

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ М.П. ДРАГОМАНОВА

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

БРИЛЬОВ ДЕНИС ВАЛЕНТИНОВИЧ

УДК: 297

ДИСЕРТАЦІЯ

ІСТОРИЯ ІСЛАМУ В УКРАЇНІ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТЬ

09.00.11 – релігієзнавство; 09.00.14 – богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ Д. В. Брильов

Науковий консультант: БОНДАРЕНКО Віктор Дмитрович, доктор
філософських наук, професор.

Київ – 2021

АНОТАЦІЯ

Брильов Д. В. Історія ісламу в Україні кінця XIX – початку XXI століть. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальностями 09.00.11 – релігієзнавство; 09.00.14 – богослов'я. Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2021.

В дисертації комплексно досліджено історію ісламу на теренах України наприкінці XIX – початку XXI століть. На основі поєднання богословських і світських підходів проаналізовано особливості інституалізації мусульманської спільноти та формування ісламського дискурсу в визначений період. Розглянуто обставини інституалізації мусульманської спільноти на теренах України в пізньоімперські часи (друга половина XIX – початок XX століття), радянський період та часи незалежності. Врахування здобутків вітчизняних та закордонних дослідників на основі винайдених, інтерпретованих і використаних джерельних матеріалів українських архівосховищ, а також особистих архівів українських мусульман дало змогу глибше й об'єктивніше з'ясувати низку аспектів досліджуваної теми, які впродовж тривалого часу були невідомі, замовчувалися або спотворювалися як радянською, так і українською історіографією. Водночас, використання методів соціології та антропології релігії дозволило розглянути сучасну мусульманську спільноту України в контексті її трансформаційних процесів.

Мета дослідження визначена з урахуванням наукової проблеми, актуальності обраної теми та стану її дослідження і полягає в аналізі особливостей інституалізації мусульманської спільноти та формування ісламського дискурсу на теренах України наприкінці XIX – початку XXI століть.

Об'єктом дослідження є мусульманська спільнота України, а його предметом – особливості її інституалізації та формування ісламського дискурсу.

Наукова новизна дослідження полягає в історико-релігієзнавчому та теологічному осмисленні сутнісних характеристик інституційно-дискурсивних трансформацій ісламу на теренах України періоду кінця ХІХ – початку ХХІ століть, а також вперше показано розвиток мусульманської спільноти України в історичній динаміці.

Новизна результатів дослідження розкривається у таких положеннях:

Уперше:

- у контексті порівняльного аналізу напрацювань як вітчизняних, так і закордонних учених з'ясовано стан наукової розробки теми; виявлено й інтерпретовано невідомі та маловідомі архівні матеріали; проведено аналіз джерельної бази й окреслено методологію дослідження;

- доповнено тезу, що інституалізація мусульманської спільноти на теренах України (за виключенням Криму) відбувається з кінця ХІХ століття, причому частина громад підпорядковувалася Таврійському магометанському духовному правлінню, а інша частина перебувала у підпорядкуванні Оренбурзького магометанського духовного зібрання;

- доведено, що, незважаючи на відсутність зареєстрованих мусульманських громад у післявоєнний період в УРСР, українська мусульманська спільнота лишалась частиною загальнорадянської умми, завдяки особистим зв'язкам підпільних мулл, які отримували богословські роз'яснення (*фетви*) від муфтія Духовного управління мусульман Європейської частини Росії та Сибіру (ДУМЄС) навіть у пізньорадянські часи;

- обґрунтовано, що інституалізація мусульманської спільноти в Україні часів незалежності представляла собою, з одного боку, вихід з підпілля незареєстрованих мусульманських громад волзьких татар та оформлення релігійних громад кримських татар, що поверталися з депортації, а, з іншого боку, організаційне оформлення в Україні транснаціональних ісламських мереж;

- досліджено, що в Україні стрімко розвивається халяль-індустрія, переважно в галузі сертифікації. Водночас, розвиток халяль-індустрії в

Україні має свої економічні та соціально-історичні характеристики. Серед них – експортна орієнтація українського виробника, тривала відсутність мусульман у публічному дискурсі та недотримання харчових заборон значною частиною місцевих мусульман;

- аргументовано, що конструювання загальноукраїнського ісламського дискурсу починається з кінця 80-х рр. ХХ ст., завдяки поверненню з депортації кримських татар, а також змінам у релігійній політиці в УРСР, яка дала змогу представникам «мусульманських» народів реєструвати свої громади і виходити в публічний простір. При цьому, ісламський дискурс в Україні спочатку формувався тими етнічними групами, для яких російська мова була мовою міжнаціонального спілкування. Одним з основних факторів, що впливає на формування загальноукраїнського ісламського дискурсу стала фрагментованість української умми, в основі якої лежала 1) етнічна різноманітність, 2) ідеологічна роз'єднаність і 3) низький рівень релігійних знань українських мусульман;

- доведено, що теологічний дискурс української мусульманської спільноти складається з двох конкуруючих субдискурсів, один з яких може бути охарактеризований як «традиційний іслам», а інший – як реформістська тенденція в сучасному ісламі, представлена т.зв. фігхом меншин;

- обґрунтовано, що субдискурс «традиційного ісламу» продукує Духовне управління мусульман України (ДУМУ), і йому притаманний традиціоналізм, тобто звернення до ісламської доктрини в класичній сунітській інтерпретації двох ортодоксальних шкіл віровчення – ашарітської та матурідітської, легітимація суфізму та суфійських релігійних практик як важливої частини загальносунітської традиції;

- аргументовано, що субдискурс «реформістського ісламу» розділений на фундаменталістську та модерністську складові, кожна з яких продукується різними групами всередині української мусульманської спільноти. Фундаменталістський субдискурс представлений т.зв. салафітами, тоді як

модерністський субдискурс продукується групами, що в ідеологічній площині тяжіють до ісламістського руху «Брати-мусульмани».

Уточнено:

- розуміння того, що в дореволюційний період важливу роль у релігійному житті мусульман відігравало мусульманське студентство, яке сприяло розповсюдженню серед мусульманської спільноти України загальноросійського мусульманського реформаторського дискурсу початку ХХ століття;

- положення про те, що в радянський період центрами мусульманського життя залишились Київ, Харків, Одеса та Донецький регіон. В умовах утворення нового адміністративного устрою, відбулися зміни в підпорядкуванні мусульманських громад на території України, що перейшли у підпорядкування Центрального духовного управління мусульман в Уфі (за винятком громад у Криму);

- розуміння того, що Одеса відігравала особливу роль у становленні мусульманської спільноти України завдяки своїй ролі ключового транзитного центру для мусульман Російської імперії під час паломництва в Мекку;

- тезу про те, що основним напрямком розвитку ісламської освіти в мусульманській спільноті України сьогодні є розвиток шкільної релігійної освіти через утворення різними громадами приватних закладів шкільної освіти;

- положення про те, що через експортноорієнтований характер української харчової промисловості, популярність сертифікації «Халяль» постійно зростає, хоча це призводить до слабкої насиченості внутрішнього ринку. Водночас, конкуренція між сертифікаційними центрами може призвести до розробки ефективного алгоритму видачі сертифікатів «Халяль»;

- розуміння того, що основними напрямками соціальної діяльності духовних управлінь є забезпечення релігійних потреб вірян та допомога при розв'язанні питань про виділення ділянок для будівництва релігійних споруд і мусульманських поховань, підтримка соціально незахищених верств

населення, започаткування благодійницьких установ. ДУМУ та ДУМУ «Умма» активно приймають участь у розбудові системи капеланського служіння, зокрема військового, тюремного та медичного.

Набуло подальшого розвитку:

- розуміння того, що важливою складовою процесу інституалізації та утворення ісламського дискурсу є формування механізмів відтворення релігійного знання через вибудовування системи мусульманської освіти;

- судження про те, що важливу роль у процесах інституалізації мусульманської спільноти на теренах України наприкінці ХІХ століття відігравали мусульманські громади Києва, Харкова, Одеси та промислово-робітничі центри Донецького басейну, які склалися переважно з волзьких татар;

- розуміння того, що важливе місце в діяльності українських мусульман посідає соціальне служіння, що обумовлене соціальною солідарністю як характерною рисою самого ісламу;

- дослідження форм політичної активності, які пов'язані з різними політичними дискурсами, що продукують ті чи інші групи українських мусульман. Серед них виділено демонстративна аполітичність, «дифузний» політичний активізм та радикальні форми політичного активізму.

Ключові слова: іслам в Україні, традиційний іслам, ісламізм, транснаціональна комунікативна мережа, суфізм, ісламський дискурс, духовне управління мусульман.

ABSTRACT

Brylov D. V. History of Islam in Ukraine in the late 19th – early 20th centuries. – Thesis on the rights of the manuscript.

The dissertation for a scientific degree of the doctor of philosophical sciences on specialties 09.00.11 – Religious Studies; 09.00.14 – Theology. National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2021.

The dissertation comprehensively researches the history of Islam on the territory of Ukraine in the late 19th - early 20th centuries. On the basis of a combination of theological and secular approaches, the features of the institutionalization of the Muslim community and the formation of Islamic discourse in a certain period are analyzed. The circumstances of the institutionalization of the Muslim community on the territory of Ukraine in the late imperial (second half of the 19th - early 20th centuries), the Soviet period and the period of independence are considered. Taking into account the achievements of Ukrainian and non-Ukrainian researchers and on the basis of discovered, interpreted and used source materials of Ukrainian archives, as well as personal archives of Ukrainian Muslims it became possible to look deeper and more objectively at a number of aspects of the research topic that were unknown for a long time, were hushed up or distorted both by the Soviet and and Ukrainian historiography. At the same time, the use of the methods of sociology and anthropology of religion made it possible to consider the modern Muslim community of Ukraine in the context of its transformational processes.

The purpose of the study is determined taking into account the scientific problem, the relevance of the chosen topic and the degree of its study and consists in analyzing the features of the institutionalization of the Muslim community and the formation of Islamic discourse on the territory of Ukraine in the late 19th - early 21st centuries.

The object of the research is the Muslim community of Ukraine, and its subject is the peculiarities of its institutionalization and the formation of Islamic discourse.

The scientific novelty of the research lies in the historical, religious and theological understanding of the essential characteristics of the institutional and discursive transformations of Islam on the territory of Ukraine in the period from the end of the 19th to the beginning of the 21st centuries, and the development of the Muslim community of Ukraine in historical dynamics is also shown for the first time.

The novelty of the research is revealed in the following provisions:

For the first time:

- in the context of a comparative analysis of the developments of Ukrainian and non-Ukrainian scholars, the state of the scientific development of the topic was established, unknown and little-known archival materials were identified and interpreted, and an analysis of the source base was carried out and the research methodology was indicated;

- the thesis was added that the institutionalization of the Muslim community on the territory of Ukraine (with the exception of Crimea) has been taking place since the end of the 19th century, what is more some of the communities were subordinate to the Tauride Mohammedan Spiritual Board, and the other part was subordinate to the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly;

- it was proved that, despite the absence of registered Muslim communities in the post-war period in the Ukrainian SSR, the Ukrainian Muslim community remained part of the all-Soviet Ummah, thanks to the personal connections of underground mullahs who received theological explanations (fatwah) from the mufti of the Spiritual Administration of Muslims in the European part of Russia and Siberia (SAMES) even in late Soviet times;

- it is substantiated that the institutionalization of the Muslim community in Ukraine since independence was, on the one hand, the exit from the underground of the unregistered Muslim communities of the Volga Tatars and the registration of the religious communities of the Crimean Tatars returning from deportation, and, on the other hand, the organizational registration of transnational Islamic networks in Ukraine;

- it was investigated that the halal industry is rapidly developing in Ukraine, mainly in the field of certification. At the same time, the development of the halal industry in Ukraine has its own economic and socio-historical characteristics. Among them are the export orientation of the Ukrainian manufacturer, the long absence of Muslims in public discourse and non-observance of food bans by a significant part of local Muslims;

- it is argued that the construction of the all-Ukrainian Islamic discourse begins in the late 80s. of the 20th century, thanks to the return from deportation of the Crimean Tatars, as well as changes in religious policy in the Ukrainian SSR, which allowed representatives of "Muslim" peoples to register their communities and go out into public space. What is more, the Islamic discourse in Ukraine was first formed by those ethnic groups for whom the Russian language was the language of interethnic communication. One of the main factors influencing the formation of the all-Ukrainian Islamic discourse was the fragmented Ukrainian Ummah, that was caused by 1) ethnic diversity, 2) ideological disunity, and 3) low level of religious knowledge of Ukrainian Muslims;

- it has been proved that the theological discourse of the Ukrainian Muslim community consists of two competing sub-discourses, one of which can be characterized as "traditional Islam", and the other as a reformist tendency in modern Islam, represented by the so-called fiqh of minorities;

- it is substantiated that the subdiscourse of "traditional Islam" is produced by the Religious Administration of Muslims of Ukraine (DUMU), and traditionalism is inherent in it, that is, an appeal to Islamic doctrine in the classical Sunni interpretation of two orthodox schools of belief (Ash'ari and Maturidite), legitimization of Sufism and Sufi religious practices as important parts of the Pan-Sunni tradition;

- it is argued that the subdiscourse of "reformist Islam" is divided into fundamentalist and modernist components, each of which is produced by different groups within the Ukrainian Muslim community. The fundamentalist subdiscourse is represented by the so-called Salafis, while the modernist subdiscourse is produced

by groups, which ideologically gravitate towards the Islamist Muslim Brotherhood movement.

Clarified:

- understanding that in the pre-revolutionary period an important role in the religious life of Muslims was played by the Muslim students, which contributed to the spread of the all-Russian Muslim reformist discourse of the early 20th century among the Muslim community of Ukraine;

- the provision that during the Soviet period Kyiv, Kharkiv, Odesa and the Donetsk region remained the centers of Muslim life. In the context of the formation of a new administrative structure, there were changes in the leadership of Muslim communities on the territory of Ukraine, which became subordinate to the Central Spiritual Directorate of Muslims in Ufa (with the exception of communities in Crimea);

- understanding that Odesa played a special role in the formation of the Muslim community of Ukraine due to its role as a key transit center for Muslims of the Russian Empire during their pilgrimage to Mecca;

- the thesis that the main direction of the development of Islamic education in the Muslim community of Ukraine today is the development of school religious education through the creation of private institutions of school education by various communities;

- the provision that due to the export-oriented nature of the Ukrainian food industry, the popularity of Halal certification is constantly growing, although this leads to a weak saturation of the domestic market. At the same time, competition between certification centers can lead to the development of an efficient algorithm for issuing Halal certificates;

- understanding that the main areas of social activity of religious administrations is to meet the religious needs of believers and help in solving issues on the allocation of sites for the construction of religious buildings and Muslim burials, support for socially unprotected segments of the population, the establishment of charitable institutions. DUMU and DUMU-Umma actively

participate in the development of the chaplain service system, including military, prison and medical.

The following was further developed:

- understanding that an important component of the process of institutionalization and formation of Islamic discourse is the formation of mechanisms for the religious knowledge reproduction through building a system of Muslim education;

- judgment that an important role in the institutionalization of the Muslim community on the territory of Ukraine at the end of the 19th century was played by the Muslim communities of Kyiv, Kharkiv, Odesa and the industrial and working centers of the Donetsk basin, which consisted of the Volga Tatars;

- understanding that social service occupies an important place in the activities of Ukrainian Muslims, which is conditioned by social solidarity as a characteristic feature of Islam itself;

- study of the forms of political activity associated with various political discourses, produced by certain groups of Ukrainian Muslims. Among them, a demonstrative apoliticality, "diffuse" political activism and radical forms of political activism are singled out.

Key words: Islam in Ukraine, traditional Islam, Islamism, transnational communication network, Sufism, Islamic discourse, religious administration of Muslims.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Одноосібні фахові статті в українських та зарубіжних фахових виданнях, у яких опубліковано основні результати дисертації

1. Брильов Д. Ісламістський вектор в українській уммі // Практична філософія, 2014. № 4(54). С. 181-190.
2. Брильов Д. Інституціоналізація ісламознавства в Україні в період незалежності (1991-2014 рр.) // Мультиверсум. Філософський альманах, 2015. Вип. 1-2 (139-140). С. 136-147.
3. Брилев Д. «Исламская» история Украины: легенды прошлого и мифы современности // Практична філософія, 2015. № 2(56). С. 140-146.
4. Brylov D. Ukrainian Modernist Groups in International Context // Anthropology & Archeology of Eurasia, 2015. Vol. 53(3), S. 72-80. (**Scopus, Q3**).
5. Брилев Д. Трансформація умми в контексте Майдана и военного конфликта на востоке Украины // Науковий часопис НПУ ім. М.П. Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія, 2015. Вип. 34(47). С. 18-26.
6. Брильов Д. Суфізм в Криму під владою Російської імперії // Науковий часопис НПУ ім. М.П. Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія, 2017. Вип. 37(50). С. 22-30.
7. Брилев Д. «Запретный» ислам в советской Украине // Islamology, 2017. № 7(2). С. 150-163.
8. Брильов Д. Інституалізація мусульманської спільноти України: Духовне управління мусульман України (ДУМУ) // Науковий часопис НПУ ім. М.П. Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія, 2017. Вип. 38(51). С. 106-114.
9. Брильов Д. Державна політика в радянській Україні щодо мусульман в післявоєнний період (за матеріалами архіву Уповноваженого Ради в справах релігійних культів при Раді міністрів СРСР по УРСР) // Мультиверсум. Філософський альманах, 2017. Випуск 3-4(161-162). С. 173-181.

10. Брильов Д. До питання інституалізації мусульманської спільноти України: Духовне управління мусульман України «Умма» // СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник, 2018. № 2(11). С. 5-7.
11. Brylov D. Islam in Ukraine: Between the Ukrainian and the Russian Languages // Religion, State & Society, 2018. Vol. 46 (2). S. 156-173 (**Scopus, Q1**).
12. Брильов Д. Реформаторські ідеї в середовищі мусульманського студентства початку ХХ століття: таємний з'їзд 1913 р. в Києві // Схід, 2018. № 1. С. 40-43.
13. Брилев Д. Суфийская транснациональная коммуникативная сеть аль-Ахбаш на постсоветском пространстве: пример Украины // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены, 2018. № 2. С. 180-193. (**Scopus, Q3**).
14. Брильов Д. Київська мусульманська громада в дорадянські часи (друга половина ХІХ – початок ХХ ст.) // Гілея, 2018. № 129. С. 209-212.
15. Брильов Д. Теологічний дискурс Духовного управління мусульман України // Гілея, 2018. № 130. С. 207-210.
16. Брилев Д. К вопросу о тайном съезде студентов-мусульман в Киеве (1913-1915 гг.) // Исламоведение, 2018. № 2. С. 45-57.
17. Брильов Д. Мусульманська громада Одеси в дореволюційні часи // Гілея, 2018. № 131. С. 257-260.
18. Брильов Д. Халяль-індустрія України часів незалежності // Гілея, 2018. № 132. С. 238-241
19. Брилев Д. Особенности формирования общеукраинского исламского дискурса // Гілея, 2018. № 133. С. 181-185.
20. Brylov D. Die transnationale Sufi-Bewegung Al-Ahbasch in der Ukraine // Religion und Gesellschaft in Ost und West, 2019. No. 7-8. P. 24-27.
21. Brylov D. Halal Industry of Ukraine in the Period of Independence // Sociology of Islam, 2020. No. 8. P. 409-422.
22. Брилев Д. На пути в Мекку: Одесса как общеимперский центр мусульманского паломничества // Islamology, 2020. Vol. 10 (1). С. 130-143.

***Розділи у колективних монографіях провідних західних
та українських наукових видавництв:***

23. Brylov D. Being a Minority: Muslim Minorities and Religious Education in Ukraine // Religious Diversity at School: Educating for New Pluralistic Contexts. Wiesbaden: Springer VS, 2021. P. 363-375.

24. Brylov D. and T. Kalenychenko. Religion and Nationalism in Post-Soviet Space: Between State, Society and Nation // Routledge International Handbook of Religion in Global Society. London: Routledge, 2021. P. 399-409 (особистий внесок 60%).

25. Bogdan O., Brylov D. and T. Kalenychenko. In Times of Crisis: Faith-Based Social Engagement and Religious Contestations in Ukraine Since Maidan 2013-2014 // Faith-Based Organizations and Social Welfare: Associational Life and Religion in Contemporary Eastern Europe. London: Palgrave Macmillan, 2021. P. 81-103 (особистий внесок 30%).

26. Брильов Д. Українські мусульмани між релігією і політикою // Антропологія релігії: порівняльні студії від Прикарпаття до Кавказу. Київ: ДУХ і ЛІТЕРА, 2019. С. 311-351.

27. Brylov D. Transformed Perceptions of Islam and Muslims in Ukraine in the Wake of the Social and Political Changes Caused by Euromaidan // Islam, Religions, and Pluralism in Europe, Wiesbaden: Springer VS, 2016. P. 267-284.

28. Brylov D. Imam-Chaplains in The Penitentiary System of Ukraine // Spiritual Counselling and Care in Health and Prison Services: Diverse Experiences & Practices. İstanbul: DEM Press, 2020. P. 191-202.

Публікації, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

29. Брилев Д. Сетевые организационные структуры в современном суфизме // Программа и тезисы международного научно-методологического семинара «Суфизм: идеи, практики, институты. Традиции и современность». 30 апреля 2012. К. : Изд-во НПУ им. М.П. Драгоманова, 2012. С. 32-35.

30. Брилев Д. Политизация суфизма в контексте «арабской весны» // Ислам в мультикультурном мире – 2012: Сборник материалов и тезисов 2-го Казанского международного научного форума. 29-31 окт. 2012 г. Казань: Арт-Лоджик, 2012. С. 137-138.

31. Брилев Д. Исламское образование и светский университет: опыт взаимодействия // Культура мира среди религий. Минск: БГУКИ, 2016. С. 36-38.

32. Брилев Д. К вопросу соотношения светского и религиозного в деятельности эксперта // Сборник материалов Международного форума «Светское государство: взаимодействие закона и религии». Уральск, 2018. С. 19-21.

33. Брилев Д. Проблема операционализации такфиризма: теологический и религиоведческий аспекты // Духовный шелковый путь. Великие гуманистические традиции и вызовы современности. Москва, 2019. С. 107-109.

34. Брильов Д. Ісламістські організації та суфійські об'єднання: український вимір світового протистояння // Релігієзнавчі Студії. Випуск 3. Збірник наукових статей. Львів, 2012. С. 114-121.

35. Брильов Д.В. Ісламський фактор в державно-конфесійній політиці України: внутрішньо- та зовнішньополітичний аспекти // Державно-конфесійні відносини в Україні: сучасний стан та тенденції розвитку [за ред. Бондаренко В.Д. та Мищака І.М.]. Київ, 2012. С. 22-39.

36. Брилев Д.В. Высшее исламское образование в независимой Украине: эволюция и современное положение // Релігієзнавчі нариси. 2013. № 4. С. 104-115.

37. Брилев Д.В. Исламские организации Украины в контексте внутри- и внешнеполитических аспектов функционирования украинской уммы // Роль религий в странах СНГ. Астана: Агентство Республики Казахстан по делам религий, 2013. С. 122-137.

38. Brylov, D. (2015). "Ukrainske muslimer I væbnet Jihad med Rusland", *Magasinet rØst*, nr. 7, P. 16-19.

39. Brylov, D. *Integration Strategies for Islamic Education into the Educational Systems of Ukraine and Russia: Comparative Analysis // Yüksek Din Öğretimi*. İstanbul, 2018. P. 749-760.

40. Брилев Д.В. Модернистские группы Украины в международном контексте // *Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве: сб. ст. / отв. ред. Д.В. Брилев. Казань, 2014. С. 55-66.*

41. Брилев Д.В. Генезис «Исламского государства» // *Исламское государство: генезис и новые тренды. Львов: Изд-во Манускрипт, 2015. С. 79-85.*

42. Брильов Д.В. «Історія ісламу в Україні», «ВДУМ 'Єднання'», «ДУМУ», «ДУМУ 'Умма'», «ДЦМК», «Рада представників духовних управлінь і центрів мусульман України», «РУНМОУ 'Київський муфтіят'», «ЦДУМ 'Таврійський муфтіят'», «ВАГО 'Альраїд'», «Ісламські університети в Україні», «Центри ісламознавства в Україні» // *Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця: Консоль, 2016. С. 15-22, 23-24, 39-50, 51-55, 56-58, 67-69, 70-72, 73-75, 111-120, 171-175, 176-180.*

43. Брильов Д.В. *Ислам // Религієзнавство [Наук. ред. Д.В. Брильов]. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. С. 287-320.*

ЗМІСТ

Перелік умовних скорочень.....	18
ВСТУП	19
РОЗДІЛ 1. Історія ісламу в Україні як об’єкт академічних розвідок: методологічний аспект	31
1.1. Стан наукової розробки проблеми.....	31
1.2. Джерельна база.....	45
1.3. Теоретико-методологічні засади	48
РОЗДІЛ 2. Іслам на теренах України за часів двох імперій (друга половина XIX – друга половина XX століття)	76
2.1. Іслам на українських землях у пізньоімперські часи.....	76
2.2. Мусульманська спільнота в Україні в радянській період.....	140
РОЗДІЛ 3. Ісламське «відродження» в Україні часів незалежності	180
3.1. Інституалізація мусульманської спільноти в незалежній Україні.....	180
3.2. Освітня діяльність українських мусульман.....	263
3.3. Економіка мусульманського повсякдення: халяль-індустрія в Україні.....	285
3.4. Соціальне служіння як форма взаємодії мусульманської спільноти з суспільством.....	296
РОЗДІЛ 4. Ісламський дискурс у сучасній Україні: теологічний та релігієзнавчий аналіз	307
4.1. Ісламський дискурс між російською та українською мовами...	307
4.2. Теологічний дискурс українського ісламу.....	314
4.3. Політичний дискурс українського ісламу.....	344
ВИСНОВКИ	364
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	371

Перелік умовних скорочень

АМУ – Асоціація мусульман України

ДУМ АРК – Духовне управління мусульман автономної республіки Крим

ДУМК – Духовне управління мусульман Криму

ДУМУ – Духовне управління мусульман України

ДУМУ «Умма» – Духовне управління мусульман України «Умма»

ДЦМК – Духовний центр мусульман Криму

ДЦМУ – Духовний центр мусульман України

НКВС – Народний комісаріат внутрішніх справ

ОМДЗ – Оренбурзьке магометанське духовне зібрання

РУНМГУ – Релігійне управління незалежних мусульманських громад
України

ТМДП – Таврійське магометанське духовне правління

ЦДАВО України – Центральний державний архів вищих органів влади
України

ЦДУМ – Центральне духовне управління мусульман

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Процеси глобалізації, що впливають на всі сфери суспільного життя, актуалізують питання щодо засад національної ідентичності й духовного відродження багатьох народів світу. Зокрема на пострадянському просторі подібні явища детермінують як конструктивні, так і деструктивні процеси, що, у свою чергу, радикалізує поведінку окремих прошарків населення. Як частина глобалізованого світу, де будь-які кордони стають все більш символічними, Україна зазнає все відчутніших впливів світових трендів – у тому числі й у сфері релігійного життя.

До загальносвітових трендів додається специфіка наших, локальних змагань за національну ідентичність, яку нам доводиться виборювати в умовах зовнішньої агресії, коли самі засади національної ідентичності піддаються відчутному впливу з боку зовнішніх сил.

В додачу, ситуацію ускладнює ще й той факт, що бачення того, як інкорпорувати ідентичність як політичну практику, різняться у різних політичних таборів. Як справедливо підмітив Ф. Фукуяма, представники лівого табору акцентують увагу на захисті інтересів різних маргінальних груп, таких як етнічні меншини, іммігранти та біженці, жінки і представники ЛГБТ-спільноти. У той же час, праві бачать свою основну місію в захисті «традиційної» національної ідентичності, яка часто прямо пов'язана з расою, етнічною приналежністю або релігією. За словами автора «кінця історії»: «...політика ідентичності вже не є другорядним явищем – вона стала головною концепцією, яка пояснює багато чого з того, що відбувається на глобальному рівні»¹.

¹ Fukuyama F. Against Identity Politics: The New Tribalism and the Crisis of Democracy, Foreign Affairs, September/October 2018, <https://www.foreignaffairs.com/articles/americas/2018-08-14/against-identity-politics-tribalism-francis-fukuyama?cid=int-nbb&pgtype=hpg>

Відповідно, розуміння особливостей сучасного українського поліконфесіонального суспільства вимагає звернення до реальної історії української громадянської нації, що тривалий час формувалась в умовах тісної взаємодії представників різних етносів та релігійних традицій. Тривалий час історія нашої держави конструювалась в рамках імперських традицій – спочатку Російської, а потім Радянської імперій, і з різних причин окремим етнорелігійним групам було «відмовлено» в існуванні в цій «сконструйованій» історії. Тож, повернення цим групам, що є частиною сучасної громадянської української нації, їхньої історії, визнання їх внеску у вибудову нашої спільної держави є частиною історичної справедливості.

Паралельно з цим відбувається «велике повернення» релігії у публічну сферу, особливо – в політику, або те, що можна назвати «реполітизацією» релігії. При цьому особливістю нинішньої реполітизації стає безпекова складова, або «сек'юритизація» релігії. Як зазначає Т. Йенсен, релігія – особливо іслам, – становить важливу частину порядку денного не тільки для політиків, секретних служб і поліції національних держав, а й політиків Європейського союзу і тих організацій, які відповідають за міжнародну систему безпеки. Сек'юритизація стає обґрунтуванням різних ініціатив – політичних, громадських, освітніх, спрямованих на захист порядку² [Йенсен 2017, 48-49].

Сек'юритизація релігії виявляється затребувана не тільки політиками і силовими структурами, а й представниками релігійного істеблішменту, оскільки надає широкі можливості інструменталізації релігійного фактора з різними цілями – від використання репресивного апарату держави для боротьби з конкурентами (які в українських реаліях можуть описуватись як «радикали»/«екстремісти» або «проросійські»/«сепарські»), до прямої конвертації символічного капіталу, заробленого в ході згаданих ініціатив, в

² Йенсен Т. Религиозное образование в государственных школах: важнейшие тенденции (преимущественно на примере Скандинавии) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. №4. С. 46-71.

політичний. І ми стаємо свідками того, як зростаюча популярність політик безпеки («сек'юритизація» релігії) та ідентичності («націоналізація» релігії) призводять до того, що політичні еліти і контреліти звертаються до релігії, як інструмента досягнення поставлених цілей, перш за все – в рамках згаданих політик.

Відповідно, вивчення особливостей формування та інституалізації української умми, дозволить спрогнозувати тенденції її подальшого розвитку та попередити або мінімізувати можливі проблеми як у конкретній ісламській спільноті, так і в просторі міжцивілізаційних взаємодій. Останнє є вкрай актуальним для нашої держави з огляду на факт чисельного зростання мусульманської спільноти, в якій на сьогодні – як і в цілому у світі, – спостерігається посилення трансформативних тенденцій, що призводить в тому числі і до посилення конфліктогенного потенціалу.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами, грантами. Дисертаційна робота є складовою частиною науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства факультету філософії та суспільствознавства Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол № 5 від 29 січня 2009 року) та відповідно до наукової теми кафедри богослов'я та релігієзнавства факультету філософії та суспільствознавства Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (U 0117U004903).

Метою дисертаційної роботи є з'ясування особливостей інституалізації мусульманської спільноти та формування ісламського дискурсу на теренах України наприкінці ХІХ – початку ХХІ століть.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання таких дослідницьких завдань:

- проаналізувати стан наукової розробки теми, охарактеризувати джерельну базу, орати відповідний методологічний інструментарій дослідження;
- дослідити обставини інституалізації мусульманської спільноти на теренах України в пізньоімперські часи за часи (друга половина ХІХ – початок ХХ століття);
- висвітлити особливості функціонування мусульманських громад в УРСР
- Охарактеризувати чинники та наслідки ісламського «відродження» в Україні часів незалежності;
- Проаналізувати обставини інституалізації мусульманської спільноти в незалежній Україні;
- Дослідити особливості механізмів відтворення релігійного знання мусульман України в контексті їхньої освітньої діяльності;
- Розкрити специфіку економічної поведінки українських мусульман через формування інфраструктури халяль-індустрії в Україні;
- Проаналізувати форми соціального служіння в сучасній українській уммі;
- охарактеризувати ісламський дискурс в сучасній Україні: його мовний, теологічний та політичний виміри.

Об'єктом дослідження є мусульманська спільнота України, а його **предметом** – особливості її інституалізації та формування ісламського дискурсу.

Хронологічні рамки роботи охоплюють період від останньої чверті ХІХ століття до першого двадцятиріччя ХХІ століття. Нижня межа обумовлена появою на теренах сучасної «континентальної» України мусульманських громад та розвитком відповідної інфраструктури. Верхня межа відповідає сьогоденню.

Географічні межі дослідження охоплюють території, що входили до складу Малоросійської губернії, УНР, УСРР, УРСР, незалежної України у відповідні хронологічні періоди, у межах відповідної юрисдикції.

Методи дослідження. Методологічною основою дослідження є *епістемологічний анархізм* П. Феєрабенда, звернення до принципу *неспівмірності* якого дозволяє уможливити використання в рамках одного дослідження наукових та богословських методів.

Теоретико-методологічною основою дисертації також є принципи *цивілізаційного* та *інституціонального* підходів. Цивілізаційний підхід дозволяє розглядати культуру як унікальне самобутнє явище у взаємозв'язку з іншими явищами. Інституціональний підхід пояснює умови існування суспільства та його вимірів через призму становлення та розвитку соціальних інститутів, тому інституціональні утворення українських мусульман розглядаються в контексті системи регулювання ісламу в Російській імперії, Радянському союзу та незалежній Україні, що включала ієрархію закладів та еволюцію форм взаємовідносин між офіційними державними інститутами та мусульманськими спільнотами.

У дисертації використовується комплекс загальнонаукових методів: аналіз, синтез, дедукція, індукція. Поряд з ними застосовується метод *case study*, який дозволяє нам розкрити специфіку взаємин мусульманських інститутів між собою, регіональними і центральними властями через вивчення конкретних ситуацій.

Для аналізу мусульманських спільнот було використано підхід Т. Асада, в якому іслам розглядається як *дискурсивна традиція*.

Також був використаний метод *критичних дискурсивних досліджень* (переважно – *прагматичного аналізу*)³, застосований до текстів різного жанру: публічних виступів, інтерв'ю, програмним документам, – що продукуються

³ ван Дейк Т. Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации. Москва, 2013. 344 с. С. 20.

представниками різних мусульманських груп всередині української мусульманської спільноти.

Для аналізу транснаціональних ісламських мереж було використано концепцію *транснаціональних комунікативних мереж релігійних ідеологій* О. Островської⁴.

В ході дослідження були використані також спеціальні історичні методи, зокрема, *просопографічний аналіз* (грец. – «опис особистості»), який дозволяє пов'язати біографію з історією соціальних інститутів та тривалими еволюційними процесами.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в історико-релігієзнавчому та теологічному осмисленні сутнісних характеристик інституційно-дискурсивних трансформацій ісламу на теренах України періоду кінця ХІХ – початку ХХІ століть. Врахування здобутків вітчизняних та закордонних дослідників на основі винайдених, інтерпретованих і використаних джерельних матеріалів українських архівосховищ, а також особистих архівів українських мусульман дало змогу глибше й об'єктивніше з'ясувати низку аспектів досліджуваної теми, які впродовж тривалого часу були невідомі, замовчувалися або спотворювалися як радянською, так і українською історіографією.

У межах здійсненого дослідження було одержано результати й сформульовано узагальнені положення, які мають наукову новизну.

Уперше:

- у контексті порівняльного аналізу напрацювань як вітчизняних, так і закордонних учених з'ясовано стан наукової розробки теми; виявлено й інтерпретовано невідомі та маловідомі архівні матеріали; проведено аналіз джерельної бази й окреслено методологію дослідження;

⁴ Островская Е.А. Транснациональные пространства глобальных межкультурных взаимодействий: методология социологического изучения // Журнал социологии и социальной антропологии. 2013. Том XVI. № 2(67). С. 168-88.

- доповнено тезу, що інституалізація мусульманської спільноти на теренах України (за виключенням Криму) відбувається з кінця ХІХ століття, причому частина громад підпорядковувалася Таврійському магометанському духовному правлінню, а інша частина перебувала у підпорядкуванні Оренбурзького магометанського духовного зібрання;

- доведено, що, незважаючи на відсутність зареєстрованих мусульманських громад у післявоєнний період в УРСР, українська мусульманська спільнота лишалась частиною загальнонародянської умми, завдяки особистим зв'язкам підпільних мулл, які отримували богословські роз'яснення (*фетви*) від муфтія Духовного управління мусульман Європейської частини Росії та Сибіру (ДУМЄС) навіть у пізньорадянські часи;

- обґрунтовано, що інституалізація мусульманської спільноти в Україні часів незалежності представляла собою, з одного боку, вихід з підпілля незареєстрованих мусульманських громад волзьких татар та оформлення релігійних громад кримських татар, що поверталися з депортації, а, з іншого боку, організаційне оформлення в Україні транснаціональних ісламських мереж;

- досліджено, що в Україні стрімко розвивається халяль-індустрія, переважно в галузі сертифікації. Водночас, розвиток халяль-індустрії в Україні має свої економічні та соціально-історичні характеристики. Серед них – експортна орієнтація українського виробника, тривала відсутність мусульман у публічному дискурсі та недотримання харчових заборон значною частиною місцевих мусульман;

- аргументовано, що конструювання загальноукраїнського ісламського дискурсу починається з кінця 80-х рр. ХХ ст., завдяки поверненню з депортації кримських татар, а також змінам у релігійній політиці в УРСР, яка дала змогу представникам «мусульманських» народів реєструвати свої громади і виходити в публічний простір. При цьому, ісламський дискурс в Україні спочатку формувався тими етнічними групами, для яких російська мова була мовою міжнаціонального спілкування. Одним з основних факторів, що

впливає на формування загальноукраїнського ісламського дискурсу стала фрагментованість української умми, в основі якої лежала 1) етнічна різноманітність, 2) ідеологічна роз'єднаність і 3) низький рівень релігійних знань українських мусульман;

- доведено, що теологічний дискурс української мусульманської спільноти складається з двох конкуруючих субдискурсів, один з яких може бути охарактеризований як «традиційний іслам», а інший – як реформістська тенденція в сучасному ісламі, представлена т.зв. фігхом меншин;

- обґрунтовано, що субдискурс «традиційного ісламу» продукує Духовне управління мусульман України (ДУМУ), і йому притаманний традиціоналізм, тобто звернення до ісламської доктрини в класичній сунітській інтерпретації двох ортодоксальних шкіл віровчення – ашарітської та матурідітської, легітимація суфізму та суфійських релігійних практик як важливої частини загальносунітської традиції;

- аргументовано, що субдискурс «реформістського ісламу» розділений на фундаменталістську та модерністську складові, кожна з яких продукується різними групами всередині української мусульманської спільноти. Фундаменталістський субдискурс представлений т.зв. салафітами, тоді як модерністський субдискурс продукується групами, що в ідеологічній площині тяжіють до ісламістського руху «Брати-мусульмани».

Уточнено:

- розуміння того, що в дореволюційний період важливу роль у релігійному житті мусульман відігравало мусульманське студентство, яке сприяло розповсюдженню серед мусульманської спільноти України загальноросійського мусульманського реформаторського дискурсу початку ХХ століття;

- положення про те, що в радянський період центрами мусульманського життя залишилися Київ, Харків, Одеса та Донецький регіон. В умовах утворення нового адміністративного устрою, відбулися зміни в підпорядкуванні мусульманських громад на території України, що перейшли

у підпорядкування Центрального духовного управління мусульман в Уфі (за винятком громад у Криму);

- розуміння того, що Одеса відігравала особливу роль у становленні мусульманської спільноти України завдяки своїй ролі ключового транзитного центру для мусульман Російської імперії під час паломництва в Мекку;

- тезу про те, що основним напрямком розвитку ісламської освіти в мусульманській спільноті України сьогодні є розвиток шкільної релігійної освіти через утворення різними громадами приватних закладів шкільної освіти;

- положення про те, що через експортноорієнтований характер української харчової промисловості, популярність сертифікації «Халяль» постійно зростає, хоча це призводить до слабкої насиченості внутрішнього ринку. Водночас, конкуренція між сертифікаційними центрами може призвести до розробки ефективного алгоритму видачі сертифікатів «Халяль»;

- розуміння того, що основними напрямками соціальної діяльності духовних управлінь є забезпечення релігійних потреб вірян та допомога при розв'язанні питань про виділення ділянок для будівництва релігійних споруд і мусульманських поховань, підтримка соціально незахищених верств населення, започаткування благодійницьких установ. ДУМУ та ДУМУ «Умма» активно приймають участь у розбудові системи капеланського служіння, зокрема військового, тюремного та медичного.

Набуло подальшого розвитку:

- розуміння того, що важливою складовою процесу інституалізації та утворення ісламського дискурсу є формування механізмів відтворення релігійного знання через вибудовування системи мусульманської освіти;

- судження про те, що важливу роль у процесах інституалізації мусульманської спільноти на теренах України наприкінці XIX століття відігравали мусульманські громади Києва, Харкова, Одеси та промислово-робітничі центри Донецького басейну, які склалися переважно з волзьких татар;

- розуміння того, що важливе місце в діяльності українських мусульман посідає соціальне служіння, що обумовлене соціальною солідарністю як характерною рисою самого ісламу;

- дослідження форм політичної активності, які пов'язані з різними політичними дискурсами, що продукують ті чи інші групи українських мусульман. Серед них виділено демонстративна аполітичність, «дифузний» політичний активізм та радикальні форми політичного активізму.

Теоретичне значення дослідження. Автор уперше здійснив комплексне дослідження історії ісламу на теренах України наприкінці XIX – початку XXI століть, зокрема – процеси інституалізації мусульманської спільноти України та формування загальноукраїнського ісламського дискурсу. Отримані результати дозволяють по-новому осмислити роль та місце мусульманської спільноти в українському суспільстві, зрозуміти локальні, українські, прояви загальносвітових тенденцій у глобальній ісламській спільноті. Результати теоретичного аналізу та підсумків дослідження можуть бути використані для формування і реалізації нових теоретичних моделей соціальних взаємовідносин в умовах розбудови громадянського суспільства, на тлі інтенсивних трансформаційних процесів у галузі суспільно-релігійних взаємовідносин.

Практичне значення отриманих результатів полягає в тому, що основні положення дисертації, викладений у ній фактичний і теоретичний матеріал можуть бути використані як при написанні узагальнювальних праць із історії державно-конфесійних відносин в Україні, нової та новітньої історії України, історії ісламської богословської думки в Україні, історії мусульманської спільноти в Україні, так і при здійсненні інформаційно-аналітичного забезпечення діяльності органів влади. Окрім того, вони можуть стати вагомим доповненням під час підготовки лекційних курсів, навчально-методичних посібників і рекомендацій у системі освіти на базі досвіду їх упровадження в навчально-виховний процес Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова.

Особистий внесок автора. Дисертація є самостійно виконаною науковою працею. Наукові положення, висновки та результати, які виносяться на захист, одержані здобувачем одноосібно. Особистий внесок автора в роботах, опублікованих у співавторстві, відображено окремо в переліку публікацій. Кандидатську дисертацію на тему «Суфізм та ісламізм: глобальний та локальний аспект» було захищено 28 квітня 2011 р. у спеціалізованій вченій раді Київського національного університету імені Тараса Шевченка Д 26.001.43 за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство, її матеріали у тексті докторської дисертації не використовуються.

Апробація результатів дослідження здійснювалася шляхом його обговорення на засіданнях кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Основні положення та результати роботи викладені у виступах на таких наукових форумах: Міжнародна конференція «Релігії і плюралізм в Європі» (Подгориця, 2014), Круглий стіл «Діяльність в Україні релігійних і громадських інституцій ісламської спрямованості: аспекти національної безпеки» (Київ, 2014), Міжнародна конференція «Теологічна освіта в Білорусі і країнах Європи в контексті забезпечення свободи віросповідання» (Мінськ, 2014), Міжнародна конференція «Культура миру серед релігій» (Мінськ, 2015), Міжнародна конференція «Public Religion, Ambient Faith: Religion and Socio-Political Change in the Black Sea Region» (Київ, 2016), Міжнародна конференція «Мови радянського ісламу: ідеології, мережі та практики» (Санкт-Петербург, 2016), Міжнародна конференція «(Дез-)інтеграція і розрив / зв'язок на пострадянському просторі (1991-2016)» (Париж, 2016), V Міжнародна науково-практична конференція «Релігія і історія» (Мінськ, 2017), Скандинавська конференція досліджень насильницького екстремізму «Ризики, коріння і відповіді» (Гетеборг, 2017), Fourth Annual Workshop «Religion, Faith and Public Space» (Київ, 2017), Міжнародний конгрес з вищої релігійної освіти (Стамбул, 2017), Міжнародна конференція «Rethinking Islamic Education in Europe» (Сараєво, 2017), Міжнародна конференція

«Transnational Sufism in Contemporary Societies: Reconfiguring Practices, Narratives and Boundaries» (Венеція, 2017), Fifth Annual Workshop «Everyday Diplomacy: Religious Encounters from the Baltics to the Black Sea» (Київ, 2018), III Міжнародна науково-богословська конференція «Духовний шовковий шлях. Великі гуманістичні традиції та виклики сучасності» (Бішкек, 2018), Міжнародний форум «Світська держава: взаємодія закону і релігії» (Уральськ, 2018), Другий Міжнародний конгрес з релігійно-духовного консультування і догляду (Стамбул, 2018), IV Міжнародна науково-богословська конференція «Духовний шовковий шлях. Великі гуманістичні традиції та виклики сучасності» (Нур-Султан, 2019), VI Міжнародна науково-практична конференція «Релігія і комунікація» (Мінськ, 2019), Міжнародний семінар «Halal Economies in Non-Muslim Societies» (Берлін, 2019), Міжнародна конференція «Religion @ School» (Відень, 2019) та інших.

Публікації. За результатами дослідження опубліковано 40 наукових праць, з яких 14 – у фахових виданнях України, 8 – у періодичних фахових виданнях інших держав (3 публікації у закордонних журналах, проіндексованих у базі даних Scopus, зокрема 1 публікація у журналі 1го квартилю, та 2 – 3го квартилю), у 6 розділах колективних монографій (з них 3 одноосібні у провідних західних видавництвах, дві у співавторстві у цих видавництвах з особистим внеском у 60% та 30% відповідно, одна в українській колективній монографії).

Структура й обсяг дисертації. Структура дисертації зумовлена логікою дослідження, що впливає з його методології, мети та завдань. Робота складається з переліку умовних скорочень, вступу, чотирьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації становить 402 сторінки, з яких основний текст – 364 сторінки. Список використаних джерел налічує 462 найменування.

Розділ 1

ІСТОРІЯ ІСЛАМУ В УКРАЇНІ ЯК ОБ'ЄКТ АКАДЕМІЧНИХ РОЗВІДОК: МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

1.1. Стан наукової розробки проблеми

Питання присутності мусульманських спільнот на території сучасної України є вкрай цікавим, але водночас – слабо вивченим. За виключенням кримських татар, які вважаються найбільш чисельною мусульманською спільнотою України, і чия історія та релігійні переконання неодноразово ставали предметом наукового інтересу дослідників, історія, організаційні форми та релігійна практика інших мусульманських меншин України представляє собою «білу пляму» українського ісламознавства.

Найменш вивченими при цьому залишаються дореволюційний та радянський періоди в історії мусульманських спільнот на теренах України (за виключенням Криму). Поодинокі розвідки українських дослідників присвячені окремим етнічним групам, що сповідують іслам. Однією з перших спроб окреслити появу мусульманських меншин в Україні в новітні часи є робота О. Бубенка⁵. Появі груп волзьких татар на території сучасної України присвячене дослідження М. Кирюшко⁶. Історія волго-татарської спільноти Києва розглянута в роботі М. Галєєвої⁷. Історії мусульманського земляцтва у Києві (азербайджанської діаспори) напередодні Жовтневої революції присвячена праця О. Купчика та А. Дамірова⁸.

Дослідження М. Якубовича, П. Кралюка та В. Щепанського присвячено одній з найбільш давніх мусульманських меншин на території сучасної України – волинським татарам, або татарам-липкам (самоназва – литовські

⁵ Бубенок О.Б. Мусульманське населення на теренах сучасної України: особливості формування етнічного складу // Східний світ. 2006. № 1. С. 25-48.

⁶ Кирюшко М.І. Волзькі татари в Україні: пошук національної та релігійної ідентичності // Вісник Одеського національного університету. 2009. Т. 14. Вип. 13. С. 376.

⁷ Галєєва М. По следам древних предков (репортаж о киевских татарах). Киев, 2000. 56 с.

⁸ Купчик О.Р., Дамиров А.У. Студенты-азербайджанцы города Киева в общественно-политической жизни Украины (1900-1917 гг.). Киев, 2013. 160 с.

татари), що мешкали з XVI ст. в Литві, Білорусі, Польщі та Україні (Волинська, Рівненська, частково Хмельницька, Житомирська, Тернопільська та Львівська області)⁹.

В окрему групу можна виділити дослідження мусульманських спільнот в конкретних містах. Так, історії мусульманської громади м. Києва присвячені дослідження Н. Риндюк та І. Риндюк¹⁰, Д. Брильова¹¹. Сюди ж можна віднести розвідки про перебування в Києві полоненого лідера газавату кавказьких народів проти Російської імперії імама Шаміля (1868-1870) А. Риндіна¹² та А. Мердера¹³, та дотичну до цієї теми статтю Ф. Бахтинського¹⁴. В окрему групу слід віднести дослідження таємного з'їзду студентів мусульман в Києві у 1913 р., оскільки хоча цей з'їзд і відбувався у Києві, але в ньому приймали участь представники студентських мусульманських спільнот з інших міст Російської імперії, в тому числі українських – Харкова та Одеси. Цій маловідомій події в історії мусульманської спільноти присвячені дослідження Д. Брильова¹⁵, О. Купчика та А. Дамірова¹⁶.

Одеській мусульманській громаді присвячені дослідження З. Калмикова¹⁷ та Д. Брильова¹⁸. Внаслідок того, що Одеса була важливим

⁹ Якубович М. Велика Волинь і мусульманський Схід. Рівне, 2016, 120 с.; Якубович М.М., Кралюк П.М., Щепанський В.В. Татари Волині: історія, культура, контакти. Вінниця: Твори, 2018, 206 с.

¹⁰ Риндюк Н., Риндюк І. Мусульмане Києва (середина XIX в. – 1917 г.) // Ісламська цивілізація: історія та сучасність. Київ, 2013. С. 213-221.

¹¹ Брильов Д.В. Київська мусульманська громада в дорадянські часи (друга половина XIX – початок XX ст.) // Гілея, 2018. № 129. С. 209-212.

¹² Риндин А. Имам Шамиль в России // Исторический вестник, 1895. № 11. С. 530-543.

¹³ Мердер А. К пребыванию Шамиля и его семейства в Киеве // Киевская старина, 1900. № 10. С. 22-23.

¹⁴ Бахтинський Ф. По старому Києву: Татарин // Глобус, 1931. № 2. С. 30-31.

¹⁵ Брильов Д. Реформаторські ідеї в середовищі мусульманського студентства початку XX століття: таємний з'їзд 1913 р. в Києві // Схід. 2018. № 1. С. 40-43; Брилев Д. К вопросу о тайном съезде студентов-мусульман в Киеве (1913-1915 гг.) // Исламоведение. 2018. № 2. С. 45-57.

¹⁶ Купчик О.Р., Дамиров А.У. Студенты-азербайджанцы города Киева в общественно-политической жизни Украины (1900-1917 гг.). Киев, 2013. 160 с.

¹⁷ Калмыков З. Одесские татары: прошлое без будущего? // Дерибасовская-Ришельевская, 2008. № 35. С. 27-32.

¹⁸ Брильов Д.В. Мусульманська громада Одеси в дореволюційні часи // Гілея, 2018. № 131. С. 257-260.

транзитним центром мусульманського паломництва, одеська мусульманська громада також розглядається в контексті організації та проведення паломництва в Російській імперії, зокрема, в роботах А. Сібгатуліної¹⁹, Е. Кейн²⁰, Д. Бровера²¹ та Д. Брильова²².

Мусульманській громаді Харкова, де в 20-ті роки знаходилося українське представництво (*мухтасібат*) Центрального духовного управління мусульман, розташованого в Уфі, присвячені розвідки А. Бондарєва²³ та Р. Брагіна²⁴.

Присутності мусульманського населення на території сучасної Дніпропетровщини (Катеринославської губернії) присвячено дослідження О. Афанасьєва²⁵. Історія львівської мусульманської громади розглянута в роботі А. Прокіп²⁶.

Як було вказано вище, виключенням є дослідження історії інституалізації мусульманських спільнот на території Криму у дореволюційний період. Як зазначає О. Мавріна, перші наукові дослідження стану мусульманської спільноти Криму розпочалися наприкінці XIX століття і були приурочені до 100-літнього ювілею так званого «приєднання Криму до

¹⁹ Сибгатуліна А. Простодушних паломників обманували вездє... // Эхо веков = Гасырлар авазы (Казань), 2006. № 2. С.180-182; Сибгатуліна А. Контакты тюркомусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX-XX вв. Москва, 2010. 264 с.

²⁰ Kane E. Russian Hajj. Empire and the Pilgrimage to Mecca. Ithaca, 2015. 258 p.

²¹ Brower D. Russian Roads to Mecca: Religious Tolerance and Muslim Pilgrimage in the Russian Empire // Slavic Review, 1996. № 55(3), pp. 567-584.

²² Брилев Д. На пути в Мекку: Одесса как общеимперский центр мусульманского паломничества // Islamology, 2020. № 10 (1). С. 130-143.

²³ Бондарєв А. Несколько историй о мусульманской общине дореволюционного Харькова // Накіпіло, 21 жовтня 2017, URL: <https://nakipelo.ua/uk/neskolko-istorij-o-musulmanskoj-obshhine-dorevoljucionnogo-harkova/> (дата звернення: 3.12.2020).

²⁴ Брагин Р. Сотворенная, разрушенная и воссозданная – соборная мечеть Харькова // Ислам для всех! 19 октября 2006. URL: <https://islam.plus/ru/civilizaciya/svyatyni/sotvorennaa-gazrusennaa-i-vossozdannaa-sobornaa-mecet-harkova> (дата звернення: 3.12.2020).

²⁵ Афанасьєв О. Мусульманська громада Південно-Східної України: ретроспективний аналіз на прикладі міста Катеринослава та Катеринославської губернії // Ісламська цивілізація: історія і сучасність. Київ, 2013. С. 167-185.

²⁶ Прокіп А. Мусульманська традиція Львова: історія та сучасність // Вісник Львівської комерційної академії. Серія : Гуманітарні науки, 2013. Вип. 11. С. 302-309.

Росії»²⁷. Відновлення інтересу до історії мусульман Криму відбулося вже після здобуття Україною незалежності, зокрема, виникненню та діяльності Таврійського Магометанського Духовного Правління (далі ТМДП) присвячена чисельні публікації та кандидатська дисертація З. Хайредінової (Абдуллаєвої) «Виникнення і розвиток Таврійського Магометанського Духовного Правління (кінець XVIII – початок XX століття)», захищена в 2003 р.²⁸ Пізніше основні положення цієї дисертації були викладені в колективній праці, присвяченій інституалізації ісламу в Криму²⁹. Також варта уваги праця Д. Арапова³⁰, присвячена системі державного регулювання ісламу в Російській імперії, де автор приділяє окрему увагу і ТМДП.

При цьому окрему галузь у вивченні історії інституціоналізації мусульманської спільноти в Криму становить історія кримського суфізму. Тривалий час суфізм в Криму не був предметом вивчення академічних дослідників, водночас значний обсяг інформації про кримський суфізм можна здобути в травелогах мандрівників, або кримських чиновників. Зокрема, опис кримських суфіїв можна зустріти в спогадах Ж. Ромма³¹, Е. Кравен³², П. Сумарокова³³, М. Шевлякова³⁴, українського громадського діяча і письменника М. Коцюбинського³⁵, в путівнику Г. Москвича³⁶.

²⁷ Мавріна О. Виникнення та діяльність Таврійського магометанського духовного правління (до історіографії питання) // Сходознавство, 2017. № 78. С. 17-37.

²⁸ Хайредінова З. З. Возникновение и развитие Таврического Магометанского Духовного Правления (конец XVIII – начало XX вв.) : дис. ... кандидата ист. наук : 07.00.02. Симферополь, 2003. 259 с.

²⁹ Бойцова Е., Ганкевич В., Муратова Е., Хайредінова З. Ислам в Крыму: очерки истории функционирования мусульманских институтов. Симферополь, 2009. 432 с.

³⁰ Арапов Д. Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX вв.). Москва, 2004. 288 с.

³¹ Ромм Ж. Путешествие в Крым в 1786 году. Ленинград, 1941. 79 с.

³² Путешествие в Крым и Константинополь в 1786 году милади Кравен. Москва, 1795.

³³ Сумароков П. Путешествие по всему Крыму и Бессарабии в 1799 году. Москва, 1800. 238 с.; Сумароков П. Досуги крымского судьи, или Второе путешествие в Тавриду. Часть I. Санкт-Петербург, 1803. 276 с.

³⁴ Шевляков М. Крымская Азия. Бахчисарайские впечатления // Исторический вестник. 1909. № 30. Т. 7. С. 180-181.

³⁵ Коцюбинський М. Під мінаретами // Твори в семи томах. Том 2. Повісті і оповідання (1897-1908). Київ, 1974. 3

³⁶ Москвич Г. Иллюстрированный практический путеводитель по Крыму. Одесса, 1908.

Відновлення академічного інтересу до кримському суфізму після тривалої перерви радянської доби пов'язане з дослідженнями Н. Абдульвапова³⁷, Є. Бахревського³⁸, Л. Бахревського³⁹, І. Загідуліна⁴⁰. Історії суфізму в Криму та всієї території України як в дореволюційний, так і сучасний період присвячені дослідження Д. Брильова⁴¹.

Звертаючись до історії ісламу та мусульман в Радянській Україні, варто визнати її слабку розробленість, перш за все внаслідок того, що тривалий час вважалося, що в Україні у післявоєнний період були відсутні діючі

³⁷ Абдульвапов Н. Актуальные проблемы изучения суфизма в Крыму // Ученые записки ТНУ, 2005. Т. 18 (57). С. 179-192; Абдульвапов Н. Суфизм и начальный этап активного распространения ислама в Крыму // Культура народов Причерноморья, 2006. № 79. С. 140-149.

³⁸ Бахревский Е. Суфизм в Крыму (по материалам «Книги путешествия Эвлии Челеби») // Бахчисарайский историко-археологический сборник. Вып. 1. Симферополь, 1997. С. 395-402.

³⁹ Бахревский Л. Тарикат Ясавийа и Крым. Сулейман Бакыргани: дастаны и хикматы. Москва, 2015. 208 с.

⁴⁰ Загидуллин И. Институты суфизма в Крыму // Суфизм как социокультурное явление в российской умме. Нижний Новгород, 2007. С. 195-205.

⁴¹ Брилев Д. Суфизм в Крыму под властью Российской империи // Религиоведческие исследования. 2016. № 2(14). С. 61-86; Брильов Д. Ісламістські організації та суфійські об'єднання: український вимір світового протистояння // Релігієзнавчі Студії. Вип. 3. Львів, 2012. С. 114-121; Brilow D. Sufizm na Ukrainie: historyczna retrospekcja a stan współczesny // NOMOS. 2010. № 69/70. S. 31-38; Брильов Д. Тарікати в Україні: історія та сучасний стан // Мультиверсум. Філософський альманах. 2010. № 5(93). С. 141-149; Брильов Д. Активізація діяльності міжнародних суфійських організацій // Українське релігієзнавство. 2010. № 1. С. 18-27; Брилев Д. Суфизм в Украине: история и современность // Лукомор'я: археологія, етнологія, історія Північно-Західного Причорномор'я. 2009. Вип. 3.; Брилев Д. Суфизм в Центрально-азиатском регионе, Северном Кавказе и Крыму в советский период // Ислам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. Київ, 2008. С. 104-112.

мусульманські громади. Виключення складають дослідження Д. Брильова⁴², О. Бубенка⁴³, Р. Джаббарова⁴⁴, К. Зуєва⁴⁵, М. Кирюшка⁴⁶ та Я. Стоцького⁴⁷.

Найбільш дослідженим періодом в історії мусульманської спільноти в Україні, безумовно, є період незалежності, відзначений відродженням релігійного життя, в тому числі серед мусульман України. До того ж, сплеск академічного інтересу до мусульман України був пов'язаний з поверненням корінного мусульманського населення України – кримських татар, – з депортації. Перш за все, можна виділити роботи, присвячені українським мусульманам в цілому, та процесам інституалізації мусульманської спільноти України, зокрема, дослідження А. Арістової⁴⁸, О. Ауліна⁴⁹, О. Богомолова⁵⁰,

⁴² Брильов Д. Державна політика в радянській Україні щодо мусульман в післявоєнний період (за матеріалами архіву Уповноваженого Ради в справах релігійних культів при Раді міністрів СРСР по УРСР) // Мультиверсум. Філософський альманах. 2017. Вип. 3-4 (161-162). С. 173-181; Брилев Д. «Запретный» ислам в советской Украине // Islamology. 2017. № 7(2). С. 150-163;

⁴³ Бубенок О.Б. Мусульманське населення на теренах сучасної України: особливості формування етнічного складу // Східний світ. 2006. № 1. С. 25-48.

⁴⁴ Джабаров Р. Мусульманская община Тореза: от истоков до наших дней // Арраид. 2003. № 3(51). URL: <http://www.islamua.net/gazeta/0303/torez.shtml> (дата звернення: 3.12.2020); Джабаров Р. Жизнь и боевой путь имама // Арраид. 2003. № 4(52). URL: <http://www.islamua.net/gazeta/0403/life.shtml> (дата звернення: 3.12.2020).

