

- ми готові підключитися й до вирішення цього питання, насамперед до термінового написання шкільного підручника;
- ми готові взяти участь у підготовці питання з викладання академічного релігієзнавства на Колегії Вашого Міністерства, якщо в цьому буде потреба.

*Заступник директора-
керівник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ
проф. А. Колодний
17.05. 2011 р.*

6. ВНУТРІНСТИТУЦІЙНІ ПРОЦЕСИ В МУСУЛЬМАНСЬКІЙ УММІ УКРАЇНИ І ШЛЯХИ ЇХ ТОЛЕРАНТИЗАЦІЇ

Науково-експертна записка

Насамперед вдамося до декількох узагальнюючих теоретико-практичних висновків, які мають слугувати і для владних органів, і для мусульманських спільнот підґрунтям їх діяльності у сфері нинішнього ісламського інституалізму.

1. В Україні нині офіційно зареєстровано шість всеукраїнських мусульманських управлінь і центрів, низка ґрунтованих на ісламі громадських і політичних організацій, товариств національних меншин, на батьківських землях яких домінуючою є ісламська релігія. Ісламську спільноту країни поповнюють щороку мігранти і студенти з країн різної ісламської орієнтації. Зрозуміло, що все це актуалізує проблему міжінституційних відносин в ісламі України, пошук шляхів і форм мінімізації і відвернення можливих протистоянь і конфліктів між ними.

2. У з'яві мусульманських структур років незалежності України можна чітко простежити *взаємодію етнічного та територіального принципів*: ДУМК та ДЦМУ являли собою в більшості моноетнічні спільноти (кримські та волзькі татари відповідно), розселені більш-менш компактно на певних територіях. ДУМУ, утворене в Києві, більше підпадає під характер мулті-етнічної структури, що об'єднала різні діаспори Кавказу та Середньої Азії, розселені по всій території України. Цей аспект дав підстави ДУМУ репрезентувати себе як дійсно *всеукраїнську* структуру. Об'єднання «Альраїд» (і створене на його основі дещо пізніше ДУМУ Умма) об'єднувало попервах мусульман-іноземців і, з огляду на його діяльність як ісламського культурного центру, може розцінюватися як параетнічна структура, спрямована на нівеляцію етнічних поділів.

3. Перша хвиля інституалізації ісламу в Україні (а це останнє десятиліття ХХ століття) охопила основні групи мусульман відповідно до територіального та етнічного поділу, встановивши відправні координати для подальшого розвитку ісламу в Україні. Друга хвиля інституалізації ісламу з кінця 2000-х років й до нашого часу відображає відносини та внутрішні особливості розвитку вже існуючих мусульманських структур, відпочкування від них і з'яву нових на іншій вже причинній основі. Вона являє собою тенденції до перегляду *status quo*, встановленого першою хвилею, а точніше - спробою подолання «територіальності» ісламу в її різних проявах. Зокрема, *ключовою є боротьба за «всеукраїнський статус» та полеміка саме щодо його легітимності в умовах України.*

Так, зареєстрований у 2007 році «Київський муфтіят» можна вважати спробою створення поза Кримським півостровом і Донецьким регіоном татарської структури релігійного авторитету загальноукраїнського значення, але базованого на волзько-татарській етнічній основі. У 2008 році було зареєстровано Духовне Управління мусульман України УММА, що фактично є інституалізацією «Альріаду» в українському релігійному просторі, або спробою, не втрачаючи свого зв'язку із глобальним ісламом, отримати специфічну для України структуру релігійного авторитету, використавши також волзько-татарське підгрунтя. За визначенням муфтія Умми Саїда Ісмаїлова, вона є спробою створення єдиної організації мусульман: «У багатьох містах не перший рік існують мусульманські громади, але не було єдиного мусульманського духовного центру, тому ідея об'єднання визрівала давно». Очевидно, що на практиці цей духовний центр був покликаний стати альтернативною, звинуваченому не в чистому ісламі, а в хабашизмі, ДУМУ структурою всеукраїнського рівня та протидіяти розповсюдженню його впливу, а також прагненню до монопольної репрезентації мусульман України.

Третьою структурою нової хвилі став, зареєстрований в грудні 2010 року, Духовний Центр мусульман Криму (ДЦМК), який фактично є відгалуженням ДУМУ та постає як спроба останнього подолати «територіальність» у зворотному напрямку – створивши нову локальну структуру на Кримському півострові.

