в її функціональному вияві з контекстом буття соціуму чи його окремих сфер, з ініціацією змін, трансформацій в їх просторі.

Отже, поняття "релігійний фактор"(чи його конкретний конфесійний різновид – "ісламський фактор") характеризує причинно-наслідковий вияв функціонального взаємозв'язку релігії (конфесії) і суспільства, ступінь, характер, результат впливу її на основні компоненти його структури, соціальні процеси, життєдіяльність людей.

Таким чином, коли ми ведемо мову про "ісламський фактор" у просторі євроатлантичного або українського суспільного утворення, то маємо на увазі не лише його присутність у структурі й бутті останнього, а передовсім кількісні й якісні виміри цієї присутності та особливості його функціонального вияву, характер і наслідки.

Йдеться про реальні функціональні параметри буття ісламу в Європі, Україні, його суспільний, правовий статус, відносини з державою та суспільством, іншими конфесіями. Це – складна, комплексна проблема. Вона тісно пов'язана з питанням збереження і захисту культурної і релігійної ідентичності прихильниками ісламу, їхньої адаптації до "чужого" їм культурного й релігійного оточення, правових норм свого буття, сприйняття цього середовища.

Іслам є незаперечною реальністю сучасної Європи. Практично немає жодної європейської держави, де б не функціонували ісламські організації. Згідно з даними ООН (2000 р) мусульманське населення Європи тільки за період 1989 – 2000 років зросло більш ніж на 100 відсотків. Сьогодні частка мусульман серед населення Європейського Союзу складає майже 5 відсотків. У Європі за різними оцінками проживає від 15 до 24 млн. мусульман.

Найбільша мусульманська община знаходиться у Франції, яка нараховує від 5 до 7 млн. своїх прихильників, а це – майже 10 відсотків від усього населення країни. Іслам став тут другою за кількістю адептів релігією після католицизму. Окрім Франції, значні за чисельністю мусульманські спільноти функціонують у Німеччині (3,4 млн.), Великобританії (1,6 млн.), Італії (1 млн.). Майже 1 млн. мусульман проживає в Голландії, більше 500 тис. – у Греції. [Див.: Харун Яхья. Европа обращается к исламу // http: // www harunyahya.ru/article islam yukselis ph…; Нагцев С. Ислам и Европа // http://www.religare.ru/article 22723 htm]. Однак окремі експерти з проблем ісламу в Європі висловлюють думку, що практично чисельність мусульман в Європі значно більша, ніж це підтверджується документально. Варто взяти до уваги, що кількість мусульман в європейських країнах зростає не лише за рахунок значної імміграції мусульман, не лише за рахунок демографічного фактора, тобто високого рівня народжуваності в мусульманських сім'ях, але і за рахунок порівняно великого числа етнічних європейців, перш за все інтелектуальної еліти, які здійснили свій вибір у рамках ісламської парадигми. Щорічно число таких європейців – ісламських неофітів в середньому складає 25 – 35 тисяч чоловік. Найбільший приріст в цьому падає на Францію.

Суттєвим є й те, що збільшення кількості мусульман в Європі, супроводжується зміцненням їхньої релігійної самосвідомості.

Зростання прихильників ісламу в Європі, як найбільш "життєздатної ідеології зневажних і скривджених", проходить на хвилі піднесення релігійності в арабському світі, на тлі зміцнення ідеології ісламізму, зростання екстремістських проявів в ісламському середовищі, в т.ч. і в європейському його секторі.

Зауважимо, що факт надзвичайно швидкого зростання прихильників ісламу в Європі, числа європейців, які приймають іслам, фіксують практично усі аналітичні центри Європи. [Див.: http://www harunyahya.ru/article islam yukselis ph….]. Це є свідченням того, що етнічні європейці знаходять в ісламі ті світоглядні, моральні, життєво смислові орієнтири, цінності, які вони готові покласти в основу свого буття.

Зауважимо, що подібний процес, хоча й в незначних масштабах, має місце і в Україні, на теренах якої діє більше 500 мусульманських громад, які також поповнюються за рахунок етнічних українців, частина з яких була прихильниками православ'я.

Цілком очевидно, що без врахування кількісного компонента "ісламського фактора" в його європейському вимірі неможливий і серйозний прогноз на майбутнє для окремих держав Європи, де відчутною є роль ісламу. А роль "ісламського фактора" в європейському духовному, політичному просторі останнім часом зростає. Скажімо, активна позиція ісламської спільноти Європи щодо американського вторгнення в Ірак у 2003 році значною мірою вплинула на оцінку цієї події в негативному сенсі з боку окремих держав, зокрема Німеччини та Франції.

Цікавим, на нашу думку, є й те, що відомі мусульманські авторитети Європи останніми роками наголошують на необхідності активізації "ісламського фактора" в соціальному й культурному просторі європейського соціуму. Один із лідерів європейських мусульман Тарік Ромадан постійно акцентує увагу на тому, що "європейські мусульмани не повинні замикатись у своїх гетто". Народжені в Європі, вони "мають одержати європейську освіту, брати активну участь в європейському суспільно-політичному житті, щоб сприяти розповсюдженню ісламу". [Цит. за: Нагиев С. Ислам и Европа //http://www.religare.ru/article 22723 htm]. Відомий шведський письменник Ангімар Карлуссон відзначаючи зростаючу роль "ісламського фактора" в Європі, зауважив, що у цьому зв'язку "не слід думати про ЄС, не беручи до уваги зелений прапор ісламу". [Там само]. Це питання на його думку, має велике значення для майбутнього Європи.

Зауважимо, що відношення європейців (зокрема, християн) до ісламу не є однозначним. Є чимало європейських організацій радикального типу (в т.ч. й християнських), які вбачають у зростаючій ролі "ісламського фактора" загрозу європейській цивілізації. Вони підтримують точку зору С.Хантінгтона, що релігійною опозицією як сучасному етапу глобалізації, так і християнській цивілізації постає іслам. Він, до речі, стверджує, що "ісламське відродження за своїм розмахом і глибиною – це остання фаза в пристосуванні до Заходу", це – спроба знайти "розв'язок" не в ліберальній ідеології Заходу, а в ісламі. [Див.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М., 2003. – С. 162]. Ці алярмістські висновки Хантінгтона лякають європейських антиісламістів. Вони вимагають більш жорсткого відношення і відповідних обмежень діяльності ісламських релігійних організацій "цього чужого Європі віросповідання", посилаючись при цьому на факти прояву ісламського екстремізму, радикалізму й фундаменталізму, на

інтровертність ісламських спільнот, несприйняття ними ліберальних цінностей свободи, в т.ч. й свободи совісті, релігійного плюралізму. Вони вимагають обмежити імміграцію мусульман і здійснити висилку емігрантів. Роздаються звинувачення на адресу мусульман у прозелітизмі. Звучать пропозиції т.зв. "асиміляційного типу" на кшталт формування "європейського ісламу". До речі, такі проекти в певних аспектах набувають і практичної апробації.

Звісно, іслам в Європі, як й іслам у світі, мають свої особливості. Бажають того європейські прихильники ісламу чи ні, однак "асиміляційні процеси", зокрема в культурному, цивілізаційному аспектах, відбуваються. Разом з тим помітним останніми роками є супротив цьому, прагнення до активної боротьби проти спроб руйнації підґрунтя ісламської ідентичності, культурно-релігійної самобутності. Це, наприклад, жорстка реакція ісламських організацій Європи й ісламського світу на заборону ісламської атрибутики в державних закладах освіти у Франції. Хоча відзначимо, що гнучкість французького уряду в цьому процесі відображає певні позитивні тенденції, трансформації в його політиці щодо мусульманської умми країни.

З'являється можливість для мусульман Франції, як і деяких інших країн Європи, творити "власний релігійний простір", не зазіхаючи на світський характер суспільного простору, а світськість держави, як важливої складової демократичного соціуму, так і вище означеного процесу, гарантує свобода совісті. Саме цей принцип, як справедливо наголошує президент Франції Жак Ширак, захищає свободу кожного вірити або не вірити. Він дозволяє жінкам і чоловікам будь-якого походження, будь-якої культури розраховувати на захист своїх вірувань з боку Республіки та її інститутів, дозволяє гармонійно співіснувати різним релігіям. Як будь-яка свобода, свобода віросповідання може бути обмежена лише свободою інших людей і необхідністю дотримання правил співжиття в суспільстві. [Див.: Ширак Ж. Світськість як основоположний принцип Республіки // Толерантність: теорія і практика – К., 2004. – С. 54].

Однак, на жаль, це, як уже відзначалось, далеко не всіма сприймається в європейських державах. Антиісламські настрої є реальністю європейського соціуму. Вони за певних умов періодично радикалізуються, зокрема й в християнських організаціях.

До речі, характеризуючи цю тенденцію, католицький кардинал Німеччини Карл Лехман зауважив, що "у висловлюваннях окремих християнських радикалів про іслам немає й грана правди. В ісламі набагато більше прав і свобод, ніж це собі можуть уявити християни". [Цит. за: http://www harunyahya.ru/article islam yukselis ph].

Проблеми виникають і тоді, коли іменем релігії зневажається демократія, права і свободи людини або коли політична система, спекулюючи на певних акціях мусульманських екстремістів, звужує простір вільного буття ісламу в суспільстві, мотивуючи це заходами боротьби проти тероризму, міркуваннями національної безпеки.

Нагадаємо, що в Рекомендаціях ОБСЄ за результатами зустрічі з проблем свободи релігії і віросповідання у Відні (17-18 липня 2003 року) наголошується: "нагально рекомендувати державам не зловживати поняттям "Національна безпека". Його не можна трактувати розширено. Зокрема, не можна вводити обмеження на свободу совісті, що обґрунтовується протизаконною практикою тих або інших релігій чи ідеологічних поглядів, а також необхідністю захисту "культурної ідентичності". [Див.: Толерантність: теорія і практика. – К., 2004. – С. 122-123]. При цьому такий підхід європейської спільноти мотивується тим, що ідеологічні міркування, аргументи, які навіть підтримує більшість громадян, не роблять такі обмеження прийнятними, так як "вони відсутні в переліку можливих обмежень для реалізації прав людини, які передбачені різноманітними міжнародно-правовими документами". [Там само. – С. 123]. Про це, зокрема, йдеться і в звітній доповіді з питань свободи совісті і переконань, яка підготовлена Спеціальним доповідачем Комісії ООН з прав людини Абдельфаттахом Амором, і в якій відзначається, що "в багатьох випадках держави замість того, щоб захищати право на свободу релігії або переконань використовують як привід міркування безпеки перед загрозою тероризму для того, щоб обмежити здійснення цього права". [Там само. – 124]. У Доповіді наголошується, що насилля щодо членів релігійних меншин (в т.ч. й мусульман – М.Б.) набуває все більшого поширення і в цьому зв'язку багато держав "не виконує свої зобов'язання у сфері прав людини". До речі, подібні застереження звучали і на зустрічі в Європейському парламенті (1999) на тему "Іслам і Європа: точки перетину". Ці застороги значною мірою відносяться і до такого

популярного нині аргументу, на якому часто наголошують державні чинники в Європі, в т.ч. й Україні, як турбота про збереження "культурної (релігійної – М.Б.) ідентичності" народу. [Там само. – С. 123].

Безперечно, це – важлива проблема, вона зачіпає глибинний аспект релігійних переконань. Адже ідентичність (в т.ч. й релігійна), як відомо, актуалізується лише в процесі взаємодії з інакшістю. Ідентичність виявляє себе тим активніше й чіткіше, якщо конфліктний потенціал цієї взаємодії зростає, коли значущими постають аксіологічні відмінності між релігійними переконаннями суб'єктів цих відносин. Це рельєфно виявляється у християнсько-ісламських взаєминах. Ідентичність існує на рівні переконань.

Дискусії з приводу культурної та релігійної ідентичності, демонстративні прагнення (мусульман) захистити свій культурний, світоглядно-ціннісний, в тому числі й релігійний простір, свій спосіб життя є нервом проблем взаємовідносин між християнським і мусульманськими світами. Відзначимо, що гострота проблем ідентичності є надзвичайно відчутною в мусульманській уммі Європи. Прагнення останньої не допустити тотальної "європеїзації" ісламу, нав'язування "загальнолюдських цінностей", їх домінування в мусульманському середовищі, послаблення своїх зв'язків з ісламським світом у цілому, детермінують не лише тенденцію до інтровертності й радикалізацію ісламських організацій, які діють в Європі і взяли за мету захист ісламської ідентичності. І хоча в духовній сфері європейський мусульманин відчув цінність свободи, свободи віросповідання і толерантності, він сприймає їх насторожено, як параметри чужого способу буття. За цих умов він є надзвичайно активним у захисті своєї ідентичності, своїх релігійних переконань.

Колізії на цьому грунті були, є і будуть. Вони притаманні європейському соціуму, дієвим компонентом якого є ісламський фактор. Тим паче, як зауважує відомий ісламознавець Фарід Есак, "переважаюча частина мусульман", в т.ч. й з європейського ареалу, незалежно від природи й міри своєї релігійності "твердо переконані, що світ став би набагато кращим, якби всі люди жили згідно з ісламською релігією". [Есак Ф. Мусульманське ставлення до "інших" і загальнолюдські цінності // Релігійна свободи і права людини: місія і прозелітизм. У 3-х т. – Львів, 2004. – Е. 3. – С. 345].

Уявлення про іслам як про щось самозрозуміле, а про решту релігій як про збочення, знаходить на його думку, основу і опору в *хадісі* (переданні) Пророка Мухаммада: "Кожна людина народжується в природному стані, а вже батьки роблять з дитини християнина чи іудея". З того, що християнство чи юдаїзм зображені в цьому хадісі як неприродні релігії, випливає що іслам є *аль-дін аль-фітрах* ("природна" або інакше – "очевидна" релігія). [Там само.] А звідси – уявлення про те, що "світ жадає ісламу", і йому в цьому слід допомогти, навіть через прозелітизм, який є "частиною релігійного досвіду". Прозелітизм є також обов'язком мусульманина. Він повинен залучати людей до правдивої віри (Коран 16:25). Тим більше, що іслам усіляко заохочує прозелітизм у "зонах війни", до якої, до речі, відноситься і Європа. Однак прозелітизм не допустимий на території мусульманських держав. Мусульманина зобов'язує до навернення в іслам іновірців і айят із Корана: "… закликай на путь Господа мудрістю та доброю радою, а змагаючись з іновірцями, вдаватися до найкращих засобів (Коран, 16:125).

Зрозуміло, що це викликає адекватну реакцію християн, і породжує антагоністичні настрої, нетерпимість з їхнього боку до мусульман.

Про те наявні факти нетерпимості, в тому числі й екстремістського виміру свідчать про їх обумовленість не стільки відродженням екстремізму і фундаменталізму в ісламі, скільки політичними, економічними, соціальними чинниками реального буття мусульман, ісламських спільнот в європейському ареалі.

Для України, яка має серйозну, хоча й диференційовану мусульманську общину, позитивні й негативні аспекти досвіду буття ісламу в Євросоюзі, куди активно прагне наша держава, мають важливе значення. Однак, уже сьогодні рішуче слід позбуватися стереотипів у сприйнятті ісламу як джерела "нетерпимості, екстремізму й тероризму". Ці стереотипи є дуже небезпечними для миру і стабільності, якщо їх будуть використовувати у відносинах з ісламськими організаціями. Проблеми і перспектива буття "ісламського фактора", його функціональної значущості, зокрема в українському, європейському контексті потребують постійного наукового моніторингу і конкретних зусиль європейського співтовариства для мінімізації наявного негативу і оптимізації складових нормального і вільного буття ісламу в Європі й Україні.

Ю.М. Кочубей[*]

"ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ІСЛАМ" ЧИ "ІСЛАМ В ЄВРОПІ": ДВІ КОНЦЕПЦІЇ В КОНТЕКСТІ ЄВРОІНТЕГРАЦІЇ

Якщо говорити про іслам чи про мусульман, то вони давно знайомі в Західній Європі, починаючи із завоювання Піренейського півострова, Середземномор'я, битви при Пуатьє. Пізніше були хрестові походи, експансія османів на Балканах та в Центральній Європі, північноафриканські корсари і колоніальна експансія європейців на землі мусульман, зокрема, підвладні Османській імперії.

В результаті воєн, сутичок, набігів, що змінювалися мирними договорами і торговельними угодами, обмінами і подорожами склалася ситуація, при якій значна частина європейців – військових, колоніальних адміністраторів, торгівців і колоністів опинилися на територіях, де переважну кількість населення складали мусульмани, а на території Європи мусульмани проживали в межах Османської імперії на Балканах. Це був "Іслам в Європі". Політична картина змінилася після воєнних поразок османів: мусульманське населення в незначній кількості лишилося в Болгарії, частково в Югославії (Боснія та етнічні албанці в Косовому та Македонії), незалежною державою з переважаючим мусульманським населенням стала Албанія. За Турецькою Республікою залишилася маленька частка Румелії. Такий "Іслам в Європі" був присутнім до 50-х рр. XX ст.

Іншою була присутність Ісламу в Східній Європі. Тут мусульманське населення проживало на територіях, що належали колись до Золотої Орди. Це – Поволжя (аж до Підмосков'я), Крим, а також так звані польсько-литовські татари (в Литві та Білорусі). Вони й досі перебувають на своїх давніх землях. З нашого погляду, це також "Іслам в Європі".

Нова ситуація в Західній Європі виникла в повоєнні роки в результаті потужної міграції мусульман з Африки, Азії і Південно-Східної Азії до Європи. Трохи пізніше спостерігаємо наплив мігрантів-мусульман, в основному транзитних, в Україну. Крім "братів" по колишньому СРСР стали з'являтися втікачі з охопленого війною Афганістану, з Ірану та Північного Кавказу.

---

[*] К філос. н., провідн. наук. співроб. Інституту сходознавства ім.А.Кримського НАН України, головний редактор журналу "Східний світ".

Були і є трудові мігранти з мусульманських республік Союзу, кількість яких поступово збільшувалася. Це – теж "Іслам в Європі". Цей наплив мусульман вважався майже нормою.

Із значним збільшенням числа мусульман-мігрантів ситуація стала принципово іншою. У європейських містах з'явилися цілі квартали і містечка, в яких переважали мусульмани - вихідці з Північної і Західної Африки у Франції, з Туреччини – в Німеччині. Селилися вони на окраїнах більших міст в мало пристосованих приміщеннях, без відповідних освітніх та медичних установ і ... без перспектив (насамперед, для молоді). Економічний прогрес в країнах ЄС загальмував, зменшився попит на робочу силу взагалі і чорноробочих, якими приїхали емігранти, зокрема, бо західна індустрія піднялася на вищий щабель розвитку, коли потрібні освічені й професійно підготовлені кадри. Соціальна нерівність з низьким рівнем освіти створювали замкнуте коло: соціальна мобільність не діяла. Фактична соціальна нерівність пов'язувалася емігрантами з расою, походженням, релігією, хоча, скажімо, у Франції ті, хто одержав громадянство, формально могли користуватися всіма правами. Але спілкувалися мусульмани, спочатку через незнання мови, а потім в силу свого статусу, тільки з такими ж як і вони самі. Створювалося своєрідне, не обнесене мурами, гетто, об'єднуючою ж силою в ньому виступив іслам – нерасистська, демократична і гуманна по відношенню до членів своєї громади релігія, в якій вагомий авторитет мали старші люди, релігійні наставники, традиційно консервативно налаштовані і вороже настроєні проти нового, пов'язаного з побутом Заходу. Вони вважають, що чужі для них моделі модернізації ведуть до втрати мусульманами релігійної, національної і культурної ідентичності. Звичайно, ніхто в доктринальні проблеми не занурювався, але вони знали, що вживання алкоголю, споживання "нечистої" їжі, оголення на людях – гріх. Із комплексу меншовартості виростав комплекс зверхності й відчуття несправедливості, бо, на їх думку, "невірним" було все, а правовірним мусульманам діставалося дуже мало із земних благ. Єдина була надія на нагороду на небесах. Треба мати на увазі, що жителі емігрантських передмість не могли бачити "білих" бідняків.

Процес напливу емігрантів з мусульманських країн в останні роки набув ще однієї якості. Якщо раніше мігранти з Півдня і Сходу намагалися дістатися "багатих" розвинених країн Європи, зокрема таких, як Німеччина, Франція, Велика Британія, країни

Бенілюксу, а країни Південної Європи – Італія, Іспанія, Португалія служили транзитними територіями, то тепер, коли і в цих країнах значною мірою завдяки вступу до ЄС піднявся рівень життя, то й ці країни стали об'єктом еміграції. Недавно повідомлялося ще про одне явище – міграцію і багатих марокканців до Іспанії, де вони купують квартири, будують вілли, тобто обживаються.

Безперечно, наявність мусульманського населення веде до спорудження місць культу – мечетей, відкриття коранічних шкіл, благодійних установ не як загальнодержавних інституцій, а конфесійно-національних. В такому по суті замкнутому середовищі не могли не виявлятися різного роду ісламістські рухи, в тому числі й радикальні. Міжнародна обстановка – неврегульованість на Близькому Сході, радянська інвазія в Афганістані, тепер війна в Чечні, як і невдоволеність емігрантів, найбільше молоді, своїм соціальним становищем – бідність, безробіття, відсутність перспектив – привели до радикалізації цієї частини мусульман у всьому світі, в тому числі й на Заході. Відомо, що переважна більшість молодих людей, причетних до терактів в західних країнах, були так чи інакше пов'язані із Заходом: довго проживали в європейських країнах чи США. вчилися тут, народилися на Заході або були громадянами західних держав, а не прибули з мусульманських країн. [Джихад з європейським паспортом // День, 26 липня 2005.] Більше того, серед ув'язнених в Гуантанамо сподвижників талібів знаходиться десь двадцятеро мусульман-європейців. [Roy, Olivier A Clash of Cultures or a Debate on Europe's Values? // ISIM (The Internftional Institute for the Study of Islam in the Modern World) Review 15. – Spring 2005. – P. 6]

І тут виявилося, що країни Заходу не були готові вирішувати проблеми наявності потужної мусульманської діаспори на своїй території, насамперед, концептуально. Сьогодні вже ясно, що простого поліцейського рішення: "Посадити їх на кораблі та відправити назад" не вийде в силу об'єктивних економічних причин – європейські країни на перспективу не мають резерву робочої сили. Разом з тим останні події у Франції, частково в інших європейських країнах, показують, що проблема мусульманської діаспори у внутрішньополітичному плані набула справді величезного масштабу.

Нового, вищого, рівня досяг процес євроінтеграції, який, безперечно, загострює ситуацію і поширить явища і проблеми, що виникають в зв'язку з наявністю великої мусульманської діаспори,

на ті країни, де цього ще не відчувалося, тобто буде охоплена вся Європа. Така ситуація вимагає якихось дій, бо й справді вчені-орієнталісти Заходу досконало вивчили іслам у його природному середовищі, а щодо проблем, пов'язаних з наявністю мусульманського населення на своїх теренах, тільки-но приступили до їх осмислення і вивчення.

Доктрина американських неоконсерваторів націлена на дефамацію і поборювання ісламу, де б він не був, силою і поширенням демократії в окремих країнах, а чи ж на "Великому Близькому Сході". Ця авантюрна й агресивна доктрина привела до кількох тяжких за наслідками збройних конфліктів, але позицій ісламу чи ісламського радикалізму вона не послабила, а навпаки – кожна антиісламська, антиарабська акція приводить до появи все нових шагідів і збільшення кількості противників США.

Сполучені Штати при складанні своїх планів забувають про європейських союзників, на території яких знаходиться по кілька мільйонів мусульман, які часто проживають компактно і все більше виявляють схильність слухати радикальних проповідників, котрі виступають під суперпатріотичними гаслами. Деякі дослідники пояснюють це явищем т. зв "декультурації", тобто відсутністю в емігрантському середовищі справжньої ісламської культури, освіченості, що штовхає молодих людей, розчарованих в західних цінностях, в обійми радикальних елементів. [Ibidem. – P. 6-7.] Безперечно, радикалізацію настроїв мусульман на Заході провокують зокрема такі події як поява книжки Салмана Рушді, спалах расизму в Нідерландах після вбивства Тео ван Гога та інших.

Всім зрозуміло, що проблему одним махом не вирішити, а тому розпочалася дискусія про те, як все ж таки її розв'язати. Найперше, крім поліційних заходів та нинішніх малоефективних спроб французької влади асимілювати прибульців, найкращим прикладом яких стала думка створити свій "кишеньковий" іслам, тобто іслам, пристосований до проживання віруючих в європейських країнах. Відразу ж виникло питання про терміни, про те, як назвати такий "іслам". Так стало пропагуватися поняття і термін "європейський іслам".

Термін цей явно невідповідний. З точки зору ісламської доктрини в ньому бачимо *contradictio in adjecto*, тобто протиріччя у самому визначенні, бо "іслам" є один і не може бути якихось його різновидів. Прикметник "європейський" можна вживати тільки у

географічному розумінні, (та й то дуже обмежено). Тому адекватним терміном можна вважати "іслам в Європі", "у Франції", "в Німеччині", "в США" і тому подібне.

Запровадження терміну ніяк не вирішує питання про те, як же налагодити життя мусульман в європейському секулярному середовищі, не порушуючи їх конституційних прав, не маргіналізуючи, що приведе до відомих наслідків, не відштовхуючи в ряди протестників та радикалів. А це тому, що мусульмани, зокрема, араби, не піддаються асиміляції, яка є політикою французьких властей щодо емігрантів. Навпаки, вони намагаються зберегти свою національно-конфесійну ідентичність будь-якою ціною, справедливо вважаючи себе спадкоємцями славної арабо-мусульманської цивілізації. Відомий ліванський філософ Рене Хабаші писав: "Пробудження ісламу, свідками якого ми є сьогодні, сягає за межі просто політики. Іноземні спостерігачі повільно визнають це. Насправді, це – питання реабілітації арабо-мусульманських цінностей, які були приховані іноземною гегемонією і внутрішнім окостенінням". Він не забув нагадати, що треба зберігати варті того цінності. [Habachi Reno Cultural values and scientific progress // Problems of culture and cultural values in the contemporary world. – UNESCO, 1983. - P. 43]

Безперечно, для Франції проблема створення "свого" ісламу є досить серйозною: це – друга релігія в країні. Мусульман тут вважається, десь 5 млн. осіб, з них дві третини – алжирці, турки та марокканці. Але ж, згідно з принципом "республіканізму", наявність у Франції меншин не визнається, відкидається ідея позитивної дискримінації, що мало б якось вирішити питання прийнятного облаштування емігрантів. Необхідність пошуку шляхів вирішення проблеми – очевидна.

Не можна сказати, що у Франції не думали про співіснування ісламу й християнства вже у колоніальні часи. Видатний вчений Л.Массіньйон намагався довести, що між двома релігіями є багато спільного і наводив приклади збігів теологічного плану. Але, на жаль, він мало розробляв проблематику протиріч у двох "авраамічних" релігіях і явних неприйнятних моментів (наприклад, стосовно Ісуса Христа). Діяльність Л.Массіньйона важлива тим, що була прикладом намагання вченого-європейця зрозуміти другу сторону.

Важливий внесок у вивчення сучасного ісламу вніс відомий французький інтелектуал лівого спрямування Роже Гароді –

колишній комуніст, котрий закінчив тим, що став мусульманином. Глибоко досліджуючи історію ісламу, він прийшов до висновку, що вважати його цілковито закритою системою немає підстав, бо ще у давні часи існувало поняття "іджтихаду", тобто експертного розгляду і вирішення питань, що не знайшли свого конкретного розв'язання в Св. Корані чи Сунні Пророка і було не чимось іншим, як пристосуванням до нових ситуацій, до нових реалій при тому, що "стовпи" ісламу – Св. Коран і Сунна, закони шаріату залишалися непорушними. З цього він робить висновок, що й в наш час, враховуючи нові обставини життя, можна знайти спільну мову з мусульманами щодо проблем сьогодення. Він вважав, що Захід (Окцидент) – це випадкове відхилення частини людства від "прямого шляху", накресленого Богом, коли у центр всього поставили людину і матеріальне, забувши про духовність.

У 1977 році Гароді випустив книгу, яка називалася "За діалог цивілізацій. Захід – це випадок". (L'Occident est un accident). [Garaudy R. Pour un dialogue des civilisations. L'Occident est un accident! - Paris, 1977.] В ній він наголошує, що на Заході зовсім мало знають про інші культури і треба, щоб в науці незахідні цивілізації зайняли не менш важливе місце, як цивілізації західні. І далі: "Беру мій власний приклад. Одержавши ступінь агреже з філософії, я здав екзамени, не знаючи жодного слова з праць філософів Індії, Китаю чи ісламу... За винятком спеціалістів, ми є безмежними невігласами щодо всього того, що відноситься до незахідної культури". Цивілізації мають зустрітися, – наголошує Гароді, – і найкращий спосіб досягнути цього – діалог". [Ibidem. – P. 155.] Новий діалог цивілізацій дозволить *дефаталізувати* майбутнє, знайти рівновагу з природою". У цій праці, як і в інших, зокрема таких як "Обіцянки Ісламу", "Біографія XX століття", "Іслам на Заході" філософ обстоює думку, що тільки шляхом діалогу Схід і Захід зможуть пізнати один одного. [Garaudy R. Pour un dialogue des civilisations. L'Occident est un accident! - Paris, 1977. – p. 158; Promesses de l'Islam. – Paris: Seuil, 1981; Biographie du XXe sincle. – Paris, 1985; L'Islam en Occident. – Paris: L'Harmattan, 1987]

Слід відзначити і такий феномен останніх 30 - 40 років як поширення ісламської релігії серед європейців, поява таких захисників Св. Корану як Моріс Бюкай [Бюкай Морис. Библия, Коран и наука. – Киев: Ансар Фаундейшн, 2002], нападки американських неоконсерваторів на іслам та розвиток постколоніальних студій після появи в 1987 році праці Е.Саїда

"Орієнталізм" (К.,2001). Все це сприяло популяризації ісламу у світі, в позитивному і негативному плані.

Політика асиміляції, спрямована на створення "європейського ісламу", яку практикує Франція, на наш погляд, безперспективна, беручи до уваги саму специфіку ісламу, в якому традиційність і вірність канонам – понад усе.

Ми знаємо про попередні спроби створення іншого ісламу. Це – "модерністське переосмислення ісламу" в СРСР, виникнення "чорного ісламу" в США в 30-ті роки XX ст., в якому мало чого було від ісламу, аж поки в 70-ті роки частина його адептів не перейшла до суннітської ортодоксії, а решта – діє як етно-конфесійна секта поза офіційним ісламом. Досвід показує, що насильницьке втручання в питання совісті громадян, в їх релігійне життя успіху не має. Не відкидаючи і не деформуючи релігії, а повільно в інтересах всього суспільства актуалізуючи його, вдалося знайти консенсус в Малайзії, де іслам назвали "цивілізаційним". Таким чином, як пише один сінгапурський дослідник, ісламісти і ісламістські настрої стали в Малайзії частиною модернізації.

Політика "багатокультурності", яку проводять деякі інші західні держави, більш прийнятна, але вона не виключає "геттоізації" мусульман, їх сприйняття як нормальних співвітчизників. Допомогти у вирішенні цього питання має справжній діалог цивілізацій, що відповідає ідеалам ООН і ЮНЕСКО – про це писав Гароді і про це заявив з трибуни ГА ООН колишній президент Ісламської Республіки Іран М.Хатемі. 35-та сесія ГК ЮНЕСКО прийняла Конвенцію про збереження різноманіття форм культурного самовираження, яку підтримала Україна, а проти виступили лише США та Ізраїль. [Mattelart, Armand Bataille a l'Unesco sur la diversite culturelle // Le Monde diplomatique. – Octobre 2005] Вона виходить з того положення, що "різноманіття є спільною спадщиною людства", при чому "різноманіття" мислиться не як статичний стан, а як такий, що перебуває "в процесі діалогу".

У Франції, як згадувалося, офіційні кола шукають шляхів створення "французького Ісламу", а не "Ісламу у Франції", для чого вишукують спосіб реалізовувати норми шаріату, винайшовши пом'якшену форму його. Тут промотором виступає імам Тарек Убру зі своєю пропозицією "шаріату меншини", тобто законів шаріату для застосування в умовах, коли мусульмани знаходяться в меншості. [Alexandre Caeiro Fn Imam in France Tareq Oubrou // ISIM

Review 15. – Spring 2005. - P. 48- 49] При цьому наголос робиться не на правових моментах ісламської релігії, а на етичних, тобто маємо прагнення створити легальний іслам в секулярному оточенні.

Крім того, у липні 2004 року в Дубліні було засновано Міжнародну асоціацію улемів (IAMS). Організатором виступив Юсуф аль-Карадауї (єгипетський вчений з Катару). На установчій конференції були представлені сунніти, шиїти, ібадити, зейдіти. Ю. аль-Карадауї і його асоціація виступають за збереження культурної ідентичності і за поміркований іслам, обравши "серединний шлях", тобто шлях без крайнощів радикалів і пораженців. Таким чином, на його думку, буде існувати "світова умма", об'єднання (досить віртуальне) всіх мусульман, але це буде свого роду неурядова установа, не підпорядкована урядові. Він також заснував Європейську раду фетв і досліджень (1997), що можна розглядати як спробу уникнути контролю з боку ортодоксальних улемів аль-Азгара, Зейтуни, Кайрауана, які з підозрою дивляться на дії аль-Карадауї. [Bettina Grif In Search of a Global Islamic Authority // ISIM Review 15.– Spring 2005.– P. 47]

Поборником пристосування ісламу до реальності виступає Тарик Рамадан, який наголошує на соціальному аспекті проблеми, а не релігійному, й закликає мусульман здобувати європейську освіту і активно брати участь у суспільному житті своїх країн поселення. [Європейський іслам – не релігійна проблема // День, 16 листопада 2005 р.] Його включили до списку ста найвпливовіших у світі інтелектуалів, складеного журналами "Форін полісі" (США) та "Проспект" (Велика Британія). У Великій Британії поборником примирення з мусульманами виступає Англіканська церква. Тут висувається навіть пропозиція запровадити в армії службу імамів. В Канаді обговорюють питання про допущення функціонування шаріатських судів.

Пожвавлення зусиль у всіх країнах з метою вирішення питань, пов'язаних з перебуванням мусульман на Заході, свідчить, насамперед, про кризу європейських ідей та інституцій перед фактом існування 15 млн. мусульман в європейському середовищі, які функціонують не як національні організми, а транснаціонально, що значно ускладнює вирішення їх проблем. Бо мусульманство в Європі росте не тільки вшир, а й у глибину як пишуть Ральф Грілло (Велика Британія) і Бенджамен Ф.Соарес (Нідерланди), оскільки

охоплює цілі сім'ї і покоління, які продовжують підтримувати досить жваві зв'язки з країнами свого походження.

Закінчуючи, слід сказати, що процеси, які відбуваються у Західній Європі, євроінтеграція, можуть мати свої наслідки і в Україні, оскільки і у нас є значна частина мусульман і мігрантів з мусульманських країн. То ж чим раніше ми приступимо до "діалогу цивілізацій", що допоможе еволюційним шляхом забезпечити мир і спокій у нашій країні і сприятиме водночас збереженню національної і релігійної самоідентифікації її громадян. Нашу конференцію також можна вважати реалізацією такого діалогу.

*Т.В.Хазир-Огли**

"ЄВРОІСЛАМ" – РІДДА ЧИ ВИМОГА ЧАСУ?

Нині іслам сповідує населення багатьох країн Близького та Середнього Сходу, Азії, Африки, Європи. За даними Всесвітньої ісламської ліги, у різних країнах світу (близько 120 країн) станом на 2004 рік нараховувалося 1,2 млрд. послідовників ісламу. У 35 країнах мусульмани складають нині 95-99 відсотків населення, у 17 країнах іслам – державна релігія, у 25 державах мусульмани є впливовою меншістю. Мусульманські громади знаходяться переважно у країнах Азії та Північної Африки. Але присутні вони також у Європі, США та Японії. За статистичними даними Європейського центру моніторингу та ксенофобії (EUMC), іслам – єдина світова релігія, кількість прихильників якої зросла за останні сто років з 13 до 19,5 відсотків. [Див.: http: // www.eumc.eu.int/eumc]

Іслам дуже динамічна і активна релігія, а тому є закономірним, що його поширення в світі продовжується. Як впливова світова релігія, іслам тісно пов'язаний зі світовою політикою, економікою, етнічними процесами та є активним учасником міжконфесійного діалогу. Нині питання, що стосуються існування ісламу та мусульман в неісламському середовищі, стають дедалі актуальнішими. Мусульманська релігія займає визначне місце в релігійному просторі сучасної Європи. В більшості країн ЄС іслам є другою чи третьою релігією за кількістю сповідників: Франція (7,1%), Нідерланди (4,6%), Бельгія (4%), Німеччина (3,9-4,3%), Австрія (3,7%), Англія (3%), Данія (3%) Італія (1,2%), Голландія (1%). [Ісламська ідентичність в Україні / Богомолов О., Данилов С., Семиволос І., Яворська Г. – К.: AMES, 2005. – С. 11] За даними останніх досліджень, кількість мусульман в країнах ЄС нараховує десь 12-16 мільйонів, якщо брати до уваги громадян й іммігрантів. Для порівняння, в 1950 році ця цифра дорівнювала 800 тисячам. [Див.: Новости. – 30 листопада. 2005 // IslamOnline]

Зрозуміло, мусульманська релігія в європейському суспільстві явище відносно нове і деякою мірою навіть екзотичне. А тому процес реінтеграції ісламу в християнське середовище Європи певний час відбувався порівняно толерантно. Але у зв'язку з низкою подій, які відбувалися за участю чи з ініціативи мусульман протягом останніх двадцяти п'яти років (терористичні акти,

---

* Аспірантка Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

вбивства та замахи на державних керівників, захоплення заручників тощо), у Європі виникло нове джерело конфліктогенності. Ісламське віровчення почало нести для європейців негативні імпульси навіть на рівні підсвідомості. А це не могло не спричинити в Європі певне напруження в міжконфесійному середовищі. 38,3% європейців негативно ставляться до ісламського віровчення за показниками "Євробарометру"[Тульский М. Ислам в неисламском мире // http://www.ng.ru/sdeas/2001-09-29/7_islam.html]. Тому, поряд з загальновизнаним терміном іслам, з'явилася низка понять, які трактують це стале явище, як: "релігійний екстремізм", "ісламізм", фундаменталізм, "ісламофашизм", "етнічний іслам", тощо. На наш погляд, це – інша крайність. Нині необхідне нове бачення ісламу крізь призму європейських цінностей.

Характеризуючи стан наукової розробки піднятої нами проблеми, слід констатувати, що джерельна база з даного питання є дуже слабкою. Більшість матеріалів розміщені в Інтернеті та окремих статтях в журналах, в яких частково характеризуються явище "євроіслам". Найбільш грунтовно "європейський іслам" розглядається у публіцистичному та богословському доробку Бассами Тібі, Таріка Рамадана, Рафаїла Хакімова. Саме ці публікації поглиблюють розуміння проблеми, дають пояснення того, які зміни необхідні для втілення в життя принципів європейського ісламу. Але зазначені автори висувають лише ідеї, здійснення яких викликає значні труднощі. Більш поміркованими є погляди Равіля Гайнутдіна, Олівера Роя, Ханса Фекінга, Даніеля Лернера, Жака Ваарденбурга, які в своїх працях розглядають шляхи модернізації ісламу та намагаються залучити європейський іслам до соціально-політичних рухів в країнах ЄС. Проте такі богослови й науковці, як Мехмет Сейхун та Крістіан Троль, не схвалюють реформаторських пошуків в ісламському віровченні й практиці, наголошують на їх незмінних засадах. Деякі із найбільш ортодоксальних авторів (Семюель Хатінгтон, Френіс Фукуяма) пишуть про певну несумісність основ ісламу з демократичними принципами Заходу, а тому поняття "євроіслам", на їх думку не має майбутнього.

Таким чином, можна констатувати, що досі немає жодної спеціальної праці монографічного характеру із запропонованої проблеми. Причинами цього є, на наш погляд, як небажання з боку європейців інтегрувати мусульман в європейське суспільство, так і

переслідування мусульман-реформаторів. Загалом науковий доробок закордонних вчених з проблеми "євроісламу" можна кваліфікувати як початковий етап для глибшої і докладнішої розробки цієї актуальної проблеми сьогодення.

Постає питання, як на сьогодні, живучи в Європі, залишитись справжнім мусульманином? Відповісти на нього не просто. Останнім часом не припиняються дискусії про порівняльну цінність модерну і автентичності (асала), яку розуміють як вірність самому собі. Прихильники останньої вважають, що всупереч стрімким кардинальним змінам, необхідно зберегти свою самобутність. Вони вважають, що зміни руйнують одвічну систему культурних цінностей. Зовнішній світ може змінюватись, але справжня, безсмертна душа повинна бути збережена – душа, яка находить своє вираження в мові, культурі, політиці, історії – одним словом в ісламі.

Іслам, з одного боку, - це зведення догматів і правил, які не змінювались століттями. З іншого ж – це віровчення знаходиться в сучасних умовах, які пропонують новітні ідеї, відповідають останнім науковим теоріям, інтелектуально більш спроможним в очах сучасної людини. Ці два явища часто є несумісними, якщо під ісламом розуміти не лише релігію, а й повсякденний спосіб життя мільйонів правовірних. Як зазначає марокканський мислитель Абду Філалі-Ансарі, "Більшість мусульман живе подвійним життям: зберігає вірність уммі, але буквально не дотримується всіх принципів ісламу. Таким чином, релігія і повсякденність вступають у різке протиріччя один з одним". [Hopwood D. The Culture of Modernity in Islam and the Middle East. Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond, ed. Cooper, John, Ronald Nettler and Mohammed Mahmoud.– London – New York, 2000. – P.31] Мусульмани міркують над цим гострим питанням вже півтора століття, але шляхів вирішення його існує низка. Одні вважають цю проблему взагалі невирішальною і змирилися з безрелігійним світом, інші ж запропонували три шляхи його розв'язання: відродження (таджділ), реформізму (салафія) та фундаменталізму. Іноді ще ці шляхи називають традиціоналістським, модерністським та фундамснталістським напрямами. [Бекиров С. Куда идет ислам? Религия Аллаха на пути обновления // www.religare.ru/ article27766html]

В даній статті ми розглядаємо реформаторські пошуки науковців-ісламознавців та шукаємо оптимальну модель

"європейського ісламу". Тим більше, що за останніми даними Центру ісламських досліджень з'ясовано, що прихильники консерватизму становлять близько 80% населення ісламських співтовариств Близького Сходу. Решта 20% складаються в основному з реформаторів. Радикали можуть розраховувати на підтримку не більш як 1% мусульман. [Хабаш М. Міфи та реалії ісламського фанатизму // День. – 2005. – 27 грудня] Це свідчить про наявність серед науковців реформаторських пошуків, згідно яких індивідуальна думка допустима, і що суспільство має право на вибір з огляду на сучасні потреби, незалежно від думки, яку раніше висловили релігійні вчені. Положення реформаторів дуже складне. Часто їх сприймають взагалі як ренегатів, як тих, хто зазіхає на непорушність традицій. А уявити собі ісламську ідеологію немодерністського зорієнтування нині неможливо, модернізація мусульманського суспільства стає необхідністю часу, але цей процес буде тривалим. [Див.: Мухаметшин Р. В поисках религиозной идентичности // www.archipelag.ru]

Сучасна ситуація в країнах ЄС наштовхує науковців на прогнозування різних полярних варіантів майбутньої Європи. Згідно прогнозів ООН в наступні десять років до одного мільярда іммігрантів оселиться в Європі. Річ в тому, що асиміляційна криза, яка існує нині в європейському співтоваристві, викликана інтровертністю мусульманської умми та політикою європейського уряду, який на початку 1950-х років під час робітничої міграції ініціював відкриття ісламських центрів "аби припинити свавілля мусульман-іммігрантів, які охопили Європу". [Див.: Панисламизм: Иллюзия или неизбежность? Журналисты и мусульманские общественные деятели обсуждают перспективы ислама в современном мире // http:// religion.ng.ru] Демократична теорія не виправдала себе, іммігранти не відмовились від свої традицій та релігійних основ. Мусульмани, яких протягом довгого часу сприймали як тимчасову робочу силу, стали громадянами з європейськими паспортами. Не одне покоління європейських мусульман є активною частиною населення, тому відстоює свої права у різних сферах суспільного життя. Нові громадяни Європи намагаються зберегти свою релігійну і етнічну самобутність, а не розчинитись в іншій культурі. Саме через це постає необхідність такої моделі, яка б сприяла розвитку ісламського віровчення в умовах європейського суспільства.

Про появу європейського ісламу мріють не лише західні ліберали, політики, пересічні громадяни, а й відомі мусульманські науковці. Вони намагаються накладати на іслам європейську соціально-культурну кальку. Одним з таких є професор політології Геттінського університету Бассама Тібі, який в 1990 році означив поняття "євроіслам" чи "європейський іслам" – як нове явище європейського суспільного життя. "Це поняття символізує світський іслам, який може вживатись поряд з демократичним державним устроєм і укладом життя сучасних країн Заходу". [История современного Евроислама // http: www.muslimuzbekistan.com/rus/rusnews/2004/01/analit29012004.html – С.1.]

На нашу думку, саме така модель ісламу буде найкраще адаптуватися в європейському середовищі сприяти задоволенню духовних потреб мусульман та не іти всупереч демократичним засадам європейського суспільства. Тібі міркує над тим, як європейських мусульман примирити з політичним і релігійним плюралізмом, здолати розрив між релігійними інституціями і державою та виховати повагу до прав людини. Саме це надасть можливість мусульманам вписатись в європейське суспільство. Ми вважаємо, що розробка моделі – це лише частина роботи з інтеграції мусульман в європейське суспільство. На практиці подібна модель існує лише в Туреччині. Всі інші уряди мусульманських країн заперечують засади секуляризму. Зовнішня агресія більшості європейських мусульман, які є вихідцями з арабських країн, пояснюється різким переходом від сумісної мусульманської суспільно-політичної і релігійної діяльності до світського законодавства.

Мусульманські общини в Західній Європі, наголошує професор Басама Тібі, дуже часто формуються не за релігійним, а етнічним принципом. Іслам завжди вирізнявся релігійним та культурним різноманіттям. Мечеть для мусульманина – це молитовний дім. Вона ніколи не була тим інститутом, яким є християнська церква з її традиційним вченням. Ми не можемо наголошувати, що існує щось під назвою "німецький іслам". Це означало б, що треба збудувати мусульманську церкву, яка б об'єднувала всіх: сунітів, шиїтів, алевритів, турок, арабів та боснійських мусульман а це просто неможливо. [Див.: Варкентин О. „Евроислам" – есть он или нет? // http:// www. немецкая волна. – С.2.] Дане спостереження дас розуміння того, що на території ЄС, де активно формуються мусульманські об'єднання, які сповідують

етнічний іслам, необхідна модель, яка б спрацьовувала не на етнічному рівні, а на релігійному, і сприяла б зустрічі ісламу із Заходом.

Компактне проживання на одній території послідовників різних гілок ісламу (наприклад, арабів і турок, сунітів і шиїтів) призвело до виникнення такого феномену, як "євроіслам". Священик Ханс Фекінг наголошує, що уже поряд з існуючими течіями право на життя має і "європейський іслам". Його прихильники – в основному молоді люди, які народилися в Європі, частково втратили коріння власної національної культури, але намагаються зберегти "загальноісламську ідентичність". [Шумилин А. Арабы поворачиваются лицом к Европе // http://www.delrus.cec.eu.int/em/32/eu28_07.htm. – С.1] Відтак ми бачимо, що потреба в європейському ісламі стала необхідністю, вимогою часу та життя в країнах ЄС.

На наш погляд, остаточна модель "євроісламу" в країнах ЄС повинна формуватись в такий спосіб, щоб вона враховувала європейське законодавство та особливості віри мусульман. Одні будуть пропонувати відхід від ісламу, інші – часткову модернізацію ісламських засад, але шлях до такого суспільства буде нелегкий і багато жертовний. У зв'язку з цим постає питання, а чи потрібні такі радикальні зміни? Як зазначає директор Центру з вивчення Туреччини Фарук Сен, сучасний європейський іслам різноманітний. В Німеччині, де його основними представниками є турки, іслам більш ліберальний, ніж у Франції де він представлений вихідцями з Марокко, Алжиру, Тунісу. [Цит. за: Асикгоз В. В чём специфика „европейского" ислама? // http://www.dw-world.de/dw/article/0,1564,1384611,00.html. – С.3] Всі ці особливості необхідно брати до уваги, бо ж, знаючи носіїв, можна проектувати політику європейських держав, враховуючи особливості іммігрантського складу. Фарук Сен, вважає, що "євроіслам" який вже існує, чи утвориться в майбутньому, буде мати такі основні риси: відмова від законів шаріату, вірність конституції країни проживання, визнання прав людини, демократичних норм. Думка Фарука Сена слушна, але ж права людини закріплені і в ісламському світі, а демократичні засади Європи співзвучні з ісламом більшістю своїх демократичних норм. Інша справа, що мусульмани Європи намагаються нав'язати свої догми, які не відповідають світському законодавству. Європейським мусульманам необхідно звернутись до ісламських норм, які використовувались в часи Пророка та його сподвижників

(іжтіхад, ібадат тощо), а не сприймати нові моделі як рідду (віровідступництво). Саме це сприятиме нормалізації ситуації в країнах ЄС.