⁴⁵ Ислам у Східній Україні: його сутність та історичні трансформації [Текст] : дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Зуєв Костянтин Олександрович ; Донец. держ. ін-т штучного інтелекту. К., 2007. 204 арк.

⁴⁶ Кирюшко М.І. Вказ. твір.

⁴⁷ Стоцький Я. Держава і релігії в західних областях України: конфесійні трансформації в контексті державної політики 1944-1964 років. Київ, 2008. 510 с.

⁴⁸ Арістова А., Колодний А., Шестопаець Д. Внутріінституційні процеси в мусульманській уммі України // Українське релігієзнавство. 2013. № 65. С. 135-145.

⁴⁹ Аулін О. Духовне управління мусульман Криму // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 25-38; Аулін О. Мусульмани і ВР України // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 133-135.

⁵⁰ Богомолов О.В. та інш. Исламська ідентичність в Україні. Київ, 2005. 130 с.; Bogomolov A., Danylov S. Is there political Islam in Ukraine?, The Review of International Affairs, 2003, 2:4, 89-106; Богомолов О.В. та інш. Ислам та громадянське суспільство в часи випробувань. Аналітична доповідь. Київ, 2015. 120 с.;

О. Бойцової⁵¹, Д. Брильова⁵², А. Булатова⁵³, С. Данилова⁵⁴, С. Здіорука⁵⁵, С. Ісмагілова⁵⁶, М. Кирюшко⁵⁷, І. Козловського⁵⁸, А. Колодного⁵⁹,

⁵¹ Кирюшко М., Бойцова О. Іслам в Криму: релігійно-національна самоідентифікація кримськотатарського народу. Київ, 2005. 300 с.

⁵² Брилев Д. Исламские организации Украины в контексте внутри- и внешнеполитических аспектов функционирования украинской уммы // Роль религий в странах СНГ. Астана, 2013. С. 122-137; Брилев Д. «Исламская» история Украины: легенды прошлого и мифы современности // Практична філософія. 2015. № 2(56). С. 140-146; Брильов Д. Інституалізація мусульманської спільноти України: Духовне управління мусульман України (ДУМУ) // Науковий часопис НПУ ім. М.П. Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. 2017. Вип. 38(51). С. 106-114; Брильов Д. До питання інституалізації мусульманської спільноти України: Духовне управління мусульман України «Умма» // СОФІЯ. 2018. № 2(11). С. 5-7; Брильов Д. Історія ісламу в Україні // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 15-22; Брильов Д. Всеукраїнське духовне управління мусульман «Єднання» // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 23-24; Брильов Д. Духовне управління мусульман України // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 39-50; Брильов Д. ДУМУ «Умма» // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 51-55; Брильов Д. Духовний центр мусульман Криму // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 56-58; Брильов Д. Рада представників духовних управлінь і центрів мусульман України // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 67-69; Брильов Д. РУНМОУ «Київський муфтїят» // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 70-72; Брильов Д. Центральне духовне управління мусульман «Таврійський муфтїят» // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 73-75; Брильов Д. Всеукраїнська асоціація громадських організацій «Альраїд» // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 111-120.

⁵³ Булатов А. Внутриисламские процессы в АР Крым 2007-2008 гг. // Релігійна свобода. 2008. № 13. С. 274-282; Булатов А., Арістова А. Кризові процеси в мусульманській уммі Криму: причини та інституційні форми вияву // Українське релігієзнавство. 2011. № 57 (дод.). С. 131-149.

⁵⁴ Данилов С.І. Регіональна ідентичність кримських татар і турків-месхетинців у Херсонській області // Сходознавство, 2017, № 80, С. 48-67.

⁵⁵ Здіорук С. Конфесійно-історичні аспекти поширення ісламу на теренах України і сучасне мусульманське середовище // Українське релігієзнавство. 2011. № 57 (дод.). С. 122-131.

⁵⁶ Ismahilov S., Sagan G. Problematic Issues of Institutional Development of Islamic Associations in Contemporary Ukraine // Occasional Papers on Religion in Eastern Europe. 2020. № 40(3). С. 88-108.

⁵⁷ Кирюшко М. Мусульмани в незалежній Україні // Людина і світ. 2000. № 5. С. 7-12; Кирюшко М. Мусульмани в українському суспільстві // Людина і світ. 2003. № 11. С. 2-7; Кирюшко М. Іслам на українських землях // Українське релігієзнавство. 2004. № 3-4. С. 111-129; Кирюшко М. Мусульмани в українському суспільстві: соціальні виміри // Українське релігієзнавство. 2004. № 3-4. С. 129-142; Кирюшко М., Бойцова О. Вказ. твір; Кирюшко Н. Мусульмане в українском обществе: социологическое исследование. Киев, 2005. 46 с.

⁵⁸ Козловський І. Своєрідність розвитку ісламського феномену в умовах Донецького регіону // Українське релігієзнавство. 2004. № 3-4. С. 178-182; Козловський І., Луковенко І. Духовний центр мусульман України // Історія релігій в Україні у 10 т. Релігійні меншини України. Т. 7. Київ, 2010. С. 536-542.

Е. Муратової⁶⁰, Т. Хазир-Огли⁶¹, Д. Шестопаляца⁶², М. Якубовича⁶³, О. Яроша⁶⁴ та інш.

Найбільш ґрунтовною працею, що присвячена питанням інституалізації мусульманської спільноти, можна вважати колективну працю «Ісламська ідентичність в Україні» представників Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України – О. Богомолова, С. Данилова, І. Семиволоса та Г. Яворської. Фактично, це була перша спроба цілісно розглянути процеси

⁵⁹ Колодний А.М. та ін. Історія релігії в Україні: у 10-ти тт. Релігійні меншини України. Т. 7. Київ, 2011, 600 с.

⁶⁰ Муратова Э. Институционализация ислама в Крыму: мусульманские общины полуострова // Ученые записки ТНУ. 2007. Т. 20. № 2. С. 15-22; Муратова Э. Ислам в современном Крыму: индикаторы и проблемы процесса возрождения. Симферополь, 2008. 240 с.; Муратова Э. Исламское возрождение в постсоветском Крыму // Бойцова Е., Ганкевич В., Муратова Э., Хайрединова З. Ислам в Крыму: очерки истории функционирования мусульманских институтов. Симферополь, 2009. С. 328-426; Муратова Э. Крымские мусульмане: взгляд изнутри (результаты социологического исследования). Симферополь, 2009. 52 с.

⁶¹ Хазир-Огли Т. Проблеми ісламу України в їх науковому відтворенні // Українське релігієзнавство. 2006. № 40. С. 214-228; Хазир-Огли Т. Релігійні проблеми української умми у світлі сьогодення // Українське релігієзнавство. 2008. № 45. С. 141-150; Хазир-Огли Т. Євро-іслам і мусульманські спільноти України // Українське релігієзнавство. 2009. № 50. С. 259-262.

⁶² Шестопаляць Д.В. Іслам в Україні: проблема релігійного авторитету // Українське релігієзнавство, 2011. № 60. С. 161-170; Shestopalets D. Conversion to Islam in Ukraine: Preliminary Observations // Східний світ, 2019, № 4, С. 130-139; Shestopalets D. There's More Than One Way to Tie a Hijāb: Female Conversion to Islam in Ukraine // Islam and Christian-Muslim Relations, 2021, 32(1), pp. 97-119.

⁶³ Якубович М. Ad fontes: ідеологічний ресурс українського ісламу // Українське релігієзнавство. 2011. № 57 (дод.). С. 149-160; Якубович М. Іслам в Україні: історія і сучасність. Вінниця, 2016. 264 с.; Yakubovych M. Islam and Muslims in Contemporary Ukraine: Common Backgrounds, Different Images, Religion, State and Society. 2010. 38:3. pp. 291-304; Yakubovych M. Ukraine // Yearbook of Muslims in Europe, Vol. 7. Leiden: Brill, 2016, pp. 592-606; Yakubovych M., Shechepanskyi V. and Bulatov A. Ukraine // Islamic Leadership in the European Lands of the Former Ottoman and Russian Empires. Leiden: Brill, 2018, pp. 314-328.

⁶⁴ Yarosh O., Brylov D. Muslim communities and Islamic network institutions in Ukraine: contesting authorities in shaping of Islamic localities // Muslims in Poland and Eastern Europe: Widening the European Discourse on Islam. Warsaw: University of Warsaw, 2011, pp. 252-265; Ярош О. ДЦМУ // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 59-66; Ярош О. Місіонерські рухи: «Таблігі Джама'ат» і «Хізмет» // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 76-90; Ярош О. Організації мусульман-шиїтів // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 91-101; Ярош О. АМУ і «саяфітські» спільноти // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 102-110.

формування мусульманської спільноти України, та основних акторів цих процесів. В роботі розглянуто широке коло питань, пов'язаних із соціально-політичними вимірами функціонування ісламської ідентичності в Україні, починаючи від соціально-географічних параметрів, опису та характеристики мусульманських інститутів та міжнародних ісламських мережевих структур, що діють сьогодні в Україні, і закінчуючи аналізом специфіки ісламської ідеології та дослідженням рецепції ісламу та мусульман в українських дискурсивних практиках. Окрему увагу приділено теоретичним питанням вивчення колективних ідентичностей.

Безумовною сильною стороною роботи було те, що вона базувалась на матеріалах польових досліджень, які здійснювалися в двох основних напрямках. Перший був спрямований на вивчення принципів організації та функціонування мусульманських громад у різних регіонах України, а другий полягав у збиранні архівних матеріалів з історії мусульманської освіти в Україні. У ході польової роботи було зібрано дані з історії розвитку ісламських громад та організацій в Україні, причому ці дані було отримано під час обстеження 51 мусульманської громади, та дослідженням було охоплено всі основні організації, які впливали на той момент на формування та функціонування ісламської ідентичності в Україні.

Окрему частину роботи було присвячено вивченню системи мусульманської освіти в Україні як одного з найважливіших чинників відтворення та формування ісламської ідентичності.

Методологічно ця колективна праця має певні паралелі з нашим дослідженням, оскільки в неї значне місце посідав дискурс-аналіз, який дозволяв визначати особливості рецепції ісламу та мусульман в українських дискурсивних практиках XIX – поч. XXI ст., та роль, яку відіграють у формуванні, підтримці та відтворенні колективних ідентичностей українських мусульман різні типи дискурсу.

При цьому вказана робота має певні обмеження – зокрема, авторами не розглядалися релігійні аспекти (зокрема – догматика), та історія

інституалізації мусульманської спільноти в імперській та радянській періоди (за виключенням ісламської освіти).

Інституалізація мусульманської спільноти була також досліджена в колективній монографії «Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток»⁶⁵. Але, на відміну від «Ісламської ідентичності...», ця робота в більшій мірі носила довідниковий характер, акцентуючи увагу саме на інституалізаційних критеріях.

Окрему групу складають дослідження ісламських транснаціональних мереж, що діють в Україні. Зокрема, діяльності транснаціональної суфійської мережі ал-Ахбаш присвячені роботи Д. Брильова⁶⁶ та О. Яроша⁶⁷. Також можна виокремити дослідження, присвячені ісламістським транснаціональним мережам. Зокрема, діяльності «Хізб ут-Тахрір» в Україні присвячені праці О. Ауліна⁶⁸, А. Булатова⁶⁹, М. Кирюшко⁷⁰. Аналіз різних ісламістських рухів в Україні надається в дослідженнях О. Богомолва⁷¹, Д. Брильова⁷² та

⁶⁵ Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. 400 с.

⁶⁶ Brylov D. Die transnationale Sufi-Bewegung Al-Ahbasch in der Ukraine // Religion und Gesellschaft in Ost und West. 2019. № 7-8. S. 24-27; Брилев Д. Суфійська транснаціональна комунікативна сеть аль-Ахбаш на постсоветском просторі: пример України // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 180-193.

⁶⁷ Yarosh O. Globalization of redemptive sociality: al-Ahbash and Haqqaniyya transnational Sufi networks in West Asia and Central-Eastern Europe // Journal of Eurasian Studies. 2019. № 10(1). S. 22-35.

⁶⁸ Аулін О. Хізб ут-Тахрір в Україні // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 154-165.

⁶⁹ Булатов А. Внутрішньоісламські процеси в Автономній Республіці Крим // Релігійна свобода. 2008. № 13. С. 274-281; Булатов А. Внутрішньоісламські протистояння в Криму та їх природа // Українське релігієзнавство. 2011. № Спецвип. С. 208-226.

⁷⁰ Кирюшко М. Партія «Хізб ут-Тахрір» – нове регіональне релігійно-політичне явище в Україні // Наукові записки [Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України]. 2009. Вип. 44. С. 371-379.

⁷¹ Bogomolov A., Danylov S. Is there political Islam in Ukraine?, The Review of International Affairs, 2003, 2:4, 89-106; Богомолв О., Данилов С., Семиволос І. Східний чинник у суспільно-політичних процесах в АР Крим // Східний світ. 2011. № 3. С. 35-46; Богомолв О., Данилов С., Семиволос І. Розвиток політичного ісламу в Криму в 1990-2000-х рр. // Східний світ. 2006. № 1. С. 57-66.

⁷² Брильов Д. Ісламістський вектор в українській уммі // Практична філософія. 2014. № 4(54). С. 181-190; Brylov D. Ukrainian Modernist Groups in International Context // Anthropology & Archeology of Eurasia. 2015. № 53(3). S. 72-80; Брильов Д. Українські мусульмани між релігією і політикою // Антропология релігії: порівняльні студії від Прикарпаття до Кавказу. Київ, 2019. С. 311-351.

Е. Муратової⁷³. Місіонерські рухи «Таблігі Джама'ат» і «Хізмет» розглядаються в розвідці О. Яроша⁷⁴.

В окрему групу варто виділити дослідження ісламської освіти в Україні. Так, О. Богомолів, О. Бубенок, С. Данилов та Д. Радивілов детально розглянули мусульманську освіту (переважно у кримських татар) як в історичній перспективі, так і на сучасному етапі⁷⁵. Питанням ісламської освіти у кримських татар присвячені праці Муратової Е.⁷⁶ Вища ісламська освіта в Україні була досліджена Брильовим Д.⁷⁷ Також можна згадати переважно оглядові статті А. Арістової⁷⁸, М. Кирюшко⁷⁹, С. та С. Рашидових⁸⁰ та М. Якубовича⁸¹.

⁷³ Муратова Е. Політичний іслам у Криму: локальні варіації глобальних проєктів // Кримськотатарське питання. 2011. № 2(39). С. 24-30.

⁷⁴ Ярош О. Місіонерські рухи: «Таблігі Джама'ат» і «Хізмет» // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 76-90.

⁷⁵ Богомолів А., Бубенок О., Данилов С., Радивілов Д. Мусульманське образование в Криму (1917-1939 гг.) // Східний світ. 2004. № 4. С. 89-103; Богомолів А., Бубенок О., Данилов С., Радивілов Д. Мусульманське образование в Україні (1918-1927 гг.): політико-правові та організаційно-інституціональні аспекти // Східний світ. 2004. № 2. С. 27-38; Bogomolov A., Danylov S., Bubenok O. Islamic education in Ukraine // Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States. London: Routledge, 2009, pp. 67-106;

⁷⁶ Muratova E. Islamic Education in Crimea After 2014 // Muslim Society, Politics and Islamic Education in the Former Russian Empire: the 20th Century and Beyond. Rivne, 2020, pp. 159-173; Muratova E. General Characteristics of Islamic Education in Contemporary Russia // Časopis za interdisciplinarno studije. 2016. № 3(1). S. 7-40; Muratova E. Teaching Islam in the Crimea // Russia and the moslem world. 2011. № 5(227). S. 38-48; Муратова Э. Преподавание ислама в Крыму // Изучение и преподавание ислама в Евразии. Москва, 2010. С. 288-310.

⁷⁷ Brylov D. Islamic Education Between Tradition and Modernization: The Ukrainian Example // Islamic Education in Secular Societies. Wien: Peter Lang, 2013, pp. 205-221; Брилев Д.В. Высшее исламское образование в независимой Украине: эволюция и современное положение // Релігієзнавчі нариси, 2013, № 4. С. 104-115; Brylov D. Integration Strategies for Islamic Education into the Educational Systems of Ukraine and Russia: Comparative Analysis // Yüksek Din Öğretimi. Istanbul, 2018, S. 749-760.

⁷⁸ Арістова А. Мусульманські освітні заклади в Україні // Українське релігієзнавство. 2014. № 70. С. 114-124.

⁷⁹ Кирюшко М. Ісламська освіта і преса – свідчення релігійної свободи для мусульман в Україні // Релігійна свобода. 2001. № 5. С. 79-82.

⁸⁰ Рашидов С., Рашидова С. Університетська ісламська освіта в Україні: реалії сьогодення // Духовність особистості: методологія, теорія і практика. 2019. № 5(92). С. 184-194.

⁸¹ Якубович М. Исламское образование в независимой Украине: достижения и перспективы // Ислам в СНГ. 6 ноября 2012. URL: <http://www.islamsng.com/ukr/dialogue/5633> (дата звернення: 9.10.2020).

Економічні аспекти життя українських мусульман, зокрема, розвиток халяль-індустрії в Україні ставали предметом наукових розвідок Д. Брильова⁸², М. Гарнік⁸³, О. Передерій⁸⁴ та О. Фастовець⁸⁵.

Соціальні аспекти життя мусульманської спільноти висвітлено в роботах Д. Брильова⁸⁶ та Є. Гоцької⁸⁷. При цьому окремо слід згадати роботи, присвячені трансформаціям в мусульманській спільноті України після подій Євромайдану, анексії Криму та збройного конфлікту на сході України, зокрема, праці Д. Брильова⁸⁸, М. Якубовича⁸⁹ та О. Яроша⁹⁰.

Вкрай цікавою темою є ісламський дискурс в Україні. Зокрема, загальні характеристики ісламського дискурсу досліджувались О. Богомолвим⁹¹ та

⁸² Брильов Д. Халяль-індустрія України часів незалежності // Гілея. 2018. № 132. С. 238-241; Brylov D. Halal Industry of Ukraine in the Period of Independence // *Sociology of Islam*. 2020. № 8. S. 409-422.

⁸³ Garnyk L. et al. Export opportunities for agrifood industry in Ukraine: key players on Halal certification market // *Перспективи еко-інноваційного розвитку сільськогосподарського виробництва*. Полтава, 2020. С. 104-109.

⁸⁴ Передерій О. Особливості сертифікації продуктів харчування відповідно до стандартів «Халяль» // *Товарознавчий вісник*. 2017. Вип.10. С.137-143.

⁸⁵ Фастовець О. Халяльний туризм як напрям розвитку в'їзного та регіонального туризму в Україні // *Регіональна політика: історія, політико-правові засади, архітектура, урбаністика*. Київ, Тернопіль, 2018. Вип. 4. Ч. 2. С. 196-200.

⁸⁶ Bogdan, O., Brylov, D. and T. Kalenychenko. In Times of Crisis: Faith-Based Social Engagement and Religious Contestations in Ukraine Since Maidan 2013-2014 // *Faith-Based Organizations and Social Welfare: Associational Life and Religion in Contemporary Eastern Europe*. London, 2021. S. 81-103. Brylov D. Imam-Chaplains in The Penitentiary System of Ukraine // *Spiritual Counselling and Care in Health and Prison Services: Diverse Experiences & Practices*. İstanbul, 2020. S. 191-202.

⁸⁷ Гоцька Є. Благодійність як складова соціальної діяльності мусульманських громад України // *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. 2018. № 3(12). С. 11-15.

⁸⁸ Brylov D. Transformed Perceptions of Islam and Muslims in Ukraine in the Wake of the Social and Political Changes Caused by Euromaidan // *Islam, Religions, and Pluralism in Europe*. Wiesbaden, 2016. S. 267-284; Brylov D. Ukrainske muslimer I væbnet Jihad med Rusland // *Magasinet rØst*. 2015. № 7. S. 16-19; Брилев Д. Трансформація умми в контексте Майдана и военного конфликта на востоке Украины // *Науковий часопис НПУ ім. М.П. Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія*. 2015. Вип. 34(47). С. 18-26.

⁸⁹ Якубович М. Від Майдану до АТО: українські мусульмани в умовах військово-політичної агресії (2013-2016). Вінниця, 2017. 156 с.

⁹⁰ Yarosh O. Political Conflict in Ukraine and Its Impact on the Muslim Communities: Local Developments and Transnational Context // *Muslim Minorities and the Refugee Crisis in Europe*. Warszawa, 2019. S. 167-177; Yarosh O. Islam and Muslims in Ukraine After the “Revolution of Dignity”: Current Challenges and Perspectives // *Euxeinos*. 2015. № 17. S. 35-41.

⁹¹ Богомолв О.В. та інш. Ісламська ідентичність в Україні. Київ, 2005. 130 с.

Д. Брильовим⁹². Мовним аспектам ісламського дискурсу в Україні присвячене дослідження Д. Брильова⁹³. Ісламський дискурс серед кримських татар досліджували О. Богомолів, С. Данилов, І. Семиволос⁹⁴ та Е. Муратова⁹⁵. Теологічному дискурсу мусульманської спільноти в Україні присвячені дослідження Д. Брильова⁹⁶, Д. Шестопаляця⁹⁷ та М. Якубовича.

На жаль, у сучасній національній релігієзнавчій науці вкрай мало досліджень ісламської спільноти за допомогою антропології чи соціології релігії, та і в принципі замало ісламознавчих досліджень історії, антропології, соціології ісламу на теренах України. Майже відсутні дослідження теологічного дискурсу, що утворюється українськими мусульманами. Останнім часом відбувається активізація досліджень, в тому числі, ісламознавчого характеру, пов'язаних з корінним мусульманським населенням України – кримськими татарами. Але внаслідок цього іноді відбувається ігнорування ролі та місця інших мусульманських меншин на

⁹² Брилев Д. Особенности формирования общеукраинского исламского дискурса // Гілея. 2018. № 133. С. 181-185

⁹³ Brylov D. Islam in Ukraine: Between the Ukrainian and the Russian Languages // Religion, State & Society. 2018. № 46(2). S. 156-173.

⁹⁴ Богомолів О., Семиволос І. Уявлення про себе та інших у кримськотатарському газетному дискурсі: базові концепти ідентичності // Східний світ. 2008. № 3. С. 77-103; Богомолів О., Семиволос І. Уявлення про себе/інших у кримськотатарському політичному дискурсі: ідентичність та ідеологія // Східний світ. 2009. № 2. С. 52-64; Богомолів О., Данилов С., Семиволос І. Іслам і політика ідентичностей у Криму: від символічних війн до визнання культурного розмаїття. Київ, 2009. 56 с.

⁹⁵ Muratova E. «Traditional Islam» in Crimean Tatar discourse and politics // Context. 2019. № 6(1). S. 117-136; Muratova E. The Transformation of the Crimean Tatars' Institutions and Discourses After 2014 // Journal of Nationalism, Memory & Language Politics. 2019. № 13(1). S. 44-66; Kouts N., Muratova E. The Past, Present, and Future of the Crimean Tatars in the Discourse of the Muslim Community of Crimea // Anthropology & Archeology of Eurasia. 2014. № 53(3). S. 25-65; Муратова Э. Исламские группы Крыма: дискурсы и политика // Россия и мусульманский мир. 2014. № 12(270). С. 50-63; Муратова Э. «Радикальный» vs «крымский»: ислам в современной мифологии Крыма // Ислам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. Київ, 2008. С. 208-214.

⁹⁶ Брильов Д. Теологічний дискурс Духовного управління мусульман України // Гілея. 2018. № 130. С. 207-210.

⁹⁷ Шестопаляць Д. Репрезентація ісламу в публікаціях газети «Аррайд» // Українське релігієзнавство. 2013. № 67. С. 92-105; Шестопаляць Д. Теологічні позиції ДУМУ в контексті інституціоналізаційних процесів в ісламі в Україні // Українське релігієзнавство. 2014. № 69. С. 71-80; Шестопаляць Д. Ідеологічні дискусії в мусульманському середовищі України як прояв релігійної та політичної конкуренції // Іслам та громадянське суспільство в часи випробовувань. Аналітична доповідь. Київ, 2015. С. 56-79;

користь саме кримських татар. Як приклад, можна згадати передачу відомої кримськотатарської історикіні Гульнари Абдулаєвої Altın Devir про Кримське ханство та Київ, в якій вона, незважаючи на наявність історичних свідчень про те, що назва місцевості Татарка в Києві пов'язана з волзькими татарами (перш за все – нижегородськими), просувала ідею про те, що ця назва пов'язана саме з кримськими татарами, які «першими з перших стали поселенцями цієї височини»⁹⁸.

Тож, перспективним напрямком досліджень історії ісламу на теренах України може стати саме розкриття ролі та місця різних мусульманських меншин у формуванні мусульманської спільноти України. Деякі розвідки в нашому дослідженні вказують на те, що цей напрямок містить в собі можливість неочікуваних відкриттів, зокрема, в приватних архівах. Потребує докладнішого вивчення історія інституалізації мусульманської спільноти та функціонування різних мусульманських об'єднань, їхні зв'язки з транснаціональними ісламськими мережами. Перспективним бачиться аналіз мусульманської спільноти України з методологічних засад *diaspora studies*. Недостатньо дослідженим є теологічний дискурс українських мусульман, розвиток богослов'я в українській мусульманській спільноті, процеси навернення в іслам етнічних українців, розвиток халяльної економіки (зокрема, ісламських фінансових інструментів).

Водночас варто враховувати, що розробка окресленої нами проблеми залежить від багатьох чинників, зокрема, впливу політичної кон'юнктури, домінуючих політик пам'яті, суспільних очікувань. Не менш важливими є професійні компетенції українських дослідників-релігієзнавців, володіння ними методологічним інструментарієм антропології та соціології релігії, зокрема – антропології та соціології ісламу, а в умовах сучасної кризи – взагалі наявність бажаючих займатись науковою діяльністю.

⁹⁸ Altın devir. Крымское ханство и Киев (Часть 3) // ATR. 12 декабря 2016. URL: <https://atr.ua/video/2927/altin-devir-krymskoe-hanstvo-i-kiev-cast-3> (дата звернення 20.10.2020).

1.2 Джерельна база

Джерельну базу роботи становлять писемні історичні джерела, які можуть бути поділені на 1) документальні (протоколи, офіційні запити, звернення, інформаційні звіти, характеристики і т.д.) і 2) наративні джерела (спогади, приватне листування учасників подій тощо).

Архівну джерельну базу роботи становлять передусім неопубліковані документи, що зберігаються в архівосховищах України та приватних архівах.

Дисертант уперше запроваджує до наукового обігу унікальні документи з архіву Ради у справах релігійних культів, що зберігаються в Центральному державному архіві вищих органів влади України (ЦДАВО України). Перш за все, це фонд 5 (Народний комісаріат внутрішніх справ Української СРР, м. Київ), до якого входять внутрішні документи Відділу місцевого комунального господарства ЦЕНТРМІКССТ (Центральна міжвідомча комісія у справах спілок і товариств), який займався реєстрацією в тому числі релігійних об'єднань, і який містить листування з муфтієм ЦДУМ Різаєтдіном Фахреддіном стосовно легалізації мусульманських громад в УСРР, та відкриття регіональної філії (мухтасібату) ЦДУМ в Харкові, та заключення щодо Статуту ЦДУМ та його діяльності в УСРР.

Іншим важливим для нашої роботи є фонд 4648 (Рада в справах релігії при Міністерстві у справах міграції і національностей України та її попередники: (об'єднаний фонд)). До цього фонду входять накази Ради у справах релігійних культів при Раді Народних Комісарів СРСР, інструктивні листи та вказівки Ради, інформаційні звіти уповноважених Ради по областях УРСР, доповідні записки та довідки про релігійну обстановку, процеси та явища, що відбуваються в релігійних організаціях республіки, доповідні записки про результати перевіряння роботи обласних уповноважених Ради, документи про перебування на Україні закордонних релігійних делегацій (плани, інформації, доповідні записки) та статистичні звіти і відомості про діючі зареєстровані та незареєстровані релігійні общини, молитовні будинки,

склад служителів культів тощо. Саме в цих документах міститься інформація про діяльність на території УРСР мусульманських громад.

Крім того, автор долучає до наукового обігу матеріали з Центрального державного історичного архіву України (ЦДАК України). Це фонд 127 (Київська духовна консисторія, м. Київ), в якому містяться відомості про реєстрацію мусульманської громади м. Києва наприкінці ХІХ ст.

Значущий сегмент фактологічної основи дослідження склали документи з ф. 274 (Київське губернське жандармське управління, м. Київ), де містяться циркуляри та довідки Департаменту поліції про революційний рух, зокрема серед студентів, а також інформація про студентські земляцтва. Саме в цьому фонді зберігаються відомості про проведення в Києві таємного з'їзду з підготовки до проведення загальноросійського з'їзду студентів-мусульман.

Також вперше вводяться в науковий обіг документи з ф. 339 (Помічник начальника жандармського управління м. Одеси в Одеському порту, м. Одеса), який містить циркуляри Третього відділення власної й. і. в. канцелярії, Департаменту поліції, накази жандармського управління м. Одеси; справи про арешт, розшук, політичну перевірку, нагляд за особами, які приїжджають або від'їжджають за кордон; довідки на осіб, які працювали на пароплавах, в порту, в майстернях, доповіді нижніх чинів; списки іноземців, підданих Російської імперії, та осіб, які втратили право на проживання в Росії. Зокрема, в цьому фонді зберігається інформація про організацію паломництва мусульман через Одеський порт.

Матеріали, що розкривають особливості функціонування мусульманського земляцтва в Університеті Св. Володимира зберігаються в фонді 16 (Київський університет Св. Володимира) Державного архіву м. Києва.

При написанні дисертації серед нарративних джерел використано матеріали особового походження (приватні листи, спогади учасників подій). Це дало змогу докладніше і більш повно відтворити окремі події, а іноді навіть переглянути пануючу в українській релігієзнавчій науці точку зору.

Особливо цінними серед **нарративних** джерел є спогади «З історії руху татарського студентства: короткий спогад» видатного татарського літератора і національного діяча Галімджана Ібрагімова (1887-1938), який був безпосереднім учасником таємного з'їзду з підготовки таємного всеросійського з'їзду мусульманських студентів в 1913 р. Ці спогади були опубліковані в Казані в 1922 р. в друкарні «Татарстан» і містять 42 сторінки. Це перше і, наскільки відомо, єдине видання книги. Книга надрукована старотатарською мовою з використанням пореформеної арабської графіки – так званої «яңа імлә» – «нове письмо». Цей новий вид татарської писемності проіснував недовго з моменту проведення реформи в 1920 р. до 1927 р., коли було введено використання латинської графіки – «Яңалиф», назва якої походить від двох слів «яңа» / «новий» і «әліф» / «аліф» (перша буква арабського алфавіту). Ці спогади не перекладалися сучасною татарською (кирилицею) та/або російською мовами. У цій роботі Г. Ібрагімов докладно висвітлює життя київських студентів-мусульман, підготовку до проведення таємного з'їзду студентів-мусульман з підготовки Всеросійського з'їзду, і переслідування з боку Київського ГЖУ, які розпочалися після цього, що робить цей твір важливим джерелом з історії ісламу як в Україні, так і в Російській імперії початку ХХ ст.

Ключове значення для розуміння стану мусульманської спільноти України радянських часів, та процесів, що відбувалися, є приватний архів мулли підпільної мусульманської громади м. Києва Парси Ахатова, зокрема – його листування з муфтієм Духовного управління мусульман Європейської частини та Сибіру (ДУМЄС) Габдельбарі Ісаєвим.

Важливим комплексним джерелом наукової інформації є періодичні видання мусульманських громад та об'єднань, що різнопланово висвітлюють події життя українських мусульман. Зокрема, життя українських мусульман знайшло відображення на шпальтах друкованого органу Духовного управління мусульман України газети «Мінарет» (1994-2018), друкованого органу ВАГО «Альраїд» газети «Арраїд» (1998-2015) та офіційного видання

ДУМУ «Умма» газети «Умма» (2009-2017). Загалом мусульманська періодична преса дає змогу простежити зміни в адміністративному устрої мусульманської спільноти, відносини всередині мусульманської спільноти, реакцію мусульманських лідерів на актуальні події, теологічні питання, та в цілому спостерігати трансформацію ісламського дискурсу.

Отже, основну групу джерел для висвітлення особливостей інституційного розвитку мусульманської спільноти періоду кінця ХІХ – початку ХХІ ст. становлять архівні документи, значна доля яких уперше запроваджується до наукового обігу. Джерельна база дослідження є репрезентативною, багатоплановою і багатовидовою. Різноманітний комплекс історичних джерел та їх аналіз допомагають розкрити інституційні трансформації мусульманської спільноти України у досліджуваний період.

1.3 Теоретико-методологічні засади

Для розв'язання поставлених у дисертаційній роботі мети та завдань використовувалася відповідна теоретико-методологічна база, представлена комплексом методологічних підходів, принципів та методів наукового дослідження. Їхнє поєднання зумовлене складністю теми, різним ступенем наукової розробки окремих складових, широкими хронологічними межами досліджуваної теми та міждисциплінарним, комплексним підходом, обраним для максимально повного розкриття її різних аспектів.

Передусім необхідно визначитись з базовими поняттями та методологічними концептами, які ми застосовуємо в нашому дослідженні. Одним з подібних, основних методологічних підходів, на який ми спираємось в нашій роботі, є підхід, запропонований відомим антропологом Талалом Асадом, в якому іслам розглядається як *дискурсивна традиція*.

Свою концепцію Т. Асад протиставив розповсюдженій тривалий час в соціології та антропології ісламу концепції Е. Геллнера, який розглядав іслам в контексті епохи модерна з позицій структурного підходу Е. Еванса-Прітчарда, марксизму та структурного функціоналізму Е. Дюркгейма. На

думку Е. Геллнера, появу того чи іншого ідеального типу ісламу визначають політичні інститути, іслам лише «підходить» конкретному соціальному порядку.

Е. Геллнер вважав, що саме іслам є винятком з усіх інших релігій щодо здатності протистояти секуляризації, яка супроводжувала модернізацію суспільства. Крім того, він зауважив, що в самому ісламі є релігійний чинник, який сприяє модернізації, – ісламський реформізм, що був проявом т. зв. *високого ісламу*, ісламу міського населення, буржуазії, скриптуалістського ісламу *улама* (вчених). «Міський» іслам не потребує медіаторів та арбітрів (якими в традиційному суспільстві є *святі-авлія*), і головну цільову групу «міського» ісламу, заможну міську буржуазію, чії смаки більш сумісні з гідністю і комерційними устремліннями, приваблює вчене благочестя, а міське життя забезпечую базу для скриптуалістського унітарного пуританізму⁹⁹. На противагу цьому «високому» ісламу існував іслам периферійний, «низький», іслам «народний», екстатичний іслам *авлія* («святих»), глибоко вкорінений у культурі сільського населення. «Периферійний» іслам повинен бути опосередкований святим (особистістю, яка має сакральний статус, зазвичай це суфійський шейх), не передбачає егалітаризму, є скоріш розважальним та фестивальним, а не пуританським і науковим, передбачає ієрархію і інкарнацію в окремих людях, а не в текстах, пропагує етику лояльності, а не слідування правилам.

На думку Геллнера, чим успішніше модернізація ісламського суспільства, тим «більше» «міського ісламу», і навпаки. Це відбувається завдяки тому, що «міський» іслам володіє великим модернізаційним потенціалом – пов'язаний з письмовою традицією, саме він служить найкращим фундаментом для формування національної ідентичності¹⁰⁰.

Геллнер зазначав, що в ісламі певний розподіл на гілки влади, який є невід'ємною частиною модернізаційних процесів, існував майже завжди, що,

⁹⁹ Gellner E. *Muslim Society*. Cambridge, 1981. S. 41.

¹⁰⁰ *Ibid.*, S. 58.

зокрема, й дало можливість йому, незважаючи на модернізаційні процеси, протистояти секуляризації. Окрім того, він вказував, що існує два шляхи модернізації мусульманських держав – *проти* релігії та *разом* з нею. Першим шляхом пішов кемалізм, другим – мусульманський реформізм¹⁰¹.

Концепція Геллнера на тривалий час зайняла важливе місце в соціологів та антропологів релігії, хоча її окремі положення (та й вона в цілому) є доволі неоднозначними і не завжди здатні коректно описати процеси в ісламському суспільстві. Наприклад, дослідження ісламу та політики в Центральній Азії американського антрополога А. Халіда показали, що теза Геллнера про здатність ісламу протистояти секуляризації потребує серйозної корекції, оскільки релігійна та політична влади в ісламському суспільстві протягом тривалого часу перебували в різних руках і держава була не безпосереднім проявом ісламу, а світським інститутом, до обов'язків якого входила підтримка ісламу. До того ж, як зазначає А. Халід, ханафітська¹⁰² школа правознавства вчила підкорятися політичній владі – ось чому в колоніальний період більшість улемів мирилася з правлінням європейців¹⁰³.

Водночас висновки А. Халіда ставлять під сумнів поділ Е. Геллнера на «високий» іслам улемів та «низький» іслам авлія (суфіїв). Часто в багатьох регіонах ісламського світу (про що свідчать і багато інших досліджень) корпорація улемів була тісно пов'язана із суфійськими колами. Тож ісламські реформісти хоча зазвичай і представляли модерністські, переважно міські, кола, але не завжди були представниками «високого» ісламу улемів. Як зауважує А. Халід,

«...друковані ЗМІ та публічна сфера дали змогу ісламістам обійти традицію ісламської вченості. Разом з тим, будучи *parvenu*, вони загалом

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Одна з чотирьох сунітських шкіл права – мазгабів.

¹⁰³ Khalid A. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. Berkeley, 2014. S. 28.

не відчували рухливості традиції й зайняли більш непримиренні позиції, ніж традиційні улеми»¹⁰⁴.

На тісний зв'язок між улемами й суфіями вказує і Дж. Макдісі, який взагалі стверджує, що сунітське відродження являло собою, по суті, відродження традиціоналізму (а не було пов'язане з ісламським реформізмом, як вважав Е. Геллнер), і було спрямоване проти раціоналізму всіх мастей. Навіть сам суфізм (який для Е. Геллнера є частиною «низького» ісламу) в ісламському світі асоціювався з традиційною ісламською наукою – хадисознавством. Як зауважує Дж. Макдісі, «...ніколи не існувала проблема неортодоксальності суфізму: він зростав як плоть і кров ортодоксального ісламу, та його безпеку підтримували хадиси, найбільш ортодоксальна мусульманська наука»¹⁰⁵.

Одним з основних критиків підходу Е. Геллнера і став Т. Асад. В своїй праці «Ідея антропології ісламу» він розкритикував поділ ісламу на «високий» та «низький», вбачаючи в цьому спробу пристосувати орієнталістське розмежування на «ортодоксальний» та «неортодоксальний» іслам, щоб вибудувати зовні більш прийнятне розмежування між буквалістською, пуританською вірою міст і релігією сільської місцевості з її культом святих і ритуалами¹⁰⁶. Асад звинуватив Геллнера в еkleктизмі, який до того ж ґрунтується на помилкових концептуальних опозиціях і тотожностях.

На думку антрополога, іслам не є ані особливою соціальною структурою, ані гетерогенною сукупністю вірувань, артефактів, звичаїв. Іслам – це *традиція*, яка складається з дискурсів, націлених на навчання послідовників правильним формам і призначенням конкретних практик, усталених, і тому таких, що мають свою історію. Ці дискурси концептуально пов'язані з *минулим* (коли практика була заснована і звідки транслюється знання про її значення і правильне виконання) і *майбутнім* (яким чином

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Макдіси Дж. Суннитское возрождение // Мусульманский мир: 950-1150. Москва, 1981. С. 174-188.

¹⁰⁶ Asad T. The Idea of an Anthropology of Islam // Qui Parle. 2009. №. 17(2). S. 8.

значення практики можна найкраще захистити в короткостроковій і довгостроковій перспективі або чому її слід модифікувати чи відмінити) через *сьогодення* (як вона пов'язана з іншими практиками, інститутами і соціальними умовами)¹⁰⁷. При цьому важливе місце посідає ортодоксія, яка для ісламу більш значуща, ніж ортопраксія:

«Тому не зовсім вірно припускати, що в ісламі важлива не ортодоксія, а ортопраксія, чи не доктрина, а правила. Це невірно, тому що дана точка зору ігнорує центральність поняття «коректної моделі», якій повинна відповідати організована практика, в тому числі ритуали – модель, яка в ісламі, як і в інших традиціях, виражається в авторитативній формі. І тут я маю на увазі не програмні дискурси «модерністських» і «фундаменталістських» ісламських рухів, а усталені практики неосвічених мусульман. Практика є ісламською остільки, оскільки вона підтверджена дискурсивними традиціями ісламу і в якості такої викладається мусульманам <...> Ортодоксія принципово важлива для всіх ісламських традицій <...> Ортодоксія – не просто набір думок, це особливе ставлення між істиною і владою. Ортодоксія має вирішальне значення для всіх ісламських традицій <...> Там, де мусульмани мають право регулювати, підтримувати, вимагати або коригувати правильні практики, а також засуджувати, виключати, підривати або замінювати неправильні, є сфера ортодоксії <...> Тому аргумент і конфлікт щодо форми і значення практики є природною частиною будь-якої ісламської традиції»¹⁰⁸.

Важливим поняттям для нашої роботи є *традиційний іслам*, який тісно пов'язаний з запропонованим Т. Асадом підходом до ісламу, як дискурсивної традиції. Варто не плутати «традиційний іслам», як концепт антропології ісламу, з популярним етнографічним розумінням, яке домінує в публічному

¹⁰⁷ Ibid., S. 20.

¹⁰⁸ Ibid., S. 21-22.

дискурсі, тобто «традиційний» як такий, що розповсюджений чи то у певному етносі, чи то на певній території, у певний час.

В нашій роботі під поняттям *традиційний іслам* ми розуміємо концепт, запропонований британським дослідником ісламу та суфізму Р. Гівзом, під яким він розуміє різновид ісламу, який, на відміну від (нео)фундаменталістів, визнає авторитет 1400-річної традиції, поряд з вченням Корану і Сунни, а також внесок суфійської духовності, юридичної інтерпретації улемів і чотирьох шкіл права (мазгабів)¹⁰⁹.

Спираючись на концепцію Т. Асада про іслам, як дискурсивну традицію, та розвиваючи концепт *традиційного ісламу* Р. Гівза, датський дослідник К. Мат'їсен запропонував розширене тлумачення цього концепту¹¹⁰. В основу цього тлумачення він поклав певне прочитання відомого хадису Джібріля, згідно з яким ісламська релігія поділяється на *іслам*, *іман* та *іхсан*. Кожен з них представляє антропологічний аспект, іслам (тіло/практика), іман (розум) та іхсан (дух/душа), а також підполя виявлених знань, традицій, практик і інститутів. Ця тристороння структура додатково контекстувала дискурс ортодоксії традиційного ісламу трьох основних дискурсивних сферах тверджень: іслам/фігх (мусульманське право), іман/акида (віровчення) і іхсан/тасавуф (суфізм). Головний троп у розповіді *традиційного ісламу* про ісламське минуле і сьогодення – це погіршення, крах і гостра необхідність відновлення. У всіх трьох дискурсивних сферах конфлікту сучасний стан ісламської науки, практики, авторитету і релігійності витлумачується як порушений порівняно з попереднім гармонійним станом. У сфері *фігху* дискурс традиційного ісламу захищає і обґрунтовує інституцію чотирьох мазгабів (правових шкіл) проти антимазгабізму¹¹¹, реформізму і особливо

¹⁰⁹ Geaves R. Learning the lessons from the neo-revivalist and Wahhabi movements: the counterattack of the new Sufi movements in the UK // *Sufism in the West*. New York, 2006. S. 157.

¹¹⁰ Mathiesen K. Anglo-American «Traditional Islam» and Its Discourse of Orthodoxy // *Journal of Arabic and Islamic Studies*. 2013. № 13. S. 217.

¹¹¹ Антимазгабізм – загальна назва для реформістських рухів (переважно серед ісламістськи налаштованих кіл), які вважають традиційні сунітські правові школи або застарілими та

ваггабізму/салафізму, який демонізується і розглядається як ісламський ворог усередині. У сфері *акиди* традиції двох класичних шкіл віровчення – ашарітського і матурідитського мазгабів, – захищаються і підтримуються, та розглядаються як легітимна ісламська ортодоксія, також в опозиції до ваггабізму/салафізму. Третім дискурсивним полем конфлікту є, мабуть, найголовніший для дискурсу *традиційного ісламу* суфізм, який розуміється не просто як легітимний в сунітському ісламі, але і як серце ісламу і *Raison d'être* одкровення. Дискурс *традиційного ісламу* цілісно пов'язує поле суфізму з полями ортодоксії і ортопраксії (*іман* і *іслам*). Частково це робиться за допомогою розповіді про історичне погіршення, де піднесення ваггабізму/салафізму та західного колоніального домінування трактуються як центральні фактори, які призвели до помилкового погляду серед мусульман, що суфізм є чимось стороннім або опозиційним ісламу¹¹².

Фактично, в такому варіанті інтерпретації словосполучення *традиційний іслам*, яке на думку К. Мат'їсена має перекладатись як «ал-іслам ал-такліді» майже не зустрічається в арабомовному дискурсі, що, на думку дослідника, свідчить про західне походження цього конструкта. Водночас, слід зазначити, що одним із варіантів перекладу поняття «традиційний іслам» арабською мовою буде не лише «ал-іслам ал-такліді», але і «ахль ас-сунна валь-джамаа», оскільки слово «сунна» має значення «традиція». Відповідно, в такому випадку «традиційний іслам» є синонімічним «сунітському ісламу», на що, наприклад, вказує відомий татарський богослов Д. Шагавієв¹¹³.

Як можна побачити, важливою складовою поняття «традиційний іслам» виступає *суфізм*. Цей рух в релігійній думці ісламу зародився близько 1200 років тому, з часом ставши найбільш поширеним серед практично всіх народів, які сповідують іслам. Представляючи собою комплексний феномен

такими, що не відповідають сучасності, або навпаки, нововведенням (бідаа), яке протирічить первісному «чистому» ісламу.

¹¹² Mathiesen. Op. cit.

¹¹³ Shagaviev D. The Ahl al-Sunnah wa-l-Jama'ah and the Grozny Fatwa // The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia. Sarajevo, 2020. S. 86.

ісламу, суфізм інтегрував в себе безліч складових, починаючи з духовних, релігійних аспектів, і закінчуючи економічними і соціально-політичними.

У різний час коріння суфізму шукали в античній традиції, в індуїзмі, в християнському аскетизмі і навіть в шаманізмі. Суфізм поділяли на «високу» інтелектуальну традицію і на «низькі» протонародні анімістичні практики культу святих. У своїй роботі ми спираємося на підхід, згідно з яким, разом із визнанням певних зовнішніх впливів (неоплатонічна традиція, йога і т.п.), підкреслюється ісламське походження суфізму і його укоріненість саме в ісламській традиції.

Про походження суфізму з власне ісламської традиції свідчить його зв'язок з мухаддисами (знавцями хадисів), що становлять еліту ісламських інтелектуалів. Наприклад, як стверджує Є. Бертельс, виникнення суфізму було пов'язане з кризою в їх середовищі. Коли дії Омейядів (першої династії після епохи правління праведних халіфів) викликали різке невдоволення мас, що виразилося в ряді повстань, і гостро постало питання про сервільність мухаддисів, заради прихильності влади готових використовувати т. зв. слабкі і навіть підроблені хадиси, «...з середовища незадоволених висуваються мухаддиса іншого типу. Ці передавачі і збирачі хадисів висувають таке положення: довіра до мухаддиса можлива лише в тому випадку, якщо він не тільки передає хадиси, а й дотримується їх»¹¹⁴.

Саме серед цих мухаддисів зароджується аскетичний рух, що згодом трансформувалася в суфійську традицію. На тісний зв'язок суфізму з хадісознавством вказує і відома дослідниця суфізму А. Шиммель, звертаючи увагу на те, що при визначенні різних містичних станів, суфії зверталися до хадисів, висхідними до пророка Мухаммада. Більш того, Мухаммад розглядається як «...перша ланка в духовній ланцюга суфізму. Його вознесіння крізь небеса в Божественну присутність, на що натякають перші рядки сури

¹¹⁴ Бертельс Е. Суфизм и суфийская литература. Москва, 1965. С. 15.

17, стало прототипом духовного сходження містика до особистої близькості з Богом»¹¹⁵.

Ще категоричніше висловлюється Дж. Макдісі. У вже згаданій роботі «Сунітське відродження» він стверджує, що сунітське відродження на початку XI ст. було, по суті, відродженням традиціоналізму:

«...суфізм вже асоціювався з вивченням хадисів, наукою традиційною, і був пов'язаний з фігхом, який і підтримував ортодоксальність ісламу. Улама і факіхи в більшості своїй були суфіями, а ідеї, що сповідувались в цих колах, – суфійськими»¹¹⁶.

До середини XI ст. ідеї суфізму стрімко поширилися по всьому мусульманському світу, охопивши не тільки мусульманську еліту, а й перетворившись в народну практику, суфізм народних мас. В цей період в суфізмі виділилися *джунайді* та *бістамі*, два головних течії, багато в чому протилежні одна одній – «тверезий» суфізм Абу-л-Касима ал-Джунайда і «екстатичний» суфізм Абу Йазіда ал-Бістамі.

Ідейною основою суфійської теорії і практики є поняття суфійського «шляху» (*турук*, *таріка*) і пов'язаних з ним концепцій містичних «станів» (*халь*) і «стоянок» (*макамат*)¹¹⁷.

Кількість і позначення цих стадій в різних трактатах суфізму різні, але найчастіше виділяли чотири стадії: 1) *шаріат* – «закон», тобто «благочестиве» життя відповідно до загальних для всіх віруючих приписів ісламу; для суфіїв ця стадія розглядалася як обов'язкова на містичному шляху, 2) *тарікат* – «[містичний] шлях», полягає в добровільній бідності, зреченні від світу і від своєї волі; на цій стадії суфій повинен стати муридом обраного шейха-муршида і, цілком підкоривши себе його волі і контролю, під його керівництвом присвятити себе вправам в «духовному житті», 3) *маріфат* – «[містичне] пізнання»; на цій стадії суфій, відсторонившись від чуттєвих

¹¹⁵ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. Москва, 2012. С. 40.

¹¹⁶ Макдіси Дж. Суннитское возрождение // Мусульманский мир: 950-1150. Москва, 1981. С. 180-181.

¹¹⁷ Кныш А. Мусульманский мистицизм: краткая история. Санкт-Петербург, 2004. С. 349.

бажань, визнавався здатним досягати в окремі моменти екстазу (*халь*) тимчасового спілкування – *вісаль* (ар., букв. «зв'язок», в одному з значень «з'єднувати, зв'язувати [з ким-небудь]») з «єдиним» – Аллагом; на цій стадії суфій з дозволу свого шейха сам міг стати муршидом-наставником для новачків; 4) *хакікат* (ар., «істина») – стадія, що досягається, за загальним визнанням суфійських авторів, лише деякими суфіями, коли суфій знаходився в постійному і інтимному спілкуванні з «абсолютною істиною» – Аллагом; для цього треба було звільнитися повністю від вражень чуттєвого світу і дійти до стану *фана* («розчинення» містика в божественній присутності)¹¹⁸.

На думку одного з провідних дослідників суфізму О. Книша, принциповими характеристиками-маркерами суфізму і суфіїв можна вважати наступні¹¹⁹:

- 1) Визнання існування таємного, надчуттєвого, або езотеричного, знання про Бога і всесвіт.
- 2) Прагнення отримати доступ до даного знання і оволодіти ним в ході навчання під керівництвом духовного наставника (*шейха*), практикуючи при цьому особливі вправи.
- 3) Набуття цього особливого, недоступного простим віруючим, знання про світ і Бога являє собою переведення суфіями релігійних постулатів та норм мусульманської традиції з рівня зовнішньої релігійності (сприйняття цих норм як вимог соціуму) на рівень особистісної релігійності, що, як правило, вимагає від них подолання звичайних людських («мирських») уподобань, устремлінь і інстинктів.
- 4) Добровільна трансформація / самовдосконалення людського «я», що розуміється як «шлях» до Бога, що складається з певних етапів, душевних «станів» і «стоянок».

¹¹⁸ Петрушевский И. Ислам в Иране в VII-XV веках. Ленинград, 1966. С. 327.

¹¹⁹ Книш А. «Что в имени?» Определение суфизма как эпистемологическая и идеологическая проблема // Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации. Санкт-Петербург, 2015. С. 169-170.

5) Досягнення такої трансформації можливо як індивідуальним, так і колективним способом. В останньому випадку трансформація здійснюється звичайно, але не завжди, в рамках суфійських інститутів (наприклад, *тарікатів*).

6) Розуміння того, що в переважній більшості випадків мета духовних шукань може бути досягнута суфієм-послушником (*мурідом*) тільки під керівництвом духовного наставника (*шейха* або *муришида*).

7) Духовно-емоційний зв'язок і взаємні зобов'язання наставника і його учня в процесі формалізації та інституалізації створюють основу суфійських співтовариств, а згодом і ієрархічно організованих і розгалужених організацій (братств / орденів / тарікатів).

8) Незаперечний авторитет наставника, заснований на вірі його послідовників в його здатності одержувати і передавати богоданне й рятівне знання (*ма'ріфа*) або ж богоданну життєдайну благість (*барака*). Цю віру поділяють широкі верстви мусульман, які формально не є послідовниками суфізму.

9) Переконаність в існуванні особливої категорії людей («божих обранців»), які, перебуваючи в суспільстві, як би стоять над ним, будучи при цьому провідниками божественного знання і благоді / благодаті в цей світ.

10) У якійсь мірі такі люди «не від світу цього» є не тільки наставниками на шляху до Бога для обраних, але і заступниками і втіленою обіцянкою порятунку для всіх простих смертних або, принаймні, тих, хто вірує в рятівну силу суфійського знання (*ма'ріфа*) і життєдайної божественної благодаті (*барака*).

Саме суфізм зіграв визначальну роль в ісламізації багатьох народів – в Африці, Центральній, Південній та Південно-Східній Азії, на Кавказі, серед тюркських народів (зокрема – в Криму). Більше того, с деякими

застереженнями можна казати про те, що в ХІХ ст. суфізм став практично синонімом ісламу й сприймався більшістю мусульман як даність¹²⁰.

Таким чином, суфізм є інтегральною системою релігійно-філософських концепцій і особливих форм релігійної практики, пристосованих, з одного боку, до духовних потреб конкретної людини, а з іншого – до загальноприйнятих норм мусульманської моралі. Цей комплексний феномен є явищем суто ісламським, укоріненим в ісламській традиції, який з самого початку свого існування був частиною «традиційного» ісламу. Крім того, завдяки своїй орієнтації на внутрішній світ людини, тісний зв'язок з широкими народними масами, суфізм був і залишається найвпливовішою течією всередині ісламу.

Ще одним важливим поняттям, що використовується в нашій роботі, є поняття *ісламізму*, або *політичного активізму* в ісламі. При цьому варто звернути увагу на той факт, що лише у ХХ столітті, в умовах прискореної модернізації ісламського світу, утворилось стійке уявлення про об'єднання, а іноді і ототожнення ісламу з політикою, яке видається за характерну ознаку ісламу як релігії. Це питання залишається об'єктом постійних спекуляцій, й в багатьох сучасних – як наукових, так і публіцистичних – публікаціях часто зустрічається точка зору на те, що саме в ісламі релігія найменш відокремлена від політики, що, відповідно, впливає на вагомий роль політичної складової в ісламському дискурсі. Зазвичай висловлюється думка, що іслам – це не просто релігія, це образ життя, який імпліцитно містить в собі й політичний активізм.

Наприклад, на думку відомого неоконсервативного американського фахівця з ісламу Д. Пайпса, «...на відміну від християнства, іслам має цілісну програму для організації суспільства»¹²¹. Російський сходознавець Є. Прімаков також вважав, що

¹²⁰ Ibid., С. 172.

¹²¹ Pipes D. How Islamists Came to Dominate European Islam. URL: <http://article.nationalreview.com/434808/how-islamists-came-to-dominate-european-islam/daniel-pipes> (дата звернення 20.12.2020).

«...специфіка ісламу полягає в тому, що свята книга мусульман Коран та звід мусульманських законів – шаріат – містять принципи, які регулюють не лише морально-етичні норми поведінки людини у родині та суспільстві, але також його господарське та суспільне життя. Для віруючих іслам виступає не лише як релігійна система, але й як «спосіб життя»¹²².

Близьких позицій дотримуються й українські дослідники. Так, відомий український релігієзнавець А. Колодний зазначає:

«...Якщо для християнина його релігія існує переважно у сфері побутово-домашнього і він абсолютно спокійно сприймає відокремлення Церкви від держави, бо ж ще Ісус Христос зазначав: кесарева – 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»¹²³.

А на думку А. Арістової взагалі, «...саме для ісламу політичні шати є чи не найбільш звичними і природними. На відміну від інших світових релігій іслам від самого початку формувався як релігія державна і політико-центрична»¹²⁴.

Цей перелік можна продовжувати і далі. Як влучно зауважили один з найвідоміших ісламських інтелектуалів Мухаммад Аркун та видатний німецький сходознавець Удо Штайнбах в своїй передмові до книги «Ісламський світ та Захід»: «Одні тільки назви книг, виданих в Європі за останні тридцять років, припускають, що іслам став ідеологічним монстром, присутнім всюди і контролюючим всі аспекти життя і думки мусульман»¹²⁵.

¹²² Примаков Е. М. Ислам и общественное развитие зарубежного Востока // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1982. Москва, 1982. С. 31.

¹²³ Колодний А. Зростання ролі мусульманського чинника в суспільному житті України // Українське релігієзнавство. 2008. № 48. С. 278.

¹²⁴ Арістова А. Исламський світ і світова політика // Політика і культура. 19 грудня 2018. URL: <https://www.pic.com.ua/islams-kyu-svit-i-svitova-polityka.html>

¹²⁵ Arkoun M., Steinbach U. Foreword // The Islamic World and the West. Leiden, 2000. S. XIII.

Але історична дійсність зазвичай не підтверджує тези про єдність ісламу та політики, яка ґрунтується на так званому *есенціалістському підході*, що постулює існування певної сутності ісламу, яка не може бути піддана історичним змінам, впливу соціуму та людини.

Наприклад, вище, в контексті критики теорії Е. Геллнера, ми вже згадували твердження А. Халіда про чіткий розділ релігійної та політичної влади в ханафітському центральноазійському суспільстві. До речі, аналогічне ставлення можна побачити і в інших школах сунітського ісламу. Зокрема, засновник одного з мазгабів, Ахмад Ібн Ханбал писав: «...ти повинен підкорятися уряду і не повставати проти нього. Якщо правитель наказує щось, що припускає скоєння гріха, ти не повинен ні підкорятися, ні повставати»¹²⁶.

Близької до халідової думки дотримується й Х. Казанова, який вказує, що навіть поверхового знайомства зі складною й більш як тисячолітньою історією домодерних мусульманських соціумів на трьох континентах досить, аби переконатися, що моделі взаємодії та розмежування між релігійними й політичними структурами та інститутами у випадку ісламу не менш різноманітні, ніж у випадку латинського християнства чи будь-якої іншої релігії¹²⁷.

Відомий фахівець з ісламського права Л. Сюкіяйнен також вважає, що в ісламі релігія відокремлена від політики:

«Політичне – мирська сфера (а політика – це саме мирська сфера) – відрізняється від власне релігійної сфери в ісламі, в мусульманському праві. Інша справа, що між ними немає непрохідної межі, але розрізнення серйозне існує. Правознавці, юристи, які як раз займаються мусульманським правом, тобто правилами і нормами поведінки мусульман не тільки в їх релігійному житті, але і в їх мирських справах, включаючи політичні питання, добре знають, що багато аспектів

¹²⁶ Цит. за: Коровиков А. Исламский экстремизм в арабских странах. Москва, 1990. С. 36

¹²⁷ Казанова Х. Релігія в сучасному світі: плюралізм, секуляризація, глобалізація. Львів, 2019. С. 220.

поведінки в релігійній сфері і в нерелігійній, мирській, серйозно різняться»¹²⁸.

Суддя Верховного суду Єгипту Мухаммад Саїд ал-Ашмаві в своїй праці «Іслам та політичний порядок» вказував:

«...релігія є загальною, універсальною, цілісною; в той час як політика є частковою, племінною та обмеженою в просторі і часі <...> Релігія прагне надихнути людину на краще, на що вона здатна; політика викликає її найгірші інстинкти <...> З цих причин, якщо перетворення не проводиться через незнання, лише диявольський та викривлений розум може спробувати політизувати релігію або сакралізувати політику»¹²⁹.

Ал-Ашмаві розглядає політику та релігію як антагоністи, а головна проблема сучасного ісламу на його погляд полягає у тому, що відбулась сакралізація тих елементів соціального життя, які напряму не визначені Аллагом, а розроблялись людьми. Як він зазначає,

«...на рівні громадянського суспільства політизація релігії та сакралізація політики розділили мусульман на фракції та секти, кожна з яких зверталася до певного вірша Корану або до конкретної дії або висловлювання Пророка (хадісу) або одного з його ранніх послідовників (традиція) і ховалася за релігійною думкою (фетвою) юристів. Серйозні конфлікти між ними, хоча і здаються релігійними, бо вони звинувачували одне одного в невір'ї, атеїзмі та корупції, насправді були політичними»¹³⁰.