4. Цю множинність в контексті ісламського віровчення, а головне - в контексті сучасних тенденцій його розвитку, по-перше, аж ніяк не слід інтерпретувати за аналогією з християнством, яке має в Україні три свої Православні Церкви, дві – католицькі, десятки протестантських і наявну тенденцію до подальшого дроблення вже на неопротестантській основі. На відміну від християнства, де *найвищий релігійний авторитет належить саме інституції (церкві), в ісламі він належить сакральним текстам – Корану та Сунні*, і жодна установа або особа не можуть претендувати на те, щоб перебрати на себе цю функцію. По-друге, саме відсутність в ісламському віровченні ідеї специфічної релігійної інституції (єдиної чи ні) або навіть чіткої структури/ієрархії релігійного авторитету призвела до

формування численних центрів, які виконували і виконують функції тлумачення Корану та Сунни та виведення з них норм, які були необхідні для облаштування соціальної реальності відповідно до волі Аллаха. Таким чином, плюралізм інституційних та індивідуальних форм релігійного авторитету, що йдуть слідом за Кораном та Сунною, є *фактично природнім станом в ісламі*, який прийнято називати *фрагментацією авторитету*.

5. Разом із тим існує інший підхід до проблеми, який визначає сучасну ситуацію як системну кризу релігійного авторитету в ісламі, яка найяскравішого прояву набула після ліквідації халіфату у 1924 р. Саме нездатність традиційних мусульманських вчених – *'улама'* – адекватно та оперативно реагувати на виклики сучасності, їхня конформістська позиція щодо офіційної влади сприяли розчаруванню в них та виникненню цілої низки ісламських рухів, що пропонували власні «істинні» інтерпретації ісламу. Звідси одним із найбільших питань в цій сфері постали: «Хто говорить від імені ісламу?» або «Хто може легітимно репрезентувати «правильний», «істинний» образ ісламського віровчення та продукувати такі відповіді на найгостріші проблеми, які б визнавалися мусульманами всього світу?».

6. На сучасному етапі поруч із офіційно діючими мусульманськими інституціями існує величезна кількість ліберальних та радикальних ісламських рухів, незалежних вчених та суфійських шейхів, які сперечаються за роль авторитету, і саме конфлікти між цими агентами є *свідченням системної кризи цієї світової релігії*. Ці прояви конкуренції, яка швидко переходить у конфлікт між різними мусульманськими структурами, значною мірою актуальні і для України, що спонукає нас визнати українську ситуацію як *частину глобальної кризи авторитету в сучасному ісламі*.

7. Не маючи значних суперечностей на богословському рівні, конфлікти, які вже виникли в українському ісламі та перешкоджають досягненню єдності, «упорядкованості» релігійного авторитету, у нас мають певні глибинні підвалини. Оцінимо коротко деякі конфлікти між мусульманськими релігійними установами в Україні.

Першим, найбільш проявленим в українському публічному просторі, постав загострений на початку ХХІ тисячоліття конфлікт ДУМУ та мусульманського громадського об'єднання «Альраїд». Очевидно, що він був і є скоріше боротьбою двох структур за авторитет на *всеукраїнському* рівні. З точки зору інституційних форм, він являє собою зіткнення двох різних типів організованих мусульманських спільнот: ДУМУ претендує на статус локального центру релігійного авторитету – *муфтійяту*, в той час як «Альраїд» є громадською організацією, що виконує функції культурного центру та земляцтва для мусульман-іноземців. В цьому аспекті «Альраїд» постала представництвом «інтернаціонального» ісламу, частиною глобальних мережевих структур, дещо близьких до «Братів-мусульман», які спрямовують свою активність на проповідь ісламу (да'ва) у різних країнах. Її ідеологічний базис так само репрезентує рух «помірного ісламу», або

васатійя, що фактично є одним з проявів традиціоналістського ісламу. В свою чергу, ДУМУ, об'єднуючи локальні мусульманські діаспори, демонструє чіткі ознаки належності до іншої глобальної мережевої структури – Асоціації ісламських благодійних проектів (АІСР), що водночас ідентифікується з ліванською релігійною течією *ал-ахбаши*. Про це зокрема свідчить ісламська література, яка видається видавництвом «Ал-Іршад», публікації творів та висловів найбільшого авторитету *ал-ахбаши* – Абдаллага ал-Хабаші ал-Гирари (1910-2008), активна пропаганда проти екстремізму в ісламі, а також підвищена увага до специфічних теологічних питань (атрибути Аллага і т.п.). Найбільш важливим однак є те, що образ ісламу, який пропагується *ал-ахбаши* має виражений суфійський компонент, що, хоч і не висувається на перший план, однак присутнє в ідеології ДУМУ як пропаганда «правильного суфізму».