Підтримує і розповсюджує ідею "євроісламу" ідеолог і духовний лідер європейських мусульман Тарік Рамадан. На його думку, євроіслам (al-islam ai-urubi) – це шаріат, який адаптований до Європи: віра залишається міцною, хоча й насичується елементами західної культури. [Shammai F. Between Tariq Ramadan and Dr. Taha Jabir al-Alwani, Founder of the Doctrint of "Muslim Minority Jurisprudence" // http://www.e-prism.org] Богослов наголошує на необхідності появи незалежного західного ісламу, який буде базуватися не на східній, а на західній традиції. Пропонується також по-новому подивитись на релігійні джерела, переосмислити принципи релігії. Саме це, за задумом Рамадана, допоможе мусульманам інтегруватися в західне суспільство. Європейським мусульманам необхідна не різка відмова від шаріатських норм, а їх адаптація, реформування є в такий спосіб, щоб уникнути суперечок та зберегти власну ідентичність. "Арабська культура – це не культура Ісламу!" – наголошує Рамадан. Не бійтесь перестати бути арабами, бійтесь перестати бути мусульманами! "Я європеєць, але я – мусульманин", – наголошує він. [Див.: История современного Евроислама // http://www.muslimuzbekistan.com/rus/rusnews/2004/01/analit29012004.html.– С.3]

Мусульманська умма всіма шляхами намагається не допустити тотальної "європеїзації" ісламу, а тим самим загострює відносини з Заходом. Але річ в тому, що процес "європеїзації" уже триває і зупинити його неможливо, його необхідно сприймати належним чином. "Ми повинні приймати його і додавати до нашого спадку, зміни – це частина ісламської традиції. Багато європейських цінностей можуть стати на службі Ісламу. Не все в Європейській культурі проти Ісламських принципів", - повчають мусульманські богослови. [Див. : История современного Евроислама // http://www. muslimuzbekistan.com/rus/rusnews/2004/01/analit29012004.html. – С.3] Натомість, Європа в ісламі також для себе віднайде позитивні елементи, адже колись вона перейняла більшість ісламського досвіду та користується ним і нині.

Рамадан пропонує нове бачення і розуміння універсальних ісламських цінностей, які знаходить в Корані, у Сунні, ісламській культурі. Він вважає, що процес відновлення в такий спосіб

зрештою надасть мусульманам нове бачення основних текстів Корану, хадісів. "Ми живемо в новому контексті, тому обов'язково треба передивитись наші джерела. Необхідно шукати нові думки й інтерпретації так, щоб не жертвувати повагою до Корану і пророцьких традицій," – наголошує Рамадан. [Цит. за: Rosemary B. A brige across fear: an interview wich Tariq Ramadan.– P.2] Ідеї Т.Рамадана нині презентують ісламську модель в майбутньому, ісламське віровчення, яке в умовах сучасного світу не здатне повноцінно виконувати своє призначення. Певна модернізація, допоможуть цій релігії підняти свій статус та досягти розквіту в новому світлі. Мусульмани на Заході не повинні зводити іслам лише до його ритуалів, а мають зрозуміти інші виміри цієї релігії, включаючи духовність, інтелектуальний динамізм. Ті, хто вважає, що еволюція ісламу неможлива, недооцінюють його динамічність. Майбутнє цієї релігії визначають живі носії віри, а не застиглі її тексти. Тому через активні пошуки мусульманських та європейських вчених поряд з загальновизнаним терміном іслам, з'являється "євроіслам".

Мусульмани Європи перш за все повинні визначитись відносно власних дій: "світ швидко змінюється і поки Схід розмірковує над своїм призначенням, звинувачуючи Європу і Америку, Захід розвивається далі. Захід надто національний, індивідуалізований – так вважають на Сході". [Цит. за: Мухаметшин Р. В поисках религиозной идентичности // www.archipelag.ru] Але за це не можна докоряти, це ж об'єктивна ситуація, такі умови часу. Конкуренція вимагає вихованої, розвинутої особистості. Масовістю і колективізмом.
нині не досягнеш успіхів. Справа, звісно, не в тому, щоб відвернутися від Сходу і повернутися обличчям до Європи, а в тому, щоб віднайти шлях, який наблизить ці два форпости. Директор інституту татарської історії Рафаіль Хакімов, радник президента Татарстану, наголошує: "Ми повинні бути сучасними, технологічними, а це означає, що ми повинні бути відкритими до того, що відбувається в світі, а не консервуватися. Європейський іслам орієнтується на те, щоб сприймати знання, які існують в світі. Це – ліберальний іслам, людство – умма – суспільство живуть за певними нормами, які визнані всіма країнами, стали міжнародним правом, не враховувати шаріат це не може". [Цит. за: Рагозин Л. Ислам России выбирает собственный путь //news.bbc.co.uk/hi /Russian/in_depth/2005/islam_russia/newsid/431 1000]

Концепція мусульманських реформ, яку пропонує Р.Хакімов, виглядає так. По-перше, він пропонує відмовитись від різних богословсько-правових шкіл – мазхабів. "Звернення до Корану і Сунни фактично заперечує будь-який мазхаб. За пристрасним захистом мазхабів, принципу такліду, а також іджми, стоїть проста думка – кожний мусульманин, не розмірковуючи, повинен наслідувати вчителя... Наслідування мазхабу означає ...не що інше, як накладання рамок на Коран". [Цит. за: Мухаметшин Р. В поисках религиозной идентичности // www.archipelag.ru] Мазхаби склались протягом певного часу і в певному місці, а тому несуть на собі відгомін національно-історичної обмеженості. По-друге, науковець пропонує звернутися до іджтіхаду перших п'яти століть ісламу. Іджтіхад, за словами Хакімова, був тим, що робив іслам найліберальнішою релігією. Він дозволяє враховувати еволюцію суспільства, пропонуючи сучасне трактування ісламських норм, виходячи з Корану. Але у XIII столітті в суннітському ісламі іджтіхад було заборонено. Посилатися дозволялось винятково на авторитет ранньоісламських імамів і в жодному випадку заборонялося робити власні висновки. Саме це й привело іслам, на думку Хакімова, до "застиглого" стану. [Цит. за: Емельянов В. Круглый стол «Европа – Россия Мусульманский мир» // Портал-Credo.Ru]

Зазначимо, що проблема іджтіхаду є дуже гострою і актуалізувалася богословами не одне століття. Ісламський реформатор Джамаль ад-дін аль-Афгані, наголошує: "Іслам – це перш за все віра в трансцендентного Бога і в людський розум. Без іджтіхаду не можна обійтись, і людським обов'язком є інтерпретація постулатів Корану й застосування їх у вирішенні проблем сучасності. Бог нічого не змінює в людстві, поки людство не змінить того, що у них в середині". [Hopwood D. The Culture of Modernity in Islam and the Middle East. Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond, ed. Cooper, John, Ronald Nettler and Mohammed Mahmoud.– London – New York, 2000. – P.36] Він зазначає важливість іджтіхаду та наголошує на необхідності ісламських реформ. Сподвижники Пророка (Абу Бакр, Асхаб, Умар, Усман, Алі та інші) вважали, що кожний вчений може самостійно вивчати Коран та мати свої власні думки – Іджтіхад. Юса аль-Кардаві закликає до іджтіхаду, але водночас пише: "Не можна допустити, щоб кожний бажаючий мав доступ до іджтіхаду, бо це приведе до смути". Він також наголошує: "Іджтіхаду немає місця, коли

питання торкаються категоричних тверджень (піст, заборона на вживання алкоголю та свинини, лихварство, поділ спадку між дітьми). Вони є догматами, а тому незмінні". [Цит. за: Карадави Ю.: «Наша вера – это мир» // islamUA.net] Рекомендації відомого богослова є дуже цінними, але більшість мусульманської умми наголошує все ж на коранічних засадах в ісламі.

На початку XX століття науковці замислюються над тим, як подолати прірву між ісламом і сучасністю. Вони розуміють, що мусульманам необхідні зміни. Мухаммад Абдо – богослов і суспільний діяч, один з представників реформаторського руху – зазначає: "Мусульманська релігія має потребу в змінах, які будуть зрозумілі, виходячи з справжніх, чистих основ віри. Гордість за велике минуле повинна перерости в будівництво свого сучасного і майбутнього". Іслам повинен залишатися моральною основою сучасного прогресивного суспільства, а ісламське суспільство – будувати своє життя за велінням Бога, керуючись при цьому своїм розумом, приймаючи те, що відповідає сучасності. Мусульмани можуть використовувати наукові здобутки Європи, не відмовляючись від ісламу. "Модернізація ісламу повинна спричинити поступову перебудову суспільства, освіту суспільства, реформи в напрямку парламентської демократії", вважає Мухаммад Абдо. [Мухаммад А. //www.krugosvet.ru/articles/95/1009590/ 100959 a1.htm]

Як бачимо, моделей щодо реформації ісламу в різні часи різні ісламські богослови пропонували багато. Нині одним з завдань європейського суспільства є обрання оптимальної суспільної моделі, яка б, спираючись на досвід попередників та сучасні вимоги, сприяла євроінтеграції мусульман.

У Європі зіткнення християнської культури з ісламом стало поштовхом для розвитку відносин між владою і мусульманськими громадами навіть в тих країнах, де політична і релігійна сфери відокремлені. Процес секуляризації, набув широкого розповсюдження, а тому ускладнюється розуміння і визнання ісламу. Але за оновлений іслам тут виступають також і мусульмани-активісти. Так, муфтій Равіль Гайнутдін в своїй монографії "Іслам в сучасній Росії" зазначає, що в Росії сформувався новий тип мусульман, які не лише бажають зберегти свою релігійну ідентичність, але й прагнуть бути сучасно мислячими, адаптованими до умов XXI століття людьми. Іслам є універсальним і здатний відповідати сучасності. Священний Коран

дозволяє віруючому звертатись до цінності релігії, визначати лінію свого життя у відповідності вимогам часу. Автор, досліджуючи становлення шаріату підкреслює, що він розвивався з урахуванням національних, культурних та інших умов життя мусульман. Про це свідчить те, що поряд з Кораном та загальновизнаними джерелами шаріату, є іджма (з араб. – консенсус), істіслах (з араб. – урахування інтересів), урф – (звична практика, місцеві традиції і норми), зарура – (необхідність). [Цит. за: Мухаммад А. // www.krugosvet.ru/ articles/95/1009590/100959a1.htm]

Муфтій доводить, що суть шаріату в тому, щоб оцінювати ситуацію і діяти по-ісламськи, але враховувати місцеві традиції та свої інтереси. Сучасність вимагає оновлення всіх без винятку складових мусульманської релігії (тафсіру, шаріату, хадісів, тощо). Хоча муфтій не використовує поняття "євроіслам", але він доводить, що іслам в тому вигляді, в якому він є нині переважно в арабському світі, не може існувати в подальшому. На наш погляд, необхідність реформ, які не просто будуть відповідати вимогам сучасності, а й враховувати місцеві традиції, постає не лише на території країн ЄС. В країнах пострадянського простору, де значний відсоток громадян є мусульмани, сповідується іслам, який дуже тісно переплітається з місцевими звичками та традиціями. Іноді його тут називають "етнічний іслам" (мусульмани Татарстану, Криму, тощо).

На наш погляд, поверхова інтеграція не повинна мати місце, тому що в результаті Європа отримає масові демонстрації, події на зразок французьких. Жити в європейському суспільстві за нормами шаріату неможливо. Мусульманам для легкої інтеграції в європейське суспільство необхідні реформи, які пропонує "євроіслам", а життя за старими традиціями буде лише гальмувати становлення мусульманської умми в європейському суспільстві. Це яскраво показує інтровертність сучасної мусульманської умми в Європі, яка замість реформ, намагаютєся жити за власними законами. Це сприяє повільній інтеграції, життю в так званих "гетто", переслідуванню жінок в хіджабах тощо. Ісламознавець Олівер Рой наголошує: "Мусульмани Європи просуваються в напрямку ліберального європейського ісламу, це бажання іде з середини. Ісламські общини інтегруються політично, соціально, економічно у європейське суспільство, при цьому зберігаючи свою мусульманську сутність. Тобто, мова йде про інтеграцію без будь-

якої асиміляції". [Цит. за: Орлик В. Європа мусульманська // Дзеркало тижня. – 2005. – 24-30 липня.]

З XIX століття мусульмани пропонували перехід до нового осмислення ісламу. Нерідко вони вказували, що більшість приписів ісламу взагалі не закріплені Кораном. В Корані зовсім не так вже й багато детально прописаних правил, оскільки це, в основному загальні етичні принципи. Те, як треба ці принципи застосовувати у повсякденному житті було встановлено мусульманськими правознавцями ще в перші століття існування ісламу. Ці настанови з часом перетворились у священні закони, які не підлягають обговоренню. Наслідком цього процесу зведення законів став Шаріат. Багато положень Шаріату не обґрунтовані в Корані. Шаріат – це "посткоранічний винахід". Якщо ми будемо розглядати це питання у всіх його деталях, ми зрозуміємо, що багато вимог ісламських традиціоналістів, через які мусульмани вступають в конфлікт з сучасним світом, можна просто відкинути". [Цит. За: Акьол М. Европейские мусульмане и писки души ислама // http://www.religare.ru.– С.3.]

Експерт з ісламу Даніель Лернер в своїй праці "Інтеграція традиційного суспільства" дав таку оцінку ісламу: "...незалежно від того, на Заході чи Сході, модернізація диктує підпорядкованість аргументам "раціонального і позитивного мислення", проти якого, за одностайною думкою науковців, "іслам залишається абсолютно беззбройним". Проте вже в минулому десятилітті фаза і модальність цього процесу суттєво змінилась. Якщо європеїзація спочатку втрутилась у верхівку близькосхідного суспільства, впливаючи переважно на пасивних послідовників нових віянь моди, то нині голос сучасності розповсюджується серед найширших прошарків населення. Зачепив він своїм бентежним "духом позитивізму" і суспільні інститути, і особистісні спрямування". А це, на нашу думку свідчить про те, що ісламське віровчення вже стоїть на шляху модернізації. Професор-релігієзнавець Жак Ваарденбург вважає, що різниця між світським Заходом і релігійним ісламським Сходом, де суспільство, політика і релігія складають єдине ціле, не така вже й велика. За останні десятиліття, на його думку, ця різниця все більше стирається. "Нині тлумачення ісламу має скоріше соціальний чи соціально-ідеологічний характер. Іслам розглядається не лише з релігійної точки зору, скільки з соціологічної, соціальної, тобто як братерство. І на Заході у світських людей можна виявити потаємну релігійність.

Тому лінія розподілу між Заходом і Сходом в релігійних питаннях сьогодні набагато чіткіша, ніж сто років тому". [Цит. за: Кодик А "Ближневосточные беседы": становимся ли мы свидетелями столкновения культур? // http://www.dw-world.de/dw/article/0,1564,1398269,00.html.– С.1.] В наслідок цього, на нашу думку, можливі релігійні синтези, взаємовпливи культур і релігій, поява нових релігійних утворень.

Політично активна частина мусульман Європи бере участь в соціально-політичному житті та намагається підіймати питання євроінтеграції на державному рівні (Саджат Карім – член Європарламенту, Умар ар-Раві – член парламенту Австрії, Хамламі Мікшер – віце-прем'єр з питань ветеранів у Франції, Азуз Бегаг – заступник прем'єр-міністра Франції, в уряді керує питаннями рівності громадян та інші). "Активна суспільна діяльність, участь у політичному житті та активність у різних медіа-проектах – ось рецепт успіху мусульман Європи", – наголошує заступник голови Європейської антирасистської групи Турфа Багагхаті. [Рецепт успеха для мусульман Европы // www.islamua.net. – С.1.] Ісламський лідер Метін Каплан наголошує: "Ми вбачаємо свою мету в тому, щоб спонукати мусульман, які мешкають в Європі цінувати і поважати конституцію, основу якої складають права людини. А це означає, що мусульмани, наскільки це можливо і не суперечить засадам ісламу, повинні в певній мірі пристосовуватись до того, що прийнято в Європі". На наш погляд, пристосування це – лише зовнішній показник, а в країнах ЄС необхідна глибока модернізація на рівні реформ, а не пристосувань.

Експерт з ісламу, професор філософсько-богословського інституту імені Святого Георгія Крістіан Тролль що до "євроісламу" налаштований скептично. "Європейський характер – це не пайголовніше – зауважує він. – Я впевнений, що умовою для мирного співіснування, незважаючи на різницю, є не просто повага до прав людини, а активна боротьба за їхнє збереження. Для ісламу, сумісного з Європою, важливо, щоб мусульманські громади, спирались на Коран, хадіси, активно виступали за збереження прав людини, за повагу до "інших", за свободу віросповідання". [Цит. за: Никлис П. Ислам с европейским лицом? // http://www.dwworld.de/dw/article/0,1564, 1398269,00.html.– С.4.] Річ в тому, що світські європейські держави виступають за свободу віросповідання, але вони за законом 1905 року відрізняють світське і релігійне, чого мусульманські громадяни робити не хочуть. Саме тому й

з'являються такі гучні судові справи ("справа хіджабу" – у Франції, "справа Рушді" – в Англії). Тим самим мусульмани провокують європейські уряди застосовувати по відношенню до них жорсткі засоби, що призводить до загострення ситуації в Європі. Натомість, Франція, в межах боротьби з ісламським екстремізмом, ввела такий тотальний контроль за мусульманами, який порушує й утискає певні свободи громадян. Посилено відеоспостереження у суспільних місцях, Інтернет-кав'ярнях, відбувається прослуховування телефонів, відслідковування пасажирів з арабських країн, висилання підозрюваних в ісламській пропаганді. Натомість ми пропонуємо модернізувати ісламське віровчення, що зніме напруження в міжконфесійному середовищі й надасть мусульманам право сповідувати власну релігію, не порушуючи при цьому світське законодавство.

"При всій зовнішній респектабельності, чи має "євроіслам" право на життя? Сам термін несе в собі парадокс: Європа і Іслам – чи сумісні вони взагалі?" – наголошує сучасний американський філософ Семюель Хатінгтон. В своїй книзі "Зіткнення цивілізацій" він вважав, що Європа і Іслам – два антиподи, дві ворогуючі антагоністичні цивілізації, які несумісні". [Семюел Ф. Гантінгтон Зіткнення цивілізацій та межа світу // http: // xyz.org.ua/rssian/win/strategy/hunt_world.html Але життя нам надає іншу картину. Ми бачимо те, як представники ісламської віри намагаються активно співпрацювати з європейцями в економічних галузях та налагоджувати ісламо-християнський діалог. Виникнення терміну "євроіслам" вже демонструє шляхи пошуків існування ісламу на тлі європейської цивілізації.

Багато мусульман взагалі відкидають цей термін, вони вважають, що він суперечить "істинному ісламу", хоча цей "істинний іслам" значна частина їх сприймає посвоєму. В ісламі існує низка напрямів і течій, тому Мехмет Сейхун закликає припинити дискусію про неіснуючий "євроіслам" і звернутись до універсальних цінностей ісламу. "Іслам дуже динамічна релігія, звісно сури Корану незмінні, але їх тлумачення і інтерпретація постійно розвиваються. Тому я вважаю, – зауважує М.Сейхун, – якщо ми почнемо вводити регіональні розрізнення, наприклад, "євроіслам", то це обмежить його розвиток. Від цього поняття треба відмовитись, воно нічого не дає ні Ісламу ні європейцям". [Цит. за: Варкентин О. „Евроислам" – есть он или нет? // "Немецкая Волна".– С.2] На нашу думку, іслам досить самодостатня релігія,

яка сама згодом реформується під вимогами часу. Ми не згодні з позицією так званих "істинних ісламістів" бо ж, іслам – дуже гнучка і самодостатня світова релігія. Але визнаємо те, що більшість арабських країн все ж, не йде шляхом модернізації ісламу, а дотримується його сталих норм і нині. Тому необхідно не сподіватись на реформи, а робити їх.

Ми вважаємо, що нині "євроіслам" лише один з перших реформаційних проектів, модель якого формується, а його становлення ще попереду. Тому, для покращення ситуації в сучасній Європі, необхідні більш рішучі дії щодо інтеграції сповідників ісламу як з боку європейців, так і мусульман. Проте нині, в громадській думці формується негативний образ мусульманського віровчення. При цьому іслам як релігія і культура відходять на другий план, а на передній виходить іслам як войовничо налаштована, навіть озброєна умма. Так в монографії "Кінець історії і остання людина" американський філософ Френсіс Фукуяма подає іслам як загрозу західній глобалізації, бо ж ця релігія представляє собою "послідовну й чітку ідеологію" та розповсюджує "заклик, звернений до серця кожної людини". [Цит. за: Варкентин О. „Евроислам" – есть он или нет? // "Немецкая Волна".– С.3] Трактувати іслам в такий спосіб – це засвідчувати незнання його суті і природи.

Виходячи із сказаного вище, ми можемо зробити такі висновки. Реформаторські пошуки в мусульманському суспільстві отримали велике розповсюдження. "Європейці не можуть і не повинні змінювати світ ісламу, але іслам, як політична релігія, в діаспорі стосується їх розвитку. В такому випадку вони повинні сказати своє слово і вимагати реформування ісламу!" – слушно наголошує Бассама Тібі. [Tibi B. Islamische Zuwaderung. Die gescheiterte Integrarion. - S.293]

Ситуація значно змінилась у XX столітті – світ став єдиним. Існувати на позиціях шаріату в сучасному європейському середовищі неможливо. Певно тому Пророк говорив, що Аллах буде кожні сто років надсилати мусульманам людину для модернізації ісламу, бо ж цінність ісламу – в змінах, в русі, в постійному духовному збагаченні. Поняття "євроіслам" з'явилось в Західній Європі внаслідок масової імміграції громадян мусульманських країн. Вона сприяла пошуку шляхів їх співіснування з місцевим населенням та швидкій євроінтеграції. Нині, на наш погляд це – майбутнє європейських мусульман.

Формування європейського ісламу знаходиться під контролем мусульманських країн. Завдяки фінансуванню, вони прагнуть впливати на релігійні і політичні погляди мусульман-європейців. Так, Саудівська Аравія відкриває по всій Європі свої мечеті і представництва Всесвітньої ісламської ліги. Туніс та Алжир фінансують будівництво культових споруд, фінансове забезпечення служителів (імамів), організацію різних центрів. В ряді європейських країн представники мусульманських держав мають можливість впливати і на прийняття політичних рішень. Марокко дуже уважно стежило за виборами до Ісламської ради у Бельгії та безпосереднім чином втручалося у справу підписання офіційної угоди між італійським урядом та організаціями італійських мусульман. Саудівська Аравія та Єгипет виявляють неабиякий інтерес до дебатів у Великобританії, а турецький уряд постійно здійснює тиск на владу Німеччини через свої офіційно зареєстровані етнічні об'єднання.

Іслам виконував важливу соціальну функцію в умовах середньовічної Аравії, але нині, багато заборон, обрядів втратили своє значення у європейському суспільстві. Сучасні перспективи розвитку ісламського віровчення, на наш погляд, можливі лише за рахунок модернізації й оновлення, врахування специфіки регіону поширення. Поняття „євроіслам" використовується як одна з форм виявлення нових інтелектуальних і потенціальних можливостей ісламу, спроба виробити оптимальну модель адаптації ісламу в умовах індустріального суспільства, ідеологічно зберігаючи мусульманську умму від руйнівного зовнішнього впливу, зі збереженням базових принципів віри. Новий термін викликає велику кількість відгуків – як позитивних, так і негативних, але він вже існує і зміцнює свої позиції в світовій науці. Однозначного, і більш менш узгодженого визначення поняття "євроіслам" поки ще немає, але всі науковці погоджуються з тим, що "європейський іслам" повинен стати альтернативою екстремізму і тероризму.

Тісна співпраця з європейським урядом та науковцями дозволить сприяти швидкій інтеграції мусульман в європейське суспільство. З цією метою створюються ісламські інститути, громадські центри, які готують імамів, проводиться суспільна робота з різними прошарками мусульманської спільноти. Саме такі заходи направлені на подолання ідеологічної прірви між християнами і мусульманами та задоволення духовних потреб мусульман Європи.

Іслам поступово виходить на арену соціально-політичного життя. Відбувається становлення "європейського ісламу" як сучасної, динамічної релігії на світовому політичному просторі. Проте ця релігія має й надалі розвиватися, модернізуватися, ставати більш гнучкою та мобільною. На наш погляд, мусульманське населення Європи є вагомим фактором у політичному житті і в перспективі його роль лише зростатиме. Відповідно до цього європейські мусульмани вимагатимуть змін як на соціальному, так і на політичному рівнях. Отже, перед європейськими країнами постає необхідність розробляти багатокультурні стратегії, враховуючи інтереси колишніх емігрантів, а також мусульманських країн – постачальниць емігрантів. У Європі постає проблема розвитку діалогу між мусульманами та суспільством. Проте останнім часом відносини загострились у зв'язку з масовими терактами, та проявами ісламофобії.

Колишній міністр внутрішніх справ Великобританії Джон Денхен наголошує: "Лондон ніколи не подолає екстремізм, якщо не буде враховувати інтереси і проблеми британських мусульман". Необхідна тісна співпраця європейського суспільства з мусульманською спільнотою. І ми погоджуємося з рішенням третього позачергового самміту Організації Ісламська Конференція, де учасники одностайно наголосили про культивацію конструктивного образу ісламу та будування спільної політики щодо трактування основних положень і законів ісламу. Лише працюючи в тандемі і спираючись на високий рівень політичної культури і толерантності європейців можна розраховувати на подолання соціально-політичних непорозумінь з мусульманами Європи.

Ми вважаємо, що європейському товариству слід усвідомити, що мусульманські громади є в кожному місті. І їх поява в європейських країнах не випадковість, і не тимчасове явище. В Європі проживає декілька поколінь колишніх емігрантів. Вони не зважаючи на своє походження, мають європейське громадянство та вважають себе справжніми європейцями. Тому налагодження контактів європейців з мусульманами, та мусульман з європейцями є життєво необхідним. Мусульмани в європейських країнах займають середній прошарок населення і виконують ті роботи, які не користуються попитом серед корінного населення. Тому суспільство, в якому вони живуть, повинне прагнути сприяти їх інтеграції та піднятію соціального статусу.

Анотація

В статті компаративно розглядається етимологія новітнього терміну "євроіслам" як однієї з форм виявлення нових інтелектуальних і потенційних можливостей ісламу. Досліджується становлення й розвиток "євроісламу" в сучасній Європі, завдяки чому доводиться, що дане поняття "євроіслам" має право на подальше існування в релігієзнавстві. Автор показує, що теоретики "євроісламу" намагаються виробити оптимальну модель адаптації ісламу в умовах індустріального суспільства, ідеологічно зберігаючи мусульманську умму від руйнівного зовнішнього впливу, зі збереженням базових принципів віри.

Abstract

In this article comparative considers etymology of modern term "euroislam" as a form of detecting of new intellectual implied potentials of Islam has been used. Its formation and development "euroislam" in contemporary Europe at the cost of has been studies. It has been proved that this term has the right to exist and to be used in religious science. The authors demonstrate which a theorists of "euroislam" attempts to elaborate an optimal model of Islam adaptation under industrial society safeguarding Moslem umm idcologically against wrecked external influence as well as basic faith principles.

М.І.Кирюшко[*]

ДІАЛОГ МУСУЛЬМАН І ХРИСТИЯН ЯК СКЛАДОВА ПРОЦЕСУ ІНТЕГРАЦІЇ МУСУЛЬМАН В ЄВРОПЕЙСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

Наявність численної мусульманської громади в багатьох європейських країнах (насамперед таких, як Франція, Німеччина, Велика Британія, Італія, Іспанія), зростаюча роль у політичних процесах сучасності мусульманського населення Туреччини, Албанії, Македонії, Боснії і Герцеговини, краю Косово, поява багатьох ісламських культурних центрів в європейських столицях, виникнення міжнародних загальноєвропейських мусульманських організацій привертають до себе увагу дослідників. Проблема полягає в тому, чи стають сучасні мусульмани – мешканці розвинених європейських країн – справжніми європейцями, чи прагнуть вони повноцінної інтеграції в європейське суспільство або ж мають перспективу опинитися у своєрідному новому гетто, окресленому межею релігійних і культурних відмінностей.

Аналогічне питання стосується і мусульман України, оскільки нині зовсім не однозначно розв'язується, наприклад, питання самоідентифікації кримських татар. Як показують соціологічні дослідження, окремі групи кримських татар мають цілком відмінні, часом протилежні соціальні і політичні орієнтації, різне розуміння місця кримських мусульман у сучасному світі. З'явилися і стають дедалі помітнішими розбіжності навіть щодо ставлення до України, з якою ще донедавна кримські татари беззастережно пов'язували свої геополітичні симпатії і своє майбутнє. Довготривале зволікання державних чиновників з облаштуванням репатріантів, з виділенням землі сільськогосподарського призначення і ділянок для житлового будівництва, практичне витискування татар з Південного берегу Криму у бік сухих, безводних районів, масове безробіття, злидні, погані житлові умови, масові захворювання ставлять під питання бажання кримських татар інтегруватися саме в українське суспільство, примушують їх шукати виходу із складного становища в інших напрямах. Звідси зазначена багатьма дослідниками тенденція заміни вимоги національно-культурної автономії автономією національно-територіальною.

---

[*] К.філос.н., пров. наук. співробітник Інституту політичних і етносоціальних досліджень НАН України.

Характерним для України, як і Європи загалом, є перебування мусульман у християнському оточенні. В Україні мусульмани практично є релігійною меншиною, хоча після християн вони є другою за чисельністю спільнотою. Саме діалог між мусульманами і християнами стає нині однією з найважливіших складових загального багатопланового діалогу традиційних етнічних європейців з „новими європейцями". Відносини між мусульманами і християнами на теренах Європи є досить давніми. Європейці знали хрестові походи і Реконкісту. Однак історично саме життя змушувало значні за чисельністю християнські й мусульманські спільноти жити поряд і знаходити спільну мову, поміж ними неодмінно виникала потреба у порозумінні. Так, ще у XV ст. кардинал Микола Кузанський у своєму творі "De pace fidei" ("Про злагоду віри") висловлював ідею "єдиної у розмаїтті обрядів релігії, до якої належать усі розумні істоти", а тому зайвими вважав спроби навернення християн до ісламу, а також і хрестові походи. Відповідно він вперше, разом з Іоаном із Сеговії, висунув ідею певного зібрання-дискусії християн і мусульман, яке мало назву contraferentia. З мусульманського боку можливість такої дискусії ґрунтувалася на Корані, в якому щодо християн сказано: "Потім Ми (Бог) скерували їхніми слідами Наших посланців і послали слідом Ісу (Ісуса), Сина Маріям (Марії), і подарували Йому Євангеліє і вклали в серця тих, хто пішов за Ним, смиренність і милосердя" (сура 57, аят 27). Коран з повагою говорить про Ісуса як Сина Діви Марії – єдиної жінки, названої в Корані на ім'я (крім Хави - Єви).

XX ст. стало часом переосмислення ставлення християн до "дар уль-салям" - світу ісламу. Помітні звершення на цьому шляху має Католицька Церква. Вона, як Церква Вселенська (за змістом, назвою і поширенням) несе євангельську звістку по всьому світу. Її вірні у багатьох країнах живуть і діють поряд із мусульманами або ж у мусульманському оточенні, а тому Церква має величезний досвід стосунків із послідовниками ісламу. Сучасна позиція Католицької Церкви щодо ісламу та мусульман була висловлена II Ватиканським Собором (1962-65 рр.). III розділ "Nostra aetate" – декларація Собору "Про ставлення Церкви до нехристиянських релігій" розпочинається словами: "Церква також із повагою ставиться до мусульман, які вірують в Єдиного Бога, Живого і Сущого, милосердного і всемогутнього, Творця неба і землі, що говорив до людей". У "Lumen Gentium" (Догматична конституція про Церкву) Собор відносить до розділу "Народ Божий" підрозділ

"Про нехристиян", в якому загалом визнає можливість спасіння тих нехристиян, котрі вірують в Єдиного Бога і за допомогою Божої благодаті прагнуть до праведного життя. Папа Іван Павло II у книзі "Переступити поріг надії", написаній у післясоборний період, звертав увагу на необхідність порозуміння з мусульманами, схвалює їхню відданість обов'язковій щоденній п'ятиразовій молитві. З 1986 р. він запрошував мусульман на міжрелігійні зустрічі в Асизі, де наголошував, що без діалогу між релігіями не може бути й миру між ними.

Якщо говорити про Україну, то можна стверджувати, що українські мусульмани виявляють доволі високий рівень зацікавлення у міжнародному діалозі. Згідно з даними соціологічного опитування "Мусульмани в українському суспільстві", проведеного Асоціацією громадських організацій "Арраїд", 62,5% опитаних мусульман вважають за необхідне вести діалог з християнами. 54,02% опитаних мусульман поважають християн, 5,75% - дуже поважають. Байдужих до християн виявилося 26,77% респондентів, засуджують християн 5,79% з них, а 1,28% ставляться взагалі різко негативно.

Для чого потрібен такий діалог? **Його метою** є, безперечно, поступове *поглиблення пізнання християнами і мусульманами один одного, долання помилкових поглядів і упереджень* (наприклад, хибного переконання мусульман у тому, що християни вірять у трьох богів, або ж християн – у те, що "ісламський тероризм" походить від джихаду). На рівні буденної свідомості джихад часто ототожнюють з тероризмом, хоча існують різні види джихаду (серця, руки, язика). І тільки останній вид – меча – передбачає ведення бойових дій, але за строго визначеними умовами. Після ряду терактів у побуті трапляються побоювання і пересторороги щодо мусульман, хоча за своїм віровченням іслам є релігією миру та особливого спокою – салям. Тому важливо навчитися розуміти і слухати один одного.

Православний філософ Володимир Соловйов, що висував ідею "всеєдності", писав: "Справжня мета не в тому, щоб запозичити, а в тому, щоб зрозуміти чужі форми, розпізнати і засвоїти позитивну сутність чужого духу і морально поєднатися з ним в ім'я вищої всесвітньої Істини. Необхідним є примирення по суті; сутністю ж примирення є Бог, а істинне примирення полягає в тому, щоб не по-людськи, а "по-Божому" ставитися до супротивника". Дійсно, вже з огляду на це можна почати навчатися

толерантності та спільного життя у демократичному суспільстві. Разом легше буде розв'язувати складні питання, що їх пропонує життя: що робити з тероризмом, часто пов'язаним із мусульманським середовищем; як ставитися до глобалізації, до демократії, до можливості вільного релігійного вибору особи (зокрема переходу з ісламу до іншої віри); чи узгоджується шаріат зі світськими демократичними законами тощо.

Необхідно з'ясувати спільні духовні цінності для християн та мусульман, можливість певної універсалізації таких цінностей. Послідовники багатьох релігій погано поінформовані один про одного. Так, часто мусульмани стикаються з тим, що європейський світ (зокрема й християни) має обмаль точних знань про іслам. Суть ісламу на Заході часто перекручується, а мас-медіа зображують тут мусульман або карикатурно, або надміру агресивними. Так, дискредитуються в електронних засобах масової інформації поняття шаріату (священного ісламського закону, досконалого виявлення Божої волі, скерування для людства), який подається виключно як система обмеження людських прав, та джихаду, що його зазвичай зображують виключно як війну проти "невірних" тощо. Тому наші сучасники-мусульмани воліють і чекають від християнського оточення кращого розуміння. Разом з тим у мусульманському світі чимало людей не розуміють фундаментальних основ демократії, прав людини, сприймають їх як відхилення від шаріату, як заперечення тих норм життя, до яких вони звикли.

Тільки досконало *розуміючи* один одного, можна навчитися *жити* разом. Ліквідовуючи хибні уявлення, ми об'єднуємо суспільство, вчимося жити в *одному домі*, а не просто поруч. Жити поруч, не помічаючи один одного, вже нікому не вдасться. Крім того, навчаючись розуміти іншого, бачити його таким, як він бачить сам себе, слушно зауважує Ханна Арендт , ми вчимося при цьому краще розуміти і самих себе .

З деякими застереженнями можна стверджувати, що існує певна *теологічна основа для проведення діалогу* між мусульманами і християнами. Можливість діалогу і співробітництва випливає вже з того, що християни і мусульмани вірують в Єдиного Бога, Творця, Живителя і Всевишнього, Господа над земним світом і всесвітом, вірують, що людина відповідає перед Богом та Його законами і настановами, а за свої вчинки підвладна Його судові. Мусульмани в принципі цілком погодяться зі словами св. апостола Павла до атенян: "Бог, що створив світ і все, що в ньому, бувши Господом

неба і землі, проживає не в храмах, рукою збудованих, і Він не вимагає служіння рук людських, ніби в чомусь Він мав би потребу, бо Сам дає всім і життя, і дихання, і все" (Дн 17, 24-25).

Існують досить численні "точки дотику" між двома релігійними системами: єдність і неповторність Бога, відмова від поклоніння ідолам, промовляння Бога до людей через пророків і Святе Письмо, ствердження Богом моральних законів для людей. Християн і мусульман об'єднує спільність багатьох пророків та так званий "авраамічний корінь" віри. Втім, за Кораном, Ібрахим (Авраам) не був ні іудеєм, ні християнином, а мусульманином (сура 3, аят 67). На честь спасіння Богом Ібрахимового сина (вважають, що Ізмаїла) встановлено велике свято мусульман Курбан-Байрам. Разом з тим християн у мусульманському середовищі шанують як "людей Книги" (Писання). Серед послідовників "релігії Пророка" є чимало тих, хто гадає, що християни є значно ближчими до правовірних, ніж іудеї.

Діалог – поняття полісемантичне. Воно передбачає і постійний процес багаторівневого спілкування, обміну інформацією, і проведення конкретних зустрічей між певним колом осіб, і спільні узгоджені дії. Всі вони потребують попередньої підготовки.

Підготовча робота. Організаторами діалогу між мусульманами і християнами в умовах України можуть виступити конфесійні і позаконфесійні установи, організації, особи, усі зацікавлені люди. Щодо першої групи, то деяка її обмеженість полягає в адміністративній роз'єднаності мусульман (ДУМУ, ДУМК, ДЦМУ) та християн (декілька юрисдикцій у православних, наявність римо- і греко-католиків, протестантів), в існуючій на сьогодні деякій байдужості вищої адміністрації конфесій до налагодження діалогу і пасивності щодо нього середньо і нижчої ланки духовенства. Щодо позаконфесійної сторони, то тут частіше спостерігається зацікавленість у діалозі, воля до нього, але її представники можуть бути лише посередниками й ініціаторами (наприклад, наукові кола Національної Академії наук), але не головними його діючими особами.

Організаторам належить потурбуватися про утворення робочих груп із зацікавлених осіб та установ, *з'ясувати реальну, а не декларативну потребу* конфесій у діалозі, вирішити, кого запрошувати до участі в ньому. Потім варто оцінити відстань, яка розділяє людей, котрі прагнуть подібного діалогу, з'ясувати, що

вони знають і чого не знають один про одного. Заяв про взаємну повагу при цьому вже недостатньо. За наявності доброї волі можна подбати, щоб учасники майбутніх зустрічей *взаємно прочитали першоджерела віровчення* – християни ознайомлюються з Кораном і по можливості з хадісами Пророка, а "правовірні" – з Євангелією Іси (Ісуса) – книгою, про яку всі вони чули, але у більшості своїй ще не читали.

По можливості на перших зібраннях *не слід спочатку зачіпати важких історичних проблем і образ*, відклавши їх обговорення до часу, коли виникне і зміцніє взаємна довіра учасників. Варто погодитися одразу, що ті проблеми було породжено тогочасними обставинами, життям та менталітетом наших пращурів. Конче необхідно домовитися від початку про *стриманість у демонстрації ексклюзитивістської моделі релігійної свідомості і поведінки* , що властиве передусім послідовникам ісламу і православ'я. Небезпека при цьому полягає в тому, що навіть незначне відчуття своєї переваги над опонентом автоматично унеможливлює подальшу розмову, позбавляє її сенсу – хіба ж можна серйозно розмовляти з людиною, про яку ти думаєш, що вона гарантовано іде в пекельне полум'я ? Найбільші можливості у діалозі мають ті течії християнства, які тримаються інклюзитивістських і плюралістичних моделей спасіння, які не пов'язані з відкритим запереченням або приниженням чужих релігійних цінностей. Варто відзначити в цьому плані католицизм і деякі напрями в протестантизмі.

Християнське послання полягає насамперед у "справах любові" до ближнього. Необхідно відразу ж домовитися *не зачіпати тем про джерела*, з яких ми дізнаємося про Одкровення Боже (Біблія і Коран), про пророцький статус Мухаммада, не порівнювати Біблію і Коран, не дискутувати з приводу богоодкровенного і богонатхненного характера Писань обох релігій, а також христологічних питань (богосинівства Ісуса Христа). Варто з'ясувати попередньо, чи готові майбутні учасники помолитися один за одного, а також визначити формат зустрічей. Вони можуть відбуватися у вигляді конференцій, симпозіумів, колоквіумів, Круглих столів, навіть бесід у неформальних умовах. Необхідно спеціально обумовити строгу відмову від спроб навернення опонента до своєї віри, погодитися в тому, щоб не викривати її недоліки, тим більше не зачіпати почуттів одне одного.

Представники сторін. Учасниками зустрічей можуть бути представники всіх християнських церков і деномінацій, всіх течій в ісламі. Діалогічне спілкування може мати декілька рівнів. Найпродуктивнішими є зустрічі між окремими категоріями учасників (їм простіше зрозуміти один одного): а) керівники територіальних громад або релігійних організацій: єпископи, вікарії, священики, настоятелі парафій з християнського боку, а з мусульманського – муфтії, шейхи, імами тощо; б) християнські теологи і мусульманські вчені, зокрема улеми; в) учасники громадських організацій мирян – християн і мусульман. Це зробить можливим діалог теологів на теоретичному рівні, обмін релігійним досвідом між керівниками громад, розмову про життя, спільне переживання повсякденних труднощів і радощів між мирянами. Головне ж – започаткується симфонія спільних дій, спрямованих на утвердження миру, захист достоїнства та прав людини, соціальну справедливість. Ієрархічно-інституційний рівень є необхідним, але досвід доводить, що він не є найбільш перспективним через велику перевантаженість керівників конфесій. Як участь часто є демонстраційно-показовою (присутні лише на початку засідань) і схвально-дозвільною. Найбільш перспективними є зустрічі груп експертів.

Від учасників діалогів інколи можна почути думку, що відсутній *справжній інтерес лідерів конфесій до систематичних, а не демонстраційних* зустрічей. Більш здатними до системного діалогу є, мабуть, інші групи віруючих – передусім миряни. Серед них чимало людей високоосвічених, інтелігентних, відкритих для вільного спілкування. Плідною може бути також участь місіонерів, які мають досвід праці у мусульманських країнах. Це представники деяких католицьких орденів (наприклад, домініканців і облатів), православні, протестанти.

Проведення зустрічей. Як провадити діалог, яких правил при цьому дотримуватися? Зустрічі, які відбуваються між християнами і мусульманами у наші дні, вказують на наступне.

1) Особливо важливо провадити діалог *на основі прийнятних для кожної сторони принципів*. Для християн це Нагірна проповідь Ісуса Христа, а для мусульман – п'ять "стовпів віри", які складають основу їхнього "іману" – віри.

2) *Абсолютним табу має бути обговорення змісту віри кожної із сторін*, її оцінювання зі своїх позицій.

3) Очевидно, що мову насамперед варто вести про *спільні цінності* універсального порядку, необхідні і мусульманам, і

християнам, які є загальносвітовими. Першою з них є проблема людини, смислу її існування. Всіх віруючих хвилюють питання вертикалі "людина – світ – Бог", захисту ненародженої дитини, збереження сім'ї, протидії розбещеності та наркотикам, безладу у відносинах між людьми. Саме цим питанням було присвячений перший в Україні мусульмансько-християнський діалог „Міцна родина – запорука майбутнього", який відбувся 15 травня 2004 р. в ісламському культурному центрі „Ан-Нур" (Київ). Дуже плідним є обговорення питань моралі. У чому полягає причина аморальності, яка повінню затопила наше суспільство, чому громадяни у повсякденному житті далеко не завжди діють за законами моралі? Як досягти універсалізації моралі? Чи треба шукати виходу у світській етиці, яка може стати універсальною без витіснення інших етичних систем?

4) Необхідно визначатися з *моделлю співіснування* мусульман і християн в Україні, які перебувають тут у стані природної меншості і більшості. Бажано було б обговорити правові проблеми перебування мусульман в країні, зокрема межі дії шаріату, його норм (про шлюб, розлучення, наслідування, відступництво від віри ісламу). Як бути з проблемою ісламофобії? Чи припускають мусульмани можливість емісійної роботи в своєму середовищі? Чи є можливою відмова від ексклюзивістської моделі релігійної поведінки?

5) Особливо важливо відшукати те, у чому обидві сторони можуть *погодитись*. Можливо, це буде положення з Корану про людей, які правдиві, бо богобоязливі (сура 2, аят 117) або віра в єдиного Бога, Милостивого і Милосердного, Господа Дня Воскресіння і Суду (сура 1, аят 1-3).

6) Діалог повинен мати своє продовження у *спільних акціях*, про які слід домовитись, адже діалог – це не тільки розмова. До спільних справ належать культурницькі акції, благодійництво, соціальне служіння, сприяння освіті, одержанню нових професій, проектам суспільного добробуту. Теологам можна запропонувати спільні текстуальні дослідження. Є можливим також створення громадських організацій, які б поєднували послідовників двох релігій.

Існують *психологічні нюанси* проведення дискусій у такому складі.

1) Погодьмося для початку, що для християн природнім було б ставлення до мусульман як до створінь Божих з плоті і крові,

звичайних людей з їхніми надіями та сподіваннями, страхами і потребами.

2) Важливо, щоб діалог давав людям відчуття радості, приязні і задоволення.

3) Учасники мають бути дуже обачними і точними в розмові з людьми іншої віри. Адже завжди існує можливість, що тебе невірно зрозуміють або витлумачать з усіма небажаними наслідками. О.В.Журавський наводить випадок, коли католицький єпископ, виступаючи на подібному форумі, сказав, що він так само, як і мусульмани, вірить в єдиного Бога і не бачить серйозних підстав, щоб не визнавати Мухаммада як пророка. Аудиторія радісно сприйняла це як свідчення того, що він виголосив формулу шахади – публічного визнання ісламу.

4) Мусульмани і християни повинні бути надзвичайно обережними у критиці позиції іншого. Мусульманам не варто критикувати християн, як це роблять автори деяких публікацій. [Бюкай М. Библия, корна и наука. – Киев: Ансар Фаундейшн, 2001] Християнам не варто оцінювати пророцтво Мухаммада або вживати термін "ісламський тероризм", який звичайні мусульмани вважають за образу ісламу.

6) Для християнина у діалозі існує *певна межа*, за яку в жодному разі він не може переступити. Це питання про те, що Ісус Христос є Сином Божим, єдиносутнісним з Отцем, є Тим, хто життям, смертю і воскресінням Своїм відкрив шлях всім людям до вічного спасіння. Іслам для християнина не є продовженням, виправленням або кульмінацією християнства.

Труднощі і перспективи діалогу. Для християнина важко погодитися з тим, що Коран являє собою остаточне Боже одкровення для всього людства, яке замінило собою всі інші види одкровення. Для мусульманина ж важко збагнути, чому християни не визнають беззастережно Коран і пророцтво Мухаммада. Для християнина існує питання – чи спасає Всевишній людей через іслам? Найвірогідніше, що ці запитання і до, і після діалогу залишатимуться без відповіді, вірніше відповідь на них буде та сама, яка давалася століттями перед тим. Відповіді на традиційні запитання залишаться традиційними, якщо тільки людина не пристане на позиції іншої віри. Християнство й іслам і надалі залишатимуться самими собою. Принципові розходження також збережуться. Мусульманин, допоки він залишається сам собою,

благої звістки про спасіння не сприйматиме, відповідним буде його ставлення до суті християнської віри.