При цьому есенціалістська концепція єдності іслама та політики вкрай популярна як серед критиків ісламу, типу С. Гантінгтона, Б. Льюїса та Д. Пайпса, так і серед представників політичного активізму в ісламі, які намагаються знайти причини політичних вчинків мусульман в самому ісламі,

¹²⁸ Сюккйяйнен Л. Ислам и перспективы развития мусульманского мира // Полит.ру. 19 сентября 2006. URL: <http://polit.ru/article/2006/09/19/sjukijaynen/> (дата звернення: 3.12.2020)

¹²⁹ Ashmawi M. Islam and the Political Order. Washington, 1994. S. 11.

¹³⁰ Ibid., S. 15.

ігноруючи соціальний, політичний, геополітичний, історичний контексти взаємодії ісламських співтовариств з інокультурними спільнотами.

Цей феномен, на наш погляд, багато в чому обумовлений тим, що коріння політичного активізму в ісламі слід шукати не стільки в самому ісламі, скільки в європейській модернізації, яка тісно пов'язана з ідеями Просвітництва та лібералізму.

На думку А. Халіда, свідомість багатьох сучасних мусульман в значній мірі сформувалась під впливом ідей, технологій та моделей соціальної організації сучасності:

«Ключове поняття при аналізі ісламу – сучасність, тобто виникнення нових уявлень про світ (прагнення до визначеності та систематизації, невіра в надприродне, зростаючий авторитет наукового знання) та нових форм організації (сучасна держава та її різноманітні атрибути), засобів зв'язку (наступ епохи друкованих і, з недавнього часу, електронних засобів інформації), а також нових форм соціалізації, які виникли в Європі в перші роки Нового часу та змінили світ»¹³¹.

При цьому А. Халід звертає увагу на те, що будь-якій ісламістській партії впадає в очі присутність лікарів та інженерів. На схильність до ідеології ісламізму мусульман зі світською освітою та низьким рівнем релігійних знань вказує і О. Книш, який зазначає, що «...люди зі світською освітою більш схильні до ідеології ісламізму, яка не вимагає від них особливих релігійних знань, більш проста і раціоналістична»¹³².

Найбільш детально феномен домінування серед ісламістів (особливо – радикальних) осіб із західною, світською освітою був проаналізований в відомій праці Д. Гамбети та С. Хертога «Інженери джигаду: цікавий зв'язок між насильницьким екстремізмом та освітою». Автори показали, що серед

¹³¹ Khalid. Op. cit., S. 12.

¹³² Knysh A. Contextualizing the Salafi-Sufi Conflict (from the Northern Caucasus to Hadramawt) // Middle Eastern Studies. 2007. № 43(4). S. 525-526.

ісламістів домінують представники технічних, економічних і природно-наукових спеціальностей, до того ж

«...ймовірність примикання до екстремістських угруповань не знижується, а підвищується зі зростанням рівня освіти, причому для спеціальностей з високим рівнем вимог до професійних знань ця ймовірність – ще вище»¹³³.

Гарною ілюстрацією до цієї тези є постать одного з найвідоміших ісламістів сучасності, генерального секретаря «Палестинського ісламського джигаду» Рамадана Шалаха, якій закінчив Даремський університет, здобув докторський ступень з економіки та до того, як очолити найбільш насильницьку ісламістську організацію, обіймав посаду професора в Університеті Південної Флориди.

С певними обмовками можна казати про те, що в значній мірі ідеологія політичного активізму в ісламі ґрунтується на «західних» уявленнях про іслам, а не автентичних, що виникли всередині ісламської традиції. Так, американська дослідниця З. Баран зауважує, що для другого покоління мусульман, які мешкають на Заході, більшість з яких не володіють арабською мовою, єдиним джерелом знань про іслам є література, написана західними спеціалістами-сходознавцями¹³⁴.

Як зауважує А. Халід, «ісламізм – явище сучасне в тому сенсі, що воно передбачає об'єктивацію ісламу: лише відокремившись від звичаю, традиції та історії як такої, іслам може стати самодостатнім об'єктом, який в свою чергу можна використовувати в політичній практиці»¹³⁵.

На думку І. Алексєєва, відлік реальної модернізації ісламської релігійно-політичної свідомості слід розпочинати з того моменту, коли почали відбуватися спроби вписати елементи західного історичного та політичного мислення в традиційний ісламський дискурс:

¹³³ Gambetta D., Hertog S. *Engineers of Jihad. The Curious Connection between Violent Extremism and Education*. Princeton, 2016. S. 33.

¹³⁴ Baran Z. *Hizb ut-Tahrir: Islam's Political Insurgency*. Washington, 2004. S. 24.

¹³⁵ Khalid. 2014. *Op. cit.* S. 13.

«Характерною рисою цього процесу, що проходив синхронно з вестернізацією політичних еліт ісламського світу в ході системної кризи Османської імперії в кінці XVIII ст. і особливо після експедиції Наполеона в Єгипет, розпочатої в 1798 р., була тенденція інструменталізації та функціоналізації ключових концептів ісламського релігійно-політичного дискурсу, яка часто випускається з виду, але добре помітна при найближчому розгляді. Саме тут слід шукати коріння того проекту, який можна було б назвати «ісламізмом»»¹³⁶.

Зростання політичної активності в ісламських суспільствах із процесами модернізації пов'язував і інший відомий антрополог, – К. Гірц, який у своїй праці «Islam observed» розглянув їх як частину релігійної кризи, конфронтації усталених форм релігійності з умовами життя, які змінилися під впливом європейської колонізації¹³⁷. При цьому К. Гірц звертає увагу на те, що залучення ісламу в політику – в політику Модерну – почалося недавно, не раніше XX ст., тоді, коли іслам як релігія в ході своєї історії зазвичай ухилявся від політизації. Традиційні ісламські вчені тримали дистанцію щодо держави, і політика була радикальніше відділена від релігії, ніж на Заході того часу¹³⁸.

Погляд на політичну практику в ісламських спільнотах як на частину процесу об'єктивації ісламу, фрагментації влади в суспільстві під впливом масової загальної освіти та поширенням нових медіа-технологій висловили Д. Ейкельман і Д. Піскаторі. На їхню думку, внаслідок цих процесів традиційні авторитети, улеми, втратили свою монополію на «правильне» тлумачення ісламу, і тепер дедалі більше мусульман виявилися здатні висловлювати своє розуміння ісламу¹³⁹.

¹³⁶ Алексеев И. Собиране расколотой уммы: фундаментализм как реинтерпретация исламской истории // *Ab Imperio*, 2004. №3. С. 505-506.

¹³⁷ Geertz C. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago, 1971. S. 21.

¹³⁸ Geertz C. *Islam, Modernity, Nationalism: Interview with Clifford Geertz* // *Ab Imperio*, 2004. № 3, S. 97.

¹³⁹ Eickelman D., Piscatory J. *Muslim Politics*. New Jersey, 1996. S. 43.

Соціально визнані носії релігійної вченості більше не були з числа лише тих, хто вивчав авторитетні тексти в умовах мечетей-університетів з їхнім упередженим ставленням до членів еліти. Люди, які можуть тлумачити, чим «насправді» є іслам, зараз можуть мати ширший соціальний статус, ніж тоді, коли традиційна вченість була істотним чинником легітимізації релігійного знання. Звільнені від традиційних зв'язків ученості й науки, багато людей змогли тлумачити релігійне знання у більш гнучкий та безпосередньо політичний спосіб¹⁴⁰. Окрім того, на думку Д. Ейкельмана, реформістський іслам частково став засобом утвердження автономності від панівних груп попередніх поколінь та прототипом націоналістичного руху¹⁴¹.

Водночас Д. Ейкельман звертає увагу на те, що в домодерний період у центрі політичного життя перебували саме ісламські люди вчення (*улама*), оскільки вони асоціювалися з членами соціальної еліти і, крім того, забезпечували собі символи легітимності, пов'язані з релігійною наукою, стаючи виразниками бажань народу перед урядом та намірів уряду перед народними масами. Для визначення подібної форми політичної активності в ісламському суспільстві Д. Ейкельман використовує термін *патриціанська політика*, запропонований А. Гурані¹⁴². Але починаючи з XIX ст. близькосхідні й центральноазійські країни зазнали двох важливих трансформацій ідей політичної влади та правління: 1) прийняття формальних структур державного управління на європейський зразок у межах контексту колоніального правління і 2) поява нових форм політичної влади, які розвинулися за час політичної незалежності або у відповідь на вимоги більшої політичної участі. У цей час поняття політики як контролю (*нізам*) або впорядкування засобів дисципліни й організації, що почасти заохочувалося зростаючим європейським пануванням і бажанням перевершити або зберегти політичні успіхи панівної влади, почало асоціюватися з поняттям відновленої

¹⁴⁰ Ейкельман Д. Близький Схід та Центральна Азія: антропологічний підхід. Київ, 2005. С. 290-291.

¹⁴¹ Ibid., С. 293.

¹⁴² Eickelman D. The Middle East: An Anthropological Approach. New Jersey, 1981. S. 245.

національної ідентичності під егідою ісламу на Близькому Сході та в регіонах Центральної Азії, де мусульманське населення становило більшість¹⁴³.

На те, що політичний активізм в ісламі передбачає об'єктивацію ісламу, звертає увагу й А. Халід, який вказує, що лише відокремившись від звичаю, традиції та історії як такої, іслам може стати самодостатнім об'єктом, який, у свою чергу, можна використовувати в політичній практиці¹⁴⁴.

Детального аналізу *ісламізм* або політичний активізм в ісламі, що розвинувся в мусульманських суспільствах в умовах модернізації останніх, зазнав у французькій традиції аналізу ісламу та політики в соціальних науках, яка розглядає його переважно як транснаціональний політизований іслам. Так, О. Руа називає «ісламістськими» ті рухи, представники яких розглядають іслам як політичну ідеологію і вважають, що ісламізація суспільства відбувається через утвердження ісламської держави, а не просто дотримання законів шаріату¹⁴⁵. Причому дослідник стверджує, що ісламізм – це перемога політики, а не релігії: «...розвиток ісламізму призвів до парадоксального результату: він підсилив політичну сферу за рахунок релігійної. Або, точніше, поглибив процес відокремлення релігії від політики»¹⁴⁶. Зокрема, О. Руа стверджує, що ісламізм зазнав краху, трансформувавшись у різновид неофундаменталізму, що переймається виключно реставрацією мусульманського права і не здатний запропонувати нові політичні форми. Унаслідок цього він приречений бути простим прикриттям для політичної логіки, яка його ж і уникає – логіки, за якою стоять традиційні етнічні, племінні або громадські групи; а вони завжди готові змінити свій легітимуючий дискурс, прихований за фасадом нових соціальних категорій і режимів¹⁴⁷.

¹⁴³ Ейкельман. Op. cit., С. 316-317.

¹⁴⁴ Khalid. Op. cit., S. 27.

¹⁴⁵ Руа О. Глобалізований іслам. Київ, 2012. С. 29.

¹⁴⁶ Ibid., С. 48.

¹⁴⁷ Roy O. The Failure of Political Islam. Cambridge, 1994. S. ix.

Із занепадом ісламізму погоджується інший французький ісламознавець – Ж. Кепель, який розглядає ісламізм як політизований іслам з різноманітним середовищем, що включає і представників буржуазної мусульманської еліти, і найбільш незаможні верстви ісламських суспільств. Його найвідомішою працею стала «Джихад: експансія і занепад ісламізму», в якій він аналізує історію становлення ісламізму в особах, лідерах та організаціях. Ж. Кепель доходить висновку, що панування ісламізму, що протривало з 1970-х аж до кінця 1990-х років, підійшло до неминучого вичерпання. І якщо під час свого піднесення ісламістські рухи змогли створити серйозну опозицію проти власних урядів, які звинувачувалися в корумпованості, обмеженнях свободи слова, доведенні країни до економічного й морального занепаду, то згодом схильність до насильницьких методів відштовхнула від них широкі кола мусульманських суспільств¹⁴⁸.

Проте якщо ісламізм занепадає, яка саме форма політичної практики виникає замість нього? О. Руа пропонує казати не стільки про застаріле поняття «ісламізм», скільки про «постісламізм». На його думку, «постісламізм» – це нова форма ісламського опанування реальності, що набирає сили завдяки мусульманським діаспорам та спільнотам, які не мають своєї території. Осілим у країнах Європи і в США мусульманським діаспорам ідеї ісламізму виявляються співзвучними, оскільки вони легітимують прагнення зберегти свою ідентичність без адаптації до вимог західних соціумів. Постісламізм не апелює більше до необхідності побудови панісламської держави, ця ідея здебільшого відкидається¹⁴⁹.

Інший прихильник концепції «постісламізму» соціолог А. Баят вважає: «...постісламізм означає критичний дискурсивний відхід або прагматичну відмову (хоча і різною мірою) від ісламістського ідеологічного пакета, що характеризується в широкому сенсі монополією релігійної істини, ексклюзивізмом і наголошенням на

¹⁴⁸ Кепель Ж. Джихад: експансія и закат исламизма. Москва, 2004. С. 339-350.

¹⁴⁹ Roy O. Globalized Islam: The Search for a New Ummah. New York, 2006. S. 97.

обов'язки. На зміну йому приходять визнання неоднозначності, множинності, інклюзивності та гнучкості в принципах і на практиці... Постісламізм можна розуміти як критичний відхід від ісламістської політики. Цей термін описує перехід від ексклюзивістської й зосередженої на обов'язках ісламістської політики до більш інклюзивної, зосередженої на правах і такої, що підтримує громадянську/світську державу в релігійному суспільстві. Постісламізм може набрати форми самокритики ісламізму або критики зовнішнього сприйняття ісламізму, він може історично йти після ісламізму або оперувати одночасно з ним, його можна спостерігати в сучасному й минулому»¹⁵⁰.

Зауважимо, що концепція постісламізму не набула загально визнаного характеру, однак викликала критичну реакцію серед опонентів, які стверджують, що змінилася не проблематика ісламізму, а лише його насильницька компонента. А тому постісламізм став не чільною реальністю, а лише певним проявом ісламізму, або політичного активізму в ісламі.

Слід також зазначити, що багато у чому політичні цілі та методологія ісламістських рухів – від «Братів-мусульман» та генетично пов'язаних з ними рухів на кшталт «Хизб ат-Тахрір» до угруповань, що спираються на ідеологію газавату («малого», або військового джигаду, тобто військових дій проти немусульман), – співпадають із сучасними революційними ідеологіями, перш за все – марксизмом-ленінізмом¹⁵¹, які є важливою складовою процесів модернізації.

Аналізуючи політичні практики в модерновому ісламському суспільстві, дослідники часто вказують на тісний зв'язок між ісламізмом та націоналізмом. Тож, для розуміння наповнення терміну «ісламізм», варто зупинитись на питанні співвідношення між релігією (зокрема ісламом) та

¹⁵⁰ Баят А. Постісламізм: меняющийся облик политического ислама // Исламовед.ру, 9 марта 2017. URL: <http://islamoved.ru/2017/postislamizm-menyayushhijsya-oblik-politicheskogo-islama/> (дата звернення: 3.12.2020)

¹⁵¹ Див. наприклад: Baran. Op. cit., S. 27; Khalid. Op. cit., S. 14.

націоналізмом. Р. Брубакер у своєму аналізі типів зв'язків між релігією й націоналізмом виділив чотири основні теоретичні підходи до вивчення їх відносин: релігія й націоналізм розглядаються як аналогічне явище, релігії розглядаються як пояснення націоналізму, релігія розглядається як частина націоналізму і релігія розглядається як форма націоналізму¹⁵². Е. Сміт сприймає релігію як первинне джерело для виникнення націоналізму, тобто націоналізм має особливу мову, яка послуговується культурними та релігійними чинниками для свого формування і підсилення¹⁵³. Це досить сміливе визначення, оскільки не можна випускати з уваги вплив та роль економічних, соціальних і політичних чинників, які можуть підсилювати процес націоналістичного формування або настрої груп, схильних до подібних поглядів.

Одним з перших звернув увагу на близькість націоналізму та політизації ісламу класик антропології Е. Еванс-Прітчард в своїй праці «Санусі Кіренаїки». Проживши тривалий час серед бедуїнів Лівії, які належали до суфійського братства Санусійя, він розглянув їхню політичну практику та «еволюцію» від релігійного до політичного руху, спрямованого на боротьбу з італійською колонізацією¹⁵⁴. У своїй праці вчений звернув увагу на наявність у національно-визвольному релігійному русі націоналізму, який просто «натягнув інший одяг»¹⁵⁵. Саме завдяки тому, що структура релігійного братства, ототожнювалася з племінною структурою бедуїнів та відтворювала її, воно змогло розвинути в політичну організацію¹⁵⁶. Фактично в Еванс-Прітчарда йшлося про те, що рушійною силою перетворення релігійного руху в політичний був племінний націоналізм. При цьому дослідник зауважив, що для сегментарних структур на кшталт бедуїнської спільноти задля утворення рудиментарних державних або напівдержавних органів необхідно, щоб

¹⁵² Brubaker R. Religion and Nationalism: Four Approaches // Nations and Nationalism, 2012. № 18 (1). S. 2-20.

¹⁵³ Smith A. The Ethnic Revival in the Modern World. Cambridge, 1981. S. 64.

¹⁵⁴ Evans-Pritchard E. The Sanusi of Cyrenaica. Oxford, 1949.

¹⁵⁵ Ibid., p. 10.

¹⁵⁶ Ibid., p. 84.

протягом тривалого часу всі верстви суспільства перебували у спільній опозиції до певної зовнішньої сили (ворога). Водночас маленьке бедуїнське суспільство набирало політичної форми за європейською моделлю, оскільки лише в цьому разі воно могло вступати в структурні відносини з європейськими державами¹⁵⁷.

Пізніше генетичний зв'язок між ісламізмом і модерном, модерновим суспільством, модерновими політичними практиками з позиції структурного підходу Еванса-Прітчарда розглянув вже згаданий нами Е. Геллнер, чия класична для соціології та антропології ісламу праця «Мусульманське суспільство» стала підсумком його польових досліджень у горах Атласа (Марокко). Як і Еванс-Прітчард, Геллнер відзначав зв'язок між політичною активністю ісламських реформістів/модерністів і націоналізмом: «ісламська реформація <...> схильна до націоналізму, іноді була дуже подібна до нього й іноді не відрізнялась від нього»¹⁵⁸.

В нашій роботі ми звертаємось до підходу Б. Ріффер, яка пропонує розрізняти різновиди переплетіння релігійного й національного через такі категорії: *секулярний* або *антирелігійний націоналізм* (без впливу релігійного чинника), *інструментальний ревний націоналізм* (який послуговується релігією як джерелом підсилення) та *релігійний націоналізм* (який первинно спирається саме на релігійну ідентичність і риторику)¹⁵⁹. На нашу думку, саме *інструментальний ревний націоналізм* найчастіше використовується в ситуації, що склалася на пострадянському просторі, зокрема і в Україні. Специфіка інструментального націоналізму полягає в тому, що релігія не є центральною категорією, а радше являє собою допоміжний елемент для єднання спільноти, вона стає корисним ресурсом для впливу на суспільство та довіри з боку електорату для національних лідерів. Окрім того, саме в рамках

¹⁵⁷ Ibid., S. 104.

¹⁵⁸ Gellner E. Introduction. // *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization: Southern Shore of the Mediterranean*. Berlin, 1985. S. 8.

¹⁵⁹ Rieffer B. Religion and Nationalism. Understanding the consequences of a complex relationship // *Ethnicities*. 2003. № 3(2). S. 224.

цього типу релігія слугує ресурсом для легітимації нових інститутів держави або заради підтримки авторитету держави й лідерів у часи кризи. Це відбувається здебільшого через такі джерела впливу, як мова, сакралізація давньої та новітньої історії, виправдання політичних планів. Особливий прояв апеляції до релігійного підґрунтя можна простежити в часи кризи з боку політичних або національних лідерів, а саме в тій ситуації, коли економічні, військові та соціальні інститути втрачають свою силу і на допомогу приходять релігійна й національна риторика. Інструментальний націоналізм відрізняється від релігійного рівнем залучення релігійного чинника до процесів націотворення. На рівні інструментального націоналізму релігійні інституції та релігійна сфера не отримують такого рівня залучення в політичну систему; скоріше сама політична система використовує панівну релігію для єднання та розвитку національного руху¹⁶⁰.

Для аналізу транснаціональних ісламських мереж, що діють в Україні, в роботі використано концепцію *транснаціональних комунікативних мереж релігійних ідеологій* російського соціолога релігії О. Островської, яка була нею розроблена в рамках теорії *традиційних релігійних ідеологій*.

Під терміном «традиційні релігії» О. Островська розуміє ті, які базуються на письмовому джерелі знання, тобто мають у наявності сформульовану і письмово зафіксовану доктрину. Традиційні релігії виявляють – разом з кодифікацією священних / канонічних текстів, – виразне розрізнення системи і середовища, що втілюється в письмово зафіксованій моделі інституційного самовідтворення.

О. Островська виділяє чотири обов'язкових структури в цій моделі – інститут *релігійних професіоналів* (священство / чернецтво і т.п.), інститут *мирянства*, інститут *релігійної освіти* і інститут *релігійного реципроку*, що втілює в собі форму релігійної комунікації між трьома іншими інститутами¹⁶¹.

¹⁶⁰ Ibid., S. 229-230.

¹⁶¹ Островская-мл. Е. Религиозная модель общества: Социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. СПб., 2005. С. 256.

Відповідно до запропонованого дослідницею трактування, поняття «традиційна релігійна ідеологія» враховує наявність ряду обов'язкових структурних компонентів: 1) письмово зафіксованої релігійної доктрини; 2) історично зафіксованого в соціокультурній формі конкретного суспільства способу інституціонального та організаційного самовідтворення релігійної системи; 3) власної концепції «історії» (релігійної метаісторичної концепції) та 4) моделі суспільства. Інститути мирян і релігійних професіоналів – це інститути взаємин. Вони містять підстави консенсусу щодо зразків соціальної діяльності. Інститут релігійної освіти виконує функцію впровадження та відтворення релігійного ціннісно-нормативного стандарту. Інститут релігійного реципроку забезпечує інтеграцію інститутів взаємин і регулятивних інститутів, оскільки визначає зразки ціннісної орієнтації і легітимізує рольові очікування і норми¹⁶².

Відповідно до поданого вище трактування, до *традиційних релігій* відносяться ті, соціокультурна еволюція яких історично сходить до стратифікованого типу диференціації суспільства. А це в свою чергу означає, що їх традиція вибудовувалася по ходу соціокультурної еволюції стратифікованих суспільств, тобто формулювання доктрини, визрівання релігійних інститутів і організації, концептуалізація «історії» і письмова фіксація релігійної моделі суспільства були замкнуті на історико-культурний контекст певного типу соціальної системи.

І в цьому контексті поняття «традиційні релігійні ідеології» охоплює собою все ті релігії, історико-культурна динаміка яких виявляє постадійне визрівання інституційної моделі функціонування релігійної системи в якості тотально пануючої ідеології¹⁶³.

Відповідно до цієї концепції, *транснаціональні комунікативні мережі* (ТКС) – це тематично специфіковані багатовимірні взаємодії, які

¹⁶² Островская Е., Горбачева А. Ислам как традиционная религиозная идеология // Розенберговский сборник: востоковедные исследования и материалы. СПб., 2014. С. 316.

¹⁶³ Островская, 2005. Op. cit., С. 257.

здійснюються урядовими та незалежними громадськими організаціями (НГО), неформальними групами і індивідами поверх національних і державних кордонів, та формують єдиний простір глобального дискурсу. Ці мережі поділяються на два типи: власне *релігійні*, що сформувалися до 1961 р., і нові *етнорелігійні*, сконструйовані пізніше. Основними акторами етнорелігійних ТКС, згідно розглянутої концепції, виступають наступні: 1) детериторизовані етноспільноти (нові глобальні діаспори, мігранти, біженці); 2) уряди країн виходу; 3) уряди приймаючих країн; 4) релігійні та секулярні незалежні громадські організації (РНГО і НГО) приймаючих країн; 5) релігійні та секулярні незалежні громадські організації (РНГО і НГО) країн виходу¹⁶⁴.

Ще одним важливим поняттям нашого дослідження, є *ісламський дискурс*. В цілому, згідно з визначенням німецького ісламознавця Р. Шульце, ісламський дискурс включає в себе всі засоби інформації, установи, висловлювання і символи, «для яких усвідомлено вибирається словниковий запас і система знаків, що б транспортувати поняття ісламської традиції». Як зазначає М. Кемпер, згідно з Шульце, ісламський дискурс виділяється перш за все своєю формою, він не має твердо встановленого змісту, і навіть може в цілому оперувати тими ж поняттями, що і європейський дискурс¹⁶⁵.

На думку І. Алексеєва, в широкому сенсі під ісламським дискурсом можна розуміти систему понять і категорій релігійного характеру, в яких мусульманські автори описують оточуючу реальність різноманітного, в тому числі, і соціально-політичного порядку. З одного боку, цей опис структурно зорганізується як дискусія про ступінь релевантності тих або інших існуючих всередині ісламу поглядів, норм та моделей поведінки в сучасних автору умовах. З іншого боку, з'ясовуються відповідності цих умов ідеальним, з точки зору учасників дискусії, ісламським зразкам життя і думки¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Островская Е. Транснациональные коммуникативные сети религиозных идеологий // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. №4. С 175.

¹⁶⁵ Кемпер М. Суфии и Ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008. С. 24.

¹⁶⁶ Алексеев И. Собираение расколотої уммы: фундаментализм как реинтерпретация исламской истории // Ab Imperio. 2004. №3. С. 495.

Використання розглянутих теоретичних підходів, принципів і методів дало змогу досягти мети дослідження та розв'язати поставлені завдання, сформулювати науково обґрунтовані положення та висновки дисертації.

Розділ 2

ІСЛАМ НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНИ ЗА ЧАСІВ ДВОХ ІМПЕРІЙ (ДРУГА ПОЛОВИНА ХІХ – ДРУГА ПОЛОВИНА ХХ СТОЛІТТЯ)

2.1. Іслам на українських землях у пізньоімперські часи

В цілому мусульманська присутність в Україні (за межами Криму) в новітній період потребує ґрунтовних досліджень, які б дозволили висвітлити роль та місце мусульманських меншин в історії та культурі України. Водночас, для розуміння ролі та місця мусульманської спільноти на теренах України, варто враховувати давню історію присутності мусульман на цих територіях. Найдавніший період ісламської історії України розпочинається ще з часів існування давньоруської держави, яка вела торгівлю з Арабським халіфатом та Волзькою Булгарією (яка прийняла іслам як державну релігію ще в 922 р.).

На користь існування ісламських громад на території сучасної України вже в середині ІХ ст. вказують як археологічні знахідки, так і писемні джерела. Згідно з даними розкопок, з середини ІХ – 1-й половині Х ст. в середній течії Сіверського Донця існувало кілька мусульманських громад, витягнутих ланцюгом уздовж річки Сіверський Донець та її приток¹⁶⁷. Імовірно, поширення ісламу в цей період пов'язане з крупним торговельним шляхом, який йшов через територію Північного Кавказу, вздовж річки Сіверський Донець і прямував в лісостепову смугу Східної Європи. По цьому шляху разом з товарами і сріблом рухалися мусульманські купці, а з ними – поширювалися релігійні ідеї.

Наявність культурних контактів давньоруської держави з ісламським світом побічно підтверджує найбільш відомий документ, що стосується того часу – «Повість временних літ» (ПВЛ), що містить легенду про «вибір вір» князем Володимиром Великим. Чимало відомостей про ранній етап

¹⁶⁷ Кравченко Э. Мусульманское население среднего течения Северского Донца и распространение ислама в Восточной Европе в хазарское время // Степи Европы в эпоху средневековья. Донецк, 2005. С. 153-186.

поширення ісламу на території України можна почерпнути з арабомусульманських джерел, історій арабських мандрівників, які відвідали ці землі в X-XII століттях. При цьому, у мусульманських джерелах зустрічаються не тільки згадки про поширеність ісламу на сучасних українських землях, але у деяких авторів – навіть про прийняття русами християнства в 912/913 р, а пізніше – перехід їх в іслам.

Так, про прийняття ісламу русами писав придворний сельджукідській лікар Шараф аз-Заман Тахір ал-Марвазі в своїй праці «Таба'і ал-хайаван»¹⁶⁸. Аналогічну історію призводить і придворний літератор пенджабського султана Мухаммад Ауфі у своїй праці «Джавамі 'ал-хікаят ва лавами ар-ривайат». Деякі дослідники вважають, що даний переказ пов'язаний з посольством Володимира (Великого) до волзьких булгар для знайомства з ісламом. Як відомо з ПВЛ, князь обирав між християнством, ісламом і іудаїзмом, і, в результаті, зупинився на християнстві. Однак, факт посольства міг бути сприйнятий мусульманськими істориками як акт прийняття ісламу. Приміром, відомий російський сходознавець В. Бартольд вважав, що легенда про прийняття русами ісламу виникла під впливом помилкового уявлення про Корсунський похід князя Володимира Великого, або, скоріше, про похід Володимира Ярославича, як про війну за віру (тобто джигаду)¹⁶⁹.

На відміну від В. Бартольда, знаменитий український тюрколог і україніст, професор Гарвардського університету О. Пріцак, вважав історію про прийняття ісламу Володимиром (Великим) достовірною. Як зауважує О. Пріцак у своїй роботі «Походження Русі»:

«Достовірне арабське джерело (ал-Марвазі, приблизно 1120 р.) повідомляє, що Володимир сам прийняв іслам (під час новгородського правління). Якби він залишився в Новгороді, то найімовірніше ввів би там тюркську версію ісламу і таким чином північна частина східних

¹⁶⁸ Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия. Том III: Восточные источники. Москва, 2009. С. 60.

¹⁶⁹ Бартольд В.В. Сочинения. Т. 2, Ч. 1. Москва, 1963. С. 858.

слов'ян було б тюркізовано, як це сталося з волзькими булгарами. Однак Володимир перейшов до Києва, змінивши «півмісяць» на «сонце» Константинополя, де був змушений змінити іслам на грецьке християнство»¹⁷⁰.

На думку О. Прицака, настільки тісні стосунки Володимира з ісламом під час його правління в Новгороді (до 980 р.) багато в чому спиралися на економічні контакти Новгорода з Волзькою Булгарією, яка економічно була провінцією ісламського Хорезму, а культурно – колонією центральноазійського тюрського ісламу.

Як зауважив С. Толстов, в ісламі Володимир міг шукати ідеологічну зброю для примирення фактично непримиренного протиріччя, яке сягнуло своєї кульмінації, двох сфер інтересів київської аристократії: догмат боротьби за віру і перспективи союзу з країнами ісламу обіцяли успішний розвиток військової експансії проти старого ворога – Візантії; система ісламу як церкви і релігії могла, здавалося, сприяти і вирішенню внутрішніх завдань, пов'язаних з остаточною консолідацією феодално-кріпосницького ладу¹⁷¹.

Пізніше – у 1130-1150 роках – Київ відвідав відомий андалузський мандрівник Абу Хамід ал-Гарнаті, який залишив свідчення того, що тут проживала велика кількість тюркомовних мусульман¹⁷². Йдеться про печенігів, які прийняли іслам близько 1009 р.¹⁷³.

Другий період присутності ісламу на українських землях був тісно пов'язаний з існуванням спочатку Золотої Орди, а потім – Кримського ханату і, меншою мірою, Османської імперії. Початок цього періоду можна умовно віднести до кінця XIII (виникнення держави османів) – початку XIV ст. (прийняття ісламу державною релігією Золотої Орди), а закінчення – до 1944 р., коли було депортовано кримських татар. У цей період взаємодія ісламської

¹⁷⁰ Прицак О. Походження Русі. Т. 1. Київ, 1997. С. 30-31.

¹⁷¹ Толстов С.П. По следам древнехорезмийской цивилизации. Москва, 1948. С. 261.

¹⁷² Древняя Русь. Оп. cit., С. 145.

¹⁷³ Куникъ А., Розень В. Извѣстія Ал-Бекри и другихъ авторовъ о Руси и славянахъ. Т. 1. СПб, 1878. С. 58-60.

та християнської культур поширюється далеко за межі півострова і в цілому північного Причорномор'я.

Масове поширення ісламу на українських землях починається з XIII ст. – коли починається поступова ісламізація Кримського півострова, за активної участі представників суфізму. У 1221-1222 рр. військам сельджуцького правителя Конї султана Кайкубада I вдалося захопити Судак. У місті побудували мечеть і призначили *каді* (релігійного суддю), *хатиба* (імама, який оголошує в мечеті проповідь) та муедзина. Однак перед вторгненням монголів сельджуки залишили півострів. У 1239 році війська хана Батия завоювали степову частину півострова і включили її до складу Золотої Орди як улус.

Під час правління хана Берке (1255-1266) – молодшого брата хана Батия іслам уже розпочав утверджуватися в золотоординському суспільстві, до того ж власне хан Берке (перший із Чингізидів) прийняв іслам від суфійського шейха. А вже за часи правління хана Узбека (1313-1342 рр.) іслам став державною релігією Золотої Орди.

У середині XIII ст. внаслідок масових переселень, пов'язаних із монгольським просуванням на захід, із Середньої Азії до Крима, прибувають представники різноманітних суфійських груп. Взагалі, як відзначає Н. Абдульвапов¹⁷⁴, саме представникам різних суфійських груп судилося стати основними героями процесу активного поширення ісламу в Криму в другій половині XIII ст., зокрема, представникам релігійно-суфійського руху *бабаї* (від тюрк. «баба» – батько, голова). Приходили вони, в основному, з території Середньої Азії (Бухара), а також низки релігійних центрів на території нинішніх Афганістану та Іраку. Причому крім безпосередньо членів інституту «бабаї», в цей рух входили представники ряду тарікатів, перш за все Йасавія¹⁷⁵.

У 1385 р. Тамерлан розгромив Золоту Орду, що послужило одним з

¹⁷⁴ Абдульвапов Н. Актуальные проблемы изучения суфизма в Крыму // Ученые записки ТНУ. 2005. № 18(57). С. 179.

¹⁷⁵ Абдульвапов Н. Суфизм и начальный этап активного распространения ислама в Крыму // Культура народов Причерноморья. 2006. № 79. С. 142.

вирішальних факторів для створення кочовою знаттю Криму власного юрта. Тривала міжусобна боротьба всередині феодальних угруповань закінчилася в 1443 р. перемогою Хаджі-Гірея, що заснував незалежну Кримську державу¹⁷⁶. Проте вже до кінця XV ст. Крим потрапляє до сфери турецького впливу. У 1475 р. Туреччина захопила Генуезькі колонії і князівство Феодоро, а Кримське ханство стало її васалом. Паралельно з цим завершився і процес ісламізації Кримського півострова¹⁷⁷.

Одним з основних методів розповсюдження ісламу в цей період служила підтримка ханською адміністрацією суфійських проповідників, які не тільки будували *текке* (суфійські обителі), але і були засновниками вакуфних¹⁷⁸ комплексів і нових мусульманських поселень. Наприклад, селище Кара Алп, в якому суфії побудували не тільки текке, але й споруди, які обслуговували його: млини, крамниці та інші¹⁷⁹. Тому не дивно, що суфії займали помітне місце в релігійно-політичному житті Кримського ханства. Про вплив мусульманських улемів (які здебільшого були суфіями) в Кримському ханстві свідчить перш за все місце розташування в Дивані (верховна урядова установа і вища судово-релігійна інстанція в Кримському ханстві). Відразу за *калгою* (спадкоємець хана, що сидів від нього по праву руку) традиційно стояв глава ханафітського мазгабу на півострові – *шейх-уль-іслам*, яким зазвичай був відомий вчений богослов-дервіш (тобто суфій)¹⁸⁰. Про впливовість суфіїв свідчить і те, що ханські ярлики звертаються до «шейхів і суфіїв» поряд з посадовими особами і правлячими класами ханства¹⁸¹.

¹⁷⁶ Абдуллаева З. Крымскотатарское духовенство накануне присоединения Крыма к России // Культура народов Причерноморья. 2000. № 14. С. 60.

¹⁷⁷ Бойцова Е. Роль ислама в этногенезе крымских татар // Культура народов Причерноморья. 1999. № 7. С. 75.

¹⁷⁸ Вақф, вакуф (араб. «утримання») – майно, відповідно до мусульманського права, яке призначене державою або окремою особою на релігійні або благодійні цілі.

¹⁷⁹ Бойцова Е. Методы исламизации в Крымском ханстве // Культура народов Причерноморья. 2004. № 55(2). С. 8.

¹⁸⁰ Абдуллаева. *Op. cit.*, С. 61.

¹⁸¹ Бахревский Е. Суфизм в Крыму (по материалам «Книги путешествия Эвлии Челеби») // Бахчисарайский историко-археологический сборник. Вып. 1. Симферополь, 1997. С. 395.

Важливим джерелом з історії діяльності тарікатів у Криму є книга турецького мандрівника і суфія Евлії Челебі «Книга подорожей (Сейхатнаме)»¹⁸². Евлія детально розповідає про суфійські текке (обителі) в різних кримських містах, зокрема, лише в Бахчисараї Евлія нарахував 9 текке, серед яких найбільшим суфійським центром була соборна мечеть Сахіб Герай-хана, в якій «знаходиться безліч чоловіків халя, ясновидців з общини праведників»¹⁸³. Також Евлія повідомляє про прихильність до суфійського вчення представників ханської династії¹⁸⁴. Таким чином, дані «Книги подорожі» Евлії Челебі вказують на значне поширення суфізму в Криму, наявність величезного числа послідовників вчення у всіх класових прошарках кримського суспільства. Як зазначає С. Бахревський, тарікати функціонували у всіх містах Криму, принаймні, в найбільш значних, у багатьох селищах.

Після приєднання Криму до Російської імперії в силу ряду причин у перші 50 років ісламські релігійні інститути продовжували функціонувати за традицією, що склалася без будь-яких змін. Незабаром після видання Маніфесту Катерини II від 8 квітня 1783 р. про приєднання Криму до Росії, яким ісламські інститути були інтегровані в політико-правовий простір імперії, був проведений камеральний опис Криму, який зафіксував наявність 1518 мечетей, 21 текке, 25 медресе і 26 мектебе. Через понад 100 років, в 1891 р., суфійських текке налічувалося вже не менше 23, за рахунок спорожнелих будинків мечетей або медресе. Однак при цьому політика Російської імперії по відношенню до суфіїв в цілому не відрізнялася миролюбністю.

Чисельність кримськотатарського населення на півострові неухильно скорочувалася, що призводило до поступового зникнення суфійських інституцій. Як відзначають російські дослідники М. Губогло і С. Червоная, частка кримськотатарського населення в Криму вже з кінця XVIII ст. почала

¹⁸² Челеби Э. Книга путешествий. Походы с татарами и путешествия по Крыму (1641-1667). Симферополь, 1996. 240 с.

¹⁸³ Бахревский. *Op. cit.*, С. 397.

¹⁸⁴ *Ibid.*, С. 399.

різко знижуватись: сотні тисяч кримських татар, прагнучи зберегти свою віру і традиційну культуру, шукали порятунку в Туреччині: в різних джерелах йдеться спочатку про 300 тисяч, а потім ще про 200 тисяч – всього про півмільйона вимушених емігрувати на «білі землі Анатолії» кримських татар. Принцип імперіалістичної політики російського царизму «Крим – без кримських татар!» було сформульовано ще до того, як цей принцип спробувала послідовно втілити в життя безжальна машина сталінської тоталітарної держави¹⁸⁵.

За твердженням Амета Озенбашли, за 130 років панування російського самодержавства в Криму від чотирьохмільйонного татарського населення в Криму залишилося на схилах гір близько півтораєста тисяч, маса кримських татар покидала свою батьківщину не добровільно, а під натиском царської адміністрації, котра прагнула «очистити Крим від тубільців»¹⁸⁶.

Також необхідно враховувати особливості релігійного законодавства Російської імперії стосовно суфіїв, до яких російська влада ставилися з побоюванням. Досить згадати Положення Комітету Міністрів від 18 лютого 1836 р. яким було заборонено допускати на територію Росії дервішів як осіб, які можуть мати великий вплив на російських мусульман¹⁸⁷.

Вживалися заходи по зменшенню впливу дервішських *текке*, перш за все, в Криму і на Кавказі. На думку імперської влади, саме текке були одними з головних винуватців зворушень російських мусульман проти влади. До кінця XIX ст. серед них все виразніше простежувалися ідеї панісламізму. Російському МВС в рапорті чиновника з особливих доручень, дійсного статського радника В. Вашкевича про результати відрядження в Крим для підготовки перетворення Таврійського магометанського духовного правління в листопаді 1897 р. були запропоновані наступні заходи по зменшенню впливу

¹⁸⁵ Губогло М.Н., Червонная С.М. Крымскотатарское национальное движение. Том I. История. Проблемы. Перспективы. Москва, 1992. С. 70.

¹⁸⁶ Ibid., С. 126.

¹⁸⁷ Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. 1836. СПб, 1837, Т. 11, Отделение 1, С.133-134 (№ 8881).

дервішів і їх текке: 1) за прикладом Закавказзя, виключити будь-яке згадування в законодавстві кримських текке і їх служителів; 2) в адміністративному порядку не дозволяти відновлення старих або заснування нових текке; 3) заборонити шейхам або дервішам виконання будь-яких парафіяльних обов'язків¹⁸⁸.

Водночас, на думку І. Загідуліна, кримських суфіїв рятувало те, що вони були підданими Російської імперії і лишались невід'ємною частиною ісламських інститутів Криму¹⁸⁹ (хоча, як випливає з вищезгаданого тексту, імперська влада шукала шляхи позбавити кримських суфіїв їхнього впливу на вірян). Кримські суфії – точніше шейхи тарікатів, – включалися до списку мусульманського духовенства, що перетворювало їх (як і все кримсько-татарське духовенство) в окремих прошарок суспільства, та наділяло офіційним статусом і деякими привілеями (зокрема, звільненням від деяких повинностей і податків).

Першим описом суфіїв в російському Криму можна вважати рукопис Жильбера Ромма, який здійснив подорож до Криму в 1786 р.¹⁹⁰, причому, описаний ним ритуал «танцюючих» дервішів представляє собою, судячи з усього, *сема* – ритуал тарікату мевлевійа, виконуваний членами братства в стані містичного натхнення (*іляги джезбе*). Зустріч Роммом дервішів мевлевійа підтверджує тим самим спостереження Челебі про широку поширеність цього тарікату в Криму. Також необхідно враховувати, що від приєднання Криму до Росії пройшло лише 3 роки, і ще не відбулися ті хвили міграції, котрі відбудуться пізніше, зокрема після російсько-турецької війни 1787-1791 рр., що закінчилася Ясським миром.

Іншою згадкою про дервішів в російському Криму є подорожні нотатки леді Елізабет Кравен, опубліковані нею в 1789 р. і перекладені російською

¹⁸⁸ Тихонов А. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. СПб, 2007. С. 251-252.

¹⁸⁹ Загідуллин И. Институты суфизма в Крыму // Суфизм как социокультурное явление в российской умме. Нижний Новгород, 2007. С. 201.

¹⁹⁰ Ромм Ж. Путешествие в Крым в 1786 году. Ленинград, 1941. 79 с.

мовою в 1795 р.¹⁹¹. Мандрівниця в вираженому орієнталістського стилі описує ритуал «вертіння», характерний для представників мевлевійа.

Згадка про суфіїв в Криму після російсько-турецької війни 1787-1791 рр. зустрічається у Павла Сумарокова¹⁹² в його «Подорожі по всьому Криму і Бессарабії в 1799 році»¹⁹³. Судячи з описів кримських дервішів, зустрінути П. Сумарокова суфії, мабуть, належали до тарікату йасавіа і практикували специфічний, властивий тільки цьому тарікату «зікр пили» (*зікр-і арра*). Як вказує Б. Бабаджанов, свою назву цей зікр отримав з тієї причини, що основні його формули вимовлялися з різкими і повними вдихом і видихом. Звук і ритм нагадували звук пилки, звідки і назва цього типу – «зікр пили» Цей зікр вважається найбільш поширеним видом гучного зікру в Середній Азії, перш за все в братстві йасавіа¹⁹⁴.

Незабаром після публікації своєї першої праці П. Сумароков був призначений суддею в так звану Кримську комісію, створену для вирішення земельних питань. За службовими обов'язками він регулярно відвідував Крим, в результаті чого їм був написаний наступний твір «Дозвілля кримського судді, або Друга подорож в Тавриду»¹⁹⁵, у якому Сумароков знову повернувся до теми дервішества. Їм був описаний суфійський зікр, причому, судячи з опису, Сумароков зустрів представників двох тарікатів, поширених в Криму і раніше – вже знайомі йому по першій подорожі йасавіа, а також широко представлені в Криму мевлевійа¹⁹⁶. Крім опису самого ритуалу зікру Сумароков дає своє визначення дервішества і опис місцевих суфіїв.

¹⁹¹ Путешествие в Крым и Константинополь в 1786 году милади Кравен. – М.: Университетская типография у Ридигера и Клаудия, 1795.

¹⁹² Павел Сумароков (1767-1846) – русский чиновник и литератор, с 1802 г. был назначен членом Комиссии по спорам о землях в Крыму, с 1807 г. – витебский губернатор, а с 1812 г. – новгородский губернатор.

¹⁹³ Сумароков П. Путешествие по всему Крыму и Бессарабии в 1799 году. Москва, 1800. 238 с.

¹⁹⁴ Бабаджанов Б. Зикр джахр и сама': сакрализация профанного или профанация сакрального? // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. Москва, 2003. С. 239-240.

¹⁹⁵ Сумароков П. Досуги крымского судьи, или Второе путешествие в Тавриду. Часть I. СПб., 1803. 276 с.

¹⁹⁶ Сумароков. 1803. Op. cit., С. 144.

Згадки про суфіїв в Криму зустрічаються і пізніше – в кінці ХІХ – початку ХХ ст. У 1904 р. під час своєї поїздки до Криму свідком суфійського зікру в Бахчисараї став відомий український громадський діяч і письменник Михайло Коцюбинський. Побачене було покладено в основу його оповідання «Під мінаретами». При цьому в самому оповіданні і в особистих нотатках дано досить докладний опис суфійського ритуалу¹⁹⁷.

На початку ХХ ст. в Криму залишилося зовсім мало представників суфізму, про що, зокрема, свідчить популярний в той час путівник Г. Москвича, в якому автор стверджує, що всього представників суфізму в Криму лишилось до 200 осіб, які належать до 4 суфійських орденів¹⁹⁸. Цікаво, що в своєму путівнику Г. Москвич наводить опис ритуалу дервішів, даний одним з керівників екскурсії вихованців смоленської семінарії Ф. Вороніним в 1902 р., примітний своїм яскраво вираженим орієнталістським і антимусульманським характером¹⁹⁹.

Підтвердженням відомостей Г. Москвича про незначну чисельність кримських суфіїв є публікація М. Шевлякова в «Історичному віснику», який, згадуючи про «танцюючих» дервішів, відзначав їх нечисленність²⁰⁰. При цьому, описаний М. Шевляковим ритуал лікування хворих під час зікру багато в чому збігається з аналогічним описом у М. Коцюбинського. Безумовно, твердження М. Шевлякова про те, що в цілому по Російській імперії суфії залишилися тільки в Криму (Бахчисараї), не відповідає дійсності – достатньо згадати видатного суфія Уралу і Поволжя шейха Зайнуллу Расулева (1833-1917) і його численних мурідів серед поволзьких татар і кавказьких народів, а також суфіїв Північного Кавказу і Туркестану. Але можна прийняти його інформацію про нечисленність кримських суфіїв. При цьому, якщо вірити

¹⁹⁷ Коцюбинський М. Твори в семи томах. Том 2. Повісті і оповідання (1897-1908). Київ, 1974. С. 361-363.

¹⁹⁸ Москвич Г. Иллюстрированный практический путеводитель по Крыму. Одесса, 1908. С. 111.

¹⁹⁹ Ibid., С. 111-115.

²⁰⁰ Шевляков М. Крымская Азия. Бахчисарайские впечатления // Исторический вестник. 1909. № 30(7). С. 180-181.

Шевлякову, суфійські текке залишилося лише одне – в Бахчисараї, тоді як за 17 років до того, в 1891 р., суфійських текке в Криму налічувалося 23.

В кінці XIX століття відомий кримськотатарський діяч І. Гаспринський вказував, що в Криму суфії склали локальну групу місцевих жителів, які вигідно відрізнялися аскетизмом та високою духовністю й визнавалися ним інститутом скоріш корисним, ніж шкідливим.

Слід визнати численність і поширеність суфіїв серед кримських татар на момент приєднання Криму до Російської імперії в 1783 р. Більш того, саме суфіям належить основна заслуга в ісламізації Кримського півострова, і вихідці з суфійського середовища згодом займали ключові посади в Кримському ханстві. У той же час ні іслам, ні суфізм в Криму не стали предметом вивчення російських вчених після завоювання Криму. Фактично відбувалося ігнорування мусульманського населення півострова і його мусульманської історії. При тому, що дослідження суфізму на території Російської імперії велися, хоч і не дуже активно, і носили, головним чином, прагматичний характер, пов'язаний з політикою імперії на її південних кордонах. Більш того, ці роботи, на думку О. Книша, далекі від об'єктивності, тенденційні і нетерпимі, оскільки суфізм (*мюрідизм* на Кавказі і *ішанізм* в Середній Азії) в них розглядається як рух, що представляє небезпеку для російського панування²⁰¹. Однак навіть в такому контексті суфізм в Криму не став предметом вивчення академічних дослідників. У той же час збереглися матеріали подорожей, за якими можна відновити певну інформацію про особливості існування суфізму в Криму періоду Російської імперії.

Спираючись на ці матеріали, деколи ангажовані, з вираженим орієнталістським сприйняттям, можна говорити про те, що суфізм в Криму був присутній аж до першої чверті XX ст., залишаючись важливою частиною духовного життя залишків кримських мусульман, що відмовилися від міграції, а його інституціональні структури (тарікати) лишалися важливим інститутом мусульманської спільноти. При цьому до початку XX ст. від десятків діючих

²⁰¹ Книш А. Суфізм // Ислам. Историографические очерки. Москва, 1991. С. 126-127.

текке залишилося лише одне – в колишній столиці Кримського ханства Бахчисараї. Стрімке зменшення чисельності суфіїв Криму можна пов'язати з двома факторами: релігійної політикою Російської імперії та масовою міграцією кримських татар (включаючи суфіїв) в Османську імперію.

Що стосується «континентальної» частини України, то тут ісламська присутність пов'язана, в першу чергу, з піздньоординським періодом (кінець XIV ст. – кінець XV ст.). Саме цим періодом датують золотоординські міста з мусульманським населенням на Лівобережжі України. Серед найбільш відомих міст можна назвати Мамаєв Сарай або Шехр ал-Джедід (Кучугурське городище, 30 км від Запоріжжя), Тавань або Ескі-Тавань (городище Тавань, 40 км від Херсону), Кінські води або Сім мечетей (городище Кінське, 50 км від Запоріжжя). Є вказівки на існування золотоординських міст на Харківщині, Полтавщині та Донеччині²⁰².

Іншим яскравим прикладом ісламської присутності, але вже в Західній і Центральній Україні, може слугувати Каменецький еялет Османської імперії, що існував на території Поділля в 1672-1699 рр., і до складу якого входила більша частина сучасної Хмельницької, а також окремі території нинішніх Чернівецькій, Тернопільській та Вінницької областей. При цьому, як зазначає Д. Колодзейчик, існують свідчення про добрі відносини між турками і місцевим населенням:

«... протурецька політика Дорошенко, який балансував між Річчю Посполитою і Росією, мала спершу підтримку значної частини селянства, а також великої групи міщан-русинів, вірмен і євреїв, яка наштовхувалася на зростаючу нетолерантність з боку панівної католицької церкви та влади Речі Посполитої»²⁰³.

Також можна згадати присутність татар-мусульман починаючи з періоду Великого Князівства Литовського на території сучасної Західної

²⁰² Егоров В.Л. Историческая география Золотой Орды в XIII-XIV вв. Москва, 2010. С. 84-87.

²⁰³ Колодзейчик Д. Кам'янецький еялет: турецькі джерела до історії Поділля 1672-1699 років // Український археографічний щорічник. 1992. Вип. I. С. 116.

України, зокрема, на Галичині та Волині. Окремою темою є взаємини українського козацтва з мусульманськими сусідами – Кримським ханатом і Османською імперією, – далекі від тих чорно-білих тонів, якими ці відносини описувалися в радянській історіографії, які багато в чому були мотивовані необхідністю пропагандистської радянської машини уявити депортованих кримських татар навіть історично у винятково негативному світлі.

Після завоювання Криму Росією в 1783 р. управлінська структура і принципи керівництва мусульманською громадою, які існували на той момент в Кримському ханаті, були залишені в незмінному вигляді і на колишніх підставах. У 1794 р. указом Катерини II було засновано Таврійське магометанське духовне правління (ТМДП), яке, однак, остаточно було оформлено в 1831 р. указом Миколи I «об утверждении Положения о Таврическом магометанском духовенстве и подлежащих ведению его делах», а власне відкриття ТМДП відбулося 29 листопада 1832 г. При цьому юрисдикція ТМДП поширювалася як на Таврійську губернію, так і на деякі частини Західних губерній.

Чергова хвиля появи мусульманського населення на українських землях відноситься до XIX ст., коли, з одного боку, в результаті бурхливого розвитку промисловості в Україні на відхожий промисел (перш за все в східні регіони) прямували волзькі татари, а з іншого – появою на території сучасної України мусульман-військовослужбовців російських армії і флоту.

Осередки етнічних мусульман з числа поволзьких татар в другій половині XIX століття на території сучасної України з'являються, перш за все, в таких містах, як Київ, Одеса, Харків та регіон Донецького вугільного басейну (сучасні Луганська та Донецька області). Водночас, за рахунок асиміляції, скорочується присутність на території Західної України так званих волинських татар, або татар-липків, – що здавна мешкали на Волині. На думку вітчизняних дослідників, вже з 1831 р. (можливо, ще раніше) релігійна діяльність волинських мусульман входила в юрисдикцію Таврійського магометанського духовного правління (ТМДП) з центром в Криму. Але при цьому вплив ТМДП

на громади волинських татар мав досить формальний характер²⁰⁴. Поодинокі згадки про цю етноконфесіональну групу зустрічаються ще на початку ХХ ст., але згодом згадки про них щезають.

Щодо військовослужбовців, то в 1845 р. в військових портах Російської імперії вводиться посада *портового імама* (а в Кронштадті і Севастополі – ще й *помічника імама*), для духовного окормлення військовослужбовців-мусульман. Наприклад, відповідна посада була введена і в порту м. Миколаїв. При цьому, поява мусульман в Миколаєві відноситься ще до 1792 р., коли Іменним імператорським указом тут було дозволено селитися туркам, було призначено платню миколаївському імаму і його помічнику, які були поставлені в адміністративне підпорядкування Таврійському муфтіяту²⁰⁵. У 1855 р. своїм рішенням Державна рада звільнила від квартирної повинності будинок імама Миколаївського порту Абубекера Салкаєва, за умови що там відбуваються релігійні обряди²⁰⁶.

12 серпня 1862 р. Товариство миколаївських військово-морських магометан звернулося до військового губернатора Миколаєва генерал-ад'ютанта Б. фон Глазенапа з проханням передати напівзруйновану будівлю колишньої жіночої лікарні під мечеть. Після кількох відмов, в 1865 р. Головний командир порту виділив три тисячі рублів, на які і було в 1866 р. розпочато будівництво мечеті. У 1870 р. роботи з будівництва мечеті були закінчені, і мечеть почала свою діяльність. Існували в Миколаєві і мусульманські кладовища, одне з яких, старе татарське, розташоване на березі Інгулу, діяло до 1880 р., коли було прийнято рішення про його закриття і переведенні на інше місце. Під нове мусульманське кладовище було відведено місце в районі єврейського і караїмського цвинтарів. Через кілька десятків

²⁰⁴ Якубович М., Кралуок П., Щепанський В. Татари Волині: історія, культура, контакти. Вінниця, 2018. С. 117.

²⁰⁵ Арапов Д. Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). Москва, 2001. С. 54.

²⁰⁶ Ibid., С. 157.

років, за часи радянської влади, ці поховання були знесені і на їх місці побудовано трамвайне депо²⁰⁷.

В 1894 р., в зв'язку з тим, що в Миколаївському порту відбував службу лише 1 мусульманин, посаду імама при Миколаївському порту було скасовано і з кошторису витрат Морського міністерства були виключені кошти, що виплачувалися раніше сторожу мечеті в м. Миколаєві²⁰⁸. Однак мечеть продовжувала діяти, оскільки обряди в мечеті виконував колишній сторож Абдрахім Ахметов. У 1903 р. він здійснював богослужіння в Миколаївському виправному відділенні, де утримувались 90 мусульман, і в 37-му флотському екіпажі, де налічувалося понад 10 осіб, міських жителів-мусульман налічувалося близько 50 осіб. В цілому, кількість городян мусульманського віросповідання зростала (в 1906 році – 374 особи, в 1908 – 434)²⁰⁹.

Розглядаючи інституалізацію мусульманської спільноти у наприкінці ХІХ століття, слід відзначити, що її ключовими центрами були такі міста, як Одеса, Київ та Харків.

Важливу роль в житті української мусульманської спільноти відіграв Харків, якій, з одного боку, був важливим торговим центром, і на харківські ярмарки з'їжджалися татарські купці, а з іншого боку, саме через Харків відбувався транзит мусульманських паломників з європейської частини Російської імперії до чорноморських портів, звідки вони прямували до Стамбулу, на своєму шляху до Мекки.

Зокрема, в канцелярію Харківського цивільного губернатора в 1861 р. надійшло прохання від татар з різних губерній затвердити на час приїзду на харківські ярмарки імамом або муллою Девлятбея Ісмаїлова, селянина з села Купки Сергачьського повіту Нижегородської губернії, «для виправлення треб за обрядом магометанської релігії» імамом або муллою.

²⁰⁷ Старый Николаев: тайна исчезнувшего минарета // Миколаївська Правда. 20 июня 2016. URL: <http://www.nikpravda.com.ua/staryj-nikolaev-tajna-ischeznuvshego-minareta-foto/> (дата звернення: 15.11. 2020)

²⁰⁸ Арапов. *Op. cit.*, С. 172.

²⁰⁹ Брилев Д. «Запретный» ислам в советской Украине // *Islamology*. 2017. № 7(2). С. 153.

Для вирішення цього питання харківський військовий губернатор звернувся до Оренбурзького губернського правління за роз'ясненням, оскільки «твердження вироків про обрання в мулли й імами ... залежить від Оренбурзького губернського правління»²¹⁰, тобто Харків розглядався як зона відповідальності Оренбурзького магометанського духовного зібрання. Пізніше цей зв'язок був відмічений у метричних книгах харківських мусульман від 1893 р., в яких наявний Реєстр «магометанським приходам, що знаходяться у веденні Харківського губернського правління, в які потрібно видати накази, що надходять з Оренбурзького Магометанського Духовного Зібрання»²¹¹.

Як вказує у своїй праці про історію Харківщини до 1905 р. академік Д. Багалій, в 1866 р. серед 59973 жителів міста налічувалося 38 татар і турків, в 1877 – 42, в 1879 – 448 татар, з яких 350 належали до військ місцевого гарнізону, тобто різке зростання татарського населення в 1877-1879 рр. було пов'язане з розквартируванням в місті татарсько-башкирської кінноти, яка входила до складу частин Південного укріпрайону. Під час перепису 1897 р. в Харкові налічувалося вже 760 татар і 56 турків. У перші роки ХХ ст. мусульманське населення міста вже мало можливість обзавестися власною мечеттю²¹².

Першим губернським муллою, який обслуговував релігійні потреби харківських мусульман, в першу чергу – військовослужбовців, був Шарафутдін Курбангалієв, який був призначений ОМДЗ в 1894 р.²¹³ Про нього можна зустріти згадки, присвячені оголошенню мусульманських свят, в місцевій газеті «Южный край» до 1902 р.²¹⁴ Починаючи з 1903 р. згадується

²¹⁰ Брагин Р. Сотворенная, разрушенная и воссозданная: к 100-летию со дня открытия Соборной мечети в городе Харькове // Аррайд. 2006. № 10(92).

²¹¹ Бондарев А. Несколько историй о мусульманской общине дореволюционного Харькова // Накипіло, 21 жовтня 2017, URL: <https://nakipelo.ua/uk/neskolko-istorij-o-musulmanskoj-obshhine-dorevoljucionnogo-harkova/> (дата звернення: 3.12.2020).

²¹² Багалеї Д., Миллер Д. История города Харькова за 250 лет его существования. Том II. Харьков, 1912. С. 142.

²¹³ Бондарев. *Op. cit.*

²¹⁴ Магометанское богослужение // Южный край. №7588. 19 декабря 1902.

мулла Мухаммед-Рахім Узбязков²¹⁵. На цій постаті варто зупинитись детальніше, оскільки саме Узбязков відігравав одну з ключових ролей у процесі інституалізації мусульманської спільноти України аж до 30-х рр. ХХ ст.

Узбязков Мухаммед-Рахім Мухаммед-Амінович (1871-1933) народився в сел. Кирюшкино (Кіре-авил) Хвалинського уїзду Саратовської губернії, де отримав початкову освіту. Спеціальну богословську освіту Узбязков отримав в Касимові Рязанської губернії, в кастровському медресе²¹⁶.

По закінченню медресе, в 1895 р. він отримав звання *мударріса* (старший викладач медресе) і доктора мусульманського богослов'я, і в тому ж 1895 р. затверджений саратовським губернським правлінням муллою 3-ї соборної мечеті. Цей цікавий факт може вказувати на видатні якості М.-Р. Узбязкова, оскільки зазвичай звання «мударріса» кандидат міг отримати не раніше 40-річного віку, тоді як Узбязков отримав його в 24 роки.