Зрештою Україна постає ареною зіткнення двох глобальних мережевих структур, а в більш широкому розумінні – двох глобальних образів ісламу – суфійського та традиціоналістського, що, в свою чергу, представляє один з найдавніших та глибинних конфліктів мусульманської історії. Відтак це маємо прийняти як данність, яку *здолати якимись світськими шляхами не можна* і вдаватися до цього не слід за умов відокремлення церкви від держави. Головне – добитися толерантності їх взаємовідносин.

8. Другим конфліктом в українському ісламі є той, що виник у 2010 році внаслідок створення в Криму другого локального центру релігійного авторитету – Духовного Центру мусульман Криму (ДЦМК), який фактично є «дочірньою» структурою ДУМУ. Ключовим аспектом цього конфлікту є ніщоінше як питання «канонічної території»: очевидно, що цей акт порушував неформальний територіальний *status quo* (зони впливу духовних управлінь, що склалися з 1990-х років), а головне – гіпотетичну монополію ДУМК на ексклюзивний релігійний авторитет серед етнічної спільноти кримських татар. Так само створення паралельного муфтійяту постало як пряме звинувачення ДУМК у неспроможності забезпечити належне релігійне керівництво кримською уммою.

Конфлікт двох духовних управлінь супроводжується активною полемікою з метою копрометації та алієнації опонента. Так, ДУМК робить головний наголос на приналежності ДЦМК до структури *ал-ахбаши*, використовуючи при цьому специфічну релігійну риторику - «розкол», «секта» тощо. У свою чергу, ДЦМК, продовжуючи глобальну боротьбу з радикалізмом, звинувачує ДУМК у сприянні розвитку екстремістських сектантських рухів та відсутності чіткої позиції відносно таких напрямів, як вагабізм, «Хізб – Ут - Тахрір», «ал-Джама'ат ал-ісламія» та ін. Враховуючи вже вище означені компоненти ідеології ДУМУ, можна стверджувати, що конфлікт ДУМК та ДЦМК (зрештою - ДУМУ) являє собою зіткнення *локального (етнічного) та глобального* релігійного авторитетів в українському ісламі: якщо авторитет ДУМК базується на його

зв'язку з кримсько-татарським етносом (та інституційно з Меджлісом кримсько-татарського народу), то авторитет ДЦМК в першу чергу спирається на ідеологічні засади – певний набір ідей, що утворюють нібито якийсь «істинний образ» ісламу, а відтак такий, що лише він має право поширюватися як засіб протидії сектам в ісламі.

9. Відтак зіткнення ДУМК та ДЦМК являє собою класичну боротьбу за «ринки збуту релігійних товарів та послуг». Очевидним є те, що за останні двадцять років простір континентальної України фактично вже освоєний, а відтак перспективи для росту тут духовних управлінь значно зменшилися. Водночас «ринок» Кримського півострова, де компактно проживає більша частина мусульман України, залишається відкритим із-за відсутності у ДУМК достатньої організаційної та ідейної єдності, а головне – достатніх релігійних ресурсів, що створюють основу беззаперечного релігійного авторитету *per se* – потужних локальних навчальних закладів та більш менш видатних особистостях мусульманських вчених - 'улама. То ж сподіватися на скорі примирення мусульманських інституцій Криму не приходиться. Завданням владних спільнот, як і самих мусульманських центрів, є тільки не допустити переходу протистояння в гарячі форми, залишити право лише на словесні баталії.