Друга принципова трудність полягає в тому, що навіть у наші дні по суті відсутній справжній інтерес до діалогу між мусульманською і християнською спільнотами. Цей діалог реально мало кому конкретно потрібний. Більшість віруючих просто не розуміє, для чого їм об'єднувати свої зусилля з діями людей інших переконань. Найсерйознішу потребу у діалозі між двома спільнотами відчуває громадянське суспільство, багато світських людей, а також частина віруючих, які усвідомлюють, що разом краще виступати проти бездуховності і матеріалістичного утилітаризму – цих найбільш загроз сучасності

На заваді християнсько-мусульманському діалогові можуть стати також ще остаточно не визначена мета такого спілкування, відсутність навичок подібних контактів та безпосереднього зацікавлення керівників релігійних організацій та діючих можновладців, складні теологічні та історичні питання.

Очікувані результати. До них належать зміцнення суспільного миру, долання міжрелігійних незгод, захист прав релігійних меншин, сприяння інтеграції мусульман в європейське суспільство.

Серед останніх досліджень і публікацій, на які спирався автор, аналізуючи зазначену проблему, переважають праці, в яких намічено лише перші підходи до теми або розглянуто окремі її аспекти. Автор враховував загальні підходи до проблем міжкультурного, міжетнічного та міжконфесійного діалогу, які розроблено у працях ряду українських та закордонних авторів. Було використано матеріали Круглого столу „Проблеми міжкультурного й міжконфесійного діалогу як засобу запобігання конфліктам" (Київ,2003) та "Декларацію Ради Європи з міжкультурного діалогу та запобігання конфліктам" (2003). В останні роки з'явилися наукові публікації, присвячені безпосередньо дослідженню окремих аспектів мусульмансько-християнського діалогу. Серед них варто особливо відзначити праці О.В.Журавського та інших авторів. [Журавский А.В. О некоторых богословских темах в современном исламо-христианском диалоге // Богословие после Освенцима и его связь с богословием после Гулага. – Санкт-Петербург, 1999. – С.168-174; Христиане и мусульмане. Проблемы диалога. Хрестоматия. /Сост. А.Журавский. – Москва, 2003; Диалоги: христиане, мусульмане, иудеи. Этнокультурные и религиозные традиции. – Москва, 2002;

Кирюшко М. Християни і мусульмани: від протистояння до діалогу // Соціум. – 2003. - № 13; Кирюшко Н. Мусульмане и христиане: анализ воззрений и поиски взаимопонимания // Арраид. – 2004. - № 1; Мхитарян Н. Про країну, яка може повести діалог між західним і мусульманським світом // Трибуна. – 2002. - № 11-12. – С.30-32] Вивчення мусульмансько-християнського діалогу передбачає аналіз історичних взаємовідносин, "а також конфесійних особливостей ставлення до цього діалогу з боку окремих християнських церков: Католицької, Православної ("Соціальна концепція Української православної церкви"), протестантських. Так само принципово важливими для розуміння суті питання є відповідні джерела з ісламського боку, серед яких часто представлено апологетичні праці з відверто негативним поглядом на християнство або на діалог з християнами.

Висновки

Поступове, поетапне обговорення найскладніших проблем відкриє шлях до глибшого розуміння широкими верствами суті віри у єдиного Бога, поглядів основних спільнот на Нього, пов'язаних з цим релігійних традицій.

Якесь дальше зближення позицій двох спільнот станеться лише на тлі повільної еволюції загальносуспільної культури і пов'язаної з цим трансформації людини. Маловірогідно, що мінятиметься у цій ситуації зміст обох релігій в їх догматичних засадах. Але з плином часу може змінюватися *індивідуальне ставлення* людини до релігій, що спостерігається і в західному, і якоюсь мірою у східному світі.

Діалог не змінюватиме релігій, але *він навчатиме його учасників нового ставлення до оточуючих співгромадян*. Люди усвідомлять, що нікуди один від одного їм не подітися – треба вчитися жити разом. А для цього потрібне не лише знайомство одного з одним, пізнання іншої релігійної традиції. Необхідне *проникнення вглиб соціальної реальності*, в контексті якої живуть і діють всі члени суспільства. Тоді сформується дуже важливе усвідомлення того, що іслам і християнство – це дійсно різні релігійні системи, але *спільноти, що їх сповідують, життям нерозривно пов'язані*. Це переконання буде основою для залучення до діалогу тих християн і мусульман, як поки що не беруть у ньому участі. Україна цілком може стати країною, в якій буде започаткований ефективний діалог між мусульманським і західним, здебільшого християнським світом.

В.О.Швед[*]

ІСЛАМСЬКИЙ СВІТ У ЗОВНІШНІЙ ПОЛІТИЦІ ЄВРОСОЮЗУ В СУЧАСНИХ УМОВАХ

Характерною ознакою сучасного зовнішньополітичного курсу Євросоюзу є значна активізація його політики у відносинах з країнами ісламського світу, насамперед Близького і Середнього Сходу, підвищення його ролі у вирішенні ключових питань цього регіону. На сьогодні зазначений регіон визначено у документах Ради Євросоюзу та Єврокомісії як "ключовий пріоритет зовнішньої політики". [The EU's Mediterranean and Middle East Policy.Overview // http: // europa.eu.int/com/external_relations/med_mideast/irfo/index.htm]

В основі цього – низка об'єктивних чинників. По-перше, підвищення ролі ісламського чинника у світових геополітичних та геоекономічних процесах, що безпосередньо відбивається у всіх сферах суспільного життя європейських країн. Зростає залежність країн Євросоюзу від постачання з країн ісламського світу нафти, газу, урану, рідкісних металів тощо. Сьогодні внаслідок існуючих тенденцій у розвитку демографічної ситуації в розвинених європейських країнах, відбувається значний наплив імігрантів-мусульман із країн Близького і Середнього Сходу, Північної Африки, Індії, Бангладеш, Пакистану, Туреччини, інших країн ісламського Сходу. Вже сьогодні у Франції мешкає 5,8 млн. імігрантів-мусульман, у Великій Британії – 1,6 млн., в Італії – 1 млн., Німеччині – 1,5 млн. Всього на теренах Європейського Союзу мешкає більш ніж 15 млн. мусульман й очікується що їх кількість збільшиться до 40 млн. у 2005 р. [Запад против ислама Исследование Ш.Султанова // http://www.islam.ru/pressclub/analitika/zapisl?print_page; Hussain Dilwar. Europe and islam: Mutual Experiences and the Future/2005/03/article05.shtml.] Отже, іслам стає сьогодні невід'ємною складовою європейської цивілізації, її політичного, соціально-економічного та духовного життя. Початок переговорів із Турєччиною про можливі строки її приєднання до Євросоюзу означають, що Євросоюз незабаром перестане бути

---

[*] К. істор. н., зав. сектором міжнародного регіонального співробітництва відділу зовнішньої політики Національного Інституту стратегічних досліджень.

клубом лише християнських держав, стане розвиватися на основі як християнської, так і мусульманської культури.

Намагання Євросоюзу стати провідною економічною і політичною потугою у світі, в тому числі і у межах трансатлантичного співтовариства, також актуалізує перед ним проблему збільшення свого впливу на ісламські країни, які сьогодні є в епіцентрі світової політики.

У запропонованій статті автор дослідження, на основі використання проблемно-історичного, системного і компаративного методів, ставить за мету виявлення основних пріоритетів та особливостей сучасного етапу взаємовідносин Євросоюзу із країнами ісламського світу; узагальнення основних досягнень та прорахунків у здійсненні Євросоюзом своєї ісламської політики у зовнішньополітичній сфері; визначення головних напрямів співпраці Української держави з Євросоюзом у формуванні нової системи.

Головним інструментом взаємодії та впливу Євросоюзу на ісламський світ є Барселонський процес або Євро-Середземноморське Партнерство. Барселонський процес як інноваційну модель розвитку стратегічних відносин Євросоюзу з країнами близькосхідного регіону було започатковано на Євро-Середземноморській конференції міністрів закордонних справ у Барселоні 27-28 листопада 1995 р. Ця конференція стала відправним пунктом у здійсненні політики Євро-Середземноморського Партнерства у межах нового і гнучкого формату політичних, економічних, соціальних і культурно-духовних відносин між 25 країнами Євросоюзу та 10 партнерами Східного Середземномор'я і Близького Сходу, абсолютна більшість яких є мусульманськими країнами (Алжир, Єгипет, Йорданія, Ліван, Марокко, Палестинська автономія, Сирія, Туніс, Туреччина та Ізраїль). Окрім перелічених країн, статус спостерігача з 1999 р. має Лівія.

Барселонська Декларація (1995 р.) визначила три головних напрями співпраці у межах Євро-Середземноморського Партнерства: створення спільної зони миру і стабільності за допомогою невикористання сили у політиці та діалогу з питань безпеки; формування зони спільного процвітання через економічне і фінансове співробітництво та поступове створення зони вільної торгівлі, зближення між народами через соціальне, культурне і гуманітарне співробітництво, яке має на меті налагодження

розуміння між громадянськими суспільствами. Євросоюз розглядає Євро-Середземноморське партнерство як глобальну й всеохоплюючу політику між рівними партнерами й амбіційними довготерміновими цілями, що включають повагу до прав особистості, демократичність та інші спільні принципи, а також політичне, безпекове, соціальне, культурне та гуманітарне співробітництво. Центральним у співробітництві є перехід до відкритої ринкової економіки через зосередження уваги на економічному та фінансовому співробітництві. [Euro-Mediterranean Partnership / Barcelona Process // http://europa.eu.int/comm/external_ relations/euromed/index.htm; Barcelona – a historic change and chance // http:/europa.eu.int/ external_ relations/euromed/histo.htm.]

Євро-Середземноморське Партнерство має два взаємодоповнювальні виміри: двосторонній, у межах якого ЄС впроваджує всеохоплююче співробітництво з кожною країною регіону окремо, та регіональний, одним із найсуттєвіших інноваційних аспектів якого є партнерство у сфері політичного, економічного та культурного регіонального співробітництва з регіоном у цілому. Євросоюз здійснює співробітництво з кожною мусульманською країною близькосхідного регіону на двосторонній основі. Найважливішою формою співробітництва є Угоди про Євро-Середземноморську Асоціацію, що укладаються з кожною країною окремо. Вони містять як загальні принципи, якими керується Євро-Середземноморське Партнерство, так і специфіку взаємовідносин Євросоюзу з кожною країною Близького і Середнього Сходу. Угоди про Євро-Середземноморську Асоціацію замінили собою угоди першого покоління, укладені у 70-ті роки це – так звані Угоди Співробітництва. Протягом 1997-2004 рр. було укладено 9 Угод про Євро-Середземноморську Асоціацію з Палестинською автономією, Тунісом, Ізраїлем, Марокко, Йорданією, Єгиптом, Алжиром, Ліваном та Сирією. До цих дев'яти Угод можна додати й десяту, укладену у 1995 р. між Євросоюзом і Туреччиною щодо створення митного союзу. [Euro-Mediterranean Association Agreements: the Partnership is moving forward. MEMO/04/275 – Brussels 25 November 2004 // http://europa.eu.int/ comm.external_relations/euromed/news/ memo04_275htm.]

Євросоюз на сьогодні є найбільшим донором у наданні невійськової допомоги країнам близькосхідного регіону. Так, у 2003 р. близькосхідні країни отримали від Євросоюзу через механізми Євро-Середземноморського Партнерства близько 1

млрд. євро у вигляді грантів на 2 млрд. євро через позики, не враховуючи допомогу, надану країнами Євросоюзу, що беруть участь в Партнерстві згідно з їхніми національними програмами.

Головним фінансовим інструментом ЄС у реалізації Євро-Середземноморського Партнерства є програма МЕДА. Більшість фондів МЕДА розподілена між 9 країнами-партнерами (за винятком Кіпру, Мальти та Ізраїлю) на двосторонній основі з метою надання підтримки процесу економічного переходу (тобто переважно для підготовки запровадження режиму вільної торгівлі) та зміцнення соціально-економічного балансу країн (зниження короткотермінових витрат, пов'язаних з економічним переходом, за допомогою відповідних заходів у сфері соціальної політики). решта фондів МЕДА використовується для вжиття регіональних заходів. За період 1995-2004 рр. на фінансування співробітництва Європейського Союзу із мусульманськими країнами Близького Сходу через програму МЕДА спрямовано 6,2 млрд. євро із загальної суми 6,8 млрд. євро бюджетних ресурсів сьогодні МЕДА здійснює другий програмний період (2000-2006 рр.) з бюджетом 5,3 млрд. євро. [Commissioners Ferero-Waldner and Mandelson to meet Gulf Cooperation Council in Bahrain, 5 April 2005 // http://europa.eu.int /comm/external_relations/news/ferrero/2005/ ip05_378.htm]

Реалізація Євро-Середземноморського Партнерства тісно пов'язане з розвитком відносин Євросоюзу з країнами Перської затоки. Відносини ЄС із Саудівською Аравією, Бахрейном, Кувейтом, Оманом, Катаром та Об'єднаними Арабськими Еміратами здійснюється через Угоду про співробітництво, яку було підписано між Європейським Союзом і Радою Співробітництва арабських країн Перської затоки у 1989 р. Відносини Євросоюзу з Іраном, Іраком та Єменом здійснюються за двосторонніми угодами. У 1989 р. Європейська Комісія та Рада Співробітництва арабських держав Перської затоки (РСАДПЗ) уклали Угоду про співробітництво. Відтоді міністри закордонних справ ЄС та РСАДПЗ щорічно проводять Спільну Раду міністрів, а також засідання Спільного комітету з питань співробітництва і Діалог регіональних директорів.

Метою цієї Угоди є забезпечення стабільності у цьому стратегічно важливому регіоні та підтримка політичних та економічних реформ. Угода про співробітництво 1989 р. містила зобов'язання обох сторін розпочати переговори щодо укладання Угоди про вільну торгівлю між ЄС та РСАДПЗ. Такі переговори

розпочалися ще у 1990 р., але, внаслідок нестабільної ситуації у регіоні Перської затоки, ще тривають. 5 квітня 2005 р. у Бахрейні відбулося засідання міністрів закордонних справ країн Євросоюзу та Ради Співробітництва арабських держав Перської затоки, присвячене розгляду шляхів поглиблення відносин Євросоюзу з державами Перської затоки. Центральною темою засідання став пошук спільних кроків у напрямі формування зони вільної торгівлі ЄС - держави Перської затоки. [Commissioners Ferero-Waldner and Mandelson to meet Gulf Cooperation Council in Bahrain, 5 April 2005 // http: // europa.eu.int/comm/external_relations/news/ferrero/2005/ip05_378.htm]

Реалізуючи стратегію своєї політики щодо ісламського світу, Євросоюз відіграє одну з ключових ролей у близькосхідному мирному процесі. За допомогою економічних, дипломатичних та гуманітарних важелів впливу Євросоюз є головним контриб'ютором близькосхідного мирного процесу. Як один з чотирьох партнерів у форматі Міжнародного (Близькосхідного) Квартету разом зі Сполученими Штатами Америки, ООН та Росією, ЄС сприяє пошуку шляхів досягнення всеохоплюючого та стабільного миру і процвітання в регіоні. Близькосхідним Квартетом розроблено План дій "Дорожня карта", який передбачає досягнення миру на Близькому Сході через створення незалежної, стабільної, цілісної демократичної Палестинської держави та повної нормалізації її відносин із Ізраїлем на основі справедливого вирішення усього комплексу проблем палестинсько-ізраїльського конфлікту.

У жовтні 2005 р. Європейська Комісія заявила про амбітні плани Євросоюзу щодо допомоги у будівництві політично та економічно стабільної Палестинської держави. Як зазначила Європейський комісар з питань зовнішніх відносин та Європейської політики сусідства Б.Ферреро-Вальднер, метою цих планів є використання можливостей, які з'явилися внаслідок виходу Ізраїлю із Сектора Гази та реалізація на основі нової ситуації всебічної середньострокової стратегії допомоги. Б.Ферреро-Вальднер закликала країни ЄС виділити для розбудови Палестинської держави додатково 200-300 млн. євро.

Імплементація зазначених планів Євросоюзу залежатиме від продовження реформування влади Палестинської автономії, що має включати посилення можливостей інститутів громадянського суспільства та реструктуризацію міністерств та відомств.

Предметом особливої уваги Євросоюзу у здійсненні своєї політики стосовно ісламського світу є нарощування допомоги у становленні демократичного, оновленого Іраку. Напередодні перших вільних парламентських виборів в Іраку 31 січня 2005 р. Європейська Комісія опрацювала комплекс заходів, спрямованих на надання суттєвої допомоги у проведенні виборів. За угодою з ООН та Незалежною виборчою комісією Євросоюз надав Іраку допомогу в обсязі 31,5 млн. євро для створення надійних механізмів здійснення передвиборної компанії на її завершальному етапі. Крім того, Європейська Комісія та Європейський Офіс гуманітарного співробітництва виділили на відновлення Іраку майже 320 млн. євро. [Commission offers fresh support for the electoral process in Iraq // http://europa.eu.int/rapid/pressReleases Action.do?reference=IP/04/1340&cformat=] В 2005 році здійснено нову програму допомоги Іраку у розмірі 200 млн. євро. Після успішного проведення парламентських виборів в Іраку Євросоюз розробив план підготовки висококваліфікованих службовців для цієї країни. Згідно з цим планом у країнах Євросоюзу були підготовлені близько 700-800 офіцерів поліції, держслужбовців та суддів. [Iraqi civilians to be trained in the EU // http://euobserver.com/ ?aid=18260&cprint=1]

Надзвичайно важливу роль у здійсненні своєї ісламської політики Євросоюз надає відносинам з Іраном, насамперед у контексті недопущення застосування Іраном своєї ядерної програми для створення зброї масового ураження. Політика Євросоюзу з цього надзвичайно складного і делікатного питання, що безпосередньо стосується не лише регіональної, а й світової безпеки, спрямована на те, щоб змусити Іран відмовитись від програми збагачення урану в обмін на можливість розвивати мирну ядерну програму. Євросоюз запропонував при цьому навіть допомогу щодо отримання західних технологій у сфері мирного атому. Від імені ЄС європейська "трійка" (Німеччина, Франція та Велика Британія) безпосередньо веде переговори з Іраном з метою досягти позитивного вирішення зазначеної проблеми.

Гнучка, але разом з тим послідовна позиція Євросоюзу стосовно неприпустимості застосування сили проти Ірану, яка була чітко висловлена Високим представником Євросоюзу з питань зовнішньої і безпекової політики Х.Соланою, який наголосив, що воєнний напад на ядерні об'єкти Ірану буде "помилкою", а також лідерами провідних країн ЄС під час європейського турне

Дж.Буша, призвела до зближення позицій ЄС та США з цього питання. У прес-релізі Держсекретаря США К.Райс від 11 березня 2005 р. зазначалося, що США високо оцінюють зусилля європейської "трійки" у переговорному процесі з Іраном й висловлюють сподівання щодо спроможності ЄС мирними та дипломатичними засобами забезпечити виконання Іраном своїх зобов'язань. [Secretary Condoleeza Rice: U.S. Support for the EU-3. – Washington, DC, 2005. – March 11] Після тривалої перерви у переговорному процесі, починаючи із серпня 2005 р., саме європейська "трійка" виявила ініціативу у спробах відновити переговори з Іраном стосовно забезпечення мирного характеру його ядерної програми.

Останнім часом Євросоюз намагається опрацювати стратегію входження у політико-правовий простір Близькосхідного регіону таких радикальних ісламських угруповань, як ХАМАС та ХЕЗБОЛЛА. У листопаді 2005 р. міністрами закордонних справ країн Євросоюзу було прийнято рішення щодо здійснення суто технічних контактів з кандидатами від ХАМАСу, на парламентських виборах у Палестинській автономії в січні 2006 р. Сьогодні в середині Євросоюзу точиться дискусія щодо визначення своєї позиції стосовно зазначених угруповань. Якщо Нідерланди негативно відносяться до таких політичних контактів, то Велика Британія і Франція наполягають на необхідності таких контактів. При цьому Велика Британія аргументує своїм досвідом налагодження діалогу та включення до політичного процесу радикального крила Ірландської Республіканської Армії (ІРА). Позиція названих європейських країн виявилася особливо актуальною у світлі перемоги ХАМАС на виборах до палестинського парламенту.

27-28 листопада 2005 р. у Барселоні відбувся ювілейний самміт Євро-Середземноморського Партнерства, присвячений 10-ій річниці Барселонського процесу. У ньому взяли участь представники 25 країн ЄС, 10 арабських країн, Ізраїль, Туреччина, а також керівництво Єврокомісії та Європарламенту. Головною метою самміту стало опрацювання подальших кроків, спрямованих на надання нового дихання, зміцнення Барселонського процесу як найбільш оптимальної моделі співробітництва Євросоюзу із мусульманськими країнами Близького і Середнього Сходу та Перської затоки.

На самміті було прийнято три основних документи: політичний – "Президентська заява", спеціальний – "Кодекс поведінки по відношенню до тероризму" та соціально-економічний – "Програма дій на 5 років". [Chairmen's Statement 10th Anniversary Euro-Mediterranean Summit, Euro-Mediterranean Code of Conduct on Countering Terrorism, Five Year Work Program]

Останній самміт учасників Барселонського процесу також продемонстрував й існуючі серйозні проблеми у взаємовідносинах між керівництвом Євросоюзу та лідерами арабських країн, які вкрай болісно сприймають критику на свою адресу стосовно рівня демократичності своїх країн. Це невдоволення проявилось у тому, що, окрім президента Палестинської автономії М.Аббаса, на самміт не прибули лідери інших арабських країн. [EU puts brave face on tense Euromed summit // Khaleej Times, 29 November, 2005]

Разом з тим, потрібно зазначити, що Барселонський процес має достатньо могутній потенціал збагачення й удосконалення механізмів співпраці Євросоюзу з ісламськими країнами Близького і Середнього Сходу та Перської затоки. Успішна реалізація Україною своїх національних інтересів у зазначеному регіоні потребує адекватного врахування можливостей Барселонського процесу та безпосередньої участі нашої країни у Євро-Середземноморському Партнерстві безпосередньо або через структури ГУАМ, ОЧЕС та Спільноти демократичного вибору.

М.В.Лубська[*]

МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ РЕФОРМИ СУЧАСНОГО МУСУЛЬМАНСЬКОГО ПРАВА

Мусульманська правова культура стає все більш актуальною для сучасної України, що можна пояснити, з одного боку, природою ісламу, а з іншого – особливостями його теперішнього стану в нашій країні. Адже внутрішня логіка ісламу як універсальної системи, що охоплює як релігійне, так і світське життя, як одну із складових пробудження ісламу передбачає звернення до шаріату, суворе дотримання якого є для мусульман безпомилковим критерієм глибокої релігійної віри. З іншого боку, крім власне релігійного відродження, у житті мусульман потребують вирішення і світські проблеми соціально-економічного, політичного, національно-культурного характеру. Адже саме світські взаємовідносини (*муамалат*) зумовили становлення мусульманської юриспруденції (*фікх*) та її подальшу еволюцію.

Починаючи з XIX ст. й надалі взаємні контакти між ісламською і західною цивілізаціями дедалі розширювались, внаслідок чого розвиток законодавчої сфери був майже повністю пов'язаний з новими факторами впливу на іслам. Протягом доби середньовіччя організаційна структура та суспільство ісламського світу залишались майже незмінними. Саме тому шаріат довів свою здатність пристосовуватись та задовольняти ті вимоги, які виникали протягом століть. Проте ті зовнішні фактори, які виникали в той час, поставили іслам в абсолютно нову ситуацію. З політичної, соціальної та економічної точок зору західна цивілізація була збудована на концептуальних принципах, які є принципово відмінними від ісламських традицій та законів, що віддзеркалювали саме ці традиції. У зв'язку з досить суттєвою негнучкістю шаріату та надзвичайно великим впливом теоретичних принципів, відомих як *таклід* (жорстке дотримання авторитету певної релігійно-правової школи), виник очевидний та внутрішньо несумісний конфлікт між традиційним мусульманським правом та потребами суспільства, коли робляться спроби привести мусульманське право у відповідність до західних стандартів та цінностей. Початково виглядало так, що не існувало жодних

---

[*] К. філос. н., доцент, головний науковий консультант Головного науково-експертного управління Апарату Верховної Ради України.

варіантів, окрім тієї альтернативи, згідно з якою шаріат буде скасований, а замість нього будуть застосовуватись закони західного походження – перш за все, в тих сферах, де мусульманське право було майже неможливо адаптувати до тогочасних умов.

Зазвичай взаємовідносини між мусульманськими та західними державами розвивались в сферах публічного права, а також у сфері цивільних та комерційних операцій, яка, як вийшло на практиці, виявилась особливо важливою. І саме в цій сфері всі недоліки ісламської системи права (з точки зору сучасних вимог) виявились найбільш очевидними. Так само абсолютно неприйнятною, з точки зору сучасних поглядів, була традиційна форма кримінального законодавства: не лише тому, що потенційна можливість відсікання руки за крадіжку та побиття камінням до смерті за невірність у шлюбі були образливими та несумісними з принципами гуманітарного права; не лише завдяки наявності положення про те, що вбивство людини є цивільним правопорушенням (яке, тим не менше, є припустимим у родоплемінному суспільстві), яке вже стало несумісним із будь-якою державою, організованою на сучасній основі. Перш за все, це пов'язано з тим, що сучасні уявлення щодо державного устрою вже стали несумісними з широкими дискримінаційними повноваженнями, що надавались суб'єктам політичної державної влади згідно із шаріатською доктриною "стримування від скоєння злочину через загрозу покарання" (*таджир*).

Початок застосування європейського права (як кримінального, так і комерційного) в Оттоманській імперії (існувала до 1924 р.) відноситься до XIX ст., коли внаслідок низки капітуляцій західним державам були надані гарантії, що на громадян цих держав, які є мешканцями країн Близького Сходу або перебувають на цих територіях, має поширюватись законодавство відповідної держави. Це призвело до зростання рівня інформованості щодо європейського законодавства, перш за все, в тих ситуаціях, коли норми цього законодавства застосовувались для врегулювання змішаних комерційних операцій, сторонами яких були європейські та мусульманські торговці. Отже, цілком природно, що саме ті закони, які застосовувались в рамках системи капітуляції, були використані органами державної влади близькосхідних держав, коли в них виникло бажання забезпечити ефективність та розвиток національних законів, а також їхню пріоритетність. В той же час

факт прийняття таких європейських законів та формування певної територіально-правової системи означав, що уряди іноземних держав мали "за замовчуванням" погоджуватись на скасування системи капітуляцій, яка дедалі більше роздратовувала мешканців мусульманських країн протягом тих часів, коли мало місце зростання уваги до національного суверенітету.

Умовно проблеми, що виникають і мають вплив на мусульманське право, можна поділити на дві групи: 1) внутрішні проблеми щодо організаційної структури ісламу та релігійної віри; 2) суперечності з позарелігійними ідеями.

До першої групи можна віднести проблеми ставлення до Корану як священної книги і основного джерела мусульманського права, проблему влади і панування над людьми, проблему прав людини тощо.

Слід зазначити, що, на відміну від західного християнства, для якого з часів епохи просвітництва була характерна криза віри і критичне ставлення до її догматів, ісламське суспільство зберігає початкову силу і непорушність віри в єдиного Бога. У всякому разі ніякої відкритої критики релігійних постулатів, священних текстів в ісламському світі немає. Будь-яка редукція книги священних одкровень, її наближення до світської науки, як це, наприклад, намагався зробити один із сучасних мислителів у сфері ісламської теології, прибічник ісламо-християнського співробітництва С.Х.Наср, [Nasr S.H. Les Musulmans. Consultation islamo-christiennt. – Paris, 1971] наштовхується на рішучий супротив і відхилення подібних спроб з боку, насамперед, іранської релігійної філософії, та й інших мусульман.

Традиція ісламської теології та мусульманського права "закрити двері іджтіхаду" (*іджтіхад* – здатність знавця мусульманського права виносити власне рішення з питань релігійного і громадського життя на основі Корану і сунни) також може бути переглянута. Все більше стає очевидним, що знайдені у минулому правові рішення, не можуть бути встановленими раз і назавжди. Вони виявляються безсилими або недостатніми перед проблемами і обставинами часу і потребують перегляду або коригування, оскільки вони були зроблені у певних історичних умовах.

Найбільш складною і делікатною є проблема влади і панування серед людей. Становище жінки у мусульманському світі стає фактором, що подразнює суспільну свідомість, призводить до

маси непорозумінь, до спрощених механізмів захисту і нападу. Відтак дійсну сутність проблеми і пов'язаних з нею суперечностей, стає дедалі складніше розуміти. Ісламська сторона нерідко ототожнює свободу для жінок, емансипацію і самовизначення з проституцією і сексуальною розбещеністю, що суперечить всім традиційним уявленням про мораль і порядність.

З іншого боку, в європейській громадській думці досить поширені уявлення про те, нібито мусульманські жінки залишаються нічим іншим як рабинями своїх чоловіків, які займають панівне становище в сім'ї. Жіночий рух на Заході спрямований також на перегляд багатьох стереотипів щодо жіноцтва, так само і нині має відбуватися на мусульманському Сході. Інтерпретація відповідних аятів Корану і думки щодо успадкованої моральності також бувають достатньо різноманітними: одні схильні до модернізації, інші – наполягають на традиційному соціальному ставленні, як найбільш відповідному духу Корану.

Досі майже всюди в ісламському світі звичайною формою політичного устрою була авторитарна система – централізована влада, що зосереджувалась в руках однієї людини, яка на свій розсуд правила підданими. Вона при цьому "могла радитись з іншими, однак це не було обов'язковою умовою її влади. Внаслідок цього революційна ідея поділу влади між усіма громадянами країни (демократія) виявилась привласненою, імпортованою до ісламського світу з Європи". [Антес П. Ислам в современном мире // Иордан М.В. и др. Ислам в Евразии. – М., 2001.-С.38-70]

Влучно реакцію мусульман на вторгнення до їх історії імпортованих із Заходу вимог свободи і демократії висловила Ф.Мернісі: "Захід, невинно твердячи про демократію, дозволяє сплисти на поверхню тому кораблеві-приводу, на якому за непослух відсікали голови, відновиться "війна меча і пера", яка знову вдарить по тим інтелектуальним кадіям, які натхнені ідеєю справедливості, по тим суфійським братствам, які хочуть свободи, по тим поетам, яким завжди вдавалось перед халіфами відстояти свою індивідуальність і свій шаріат, як найбільш точний вираз божественного закону". [Mernessi F. Die Angst von der Moderne: Frauen und Manner zwischen Islam und Demokratie.-Hamburg-Zurich, 1992. – S.30] Ф.Мернесі вважає, що апеляція до релігії для легітимації авторитарної форми правління у багатьох регіонах мусульманського світу не випадкова; навпаки, вона спирається на

довгу традицію, яка призвела до того, що у мусульмансько орієнтованих колах легко стали ототожнювати віру з послухом, а свободу – з атеїзмом.

Другу групу проблем, що виникають і мають вплив на мусульманське право, складають суперечності з позарелігійними ідеями. Адже першою і найгострішою суперечністю, пов'язаною з модернізацією, було те, що, на думку військових ісламського світу, їх поразка у війнах з європейськими державами у XIX ст. була викликана технічним відставанням та нестатком сучасних технологій, подолати які можна були лише шляхом навчання у європейців. [Szylowicz J.S. Education in the Middle East.-Ithaca, N.Y., 1973. – P. 56] Тому Ататюрк сформував після Першої світової війни нову Турецьку республіку за європейськими законами: все, включаючи костюми, одяг, було підпорядковане намаганню наслідувати Європу, наслідувати європейські взірці. Однак, імітуючи Європу, ще довго, а можливо що й ніколи, не можна стати європейцями, а свою ж ісламську ідентичність при цьому можна взагалі втратити.

Інша суперечність полягає у дистанціюванні ісламського світу від європейських філософських ідей і від європейської культури. Прикладом крайнього виразу цієї тенденції може бути дискусія навколо "Диявольських віршів" Салмана Рушді, яка досягла свого апогею у 1989 р., коли Аятолла Хомейні спеціальною фетвою засудив Рушді до смертної кари за образу Пророка Мухаммада і закликав мусульман здійснити цей вирок. Хоча багато мусульман і не поділяли таких крайніх мір, однак все ж таки вважали, що Рушді не повинен був у своєму романі чіпати приватне життя центральних персонажів ісламу. Цим вони висловлювали свій сумнів щодо правомірності й "свободи мистецтва", яка стала в Європі однією з догм процесу модернізації.

До суперечностей ісламу із зовнішнім світом також відноситься сучасний діалог релігій. Беручи участь у цьому діалозі, мусульмани вважають, що вироблять власну платформу, з якої вони можуть вірно окреслити і подати своє віровчення прибічникам інших релігій. Однак при цьому для більшості мусульман їх власна віра має таку власну евіденцію, що вони навіть не уявляють, що інші люди можуть бути не мусульманами, якщо вони тільки не знаходяться під тиском "чужої сили".

Якщо все ж таки іслам стане на шлях плюралізму, то виникне питання: чи здатна система мусульманського права бути дійсно

адекватною щодо сучасного світу? Адже вона базується на поділі світу на "світ ісламу" (*дар аль-іслам*) і протилежний йому світ, що знаходиться поза ісламом (*дар аль-харб*).

Дослідження методології реформи сучасного ісламу потребує розгляду моделей шаріатської держави, шаріатського підходу до публічного права.

Постійними темами мусульманської історії є ісламське відродження і реформи. Починаючи з середини XIX ст. мусульманські вчені намагаються протистояти виклику Заходу утвердженням ісламської ідентичності В межах цієї традиції пропонувались власні моделі сучасної ісламської держави – реалізації права мусульман на самовизначення.

Так, сучасні прибічники шаріату на підтримку своєї позиції часто цитують ісламського вчено-правознавця ібн-Таймію, який жив у XIII ст. і був представником ханбалітської релігійно-правової школи (*мазхабу*), що категорично не допускала ніяких приватних думок з питань теології й права та вимагала суворого дотримання лише Корану і Сунни як основних джерел мусульманського права. Ібн Таймія принадний для прибічників шаріату в першу чергу тим, що не злякався кинути виклик існуючому порядку і відновити у правах *іджтіхад*, хоча у мусульманському праві вважається, що з XII ст. "ворота іджтіхаду були зачинені". Його безкомпромісна вимога повного застосування шаріату у громадському й особистому житті – це ще один аспект його вчення, який робить останнє моделлю для сучасного ісламського відродження. Таймія вимагав реформувати громаду і державу, "повернувши шаріату його дійсне місце і значення, й скоротивши розрив між теорією і практикою". Він стверджував, що держава і релігія повинні бути нероздільними: інакше у справах людських буде непевність. [Abdur Rahim. The Principles of Muhammadan Jurisprudence According to the Hanafi, Maliki, Shafii and Hanbali Schools. – Wesport; 1981. – P. 34.]

Таймія вважав, що мусульманська громада (*умма*) не повинна зберігати єдиний халіфат, а тому одночасно можуть правити кілька імамів. Ця позиція виправдовує існування окремих мусульманських держав на противагу історичній моделі єдиної ісламської держави. Тому теперішні прибічники шаріату вважають вчення ібн Таймії в цьому корисним щодо легітимації сучасних ісламських національних держав.

Література, присвячена сучасному застосуванню шаріату, надзвичайно широка. Тому можна спертися на її детальний огляд,

зроблений І.Ахмедом, який, наприклад, зазначає, що всі пакистанські прибічники шаріату визнають Коран і Сунну як єдині джерела закону, однак погляди їх на ісламську юриспруденцію розходяться. До прибічників шаріату автор ввідносить "абсолютистів", Маудуді, Асада, Первеза, Хакіма і Джавіда Ікбалу. [Ahmed, Ishtiaq. The Consept of an Islamic State: An Analisis of the Ideological Controvercy in Pakistan. - New York, 1987.]

"Абсолютисти" і Маудуді вважають, що шаріат і мусульманська юриспруденція мають пряме застосування, а інші вважають основою мусульманського права лише Коран і сунну, однак визнають право сучасників на їх інтерпретацію та різні підходи у застосуванні (згідно *мазхабів*). Щодо статусу немусульман, "абсолютисти" вважають, що шаріат потребує створення держави, де громадянами будуть лише мусульмани, а немусульмани взагалі не будуть мати політичних прав. [Ibid. – P.39-40] Маудуді та Асад визнають першу частину викладеної позиції, однак все ж залишають за не-мусульманами дуже обмежене право на участь у політичному житті. Якщо Хакім визнає за немусульманами право втілювати в життя прийняті мусульманами рішення, то Первез і Зафар взагалі не обговорюють статусу немусульман.

У питанні щодо статусу жінок погляди пакистанських шаріатистів "абсолютистів" і Маудуді щодо сегрегації жінок співпадають, однак "абсолютисти" при цьому повністю виключають жінок із громадського життя, а Маудуді все ж залишає за ними право обмеженої участі, що не суперечить вимогам сегрегації. [Ibid. – P.119] Обидва ці підходи відповідають нормам шаріату. Однак інший підхід, який дозволяє жінкам рівну з чоловіками участь в суспільному житті, відповідає бажанню багатьох сучасних мусульман, проте не може бути прийнятним, оскільки суперечить шаріату.

Зрештою, існує ще одна проблема це – відносини ісламської держави з немусульманськими країнами. Абсолютисти вважають мирні відносини з немусульманськими країнами тимчасовим явищем, а конфронтацію – неминучою. Позиції прибічників інших течій амбівалентні і не повністю відповідають шаріату. Всі вони вважають, що мир з немусульманськими народами є бажаним, однак їх точки зору щодо того, наскільки можливим є зіткнення з ними, розходяться.

Крім Пакистану та Ірану, шаріат, як публічне право, введений і у Судані. Лідер Ісламського національного фронту Судану Хасан аль-Турабі (правознавець за фахом) пояснює концепцію ісламської держави, яка, на його думку, підпорядкована "вищим нормам шаріату, який являє волю Аллаха", а сучасний "ісламський уряд може, виходячи з шаріату, вводити норми права і проводити політику, основану на шаріаті". [Turabi H. Principles of governance, freedom and responsibility in Islam // American Journal of Islamic Social Science1987. - Vol. 4. – P. 69-81.] На думку автора, шаріат є "арбітром між громадським порядком та індивідуальною свободою".Однак ці твердження не є конкретними. Автор не цитує ніякого джерела і не посилається ні на які джерела мусульманського права на підтвердження своєї концепції шаріатської ісламської держави.

На відміну від тих, хто визнає шаріат абсолютним і всеохоплюючим законом країни, багато мусульман навпаки – закликають до встановлення світської держави. Значним інтелектуальним поштовхом у бік секуляризму мають погляди А.А. аль Разіка, висунуті у 20-х роках XX ст. Він стверджує, що іслам не передбачає концепції халіфату у класичному та історичному розумінні цього слова. [Абд аль-Разік, Алі. Аль-Ислам ва усуль аль-хакі.-Бейрут, 1966. –С. 9.] Він висунув сміливу ідею про те, що іслам взагалі не має у собі політичного компоненту і що Пророк був лише релігійним і духовним, а не політичним лідером. [Ibid. – P.72.] Згідно з Абу аль-Разіком, у Пророка як релігійного авторитета, не могло бути наступників. Тому все пов'язане із встановленням ісламської держави, починаючи з Абу Бекра, першого халіфа, являло іншу, суто політичну форму керівництва і влади. [Ibid. – P.77.] Таким чином, автор виступав не лише за створення світської держави, але й доводив, що "ісламська держава" була по суті з самого початку світською, а не релігійною. Природним наслідком подібної тези було визнання за сучасними мусульманськими спільнотами права на будь-які системи влади, які відповідали теперішнім умовам. Однак аль-Разік не пояснює чи можна вважати світською державу, в якій застосовуються принципи шаріату щодо жінок та не-мусульман. Аджс застосування деяких з цих правил має виключно серйозні наслідки для конституції, прав людини і міжнародних відносин.

Суданський ісламський правознавець М.М.Таха запропонував революційну реформу у методології, яку він охарактеризував як

"еволюцію ісламського законодавства". Його пропозиція зводиться до введення нових принципів тлумачення, які дозволять застосувати інші аяти Корану та відповідні хадіси Сунни замість тих, що застосовувались раніше. Подібний підхід, якщо він буде прийнятий і перетворений в життя сучасними мусульманами, зможе подолати суперечності між об'єктивними завданнями реформи і тими обмеженнями, які накладає концепція і технологія історичного шаріату. Принцип *наск*, який полягає у відміні або відмові від використання у правових питаннях деяких текстів Корану і сунни та застосуванні інших текстів, в еволюційному підході, запропонованому М.М.Таха, має принципове теоретичне і практичне значення. [Taha, Mahmoud Mohamed. The Second Message of Islam.-Syracuse, 1987.]

Однак навіть мусульмани-секуляристи неодмінно стикнуться з наслідками використання шаріату як особливого закону мусульман у сфері конституційних прав і прав людини. Крім того, якщо не виступити за відмову від самого ісламу, шаріат буде залишатися надзвичайно важливим елементом, що формує погляди і поведінку мусульман навіть і в тому випадку, якщо він не стане публічним правом країни. Поки мусульманське населення продовжує пов'язувати на рівні психології й приватного життя свої релігійні вірування з історичним шаріатом, останній буде як і раніше активно впливати на характер і політику держави. Адже ісламська історія може служити прикладом того, як правова система, зберігаючись на практиці, гнучко змінюється щодо нових ситуацій. І якщо вона і сьогодні все ще піддається критиці, то йде ця критика не з самої системи, а шляхом зовнішнього вторгнення з боку тієї модернізації, яка проникає до цієї системи.

Аннотация. В статье рассмотрены проблемы влияния на мусульманское право путем импортирования западных требований свобод и существующими внутренними проблемы касательно организационной структуры ислама и религиозной веры, а также разногласий с вне религиозными идеями.

Annotation. In article been analyzed the problems of influence on Muslim Law by means importing of western requirements of freedom and existed internal problems in organized structure of Islam and religious faith attached to out of religious ideas.

К.В.Семчинський[*]

КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ ДОКТРИН "СПРАВЕДЛИВОЇ ВІЙНИ" В ІСЛАМІ ТА ХРИСТИЯНСТВІ

Ми живемо в час істотних змін у світі. Кінець XX ст. позначений поступовим поширенням процесу глобалізації через тісніші економічні та інформаційні зв'язки, що також веде до різних рівнів взаємозалежності країн та регіонів. Замість держави, як одиниці політичного дискурсу, виступають транснаціональні сили (воєнно-політичні блоки, союзи, корпорації). Загроза національним інтересам окремих держав виходить саме від транснаціональних сил (корпорації, тероризм). Суттєві зміни в світі обов'язково вимагають перегляду глобальних стратегій з безпеки при врахуванні культурних та моральних чинників.

Базові теологічні концепти не лише формують релігійний світогляд, але й на рівні з іншими культурно-моральними чинниками виступають засадами етичних норм та сучасних принципів функціонування суспільства. Релігійні доктрини справедливої війни в ісламі та у християнстві до певної міри визначають сьогоді реалії міжнародної безпеки, а тому їх компаративний аналіз має не тільки теоретичне, але й суто практичне значення. Зіставлення названих доктрин, виявлення в них спільного та контрастне протиставлення їх відмінностей має наслідком розробку концепції справедливої війни, прийнятної для більшості держав світу.

Незважаючи на певні відмінності в релігійних традиціях, існує дуже багато спільного в тому, як вони розглядають конфлікт із застосуванням сили і як вони обмежують шкідливі наслідки такого конфлікту. Обидві релігії мають упередження проти війни як зла і роблять наголос на необхідності миру як основи для людського існування, розвитку і процвітання. Застосування військової сили взагалі сприймається як неминуче зло, до якого звертаються лише у крайньому випадку. Обидві традиції сьогодні погоджуються в тому, що не повинно бути примусового навернення до релігії, що повинні існувати стримуючі умови для обмеження застосування сили і ведення війни. В сучасному світі держави, в яких поширено християнство, і ті, які вважають себе мусульманськими, однаково

---

[*] К. філос. н., асистент кафедри політології та соціології Національного аграрного університету.

приймають сучасні міжнародні закони, що регулюють застосування військової сили, включаючи гуманітарні закони про війну і Статут ООН. Обмеження щодо війни, з якими погоджуються обидві традиції, можна традиційно поділити на ті, що стосуються ініціації війни (умови *ad bellum*), і ті, що стосуються ведення війни (умови *in bello*).

Серед умов *ad bellum* найважливішими є справедлива причина, праведні наміри, авторитетна влада, розумна оцінка сил. Визначення принципів "справедлива причина", "праведні наміри" та "оцінка сил" в основному збігаються у визначеннях християнських теологів та мусульманських богословів. *Крайній захід,* як умова початку війни, вимагає від відповідальних осіб шукати всіх можливих мирних вирішень конфлікту, і лише коли вони вичерпані та при виконанні інших принципів доктрини, можна звернутися до воєнних дій. Звичайно, цей принцип досить важко застосувати на практиці, але цікаво, що обидві релігії погоджуються з ним майже в однакових формулюваннях, хоча це виявляється більш проблематичним і менш прийнятним для мусульман, оскільки ставить під сумнів інші принципи ісламу. Коран не дозволяє мусульманам підкорятися тиску. Вони зобов'язані боротися із переслідуваннями всіма можливими способами (Коран. 4:75). Але Коран дозволяє мусульманам деколи й відступити з метою досягнення стратегічних цілей.

Принцип авторитетної влади також має багато спільного, але тут існують й відмінності в тому, як цей принцип витлумачується в християнській та ісламській традиції. Августин наполягав на тому, що особа не повинна вбивати нападника навіть із міркувань самозахисту, бо це суперечить християнському вченню про милосердя та заповіді "не вбий". Лише у військових діях, які веде *офіційно визнана суспільством влада*, вбивство може бути припустимим взагалі. За мусульманською традицією, сила може бути застосована лише під проводом відповідного імама чи вождя, обраного із врахуванням його набожності і почуттям справедливості. Але в мусульманській традиції є принципова відмінність: *мусульманам не заборонено вбивати ворога* і у випадку самозахисту, й у випадках захисту своєї спільноти та інтересів ісламу. Класичний іслам розглядає питання про законність влади, якій дозволено розпочати війну, дещо під іншим кутом зору. За часів Аббасидського Халіфату (749-1258) лише глава мусульманської "держави" міг забезпечити процедури, пропоновані

Кораном щодо війни, зокрема запрошення опонентові прийняти іслам чи сплачувати податок; лише глава мусульманської "держави" міг визначити, наскільки вірогідною може бути перемога у разі військової сутички. Принцип законної влади як в ісламі, так і в християнстві мав обмежити засоби та застосування військової сили тими, кому довіряли мусульмани і хто мав відповідальність. Сьогодні обидві релігійні традиції погоджуються із статтями 42 і 51 Статуту ООН, що лише суверенні держави мають право ініціювати війну.

За *принципом пропорційності* війну можна розпочати лише в тому випадку, коли завдана шкода не перевищуватиме те благо, заради якого ведеться війна. Тут помітним є збіг у поглядах двох традицій, хоча існують деякі акцентні відмінності. В християнській традиції критерії пропорційності є однаково важливим як в аспекті *ad bellum*, так і в аспекті *in bello*. При вирішенні питання, чи брати участь у війні, влада зважає на втрати і збитки, які можуть бути спричинені цією війною, та здобутки у разі перемоги – з одного боку, й негативні наслідки бездіяльності, неучасті у війні – з іншого. Упродовж війни кожна бойова операція, кожне стратегічне чи тактичне рішення повинно прийматися так само із врахуванням принципу *пропорційності*, адже не всі засоби ведення війни є легітимними. Коран, очевидно, спираючись на давній юдейський принцип "око за око, зуба за зуб", від якого відмовилося християнство, повторює його у вигляді формулювання: "хто б не нападав на вас, нападайте на них так само" (Коран. 2:194). Це можна тлумачити як прояв непримиримості або як принцип пропорційності: не можна завдавати більшої шкоди, ніж завдано вам, не можна усувати несправедливість більшою несправедливістю. Коран також пропонує милосердя як можливу альтернативу строгій пропорційності давнього юдейського принципу (Коран. 5:45) і закликає мусульман відганяти зло тим, що є кращим.

Принцип пропорційності в аспекті *in bello* особливо важливий, якщо брати до уваги сучасні види озброєнь, в тому числі й зброю масового знищення. Використання такої зброї може вести до обопільного знищення, руйнування та вбивства невинних людей. Тому можливість використання та застосування такої зброї заради справедливої причини повинна бути поставлена під сумнів, бо принцип пропорційності тут абсолютно недієвий. Більшість ісламських держав усвідомлює небезпеку ядерного конфлікту.