В 1900 р. М.-Р. Узбязков був обраний харківською мусульманською громадою та затверджений харківським губернським правлінням муллою харківської соборної мечеті, і в тому ж, 1900 р., возведений в почесне звання «ахуна»²¹⁷ за відмінність по службі. В жовтні 1909 р. Узбязков, за клопотанням Генерального Штабу, був затверджений Міністерством Внутрішніх справ на посаді штабного військового мулли Київського Військового Округу²¹⁸. Як ми покажемо пізніше, саме М.-Р. Узбязков за клопотанням муфтія ЦДУМ Різаєтдіна Фахреддіна став в 1926 р. імамом-мухтасібом мухтасібату ЦДУМ по УСРР. Окрім іншого, Узбязков також був головою правління Харківського

²¹⁵ Магометанское богослужение // Южный край. №7931. 5 декабря 1903.

²¹⁶ «Кастровське» медресе – одно з найбільших мусульманських навчальних закладів центральної Росії, яке було засноване в 1808 р. Назву отримало завдяки родині Кастрових, які були меценатами цього навчального закладу наприкінці ХІХ – напочатку ХХ ст. Особливістю цього медресе було поєднання консервативних традицій викладання (кадимізму) з джадидськими нововведеннями. Зокрема, Кастрови відправляли молодих викладачів в великі джадидські центри Казані, Оренбурга та Криму для навчання передовим методам викладання, надали окрему будівлю для медресе, субсидували придбання книг та навчальних посібників.

²¹⁷ В Російській імперії – звання мусульманського вченого вищого розряду.

²¹⁸ Юбилейное историческое и художественное издание в память 300-летия царствования державного Дома Романовых. Москва, 1913. С. 218.

мусульманського благодійного товариства, що діяло в Харкові на початку ХХ ст. У сферу витрат цього благодійного товариства входили: оплата за опалення і освітлення, зарплата сторожа мечеті, утримання кладовища, виплати незможним, а також погашення боргів. Гроші на ці витрати товариство отримувало через сплату членських внесків, доходів від мечеті та благодійних сеансів кінематографа, які товариство проводило в електротеатрі Братів Боммер по вулиці Катеринославській²¹⁹. Також зборами Мусульманського благодійного товариства було прийнято рішення відкрити при мечеті курси навчання російській мові, при наявності бажаючих.

Щодо будівництва Соборної мечеті, Харківське мусульманське товариство спочатку орендувало для проведення богослужінь будинок у громадянки Козлової по вулиці Кацарській. У лютому 1906 р. товариство надіслало в будівельне відділення Харківського Правління прохання, за підписами мулли магометанського приходу Мухаммеда-Рахіма Узбякова і уповноваженого від приходу Абдулли Фаткулловича Беешева, про затвердження плану на будівництво мечеті по Ярославській вулиці, 33. Незабаром міська Дума розглянула питання будівництва і надала відповідний дозвіл. Таку ж відповідь харківські мусульмани отримали і з Управління поліцеймейстера, свою згоду дало і ОМДЗ. Технічний протокол копії проекту мечеті № 859 від 25-26 квітня 1906 р. був затверджений губернатором із застереженням, «щоб мінарет і стелі влаштовані були залізобетонною конструкцією і на мінареті був влаштований громовідвід»²²⁰.

Напередодні революції 1917 р. в Харкові діяло 2 мечеті – Соборна мечеть на вул. Ярославській, 31-33, де служив харківський губернський ахун і мулла Київського військового округу М.-Р. Узбяков, та мечеть на вул. Нетеченській, 47, де служив харківський губернський окружний мулла Ш. Курбангалієв²²¹.

²¹⁹ Бондарев. *Op. cit.*

²²⁰ Брагин. *Op. cit.*

²²¹ *Ibid.*

З середини ХІХ ст. активно зростає присутність мусульман у Східній Україні. Як зазначає К. Зуєв, міграція татар-мусульман у Східну Україну, головним чином, була пов'язана з внутрішньою міграцією російського населення. Татари, що приїздили на територію Східної України, мали власні етнокультурні особливості, традиції, які базувались і щільно перехрещувались з ісламом. Основна хвиля трудової мусульманської міграції прийшла з початку 1901-1902 рр., коли в Російській імперії та Україні зокрема почалась економічна криза. Згідно архівних даних, татари-мусульмани приїжджали з Поволжя: Казанської, Симбірської, Саратовської, Пензенської губерній і оселялись у м. Бахмуті, на території селищ, що входили до майбутніх м. Юзівки, с. Дмитрівське (нині м. Макіївка), Шахтинське (сучасне м. Шахти), Луганському повіті (в Алчевську та інших шахтарських селищах, рудниках), тобто в селищах біля підприємств вугільної та металургійної промисловості²²².

За даними К. Зуєва, за соціальним станом 95% з них були робітники, останні 5% – торговці та інтелігенція (науково-педагогічні кадри, а також мулли, які часто були викладачами у релігійних школах при молитовних будинках). Робітники-татари, у свою чергу, поділялись на шахтарів (забійники – вугільна промисловість), потім – працівники металургійної галузі, і частина працювала у соляній промисловості²²³.

Масовий наплив татар на українські землі в пошуках роботи призводив до міжетнічних конфліктів. Як вказує Г. Куромія, у промисловому Донбасі татари, мусульмани часто були для слов'ян жертвами. Місцева влада переслідувала татар, що, як стверджувала вона, не є людьми. В 1902 р. на вугільній шахті Якобенка російські шахтарі, роздратовані чутками, що їхні

²²² Зуєв К. Іслам у Східній Україні: його сутність та історичні трансформації : дис. ... кандидата філос. наук : 09.00.11. Київ, 2006. С. 58.

²²³ Ibid.

низькі заробітки пояснюються напливом татарських робітників, вдерлися до їхніх бараків, побили і порізали їх²²⁴.

На думку К. Зуєва, татари-мусульмани не могли оформитись в офіційні громади до кінця XIX ст. внаслідок дисперсності свого розселення, а також певних адміністративних обмежень. Початок інституалізації мусульманської спільноти у Східній Україні можна віднести на кінець XIX – початок XX ст. В цей час була створена громада в Алчевську (1907р.), де було побудовано районну мечеть – молитовний будинок, при якій діяло медресе (вчителем був Шайхудин Хансіваров). До 1906 р. утворилась мусульманська громада у м. Луганськ, свідченням чого є перелік постанов Луганської міської управи, де мусульманам надається частина міської землі під цвинтар. Мулли діяли на Голубівському, Брянському, Сорочинському, Краснодонському, Щербінівському, Чистяковському (з 1964 р. м. Торез) рудниках, а також інших – на території сучасних Донецької та Луганської областей. Великі мусульманські громади, що мали свої молитовні будинки і початкові навчальні заклади були розташовані в с. Дмитрівське (сучасне м. Макіївка) та Юзівці. У Дмитрівському, від самого початку існування, муллою громади з 1900 р. був Халілулла Абдюханов, який пізніше став районним (повітовим) муллою, та керував муллами, підпорядкованими йому на цій території Війська Донського. Згодом, в Дмитрівському була побудована районна мечеть з медресе, яка вже у радянський період була перекваліфікована спочатку в мусульманський дитячий будинок, а потім – в татарську школу.

В Юзівці працював Ахмет Карим Мустафін, призначений з 1906 р. до викладачем *мектебу* (мусульманська школа) при Юзівському металургійному заводі, з 1907 р. він стає муллою. Інші мусульманські громади виникають лише за часів Першої світової війни, причому мусульмани Східної України адміністративно належали до ОМДЗ в Уфі²²⁵.

²²⁴ Куромія Г. Свобода і терор у Донбасі: Українсько-російське прикордоння, 1870-1990-і роки. Київ, 2002. С. 71.

²²⁵ Зуєв. *Op. cit.*, С. 61-62.

На початку ХХ ст. починає формуватися система мусульманської освіти в Східній Україні – у 1906-1907 рр. з'являються медресе у Дмитрівському, Юзівці. При всіх молитовних будинках мусульман існували принаймні початкові школи, що було вимогою царського уряду. Отримати освіту разом із хлопчиками у цих школах могли і дівчата, а в школах працювали й жінки-викладачі. Підготовка фахівців з ісламу, тобто духівництва, проходила за межами регіону, звідки вони призначались ОМДЗ²²⁶.

Процес відродження та розвитку мусульманських громад в північній частині Південно-Східної України (сучасна Дніпропетровська область), що за золотоординські часи була частиною мусульманського цивілізаційного простору, починається у другій пол. ХІХ ст. – 30-х рр. ХХ ст. із початком інтенсивного промислового освоєння Донбасу й Кривбасу. Як зазначає О. Афанасьєв, внаслідок «промислової революції», в краї почала відчуватися гостра нестача робітників, і значна кількість робочої сили була завезена з російського Поволжя – головним чином це були татари з Пензенської губернії²²⁷.

В 1897 р. у м. Катеринославі мусульманська громада складала близько 700 осіб, тоді як в цілому в Катеринославській губернії мусульман було понад 2000 осіб. Чисельність мусульманської громади невпинно зростала, що викликало нагальну потребу у власному приміщенні для молитов – мечеті.

Перші відомості про існування «магометанського молитовного будинку» в місті відносяться до початку ХХ ст. В 1904 р. він розміщувався в будинку Петрових на Воскресенській вулиці. В 1910 р. молитовний будинок перемістився теж в дім Петрових, але вже на Клубній вулиці. Близько 1909-1910 рр. було створене «Товариство будівництва мусульманської мечеті», яким була придбана земельна ділянка в межах слободи Старий Кут, де проживало багато татар. Окрім того, вдале розташування ділянки було

²²⁶ Ibid., С. 71.

²²⁷ Афанасьєв О. Мусульманська громада Південно-Східної України: ретроспективний аналіз на прикладі міста Катеринослава та Катеринославської губернії // Ісламська цивілізація: історія і сучасність. Київ, 2013. С. 173.

пов'язано з тим, що поруч розташовувався міський цвинтар з мусульманським сектором (сьогодні на місці колишнього цвинтаря розміщений стадіон «Дніпро-Арена»); обидва первісні молитовні будинки Петрових також знаходилися зовсім поруч, і практично на рівній відстані від ділянки розміщувалися три значні міські базари – Сінний, Троїцький, Озерний. Побудова мечеті датується 1911 р., але в лютому 1912 р. мусульманська громада купує у міста додаткову ділянку землі, необхідну для завершення будівництва сходів. Остаточо будівельні роботи по мечеті були завершені близько 1913-1914 рр.²²⁸

Ще одним з найважливіших центрів мусульманського життя на теренах сучасної України була безумовно Одеса. На території сучасної Одеси мусульмани мешкали ще за часів Османської імперії – сама Одеса знаходиться на місці колишньої османської фортеці Хаджибей та двох татарських селищ²²⁹. Ще до того протягом багатьох століть територію між ріками Південний Буг і Дністер займала Єдисанська ногайська орда. В першій половині XVI століття ногаї розпочинають закріпляти за собою цю територію. Очаків (або Озу) знаходився в їхніх руках з 1492 р. і залишався за ними остаточно з 1525 р.

В 1540 р. ногаї стають господарями і в Хаджибеї. Остаточно орда закріпилася в межиріччі в 20-х рр. XVII ст. На сході кордони земель цієї орди умовно проходили по річці Південний Буг, на заході — по ріках Дністер та Кучурган. На півночі цей кордон закінчувався по річках Кодима і Ягорлик, а на півдні обмежувався Чорним морем²³⁰. Після Російсько-турецької війни 1787-1791 рр. за Яською мирною угодою ця територія відійшла Росії, і в 1795 р. Хаджибей було перейменовано в Одесу.

Як зазначає Н. Діанова, протягом першої половини XIX ст. основна частина мусульманського населення проживала в Криму, тоді як в

²²⁸ Ibid., С. 175-176.

²²⁹ Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Т. XLVII; г. Одесса, 1904, С. III.

²³⁰ Аргатюк С. Татарка – Прилиманське: Нарис з історії села та навколишніх земель. Одеса, 2006. С. 10.

південноукраїнських містах мусульмани були представлені невеликим числом татар або турків, які перебували там на правах іноземних гостей або полонених. Згідно з архівними даними, станом на 1827 р. в Одесі мешкало 1329 мусульман, які були вихідцями з Туреччини, що не прийняли російського підданства. Але згодом кількість мусульман за рахунок їхньої міграції в Туреччину зменшилась, і в 1860 р. складала лише 18 осіб²³¹.

Відповідно переписів мешканців Одеси з 1873 р. кількість мусульман починає невпинно зростати. Так, в 1873 р. мусульман нараховувалось 184 особи, в 1892 р. – 919 осіб, в 1897 р. – 1210 осіб²³². При цьому найбільш чисельними (за фахом) групи мусульмани розподілялися таким чином: 394 – непромислові заняття (362 чол., 32 жін.), 14 – видобувна промисловість (11 чол., 3 жін.), 157 – обробна промисловість (144 чол., 13 жін.), 20 – шляхи сполучення (всі – чоловіки), 190 – торгівля (184 чол., 6 жін.), 94 – інші заняття, в т.ч. прислуга та поденники (82 чол., 12 жін.)²³³.

Цікавим виглядає мовний профіль одеських мусульман. Серед 1310 осіб (1015 чол., 195 жін.) 35 осіб рідною мовою назвали російську мову (23 чол., 12 жін.), а 1 чоловік – українську. Татарська мова була рідною для 882 осіб (704 чол., 178 жін.), турецька – для 151 особи (149 чол., 2 жін.). Були також представлені носії польської мови (1 чол.), болгарської (2 чол.), сербської (3 чол.), кавказьких верховинців (2 чол.), фінської (3 чол.) та індо-європейських мов (74 чол., 2 жін.)²³⁴.

Зростання мусульманської громади Одеси було зумовлено двома головними причинами. З 1819 р. місто отримало привілеї *порто-франко* (зони безмитної торгівлі), що викликало приплив купецтва, в тому числі і татарського. В Одесі з'явилися пензенські, нижегородські, казанські, астраханські, кримські і навіть сибірські татари.

²³¹ Діанова Н. Формування етно-конфесійної структури населення міст Південної України (кінець XVIII – перша половина XIX ст.). Одеса, 2010. С. 158-159.

²³² Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Т. XLVII; г. Одесса, 1904., С. VII.

²³³ Ibid., С. XVIII.

²³⁴ Ibid., С. 40.

Іншою причиною зростання кількості мусульман в Одесі було те, що тут до революції знаходилася центральна контора з переправлення паломників-мусульман в Джедду (Аравійський півострів) через Стамбул. На важливість Одеси як транзитного центру для російських хаджіїв вже в першій половині XIX ст. може вказувати існування планів будівництва санітарно-паломницького готелю «Хаджі хане» («Хаджілар Караван-сараю»), датовані 1830-1840 рр., що зберігаються в Президентській бібліотеці ім. Б.М. Єльцина.

Як зазначає А. Сібгатуліна, в другій половині XIX ст. для російських мусульман діяло декілька маршрутів паломництва (хаджу):

1) *московський напрямок* – потягом через Варшаву та Відень до Стамбулу за 6 днів (найдорожчий);

2) *севастопольський напрямок* – пароплавом до Стамбулу за дві доби. Внаслідок використання старих кораблів та перевищення кількості пасажирів в сезон паломництва – один з найнебезпечніших;

3) *батумський напрямок* – пароплавом до Стамбулу за 10-12 діб. Був зручним для кавказьких мусульман;

4) *прямий маршрут з Севастополя в Джедду* на пароплаві. Був дуже незручним для пасажирів внаслідок великої тривалості;

5) *одеський напрямок* – найбільш популярний напрямок для більшості російських мусульман з Туркестану, Поволжя та Уралу. Пароплави ходили майже кожного дня, часу витрачалось 32-34 години²³⁵.

Як зазначав в 1902 р. в своєрідному довіднику паломника казанський автор Галі Різа,

«...російським паломникам краще добиратися через Одесу. Тому як з Одеси до Стамбулу відправляється п'ять-шість пароплавів щотижня. Та й пароплави дуже великі; скільки б не було пасажирів, тісно не буде.

²³⁵ Сибгатуліна А. Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX-XX вв. Москва, 2010. С. 25-26.

Крім того, як відомо, в зимові дні на Чорному морі буває дуже погана погода; разом з тим, оскільки пороми великі, їх сильно не качає»²³⁶.

У Одесі, головному порту Російської імперії на Чорному морі, сплеск євразійського трафіку хаджу через місто у 1880-х рр. був настільки значним, що привернув увагу *шаріфа*²³⁷ Мекки, в далекій Аравії. Як османський чиновник, відповідальний за мусульманські святі міста і щорічне паломництво, шаріф щороку посилав флот професійних хадж-провідників до міст по всьому світу, які були транзитними пунктами для паломників – Неджефа та Кербели, Багдаду та Бомбею, Решта та Константинополя, і згодом – Одеси²³⁸.

Таким чином, основна частина паломників європейської частини Росії збиралась в Одесі. Відповідно, в Одесі існувала певна інфраструктура для обслуговування паломників. Зокрема, в Одесі існувала мечеть, яка була розташована на Старопортофранківській вулиці (сучасна вулиця Мечнікова), поблизу від Чумної гори. Одна з перших згадок про одеську мечеть зустрічається в подорожніх нарисах відомого татарського поета та релігійного діяча Галі Чокрия «Дастан Хаджнаме» («Нотатки про поїздку в Хадж»), написаних ним в 1872 р.:

«Прибули до Одеси, пройшли всі необхідні перевірки і вийшли в місто, в якому прожили тиждень. В Одесі багато церков. Цього року відкрилася і одна мечеть. Імама звать Ібрагім Адікаєв»²³⁹.

Згодом кількість паломників зросла, змінився одеський мулла, замість Ібрагіма Адікаєва одеськими мусульманами став опікуватись Сабірджан Сафаров, а в мечеті з'явився свій муедзін – Янбухтін Хасан-Абдула, та

²³⁶ Риза Г. Хажиларга рэфикъ яхуд хажиларга алдандыкларыны бэян вэ алданмаенча йөрергэ тугъры тарикъ. Казан, 1902. С. 13-14.

²³⁷ Хранитель двух священных міст Мекки і Медіни, призначався османським султаном. В обов'язки шаріфа входили захист міст і їх околиць, забезпечення безпеки паломників, що здійснюють хадж.

²³⁸ Kane E. Russian Hajj. Empire and the Pilgrimage to Mecca. Cornell, 2015. S. 47-48.

²³⁹ Галі Чокрый Дастан Хадж-наме // Хадж російських мусульман. 2014. № 5. URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?5772 (дата звернення 12.12.2020).

завідуючий майном молельного будинку – Рашкін Султан Алі²⁴⁰. Поруч з мечеттю був розташований мусульманський цвинтар. На відміну від частини мусульманських громад на території України, які були підзвітні Таврійському магометанському духовному правлінню (зокрема, київська мусульманська громада²⁴¹), одеська мечеть була підвідомча Оренбурзькому магометанському духовному зібранню²⁴², на що вказує «Метрична книга мечеті міста Одеси імаму Адікаєву», на обложці якої вказана її підпорядкованість ОМДЗ. Це також пояснює домінування серед одеських мусульман саме волзьких татар. Коротку характеристику одеській мусульманській громаді надав вже згаданий Галі Різа:

«Одеса – дуже велике місто на узбережжі Чорного моря. Існує одна мечеть та один мектеп (початкова мусульманська школа – Д.Б.). Окремої мусульманської *махаллі*²⁴³ немає. Мусульмани розкидані по місту. Серед одеських мусульман видатних людей немає. Але їхній імам – авторитетна та поважна особа. Мешкає в будинку при мечеті. Необхідно спитати Сабірджана ефенді Сафарова. У випадку, якщо в паломників виникнуть проблеми, що пов'язані з мандрівкою, варто звернутись до імама-ефенді»²⁴⁴.

До послуг паломників існував навіть «мусульманський» «Московський готель», який утримували касимівські татари. Він був розташований в центрі Одеси, мав близько 90 номерів першого класу та славився європейським стилем. Вартість номерів в цьому готелі коливалась від 50 копійок до 1 карбованця²⁴⁵.

²⁴⁰ Вся Одесса: адресная и справочная книга всей Одессы на 1912 год. Одесса, 1912. С. 43.

²⁴¹ Про київську мусульманську громаду детальніше див. далі.

²⁴² Білоусова Л. Метричні книги Державного архіву Одеської області як джерело для дослідження міграцій та етноконфесійної історії півдня України // Архіви України. 2015. № 2. С. 101.

²⁴³ Махалля – локальна мусульманська громада, яка мешкає навколо однієї квартальної мечеті, і являє собою основну одиницю місцевого самоврядування в ісламському світі.

²⁴⁴ Різа. *Op. cit.*, С. 13-14.

²⁴⁵ *Ibid.*

Але існуючі умови не задовольняли російських паломників, кількість яких сягала 10-12 тисяч і значна частина котрих обирала саме одеський напрямок:

«...жінки, чоловіки-мусульмани і ін. пасажери в переповненому до крайніх меж вагоні рухаються по 15-20 діб до Одеси, в надії там відпочити, але після прибуття відчують нове розчарування. Барака для паломників в порту немає, залізничний вокзал не має приміщень, де б вони могли розташуватися до прийому на пароплав, а в готелях поблизу порту паломники не ризикують зупинятися – за невтішними відгуками, що існують на підставі непоодиноких фактів грабежів. Втомленим біднякам доводиться тулитися по кілька днів на відкритому березі моря»²⁴⁶.

Внаслідок подібних умов для паломників в 1907-1908 рр. було здійснено спробу створити в Одесі паломницький центр – «Хаджи-хане» на 3 тисячі осіб. Спочатку ідею побудувати паломницький центр запропонував місцевий, як зараз сказали би, «хадж-оператор», капітан 2-го рангу у відставці П. Гуржи. Маючи багаторічний досвід перевезень мусульманських паломників з Одеси до Константинополя та Джедди, восени 1907 р. П. Гуржи запропонував Добровільному флоту комплексний план на сезон хаджу цього року. Його план охоплював продаж залізничних квитків та квитків на пароплави, розміщення в Одесі і спроби доставити якомога більше паломників на кораблі флоту. Він залучив одеського муллу Сафарова і з дозволу міського голови Одеси І. Толмачова створив компанію під назвою «Центральне Одеське управління перевезень мусульманських паломників до Джидди пароплавом». Добровільний флот прийняв його пропозицію²⁴⁷:

«Пароплавною конторою Капітана 2-го рангу у відставці П. Гуржи, згідно з вказівками Відділу Торгового Мореплавання Міністерства торгівлі та промисловості, організована в Одесі особлива контора по

²⁴⁶ Сибгатуллина. 2010. *Op. cit.*, С. 30.

²⁴⁷ Kane. *Op. cit.*, S. 116.

відправці паломників мусульман через Одеський порт безпосередньо в Джедду і назад на спеціально для того пристосованих пароплавах Російського Товариства пароплавства і торгівлі, Добровільного флоту та інших Російських пароплавних товариств. Беручи до уваги, що більшість з паломників мусульман володіє лише східними мовами і тому не можуть обходитися без провідників і перекладачів, конторою Гуржи утворена спеціальна відповідальна артіль провідників, до обов'язків якої входить приймання паломників і їх багажу на вокзалі, доставка їх в найняті для того готелі, а потім і на пароплави»²⁴⁸.

Працюючи разом із Сафаровим, Толмачовим, місцевими готелярами, міськими санітарними службами, а також з Добровільним флотом і Російським Товариством пароплавства і торгівлі (РТПіТ), Гуржи організував розміщення і транспорт для більш ніж 10 000 паломників, які прибули через Одесу тієї осені. Гуржи організував групу гідів-мусульман, щоб допомогти паломникам орієнтуватися в місті і супроводжувати їх на кораблі в Мекку. Він також склав список правил та інструкцій і розіслав їх місцевим посадовцям, які мали відношення до організації хаджу: перському і османському консульствам, провідним митним та портовим чиновникам, співробітникам поліції, муллі С. Сафарову і представнику МЗС в Одесі²⁴⁹.

Але в 1908 р. в організації хаджу російських мусульман через Одесу стався конфлікт інтересів між П. Гуржи, та ташкентським громадським діячем та підприємцем Саїд-Гані Саїдазімбаєвим, який намагався впорядкувати паломництво в масштабах всієї Російської імперії під своїм контролем.

За підтримкою С.-Г. Саїдазімбаєв звернувся безпосередньо до голови Ради Міністрів П. Столипіна, та до мусульман-депутатів Державної думи, зокрема – Г.-О. Сиртланова, який відвідав Одесу в 1908 р. Після візиту, ним була складена доповідна записка на ім'я І.М. Толмачова, на основі якої той надав додатково для карантинних цілей так званий «Будинок

²⁴⁸ ЦДІАК України. Ф. 339. Оп. 1. Од.зб. 99. Ч. 2. Арк. 17.

²⁴⁹ Kane. Op. cit., p. 117.

працьовитості»²⁵⁰. Після свого візиту до Одеси Г.-О. Сиртланов отримав аудієнцію у голови Ради Міністрів П. Столипіна, де обговорювалася проблема хаджу і участі мусульманських представників в розробці міністерського законопроекту²⁵¹.

С.-Г. Саїдазімбаєвим була розгорнута рекламна компанія про те, що в Одесі для послуг паломників функціонує «хаджи-хане» (будинок для паломників), і яка мала змусити більшість російських паломників відправлятись в хадж саме одеським напрямком. В популярній одеській газеті «Одеській листок» був розміщений фоторепортаж відомого одеського фотографа Я.А. Білоцерковського-Чеховського з рекламним текстом наступного змісту:

«Хаджи-хане в Одесі.

Санітарно-паломницька Хаджи-хане п. Саїд-Гані Сайдазімбаєва, призначеного за розпорядженням міністра внутр.[ішніх] справ керівником паломництвом мусульман з Росії в Мекку і назад, має 10 великих приміщень. У них розміщується до 2 тис. осіб. На нижньому поверсі – приміщення, призначене для паломників, які прибули з поїздів і ще не побували в лазні і не оглянутих лікарем. На середньому поверсі знаходяться загальні палати та обсерваційні приміщення, а на верхньому – кімнати для паломників, інтелігентного класу. При Хаджи-хане влаштовані: лазні чоловічі і жіночі, 2 корпуси лікарень – чоловічої та жіночої, підрозділені на палати для незаразних та інфекційних хворих, ізоляційний барак для гостро-заразних хворих, дезінфекційні камери: парова, формалінова і паро-формалінова, японської системи, – 10 наметів для киргизів, мечеть, чайхана і магазини, де продаються: м'ясо (баранина), чай, цукор, мило, тютюн і ін. предмети першої необхідності, а також дорожні речі: валізи, мішки, ремені, самовари, ковдри і т.д. Всі

²⁵⁰ Калмыков З. Одесские татары: прошлое без будущего? // Дерибасовская-Ришельевская. 2008. № 35. С. 30.

²⁵¹ Усманова Д. Мусульманские представители в российском парламенте. 1906-1916. Казань, 2005. С. 431.

предмети торгівлі продаються за мінімальними цінами місцевого ринку і вартість їх відома паломникам у вивішених таксах, затверджених міським головою.

Влаштовані також і амбулаторні покої. Прийом хворих відбувається в будь-який час, для чого встановлено чергування лікарів та іншого медичного персоналу. При мечеті знаходяться два мулли. При Хаджи-хане знаходиться штат провідників-перекладачів, до 50 чоловік. На них покладені обов'язки виконувати доручення паломників і прислужувати їм. Перекладачі набрані з осіб, відомих серед мусульманського населення їх батьківщини. Є сарти, бухарці, кашгарці, перси, татари, черкеси та інші національності. Для готування їжі влаштовані особливі вогнища, на яких паломники і готують їжу. При Хаджи-хане влаштована хлібопекарня для готування національних хлібних продуктів (сартські коржі і т.п.) Надзвичайно цікаву споруду являє собою побудована з ініціативи й за вказівками помічника головного лікарського інспектора Н.Я. Шмідта парово-формалінова камера японської системи. У всіх інших відношеннях паломникам надані великі зручності»²⁵².

Але реальність «хаджи-хане» була іншою – з паломниками поводитися майже як з ув'язненими, нікуди їх не випускали; 300-800 чоловік тижнями чекали пароплава в «хаджи-хане», де все було дорого, послуги – платними, умови проживання – далеко не ідеальними. Жандарми і поліцейські не дозволяли паломникам купувати квитки (порівняно дешеві) на пароплави інших компаній, крім судів Добровільного флоту, з яким у С.-Г. Саїдазімбаєва був заключений договір²⁵³.

До того ж, перебування в комплексі «хаджи-хане» було фактично примусовим. У серпні 1908 р. І. Толмачов видав «Інструкції для паломників хаджу», які були опубліковані в мусульманських газетах по всій імперії. Виправдовуючи свої дії необхідністю «запобігти епідемії холери», Толмачов

²⁵² Хаджи-Ханэ в Одессе // Одесский листок. № 270. 21 ноября 1908, С. 6-8.

²⁵³ Тажетдин Ә. Хажга китүчеләр хакында // Вақыт. 1910. № 669. С. 2-3.

намітив процедуру з дев'яти пунктів для паломників-хаджіїв під час їх перебування в Одесі. Каральні та загрозливі, ці інструкції повинні були застосовуватися тільки тоді, коли в місті повідомлялося про випадки захворювання на холеру, в якості надзвичайного профілактичного заходу охорони здоров'я. Мусульманським паломникам було дозволено прибути тільки на головний залізничний вокзал Одеси (в місті було ще два), де співробітники поліції будуть чекати на платформі, щоб супроводити їх прямо в комплекс хаджу. Хаджіям дозволялося залишатися тільки в комплексі, де вони проходили «дезінфекцію» і знаходитись там до самого відправлення пароплавів. Усередині комплексу не допускалися сторонні особи або сторонні посередники, а паломникам не дозволяли гуляти по місту. Покарання за порушення інструкцій було суворим: до трьох місяців у в'язниці або штраф у розмірі 3000 рублів²⁵⁴.

У лобіюванні інтересів російських пароплавних компаній всупереч інтересів мусульман звинуватили й одеського муллу Сабірджана Сафарова. Так, в одному з газетних повідомлень від 1909 р. автор-мусульманин з Астрахані закликав читачів уникати його, як «нечесного муллу», який працював агентом для російських пароплавств і полював на бідних хадж-паломників²⁵⁵.

Існує припущення, що С.-Г. Саїдазімбаєв та депутат Г.-О. Сиртланов намагались створити монополію на перевезення паломників, вступивши в змову з російськими перевізниками (Добровільний флот та Російське товариство пароплавства та торгівлі) користуючись адміністративним ресурсом в особі одеського міського голови І.М. Толмачова. Зокрема, саме в намаганні нагріти руки на «темних паломниках» звинуватив депутата Г.-О. Сиртланова його колишній помічник А.-Г. Датієв у відкритому листі до газети «В мире мусульманства»:

²⁵⁴ Kane. Op. cit., S. 140.

²⁵⁵ Ibid., S. 13.

«...сутність цієї комбінації (Г.-О. Сиртланова – Д.Б.) зводилася до того, щоб шляхом таємних угод між агентами двох конкуруючих пароплавних товариств (Добровільного флоту і Російського товариства пароплавства і торгівлі) вербувати паломників виключно на ці два пароплавства на шкоду всім іншим. Інакше кажучи, мета цієї таємної комбінації була спрямована на те, щоб експлуатувати темних паломників з найбільшою вигодою для зазначених двох пароплавних товариств»²⁵⁶.

Під тиском з боку керівництва пароплавних компаній та центральної влади П. Гуржи був змушений віддати розроблені їм плани «хаджи-хане», та поступитись на ринку хадж-операторів Саїдазімбаєву. При цьому, як зазначає А. Сібгатулліна, Саїдазімбаєву довелося піти на компроміс, уклавши договір з Гуржи, за яким останній «за три рубля з голови паломника» відмовлявся від свого підприємства, і його контора цілком переходила в руки Саїдазімбаєва²⁵⁷.

Але проблема полягала в тому, що останній не володів ситуацією, розраховуючи переважно на свій адміністративний ресурс. При цьому багато що з того, що Саїдазімбаєв казав Столипіну і іншим посадовцям в російському уряді, не відповідало дійсності. Він брехав щодо володіння землею в Одесі, у нього не було попереднього досвіду організації хаджу або організації такого масштабу, і його не дуже любили мусульмани в Туркестані (звідки прямував основний потік хаджіїв), бо він мав репутацію пияки, який любив танці і російських жінок²⁵⁸.

В російській пресі, особливо – мусульманській, – розгорівся скандал навколо постаті Саїдазімбаєва. Центральна газета «Речь» надрукувала викривальну статтю, яка була передрукована татарською мовою в провідній мусульманській газеті того часу «Вакыт» («Час»). Хвиля, піднята пресою, докотилася до Самарканду, де в справу був змушений втрутитись місцевий військовий губернатор. Головний штаб Азійського відділу відправив запит до

²⁵⁶ Датиев А.-Г. Еще один ответ г-ну Сыртланову // В мире мусульманства. № 31. 18 ноября 1911 г., С. 3.

²⁵⁷ Сибгатуллина. 2010. *Op. cit.*, С. 60.

²⁵⁸ Kane. *Op. cit.*, S. 122.

Департаменту поліції щодо повноважень С.-Г. Саїдазімбаєва, на що отримав відповідь, що згадки про призначення Саїдазімбаєва керівником паломництва були внесені в циркуляри помилково. Внаслідок компанії в пресі та незадоволення з боку мусульманської спільноти в 1909 р. в Петербурзі розпочалося слідство щодо діяльності С.-Г. Саїдазімбаєва. Але згодом інші події відволікли увагу мусульманської громадськості, і пристрасті вгамувалися²⁵⁹.

Разом з тим, російський уряд зберіг одеський комплекс хаджу, але скасував обов'язковість перебування там паломників, що дозволило приватним компаніям повернутися в сферу організації хаджу. Наприклад, контроль над своєю компанією відновив П. Гуржи, перейменувавши її в 1909 р. в «Товариство з перевезення мусульманських паломників». Товариство рекламувало в мусульманській пресі Російської імперії свої послуги – вони включали проїзд на спеціальних пароплавах «Гіджаз», продаж квитків в Одесі і інших містах по всій імперії, а також розміщення в певних готелях Одеси за фіксованими цінами²⁶⁰.

Повернулася в газети і реклама оновленого «хаджи-хане»:

«...тут містяться паломники, що прибувають і де проводиться дезінфекція їх речей. Приміщення «караван-сараю» також пристосоване для потреб паломників. Приміщення для паломників розраховане на 3.000 осіб. Величезні, заново вибілені кімнати. Багато світла і повітря. Для паломників влаштована велика лазня, є дезінфекційний апарат «Геліос» (для дезінфекції речей прочан). Є лазарет, два лікаря; весь час чергує наряд поліції. До послуг паломників є перекладачі, котрі перебувають під особливим контролем»²⁶¹.

Окрім паломників та обслуговуючих їх гідів, перекладачів, працівників сфери послуг для мусульман, іншою великою та вкрай соціально активною

²⁵⁹ Сибгатуллина. 2010. Op. cit., С. 62.

²⁶⁰ Kane, Op. cit., S. 150-151.

²⁶¹ Сибгатуллина. 2010. Op. cit., С. 63.

групою одеських мусульман дореволюційного часу були (за)кавказькі студенти, що навчалися в Новоросійському (Одеському) університеті. За традицією, саме до українських університетів (Київського, Харківського та Новоросійського) зазвичай поступали азербайджанці (які в той час іменувалися закавказькі татари). В Одеському університеті саме мусульманське (кавказьке) земляцтво було чи не найбільшим. Тривалий час його очолював відомий азербайджанський лікар та громадській діяч Наріман Наріманов, який пізніше став головою ЦВК СРСР (1922-1925).

В 1913 р. одеське студентське земляцтво активно долучилось до проведення таємного з'їзду по підготовці Всеросійського з'їзду студентів-мусульман, який відбувся в квітні 1913 р. в Києві. Зокрема, одеських студентів-мусульман представляв А.-Х. Насірбеков²⁶², який був особистим секретарем колишнього правителя Ірану Мухаммада Алі-шаха²⁶³.

Крім Одеси, важливим центром мусульманського життя в другій половині XIX ст. став Київ, який залишився таким і протягом наступного, XX ст. Казати про мусульманську громаду як релігійну спільноту, поєднану спільним виконанням релігійних обов'язків, в Києві ми можемо вже з 60-х рр. XIX ст., коли з'явилася можливість проводити колективні п'ятничні молитви (*джума-намаз*, або татарською – *жомга-намаз*).

Але скільки всього мусульман мешкало в Києві, та ким вони були? Згідно статистичних звітів, в 1864 р. мусульман в Києві нараховувалося близько 20 осіб, в 1874 р. – 86²⁶⁴, а в 1888 р. – вже близько 300²⁶⁵. При цьому більшість мусульманського населення мешкало на Подолі, а за етнічною ознакою належало до волзьких татар²⁶⁶.

Як зазначає М. Кирюшко, інтенсивна міграція волго-уральських (волзьких) татар в Україну була спричинена розвитком промисловості в XIX

²⁶² ЦДІАК України. Ф. 274. Оп. 1. Од.зб. 3151а. Ч. 2. Арк. 678зв.

²⁶³ Мухаммад Алі-шах (1872-1925) – шахіншах Ірану з династії Каджарів (1907-1909). Після свого повалення кілька років жив в Одесі, аж до 1920 р.

²⁶⁴ Киев и его предместья. Киев, 1875. С. 25.

²⁶⁵ Захарченко М. Киев: теперь и прежде. Киев, 1888. С. 18.

²⁶⁶ Киев и его предместья. Op.cit., С. 21.

ст. Від початку XIX ст. татари, що переїздили до Києва, оселялися тут у безпосередній близькості до ринків – Житнього і Лук'янівського, переважно на вулицях Воздвиженській, Лук'янівській, Олегівській. Після паводку на Подолі на початку XIX ст. міська влада переселила багатьох мешканців на Лук'янівку, де прокладалися нові вулиці. Татари оселялися переважно на цих нових вулицях – Татарській, Бердичівській, Печенізькій, Половецькій. Ці поселенці й склали фактично першу хвилю волго-татарської діаспори в Києві. У 40-х рр. XIX ст. на Лук'янівці за розпорядженням уряду було збудовано миловарний завод, який повинен був мати й парфумний цех. Для його облаштування з Казані та Нижнього Новгорода було привезено кваліфікованих спеціалістів з числа татар. Зокрема, в 1840 р. до Києва переселилося 40 родин сергацьких татар (головним чином з двох сіл – Кочко-Пожарки та Шубино). Згодом інша частина татар за містом заснувала хутір Виноградар, де займалася культивуванням холодостійких сортів винограду²⁶⁷.

Кількість татар в Київській губернії різко зросла наприкінці XIX ст. у зв'язку з дислокацією в Київському військовому окрузі татаро-башкірських військових частин. Так, за даними Першого загального перепису населення Російської імперії у Київській губернії нараховувалося мусульман 2931 особа (2790 чоловіків та 141 жінка), в той час як в самому Києві – 1759 осіб (1690 чоловіків та 69 жінок)²⁶⁸. При цьому найбільш чисельними (за фахом) групи мусульмани розподілялися таким чином: 2203 – військовослужбовці (1321 татар, 882 башкір), 89 – роздрібна торгівля, 53 – переробка рослинної та тваринної поживної продукції, 51 – переробка сільськогосподарської продукції, 42 – прислуга та поденники, 21 – доходи з капіталів та нерухомості, 21 – полювання та рибальство, 20 – трактири і мебльовані кімнати, 14 – позбавлення волі. Окрім того, в Києві мешкав 1 імам із родиною та 1 особа при

²⁶⁷ Кирюшко М. Волзькі татари в Україні: пошук національної та релігійної ідентичності // Вісник Одеського національного університету. 2009. Т. 14. Вип. 13. С. 376.

²⁶⁸ Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Т. XVI; Киевская губ., 1904, С. 87.

мечеті (скоріш за все – муедзін). Практично всі башкіри були представлені військовослужбовцями²⁶⁹.

Ще одну групу київських мусульман склали касимівські татари, які в Російській імперії зайняли досить специфічну нішу – утримувачів трактирів, вокзальних буфетів та ресторанів, зокрема – на багатьох вузлових станціях Південної і Південно-Західної залізниць, що покриває значну частину території України. Так, у мемуарах К. Мостакаєва, який в ті часи викладав київським татарам татарську мову в якості приватного вчителя, касимівські татари утримували буфети на вокзалі у Козятині та самому Києві²⁷⁰. Про татар у Козятині можна знайти згадку і в «Ілюстрованому путівнику...» П. Андрєєва:

«Коли <...> заходиш у яскраво освітлену залу, наповнену метушливим натовпом пасажирів, серед яких мерехтять татарські обличчя буфетної прислуги, то мимохіть призупиняєш крок, додивляючись до характерної картини, яка б'є тут ключем життя, картини, рамами якої служить розкішне приміщення вокзалу»²⁷¹.

Поява молитовного приміщення для мусульман в ті часи була пов'язана з поселенням в Києві імама Шаміля. Цей герой Кавказької війни, який тривалий час очолював антиімперське повстання народів Кавказу, парасуфійський національно-визвольний рух *мюридизм* та був правителем (*імамом*) Північно-Кавказького Імамату – але був взятий на почесних умовах в полон в 1859 р. та поселений в Калузі. Згодом, враховуючи погіршення стану здоров'я Шаміля, та його постійні прохання надати можливість здійснити паломництво (*хадж*) до Мекки, Олександр II дозволив тому переїхати до Києва. З одного боку, тут були кращі кліматичні умови для немолодого вже імама Шаміля, а з іншого – Київ був ближче розташований до Одеси, котра, як ми вже показали вище, була основним портом Російської імперії, через який мусульмани-паломники з європейської частини імперії прямували в хадж.

²⁶⁹ Ibid., С. 183.

²⁷⁰ Мостакаев К. Галимжан Ибраимов Киевтә // Совет әдәбияты. 1963. № 1. С. 130.

²⁷¹ Андреев П.Н. Иллюстрированный Путеводитель по Юго-Западным Казенным Железным Дорогам. Киев, 1898. С. 141.

На початку грудня 1868 р. Шаміль разом з родиною прибув до Києва. Піклування над Шамілем було доручено військовому коменданту міста генерал-лейтенанту Новицькому. Мілютін направив йому і секретну інструкцію «Про порядок нагляду за Шамілем», яку 8 жовтня затвердив сам Олександр II. Шамілю та його оточенню для проживання був наданий будинок офіцерши Масаловой (за іншою версією – садиба князів Урусових), який обрав син Шаміля – Газі-Магомед, який приїхав раніше²⁷².

Саме в цьому будинку протягом близько двох років, поки імам Шаміль перебував у Києві, за згадками очевидців по п'ятницях відбувались колективні молитви київських мусульман, серед яких переважали поволзькі татари:

«І осторонь стали діди. Вони пам'ятають давні часи, коли малими дітьми приїхали сюди і це вони склали традиції та побут шурумбурумства [торгівля старими речами – Д.Б.]. Осторонь стали, але не вороже. Їх не багато. Ще ходять за “старими речами” не більше десятка татар і з того десятка дідів душ п'ять. Найстарший Рахімджан. Йому 82 роки. Він пам'ятає Київ невеличким містом. Він бачив полоненого кавказького героя Шаміля в Києві й разом з ним молився в мечеті, що була в Липках, (на розі теперішніх вул. Революції і Кріпосного провулка)»²⁷³.

Шаміль, живучи в Києві, отримав дозвіл від царя здійснити хадж до Мекки. Взявши з собою двох дружин, трьох дочок, маленького шестирічного сина Магомета, двох онучок, економку, кухарів і лакея, імам Шаміль виїхав з Києва 12 травня 1869 р. в Одесу, а звідти 17 травня за кордон. Після смерті імама Шаміля в березні 1871 р. до Києва повернувся його син Газі-Магомед, який з сімейством остаточно залишив місто 25 листопада 1871 р.²⁷⁴.

Згідно з архівними даними, в лютому 1897 р. київські мусульмани подали прохання про заснування мусульманської молитовні (*мусаллі*) в будинку Калиновича (на горі Щекавиця на Лук'янівці), дозвіл збиратися на

²⁷² Мердер А. К пребыванию Шамиля и его семейства в Киеве // Киевская старина. 1900, № 10. С. 22-23.

²⁷³ Бахтинський Ф. По старому Києву: Татарин // Глобус. 1931. № 2. С. 30-31.

²⁷⁴ Рындин А. Имам Шамиль в России // Исторический вестник. 1895. № 11. С. 542-543.

п'ятничні молитви і про призначення Юніса Алімова імамом-хатибом. За існуючою в ті часи практикою, київська влада звернулася до Київської духовної консисторії із запитом, чи не буде єпархіальне керівництво проти цього:

«Проживающие в г. Киев магометане возбудили ходатайство о разрешении им собираться по пятницам для молений в избранном ими доме Калиновича, находящемся на Глубочице, Лукьяновского полицейского г. Киева участка и об утверждении одного из них, Юниса Алимова, в звании Имама-Хатыпа, на что последовало уже согласие Таврическаго Магометанского Духовного Правления, удостоившаго Алимова означенного духовного звания. Предварительно разрешения означенного ходатайства, Губернское Правление, в виду 213 ст. т. XII Уст. Стр., имеет честь просить Духовную Консисторию, уведомить, не встретится ли со стороны Епархиального Начальства препятствий к учреждению в Киеве, в указанном выше доме, мусульманской молельни»²⁷⁵.

Духовна консисторія зробила запит в поліцію стосовно кількості мусульман, що мешкають в Києві. Відповідно довідки поліції, на той момент в Києві налічувалося близько 500 мусульман, що, згідно з діючим законом, давало підстави для відкриття мусульманської молитовні²⁷⁶. 3 жовтня 1897 р. Лук'янівського провулку в будинку № 5 Калиновича почала діяти мусульманська молитовня ²⁷⁷, яка підпорядковувалася Таврійському магометанському духовному правлінню. Це молитовні приміщення діяло до 30-х рр., коли було закрито в рамках антирелігійної компанії.

Але одна молитовня аж ніяк не задовольняла потребу київських мусульман, особливо на свята, коли в одному місці збиралися сотні

²⁷⁵ ЦДІАК України. Ф. 127. Оп. 1051. Спр. 675. Арк. 1-1зв.

²⁷⁶ Ibid., Арк. 4зв.

²⁷⁷ Ibid., Арк. 8.

мусульман. Тривалий час на свята мусульмани використовували зали Контрактового будинку на Подолі:

«Мечеть. Уже її немає. Колись, щоп'ятниці, ледве вміщала під своєю низькою стелею перша кімната двоповерхового будинку на Мирній вулиці, ч. 4-а правовірних татар, що сходилися сюди помолитися Аллагові. А двічі на рік, на Рамазан в січні місяці, і на Курбан Байрам у квітні, таки не вміщала. І ці свята татари провадили в Контрактовому будинку»²⁷⁸.

Однак місця навіть в Контрактовому будинку ставало замало. Тому мусульмани Києва звернулися до міської влади за дозволом на будівництво повноцінної соборної мечеті. В 1908 р. мусульмани Києва отримали від міста ділянку землі в 1820 кв. саж. (8285 м²) в центрі міста по вулиці Гоголівській. Мусульмани обрали комітет на чолі з головою І.Х. Мурзічем і розпочали збір коштів. Але внаслідок того, що владою було дозволено збирати кошти лише в межах Київської губернії, з 1908 до 1913 р. було зібрано лише 10 тис. рублів, хоча за проектом мечеть мала коштувати 35 тис. рублів²⁷⁹. До допомоги єдиновірцям закликала «Мусульманська газета», що видавалася в Санкт-Петербурзі:

«Невже мусульмани решти Росії не прийдуть на допомогу цій святій справі споруди мечеті в старій столиці княжої Русі – Києві? Невже можна допустити навіть думку про те, що через брак потрібних коштів місце буде повернуте назад містом і не бачити столиці півдня Росії мечеті? Ні! Хочеться вірити, що мусульмани будуть жертвувати і допоможуть нечисленним Київським братам звести прекрасну мечеть. Жертвуйте брати-мусульмани на цю святу справу»²⁸⁰.

²⁷⁸ Бахтинський. *Op. cit.*, С. 30.

²⁷⁹ Комітет по сооружению мечети в г. Киев // Мусульманская газета. 1913. № 23. С. 2.

²⁸⁰ *Ibid.*

29 жовтня 1913 р., на свято Ід аль-Адха (Курбан-байрам) київським губернатором М. Суковкіним був закладений камінь в фундамент мечеті²⁸¹. Крім самого губернатора, на церемонії закладки мечеті були присутні представник міськуправління С. Дубинський, ректор Київського університету Св. Володимира М. Цитович, директор держбанку Г. Афанасьєв²⁸², що вказує на важливу роль, яку мусульмани відігравали в житті Києва на той час. На жаль, початок Першої світової війни та революція, що відбулася за нею, не дали втілитися в життя планам київських мусульман отримати соборну мечеть.

Окремо слід відзначити присутність на церемонії закладки мечеті ректора Київського університету Св. Володимира М. Цитовича, оскільки саме студенти-мусульмани Києва відіграли значну роль у розвитку ісламу як на території України, так і в цілому – Російської імперії. Саме в Києві в 1913 р. відбувся таємний з'їзд студентів-мусульман Російської імперії, в якому провідна роль належала студентам київських вишів – про що й піде мова далі.

Початок ХХ ст. в Російській імперії ознаменувався фундаментальною реформою верховної влади, що містилася в Маніфесті від 6 серпня 1905 р. і «Жовтневому маніфесті» від 17 жовтня 1905 р. Завдяки створенню Державної думи і проголошенню політичних прав і свобод (в першу чергу – свободи зібрань, слова, совісті) почалася лібералізація політичного життя, в тому числі – і російських мусульман, яка набула різноманітних форм – від мусульманської фракції Думи до різних політичних об'єднань мусульман, зокрема – студентів-мусульман. У 1911 р., на тлі загального революційного підйому 1910-1914 рр., саме в Києві почалися процеси самоорганізації в середовищі студентів-мусульман, які навчалися в київських вузах (Університет Св. Володимира, Київський політехнічний інститут, Київський комерційний інститут і Вищі жіночі курси). Загалом, за твердженням

²⁸¹ Проект самої мечеті розробили архітектори А. Кобелев, член-кореспондент Петербурзького товариства архітекторів, хрещеник Олександра II, та А. Феофоров, відомий своїм прибутковим будинком по вул. В. Житомирській, 10.

²⁸² Закладка магометанской мечети // Киевская мысль. 30 октября 1913. № 300. С. 2.

К. Мостакаєва, на той час в Університеті Св. Володимира навчалось 184 студента лише з числа мусульман кавказького походження²⁸³.

В цей час Київський університет стає одним з основних університетів Російської імперії, де навчалися студенти-мусульмани. Незважаючи на те, що у відсотковому відношенні чисельність студентів-мусульман в вишах Києва була невисокою порівняно з загальною кількістю студентів, вона перевищувала показники по Російській імперії в цілому. Так, в 1912 р. в Університеті Св. Володимира навчалось 42 студента-мусульманина ²⁸⁴ (0,85%), в середньому ж в російських університетах – 0,5%²⁸⁵.

В 1911 р. студентами-мусульманами університету Св. Володимира було ініційовано створення мусульманського земляцтва, а також зроблена невдала спроба зареєструвати «Товариство взаємодопомоги». Зокрема, наприкінці 1911 р. лідерами мусульманських студентів (Ш. Рустамбековим, Ф. Ордубадським та А. Талишинським) був складений та поданий на підпис київському губернатору «Статут Товариства взаємодопомоги студентів-мусульман Університету Св. Володимира». В березні 1912 р. київський губернатор відхилив прохання про реєстрацію (через відсутність в Статуті університету підстав для реєстрації), пославшись на «Тимчасові правила про студентські організації і про структуру зборів в стінах вищих навчальних закладів» від 11 червня 1907 р., згідно з якими в приміщеннях вузів дозволялися збори тільки академічного характеру і поклавши відповідальність за дозвіл зборів і студентських організацій на керівництво навчального закладу. Вчена рада університету, до якої було передано статут на розгляд, не наважившись взяти на себе відповідальність, відмовила в затвердженні. Після цього ректор університету порадив студентам-мусульманам звернутися до

²⁸³ Мостакаєв. *Op. cit.*, С. 130.

²⁸⁴ Варто зауважити, що вказані статистичні дані не враховують студентів медичного факультету Університету Св. Володимира, де переважно й навчалися студенти-мусульмани.

²⁸⁵ Риндюк Н., Риндюк І. Мусульмане Києва (середина XIX в. – 1917 г.) // Ісламська цивілізація: історія та сучасність. Київ, 2013. С. 217.

міністерства освіти в Петербурзі²⁸⁶. В вересні 1912 р. проект Статуту Ф. Ордубадський особисто передав до канцелярії Міністра Народної Просвіти в Санкт-Петербурзі, подальша доля документу невідома²⁸⁷.

Незважаючи на відсутність реєстрації, діяльність земляцтва в університеті тривала в формі каси взаємодопомоги, яка надавала зібрану для бідних і нужденних студентів-мусульман матеріальну допомогу у вигляді грошей і безкоштовних підручників²⁸⁸. При цьому серед інших студентських земляцтв, широко розповсюджених серед київських студентів того часу, земляцтво студентів-мусульман посідало особливе місце: «і своїм багатством (мало близько 10.000 крб.), і кількістю студентів (близько 70 членів), і своїм зовнішнім виглядом»²⁸⁹. Більшу частину становили мусульмани-кавказці (азербайджанці, або, відповідно до поширеної тоді назви – «закавказькі татари»), але були також і татари з Поволжя – Халіл-улла Єнікєєв (студент медичного факультету Університету Св. Володимира), Гульсум Ахтямова (слухачка Вищих жіночих курсів) і касимівський татарин Ібрагім Максудов (студент Університету Св. Володимира).

Важливу роль у згуртуванні київських студентів-мусульман та долучення їх до загальноімперського мусульманського контексту відіграв видатний татарський літератор та національний діяч Галімжан Ібрагімов (1887-1938). Г. Ібрагімов народився в селищі Султанмуратово Стерлітамакського повіту Уфимської губернії (зараз – Аургазинський район Республіки Башкортостан) в родині мулли та мударриса²⁹⁰ Гірфана Ібрагімова. Початкову освіту Галімжан здобув в медресе сел. Кешенне та, водночас, в початковій російській школі. У 1899 р. батько відправив його на навчання до

²⁸⁶ Купчик О.Р., Дамиров А.У. Студенты-азербайджанцы города Киева в общественно-политической жизни Украины (1900-1917 гг.). Киев, 2013. С. 45.

²⁸⁷ ЦДІАК України. Ф. 274. Оп. 1. Од.зб. 3151а. Ч. 2. Арк. 677.

²⁸⁸ Купчик, 2013, 45.

²⁸⁹ Ибрагимов Г. Татар студентлары хәрәкәте тарихыннан кечкенә бер хатирә. Казан, 1922. С. 6. [Ибрагимов Г. З історії руху татарських студентів: невеличкі спогади] (араб. граф.).

²⁹⁰ Мударрис – старший викладач в медресе.

кадімістського²⁹¹ медресе Валі-мулли в Оренбурзі, де Г. Ібрагімов навчався до 1905 р.²⁹². В 1906-1908 рр. він продовжив отримання вищої освіти в Уфі, в славнозвісному джадидському²⁹³ медресе «Галія». Під час навчання в цьому закладі Г. Ібрагімов долучився до активної суспільної діяльності, в нього сформувалися реформаторські погляди на мусульманську освіту²⁹⁴. На момент свого приїзду до Києва восени 1912 р., Г. Ібрагімов вже був визнаним татарським літератором та громадським активістом, знаходячись під доглядом поліції.

До Києва він прибув, маючи запрошення на роботу викладачем татарської мови для татарських родин Києва від свого давнього друга Каюма Мостакаєва²⁹⁵, а також листа від київських студентів-мусульман, в якому вони зверталися до нього за допомогою в організації мусульманського студентства:

«Цим листом до Вас звертається Київське мусульманське студентство сприяти йому в проведенні в життя тієї ідеї, яка зародилася у нього на початку цього навчального року. З ініціативи деяких товаришів було запропоновано загальним зборам гуртка студентів мусульман в м. Києві взяти на себе ініціативу скликання з'їзду мусульманської молоді. Мета взагалі об'єднання мусульманської молоді для організованої боротьби з невіглаством нашого народу, і також з нашим спільним ворогом

²⁹¹ Кадімізм (від араб. «усул кадім» – «старий метод») – консервативний рух в татарському суспільстві і серед мусульман Росії кін. ХІХ - поч. ХХ ст. Прихильники кадімізма захищали традиційні мусульманські цінності, дотримувалися схоластичної системи в галузі освіти і виховання.

²⁹² Мухаметшин Р. Окрыленный борьбой. К 100-летию со дня рождения Г. Ибрагимова (Эволюция философских и общественно-политических взглядов). – Казань: Татарское книжное издательство, 1987. – с. 17-18.

²⁹³ Джадідізм (від араб. «усул джадід» – «новий метод») – рух на зближення ісламської культури з європейською культурою за оновлення життя мусульман, у широкому розумінні «обновленство», просвітницький рух народів ісламського Сходу за реформу освіти, заснований в Криму Ісмаїлом-беєм Гаспринським для утворення світських шкіл.

²⁹⁴ Хасанов М. Писатель, ученый, революционер (Страницы жизни и творчества Галимжана Ибрагимова). Москва, 1987. С. 12-13.

²⁹⁵ К. Мостакаєв викладав татарську мову в великому залізничному вузлі Південно-західної залізниці Козятині, де мешкала громада касимовських татар, які працювали обслуговуючим персоналом на вокзалі (переважно – буфетною прислугою). Слід зазначити, що на багатьох вузлових станціях Південної і Південно-Західної залізниць, що охоплює велику частину території України, касимівські татари утримували буфети (див. вище)

російським урядом, зокрема ж завдання з'їзду тільки з'ясувати ставлення мусульманської молоді до нашого народу і до російського уряду і відповідно прийнято резолюцію виробити програму і тактику для боротьби з вищевказаними ворогами ... наша комісія по скликанню з'їзду звертається до Вас з проханням, чи не повідомите Ви докладно про життя мусульманської молоді та про їхнє ставлення до цієї мети, якщо можливо, то зорганізувати молодь»²⁹⁶.

Окрім того, Г. Ібрагімов мав і особисті мотиви для свого відвідування Києва – зокрема, він планував підтягнути свою російську мову для отримання атестату зрілості, та подальшого вступу до університету²⁹⁷.

Існує ще одна версія щодо причин візиту Г. Ібрагімова до Києва та його залучення до діяльності мусульманського земляцтва. На думку А. Хабутдінова, існував зв'язок між Г. Ібрагімовим і Ібнаміном Ахтямовим²⁹⁸, лідером мусульманської фракції в Думі IV скликання. У 1912 р. І. Ахтямов висунув ідею створення політичної партії за прикладом сіоністів або вірмен, «що визнає тероризм і експропріаторство, але на націоналістичній підкладці». Відповідно довідці голови Казанського губернського жандармського управління від 22 червня 1913 р. планувалося організувати «повсякмісні районні комітети та скликувати до часу в різних пунктах Росії з'їзди». В довідці стверджувалося, що планується «об'єднати всю татарську інтелігенцію» та створити газету на чолі з Г. Ібрагімовим при співробітництві Шагита Ахмадієва²⁹⁹ (1888-1930) і Фатіха Камалетдінова³⁰⁰.

²⁹⁶ ЦДІАК України. Ф. 274. Оп. 3. Од.зб. 237. Арк. 2-2зв.

²⁹⁷ Хасанов. *Op. cit.*, С. 65.

²⁹⁸ Ахтямов Ібнамін Абуссугудовіч (1877-1941) – депутат IV Державної думи Російської імперії від другого з'їзду міських виборців Уфимської губернії, секретар Мусульманської фракції. Один із засновників і співвидавців неофіційного друкованого органу Мусульманської фракції – газети «Міллі» («Нація»). Голова президії Всеросійського з'їзду представників мусульманських громадських організацій в Петрограді (грудень 1914 р.). Син депутата I Державної думи Абуссугуда Ахтямова.

²⁹⁹ Відомий татарський політичний діяч та публіцист, редактор газети «Аваз» («Голос»).

³⁰⁰ Хабутдинов А.Ю. Общественное движение российских мусульман в дооктябрьский период: идеи и методы // ИД Медина. URL: http://www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/1/plenary_habutdin.htm? (дата звернення: 23.11.2020)

Саме з цієї причини, на думку А. Хабутдінова, наприкінці 1912 р. Г. Ібрагімов виїхав до Києва і почав організаційну роботу по підготовці таємного всеросійського з'їзду мусульманських студентів, на якому передбачалося «виробити умови боротьби проти існуючого ладу». Організація, що мала виникнути за сприяння Г. Ібрагімова, повинна була носити насамперед національний характер, а мусульманська фракція залишалася тоді єдиним органом загальноросійської мусульманської еліти, а тому була прямо зацікавлена в контактах з найбільш освіченою частиною мусульманської молоді – студентами вишів³⁰¹.

Після свого приїзду до Києва, Г. Ібрагімов за посередництва Х. Єнікеева долучився до діяльності мусульманського земляцтва, одночасно зв'язавшись з представниками організаційного комітету революційно налаштованого студентства, серед яких були представники самих різних партій³⁰². При цьому, за свідченням самого Г. Ібрагімова, ініціатором залучення київського мусульманського земляцтва до підпільної революційної діяльності виступав саме Х. Єнікеев, котрого Ібрагімов називає «меншовиком» та «зайдиголовою», тоді як сам Ібрагімов

«...абсолютно відкрито був проти цього: я [Г. Ібрагімов – Д.Б.] вважав, що вони [члени земляцтва – Д.Б.] були надмірно різними, що серед них можуть бути і якісь чорні: треба відібрати серед них деяких, не всіх, і через них поступово потрібно налагоджувати»³⁰³.