10. В перспективі українського соціокультурного простору ситуація в ісламі має очевидну подібність із аналогічними тенденціями в українському православ'ї, яке зараз знаходиться в стані розколу. Але владним і релігійним структурам слід усвідомити, що ця подібність є лише зовнішньою, бо ж в ісламі немає інституту церкви, немає канонів, формальної ортодоксії, немає того, що претендувало б на якихось усталених підставах на єдиноістинність. Проте, незважаючи на цілком різні структури релігійного авторитету, має місце у нас механічне перенесення владними органами на іслам ситуації в православ'ї. В мусульманському дискурсі, як і в православному, постійно звучить риторика розколу, звинувачення у сектантстві, пошуки зовнішніх та внутрішніх ворогів і, як показує конфлікт ДУМК та ДЦМК, – навіть своєрідне питання «канонічної території». При цьому - як в ісламі, так і в православ'ї - розділення мають не богословську, а організаційну основу, тобто в основі лежать «відносини релігійної влади», що реалізуються в ідеологічному протистоянні, коли релігійні доктрини перетворюються на ідеологічні дискурси. Такий стан речей наочно демонструє (хоч це й безпідставно) спільні соціальні підвалини функціонування різних релігійних систем в сучасному українському суспільстві незалежно від того, який богословський контент вони пропонують.

11. Наявні декілька тісно взаємопов'язаних дилем, які визначають сучасний стан українського ісламу. Їх слід враховувати всім, хто тією чи іншою мірою причетний до ісламських процесів в Україні. Назвемо їх:

Перша - іслам є одночасно і традиційною, і новою релігією в українському релігійному просторі, має столітню історію на теренах України, особливо на кримському півострові, і наразі врахуємо, що

десятиліття атеїстичного режиму, а головне - депортація кримських татар, призвели до розриву у локальній релігійній традиції, порушенню структури місцевого релігійного авторитету. Звідси відродження ісламу в українських реаліях за вищезазначених умов фактично має форму «створення наново». Головним наслідком цієї дилеми є очевидна залежність ісламу в Україні від зовнішніх впливів, відкритість (або вразливість) до різноманітних напрямів та рухів, які діють в глобальному просторі.

Друга - дихотомія універсальності та етнічності в побудові системи релігійного авторитету: переважна більшість мусульман України належать до певних етнічних меншин, що відзначаються високим ступенем общинності та згуртованості., а водночас іслам, як універсальна релігія, закликає до нівелювання всіх кордонів у створенні єдиної *умми*, общини віруючих. Відтак релігійний авторитет стає об'єктом конкуренції між претендентами, які спираються на етнічну основу, та тими, що роблять наголос на універсальності релігійного закликів та спираються на ідеологічні аспекти.

Третя - в структурі ісламського віровчення не було розроблено ідеї про специфічний релігійний інститут, який мав би виконувати функції релігійного авторитету, а відтак існування такого інституту в ісламі у будь-яких його формах не може бути імперативним, обов'язковим, хоч необхідність інституалізації мусульманської спільноти і законом визначеного права на її існування та діяльність диктується умовами існування релігії в українському соціумі, тобто самою соціальною реальністю. Звідси постає дилема для мусульманських громад: інституалізуватися, створювати нові структури, а чи ж навпаки - автономізуватися, уникати тісного зв'язку з будь-якими духовними управліннями та муфтійятами.

12. Відзначимо, що процеси інституалізації ісламу в Україні в формі численних духовних управлінь та центрів відображають як різноманіття його ідеологічних форм, так і значну диверсифікованість мусульманської спільноти за етнічними та соціальними параметрами. Така ситуація плюралізму є, з одного боку, позитивною та вигідною для розвитку ісламу в Україні, адже варіативність форм завжди залишає віруючим широкий простір для вибору тієї опції, яка відповідає їхньому уявленню про релігію. Однак, з другого боку, аналіз реальних процесів показує, що, транслюючи різні ідеологічні дискурси, релігійні центри можуть переходити від конкуренції до конфліктів, що свідчить на користь саме кризи, а не фрагментації авторитету в українському ісламі.

Очевидно, що ця *криза релігійного авторитету* сприяє появі з часом нових, альтернативних духовних центрів, а також поступовій автономізації окремих громад, які не бажають бути втягнутими у вже наявні конфлікти.

Відтак кризовий стан ісламу в Україні і його конфліктогенність є причинно зумовленим явищем, а не витвором якогось мусульманського авторитету.

13. Для українських реалій є характерним та актуальним зіткнення двох образів ісламу – *суфійсько-ашаритського* та *традиціоналістського*. Ці два образи являють собою певні ідеологічні системи, що базуються на різних підходах до витлумачення основного сакрального тексту ісламу – Корану.