Питання пропорційності у випадках погроз використати ядерну зброю викликає суперечливі погляди. З одного боку, мусульманам не дозволяється погрожувати сусідам, хоча вони й можуть утримувати потенційних ворогів від нападу демонстрацією своєї могутності (Коран 8:59). Водночас, згідно з рішенням Гаазького міжнародного суду, поняття загрози та використання сили є однаково незаконними.

Принцип *диференціального підходу*: проти кого можна вести бойові дії, розглядається обома релігіями однаково: не можна воювати проти цивільного населення і тих, хто безпосередньо не бере участі у війні. Християнська традиція засуджує вбивство невинних. Якщо таке вбивство взагалі можна виправдати, то лише через принцип так званого "подвійного ефекту" (ненавмисні наслідки легітимних воєнних дій). В мусульманській традиції можна знайти відповідні паралелі. Цитований вище аят Корану "Бийтеся на шляху Аллаха з тими, хто б'ється проти вас, але не переступайте, Бог не любить тих, хто переступає" (Коран. 2:190) – дозволяє воювати проти власне бійців, але не проти цивільних. Таким чином, війни і зброя масового знищення, що завдає шкоди цивільному населенню та руйнує їх міста, стоять поза Кораном, словом і ділом пророка Мухаммада. Поняття "переступати", згідно з коментарем Байдаві, означає ініціювати зіткнення, битву проти тих, з ким було укладено угоду, битву без попередження ворога і без пропозиції миру, знищення врожаю, а також вбивство тих, кого потрібно захищати. Але і в християн, і в мусульман, особливо, якщо йдеться про доктрину справедливої війни за часів Середньовіччя, можемо знайти нехтування цим принципом за певних умов. Християнський теолог Вітторіа піддав сумніву цей принцип недоторканості невинних в умовах облоги укріпленої фортеці. Мусульманський теолог Ібн Рушд теж не певний щодо безперечного застосування принципу недоторканості цивільного населення, особливо якщо йдеться про населення укріпленої фортеці. Він згадує використання пророком Мухаммадом катапульт проти Таїфу. Пророк не міг не знати про наявність жінок і дітей в обложеному місті. Із приводу цього серед теологів ісламу виникла дискусія. Одні вважали, що в будь-якому випадку використання катапульт не є припустимим і його слід заборонити (харам). Інші посилалися на такий аят: "... якби вони не відділилися, Ми б, звичайно, покарали тих із них, хто не вірував, страшним

покаранням" (Коран. 48:25) і, хоча й несхвально (макру), але визнавали право на використання катапульт.

Відповідна непослідовність існує сьогодні і щодо ядерної зброї в обох традиціях. Християнство засуджує використання ядерної зброї, але при цьому християнська традиція все ж виправдовує оборонну війну в ядерний вік. Лідери деяких історично християнських держав, з одного боку, декларують свою відданість християнським принципам, а з іншого – не відмовляються від зброї масового знищення. Причому військові доктрини цих історично християнських держав передбачають застосування цієї зброї за певних умов. Деякі мусульманські автори (наприклад, М. Хамідулла) стверджують, що смерть невинних через застосування зброї масового знищення може розглядатися просто як "помилка". Вони також посилаються на аяти 8-ої сури Корану ("Приготуйте для них, скільки зможете сили» 8:60) для виправдання думки про накопичення зброї й нарощування збройних сил. Але існує низка теоретичних принципів ісламського права, які вступають у суперечність з ідеєю використання ядерної зброї: 1) ядерна зброя застосовує вогонь для знищення ворога, а це заборонено пророком Мухаммадом (хадис Бухарі свідчить, що Мухаммад говорив: "не карайте нікого Божою карою (вогнем)"; 2) ядерна зброя спричиняє "руїну на землі", а це забороняє Коран (Коран, 2:60); 3) через ядерний вибух можуть загинути невинні люди, які не беруть участі в бойових діях, і це заборонено Мухаммадом і Кораном (Коран, 2:19; також за Маліком, Мухаммад, побачивши вбиту жінку, заборонив убивати жінок і дітей); 4) застосування ядерної зброї – самогубство, яке також є забороненим в ісламі.

У мусульманській літературі впродовж останнього десятиліття проводилася широка дискусія щодо застосування принципу диференціального підходу при використанні сучасної зброї масового знищення. Якщо за часів холодної війни це етичне питання або не піднімалось взагалі, або вирішувалося більш-менш одностайно (не можна завдати шкоди цивільному населенню), то тепер, хоча й більшість мусульманських держав не має такої зброї (Пакистан є одним із винятків), опозиційний погляд, що виправдовує застосування такої зброї або використання її як засобу стримування та інструменту впливу у міжнародних відносинах, отримує все більше прихильників у мусульманському світі. Разом із тим, ісламські держави беруть активну участь в міжнародних

конференціях із роззброєння, непоширення й знищення зброї масового винищення.

В питанні про *військовополонених* існує найбільше розбіжностей між ісламом та християнством. Деякі середньовічні мусульманські вчені дотримувалися думки про те, що єдиним припустимим варіантом був такий: імам повинен був убити всіх здорових полонених чоловічої статі (хоча були й інші варіанти – зробити їх рабами, звільнити за викуп або взагалі відпустити). Так, Сійяр з Шайбані (II ст. ісламу) дозволяв убивати полонених чоловічої статі, якщо імам не міг розмістити всіх полонених, якщо засоби транспортування їх до безпечного місця були недостатніми. Ця практика не випливає із вчення Корану чи Сунни і є "приватною думкою" (ра'й), що ґрунтується на утилітарних міркуваннях. Аяти Корану щодо військовополонених ("Він віддав їх вам у вашу владу" Коран. 8:71) витлумачувались так, що дозволяли знищення полонених. Інші вчені того періоду вважали, що полонених не можна вбивати, бо пророк Мухаммад показав приклад доброго ставлення до полонених. Тому мусульманські держави офіційно приймають сучасні міжнародні конвенції щодо військовополонених. Але на практиці сьогодні трапляються приклади середньовічного ставлення до полонених, яке ґрунтується на фундаменталістському підході до трактування Корану, особливо там, де фундаменталізм та інші форми класичного тлумачення ісламу найбільш популярні.

Іслам раніше, ніж християнство, став опікуватися захистом довкілля під час воєнних дій. Так, в Корані йдеться про заборону знищення урожаю чи заборону руйнації на землі. При цьому не використовується термін "захист довкілля". Мусульманська релігія наполягає, що люди не є володарями землі, а лише намісниками на ній, про що дуже часто нагадують деякі аяти Корану (2:20, 2:30, 3:10, 7:56, 30:26, 30:41 та ін.). Ідея захисту довкілля висувається і в Повторенні Закону Біблії, зокрема в наказах про війну (20:19-20). Збіг у ставленні до природи в Біблії та Корані наводить на думку про спільність культури регулювання конфліктів, що існувала на давньому Ближньому Сході між юдеями та мусульманами.

Спільна негативна риса не стільки теологічних вчень розглядуваних релігій, скільки практики та політичної мотивації екстремістських течій фундаменталізму, є тероризм. У грудні 1999 року Організація Об'єднаних Націй висловила своє занепокоєння зростанням релігійного екстремізму та нетолерантності в світі. "Жодна з релігій не вільна від екстремізму" – говориться в одному

її документі. В ньому також зазначається, що релігійна нетолерантність повинна розглядатися у ширшому контексті економічних, соціальних та політичних умов, що її плекають. Важливо розрізняти екстремізм, що використовує релігію в своїх політичних цілях і який представляє релігійну меншість, і більшість представників світових релігій, які поділяють принципи толерантності та відсутності дискримінації.

Фундаменталісти всіх ґатунків, як правило, зосереджуються на вузькому колі питань, які на той історичний момент постають ключовими. Щоб узгодити свої погляди із політичними тенденціями сьогодення, вони проголошують себе автентичними голосами ісламу чи християнства та обіцяють вирішення нагальних політичних та соціальних питань сучасного світу. Як правило, фанатики намагаються нав'язати свої погляди решті населення, маніпулюючи демократичними процесами, обманюючи, а іноді й застосовуючи насильство, особливо там, де процес поширення їх ідей не є ефективним. Хоча прихильники фундаменталізму вважають себе представниками істинної віри, справжній іслам засуджує тероризм так само, як ірландські єпископи засуджують діяльність ІРА. Спільна ідея для обох релігій – "кінцева мета не виправдовує засобів її досягнення", не можна нападати на тих, хто не бере участі у бойових діях. Мотивація багатьох екстремістських рухів ґрунтується на захисті гноблених, повстанні проти несправедливості, опорі недемократичним режимам. Тому вона привертає на їх бік численних прихильників та співчуваючих.

Погляди засновників ісламського фундаменталізму Маудуді з Пакистану та Аль-Кутб з Єгипту розцінюються більшістю мусульманських теологів як ненаукові й однобічні в плані інтерпретації Корану. Незважаючи на це, існує дуже багато послідовників вчень цих "філософів" в ісламському світі.

Погляди християн і мусульман щодо питання про внутрішні війни (локальні конфлікти і повстання в державі) збігаються: вважається, що повстання проти влади завдають більше шкоди, ніж користі, заради якої їх піднімають. На думку Томи Аквинського, навіть тиранічна влада краще за відсутність влади як такої. Під час Реформації, зокрема в кальвіністській традиції, справедливе повстання проти тирана вважалося справою нижчих чинів: якщо правитель стає тираном, то його слід усунути від влади тим, хто стоїть на нижчих щаблях правлячої ієрархії. В хадисі Абу Дауда згадується те, що Пророк Мухаммад сказав: найкращим джихадом

на шляху Аллаха є слово справедливості, сказане несправедливому правителю. Але згідно хадиса Мусліма, посланець Аллаха, говорячи про те, які правителі добрі, а які погані, негативно відповів на запитання присутніх, чи потрібно усунути поганих правителів за допомогою меча. Якщо погані правителі все ж пропагують іслам, то їх можна ненавидіти, але їм слід підкорятися. В хадисі Бухарі продовжується ця думка: лише коли правитель не кориться Аллахові, то не слід коритися і цьому правителю.

Сучасні ісламісти часом характеризують внутрішню війну як боротьбу народу, направлену на повернення землі, власності, прав, що раніше належали народу. До цієї мотивації звертаються, коли намагаються виправдати дії палестинців проти Ізраїлю. Цей погляд має давню історію. Класичні мусульманські теологи, зокрема Аль-Шайбані, розглядаючи ранні конфлікти за часів Алі, нагадує, що повстанці були мусульманами, а тому до них слід ставитися не так, як до злодіїв чи зрадників. Вони мають право тому, що належать до ісламської родини, незважаючи на те, що повстали проти законного мусульманського правителя (Коран. 49:9-10).

В сучасному радикальному ісламі відбулося різке перенесення акцентів на виправдання і на необхідність збройної боротьби в державі. Поширення таких поглядів пояснюється одним важливим документом. Ідеологічний трактат організації "Ісламський джихад", написаний Мухаммадом Аль-Фарагом, який стверджував, що джихад є шостим стовпом ісламу і що збройна боротьба чи повстання є заповіддю, необхідною для виконання всіма правовірними мусульманами. Ця боротьба покликана виправити усі негаразди хворого суспільства. В трактаті сказано: "Без сумніву, першим полем бою джихаду є винищення невірних правителів і заміна їх всеохоплюючим Ісламським Порядком". Цей трактат сформував цілу ідеологію і претендує змінити теорію ісламу. Головною метою трактату було закликати справжніх віруючих до війни проти "неісламської держави Єгипет та її лідера Анвара Садата". Аль-Фараг стверджував, що джихад є єдиним шляхом до повернення та встановлення слави ісламу, і що ідоли цього світу можуть бути скинуті лише силою меча. Місія "Ісламського джихаду" полягає у створенні ісламської держави, викоріненні прозахідних законів і поновленні ісламського права, чого можна досягти, лише захопивши владу.

Деякі сучасні опоненти внутрішньої війни заявляють, що не можна засуджувати бойовика, який вбиває солдата регулярної армії

зрадницького уряду, навіть якщо цей солдат є відданим мусульманином. Адже бойовик не може знати те, чи добровільно така особа опинилася на боці зрадників, а чи ж просто її примусили відбувати військову службу. За цією логікою, Бог буде розсуджувати і правих, і неправих. Праві при цьому все одно отримають гідну нагороду в раю. А в "цьому світі" вбивство мусульманського солдата може бути необхідним і морально виправданим, щоб завоювати справжню перемогу для ісламу. Така аргументація для християн є абсолютно неприпустимою. З погляду християнської традиції, Бог справді буде розсуджувати правих і неправих, але той, хто вбиває, бере на душу гріх. Разом з тим, і правий і неправий християнин може бути прощений.

Те, що випускають із поля зору сучасні ісламські організації, задіяні у внутрішніх війнах, то це врахування обмежень *in bello*, щодо застосовуваних засобів їх ведення. Ані Статут організації "ХАМАС", ні трактат, який представляє ідеологію "Ісламського джихаду", не торкаються цього, хоча вони розглядають питання *ad bellum*.

Вимагає розгляду в контексті проблематики «справедливої війни» питання про самовбивство екстремістів, за якого підривають мирне населення. Християнство та іслам однаково засуджують самовбивство та вбивство мирного населення. Самовбивство і терористичний акт як особливий тип зброї є свідомим вибором ісламістських організацій і виправдовується в той спосіб, що терористи є борцями за свободу, національне самовизначення і проти неправих правителів, що порушують ісламське право. Тому, мовляв, теракти є мученицькими операціями, а терористи – мучениками в ім'я віри, шахідами, які здійснюють джихад щодо невірних, а відтак отримають нагороду в іншому світі. За хадисом Бухарі, Мухаммад говорив: не підкоряйтеся тим, хто підбурює вас на злі вчинки, підкорення вимагається лише заради добра. Коран закликає мусульман встати за справедливість як Божі свідки (4:13): "Найкращий джихад на шляху Аллаха – говорити слово справедливості гнобителю-правителю" (хадис Муслім). Хоча така мотивація використовує релігійну риторику, терористичні акти мають не стільки релігійне, скільки стратегічне спрямування проти секулярних та демократичних урядів.

Ще одне питання, в якому погляди ісламу і християнства різко розходяться, це принципова відмова брати участь у будь-якій війні, або пацифізм. Абсолютний пацифізм є відмовою від взаємодії з

військовими органами державної влади. Тому абсолютний пацифіст відмовляється бути на війській службі, включаючи небойові підрозділи. Це ставлення до військової служби найяскравіше виявилося у протестантів, особливо тих, чиї церкви вирішили не взаємодіяти з державою, зокрема у квакерів чи православних старообрядців.

Пацифізм є формою принципового протесту проти тиску суспільства, справою совісті і особистого вибору. До II Ватиканського собору Римо-католицька церква офіційно відкидала ідею пацифізму із-за того, що це було виявом занедбання обов'язку захищати своїх співвітчизників. Східне православ'я також вважало, що не можна без застережень відкидати участь у будь-якій війні: треба відрізняти справедливі і несправедливі війни. Сучасний пацифізм, як відмова брати до рук зброю чи вбивати будь-кого, приймає альтернативну службу в армії. II Ватиканський собор визначив, що пацифізм не суперечить християнському вченню, і схвалив його за умови, що пацифіст готовий до альтернативної служби.

Іслам не приймає пацифізму. Священна книга мусульман забороняє вбивство людей взагалі (Коран. 5:32) і мусульман зокрема (Коран. 4:92). Мусульманам забороняється підкорятися будь-якому заклику з боку держави, якщо цей заклик суперечить Божій волі. Щоб уникнути конфлікту, краще словом переконати віруючих інших релігій (Коран. 29:46, 16:12, 42:38). Якщо виникає конфлікт між двома групами мусульман, то інші мусульмани повинні їх примирити (Коран. 49:9), навіть якщо це вимагає застосування сили. За Кораном (8:63), треба радіти, що Аллах може поєднати серця людей, коли люди не можуть це зробити. Однак, якщо ці дві групи не прислухаються до добрих слів і розпалюють ворожнечу, переслідування чи утиски, то дозволяється застосувати силу, щоб їх зупинити і щоб захистити тих людей, які хочуть жити в мирі. У такому контексті відмова воювати на шляху Аллаха суворо засуджується (4:75), хоча й не називається покарання для пацифістів. Втім, в ісламі не існує військової повинності.

Таким чином, основні розбіжності в питаннях застосування сили в християнстві й ісламі стосуються питань авторитетної влади, ставлення до полонених, пацифізму. В більшості інших питань доктрини справедливої війни погляди офіційних ісламу та християнства збігаються.

А.М. Канах[*]

ВІДНОСИНИ "ЗАХІД – СХІД" ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ІСЛАМСЬКОГО ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ

Відносини між Сходом і Заходом протягом історії змінювалися неодноразово. Ще у давнину зародився стереотип начебто "споконвічної ворожнечі" між ними, оскільки у східних та західних людей, згідно до цього стереотипу, усе різне – клімат, навколишнє середовище, їжа, одяг, спосіб життя, філософія, закони, етика та естетика. Усі ці відмінності дійсно існують, але вони зовсім не визначають несумісність, а тим більше – ворожість.

Різні "націоналізми" й "ісламські соціалізми" мусульманських країн досить успішно чинили опір Заходу в антиколоніальній боротьбі у 20-60-ті роки XX ст. і при цьому зберегли специфічну наступність щодо панісламізму. Заперечуючи його архаїчність і середньовічний теологізм, вони опиралися на іслам, підкреслюючи свою нерозривність з ним. Водночас, з другої половини XX ст., особливо у 70-80-ті роки, почалося розчарування широких мас мусульман в ідеях світського націоналізму і пов'язаного з ним мусульманського соціалізму. Це пояснювалося, в першу чергу, нездатністю їх носіїв, які опинилися при владі після отримання незалежності колишніми колоніями, вирішувати нагальні соціально-економічні проблеми. Разом з тим, форма незалежність не привела до господарської самостійності.

Молоді суверенні держави Сходу продовжували грати роль відсталої периферії таких центрів розвинутого капіталізму як Західна Європа і Північна Америка. Це гостро відчувалось всіма народами Сходу, насамперед мусульманськими, через національне приниження, намагання Заходу до панування, у тому числі й в сфері політики та духовного життя. За цих умов і сформувався ісламський фундаменталізм, що став третьою за останні 150 років хвилею ідеологічного піднесення ісламу (після панісламізму XIX ст., ісламського націоналізму і соціалізму 20-60-х р. XX ст.). Його метою є нове "повернення до джерел", на цей раз викликане наступом Заходу в сфері економіки, політики і технології, а також повільною "вестернізацією" побуту, моралі, соціальних зв'язків між людьми, що підриває традиційну монополію ісламу в цих

---

[*] Старший викладач Севастопольського національного технічного університету.

сферах життя ісламського суспільства, зумовлює болісну руйнацію структур традиційного суспільства в процесі його складного пристосування до вимог модернізації господарських механізмів і глобалізації світових економічних зв'язків.

Загалом ісламський фундаменталізм і його політичний вираз – ісламізм – є невід'ємною частиною суспільного життя всіх мусульманських держав. Водночас у багатьох європейських країнах зародження політичного ісламу пройшло фактично непомітно. Причин цього декілька: по-перше, виникнення перших ісламських політичних організацій відбувалося на межі 80-90-х років м.ст., коли серед світової громадськості домінували інші процеси, а тому, на наш погляд, політичний іслам був поза увагою широкої громадськості. По-друге, перші політичні ісламські організації були, швидше, нечисленними релігійними громадами і не мали великого впливу на широкий загал мусульман. До того ж, існували значні розбіжності між ними. Й донині характерною рисою сучасного ісламського фундаменталізму можна вважати те, що його прибічники конфліктують всередині ісламського руху з "традиціоналістами". Останні – це представниками духовенства, які підтримують офіційні владні режими. Одночасно фундаменталісти ведуть боротьбу й проти "модерністів", які намагаються пристосувати іслам до сучасних умов.

Яку ж загрозу несе собою фундаменталізм? Його у різних дослідженнях часто називають "войовничим ісламом", оскільки тут допускається використання тероризму і насильства для досягнення поставлених ними цілей. Разом з тим, розкриваючи внутрішній зміст "ісламського фундаменталізму", багато західних політиків витрактовують його як потужну релігійну течію, метою якої є створення в ісламському світі такої ж державної політичної системи, яка була за часів пророка Мухаммеда і перших чотирьох "праведних" халіфів.

Західні політики погоджуються із думкою, що іслам є важливим фактором сучасного цивілізованого світу. Проте вони не бажають визнавати можливість побудови ісламської держави навіть мирним і демократичним шляхом. Багато із них, характеризуючи іслам як релігію, бачать в ньому лише джерело радикалізму, екстремізму і тероризму, вважаючи для себе "громадянське суспільство" важливою й неминучою складовою будь-якого суспільства, що грунтується на принципах класичного лібералізму. При розгляді взаємодії ісламу з "громадянським суспільством"

можна говорити про те, що іслам є соціоформуючою релігією. В ісламі суспільний устрій і його основні правові положення регламентовані на рівні Божественного Об'явлення, тобто є не наслідком бажання індивідуумів утворити своє суспільне життя, а результатом вироблення й узгодження суспільно-правових концепцій, імперативом, що зобов'язує індивідуумів до створення суспільства саме на основі принципів ісламу, відкидаючи всі інші форми.

Фактично мова йде про вивчення можливості діалогу між двома світоглядними концепціями – не просто "ліберальною" й "ісламською", а світською та релігійною. Разом з тим, при відповіді на питання про можливість участі мусульман в суспільних демократичних інституціях (інститутах "громадянського суспільства"), можна прийти до найрізноманітніших висновків: від констатації неминучості конфлікту між класичним ісламом (особливо представленого в своїх політичних формах) і "громадянським суспільством" аж до розгляду можливостей їх мирної взаємодії. [Махмуд Халяф. Международные отношения / Махмуд Халяф. – Амман, 1997. – С.130].

Для цього варто виділити фундаментальні принципи, якими учасники передбачуваного діалогу не можуть поступитися за будь-яких обставин. Так, для ісламу джерелом суспільного права є Божественне Об'явлення, висловлене в незмінних священних джерелах – Корані й Сунні Пророка. Цінність людського життя виміряється винятково готовністю людини дотримуватися заповідей Бога, переданих через пророків, особливо, через Пророка Мухаммеда. Для "громадянського суспільства" джерело суспільного права не має божественного, надлюдського походження. Головною рисою "громадянського суспільства" є визнання пріоритету права індивідууму на задоволення своїх потреб і визнання необхідності узгодження стремлінь індивідуумів реалізувати ці права.

Можна стверджувати, що теорія громадянського суспільства є те середовище, у якому сучасна людина законним шляхом задовольняє свої потреби, розвиває свою індивідуальність, приходить до усвідомлення цінностей групових акцій і суспільної солідарності. Також слід зазначити, що умовами існування громадянського суспільства є приватна власність, вільна ринкова економіка та громадянські свободи. Соціально-політична сфера громадянського суспільства включає: суспільно-політичні

організації та рухи, різні форми суспільної активності громадян (мітинг, збори, демонстрації, страйки), органи місцевого самоуправління, недержавні засоби масової інформації.

Таким чином, фактично існує два іслами – іслам суспільства та іслам общини. Між ісламом суспільства (або ісламським суспільством) і суспільством громадянським не може бути серйозних протистоянь. Загалом, релігія слугує для них одним із факторів існування людської спільноти. Головним у цьому є людина, її щоденне й історично зумовлене буття. Різниця полягає лише в точці зору на аспекти цивілізації. Показово, що, у виникаючому за цих умов "діалозі цивілізацій", роль його головних учасників відіграють представники жрецького стану. З часом, з розвитком ісламського суспільства як цілісного суб'єкта, в діалозі з його боку беруть участь представники так званої "ісламської інтелігенції", "суспільних груп" і т.д. Тобто представники тих самих суспільних сегментів, які, власне, притаманні "громадянському суспільству" ліберального типу.

Вивчаючи можливості взаємодії ісламських общин з інститутами громадянського суспільства, ми можемо констатувати, що буквальне, пряме розуміння Корану і слів Пророка окремими представниками общин, на перший погляд, виключає можливість їх взаємодії з інститутами "громадянського суспільства" як такими, що засновані на визнанні невіри і необов'язковості слідування приписам Корану. З іншого боку, розглядаючи ідеї щодо ісламського суспільства однієї із провідних ісламських організацій – Асоціації Братів мусульман, слід зазначити, що ідеологи цієї течії вважають необхідним побудувати ісламське суспільства з метою досягнення соціальної і політичної незалежності всього ісламського суспільства, а також для зміцнення релігійних традицій й догматики останнього.

Засновник Асоціації Хасан аль-Банна обгрунтовував тезу, що ісламська держава є такою державою, яка сприяє виконанню базованих на тексті Корану й Сунни ісламського закону (шаріату). Після того, як помер Пророк Мухаммед, виник новий метод розвитку й удосконалення ісламського законодавства (Іджтіхад), який можна розглядати як такий, що складається з двох частин. Перша формувалася шляхом порівняння (Кіяс) традиційних норм шаріату із сучасним його трактуванням. Друга – вимагає спільної згоди теологів і вчених (Іджмаа), що не суперечать основним догмам ісламу. Ісламські брати впевнені, що їх релігію загалом не

варто трактувати як завмерлу систему, у якій має потребу людство на будь-якому етапі свого розвитку. [Осман Руслан. Политическое воспитание в Ассоциации Братьев мусульман / Осман Руслан. – Каир, 1989. – С.256]

Ісламські брати вважають, що створення та існування держави є релігійним обов'язком (фардом) кожного мусульманина. Вони віднаходять в ісламі владу і виконання, законодавство та навчання, закон і судову систему. Вони також завжди відмовляються від відокремлення релігії від держави. Останнє мотивується тим, що це не є можливим, оскільки в ісламі визначені права і обов'язки кожної людини окремо та держави загалом. Вони бачать державу такою, якою її заснував Пророк Мухаммед у місті Медіна в 622 р.

На думку Абдель-кадир Оде, провідного ідеолога Ісламських братів, для створення ісламської держави необхідно дотриматись наступних умов. По-перше, варто сформувати таке суспільство, яке було б подібне на те, що утворилося в Медині у 622 р. По-друге, повинна існувати політична незалежність без будь-якого внутрішнього чи зовнішнього тиску. По-третє, варто мати свою територію, на якій постійно проживають мусульмани. І, насамкінець, необхідно мати міцне керівництво (владу), якому добровільно підкориться суспільство. На його думку, кожний керівник має право наказів суспільству, а дії контролює народна рада.

Абдель-кадир Оде вважає, що державна влада в ісламському розумінні складається з виконавчої, законодавчої, судової, контролюючої та фінансової. Начолі держави знаходиться президент, керівник або халіф (назва посади не має значення). Шіїти ж вважають, що главою держави повинен бути тільки імам. Крім того, керувати державою може тільки представник чоловічої статі, мусульманин, який дотримувався принципів справедливості, віком понад 40 років і з хорошою репутацією. Народ обирає раду, на якій вибирається глава держави. Керівник країни повинен відповідати перед радою, законом і суспільством, має право призначати своїх міністрів, помічників, оголошувати війну, підписувати законодавчі акти. Народна рада і керівник країни зобов'язані суворо дотримуватися Шаріату. Монархія та завоювання влади революційним шляхом в ісламській державі не допускається. [Абдель-Кадыр Оде. Основы закона / Абдель-Кадыр Оде. – Каир, 1977. – С.26]

Судова влада має бути абсолютно незалежною від виконавчої, а судді повинні бути представниками народу. Їх призначає керівник країни із тих, хто має юридичну та ісламську (теологічну) освіту. Контролююча та виправна влада має бути презентована поважними представниками суспільства – контроль над урядом є їхнім, перш за все релігійним, обов'язком. Так вважають Ісламські брати.

Підводячи підсумок, зазначимо, що до цього часу триває пошук у Корані відповідей з приводу викликів сучасного життя. Проте, і це слід враховувати, рекомендації і релігійні норми Корану звернені до родового суспільства і відображають його рівень свідомості. Саме це універсальне релігійне світосприйняття в більшості випадків й визначає психологію нинішніх, як внутрішніх, так і зовнішніх, конфліктів мусульманського світу. Методи їх вирішення в минулому і сьогоденні не зазнали суттєвих змін.

Таким чином, Брати мусульмани, на відміну від інших мусульманських спільнот, слугують політичною опозицією до режимів, які домінують у мусульманських країнах, а також до офіційного ісламу, який, на їхню думку, є зброєю в руках правлячих еліт. Іслам у витрактуванні руху – це більше політичний, аніж релігійний рух, оскільки його представники не виступають з ідеями реформування, власне, релігії як системи догм і обрядів. Вони вимагають зміни місця й ролі релігії в житті суспільства, відкидають пануючу ідеологію, політичну практику існуючого режиму і державний устрій. Це, на їх переконання, не відповідає нормам перетворення всієї системи соціально-політичних та економічних відносин в суспільстві, тобто зміни суспільного устрою, до того ж, не тільки в межах окремо взятої ісламської країни, але й у всьому світі. Таким чином, мова йде про створення ісламського світового порядку.

Відзначимо, що нині далеко не всі ісламські рухи дотримуються антизахідних позицій, принаймні на практиці. Ісламські ж брати керуються переконаннями, що тільки іслам здатний заповнити той вакуум, що утворився після краху спровокованого Заходом арабського націоналізму та інших принесених ззовні ідеологій.

Для Ісламських братів характерне негативне ставлення до існуючого світоустрою як до дискримінаційного щодо народів і країн третього світу, в тому числі й мусульманських. У свідомості більшості європейців відсутня ясність і чіткість, коли мова йде про

іслам і його роль в політичній системі світу. Вважається, що в ісламському світі існує чотири політичних ідеології (соціальних доктрини, на яких базується державний устрій): фундаменталізм, традиціоналізм, соціалізм і модернізм. Як правило, кожна з цих ідеологій ототожнюється з конкретною країною і її політичним режимом – Іраном, Саудівською Аравією, Іраком, Туреччиною і т.д. Звернемо увагу на те, що всі чотири терміни європейського походження. Вони пропонувалися і пропонуються інститутами, що існували й існують в Європі та Північній Америці. Проте таке перенесення понять європейської політичної культури на мусульманський світ і на всі інші незахідні цивілізації неможна визнати повністю обґрунтованим [Джавад аль Хамад. Исследования в политической идеологии исламского фундаментализма / Джавад аль Хамад. – Амман, 1999. – С. 288].

Проблема ісламського фундаменталізму сьогодні невіддільна від стану відносин Сходу і Заходу. Повне врегулювання цих відносин можливе лише в результаті кардинального вирішення протиріч, які накопичились внаслідок багатовікового суперництва, війн і колоніалізму. На цьому шляху робляться лише перші кроки.

О.А.Ярош[*]

ІСЛАМСЬКИЙ СУФІЗМ І "НЕОСУФІЗМ" У ЗАХІДНІЙ ЄВРОПІ

Сьогодні дослідники ісламу стикаються із вельми цікавою ситуацією: у той час, як в традиційних ісламських суспільствах суфізм частково втратив своє значення, порівняно із XIX – першою третиною XX століття, хоча й можна говорити про відродження суфізму в окремих регіонах ісламського світу, зокрема на Індо-Пакистанському субконтиненті і в республіканській Туреччині, ми водночас спостерігаємо за своєрідною експансією суфізму на Захід, насамперед до країн Європи, США, Канади та Австралії. Цікаво, що в європейських країнах, населення яких традиційно сповідає іслам, суфійські тарікати мають досить значне поширення. Зокрема це стосується Албанії, а також Боснії та Герцеговини, Македонії тощо.

Водночас слід зазначити, що діяльність суфійських тарікатів у Західній Європі не знайшла належного висвітлення у науковій літературі. Незважаючи на низку праць, що з'явилися протягом останніх 10 років, багато питань ще й досі залишаються поза увагою дослідників. Зокрема, окремого розгляду вимагають причини поширення діяльності суфійських тарікатів на країни Заходу, характер, соціальний та національний склад цих рухів, доктринальні особливості.

Серед вищезгаданих робіт слід назвати статтю англійського релігієзнавця Ендрю Ролісона "Історія західного суфізму", яка пізніше увійшла до монографії, присвяченій західним вчителям орієнтальних культів. [Rawlinson A. The Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions. - Chicago and La Salle, 1997.] Ця важлива і цінна праця, нажаль, зосереджується на діяльності тарікатів в контексті західної культурі, зокрема на появі шейхів – вихідців з західних країн. Водночас автор схиляється до розгляду суфізму як своєрідної "психотехніки", що не дозволяє йому чітко розмежувати ісламські та неісламські групи.

Дуже важливим, з огляду на тему нашої праці, є дослідницький проект під керівництвом професора Бірмінгемського університету Йоргена Нільсена, завершений у

---

[*] К. філос. н., вчений секретар Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

2001 році. Цей проект присвячено дослідженню діяльності гілки тарікату накшбандія, очолюваної шейхом Назімом аль-Кубрісі аль-Хаккані в Європі, США, на Кавказі, Балканах, на Близькому Сході і у Південно-Східній та Південній Азії. В дослідженні зазначається, зокрема, що цей тарікат досяг значних успіхів у наверненні на іслам європейців, зокрема з поміж представників середнього класу, а також, що структурно він нагадує скоріше ісламську партію, ніж традиційний тарікат, відзначається значна соціальна та політична активність цього тарікату. [Ethnicity, Politics and Transnational Islam: A Study of an International Sufi Order. - http:/ artsweb.bham.ac.uk/ mdraper/transnatsufi]

Також слід згадати працю американського дослідника Карла Ернста „Суфізм, Іслам і глобалізація в сучасному світі". Ернст зазначає, що сьогодні суфізм намагається пристосуватися до викликів сучасності, зокрема глобалізації, секуляризації, вестерналізації, з одного боку, і фундаменталізму, з іншого. [Ernst C.W. Sufism, Islam, and Globalization in the Contemporary World: Mcthodological Reflections on a Changing Field of Study. - http://www.unc.edu/ %7Ecernst/articles/global.doc] Незважаючи на спробу маргіналізації суфізму з боку західних орієнталістів і реформаторів-салафітів, суфізм, на думку Ернста, продовжує зберігати вагому присутність в релігійному, культурному і політичному житті мусульманських спільнот на Сході і Заході.

Серед останніх робіт, присвячених даній проблемі, також слід назвати збірку статей "Суфізм в Європі та Північній Америці" під редакцією Девіда Вестерлунда. [Sufism in Europe and North America. – Routledge Curzon, New York, 2004.]

Це наше дослідження не претендує на те, що може повною мірою відповісти на всі питання, пов'язані із діяльністю суфійських тарікатів у Європі. Його метою є представити основні тенденції розвитку суфійських груп та рухів, зокрема, формування нових типів організаційного оформлення суфізму й означити орієнтири подальшого дослідження даної проблематики. Водночас, навіть у такому ракурсі, дана проблематика є досить широкою, щоб уміститися всеціло в рамах однієї статті. Тому у даній праці ми зосереджуємося насамперед на діяльності тих груп, які декларують свою приналежність до ісламу, розглядаючи інші групи, що розглядають суфізм у відриві від ісламу лише тією мірою, якою це потрібне для вирішення основного завдання праці. Водночас слід зазначити, що під терміном "неосуфійські" ми розуміємо ісламські

рухи, які пов'язані із суфізмом. Вони виникли у країнах Західної Європи та об'єднують здебільшого європейців, які навернулися на іслам.

Як зазначалося вище, незважаючи на обмеження ролі орденів у ісламських країнах та відхід певних прошарків інтелектуальної еліти у цих країнах від релігійних традицій, криза ідентичності широких верств населення, що мала місце внаслідок поширення процесів прискореної модернізації у цих країнах, призвела до відродження та посилення активності суфійських братств у 70-ті роки, що знаходили своїх адептів як з-поміж числа новоприбулих мешканців міст, так і серед традиційно налаштованої інтелігенції.

Таким чином, суфізм продовжує відігравати значну суспільно-політичну роль у таких країнах як, наприклад, Єгипет чи Пакистан. У той же час світська влада намагалася використати авторитет суфійських братств з метою зміцнення державної ідеології та залучення на свій бік широких верств населення. Яскравим прикладом суспільно-політичної значущості суфійських орденів є їх зрощування з політичними партіями у таких країнах, як Сенегал (рух мурідун) та Судан. Також слід згадати рух сенуситів в Лівії, починаючі з кінця XIX століття до встановлення режиму Каддафі. Можна сказати, що партії у цих регіонах репрезентують суфійські тарікати на полі політики.

Сьогодні в різних ісламських країнах існують різні думки щодо статусу суфізму та його відношення до традиційних релігійно-правових шкіл. Деякі ісламські вчені, наприклад, ваххабізм заперечують більшість суфійських практик (скажімо, вшанування святих) як неісламських за своєю природою. Головний аргумент противників суфізму полягає у тому, що, мовляв, за часів Пророка та сподвижників тарікату, тобто суфійського шляху, не було. Слід зазначити, що подібна тотальна критика суфізму є явищем сучасним. Раніше навіть такі яскраві опоненти суфізму як імам Ібн-Тамійя критикували окремі явища та течії притаманні йому, зокрема доктрину Ібн-Арабі, а такі видатні поборники чистоти ісламу як Ахмад Сірхінді (Імам Раббані) та Халід Багдаді самі були шейхами тарікату Накшбандійя.

Проте значна частина духовних та правових авторитетів мусульманського світу відзначають суто ісламський характер суфізму. Так, за визначенням *факіха* Абд аль-Халіма Махмуда з найавторитетнішого ісламського університету Аль-Азхар у Каїрі, суфізм існує з часу виникнення ісламу та полягає у чистоті й

відвертості перед Богом. [Детальніше про традиційний погляд на походження та роль суфізма у ісламі див.: Абдуль-Кадыр Иса Истина суфизма. – М., 2004.] Також і суфійські генеалогії виводять суфізм від часів Пророка, праведних халіфів та сподвижників. Водночас, історичним фактом є те, що суфізм виник наприкінці II - початку III століття хіджри в Басрі, Багдаді та Хорасані.

Щоб підвести підсумки цій дискусії, слід зазначити, що ми вважаємо суфізм інновацією, проте такою, що не суперечить основним положенням ісламу. За визначення суфізму, яке ми вважаємо вірним. можна взяти цитату з "Мукадділма" Ібн-Хальдуна: "Суфізм – це одна з шаріатських наук, що виникли після Пророка. Її основою є відродження шляху праведних попередників з нашої умми, таких як сахаби, табіїни та їх послідовники. Його стрижнем є стійкість у поклонінні, оберненість до Аллаха, відірваність від світських спокус та всього, за чим гониться більшість людей - від влади, багатства, насолод". [Цит за: Абдуль-Кадыр Иса. Истина суфизма. – С.13-14.] Ми усвідомлюємо той факт, що духовна традиція ісламу не обмежується лише суфізмом, проте, суфізм не був і не є винятково езотеричним культом, відкритим для вузького кола адептів, а становив широкий суспільний рух, що охоплював різні верстви населення в ісламських країнах.

Повертаючись до основної теми даного дослідження, слід зазначити, що зацікавленість суфізмом на Заході виникла досить давно. Насамперед, це було пов'язане із діяльністю дослідників-орієнталістів. Серед перших слід згадати Є.Брауна, [Browne, E. G. A Year Amongst the Persians. Cambridge, 1927.] Р.Ніколсона, [Nickolson R. Studies in Islamic mysticism. - Richmond, 1994.] А.Арберрі. [Arberry A.J. Sufism: An Account of the Mystics of Islam. – L., 1950] Водночас широкому загалові читачів сталі доступні праці Фарідаддіна Аттара та Ібн-Арабі, Азізоддіна Насаді, Абдельрахмана Джамі, Махмуда Шабустарі, та інших суфійських авторів. Західна громадськість також мала змогу безпосередньо познайомитися із творчістю ісламських вчених, що сповідували суфізм, зокрема таких, як Мір Казвіні та Мір Валіуддін.

Але справжній "сплеск" інтересу до суфізму мав місце після Першої Світової війни і був пов'язаний, з одного боку, із діяльністю Інаят Хана, а з іншого – з ім'ям Рене Генона. Перший, як відомо, був індійським музикантом та декларував свою приналежність до таркату чишті. У той же час, власне Інаят Хан, який вчив, що суфізм є "містичною суттю" всіх релігій, вважається

засновником першої квазі-суфійської групи на Заході. У свою чергу, Рене Генон після навернення на іслам став мюридом однієї з гілок тарікату шазілія. Пізніше до ісламу і суфізму (до різних гілок тарікату шазілія) приєдналися інші представники традиціоналістського руху – Фрютоф Шуон, Тітус Буркхарт, Мишель Вальсан, Мартін Лінгз.

Другим етапом розвитку суфізму на Заході пов'язане із імміграцією з мусульманських країн до Західної Європи після II Світової війни. Насамперед це стосується Великобританії, куди після відділення колоній переїхало багато іммігрантів з Пакистану, Індії, Бангладеш, які принесли із собою сюди місцеві традиції, ключовим складовою яких був суфізм. Подібні тенденції, хоча й у меншому обсязі, можна було спостерігати в 60-70-ті роки у Франції та Німеччині.

Сьогодні існують різні форми діяльності суфійських тарікатів у Західній Європі, зокрема:

- Створення вірдових груп в межам локальних мусульманських громад особою, яка має дозвіл від шейха вести колективний зікр. Деякі також можуть мати дозвіл набирати учнів. Найчастіше до цих груп належать переважно етнічні мусульмани, вихідці із країн Північно-Східної Азії та Магрібу.
- Заснування осередків суфійських тарікатів у країнах Західної Європи (наприклад накшбандія). У цьому випадку, діяльність такого осередку супроводжується більш активною інформаційною кампанією. Вони активно використовують Інтернет та інші засоби комунікації, що допомагає залучити до тарікатів навернених на Іслам мешканців європейських країн. Дуже часто, каліфа, тобто представник шейха, сам може бути європейцем;
- Перенесення центру тарікату і основної діяльності до країн Західної Європи (нематолахія). У цьому випадку збільшується кількість осередків тарікату у країнах Західної Європи, до їхніх лав тарікатів вступає багато європейців. Однак дуже часто у діяльності окремих осередків значну роль відіграє те, що в суфізмі називається "полюванням на мюридів". У цьому випадку адептами тарікатів стають люди які або приймають іслам суто формально або ж фактично відірвані від життя локальних мусульманських спільнот. Це дуже часто призводить до "розмивання" доктринальної та культової основи діяльності подібних тарікатів, їх сепарації від решти

мусульман та фактичного перетворення на квазі-суфійські групи;

- Створення ісламських неосуфійських рухів, що апелюють до суфійської традиції. Водночас подібні рухи не зупиняються лиш на традиційних для тарікатів завданнях – духовному вихованні мюридів, але зосереджуються й на соціальних, економічних та політичних проблемах, актуальних для ісламської спільноти загалом, і, зокрема, для локальних ісламських спільнот в країнах Західної Європи. При цьому члени даних рухів водночас належать до традиційних тарікатів.
- Також слід згадати квазі-суфійські групи, що ґрунтуються на синкретичному підході до суфізму у дусі "Нью-Ейдж", так званий "універсальний суфізм", який намагається зробити з цього явища "універсальну релігію любові", містичну квінтесенцію релігій, або ж релігійне підґрунтя екологізму, фемінізму. Найбільш відомими представниками такої течії "Міжнародний Суфійський орден" пов'язаний із ім'ям Іпаят Хана, а також група Ідріс Шаха.

Серед традиційних суфійських тарікатів сьогодні в Європі найбільш поширеними є шазілія та її відгалуження бурханія, накшбандія, шиїтський тарікат нематолахія, тіджанія. Ми маємо намір зупинитися на двох з них, а саме – накшбандія та нематолахія.

Першій тарікат в Західній Європі представлено різними гілками. Зокрема, в Великій Британії існують декілька відгалужень тарікату накшбандія-муджаддідія, засновані шейхами, що походять з Пакистану та Індії: накшбандія муджаддідія асламія, центр заснований шейхом Мухаммадом Асламом Сахібом в містах Кіглі та Люттоні; школа суфізму в Лондоні, пов'язана із індійським шейхом тарікату накшбандія-муджаддідія Хазратом Азадом Расулом. Перший з них об'єднує здебільшого вихідців з Пакистану, у той час як другий – європейців, що навернулися на іслам. Слід зазначити, що сам шейх Хазрат Азад Расул був народжений в індуїзмі. Також слід згадати групу, яку очолює Джон Росс (шейх Абдуллах Сірр-Дан аль-Джамаль). У 1964 році він був посвячений у тарікат накшбандія у Туреччині. Після повернення до Великобританії він створив суфійський центр у Лондоні. Серед його послідовників більшість становлять європейці. З тарікатом

накшбандія пов'язаний також ісламський університет Хіджаз коледж, розташований у місті Нунтаун.

Проте найбільш впливовою у Великобританії та Європі загалом є гілка Накшбандія-Хакканія, яку очолює шейх Назім аль-Кубрісі аль-Хаккані, що мешкає у Північному Кіпрі. Ця гілка веде своє походження від дагестанського шейха Абдуллаха аль-Фаїза ад-Дагестані. Сьогодні центри тарікату існують в багатьох країнах Європи, Північної та Південної Америки, Близького Сходу, Південної та Південно-Східної Азії.

В Британії, починаючи з 1974 року, було засновано багато осередків, які об'єднують послідовників Шейха Назіма в різних містах. Ці центри мають різний етнічній склад: в одних з них домінують представники етнічних меншин, а інші, натомість, складаються з мусульман-неофітів. [Ethnicity, Politics and Transnational Islam: A Study of an International Sufi Order.- http:/artsweb.bham.ac.uk/ mdraper/ transnatsufi]

Тарікат активно використовує сучасні ЗМІ, зокрема Інтернет, займається широкою видавничою діяльністю. Мюридам регулярно розсилаються сохбети шейха Назіма. Сам шейх Назім та його каліфа в США шейх Хішам Каббані часто висловлюються в ЗМІ з приводу злободенних проблем сучасності. При цьому їх позиція викликає критику з боку деяких мусульманських діячів. Загалом, як зазначають дослідники, це тарікат є транснаціональною спільнотою, яка об'єднується довкола духовного лідера - імама тарікату шейха Назіма, при чому його локальні осередки користуються значною автономією.

Інший поширений у європейських країнах тарікат – шиїтськс братство нематолахія, яке після ісламської революції в Ірані у 1978-1979 році перенесло центр своєї активності на Захід. Головою - кутб тарикату сьогодні є доктор Джавад Нурбакш.

Ще перед революцією Джавад Нурбакш розгорнув активну діяльність в Ірані, що дозволило залучити до тарікату представників вищих верств іранського суспільства та створити розгалужену мережу осередків в Ірані. [Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. - М.-СПб, 2004. – С. 279] Після того, як Джавад Нурбакш та багато його послідовників, серед яких були представники іранської знаті, близькі до шахської родини, були змушені покинути Іран, вони знайшли притулок в країнах Західної Європи, насамперед у Великобританії, Франції та Німеччині. Слід зазначити, що сам Джавад Нурбакш раніше навчався у Франції.

Тарікат нематолахія під розгорнув активну місіонерську діяльність на Заході і невдовзі осередки тарікату з'явилися у Великобританії, Франції, Німеччині, США та інших країнах. Поширенню тарікату сприяє письменницький талант Джавада Нурбакша, який є автором багатьох праць, перекладених різними мовами, присвячених різним аспектам суфізму та активна місіонерська діяльність його представників. Джавад Нурбакш живе в маєтку біля Оксфорду, а центом тарікату є ханака у Лондоні, якою керує його син Аліреза Нурбакш.

Серед мюридів тарікату значну частину складають іммігранти з Ірану та їх нащадки. Не мало також і європейців, серед яких багато студентської молоді. Тарікат активно займається видавничою та просвітницькою діяльністю. Основою його духовної практики є індивідуальний зікр и колективне сема.

Водночас, з огляду на те, що тарікату залучається багато нових членів, в деяких локальних осередках не завжди строго дотримуються шаріату, хоча умовою вступу до тарікату є прийняття ісламу, а сам Джавад Нурбакш у своїх працях наголошує на суто ісламському характері суфізму. Цей фактор, а також те, що нематолахія є шиїтським тарікатом, а, як відомо, багато шиїтських улемів критикують суфізм і особливо його організаційні форми – тарікати, призводить до його відокремлення як від шиїтської громади у Західній Європі, яка знаходиться під впливом Аятоли Сістані, так і від суннітських спільнот.