Про схильність до підпільної революційної діяльності і спробах використати земляцтво в революційних цілях з боку Х. Єнікеева свідчить знайдений у нього під час обшуку лист до студента Казанського університету Ханафі Кайбишева³⁰⁴ від 13 жовтня 1912 р. В цьому листі він пише, що в ньому

³⁰¹ Хабутдинов А.Ю. Татарское общественное движение в российском сообществе (конец XVIII – начало XX веков) : Дис. д-ра ист. наук. 07.00.02 / Хабутдинов А.Ю.; Казан. гос. ун-т . Казань, 2002. С. 286-287.

³⁰² Ибрагимов. Op. cit., С. 11-12.

³⁰³ Ibid., С. 14.

³⁰⁴ Ханафі Кайбишев (Мухаммедханафі Кайбишев, М. Ханафі) (1889-?) – письменник, філософ, публіцист, перекладач, автор науково-публіцистичних праць, на момент написання листа – студент Казанського університету. Відомий як провокатор, таємний

«...відбувся маленький перелом в розумовому житті... бачучи, що студенти тепер всі, за маленьким винятком, не вірять ні в що, що увійшло вже в моду, відсутність справи, туга за життям, яким би то не було, усвідомлення безсилля, усвідомлення порожнечі самотнього життя підштовхнуло мене знайти вихід з цього становища в суспільному житті, і я тепер вірю ... в ... революцію. Я революціонер, захисник прав знедолених, ображених і пригноблених. Я готовий зі зброєю в руках зруйнувати цей стан справ і знищити гнобителів і поневолювачів. З індивідуаліста-анархіста став революціонером. Моя мета об'єднати чуйну студентську молодь і пробудити в них почуття товариства і громадськості і прищепити усвідомленість, що вони повинні стати захисниками прав знедолених, а не інших. А потім «Велика революція». Коли? Це не важливо! Але у всякому разі потрібно використовувати кожен нагоду, кожен момент. Початок роботи, потрібно зауважити, увінчався успіхом. Веду агітацію серед кавказців-мусульман і серед інших. Вони – вузькі націоналісти, мабуть навіть мусульмани ... але це маленьке справа. Завтра будуть збори, де будуть представники кількох земляцтв і будуть прочитані реферати щодо студентських організацій і т.д. товаришами, на яких я натрапив в ресторанах, куди ходжу з метою вивчати настрої публіки і т.д.»³⁰⁵.

Таким чином, з ініціативи Х. Єнікєєва члени київського мусульманського земляцтва дійшли до висновку про необхідність об'єднання мусульманського студентства для ведення активної громадської діяльності:

«...він [Х. Єнікєєв – Д.Б.] взяв і на загальних зборах всього земляцтва виступив з емоційною промовою, і закликав мусульманських кавказьких студентів до політичної боротьби, провів агітацію і там же подав пропозицію про створення таємного товариства для цієї мети і початку

агент царської охоранки «Теоретик». Більшість дослідників погоджуються, що саме Кайбишев повідомив поліції інформацію про запланований з'їзд в Києві, що в підсумку призвело до арешту всіх учасників.

³⁰⁵ ЦДІАК України. Ф. 274. Оп. 1. Од.зб. 3151а. Арк. 407, 407зв., 408.

роботи. Товариші Ордубадський і Хан Талиш[ин]ський підтримали це. Вони вибрали зі своїх осередок з чотирьох чоловік, хотіли запросити мене до співпраці шляхом голосування за цю пропозицію, висунуту Халлою [Х. Єнікєєвим – Д.Б.] <...> Обрана організація була названа організаційною комісією, її членами крім мене були: Хан Талиш[ин]ський з Кавказу, Халла з Уфи, Гульсум туташ Ахтямова, якщо мені не зраджує пам'ять, студент Вазіреєв. Постійний секретар: Ахтямова, глава – Хан Талиш[ин]ський. Кошти на цілі, визнані необхідними цією організацією, отримувались від земляцтва через його голову товариша Ордубадського. Наша організація мала право в більш складних питаннях як запрошувати людей, так і збирати збори. Перші кроки були такими – початок її офіційного утворення припав на кінець 1912 р.»³⁰⁶.

Як зазначає Г. Ібрагімов, робочий план організації був наступним:

1) В кінці 1913 – початку 1914 рр. провести таємний з'їзд мусульманського революційного студентства всієї Росії. Місце проведення з'їзду – Баку або Петербург.

2) Сформована раніше організаційна комісія відповідає за проведення заходів та підготовчу частину роботи, необхідних для проведення з'їзду.

3) Підготовчі роботи в першу чергу включають в себе: а) встановлення зв'язку з усіма містами, в яких є університети, організацію в них мусульманських земляцтв, а там де земляцтва вже є – встановлення з ними відносин; б) для вирішення попередньої задачі невідкладно почати діяти, використовуючи листування і відправку агітаторів.

4) Сформулювати проблеми для обговорення на майбутньому таємному з'їзді, призначити доповідачів з цих проблем, підготувати матеріал.

³⁰⁶ Ибрагимов. *Op. cit.*, С. 15-16.

5) Для координації дій з іншими університетами, і використання їх ресурсів, в квітні 1913 р. зібрати в Києві представників мусульманських земляцтв з різних міст для проведення таємних зборів з підготовки з'їзду³⁰⁷.

За політичну складову запланованого з'їзду виступили Х. Єнікєєв, Г. Ібрагімов і Г. Ахтямова, в той час як студенти-азербайджанці Д. Везіров і А. Талишинський наполягали на питаннях переважно культурно-просвітніх і благодійних.

У зв'язку з наближенням новорічних канікул було вирішено скористатися наданою можливістю, і доручити студентам-мусульманам, які роз'їжджались по домівках, встановити контакти від імені організації зі своїми земляками, які навчалися в інших університетах імперії. Також листи-запрошення були розіслані в Москву, Санкт-Петербург, Казань, Одесу, Харків, Томськ, Варшаву і Саратов³⁰⁸.

Х. Єнікєєву, який їхав на канікули до себе додому в Уфу, було доручено заїхати в Казань, і встановити там контакти з казанським студентством, оскільки він був знайомий зі студентом Казанського університету Х. Кайбишевим. Г. Ібрагімов, який також близько знав останнього, рекомендував Х. Єнікєєву не сподіватися на нього, оскільки Кайбишев змінився і більше не готовий приносити жертви заради непевних високих цілей. Однак Х. Єнікєєв не взяв до уваги це попередження і,

«... зберігши всю свою любов юності, видав йому всю таємницю. А з іншими чи то в номері, то чи в трактирі, на п'яну голову скандалив, і в відкриту кликав в політичний рух»³⁰⁹.

До слова сказати, Єнікєєв не обмежився організацією політичної боротьби тільки серед київського мусульманського студентства. Відвідавши після Казані Уфу, в січні 1913 р. він попрямував до Челябінська. Прибувши в місто, Х. Єнікєєв обійняв посаду вчителя башкирської мови в Челябінській

³⁰⁷ Ibid., С. 16-17.

³⁰⁸ ЦДІАК України. Ф. 274, Оп. 1. Од.зб. 3151а. Арк. 521зв.

³⁰⁹ Ибрагимов. Op. cit., С. 18.

вчительській семінарії. Одночасно з викладацькою діяльністю, Х. Єнікєєв спробував організувати в Челябінську соціалістичний гурток – йому вдалося швидко завоювати симпатії радикальної мусульманської молоді та організувати групу з 16 осіб, створивши опозицію місцевому імаму Муніру Гадєєву. Намагаючись привернути симпатії місцевих мусульман, Єнікєєв виступив з ініціативою створення в Челябінську мусульманського педагогічного училища, однак не отримав підтримки місцевих. Активність Єнікєєва в Челябінську продовжилася навіть після його арешту і подальшого звільнення кийвською жандармерією – аж до 24 лютого 1915 р., коли він, розчарувавшись в безуспішних спробах втягнути челябінських мусульман в свої проєкти покинув місто³¹⁰.

Інформація про з'їзд стала відома таємної поліції, скоріш за все, з декількох джерел – як серед кийвських студентів-мусульман, так від інформаторів в університетах, представники яких збиралися бути присутніми на таємному з'їзді. Точно відомо, що одним з таких інформаторів був Х. Кайбишев³¹¹, який повідомив про підготовку з'їзду Казанське губернське жандармське управління після візиту Х. Єнікєєва в Казань в грудні 1912 р.

12 березня 2013 р. жандармським управлінням університетських міст був розісланий секретний циркуляр:

«Визнаючи всю серйозність об'єднання студентів-мусульман, що має в своєму корені безсумнівно політичний характер і переслідує, у всякому разі, не академічні цілі, департамент поліції, звертаючи увагу ваше на цей рух, просить вас вжити заходів до висвітлення останнього в межах ввіреного вашому спостереженню району та розробці наявних у вас з цього питання відомостей і про подальше своєчасно доносити Департаменту»³¹².

³¹⁰ Денисов Д. Мусульманская община Челябинска (60-е годы XIX – начало XX века) // Вестник ЧелГУ. 2008. № 34. С. 145-146.

³¹¹ Див. наприклад: Ібраїмов, Ор. cit., С. 40; Мөхәммедова Г. Киев вакыйгасы // Казан утлары. 1972. № 8. С. 139 [Мухаммедова Г. Київська подія] (татар. мов.); Хасанов. Ор. cit., С. 69.

³¹² Хасанов. Ор. cit., С. 68.

Вже 27 березня 1913 р. начальники губернських жандармських управлінь і охоронних відділень міст, в яких були вищі навчальні заклади, отримали секретний циркуляр, за підписом директора Департаменту поліції С. Білецького, такого змісту:

«За наявними у Департаменті Поліції відомостями, серед студентів-мусульман вищих навчальних закладів в Росії виникла думка про необхідність скликання з'їзду для вироблення об'єднуючої їх дії програми. Попередньо ж вирішено влаштувати нараду за участю представників по одному від університетських міст для складання програми з'їзду. Місцем наради намічено м. Київ, куди представники з письмовими повноваженнями і належними інструкціями запрошуються прибути 16-го квітня з тим, щоб 17 відкрити засідання попередньої наради. Повідомляючи про викладене на додаток до циркуляру від 12 цього березня, за № 96333, Департамент поліції просить Вас вжити заходів до з'ясування представників студентів-мусульман від довіреного Вашому спостереження району та про подальше повідомити Начальника Київського Охоронного відділення і донести Департаменту»³¹³.

17 квітня 1913 р. в початку сьомої години вечора на квартирі у курсистки київських вищих жіночих курсів Сони Ахундової на попереднє засідання зібралося 14 осіб (8 представників мусульман місцевих вищих навчальних закладів та 6 приїжджих делегатів). Зокрема, студенти Київського університету: Мір-Абдульфат-хан Талишинський, Фіруз-бек Ордубадський, Халіл-Улла Ібатуллінович Єнікєєв і Алі-бек Кулібек-огли Алібеков; Київського політехнічного інституту: Джаміль-бек Везіров і Гусейн-бек Ахундов; курсистки Київських вищих жіночих курсів Сона-ханум Ахундова і Умма-Гульсум Ахтямова; студенти університетів: Новоросійського – Абдульфат-хан Насірбеков, Харківського – Ширін-бек Сафаралібеков і С.-Петербурзького – Наджиб Галієвич Курбан-Галієв; студенти: Московського комерційного інституту – Мухаммед Гаріфов Карімов і С.-Петербурзького

³¹³ ЦДІАК України. Ф. 268. Оп. 1. Од.зб. 905. Арк. 5.

політехнічного інституту – Мір-Ягуб Мехтієв, а також киргиз [казах – Д.Б.] Абубакир Ішмухамметович Імамбаєв, колишній студент Казанського університету, який представлявся Нургалі Кадировим³¹⁴.

Серед прибулих делегатів окремо можна згадати Гаріфа Карімова і Абдульфат-хана Насірбекова. Гаріф Карімов був братом Фатіха Карімі (Карімова) – відомого татарського письменника і редактора однієї з найпопулярніших та найвпливовіших мусульманських газет того часу «Вакт» («Час»). У свою чергу, А. Насірбеков, «до крайнощів фронт-аристократ, білоручка»³¹⁵, був особистим секретарем экс-правителя Ірану Мухаммада Алі-шаха, який проживав в той час в Одесі. Показовою є мотивація участі в з'їзді А. Насірбекова, що відображала мотивацію частини учасників: «щоб мусульманам було краще»³¹⁶. Неважко побачити, що склад делегатів попереднього з'їзду відрізнявся строкатістю, і включав в себе як революційне студентство, так і представників інтелектуальних і політичних еліт мусульманського співтовариства Російської імперії того часу.

Програма попередніх зборів включала в себе: 1) відкриття засідання і вступне слово голови комісії; 2) вибори президії; 3) перевірка повноважень приїжджих делегатів; 4) доповіді окремих представників про стан їх організацій; 5) окремі організації в містах, їх функції та взаємовідносини; 6) студентська робота під час канікул; 7) організація загальноросійського з'їзду студентів-мусульман (час і місце проведення, центральний комітет і його функції, склад оргбюро, збір грошей на потреби з'їзду); 8) програма з'їзду: а) економічна, б) культурно-освітня, в) політична; 9) питання анкети³¹⁷ і 10)

³¹⁴ ЦДІАК України. Ф. 274. Оп. 1. Од.зб. 3151а. Ч. 2. Арк. 678зв.

³¹⁵ Ібрахимов. *Op. cit.*, С. 20.

³¹⁶ *Ibid.*, С. 33.

³¹⁷ На одному з засідань комісії за ініціативою Ш. Рустамбекова було підняте питання про анкети, за допомогою яких планувалося встановити загальну чисельність студентів-мусульман імперії, скласти їх реєстр і з'ясувати соціальні потреби. До розробки анкети був притягнутий А. Алібеков, який запропонував включити в анкету графу про джерела доходів і реальне матеріальне становище нужденних студентів-мусульман (наприклад, власні гроші, стипендія, приватні пожертвування і т.д.). Детальніше див.: Купчик та Дамиров, *Op. cit.*, С. 47.

поточні справи³¹⁸.

Відкрилося зібрання вітальною промовою голови комісії Талишинського, після якої всі присутні на зборах особи були заарештовані нарядом поліції. Через кілька годин після затримання учасників зборів були затримані Г. Ібрагімов і Ш. Рустамбеков. Затримані були перепроваджені в Бульварну поліцейську дільницю, потім переведені в Київську (Лук'янівську) губернську в'язницю.

В той же день у всіх студентів-мусульман м. Київ на дому були проведені обшуки. Всім затриманим обрали запобіжний захід у вигляді арешту, який в травні продовжили до червня. Враховуючи високий соціальний статус більшості затриманих, не дивно, що до Києва прибули їхні впливові родичі, а на київську жандармерію чинився неабиякий тиск. Як повідомляє Г. Ібрагімов про цей період:

«...відразу після арешту у всіх приїхали або батьки, або улюблені, або родичі – з Одеси, Москви, Баку, Ордубаду, Волги, Криму. Сестра Гульсум Зухра-ханім і брат, депутат Думи, Ахтямов також відвідали Київ. Брат Г. Карімова Каміль Карімов теж приїхав. Тому у них справи були добре <...> Сидіти було приємно. Багато думав. Багато читав. Поправився»³¹⁹.

Протягом майже двох місяців тривало розслідування жандармерії, яке показало відсутність складу злочину в діях студентів-мусульман. Взявши до уваги, що студенти-мусульмани на зборах планували обговорювати питання економічного та культурно-освітнього характеру, виключивши з порядку денного питання політичного характеру, а також те, що учасники зборів були піддані адміністративному арешту, начальник Київського губернського жандармського управління полковник О.Ф. Шредель закриття кримінальне провадження у справі і звільнив їх з-під арешту.

На думку О. Купчика та А. Дамірова, реальною причиною закриття

³¹⁸ ЦДІАК України. Ф. 274. Оп. 1. Од. зб. 3151а. Ч. 2. Арк. 678зв-679.

³¹⁹ Ібрагімов. *Op. cit.*, С. 30, 38.

справи було існування при владі багатьох інших, більш важливих проблем, ніж боротьба зі студентами-мусульманами. Основною з цих проблем дослідники називають Першу світову війну, що незабаром почалася, і введений слідом за цим військовий стан, що радикальним чином змінило умови для революційної боротьби, в т.ч. студентів-мусульман³²⁰.

Але значно ближчою до правди видається версія безпосереднього учасника київських подій Г. Ібрагімова, який справедливо вказав, що жандармерія того періоду («часів реакції») легко могла перетворити київський таємний з'їзд студентів-мусульман в гучний процес, яскравим прикладом чого була «Справа братів Бубі»³²¹, яку роздмухали в серйозний процес за набагато менших підстав. Однак владою «проблема була зам'ята», і учасники київського з'їзду отримали лише місячний адміністративний арешт. Г. Ібрагімов називає дві причини подібної поблажливості з боку жандармерії. Перша – слабе знайомство київської жандармерії з «ісламським питанням»:

«...Для київської жандармерії мусульманський народ – слухняна тварина, за своєю психологією вона не звикла з ними зустрічатися і бачити в них небезпеку. Тут, на відміну від Казані, Оренбурга, Астрахані, Уфи «мусульманська» загроза не стала важливою проблемою: живий страх являють проблема Польщі, латишів, есдеків, есерів, євреїв, українців <...> Татарське якимось здається їй чимось незначним»³²².

Інша причина полягала в тому, що, як я вказував вище, багато учасників київських подій належали до мусульманської еліти Російської імперії, і тому мало місце банальне заступництво з боку впливових родичів:

«...слідом за нашим арештом в проблему втрутилися дуже великі, дуже

³²⁰ Купчик и Дамиров, *Op. cit.*, С. 58.

³²¹ Габдула і Губайдула Бубі – татарські просвітителі і реформатори. Були затримані 30 січня 1911 р. і поміщені у в'язницю, де провели 16 місяців. Братам Бубі були висунуті звинувачення в панісламізмі, проте суд визнав Бубі винними лише по ст.132 Кримінального уложення про неповагу до влади і поширення літератури бунтівного характеру.

³²² Ибрагимов. *Op. cit.*, С. 37.

згуртовані групи татарського, мусульманського світу. Депутат Думи Ахтямов, всілякі мірзи, баї, беки, беї Кавказу в той же день, в той же час приїхали до Києва, щоб врятувати своїх синів, коханих, дочок, захоплених з нами, щоб виправдати їх від подібної «ганьби». Їхні стосунки і таке інше, і інше у вищому світі зіграли першу і більшу роль у вирішенні проблеми»³²³.

Зокрема, в звільнення своєї сестри Гульсум і інших студентів активно втрутився депутат Думи І. Ахтямов. Справа про з'їзд студентів-мусульман КГЖУ містить в собі два документа за підписом І. Ахтямова у справі його сестри. Перший – прохання І. Ахтямова до начальника Київського Губернського жандармського управління про зміну запобіжного заходу його сестрі Гульсум з в'язниці на поруки або під заставу³²⁴. Другий – лист І. Ахтямова на бланку Таврійського палацу (де засідала Державна дума) на ім'я Олександра Федоровича [О.Ф. Шределя, начальника КГЖУ – Д.Б.], такого змісту:

«Вельмишановний пане Олександрє Федоровичу!

Вибайте, що турбую Вас приватним проханням. Як Вам відомо, в Київській в'язниці утримується сестра моя Гульсум Ахтямова. Я подав Вам прохання про звільнення її на поруки або під заставу. Цілком усвідомлюючи, що надалі до з'ясування справи, Вам неможливо дати мені ту чи іншу відповідь, я тільки прошу Вас як-небудь прискорити справу. Я цілком переконаний, що єдине обвинувачення, яке можна пред'явити моїй сестрі, це – участь в товаристві, яке не отримало належного дозволу. Утримання у в'язниці, до того ж ще попереднє, в продовженні майже двох місяців за таке незначуще діяння я вважаю абсолютно несправедливим. Це сидіння в тюрмі може згубно позначитися на здоров'ї моєї сестри, яка взагалі схильна до нервових захворювань.

³²³ Ibid.

³²⁴ ЦДІАК України. Ф. 274. Оп. 1. Од.зб. 3151. Ч. 1. Арк. 35.

Ось чому я звертаюсь до Вас з проханням прискорити дізнання щодо моєї сестри і дати мені найближчим часом відповідь на моє клопотання про звільнення сестри з в'язниці.

Я до сих пір не вчиняв ніяких дій тут ні у Міністра Внутрішніх Справ, ні в Департаменті Поліції, бо чекав нормального вирішення цієї справи.

Прийміть запевнення в повазі до Вас,

Ібн. Ахтямов»³²⁵.

Незабаром після отримання О.Ф. Шределем зазначеного листа, Гульсум Ахтямова була випущена з в'язниці. Інші члени «київської події» були звільнені схожим чином. Зокрема, з аналогічним проханням до О.Ф. Шределя звернувся батько ще одного затриманого студента – секретар Бакинського уїзного поліцейського управління, надвірний радник (підполковник) Гейдар бек Ахундов:

«Син мій студент Київського політехнічного інституту Гусейн бек Ахундов в числі інших студентів притягнутий до дізнання довіреним Вам управлінням і ув'язнений в Київську в'язницю, де і в даний час утримується <...> Так як згаданий мій син здоров'ям дуже слабкий і тюремне життя вб'є його остаточно, прошу Ваше Високоблагородіє віддати мені його на поруки, причому я зобов'язуюсь доставити його при першій вимозі.

3 червня 1913 р.

Баку»³²⁶.

Значний інтерес представляє ідеологічна складова цього з'їзду, яка б дозволила судити про ті рушійні сили, що призвели до появи подібних об'єднувальних тенденцій в середовищі мусульманського студентства Російської імперії. Матеріали, вилучені київської поліцією, дозволяють судити про ті ідеї та цілі, які ставили перед собою організатори таємного

³²⁵ Ibid., Арк. 115-115зв.

³²⁶ ЦДІАК України. Ф. 274. Оп. 1. Од.зб. 3151. Ч. 1. Арк. 51.

з'їзду. Серед знайдених на місці проведення з'їзду матеріалів, наприклад, можна зустріти документи такого змісту:

«Мета з'їзду – об'єднати мусульманську молодь для роботи. Робота буде продуктивна тоді, коли вона буде відбуватися за певною програмою і за відомим планом. Для мусульманської молоді необхідно виробити єдину програму і тактику, щоб всі поштовхи, вироблені нею, діяли на суспільний організм мусульман Росії в одному і тому ж напрямку.

З чого повинен почати з'їзд свою роботу? Якщо з'їзд ставить за мету zorganizувати всю мусульманську молодь для роботи, для лікування тих виразок, якими страждає суспільний організм мусульман, то з'їзд повинен поставити в першу чергу вивчення сучасного стану останніх. Який їхній культурний рівень? Які фактори діють на їх культурний розвиток і як вони діють. Яке економічне та політичне становище мусульман в Росії? – ось які питання повинні бути висунуті і обговорені на з'їзді і теми для майбутніх доповідей повинні бути намічені, виходячи з цих міркувань»³²⁷.

В іншому документі більш повно розглядаються пункти, які, на думку організаторів таємного з'їзду, слід обговорити на Всеросійському з'їзді студентів-мусульман. Як відзначають автори документа (вірогідніше за все – члени оргкомісії), майбутній з'їзд повинен взагалі чітко сформулювати положення мусульман в порівнянні з іншими народностями Росії, а також намітити шляхи і способи культурного і економічного «підняття мусульманської маси».

Для підняття культурного рівня мусульман Російської імперії організатори таємного з'їзду пропонували ряд заходів, серед яких найважливіше місце займала реформа мусульманської школи (медресе):

«Школи. – Їх сучасний стан, приблизна програма, цілі і завдання.

В доповнення до цього бажано показати, який тип шкіл насамперед потрібен для мусульман, зокрема для татар, беручи до уваги малу

³²⁷ ЦДІАК України. Ф. 274. Оп. 1. Од.зб. 3151а. Ч. 2. Арк. 349зв-350зв.

наявність коштів і можливість здобувати середню освіту в російських навчальних закладах. Порушити питання про створення духовних семінарій, які давали б кадри мулл освічених, сильних не тільки релігійним духом, але також і світськими знаннями. Бо мулли – дійсні народні працівники, усе життя яких протікає серед темної маси. Прикладом можуть служити польські ксьондзи, польські католицькі духовні семінарії»³²⁸.

Крім того, перераховуються і інші пункти реформи мусульманського суспільства, серед яких окремо можна відзначити питання спільної мови для мусульман Російської імперії:

«Ставлення до мови. Сучасні течії в цій області. Створення основних положень, які б захистили в майбутньому мусульманство Росії від міжособної боротьби і розколу. Всі зусилля. Всі зусилля повинні бути спрямовані до єднання і взаємної довіри»³²⁹.

Неважко помітити, що питання реформи школи і мови, що піднімається київськими студентами-мусульманами, прямо пов'язане з ідеями *джадидизму* і *пантюркізму*, активно присутніми в публічному дискурсі татар-мусульман Російської імперії того часу.

Зазвичай, під джадидизмом розуміють модерністський рух, в першу чергу серед тюрк-мусульман Російської імперії, спочатку пов'язаний з реформою мусульманської системи освіти, якій пізніше набув політичного виміру. Водночас, єдиної думки серед вчених щодо соціальної природи джадидизму до сих пір не існує. Тривалий час переважала характеристика джадидизму як частини просвітницького руху, спрямованого, в першу чергу, на реформування традиційних шкіл татар, а в подальшому – на зближення з європейською культурою і трансформації суспільного життя відповідно до сучасних вимог. Паралельно джадидизм отримав і політичне забарвлення: він розглядався в протиставленні просвітництву як національно-буржуазний рух,

³²⁸ ЦДІАК України. Ф. 274. Оп. 1. Од.зб. 3151а. Ч. 2. Арк. 351-351зв.

³²⁹ ЦДІАК України. Ф. 274. Оп. 1. Од.зб. 3151а. Ч. 2. Арк. 351зв.

представників якого звинувачували в пантюркізмі, панісламізмі, контрреволюційній діяльності. В залежності від домінуючої ідеології, джадидизм міг розглядатися і як культурно-просвітницька, і як суспільно-політична течія. Частина дослідників (переважно татарських) вважають, що в джадидизм повинен вкладатися ширший сенс, який охоплював би релігійне, просвітницьке та політичне реформаторство в житті татарського народу³³⁰.

З іншого боку, останнім часом потужній критиці піддається підхід до джадидизму, як модерністського руху. А. Халід розглядає джадидизм як реформістську культурно-релігійну течію, яка прагнула повернути іслам до його «первісного вигляду», очистивши від «домішок звичаю» за допомогою прямого звернення до Корану – що вказує на фундаменталістський характер руху³³¹. Інший відомий дослідник А. Франк вказує на те, що більшість дослідників феномену джадидизму спираються виключно на джадидські джерела, і тому приймають глибоко помилковий дискурс протиставлення «прогресивних джадидів» та «консервативних кадимістів (традиціоналістів)». Ці дослідники дотримуються загальноприйнятої картини пізньоімперського періоду (1880-1917), в якій мусульманська громада зображувалася як одночасно пригноблена, так і стійка до російського культурного тиску асиміляції. В цій картині героями-просвітниками виступали джадиди, особливо кримськотатарський модерніст Ісмаїл Гаспринський (1851-1914), який стверджував, що російські мусульмани зіштовхуються з екзистенційною культурною кризою, якій була характерна стагнація. В своєму дослідженні А. Франк ставить під сумнів як ефективність освітніх джадидських реформ, так і значення джадидизму для активізації політичного життя російських мусульман³³².

³³⁰ Загидуллин И., Байбулатова Л., Свердлова Л. Отечественная историография // История татар с древнейших времен. Т. 6. Формирование татарской нации XIX – начало XX в. Казань, 2013. С. 38-39.

³³¹ Халид А. Постсоветские судьбы среднеазиатского ислама // Конфессия, империя, нация: религия и проблема разнообразия в истории постсоветского пространства. Москва, 2012. С. 325.

³³² Frank A. Muslim Cultural Decline in Imperial Russia: A Manufactured Crisis // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 2016. 59(1-2). S. 166-192.

Спростуванню дослідницьких міфів про те, що джадиди «уособлювали собою модернізм, боролися проти традицій, ратували за науку і прогрес проти застою, а також представляли собою націоналізм, що зароджувався» присвячене ґрунтовне дослідження Д. ДеВіза з промовистою назвою «Це була темна і застійна ніч (поки джадиди не принесли з собою світло): кліше, упередженість і помилкові дихотомії в інтелектуальній історії Центральної Азії»³³³. Подібно А. Халіду, ДеВіз заперечує використання терміну «модернізм» по відношенню до джадидів, як і в цілому протиставлення модернізм/фундаменталізм. Він стверджує, що багато пунктів програми джадидів були почерпнуті з фундаменталізму, в мусульманській думці близької до ваґгабізму.

Що до доктрини пантюркізму, яка ґрунтується на пріоритеті етнічної спільності і походження турків та інших тюркських народів, то вона була сформульована ще в 60-і рр. XIX ст. Армінієм Вамбері, видатним угорським сходовознавцем. У своїй роботі «Подорож по Середній Азії» він писав:

«Представляючи тюркську династію, дім Османів міг би заснувати з тюркських елементів, з якими він пов'язаний мовою, релігією і історією, від узбережжя Адріатики аж до Китаю імперію більш могутню, ніж та, яку зумів силою і хитрістю сколотити з гетерогенних елементів великий Романов. Анатолійці, азербайджанці, туркмени, узбеки, киргизи і татари – ось ті окремі частини, з яких міг би виникнути великий тюркський колос, який, звичайно, помірявся б силами зі своїм північним противником куди краще, ніж сьогоднішня Туреччина»³³⁴.

В стамбульський період свого життя А. Вамбері був наставником Мідхат-паші³³⁵, майбутнього великого візира і лідера руху «нових османів», які вчинили в 1876 р. конституційний переворот, і прагнули реалізувати

³³³ DeWeese D. It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia // *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 2016. № 59(1-2). S. 37-92.

³³⁴ Вамбері А. Путешествие по Средней Азии. Москва, 2003. С. 300.

³³⁵ Россия – Средняя Азия: Политика и ислам в конце XVIII – начале XXI века. Москва, 2013. С. 102.

пантюркістську програму, спрямовану на порятунок імперії, яка вже перевалила за пік своєї могутності і йшла до занепаду. Завдяки «новим османам» ідеї А. Вамбері були переосмислені тюрками-мусульманами Російської імперії, перетворившись в 1880-х рр. в культурно-ліберальний рух татарської інтелігенції. Формування і поширення теорії пантюркізму в першу чергу пов'язані з громадською та науковою діяльністю кримськотатарського просвітителя Ісмаїла Гаспринського (1851-1914). Саме І. Гаспринському належить формулювання, яке визначило програму пантюркізму, його гасло і кредо, моральний імператив, звернений до народів тюрко-ісламського світу: «Dilde, Fikirde, İşte Birlik» («Єдність у мові, вірі і справах»).

Сам І. Гаспринський з 1874 по 1875 рр. жив в Стамбулі, де зблизився з «новими османами», зокрема, Тевфіком Ебуззіє, в видавництві якого в 1885 р. видав свою брошуру «Неупереджений погляд на європейську цивілізацію». Але варто зауважити, що на погляди І. Гаспринського вплинули не лише ідеї «нових османів», але і панславизм. Ще в середині 60-х рр. XIX ст. протягом трьох років він жив та виховувався в родині відомого слов'янофіла, редактора «Московських відомостей» і «Російського вісника» М. Каткова³³⁶. Подібні зв'язки І. Гаспринського з слов'янофільськими колами дали змогу відомому татарському релігійному діячу В. Якупову заявити про те, що джадидизм І. Гаспринського, по суті, був інспірований його «російськими наставниками», зацікавленими в появі «зручного» ісламу³³⁷.

Маючи коріння в панславизмі, концепція пантюркізму водночас представляла собою полемічну відповідь на його виклики. Як зазначає Д. Ландау:

«Цілком зрозуміло, чому ініціатива і лідерство в обґрунтуванні і пропаганді пантюркізму виявилися у татар, які довше, ніж інші тюркські групи були «старожилами» Російської імперії. Крім того, татари

³³⁶ Ахунов А. Звезда Исмаила Гаспринского // Татарский мир. 2014. № 4. С. 6.

³³⁷ Мухарямов Н. Ислам в Поволжье: политизация несостоявшаяся или отложенная? // Ислам от Каспия до Урала: макрорегиональный подход. Москва, 2007. С. 63.

найбільшою мірою піддавалися тиску, який супроводжував християнізацію і русифікацію. Кримські татари, зокрема, жили у відносній близькості до турецького населення Османської імперії, відчуваючи з їхнього боку значний вплив. Більш того, вони були оточені не-татами, і їх єдина надія на виживання полягала у зближенні з іншими тюркськими групами. Крупна і активна буржуазія розвивалася серед татар з кінця XVII ст., та виявилася здатною очолити націоналістичне пробудження з кінця XIX ст. Пантюркізм забезпечив зручну ідеологічну основу для комерційного суперництва цієї буржуазії з російською <...> Крім того, татарські інтелектуали першими зрозуміли, що, оскільки тюркські групи не були суміжними географічно, потрібно було вибрати і розробити інший елемент, щоб наблизити їх одну до одної. Лінгвістичний елемент був, очевидно, першим вибором, оскільки мови були схожі, хоча і не ідентичні, серед цих груп, і інтелектуали могли спілкуватися «високою турецькою» <...> У результаті утворення, мовна реформа і журналістська пропаганда були основною діяльністю татарських націоналістичних інтелектуалів»³³⁸.

Ще одним важливим питанням, на якому зосередилися організатори таємного з'їзду, стало сучасне становище жінки в мусульманському суспільстві і відповідність цього положення Корану. Більш того, саме сучасне становище жінки-мусульманки розглядалося організаторами таємного з'їзду «як головний фактор відсталості мусульман»³³⁹. У цьому питанні представники київського мусульманського студентства також були тісно пов'язані з загальноросійськими інтелектуальними тенденціями в татаро-мусульманському середовищі. У розглянутий період дискусії з питання соціального становища жінки-мусульманки активно велися насамперед у татарській мусульманській пресі. Як зазначає Д. Брильова (Галіхузїна), питання про рівність прав мусульманок з чоловіками піднімали багато

³³⁸ Landau J. Pan-Turkism. From Irredentism to Cooperation. London, 1995. S. 8-9.

³³⁹ ЦДІАК України. Ф. 274. Оп. 1. Од.зб. 3151а. Ч. 2. Арк. 357.

представників татарської інтелігенції того часу, серед яких в першу чергу слід назвати відомого громадського діяча та теолога Мусу Бігієва, який вважав, що в ранньоісламський період жінки були вільними і поневоленням вони зобов'язані вузько мислячим *факіхам* (релігійним авторитетам). На думку багатьох представників реформаторського дискурсу в середовищі татар-мусульман того часу (Різаєтдін Фахретдінов, Габдулла Бубі, Зияєтдін Камалі, Закир Кадийрі та ін.), майбутнє нації безпосередньо залежить від того, яке місце в ньому займають жінки. Цієї ж думки ще в середині XIX ст. дотримувався найбільш відомий татарський вчений і мислитель Шігабуддін Марджани³⁴⁰.

Остаточна крапка в історії з таємним з'їздом студентів-мусульман в м. Київ була поставлена в 1915 р. Зберіглося «Листування між Московським охоронним відділенням і іншими установами про очікуваний восени 1915 р. в м. Києві з'їзд представників мусульманської молоді вищих навчальних закладів Росії та з'ясуванні делегатів на з'їзд»³⁴¹, в якому поліцейські чини на місцях повідомляють про те, що активності з боку колишніх (і нових) учасників не спостерігається і ніякого з'їзду в Києві не планується.

Підсумовуючи, можна казати про те, що в другій половині XIX – напочатку XX століть в Києві утворилась досить чисельна мусульманська спільнота, що складалась переважно з волго-уральських татар, які мігрували на територію сучасної України. Основною діяльністю київських татар-мусульман була роздрібна торгівля, миловарення, сільськогосподарська та переробна діяльність. Значного збільшення мусульманська спільнота зазнала наприкінці XIX ст. внаслідок розташування у Київському військовому окрузі татаро-башкірських частин. На початку XX ст. до мусульманської спільноти Києва долучились мусульмани кавказького походження, більшість яких

³⁴⁰ Див.: Галихузина Д.С. Проблема женского образования в освещении журнала «Шура» (1908-1917 гг.) // Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки. 2010. № 152(1). С. 59; Брилева Д. О женщине и устами женщины: мусульманка в татарской периодической печати начала XX в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 2. С. 18-19.

³⁴¹ ЦДІАК України, Ф. 274. Оп. 4. Од.зб. 521, арк. 1-7.

навчалися в вишах Києва (переважно на юридичному та медичинському факультетах). Мусульмани Києва мали свою молитовню (*мусаллю*), розташовану на Лук'яновці, імама-хатиба та організаційно входили до складу Таврійського магометанського духовного правління. Напередодні Першої світової війни кількість та впливовість київських мусульман дозволила їм отримати дозвіл на будівництво соборної мечеті неподалік від історичного центру Києва, однак початок війни та революційні події не дозволили цим планам втілитись в життя.

На початку ХХ ст. київські студенти-мусульмани були залучені в реформаторський дискурс, що існував у мусульманському середовищі Російської імперії. Уважаючи себе авангардом розвитку мусульман імперії, студенти-мусульмани порушували питання, які активно обговорювалися мусульманською інтелігенцією того часу: реформа мусульманської освіти, соціальне становище мусульманки, питання спільної для російських мусульман мови. Саме з цієї причини київські студенти-мусульмани виступили з ініціативою провести з'їзд серед студентів-мусульман Російської імперії, який би оформив наявні об'єднавчі тенденції. Однак арешт активу, який займався організацією Всеросійського з'їзду студентів-мусульман привів до зниження суспільно-політичної активності київських студентів-мусульман. Перша світова війна, яка незабаром розпочалася, та розпад Російської імперії, що йшов за нею, змінив політичний порядок денний для мусульманських еліт, позбавивши актуальності об'єднавчі та реформістські тенденції серед студентів-мусульман Російської імперії.

Важливим центром релігійного життя мусульман була Одеса. Вже з середини ХІХ ст. в Одесі існувала мусульманська спільнота, яка складалася переважно в волзьких татар, та (за)кавказьких мусульман. Завдяки своєму географічному положенню та статусу міста-порта, Одеса була своєрідним хабом для російських мусульман, які прямували в хадж. Внаслідок цього в період після 1905 р. в Одесі розвивалась інфраструктура для паломників-хаджіїв, яка використовувалася навіть за радянські часи. Водночас, наявність

Новоросійського (Одеського) університету призвело до появи серед мусульман Одеси окремого прошарку студентів-мусульман, представників мусульманської інтелектуальної еліти Російської імперії.

На відміну від частини мусульманських громад регіону, які входили до складу Таврійського магометанського духовного правління, значна частина мусульманських громад Південної, Південно-Східної та Східної України підпорядковувались Оренбурзькому магометанському духовному зібранню.

Жовтнева революція і перемога радянської влади згодом призвели до погіршення стану мусульман та переходу українських мусульман до нелегальних форм релігійного життя.

2.2. Мусульманська спільнота в Україні в радянській період

Одним з найменш вивчених і задокументованих періодів існування ісламу в Україні є радянський період. У радянській Україні мусульмани існували, про що свідчать звіти Уповноваженого у справах релігійних культів при Раді міністрів СРСР по УРСР, наявність в ряді великих міст мечетей, діючих мусульманських кладовищ. Українські мусульмани були представлені перш за все волзькими татарами, які склали значну, якщо не основну частину мусульман України як в довоєнний, так і в післявоєнний період – навіть після включення у склад УРСР в 1953 р. Криму, оскільки кримські татари-мусульмани знаходились в депортації в Середній Азії. Ще одну групу склали «внутрішні мігранти» з інших республік Радянського Союзу³⁴². Однак з боку влади УРСР українські мусульмани відчували тиск, як, втім, і більшість інших віруючих. Мусульмани не могли зареєструвати релігійну громаду, і вимушено відправляли релігійні обряди підпільно, ризикуючи зіткнутися з утисками з боку правоохоронних органів.

Через подібні переслідування і труднощі з реєстрацією мусульманських громад у вітчизняній науці склалося уявлення про те, що «... з кінця 40-х років і аж до кінця 80-х в Україні не було жодної мусульманської громади, або ж зареєстрованої групи мусульман»³⁴³. Однак вивчення архівів Уповноваженого у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР по УРСР та особистих архівів українських мусульман відкриває перед нами іншу картину. Мусульманські громади в зазначений період існували, більш того – існували зареєстровані групи мусульман, які, проте, в першій половині 1950-х рр. були ліквідовані, перейшовши на нелегальне існування.

³⁴² Маються на увазі республіки з мусульманським населенням – Кавказу та Середньої Азії.

³⁴³ Див. наприклад: Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. Київ, 2005. С. 200; Кирюшко Н. Мусульмане в современной Украине (90-е годы XX столетия) // Аппайд. 2000. № 4(17). С. 3; Зілгалов В. Споконвіку було слово // Радіо Свобода, 22.11.2003. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/910178.html>. Однак в роботі М. Кирюшко, судячи з усього, це твердження зустрічається вперше, і саме з неї воно переходить в роботи інших українських авторів.

Початок ХХ в. характеризувався відносною стабільністю кількості татар-мусульман. З приходом радянської влади чисельність навіть дещо зменшилася внаслідок громадянської війни і голоду 1921-1922 рр. Однак з початком будівництва в Україні великих індустріальних об'єктів і розвитком вугільної промисловості кількість татар-мусульман почала стрімко зростати. До початку 40-х рр. татарське населення зростало за рахунок молодих фахівців, а також військовослужбовців. Причому тенденція до збільшення татарського населення України була стійкою впродовж майже всього ХХ ст., про що свідчать статистичні дані про кількість татар в Україні: 1926 р. – 22281, 1937 р. – 24242, 1959 р. – 61527, 1970 р. – 76212, 1979 р. – 90542, 1989 р. – 86827³⁴⁴.

Основну частину татар на початку радянського періоду складали вихідці з Нижегородської, Казанської, Пензенської, Самарської та Саратовської губерній. При цьому радянські автори цього періоду звертають увагу на «релігійний фанатизм», що панує серед татар:

«Татарська маса тут в більшості культурно відстала і майже до фанатизму релігійна. Перешкодою до культурного розвитку їх стає відірваність від свого культурно-освітнього центру – Казані і релігійний фанатизм, який їм прищеплюють місцеві духівники – мулли, які мають значний вплив і користуються авторитетом навіть у центрі промислового пролетаріату (Донбасі)»³⁴⁵.

При цьому головними центрами мусульманського релігійного життя, як і в дореволюційний період, залишалися Київ, Харків и Одеса, а також промислово-робітничі центри Донецького басейну³⁴⁶.

Варто зауважити, що у перші роки радянської влади більшовики проявляли обережність і гнучкість по відношенню до мусульман. 20 листопада 1917 р. народний комісар з національних справ Й. Джугашвілі-Сталін та

³⁴⁴ Кирюшко. 2000. *Op. cit.*, С. 377.

³⁴⁵ Сафаров А. Про татарів на Україні // *Східний світ*. 1928. № 3-4. С. 208-209.

³⁴⁶ Брилев Д. «Запретный» ислам в советской Украине // *Islamology*. 2017. № 7(2). С. 156.

голова Ради народних комісарів В. Ульянов-Ленін підписали звернення «До всіх трудящих мусульман Росії і Сходу», в якому йшлося наступне:

«Товариші! Брати! <...> Руйнується царство капіталістичного грабунку і насильства. Горить ґрунт під ногами хижаків імперіалізму. Перед лицем цих великих подій ми звертаємося до вас, трудящі і знедолені мусульмани Росії і Сходу.

Мусульмани Росії, татари Поволжя і Криму, киргизи і сарти Сибіру і Туркестану, турки і татари Закавказзя, чеченці і горяни Кавказу, всі ті, мечеті і молитовні яких руйнувалися, вірування і звичаї яких зневажалися царями і гнобителями Росії! Відтепер ваші вірування і звичаї, ваші національні та культурні установи оголошуються вільними і недоторканими. Влаштовуйте своє національне життя вільно і безперешкодно. Ви маєте право на це. Знайте, що ваші права, як і права всіх народів Росії, охороняються всією потужністю революції і її органів, Рад Робітників, Солдатських і Селянських Депутатів. <...> Мусульмани Сходу, перси і турки, араби та індуси, все ті, головами та майном яких, свободою і батьківщиною яких сотні років торгували жадібні хижаки Європи, все ті, країни яких хочуть поділити грабіжники, що розпочали війну!

Ми заявляємо, що таємні договори поваленого царя про захоплення Константинополя, підтвержені скинутим Керенським – нині порвані і знищені. Республіка Російська і її уряд, Рада Народних Комісарів, проти захоплення чужих земель: Константинополь повинен залишитися в руках мусульман.

Ми заявляємо, що договір про розподіл Персії порваний і знищений. Як тільки припиняться військові дії, війська будуть виведені з Персії і персам буде забезпечено право вільного визначення своєї долі.

Ми заявляємо, що договір про розподіл Туреччини і відібрання у неї Вірменії порваний і знищений. Як тільки припиняться військові дії,

вірменам буде забезпечено право вільно визначити свою політичну долю.

Чи не від Росії і її революційного Уряду чекає вас поневолення, а від хижаків європейського імперіалізму, від тих, які перетворили вашу батьківщину в розкрадену і оббирають свою «колонію» <...> Мусульмани Росії! Мусульмани Сходу! На цьому шляху оновлення світу ми чекаємо від вас співчуття і підтримки.

Народний комісар з національних справ Джугашвілі-Сталін.
Голова Ради Народних Комісарів: В. Ульянов (Ленін)³⁴⁷.

Ще через 3 роки, виступаючи 13 листопада 1920 р. на Надзвичайному з'їзді народів Дагестану від імені уряду РРФСР, Й. Джугашвілі-Сталін заявив: «До нашого відома також дійшло, що вороги Радянської влади поширюють чутки, що Радянська влада забороняє шаріат. Я тут від імені уряду Російської Радянської Федеративної Соціалістичної Республіки уповноважений заявити, що ці чутки невірні. Уряд Росії надає кожному народу повне право управлятися на підставі своїх законів і звичаїв. Радянський уряд вважає шаріат таким же правомочним, звичаєвим правом, яке є і у інших народів, що населяють Росію»³⁴⁸.

Рік потому, 21 квітня 1921 р., виступаючи з промовою «Про шаріат» на установчому з'їзді Рад Горської АРСР, С. Кіров також заявляв, що «...Жодним чином наша комуністична партія ніколи не збиралась встановлювати будь-який контроль над вашим шаріатом. Це ваша справа <...> Ми зовсім не намагаємось ввести будь-який екзаме́н релігії. Це ваш світ. Ще раз повторюю, ця справа нас не стосується <...> Одного разу інгуші, обговорюючи питання про грабежи та розбої в своїй постанові сказали наступне: судить грабіжників судом шаріату, але за

³⁴⁷ 20 ноября (3 декабря). Обращение к трудящимся мусульманам России и Востока // Декреты Советской власти. Т. 1. Москва, 1957. С. 113-115.

³⁴⁸ Сталин И.В. Выступления на Съезде народов Дагестана 13 ноября 1920 г. // Сочинения. Т. 4. Москва, 1947. С. 395-396.

законом Військово-революційного трибуналу. Це те саме, що дійсно потрібно для укріплення робітничче-селянської влади <...> Ви знаєте, що ми допускаємо шаріат для укріплення влади трудящих. Як ви це зробите – це питання нас ні з якого боку не цікавить <...> Коли інгуші в Назрані запитали мене, як ми ставимось до релігії, я їм відповів: «Ці мечеті хто зруйнував? Знайдіть хоча б одну мечеть, яку була б зруйновано представниками робітничче-селянської влади або нашою Червоною армією. Цього ви не вкажете» <...> Ми навмисно попрохали відкрити з цього питання змагання, щоб сказати не лише про наше розуміння шаріату, а сказати також: коли приїдете на місця, то скажіть, що все буде зроблено відповідно вашим очікуванням і потребам трудящих»³⁴⁹.

Подібне загравання з боку влади, на думку адизького історика Н. Нефляшевої, пояснюється намаганням більшовиків знайти соціальну опору серед мусульман. При цьому радянська влада свідомо робила ставку на шаріат, в протилежність російській імперській владі, яка в мусульманських регіонах спиралася на *адат* (традиційне право). Зокрема, після встановлення радянської влади на Північному Кавказі шаріатські суди були узаконені всюди, де вони існували, – в Дагестані, Чечні, Інгушетії, Північній Осетії, Адигеї, Кабарді, Карачаї³⁵⁰.

Більше того, в Радянському Союзі всередині 20-х років відбувалася активізація релігійного життя, зокрема мусульман, яка навіть отримала назву «релігійного НЕПу». Причому багато в чому пом'якшення релігійної політики відбулося завдяки генеральному секретарю ЦК РКП(б) Й. Джугашвілі-Сталіну³⁵¹.

³⁴⁹ Киров С.М. О шариае. Речь на Учредительном съезде Советов Горской ССР 21 апреля 1921 года // Избранные статьи и речи. 1912-1934. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1939. – 700 с. 170-176.

³⁵⁰ Нефляшева Н. Шарият и Советская власть // Кавказский узел. 22 июня 2011. URL: <https://www.kavkaz-uzel.eu/blogs/1927/posts/8221> (дата звернення: 28.10.2020).

³⁵¹ Курляндский И. Сталин, власть, религия. Москва, 2011. С. 220-226.

В грудні 1922 р. Народний комісаріат національностей видав «Циркулярний лист про викладання догматів ісламу в школах» наступного змісту:

«Декрет Ради Народних Комісарів про відокремлення школи від церкви (Зібрання узаконень 1918 р. № 16, ст. 263) [та] інструкція з цього предмету НКЮ від 24 серпня 1918 року (Зібрання узаконень 1918 р. № 62, ст. 685), за наявними у Наркомнаца відомостями, в різних місцевостях, населених мусульманами, отримують різне тлумачення.

У деяких випадках спостерігаються репресії щодо мулл за навчання ними догматам ісламу в мечетях, в інших же випадках справа доходить до повного дозволу муллам навчання ісламу в радянських школах.

З огляду на це Наркомнац роз'яснює:

1. Неприпустимі будь-які репресії щодо мулл за проповідь ісламу і навчання догматам мусульманського віросповідання в мечетях, на дому у себе, а також в приватних, на запрошення громадян, будинках.
2. Богословські школи, що утримуються за рахунок добровільних пожертвувань приватних осіб, зачинені бути не можуть.
3. Під богословськими школами розуміються школи, в яких навчаються спеціально догматам віри повнолітні громадяни, і до таких школам не можуть бути віднесені так звані медресе і мектеби.
4. Викладання догматів релігії в радянських школах і в приватних, де навчаються загальноосвітніх предметів, не допускається декретом про відділення школи від церкви і суперечить основам радянського права»³⁵².

Значне сприяння радянська влада надала у підготовці та проведенні Всеросійського мусульманського з'їзду в Уфі. Антирелігійна комісія ЦК особливим рішенням від 15 травня 1923 р. постановила: «Просити ЦК дати на місця вказівку, щоб вибори делегатів на мусульманський з'їзд духовенства в

³⁵² ЦК РКП(б) – ВКП(б) и национальный вопрос. Книга 1. 1918-1933 гг. Москва, 2005. С. 90.

Уфі обмежені не були». Це рішення підтвердила телеграма Сталіна всім секретарям губкомів і обкомів: «ЦК РКП(б) пропонує не чинити перешкод вибору делегатів Всеросійського мусульманського з'їзду в Уфі, дозволені місцеві з'їзди, створювані з метою вибору делегатів. Секретар ЦК Й. Сталін». 21 травня того ж року Політбюро по доповіді голови Комісії по проведенню декрету про відділення церкви від держави при ЦК РКП(б) Омеляна Ярославського дозволило з'їзд мусульманського духовенства, особливо відзначивши: «Доручити Секретаріату переглянути склад наглядової комісії, підбравши її виключно з мусульман <...> Виявляючи велику обережність при керівництві, зобов'язати секретарів періодично доповідати Політбюро про рухах серед мусульманського духовенства»³⁵³.

В вересні 1923 р. Пленум ЦК РКП(б) заслухав «Короткий інформаційний звіт Анतिраелігійної комісії ЦК РКП(б)», в якому, зокрема, йшлося про дозвіл мусульманам викладати віровчення дітям:

«Мусульмани. Процес розшарування відбувається і серед мусульманського духовенства. Влітку цього року в Уфі відбувся всеросійський з'їзд мусульманського духовенства (туди не входить мусульманське духовенство Туркестану, Закавказзя, Криму), керівництво яким взяла в свої руки лояльна по відношенню до радянської влади група, яка і провела на з'їзді ряд резолюцій обновленського характеру: визнання радянської влади народною владою, визнання необхідності для мусульман світської освіти та ін. Цей з'їзд обрав правління головним чином з радянськи налаштованого мусульманського духовенства і – що особливо знаменно – в числі членів мусульманського духовного управління є одна жінка. Від імені цього з'їзду було випущена відома відозва до мусульман усього світу в зв'язку з нотою Керзона, із вказівкою на пригнічення англійськими імперіалістами по відношенню до мусульманських народів і на існуючу в Росії релігійну свободу. Подібні настрої існують в певній частині

³⁵³ Курляндский. Op. cit., С. 224.

духовенства і в Республіках Закавказзя, Туркестану і Криму, і антирелігійна комісія вважає за необхідне всебічну допомогу у виявленні цих настроїв. Одним з питань, яке хвилює все мусульманське населення і мусульманське духовенство є питання про викладання віровчення дітям в мечетях. Мусульмани наполягають на тому, що до мусульманських дітей не можна застосувати загальне поняття про повноліття, що за мусульманськими поняттями повноліття настає набагато раніше (ранні шлюби), тому вони наполягають на тому, щоб їм дозволили викладання віровчення дітям, які досягли 10-ти річного віку. У цьому дусі розробляється проект декрету про дозвіл дітям, які закінчили школу першого ступеня, відвідувати уроки віровчення в мечетях»³⁵⁴.

В чорновому протоколі № 37 засідання Політбюро ЦК РКП(б) від 3 жовтня 1923 р. в рішенні по п. 17 «Про мусульманські духовні школи (т.т. Смідович, В.М. Яковлева, Клінгер)» йдеться наступне: «Допустити в окремих частинах Союзу РСР з найбільш відсталим і релігійним фанатичним населенням, як виключення із загального порядку, організацію мусульманських духовних шкіл»³⁵⁵.

Та ж тенденція простежується і в циркулярній телеграмі секретаря ЦК А. Андрєєва місцевим органам від 3 травня 1924 р. в якій пропонувалося «не чинити перешкоди груповому викладанню мусульманського віровчення в мечетях дітям, які закінчили радянську школу першого ступеня і ще не досягли 14-річного віку – у позанавчальний час»³⁵⁶.

Тимчасове послаблення тиску на релігійне життя призвело до підсилення об'єднувачих тенденцій в діяльності духовних центрів мусульман, а саме – Центрального духовного управління мусульман (ЦДУМ). Багато в чому це підсилення відбувалось завдяки муфтію ЦДУМ, відомому

³⁵⁴ Архивы Кремля. В 2-х кн. Кн. 1. Политбюро и церковь. 1922-1925 гг. Москва, 1997. С. 428-429.

³⁵⁵ Ibid., С. 572.

³⁵⁶ Курляндский. Op. cit., С. 224.

татарському релігійному і громадському діячу Різаєтдіну Фахреддіну (Фахреддінову). Після смерті першого радянського муфтія Галімжана Баруді в 1921 р. він керував справами ЦДУМ до I З'їзду мусульман Росії, який відбувся 10 липня 1923 р. в Уфі, де його було обрано муфтієм. Саме про нього та його прихильників йшла мова в наведеному вище інформаційному звіті Антирелігійної комісії, як про «радянськи налаштоване мусульманське духовенство», і тому були причини. Р. Фахреддін розумів, що захищати інтереси мусульман можливо лише за умови лояльності до нової влади. Він підготував доповідну записку для Президії ВЦИК, в якій обґрунтовував соціальну близькість мусульман до радянської влади і свою повну лояльність:

«Все мусульманське населення Сходу, знаходячись впродовж кількох століть під політичним і економічним гнітом імперіалістичних держав, прагне звільнитись від цього гніту. Тому цілком природньо тяжіння мусульман до радянського уряду робітничо-селянської Російської республіки, єдиної в світі, що проголосила волю, рівність і право всіх націй на самовизначення <...> Мусульмани і, зокрема, мусульманське духовенство зустріли з великою радістю і захватом декрет радянської влади про відділення церкви від держави, глибоко вірячи, що вчення ісламу і його служителі назавжди звільнилися від утиску уряду і вищих верств <...> мусульманське Духовне управління вважає необхідним висловити свою повну лояльність до радянської влади»³⁵⁷.

Водночас, за «прорадянською» позицією муфтія містилось намагання за будь-яку ціну зберегти право викладати основи мусульманського віровчення дітям, захистити базові механізми відновлення релігійного знання:

«За велінням ісламу, всі мусульмани повинні навчати своїх дітей мусульманській релігії <...> мусульмани вважають, що не навчати дітей шкільного віку релігії – це означає порушувати заповіді Магомета <...>

³⁵⁷ Юнусова А. Деятельность муфтия ЦДУМ России Р. Фахретдинова по сохранению исламского вероучения в большевистской России // Проблемы востоковедения. 2009. № 2(44). С. 71.

заборона групових занять з вивчення релігії для мусульман теж саме, що й категорична заборона віровчення. Враховуючи вищезазначене мусульманське Духовне управління прохає Президію Всеросійського виконавчого комітету дозволити навчати дітей шкільного віку молодше 18 років групами в мектебах і мечетях і загальногромадських шкільних будівлях в позаурочний час мусульманській релігії»³⁵⁸.

Р. Фахреддін також розпочав адміністративну реформу духовного управління, намагаючись підпорядкувати собі роз'єднані мусульманські громади колишньої імперії. Як зауважує Ю. Гусєва, після II-го Всеросійського з'їзду мусульманських діячів 1923 р. діяльність ЦДУМ по відношенню до підзвітних йому областей стала носити систематичний і організований характер. Відповідно до статуту ЦДУМ 1923 р. в регіонах почала формуватися система мухтасібатних округів (регіональних центрів), що відрізнялася централізацією і орієнтацією на Уфу. Муфтіят завоював довіру широких верств мусульманського населення, і саме на адресу релігійних лідерів прямували клопотання і прохання мулл і прихожан, які все більше і більше бачили в муфтіяті захисника своїх інтересів³⁵⁹. У ті часи ЦДУМ вів велику об'єднувчу роботу, яка полягала в розширенні сфери впливу в районах, підзвітних ЦДУМ, до яких, відповідно до статуту ЦДУМ 1923 р., входили Татарська, Башкирська, Киргизька (Казахська), Українська республіки, Чуваська, Калмицька, Вотська автономні області, внутрішні райони Поволжя та Сибіру³⁶⁰. Окрім того, ЦДУМ намагався підсилити свій вплив на територіях, які перебували поза його юрисдикцією – Північному Кавказі, Середній Азії, землях майбутньої Киргизії, Туркменії і Синцзяна.

Особливий інтерес для нашого дослідження являють спроби ЦДУМ підпорядкувати своєму контролю мусульманські громади в радянській

³⁵⁸ Ibid., С. 72.

³⁵⁹ Гусєва Ю. Объединительные тенденции в деятельности Центрального духовного управления мусульман в 1920-е гг. // Гасырлар Авазы. Эхо веков. 2013. № 1-2. С. 50-51.

³⁶⁰ Устав духовной организации мусульман Российской Социалистической Советской Федеративной Республики (за исключением Крыма, Кавказа и Туркестана). Москва, 1925. С. 1.

Україні. Як вже було вказано вище, ще з царських часів частина громад входила в склад Оренбурзького Магометанського Духовного Зібрання (ОМДЗ), правонаступником якого і було ЦДУМ. Водночас, інша частина громад (зокрема – київська громада) підпорядковувалась Таврійському Магометанському Духовному Правлінню (ТМДП). Але із встановленням радянської влади в Криму Таврійське магометанське духовне правління припинило існування, його будівля, архів і бібліотека були конфісковані.

Незважаючи на те, що на початку 1922 р. ініціативна група подала у відповідні органи проект про заснування Народного управління релігійними справами мусульман Криму (НУРДМК) і 5 лютого 1923 р. Управління було офіційно створено, у зв'язку з важким фінансовим становищем в кінці 1928 р. Управління практично припинило своє існування, встигнувши провести три з'їзду мусульман Криму (в 1923, 1924 і 1925 рр.). З 1927 р. політика радянської влади по відношенню до мусульман різко посилюється, починаються масові репресії по відношенню до мусульманських духовних осіб, ліквідуються мечеті і духовне життя кримських мусульман переходить на нелегальне становище³⁶¹.

Користуючись наявністю в Україні своїх громад, муфтії ЦДУМ Різаєтдін Фахреддін звернувся в Народний комісаріат внутрішніх справ УСРР з проханням легалізувати існуючі в Харкові (на той час – столиці радянської України), Одесі та Києві, а також промислово-робітничих центрах Донецького басейну мусульманські громади у складі ЦДУМ. Про це, зокрема, свідчить «Виписка з протоколу та заключення Центрмікст³⁶² про затвердження статуту духовної організації мусульман РРФСР»³⁶³, в якій міститься лист-звернення за підписом муфтія ЦДУМ:

«Центральне Духовне
Управління Мусульман.

³⁶¹ Ислам в Крыму: Очерки истории функционирования мусульманских институтов. Симферополь, 2009. 432 с.

³⁶² Центрмікст – Центральна міжвідомча комісія у справах спілок і товариств.