Основним провідником суфійсько-ашаритського ісламу в Україні є Духовне Управління мусульман України (ДУМУ) під керівництвом шейха Ахмеда Таміма. Публікації ДУМУ носять відкриту полемічну спрямованість, звинувачення в невірстві, неістинності всіх інших, чим переслідують мету дискредитації «опонентів», подання їх як різного роду сектантських рухів, в тому числі і радикального спрямування, схильних до використання навіть збройних методів боротьби («ваххабіти», такфіристи, «ал-Джамаат ал-Ісламі», «Брати-мусульмани» та ін.). Проте в декількох публікаціях ДУМУ є багато позицій, які висуваються ашаритськими теологами взагалі та прихильниками Управління, які насправді не представляють загально прийняті позиції мусульманського віровчення, а лише думки окремих теологів ісламу, які не можуть поділитися більшістю або значною кількістю мусульман світу. Відтак ДУМУ прагне нав'язати всьому українському ісламу певну модель ортодоксії, встановити специфічний «режиму істини» та контроль за поширенням знання про іслам серед мусульманського населення України. Такі теологічні протистояння мають не тільки теоретичне значення: в питаннях релігії вони призводять до соціального розмежування віруючих. Наслідком цього може бути чи є:

а) створення численних духовних центрів, що конкурують за вплив на віруючих, контроль над громадами та репрезентацію віруючих на рівні політичної влади. Наразі кожне з шести офіційно зареєстрованих сунітських духовних управлінь чи центрів репрезентує певний сегмент мусульманської умми – територіальний, етнічний, ідеологічний. При цьому очевидною тенденцією внутрішньокофесійних відносин є намагання структурних утворень *ідеологічного спрямування* отримати контроль над етнічно-територіальними утвореннями, якими є, наприклад, Духовний Центр мусульман України та Духовне Управління мусульман Криму. У процесі цього перманентно виникають конфлікти між мусульманськими організаціями, що є маніфестаціями латентного протистояння;

б) теологічні/ідеологічні суперечності призводять до розколів та поділів в етнічних громадах мусульман (так, в Криму, на додачу до ДУМК та ДЦМК, створюються незалежні громади, що керуються ідеологією тієї чи іншої течії ісламської думки, зокрема руху «Хізб-Ут-Тахрір», що утримує потенційну можливість загострення внутрішньоконфесійних відносин в ісламській уммі;

в) відродилися старі й з'явилися нові проблеми, серед яких, зокрема, і суперництво мусульманських лідерів. Ісламський фактор став важливою

складовою процесу активізації сецесіоністських процесів, націоналістичних рухів, рухів суверенізації та регіоналізації;

г) якісно іншого змісту набуває саме поняття „відродження ісламу”, яке обрастає загрозливими характеристиками, зростанням виявів ісламофобії, розповсюдженням антиісламських суспільних настроїв. Із-за цього іслам стає дратуючим громадську думку фактором в місцях його наявності.

14. Внутрішньомусульманський конфлікт в Україні вже пройшов стадії визначення його суб'єктів, кристалізації їх позицій та інтересів, публічної полеміки та взаємних звинувачень і судових позовів. Кожен з конфліктів за участю мусульманських громад є певною мірою загрозою стабільності України і вимагає втручання держави в їх відвернення чи толерантне розв'язання.

На теперішній час у мусульманському середовищі країни конкурують три релігійно-ідеологічні доктрини, що розшаровують і дестабілізують ісламську спільноту: „кримський” іслам як продукт історичного етнокультурно-релігійного синтезу; традиційний (канонічний) іслам, що обстоює необхідність інтеграції умми у світове мусульманське співтовариство і подолання „кримських язичницьких” елементів у культурі; зрештою - так званий радикальний іслам, прихильники якого найголовнішою стратегічною метою вважають створення всесвітнього ісламського Халіфату, заперечують легітимність світських урядів, не визнають авторитетів офіційного духовенства тощо.