Одним з рухів, які можна віднести до "неосуфійських" є рух "Мурабітун", заснований 30 років тому британським актором та праворадикальним активістом Яном Далласом (шейх Абделькадір ас-Суфі аль-Мурабіт). Він належить до малікітського мазхабу і тарікату шазілія-даркавія. Ян Даллас отримав посвячення у 1973 році від мороканського шейха Мухаммада Ібн аль-Хабіба, який зробив його своїм представником (мукаддімом) на Заході, та шейха Мухаммада аль-Фатурі Хумадаха. До цього руху належить також відомий британський юрист, голова Асоціації мусульманських правників Великобританії Ахмад Томсон. Загалом, цей рух об'єднує європейців та американців, які прийняли іслам.

Головним завданням цього руху є піднесення політичної ролі ісламу на Заході та об'єднання мусульманської спільноти перед загрозами з боку західної цивілізації. Пафос праць шейха Абделькадіра подекуди нагадує праці традиціоналістів, однак, на противагу до ескапістської позиції останніх, він обстоює

необхідність активної соціальної та політичної діяльності з метою поширення ісламу та боротьби проти глобального капіталізму. Інший відомий діяч руху „Мурабітун", Умар Ібрагім Вадільо розробляє проблеми, пов'язані із ісламською економікою, зокрема він обґрунтовує необхідність переходу на єдину для ісламських країн валюту – золотий динар, яка зможе підірвати монополію долару США на світових ринках. Слід зазначити, що цю ідею підтримав Мохатхір Мухаммад, колишній прем'єр-міністр Малайзії, один із популярних в ісламському світі політиків.

Загалом, характеризуючи організаційні форми та діяльність тарікатів у країнах Західної Європи, можна зауважити наступне.

По-перше, традиційні тарікати адаптують для своїх цілей нові форми діяльності. Окрім колективних зікрів, сема та інших релігійних практик, імами тарікатів та їх представники виступають з публічними лекціями в університетах, організуються семінари, конференції, концерти. Тарікати фінансують дослідницькі проекти, займаються видавничою діяльністю, здійснюють активну інформаційну експансію в Інтернеті.

По-друге, тарікати використовують наявні в західних країнах форми колективної організації. Наприклад, у Польщі послідовники Хазрата Азада Расула організують літні табори для тих, хто цікавиться суфізмом, на зразок "оазисів молитви", які організує католицька церква.

Слід зауважити, що традиційні тарікати засвідчують ісламський характер суфізму та суфійських практик. Що стосується залучення нових мюридів, то умовою вступу до тарікату є прийняття ісламу, причому до колективних практик допускаються лише мюриди. В деяких тарікатах допускається участь в окремих ритуалах мусульман й навіть немусульман, що цікавляться суфізмом. Вважається, що це сприятиме навернення останніх на іслам. Водночас серед таких осіб трапляються багато шукачів східної "містичної екзотики", що, на нашу думку може нести певну загрозу ісламській ідентичності тарікатів. Самоусунення тарікатів від життя локальних мусульманських спільнот призводить до їх деградації.

Як зазначалося вище, етнічний склад тарікатів є неоднорідним і залежить від їх характеру. Хоча значну частину мюридів складають вихідці з ісламських країн, зростає кількість європейців, котрі стають мусульманами і приймають посвячення у той чи

інший тарікат. Водночас, слід зауважити, що найближче оточення імамів тарікатів, як правило, складають вихідці з ісламських країн.

На завершення слід зазначити, що суфізм сьогодні становить вельми значущий фактор у розвитку ісламу у Західній Європі, без якого не можна зрозуміти його характер. І подібно тому, як колись у Туреччині, Пакистані та Індонезії суфізм слугував збереженню ісламської ідентичності населення великих міст перед лицем прозахідної модернізації, сьогодні він дуже часто виконує подібну функцію по відношенню до мусульманських спільнот у країнах Західної Європи. Тому спроби протиставити "фундаменталізм" традиціоналізм з одного боку і суфізм, начебто "відкритий західним ліберальним цінностям", які мають місце в деяких матеріалах у ЗМІ лише дискредитують суфізм і підсилюють позиції радикалів, що його відкидають.

2 ІСЛАМ В УКРАЇНІ: КОНТЕКСТ ЄВРОІНТЕГРАЦІЇ

С.І.Здіорук[*]

УКРАЇНА, ІСЛАМ, ЄВРОПА: СУЧАСНИЙ СВІТОВИЙ КОНТЕКСТ

(порівняльний аналіз суспільних і державних орієнтацій мусульман)

Як відомо, європейський культурний простір протягом останніх п'яти століть розвивається під гаслом секуляризації. Саме суспільна секуляризація стала однією із основних сил, яка сформувала сучасний образ Європи. Секуляризація утвердила той світський дух, що притаманний сучасній людині. Відтак ми, європейці, нині живемо в секуляризованому суспільстві. Це виявляється в тому, що значно зменшуються апеляція громадян до Бога, масштаби звернень до релігійної інтерпретації в з'ясуванні різних аспектів дійсності, участь релігійних інституцій у вирішенні життєвих проблем соціуму та особистості. Мова релігії, її поняття все більше дистанціюються від повсякденного досвіду. Все менше залишається взаємного простору між життям сучасного світу і церковною проповіддю. За словами П.Бергера, "сучасна ситуація не сприяє правдивості авторитету релігії". [Бергер П. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – М., 1996. - С.356].

Принаймні до епохи Просвітництва у всіх існуючих суспільствах релігія слугувала фундаментом формування світогляду, який визначав екзистенцію тієї чи іншої культури. Усі найважливіші сфери соціуму та його інститути більш-менш відзначалися релігійною легітимністю. На сьогоднішній день вони виокремилися із обумовленого церквою порядку життя суспільства і його культури як єдиного цілого й набули статусу самостійних підсистем. Разом з тим і сама релігія перетворилась в одну із сфер

---

[*] К. філос. н., доцент, завідувач відділу гуманітарної політики Національного Інституту стратегічних досліджень.

життя соціуму. Тепер вона співіснує на рівні з мистецтвом, філософією, наукою, політикою, економікою тощо. У відповідності до диференціації та спеціалізації суспільства індивід набуває статусу вільного, автономного суб'єкта: він нічого не зобов'язаний приймати просто на віру, сліпо підпорядковуватися силі традиції. Перед ним відкривається можливість за власним бажанням вибирати ту галузь знання, в якій наявна перспектива для реалізації його здібностей. Людина має право сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної, обмежившись чисто світською діяльністю. Вона спроможна заперечувати віру в Бога, вважати себе вільнодумцем чи атеїстом.

Нині нікому не спаде на думку вбачати в теології ту "царицю наук", яка раніше владарювала над людським розумом та здійснювала роль верховного цензора у будь-якій царині пізнання.

Проте подібне зовсім не є свідченням загибелі сакрального в контексті сьогодення (наприклад, теологія "мертвого Бога" Д. Бонхоффера та ін.). Релігія продовжує існувати. Вона не ізольована абсолютно від інших сфер життєдіяльності суспільства, а інколи й навпаки доволі активно заявляє про власну громадську позицію. Її зв'язки із соціумом продовжують залишатися багатогранними і далеко не ідентичні в різних країнах, навіть якщо вони належать, скажімо, до демократичного табору. Справа полягає так, тому що характер і специфіка даних зв'язків визначається цілою низкою факторів – історичною традицією, архетипами місцевої культури, діючим режимом, формою правління, станом соціально-економічного розвитку тієї чи іншої держави тощо.

Оскільки ж конфесійний сегмент є невід'ємною інституалізованою складовою суспільства, то його функціональні можливості детермінуються передусім виробленою по відношенню до нього державною політикою. Відтак невипадково говорять про певні різновиди державно-церковних і державно-конфесійних відносин, які, в свою чергу, дають розуміння суспільно-релігійних процесів загалом. Серед найбільш поширених на сьогоднішній день типів державно-церковних відносин постають наступні.

1. Законодавча підтримка певної церкви в державі. Іншими словами, йдеться про модель державної церкви, яка передбачає передусім державне фінансування діяльності окремих релігійних організацій та покладає на них виконання низки державницьких функцій (реєстрації новонароджених, смерті, шлюбу і т.п.). Доволі часто Статут та нормативні акти, прийняті

вищими органами подібних церковних структур, набувають сили офіційного закону. Статус державної церкви у різних варіантах притаманний певним конфесіям в Греції, Данії, Англії, Швеції, Саудівській Аравії, а всього зафіксований у конституціях понад 40 країн світу.

2. Система конкордату. Ця модель передбачає укладення відповідних угод між однією чи кількома релігійними інституціями, з одного боку, та державою – з іншого. Підписання конкордату має силу міжнародного права, а його умови не можуть бути змінені урядом країни в односторонньому порядку. Окрім того, конкордатна система надає суттєві привілеї певним церквам на різних напрямках їхньої діяльності. Зазначена модель державно-церковних відносин характерна, зокрема, для Італії, Чілі, Аргентини.

3. Відокремлення церкви від держави. Суть даного типу взаємин полягає в неможливості втручання церковних об'єднань у справи держави при одночасній презумпції зворотної перспективи. Модель відокремлення досить чітко викристалізувалась в таборі колишніх соціалістичних країн і зберігається в ряді регіонів посткомуністичного простору.

4. Відокремлення церкви і держави. При такому підході державно-церковні відносини відзначаються максимальним станом взаємоневтручання двох інституцій у сфери повноважень одна одної, гарантією забезпечення широкої свободи релігії, формуванням атмосфери толерантності й віротерпимості, відсутністю спеціального державного органу, який би здійснював контроль над діяльністю конфесійних утворень. Типовим прикладом такої моделі є Сполучені Штати Америки, де релігійна свобода виступає однією з найвищих демократичних цінностей.

На прикладі окремих країн розглянемо роль та місце релігії у сучасному суспільстві, зокрема звернемося при цьому до досвіду Нідерландів, Німеччини та Греції.

Система державно-церковних відносин в Нідерландах характеризується віддокремленням церкви і держави. Однак таке віддокремлення не є абсолютно полярним, тобто таким, коли суб'єкти взаємин не контактують між собою. На практиці воно виглядає як свобода релігії й віросповідань та нейтральність держави щодо них. Згідно Конституції, гарантується свобода сповідувати чи не сповідувати релігію. Дане право може бути обмежене лише спеціальним парламентським актом з метою

захисту здоров'я громадян, збереження суспільного порядку та спокою. Окрім того, як пише Софі ван Бійсбервельд: "Конституція гарантує не тільки свободу релігії, але й свободу діяти у відповідності зі своїми переконаннями без ризику бути відповідальним перед законом. Останнє означає, що тільки національний законодавчий орган компетентний окреслювати конкретні рамки вираження релігійної свободи". [Бийсбервельд Софи ван. Свобода религии в Нидерландах // Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США: Сб. научных трудов. – К., 1996. – С.100]. Основний Закон також забороняє дискримінацію на релігійній, світоглядній, расовій та іншій основі. До того ж, він забезпечує свободу релігійної освіти.

Що стосується останнього, то публічна освіта передбачає повагу до будь-якої релігії; різні освітні документи забезпечують шану до цінностей і традицій різних релігій. Освіта, яка має світський характер, репрезентується й субсидується на тих же умовах, що й релігійна. Приватні школи фінансуються державою, якщо їхні програми відповідають прийнятим стандартам. Біля 60 відсотків початкових шкіл в країні – це приватні (належать деномінаціям) школи. З кінця XIX ст. існують також університети конфесійного спрямування, котрі перебувають на державному забезпеченні.

В інформаційному просторі Нідерландів релігія – досить помітний фактор. Релігійні об'єднання масштабно представлені в ЗМІ. У цій сфері вони працюють самостійно або з телерадіокомпаніями певної конфесійної спрямованості. Порядок та об'єми трансляцій, а також фінансування встановлюються законодавством.

Прямої фінансової підтримки церквам з боку держави не існує. Однак в певних формах вона все-таки має місце. Зокрема, йдеться про деякі різновиди церковного служіння – приміром, в армії, виправних закладах, лікарнях тощо. При цьому духовне служіння розглядається як невід'ємна складова усієї подібної діяльності. Непряма ж фінансова підтримка надається у вигляді звільнення від податків.

Варто зазначити, що правовий статус церков як юридичних осіб відрізняється від аналогічного статусу інших об'єднань, зокрема, асоціацій чи фондів. Виявляється це в тому, що чинне законодавство робить суттєві винятки для релігійних інституцій, не поширюючи, скажімо, на них положення, якими в обов'язковому

порядку змушені керуватися громадські, підприємницькі чи політичні організації.

В країні відсутня конституційна структура, яка б займалася консультуванням церков щодо відповідних аспектів чинного законодавства. Релігійні організації повинні самостійно слідкувати за цим. До того ж, вони можуть діяти або автономно, або у складі певних об'єднань, скажімо, входити до Міжцерковного органу із зв'язків з державою, Національної ради церков (включає тільки християнські утворення).

В Нідерландах доволі багато соціальних та культурних інститутів у сфері освіти, засобів масової комунікації, охорони здоров'я і т.п., що грунтуються на релігії. Уряд всіляко стимулює діяльність таких закладів, заохочує їх працювати в руслі реалізації суспільних інтересів.

Демократичним духом вирізняється й німецька модель державно-церковних відносин. Дослідники вказують, що вона ґрунтується на трьох основних принципах – нейтральності, толерантності та рівності, й займає проміжне місце між моделлю державної церкви і моделлю повного відокремлення церкви від держави.

Нейтральність передбачає наступне: держава не втручається у внутрішні справи релігійних організацій, не підтримує й не обмежує жодну з них, а також не ідентифікує себе із будь-якою наявною конфесією. Толерантність засвідчує насамперед на повагу держави до релігійних уподобань своїх громадян. Рівність фіксує передусім правовий аспект: стосовно діючих церков використовуються однакові законодавчі норми. Однак Конституційним судом Німеччини встановлено, що за певних обставин (йдеться про суспільний вплив та кількість послідовників) держава може виявляти відмінність у своєму ставленні до конфесій.

У Німеччині юридичний статус усіх релігійних організацій неоднаковий. Найбільші з них, а також ряд менших (близько 15), займають особливе положення. Щоб його набути, конфесійне утворення має бути дійсно релігійним, мати певну доктрину, кількість його членів, фінансові ресурси та структура мають бути достатніми для функціонування в рамках правового поля.

Великі церкви мають свої школи, котрі фінансуються державою, як і аналогічні світські навчальні заклади. Релігійна освіта в останніх є обов'язковою. Проте батьки, замість уроків релігії, можуть вибирати уроки етики.

Діяльність церков у місцях позбавлення волі, лікарнях, армії регулюється спеціальними контрактами з державою. Такими ж угодами визначаються розміри податків (загалом хитаються в межах від 8 до 9 відсотків), які сплачують релігійні об'єднання. Жоден уряд не наважився відмінити чинну систему оподаткування конфесій, враховуючи значимість тієї роботи, яку вони здійснюють в соціальній сфері. Показово, що для громадян, які сплачують церковний податок і здійснюють пожертвування на користь церкви, відчутно зменшений податок на прибуток.

У фінансовому плані церкви незалежні від держави. Однак отримують державні дотації як каритативні заклади, особливо для лікарень, військових капеланів, дитячих садків тощо.

Відносини між державою та церквами у Німеччині корелюються міністерством у справах культури, департаменти якого наявні у кожному адміністративно-територіальному окрузі. Їх повідомлення з боку новоствореної релігійної асоціації не є обов'язковим.

Дещо інше забарвлення мають державно-церковні відносини в Греції. Не вдаючись у подробиці, їх можна звести до кількох фундуючих принципів: православна релігія в Греції проголошена державною; церква розглядається як корпоративний інститут, діючий в системі публічного права; вона користується привілейованим статусом; держава наглядає за церквою та наділяє її повноваженнями, що притаманні державним інституціям. Держава зберігає за собою право втручатися у справи церкви, навіть у внутрішні. Однак таке втручання спирається не на прямий примус, а реалізується через законодавство і правову традицію.

Свобода совісті поширюється на прибічників усіх релігій в Греції. Грецька Конституція з цього приводу проголошує: "Свобода релігійної свідомості не підлягає обмеженням. Повнота особистих і громадянських прав індивіда не залежить від його релігійних вірувань. Усі визнані релігії вільні в своїх культових відправленнях та охороняються законом. Не дозволяються лише ті форми релігійної практики..., які порушують суспільний порядок або моральні принципи..." [Хараламбос К.П. Государственно-церковные отношения в Греции // Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США: Сб. научных трудов. – К., 1996. – С.30].

Статут церкви Еллади має статус державного закону. Священний Синод володіє правом видавати власні нормативні

документи, які набувають законну силу з моменту публікації в державній газеті.

В Греції діє ще й закон, що стосується неправославних конфесій. У відповідності до нього, наприклад, возведення церкви, мечеті чи синагоги, поряд з іншими формальностями, потребує дозволу місцевого православного ієрарха. І хоча, скажімо, відмова митрополита дати згоду не носить характеру адміністративної заборони, відповідні державні органи рахуються з нею.

Елладська церква залишається впливовою й в царині освіти та сімейно-шлюбних відносин. Зокрема, в початкових і середніх школах релігійна освіта здійснюється згідно з догматами і традиціями Східної (Православної) церкви. Неправославні учні не зобов'язані відвідувати відповідні уроки. До того ж, кожна релігійна деномінація в Греції має свої власні школи, а батьки можуть виховувати дітей у руслі власних конфесійних уподобань.

Церковний шлюб має однакову силу з громадянським (введений 1982 р.). Хоча з Громадянського кодексу вилучені численні перешкоди для вступу у шлюб, Православна церква їх зберігає. Йдеться передусім про третій шлюб, шлюб з неправославним, близькі родинні зв'язки між шлюбною парою тощо.

Варто зазначити, що державне забезпечення Православної церкви в Греції є нормою.

Перейдемо тепер від Європи до країн арабського регіону й спробуємо з'ясувати **місце релігії в суспільствах і державах мусульманської традиції на сучасному етапі їхнього розвитку.** У стислому викладі зазначимо, що історично релігійний чинник та вибудовані на ньому суспільно-політичні та державно-правові відносини являли собою важливі компоненти, спрямовуючі внутрішню й зовнішню політику більшості арабських країн. Цей фактор і на сьогодні залишається однією з політико-ідеологічних основ державної структури ісламських держав, віднаходячи своє закріплення в конституційних положеннях.

Так, наприклад, Саудівська Аравія є країною, де іслам – не тільки державна релігія, а й по суті головний закон держави, котрий зумовлює характер суспільно-економічного ладу, систему державних органів, порядок їх утворення і діяльності, обов'язки підданих. Владні світські та релігійні структури в королівстві поєднані або ж дуже тісно переплетені. В "Основах системи влади" (ст.1.), прийнятих у 1992 році, говориться: "Королівство Саудівська

Аравія – суверенна арабська держава. Її релігія – іслам, конституція – книга Всевишнього Аллаха і сунна його Пророка, хай благословить його Аллах" [Цит. за: Сапронова М.А. Арабский Восток: власть и конституции. – М., 2001. – С.16].

Ісламська складова в Саудівській Аравії не обмежується рамками державної сфери, а виявляється і в тому, що влада всіляко сприяє закріпленню ісламської моралі, культури, етики в масовій свідомості та поведінці. В тих же "Основах системи влади" міститься категоричний припис сповідувати іслам і фактично не дозволяється поширення інших релігій. Справа доходить до того, що іноземцям-іновірцям на території країни забороняється носити атрибутику, яка засвідчує їхню конфесійну належність. За це вони можуть бути притягнуті до відповідальності у судовому порядку. А в 1998 році міністр внутрішніх справ принц Наїф видав ще й розпорядження про заборону в межах королівства продавати товари з неісламською символікою.

Ісламська самосвідомість передусім культивується активно в сімейному житті та освітніх закладах. Згідно чинного законодавства, сім'я має будуватися винятково на засадах ісламської віри. В тому ж імперативному порядку визначається й мета освітньо-навчального процесу – прищепити молодому поколінню принципи ісламу.

Дієвим механізмом примусу населення до виконання ісламських постулатів слугують так звані "комітети дозволу добра і заборони зла", котрі діють практично у всіх населених пунктах королівства з 1979 року. До їх компетенції відноситься забезпечення "праведної" орієнтації громадян у виконанні мусульманських обов'язків, приписаних шаріатом, недопущення непристойних вчинків, звичок та різного роду новацій, що суперечать системі мусульманського права.

В суспільному житті інших арабських держав роль ісламу теж доволі вагома. У більшості з них він проголошений державною релігією та основою законодавства. Наприклад, конституція Ємена наголошує: "Іслам є державною релігією, а ісламська правова система представляє собою головне джерело законодавства" [Цит. за: Сапронова М.А. Арабский Восток: власть и конституции. – М., 2001. – С.19].

Основний закон Єгипту також виходить з визнання особливої ролі ісламу в суспільному розвитку. Дотримання законів шаріату є не тільки релігійним і моральним, але й правовим обов'язком

громадян-мусульман. Певні державні структури країни (приміром, Консультативна рада) вибудовуються відповідно до ісламських традицій. З метою захисту цінностей від пороку керівні посади забороняється займати особам, які ігнорують "божественні закони".

В лівійській "Декларації про встановлення влади народу" підкреслюється, що Священний Коран є Конституцією Соціалістичної Народної Лівійської Арабської Джамахарії. "Зелена книга" лівійського лідера М.Каддафі зокрема стверджує: "Релігія, що включає звичай, є ствердженням природного закону. Закони, котрі не ґрунтуються на релігії і звичаї, спеціально створюються людиною супроти людини, а відтак неправомірні". [Цит. за: Сапронова М.А. Арабский Восток: власть и конституции. – М., 2001. – С.20.]

Один з ключових напрямків апробації ісламу в державно-суспільному житті арабських країн полягає в його закріпленні як основи діяльності вищих органів влади. В першу чергу подібне стосується найважливішого інституту всієї державної системи – глави держави (монарха чи президента), для якого обов'язковим є мусульманське віросповідання. Необхідність зазначеного моменту ісламські юристи пояснюють тим, що йому належить право прийняття остаточних владних рішень, які мають відповідати догмам ісламу. Ця вимога, на їхню думку, не може бути виконана іновірцем із-за відсутності у нього відповідного внутрішнього переконання.

Що стосується всіх інших вищих державних посад, то їх заняття, згідно мусульманської доктрини, не зумовлене релігійним цензом. Однак сучасне законодавство в ряді випадків відходить від цієї практики. Члени уряду переважної більшості арабських країн, як і керівна особа держави, складають офіційну присягу в ім'я Аллаха з чистою совістю виконувати свої обов'язки. Так, наприклад, конституція Іраку передбачає складання обов'язкової присяги в ім'я Аллаха не тільки президентом і віце-президентом, але й всіма членами кабінету міністрів. Таку ж присягу складають голова ради міністрів, його заступник, міністри та їх заступники у Сирії, депутати Національних зборів Єгипту.

Як бачимо, ісламська релігія прямо визначає механізми функціонування вищих органів влади в переважній більшості мусульманських країн.

Ще одним важливим способом закріплення ісламу в житті соціуму є створення спеціальних консультативно-погоджувальних

органів (переважно при главі держави), сформованих винятково на традиційних ісламських принципах. Прикладом таких структур виступає Вища ісламська рада, яка діє, скажімо, в Алжирі та Мавританії. Іншим суттєвим виявом ролі ісламу в суспільному просторі вважається законодавче закріплення системи прав і свобод громадян, що базується на головних постулатах державної релігії.

Таким чином, можна стверджувати, що сучасний етап суспільно-державного розвитку арабських країн відзначений достатньо широкою інкорпорацією віросповідниних приписів ісламу та норм шаріату й адату.

Порівнюючи суспільно-релігійні процеси в Європі та на мусульманському Сході, віднаходимо між ними істотні відмінності. Релігійне середовище Заходу виступає частиною громадянського суспільства і є доволі плюралістичним. Ситуація плюралізму зумовлює зростання різноманітних і до того ж конкуруючих між собою конфесій, а сама релігія все більше перетворюється на "справу індивідуального смаку", справу суб'єктивного вибору особистості. Іншими словами, свобода совісті у західноєвропейському контексті має дійсно широкі рамки, сприяючи тим самим демократизації релігійного життя.

Арабський же світ навпаки схиляється переважно до апробації цінностей однієї релігійної системи – ісламської. Ця система отримує статус державної і в ролі нормативно-регламентуючої охоплює всі інші функціонування соціуму. Вплив неісламських релігій на суспільство навряд чи можна назвати суттєвим. Вони існують перш за все задля задоволення відповідних потреб своїх послідовників. Цим власне й вичерпується їхня роль, в тому числі і соціальна.

Тепер поглянемо на суспільно-релігійні відносини, що характерні для українського суспільства на сучасному етапі його розвитку в юридичному розрізі та відповідності його міжнародному праву і демократичним стандартам Європи.

Іслам на українських теренах нараховує понад тисячолітню історію. Першими мусульманами, які систематично жили або кочували землями нинішньої України, були степовики. Так, поховання пращурів сучасних осетинів-алан за мусульманським обрядом на східноукраїнських просторах археологи датують 7–8 століттям. Первісні знання про іслам русичі черпали також із сусідньої Булгарії. Перші письмові згадки про постійне перебування мусульман в Україні належать до XI століття, коли в київських князів на службі була кіннота з мусульман-печенігів.

Закріпившись у Криму в XIII столітті, татарський улус за хана Узбека офіційно визнав іслам державною релігією. Під час входження Київської Русі до Великого князівства Литовського сюди, з повеління князя Вітовта, було привезено з Криму за військовим правом значну кількість татар-мусульман. У XV столітті у зв'язку з розпадом Золотої Орди в Криму виникло самостійне Кримське ханство, яке з 1475 р. увійшло до складу Османської імперії. Кримські хани стали васалами її правителів. Релігійне життя мусульман півострова стало контролюватися імперією. Зрощування світської державної та релігійно-духовної влади призвело до того, що муфтієм усіх мусульман почали вважати хана. Муфтій Криму входив до складу Державної ради Османської імперії – Дивану.

Після завершення війни Росії з Туреччиною в 1774 р. Кримське ханство одержало самостійність. Але вже у 1783 р. Крим став частиною Російської імперії. Це призвело до всіляких обмежень у діяльності мусульманської спільноти півострова. Якщо до початку панування тут Росії в кожному поселенні діяла щонайменше одна мечеть, то за століття колонізації Криму було зруйновано або перетворено в казарми більше 900 сакральних споруд.

Масовий наступ на іслам в роки комуністичного тоталітаризму позначився закриттям, а то й знесенням багатьох мечетей, мусульманських шкіл – мектебе і медресе, репресуванням духовних осіб тощо. Згідно звітів уповноважених у справах релігій з кінця 40-х років XX століття й аж до відновлення Українською Державою незалежності в ній не було жодної зареєстрованої мусульманської громади. Оскільки згідно з доктриною комунізму вважалося, що взагалі відсутня будь-яка потреба в організації віруючих мусульман.

На початку 90-х років м.ст. в Україні відновилася діяльність багатьох громад мусульман. Вже 1991 року утворено Кадіат (Духовне управління мусульман Криму) з наданням йому статусу мухтасибату. На початок 2006 року згідно зі статистичним звітом Державного департаменту у справах релігій Мінюсту України. Духовне управління мусульман Криму (ДУМК) у своєму складі має 933 організації. З них лише 3 громади мусульман знаходяться за межами Криму в Херсонській області.

В Україні також діє Духовне управління мусульман України (ДУМУ), яке об'єднує 65 офіційно зареєстрованих релігійних

структур. До Незалежного духовного центру мусульман України (ДЦМУ) входить 20 громад. В Україні функціонують ще 65 "незалежних релігійних організацій мусульман", які не входять до жодної з названих вище організаційних структур, у тому числі 33 з них у Криму та 6 у Києві (в той час коли тут є лише 2 громади ДУМУ). Загалом же в Україні на початок 2006 року діяло 1086 згромаджень мусульманського спрямування. [Підрахунки мої за: Статистичний звіт Державного департаменту Мінюсту України у справах релігій. Форма 1. – К., 2005. – С. 33-34].

Процес релігійно-духовного відновлення, що з початку 90-х років м.ст. інтенсивно триває у мусульманському середовищі України, на жаль, як і будь-які інші кардинальні суспільні трансформації, не проходить безконфліктно.

Зокрема, інтеграція віруючих мусульман у загальнонаціональний український контекст ускладнюється певною мірою збереженням у масовій суспільній свідомості деяких упереджень і стереотипів щодо ісламу, насаджених свого часу комуністичною ідеологією. Серед ідеологічних "ярликів", закріплених за релігією Аллаха, особливо поширеними є три:

1) іслам відзначається крайньою нетерпимістю та агресією щодо представників інших конфесій;
2) іслам виступає ідейною основою релігійного екстремізму, а ісламізація провокує політичну нестабільність та підштовхує до насильницького усунення інститутів державної влади;
3) розвиток ісламської культури ґрунтується на експансії та спрямований на асиміляцію немусульманських народів.

Подібні переконання не тільки викликають підозру та невдоволення у значної кількості громадян, а й на фоні непростої політичної ситуації в Україні створюють суттєві перепони поглибленому діалогу і взаєморозумінню у відносинах між різними етноконфесійними спільнотами українського суспільства.

Напруженими (особливо в Автономній Республіці Крим) виглядають мусульмано-православні відносини. До початку 90-х років м.ст. (масового повернення кримських татар у місця, де вони проживали до її масового примусового перселення у травні 1944 року) на півострові абсолютно домінувало населення православної орієнтації (росіяни та українці). Воно також зростало за рахунок представників різних етнічних спільнот – білорусів, мордвинів, марійців, грузинів, а також греків і болгар, які теж були насильно

виселені і нині повернулися до рідних місць. Інші національні меншини якщо і не належали до православного світу, то все-таки були християнами (німці, поляки, вірмени, італійці). Не-християни (євреї, караїми, кримчаки, корейці, башкири) із-за своєї малочисельної не могли значно вплинути на конфесійну ситуацію в регіоні. За таких обставин Православна церква посіла домінуюче становище на Кримському півострові.

Після відновлення суверенітету Української Держави ситуація в Криму принципово змінилася [Див.: Інтеграція кримських татар в українське суспільство: проблеми і перспективи: Аналітичні оцінки Національного інституту стратегічних досліджень/ А.Гальчинський, О.Власюк, С.Здіорук та ін. – К., 2004. – С. 14-32]. Повернення з місць примусового переселення кримських татар (вагомого репрезентанта мусульманської традиції) окреслило нові контури релігійної ситуації в Криму. Між Українською православною церквою Московського патріархату (УПЦ МП) і муфтіятом виникло всезростаюче протистояння.

З одного боку, протиріччя було спричинене прагненням УПЦ МП зберегти за собою виняткове провідне становище на теренах АРК, а з іншого – намаганням кримських татар поновити історичну справедливість на землі, де вже багато поколінь проживали їхні предки, що стала для них батьківщиною. Суперечності переросли у конфлікт, кульмінаційним моментом якого став вихід восени 2000-го року Духовного управління мусульман Криму з міжконфесійної організації "Мир – дар Божий" [Див.: Релігійна панорама. – 2000.– № 10. – С. 23].

Порозуміння між ДУМК та УПЦ МП не досягнуто і по цей час, що, звичайно, аж ніяк не сприяє нормалізації й гармонізації суспільно-релігійних, міжконфесійних і державно-церковних відносин як в Автономній республіці Крим, так і в Україні загалом. Пошуку конструктивних рішень перешкоджає й однобічний підхід місцевої влади до назрілих проблем, її "поступливість" на користь однієї конфесії, а ще точніше – навіть однієї церкви (УПЦ МП). Така політика не є ефективною для держави й порушує права значної частини українських громадян, які належать до інших віросповідань.

Наявність в Україні трьох ісламських центрів породжує також свої особливі протиріччя і суперництво між ними. Точиться боротьба за лідерство, монопольний вплив на віруючих, одноосібне представництво інтересів українських мусульман як в Українській

Державі, так і поза її межами. Якщо раніше були помітними наміри лідерів ДУМУ і ДУМК підпорядковувати своїм керівним структурам усі релігійні організації та громади мусульман України, то на сьогодні питання централізації влади і об'єднання діючих духовних структур набуває актуальності в ДУМК та Меджлісі кримських татар. Вони бажали б створення такого всеукраїнського центру мусульман саме в Криму.

Нагальною є також необхідність нормалізації взаємовідносин між керівниками ДУМУ і ДЦМУ. Протистояння між ними набуло відкритої форми, все частіше оприлюднюються взаємозвинувачення кожної зі сторін у релігійному прозелітизмі і навіть в антиукраїнській діяльності. За таких суспільно-релігійних обставин виключена можливість спільно розв'язувати проблеми подальшого духовного відродження мусульман, проведення паломництв до ісламських святинь, всеукраїнських форумів мусульман тощо.

Мусульманські релігійні організації, як і переважна більшість конфесій України, мають серйозні проблеми із забезпеченням громад культовими спорудами та висококваліфікованими кадрами священнослужителів. Наприклад, із близько 300 імамів менше десяти осіб мають вищу духовну освіту.

Проблема частково розв'язується шляхом підготовки незначної кількості священнослужителів в медресе і двох ісламських університетах (які, за оцінками експертів, покищо мало відповідають стандартам провідних мусульманських навчальних центрів), а також відрядження студентів за кордон. У підготовці кадрів духовенства значною є участь Туреччини, а також Об'єднаних Арабських Еміратів, Єгипту, Лівії та Судану [Бекиров С. Подготовка научно–педагогических кадров как фактор социальной адаптации крымских татар // Проблеми інтеграції кримських репатріантів в українське суспільство. – К., 2004. – С.423].

Забезпечення релігійною літературою здійснюється в основному із тієї ж самої Туреччини, Саудівської Аравії та Кувейту. Ці ж країни допомагають українським мусульманам у спорудженні нових культових будівель. Справа у тому, що на сьогодні релігійними організаціями мусульман у нашій державі використовується 160 сакральних будівель, що складає близько 52 % від необхідного. Внутрішніх ресурсів для задовільного розв'язання проблеми не вистачає. Ось тому й доводиться

звертатися за допомогою до братів по вірі за кордоном. Повільно вирішуються питання ремонтно-реставраційних робіт на об'єктах, які вшановуються віруючими. Окрім того, мусульманським організаціям не повернуто ряд культових споруд, котрі внесені до плану-графіку, зокрема у Феодосії, Ялті, Сімферополі, Бахчисараї. Усе це, звичайно, продукує почуття етнорелігійної невдоволеності, що має тенденцію до загострення.

Умови нестабільності релігійного життя мусульман в Україні активно намагаються використовувати у своїх цілях зарубіжні ісламські центри та організації. Для цього їх діяльність спрямовується на приховане підпорядкування керівних організаційних структур українських мусульман своїм об'єднанням, перенесенням із-за кордону на українські терени протистояння, яке існує між різними напрямками і течіями в ісламі тощо. Відомі навіть спроби використати Україну як платформу для експорту ідей ісламського фундаменталізму в інші країни СНД, а також в західноєвропейський регіон.

Помітною активністю відзначається в Україні місіонерство зарубіжних мусульманських структур, що часто має завуальований характер. Наприклад, ісламські місіонери у своїй діяльності використовують літні табори для підлітків. Окрім вивчення арабської мови і Корану, в них викладаються основи віровчення, котрі не завжди співпадають із традиційним світоглядом мусульманської спільноти України.

Впродовж останніх кількох років на мусульманське середовище України посилився вплив арабського ісламу. Основний канал проникнення арабського фактору – благодійницькі ісламські фонди "Бирлик", "Зам-зам", міжобласна асоціація громадських організацій "Арраїд", незалежні мусульманські громади, сформовані зі студентів-іноземців, що навчаються в нашій країні. Через них часто поширюється література ваххабітського змісту. [Тамим Ахмед, шейх. Истинный путь (основные сведения по ИСЛАМУ). Часть I. – К., б. р. в. – С. 4].

Внаслідок активної діяльності в Кримській Автономії організацій, зорієнтованих на так званий нетрадиційний іслам, турецькі релігійні урядові організації з середини 2005 року поступово почали залишати Україну. Так, станом на 1 листопада 2005 року з 25 представників Міністерства у справах релігій Туреччини залишилося працювати лише 15 (переважно в ролі імамів). Відтак після виїзду частини фахівців Міністерства у

справах релігій Туреччини на їхні місця релігійні неурядові організації іноземних країн надсилають власних емісарів. Серед інших динамічну діяльність розгорнула турецька неурядова організація "Avrasia Egitim Kultur Ve Dostluk Dernegi" ("Євразійський фонд освіти, культури та дружби"), яка належить до релігійно-партійної течії сулейманістів (неосуфійська течія в Туреччині), що діє в Криму, починаючи з 2005 року, і налічує 18 своїх представників, до в'їзду готується ще 2 особи.

Привертає увагу діяльність у даному регіоні турецького фонду "Азіз Махмуд Худаі Вакуфі". На думку експертів, є підстави вважати, що цей фонд, як і "Євразійський фонд освіти, культури та дружби", знаходиться під контролем організацій, котрі підпорядковані мусульманському діячеві Ф. Гюлену. Офіційна влада Туреччини звинувачує його в реакційності, замахах на ліквідацію світської держави, називаючи його духовним лідером секти "Нурджулар". Ідеологічним фундаментом діяльності організацій Ф. Гюлена є пантюркізм, що сприятиме відновленню "Великого Турану", природно, з панування тюрків.

Наслідком означеної вище діяльності турецьких неурядових релігійних організацій стала радикалізація частини мусульманських громад Криму. Для стабілізації ситуації Кримський муфтіят змушений був протягом останніх двох років звільнити понад десяток кримських імамів, які стали послідовниками ісламської політичної партії "Хізб-ут-Тахрір".

Взагалі, останнім часом на Кримському півострові підсилюють свою активність релігійні організації, котрі експерти відносять до радикальних напрямів ісламу. Серед них особливе місце займають ісламська партія "Хізб-ут-Тахрір" ("Ісламська партія звільнення"), організації мусульман "Таблігі Джамаат" ("Товариство заклику") та Міжобласна асоція громадських організацій "Арраїд".

Із них, напевне, найбільш діяльною є партія "Хізб-ут-Тахрір". Причому вона не зареєстрована в установленому Законом України порядку. В ряді країн Близького Сходу ця партія є офіційно забороненою, оскільки її члени й прихильники вважають, що будь-який державний устрій повинен базуватися винятково на принципах ісламу. Кінцевою метою даної партії є створення Халіфату, тобто теократичної мусульманської держави.

Структура "Хізб-ут-Тахрір" є надзвичайно законспірованою і побудована за принципом семиступеневої піраміди. Її члени знають

одне одного лише по іменах або псевдо, що убезпечує організацію від повного розкриття при виявленні будь-якої ланки. Цілеспрямована діяльність "Хізб-ут-Тахрір" вже зумовила чимало конфліктів у мусульманських громадах Криму. Це не лише конфлікти між молодими імамами, котрі сприйняли ідейні засади "Хізб-ут-Тахрір", і Муфтієм мусульман Криму Е. Аблаєвим, але й між частиною мусульманських громад і Духовним управлінням мусульман Криму в цілому, що є вельми небезпечним для суспільно-політичного розвитку регіону в цілому.

Подібну ж діяльність у гірському Криму здійснює також не зареєстрована радикальна організація мусульман "Таблігі Джамаат". Демографічну й ідеологічну основу даної організації мусульман склали узбеки, котрі на хвилі демократизації українського суспільства та складних перипетій на своїй батьківщині переїхали з Узбекистану на постійне помешкання до Криму. До речі, кількість етнічних узбеків складає близько 0,2 % від усього населення, яке мешкає в Криму (ще за Всеукраїнським переписом населення 2001 року узбеки нараховували 2,9 тисяч осіб). Характерно, що в самому Узбекистані діяльність ісламської організації "Таблігі Джамаат" ще в лютому 1999 року заборонена спеціальним законом.

Привертає увагу діяльність ассоціації "Арраїд" (офіційно зареєстрованої в Україні 7 лютого 1997 року), котра діє як конфедерація дев'яти організацій. Метою діяльності "Арраїду" було проголошено просвітницьку та благодійну діяльність в різних регіонах України, а також підтримку культури ісламу. Активними учасниками ассоціації є студенти з арабських країн. Одним із основних напрямів діяльності "Арраїду" є організація безкоштовних мусульманських таборів для дітей. За деякими даними є інформація, що одним із спонсорів подібної діяльності є "Всесвітня асамблея ісламської молоді" (WAMY), котра урядами багатьох держав розцінюється як терористична організація. В Україні на діяльність асоціації "Арраїд", а також послідовників "ортодоксального" чи так званого жорсткого ісламу, неодноразово звертав увагу керівник ДУМУ шейх Ахмед Тамім.

Певним показником умонастроїв у частини кримських татар можуть слугувати дані соціологічних досліджень (СД), котрі проводила Сімферопольська громадська організація "Інститут соціальних досліджень" восени 2004 року серед етноареальних груп кримських татар. У результаті СД встановлено, що 0,5%

респондентів готові підтримати джихад. [Див.: Полуостров. – 2005. - № 6. – С. 4].

Викликає також занепокоєння ситуація, що складається навколо паломництва віруючих мусульман України до мусульманських святинь у Королівстві Саудівська Аравія (КСА). Вище державне і духовне керівництво Королівства дотримується вибіркового підходу при визначенні пільгових турів для паломників з України. Пріоритети в цьому надаються лише мусульманським кримськотатарським спільнотам, які орієнтуються на зовнішньополітичний курс КСА, підтримують зміст і спрямованість доктрин мусульманських центрів цієї країни. Як відомо, вони базуються на принципах фундаменталізму й екстремізму. Таким чином, паломництво мусульман стає інструментом значного впливу на релігійно-політичну орієнтацію віруючих мусульман, особливо кримського регіону, які щорічно складають понад 80 відсотків від загальної кількості паломників з України.

Означені проблеми в мусульманському середовищі – результат переплетіння суспільно-релігійних, соціально-економічних, політичних чинників – далеко не другорядні. Від їхнього успішного розв'язання залежить як стабілізація внутрішньої ситуації в Україні, так і зовнішня безпека держави.

Принциповий аналіз проблем, перспективи їхнього розв'язання та основні соціально-економічні заходи і політико-правові механізми щодо інтеграції кримських татар в українське суспільство запропоновано в аналітичних оцінках Національного інституту стратегічних досліджень. [Див.: Інтеграція кримських татар в українське суспільство: проблеми і перспективи. – С. 33-39].

Додатково до системи заходів, спрямованих на упередження реалізації конфліктного потенціалу мусульманської спільноти в Україні в цілому, вважав би за можливе включити й наступні:

1. При Президентові України створити постійно діючу робочу групу з питань підтримки міжконфесійного миру і злагоди з правом контролю за дотриманням регіональними владними структурами чинного законодавства про свободу совісті та релігійні організації на місцях.

2. Зважаючи на важливе геополітичне положення Кримського півострова та ісламський потенціал (кількасоттисячна спільнота кримських татар, які проживають на його території), що перебуває під помітним впливом зарубіжних ісламських структур, зорієнтувати керівництво Української Держави на необхідність

прийняття невідкладних заходів, виходячи з національних інтересів, щодо якомога швидшого впорядкування кримськотатарської проблеми і тим самим оптимізації суспільно-релігійної, політичної й соціально-економічної ситуації в регіоні.

3. Зобов'язати органи місцевої влади з метою зняття напруги у міжконфесійних відносинах в районах компактного проживання мусульман активізувати роботу щодо повернення віруючим колишніх мечетей та інших сакральних споруд, що не використовуються або використовуються не за призначенням. При цьому, насамперед, розв'язати питання передачі релігійним організаціям "знакових" культових будівель.

4. Враховуючи право мусульманської етноконфесійної спільноти сповідувати віру предків та розвивати свої релігійно-духовні традиції і культуру, ініціювати на рівні центральних органів державної влади України поширення адекватної інформації про іслам в загальнонаціональному масштабі. Сприяти розширенню виходу теле – і радіопередач та друкованих видань ісламської орієнтації з відповідними національним інтересам інтерпрстаціями.

5. Посилити моніторинг та контроль за діяльністю місіонерів і проповідників, що прибувають в Україну з мусульманських країн, зокрема країн СНД, в яких іслам відіграє статус панівної ідеології. Певні обмеження їхньої діяльності з метою захисту безпеки суспільства вповні відповідають міжнародним демократичним стандартам, зокрема "Загальній Декларації прав людини", "Декларації про права осіб, які належать до національних або етнічних, релігійних і мовних меншин" та "Європейській Конвенції про захист прав і основних свобод людини".

Г.М.Кулагіна[*]

РЕЛІГІЙНІ ПАРАДИГМИ ДУХОВНОСТІ ІСЛАМУ І ХРИСТИЯНСТВА В КОНТЕКСТІ ЄВРОІНТЕГРАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ УКРАЇНИ

Останнім часом все частіше висловлюється занепокоєння духовним станом українського суспільства. Ця проблема значно актуалізувалася з огляду на євроінтеграційні процеси України. Головним чинником, передумовою якості останніх видаються не економічні чи навіть соціально-політичні успіхи держави. Питанням надзвичайної ваги постає рівень духовності народу України, який повинен відповідати високим міжнародним стандартам. Про це, зокрема, йшлося на Президентських слуханнях, що відбулися у листопаді 2005 року.

Сьогодні є безперечним фактом, що релігії можуть сприяти формуванню духовності громадян нашої держави. Метою нашого дослідження виступає з'ясування специфіки релігійної духовності, порівняння поглядів щодо неї ісламу та християнства, визначення особливостей функціонування релігійної духовності у сучасному світі.

Вивчення сучасного стану проблеми показує, що вся різноманітність аспектів духовності, які потребують спеціального дослідження, набувають цілісності, системності лише в тому разі, коли розглядаються у контексті специфіки людського буття в світі. Духовність постає якісною характеристикою людини, укорінена в її реальності. Тому можливість осмислення та аналіз духовності людини залежить від розуміння її реального буття. Більше того, аналіз духовності як форми онтологічного вибору людини надає їй не лише теоретичної, але й персональної значущості, гуманістично-прикладного звучання.

Духовність не є лише якісною характеристикою свідомості людини. До неї відносять дії людини, її вчинки, життя. Духовність – це атрибут людини як суб'єкту на противагу бездуховності – втрати людиною її суб'єктивних якостей і перетворення на простий об'єкт. У структурному відношенні виокремлюють три складові духовності: естетизм, тобто орієнтацію на естетичні цінності життя;

---

[*] К.філос.н., наук. співроб. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

етизм, як тяжіння до певної парадигми поведінки; теоретизм, що означає апеляцію до теоретичних аргументів у житті.

Духовність людини певною мірою вирішує одне з вихідних суперечностей буття – його безкінечності і кінцевості людини. Проте не можна ототожнювати духовність людини та релігійність. Сучасне неокласичне розуміння природи духу людини не ототожнює його з духовністю. Зважаючи на те, що ціннісно-смисловий чинник постає основою духовності, можемо вести мову про релігійну духовність як один із різновидів духовності взагалі.

В цілому, під релігійною духовністю будемо розуміти ціннісно-смислову форму людини, яка є способом релігійних самовизначення, самоактуалізації, самоздійснення, саморозвитку людини в бутті. Структура релігійної духовності завжди визначається через ціннісно-смислову компоненту і включає в себе такі складові: релігійну культуру, релігійну життєдіяльність, релігійну психологію. Іншими словами, релігійна духовність – це духовне самоусвідомлення, самовизначення людини через релігію, що постає інтегративною, системною характеристикою людини, її буття в цілому.

У цьому контексті буде надалі йтися про духовність ісламу та християнську духовність. Спробуємо розглянути останні детальніше.

Характерною ознакою ісламу є його роль як соціального і культурного регулятора. Богослови зазначають, що висока мораль мусульман можлива завдяки Шаріату. Водночас наголошується на важливості розуму, тобто свідомого підходу до сприйняття його абстрактних (теоретичних) положень. Розум людини виступає даром, "створеним Богом у серці людини". [Цит. за: Культура и нравственность в исламе. – Духовное Управление мусульман Украины. – «Аль-Иршад». – К., 2005. – С.3] Найкращим наслідком діяльності розуму є моральність і культура. При цьому зауважується, що немає культури без розуму, але й розум недосконалий без культури. Культурі та етиці слід навчати, адже це збагачує розум. Відповідно до основоположної ролі розуму у засвоєнні істин ісламу, людей поділяють на дві категорії – тих, хто має моральність, і тих, у кого вона відсутня.

Моральність – це норми поведінки людини, її моральні якості, внутрішнє духовне життя. Богослови вважають, що моральність може бути вродженою якістю. Водночас людина повинна збагачувати свої знання шляхом постійного вивчення етики і

моралі Пророка Мухаммада та його біографії. Аморальність теж може успадковуватися, тому необхідно її викорінювати шляхом самоконтролю, набуття знань, оволодіння етикою і культурою. Моральність набувається завдяки спілкуванню з друзями. Їй не зашкодить проведення часу з хорошими людьми, але вона зіпсується внаслідок спілкування з людьми недобрими.