³⁶³ ЦДАВО України. Ф. 5. Оп. 2. Од.зб. 2723. Арк. 2-12.

Уфа, Тукаєвська, № 50.

3 квітня 1926 р.

В Народний Комісаріат Внутрішніх Справ
Української Соціалістичної Радянської
Республіки.

З огляду на проживання на території УРСР значного числа громадян-мусульман, як в таких великих центрах як Харків, Одеса і Київ, так і в промислово-робітничих центрах Донецького Басейну видається необхідною легалізація їх фактично існуючих релігійних об'єднань – парафій.

На підставі цього Центральне Духовне Управління Мусульман (м. Уфа, Тукаєвська вул. № 50), представляючи при цьому статут духовної організації мусульман затверджений НКВС РРФСР 30 листопада 1923 р. просить НКВС УСРР не відмовити у реєстрації зазначеного статуту.

На подання цієї заяви і ходіння по предмету викладеного клопотання Центральне Духовне Управління Мусульман уповноважує особливим мандатом гр-на Узбекова, Мохаммед-Рахіма, що є імамом Харківського мусульманського приходу, що живе в Харкові по Ярославській вул. № 33.

Голова-муфтій Р. Фахреддінов

Член К. Гарджиманов

Секретар Акчурін»

У відповідь на листа було отримано таке заключення:

«Заключення

По проекту статуту організації мусульманських релігійних громад на території РРФСР та УРСР.

Проект статуту для його реєстрації в УРСР потребує наступних змін:

1. В пункті 10 § 8³⁶⁴ слід виключити слова: «... і метричних книг, що зберігаються в його (гаїля-дефтері) архіві», оскільки метричні зберігаються в органах РАГСу, які і видають відповідні довідки з них.
2. Наприкінці пункту 12-го § 8³⁶⁵ додати слова: «при чому це викладання може бути лише з дозволу в кожному окремому випадку відповідних органів влади» [закреслено]. [*П. 12 § 8 треба викреслити зовсім, бо на терені УСРР не можна припустити догляд за навчанням в приватних будинках, що наближається до приватних шкіл: Кодекс Зак. про Освіту забороняє навчання закону бож. в школах*].
3. В пункт 4-й § 15³⁶⁶ після слів: «справами викладання віровчення в» – вставити слова: «відкритих в кожному окремому випадку з дозволу належних органів влади».
4. В примітках к § 18³⁶⁷ після слів: «і іншими охочими учасниками цих зборів» – вставити слова: «і копія його протягом 3-х денного строку зі дня зібрання надається в місцевий Райісполком або Окрадмінвідділ».
5. В § 21 пункт «д»³⁶⁸ виключити зовсім, оскільки відповідно до циркуляра НКВС від 4/III-25 р. за № 72 релігійне товариство, як таке,

³⁶⁴ В Статуті ЦДУМ: «10) видача всякого роду довідок та посвідчень з Гаїля-Дефтері та метричних книг, що зберігаються в його архіві».

³⁶⁵ В Статуті ЦДУМ: «12) спостереження за викладанням віровчення в мечетях, особливих приміщеннях при мечетях і приватних будинках».

³⁶⁶ В Статуті ЦДУМ: «4) відає справами викладання віровчення в духовних школах і вживає заходів до матеріального забезпечення і добробуту духовних шкіл».

³⁶⁷ В Статуті ЦДУМ: «Примітка: Загальні збори прихожан скликаються 2 рази в рік для розгляду потреб приходу. Екстрені збори можуть бути скликані за ініціативою Приходського Управління, за вимогою Центрального Духовного Управління та Управління Мухтасібатів і на вимогу не менш 1/10 частини приходу. Протоколи загальних зборів обов'язково підписуються головою і секретарем цих зборів, що обираються кожен раз на цих зборах, а також усіма членами Приходського Управління та іншими охочими учасниками цих зборів. Незадоволені постановою загальних зборів можуть оскаржити таке в Управління Мухтасібата та в Центральне Духовне Управління, причому така скарга повинна бути супроводжена підписами не менше 1/10 частини всього приходу. Загальні збори можуть вибрати Ревізійну комісію в складі 3-х осіб для перевірки діяльності Приходського Управління».

³⁶⁸ В Статуті ЦДУМ: «д) укладання всякого роду договорів і угод по зазначеним вище предметам ведення».

жодних договорів та угод укласти не може, а ці угоди укладають окремі особи із складу товариства [закреслено]. [пункт 21 виключити зовсім]

Зав. п/відділом культурів	/Саратов/
Зав. Юрбюро	/Сухоплюєв/
Зав. п/відділом РАГСу	/Абер/»

21 травня 1926 р. на засіданні Центральної міжвідомчої комісії по справах спілок і товариств, що не мають на меті прибутків (ЦентрМІКССТ) при НКВС було ухвалено «... 4) Статут затвердити в разі коли не буде суперечок з боку фундаторів, що до внесення в нього змін п/відділом культурів – РАГСу, та Юрбюро НКВС»³⁶⁹. Остаточні правки до Статуту полягали в повному виключенні пп. 12-го § 8 та «д» § 21, та внесення змін відповідно до «Заключення по проекту...» наведеного вище³⁷⁰. Врешті решт завідувач підвідділу культурів НКВС Саратов надав висновок, що підвідділ культурів НКВС заперечень проти реєстрації Статуту Центрального Духовного Управління мусульманських релігійних громад в УСРР не має³⁷¹.

Незадовго перед цим рішенням Центрміксст, 2 травня 1926 р. відбулося зібрання харківської мусульманської громади, на якому розглядалося питання про скликання Всеукраїнського з'їзду представників віруючих мусульман і часу його проведення. Загальні збори одногolosно вирішили послати в місто Уфу на з'їзд, що проводився ЦДУМ, делегатом від України Узбякова М.-Р. і «видати йому на проїзд і на витрати 150 крб.»³⁷². Таким чином, судячи з наявних документів, з 1926 р. в Харкові починає діяти мухтасібат ЦДУМ на чолі з М.-Р. Узбяковим.

В 1925-1926 рр. уповноважені мусульманської релігійної громади звернулися в НКВД з клопотанням про видачу дозволу на викладання в мечетях і молитовних будинках мусульманської релігії. Але, з причин, які

³⁶⁹ ЦДАВО України. Ф. 5. Оп. 2. Од.зб. 2723. Арк. 4.

³⁷⁰ Ibid., Арк. 5.

³⁷¹ Ibid., Арк. 6.

³⁷² Брагин. Op.cit.

були описані вище, харківським мусульманам було в цьому відмовлено, оскільки викладання релігії на території України законодавством обмежене і допускається тільки в межах сім'ї і тільки в її приміщенні. Колишній мектеб вже з 1924 р. функціонував як татарська національна школа. Проте, у перші роки радянської влади, поки ставлення до мусульман було відносно м'яким, громада наполегливо намагалася відтворити колишні напрямки своєї діяльності³⁷³. Так, ще у липні 1922 р. представники мусульманської громади уклали Договір з Харківською Радою робітничих і селянських депутатів, згідно з яким вони «прийняли в безстрокове і безоплатне користування будинок, що знаходиться на вул. Ярославській №31-33, де поміщається магометанська мечеть з усіма прибудовами: школа для викладання рідної мови, житлові приміщення для вчителів та ін.» (будівля мечеті була експропрійована в революційний період). Був складений новий Статут Харківської мусульманської парафіяльної релігійної громади, датований 19 грудня 1923 р. Метою товариства було «об'єднання громадян мусульманського віросповідання в районі Харківської губернії». В 20-30-х роках існували і діяли татарський клуб, самодіяльний театр і тюрксько-татарська робоча організація³⁷⁴.

Приблизно в той самий час радянська влада намагалася відновити одеський маршрут хаджу. Незважаючи на антирелігійну політику «Страни Советов», молодій республіці була потрібна валюта, і тут в нагоді стала «хаджи-хане» дореволюційного періоду. Радянська кампанія хаджу почалася всерйоз в 1927 р., який співпав з початком сталінської кампанії індустріалізації і першою п'ятирічкою. «Побудова соціалізму» в СРСР була надзвичайно дорогим заходом, і парадоксальним чином залежала від іноземного капіталу і капіталістичного досвіду. Участь в потенційно прибутковій організації хаджу було однією зі стратегій залучення іноземного капіталу. Як впливає з листа завідуючого пасажирською частиною

³⁷³ Ibid.

³⁷⁴ Ibid.

Радторгфлоту в Особливу валютну нараду Наркомфіну СРСР про паломницьке пересування, основною метою організації паломницьких пересувань із Західного Китаю, Афганістану та Персії було «створити завдяки транзитному паломництву приплив в СРСР іноземної валюти»³⁷⁵. При цьому особо підкреслювалась безальтернативність саме одеського напрямку паломницького маршруту:

«...Як Вам відомо, в тих містах [Красноводськ, Баку і Батумі – Д.Б.] спеціальних будинків або відповідних приміщень, де б могли паломники ізольовано очікувати нової посадки, немає, і ми не в змозі вберегти спілкування паломників з іншою мусульманської масою. Подібне по цьому маршруту повторюється два рази в трьох містах з переважно мусульманським населенням, в той час як при маршруті на Одесу у паломників буде всього одна пересадка, і та буде проводитися в первісному невеликому залізничному пункті. У самій же Одесі паломники будуть знаходитися в спеціально пристосованому «хаджі-хане». Вважаємо тому маршрут кордон Одесу єдиним прийнятним маршрутом»³⁷⁶.

У 1926 р. Радторгфлот знову відкрив в Одесі «хаджи-хане» для паломників, куди, як і в царський період, хаджіїв могли доставляти радянські залізниці прямо з Середньої Азії, і де вони сідали на пароплави Радторгфлоту, що прямували до Джидди. З дозволу керівництва водоканалу Одеси Радторгфлот використовував ізольоване приміщення на набережній над Одеським портом, Приморський бульвар № 65, витративши десятки тисяч рублів на його ремонт. Робочі оснастили будівлю душами, додали парове опалення та інші зручності. Незрозуміло, чому не стали використовувати старе

³⁷⁵ «Письмо зав. пассажирской частью Совторгфлота в Особое валютное совещания Наркомфина СССР о паломническом передвижении» // Russian Perspectives on Islam, URL: <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/12775>.

³⁷⁶ «Письмо зав. пассажирской частью Совторгфлота в Иностранный отдел ОГПУ о паломниках в Мекку» // Russian Perspectives on Islam, URL: <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/12776>.

приміщення «хаджи-хане» – можливо, воно вже використовувалося за іншим призначенням³⁷⁷.

В результаті того, що планований масштаб паломницьких пересувань із зазначених регіонів набував серйозний характер, Радторгфлоту виступив своєрідним адвокатом і для радянських паломників, звернувшись в Східний відділ ОДПУ з клопотанням на їхню користь:

«На початку поточного року Союзфлотом були розпочаті переговори з Духовним Управлінням мусульман щодо можливості паломницького руху наших мусульман до Мекки. За наявними у нас даними, Ви ставилися до цього руху негативно. Тепер же, коли питання про транзитних паломників з держав, що оточують наш Туркестан, вирішено в позитивному сенсі, Радторгфлот вдруге повертається до цього питання. За отриманими даними, паломництво в цьому році з цих країн приймає порівняно серйозний характер, і тому можна припускати, що транзитні перевезення паломників можуть викликати деяке бродіння серед наших мусульман, що знову-таки, в свою чергу, в разі заборони внутрішнього паломництва, безсумнівно, збільшить кількість нелегальних переходів кордону і транзитне проходження наших паломників через ті ж країни, звідки ми вивозимо паломників через СРСР. Щоб уникнути такої нісенітничі чисто стихійного характеру Радторгфлот клопоче перед Вами про перегляд цього питання і про легалізацію в яких би то не було розмірах виїзду паломників з меж СРСР <...> Щоб уникнути масового паломництва Радторгфлоту вважає доречним вказати через Вас Духовному Управлінню мусульман, що в цьому році воно може брати до перевезення не більше 1000 чоловік. Така норма диктується станом нашого транспорту, тобто відсутністю

³⁷⁷ Kane. Op. cit., S. 167.

вільного рухомого складу на залізничних дорогах в районі Середньої Азії і відсутністю вільного тоннажу на Чорному морі»³⁷⁸.

Головою правління Радторгфлоту Івановим було надіслано листа щодо організації хаджу 1927 р. головам контор Радторгфлота в Семипалатинську, Уфі, Самарі, Батумі, Тбілісі, Н. Новгороді, Оренбурзі, Ташкенті, Астрахані, Баку та Ростові-на-Дону³⁷⁹. В цьому листі вказано, що за погодженням з відповідними радянськими відомствами Радторгфлотом вирішено встановити навесні 1927 р. прямі безпересадкові рейси Одеса-Джедда. Більшістю пасажирів цих рейсів мали стати паломники, які прямували через СРСР транзитом з Західного Китаю, Афганістану і Персії. При цьому, відносно радянських паломників керівництву представництв Радторгфлоту було заборонено вживати будь-які заходи щодо їх залучення, зокрема – друкування та розповсюдження анонсів, летючок та оголошень про відправлення паломників. Водночас, радянський уряд дозволив Центральному духовному управлінню мусульман оповістити своїх одновірців про наявність таких рейсів, і керівництво Радторгфлоту в цьому листі зобов'язало свої регіональні філії приймати заявки мусульманських паломників всередині СРСР, та обслуговувати їх належним чином.

Але досить швидко релігійна відлига закінчилася і ставлення радянської влади до мусульман змінилося на вороже. По всій Радянській імперії стали закривати культові споруди, вилучати їх на користь держави. Не уникли подібної долі і ті окремі мечеті, що діяли в Україні. Наприклад, київська міськрада в грудні 1929 р. прийняла постанову закрити мусульманський молитовний будинок в Києві, на підставі «відсутності віруючих». Те майно, яке мало будь-яку грошову цінність, зокрема перські килими, було вирішено продати, попередньо провівши «роз'яснювальну роботу серед населення».

³⁷⁸ «Письмо председателя правления Совторгфлота в НКВД СССР и ОГПУ по вопросу о паломничестве мусульман в Мекку» // Russian Perspectives on Islam, URL: <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/12766>.

³⁷⁹ «Письмо председателя правления Совторгфлота Иванова управляющим конторам по вопросу о паломничестве в Мекку» // Russian Perspectives on Islam, URL: <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/12788>

Решту майна було вирішено передати на збереження в «Будинок народів Сходу»³⁸⁰.

В Харкові на початку 1930 р. секретаріат Харківського окружного Виконкому розглядає питання про закриття церков і молитовних будинків в районах округів і постановляє прискорити виконання рішення на місцях. Що до імама-мухтасіба М.-Р. Узбякова, то в 1933 р. його було заарештовано, кілька тижнів він провів на допитах, і невдовзі після повернення додому помер³⁸¹. Також в 1936 р. було заарештовано скарбника ЦДУМ Шагара Шарафа, який між 1931-1933 рр. певний час працював у харківській громаді імамом³⁸².

У Катеринославі (згодом – Дніпропетровськ, в даний час – Дніпро) в липні 1926 р. Окрвиконком прийняв рішення про передачу будівлі мечеті в ведення комунгоспу для використання під соціально-культурну установу, оскільки «турецька мечеть не використовується жодною релігійною громадою»³⁸³. 12 березня 1927 року президія міськради XII скликання прийняла рішення про виділення коштів і визначення кошторису для переобладнання будівлі колишньої мечеті під клуб працівників міліції і розшуку. У травні 1927 р. президія Дніпропетровської міськради прийняла рішення: «будівлю колишньої татарської мечеті закріпити за ДПУ під клуб, татарським сім'ям, які проживають у мечеті, надати житло». Згодом будівлю мечеті передали клубу інвалідної кооперації, який і пропрацював тут до 1941 р., коли будівля була конфіскована німецькою владою³⁸⁴.

В Одесі місцевий мулла Сабірджан Сафаров був розстріляний, мечеть закрита, і пізніше зруйнована, мусульманське кладовище зрівняли з землею. Тривалий час в одеській громаді релігійне життя зберігалося тільки в колі сім'ї і близьких друзів. В одній з квартир на Молдаванці волзькі татари таємно

³⁸⁰ Киев татарский // Дуслык. 2013. № 3-4(125-126). С. 46-47.

³⁸¹ Брагин. *Op. cit.*

³⁸² Ергин Ю. Габдрахман Фахретдинов // Ватандаш. 2016. № 2(233). С. 53.

³⁸³ Афанасьев. *Op. cit.*, С. 177.

³⁸⁴ *Ibid.*

збиралися на п'ятничну молитву. Продовжували читати Коран, дотримувалися посту, роздавали милостиню. Обов'язки мулли в післявоєнні роки виконував Хусеїн Семірханов, потім Ханафі Басиров, а в 70-ті роки – старий пекар Абдулла Хасанович Каіпов. З його смертю виконуючого обов'язки мулли не залишилося. Лише кілька літніх жінок татарок, ще вчилися в мусульманській школі і знали Коран, допомагали в проведенні релігійних обрядів і читали молитви³⁸⁵.

У Миколаєві мечеть була повністю розібрана місцевими жителями, в напівзруйнованому вигляді зберігся лише мінарет.

З початком Другої світової війни ситуація для українських мусульман змінилася. Ці зміни в першу чергу були пов'язані з політикою окупаційної влади щодо мусульман. Як впливає зі спогадів очевидців, німецька влада уважно ставилася до релігійних потреб мусульман, виділяли приміщення під молитовні будинки, землю під мусульманські кладовища. Наприклад, згідно однієї з версій, мусульманське кладовище в Києві на горі Щекавиця, де сьогодні розташовується соборна мечеть «Ар-Рахма», було відкрито саме в період окупації.

Аналогічна ситуація спостерігалася і на промисловому Сході України, в Донецькій області, де проживала найчисленніша громада татар-мусульман:

«Вперше офіційно громада організовувалася в умовах німецької окупації. Німецька адміністрація сприяла створенню подібних громад в містах області. Громаду організували шановані старійшини. Муллою рада старійшин обрала Замалєєва Мінгалі – неабиякого організатора, який користувався авторитетом серед мусульманського населення. З цього часу і почалися систематичні п'ятничні молитви в приватному будинку, що належав Кирпичевій Гільзідже. Пізніше місцева німецька влада виділила для мусульманської громади покинутий господарями порожній будинок по вулиці Гоголя. Татари своїми силами привели його

³⁸⁵ Калмыков. *Op. cit.*, С. 31.

в порядок, і він був молитовним будинком до звільнення міста Радянською Армією»³⁸⁶.

В цілому, лояльне ставлення німецької влади до мусульман було продиктовано релігійної політикою Третього Рейху щодо радянських віруючих, особливо мусульман, які розглядалися як потенційні союзники в боротьбі з радянським ладом. Наприклад, як зазначає В. Ахмадуллін,

«У війні проти СРСР керівництво Німеччини одним з головних завдань вважало використання націоналізму, тісно переплетеного з мусульманським чинником <...> У матеріалах Нюрнберзького процесу є так звана «Кавказька папка» Розенберга. У цьому документі містяться чіткі вказівки нацистів по релігійній політиці: «В області релігії – цілковита терпимість, не віддавати перевагу жодній з релігій. Все ж необхідно враховувати особливе значення ритуалів і звичаїв ісламу. Церковні будівлі повернути в розпорядження населення»³⁸⁷.

Однак, подібне лояльне ставлення німецьких окупаційних властей до українських мусульман призвело до погіршення їхнього становища після звільнення окупованих територій радянськими військами. Мусульмани стали розглядатися владою як колаборанти. Як відомо, аналогічне ставлення з боку німців до кримських татар стало однією з озвучених причин їхньої депортації. Для українських мусульман настав час особливо жорсткого ставлення з боку держави. З поверненням радянської влади релігійна діяльність мусульман була загнана в підпілля і мусульманські громади опинилися під негласною забороною. Це проявлялося в таких моментах, як негативне ставлення до існування мусульманських громад і розпорядження про їх ліквідацію, особливо в період хрущовської боротьби з релігійними організаціями в 1950-х – початку 1960-х рр.

³⁸⁶ Джабаров Р. Мусульманская община Тореза: от истоков до наших дней // Аппрайд. 2003. № 3(51). URL: <http://www.islamua.net/gazeta/0303/torez.shtml> (дата звернення: 3.12.2020).

³⁸⁷ Ахмадуллин В. Попытки нацистов Германии использовать ислам и мусульман в войне против Советского Союза // Вестник ВЭГУ. 2007. № 31-32, С. 129.

Наприклад, за свідченням голови Торезької мусульманської громади «Юлдуз» Касима Фарахутдінова, в післявоєнні роки радянська влада перешкоджали мусульманам виконувати колективні обряди, в тому числі намаз:

«Всілякі релігійні збори і тим більше п'ятничні намази радянською владою не схвалювалися. Релігійних лідерів, зокрема Замалєєва Мінгалі, неодноразово запрошували до відповідних органів для «бесіди» <...> Незважаючи на те, що Мінгалі-муллу міцно попередили з приводу релігійної діяльності, він не збирався припиняти п'ятничні молитви, його підтримали одновірці – такі ж віруючі, як і він. Хоча молитовний будинок знову було повернуто господарям (під час окупації кинутий будинок був виділений німецькими властями під молитовний будинок місцевим мусульманам – Д.Б.), але заборонені збори все ж тривали, тільки тепер їх стали проводити крадькома, потайки в будинках місцевих мусульман»³⁸⁸.

В цілому в Україні на місцях проводилася політика вичавлювання мусульман з публічного простору, позбавлення їх релігійних прав. Єдина існуюча зареєстрована мусульманська громада в м. Києві протрималась під тиском влади до 1951 р. В інших регіонах України уповноважені Ради у справах релігійних культів при РМ СРСР робили все від них залежне, щоб мусульманські громади не набули офіційного статусу. Варто зазначити, що не завжди це було напряму пов'язано з політикою центрального апарату, а з особистим ставленням конкретного уповноваженого.

Показовими в цьому відношенні є приклади з відмовою в реєстрації мусульманам Львова та Сталіно (Донецька).

Після визволення України від окупації у кінці 1944 р., до Львова із Казані, Молотівської області³⁸⁹, з Уралу та інших регіонів СРСР почали

³⁸⁸ Джабаров Р. Мусульманская община Тореза: от истоков до наших дней // Аррайд. 2003. № 3(51).

³⁸⁹ З 8 березня 1940 р. по 2 жовтня 1957 р. цю назву носила Пермська область.

приїжджати на постійне помешкання волзькі татари-мусульмани. В 1949 р. ініціативна група звернулася до Львівського облвиконкому з проханням та списком у кількості 30 віруючих про реєстрацію релігійної громади та виділення земельної ділянки для мусульманського кладовища. За соціальним станом, більшість із них були робітниками підприємств Львова, і тільки незначний відсоток належав до категорії службовців. Обласний уповноважений Ради у справах релігійних культів відмовив їм у реєстрації, хоча згідно з діючим законодавством про культу, віруючи мусульмани мали право на легальне служіння³⁹⁰. Як зазначає Я. Стоцький, це правило діяло на території СРСР, але чомусь – не у західних областях України, в даному випадку – у Львові, де була згурпована єдина в регіоні ісламська громада. Окрім того, й міськкомунгосп відмовив їй в отриманні земельної ділянки для окремого кладовища³⁹¹.

Відмову в реєстрації уповноважений мотивував тим, що чисельність мусульман у Львові незначна, місцями їхнього проживання є околиці міста, немає молитовного будинку, немає служителя культу – мулли. Але це були лише відписки. Про це свідчить той факт, що коли наприкінці 1949 р. до Львова приїхав мулла із Татарстану, і місцеві мусульмани намагалися допомогти йому отримати постійну приписку у Львові, їм цього зробити не вдалося. На думку Я. Стоцького, не виключено, що в цьому «допомогли» органи держбезпеки, оскільки уповноважений, побоюючись таємних релігійних богослужінь мусульманської громади, регулярно інформував про її діяльність органи держбезпеки і міськфінвідділ. Не отримавши приписку у Львові, мулла був змушений повернутись до Татарстану.

Уповноважений вважав, що приїзд на помешкання до Львова мусульманських віруючих може зростати, тому він поставив перед собою та державними органами завдання не допустити розширення впливу ісламу у Львові: «Але ми приймемо віх заходів, щоб до цього не допустити».

³⁹⁰ Стоцький Я. Держава і релігії в західних областях України. Київ, 2008. С. 250.

³⁹¹ Ibid.

Активність мусульманської громади м. Львів викликала увагу з боку Ради у справах релігійних культів при РМ СРСР. Як йдеться у виписці уповноваженого Ради по Українській РСР П. Вільхового:

«1. Необхідно орієнтувати Уповноваженого по Львівській області тов. Кучерявого на вивчення діяльності групи мусульман м. Львова, які виявили за останній час певну активність»³⁹².

Як вказує Я. Стоцький, в наступні роки сталінського періоду інформація про цю громаду та про мусульман у західних областях України відсутня³⁹³.

Варто зауважити, що львівська ситуація багато в чому була пов'язана з особистістю самого уповноваженого та його ставленням до релігії та віруючих взагалі, безвідносно до мусульман – так само, як и в Сталінській області. Про це свідчить лист на ім'я Голови Ради у справах релігійних культів при Раді міністрів СРСР І.В. Полянського, в якому львівський уповноважений П. Кучерявий пише наступне:

«...Багатьох зусиль мені коштувало відхилити клопотання про відкриття додаткових молитовних будинків. Так, за 3 роки моєї роботи я відхилив: а) римокатолицьких – 9 клопотань, б) юдейських – 3 клопотання, в) татарських – 1 клопотання, г) громад ЄХБ – 3 клопотання»³⁹⁴.

Цікаво, що пізніше, коли уповноважений по Львівській області Кучерявий був позбавлений партквитка та звільнений з посади, в пояснювальній записці він вказував на відмову в реєстрації мусульманській (татарській) громаді як на особисте досягнення.

Подібним чином ситуація складалася і на Сході України, в Сталінській (Донецькій) області. Подібно Києву та Харкову, де татари-мусульмани мешкали з другої половини ХІХ ст., на Донбасі з того ж часу існувала велика діаспора поволзьких татар-мусульман, яка нараховувала декілька десятків

³⁹² ЦДАВО України, Ф. 4648, Оп. 4, Од.зб. 76, Арк. 186.

³⁹³ Стоцький. *Op. cit.*, С. 250.

³⁹⁴ ЦДАВО України, Ф. 4648, Оп. 4, Од.зб. 64, Арк. 14.

тисяч осіб, які працювали переважно у гірничій промисловості³⁹⁵. Незважаючи на намагання татар-мусульман Донбасу зареєструвати свою громаду, уповноважений по Сталінській області тягнув час, намагаючись в такій спосіб завадити появі зареєстрованої громади. Цікавим є лист від Уповноваженого по УСРС П. Вільхового до уповноваженого по Сталінській області А. Левенкова, датований листопадом 1946 р., який дає підґрунтя вважати, що до загальнодержавної атеїстичної політиці додавалось особистісне ставлення конкретного уповноваженого до віруючих, яке не завжди схвалювалось навіть на рівні центрального керівництва:

«...б) Не зроблено позначки в таблиці про результати розгляду заяви віруючих мусульман про мечеті. Ви замість позначки в таблиці зробили чомусь покликання в примітці «про зняття з обліку клопотання магометан, як таких, що не виявляють активності». Це покликання неправильне, і по суті Ви зобов'язані були розглянути клопотання віруючих мусульман і винести відповідне рішення Облвиконкому. Про це рішення необхідно довести до відома заявників. Зовсім не реагувати на заяву віруючих як зробили це Ви в даному випадку не можна, тому що безсумнівно заявники чекають на Вашу відповідь на заяву. Не дочекавшись повідомлення від Вас вони будуть писати скарги до вищестоящих організацій»³⁹⁶.

Як впливає з «Інформаційного звіту про роботу уповноваженого Ради у справах релігійних культів при Раді міністрів СРСР по Українській РСР за січень-березень 1946 р.», безпосередньо після закінчення війни в УРСР основними центрами, де мусульмани зберегли свої релігійні громади, залишились як і до війни Київ, Харків та Донбас. Згідно звіту, в УРСР діяло 3 мусульманських громади, причому 1 була зареєстрована:

³⁹⁵ Тагиров И. Революционная борьба и национально-освободительное движение в Поволжье и на Урале (февраль – июль 1917 года). Казань, 1977. С. 38.

³⁹⁶ ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 4. Од.зб. 19. Арк. 31.

«...На території України виявлено 3286 релігійних громад, з них офіційно зареєстровано – 1991... мусульманського віросповідання – 3 функціонує, 1 – зареєстрована»³⁹⁷.

При цьому ця єдина зареєстрована мусульманська громада діяла в Києві³⁹⁸. Як вище було показано, київська мусульманська громада існувала ще наприкінці XIX ст., коли набула реєстрації, та продовжувала діяти в довоєнні часи. Подібна стабільність пов'язана, на нашу думку, з тим, що вона поєднувала в першу чергу місцеве мусульманське населення, яке складалось з нащадків представників першої хвилі мусульманської міграції в Київ другої половини XIX ст. Інші, незареєстровані, громади мусульман в УРСР знаходились в Харківській та Сталінській областях. Обидві незареєстровані громади склались переважно з поволзьких татар, а в Харкові до війни знаходився адміністративний центр українських мусульман – *мухтасібат*³⁹⁹ ЦДУМ в УСРР на чолі з муллою М.-Р. Узбязковим⁴⁰⁰.

Але вже з 1951 р. київська мусульманська громада в документах згадується як незареєстрована та «самоліквідована». Водночас релігійне життя мусульман цих регіонів не припинилось, та привертало увагу з боку радянської влади. Про це свідчить повідомлення на адресу уповноважених в двох областях де мусульмани залишались активними – Київській та Сталінській, – з боку республіканського керівництва Ради:

«Уповноваженому Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР по Київській та Сталінській обл. тов. Олійникову і Гущину.

30 травня 1951 р.

³⁹⁷ ЦДАВО України, Ф. 4648, Оп. 4, Од.зб. 15, Арк. 57.

³⁹⁸ ЦДАВО України, Ф. 4648, Оп. 4, Од.зб. 15, Арк. 63.

³⁹⁹ Регіональний підрозділ Духовного управління.

⁴⁰⁰ Брагин. Ор. cit.

У 1951 році мусульманський піст (ураза) починається 5 червня і триває до 5 липня ц.р. з подальшим традиційним святом (ураза-байрам).

Повідомляючи про це просимо не пізніше 20 липня подати вичерпну інформацію про проходження поста урази і релігійного свята Ураза-байрам серед наявних груп віруючих у Вашій області, для інформації Раді у справах релігійних культурів»⁴⁰¹.

При цьому влада намагалася максимально ускладнити мусульманам здійснення релігійних обрядів, принаймні саме таку позицію займав київський уповноважений, як можна побачити з його донесення:

«У своєму інформаційному звіті за II квартал цього року мною повідомлялося, що делегація групи релігійних мусульман, жителів м. Київ, зверталася з клопотанням про те, щоб їм дозволили 5 липня цього року, в день їх релігійного свята «ураза», зібратися на богослужіння на 2-3 години в одному з зареєстрованих молитовних будинків, у чому їм місцевими органами влади було відмовлено як незареєстрованій групі.

За наявними у мене даними, звістка про відмову в клопотанні їм зібратися на богослужіння органами місцевої влади була поширена делегацією, яка зверталася до мене (Абдюшевим і Назировим) майже серед усіх мусульман-жителів м. Києва (по телефону і живим зв'язком) і, незважаючи на моє попередження цієї делегації, що збиратися без дозволу не можна, бо це протизаконно, вони все ж зібралися, хоча про таке можливе збіговисько мною заздалегідь поінформовані були органи міської міліції.

5 липня цього року (вранці або ввечері) група мусульман-релігійників кількістю близько 100 осіб зібралася не на своєму мусульманському кладовищі (як це я припускав), а на іншому кладовищі м. Києва, куди привезли свого не зареєстрованого муллу Ішніязова (старезного і хворого старого) і там зробили богослужіння протягом 2-3 годин.

⁴⁰¹ ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 4. Од.зб. 91. Арк. 170.

Причому, там же збирали гроші (пожертви) серед присутніх мусульман, які, нібито, роздавали («бідним») нужденним мусульманам.

Організаторами збіговиська, за моїми даними, були колишні члени церковної ради і «двадцятки» релігійної громади мусульман, що самоліквідувалася, такі собі Алімов, Сабіров, Абдюшев, Назіров і ін.

Про вищевикладене мною поінформоване керівництво міськради і міськкому КП(б)У м. Києва»⁴⁰².

Слід зазначити, що існував проект Статуту Всесоюзного Муфтіяту Мусульман Союзу Радянських Соціалістичних Республік, який мав бути розглянутий на з'їзді мусульман СРСР у 1947 р., і в якому містилось згадування мусульманських парафій на території УРСР:

«IV РОЗДІЛ.

Про управління мусульманськими парафіями, що знаходяться в Західних Областях СРСР.

§ 37. Мусульманські парафії, що знаходяться в Карело-Фінській РСР, Естонській РСР, Латвійській РСР, Литовській РСР, Білоруській РСР, Українській РСР і Молдавській РСР підпорядковуються безпосередньо Всесоюзному Муфтіяту мусульман СРСР.

§ 38. Про управління парафіями, що знаходяться в республіках перерахованих в §37 Статуту, Великий Муфті мусульман СРСР видасть відповідну інструкцію»⁴⁰³.

Натомість, Всесоюзний муфтіят так і лишився лише проектом, після з'їзду було відновлено діяльність ЦДУМ та перейменовано останнє в Духовне управління мусульман Європейської частини Росії та Сибіру (ДУМЄС).

Варто відзначити, що існують згадки про те, що навіть після зняття з реєстрації останньої мусульманської громади в УРСР, продовжував діяти

⁴⁰² ЦДАВО України, Ф. 4648, Оп. 4, Од.зб. 91, Арк. 173

⁴⁰³ Устав Всесоюзного муфтіята мусульман Союза Советских Социалистических Республик // Russian Perspectives on Islam. URL: <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/19995> (дата звернення: 9.12.2020)

мухтасіб Білорусії, України, Естонії та Литви, тобто інституціонально українські мусульманські громади лишалися частиною ДУМЄС:

«Мухтасіб Астраханської, Сталінградської і Ростовської областей К.Б. Саліхов у вересні 1954 р. їздив до Білорусі і Литви. В Івівському районі Білоруської РСР він відвідав татарське село Муравшіза і зустрівся з мусульманами, в тому числі з мухтасібом Білорусії, України, Естонії і Литви імам-хатибом М. Шабановичем»⁴⁰⁴.

Після ослаблення напруження антирелігійної політики хрущовського періоду, в 70-і рр. державна політика була спрямована на поступову, ненасильницьку самоліквідацію ісламу і мусульманських традицій через відсутність їх підтримки та збереження з боку молоді, а також відсутність освічених імамів. Часто це призводило до того, що муллою (неофіційно) ставали рядові члени громад, які знали певні мусульманські традиції (як правило це були поважні люди похилого віку – *бабаї*, або навіть ними ставали жінки)⁴⁰⁵.

Окрему групу мусульман у 70-ті роки складали кримські татари, що намагались повернутись до Криму. 17 серпня 1967 р. була ухвалена Постанова Політбюро ЦК КПРС. Основна теза цього документа – кримські татари «вкоренилися в місцях нинішнього проживання», а повернення їх до Криму недоцільне. Партійні рішення були оформлені Указом Президії Верховної Ради СРСР № 493 від 5 вересня 1967 р. «Про громадян татарської національності, які раніше проживали в Криму». Він скасовував рішення державних органів у частині, яка мала огульні звинувачення щодо «громадян татарської національності, які проживали в Криму», але стверджував, що вони «вкоренилися на території Узбецької та інших союзних республік». У Постанові Президії Верховної Ради № 494, яка була видана безпосередньо за

⁴⁰⁴ Ахмадуллин В. Государственно-мусульманские отношения в СССР в 1944-1965 гг. : Дис. д-ра ист. наук. 07.00.02 – Отечественная история; МГУ имени М.В. Ломоносова. Москва, 2020. С. 378.

⁴⁰⁵ Зуев К. Політика держави щодо мусульман східної України в радянський період // Схід. 2006. № 3. С. 84.

Указом, говорилося про те, що «громадяни татарської національності... та члени їхніх сімей користуються правом, як і всі громадяни СРСР, проживати на всій території Радянського Союзу відповідно до чинного законодавства про працевлаштування та паспортний режим». До кінця вересня 1967 року на півострів прибули близько 2 тисяч кримських татар, однак практично ніхто з прибулих прописаний не був⁴⁰⁶.

На початку 1970-х рр. з'являються відомості про появу 1200 віруючих мусульман кримськотатарської національності в Херсонській області. Про це повідомляє інформація від Уповноваженого Ради у справах релігій по УРСР К. Литвина на ім'я Заступника Голови Ради міністрів УРСР В.Ю. Семичасного (колишнього голови КДБ СРСР) від 5 січня 1972 р.:

«За останні три роки в Херсонській області оселилося понад 1200 громадян татарської національності, які повертаються в Крим з місць адміністративного поселення. Розмістились вони в різних районах області, але найбільша кількість татар понад 800 чоловік зупинилась в селищі міського типу Ново-Олексіївці Генічеського району.

Переважна більшість прибувших являються віруючими і сповідають мусульманську релігію. Офіційно ніхто з них не ставив питання перед місцевими органами про реєстрацію релігійної громади і відкриття мечеті. Проте, як вдалося встановити, церковний актив нелегально організовує богослужіння і виконання релігійних обрядів по квартирам своїх прихильників.

Постійного служителя культу віруючи мусульмани, що проживають в Ново-Олексіївці не мають. Але не так давно тут був затриманий бродячий мула, якого запросили віруючі з м. Ташкента. Завдяки завчасно вжитих заходів адміністративними органами, мула виїхав з Херсонської області. Та незважаючи на це служителі мусульманського

⁴⁰⁶ Бекірова Г., Громенко С. Псевдореабілітація 1967 року: депортація та повернення кримських татар // Крим.Реалії. 22.09.2018. URL: <https://ua.krymr.com/a/deportatsiya-i-povernennya-krymskyh-tatar/29502779.html> (дата звернення: 30.11.2020).

культу періодично приїжджають в Ново-Олексіївку і нелегально виконують там релігійні обряди. Один з таких бродячих мулів виконав обряд обрізання у сина робітника районного відділення “Сільгосптехніка”. Цей обряд було зроблено в антисанітарних умовах і лише завдяки завчасно вжитим заходам лікарів, вдалося спасти життя цієї дитини, батько якої признався, що цей обряд зробив мула, але назвати його прізвище категорично відмовився.

Перед тим, як оформити одруження в РАГС’і, молодь татарської національності виконують цей ритуал дома, по релігійному і лише після цього йдуть реєструвати одруження до селищної Ради. Навіть відвідування селищної Ради, в якому приймає участь багато молоді носить відбиток релігійності. Всі учасники цього походу поділені на дві групи – чоловіків і жінок, як це передбачено законом Шаріату. Майбутній чоловік йде попереду, а його дружина – позаду, на значному віддаленні і в досить сумному настрої.

Захоронення померлих провадиться також по релігійному звичаю. Після виконання над померлим, передбачених мусульманською релігією ритуалів, його в сидячому положенні замотують в білий саван і в супроводі лише чоловіків, голови яких покриті тьобетейками, прискореними темпами заносять на кладовище і хоронять.

Серед деякої частини віруючих мусульман проявляються націоналістичні тенденції, злоба до інших національностей, підкреслюється перевага татарської національності і її обов’язок сповідати мусульманську релігію.

Були наміри організувати на передодні радянських свят щось подібне татаро-вірменської різні. Посиленим нарядам дружинників і міліції, при допомозі активу, вдалося попередити цю провокаційну вилазку татарських націоналістів.

За даними селищної і районної Рад депутатів трудящих серед віруючих мусульман є також комуністи, які відкрито приймають участь у виконанні релігійних обрядів.

В середній школі селища Ново-Олексіївка навчається понад 200 дітей татарської національності. Вони тримають себе відокремлено від інших учнів і розмовляють лише на татарській мові»⁴⁰⁷.

Незважаючи на тиск з боку влади, українські мусульмани продовжували зберігати свою релігійну ідентичність, вдаючись до різних способів. Нерідко релігійна ідентичність тісно перепліталася з етнічною, дозволяючи протистояти асиміляції за допомогою звернення до релігії. Цікавим прикладом подібного симбіозу є сімейні історії українських татарок, які не маючи можливості зберігати моноетнічні сім'ї, зверталися до ісламу, як маркера ідентичності. Від своїх майбутніх чоловіків (українців чи росіян) вони вимагали в якості умови своєї згоди прийняття ісламу (підкреслимо – мова йде про 50-70-х рр.).

«Райса Фросеняк:

- А Ви вийшли заміж за росіянина, тобто традицію порушили?

- Ні, Сергій прийняв Іслам. Правда переживав дуже, просив мамі не говорити. Весілля у нас було в 1969 році.

Ельміра Хабібুলіна:

Після школи я вступила до інституту, де познайомилася з однокурсником Алімом. Зустрічалися ми з ним 4 роки. Він родом із Запорізької області, звідки його сім'я переїхала в Боярку. Його батько був директором школи, мама – завучем. І коли ми захотіли одружитися, мої батьки були проти, тому що він був не татарин. Але потім мама сказала, що якщо мій дядько дозволить, то можна. Так я з чоловіком пішла до дядька на Поділ. Перше, що він запитав у мого майбутнього чоловіка: «Як тебе звать? Хто ти за національністю?». На що мій чоловік відповів: «Мене звать Алім. Я українець». – А чому тебе звать Алім? –

⁴⁰⁷ ЦДАВО України. Ф. Р-2. Оп. 13. Од.зб. 6691. Арк. 1-3.

запитав дядько. – Напевно, мій тато відчував, що полюблю татарочку, тому і дав мені таке ім'я, з гумором відповів мій чоловік. – Але ти ж не мусульманин, – продовжував дядько. – Я не хрещений, я комсомолец, – сказав мій чоловік, – і якщо треба, я прийму віру, тільки дозвольте нам одружитися. Так дядько дав свою згоду. У нашому роду я перша порушила заповіти і вийшла заміж за українця»⁴⁰⁸.

Українські мусульмани об'єднувалися навколо невеликої групи людей, які зберігали певні релігійні знання і навички. Цю групу, як правило, становили підпільні мулли, їхні помічники, а також жінки, які спеціалізуються на читанні Корану і обрядах похорону (*абистай* в традиції волзьких татар). Така ситуація спостерігалася протягом 1950-1980-х рр. в головних громадах волзьких татар Києва, Харкова, Запоріжжя, Дніпра, Одеси, Донбасу. У цей період сформувалася своєрідна «традиція», коли відкрите сповідання ісламу не виявлялося можливим, і життєздатність зберегли релігійні обряди, пов'язані з релігійними святами (Ід аль-Адха, Ід аль-Фітр і маулід) і обрядами життєвого циклу (ім'янаречення, обрізання, ніках, джаназа, поминки).

Наприклад, в одеській громаді релігійне життя зберіглося тільки в колі сім'ї і близьких друзів. В одній з квартир на Молдаванці татари таємно збиралися на п'ятничну молитву. Продовжували читати Коран, дотримувалися посту, роздавали милостиню. Обов'язки мулли в післявоєнні роки виконував Хусейн Семірханов, потім Ханафі Басиров, а в 70-ті роки – старий пекар Абдулла Хасанович Каіпов. З його смертю виконуючого обов'язки мулли не залишилося. Лише кілька літніх жінок-татарок, що вчилися в мусульманській школі і знали Коран, допомагали в проведенні релігійних обрядів і читали молитви⁴⁰⁹.

При цьому, незважаючи на всі гоніння, асиміляцію, політику секуляризації – певна релігійна спадкоємність з тим періодом, коли українські мусульмани мали грамотних релігійних авторитетів, зберігалася:

⁴⁰⁸ Київ татарский. Оp. cit., С. 49-50.

⁴⁰⁹ Калмыков. Оp. cit., С. 31.

«Мухаммеджан Равіль огли:

А ось молитовний будинок був у нас на вулиці Мирній. Він стояв до 30-х років. Був у нас військовий мулла. Він освячував солдат перед святами. Коли він зовсім постарів, його замінив Жіганшо-мулла, який приїхав з Астрахані. А коли молитовний будинок закрили, він повернувся знову в Астрахань зі своєю сім'єю. Молитовний будинок був двоповерховий. На верхньому поверсі жив мулла. Фотографій та інших свідчень не зберіглося, на жаль. Але військового муллу я добре пам'ятаю, бо він був близько пов'язаний з моїм батьком, часто бував у нас. Високий, худорлявий, з чорною борідкою. Він закінчив медресе в Бухарі, мав вищу релігійну освіту. Потім прийшов Ківсам-Авзі, потім Алімов Садик, а після Салдар, Юсеф, потім Ахмеджан. Після Ахмеда з'явився у нас Парса. Зараз він хворий, я йому допомагаю, чим можу. Обряди все ведуть: похоронні, поминки, читаємо молитви. Все, що слід, виконуємо»⁴¹⁰.

Ще одним яскравим прикладом подібної спадкоємності може служити перший муфтії Духовного центру мусульман України, перший імам донецької громади «Зірка Пророка» Айса Камалетдінов-огли Хаметов. Він народився в 1913 р. в селі Бікмасіївка Неверкінського району Саратовської губернії в селянській родині. Разом зі старшим братом навчався в медресе, але, на відміну від брата, Айса довчитися не зміг, бо сім'я переїхала на заробітки на Донбас. До і після війни муллою нелегальної мусульманської громади був його батько, Камалетдінов Абдулджаббар-огли. Після батька функції імама виконував старший брат Сулейман, а потім і сам Айса Хаметов. Понад двадцять років він був муллою в Донецьку, а в 1993 р., коли офіційно зареєстрували мусульманську громаду «Зірка Пророка», люди його обрали імамом цієї громади⁴¹¹.

Більш того, незважаючи на ігнорування з боку влади, заперечення самого існування українських мусульман, вони залишалися частиною

⁴¹⁰ Мечеть хотели строить // Минарет. 1994. № 1. С. 2.

⁴¹¹ Джаббаров Р. Жизнь и боевой путь имама // Арраид. 2003. № 4(52).

«радянського» ісламу, зберігаючи зв'язок з мусульманами Радянського Союзу, і доступ до релігійних авторитетів. Яскравим прикладом цієї тези може слугувати особистість Ахатова Парси (Фарси) Зія Ули (Зіаєвіча), який в 60-80-і рр. виконував функції мулли в громаді київських мусульман. Його біографія може служити мікроісторією українського радянського ісламу. Ахатов Парса народився в 1909 р. в багатодітній родині сільського мулли в селі Байгузіно, в Башкортостані. Релігійну освіту здобував від свого батька до 6 років, коли був відданий в навчання до місцевого муедзина. З приходом радянської влади був репресований, півроку провів у в'язниці без пред'явлення звинувачення. У 29-річному віці він, в пошуках кращої долі, відправився в Україну, оскільки у в'язниці від сусідів по камері почув про місцеві родючі землі. Через рік повернувся в Башкирію, щоб вибрати собі наречену, і вже разом з молодою дружиною повернувся до Києва. А з Києва забрали на фронт. Повернувшись після війни до Києва, Парса познайомився з місцевими татарами, і почав брати участь в релігійній діяльності, допомагаючи місцевим неофіційним муллам. З виходом на пенсію, Парса весь свій час присвятив життю громади.

За спогадами його дочки, Фагіми-апи, доводилося йому стикатися і з представниками радянської влади під час відправлення релігійних обрядів:

«Я дуже добре пам'ятаю що він розповідав, як він з владою стикався, коли вже свята були, Курбан-байрам або Рамазан коли був. Він якось водив мене по вулиці Лук'янівській [на якій розташовується мусульманське кладовище і мечеть «Ар-Рахма» – Д.Б.], я пам'ятаю як він мене за руку вів, ми піднімалися туди на намаз, він мені показував мусульманське кладовище, де (прямо на кладовищі) проводили п'ятничний намаз, точніше святковий – на п'ятничний вони закривалися в квартирі, а святковий вони вже на кладовищі. Там є таке велике місце, де немає поховань. Батько розповідав що вони стелили брезент, він стояв імамом, і ось коли він стояв імамом, він зауважив, що на горі там стоїть якийсь чоловік. Коли вони завершили обряд, підійшов цей чоловік, який як виявилось був з КДБ, і питає: «Що ви тут робите?» І тато зрозумів –

він адже і цікавився політикою, він читав газети, цікавився що відбувається в світі, – що тут справа нечиста, і відповідає: «ми тут робимо релігійний обряд, намаз. Ми молимося за те, щоб був мир на землі, за здоров'я Хрущова молимося» <...> Може що ще було, може він мені розповідав, але я не пам'ятаю. І той ще розпитав, а потім спокійно пішов, перевірів і пішов»⁴¹².

Незважаючи на віддаленість від основних центрів радянського ісламу, перш за все – татарського, Парса зберігав тісні зв'язки з релігійними авторитетами того часу. За спогадами дочки, але не підтвердженими документами, під час своїх частих поїздок по Радянському Союзу він познайомився і підтримував листування з молодим тоді ще Талгатом Таджуддіном, з представниками середньоазіатського ісламу.

При вивченні особистого архіву Парси Ахатова нами було встановлено, що він мав дружні стосунки з Габдельбарі Ісаєвим (1907-1983), муфтієм ДУМЕС (1975-1980). Між ними в кінці 70-х рр. велося інтенсивне листування (показово те, що листування велося старотатарською мовою на арабській графіці, «іске імле»), зміст якого торкався не тільки особистих питань, але багато в чому був пов'язаний з релігійною тематикою. Деякі листи Г. Ісаєва по суті представляють собою фетви з різних питань, типу покарання за злочинство, як правильно виносити покійного з приміщення, як правильно читати *салават* (вихваляння пророку Мухаммаду), питання успадкування та ін.

Зокрема, з листування випливає, що Парса Ахатов звертався до муфтія за порадою щодо проведення колективної п'ятничної або святкової молитви (джума-намаз та айд-намаз) підпільною київською мусульманською громадою:

«Одне з ваших питань – про проблему читання п'ятничної або святкової колективної молитви. В обох випадках, навіть якщо є офіційна махалля, проведення на відкритому місці заборонено. У вас офіційної махаллі

⁴¹² Інтерв'ю, березень 2016 р., Київ.

немає. Якщо вас набереться 20-30 чоловік, підіть до уповноваженого в місті, попросіть дозволу. Вони вам скажуть: принесіть список тих, хто ходить. Не бійтеся, кажіть. Потім вони скажуть взяти один будинок. І дозволять читати п'ятничну і святкову молитви в тому будинку. Нехай це і не офіційна мечеть, за дозволом місцевої влади можна буде читати п'ятничну і святкову молитви. Визначте / призначте серед своїх імама, і про нього повідомите. Боятися не варто. Такі ситуації останнім часом відбуваються часто. У місті Калінін так читають, в Похвінському в Ульяновській області [скоріш за все мова йде про Похвістнево Самарської обл. – Д.Б.], читають. І в багатьох місцях зараз в більшості випадків прохання не відхиляють, дозволяють читати. У такі будинки поклоніння ми імамів не призначаємо, домовляються між собою. Читати намаз на кладовищі неправильно, тому що наш Посланник заборонив читати намаз в лазні і на кладовищі»⁴¹³.

Фактично, це дозволяє казати про те, що незважаючи на своє формальне «неіснування» в радянській Україні, українські мусульмани через постаті, подібні Парсі Ахатову, залишалися частиною умовної радянської умми, вони не були відчужені від мусульманського співтовариства, від механізмів передачі релігійного знання, що дозволяло зберігати українським мусульманам свою конфесійну і ширше – етноконфесійну ідентичність.

В архіві Парси Ахатова також зберіглася релігійна література, якою він користувався, що дозволяє судити про джерела його релігійних знань. Так, серед збережених книг зустрічаються книги «Кінець світу» (Казань, 1907), «Про значення, чесноти і *саваби* [винагороди – Д.Б.] іману» (Казань, 1290 Г.Х.), «Ісламська акида. Для учнів другого класу початкових шкіл» під редакцією Ахмедхаді Максуді (б.р.), роботи Габдулли Бубі «Час іджтигаду пройшов чи ні» (Казань, 1909), Шагара Шарафа «Століття щастя. Про життя нашого пророка і появу ісламу» (Казань, 1918), Абдуллаха Сулеймана «З

⁴¹³ Лист Г. Ісаєва до П. Ахатова, без дати (з особистого архіву автора).

проповідей. Залят. Книга 2» (Казань, 1915). Можна побачити, що частина з цих книг належить до джадидської традиції татарської богословської думки.

В кінці 70-х – початку 80-х рр. диктат держави по відношенню до мусульман послабшав. Стали можливі певні поступки з боку офіційної влади мусульманській громаді, хоча це подавалося швидше в етнічному обрамленні. Так, в 70-і рр. планувалося знесення мусульманського кладовища на горі Щекавиця, однак київські мусульмани змогли домогтися його збереження як татарського кладовища – тим більше, що більшість поховань на ньому були татарські. Більш того, на початку 80-х рр. київські мусульмани зуміли отримати ділянку для нових поховань. З настанням 1989 р. ситуація для більшості віруючих України (в т.ч. мусульман) різко змінилася, відкрилася можливість легального існування громад. Саме тоді, у квітні 1989 р. була організована перша київська мусульманська громада, імамом якої і став Парса Ахатов.

Пізніше влада, маючи інформацію про нелегально діючі мусульманські громади і про проведення мусульманських обрядів на території регіону, не протидіяла і не заохочувала це. Існувала негласна практика ігнорування існування нелегальних мусульманських громад в тому числі і на рівні статистичної звітності з боку співробітників апарату уповноваженого Ради у справах релігій при Раді Міністрів УРСР. І це при тому, що окремим напрямком діяльності уповноваженого було вивчення релігійної ситуації в республіці по легально діючим сектантським об'єднанням і релігійному підпіллю. Як зазначав в інтерв'ю співробітник Ради, який працював в 70-80-і рр.:

«...у нас була «легенда» – ісламу в Україні немає. Тобто ми всі знали що є громади, але інформація про них існувала тільки на рівні службових записок, не потрапляючи в статистичні звіти, які ми подавали в Москву»⁴¹⁴.

⁴¹⁴ Інтерв'ю, вересень 2015 р., Київ.

За словами іншого співробітника Ради, який працював в регіонах, корекції (по суті – фальсифікації) піддавалися навіть первинні дані статистичної звітності, щоб підсумкові дані, які передавалися в Москву відповідали вигаданій картині, що транлювалася від республіканського керівництва всесоюзному⁴¹⁵.

Після ослаблення напруження антирелігійної політики хрущовського періоду, в 70-і рр. державна політика була спрямована на поступову, ненасильницьку «самоліквідацію» ісламу і мусульманських традицій через відсутність їх підтримки та збереження з боку молоді, позбавленої доступу до механізмів відновлення релігійного знання, а також відсутність освічених імамів.

Існування ісламу в Україні в радянський період залишається «білою плямою» історії. Велика частина того, що відомо, формує уявлення про іслам, який був зведений до рівня особистої релігійності і найпростіших обрядів, що проводились старими, які часто не мали фундаментальних релігійних знань. Введення в науковий обіг матеріалів з архіву Ради у справах релігійних культур дозволяє говорити про те, що на рівні державної політики іслам в Україні активно витіснявся в нелегальне поле, незважаючи на наявність великих мусульманських діаспор. У той же час наявні документи дозволяють говорити про те, що в післявоєнний період не дивлячись на тиск з боку держави, існували мусульманські громади, а київська громада навіть була зареєстрована.

Однак введення в науковий обіг матеріалів з архіву Ради у справах релігій, особистих архівів радянських нелегальних мулл дозволяє сподіватися на несподівані відкриття, в першу чергу стосуються наявності та характеру (змісту і інтенсивності) зв'язків між нелегальними українськими мусульманами і їх офіційно визнаними одновірцями мусульманами в радянський період. З тих матеріалів, які вже стали доступні, можна робити попередній висновок про те, що рівень українських мусульманських

⁴¹⁵ Інтерв'ю, жовтень 2015 р., Київ.

авторитетів (мулл) того часу нерідко виявляється досить високим. З іншого боку, існували канали зв'язку між визнаними релігійними авторитетами того часу (як наприклад муфтії ДУМЄС) і українськими мусульманами, за якими транслювалося в тому числі і релігійне знання. Українські мусульмани радянського періоду залишалися невід'ємною частиною спільноти радянських мусульман, зберігаючи не тільки особистісні зв'язки, а й релігійні, незважаючи на ігнорування їх існування з боку офіційної влади.

Розділ 3

ІСЛАМСЬКЕ «ВІДРОДЖЕННЯ» В УКРАЇНІ ЧАСІВ НЕЗАЛЕЖНОСТІ

3.1. Інституалізація мусульманської спільноти в незалежній Україні

Починаючи з 1987 р., і особливо з прийняттям у листопаді 1989 р. Верховною Радою СРСР декларації «Про визнання незаконними і злочинними репресивних актів проти народів, що були піддані насильницькому переселенню, і забезпечення їхніх прав» почалося масове повернення кримських татар із депортації до Криму (який увійшов до складу України в 1954 р.). Відповідно, кількість мусульман в Україні почала стрімко зростати, тим більше, що до кримських татар-репатріантів додалися турки-месхетинці, які втекли від загострення міжетнічного конфлікту в Узбекистані в 1989 р. Кримські татари, а також представники інших мусульманських народів отримали можливість реєструвати свої громади і вийшли в публічний простір.

Згідно з останнім загальним переписом населення України 2001 р., кількість мусульман за походженням (т. зв. етнічні мусульмани) становила 436 тис. осіб, або близько 0,9%, від загальної чисельності населення. Найбільшими групами були кримські татари (248 тис.), волзькі татари (73 тис.)⁴¹⁶, азербайджанці (45 тис.), представники північнокавказьких етнічних груп (14 тис.), узбеки (12 тис.) і турки / турки-месхетинці (бл. 10 тис.).

Найбільша мусульманська громада України мешкала в Криму (272,6 тис. осіб з урахуванням Севастополя), друге місце посідала Донецька область (36 тис. осіб), потім іде група регіонів з чисельністю народів, що традиційно сповідують іслам, від 10 до 20 тис. осіб – Харківська (16 тис.), Луганська (15 тис.), Дніпропетровська (15 тис.), Херсонська (14 тис.), Одеська (12,2 тис.), Запорізька (11,7 тис.) та м. Київ (10,9 тис.)⁴¹⁷.

⁴¹⁶ Оцінка чисельності волзьких татар дискусійна, оскільки з огляду на історичні причини (350-річної етноконфесійної дискримінації з боку Російської імперії) волзькі татари під час переписів нерідко записувалися як росіяни або українці.

⁴¹⁷ Богомолів А., Данилов С., Семиволос І., Яворская Г. Исламская идентичность в Украине. Київ, 2006. С. 24.

До 2013 р., за всієї нечисленності української мусульманської спільноти було офіційно зареєстровано 7 духовних мусульманських центрів: Духовне управління мусульман Криму (ДУМК) у Сімферополі, Духовне управління мусульман України в Києві (ДУМУ), Духовний центр мусульман України в Донецьку (ДЦМУ), Релігійне управління незалежних мусульманських громад України (РУНМГУ) «Київський муфтіят» у Києві, духовне управління мусульман України «Умма» в Києві, духовний центр мусульман Криму (ДЦМК) в Євпаторії і Всеукраїнське духовне управління мусульман «Єднання» в Макіївці.

У результаті подій 2014 р., зокрема анексії Криму та збройного конфлікту на Сході України, ДУМК і ДЦМК (вихідці з якого заснували Центральне духовне управління мусульман «Таврійський муфтіят») опинилися поза правовим полем України, а ВДУМ «Єднання» та ДЦМУ лишилися на тимчасово окупованій території (самопроголошених т. зв. «Донецької народної республіки» і «Луганської народної республіки»). Решта духовних управлінь (уже згадані ДУМУ, ДУМУ «Умма» і РУНМГУ «Київський муфтіят», а також зареєстроване в кінці 2017 р. Духовне управління мусульман Автономної республіки Крим – ДУМ АРК) і незалежні мусульманські громади, що не входять до жодного з духовних управлінь, продовжують діяти на суверенній території України, підконтрольній Києву.

Наразі в Україні діє вісім духовних управлінь мусульман, зокрема Духовне управління мусульман України (124 релігійні організації), Духовне управління мусульман України «Умма» (26), Духовний центр мусульман України (19), Духовне управління мусульман Автономної Республіки Крим (7), Духовний центр мусульман України «Ахмадіє» (5), Духовне управління мусульман Криму (5), Духовний центр мусульман Криму (2), Релігійне управління незалежних мусульманських громад України «Київський

Муфтїят» (3), низка незалежних релігійних організацій мусульман (77) та шиїтські релігійні громади (9)⁴¹⁸.

Духовне управління мусульман Криму (ДУМК). Одним з перших релігійних об'єднань українських мусульман вважається Духовне управління мусульман Криму, яке утворилось внаслідок повернення кримських татар до Криму з депортації.

За різними даними, реєстрація перших мусульманських громад в незалежній Україні відбувається наприкінці 1980-х рр. За твердженням А. Булатова, перші мусульманські громади в Криму були зареєстровані в 1988 р.⁴¹⁹, тоді як за словами першого муфтія Криму Сеїтджеліля Ібрагімова, це відбулося в 1989 р.: «Практично з 1989 року ми почали формування мусульманських громад в Криму. В цьому ж році було зареєстровано дві перші мусульманські громади в сел. Роздольне, а потім в Сімферополі»⁴²⁰.