15. Кримські татари, як найбільша етнічна група українських теренів, яка сповідує іслам, постали перед необхідністю вирішення низки політичних проблем. Їх складові: іслам та Меджліс кримськотатарського народу; іслам та державна влада; іслам та два альтернативних шляхи в його розвитку - турецький чи арабський. З другої половини 90-х років м. ст. іслам в Україні стрімко політизується. Мало місце створення Партії мусульман України. Політизація мусульманського середовища обумовлена також проникненням у лави мусульман відомих зарубіжних організацій релігійно-політичного толку (зокрема, забороненої в багатьох країнах „Хізб-Ут-Тахір аль-Ісламі”, яка ставить завдання «пробудити ісламську умму від того занепаду, в якому вона опинилась, і звільнити її від впливу думок, законів та систем держав невіри». Водночас наголосимо на тому, що конкуренція між управліннями і центрами мусульман, їх громадсько-політичними організаціями значно послаблюють ісламський рух, а відтак, з чим мають рахуватися владні органи, роблять вплив мусульман України на громадсько-політичне життя досить обмеженим. Мусульмани не є вагомим політичним силою у загальнодержавному масштабі. Вони мають певний вплив подеколи лише на регіональному рівні. Змінити таку функціональність ісламу в Україні можна лише шляхом консолідації мусульманського середовища, але тут до реалій далеко.

16. Ставлення мусульман тієї чи іншої інституції (особливо фундаменталістської) до представників інших конфесій (іновірці), а подеколи й інших мусульманських спільнот, визначається «не політикою», а скоріше тим, що розглядаються як «невірні», тобто, люди, які нібито не причетні і не поділяють смисл дійсних гасел ісламу. В такий спосіб до сонму «невірних» залучається усе людство, яке не сповідує радикальний іслам. Тоді неісламський світ опиняється перед життєзначущим вибором: необхідністю прийняти радикалістський ісламський світогляд або ж бути взагалі знищеним. Мусульмани у тому випадку, якщо вони не відстоюють принципи ісламського радикалізму, також можуть бути «невірними», оскільки багато хто з них «потурає» християнам, іудеям й іншим іновірцям.

З'явилися і стають дедалі помітнішими розбіжності навіть у ставленні різних мусульманських інституцій Криму до України, з якою ще донедавна кримські татари беззастережно пов'язували свої геополітичні симпатії і своє майбутнє. Нині стала помітною тенденція заміни вимоги національно-культурної автономії автономією національно-територіальною.

17. Враховуючи все вище зазначене, наголосимо, що на налагодження зацікавленого й толерантного взаємного ставлення між собою інституційні спільноти ісламу України самі і відразу ж не підуть. Жодна з них не може постати організатором проведення якогось спільного заходу, бо ж тоді вона постає як якийсь лідер мусульманської умми, як представник єдиноістинного ісламу. А відтак організацію різних мусульmano-міжінституційних, а то й міжконфесійних заходів має взяти на себе державна чи якась громадська (зокрема департамент у справах релігії), чи якась громадська (Українська Асоціація релігієзнавців), наукова (зокрема Відділення релігієзнавства чи Львівський музей історії релігії) або освітянська (релігієзнавчий факультет чи кафедра якогось вишу) установа, що стоїть поза ісламом, навіть немусульманськими конфесіями. Цей захід попервах має бути скоріше не то що позамусульманським, а й взагалі позаконфесійним. Наприклад, попервах можна було б обговорити стан морального життя в країні, проблеми забезпечення свободи релігії і віросповідань, виховання молоді тощо. Важливо привчати в такий спосіб послідовників різних інституцій розуміти і слухати один одного, толерантності та спільного життя у демократичному суспільстві. Разом легше буде розв'язувати складні питання, які пропонує життя: Необхідно з'ясувати спільні духовні цінності для християн та мусульман, можливість певної універсалізації таких цінностей. При цьому важливо враховувати те, що у мусульманському світі чимало вірян не розуміють фундаментальних основ демократії, прав людини, сприймають їх як відхилення від шаріату, як заперечення тих норм життя, до яких вони звикли.

18. Послідовники мусульманських інституцій погано поінформовані один про одного. Поінформованість ця носить часто упереджений характер. Тут радимо кожній інституції без критики іншої в спеціальних виданнях чи радіо- або телепередачах, на своїх сайтах розкрити в позитиві себе і в такий спосіб, не критикуючи іншого, виявити опосередковано своє бачення цього

іншого. Тільки досконало *розуміючи* один одного, можна навчитися толерантно *жити* разом, усвідомлюючи те, що жити поруч, не помічаючи один одного, вже нікому не вдасться. Крім того, навчаючись розуміти іншого, бачити його таким, як він бачить сам себе, ми вчимося при цьому краще розуміти і самих себе.