Кожній розумній особі слід працювати для отримання знань з метою вдосконалення свого характеру, набуття "похвальних якостей". Не варто хизуватися своїми працурами. Гідний поваги той індивід, хто власною працею досягає шани у соціумі, не використовуючи при цьому славу та ім'я своїх батьків. Як наголошують богослови, люди створені з різними якостями. Одні з них уподібнюються тим, що мають ангели, а саме: розум, розсудливість і знання. Інші якості притаманні також і тваринам – це сила, похіть, ненажерливість. Той, хто прагне поглибити свої знання про єдиного Бога і керується у своїх діях вимогами Шаріату, гідний поваги так само, як і Ангели завдяки своїй високій моральності. Натомість той, хто марнує час, прагнучи до заборонених форм насолоди, не думає і не готується до майбутнього життя. Останній якраз уподібнюється тваринам.

Прикладом для наслідування, згідно вчення ісламу, виступають пророки, яких було обрано і даровано їм найкращі якості з метою вказати людям "Справжній Шлях". Визначаючи культуру і звичаї, які схвалюються ісламом, богослови пишуть: "Культура – це те, що береться з високої моральності і використовується у тому, що схвалюється Шаріатом, тобто у мові і діях." Визначальною рисою культурної людини постає стриманість, вміння контролювати свої вчинки. Винагородою за це буде спасіння у Судний День. Серед тих, хто буде покараний, знаходяться не лише невіруючі, немусульмани ("кяфіри, що здійснили куфр"), а й ті, хто був пихатим за життя, часто гнівався. Якщо особа творить добро незалежно від того, як обходяться з нею, вона отримує винагороду у Кінці Світу. Богобоязкий мусульманин, який здійснює Намази-Сунна, читаючи їх вночі, та богобоязкий мусульманин, який не виконує того, але має високу мораль, отримують у Кінці Світу однакову винагороду.

В цілому ісламом регламентуються майже всі аспекти людських взаємостосунків. Так, у посібнику "Культура і моральність в ісламі" йдеться про культуру при прийомі їжі, в тому числі – у колективі, культуру пиття, гостинності, про культуру під

час зборів та під час знаходження у дорозі, коли відвідуєш хворого, знаходишся в лазні, мечеті, про загальну культуру віруючого та культуру навчання дітей, про культуру вчителя (теолога), взаємовідносини учня та вчителя, вибір справжнього друга, про культуру дружби і спілкування, наголошуючи окремо на правах дружби, про права мусульманина перед іншими мусульманами, про ставлення чоловіка до жінки, і навпаки, про права дитини перед батьками і батьків перед дитиною, права сусіда тощо.

Християнський погляд на духовність визначається тим аспектом реальності, який належить до царства духу, тобто нематеріального буття. Для християн ця реальність означає життя у Святому Дусі, у третій особі Пресвятої Трійці, якій богослови традиційно приписують освячення людей. Проте у використанні слова "духовність" існує певна "внутрішня небезпека", оскільки за конкретних часів християнської історії (особливо під впливом філософії платонізму) духовність стала сприйматися дуалістично. Здавалося б, християнин повинен "воювати" із своїм тілом заради врятування душі. Сучасному християнському богослов'ю не властива така позиція. Водночас за будь-якої доби залишається спокуса створити таку дихотомію. На думку богословів, "християнство у своїх найкращих проявах завжди зберігало біблійне, юдейське розуміння людини як єдності душі і тіла, без будь-якого внутрішнього дуалізму". [Цит. за: Иудейско-христианский диалог. Словарь /За ред. Л.Кленицького, Дж. Вайгодера. – М.,2004. – С.78] Людина врятовується як цілісна сукупність (тіло, душа, дух). З цього випливає переконання, що справжня людяність передбачає життя "в тілі", з чим погоджувалися Ісус і фарисейський юдаїзм.

Інколи спостерігаємо спроби ототожнити духовність з "аскетичним богослов'ям", що в історії часто зводилося до "умертвіння тіла", або із "життям у Христі". Як правило, останнє богословами не дискутується. Враховуючи вище зазначені застороги, спробуємо з'ясувати смислове навантаження християнської духовності.

Прагнення людини до "духовного" існування вважається піклуванням Бога про Своїх дітей. Результатом такого існування постають святість і досконалість. Віруючі у бога Авраама, Ісаака, Іакова повинні наслідувати та відображати святість і досконалість Бога. У християнстві це виступає передумовою для входження у вічне життя. Святість людини на землі визначає її здатність до

остаточної єдності з Богом після завершення земного буття. Кінцевою метою духовності є безпосереднє єднання з Богом. Утаємничена і фрагментарна єдність тепер змінюється на повноту єдності у вічності. Таким чином здійснюється райське блаженство. Іншими словами, метою людського життя є спілкування з Богом у вічності. Ця вимога до християн яскраво відображається словами св. Афанасія Великого: "Бог став людиною заради того, щоб людина стала богом". Св. Тома Аквінський називає цей процес "домобудуванням благодаті на основі природи".

Сьогодні богослови не заперечують того, що, незважаючи на укоріненість християнської духовності у відносинах з Ісусом Христом, її шляхи можуть різнитися залежно від конкретних обставин часу, місця й особистості людини. Йдеться про своєрідність "прочитання" християнської духовності католиками, православними, протестантами. Одночасно стверджується, що кафолічній Західній і Східній духовності властивий літургійний і церковний характер. Останнє означає, що віруючий скеровується до глибокого життя у вірі завдяки Церкві та її літургії. Св.Кипріан висловив цю ідею наступним чином: "Кому Церква не мати, тому Бог не Отець." Дійсно, свідчення містиків вказують на однозначний зв'язок між особистим спілкуванням з Ісусом та зміцненням церковної спільноти. Однак тут маємо найбільше розходження з одного боку, між православною, католицькою та, з іншого боку, - протестантською духовностями. Водночас можна стверджувати про спільність поглядів на таку реалізацію духовності православних, католиків та юдеїв. Так, юдаїзм вважає абсолютно неможливим спілкування з Богом отців у ізоляції від народу, який Бог назвав Своїм.

Християнська духовність не обмежується і не вичерпується церковною системою таїнств. На думку богословів, найголовнішими складниками духовного "зростання" християнина виступають молитва, самовідречення, допомога бідним і знедоленим. Нині Церква стверджує, що Бога можна "зустріти" у досвіді повсякденності. В якості прикладу наводиться "відкриття" пророка Іллі. Він дізнався, що Бог може виявитися не під час землетрусу чи у вогні, а "у віянні тихого вітру". Завдання християнської духовності полягає у тому, щоб допомогти людині чути це "віяння тихого вітру" та відповідати на нього любов'ю, відданістю та вірою.

Ми розглянули кілька моделей релігійної духовності. Зрозуміло, в світі їх набагато більше. Характерною ознакою нашого часу є те, що жодна з них не може претендувати на абсолютну істинність. Маємо суттєвий переворот у людській свідомості, коли відповідальність за власний вибір ставить індивіда перед великою кількістю альтернатив. Недаремно у західній літературі висловлюються думки про нову реальність, концептуальні зрушення, безпрецедентність постмодерністського світу тощо. На думку Уолтера Труетта Андерсона, ми переживаємо перехідний період від одного стилю мислення до іншого. Він називає такі три процеси формування цього перехідного періоду:

1) Крах віри. Сьогодні у світі не існує всезагальної згоди щодо того, що є істинним. Ми ніби знаходимося на "некерованому ярмарку ідей, де знаходяться всі можливі віросповідання на землі". [Цит. за:. Вейз Дж. Времена постмодерна. – М., 2002. – С.44]
2) Народження глобальної культури, коли всі системи вірувань знають одне про одного. Внаслідок цього важко сприймати певну з них за абсолютну істину.
3) Нова поляризація. Суперечності між природою і соціальною правдою "розривають суспільство на частини". Йдеться про "внутрішньокультурні війни", основою яких є різні точки зору з приводу важливих питань функціонування духовної сфери суспільства. Приміром, неузгодженість, полярність позицій у проблемах освіти чи морального виховання.

На сучасному етапі релігії постають перед викликами толерантності, сприйняття суб'єкта як іншого у всій повноті його виявів. Від адекватності відповідей релігій на ці виклики часу, залежить успішність їх інтеграції у світове співтовариство.

О.Н.Саган[*]

ЕТНОКОНФЕСІЙНИЙ СИНКРЕТИЗМ В ІСЛАМІ (НА ПРИКЛАДІ КРИМУ)

Незважаючи на значно вищі, аніж, наприклад, у християнстві, претензії на космополітичність й універсальність, бажання відсторонитися від національних чинників, іслам все ж цілком вкладається у загальноприйняту систему етконфесійного синкретизму, яку, не розкриваючи детально (із-за обмеження обсягу статті) зміст синкретичних процесів, можна звести до таких основних складових:

- злиття доісламських свят й обрядів з ісламськими, коли відбувалася така модифікація свят, при якій ісламська догматика слугувала засобом змістовного з'ясування і збереження доісламської обрядової практики (наприклад, до свята Курбан-байрам, як і напередодні будь-якого великого свята, кримські татари смажать на вечерю вироби з тіста, традиційно чебуреки, якими прийнято частувати сусідів. Ця традиція серед кримських татар вважається мусульманською, проте вона збереглася з древньої релігії тюрків і монгол – Тенгріанства, відповідно до якої душі померлих предків можуть смакувати тільки запах смаженого тіста. Цей день називається "арфе" – дослівно "переддень" свята);
- прийняття ісламом місцевої релігійної термінології (в ісламі Криму, наприклад, "іноді фігурує іменування Бога як Тенорі");
- застосування місцевої мови для богослужбового вжитку;
- прийняття ісламом місцевої топоніміки та її ісламізація (особливо цікавим в цьому аспекті є культ святих місць – азізів – пов'язаний із вшануванням чудотворних праведників, перш за все тих, які жили в Криму);
- встановлення релігійних свят на честь традиційних місцевих свят і місцевих (народних) героїв (класичним прикладом подібного вшанування є встановлене на честь пророка Ільяса свято Хадирлез чи Хадир-Ільяс, а також святкування Дервіза, яке має вторинний зв'язок з ісламом [Ісламська ідентичність

---

[*] Д. філос. н., пров. наук. співроб. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

в Україні / Богомолов О., Данилов С., Семиволос І., Яворська Г. – К., 2005. – С. 26]);

- проникнення ісламських уявлень у фольклор, народнопісенну творчість;
- ритуалізація трудових процесів, окалендарювання господарських робіт на основі ісламських свят;
- "освоєння" ісламом національних культурних традицій (архітектура, поезія, художня література, музика тощо) та інші тенденції.

Звичайно, навіть у зазначених процесах, іслам впливав набагато більше, ніж зазнавав зворотного впливу. Саме тому саме це віровчення нині є невід'ємною частиною місцевого культурного процесу. Проте це не змінює суті проблеми і механізмів етноконфесійних процесів, на які наклалися як об'єктивні, так і суб'єктивні чинники, найважливішими з яких є: віддаленість Криму від культурних центрів ісламу і певна відособленість його від мусульманського світу; тісне сусідство із християнськими народами, наслідком чого стало запозичення деяких обрядових дій (поминання померлих на 3,7 і 40-й день, пишне святкування Мавлюда тощо); відносна терпимість до інакодумців та активне запозичення місцевого звичаєвого права, що пов'язане з домінуванням на території Криму ханафітської релігійної школи. [Дет. див.: Антес П. Ислам в современном мире // Ислам в Евразии: современные этические и эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. – М., 2001. – С.45-46]

Проблема визнання/невизнання етноконфесійного синкретизму в ісламі Криму і є, на наш погляд, однією із глибинних причин нинішнього внутрішнього конфлікту кримської умми. А саме, відстоювання значною частиною мусульман старшого покоління традиційного (етнічного чи етноісламського) віровчення і практики, на що не погоджується певна частина радикально налаштованої молоді, перш за все ті, хто здобув освіту і виховання в арабських країнах, а також деякі з новонавернених (неофітів), які намагаються чітко йти за "підручниковими" азами віри.

На нашу думку, цей конфлікт матиме певне продовження, проте, в міру покращення матеріального становища кримських татар, зменшення потреби у навчанні майбутніх мулл в традиційно арабських країнах, інших подібних факторів, внутрішнє

протистояння прихильників "етнічного" ("татарського", "кримського") і "чистого" (т.зв. "правильного", "салафітського" або "політичного") ісламу згасатиме на користь етнічного його варіанту. Адже подібні процеси (адаптації ісламу до місцевої культури) свого часу бурхливо переживали балканські країни, населення яких частково прийняло іслам, Причорномор'я та, зрештою, ядро султанської імперії – Туреччина. Особливо яскраво про це писав лідер Татарського суспільного центру Рєшат Сафін: "... кожній нації необхідно мати "свій" іслам. Наш, "татарський іслам" повинен бути таким, щоб татари не розчинилися в середовищі інших мусульманських народів". А тому, вважає Сафін, татари одразу після прийняття ісламу "пропустили іслам через "татарське сито" – "змягчили його арабський жар" і пристосували до поволзьких земель і природи, вдосконалили відповідно до конкретної ситуації". [Цит. за: Султанов Ф.М. Ислам и татарское национальное движение в российском и мировом мусульманском контексте: история и современность. – Казань: Школа, 1999. – С. 157]

Для означення подібних процесів в ісламі, деякі дослідники вживають навіть термін "локалізований іслам", [Див., напр.: Parker D, Headley S. Islamic Prayer Across the Indian Ocean. – Curzon Press. – 2000] що, на наш погляд, не зовсім відповідає окресленню суті проблеми, а саме мінімізує аспект етнолізації цього віровчення. В даному випадку, перефразовуючи вислів А.Сміта про релігію як "єдино можливий вияв національної єдності" для народів, позбавлених політичної незалежності, [Сміт А. Національна ідентичність. – К.: Основи, 1994. – С. 70] можна говорити про життєву необхідність для таких народів "перепускання іновір'я через сито власної культури" як умови виборювання "власної самості", виживання етносу в умовах політичного й економічного тиску єдиновірного зовнішнього чинника. Ці процеси, до речі, добре відомі й українцям, які, втративши під тиском московітів свій варіант православ'я – Українське православ'я, почали надзвичайно швидко асимілюватися з росіянами і в етнічному плані.

На думку деяких українських дослідників, у кримських татар нині відбувається також певний поділ сфер вживання візуалізованої репрезентації себе (образів самовідчуття кримськотатарського народу), коли "у двох протилежних контекстах – конфліктному та неконфліктному – використовуються відповідно різні візуальні та звукові символи. Так, у першому випадку, використовуються

молитовні жестикуляції, вигуки "Аллаху акбар". При мирному розвитку подій перевага надається переважно етнічним символам (музика, пісні, часто секулярного змісту, народні танці, вшанування тих чи інших подій із життя народу тощо)". [Дет. див.: Богомолов О.В. Іслам і етнічність // Ісламська ідентичність в Україні / Богомолов О., Данилов С., Семиволос І., Яворська Г. – К., 2005. – С. 61.]

Етноісламська парадигма ісламу в Криму ("традиційний кримський іслам") лежить в основі доктрин нинішніх лідерів кримських татар, які розглядають цю парадигму базовим чинником етноконсолідації народу. Зокрема, голова Меджлісу М.Джемільов постійного наголошує на необхідності "розуміння ісламу як частини нашої (кримськотатарської – О.С.) культури". [Див.: Інтерв'ю з М.Джемільовим // Авдет. – 2003. - № 8-9 (314-315). – С. 8] Загальновідомо, що такі і подібні їм заяви йдуть в розріз із поглядами більшості ісламських теологів. Проте ідеї тісного зв'язку народної культури мають успіх через активну підтримку такої лінії в середовищі широких мас кримських татар. Як засвідчує проведене у 2004 р. культурно-просвітницькою і благодійницькою Асоціацією громадських організацій "Арраїд" репрезентативне дослідження "Мусульмани в українському суспільстві" (науковий керівник проекту – М.Кирюшко), навіть серед усіх мусульман України понад 30% вважають, що іслам є основою "для відродження національної самобутності волзьких і кримських татар, інших народів, національна самосвідомість яких сформувалася історично під впливом цієї релігії". [Див.: Кирюшко Н.И. Мусульмане в украинском обществе: социологическое исследование. – К.: Ансар Фаундейшн, 2005. – С. 24] За іншими даними, які приводяться Е.Прибутковою, 84% опитаних кримських татар вважають, що релігія відіграє значну роль у відродженні рідної мови, культури та традицій, а 48,8% визначили таку роль як вирішальну. [Прибыткова И. Влияние института гражданства на процессы возвращения и обустройства ранее депортированных народов в Крыму. – К.: Ваите, 1997. – С. 160-161]

Подібний, дещо несподіваний для ортодоксальних (суннітських) ісламістів результат, [Див., напр..: Культура и нравственность в исламе. – К., 2005] а саме популярність "кримського ісламу" (ми цей термін вживаємо виключно для означення певних національних традицій, обрядів, що існують у кримських татар і мають релігійний підтекст), є наслідком впливу

багатьох факторів. Головним із них, на нашу думку, є широке розповсюдження на півострові ідей надзвичайно популярного тут, до встановлення радянської влади, суфізму, з яким пов'язана певна довільність у витрактуванні тих чи інших віросповідних положень, терпимість до запозичень, формування оригінальних стереотипів сприйняття ісламу. Суфізм "занесли" в Крим турки, а тому позиції турецьких суфійських братств тут були завжди сильні. Крім того, відбувалися тісні релігійні контакти кримчан із кавказькими народами. Завдяки цьому суфійські шейхи в Криму завжди мали великий авторитет. Такому авторитету сприяло й те, що, крім духовного керівництва, суфії мали військову владу. Це давало підстави сучасникам називати кримських шейхів однаковою мірою аскетами і моджахедами. [Дет. див.: Джангужин Р. Политический ислам в Украине // Центральная Азия и Кавказ. – 2001. - № 2 (14). – С. 12]

На основі власного сприйняття ісламу в Криму сформувався й ісламський джадидизм (своєрідний модернізм), ідеї якого на початку XX ст. напрацьовувалися певним колом кримськотатарської інтелігенції на чолі із Ісмаїл-беєм Гаспринським. І, нарешті, не можна нехтувати тим фактом, що на нових територіях, куди були вивезені у 1944 році кримські татари, кримський "народний іслам" став одним із чинників етноконсолідації і етнозбереження за умов існування в сфері інших – центральноазійських – мусульманських цінностей, або ж, за вживаною нами термінологією, інших "традиційних ісламів". [Дет. див.: Ганкевич В.Ю. Джадидистська реформа просвіти кримських татар (межа XIX – XX ст.): Автореф. дис. д.іст.н.: 07.00.02. – К., 2000.] А останніх, як справедливо наголошує О.Богомолов, "на пострадянському просторі існує практично стільки ж, скільки етнічних груп, що сповідують іслам. При всій своїй розмаїтості вони є головним аргументом у спорі за автентичність проти культурної експансії з Близького Сходу". [Богомолов О.В. Іслам і етнічність // Ісламська ідентичність в Україні. – С. 63.]

Таким чином, ми маємо підстави стверджувати, що іслам в Криму вже із початків свого постання розвивався на основі етнічних принципів, а тому виступав базовим фактором етноконсолідації кримськотатарського народу. Цьому сприяла перш за все можливість інституту муфтіяту Криму фінансувати культурно-релігійні і навіть суспільні проекти в інтересах етнозбереження й етноконсолідації кримських татар. Адже у

розпорядженні вищого мусульманського керівництва перебували вакуфні землі, які, згідно ісламської правової традиції (все, що існує на Землі за волею Аллаха без допомоги людини, є загальнолюдським надбанням та належить суспільству, а не індивідам), століттями належали певним кримськотатарським громадам. [Дет. див.: Возгрин В.Е. Исторические судьбы крымских татар. – М.: Мысль, 1992. – С. 65] Наявність вакуфних земель (на початок XIX ст. їх фонд був досить значним і становив 90 тисяч десятин [Дет. див.: Лашков Ф.Ф. Исторические очерки крымско-татарского землевладения. – Симферополь, 1897. – С. 45]) дозволяло покривати значну частину потреб громад – утримання мечетей, медресе, мектебе, притулків для старців, а також доглядати за дорогами, мостами чи фонтанами. Керівництво коштами, які поступали від орендарів земель, контролювалися муфтіятом Криму, Вакуфною комісією та власне громадою, що фактично виключало можливість їх розкрадання. Таким чином, вакуфний фонд фактично став матеріальною базою кримськотатарської національної культури та духовного життя.

Перший значний удар по вакуфному фонду було завдано у 1890 році, коли з ініціативи таврійського генерал-губернатора була схвалена програма скорочення вакуфного фонду. Остаточне його знищення відбулося із встановленням в Криму радянської влади. Жорстка боротьба більшовиків проти "релігійних пережитків", одним із яких вважався іслам, призвела до швидкого зменшення ролі всіх ісламських інституцій в житті кримських татар. Проте, відповідно до впливу механізмів етноконфесійного синкретизму, релігійні традиції, пов'язані з ісламом, постали вже як елемент народної культури і духовності. А тому релігійна (ісламська) ідея постійно була присутня у здійсненні обрядово-побутових дій, пов'язаних з тими чи іншими віхами життя людей. Іслам, отже, став своєрідним доповненням до етнічної ідентифікації в межах аналізованого аспекту розвитку кримськотатарської спільноти.

Після виселення кримських татар з їх рідної землі ми можемо говорити не про зменшення кількості (і впливу) мусульманських інституцій, а про їх фактичну ліквідацію. Швидкі процеси асиміляції й політизації Криму (реально – зросійщення) накладалися на фактичну заборону реєстрації будь-яких мусульманських громад (і то не лише в Криму, оскільки радянські ідеологи справедливо вважали, що ці громади можуть стати осередками і національно-культурного життя тих кримських татар,

які жили в Україні поза Кримом). Тому з кінця 40-х років і аж до кінця 80-х років в Україні не було жодної мусульманської громади або ж зареєстрованої групи мусульман. Пояснення такого стану справ було простим: після масового переселення кримських татар, ліквідації мусульманських осередків в Києві та практичної локалізації мусульманського життя в Донецькому регіоні потреба у діючих мечетях і релігійних групах, на думку чиновників, відпала.

Але у дійсності ситуація була іншою. Навіть за переписом 1989 р. в Україні проживало 46,8 тис. кримських татар. Більшість із них (82%) компактно проживали в Криму. [Інформаційний бюлетень Міністерства України у справах національностей, міграції та культів. – 1995. – № 1. – С. 18] Окрім кримських татар, в Україні на цей час проживало ще 86,9 тисяч волзьких татар, більшість із яких теж традиційно були мусульманського віросповідання. Татари теж розміщувалися досить локально: 25,5 тис. у Донецькій області; 11,9 тис. – у Луганській; 10,8 тис. у Криму. [Там само. – С. 24]

Важко повірити, що серед цих понад 130 тисяч мусульман (принаймні за традиційною культурою) не було бажаючих утворити релігійні громади. І якщо таких громад не було, а у сусідній Білорусії та Литві, при мізерній кількості мусульман, діяли зареєстровані ісламські громади, то можна говорити про специфічну політику саме керівництва України щодо недопущення розвитку тут ісламського чинника. Ця політика, з одного боку, витрактовувала будь-які спроби самовираження чи самостійного бачення мусульманами суспільних процесів актом асоціальним чи навіть антидержавним, з іншого – унеможливлювала дослідження процесів у мусульманському середовищі (рудиментом такої політики є відсутність й до цього часу наукових центрів із вивчення ісламу в Україні).

Тому формування інституційних утворень мусульман в Україні, і, відповідно до принципів етноконфесійної специфіки, об'єктивне пожвавлення процесів етноконсолідації кримських татар, відбулося лише з часу утворення незалежної Української держави. З іншого боку, розпад Радянського Союзу призвів до того, що мусульмани в Україні, як, до речі, й представники інших релігій, потрапили під тиск різноманітних (часто різноспрямованих) факторів релігійного, політичного й економічного характеру. [Див.: Джангужин Р. Конфессиональная самоидентификация как способ ориентации в социально-политическом пространстве: К проблеме становления

политического ислама в Украине // Дуслык. – 2001. - № 2] Наслідком цього стало формування трьох потужних центрів ісламу в Україні (Духовного управління мусульман Криму – ДУМК, Духовного управління мусульман України – ДУМУ, Духовного центру мусульманських громад України – ДЦМГУ) та кількох десятків ісламських громад, які відстоюють свій незалежний статус і не входять у названі об'єднання.

Проте більш детальний аналіз причин розділення на початку 90-х років XX століття мусульман України і формування трьох незалежних і конкуруючих між собою центрів дозволяє стверджувати, що в основі розділення лежать не релігійні (суніти-шіїти) чи політико-економічні, а саме етнічні, точніше – етноконфесійні чинники. Тому можна говорити про кримськотатарську (ДУМК), татарську чи вользько-татарську (ДЦМГУ) та емігрантську (ДУМУ) складову розділу мусульманського руху в Україні. Ситуацію ускладнила строкатість національного складу та географічної структури розселення народів, які сповідують іслам. Загалом можна виділити близько 40 етнічних груп – мусульман за віросповіданням. Серед них лише 7 мають понад 5 тисяч своїх представників. А це з певним округленням: [Подаємо із округленням. Дет. див.: Ісламська ідентичність в Україні. – С. 12] кримські татари (272,6 тис., більшість із яких проживають в Криму); волзькі татари (73 тис.), азербайджанці (45 тис.), узбеки (12 тис.), турки (9 тис.), араби (6,5 тис.) і казахи (5,5 тис.).

Говорячи за цифрові показники, ми повинні постійно враховувати той факт, що кількісний склад т.зв. "мусульманських" народів надзвичайно чутливий до політичних процесів як в Україні, так і в сусідніх країнах. Міграційні процеси, які розпочалися після розпаду СРСР, повністю не припинилися й досі, хоча нині можна говорити про значне зменшення їх інтенсивності. Між переписами 1989 й 2001 років зросла кількість лише кримських татар та азербайджанської, чеченської, таджицької, туркменської й турецько-месхетинської діаспор. Всі інші діаспори, які сповідують іслам, кількісно значно скоротилися. [Ісламська ідентичність в Україні. – С. 18] Ця тенденція назагал не втратила своєї актуальності й досі.

При такій полістічності та полікультурності, що неминуче призводить і до різності вихідних постулатів у формуванні стратегії й тактики свого подальшого інституційного розвитку, не дивним є

те, що, незважаючи на необхідність об'єднувати та скоординовувати свої зусилля, особливо в період відновлення фактично із нуля своєї матеріальної бази (всі мечеті в часи радянського тоталітаризму були закриті і більшість знищена), мусульмани так і не змогли провести свій спільний представницький Всеукраїнський з'їзд. Підготовка такого з'їзду у 1994 р. закінчилася проведенням фактично регіонального з'їзду у Києві, який виконав практично протилежну дію – закріпив стан розколу у середовищі мусульман.

Опонентами новоствореному ДУМУ виступили мусульмани Криму, і, в першу чергу, кримські татари, кількість яких з початку 90-х років XX ст. постійно збільшується. Організувавшись у ДУМК, кримські татари нині є найбільшою й найорганізованішою ісламською спільнотою України, яка об'єднала на початок 2006 року 925 релігійних організацій (із них 601 з'явилися у 2005 р. і ще не отримали статусу юридичної особи). [Тут і надалі, за відсутності посилання на інші джерела, подаємо статистику Державного департаменту у справах релігій Міністерства юстиції України, станом на 1 січня 2006 року]. Ще біля тридцяти громад у Криму існують поза реєстрацією та поза впливом ДУМК.

Керівництво ДУМК, на відміну від ДУМУ, практично із початків створення власного управління, чітко змістило акценти на етнічну складову етнорелігійного комплексу. Це, окрім вищезазначеного, значною мірою було пов'язано також із тим, що лідери ДУМК обираються один раз на чотири роки на з'їзді кримськотатарського народу – Курултаї. А тому позірно незалежне ДУМК фактично змушене координувати свою діяльність із Меджлісом – для цього була навіть передбачена спеціальна посада представника Меджлісу при Муфтіяті. Така позиція співпраці була сформульована М.Джемільовим на Першому Курултаї і пояснювалася небезпекою політичного розколу серед мусульман: "ДУМК і Меджліс повинні працювати разом. Не можна допустити розколу серед мусульман Криму". [Цит. за: Червонная С.М. Возвращение и интеграция крымских татар в Крыму: 1990-е годы // Вынужденные имигранты. Интеграция и возвращение. – М., 1997. – С. 4] Відтак фактично ми можемо говорити про використання кримськими татарами на нинішньому етапі ісламу як "інструменту етнічної мобілізації, засобу політичного самозахисту". [Дет. див.: Гранат Ю. Особливості процесу відродження ісламу в Автономній республіці Крим (1898-2004 рр.) // Іслам і Україна. – К., 2005. – С.

76-77] Причому процес політизації ісламу в Криму не міг не актуалізуватися через важке соціально-економічне становище кримських татар, а також посилення демографічного потенціалу мусульман у світі й економічних можливостей останніх.

Чітка спрямованість Меджлісу на швидке відродження мови і традицій народу, розгублених в еміграції, і фактично зобов'язання підпорядкувати релігійну діяльність мусульманської общини національно-етнічним пріоритетам кримських татар, сформульованим у затвердженій II Курултаєм (1995 р.) "Декларації про національний суверенітет кримськотатарського народу", призвела до конфлікту між кримськотатарським лідерами і муфтієм Криму, випускником Ісламського інституту в Ташкенті Сеїтджалілем-ефенді Ібрагімовим, який намагався максимально дистанціюватися як від політики, так і від "кримського" ісламу. Така позиція Ібрагімова кінцевою метою мала утвердження на півострові універсального (космополітичного) ісламу, що давало б змогу поширювати свою юрисдикцію на всю територію України. Проте такий підхід не міг не викликати жорсткої протидії лідерів кримських татар: муфтій був усунутий з посади (офіційна версія – виїхав у Саудівську Аравію для продовження релігійної освіти).

У 1995 р. Курултай обрав муфтієм Нурі-ефенді Мустафаєва – активного прибічника участі мусульманської громади Криму у вирішенні політичних завдань національного руху кримських татар. Крім того, були внесені деякі зміни в Статут ДУМК: діяльність Муфтіяту делегати з'їзду зобов'язали проводити не лише у відповідності до рішень Курултаю та світських законів, але й рішень Меджлісу кримськотатарського народу. Термін обрання муфтія був скорочений з 5 до 4 років. Таким чином, діяльність ДУМК опинилася практично повністю під впливом Меджлісу, що дозволяє опонентам Меджлісу звинувачувати останніх у створенні "кишенькового Муфтіяту". [Ибдулаев Н. Кому служат господа из муфтията и кто вносит раскол в единство мусульман? // Халк седасы. – 2003. - № 5. – С. 2]

Проте, як показала практика, такі жорсткі кроки лідерів кримських татар виправдали себе. Кримськотатарський рух уникнув багатьох, неминучих в умовах жорсткої політичної боротьби, різночитань і розколів у середовищі кримських татар. Цю ж політику тісної співпраці із Меджлісом продовжує й нинішній глава ДУМК, муфтій Криму Аджі Еміралі Аблаєв, який був обраний у грудні 1999 р., а у квітні 2004 р. переобраний на цю ж

посаду. І хоча Аблаєв і висловлюється проти вживання терміну "кримський іслам", вважаючи, що іслам є один, політика муфтія має успіх. Адже ДУМК чітко заявило про свою соціальну програму, зорієнтовану на відродження культури кримськотатарського народу, і намагається дотримуватися її. Основними пунктами цієї програми є:

- відродження ісламських релігійних осередків у Криму;
- відродження кримськотатарської культури;
- налагодження світської (рідною мовою) та духовної світи кримських татар; [Дет. див.: Доклад председателя Меджлиса крымскотатарского народа М.Джемилёва на 3-й сессии IV Курултая 10 сентября 2004 г. – Симферополь, 2004. – С. 14-16]
- адекватне представництво кримських татар у всіх органах на території автономії (інтеграція в структури управління);
- пошук власної моделі життя в українському суспільстві тощо. [Див.: Доклад Мустафы Джемилёва // IV Курултай крымскотатарского народа. Первая (9-11 ноября 2001 г.) и вторая сессии (19 января 2002 г.). Документы и материалы. – Симферополь: Оджакъ, 2004. – С. 30]

Відзначимо, що традиційно мусульманські організації Криму нині зорієнтовані переважно на Туреччину, яка, до речі, теж зорієнтована на "етнічний іслам європейського штибу". Така зорієнтованість кримських татар пояснюється багатьма чинниками: близькістю кримськотатарської і турецької мов, підготовкою духовенства і проведення місіонерської роботи громадянами Туреччини, фінансовою підтримкою муфтіяту ДУМК Міністерством у справах релігій Туреччини (в Туреччині мешкає понад 5 млн. кримських татар, крім того, плани та інтереси Туреччини в Криму підтримують впливові кола кримськотатарської діаспори в США) [Див., напр.: Информация о деятельности Меджлиса крымскотатарского народа // Говорит Мустафа Джемилёв. Доклады на сессиях и конференциях Курултая крымскотатарского народа 1991-2001. – Симферополь: Оджакъ, 2001. – С. 45] тощо. Як зазначає О.Богомолов, згідно із розумінням віри як тюркської віри, турецькі ісламські організації мають в Криму набагато більшу довіру кримськотатарського релігійного керівництва. "Причини такого ставлення не вичерпуються лише етнічними стереотипами. Суттєве значення мають значні відмінності між турецькими та арабськими ісламськими фондами у

концепціях допомоги українським одновірцям, особливо у галузі освіти". [Богомолов О.В. Іслам і етнічність // Ісламська ідентичність в Україні. – С. 69]

Проте протурецькість не перешкоджає активному пошуку кримськими татарами власної моделі не лише політичного (проживання в умовах засилля російського чинника в Криму і, глобально – української незалежності), але й релігійного функціонування. [Дет. див.: Кирюшко М.І. Мусульмани в українському суспільстві: соціальні орієнтації і політичні погляди // Людина і світ. – 2003. - № 11. – С. 2-7] Мається на увазі засилля арабських місіонерів із радикальними поглядами і їхніми спробами "ревізувати іслам в тій формі, якій він сповідується в Криму споконвічно, агітувати за відмову від національних традицій і перегляд духовних цінностей". [Заявление IV Курултая крымскотатарского народа "О возрождении религиозной жизни крымских татар и сохранении религиозной толерантности в Крыму" // IV Курултай крымскотатарского народа. Первая (9-11 ноября 2001 г.) и вторая сессии (19 января 2002 г.). Документы и материалы. – Симферополь: Оджакъ, 2004. – С. 62-63]

Як заявив у своєму виступі на першій сесії IV Курултаю кримськотатарського народу М.Джемільов, кримськотатарський національний рух "ні за яких обставин не повинен діяти проти фундаментальних інтересів української держави, здійснювати будь-які дії, які можуть принести шкоду її незалежності і територіальній цілісності". [Доклад Мустафы Джемилёва // IV Курултай крымскотатарского народа. Первая (9-11 ноября 2001 г.) и вторая сессии (19 января 2002 г.). Документы и материалы. – С. 31] У даному випадку ми можемо ототожнювати кримськотатарський й ісламський рухи в Криму, бо, як вже було сказано вище, саме Меджліс визначає стратегію розвитку ДУМК [Див.: Заявление IV Курултая крымскотатарского народа "О возрождении религиозной жизни крымских татар и сохранении религиозной толерантности в Крыму". – С. 61-63], оскільки для переважної більшості кримських татар іслам є не лише релігією, але й важливим чинником етнокультурної самосвідомості. Думки про територіальну цілісність і суверенітет України пропагуються й іншими лідерами кримських татар. [Див.: Бекиров Н. Кримськотатарський народ твердо підтримує територіальну цілісність, суверенітет України // День. – 2004. – № 224 (8 грудня). – С. 4]

Така позиція ДУМК є неприйнятною для понад тридцяти

мусульманських громад (більше 700 віруючих), які діють у Криму автономно і, до речі, не всі із них є кримськотатарськими за складом віруючих. Більшість лідерів цих незалежних громад перебувають переважно під впливом радикальних ідей, що пропагують на півострові екстремістські організації ваххабістів (салафітів) та "Хізб-ат-Тахрір" (Ісламська партія визволення). Останні, як відомо, заборонені у більшості ісламських країн. Представники автономної гілки ісламу в Криму вважають необхідним ісламізацію всього населення чи створення на півострові (а в подальшому й на всій території України) ісламського халіфату як частини всесвітнього арабського халіфату. [Див.: Касьяненко М. Є така партія? // День. – 2004. – № 189 (20 жовтня). – С. 4] Такі та подібні їм ідеї, як, наприклад, відхід від місцевих традиційних духовних цінностей, національних звичаїв кримських татар тощо, [Див.: Обращение Курултая крымскотатарского народа к мусульманам Крыма. Принято на III сессии Курултая IV созыва. – Б.м., б.г.] створюють в Криму значну внутрішньорелігійну та міжнаціональну напругу, оскільки викликають недовіру як в середовищі самих мусульман, так і до мусульман в цілому з боку неісламського населення та державних органів. Це спонукає ДУМК активно відмежовуватися від автономних релігійних рухів. Навіть планується у недалекому майбутньому провести переатестацію імамів. [Асанов М. Мы не имеем ничего общего ни с хизбами, ни с ваххабитами… // Авдет. – 2004. – № 14 (343) (7 сентября). – С. 3]

Зазначимо, що, на наш погляд, глибинними причинами внутрішнього конфлікту у мусульманських громадах (до речі, й не лише кримських) є певна трансформація інституту мусульманської громади в цілому. Практична повна заборона на справляння ісламського культу в Радянській Україні, як ми вже зазначали, стала причиною витіснення ісламу із публічної сфери. А тому місцеві традиції (суннет), які зберігалися/консервувалися у духовній практиці місцевих набожних людей, часто заступали звичні для т.зв. "серцевинних земель" ісламу традицій і духовних практик.

Напругу в даній ситуації додає і той факт, що в Узбекистані та інших місцях розселення кримських татар останні зазнали значного впливу секуляризаційних процесів, характерних для радянських часів. А тому багато із нинішніх репатріантів дозволяють собі тютюнопаління, вживання алкоголю й інших заборонених

віровченням продуктів, пропускають служби у мечетях, не знають основ віровчення тощо. Згідно вже згадуваного нами вже дослідження "Мусульмани в українському суспільстві", лише 22,5% опитаних відповіли, що бувають у мечетях щоп'ятниці, понад 28,3% мусульман відвідують мечеть лише у дні великих свят, а 12,9% взагалі тут не бувають. [Кирюшко Н.И. Мусульмане в украинском обществе: социологическое исследование. – С. 11-12]

Поблажливе ставлення до подібних фактів духовних лідерів, які є переважно старшого віку (до речі, серед духовенства, що повернулося із депортації, не було жодного мулли з вищою чи середньою духовною освітою), викликає незадоволення молодих імамів, які закінчили медресе вже в нових умовах, коли існували ісламські управління та центри. Ці імами знаходять широку підтримку серед молоді, сотні представників якої, отримавши спонсорську допомогу, пройшли стажування чи навчалися в традиційних ісламських країнах, а тому орієнтуються на загальновизнані в мусульманському світі норми релігійного життя. Певна напруга у відносинах старшого покоління й молоді часто стає ґрунтом для розвитку зазначених вище радикальних напрямів в Криму на кшталт Хізб ат-Тахрір.

Не менш болючішими проблемами кримських татар, до вирішення яких залучені й лідери мусульманських громад, є: прийняття нових законів і внесення змін до вже існуючих з метою відновлення прав депортованого народу; врегулювання питання надання земельних паїв для кримських татар (в цьому ж ряду стоїть питання повернення вакуфних земель); [Див.: Заявление "О сложившейся ситуации с землеобеспеченностью крымскотатарского народа в Крыму". Принято на III сессии Курултая IV созыва. – Б.м., б.г.] пропорційного представництва татар у органах місцевого самоврядування; повернення релігійним громадам кримських татар їхнього майна, в першу чергу культових споруд; налагодження доброзичливих стосунків із іншими національностями, а особливо із православними росіянами тощо. [Ці питання піднімалися практично на всіх сесіях II-IV Курултаїв. Дет. див.: Говорит Мустафа Джемилёв. Доклады на сессиях и конференциях Курултая крымскотатарского народа 1991-2001.– Симферополь, 2001; Касьяненко Н. Украина и крымские татары: новые вызовы истории // День. – 2004. – № 161 (10 сентября). – С. 6 та ін.] Більшість із цих питань мають об'єктивний характер і пов'язані із тим, що Українська держава практично самотужки

розпочала вирішення й продовжує вирішувати ці питання. [Дет. див.: Кремінь В., Маначинський О., Поповкін В., Парахонський Б. Кримсько-татарська проблема і шляхи її вирішення // Розбудова держави. – 1993. – № 1. – С. 47-53]

Широке залучення керівництва ДУМК до розв'язання вищезгаданих нагальних проблем, участь в інтенсивних обговореннях на численних зустрічах керівництва Меджлісу та ДУМК із керівництвом Автономної республіки Крим та України, [Див.: Доклад Мустафы Джемилёва // IV Курултай крымскотатарского народа. – С. 25] спонукає мусульман до активної позиції в політичних питаннях. Зокрема, Меджліс (і це його рішення затверджені Курултаєм кримськотатарського народу) підтримав Народний рух України у парламентських виборах 2004 р. і В.Ющенка у президентських виборах 2004 року. [Див.: Заявление Курултая крымскотатарского народа "О выборах Президента Украины". Принято на III сессии Курултая IV созыва. – Б.м., б.г.] Рішення Меджлісу і Курултаю були підтримані й духовними лідерами ДУМК. Більше того, під час Помаранчевої революції листопада-грудня 2004 р. муфтій цього Управління Еміралі Аблаєв виступив (українською мовою) на заході міжконфесійної духовної солідарності, що відбувся в Києві 7 грудня, із словами підтримки демократії. Кримські татари у листопаді-грудні 2004 р. взяли активну участь у підтримці проукраїнських сил в Криму. Зазначимо, що така позиція Меджлісу і ДУМК йшла в розріз із загальними політичними настроями в Криму, а тому не могло не згуртовувати кримськотатарський народ.

Підводячи підсумок, зазначимо, що практично до початку XX століття – часу остаточного самоусвідомлення кримськими татарами себе окремим народом (етносом) – саме "кримський іслам", як специфічний етноконфесійно видозмінений напрям мусульманства, відігравав головну роль у процесах етноконсолідації кримських татар. У правовій сфері пристосування суніського (салафітського) ісламу до місцевих реалій відбулося завдяки збереженню в Криму звичаєвого права – тере. Останній можна розглядати як кримський варіант адату, який формувався на основі місцевих звичаїв (суннет) під впливом монгольських і турецьких традицій.

З середини 20-х років XX століття, з часу активного і тотального руйнування практично всіх релігійних інститутів кримських татар, релігійний фактор відійшов на вторинні ролі,

проте, завдяки механізмам етноконфесійного синкретизму, повністю не зник навіть за умов депортації і розселення в різних місцях СРСР кримських татар.

Розглядаючи ж проблему етноконфесійного синкретизму в ісламі в цілому, можна зробити висновок, що нині цей аспект віровчення достатньо не вивчений і часто ігнорується дослідниками. Причиною цього є той факт, що науковці намагаються буквально враховувати у своїх аналізах богословські доктрини ісламу, в яких різко заперечується можливість врахування етнічних особливостей тих чи інших народів. Проте, на нашу думку, збільшення питомої ваги не-арабів серед мусульман, коли, наприклад, у Німеччині кількість етнічних німців, які прийняли іслам, буде не 50, а хоча б 500 тисяч, згодом (через сто чи двісті років) призведе до значної "націоналізації" чи "європеїзації" ісламу.

А.М.Колодний[*]

ІСЛАМ В КОНТЕКСТІ ПОЛІТИЧНИХ РЕАЛІЙ КРИМУ

Характерною особливістю функціонування ісламу як релігії в наш час є все більша його глобалізація і політизація, зростання впливів на суспільне життя багатьох країн його ортодоксальних структур, виявів нетерпимості щодо інаковіруючих. Це знаходить своє вираження в наступному:

1. Мусульманський спосіб життя все більше приходить в конфлікт з тими формами духовності та життєдіяльності, які постали в суспільстві постмодерну. Проте останні не є також християнськими, як це часто їх прагнуть кваліфікувати у мусульманському світі. Відчисши в такий намір той спосіб життя, який утвердився переважно в молодіжному бутті за умов постмодерну, до неприйнятних для нього виявів християнської цивілізації, іслам із-за цього вступає в конфлікт з християнством у різних його конфесійних виявах як із світом невірних, світом спокуси до гріха.

2. Подаючи всі інші релігійні вірування як єретичні, хибні людські витвори, іслам нині в різних регіонах світу практично відкрито й гостро конфліктує зі всіма конфесіями, навіть одновірцями з інших своїх же течій. Останнє особливо нині виявляється в Іраці. Обстоюючи право на свободу свого буття у всіх країнах світу, іслам водночас не допускає свободу віросповідань в країнах його державного закріплення. Найбільше іслам конфліктує в регіонах свого поширення з католицизмом, іудаїзмом та індуїзмом.

3. Хоч нині тяжко сказати щось конкретне про наявність в світі якогось одного центру мусульманства, який визначає, координує і спрямовує дії всіх земних інституцій ісламу, але ж при співставленні й аналізі «обгрунтованих» ісламом баталій в різних країнах, наявності певної синхронності у їх виявах все ж відчуваєш почерк якоїсь підспудної інституції-диригента, що прагне повсемісно ініціювати екстремістські дії мусульман у відповідь на будь-який негатив щодо ісламу (також часто кимось спеціально зініційований). Характерно, що цей екстремізм спрямовується переважно в напрямку християнства, країн з його домінуванням, а

---

[*] Д.філос.н., проф., заступник директора – керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

не іудейства, хоч конфлікт мусульманства з останнім мав би бути домінуючим. Лідерство протидії ісламському світу, поширенню мусульманства перебирають на себе з підштовхуванням до цього єврейського лобі США, прагнучи водночас навернути (правда, безрезультатно) до цього і європейські країни, Євросоюз. В разі підтримки й успіху об'єднавчої антимусульманської місії США світ мав би протистояння двох цивілізацій – християнства та ісламу. Такий розвиток світового співтовариства не сприйняла європейська демократія при активній і виваженій підтримці її в цьому покійного Папи Івана Павла II.

4. Підспудно зініційовані екстремістські й терористичні дії ісламістів тримають в напрузі весь світ, спричиняють локальні військові конфлікти, а зрештою - травмують буття цілих народів. Живий приклад цього – Афганістан, Югославія, Ірак. На черзі – Іран і Сирія. При цьому, не рахуючись із наслідками й міжнародно визнаними нормами співжиття, в ці конфлікти необдумано і непрогнозовано включаються США, які поступово перетворюються у світового жандарма, чим справедливо зорієнтували на себе негативну громадську думку цивілізованого світу.

5. На теренах міжконфесійного протистояння, до якого активно прилучений іслам, з'являються політичні суб'єкти – діячі типу Бен Ладена, міжнародні організації, а то й окремі держави, які прагнуть перебрати на себе роль провідника-носія ідеї світового ісламського панування, а то й ініціатора утворення якогось світового халіфату.

Чи позначається стан світового ісламу якось на реаліях політичного і релігійного життя в Україні? При відповіді на це питання треба виокремити загальноукраїнський і локально-кримський рівні.

Україна загалом налаштована толерантно щодо мусульманського світу, не має якихось і в чомусь загострених відносини із країнами ісламу. Вона виявляє виважену підтримку інтересів цих країн під час вирішення їх долі у різних міжнародних інституціях. Не підспівуючи міжнародному сіонізму і виявляючи водночас певну байдужість до антисемітських чи антиізраїльських витівок різних громадських спільнот, держав чи інституцій, Україна тим самим зберігає рівновіддаленість свого буття у світовому співтоваристві і в такий спосіб толерантизує міжконфесійні відносини у світі. Проте, з певною оглядкою на Ізраїль (і це особливо виявилося в рік президентства В.Ющенка), Україна не йде на налагодження навіть вигідних для себе контактів,

зокрема в енергетично-паливній сфері, з країнами мусульманського світу.

Нині з існуючих чотирьох релігійних центрів ісламу України жодний з них не репрезентує всіх мусульман нашої країни, а відтак не може офіційно й одноосібно виступати від їх імені ні перед нашою державою, ні перед інституціями зарубіжжя. Іслам України в релігійному житті світу взагалі не чутно.

