

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 загальноприйнятну систему етноконфесійного 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 / Богомоллов 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;
- “освосня” 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 Рсшат 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.: Богомолів О.В. Іслам і етнічність // Ісламська ідентичність в Україні / Богомолів 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 Фаундеши, 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. [Прибуткова 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 ХХ 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 ХІХ – ХХ ст.): Автореф. дис. д.іст.н.: 07.00.02. – К., 2000.] А останніх, як справедливо наголошує О.Богомолів, “на пострадянському просторі існує практично стільки ж, скільки етнічних груп, що сповідають іслам. При всій своїй розмаїтості вони є головним аргументом у спорі за автентичність проти культурної експансії з Близького Сходу”. [Богомолів 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 ХІХ 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 свосереднім 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 культур. – 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

політичного іслама в Україні // Дусльк. – 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 ХХ століття мусульман України і формування трьох незалежних і конкуруючих між собою центрів дозволяє стверджувати, що в основі розділення лежать не релігійні (суніти-піїти) чи політико-економічні, а саме етнічні, точніше – етноконфесійні чинники. Тому можна говорити про кримськотатарську (ДУМК), татарську чи вольтсько-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 втралила своєї актуальності й досі.

При такій поліетнічності 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 скоординувати 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 ХХ 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 – Курултайі. А тому позірне 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 Курултайі і пояснювалася небезпекою політичного розколу серед мусульман: “ДУМК і Меджліс повинні працювати разом. Не можна допустити розколу серед мусульман Криму”. [Цит. за: Червоная С.М. Возвращение и интеграция крымских татар в Крыму: 1990-е годы // Вынужденные иммигранты. 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: муфтії 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”. [Ібдулаєв 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, муфтії Криму Аджі Еміралі Аблаєв, який був обраний у грудні 1999 р., а у квітні 2004 р. переобраний на цю ж

посаду. І хоча Абласв 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 Межлиса 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 Межлиса 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". [Богомолів 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 кримскотатарского народа "О возрождении религиозной жизни крымских татар и сохранении религиозной толерантности в Крыму" // IV Курултай кримскотатарского 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 кримскотатарского 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 кримскотатарского 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 пронагуються 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 ваххабітів (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 кримскотатарского 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]

Значимо, 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 п'янопаління, 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 українском обшестве: 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 Курултайв. Дет. див.: Говорит Мустафа Джемильєв. Доклади 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 Мустафи Джсмилєва // IV Курултай кримскотатарского народа. – С. 25] спонукає мусульман до активної позиції в політичних питаннях. Зокрема, Меджліс (і це його рішення затверджені Курултаєм кримскотатарського народу) підтримав Народний рух України у парламентських виборах 2004 р. і В.Ющенко у президентських виборах 2004 року. [Див.: Заявление Курултая кримскотатарского 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. муфтії 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 згуртувати кримскотатарський народ.

Підводячи підсумок, зазначимо, що практично до початку ХХ 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 сунітського (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 ХХ 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.