Водночас, згідно довідці «Про релігійну ситуацію в мусульманських спільнотах Кримської області», виявлених нами, перші мусульманські громади в Криму були зареєстровані саме в 1989 р., але їх було не дві, як згадував С. Ібрагімов, а чотири:

«На протязі 1989 року в Кримській області узаконили свій статус своєї релігійної діяльності чотири мусульманських товариства:

- м. Сімферополь;
- с. Піонерське Сімферопольського р-ну;
- м Білогірськ Білогірського р-ну;
- с. Чехова Роздольненського р-ну.

Віруючі ще трьох сіл Сімферопольського району (сс. Гвардійське, Кольчугіно, Урожайне) звернулися до місцевих органів влади із заявами

⁴¹⁸ Владиченко Л. Мусульманські організації в контексті державноконфесійних та міжконфесійних відносин в Україні // Релігійна свобода. 2019. № 22-23. С. 57

⁴¹⁹ Булатов А. Ислам в Крыму: от трагического прошлого к проблемам современности // Россия и мусульманский мир. 2013. № 4(250). С. 55.

⁴²⁰ Цит. за: Аулін О. Духовне управління мусульман Криму // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 26

про реєстрацію мусульманських громад. Підготовлені матеріали будуть розглянуті в установленому законом порядку»⁴²¹.

Пізніше, в 1991 р. відбулося об'єднання зареєстрованих громад в Кадіят мусульман Криму (КМК), в підпорядкуванні Духовному управлінню мусульман Європейської частини СРСР і Сибіру (ДУМЄС) в м. Уфа, про що свідчить «Витяг за протоколу засідання ДУМЄС» від 15 січня 1991 р.:

«II. Утворення мухтасібатів ДУМЄС

1. Утворити Кримський Кадіят з доданням під його юрисдикцію мусульманських об'єднань Кримської автономії.

Визначити місцем резиденції м. Сімферополь.

2. Призначити Кадієм імам-хатиба Сімферопольської мечеті Ібрагімова Саїджаляла»⁴²².

Згодом С. Ібрагімов розірвав адміністративний зв'язок з ДУМЄС, та очолив самостійне Духовне управління мусульман Криму (ДУМК), що, на думку Е. Муратової, було частиною відцентрових тенденцій всередині ДУМЄС, пов'язаних з намірами лідерів окремих мухтасібатських округів утворити самостійні та незалежні від уфимського муфтія центри⁴²³. Сам С. Ібрагімов аргументував намагання утворити самостійний муфтіят посилаючись на існування до 1927 р. самостійного кримського муфтіяту: «на підставі матеріалів, що підтверджують, що до 1927 року в Криму було Духовне правління мусульман <...> було прийнято рішення про відновлення Духовного правління мусульман Криму»⁴²⁴. Таким чином, можна казати про те, що утворення ДУМК тісно пов'язане з спробами відновити той інституціональний устрій, який існував за радянські часи.

Існують суперечки щодо точної дати цієї трансформації. На думку А. Булатова та Е. Муратової, утворення ДУМК відбулося 31 серпня 1992 р. на

⁴²¹ ЦДАВО України. Ф.4648. Оп. 7. Од.зб. 551. Арк. 1.

⁴²² ЦДАВО України. Ф.4648. Оп. 7. Од.зб. 652. Арк. 5.

⁴²³ Муратова Е. Исламское возрождение в постсоветском Крыму // Ислам в Крыму: очерки функционирования мусульманских институтов. Симферополь, 2009. С. 394.

⁴²⁴ Цит. за: Аулін. Ibid.

Загальнокримському зібранні представників мусульманських громад. Водночас, за словами самого С. Ібрагімова, юридичне визнання ДУМК отримав лише у 1993 р.: «Нам необхідно було отримати юридичний статус, який нам не давали більше року. Аллаг свідок, чому так відбувалося, і тільки з 1993 р. ми стали працювати повністю юридично оформленими»⁴²⁵.

При цьому, як зазначає С. Червоная,

«Вже на початку 1994 р. Сеїтджеліль [Ібрагімов – Д.Б.] офіційно іменує себе «муфтієм мусульман Криму», і своє звернення до єдиновірців <...> підписує «Хаджи Сеїтджеліль-ефенді – муфтії мусульман Криму». Жодних заперечень з Уфи або з Києва з цього приводу і ніякої мови про «самозванство» кримського кадия-муфтія не було, хоча й ніяких даних про заснування Муфтіяту, а тим більше про вибори Муфтія, які повинні проходити на з'їзді мусульман, не публікувалося. Перша конференція мусульман Криму, в роботі якої взяли участь делегати від 42-х мусульманських громад, відбулася <...> 12 липня 1994 року. Легітимізація сану Муфтія в Криму проходила, можна сказати, пост-фактум»⁴²⁶.

Водночас, казати про відсутність заперечень не можна, оскільки існують документи, що вказують на незгоду з боку муфтія ДУМЄС Талгата Таджудіна визнати самостійне духовне управління Криму, про що він повідомляє у своїй телеграмі та листі до Ради у справах релігій при Кабінеті Міністрів України:

«Духовне управління мусульман європейської частини СНД, країн Балтії і Сибіру не заперечує реєстрації автономного духовного управління мусульман Криму в складі Духовного управління мусульман України. Для цього необхідно провести утвердження уставу в ДУМЄС та узгодження Духовним управлінням мусульман України.

⁴²⁵ Цит. за: Аулін. Ibid.

⁴²⁶ Червоная С. Крымскотатарское национальное движение. Т. 4: Возвращение крымскотатарского народа: проблемы этнокультурного возрождения. 1994-1997 годы. URL: http://old.iea.ras.ru/books/11_KRIM4/100320041501_5.htm (дата звернення: 24.10.2020)

«VI позачерговий з'їзд Духовного Управління Мусульман Європейської частини СНД і Сибіру ухвалив зберегти єдність ДУМЄС і не допустити його розподілу за регіональним і національною ознакою. Центральним органом координації та духовних настанов мусульманських парафій України є Головне мухтасібатське управління держави Україна на чолі з головним імамом-мухтасібом шейхом Ахмед Тамімом. Питання про відділення мусульманських парафій Криму громадами цього регіону не піднімалося. Документів про відділення кадіяту Криму від ДУМЄС не надходило. Беручи до уваги рішення VI позачергового з'їзду прошу Вас при реєстрації новостворюваних мусульманських та ісламських парафій, громад і центрів в Україні мати справу тільки з Головним мухтасібатським управлінням мусульман України, а раніше створені перереєструвати»⁴²⁸.

Тобто заперечення були, і вони стосувалися підпорядкованості кримського муфтіяту. Більше того, до підтримки позиції муфтія ДУМЄС на той момент схилився і голова Ради у справах релігій А. Зінченко, судячи з його доповідної записки на ім'я Президента України Л. Кравчука від 19 листопада 1992 р.:

«9 листопада 1992 р. в м. Уфі відбувся VI надзвичайний з'їзд мусульман Європейської частини СНД і Сибіру. Він був пов'язаний насамперед з процесом відокремлення мусульманських структур Башкортостану й Татарстану та інших регіонів Російської федерації від ДУМЄСу, який був створений в 1789 р. у зв'язку із розширенням володінь Російської імперії. Хоча з'їзд «засудив розкольницькі дії деяких імамів Татарстану і Башкортостану, які підривають історичну єдність ДУМЄС», але тенденція намітилася виразна. Цей з'їзд офіційно підтвердив, що

⁴²⁷ Телеграма (Особистий архів автора).

⁴²⁸ Лист № 183 від 10 листопада 1992 р. (Особистий архів автора).

«центральним органом координації й духовного наставлення мусульманських приходів України є Головне мухтасібатське управління держави Україна на чолі з головним імамом мухтасібом шейхом Ахмед Тамимом».

Хоча в листі голови ДУМЄСу муфтія Талгата Таджуддіна й стверджується, що «питання про відокремлення мусульманських приходів Криму громадами цього району не піднімалося», викликає осторогу те, що кадій Криму Ібрагімов С.С. поїхав не на VI надзвичайний з'їзд в Уфу, а до Ташкента, де проходив «з'їзд» фундаменталістів. Інформації про мету і результати цієї поїздки Рада у справах релігій не має. Тим не менше, вважаємо, що ця тема має пряме відношення як до татарської проблеми Криму, так і до міжнародних відносин України.

На погляд Ради у справах релігій, необхідно підтримати статус Головного мухтасібатського управління в Києві як центральної духовної установи для мусульман України»⁴²⁹.

Але, з певних міркувань українська влада вирішила не заважати підсиленню кримського центру українського ісламу.

Згідно зі статутом ДУМК здійснює свою діяльність у відповідності з одкровеннями Всевишнього і Корану, Сунни Пророка Мухаммада, норм шаріату, сформульованих в іджтигаді факихів, настанов та рішень Курултаю мусульман Криму при повазі та дотриманні державних законів України⁴³⁰.

Вищими органами духовної влади і управління в Криму є Курултай мусульман Криму, Рада ДУМК і Муфтіят ДУМК. Рада ДУМК (Шура) складається з членів Муфтіяту, голови ревізійної комісії мусульман Криму, голови Меджлісу кримськотатарського народу і 22 регіональних імамів Криму, які призначені Муфтіятом. У свою чергу Муфтіят спостерігає за правильністю роз'яснення вчення ісламу, нормами мусульманської моралі та

⁴²⁹ ЦДАВО України. Ф.4648. Оп. 7. Од.зб. 644. Арк. 140.

⁴³⁰ Муратова Е. *Op. cit.*, С. 395.

благочестя, виносить дисциплінарні рішення, що стосуються священнослужителів, приймає рішення про призначення і звільнення імамів Криму за погодженням із релігійними громадами⁴³¹.

Головою мусульман Криму є муфтії, який обирається Курултаєм мусульман Криму. Він же – голова ДУМК. Серед вимог до кандидата в муфтії – богословська освіта і достатній досвід духовного управління. У своїй діяльності він керується рішеннями Курултаю мусульман Криму, Ради ДУМК, а також Меджлісу кримськотатарського народу. Право суду над Муфтієм, як і остаточне вирішення питання про його вихід на пенсію належить Курултаю мусульман Криму⁴³².

Першим муфтієм мусульман Криму був Сеїтджеліль Ібрагімов (1960/61-2013), який обіймав посаду муфтія з 1993 р. по 1995 р. (за іншими версіями – з 1992 р. чи з 1994 р.). Мав вищу релігійну освіту – в 1982 р. поступив в медресе Мир-і Араб в Бухарі, яке закінчив в 1989 р. Працював імам-хатибом мечеті «Ун-Курган» Орджонікідзевського району Ташкентської області. 29 липня 1990 р. на загальних зборах мусульманської громади «Ак-месджит» за участі Голови ОКНР Мустафи Джемілева був обраний імамом мечеті Кебір-джами⁴³³. В 1991 р. призначений Кадієм Кримського кадїяту. В 1995 р. був усунутий від керування ДУМК. Викладав в Російському ісламському інституті (м. Казань). Помер 19 листопада 2013 р. після довгої і важкої хвороби.

Обіймав посаду муфтія в найбільш складний і важкий час, який припав на перші роки масового повернення корінного народу Криму на свою землю, створення перших мусульманських громад, повернення мусульманам раніше відібраних у них мечетей, будівництва нових мечетей, відкриття перших ісламських шкіл. В ті часи відносини між репатрійованими кримськими татарами та місцевим населенням іноді доходили до конфліктів. Наприклад, в Довідці про релігійну обстановку в мусульманських спільнотах Кримської

⁴³¹ Булатов. *Op. cit.*, С. 57.

⁴³² *Ibid.*

⁴³³ Муратова Э. Ислам в современном Крыму. Симферополь, 2008. С. 73.

області міститься така інформація що до подій, що розгорталися навколо будівництва та повернення мечетей:

«Місцеві органи влади з розумінням ставляться до запитів віруючих громадян, які сповідують іслам. Разом з тим питання передачі мусульманам колишніх культових будівель або будівництво нових мечетей в Криму вирішується вкрай повільно. На зустрічі в райвиконкомі з питання будівництва мечеті в м. Білогірськ мулла Сейтмаматов Сейдамет сказав: «Питання будівництва мечеті треба вирішувати сьогодні. Ми хочемо вирішити його без зіткнення з місцевою владою і без кровопролиття». Зовсім іншу позицію займали присутні на зустрічі члени ініціативної групи з національних питань кримських татар. Так, один з них ратував за те, щоб цю проблему вирішувало на мітингу все кримськотатарське населення району. В результаті гострого обговорення, була прийнята домовленість про виділення земельної ділянки під будівництво мечеті при в'їзді в місто»⁴³⁴.

«На зустрічі в с. Піонерському віруючі просили повернення їм колишніх мусульманських святинь. Голова релігійної громади Якубов К.Ф., 1958 року народження, сказав про те, щоб віруючим держава передала будівлю колишньої мечеті в м. Євпаторія. В даний час тут розміщується музей атеїзму. З метою попередження гострих конфліктних ситуацій, апарату уповноваженого рекомендовано ці питання взяти під особливий контроль. Виконкому міськради також рекомендовано до остаточного вирішення питання будівництва мечеті в м. Білогірськ тимчасово надати зареєстрованому релігійній громаді приміщення в оренду для проведення богослужінь»⁴³⁵.

Оскільки, як правило, мусульманські громади отримували в своє розпорядження або напівзруйновані мечеті, або перебудовані до невпізнання

⁴³⁴ ЦДАВО України. Ф.4648. Оп. 7. Од.зб. 551. Арк. 1.

⁴³⁵ ЦДАВО України. Ф.4648. Оп. 7. Од.зб. 551. Арк. 2.

будівлі, в яких десятиріччями перебували склади, магазини, виробничі майстерні або спортивні клуби, та всю роботу з ремонту та відновленню мечетей громади вели своїми силами і за власний рахунок.

Іноді протистояння уникнути не вдавалось. Як вказує С. Червоная, «нові татарські мечеті, можна сказати, в буквальному сенсі будувалися на крові», в якості прикладу дослідниця наводить одне з перших «самозахоплень» землі, здійсненим кримськими татарами восени 1990 р. на території тютюнового поля радгоспу «Лівадія» поблизу селища Кореїз. «Самозахоплення» супроводжувалося закладкою мечеті, і коли міліція і підбурювані місцевою адміністрацією працівники радгоспу спробували зруйнувати «самобуд», то найбільшу образу забудовникам завдало саме осквернення і руйнування закладеної мечеті. Обурені, вони надали «відчайдушний опір, зайнявши кругову оборону, озброївшись пляшками з горючою сумішшю, знову відновивши на місці руйнування камінь в знак підстави кореїзької мечеті»⁴³⁶.

При цьому, як зауважує О. Аулін, на роки керівництва ДУМК С. Ібрагімовим припав пік зростання реєстрації мусульманських громад: у 1995 р. кількість зареєстрованих релігійних організацій досягла рекордної цифри – 52. В цей період у результаті активної взаємодії ДУМК із зарубіжними клерикальними центрами мусульманських країн почався активний процес відбудови ісламської інфраструктури в Криму⁴³⁷.

Нетривале перебування на посаді муфтія, незважаючи на активність та наявність вкрай рідкої в ті часи вищої ісламської освіти, багато в чому пов'язане з намаганнями С. Ібрагімова поєднати релігійну та світську владу. Як зауважує С. Червоная,

«Головний камінь спотикання полягав в тому, що муфтіат під керівництвом Сеїтджеліла, значно зміцнив свої позиції до 1995 року, проявив тенденцію до того, щоб встати «над» Меджлісом, поставити

⁴³⁶ Червоная С. Крымскотатарское национальное движение. Т. 4: Возвращение крымскотатарского народа: проблемы этнокультурного возрождения. 1994-1997 годы. URL: http://old.iea.ras.ru/books/11_KRIM4/100320041501_9.htm (дата звернення: 24.10.2020)

⁴³⁷ Аулін. *Op. cit.*, С. 28.

духовну владу над світською. Не випадково в своїх виступах Сеїтджеліл постійно посилався на авторитет Нумана Челебі Джихана, який, на його думку, міг вести за собою кримськотатарський народ саме тому, що він був його духовним пастирем, Муфтієм Таврійським»⁴³⁸.

Незважаючи на формальну незалежність, свою релігійну політику муфтіят мав вибудовувати відповідно до волі керівництва Меджлісу. У кримськотатарському середовищі спостерігалось прагнення до злиття національного (цивільного, політичного) руху з релігійним, зокрема, Меджліс претендував на керівну роль в об'єднаному масовому русі кримських татар, про що свідчив хід проведення 1-го Курултаю мусульман Криму, скликаного 18 листопада 1995 р. На ньому Мустафа Джемілев виступив з програмною промовою, в якій закликав щоб новообраний муфтії і муфтіят Криму працювали воєдино з Меджлісом. З цієї причини релігійна риторика ДУМК змінювалася відповідно до інтересів Меджлісу.

Другим муфтієм Криму на Курултаї мусульман Криму в 1995 р. був обраний Нурі Мустафаєв (1930-2011). Він народився в сел. Біюк-Озенбаш Бахчисарайського району. Навчався в місцевій школі, але разом з іншими кримськими татарами в 1944 р. був депортований в Середню Азію, в місце Шахріхан Андіжанської області. Працював на шовковичному комбінаті, паралельно навчаючись у вечірній школі, закінчив будівельний технікум. Родина намагалася повернутись до Криму ще в 1968 р., але отримала відмову та була депортована в Херсонську область. Там Нурі Мустафаєв пропрацював 27 років виконрабом, доки, разом з іншими кримськими татарами не отримав можливість повернутись на батьківщину. Приймав участь в будівництві та був муллою Джамі-мечеті в селище Борчокъракъ (Фонтани). При мечеті відкрив релігійну школу, де місцеві вчилися читати Коран.

⁴³⁸ Червонная С. Оп. cit., URL: http://old.iea.ras.ru/books/11_KRIM4/100320041501_6.htm (дата звернення: 24.10.2020).

За часи перебування Нурі Мустафаєва на посаді муфтія налагодилась співпраця між ДУМК та ДУМУ. Зокрема, в січні 1996 р. після зустрічі з шейхом Ахмедом Тамімом Мустафа Джемілев заявив:

«З обранням нового Муфтія у нас будуть більш тісні зв'язки з Києвом, тому що Духовне Управління виражало раніше стурбованість з приводу нездорових, на їх погляд, зв'язків колишнього муфтія з тими організаціями, які вони розглядають як фундаменталістські. Це, безсумнівно, кидало тінь на взаємини муфтіяту з ДУМУ. Тепер ситуація змінилася»⁴³⁹.

У 1996 р. на підставі рішень Курултаю до статуту ДУМК були внесені зміни. Зокрема, термін скликання чергового Курултаю був скорочений до 4-х років. Була введена посада представника Меджлісу з великими повноваженнями, що дозволяло координувати весь спектр діяльності Духовного управління мусульман Криму. У структуру ДУМК було введено новий підрозділ – Муфтіят мусульман Криму, до якого входили: муфтії, 3 його заступника (з релігійних питань, духовної освіти, видавничої діяльності та з економіки, будівництва й управління справами), секретар, представник фонду «Крим» і представник Меджлісу (останні два не обираються, а призначаються самими структурами, які вони представляють). Відповідно до новій редакції Статуту муфтії у своїй діяльності відтепер був повинен керуватися не тільки рішенням Курултаю, Пленуму ДУМК і Муфтіяту Криму, але і Меджлісу кримськотатарського народу⁴⁴⁰.

Нурі Мустафаєв пробув муфтієм Криму з 1995 р. по 1999 р. Після полишення посади, в 2000 р. заснував громадську організацію по вивченню і збереженню спадщини кримських татар «Азізлер».

На II Курултаї мусульман Криму, який відбувся 4 грудня 1999 р. третім муфтієм був обраний Еміралі Аблаєв (нар. 1962). Народився в Узбекистані,

⁴³⁹ Червонная С. Оп. cit., URL: http://old.iea.ras.ru/books/11_KRIM4/100320040000.htm (дата звернення: 24.10.2020).

⁴⁴⁰ Муратова. Оп. cit., С. 71.

повернувся до Криму в 1988 р. Релігійну освіту отримав в Туреччині. В 1995 р. був обраний імамом мечеті в сел. Джайлав (Золоте поле). З 1997 по 1999 рр. працював головним імамом Кировського району. В 1999 р. підвищував кваліфікацію на курсах в Лівані. Після обрання в 1999 р. муфтієм Е. Аблаєв ще тричі переобирався на цю посаду III, IV і V Курултаями мусульман Криму. Був делегатом IV, V Курултая кримськотатарського народу і членом президії Меджлісу кримськотатарського народу.

Як зазначає А. Булатов, Е. Аблаєв виявився найбільш прийнятною для Меджлісу фігурою, і це стало одним з факторів його довгожителства на посаді кримського муфтія. А на останньому Курултайі, щоб продовжити термін його повноважень, Курултай вирішив повернутися до колишнього терміну каденції кримського муфтія і голови Духовного управління мусульман Криму – до п'яти років⁴⁴¹.

Від початку російської анексії Криму муфій Криму Е. Аблаєв зайняв проросійську позицію, і вже в квітні 2014 р. він значився серед регіональних муфтіїв, що входять до складу Ради муфтіїв Росії, яку очолює голова ДУМ РФ Равіль Гайнутдін. Як стверджує А. Заремба, люди з оточення Аблаєва визнають, що після «референдуму», він різко негативно ставився до будь-яких протестних акцій кримських татар, вважаючи їх непотрібними і небезпечними. Він жодного разу публічно не засудив анексію, обґрунтовуючи свою позицію тим, що «російські війська завжди були в Криму»⁴⁴². В деяких ситуаціях муфтії Криму сам проявляв ініціативу. Саме за його особистим запрошенням Р. Гайнутдін прибув до Криму 27 березня 2014 р. для подальшої участі в Курултайі. А в січні 2016 р. разом з іншими членами ради ЦРО ДУМРКіС⁴⁴³ Е. Аблаєв закликав кримських татар бути пильними і

⁴⁴¹ Булатов. *Op. cit.*, С. 56-57.

⁴⁴² Заремба А. Муфтий спеціального призначення // Крым.Реалии. 22.10.2015. URL: <http://ru.krymr.com/content/article/27319981.html> (дата звернення: 23.12.2020).

⁴⁴³ Централізована релігійна організація Духовне управління мусульман Республіки Крим і міста Севастополь.

«не обманюватися на красиві гасла, заклики і обіцянки; не піддаватися на погрози і шантаж з боку окремих представників нашого народу, які знаходяться далеко за межами рідної землі; зберігати розсудливість, терпіння і єдність; дотримуватися принципу взаємоповаги та добросусідства з усіма жителями Криму, не піддаючись на провокативні заклики ззовні, від кого б вони не виходили. Ні в якому разі не залишати землю предків і тим більше не брати участь в антигуманних акціях і військових формуваннях»⁴⁴⁴.

У зв'язку з цим М. Джемільєв констатував: «Муфтій наш виявився людиною ненадійною ... З цієї причини ми прийняли рішення про створення тут (на території материкової України – Д.Б.) муфтїяту, який буде відображати думки і бажання кримських татар»⁴⁴⁵.

19 листопада 2016 р. в Києві пройшов З'їзд делегатів кримськотатарських мусульманських організацій, який прийняв рішення створити на материковій Україні Духовне управління мусульман Автономної республіки Крим (ДУМ АРК), оскільки діючий в анексованому Криму Муфтїят виявився під контролем окупантів. На з'їзді були присутні 40 представників з 14 різних кримськотатарських мусульманських організацій України та Херсонської області, Києва, Львова та Вінниці, а також члени Меджлису і делегати Курултаю кримськотатарського народу. Делегати одноголосно підтримали ідею створення єдиного центру мусульман Криму, який має сприяти об'єднанню та взаємодії всіх кримськотатарських мусульман на материковій Україні.

Муфтїєм був обраний Айдер Рустемов, який з 2015 р. очолював Комітет духовних цінностей мусульман при правлінні Земляцтва кримських татар Києва. За його кандидатуру проголосували 38 делегатів з'їзду мусульманських організацій. Також на з'їзді було створено Раду улемів – вищі релігійні збори,

⁴⁴⁴ Цит. за: Аулін. *Op. cit.*, С. 35-36.

⁴⁴⁵ На материковой Украине будет создан Крымский муфтият // QHA. 4.01.2016. URL: <http://old.qha.com.ua/ru/politika/na-materikovo-ukraine-budet-sozdan-krimskii-muftiyat-video/153278/> (дата звернення: 20.10.2020).

які є координаційним і контролюючим органом Муфтіяту. До Ради увійшли 11 осіб: 9 осіб – люди, які мають мусульманську релігійну освіту, та 2 людини з числа членів Меджлісу або ветеранів кримськотатарського національного руху. Головою Ради улемів обраний глава Асоціації мусульман України Сулейман Хайруллаєв⁴⁴⁶.

Духовне управління мусульман України (ДУМУ). Ще одним з перших релігійних об'єднань українських мусульман є Духовне управління мусульман України. На початку свого існування воно являло собою легітимацію незареєстрованих підпільних громад мусульман, що існували в Україні в радянський період, розглянутих нами в другому розділі нашого дослідження. Слід зазначити, що татарська діаспора відрізняється винятковою консолідованістю, оскільки і в радянський період вона підпільно продовжувала сповідувати іслам, солідаризуючи татарське населення таких центрів татарської діаспори, як Харків, Одеса, Донбас та Київ. Як ми показали раніше, в післявоєнний період до 1951 р. саме в Києві діяла єдина зареєстрована в УРСР мусульманська громада, учасники якої після її примусової ліквідації продовжували проводити релігійні обряди. У 1989 р. члени цієї неофіційної мусульманської громади взяли найактивнішу участь в релігійному відродженні в УРСР, подавши документи на реєстрацію першого релігійного об'єднання. Про це, зокрема, свідчить заява віруючих в Шевченківський райвиконком м. Києва від 31 жовтня 1989 р. з проханням зареєструвати мусульманську релігійну громаду⁴⁴⁷ та «Витяг з протоколу № 6 засідання Ради у справах релігій при Раді Міністрів СРСР 19 березня 1990 р.»:

«СЛУХАЛИ: Подання виконкому Київської міської Ради народних депутатів від 20.12.89 № 006-264 і пропозицію Ради у справах релігій при Раді Міністрів Української РСР від 01.02.90 № 84 про реєстрацію релігійної громади мусульман в м. Києві.

⁴⁴⁶ В Киеве создано Духовное управление мусульман Крыма // Центр журналистских расследований. 20.11.2016. URL: <https://investigator.org.ua/topnews/190850/> (дата звернення: 20.10.2020).

⁴⁴⁷ ЦДАВО У, Ф. 4648, Оп. 7, Од.зб. 576, Арк. 60.

УХВАЛИЛИ: Зареєструвати релігійну громаду мусульман в м. Києві»⁴⁴⁸.

В 1991 р. голова цієї громади Асхат Кашапов запросив колишнього студента КПІ Ахмеда Таміма надати допомогу та сприяння в організації вивчення основ Корану членами громади⁴⁴⁹. У червні 1991 р., разом з А. Кашаповим Ахмед Тамім відвідав Уфу, де познайомився з муфтієм Духовного управління мусульман Європейської частини Росії і Сибіру (ДУМЄС)⁴⁵⁰ Талгатом Таджуддіном. Оскільки київська громада ще з 1920-х рр. входила до складу ДУМЄС (у той час – ЦДУМ), для підтвердження статусу духовної особи (*імама*) Ахмед Тамім повинен був отримати згоду муфтія цього духовного управління. Після здачі відповідних іспитів А. Тамім був призначений Т. Таджуддіном *імамом-хатибом*⁴⁵¹ при мечеті (орендоване приміщення, де проводилася колективна молитва) київської мусульманської громади⁴⁵², а в 1992 р. – *імамом-мухтасібом*⁴⁵³ Головного мухтасібатського управління мусульман України⁴⁵⁴.

Слід зазначити, що до того ДУМЄС до того намагалось утворити регіональне відділення (*мухтасібат*), яке б опікувалось мусульманами України – це було Мухтасібатське управління Ростовської області, Молдови, України та прибалтійських республік, яке існувало лише на папері⁴⁵⁵. Втім, згідно з уставом першої мусульманської громади, яка була зареєстрована в Києві, вона входила до складу саме Ростовського мухтасібату.

⁴⁴⁸ ЦДАВО України, Ф. 4648, Оп. 7, Од.зб. 576, Арк. 54.

⁴⁴⁹ Лист А. Таміму від А. Кашапова № 11 від 5.04.1991 р. (з особистого архіву автора).

⁴⁵⁰ Духовне управління мусульман Європейської Росії і Сибіру, одне з чотирьох духовних управлінь мусульман, що діяли в радянський період, розташовувалося в м. Уфа. У 1992 р. на VI Надзвичайному з'їзді мусульман Росії було прийнято рішення про перетворення структури ДУМЄС в Центральне Духовне Управління мусульман Росії і європейських країн СНД (ЦДУМ).

⁴⁵¹ Імам-хатиб – освічений в релігійних питаннях мусульманин, який очолює колективну молитву та виконує п'ятничну проповідь (*хутбу*).

⁴⁵² Свідоцтво ДУМЄС б/н від 2.07.1991 р. (з особистого архіву автора).

⁴⁵³ Імам-мухтасіб – голова регіонального підрозділу (*мухтасібату*) духовного управління мусульман.

⁴⁵⁴ Довідка ДУМЄС № 411 від 14.08.1992 р. (з особистого архіву автора).

⁴⁵⁵ Патеєв Р. Мусульманские общины Ростовской области // Центральная Азия и Кавказ. 2006. № 1(43). С. 136.

Вже 9 вересня 1992 р. Головне мухтасібатське управління мусульман України було зареєстровано. Через півроку, 27 лютого 1993 р. на конференції представників мусульман України було прийнято рішення змінити назву управління з «Головного мухтасібатського управління мусульман України» на «Духовне управління мусульман України» із внесенням відповідних змін до статуту. У цій конференції брали участь глави зареєстрованих мусульманських громад міст Києва, Запоріжжя, Херсона, Полтави, Одеси, Миколаєва, Харкова, а також представники незареєстрованих громад міст Львова, Донецька та Черкас. Головою ДУМУ був обраний шейх Ахмед Тамім, а вже 5 квітня 1993 р. управління отримало реєстрацію від державних органів⁴⁵⁶.

Основними напрямками діяльності ДУМУ є:

- 1) духовна і просвітницька робота;
- 2) забезпечення виконання релігійних ритуалів (ніках, хадж, обряди з нагоди народження дитини, допомога при похованні померлих, поминки, читання Корану померлим і т.д.);
- 3) сприяння виробництву, імпорту та експорту продукції «Халяль», проведення експертизи виробництва на відповідність вимогам шаріату;
- 4) збереження культурної спадщини мусульманських народів України, відродження і розвиток їх звичаїв і традицій;
- 5) проведення урочистих заходів з нагоди свят і знаменних дат в Ісламі;
- 6) сприяння мусульманським громадам у виділенні земельних ділянок для будівництва мечетей і ділянок під мусульманські кладовища;
- 7) благодійність, соціальна і моральна підтримка малозабезпечених і нужденних⁴⁵⁷.

⁴⁵⁶ Брильов Д. Інституалізація мусульманської спільноти України: Духовне управління мусульман України (ДУМУ) // Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова, Серія 7. 2017. № 38(51), С. 106-114.

⁴⁵⁷ Про ДУМУ // Духовне управління мусульман України. [Б.д.]. URL: <https://islam.ua/ua/odumu/> (дата звернення: 23.08.2020).

З моменту свого заснування ДУМУ провело 7 З'їздів мусульман України, на яких обирається керівний склад управління та приймаються програмні документи, які містять стратегію розвитку ДУМУ. Одним з головних питань, що піднімаються на з'їздах, та відображає ідеологічні пріоритети ДУМУ, є протидія діяльності екстремістських організацій і поширенню на території України радикальної ідеології.

Перший З'їзд мусульман України був проведений 16-18 вересня 1994 р. У роботі з'їзду взяли участь 199 делегатів, а також понад сто гостей з країн ближнього і далекого зарубіжжя. На з'їзді був підтверджений курс ДУМУ по протистоянню екстремістським течіям і прийнято постанову про необхідність вести через засоби масової інформації широку роз'яснювальну роботу про сутність ідеологій різних течій⁴⁵⁸.

У 1995 р. відбувся Пленум духовного управління, в якому прийняли участь представники мусульманських громад в складі ДУМУ, релігійні діячі кримськотатарського меджлісу, та представники громад, які висловили побажання увійти до складу ДУМУ. На пленумі обговорювалися питання оформлення руху по об'єднанню українських мусульман, підготовки релігійних кадрів, а також проблеми, які виникли у зв'язку з поширенням в Україні серед мусульман зарубіжної літератури, що містить антидержавні заклики⁴⁵⁹.

Другий Надзвичайний з'їзд мусульман України відбувся 24 серпня 1996 р.⁴⁶⁰.

Третій з'їзд мусульман України відбувся 2 квітня 2000 р. в президент-готелі «Київський», і зібрав 386 делегатів від мусульманських громад з багатьох міст України (з Ніколаєва, Донецька, Івано-Франківська, Києва, Львова, Одеси, Запоріжжя, а також Херсонської, Сумської та Харківської

⁴⁵⁸ Минарет. 1994. №8(9). С. 1.

⁴⁵⁹ Минарет. 1995. № 14. С. 1.

⁴⁶⁰ Маевская Л. Деятельность Духовного управления мусульман Украины по противодействию распространения идеологии ваххабизма // Культура народов Причерноморья. 2001. № 22. С. 109.

областей). Також були присутні іноземні гості, послы і співробітники дипломатичних представництв в Україні, представники засобів масової інформації, громадських організацій та державних структур. Головним мотивом з'їзду було збереження та об'єднання сильного та процвітаючого українського суспільства в протистоянні тероризму та екстремізму⁴⁶¹.

Четвертий з'їзд відбувся 10 квітня 2006 р., і, за оцінкою організаторів, зібрав 512 делегатів з Києва, Одеси, Харкова, Донецька, Макіївки, Луганська, Херсону, Ніколаєва, Дніпропетровська, Запоріжжя, Полтави, Сум, Кіровограда, Кременчука, Черкас, Рівно, Житомиру, Вінниці, Львова, Тернополя, Ужгорода та АР Крим. Під час засідань відбулися вибори складу керівних органів ДУМУ, та розглядалися внутрішні та організаційні питання⁴⁶².

26 лютого 2007 р. відбувся черговий Пленум ДУМУ, в якому взяли участь керівництво ДУМУ, головні імами міст і областей України, голови громад з регіонів. На пленумі обговорювалися питання, пов'язані з роботою діючих релігійних громад і реєстрацією нових громад мусульман в Україні. Також піднімалося питання ставлення держави до проблем українських мусульман, освітлення в ЗМІ релігійного життя українських мусульман і питання повернення мусульманам культових споруд. Особливу увагу було приділено спробам використовувати національний фактор в релігійному житті мусульман України⁴⁶³.

П'ятий з'їзд, відбувся 11 грудня 2011 р. та зібрав близько 3,5 тис. делегатів з усіх регіонів України, які представляли більш ніж 190 мусульманських громад⁴⁶⁴. На з'їзді було прийнято резолюцію, в якій засуджувалися будь-які прояви екстремізму і ксенофобії, спроби політизувати релігію. Також було прийнято рішення продовжити роботу по консолідації

⁴⁶¹ Минарет. 2000. № 35 (спеціальний випуск). С. 2.

⁴⁶² Минарет. 2006. № 57. С. 2.

⁴⁶³ Минарет. 2007. № 62. С. 3.

⁴⁶⁴ Мисюкевич Р. Мусульмани висловили любов до України на з'їзді // Gazeta.ua. 11.12.2011. URL: https://gazeta.ua/articles/life/_musulmani-visloveli-lyubov-do-ukrayini-na-zyizdi/413767 (дата звернення: 23.08.2020).

українського суспільства, розвитку міжнаціонального і міжконфесійного діалогу, розвитку, вивченню та поширенню ісламських духовних і культурних цінностей, об'єднанню і духовному вихованню мусульман, поліпшенню взаємодії із засобами масової інформації з метою поширення «правдивої і об'єктивної» інформації про іслам⁴⁶⁵.

Шостий з'їзд мусульман України, був проведений ДУМУ 23 листопада 2018 р. в палаці «Україна» за участю кількох тисяч делегатів від мусульманських громад зі всієї України, а також представників державної влади, дипломатичного корпусу та діячів культури, науки і релігії, які були присутні в якості гостей⁴⁶⁶.

12 січня 2021 р. відбувся позачерговий Сьомий надзвичайний З'їзд мусульман України. У зв'язку з карантинними заходами VII З'їзд мусульман України проводився в форматі он-лайн конференції в режимі реального часу шляхом реєстрації учасників на он-лайн майданчику «Zoom». Основним питанням зборів стало внесення змін і доповнень до Статуту Духовного управління мусульман України⁴⁶⁷.

Сьогодні ДУМУ є найбільшою мусульманською організацією України, яка об'єднує 126 зареєстрованих громад, розташованих в 18 областях України. Найбільша кількість громад ДУМУ сконцентрована в Херсонській області⁴⁶⁸, що пов'язано з локальним проживанням в цьому регіоні турок-месхетинців, які в своїй більшості є прихильниками саме ДУМУ.

В своїй діяльності ДУМУ реалізує принцип надетнічності, об'єднуючи в своїх громадах мусульман різних національностей: від кримських і волзьких татар, чеченців та арабів, які традиційно сповідують іслам, – до етнічних українців та росіян, які прийняли іслам. Також ДУМУ є об'єднанням, яке

⁴⁶⁵ Минарет. 2011. № 6(86). С. 4-5.

⁴⁶⁶ Відбувся VII надзвичайний З'їзд мусульман // Духовне управління мусульман України. 21 січня 2021 р. URL: <https://islam.ua/ua/publikatsii/novosti/sostoyalsya-vii-chrezvychajnyj-sezd-musulman/> (дата звернення: 24.01.2021).

⁴⁶⁷ Ibid.

⁴⁶⁸ Звіт про мережу релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2020 року. Форма №1.

включає в себе послідовників всіх 4 сунітських правових шкіл (*мазгабів*) – в першу чергу найбільш поширених серед українських мусульман ханафітського і шафіїтського мазгабів. Крім того, ДУМУ підкреслює свій зв'язок з суфізмом (напрямок в ісламі, що акцентує увагу на розвитку моральних якостей мусульманина, в першу чергу за допомогою аскетичних практик і виховання щирості в намірах). У цьому зв'язку також можна відзначити ідеологічний зв'язок між ДУМУ і транснаціональною суфійською мережею «Асоціація ісламських благодійних проєктів» (більше відома як ал-Ахбаш, або *хабашійя*), яка займає традиціоналістську позицію в питаннях віровчення (визнаючи лише ашарітську та матурідітську акиди, тобто віровчення), та перебуває в жорсткій конфронтації з представниками політичного активізму (ісламізму)⁴⁶⁹. Більше того, голова ДУМУ, шейх Ахмед Тамім не приховує того факту, що він є учнем засновника ал-Ахбаш шейха Абдаллаха ал-Харарі ал-Хабаші. При цьому, як ал-Ахбаш, так і ДУМУ найбільш непримиренну позицію демонструють у відношенні трьох течій: ваггабізму (або салафізму), транснаціонального руху «Брати-мусульмани» та генетично з ним пов'язаної організації Хізб ут-Тахрір⁴⁷⁰.

Одним з важливих напрямків в діяльності ДУМУ є переклад і видання релігійної літератури. Кожні два місяця виходять періодичні видання – газета «Мінарет» (виходить з лютого 1994 р.) і дитячий журнал «Веселий світлячок». Основна маса релігійної літератури, що виходила спочатку у видавництві «Іршад» при ДУМУ, а пізніше у видавництві «АЯ ГРУП», видається російською, українською, турецькою, татарською, чеченською, узбецькою і таджицькою мовами.

ДУМУ значну увагу приділяє публікації класичних праць по віровченню (*акиді*), ісламському праву (*фігху*) та суфізму (*масаввуф*). Крім перекладів з арабської мови класичних праць, поширених у всьому ісламському світі,

⁴⁶⁹ Брилев Д. Активизация деятельности международных суфийских организаций // Будущее религии в Европе: сборник статей СПб., 2010. С. 130.

⁴⁷⁰ Предостережение от трех заблудших течений. Киев, 2009. С. 5.

ДУМУ публікує праці вчених, що мають особливе значення для мусульманських діаспор, які складають основну масу українських мусульман – зокрема, поволзьких татар (детальніше про богословський дискурс ДУМУ та богословську літературу, що видається ним, див. в 4 розділі нашої роботи).

В 2013 р. Духовним управлінням було запущено онлайн-радіо Mplus, яке транслює мусульманські програми, підіймає теми культури, традицій, сімейних відносин, богобоязного способу життя.

При ДУМУ також діє Центр сертифікації «Халяль», який займається організацією і проведенням сертифікації продукції та послуг, забезпечуючи незалежну і кваліфіковану оцінку їх відповідності вимогам стандарту «Халяль»⁴⁷¹.

Духовне управління мусульман України регулярно організовує заходи, присвячені мусульманським подіям і святкуванням заради згуртування багатонаціонального мусульманського суспільства на основі традиційних цінностей. Щорічно протягом священого місяця Рамадану проводяться *іфтари* (вечері-розговіння), які відкриті для усіх бажаючих, не лише мусульман. Також з нагоди народження пророка Мухаммада щорічно проводиться *Мауліди*, які протягом усього місяця відзначаються в усіх містах України, де діють громади ДУМУ. На ці та інші заходи, пов'язані з мусульманськими святами і подіями, запрошуються не тільки мусульмани, але й представники інших конфесій. Таким чином ДУМУ позиціонує себе як відкриту до культурного обміну організацію, що посідає не останню позицію на міжконфесійній арені в державі.

ДУМУ веде активну міжнародну діяльність. Перш за все слід зазначити, що в більшості випадків саме ДУМУ сприймається дипломатами як легітимна структура, яка представляє українських мусульман. Так, за останні роки ДУМУ відвідали делегації з Іраку, Йорданії, Італії, Лівану, Індії, Азербайджану, Малайзії (на чолі з кронпринцем та еміром штату Перліс Саїдом Файнутдіном Путрою), Палестини, Об'єднаних Арабських Еміратів (на чолі із наслідним

⁴⁷¹ Харчові продукти, що не порушують мусульманські харчові заборони.

принцем та еміром емірату Аджмана шейхом Хумейдом бен Рашидом Аль-Нуаймі), парламентські делегації Канади, Туреччини та інші. Відбуваються офіційні візити (на рівні міністерств у справах релігії та вакфу) шейха Ахмеда Таміма в ісламські країни (зокрема, Єгипет та Ірак)⁴⁷².

При цьому у внутрішньополітичній площині ДУМУ дотримується принципово аполітичної позиції, намагаючись максимально дистанціюватись від участі в будь-яких політично забарвлених заходах та діях. За словами очільника ДУМУ, шейха Ахмеда Таміма:

«...ми, як Духовне управління, не агітуємо на підтримку якого-небудь політика або політичної сили. Не робили та не збираємось цього робити. <...> Я взагалі не прихильник того, щоб людина, яка йде в політику, хоч мусульманин, хоч християнин, більш за все турбувався про інтереси своїх єдиновірців. Це неправильно. Політик має думати про інтереси держави. Тоді – це й мій інтерес. І я можу з ним працювати, вимагати від нього»⁴⁷³.

Важливе значення в діяльності ДУМУ займає участь у Всеукраїнській Раді Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО), одним із засновників якої й було ДУМУ, і яка утворена у грудні 1996 р., як представницький міжконфесійний консультативно-дорадчий орган. Сьогодні ВРЦіРО представляє понад 95% релігійної мережі та всі основні конфесії України⁴⁷⁴.

Самостійно або в складі ВРЦіРО ДУМУ є членом профільних рад при різних міністерствах, зокрема, при Міністерстві оборони, Міністерстві закордонних справ, Міністерстві охорони здоров'я та інш. Підписавши меморандум про духовну опіку військовослужбовців у Збройних Силах України, представники ДУМУ отримали право давати консультації солдатам,

⁴⁷² Брильов Д.В. Ісламський фактор в державно-конфесійній політиці України: внутрішньо- та зовнішньополітичний аспекти // Державно-конфесійні відносини в Україні: сучасний стан та тенденції розвитку. Київ, 2012. С. 34-35.

⁴⁷³ Ibid., С. 29.

⁴⁷⁴ Інформація про ВРЦіРО // Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. URL: <https://vrciro.org.ua/ua/council/info> (дата звернення: 23.10.2020).

допомагати у розвитку дисципліни в рядах армії, а також сприяти зміцненню стабільності в країні, розвитку безпеки і процвітання держави.

ДУМУ також є членом Громадської ради при Міністерстві закордонних справ, яка є консультативно-дорадчим органом, утвореним МЗС України для налагодження ефективної взаємодії Міністерства з релігійною спільнотою, врахування громадської думки під час формування та реалізації державної політики, розгляду, проведення консультацій і надання практичних рекомендацій щодо вирішення питань, пов'язаних з міжнародною діяльністю українських релігійних організацій.

Значну роль в діяльності ДУМУ відіграє освітня діяльність. 11 травня 1993 р. був відкритий перший в історії незалежної України вищий мусульманський навчальний заклад – Ісламський університет. Для дітей з 1996 р. діє загальноосвітня школа «Аль-Іршад». Окрім того, до складу ДУМУ входить 40 недільних шкіл (детальніше про освітню систему ДУМУ див. в розділі 3.2 «Освітня діяльність українських мусульман» нашої роботи).

Таким чином, утворення ДУМУ, з одного боку, являло собою легітимацію незареєстрованих підпільних громад мусульман, що існували в Україні в радянський період, переважно волзьких татар. З іншого, утворене духовне управління водночас представляло собою частину транснаціональної суфійської мережи ал-Ахбаш, поєднуючи локальний український та глобальний ісламський контексти. Головною складовою ідеології ДУМУ є боротьба з екстремизмом та тероризмом під гаслами ісламу, в першу чергу, з послідовниками ваггабізму (салафізму), транснаціонального руху «Братів-мусульман» та партії Хізб ут-Тахрір. Внаслідок цього, найбільш значущими напрямками діяльності ДУМУ є видавничий та освітній, які слугують розповсюдженню ідеології «традиційного ісламу» (за визначенням К. Мат'єсена), з вираженим суфійським компонентом.

Духовне управління мусульман України «Умма». Ще одним з діючих дотепер на території України є Духовне управління мусульман України «Умма», яке було зареєстровано 11 вересня 2008 р. Засновниками нового

духовного управління виступили десять мусульманських громад з Києва, Одеси, Донецька, Харкова, Запоріжжя, Сімферополя, Полтави, Вінниці, Стаханова та Чернівців, які до того тяжіли до асоціації «Альрайд».

Вищий керівний орган ДУМУ «Умма» – Загальні збори, на яких обирається муфтії і правління (рада імамів) в кількості 7 осіб (6 імамів та муфтії), муфтії та правління обираються на термін 2 роки. Своєю головною метою ДУМУ «Умма» називає координацію дій та забезпечення необхідних умов для віросповідання і проповідування ісламу сунітського толку.

25 січня 2009 р. в Києві відбулися перші збори, на яких делегати громад обрали муфтієм ДУМУ «Умма» Саїда Ісмагілова. Головою правління ДУМУ «Умма» був обраний Ігор Карпішен, заступником голови – Іслям Гімадутін⁴⁷⁵.

5 лютого 2011 р. в Києві відбувся Другий з'їзд мусульманських громад Духовного управління мусульман України «Умма». За результатами звіту на новий термін продовжили повноваження голови ДУМУ «Умма» Ігоря Карпішена й заступника голови Ісляма Гімадутіна. Муфтієм ДУМУ «Умма» було переобрано Саїда Ісмагілова⁴⁷⁶.

2 березня 2013 р. відбувся Третій з'їзд імамів Духовного управління мусульман України «Умма», на якому головою управління був обраний Іслям Гімадутін, заступником голови – голова мусульманської громади «Дуслик» м. Донецька Рустам Хуснутдінов. На посаду муфтія в третій раз поспіль був обраний Саїд Ісмагілов, заступником муфтія був обраний імам Одеського ісламського культурного центру Імад Абу Ар-Рубб⁴⁷⁷ [3].

4 грудня 2016 р. на зібранні імамів Духовного управління мусульман України «Умма» заслухали та ухвалили звіт за минулий період, а також обрали керівний склад Управління. Незмінним муфтієм ДУМУ «Умма» залишився Саїд Ісмагілов, його заступниками були обрані Едгар Девлікамов, імама мечеті Ісламського культурного центру (ІКЦ) Дніпра, та Мурат Сулейманов, імам

⁴⁷⁵ Духовне управління мусульман України «Умма» // Умма. 2009. № 1. С. 1, 5.

⁴⁷⁶ ДУМУ «Умма»: підсумки 2010 року // Умма. 2011. № 8. С. 7.

⁴⁷⁷ Відбувся звітно-виборний з'їзд ДУМУ «Умма» // ДУМУ «Умма». [Б.д.]. URL: <https://umma.in.ua/ua/node/1269> (дата звернення: 30.10.2020)

мечеті ІКЦ Львова. Новим Головою правління ДУМУ «Умма» став Олег Гузік, а його заступником – Іслям Гімадутін⁴⁷⁸.

Серед задекларованих цілей ДУМУ «Умма»:

- об'єднання мусульманських громад для спільної відправи релігійних ритуалів та потреб;
- відродження культурних та історичних ісламських цінностей і традицій;
- організація конференцій і семінарів з метою ознайомлення українського суспільства з доктриною, культурою, історією та тенденціями в Ісламі;
- організація добродійних заходів;
- створення умов для відправи мусульманських релігійних обрядів (будівництво мечетей, ісламських культурних центрів тощо);
- організація прощ;
- видання газет, журналів, книжок, аудіо- та відеопродукції;
- встановлення дружних зв'язків із громадами та окремими представниками інших конфесій з України та за кордоном;
- організація догляду за мусульманськими кладовищами та ділянками на цвинтарях, допомога в організації поховань за мусульманським обрядом;
- організація навчання громадян у духовних навчальних закладах за кордоном.

ДУМУ «Умма» координує діяльність 27 мусульманських громад у 13 регіонах України, переважно на Сході України. Зокрема, найбільша кількість зареєстрованих громад в Донецькій та Луганській областях (8 та 4 відповідно), 3 громади в Києві, 2 громади в Дніпропетровській області, та по 1 зареєстрованій громаді в Вінницькій, Волинській, Житомирській, Запорізькій, Київській, Львівській, Сумській, Херсонській, Хмельницькій та Чернівецькій

⁴⁷⁸ Вибори в ДУМУ «Умма»: переобрання муфтія та обрання нового Голови правління // ДУМУ «Умма». [Б.д.]. URL: <https://umma.in.ua/ua/node/1715> (дата звернення: 30.10.2020)

областях⁴⁷⁹. Більшість громад складають етнічні українці, проте метою є робота з усією мусульманською громадою України.

ДУМУ має своє друковане видання – релігійно-просвітницьку газету «Умма» та веб-сайт в Інтернеті (<http://umma.in.ua>).

Значна увага приділяється питанням міжконфесійного діалогу, перш за все з представниками Української греко-католицької церкви (УГКЦ) та Української православної церкви Київського патріархату (УПЦ КП), в теперішній час – Православної церкви України (ПЦУ). За словами муфтія шейха Саїда Ісмагілова:

«В даний час загальні морально-релігійні вектори нам найлегше знайти з греко-католиками і православними Київського патріархату, в першу чергу, з їх ієрархами, духовними лідерами, оскільки вони відкриті, лояльно ставляться до мусульман, налаштовані на конструктивний діалог»⁴⁸⁰.

Важливе місце в діяльності ДУМУ «Умма» посідає благодійна діяльність, участь в волонтерських проектах, допомога переселенцям та військовим, що знаходяться в зоні АТО.

Разом з ВАГО «Альраїд» та Українським центром ісламознавчих досліджень (президентом якого є Саїд Ісмагілов) ДУМУ «Умма» організовує наукові семінари та конференції, а також літні ісламознавчі школи.

Управління було одним з співзасновників вже не діючої Ради представників Духовних управлінь і центрів мусульман України при Державному комітеті України у справах національностей та релігій, утвореному 15 квітня 2009 р., в якій головував муфтії ДУМК Е. Аблаєв, та до складу якої входили представники ДУМК, ДУМУ «Умма» та РУНМГУ

⁴⁷⁹ Звіт про мережу релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2020 року. Форма №1.

⁴⁸⁰ «Українці зрозуміли, що мусульмани та юдеї – не вороги, а брати, готові разом із ними захищати цю землю» // Львівська міська рада. 5 червня 2014. URL: <http://city-adm.lviv.ua/portal-news/society/religion/218053-ukrainsi-zrozumily-shcho-musulmany-ta-iudei-ne-vorohy-a-braty-hotovirazom-iz-nymy-zakhyshchaty-tsiu-zemliu-sheikh-said-ismahilov-muftiidukhovnoho-upravlinnia-musulman-ukrainy-umma> (дата звернення: 10.10.2020).

«Київський муфтіят». В 2017 р. ДУМУ «Умма» виступило співзасновником «Всеукраїнської Ради релігійних об'єднань», в яку увійшли шість релігійних об'єднань і Українська організація релігієзнавців, яка працює на базі Інституту філософії НАНУ. Однією з головних причин утворення цієї Ради та участі в ній ДУМУ «Умма» було названо небажання Всеукраїнської ради церков і релігійних об'єднань (ВРЦіРО) приймати нових членів⁴⁸¹, що «робить її певним закритим клубом». За словами С. Ісмагілова, ДУМУ «Умма» тричі подавало заявку у ВРЦіРО, але всі рази отримало відмову⁴⁸²:

«Востаннє ми подавали заявку після Майдану. Ми думали: відбулась Революція Гідності, люди зрозуміли, що буде демократична держава, відкрите громадянське суспільство. Невже після того, як люди боролися за свою гідність, ми можемо повернутися до минулих часів? На сцені Майдану збирались представники різних релігійних організацій. Я був певен, що народилось нове суспільство, що в повагою будуть ставитися до всіх. Ми подали заявку – врахуйте, будь ласка, і нас. І було велике здивування, коли знову надійшла відмова»⁴⁸³.

Варто зауважити, що існує інша версія щодо причин відмови. Як зазначає Т. Калениченко, Саїд Ісмагілов прибув на засідання ВРЦіРО як представник Духовного управління мусульман Криму, маючи з собою листа від керівництва в особі муфтія Емірالی Аблаєва, в якому муфтію ДУМУ «Умма» делегувалося «бути повноважним представником у ВРЦіРО від нашого імені [тобто муфтія ДУМК – Д.Б.]». Однак члени Ради через свого секретаря Максима Крупського відмовили йому в участі. При цьому відмова сталась через суперечності, які викликав сам лист, наданий з Криму. Він був виконаний на бланку російської організації «Централизованная религиозная

⁴⁸¹ Згідно Статуту ВРЦіРО, всі рішення мають бути прийняті консенсусом, тобто згоду на вступ нових членів мають дати всі члени Ради.

⁴⁸² Об'єднання зусиль релігійних організацій заради духовного відродження України // Укрінформ. 26 січня 2017. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-presshall/2161396-obednanna-zusil-religijnih-organizacij-zaradi-duhovnogo-vidrozdenna-ukraini.html> (дата звернення: 10.10.2020).

⁴⁸³ Ibid.

организация Духовное управление мусульман Республики Крым и города Севастополь», в той час як печатка на листі належала українській організації «Духовне управління мусульман Криму». Як зазначив Максим Васін, виконавчий директор Інституту релігійної свободи, подібний документ не має жодної юридичної сили⁴⁸⁴.

ДУМУ «Умма» активно співпрацює з деякими неурядовими ісламськими організаціями Європи, зокрема Федерацією ісламських організацій Європи (FIOE), Європейською Радою фетв та досліджень (ECFR), Асамблеєю імамів Європи (EAMI) та інш. Причому практично всі перераховані організації зазвичай розглядаються дослідниками як частина мережі руху «Брати-мусульмани»⁴⁸⁵.

Свою схильність орієнтуватися саме на ці структури керівництво ДУМУ «Умма» пояснює відсутністю з боку цих організацій прагнення контролювати діяльність українських одновірців:

«Серед усіх можливих векторів розвитку найбільш перспективним виглядає зближення і співпраця з мусульманами Європи <...> Європейські організації, такі як Союз імамів Європи, Федерація ісламських організацій Європи, Європейська Рада фетв та досліджень і т.п. не нав'язують нам своїх правил, не прагнуть взяти під контроль, а запрошують до взаємовигідної співпраці»⁴⁸⁶ [8, с. 52-53].

ДУМУ «Умма» займає проєвропейську позицію, причому, на думку С. Данілова, підтримка євроінтеграційного курсу «Уммою» (та «Альраїдом») мотивована прагненням до подальшої інтеграції в європейські мусульманські

⁴⁸⁴ Калениченко Т. Ісламський вектор України: чим дихає українська умма // РІСУ. 16 липня 2015. URL: https://risu.ua/islamskiy-vektor-ukrajini-chim-dihaye-ukrajinska-umma_n75194 (дата звернення: 10.10.2020).

⁴⁸⁵ Див. напр.: Massignon V. Islam in the European Commission's system of regulation of religion // Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence. New York, 2007. С. 130; Vidino L. Aims and Methods of Europe's Muslim Brotherhood // Current Trends in Islamist Ideology. 2006. № 4. С. 33.

⁴⁸⁶ Ісмагілов С. Програмна стаття Духовного управління мусульман України «Умма» // Матеріали II Міжнародної науково-практичної конференції «Іслам та ісламознавство в Україні». Донецьк, 2012. С. 52-53.

структури, пов'язані з рухом «Братів-мусульман»⁴⁸⁷. Тієї ж думки дотримується О. Богомолів:

«ВАГО «Альраїд» подає себе як невід'ємну частину громадянського суспільства. ДУМУ «Умма», асоційоване з ВАГО «Альраїд», активно підтримало Євромайдан, муфтії Саїд Ісмагілов взяв участь у парламентських виборах. Однак слід враховувати, що підтримка євроінтеграційного курсу «Уммою» та «Альраїдом» більшою мірою мотивована прагненням до подальшої інтеграції в європейські мусульманські структури, пов'язані з рухом Братів-мусульман»⁴⁸⁸.

Велика кількість благодійних проектів ДУМУ «Умма» і «Альраїду» здійснюються за підтримки фондів, пов'язаних з «Братами-мусульманами» – зокрема, в різні роки фінансування надходило від WAMY (The World Assembly of Muslim Youth), Islamic Relief та MuslimeHelfen⁴⁸⁹ (благодійний фонд, пов'язаний з німецькими «Братами-мусульманами»). Зокрема, благодійна організація з Німеччини MuslimeHelfen, за твердженням Управління з захисту Конституції федеральної землі Бремен, є правонаступником німецької благодійної організації Bremer Hilfswerk e.V., яка була частиною мережі фінансування палестинської філії «Братів-мусульман» ХАМАС⁴⁹⁰, визнаною більшістю західних держав терористичною організацією.

До початку російсько-українського конфлікту ДУМУ «Умма» активно розвивало співпрацю з ідеологічно близькими структурами пострадянського простору. Так, було укладено три договори про дружбу і співробітництво між ДУМУ «Умма» і низкою ісламських організацій Білорусі, Молдови та Литви. 30 листопада 2011 р. був підписаний договір між ДУМУ «Умма» і ДУМ

⁴⁸⁷ Данилов С. Мусульманські громади України в умовах окупації Криму та окремих регіонів Донецької та Луганської областей // Стратегії трансформації і превенції прикордонних конфліктів в Україні. Львів, 2015. С. 317.

⁴⁸⁸ Богомолів О. та інш. Іслам та громадянське суспільство в часи випробувань. Аналітична доповідь. Київ, 2015. С. 7.

⁴⁸⁹ «Теплая помощь»-2017: сотрудничество с немецким фондом Muslimehelfen продолжается // Альраїд. 30.12.2017. URL: <https://www.arraid.org/ru/node/5913> (дата звернення: 14.9.2020).

⁴⁹⁰ Verfassungsschutzbericht Freie Hansestadt Bremen 2005. Bremen, 2006. С. 71.

Білорусі, 27 вересня 2012 р. – договір про дружбу і співробітництво з Лігою мусульман Молдови, 19 вересня 2013 р. – договір про дружбу і співробітництво з Духовним центром мусульман-сунітів Литви⁴⁹¹.

Слід зазначити тісний зв'язок між ДУМУ «Умма» та Всеукраїнською асоціацією громадських організацій «Альрайд». Цей зв'язок простежується як в спільних юридичних адресах Ісламських культурних центрів «Альрайд» та громад ДУМУ «Умма», так і в ідеологічній близькості (визнання головним релігійним авторитетом ідеолога «Братів-мусульман» Юсуфа ал-Карадаві), а також участі одних й тих самих осіб в діяльності як ВАГО «Альрайд», так і ДУМУ «Умма». Зокрема, Іслям Гімадутін певний час поєднував посади головного редактора газети «Аррайд» та газети «Умма», а чинний голова «Альрайд» Сейран Арифов за сумісництвом є членом Шаріатського комітету ДУМУ «Умма»⁴⁹². Значна частина імамів ДУМУ «Умма» та безпосередньо муфтії цього управління Саїд Ісмагілов приймали участь в якості учасників на звітно-виборчій конференції асоціації «Альрайд» 10 грудня 2016 р., де обирали нове керівництво асоціації⁴⁹³, що дозволяє вважати ДУМУ «Умма» проксі-муфтіятom асоціації «Альрайд», або розглядати ці дві організації як споріднені. До близьких висновків доходять І. Измерлі, яка вказує:

«...цей Муфтіят [ДУМУ «Умма» – Д.Б.] фінансується асоціацією «Альрайд» для будівництва нових мечетей та створення бібліотек з великою кількістю ісламської літератури в різних регіонах України <...> ДУМУ «Умма» є «фасадним муфтіятom» для Альрайд. Через статус

⁴⁹¹ Brylov D. Ukrainian Modernist Groups in International Context // Anthropology & Archeology of Eurasia. 2014. № 53(3). С. 76.