Що стосується локального рівня – Криму, де компактно зосереджена, як для України, найбільша мусульманська умма, то ситуація тут, судячи з інформацій преси і особистих бесід, не є простою. Ускладнюють її цілий ряд чинників, а саме:

1. Певна довільність і волюнтарність у сфері державно-церковних відносин, коли владою АРК явно фаворизується Московсько-Православна Церква і в різний спосіб обмежується діяльність інших конфесій і церков. Це веде до радикалізації тут ісламу, сприяє консолідації тих мусульман, які зорієнтовані на ідеї побудови на півострові мусульманської держави. Кількість прихильників цієї ідеї, як зазначає заступник голови Комітету з питань релігій республіканського Кабміну А.Булатов, особливо серед молоді, неухильно зростає. [Булатов А. Міжконфесійний дискомфорт: торжество розуму сподівання на Бога // Голос Криму. – 2005. - № 47]. Реєструючи непідпорядковані ДУМК релігійні спільноти, кримська влада в такий спосіб вносить розкол в мусульманське життя Автономії. А оскільки ці релігійні структури , що є нетрадиційними для кримського ісламу, найчастіше виявляють мусульманський радикалізм, то це сприяє формуванню серед громадськості півострова негативної громадської думки щодо мусульман загалом.
2. Ситуація у сфері міжнаціональних і міжконфесійних відносин, переважно російської та кримськотатарської спільнот, московсько-православних і мусульман, яка є такою, що знаходиться на межі появи силових методів їх розв'язання, з'явлення в автономії міжнаціональної чи міжрелігійної війни. Московське Православ'я за підтримки обласної влади проникло практично у всі організації багатоконфесійного кримського суспільства, зокрема в дошкільні і шкільні заклади, військові частини і в'язниці, діє там нібито від імені всіх релігійних спільнот Автономії, а насправді насаджує там свою російсько-православну ідеологію (Там само). Дійшло до

того, що десь 40% кримських студентів під час соціологічного опитування їх заявили про необхідність виселення кримських татар із півострова, 20% їх виявили байдужість щодо цього. Кримська преса в масі своїй також просякнута антимусульманськими настроями. Ось деякі з них: «Коран говорит: убей!», «Вандалы наругались над православной святыней», «Нас распяли на наших же крестах» та ін.

3. Невирішеність питання земельних наділів репатріантів, реституції майна релігійних спільнот, зокрема мусульман, які претендують на 80 тисяч будинків, бібліотеки, ряд мечетей, кладовищ, азізів (священних об'єктів) тощо. Значна частина кримських татар розселена по півострову дисперсно, але є біля 300 поселень компактного їх проживання. Проте з 1989 року, тобто початку повернення кримських татар на батьківщину, більше третини їх не забезпечені водою, в 25 немає постійної електрики, рівень газифікації і забезпечення дорогами із твердим покриттям становить біля 5-8% від необхідного. За рахунок побудованого житла забезпечено лише 12,5% тих татар, які повернулися на батьківщину. Зареєстровано 6100 сімей, які стоять на черзі з отримання житла. Різними видами праці в Криму зайнято біля 66 з 262 тисяч кримських татар. На рідній мові навчаються діти лише в 15 школах, а там їх всього 4170, що становить лише десь одну десяту дітей шкільного віку. Йде інтеграція кримськотатарської молоді в російське суспільство, а зрештою – зникнення самої нації. [Доклад председателя Меджлиса М.Джемилёва на четвертой сессии IV Курултая крымскотатарского народа. – Симферополь, 2005. – С. 14-16].
4. Партія регіонів, яка нині очолює представницьку владу Автономії, за останні п'ять років втратила багато зробленого раніше для кримських татар, чим формує негативну думку у цього народу щодо України. Не працює Міжнаціональна рада, тихо померла Асоціація національних громад, яка раніше успішно діяла при Верховній Раді АРК. Багато ЗМІ Автономії фактично розпалюють міжнаціональну і міжконфесійну ворожнечу, спотворюють у вигідному для російського етносу ракурсі історію, ображають національні почуття кримчан різних національностей. Не вирішене питання повного повернення і облаштування кримських татар на їх історичній батьківщині, хоч була програма зробити це протягом 10 років і

на неї було витрачено більше мільярда гривень. Репатріація кримських татар проведена лише на половину. Наявна в Автономії антитатарокримська кадрова політика, антитатарокримська (а заодно й антиукраїнська) освітня зорієнтованість влади.

5. Наявність сецессіоністського конфлікту етнополітичного і етноконфесійного характеру, коли протилежні орієнтації можуть взагалі актуалізувати питання подальшої долі автономії Криму, а то й призвести до міждержавного протистояння України і Росії з підключенням до вирішення проблем міжнародних спільнот. Як зазначав у своїй доповіді на грудневій 2005 року сесії Курултаю М.Джемільов, істотним фактором в Криму є те, що понад 70% проживаючих тут російськомовних громадян налаштовані по-російськи, вбачають майбутнє Криму у складі Росії, негативно ставляться не лише до Меджлісу кримськотатарського народу, а й взагалі до всіх кримських татар. М.Джемільов висловив жаль з приводу того, що в погоні за голосами росіян штаб «Нашої України» користувався формулою: «Щоб привабити російськомовний електорат, нам слід дистанціюватися від кримських татар, але в такій мірі, аби не втратити при цьому і їх голоси». [Там само. – С. 5-6].

Незаперечним фактом є те, що саме наявність на півострові кримськотатарського етносу, біля тисячі його мусульманських громад не дає можливості зреалізувати затію кримсько-російської спільноти, всіляко підтримувану імперіалістами Росії (в тому числі й невимовно її державним керівництвом), щодо включення Криму до Російської Федерації. Визначаючи нинішню позицію Росії з кримського питання, коли не вдалося в якийсь спосіб дснонсувати документ хрущовських часів про передачу півострова до складу України, відомий російський політик Нємцов зазначає: «З Україною не треба воювати. Україну треба купувати». Відтак треба міняти традиційні збройні війни, які велися в минулому заради загарбання чужих територій, на новітні – економічні, політичні, релігійні, що й активно зреалізовує Російська Федерація, для якої наявних (навіть не олюднених) земель мало, бо ж, як співається в російській пісні, «всё вокруг моё».

Росія вже так «скупила» Крим, що вважати його повністю українським не можна. **Він є українським лише де-юре, але не де-**

факто. По-перше, наявність Автономії, а відтак у неї і своєї Конституції і своєї специфічної місцевої влади виокремлює Крим в адміністративній структурі нашої країни, не робить його правовий статус аналогічний областям України. Владні структури Криму в той чи інший спосіб ігнорують київську владу, спонукають її міняти свої рішення щодо Криму на угоду проросійському керівництву Автономії (згадаймо принагідно зміщення з посади прем'єр-міністра Криму А. Матвієнка).

По-друге, російський капітал здійснює в Криму фінансову та інвестиційну інтервенцію, звідси витісняються далекозарубіжні інвестори. За різними джерелами десь 50-67% господарств півострова вже є російськими.

По-третє, в мілітарному плані Крим не є українським, бо ж українські збройні формування тут є незначні, а Росія має на півострові свій Чорноморський флот, розміщені в різних містах військові частини, а в додаток - ще й проросійські козачі формування, спільноти скінхедів. Як зазначає М.Джемільов, в Криму «продовжують існувати і реєструються все нові і нові російські напіввоєнізовані формування, що називаються «козацькими» і є по суті бандитськими угрупуваннями, головною функцією яких є спроба залякати кримських татар (та й українців – А.К.), які борються за свої права». [Там само. – С. 16]

По-четверте, більшість громадян Криму є етнічними росіянами, наявний тут значний прошарок зросійщених українців і громадян різних національних меншин, які не сприймають українськість. Українська громада Криму не є організованою і поводить себе тут в переважній більшості у руслі малоросійства. Як відзначає турецький політолог Ізмаїл Айдингюн, «незважаючи на надто обережне відношення багатьох українців до кримських татар, не буде великою помилкою висловити наступну думку: більшість українців сприймають їх за своїх природних союзників у протистоянні росіянам і як на етнос, на який можна покластися при сприйнятті Криму як частини України. У будь-якому випадку відношення і заяви Меджлісу повністю відповідають очікуванням українців з питання цілісності їх держави» [Айдынгюн Исмаил. Крымские татары: конфликт или стабильные отношения между русскими жителями полуострова и украинцами? // Россия и мусульманский мир. -2005.- № 3. – С.69].

По-п'яте, не працюють на єдність з Україною владні структури Криму – його фактично проросійська Верховна Рада,

уряд, особливо в останні місяці. В суспільне життя Криму ними практично не допускається будь-що українське. Так, організовано супротив відкриттю на півострові українських шкіл, на голодному пайку утримується українська преса, мусується питання кримської державності російської мови тощо.

По-шосте, кримська громадськість в переважній своїй більшості протистоїть входженню України в Євросоюз і НАТО й водночас виступає за більш активне прилучення її до СНД, за утворення якоїсь східнослов'янської федерації тощо.

На дестабілізацію в Криму працює ряд діючих тут партій. Насамперед тут слід звернути увагу на компартійців, які, ставлячи перед собою завдання «розвінчання всіх буржуазно-націоналістичних рухів», «важливим напрямком політичної роботи всієї партії» вважають свою «критичну увагу» щодо Меджлісу (Коммунист Крыма. -2005. - №27). Всупереч очевидності, місцевий компартійний лідер Грач у своїх промовах подає Меджліс як «центр мусульманського екстремізму в Криму», «джерело міжнаціональних і міжрелігійних конфліктів». [Там само. – 2005. - № 43]. Допомагає кримським росіянам у їх «боротьбі з ісламістами» УНА-УНСО. Водночас, всупереч Меджлісу і Муфтіяту Криму, активно обстоює на півострові ваххабістські настрої «Ісламська партія Криму».

Приймаючи у себе витіснених з Росії мусульманських екстремістів, партія допомагає їм у придбанні на півострові будівель. Вона також приймає чеченських нелегалів Під час пікетування російських представництв в Криму молодь партії виходить з гаслами «Русскис умрут на земле Аллаха». На розкол кримськотатарського народу активно працює, діючи в Криму, Партія мусульман України. Хоч партія «Адалет» і співпрацює в дечому з Меджлісом, проте певну настороженість викликають її зв'язки із екстремістськими мусульманськими структурами Туреччини, зокрема діючою тут організацією «Сірі вовки». Не зовсім зрозумілою залишається природа діючої в Криму міжрегіональної організації «Арраїд», в структурі якої тут діє ісламська організація іноземних студентів «Архар». Хоч позитивної оцінки заслуговує її благодійництво серед обездолених кримських татар, підтримка, навіть фінансова, згідно спеціальної угоди Меджлісу кримськотатарського народу.

Загостренню внутріполітичної ситуації в Криму, пов'язаної з ісламським чинником, як вже вище зазначалося, сприяють надто

агресивні дії незначної за кількістю своїх членів партії «Хізб ут-Тахрір». Шляхом перекидання своїх послідовників з місця на місце вона затіяла спробу поміняти в ряді кримських мечетей, в тому числі і в центральній «Кебір Джамі» в Сімферополі, імамів, призначених ДУМК, на своїх. А оскільки місцева влада півострова діє не в особливій симпатії до Меджлісу і Муфтіяту, то при вирішенні колізійного питання хізбути одержували підтримку з боку прокуратури, навіть Комітету у справах релігій Автономії. Все це робилося з тією метою, щоб, як зазначав М. Джемільов, розділити кримських татар на «правильних» і «неправильних мусульман», «внести розлад в середовище нашого народу». Враховуючи світовий авантюрний досвід діяльності «хізбів», голова Меджлісу наголосив: «І ось ці аморальні, неосвічені й хуліганисті люди прагнуть диктувати мусульманам – кримським татарам свій світогляд і видавати при цьому себе за носіїв вищої істини... Нам потрібно знати, яку несуть небезпеку закинуті до нас ганебні й позбавлені здорового глузду псевдо ісламські, спрямовані на дискредитацію ісламу секти та організації». [Там само. – С. 23].

Духовне Управління мусульман Криму не має ніяких відносин з партією «Хізб ут-Тахрір». Муфтій Е.Аблаєв заявляє: «Кримські татари сьогодні єдині і ніяких партій в ісламі бути не може. В Криму 300 тисяч мусульман, а вони «Всесвітній Халіфат» будувати зібралися. В такий спосіб вони хочуть просто розколоти іслам Криму». Виступаючи на сесії Курултаю М.Джемільов наголосив на тому, що влада, замість спокійного спостереження за постанням «Хізб ут-Тахрір», мала б врахувати те, що ця спільнота «в багатьох країнах світу, в тому числі майже у всіх мусульманських, заборонена як терористична й антиісламська, що орієнтована «звільняти» мусульман від їх національної належності, культури, мови і національних традицій». Партія передбачає в нею створеному «Всесвітньому Халіфаті» залишити лише арабську мову, забезпечити життя за законами шаріату у її витлумаченні їх. Вона демонстративно виявляє свою зневагу до національного гімну, прапора, до багатовікових звичаїв і традицій кримськотатарського народу.

Про те, що влада, на противагу Меджлісу, підтримує «хізбів» свідчить такий факт. Їх громада «Алушта» вирішила видавати надто великим накладом – 5 тисяч примірників – свою газету «Возрождение». Оскільки голова Комітету з інформації Радміну АРК Ш.Меметов дещо затримав дозвіл на видання газети, то з

подання прокуратури його увільняють з роботи. [Доклад Председателя Меджлиса… - С.22].

Але, незважаючи на антимеджлісівську й антимуфтієвську діяльність «хізбів», Курултай, виявляючи в такий спосіб свою над партійність, не відвернувся від них із міркувань того, що вони є співвітчизники кримських татар, що «вони і їх батьки разом зі всіма пережили жахи депортації й приниження режиму спец переселенців в радянські роки», що вони боролися за повернення на свою батьківщину. «Вони також, як і багато інших співвітчизників, стають на своїй же батьківщині об'єктами дискримінації, позбавлення багатьох законних прав і це, зрозуміло , є сприятливим фактором для появи і посилення подібних течій», зауважив М.Джемільов. [Там само. – С. 23].

Водночас, відкривши протягом 2005 року практично у всіх поселеннях, де проживають кримські татари, свої громади, Муфтіят тим самим поставив перепону появі там якихось інших мусульманських спільнот не підпорядкованих ДУМК. Груднева сєсія Курултаю наголосила на тому, що мечеті мають бути заповнені істинними мусульманами, в тому числі й членами місцевих меджлісів. «В цих мечетях не повинні диктувати свої порядки прихильники занесених до нас із-за меж Криму різних сєкт». Тим самим була поставлена перепона й створенню на півострові громад ДУМУ, одна з яких вже тут діє. В такий спосіб також створено перешкоду й для подальшого зростання незалежних мусульманських громад (їх нині тут 33), появі якогось іншого від ДУМК управлінського центру.

Певно відчуваючи свою непопулярність на кримських теренах, лідери «Хізб ут-Тахрір» вже дещо по-новому прагнуть витлумачувати свої установки. Так, Абдуселям Селяметов вже заявляє, що «ми в Криму нічого не збираємося будувати, ніякого Халіфату, бо ж для цього тут немає умов. Ісламську державу можна створити лише в країні з ісламською більшістю. Ми визнаємо державу Україна, але ісламське законодавство має бути незалежним. Базові принципи демократії далеко небездоганні, а в нашій системі, яка виходить від Всевишнього, відсутні будь-які недоліки… Нині протистояння виявляється в тому, що під приводом боротьби з тероризмом борються з ісламом як з культурою і політичною заміною західної культури».

Складною для Криму є проблема працезабезпечення молоді і переважно з кримськотатарських сімей, які є багатодітними.

Невдоволення молоді своїм соціальним статусом виливається у невдоволення владою і колись може вибухнути її масовими акціями протесту. І тут варто враховувати ті масові невдоволення мусульман, які прокотилися Європою в 2005 році. Вони не були організовані заїжими нещодавно іммігрантами-екстремістами, як подеколи кваліфікувалося, а чинилися народженими і зрослими вже у Франції дітьми давніх мешканців-мусульман цієї країни, французами у громадянському розумінні і всередині і зовні. Але тут спрацювала та політика кадрової упередженості щодо мусульман, яка, до речі, наявна і в Криму. Молодь з мусульманських сімей має право на життя і працю й не бажає бути гіршою від своїх ровесників іншої нації чи віросповідання. То ж не все, коли йде мова про мусульман чи їхні, навіть екстремістські, дії, слід пов'язувати з Бен Ладеном.

Проте гадаємо, що хоч ми й маємо явне невдоволення мусульманської молоді Криму своїм становищем, все ж повторити французьку ситуацію тут не можемо. По-перше, ситуацію в кримсько-мусульманській уммі контролюють і спрямовують значною мірою такі національні інституції кримських татар як Меджліс і Муфтіят, чого Франція не має у її багатонаціональній мусульманській уммі. По-друге, безпорядки у Франції творили все ж вихідці не з корінного етносу цієї країни, а мусульмани Криму є корінним етносом півострова. По-третє, мусульмани Криму більш толерантні, більш цивілізовані, ніж французькі, а відтак вони до таких погромницьких дій, як у Франції, вдатися не можуть. По-четверте, бійня у Франції носила кимось організовану акцію – такого «кимось» в Криму не існує, бо ж різні дрібні мусульманські структури півострова не є настільки впливовими, щоб підняти якусь спільноту на всекримського масштабу акцію (хіба що локальну). По-п'яте, українським законодавством забезпечена правова підтримка соціальної рівності всіх громадян України без оглядки на їх національну чи релігійну належність, питання лише в тому, як забезпечити дотримання гарантованих законом прав людини на різних рівнях її буття в українському соціумі. По-шосте, наша молодь, в тому числі й із мусульманських сімей, вихована школою і сім'єю на традиціях порозуміння, взаємодопомоги, навіть терпимості. Вона терпеливо чекає від держави оглядки на її проблеми і належного вирішення їх.

В Криму маємо нині ознаки тих процесів сецессії, які відбувалися перед тим, як з'явилися з підспудного сприяння цьому

Росії такі «незалежні» держави, як Придністров'я, Південна Осетія чи Абхазія. Йде процес творення на частині української території суверенної кримської держави шляхом поступового відходу Автономії у різних сферах суспільного життя із-під унітарної влади української держави. Навіть ті (а їх було не так і багато) в Криму, хто вітав настання нової влади після Помаранчевої революції, мають нині повне розчарування в ній, бо ж фактично при владі залишилися регіонівці, а чи ж перелицьовані під «Нашу Україну» ті, хто керував тут і в минулому. Ними ж готується (а спікер парламенту Криму Дейч належить до Партії регіонів) реванш під час чергових виборів до Верховної Ради, бо ж при пропорційній системі виборів, ненадання квот національним меншинам перемогу на півострові антиукраїнських і антитатарокримських сил відвернути практично неможливо. Відзначимо, що належно обґрунтовану проукраїнську регіональну політику України щодо Криму, яка враховувала б питання його історії, етнічного різноманіття, мови, релігії та ін., українська влада не має і, створюється враження, не хоче мати.

Яка роль в цих процесах належить ісламу? Яка реакція його в Криму на них? При з'ясуванні цього питання слід враховувати те, яке місце займає ця релігія, на відміну від християнства, в житті людських спільнот. Якщо для християнина його релігія існує переважно у сфері побутово-домашньому і він абсолютно спокійно сприймає відокремлення Церкви від держави, бо ж ще Ісус Христос зазначав: кесареве – кесарю, а Боже – Богові, то для мусульманина іслам є синонімом його повсякденного, в тому числі й політичного, життя на різних його рівнях і в різних сферах. Відтак проблеми кримськотатарського народу не можна сприймати якось відокремлено від його релігійності. Іслам є способом його діяння і мислення. То ж цілком закономірним і зрозумілим є поєднання в Криму діяльності Меджлісу кримськотатарського народу і Муфтіяту татар-мусульман. Як чинник історичної пам'яті, іслам тут служить засобом консолідації кримських татар, їх інтеграції. Він є також засобом духовної орієнтації цього народу. Зрозуміло, що за такої функціональності ісламу в житті кримських татар вони будуть ближчими до своїх одновірців із-за кордону. Україна за цих умов постає для них чимось чужим, навіть спільником невірних.

Все це зумовлює необхідність позитивної налаштованості Української держави на іслам, забезпечення кримським татарам можливості сповідувати вільно свою віру, яка для них, при

відсутності якоїсь своєї державно узаконеної політичної інституційності, слугує єдиним засобом збереження і утвердження своєї національної ідентичності. Іслам постає тут як засіб мобілізації політичної активності кримськотатарських мас в їх боротьбі за відродження національно-культурної автономії. Установки на таке творення тут не пов'язані з ідеєю утворення на півострові якоїсь ісламської держави Крим. Народ просто, щоб не асимілюватися, не втратити свою самобутність потребує чинників, навіть в політичній формі виражених, свого самозбереження.

Фактом політичних реалій Криму є активне підключення Муфтіяту кримських татар до політичних акцій Меджлісу, придання цим акціям кримськотатарської ісламської оболонки. Це співдіяння за умов використання російською спільнотою півострова Московсько-Православної Церкви як духовного оформлювача своїх інтересів перетворює Крим в конфліктогенний регіон міжконфесійних відносин. Політичний чинник тут всіляко розпалює міжконфесійне протистояння. Наявна серйозна конфліктогенність в кримському суспільстві постає однією з причин радикалізації ісламу на півострові. Державно-релігійна довільність, яка твориться на очах у кримських мусульман, сприяє навіть консолідації частини їх щодо ідеї побудови в Криму своєї мусульманської держави. Складність процесів ісламського відродження в Криму зумовлює саме реінтеграція цієї релігії після повернення її носіїв у вже сформоване протягом півстоліття на півострові винятково московсько-православного середовища. Якщо не брати до уваги 2005 рік, коли кількість громад мусульман в Криму зросла майже на 600 громад і нині становить 918 на противагу 478 московсько-православним, то в передуючі роки кількість мусульманських спільнот в Криму поступалася московсько-православним десь на 25%. Враховуючи це, влада мала б вирішувати питання релігійного життя без якихось симпатій-антипатій. А оскільки цього немає, то як зауважує той же А.Булатов, «ситуація у сфері міжконфесійних відносин не далека тут від критичної точки і якась незначна спровокована акція може постати детонатором серйозного конфлікту в Криму». [Голос Криму. – 2005.-№ 47]

Україна має належно оцінити і враховувати те, що як Меджліс, так і Муфтіят кримськотатарського народу у свій спосіб обстоює її суверенність на її ж територіях, право на своє національне самовизначення і цілісність як держави. Той факт, що

на засіданнях Верховної Ради її депутати – лідери кримськотатарського народу М.Джемільов і Р.Чубаров виступають українською мовою, яку, як державну, згідно Закону про мови мають знати всі державні службовці, підкреслює визнання ними навіть в такий спосіб поширення державності України і на Крим, а по-друге – засвідчує їх високий рівень культури й насамперед достатню ментальність, бо ж депутати-росіяни, проживши може й все життя на українських теренах, часто інтелектуально імпотентні в опануванні мови, яка є тут державною, мовою корінного етносу. Саме кримські татари вводять у своїх національних школах в Криму обов'язкове вивчення української мови. Разом з тим, не потураючи забаганкам УПЦ Московського Патріархату на єдине представництво Православ'я в Криму, Муфтіят ДУМК вийшов із міжконфесійного об'єднання «Мир – дар Божий», посилаючись на те, що одним із співголів організації має обов'язково бути єпископ Церкви Київського Патріархату і до об'єднання мають входити в ролі активних членів представники власне українських церков – греко-католицької і Київського Патріархату.

Під час президентських виборів кримськотатарський електорат, керуючись власною національною свідомістю і водночас установками своїх вищих представницьких органів – Меджлісу та Муфтіяту, віддав в переважній більшості свій голос за кандидата, який обстоював українськість України. Як засвідчили спостереження, із десь 120-122 тисяч кримських татар, які брали участь у виборах, біля 108 тисяч проголосували за В. Ющенка. Із 15,41% голосів кримчан, поданих за В. Ющенка, приблизно 10,5% становили голоси кримських татар.

Враховуючи проукраїнську налаштованість кримських татар, російські політтехнологи всіляко прагнули розкрутити ідеї антиукраїнської їх орієнтованості. Саме з їх подання в документі VI Курултаю міжнаціонального об'єднання тюркської молоді з'явилися слова, що «українська держава сприяє в Криму системі апартеїду» щодо кримськотатарського народу. Під впливом цих агітацій молодіжна ісламська організація виступила за створення на півострові своєї державності і визнання кримських татар на ньому титульною нацією. Президент Українського Фонду досліджень і підтримки корінних народів Надір Бекіров за «порушення прав кримськотатарського народу, невирішеність їх при всіх владах в Україні» навіть звернувся із скаргою на геноцид України до ООН.

Оскільки владні органи як Криму, так і України виявляють непоспішність, а то й байдужість до вирішення проблем повернутого із заслання кримськотатарського народу, то цю функцію цілком виправдано перебрав на себе Курултай як представницький орган цього народу, а в перервах між його засіданнями - Меджліс. Якщо на перших порах діяльності цієї практично політичної інституції Муфтіят мусульман Криму діяв відсторонено від неї, а муфтій Ефенді Ібрагімов всіляко протидіяв будь-яким впливам Меджлісу на духовне життя мусульман, то з 1995 року новий глава ДУМК Нурі Мустафаєв виступив за активну участь мусульман Криму у вирішенні політичних проблем національного руху кримських татар. Таку ж лінію відносин Меджлісу і Муфтіяту активно проводить і нинішній глава ДУМК Еміралі Аблаєв.

Меджліс постає своєрідною формою організації політичного життя кримських татар. Хоч він і не є якоюсь державно-узаконеною громадською структурою, на правах лише консультативного органу представляє інтереси кримськотатарського народу при Президенті України, але він, незважаючи на це, займається активною зовнішньополітичною діяльністю, особливо у мусульманському світі. Керівники Меджлісу зустрічаються з державними діячами мусульманських країн, керівництвом всіляких мусульманських міжнародних організацій. Меджліс запрошують на різні міжнародні форуми мусульман, він має свої представництва у ряді країн.

Відносини Меджлісу і Муфтіяту нагадують принцип функціонування державної релігії. Курултай практично визначає форми діяльності мусульманських спільнот. Так, він вніс до Статуту ДУМК зміни, згідно з якими має право відсторонювати будь-кого, а т.ч. й муфтія, якщо має місце порушення світських чи релігійних канонів, виявляється прагнення нехтувати особливостями менталітету кримськотатарського народу, спроби розчинити татар в середовищі інших народів. «В разі нав'язування чужих звичаїв і розпалювання чвар на ґрунті віри кимось з членів Муфтіяту, - зауважує М.Джемільов, - мусульмани залишають за собою право вивести їх із складу Муфтіяту будь-коли». В Статуті ДУМК наявна стаття про його підпорядкування не лише Курултаю, а й Меджлісу. В Муфтіяті з'явився постійний представник цього органу з широкими повноваженнями. Відтак вирішення проблем внутрішнього життя, зв'язків із зарубіжними мусульманськими структурами стало узгоджуватися. І хоч дехто називає нинішній

Муфтіят Криму «кишеньковим» Меджлісу, проте таке поєднання дій має для кримськотатарського народу і свої позитивні вияви. Насамперед це служить засобом протидії всіляким розколам цього народу, відверненню проникнення в його середовище небажаних тенденцій, зокрема ваххабізму. Іслам слугує для Меджлісу засобом етнополітичної мобілізації, зв'язку із мусульманським зарубіжжям, виокремлення кримськотатарського народу із слов'янського світу і збереження його в інославному оточенні. Як це вірно відзначила дослідниця кримського ісламу Е.Муратова, «в Криму іслам виконує роль символу в націоналістичних проектах Меджлісу, в політиці якого відчувається певна чітка межа, що відокремлює широку сферу загально-мусульманської духовності, солідарності, культури від завдань організованого національного руху, від його політичної програми. Установка на відродження національної державності не пов'язана з ідеєю створення ісламської держави в Криму».

Водночас маємо і якесь подвійне розуміння самого ісламу його лідерами в Криму. Якщо одні з них, зокрема в керівництві Меджлісу, вбачають своєрідність кримського ісламу в його народності, включенні в нього традиційних духовних особливостей кримськотатарського народу, то інші, в тому числі й муфтій Еміралі Аблаєв, заявляють, що «не може бути ні «кримського ісламу», ні «арабського», ні «турецького». Іслам може бути лише єдиним». Зрозуміло, що така інтерпретація ісламу залишає простір для діяльності на кримських теренах різних зарубіжних мусульманських місіонерів, насадження ними тут, із-за незнання особливостей ментальності кримських татар, ісламу у великому різноманітті наявних нині в світі його виявів. Цим можна пояснити зокрема те, що в Криму, поруч з громадами, які підпорядковані ДУМК, існують також громади ДУМУ, є симпатики Партії мусульман України, яка, як відомо, підтримується Духовним Центром мусульман України.

Іслам дійсно не може бути кримським у його віроповчальній системі. Проте віддаленість від ісламських центрів і тривала відсутність зв'язків з ними, співіснування поруч з християнськими конфесіями, активний вияв в повсякденному житті татар їх побутових і сімейних традицій та обрядів все ж витворило те, що цей іслам по праву називають тут народним, кримськотатарським.

Фактом є те, що процес ісламського відродження кримськотатарського народу має дещо заполітизований характер, оскільки цей процес тісно пов'язаний з прагненням кримських

татар віднайти для себе в якихось формах свою національно зорієнтовану суспільну інституалізацію. Певно тому, визнаючи позитивну роль ісламу в етнічній мобілізації кримськотатарського народу, Меджліс всі свої політичні акції проводить водночас і під ісламськими гаслами солідарності з використанням при цьому ісламської символіки. Проте сприймаючи етнізацію кримського ісламу, Меджліс водночас прагне не допустити його повну політизацію. Так, він всіляко протидіяв налагодженню зв'язків ДУМК з Партією мусульман України, яка в роки своєї діяльності всіляко використовувала іслам як засіб ідеологізування сепаратистських рухів, протидії унезалежненню України. Меджліс разом із Муфтіятом всіляко протидіють процесу російського православлення Криму. Виявами цього зокрема був відомий «хрестоповал» 2000 року, протидія побудові московсько-православних храмів на історично значимих земельних ділянках півострова, співпраця ДУМК із кримською єпархією Київського Патріархату та ін.

На четвертій сесії IV Курултаю кримськотатарського народу, яка відбулася в грудні 2005 року, особливий акцент було зроблено на несприйнятті цим народом релігійно-політичних вчень ваххабістів і партії «Хізб ут-Тахрір», загальна кількість послідовників яких складає на півострові десь біля тисячі осіб, а активних діячів цих течій – салафітів і хізбиків – десь 70-80 осіб.

Що відштовхує кримських татар від цих рухів? Про це у своїй доповіді на Курултаї М.Джемільов сказав більш ніж конкретно: «Проблеми відродження рідної мови, відбудови національної культури, відродження національних прав та інше їх абсолютно не хвилюють. Та й говорять вони переважно російською мовою, а головне – своїми ворогами вони вважають Америку і Західні країни… Очевидно, що вони не усвідомили те, що якби не ці «прокляті» ними Америка і Захід, то вони ще й зараз жили б в місцях висилки кримських татар комуністичним режимом». Джемільов наголосив і на тому, що ваххабісти навіть сури й аяти Корану витлумачують спотворено. «Інколи витлумачення ними тих чи інших сторінок Корану доходить до крайнього примітиву і вражає взагалі повною відсутністю якоїсь розумної логіки». [Доклад председателя Меджлиса... – С. 19-22]

Хоч прихильники «Хізб ут-Тахрір» і заявляють про свою неучасть у виборчому процесі до Верховної Ради України, оскільки українська держава, з їх аргументації, не є мусульманською, проте

вони водночас, як це показали минулі президентські перегони, все ж віддавали свої голоси за проросійсько налаштованого кандидата в Президенти В. Януковича. При цьому спрацьовували не лише прагнення хізбиків хоч якось «насолити» Меджлісу і Муфтіяту, а й ті «заохочення», які роздавала Партія мусульман України – партія, яка, до речі, саморозпустилася на всеукраїнському рівні, ввійшовши до складу «регіонів», але з явно політичних мотивів збереглася в Криму.

Фактом є нинішнє маневрування Меджлісу між різними течіями ісламу, різними ісламськими країнами. У своїх зв'язках із суб'єктами ісламського світу він дотримується прагматичної вибірковості. Водночас Меджліс займає поміркована позицію і щодо інших політичних сил в Криму, стоїть «на принципах співіснування без насильства, без проявів агресії як методу досягнення своєї мети». Як зауважує голова Ліги кримськотатарських юристів Еміне Авамілєва, всі проблеми політичного життя Меджліс вирішує «толерантно, в рамках закону, традицій нашого національного руху». [Україна молода. – 2004. - 6 квітня]. Що ж сприяє загостренню в Криму міжконфесійних і внутрішньоісламських колізій?

Назвемо передусім зовнішні чинники, бо ж вони нині постають основним фактором дестабілізації ситуації в ісламі Криму. По-перше, це пильна увага ісламських країн, а то й мусульманських партій зарубіжжя, до спільнот мусульман Криму і прагнення в той чи інший спосіб знайти серед них своїх послідовників та однодумців (часто навіть всупереч інтересам Муфтіяту півострова). По-друге, вибіркова і прагматично зорієнтована гуманітарна і фінансова допомога різних зарубіжних мусульманських інституцій та спільнот. По-третє, міжнародні зустрічі із представниками різних ісламських держав та інституцій за їх запрошенням, агітаційні приїзди до Криму з місіонерським покликанням представників від різних мусульманських держав і об'єднань. По-четверте, підготовка імамів в мусульманських університетах чи медресе зарубіжжя з відповідно сформованими установками, а то й відповідно заангажована підготовка їх викладачами із зарубіжжя у відкритих в Криму за допомогою якихось закордонних спільнот мусульманських навчальних закладах.

Поява в Криму мусульманських спільнот, які займають опозиційну позицію щодо ДУМК, зумовлена також саме

зовнішніми чинниками, зокрема конкуренцією між собою таких мусульманських країн як Туреччина і Саудівська Аравія. Якщо перша побудувала в Криму 16 мечетей й дала освіту 27% імамів, то друга побудувала їх аж 29 (при цьому лише в 2002-2003 роках – 17). Причетність Саудівської Аравії до будівництва третини мечетей в сімферопольському районі спричинила формування тут об'єднання незалежних мусульманських спільнот, які відмовляються визнати над собою верховенство муфтіяту ДУМК.

Внутрішніх чинників дестабілізації ситуації в ісламі Криму ще більше. Насамперед це недосконала державна політика України у сфері релігії і міжконфесійних відносин, а то й взагалі відсутність в Української держави науково обґрунтованого бачення проблем ісламу. Негативні наслідки спричинює також втручання в релігійне життя політичного чинника, зокрема мусульманських партій, привнесення в нього під різними приводами інтриг і протистоянь. Варто наголосити водночас і на розмитості релігійних традицій мусульман Криму, наявності серед кримських татар різних маргінальних груп, що створює сприятливий грунт для походеньок по ньому різних течій ісламу. Відчувається також дефіцит осіб з належною мусульманською освітою. Позначається на ситуації в ісламі Кримської Автономії і поєднання тут релігійних питань із соціальними, економічними, політичними, етнічними, особливо налаштованість кримських росіян на приєднання півострова до Росії, сутички їх із татарами з різних приводів, їх упередженість щодо цього народу, в також надмірні дії щодо мусульман при різних конфліктах представників силових структур, ігнорування проросійською владою питань виділення землі татарам, їх трудовлаштування, освіти рідною мовою та ін.

Активізації ісламу в політичній сфері сприяє невирішеність ряду його проблем, зокрема: неповна реституція майна, відібраного із-за депортації кримських татар і заборони на діяльність мусульманських громад; ігнорування кримських татар при проведенні державних акцій; не виділення земельних ділянок для побудови мечетей; відсутність на рівні локально-державних свят Курбан-байрам і Ураза-байрам; кооперaційна модель відносин влади з Московсько-Православною Церквою і сепараційна – з ДУМК; використання з метою «обґрунтування» права на приєднання Криму до Росії російсько-церковного чинника й ігнорування ісламського при визначенні права кримських татар на свою культурну автономію тощо.

Враховуючи надмірну колізійність у великому різноманітті її виявів у суспільному житті Криму, зауважимо, що це може стати реальною перепоною для входження України в Об'єднану Європу. Остання не зможе прийняти до числа своїх повноправних членів країну, в якій наявні конфлікти на сецессіоністській основі – з одного боку, на відцентровому устремлінні кількісно домінуючого російського етносу на вихід з України і приєднання до Російської Федерації, а з другого – на устремлінні кримських татар на основі права автохтона створити в Криму свою культурно-національну автономію. Україна аж ніяк не може задовольнити відцентрові устремління росіян, бо ж їхня присутність на кримських теренах не має історичного виправдання і колонізація Криму росіянами була свідомим анексійним діянням ще царської, а опісля комуністичної влади. Прагнення ж кримських татар до самозбереження через утворення своєї культурної автономії цілком обґрунтовані: вони живуть на своїх історичних землях, їм треба якось зберегтися як етносу.

Відтак українська влада має думати не над тим як асимілювати Крим в Україну, що звучало в деяких неконкретизованих заявах Президента В.Ющенка, а як гарантувати національну суверенність кримських татар в Українській державі. Тому можна зрозуміти той гнів, який висловила у своєму відкритому листі В.Ющенку організація старійшин кримськотатарського народу «Намус»: «Україна продовжує нині політику, яка межує з культурно-національним геноцидом, який почала колись Росія з анексії Криму. Ми – не українська нація, як Ви любите говорити. Ми – кримські татари і є частиною народу України. Ми рішуче відкидаємо стратегічну установку на асиміляцію нашого народу на його рідній землі». [Голос Крыма. – 2005, 7 жовтня].

Водночас кримських татар не влаштовує і прагнення Києва вирішувати їх проблеми, виходячи з того, що вони є однією з національних меншин Криму, тобто нарівні з меншинами німців, греків, болгар, інших. «Якщо ми й надалі розглядатимемо кримських татар як одну з нацменшин, - зауважив М.Джемільов, - то зайдемо в глухий кут. Не можна вирішити наші проблеми на основі Закону про національні меншини в Україні. Слід враховувати й колективні права народу… Україна має забезпечити кримських татар рівними правами з іншими – в мовному питанні, в представництві в органах влади».

Проте від себе зауважимо, що кримських татар мала б хвилювати не стільки асиміляція їх в Україну, бо ж українці ніколи не вивляли якогось прагнення до знищення самобутності тієї чи іншої етнічної меншини, що в силу тих чи інших умов сформувалася чи з'явилася на їх теренах, а асиміляція їх в російство, бо ж цьому народу від природи притаманне прагнення все ділити по принципу Папандопуло: це моє, а це знову моє. Саме тому, певно з врахуванням цього чинника, на черговій сесії Курултаю звучали застереження, що «без системи освіти на рідній мові виростає трагічна перспектива повної асиміляції (молоді в російсько-ментальне середовище – А.К.) і зникнення самої нації». [Там само. – С. 16].

Різні політичні сили Криму в дні передвиборчих перегонів до Українського парламенту всіляко мусують поняття «кримський народ». Все це робиться з метою обгрунтувати наміри Партії регіонів федералізувати Україну, бо ж поруч з кримським в програмах деяких унісонних з регіоналами партій з'явилися донецький, русинський, галичанський, новоросійський народи. Потім, з утвердженням в громадській думці такого поділу України на названі «народи», відбудеться (чи з метою приєднання цих кусків до Росії, а чи ж з метою не допустити Україну в Європейські структури) розшматування її на окремі сецессіоністські державки.

Кримські татари в цей складний для України час постали на півострові єдиною силою, яка не сприймає ідею ліквідації України як самостійної держави. «Є сили, які взагалі не хочуть нас розуміти, хочуть приєднання України до Росії, - зауважує глава Меджлісу Мустафа Джемільов.- З ними у нас спільної мови бути не може». [Україна молода. – 2005. – 2 листопада]. Водночас кримські татари підтримують інтегрування України в Європейські структури. Той же М. Джемільов сказав: «Ми зараз стоїмо перед дилемою: чи ми будемо незалежною, могутньою, інтегрованою в європейську систему демократичною країною, де поважатимуть права всіх національностей, всі громадянські й політичні права, де буде забезпечений гідний рівень життя. Чи ж ми будемо залишатися придатком колишніх імперій, де й надалі пануватимуть корумповані чиновники, олігархи, принижуватимуть людську гідність, а більшість населення вестиме жалюгідне існування». [Україна молода. – 2004. - 17 червня].

Проте, визнаючи півострів невід'ємною складовою Української держави, кримські татари водночас сприймають

настороженo прагнення Києва провести українізацію півострова без врахування його історичного минулого і нинішнього етнічного складу. Крим все ж є історичною Батьківщиною для кримських татар. Для росіян нею є Росія, яка прихопила півострів від «територіальної скупості» ще у вісімнадцятому столітті. Українці в Криму також, як і росіяни, не автохтони, а зайди. То ж історія розпорядилася так, що Крим став пізніше полінаціональним і поліконфесійним. Ця ж історія і наслідки її діяння актуалізує нині питання перед кримською владою гарантування толерантності відносин суб'єктів цієї множинності. А оскільки державна влада півострова з часом фактично стала виняткова російською, московсько-православною, то кримські татари створили свій національний керівний орган – Меджліс, випередивши цим на 15 років Майдан, зорієнтований на створення в Україні української держави в особі українського Президента і української Верховної Ради. З цим органом Українська держава мала б рахуватися, сприяти його діяльності, а не діяти так, нібито його й немає.

Ігнорування українською владою інтересів кримськотатарського народу, його намірів до самовираження і протидію асиміляції в російську більшість спонукає керівництво Меджлісу до пошуку самостійних шляхів виходу із запрограмованого російськими імперіалістами подальшого розвитку Криму, пошуку своїх шляхів виходу на міжнародний рівень. Тут для них значимою є співпраця із Міністерством у справах релігії Туреччини, яке стало репрезентувати їх інтереси у різних європейських структурах. Водночас Анкара по лінії Червоного Півмісяця подає гуманітарну допомогу кримським татарам, створює при участі кримськотатарських бізнесменів сумісні підприємства. Завдяки їй в ряді кримськотатарських поселень збудовано мечеті. Маючи з 1997 року постійні зв'язки з Турецьким Агентством міжнародної співпраці, Меджліс лише в 2003 році одержав від нього 1,5 млн. гривень фінансової допомоги.

Туреччина надає кримським татарам матеріальну допомогу у сфері освіти й культури, забезпечує навчання кримськотатарської молоді в навчальних закладах цієї країни. Допомога надається не лише у сфері світської освіти, а й релігійної. Так, до 2002 року на теологічних факультетах університетів Туреччини одержало освіту десь дві сотні громадян Криму. Туреччина допомогла відкрити на півострові 5 медресе. До 2002 року в них одержали теологічну

освіту біля 400 осіб. В 2003 році при допомозі турецького міністерства у Сімферополі відкрито Вище духовне медресе Криму.

З одного боку, можна лише вітати орієнтацію кримських татар на Туреччину, бо ж знаємо, що в цій країні сприймається не лише мусульманська, а й європейська, навіть китайська і японська культура. Туреччина – світська країна. В ній релігія відокремлена від держави, діють світські закони, наявні світські суди, а не суди шаріату. Тут визнається рівність чоловіка і жінки, існує доступ до сучасних здобутків культури, зокрема літератури, телебачення.

Позитивним є й те, що турецька версія ісламу, для якого нація як така не існує, не є настільки зденаціоналізованою як іслам арабського світу. Вона визнає національні форму буття духовності. З цього приводу заступник муфтія Криму З. Куртнезір заявив: «Те, що добре арабам, нам не підходить, у нас свої традиції, що склалися віками. Релігію батьків слід берегти. А так звані ваххабіти – це неграмотні люди, далекі від релігії. Вони схоплюють лише те, що лежить на поверхні – бороди та ін.». Сприймаючи іслам в його європейському одягненні, кримський татарин відтак може відчувати себе водночас і мусульманином і кримським татарином, тобто за допомогою ісламу певним чином самоідентифікуватися. Гадаємо, що співпраця з Туреччиною кримським мусульманам в цьому не завадить.

Меджліс кримськотатарського народу віддає перевагу орієнтаціям на турецький, а відтак західноєвропейський іслам в силу дії ряду чинників:

1. ця форма ісламу дає можливість враховувати національні проблеми його поширення і сприйняття, зберігати його національні самовияви, як в Криму говорять, «народний іслам»;

2. мати імамами й неналежно освічених осіб, з елементарним рівнем підготовки (в Криму нині лише 25% імамів мають спеціальну освіту);

3. орієнтація лише на одну із традицій ісламу слугує духовним підґрунтям єдності кримськотатарського народу.

Проте, з іншого боку, орієнтація кримських татар на Турєччину приховує в собі й можливі в перспективі деякі небажані процеси. Кримськотатарська етнічність близька до турецької. Вони мають спільну тюркську основу. Відтак Туреччина буде зацікавлена у створенні в Криму якоїсь кримськотатарської автономії, а то й з часом і самостійної держави. Це дасть їй більший простір мати півострів з часом під своїм контролем і впливом.

Певно цим можна з'ясувати ту увагу, яку приділяє Туреччина кримським татарам. Все це – хочемо ми того, а чи ж ні, але при певній байдужості Києва до проблем кримськотатарського народу, формуватиме у нього відцентрові щодо України позиції.

Зрозуміло, що при цьому Туреччині прийшлося б враховувати геополітичні, етноконфесійні та економічні реалії Криму. А вони такі, що процес суверенізації півострова і включення його в контекст державницьких інтересів цієї євроазіатської країни нереальний. Та й Росія нині взяти собі Крим із всіма його економічними, політичними, національними, релігійними реаліями взяти не може.

Але в Криму прагнуть віднайти свої інтереси й деякі інші країни мусульманського світу, зокрема Саудівська Аравія, Алжир, навіть Іран. Кримські терени служать полем активної діяльності їх місіонерів і благодійників. Знаючи, що зарубіжне мусульманське місіонерство спричинює розколи в кримськотатарській уммі, відмовитися повністю від допомоги зарубіжних ісламських організацій, мусульманських країн Меджліс не може. Це насамперед тому, що кримські татари не мають ще належної матеріальної бази для вирішення складних проблем свого життя. До того ж, Муфтіят не має достатньої кількості свого кваліфікованого ісламського духовенства, яке контролювало б процес духовного відродження кримських татар після повернення їх з депортації.

З врахуванням цієї ситуації Меджлісу кримськотатарського народу приходиться «маневрувати» між різними країнами ісламу. Усвідомлюючи загрозу національному буттю кримських татар радикалізованого ісламу, Меджліс у своїх зв'язках із суб'єктами мусульманського світу дотримується вибірковості.

Маємо визнати те, що домінуючу роль в житті кримськотатарської спільноти інституалізований іслам відіграти нині не може, бо ж мусульманське духовенство Криму ще не постає як самостійний соціальний прошарок кримськотатарського народу. Насамперед це тому, що його не так і багато. Окрім цього, не визначений ще соціально-юридичний статус імамів мусульманських спільнот, які, як правило, призначаються Муфтіятом за погодженням з Меджлісом. До того ж, як це засвідчили президентські вибори, вони займають часом відмінні суспільно-політичні позиції, хитаються між установками різних інституцій ісламу.

То ж визнаємо, як факт, те, що єдиною організованою силою, яка нині протистоїть сепаратизму Криму, обстоює органічну включеність півострова в Українську державу є спільнота кримських татар, організована Меджлісом цього народу. «Вирішення всіх своїх проблем кримські татари пов'язують саме з державою Україна»,- зазначає М.Джемільов. Як пише Іса Ахметов в «Голосі України» (23 вересня 2005 р.), «потрібно зберегти Крим у складі України, присікти функціонування і дії в Криму проросійських партій і блоків, протидіючи формуванню козацтва, а також проаналізувати роботу ЗМІ, що розпалюють міжнаціональну ворожнечу».

Відтак інтерес мусульман Криму до демократії можна найкраще зрозуміти, маючи ясне уявлення про реальність, в якій живуть мусульмани. Держава певною мірою забезпечила їм свободу релігійного вибору відповідно до їх національної традиції, але вона не створила умови вільного практикування ісламу. На завершення можна сформулювати таку закономірність: чим менше Українська держава цікавиться долею кримських татар, тим меншу підтримку одержує вона з їх боку, тим більшою є тяга їх до власної автономії, а то й самостійної державності. Враховуючи національну картину Криму, на півострові має бути не політика українізації, а українства. Хоч українці тут становлять 24%, вони не мають піддаватися асиміляції. А підтримувані іншими етнічними громадами, мають постати тут фактором стабілізації суспільного життя, формувати на півострові багатонаціональну спільноту, поєднану єдиною метою і толерантністю відносин.