19. З деякими застереженнями можна стверджувати, що існує й певна *теологічна основа для проведення з часом діалогу* між мусульманськими інституціями. Можливість діалогу і співробітництва впливає вже з того, що всі мусульмани вірують в Єдиного Бога Аллага, вірять в те, що людина відповідає перед Богом та Його законами і настановами, а за свої вчинки підвладна Його судові. 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. То ж у взаємовідносинах треба насамперед наголошувати на тому, що є спільним, а не на тому, що роз'єднує.

20. 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. Відзначаючи існуючу на сьогодні деяку байдужість вищої адміністрації мусульманських течій до налагодження діалогу і пасивність щодо нього середньої і нижчої ланки духовенства, зацікавлені в діалозі, а цими посередниками (а не головними діючими особами) можуть бути представники владних, наукових, громадських чи освітянських організацій, можуть потурбуватися про утворення робочих груп із зацікавлених осіб та установ, вирішити, кого запрошувати до участі в діалозі. При цьому варто оцінити відстань, яка розділяє людей, котрі прагнуть до 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* щось про свого співбесідника.

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 ексклюзивістської моделі своєї релігійної свідомості і поведінки*, що властиве передусім послідовникам ісламу. Варто з'ясувати попередньо, чи готові майбутні учасники помолитися один за одного, а також визначити формат зустрічей. Вони можуть відбуватися у вигляді конференцій, симпозумів, колоквіумів, Круглих столів, навіть бесід у неформальних умовах.

21. Учасниками зустрічей можуть бути представники всіх течій в ісламі. Діалогічне спілкування може мати декілька рівнів. Найпродуктивнішими є зустрічі між окремими категоріями учасників - керівники територіальних

громад або організацій, учасники громадських організацій мусульман тощо. Ієрархічно-інституційний рівень є необхідним, але досвід доводить, що він не є найбільш перспективним, часто є демонстраційно-показовим. Найбільш перспективними є зустрічі груп експертів, навіть мирян. Серед них нині є чимало людей високоосвічених, інтелігентних, відкритих для вільного спілкування. Особливо важливо провадити діалог *на основі прийнятних для кожної сторони принципів, абсолютним табу має бути обговорення змісту віри кожної із сторін, її оцінювання зі своїх позицій*. Мову насамперед варто вести про *спільні цінності* універсального порядку, необхідні для всіх мусульман. Першою з них є проблема людини, смислу її існування, родини. Особливо важливо відшукати те, у чому діалогуючі сторони можуть *погодитись*. Можливо, що це буде положення з Корану про людей, які правдиві, богобоязливі (сура 2, аят 117) або віра в єдиного Бога, Господа Дня Воскресіння і Суду (сура 1, аят 1-3).

22. Діалог повинен мати своє продовження у *спільних акціях*, про які слід домовитись. До спільних справ належать культурницькі акції, благодійництво, соціальне служіння, сприяння освіті, одержанню нових професій, проектам суспільного добробуту. Є можливим також створення громадських організацій, які б поєднували послідовників декількох мусульманських інституцій.

23. Не слід від започаткованих діалогів вже відразу ж очікувати задумані наслідки. Поступове, поетапне обговорення найскладніших проблем міжінституційних відносин мусульманських спільнот лише відкриє шлях до глибшого розуміння широкими верствами суті віри у єдиного Бога, поглядів основних спільнот на Нього, пов'язаних з цим мусульманських традицій. Якесь дальше зближення позицій мусульманських спільнот станеться лише на тлі повільної еволюції загальносуспільної культури і пов'язаної з цим трансформації людини. Маловірогідно, що мінятиметься у цій ситуації зміст мусульманського віросповідання конфесій в його догматичних засадах. Діалог не змінюватиме релігійних виявів інституцій, але *він навчатиме його учасників новому ставленню до оточуючих співгромадян*, навчатиме усвідомлювати те, що треба вчитися жити разом, що *спільноти, які сповідують іслам, своїм життям нерозривно пов'язані між собою*.

24. Державній інституції, при якій утворено Раду керівників мусульманських управлінь і центрів (а це нині певне Міністерство культури), варто реанімувати її і зорієнтувати на діяльність з утвердження міжінститутської злагоди в ісламі України.

25. Відтак можна цілком сподіватися, що Україна може стати країною, в якій буде започаткований ефективний і толерантний діалог між різними мусульманськими конфесіями.

*Записку підготували
А.Арістова, А.Колодний та Д.Шестопалець*