Від вирішення Україною проблем кримськотатарського народу значною мірою залежить її членство в СОТ, Євросоюзі і навіть в НАТО, до яких Меджліс звернувся зі своїми скаргами. В ухвалі останньої сесії Курултаю сказано: «Курултай кримськотатарського народу вважає, що входження України в Європейський Союз, інші міжнародні організації має бути пов'язаним із подоланням наслідків геноциду і відновленням прав кримськотатарського народу». Перед Урядом України також порушено питання визнання Українською державою депортації кримських татар як геноциду щодо цього народу. Правда, тут постає питання, а чому це має визнавати саме Українська держава, бо ж не з її волі це робилося та й не мала вона тоді своєї незалежної юрисдикції. До того ж, Крим, коли було здійснено депортацію, територіально не належав Україні. Скоріше депортацію як вияв

геноциду щодо кримськотатарського народу мали б визнати міжнародні організації, зокрема ООН, а відповідний документ щодо цього має подати все ж Україна.

Досвід функціонування ісламу в Криму і стосунків з ним тут влади засвідчує необхідність зміни в Україні концепції державно-церковних відносин на концепцію державно-конфесійних відносин. Українська держава має враховувати у своїй діяльності особливості функціональності мусульманської релігії в Криму. Відносини між державою і ісламськими спільнотами мають бути партнерськими. Насамперед їй слід сприйняти як органічний вияв специфіки ісламу поєднання діяльності Меджлісу кримськотатарського народу і Муфтіяту кримських мусульман. Це не є політизація, як дехто кваліфікує цю єдність дій, це не кишеньковість Муфтіяту щодо Меджлісу, а об'єктивний чинник самозбереження народу в несприятливому для нього оточенні, відпірний засіб всілякій протидії його прагненням до здійснення сподівань, які він мав, вирішивши повернутися на свою історичну батьківщину із депортації. За нинішніх умов поява і діяльність в Криму будь-яких мусульманських партій, інших мусульманських спільнот, ніж тих, що підпорядковані ДУМК, матиме згубний наслідок для здійснення перспективних побажань кримських татар. То ж навіть реєстраційна підтримка органами державної влади Криму мусульманських спільнот, які протистоять Муфтіяту кримськотатарського народу, працює на його роз'єднання тоді, коли потрібна йому єдність зусиль.

Формуючи свою специфічну концепцію відносин до ісламу як релігії, Українська держава мала б насамперед сприйняти його як органічну складову свого релігійного поля, одну з традиційних релігій української землі. Варто також позбутися підходу до ісламу як релігії, яка нібито утримує в собі якусь потенційну небезпеку, а дивитися на неї як на одну, поруч з християнством, духовних сил, що може слугувати культурному і моральному відродженню України з великим різноманіттям її намірів щодо входження після 350-річної колоніальної неволі в світ європейської цивілізації. То ж іслам слід не витісняти із суспільного життя, а спрямовувати його активність в русло інтересів України. Можливо, що окрім загальноукраїнської державної концепції ставлення до ісламу мали б право на своє самостійне існування й регіональні концепції, зокрема кримська і донецька.

Президент В.Ющенко чомусь прагне поєднання лише Православних Церков України і закликає в своїх промовах до реалізації цього його бажання. А між тим варто звернути увагу і на єдність мусульман України. Зрозуміло, що організаційно поєднати іслам кримських татар з ісламом татар волзьких, інших національних меншин практично неможливо, але досягти толерантності відносин їх спільнот можна. Можливим є створення Єдиного Духовного Центру мусульман України, в якому б співголовами були глави чотирьох

нині діючих в країні мусульманських об'єднань. Центр мав би працювати на піднесення авторитету ісламу в країні, подання його як складової культурного життя багатонаціонального народу України. Певно що із-за особистісних амбіцій керівники мусульманських центрів не здатні самостійно вийти на позицію діалогу і порозуміння. Тут потрібна посередницька роль держави, не партій, бо ж вони, зокрема Партія мусульман України, розглядається як регіональна партія донецьких олігархів, за визначенням Меджлісу, «партія ворогів мусульман Криму».

Фактично поліетнічна Україна не має шукати шляхів інституалізації національної ідентичності на основі лише Православ'я, бо ж ця конфесія вже не є в нашій країні абсолютно домінуючою. До того ж, будуючи громадянське суспільство і йдучи в Об'єднану Європу не слід релігійний чинник хоч в якійсь формі актуалізувати в тій чи іншій сфері суспільного життя, бо ж це обов'язково пов'язано із виокремлення до півня державної чи фаворизованої тієї чи іншої релігії. Інші за цих умов будуть певною мірою обділені, а то й упосліджені. Серед останніх виявиться й іслам як релігія етнічних меншин. Зрозуміло, що такий стан не влаштовуватиме ісламські спільноти, а це буде сприятливим ґрунтом для появи на наших теренах екстремістського ісламу.

Варто продумати також форми можливої матеріальної допомоги мусульманським громадам, насамперед у будівництві мечетей, підготовці в Україні для конфесії духовних кадрів. Останнє особливо важливо, бо ж, як засвідчує досвід, навчання в зарубіжжі має дві вади. З одного боку, випускник закордонного медресе не знатиме мусульманських традицій вітчизняного ісламу, може зазнати впливу різних екстремістських вчень, а відтак вноситиме різні колізії у відносно спокійне життя української мусульманської (в тому числі й кримської) умми. З другого боку, мусульманська молодь наша не має ще належної підготовки

(зокрема – знання мов) і матеріальних засобів для навчання за кордоном, та й не всі звідти повертаються на вакантні місця імамів.

Кримські татари нині є єдиною консолідованою силою, яка в сфері політичного життя дотримується проукраїнської орієнтації, а Муфтіят кримських татар – духовним оформлювачем такої політики. Вражає постійність і обґрунтованість цієї позиції, яка не піддається хитанням, незважаючи на всілякі неузгодженості в політиці навіть нової влади щодо цього народу. Обстоюване кримськими татарами право на свою національно-культурну автономію заслуговує вивчення. Справа в тому, що та автономія, яку має нині Крим, є територіальною і була надана йому без якихось вагомих підстав на те. Це – унікальний випадок у практиці державності, бо ж територіальна автономія є суверенною державою.

Помилка «отців» автономії в тому, що не можна творити її шляхом виривання із цілісної держави куска її території. Росія має десятки автономій, але жодна з них не є територіальною, а є утвореною на основі права націй чи цілісних національних спільнот на своє самовизначення. Бажання кримських татар мати свою культурно-національну автономію історично виправдане і піддається обґрунтуванню різними концепціями державотворення. Культурно-національна автономія – це не політичне утворення, а санкціонована законом спільнотна форма захисту етносу від асиміляції за умов існування його в унітарній державі. Така автономія дає народу можливість зберегти свої культурно-історичні цінності, історичну пам'ять, конфесійну своєрідність, мову, звичаї, художньо-мистецьке різноманіття тощо. Проблеми культурно-національної автономії невдовзі постануть перед всіма народами, які пов'язують своє майбутнє із входженням в Об'єднану Європу. Вони постануть і перед українським народом. Прийдеться тоді йти в науку до кримських татар з проблемою свого самозбереження за умов багатоманіття етнічного.

М.І.Кирюшко[*]

ІНСТИТУЦІЙНІ ВИЯВИ І СОЦІАЛЬНІ ПРИЧИНИ ПОЛІТИЗАЦІЇ ІСЛАМУ

Політика в ісламі не відокремлена від системи вірувань у надприродне, іслам не є ізольованим фактором, він утворює нероздільний комплекс з політичними явищами, що є дуже незвичним для людей, вихованих у межах християнської традиції, де поділ політики і релігії є справою звичайною і бажаною. Щодо ситуації в Криму, то найважливішими виявами взаємозв'язку ісламу і політики на півострові є наступні: мусульманська складова зовнішньополітичної діяльності Меджлісу; роль ісламу в націоналістичному проекті Меджлісу; іслам як засіб комунікації із закордонними ісламськими організаціями; арабський і турецький вектори впливу; діяльність радикальних ісламських організацій і груп.

Використання ісламу в досягненні політичних цілей Меджлісу кримськотатарського народу розпочалося у період роботи муфтія Нурі-ефенді Мустафаєва і здійснювалося первісно передусім за такими напрямами: використання ісламу як засобу етнополітичної мобілізації кримських татар після періоду занепаду національного життя; спирання на іслам як на засіб культурно-релігійного відокремлення кримських татар від оточуючого слов'янського населення півострова; послуговування ісламом як комунікативною ланкою з державними і недержавними організаціями з-за меж України. Реалізація цих цілей відбувалася за рахунок висування й обрання муфтіїв Криму, які були солідарними з політичними цілями і засобами діяльності Меджлісу, членства муфтія у складі Меджлісу, встановлення інституту обопільного представництва у цих органах, активної участі політичних лідерів кримськотатарського народу у міжнародних ісламських зустрічах і форумах.

Згідно інформації "Коротких хронік діяльності Меджлісу", протягом 1991-2001 рр. відбулося 147 зустрічей і заходів, на яких представники Меджлісу обговорювали і вирішували різнобічні проблеми життя кримських мусульман. Кульмінацією активності Меджлісу на релігійній ниві став 1998 рік, що було значною мірою

---

[*] К.філос.н., пров. наук. співробітник Інституту політичних і етносоціальних досліджень НАН України.

пов'язано з виборчими процесами в країні, з діяльністю Партії мусульман України, з активізацією роботи міжнародних благодійницьких організацій в АРК. З того часу весь перебіг подій у мусульманському житті Криму досить відкрито контролюється цим представницьким органом кримських татар, який у вирішальний спосіб впливає на генеральні цілі ДУМК, його зовнішні зв'язки.

Керівництво Меджлісу поступово прийшло до усвідомлення значних етно-мобілізаційних можливостей ісламу, відмовившись від первісного використання його лише як символу у національно-відроджувальних проектах цього органу або ж засобу задоволення політичних амбіцій окремих лідерів. Адже широко відомою є здатність ісламу на основі своїх ідей згуртовувати об'єднану масу мусульман. Вже на початку 90-х рр. мітинги та інші масові акції, присвячені річницям депортації, обов'язково супроводжувались політичними гаслами "Міллет! Ватан! Меджліс!" у сполученні з ісламським гаслом "Аллах акбар!". Однак згодом Меджліс починає послідовно діяти на основі ідей мусульманської солідарності: це і підтримка боротьби чеченського народу у 1994-95 рр., це і широке співробітництво з ісламськими міжнародними організаціями, це і зв'язки Меджлісу з єдиновірцями в інших країнах. Апеляція до ісламу здійснюється й у випадках, коли Меджліс висловлює свою незгоду з наслідками русифікації, комуністичного терору проти кримських татар, протистоїть окремим проявам тоталітаризму. Це виглядає цілком природним, якщо врахувати, що сам інститут Меджлісу як форми самоврядування відповідає приписам шаріату і поширений у багатьох мусульманських країнах світу.

Проте така особливість сучасної діяльності Меджлісу оцінюється неоднозначно. З одного боку, це має позитивні наслідки для кримських татар – активізація процесу відродження ісламу в Криму, внутрішня консолідація мусульманської громади перед лицем зовнішніх впливів. З другого боку, надмірне втягнення релігії і релігійних діячів у політичні справи трансформує релігійність, послаблюючи в ній трансцендентну перспективу, політично розділяє мусульманську спільноту, сварить мусульман, підриває ідею мусульманської солідарності. Так, опозиційна щодо Меджлісу Координаційна рада суспільно-політичних сил кримськотатарського народу "засуджує вторгнення Меджлісу у релігійно-духовне життя мусульман Криму, що полягає у встановленні політичного контролю над релігійними організаціями

і мечетями, а також у привласненні права на відсторонення і призначення у цих мечетях імамів, що порушує як норми шаріату, так і конституційні права громадян на свободу віровизнання. Втім, само керівництво Меджлісу чітко дотримується певної межі у політичному використанні ісламу, послідовно відокремлюючи ідеї загальномусульманської єдності від завдань власного національного руху, від здійснення його політичної програми. Мета відновлення національної держави не пов'язується з встановленням ісламсько-шаріатської державності. Діяльність мусульманського духовенства не впливає помітно на національно-політичну діяльність лідерів Меджлісу, яка очевидно має цілком світський характер.

Втім, символічний і практичний рівні політизації ісламу присутні у соціальному житті кримських татар рівною мірою. Так, різні меморіальні заходи починаються, як правило, з читання сури Корану аль-Фатіха, ритуалу тайаммум або виголошення молитви, процесії часто розпочинаються або закінчуються біля мечетей. Особливо поширеними є траурні молебні, присвячені пам'яті жертв депортації 1944 р. Зустрічаються випадки клятви політичних активістів на Корані. [Голос Крыма. – 1998. – 4 апреля.] Ісламські гасла і символіка стали невід'ємним елементом публічних акцій кримських татар. Тенденція до ісламізації протестних дій кримських татар у поліетнічному і багатоконфесійному середовищі Криму викликає настороженість і побоювання відносно дальших перспектив мирного співжиття на півострові.

Ісламський чинник не простежується безпосередньо у відносинах Меджлісу спершу з Рухом, а згодом з "Нашою Україною". Тут треба говорити найперше про спільну мету – зробити Україну справді демократичною і незалежною, в якій вищими цінностями є гідність і права людини. Не напус ісламський чинник й у відносинах Меджлісу з Партією мусульман України, оскільки остання є мусульманською передусім по формі, а за змістом діяльності – передусім регіонально-політичною, що практично підтримує лінію фінансово-політичних угруповань Донецького краю. Меджліс від початку утворення ПМУ у 1997 р. поставився до неї приховано-негативно, у деяких публічних виступах її навіть було названо "партією ворогів мусульман України".

Після розколу Меджлісу наприкінці 90-х років до активу ПМУ увійшли два його колишніх члена – Н.Селімов та С.Берберов.

Інші виключені з Меджлісу агітували за ПМУ, в одномандатних округах, де балотувались кандидатури Меджлісу, виставляли альтернативні їм кандидатури. Після розколу 1998 р. ПМУ бездіяла аж до грудня 2003 р., коли було проведено її III з'їзд, на якому було заявлено про підтримку стратегії Президента України й участь у виборчій кампанії. Активізація діяльності ПМУ на півострові була оцінена лідерами Меджлісу як нещирість їх намірів стосовно кримськотатарського електорату. [Тарсинова Ф. ПМУ вновь на политической арене Крыма (ставка делается на крымских татар) // Голос Крыма. – 2004. – 20 февраля] Причину стриманого ставлення лідерів кримських татар до ПМУ у 2004 р. можна вбачати в тому, що вони побачили в цьому прецедент дисоціації голосів виборців з числа кримських татар, прагнення натхненників ПМУ створити конкуренцію Меджлісу. Підтвердженням цьому є факт, що з 198 делегатів звітно-виборної конференції Кримської регіональної організації ПМУ більшість склали кримські татари, а саме ті, які складають опозицію Меджлісу. Очолює цей рух Садик Берберов.

Менш відомою щодо використання ісламу є позиція незареєстрованої національної партії "Адалет" (Справедливість), керівництво якої у 1995 р. активно виступило проти муфтія Сейїтджаліля Ібрагимова, інкримінуючи йому прагнення до надмірної автономії ДУМК від Меджлісу. [Червонная С.М. Проблемы возвращения и интеграции крымских татар в Крыму: 1990-е годы. – Москва, 1997. – С.95-98]

Широкі контакти з єдиновірцями у світі стали каналом для проникнення до Криму елементів радикального ісламізму. Реально в Криму вони представлені ісламістською партією "Хізб-ут-Тахрір" (Партія звільнення), головною ідеєю якої є сприяння створенню халіфату і впровадження шаріату там, де мусульмани є релігійною меншиною. У багатьох країнах світу ця партія заборонена, в країнах СНД її вважають за терористичну. [Заблуждения течения "Хизб ат-Тахрир". – Киев, 2003] В Україні її прихильники з числа кримських татар вперше заявили про себе в 2003 р., з тих пір привертаючи до себе увагу засобів масової інформації і правоохоронних органів. У серпні 2004 р. Мустафа Джемільов привернув увагу міжнародної громадськості до існування в Криму "ваххабітів" і членів "Хізб-ут-Тахрір". Саме вони стали притягальними центрами для частини кримських татар, опозиційної до Меджлісу, вони об'єднуються навколо незалежних від ДУМК громад. Заява Муфтіяту з цього приводу наголошувала, що в Криму

прихильники Хізб-ут-Тахрір прагнуть розколоти кримськотатарський народ, який традиційно не має нічого спільного ні з ваххабітами, ні з ідеями Хізбу. "Нема місця імамам, що поділяють ідеї Хізбу". Партія "Хізб-ут-Тахрір" не зареєстрована органами юстиції України, кількісно вона невелика (за експертними оцінками – близько однієї тисячі осіб), однак вона є досить непогано представленою в інформаційному полі Криму – її лідери виступають у засобах масової інформації та в мечетях.

Важливими чинниками політизації мусульманського середовища Криму є міжнародні зв'язки, побудовані на прагненні до більш тісного і повного спілкування з мусульманськими країнами і народами. Особливе місце серед них належить здійсненим керівництвом Меджлісу акціям солідарності з чеченським народом. До них належить, зокрема, мітинг протесту у грудні 1994 р., на якому лунали гасла мусульманської солідарності з боротьбою чеченського народу. З приводу подій у Дагестані у січні 1996 р. М.Джемільов наголосив: "Ми не вважаємо дії чеченських бойовиків тероризмом. Це – адекватна реакція на тероризм Росії". [Спектр. – Симферополь. – 1996. - № 4. – С.20-21.] Тоді ж відбувся траурний молебень і мітинг, присвячений жертвам війни у Чечні. У квітні 1996 р. було оприлюднено звернення Меджлісу у зв'язку із загибеллю Джохара Дудаєва. З осені 1999 р. публічна підтримка чеченських сепаратистів Меджлісом і ДУМК набрала більш активного характеру, участь у пікетуванні Російського посольства в Україні взяли М.Джемільов і Р.Чубаров. Втім, Меджліс виявляв готовність до співробітництва і з іншими суб'єктами Російської Федерації з мусульманським населенням, наприклад, з Татарстаном.

Важливою складовою зовнішньополітичної діяльності Меджлісу є відносини з провідними ісламськими центрами. Понад половину всіх офіційних зустрічей членів Меджлісу становлять контакти з представниками міжнародних ісламських організацій та мусульманських країн, понад четверту частину – з представниками мусульманських організацій неісламських держав. Серед цих міжнародних організацій Ісламський Банк Розвитку, Всесвітня Ісламська Ліга, Всесвітня Асамблея Ісламської Молоді, Міжнародна корпорація Розвитку, Комітет мусульман Азії тощо. Представники Меджлісу неодноразово брали участь у конференціях мусульман Європи. Лідери кримських татар мають сталі відносини з мусульманськими державами: Туреччина,

Саудівська Аравія, Кувейт, Об'єднані Арабські Емірати. Зміцняються відносини з Іраном, Лівією та ін. Найчастіше відбуваються зустрічі з представниками Туреччини і Саудівської Аравії (понад третина зустрічей з кожною із сторін). Далі (у порядку зменшення) зустрічі з представниками Ірану, Кувейту, Еміратів та Лівійської Джамахірії.

В структурі зовнішньополітичних інтересів кримських татар вирізняються два напрями – турецький і арабський. Якщо перший зумовлений спільністю історії, близькістю мови та культури, великою кримськотатарською діаспорою в Туреччині (хоча має і дуже помітну релігійну компоненту, насамперед у галузі релігійної освіти), то другий безпосередньо пов'язаний з матеріальною і благодійницькою допомогою єдиновірцям з арабських країн. До 1995 р. переважали контакти з державними і духовними структурами Туреччини. Однак з 1996 р. картина змінюється за рахунок все більш широкої участі арабських благодійницьких і державних структур. Левову частку зустрічей у цей період складають контакти з громадянами Саудівської Аравії. Контакти з Туреччиною продовжуються.

Наслідком цих контактів стала організація системи релігійної освіти в АРК, підготовка духовенства з числа кримських татар в навчальних закладах ісламських країн. Важливим наслідком міжнародних зустрічей стали широка благодійницька і культурно-просвітницька діяльність з боку зарубіжних єдиновірців. Втім, разом з усіма формами допомоги, з релігійними і культурними цінностями до Криму потрапляють невластиві для кримських татар погляди і вчення, які спричиняють релігійне і політичне їх роз'єднання.

Турецька версія інтерпретації ісламу сприймається більшістю кримських татар. Арабська традиція ісламу погано узгоджується з національними пріоритетами, проголошеними Меджлісом. Крім того через деяких арабських місіонерів на півострів було занесені ідеї радикального ісламізму, який виступає під кількома подобами: "ваххабізму", "салафізму", "фундаменталізму". Ці ідеї знаходять поживний ґрунт серед кримськотатарської молоді, найбільш соціально незахищеної. Тому основні засоби протидії цьому небезпечному явищу знаходяться не у площині просвітництва або спецоперацій, а в покращенні соціально-економічного життя кримських татар.

До причин початку радикалізації мусульманського середовища Криму належать:

- повільне розв'язання економічних і правових проблем облаштування кримських татар, підхід до розв'язання цих проблем з позицій рівності, а не на основі відновлення справедливості, спеціальних заходів з відродження мови та культури;
- відсутність ясної політики Української держави щодо ісламу, що призводить до застосування державними службовцями різних моделей державно-церковних відносин стосовно православ'я (партнерська) та ісламу (сегрегаційна); звідси випливає доцільність розробки цілісної концепції релігійної політики держави;
- бездіяльність органів влади у питаннях, пов'язаних із зростанням популярності ідей радикального ісламізму, відсутність науково обґрунтованих кроків по відношенню до цих проявів, очевидно, сподівання на спецоперації та стримувальний ефект органів правопорядку в разі переходу небезпечних тенденцій у гостру фазу; останній Курултай кримськотатарського народу підтвердив, що ситуація вимагає негайного втручання й адекватної реакції держави, якщо вона не бажає допустити розвитку некерованого конфлікту на кримській землі, Поки що на півострові не відчувається жодної протидії радикальним ісламським течіям [Релігійна панорама. – 2004. - № 8-9. – С.18];
- перебування українських військ в Іраку, що посилює відчуження мусульман від рішень державних органів України, а також створює потенційну небезпеку перетворення нашої країни на об'єкт для здійснення терористичного акту, зокрема з боку угрупування "Ісламська єдність".

У доповіді Міжфракційного депутатського об'єднання Держдуми Росії, серед причин появи радикальних настроїв серед мусульман, названо наступні: "падіння життєвого рівня, неконкурентоспроможність сільських господарств у мусульманських регіонах, недоступність кредитів для занять дрібним і середнім бізнесом; надмірна різниця у прибутках між громадянами, що збагатилися, і "простими" людьми; масова корупція на місцях; високий рівень безробіття, особливо серед

молоді; деградація суспільної моралі; вербування безробітної молоді...до незаконних озброєних формувань". [Россия и исламский мир: проблемы, предпосылки и перспективы долгосрочного взаимодействия. – М., 2004. – С.18-19] Цьому ж сприяють окремі прояви часткового відсторонення мусульман з активного суспільного життя: ісламофобські матеріали у ЗМІ; викривлення або приниження ролі мусульманських народів у навчальних програмах з історії у навчальних закладах; прояви тиску на приїжджих одновірців з боку органів правопорядку; відсутність представництва кримських татар у Верховній Раді Криму; зволікання з розв'язанням юридичного статусу Меджлісу.

Підштовхує до радикалізації настроїв нерозв'язувана проблема вакуфних земель, форми принаймні частково повернення яких досі не знайдено. Між тим у XIX ст. мусульманам в Криму належали вакуфні землі: Феодосійський повіт – 1422 десятини; Євпаторійський – 30431 десятина; Сімферопольський – 2161; Ялтинський – 917; Перекопський повіт – 34645 десятин. [Центральный государственный архив Крыма. – Фонд 27. – Оп. 1. – Д. 7530. – Л.84.] Радикалізації схильності до ісламізму можуть сприяти прискорення темпів зближення України з Росією, культурна та економічна монополія росіян на півострові, зростання загрози асиміляції з боку росіян – великої і культурної нації, схильної до асиміляції малих народів.

В ряду цих же факторів стоять конфлікти між різними етнічними і конфесійними елітами Криму. Нині конфлікти тут мають переважно соціально-економічний характер і найчастіше набувають форми міжетнічної напруженості. Набагато менше тут конфліктів міжрелігійних. Реальністю стали такі конфлікти з літа та осені 2000 р., які здобули публіцистичну назву "хрестоповал". Суттю його було сформоване вже протистояння між проросійськи орієнтованим православ'ям і декларативно маніфестуючим свою відданість ідеї незалежної Української держави мусульманством. У ході конфлікту між двома громадами суперечності між етнічними елітами були перенесені на сферу міжрелігійних відносин.

До радикалізму кримських мусульман підштовхує також використання ісламофобії як засобу політичних технологій. В цьому ряду знаходяться залякування громадськості Криму ісламськими бойовиками, перенесенням боснійського варіанту на Крим, засиллям чеченців на півострові, панісламізмом тощо.

З цього випливають наступні *висновки.*

Соціально-економічні фактори, правові проблеми, негативні психологічні наслідки депортації, етноцентричні установки лідерів Меджлісу, зовнішні вплив і політичні технології можуть відіграти роль каталізатора політизації і радикалізації життя мусульман в Криму. Вивчення і моніторинг процесу політизації ісламу в Криму тільки розпочато і потребує спеціальної підтримки держави. Не можна перебільшувати „ісламської загрози" в Криму, оскільки плани кримських татар на перспективу пов'язані не з побудовою ісламської державності, а з відновленням елементів національно-територіальної автономії. Однак не можна і применшувати її загрози, що стало звичним для української правлячої еліти, яка практично розглядає Крим як курортно-рекреаційну зону, місце розміщення VIP-санаторіїв та котеджів.

Гостро необхідною є розробка концепції державно-ісламських відносин, а також доопрацювання закону "Про свободу совісті та релігійних організацій" відповідно до факту існування в Україні компактної групи мусульман. На часі надання статусу державних в межах АРК двом головним мусульманським святам – Курбан-байрам та Ураза-байрам, ширше залучення мусульманського духовенства до участі у державних офіційних заходах, більш активна участь держави у моніторингу процесів у мусульманському середовищі, обмеженні діяльності приїжджих місіонерів, стримування діяльності незареєстрованих політичних угруповань, як-от Ісламська партія Криму та "Хізб-ут-Тахрір". Особливо ефективною буде допомога держави у налагодженні мусульмансько-християнського діалогу. Тільки він відкриє шлях до мирного співіснування двох великих релігій на одному півострові. Взагалі в основу міжрелігійних відносин в Криму доцільно покласти концепцію „різноманіття та єдності". В її основу покладено принцип дотримання балансу між етнічними групами та конфесіями. Її сьогодні вдало використовують у Татарстані, де вона забезпечує гармонійне існування православ'я та ісламу, їх співучасть у здійсненні окремих державних програм. Метою державної політики щодо ісламу має бути залучення позитивного морального і культурного потенціалу ісламу у демократичні перетворення в Україні, а також спрямування соціальної активності кримських мусульман на зміцнення внутрішньої єдності України. Однак тільки розробка і реалізація чіткої й ясної державної концепції ставлення до проблем мусульманської спільноти, її

адаптації в українському суспільстві може сприяти міжрелігійному мирові та запобігти вельми вірогідним соціальним небезпекам.

Серед усіх існуючих релігій іслам якнайбільше схильний до політизації. Ця його властивість може бути суспільно корисною або шкідливою. Відповідно, залежно від ставлення до нього, він може стабілізувати або, навпаки, розхитувати ситуацію в суспільстві, іноді створюючи потенційні загрози його мирному існуванню. Однак вибір і реалізація одного з цих двох сценаріїв залежить від держави, від державних службовців, від їх розуміння унікально складної ролі ісламу в суспільстві або ж його ігнорування. Повернутися обличчям до проблеми ісламу в українській державі стає гостро невідкладним завданням. Нехтування нею стає політично і соціально небезпечним.

Л.Д.Владиченко, О.С.Кисельов[*]

СВІТОВИЙ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ ТА ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТІ (ІСЛАМСЬКИЙ ЧИННИК)

На сьогодні світ є поліцівілізаційним, полікультурним, полінаціональним та полірелігійним конгломератом. Процес глобалізації, котрий охопив майже всі сфери людського життя, дав можливість кількісно збільшити зустрічі представників різних національних, культурних та релігійних ідентичностей. Власне від того, який буде характер цих зустрічей залежить майбутнє всього людства.

Самуель Хантінгтон у своїй праці "Зіткнення цивілізацій", підкреслює, що цивілізація є одиницею спілкування, зазначаючи, що в основі цивілізації лежить культура, а основою культури є релігія. Цивілізації характеризуються своєю динамічністю. Вони характеризуються підйомом, занепадом, розпадом, злиттям з іншими цивілізаціями та зникненням їх. Так, А.Тойнбі в праці "Дослідження історії" виділяє двадцять одну цивілізацію, з яких на сьогодні діючими залишились лише шість. С.Ханктінгтон виділяє вісім цивілізацій: західну, конфуціанську, японську, ісламську, індуїстську, православно-слов'янську, латиноамериканську, африканську. Вчений зазначає, що після закінчення "холодної війни" розпочалась завершальна стадія панування західної цивілізації. Центральним питанням нині постає взаємодія між західною і незахідною цивілізацією. "Нація-держава залишиться головною діючою особою в міжнародних справах, але найбільш значимі конфлікти глобальної політики будуть розгортатися між націями і групами, що належать до різних цивілізацій".[Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – № 1. – С.33.]

Достатньо довге лідерство у світовому устрої західної цивілізації породило певні механізми її несприйняття іншими цивілізаціями, котрі мають власну ідентичність, в основі яких лежить власна історія, мова, культура, традиції. І тут треба зауважити, що не останнє місце тут займає релігійний чинник. Як зазначає С.Хантінгтон "Люди різних цивілізацій по-різному дивляться на відносини між Богом і людиною". [Там само. – С. 37]

---

[*] Аспіранти кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Тому ми спостерігаємо непорозуміння, джерела яких визначаються культурною традицією. Не винятком є відносини західної та ісламської цивілізацій. Уже впродовж тринадцяти століть тягнеться конфлікт між ними. Власне західна цивілізація визначається європейською та північноамериканською територією, відповідно ісламська – арабською, турецькою, та малайською. Перш за все, непорозуміння та неприйняття полягають у тому, що Захід намагається нав'язати свої цінності демократії та лібералізму як загальнолюдські, нехтуючи цінностями інших цивілізацій. Проте цінності лібералізму не сприймаються універсальними поза межами Західної цивілізації. Канадський філософ Чарльз Тейлор пояснює цей факт тим, що лібералізм сприймається мусульманами не як продукт світський, продукт пострелігійного світосприйняття, а як "паросток християнства", отримуючи ворожий супротив у відношеннях і розподілу ми – вони" або своє – чуже. З причини того, що відбулася підміна понять на рівні загальнолюдських і західних цінностей, західна демократія наштовхується на антизахідні рухи.

З іншого боку, процеси демографічного зростання і безробіття населення в арабському світі збільшує еміграцію у країни Західної Європи. Внаслідок цього відбувається наступне: нав'язуючи незахідним цивілізаціям так звані "загальнолюдські" цінності, західна цивілізація не взмозі продемонструвати їх практичне втілення на своїх територіях, що випливає з несприйняття напливу емігрантів. Так, в Італії, Франції й Німеччині расистські настрої здобувають усе більше відкриту форму, а починаючи з 1990 р., постійно наростають політична реакція й насильство щодо арабських і турецьких емігрантів. Власне тут ми теж бачимо зіткнення ми – вони в якому Захід не збирається поступатися своєю ідентичністю.

У своїх висновках С.Хантінгтон пророкує, що "у найближчому майбутньому основним вогнищем конфліктів будуть взаємини між Заходом і низкою ісламо-конфуціанських країн". [Там само. – С. 47] З усіх цих фактів напрошується тільки один висновок: потрібно вчитися розробляти механізми співіснування з іншими. Але власне зараз, коли західна цивілізація є домінуючою серед всіх інших цивілізацій, перш за все, їй потрібно розробити модель співіснування з іншими, яка б була найбільш прийнятною та безболісною для інших цивілізацій.

Зазначені проблеми стосуються не лише міжцивілізаційних відносин. Не лише світ є мультикультурним, але й самі цивілізації, тією чи іншою мірою є такими. До речі, С.Хантінгтон відзначає, що найпроблемнішими відносини будуть розвиватися між групами, котрі відносяться до різних цивілізацій, але ж ці групи існують й у межах однієї цивілізації, окремих держав. Так, для західних ліберальних суспільств, де свобода особи стала універсальною цінністю, існування національних та релігійних меншин стала темою для дискурсу. Одним із тих, хто піднімав цю проблему, був Ч.Тейлор. В ессе "Політика визнання" філософ зазначає, що наявність величезної кількості культурних та національних ідентичностей порушує питання про ставлення до них. Чи має принцип "рівної поваги до всіх" враховувати відмінності в ідентичностях? Якщо "ні", то порушується принцип "недискримінації". Якщо ж "так", то таке ставлення буде знищувати "ідентичність тим, що примушує людей ставати гомогенним виливком, а таке ставлення є несправедливим". [Тейлор Ч. Політика визнання // Тейлор Ч. Мультикультуризм та "Політика визнання". – К.: Альтерпрес, 2004. – С. 44-45]

У практичній площині європейська спільнота вже дала відповідь на це питання. Франція та Німеччина заборонили носіння релігійних атрибутів у державних навчальних закладах. Нещодавно ПАРЄ відмітила, що ці положення відповідають Європейській конвенції про права людини. [Рекомендация ПАСЕ 1720 (2005) по итогам IV сессии // http://uath.org/ index.php?news=616]

"Правову дискримінацію" мусульман – згадувані заборони "вдарили", в першу чергу, саме по мусульманському населенню – можна розглядати як захисний крок до збереження ідентичностей європейських народів. За підрахунками демографів за сучасних темпів приросту корінних націй та мігрантів через пару десятків років у ряді країн (Франції, Німеччині, Нідерландах) кількість мусульман буде перевищувати кількість християн. У Франції (за різними підрахунками) мусульмани складають від 5% до 10%, у Німеччині – біля 5%. У столиці Нідерландів – Амстердамі іслам вже є найпоширенішою релігією, її сповідують 13% мешканців міста – 10% католиків, 5% протестантів, 1% іудеї, 12% послідовники інших релігій і 59% невіруючих. За демографічними показниками кожен четвертий новонароджений в Нідерландах – мусульманин. Це означає, що через 20 років половина з тих, хто досяг 18 років будуть мусульманами.

Перед європейцями стоїть проблеми збереження своєї власної культурної самобутності й інтеграції мігрантів у свої суспільства. Як зазначає Хан Етзінкер, в країнах Європейського союзу існує три основних підходи до вирішення проблеми мігрантів. Перший полягає в тому, що мігрантів розглядають як тих, хто тимчасово перебуває на території країни. Такого підходу притримуються й Німеччина, Австрія, Швейцарія. Другий підхід – мігрантів розглядають як таких, хто постійно проживає у державі. Відносини з ними будуються на інтеграційних засадах. У цьому випадку створення "громад" мігрантів не заохочується. Прикладом такого підходу є французький досвід. Третій – мігранти сприймаються як етнічні меншості. У цьому випадку за ними залишається право на збереження культурної ідентичності, узаконений культурний плюралізм. Такого підходу притримуються скандинавські країни та Сполучене Королівство. [Див.: Франция и секуляризм: сравнительный обзор // http://islam.com.ua/articles/actuality/analytic/49]

Американський філософ Майкл Волцер вказує на те, що уряди найліберальніших національних держав (Норвегії, Франції, Нідерландів) акцентують свою увагу, в першу чергу, на "культурному виживанні нації, що становить більшість населення держави. Вони не заявляють про свою нейтральність з питанню, що стосуються мови, історії, літератури, календаря чи навіть тих звичаїв більшості населення, які є найважливішими". Водночас вони намагаються толерантно відноситися до національних та релігійних меншин, надаючи їм рівну свободу в самоорганізації. [Волцер М. Комснтар // Тейлор Ч. Мультикультуризм та "Політика визнання". – К.: Альтерпрес, 2004. – С. 93]

Ростислав Димерець зауважає, що "в останні десятиліття XX ст. ліберально-демократичні країни опинилися в ситуації, коли в межах їхніх суспільств різні за характером окремі соціальні, національні та культурні групи стали вимагати політичного забезпечення своєї ідентичності…". [Димерець Р. Зіткнення традицій і потреба у визнанні (Післямова перекладача) // Тейлор Ч. Мультикультуризм та "Політика визнання". – К., 2004. – С. 97] Звісно, в першу чергу, це стосується країн, де відбувається інтеграція без збереження культурної ідентичності (тобто асиміляція). Домінуючі національні та культурні групи сприймають досить неоднозначно заяви про якісь інші ідентичності. Міжнародна спільнота, в цілому, ці проблеми розглядає через

призму понять дискримінація, справедливість та толерантність. Однак пересічні громадяни західних суспільств мають певні стереотипи та пересуди щодо ісламу та мусульман. Наведемо результати кількох соціологічних досліджень, котрі проводили там в останні кілька років.

Дослідницька організація "The Pew Forum on Religion & Public Life" виявила, що американське суспільство краще сприймає мусульман, ніж іслам як такий. До мусульман - мешканців США – позитивно відносяться 55% опитаних (негативно – 25%), а до ісламу як релігії – 39% (негативно – 36%).

Дослідження іншої організації – "Pew Research Center for the People and the Press" показало, що 48% американців, 67% британців, 64% французів, 41% німців та 53% росіян "добре" або "дуже добре" відносяться до мусульманам. Мусульманофоби складають меншу частину цих держав: у США їх 32%, у Великій Британії – 18%, у Франції – 29%, у Німеччині – 46%, у Росії – 38%.

Нещодавно були оприлюдненні результати дослідження релігійної нетерпимості у Росії, згідно із якими лише 30% православних вважають, що мусульманам можна дозволити проповідувати іслам публічно.

Усе це ставить питання про ставлення до мусульман та ісламу в Україні. За 15 років незалежності нашої держави були дослідження, котрі підіймали це питання. У 1999 році соціологічне дослідження, котре було проведене МАГО "АРРАІД" та кафедрою психології Таврійського університету виявило, що 23% російського населення Криму позитивно ставляться до мусульман, а 19% негативно. Всеукраїнське дослідження 2003 року, яке проводило "Юкрейніан соціолоджі сервіс" виявило, що 13% українців ставляться позитивно до ісламу, а 15% негативно.

МГО "Молодіжна асоціація релігієзнавців" та МАГО "АРРАІД" у листопаді-грудні 2005 року провели соціологічне опитування студентів київських вищих навчальних закладів з виявлення рівня національної та релігійної толерантності. Було опитано приблизно 440 студентів із Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Національного педагогічного університету ім. М.П.Драгоманова та Національного авіаційного університету.

Почнемо із толерантності в українському суспільстві. Студентів попросили дати оцінку рівню толерантності у суспільстві. Відповідь "Люди дуже толерантні" обрали 2%;

"переважно люди толерантні, але іноді трапляється прояви нетерпимості" – 48%; "переважно люди не толерантні, часто трапляються випадки дискримінації і нетерпимості по відношенню до національних і релігійних меншин" – 30%; "люди постійно виявляють ворожість по відношенню до інших" – 7%; "важко сказати" – 13%.

На питання "Чи доводилося Вам останнім часом стикатися з випадками релігійної дискримінації?" 22% відповіли "так", 63% відповіли "ні" і 15% вагалися із відповіддю.

Ще одне питання на якому варто зупинитись – це сумісність ісламу із цінностями демократії. Лише близько 12% студентів відповіли "так", тобто, вважають, що іслам сумісний із демократичними цінностями, біля 54% відповіли "ні" і складним це питання виявилося для 34% респондентів.

Загалом рівень толерантності київського студентства до національностей, котрі традиційно сповідують іслам та до мусульман як таких є досить низький. Це має бути сигналом для української влади для розробки загальнодержавної програми та підтримки ініціатив громадських організацій із розвитку толерантності в українському суспільстві. "Ліберально-демократична політика, – зауважує американський релігієзнавець Стівен Рокфелер, – лише тоді є міцною та здоровою, коли все суспільство просякнуте духом демократії – в родині, у школі, в бізнесі та виробництві, в релігійних та політичних установах". [Рокфелер С. Коментар // Тейлор Ч. Мультикультуризм та "Політика визнання". – К., 2004. – С. 85] Те саме стосується толерантності, котра вважається Західною цивілізацією універсальною цінністю і без якої неможливо розбудова та повноцінне функціонування демократії.

Владиченко Лариса, Кисельов Олег. «Світовий мультикультуралізм та проблема толерантності (ісламський чинник)». Стаття присвячена проблемі співіснування різних культур та релігій в сучасних лібсрально-демократичних суспільствах. Аналізуючи цю проблему, автори розгортають її в площину толерантного ставлення до мусульман та ісламу. В статті представлені попередні результати соціологічного дослідження, яке

було проведене Молодіжною асоціацією релігієзнавців в партнерстві з асоціацією «АРРАІД».

Vladychenko Larisa, Kisselyov Oleg. "World's multiculturalism and tolerance problem (Islam factor)". The article deals with the problem of coexistence of different cultures and religions in modern liberal democratic societies. Considering this problem authors turn it out to western tolerance toward Muslims and Islam. The previous results of sociological research realized by Youth Association of Reserchers of Religion in partnership with Association "ARRAID" are presented at the article.

Л.Б.Маєвська[*]

МУСУЛЬМАНИ УКРАЇНИ – НЕВІД'ЄМНА ЧАСТИНА УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

З літописів та історичних хронік відомо, що мешканці України вперше познайомились з ісламською культурою ще за часів Київської Русі. До Києва, який на той час був столицею великої держави, часто завітали дипломати, мандрівники та торговці з Близького і Середнього Сходу та Болгарії. Вони залишили історичні літописи, в яких розповідається про життя та звичаї Київської Русі. Саме в той час у Києві і з'явились перші мусульмани.

Але постійна ісламська громада з'явилась у нашому місті набагато пізніше. В середині XIX сторіччя на Лук'янівці оселились волзькі татари, головним ремеслом яких була торгівля сукном, пізніше – старими речами. Поступово було створено торг, який стали звати Татаркою. Ця назва збереглася і до наших часів. В цьому ж районі було надано ділянку для татарського кладовища. Через деякий час татари які мешкали в цьому районі переселились ближче до Житнього ринку. Про це пише Ф.Бахтинський у статті "Татарка. По старому Києву". Після переселення дома татар знаходились у Лук'янівському провулку та на вулицях Олегівській, Нижній Вал, Петровській, Кожем'яцькій та Мирній. Саме тут знаходились будівлі, які було надано міською владою мусульманам в ролі тимчасових мечетей. Згідно рішення Київської міської адміністрації, 3 жовтня 1897 року під мечеть було надано будівлю на вулиці Мирній 5, потім мечеть було перенесено у сусідній будинок. Мечеть проіснувала до 1 квітня 1931 року. Але на початку XX століття існувала ідея будівництва постійної культової споруди мусульман, яку також не було втілено. Окрім Києва, багато мусульман, переважно татар, мешкає у Харківській та Донецькій областях. Є багато мусульман і у Миколаєві. У 1878 році за наказом царя у цьому місті було збудовано мечеть для мусульман – військовослужбовців, яки служили тут.

Більшість татар переселилась до України за часів Радянського

---

[*] Керівник науково-дослідницького центру при Духовному Управлінні мусульман України.

Союзу з метою працювати на промислових підприємствах та шахтах. Однак найбільш компактно мусульмани країни мешкають в Автономній Республіці Крим, де існують давні ісламські традиції і своя історія. Деякі дослідники, описуючи історію ісламу в Україні, визначають релігійну належність за національністю людини, але це не цілком вірно, тому що мусульмани є і серед етнічних слов'ян – українців та росіян.

Але повернемось до Києва. Будівництво мечеті у нашому місті стало можливим лише у незалежній Україні. Цю почесну справу прийняло на себе створене у 1992 році Духовне управління мусульман України – єдина ісламська організація загальнодержавного рівня. Ця обставина, на відміну від деяких європейських країн, де існує багато організацій, які протистоять одна одній, сприяє налагодженню позитивного діалогу між мусульманами країни та державою і дозволяє мусульманам відчувати себе повноцінними громадянами України. Окрім облаштування культових споруд, Духовне управління активно сприяє відродженню та розповсюдженню в країнах ісламської духовної спадщини: ним видається релігійна література, газети для дорослих та дітей.

На жаль, у мусульман країни існують деякі проблеми. По-перше, вони пов'язані з розповсюдженням в Україні впливу ідеології деяких політичних екстремістських рухів та партій, а саме ваххабізму, т.зв. "Джамаат Ісламійя" та "Хізб-ут-Тахрір". Найбільш активну діяльність в останні роки проводить партія "Хізб-ут-Тахрір". Прибічники цієї організації розповсюджують листівки, які закликають не підкорятись державі і говорять про те, що мусульманам гріх брати участь у виборах. Про це сказав член партії "Хізб-ут-Тахрір" на прес-конференції у Сімферополі 5 квітня 2005 року. Цю партію заборонено у більшості ісламських країн та Росії, а в Україні представники цієї організації (навіть не зареєстрованої офіційними органами) мають можливість видавати свою газету під назвою "Відродження". У листопаді 2005 року в Алушті вийшов перший її номер.

Також в Україні активно діють ваххабіти та представники т.зв. партії "Аль-Джамаа Аль-Ісламійя". Вони зареєстрували громадські організації та національно-культурні товариства, які активно проводять релігійну діяльність. Подібне стало можливим із-за недосконалості Закону "Про свободу совісті та релігійні організації", в якому чітко не обумовлено те, що релігійною

діяльністю мають право займатися лише релігійні громади.

Ще однією із проблем, яка нині хвилює мусульман усього світу є розповсюдження ЗМІ викривленої інформації про іслам і життя мусульман, що формує ісламофобські настрої у суспільстві. Поодинокі подібні випадки, нажаль, є і в Україні. У журналі "Практична психологія та соціальна робота" (№1 за 2005 рік), було надруковано статтю кандидата психологічних наук з міста Черкаси І.В.Кукуленко-Лук'янця "Глибинно-психологічні засади агресії у носіїв мусульманської ідентичності", в якій він звинувачує всіх мусульман в агресії, приписує їм психічні відхилення у вигляді "едипового комплексу" і всіх їх вважає терористами, яки несуть загрозу іншим народам.

Ця публікація образила релігійні почуття мусульман. У зв'язку з появою цієї образливою і непрофесійною публікацією вони подали позов до суду. Розповсюдження подібних публікацій може призвести лише до загострення міжетнічних стосунків в нашій державі, до росту популярності різних екстремістських та радикальних рухів.

Українській державі потрібно провадити врівноважену політику щодо мусульман країни. Насамперед не вважати їх чужинцями. На відміну від країн Західної Європи, де більшість мусульман – емігранти з різних країн, в Україні. Мусульмани – автохтонне населення. Кримськотатарський етнос сформувався на території нашої держави, а представники більшості інших народів, які відносять себе до ісламської традиції, вже не одне покоління живуть в Україні, і є невід'ємною частиною українського суспільства. Тому ставити питання про мусульманську інтеграцію в суспільство України недоречно.

Не слід зараховувати усіх мусульман до терористів. В європейському та російському суспільстві під впливом ЗМІ склався негативний образ мусульман. Це призвело до зростання напруженості у міжконфесійних відносинах у європейських країнах: почастішали випадки нападів на мечеті, національно-культурні центри, неправомірна депортація іноземців, переважно мусульман, заборона носити хіджаби у державних школах для дівчаток-мусульманок. Зростають тут ксенофобські настрої, є випадки дискримінації при прийомі на роботу. Україні слід уникати повторення цих помилок і враховувати етнічно-конфесійну специфіку мусульман.

Потрібно сприяти відродженню національної культури і мови

народів України. Також необхідно грамотно протидіяти розповсюдженню впливу радикальних та екстремістських рухів, особливу увагу приділяти молоді. Не дозволяти діяльність екстремістів як під ісламськими гаслами, так і під гаслами інших конфесій і політичних течій, використовувати адекватні заходи до всіх, хто розпалює міжетнічну ворожнечу. Подібні заходи допоможуть зберегти в Україні мир та злагоду.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Дизайн і макет: **«АВТОРЕФЕРАТ»**
Відповідальний за випуск: **«АВТОРЕФЕРАТ»**

Ум. друк. арк. **10,1.**
Наклад **330** прим.

01001, Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4.
Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України