⁴⁹² Новоизбранный Президент Украины встретился с мусульманскими лидерами // Ислам в Україні. 2 травня 2019. URL: <https://islam.in.ua/ru/novosti-v-strane/novoizbrannyyu-prezident-ukrainy-vstretilsya-s-musulmanskimi-liderami> (дата звернення: 10.10.2020).

⁴⁹³ Сейран Арифов очолив Всеукраїнську асоціацію «Альрайд» // Ислам в Україні. 11.12.2016. URL: <https://islam.in.ua/ua/novyny-u-krayini/seyrans-aryfov-ocholyv-vseukrayinsku-asociaciyu-alraid> (дата звернення: 10.10.2020).

благодійної організації Альраїд не міг зареєструватися як черговий муфтіят в Україні, і кінцевим результатом стала ДУМУ «Умма»⁴⁹⁴.

З появою в публічному полі ДУМУ «Умма» в 2008 р., це управління починає формувати ісламський україномовний дискурс. Незабаром після своєї реєстрації, ДУМУ «Умма» починає випускати україномовну газету «Умма» – перше і поки єдине ісламське періодичне видання українською мовою. До цього часу використання української мови як «ісламської» мало спорадичний характер, вона використовувалась нечисленними групами українців, які прийняли іслам під впливом Першої та Другої Чеченських воєн, в яких на стороні чеченців брали участь загони українських націоналістів.

В 2017 р. Духовне управління мусульман України «Умма» ініціювало прийняття «Соціальної концепції мусульман України», в якій була окремо обумовлена роль української мови. У розділі «Іслам і патріотизм» зазначено, що «...мусульмани України обстоюють збереження та розвиток національної ідентичності та мови. Вони підтримують українську мову як єдину державну, а кримськотатарську – як мову корінного народу Криму»⁴⁹⁵. Разом з ДУМУ «Умма» соціальну концепцію підписали деякі громадські мусульманські організації, значна частина з яких входить в мережу Альраїду, а також недавно утворене Духовне управління мусульман Автономної республіки Крим (ДУМАРК).

Духовний центр мусульман України. Як ми показали раніше, Донбас був одним з регіонів, де ще з середини ХІХ ст. мешкала велика громада волзьких татар-мусульман, яка існувала навіть у радянські часи, незважаючи на відмову в реєстрації. То ж не дивно, що з початку 90-х рр. на Донбасі стали активно створюватися мусульманські громади і організації, зокрема, в Макіївці («Ас-Салям», «Нур Аллах»), в Донецьку («Зірка Пророка»).

⁴⁹⁴ Izmirli I. Competing Narratives of Islam in Post-Soviet Ukraine against the Background of Global Islamic Movements // IREX. 2012. С. 3.

⁴⁹⁵ Соціальна концепція мусульман України // ДУМУ «Умма». [б.д.]. URL: <https://umma.in.ua/ua/node/1890> (дата звернення: 10.09.2020).

Перша мусульманська громада Донбасу «Ас-Салям» з'явилася в Макіївці ще в 1990 р., про що свідчить «Витяг з протоколу № 9 засідання Ради у справах релігій при Раді Міністрів СРСР від 15 травня 1990 р.»:

«СЛУХАЛИ: Подання Донецької обласної Ради народних депутатів від 11.03.90 № 8-458 та пропозицію Ради у справах релігій при Раді Міністрів УРСР від 05.04.90 № 475 про реєстрацію релігійної громади мусульман в Макіївці Донецької області і будівництві культової будівлі для задоволення релігійних потреб віруючих.

УХВАЛИЛИ: Зареєструвати одну релігійну громаду мусульман в Макіївці Донецької області і дозволити їй будівництво культової будівлі для задоволення релігійних потреб віруючих»⁴⁹⁶.

Пізніше в Макіївці виникла ще одна громада «Нур Аллах», яку очолив Рінат Айсін (детальніше про нього див. в підрозділі, присвяченому ВДУМ «Єднання»). Громада «Зірка Пророка» була створена в 1993 р. Її засновниками виступили Рашид Брагін, Ахать Брагін і інші авторитетні представники татарської діаспори регіону. Головою громади був обраний Рашид Брагін, а імамом став Айса Хаметов.

У 1994 р. була проведена установча конференція Духовного центру незалежних мусульманських громад України (ДЦНМОУ), який об'єднав автономні мусульманські громади регіону. У 1999 р. центр змінив назву на Духовний центр мусульман України (ДЦМУ). У 2000 р. після смерті Айси Хаметова муфтієм був обраний Сулейман Мухамедзянов. У 2004 р. імамом мечеті став Руслан Абдікеев, що навчався в Бакинському ісламському університеті та університеті ал-Азгар в Каїрі. У 2005 р., після смерті Сулеймана Мухамедзянова, він був обраний муфтієм Духовного центру мусульман України і очолив Раду імамів ДЦМУ.

«Київський Муфтіят». 5 липня 2007 р. було зареєстровано релігійне управління незалежних мусульманських громад України «Київський

⁴⁹⁶ ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Од.зб. 560. Арк. 66.

Муфтіят». Ця організація виросла з «Об'єднання незалежних мусульманських громад міста Києва», яку, в свою чергу, було зареєстровано 31 жовтня 2006 р. Державним департаментом у справах релігій Міністерства юстиції України. Рішення про заснування муфтіяту було прийнято 23 грудня 2006 р. на конференції представників восьми незалежних релігійних татарських мусульманських громад зі Львова, Севастополя, Запоріжжя, Полтави, Миколаєва, Києва, Одеси, Сімферополя. Головою управління був обраний Канафія Хуснутдінов, виконуючим обов'язки муфтія – Ніл Агішев⁴⁹⁷. Пізніше Головою президії Київського муфтіяту був обраний Канафія Хуснутдінов, який також є ректором зареєстрованого на початку 2008 р. «Київського ісламського університету»⁴⁹⁸, імамом «Київського муфтіяту» став Ільдар Хузін.

Вищий керівний орган Муфтіяту – Загальні Збори, виконавчий орган Муфтіяту – Президія, що обирає Муфтія строком на 3 роки.

«Київський Муфтіят» позиціонує себе релігійною організацією, що добровільно об'єднує незалежні мусульманські громади ханафітського мазгабу та інші релігійні мусульманські організації, утворені з метою спільного задоволення релігійних потреб мусульман. При цьому «Київський муфтіят» є одним із яскравих прикладів поєднання релігійної діяльності і роботи національно-культурного товариства поволзьких татар – Всеукраїнського татарського культурного центру «Туган тел»⁴⁹⁹.

Станом на 1 січня 2016 р. у складі «Київського Муфтіяту» зареєстровано 2 релігійні громади та 1 релігійний центр. Громади розташовані в Києві та Донецькій області.

Основні цілі Муфтіяту: відправи релігійних ритуалів та потреб мусульман; відродження та впровадження у побут мусульманських культурних та історичних цінностей і традицій; організація конференцій,

⁴⁹⁷ Київський Муфтіят // Релігійна панорама. 2007. № 3(78). С. 72-77.

⁴⁹⁸ Інформація про фактичну діяльність цього закладу відсутня, окрім об'яв про набір.

⁴⁹⁹ Данилов. *Op. cit.*, С. 326.

семінарів, бібліотек, фото- та відеотек з метою ознайомлення мусульман м. Києва з основами ісламу; організація добродійності; створення умов для проведення мусульманських релігійних обрядів (будівництво мечетей, організація паломництва тощо); видання газет, журналів, книг, аудіо-, відеокасет, які висвітлюють питання духовного життя мусульман Київського муфтіяту; встановлення дружніх зв'язків з громадами та парафіями інших конфесій України та зарубіжжя; організація догляду за мусульманськими похованнями, ділянками та кладовищами, допомога у проведенні похорону за мусульманським обрядом.

В квітні 2008 р. було підписано угоду про основні форми взаємодії і співпраці між РУНМГУ «Київський муфтіят» та Мусульманським релігійним об'єднанням в Республіці Білорусь, Духовним управлінням мусульман Європейської частини Росії (Москва), Духовним управлінням мусульман Республіки Татарстан (Казань) та Російським ісламським університетом (Казань)⁵⁰⁰. Окрім того, Голова президії «Київського муфтіяту» Канафія Хуснутдінов є асоційованим членом Ради муфтіїв Росії⁵⁰¹.

РУНМГУ «Київський муфтіят» намагався зайняти нішу сертифікації «Халяль». 11 вересня 2012 р. відбувся робочий візит в Україну делегації Міжнародного центру сертифікації «Халяль» Ради муфтіїв Росії на чолі з генеральним директором Айдаром Газізовим. Під час візиту делегація досягла домовленостей з головою «Київського муфтіяту» Канафією Хуснутдіновим щодо відкриття представництва Центру в Києві⁵⁰².

«Київський муфтіят» був одним з співзасновників Ради представників Духовних управлінь і центрів мусульман України при Державному комітеті України у справах національностей та релігій, утвореному 15 квітня 2009 р.⁵⁰³

⁵⁰⁰ РУНМОУ «Киевский муфтият» // Украина и исламский мир. 2008. № 1. С. 15.

⁵⁰¹ Мусульмане России подтвердили лидерство муфтия шейха Равиля Гайнутдина [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://idmedina.ru/minbare/?4824>

⁵⁰² В Украине открывается представительство Международного центра сертификации халяль СМР // Украина и исламский мир. 2012. № 8. С. 33.

⁵⁰³ При Держкомнацрелігій утворено Раду представників Духовних управлінь і центрів мусульман України // Інститут релігійної свободи. 15 квітня 2009. URL:

«Київський муфтіят» випускає власний журнал «Украина и исламский мир» та має сайти в Інтернеті (<http://kievmuftiyat.wordpress.com/> та <http://muftiyat.com.ua/>).

Зараз, після витіснення з українського ринку свого основного донора – нафтової компанії “Татнафта”⁵⁰⁴, та після фактичного припинення існування Ради представників Духовних управлінь і центрів мусульман України Релігійне управління незалежних мусульманських громад України «Київський муфтіят» зменшило свою активність та присутність в публічному просторі.

Духовний центр мусульман Криму (ДЦМК). 14 грудня 2010 р. частина незалежних громад кримських мусульман зареєструвала альтернативний Духовному управлінню мусульман Криму (ДУМК) Духовний центр мусульман Криму (ДЦМК), якій в ідеологічній площині тяжів до Духовного управління мусульман України (ДУМУ), хоча і був самостійним релігійним об’єднанням мусульманських громад, котре не входить до ДУМУ та не підпорядковується йому. За словами муфтія ДЦМК Рідвана Велієва, зв’язок між ДУМУ та ДЦМК носить скоріш особистісний характер:

«...я вже давно добре знаю та поважаю шейха Ахмеда Таміма як дуже мудру людину з двома вищими освітами – духовною та світською. Він – мій вчитель та наставник. Я навчався в нього в університеті Духовного управління мусульман України в Києві»⁵⁰⁵.

Від самого початку реєстрації Духовного центру між ним та ДУМК розпочалося жорстке протистояння, ініціатором якого виступав муфтіят Криму. ДУМК звинуватив ДЦМК в сектантстві, намаганні розколоти кримську умму⁵⁰⁶. Рада представників Духовних управлінь і центрів

http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=216%3A1&catid=34%3Aua&Itemid=61&lang=uk (дата звернення: 4.10.2020).

⁵⁰⁴ Данилов. *Op. cit.*, С. 326.

⁵⁰⁵ Глава Духовного центра мусульман Крыма отверг обвинения в хабашизме и сектантстве // Новоросс.info. 4 марта 2011. URL: <http://novoross.info/people/6647-glava-duhovnogo-centra-musulman-kryma-otverg-obvinieniya-v-xabashizme-i-sektantstve.html> (дата звернення: 26.8.2020)

⁵⁰⁶ ДУМ Крыма осуждает создание параллельного муфтията на полуострове // Ислам в СНГ. 23 февраля 2011. URL: <http://www.islamsng.com/ukr/news/1278> (дата звернення: 14.10.2020).

мусульман України при Державному комітеті України у справах національностей та релігій, в якій головував муфтії ДУМК Е. Аблаєв, та до складу якої входили представники ДУМК, ДУМУ «Умма» та РУНМОУ «Київський муфтіят», намагалася унеможливити реєстрацію Духовного центру мусульман Криму (що суперечить ст. 5 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації»), мотивуючи це можливим зростанням напруження на півострові⁵⁰⁷.

Протистояння між релігійними організаціями іноді доходило до фізичних дій. Наприклад, 20 квітня 2011 р., в мікрорайоні Ісмаїл-бей м. Євпаторії, де більшість мусульман підтримувала діяльність ДЦМК, відбулося їх зіткнення з представниками Духовного управління мусульман Криму, які заявили, що земельна ділянка під мечеттю належить саме їхньому муфтіяту. Представники ДЦМК, в свою чергу, наполягали на тому, що мечеть належить їм, і ДУМК не може вилучити ділянку під діючою релігійною спорудою. Тільки втручання працівників міліції допомогло знизити загострення пристрастей в ході конфлікту між прихильниками двох муфтіятів⁵⁰⁸.

Як зазначає Д. Шестопаець, ключовим аспектом конфлікту між ДУМК та ДЦМК є ніщо інше як питання «канонічної території», оскільки реєстрація ДЦМК порушувала неформальні зони впливу духовних управлінь, що склалися з 1990-х рр., а головне – гіпотетичну монополію ДУМК на ексклюзивний релігійний авторитет серед етнічної спільноти кримських татар. Створення паралельного муфтіяту означало пряме звинувачення ДУМК у неспроможності забезпечити належне релігійне керівництво⁵⁰⁹. Ця неспроможність в першу чергу проявлялась в поширенні серед кримських татар різноманітних течій, в першу чергу таких як Хізб ут-Тахрір, Джамаат ал-

⁵⁰⁷ Калениченко. *Op. cit.*

⁵⁰⁸ В Евпатории чуть не подрались сторонники двух крымских муфтиятов // Крым24. 21 апреля 2011. URL: <http://crimea24.info/2011/04/21/storonnikov-dvukh-krymskikh-muftiyatov-prishlos-raznimat-milicii/> (дата звернення: 11.11.2020).

⁵⁰⁹ Шестопаець Д. Іслам в Україні: проблема релігійного авторитету // Українське релігієзнавство. 2011. № 60. С. 166.

Ісламія та ваггабізму (саляфізму). Так, на сайті ДЦМК необхідність відкриття організації пояснюється необхідністю «протистояти сектантам і екстремістам, ... підтримати і не дати зникнути традиціям і звичаям кримських татар, схваленим в ісламі»⁵¹⁰. До таких традицій представники ДЦМК відносять Мавлід (святкування події народження пророка Мухаммада) та зірат (відвідування *азізлерів* – місць поховання *авлія* – ісламських «святих»).

Центральне духовне управління мусульман «Таврійський муфтіят». В 2014 р. ДЦМК зазнав розколу – муфтії ДЦМК Рідван Велієв не підтримав прагнення частини керівництва ДЦМК створити нове релігійне управління – Центральне духовне управління мусульман «Таврійський муфтіят», та дистанціювався від адміністративно-організаційної діяльності, зосередившись виключно на релігійних питаннях.

Остаточо розкол всередині ДЦМК відбувся 11 грудня 2014 р., коли в Сімферополі пройшов з'їзд Духовного центру мусульман Криму за участі 100 делегатів, на якому було прийнято рішення про приведення установчих документів ДЦМК у відповідність до законодавства Російської Федерації і про затвердження нового найменування – «Центральне Духовне управління мусульман – Таврійський муфтіят».

Муфтієм Духовного управління був обраний Руслан Саїтвалієв, головою Духовного управління – Енвер Ахтемов.

Відповідно до установчих документів:

«Духовне управління є мусульманською організацією і дотримується основних доктринальних постулатів ісламу – п'яти стовпів (шахада (свідectво віри), салят (намаз), саум (піст), закят і хадж (паломництво)) і шести стовпів віри (віри в Аллага, ангелів, священні писання пророків, Судний день і приречення). Духовне управління належить до

⁵¹⁰ Духовный Центр Мусульман Крыма хочет знать четкую позицию ДУМКа в отношении конкретных сектантских групп – «хизб-ут-тахрир», ваххабитов и так называемого «джамаат аль-исламия» // Духовный центр мусульман Крыма. 2 июня 2011. URL: <http://dcmk.org/novosti/DCMK-chochet-znat-chetkuiu-pozitsiiu-DUMK> (дата звернення: 14.10.2020)

ханафітського мазгабу сунітського ісламу, заснованого на постулатах Абу Мансура Аль-Матуріді. Відповідно, ця релігійна організація визнає священним писанням Коран, а з священного переказу виділяють збірки хадисів Бухарі, Мусліма, ат-Тірмізі, Абу Дауда, ан-Насаї і Ібн Маджа, визнають законність правління всіх чотирьох «праведних» халіфів – Абу Бакра, Омара, Усмана і Алі <...> Духовне управління доброзичливо ставиться до традиційних для Росії суфійських тарікатів, членами яких є багато представників даного Духовного управління»⁵¹¹.

Від самого початку «Таврійський муфтіят» позиціонував себе як проросійська організація, яка орієнтується на т.зв. «традиційний іслам». З цієї причини на початку серпня 2014 р. делегація муфтіяту відвідала Казань та Уфу та уклала договір про співпрацю з Центральним духовним управлінням мусульман Росії на чолі з муфтієм Талгатом Таджуддіном. За словами муфтія «Таврійського муфтіяту» Руслана Саїтвалієва, Талгат Таджуддін підтримав ідею створення нового муфтіяту та, навіть, надав своє клопотання задля скорішої реєстрації⁵¹².

Але вже в вересні Верховний муфтії Росії Талгат Таджуддін заявив, що «Таврійський муфтіят» засновано без його участі і останній не входить до складу очолюваного ним Центрального духовного управління мусульман Росії⁵¹³.

Окрім співпраці з ЦДУМ, «Таврійський муфтіят» співпрацює з турецьким суфійським орденом Накшбандійя-Муджадідійя, який очолює

⁵¹¹ Заключение Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы в отношении Централизованной религиозной организации «Центральное духовное управление мусульман – Таврический муфтият» // Министерство юстиции РФ. 12 мая 2015. URL: <https://minjust.gov.ru/ru/pages/zaklyucheniya-ekspertnogo/> (дата звернення: 23.9.2020).

⁵¹² Мальцев В. Таврический муфтият взял в союзники Поволжье // РГ-Религии. 3 сентября 2014. URL: https://www.ng.ru/facts/2014-09-03/1_muftiat.html (дата звернення: 23.9.2020).

⁵¹³ Таджуддин опроверг свое участие в создании Таврического муфтията // РИА Новости. 11 сентября 2014. URL: <http://ria.ru/religion/20140911/1023654990.html> (дата звернення: 20.12.2020).

шейх Махмуд Устаосманоглу ал-Уфі (який був духовним наставником муфтія Татарстану Каміля Самігулліна)⁵¹⁴.

Своїм пріоритетним напрямком діяльності «Таврійський муфтіят» називає протидію будь-яким екстремістським течіям, нецтву і крайнощам в релігії шляхом поширення істинних знань про Іслам. Серед схвалюваних традицій, які зберігає та розповсюджує муфтіят, названі читання Корану померлим, Мавлід (день народження пророка Мухаммада), зірат (відвідування місць поховання авлія – «святих»)⁵¹⁵.

Одним з важливих напрямків в роботі ЦДУМ є переклад, видавництво і розповсюдження ісламської літератури. Видаються книги з різних релігійних наук: основ віровчення, ісламського законодавства, тлумачення Корану, передачі Хадисів, граматиці арабської мови, життєпису пророка Мухаммада та ін. Також виходять періодичні видання – журнал «Мірас» («Спадщина») і дитячий журнал «Мерхаба».

«Таврійський муфтіят» має свою офіційну веб-сторінку (<http://cdumk.ru/>), еккаунти в соціальних мережах, канал на YouTube.

Останнім часом (порівняно з 2014-2015 рр.) публічна активність «Таврійського муфтіяту» значно знизилася, оскільки ідеологічний ресурс «боротьби із екстремізмом» себе вичерпав, а владний ресурс знаходиться у Духовного управління мусульман Криму та Севастополю на чолі з муфтієм Еміралі Аблаєвим, який, як ми показали раніше, з квітня 2014 р. зайняв відверто проросійську позицію та увійшов до складу Ради муфтіїв Росії на чолі з муфтієм Духовного управління мусульман РФ Равілем Гайнутдіном.

Більше того, «Таврійський муфтіят» від моменту проголошення і дотепер не є зареєстрованою організацією – принаймні, в реєстрі юридичних осіб Мінюсту Росії він відсутній.

⁵¹⁴ Мальцев. *Op. cit.*.

⁵¹⁵ Деятельность ЦДУМТМ // ЦДУМ – Таврический муфтият. 9 января 2015. URL: <http://cdumk.ru/tsdumtm/deyatelnost-tsdumtm> (дата звернення: 20.12.2020).

Всеукраїнське духовне управління мусульман «Єднання». Ще одно, сьоме за рахунком релігійне об'єднання мусульман в Україні було зареєстровано 4 липня 2012 р. під назвою Всеукраїнське духовне управління мусульман «Єднання». Його ядром стала громада мусульман м. Макіївки Донецької області. Саме в цьому місті знаходиться одне з найбільш чисельних місць локального проживання волзьких татар-мусульман, що мешкають в Україні.

Ініціатором реєстрації нового управління став імам місцевої громади Рінат Айсін. Причому передумови виникнення окремого духовного управління в додачу до діючих на території Донецької області Духовного управління мусульман України (ДУМУ), Духовного центру мусульман України (ДЦМУ) та Духовного управління мусульман України «Умма» виникли ще в 2010 р., коли Рінат Айсін став офіційним представником Центрального духовного управління мусульман Росії (із центром в Уфі) в Україні. За словами Р. Айсіна його посада була введена для того, щоб активізувати всіляку допомогу мусульманам Криму і України з боку російських одновірців. Головним завданням при цьому наголошувалося відновлення давніх духовних зв'язків між мусульманами, що живуть на пострадянському просторі, в тому числі і в Криму⁵¹⁶. Більше того, на ІХ з'їзді ЦДУМ в жовтні 2012 р. розпорядженням голови ЦДУМ Талгата Таджуддіна Ріната Айсіна було призначено в Раду улемів ЦДУМ⁵¹⁷.

Після утворення т.з. «Донецької народної республіки» Рінат Айсін посів посаду радника у справах релігії Голови Верховної ради ДНР. 16 жовтня 2014 р. перебуваючи в цьому статусі з робочим візитом в Москві, Р. Айсін підписав угоду про співпрацю та взаємодію між релігійною організацією ВДУМ «Єднання» та Централізованим релігійним об'єднанням Духовним

⁵¹⁶ Крим посетил представитель Центрального духовного управления мусульман России // Новый день. 7 апреля 2010. URL: <http://newdaynews.ru/interview/277982.html> (дата звернення: 3.10.2020).

⁵¹⁷ Итоги ІХ съезда ЦДУМ России // Центральное духовное управление мусульман России. 13 октября 2012. URL: <http://cdum.ru/news/44/1397/> (дата звернення: 12.12.2020).

управлінням мусульман м. Москви та Центрального регіону «Московський муфтіят» на чолі з муфтієм Альбір-хазратом Кргановим⁵¹⁸.

За неперевіреною інформацією, ВДУМ «Єднання» згодом перетворилося на «Муфтіят ДНР» і намагалося розширити мережу своїх мечетей за рахунок захоплення культових споруд інших духовних управлінь⁵¹⁹.

Наявність в Україні представників різноманітних ісламських течій та конкурентні стосунки між ними сприяли пошуку зазвичай ситуативних альянсів всередині української мусульманської спільноти. Одним з таких альянсів, підтриманих окремими чиновниками, стала Рада представників Духовних управлінь і центрів мусульман України при колишньому Державному комітеті України у справах національностей та релігій, установче засідання якої відбулося 15 квітня 2009 р. У засіданні взяли участь голова Держкомнацрелігій Олександр Саган, відповідальні працівники комітету, та представники трьох ісламських організацій – Духовного управління мусульман Криму (заступник голови ДУМК Айдер Ісмаїлов), Духовного управління мусульман України «Умма» (муфті Саїд Ісмаїлов та голова правління Ігор Карпішен), Релігійного управління незалежних мусульманських громад України «Київський муфтіят» (заступник голови управління Шавкат Самітов та імам Ільдар Хузін).

На засіданні було обговорено та затверджено проект Положення про Раду представників Духовних управлінь і центрів мусульман України. Відповідно до свого положення, Рада є добровільним представницьким, консультативно-дорадчим органом мусульман України, утвореним з метою сприяння розвитку мусульманської умми, як загальноукраїнської, так і регіональної спільноти громад мусульман України, а також зміцнення

⁵¹⁸ Муфтий, Советник по делам религии Председателя ВС ДНР Ринат хазрат Айсин принял участие на пятничном намазе в Москве // Московский муфтият. 17 октября 2014. URL: <https://rosmuslim.ru/без-рубрики/muftijj-sovetnik-po-delam-religii-predsdatelya-vs-dnr-rinat-khazrat-ajsin-prinyal-uchastie-na-pyatnichnom-namaze-v-moskve/?lang=ru> (дата звернення: 12.12.2020).

⁵¹⁹ Данилов . Оп. cit.. С. 327.

взаємопорозуміння і взаємоповаги між всіма мусульманськими організаціями України, координації взаємодії та діалогу між духовними управліннями і центрами мусульман України з органами державної влади⁵²⁰.

Згідно положення Раду очолює її голова, який обирається членами Ради серед керівників мусульманських духовних центрів, що увійшли до її складу строком на рік. Представники одного Духовного управління чи центру не можуть головувати в Раді протягом двох років після закінчення повноважень щодо головування у Раді. Основною формою роботи Ради є засідання, які проводяться в міру потреби, але не рідше одного разу на квартал. Для організаційного забезпечення своєї роботи Рада може утворювати робочий орган – Секретаріат. Під час існування Ради, на посаді голови Ради перебував муфтії Духовного управління мусульман Криму Еміралі Аблаєв.

До основних завдань Ради було віднесено представництво інтересів громадян України, що сповідують іслам, сприяння забезпеченню їхніх прав та врахування думки мусульманських організацій України у процесі підготовки та прийняття органами державної влади та управління України рішень з питань, що стосуються релігійного життя громадян України.

На думку ініціаторів створення Ради, вона мала сприяти як подальшому розвитку співпраці між різними духовними центрами мусульман України, так і зміцненню суспільної злагоди та подальшій гармонізації державно-конфесійних відносин. При цьому слід зауважити, що Духовне управління мусульман України (ДУМУ, Київ) та Духовний центр мусульман України (ДЦМУ, Донецьк) не увійшли до складу цієї Ради, хоча відповідно до заяв організаторів, відповідні запрошення були направлені.

Причинами створення Ради були організація хаджу (паломництва до Мекки) та пов'язаний із цим розподіл квот на хадж між різними мусульманськими організаціями, та конфлікт в мусульманській спільноті

⁵²⁰ При Держкомнацрелігій утворено Раду представників Духовних управлінь і центрів мусульман України // Інститут релігійної свободи. 15 квітня 2009. URL: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=216%3A1&catid=34%3Aua&Itemid=61&lang=uk (дата звернення: 4.10.2020).

України між різними центрами. Більше того, як визнавав колишній голова Держкомнацрелігій О. Саган, який був одним з ініціаторів створення Ради, члени Ради намагалися унеможливити реєстрацію Духовного центру мусульман Криму (що суперечило ст. 5 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації»), мотивуючи це можливим зростанням напруження на півострові⁵²¹, що фактично робило їх однією з сторін конфлікту. При цьому варто згадати, під час реєстрації ДУМУ «Умма» в вересні 2008 р., що викликало протести з боку ДУМУ з майже аналогічною аргументацією, О. Саган, який в той момент очолював Держкомнацрелігій, подібні застереження не брав до уваги.

З 2010 р. діяльність Ради носила спорадичний характер, і, після ліквідації Держкомнацрелігій в 2011 р.⁵²², Міністерство культури України, до якого перейшли функції та повноваження вищезгаданого Комітету, не відновило співпрацю з Радою.

Важливу роль в житті української мусульманської спільноти відіграють громадські організації, які не є релігійними об'єднаннями, але, водночас, відчутно впливають як на процеси інституалізації, так і на формування ісламського дискурсу в Україні. Перш за все мова йде про Всеукраїнську асоціацію громадських організацій «Альрайд» (до 2007 р. – Міжобласна асоціація громадських організацій «Аррайд») яка була заснована в 1997 р. на базі об'єднання арабських студентів, що навчалися в українських вузах.

Як зазначає О. Богомолів, на початку 1990-х рр. в містах з високою концентрацією арабських студентів почали формуватися мусульманські громади, більшість з яких були пов'язані з різними відгалуженнями руху «Братів-мусульман». Якісним стрибком у розвитку цього процесу стало створення першої регіональної парасолькової організації «Ал-Манар»,

⁵²¹ Ісламський вектор України: чим дихає українська умма [Електронний ресурс] / Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/60555/

⁵²² 9 грудня 2010 р. своїм Указом №1085/2010 “Про оптимізацію системи центральних органів виконавчої влади” Президент України Віктор Янукович ліквідував Державний комітет України у справах національностей і релігій.

zareєстрованої в січні 1994 р. Альраїд об'єднує афілійовані регіональні організації, zareєстровані як окремі юридичні особи під власними назвами. При цьому федеративній організації Альраїду наслідують організаційним принципам єгипетської громади «Братів-мусульман»⁵²³.

Керівники асоціації – вихідці з країн Близького Сходу та Східної Африки. Очолювали організацію: Муаз Абу Обейда⁵²⁴ (1997-1999), Фарук Ашур (2000-2005), Ісмаїл Кади (2005-2012), Бассил Марееї (2012-2016), Сейран Аріфов (2016 – дотепер).

Вищим органом управління Асоціації є Загальні збори, на яких обираються Рада асоціації, Голова асоціації та Ревізійна комісія. Асоціація має головний офіс у м. Києві, а також регіональні відділення.

В Асоціації працює 8 відділів: генеральний секретаріат, інформаційний відділ, відділ зі зв'язків з громадськістю та ЗМІ, видавничий відділ, культурний відділ, відділ з ознайомлення з ісламською культурою, відділ зовнішніх відносин та проектування та відділ з питань сім'ї, жінок та дітей.

Головними напрямками діяльності в структурі «Альраїд» є інформаційний, видавничий, благодійний та просвітницький.

За даними відкритого звіту ВАГО «Альраїд», кількість організацій, які входять до її складу, в 2013 р. склало 20. У звіті також вказується, що «Альраїд» співпрацює з низкою неурядових організацій та є членом Федерації ісламських організацій Європи (FIOE), Форуму європейських мусульманських молодіжних та студентських організацій (FEMYSO), Міжнародного ісламського форуму студентських організацій (IFSO)⁵²⁵.

В ідеологічному плані безумовним авторитетом для ВАГО «Альраїд» є відомий проповідник, ідеолог руху «Брати-мусульмани» Юсуф ал-Карадаві. При цьому, активне просування авторитету Юсуфа Кардаві (а також

⁵²³ Богомолів О., Данилов С., Семиволос І., Яворська Г. Ісламська ідентичність в Україні. Київ, 2005. С. 32-33.

⁵²⁴ Першого голову асоціації – суданця Муаза Абу Обейду – було депортовано з України в 2001 р.

⁵²⁵ Открытый отчет ВАОО «Альрайд» за 2012-2013 гг. С. 21.

пов'язаного з ним руху) як «авторитетного вченого сучасності» в публікаціях «Альраїду» пов'язане з тим, що реальний вплив Кардаві і пов'язаних з ним організацій на громадську думку західноєвропейських мусульман насправді досить слабкий, значно менший, ніж вплив національних мусульманських асоціацій, насамперед – турецьких. Великий відсоток європейських мусульман взагалі залишається за межами впливу як одних, так і інших. На цьому тлі популяризація ідей і авторитету Кардаві (і пов'язаного з ним руху) в Україні та Росії, і, як наслідок, перспектива поширення його духовного впливу на аудиторію українських мусульман виправдовує будь-які зусилля⁵²⁶.

Ще одним важливим компонентом ідеології ВАГО «Альраїд» є «палестинське питання». На сайтах організації, в газеті «Арраїд» регулярно висвітлюються події в Палестині, боротьба палестинців за право на самовизначення. Довгий час в газеті «Арраїд» навіть була присутня окрема рубрика – «Палестинська панорама». При цьому варто відзначити, що в більшості матеріалів виразно простежуються симпатії до руху ХАМАС, і негативне ставлення до ФАТХ. Варто зауважити, що це ж питання займає центральне місце в теорії і практиці руху «Брати-мусульмани». Як говорив ще засновник руху Хасан ал-Банна, проблема Палестини важлива для кожного мусульманина тому, що ця земля – колыска пророків, місце святині ісламу – мечеті Аль-Акса, там же знаходиться перша кибла всіх мусульман. Також, деякі положення цієї позиції були аргументовані в офіційній заяві верховного наставника Мухаммеда Хаміда Абу ан-Насра у травні 1991 р.⁵²⁷. Така позиція, разом з наведеними раніше ознаками дозволяє констатувати певну ідеологічну близькість асоціації «Альраїд» та цього міжнародного руху. До того ж, цю близькість визнають самі представники «Альраїду». Як заявив в програмі «Джигад по-українськи» ТРК «Україна» чинний голова «Альраїд» Сейран Аріфов, який на момент інтерв'ю був головою Ревізійної комісії ВАГО

⁵²⁶ Богомоллов та ін. 2005. *Op. cit.*, С. 35.

⁵²⁷ Ражбадинов М. Египетское движение «Братьев-мусульман». Москва, 2003. С. 341.

«Альраїд», «...з «Братами-мусульманами» у нас практично одно й те саме розуміння питань, пов'язаних з ісламом»⁵²⁸.

Що стосується фінансової сторони діяльності, то побіжний аналіз спонсорів «Альраїд» демонструє переважання фінансових зв'язків з організаціями, пов'язаними ідеологією «Братів-мусульман». Так, серед основних спонсорів асоціації можна зустріти британську організацію «Ісламська допомога» (Islamic Relief Worldwide, IRW), кувейтський організацію «Товариство соціальних реформ» (Social reform society), Федерацію ісламських організацій Європи (FIOE), а також саудівську організацію «Всесвітня асамблея мусульманської молоді» (World Assembly of Muslim Youth, WAMY), німецька MuslimeHelfen (про цю організацію ми казали вище), і ряд інших організацій.

“Ісламська допомога” (Islamic Relief Worldwide, IRW) – заснована у Великобританії (м. Бермінгем) в 1984 р. одним з лідерів єгипетських “братів-мусульман”, радником екс-президента Єгипту Мухаммада Мурсі із зовнішньої політики Ессамом ал-Хаддадом⁵²⁹. Окрім того, останнім часом організація потрапила в низку гучних скандалів, пов'язаних з виразним антисемітизмом членів правління, внаслідок чого, та своїх зв'язків з ХАМАСом було припинено фінансування проектів IRW з боку німецького уряду⁵³⁰.

Інший спонсор ВАГО «Альраїд», WAMY заснована в 1972 р. в Саудівській Аравії. На пострадянському просторі ця асоціація відома насамперед тим, що в середині 90-х рр. поширювала багатотисячними тиражами переклади робіт ідеолога сучасного джигадизму Саїда Кутба, пакістанського ісламіста Абу-ль-Аля Мадуді, засновника-епоніма

⁵²⁸ Джихад по-українски. Критическая точка // ТРК Україна. 9 декабря 2013. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=kRyYxfHU3iw> (дата звернення: 21.12.2020)

⁵²⁹ Trager E., Kiraly K., Klose C. & Calhoun E. Who's Who in Egypt's Muslim Brotherhood // Washington Institute for Near East Policy. URL: <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/whos-who-in-the-muslim-brotherhood> (дата звернення: 21.12.2020).

⁵³⁰ Bell J. Germany cuts funding for Islamic Relief aid group over ties to Muslim Brotherhood // Al Arabiya News. 7 December 2020. URL: <https://english.alarabiya.net/News/world/2020/12/07/Germany-cuts-funding-for-Islamic-Relief-aid-group-over-ties-to-Muslim-Brotherhood> (дата звернення: 24.12.2020).

вагабітського руху Мухаммада ібн Абд ал-Ваггаба, а також книгу ідеолога дагестанських фундаменталістів Багауддіна Мухаммада «Намаз»⁵³¹. Пізніше її перевидала одеська громадська організація «Аль-Масар», що входить в «Альраїд».

Серед спонсорів ВАГО «Альраїд» присутні не тільки громадські організації, а й урядові установи – наприклад, кувейтські Будинок закяту та Міністерство у справах Ісламу і вакфів. Також слід зазначити, що, за словами колишнього голови ВАГО «Альраїд» Ісмаїла Каді, крім фінансових питань, зі згаданим Міністерством узгоджуються всі стратегічні питання розвитку Асоціації⁵³².

ВАГО «Альраїд» займається активною видавничою діяльністю, що включає книговидання⁵³³ і випуск газети «Арраїд». При цьому важливе місце у виданнях асоціації відводиться роботам ідеолога руху «Брати-мусульмани» Юсуфа ал-Карадаві. Серед випущених видавництвом книг ал-Карадаві можна назвати такі як: «Ісламське пробудження між запереченням і екстремізмом», «Ісламське відродження у світлі дозволеної розбіжності та засуджуваного розколу» і «Фігх пріоритетів у світлі Корану та Сунни».

В якості ілюстрації специфічних ідей, що містяться в книгах, що випускаються Асоціацією, можна навести видану ВАГО «Альраїд» роботу Юсуфа ал-Карадаві «Ісламське відродження у світлі дозволеної розбіжності та засуджуваного розколу», що містить заклики до вбивства інакомислячих, зокрема – фанатичних послідовників якого-небудь мазгабу (правової школи в ісламі):

«Той, хто здійснює це [«фанатично наслідує кому-небудь, крім Посланника Аллага, подібно фанатикам Маліка, Аш-Шафії, Ахмада або

⁵³¹ Наумкин В. Ислам и мусульмане: культура и политика (статьи, очерки и доклады разных лет). Москва, 2009. С. 453.

⁵³² Каді І. Аль-Хукумат валь Гай'ат аль-Исламиййа аль-Халиджиййа Тукаддиму Ляна Мал'юн Дулар Санавиййан // Al-Seyassah, 26 червня 2010. (араб. мова). URL: <https://web.archive.org/web/20100628041007/http://www.al-seyassah.com:80/AtricleView/tabid/59/smId/438/ArticleID/95238/reftab/59/Default.aspx>

⁵³³ Видавничої діяльності займається громадська організація «Ансар Фаундейшн», що входить в асоціацію.

Абу Ханіфа, котрі вважають, що думка певної особи є істина, якої необхідно дотримуватися, відкидаючи думку його супротивників» – Д.Б.], не тільки є невігласом, який заблукав, а й, цілком можливо, безбожником. Коли він вважає, що люди повинні, як і він, дотримуватися думки якого-небудь з цих імамів, відкидаючи всі інші, йому необхідно покаятися. Якщо ж він не погодиться, його необхідно *вбити* [курсив наш – Д.Б.]»⁵³⁴.

Видаються також роботи інших представників ісламістської ідеології – наприклад, кілька видань витримала книга «Іслам для дітей» Ахмада фон Денфера, німецького мусульманина, співробітника Ісламського центру Мюнхена⁵³⁵, також відомого своїми зв'язками з пакистанською організацією «Джамаат ісламія» Абу ль-Аля Маудуді. Крім того, за повідомленнями німецької преси, фон Денфер був одним з ключових підозрюваних у відмиванні грошей для фінансування терористичних організацій⁵³⁶.

Була видана і книга «Моральність мусульманина» Мухаммада ал-Газалі⁵³⁷, єгипетського вченого, близького до «братів-мусульман», відомого також своєю позицією щодо дозволеності вбивства віровідступника, навіть за відсутності ісламської держави, звичайними мусульманами. Зокрема, у червні 1993 р., під час процесу над убивцями відомого єгипетського письменника, професора Фарага Фода, який був послідовним критиком ісламістів, Мухаммад ал-Газалі, викликаний адвокатом з боку захисту в якості свідка, заявив, що людина, яка народжена мусульманином насмілилася виступити проти шариату (в чому Фода звинувачували ісламісти), скоїла злочин

⁵³⁴ Аль-Кардави Ю. Исламское возрождение в свете дозволенного расхождения и осуждаемого раскола. Киев, 2011. С. 121.

⁵³⁵ За твердженням американського журналіста з Wall Street Journal Іена Джонсона, Ісламський центр Мюнхена являє собою один з головних центрів «Братів-мусульман» в Європі. Також можна згадати, що одним із засновників і керівників Ісламського центру Мюнхена був майбутній верховний наставник єгипетських «Братів-мусульман» Мухаммад Махді Акіф.

⁵³⁶ Razzia in der Moschee in Freimann // Abendzeitung. 10 March 2009. URL: <https://www.abendzeitung-muenchen.de/muenchen/razzia-in-der-moschee-in-freimann-art-92635> (дата звернення: 24.12.2020).

⁵³⁷ Аль-Газалі М. Нравственность мусульманина. Киев, 2004. 364 с.

віровідступництва, який карається смертю; за відсутності ісламської держави, уповноваженої виконати такий вирок, не можна засуджувати тих, хто звалив на себе таку місію⁵³⁸.

Важливу роль в інформаційній політиці «Альраїд» займає газета «Арраїд», заснована в грудні 1998 р. Газета «Арраїд» виходить не тільки російською мовою, а й арабською, причому їхнє змістовне наповнення не є тотожним. Так, в арабомовному варіанті іноді публікується інформація, яка ніколи не дублюється в російськомовному. Зокрема, в № 3 за листопад 1998 р. у статті «Мусульманські громади та їх зв'язки з немусульманськими громадами» відомий ісламіст Фейсал Мауляві (автор програмного маніфесту «Ваггабітський рух – частина ісламського ренесансу») розкриває своє бачення дій мусульманина в разі війни між мусульманською країною і світською державою. За його словами, мусульманин, який є громадянином України, може не воювати проти цієї держави, тому що він тут живе. Але, як справедливо зауважує І. Федорів, згідно з логікою, можливий і інший варіант – може і воювати, якщо відчуває таку потребу⁵³⁹.

Ще одним прикладом такої вибіркової подачі інформації газетою «Арраїд» є повідомлення про візит в Україну вже згаданого Фейсала Мауляві, який був присутній на відкритті організації «Арраїд» разом з іншими представниками ісламістської організації «Джамаат ісламія», і про що згадувалося виключно в арабомовній версії цього видання⁵⁴⁰.

Сайт організації має чотири версії: російську, українську, англійську та арабську, які не дублюють одна одну. На сайті arraid.org спеціально для арабомовної аудиторії готуються новини про події в Україні.

Іншим напрямком діяльності асоціації є освітня діяльність. Так, при місцевих організаціях «Альраїд» діють безкоштовні недільні школи з

⁵³⁸ Кипель Ж. Джихад: Экспансия и закат исламизма. Москва, 2004. С. 276.

⁵³⁹ Федорів І. П. Вплив радикальних мусульманських організацій на формування мусульманської ідентичності українців за допомогою засобів масової інформації та самвидаву // Політологічний вісник. 2008. № 35. С. 274-275.

⁵⁴⁰ Ibid., С. 267.

вивчення арабської мови і ознайомлення з ісламською культурою. Також «Альраїд» здійснив спробу заснувати вищий ісламський навчальний заклад – Український ісламський університет, зареєстрований 28 липня 1998 р., а пізніше, після закриття університету, стати представництвом (екзаменаційним центром) вже діючого з 2010 р. Ісламського Онлайн Університету (IOU) (детальніше про ісламські навчальні установи див. в відповідному розділі даної роботи).

Крім інших проектів, «Альраїд» активно просуває запущений в 2006 р. релігійно-політичний проект «Васатийя», спрямований в першу чергу на мусульманські меншини в країнах Заходу. Як зауважив ідеолог цього проекту, заступник міністра у справах Ісламу і вакфів Кувейту, керівник Міжнародного центру «Ал-Васатийя» Адель ал-Фалях, «... навіщо нам відкривати філію центру «Ал-Васатийя» в Україні, коли тут так ефективно працює «Альраїд»?»⁵⁴¹.

Розглядаючи процеси інституалізації в українській мусульманській спільноті та утворення ісламського дискурсу, не можна обминути транснаціональні ісламські рухи, які діють і в Україні, здійснюючи безпосередньо або опосередковано вплив на процеси, що відбуваються в українській мусульманській спільноті. В першу чергу мова йде про ісламські транснаціональні рухи, які пов'язані з двома найбільш впливовими центрами консолідації українських мусульман – Духовним управлінням мусульман України, і пов'язаним з ним суфійським рухом ал-Ахбаш, з одного боку, та Духовним управлінням мусульман України «Умма» разом з ВАГО «Альраїд», і пов'язаною з ними глобальною мережею «Братів-мусульман» – з іншого.

Транснаціональна суфійська мережа ал-Ахбаш. ХХ століття (особливо – його друга половина) ознаменувалося появою міжнародних суфійських організацій, інкорпорованих в глобальний інформаційний простір

⁵⁴¹ Адель аль-Фалях: «Зачем нам открывать филиал центра «Аль-Васатыйя» в Украине, если здесь так эффективно работает «Альраид»? // Альраид. 26 ноября 2012. URL: <http://www.araaid.org/ru/node/2104> (дата звернення: 2.8.2020).

і багато в чому адаптованих до умов функціонування в сучасному модерному суспільстві. Ці організації слідували навздогін своїм головним ідеологічним супротивникам, які виникли раніше – транснаціональним ісламістським мереж, на зразок «Братів-мусульман».

Разом з тим, давно вже традиційні для суфізму і широко поширені в традиційному суспільстві суфійські братства, тарікати, ще до настання епохи Модерну представляли собою транснаціональні мережеві інститути, в рамках яких здійснювався рух людей, товарів, ідей, культурних артефактів. В даний час ці мережі також грають роль у підтримці соціальних і родинних зв'язків, а також ділових зв'язків між мусульманськими діаспорами і країнами їх походження⁵⁴².

Суфійські транснаціональні мережі являють собою або відгалуження (*фуру*) одного з великих тарікатів, або є конгломератом кількох тарікатів.

Прикладом другого типу суфійських транснаціональних мереж, що представляють собою конгломерат декількох тарікатів, може служити Асоціація ісламських благодійних проєктів⁵⁴³ (*Джам'і'йя ал-машарі' ал-хайрійя ал-ісламійя*), більш відома як ал-Ахбаш, або *хабашійя*. Назва хабашійя (або «ефіопи»), що використовується по відношенню до представників руху, пов'язане з ім'ям засновника руху – Абдаллаха ал-Харарі ал-Хабаші, що походить родом з Ефіопії (Абіссинії, араб. Хабаш).

Звертає на себе увагу слабка вивченість діяльності руху за межами Лівану, незважаючи на, що ал-Ахбаш являє собою одну з найбільш організованих транснаціональних ісламських асоціацій в неісламських країнах, нараховуючи не менше чверті мільйона членів і представлену в 40 країнах світу, на п'яти континентах.

Дискусійним залишається питання про віднесення ал-Ахбаш до тієї чи іншої течії в ісламі. У роботах різних авторів Асоціацію нерідко відносять до

⁵⁴² Raudvere C., Steinberg L. Translocal mobility and traditional authority // *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. London, 2009. S. 3.

⁵⁴³ Association of Islamic Charitable Projects (AICP).

протилежних таборів в ісламському суспільстві. Більшість дослідників розглядають ал-Ахбаш як суфійські рух. Так, у своїй роботі Н. Хамзе і Р. Декмежіян називають ал-Ахбаш пан-суфійської організацією, «суфійською відповіддю» на ісламський фундаменталізм, масовим протестом інтелектуального середнього класу проти політизації ісламу, де суфійської компонент є ключем до розуміння ідеологічних коренів руху⁵⁴⁴.

О. Руа відносить ал-Ахбаш до «необратств», під якими він розуміє особливі форми відродження «народного» ісламу⁵⁴⁵, пов'язані з відчуженням від ортодоксального, політичного та/або офіційного ісламу⁵⁴⁶.

У той же час, ряд авторів розглядають ал-Ахбаш як ісламістський рух, відносячи його то до «духовних ісламістів, не політичних»⁵⁴⁷, то до «поміркованого» чи «не-насильницького» ісламізму⁵⁴⁸, називаючи ал-Ахбаш «політичною ісламською групою з агресивною, хоча і консервативною, ідеологією»⁵⁴⁹, представниками «традиційної фундаменталістської думки»⁵⁵⁰, або ж «радикальної нео-традиціоналістської ідеології»⁵⁵¹. На думку згаданих авторів, на користь політичного активізму ал-Ахбаш свідчить участь руху в політичному житті Лівану, коли в 1992 р. представники руху висувалися і були обрані в парламент. Також звертають увагу на активну підтримку рухом мусульманських політиків в Боснії і Чечні⁵⁵².

⁵⁴⁴ Hamzeh A., Dekmejian R. Sufi response to political islamism: Al-Ahbash of Lebanon // *International Journal of Middle East Studies*. 1996. № 28. S. 221.

⁵⁴⁵ Під «народним» ісламом О. Руа розуміє «форми культу, які не контролюються улама, але не завжди неортодоксальні». При цьому О. Руа не пов'язує поняття «народний» і «нижчий» клас або сільське населення, підкреслюючи, що ці практики охоплюють всі соціальні страти, в тому числі і міські.

⁵⁴⁶ Roy O. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New-York, 2004. S. 221.

⁵⁴⁷ Hamzeh A. *Islamism in Lebanon: A Guide to the Groups* // *Middle East Quarterly*, 1997, 4(3), URL: <https://www.meforum.org/362/islamism-in-lebanon-a-guide-to-the-groups>

⁵⁴⁸ Gambill G. *Islamist Groups in Lebanon* // *Middle East Review of International Affairs*, 2007, 11(4). URL: <https://www.ict.org.il/Article.aspx?ID=988#gsc.tab=0>

⁵⁴⁹ Skovgaard-Petersen J. *The Sunni religious scene in Beirut* // *Mediterranean Politics*, 1998, № 3(1). S. 74.

⁵⁵⁰ Moussalli A. *Political Islam in Sunni Communities of Lebanon* // *ISIM Newsletter*, 1999, № 3, S. 25.

⁵⁵¹ Pierret T. *Internet in a Sectarian Islamic Context* // *ISIM Review*, 2005, № 15, S. 50.

⁵⁵² Skovgaard-Petersen. *Op. cit.*, S. 73.

Однак існуючі визначення ісламізму, не можуть бути застосовані до ал-Ахбаш, оскільки явно або неявно припускають побудову держави на принципах шаріату. Наприклад, на думку П. Мандавіля, ісламізм – це «форма політичної теорії і практики, метою якої є встановлення ісламського політичного порядку в сенсі держави, чії урядові принципи, інститути та правова система впливають безпосередньо з шаріату»⁵⁵³. Оскільки в цілому для ал-Ахбаш характерна аполітична позиція в країнах знаходження, опис цього руху як ісламістського є суперечливим.

Описуючи ал-Ахбаш, багато дослідників використовують визначення «суфійської відповіді ісламізму», слідом за авторами першого дослідження руху Н. Хамзе і Р. Декмежіяном. І дійсно, важливу роль в активізації суфійських груп, і їх більшого залучення в соціально-політичну діяльність відіграли безперервні, починаючи з кінця ХІХ ст., нападки на суфізм як з боку представників реформістської течії в ісламі (як фундаменталістів, так і модерністів). Якщо модерністи бачили в суфізмі перешкоду для осучаснення мусульманського світу, то для фундаменталістів суфізм є ворогом ісламу, лише небагато менше небезпечного, ніж західний секуляризм⁵⁵⁴.

Результатом цієї активізації стала поява різних транснаціональних [про/нео]суфійських груп, яких об'єднує виражена антиісламістська риторика, при тому, що організаційно вони можуть істотно різнитися між собою. Серед подібних груп називають гілку накшбандіа – *хакканіа*, що зберегла риси традиційного тарікату, згуртованого навколо особистості харизматичного шейха, і настільки несхожу з нею неурядову організацію Мінхадж ал-Кур'ан, структурно близьку до рухів відродження початку ХХ ст.⁵⁵⁵; а також групи турецького (*Хізмет*, *нурджулар*, *сулейманджілар*), курдського (*Ахл-і хакк*), сирійського (*кафтарійя*) і ліванського походження (*ал-Ахбаи*)⁵⁵⁶.

⁵⁵³ Mandaville P. Global Political Islam. New York, 2007. S. 57.

⁵⁵⁴ Ernst C. The Shambhala Guide to Sufism. Boston, 1997. S. 199-200

⁵⁵⁵ Geaves R. Learning the lessons from the neo-revivalist and Wahhabi movements: the counterattack of the new Sufi movements in the UK // Sufism in the West. New York, 2006, S.152

⁵⁵⁶ Roy O. Globalized Islam: The Search for a New Ummah. New-York, 2004. S.221

Можна виділити два основних підходи до аналізу подібних рухів, запропоновані британським дослідником суфізму Р. Гівзом і французьким політологом О. Руа, відповідно.

Як ми вже згадували вище, О. Руа називає подібні суфійські (та парасуфійські) групи «необратствами», чий, за його визначенням – «народний», – іслам задовольняє духовні потреби, ігноровані як ісламізмом, так і неофундаменталізмом, чим і пояснюється його ворожість до них, особливо в формі необратств, які втручаються в публічну сферу⁵⁵⁷. Крім того, О. Руа вважає, що, незважаючи на існуюче в ісламознавстві уявлення про антагонізм між суфізмом і салафізмом (ваггабізмом, фундаменталізмом, ортодоксією), необратства в їх сучасній формі мають багато спільного з неофундаменталізмом в плані релігійності. І ті й інші звертаються до сучасних, ізольованих індивідів, переважно городян, і включають їх в замкнуте співтовариство, яке явно сприймається як елітарна меншість в оточенні переважно секулярного і чужого середовища. У моделі, запропонованій французьким дослідником, подібні групи не пов'язані з суфізмом як таким, або з його спадщиною, а є новими способами побудови спільноти як підгрупи умми, своєрідною відповіддю на ослаблення общинних зв'язків і відчуття приналежності до гомогенного суспільства, де релігія і культура вбудовані в соціальний авторитет, просто кажучи – допомагають знайти сенс в бутті меншістю⁵⁵⁸.

У свою чергу, Р. Гівз використовує по відношенню до цих транснаціональних суфійських організацій термін «реформовані суфійські організації». Тим самим він підкреслює розвиток традиційних організаційних форм тарікатів, які були змушені трансформуватися в результаті як зовнішнього тиску з боку мусульманського світу, що стрімко змінюється, так і популярності реформістських рухів серед мусульманської молоді (зокрема,

⁵⁵⁷ Ibid.

⁵⁵⁸ Ibid., S. 229-230.

їх риторики і організаційних структур)⁵⁵⁹. Крім того, по відношенню як до традиційних тарікатів, так і до реформованих суфійських організацій Р. Гівз вводить поняття «традиційний іслам», під яким він розуміє різновид ісламу, який, на відміну від (нео)фундаменталістів визнає авторитет 1400-річної традиції, поряд з вченням Корану і Сунни, а також внесок суфійської духовності, юридичної інтерпретації улама і чотирьох шкіл права (мазгабів)⁵⁶⁰. Пізніше концепцію «традиційного ісламу», запропоновану Р. Гівзом, доповнив і уточнив К. Мат'їсен, взявши за основу антропологічний підхід Т. Асада до ісламу, як до дискурсивної традиції.

Засновником ал-Ахбаш є Абдаллах ал-Харарі ал-Хабаші, що народився в 1920 р. в м. Харар (Ефіопія), яке є центром ісламу в переважно християнській Ефіопії. У 1948 р. Абдаллаха ал-Харарі було ув'язнено, і після звільнення він залишив країну. Існують вказівки на те, що серед причин вигнання було протистояння між ним, як представником традиційного для даного регіону суфізму, і місцевими фундаменталістами під керівництвом Юсуфа абд ал-Рахмана ал-Харарі, які користувалися підтримкою влади (пізніше Хайле Селассіє призначив Юсуфа ал-Харарі контролювати переклад Корану на Амхарську мову, рідну для імператора)⁵⁶¹.

Після від'їзду з Ефіопії шейх Абдаллах ал-Харарі провів деякий час в Мецці і Єрусалимі і наприкінці 1948 р. попрямував до Дамаску. У 1950 р. він прибув до Бейрута, де і прожив до кінця життя. Спираючись на підтримку місцевих улемів, ал-Харарі займався релігійними питаннями. У 1981 р. помер один з його давніх прихильників, шейх Абдуррахман ал-Аджуз, який в 1930 р. заснував *Джам'їйя ал-Машарі' ал-хайрїйя ал-ісламїйя* (Асоціацію ісламських благодійних проєктів), головна мета якої полягала в поширенні релігійних знань. Після його смерті в 1983 р. асоціацію очолив один з учнів шейха Абдаллаха ал-Харарі, шейх Нізар ал-Халябі, що надало потужний

⁵⁵⁹ Geaves. Op. cit., S. 153.

⁵⁶⁰ Ibid., S. 157.

⁵⁶¹ Kabha M., Erlich H. Al-Ahbash and Wahhabiyya: interpretations of Islam // International Journal of Middle East Studies, 2006, 38(4), S. 527.

поштовх розвитку організації і перетворило її в одну з найпотужніших міжнародних суфійських організацій.

Під керівництвом ал-Халябі під час громадянської війни в Лівані ал-Ахбаш до кінця 80-х рр. стало одним з найбільших ісламських рухів Лівану⁵⁶², а з 1991 по 1995 р. виступало лідером на сунітській ліванській сцені⁵⁶³. велику увагу ал-Ахбаш приділяло роботі в палестинській діаспорі, її реісламізації, що призвело до конфлікту з ісламістськими рухами, які активно працюють серед палестинських біженців, і в підсумку призвело до вбивства лідера руху, учня Абдаллаха ал-Харарі шейха Нізара ал-Халябі. Але дотепер рух утримує сильні позиції в таборі біженців Айн ал-Хільве (поблизу м. Сайда).

Загибель від рук ісламістів в 1995 р. глави Асоціації шейха Нізара ал-Халябі, який висувався на пост муфтія Лівану, призвело до зупинки зростання руху в Лівані. На думку Д. Ейвона, це було компенсовано міжнародної експансією ал-Ахбаш.

На нашу думку, після початку міжнародної експансії з опорою на ліванські діаспори по всьому світу, ал-Ахбаш перетворилася на транснаціональну мережу. Тому, для її аналізу варто використовувати відповідний аналітичний інструментарій, яким є підхід О. Островської відносно *транснаціональних комунікативних мереж релігійних ідеологій*. Але, на відміну від запропонованої концепції ал-Ахбаш дещо відрізняється.

Ключовою відмінністю ТКМ ал-Ахбаш від розглянутих О. Островською мереж релігійних ідеологій виступає наявність тільки 4-х ключових акторів – транснаціональної «Асоціації ісламських благодійних проектів», анклавів ліванської діаспори, НГО країн виходу і приймаючих країн, адміністрацій приймаючих країн. У розглянутій нами ТКМ ал-Ахбаш немає п'ятого актора – уряду країни виходу. Це обумовлено двома причинами.

Перша причина полягає в тому, що мережа від початку конструювалася як протипага радикалізованому транснаціональному ісламізму. Друга причина

⁵⁶² Hamzeh & Dekmejian, 1996: 220

⁵⁶³ (Avon, 2008)

– це особливості ліванської міграції. Ліван – єдина арабська країна, в якій офіційно визнано 18 релігійних громад, а політична система заснована на пропорційному представництві цих громад в системі органів державної влади (т.зв. «конфесійний парламентаризм»). Політичне і соціально-економічне відокремлення релігійних громад, що виникло в результаті, негативно впливало на процес національної інтеграції, сприяло диспропорційному розвитку районів країни і обумовлювало слабкість ліванської держави, яка сформувалася як своєрідна федерація релігійних громад⁵⁶⁴.

Слабкість держави, відкритість вільного ринку і фрагментація ліванської нації на відокремлені релігійні громади привели до того, що, в порівнянні з іншими країнами еміграції, ліванська держава не відігравала активну роль в організації еміграції, не виробивши стратегічної позиції щодо громад експатріантів⁵⁶⁵. Отже, розглянемо кожного з чотирьох ключових акторів ал-Ахбаш.

Актор 1 – анклав ліванської діаспори. Говорячи про ліванську діаспору в країнах Заходу, слід зазначити, що прийнято виділяти п'ять хвиль міграції з Лівану: 1840-1870 рр., 1870-1914 рр., 1945-1975 рр., 1975-1989 рр., 1990 г. – дотепер⁵⁶⁶. Для вивчення транснаціональної мережі ал-Ахбаш інтерес представляє міграція в 1975-1989 рр., яка була спричинена громадянською війною в Лівані. Відмінною рисою ліванської міграції цього періоду є висока частка висококваліфікованих кадрів, представників всіх соціальних категорій і значна частка мусульман⁵⁶⁷. Саме в рамках цієї хвилі міграції відбулося поширення послідовників Абдаллаха ал-Харарі в країни Заходу. Вони створили організаційні філії НГО ал-Ахбаш по всьому світу.

⁵⁶⁴ Сапронова М. Ливан: меняющиеся парадигмы политического развития // Вестник МГИМО. 2010. № 4. С. 308.

⁵⁶⁵ Pearlman W. Competing for Lebanon's Diaspora: Transnationalism and Domestic Struggles in a Weak State // International Migration Review. 2014. Vol. 48. No. 1. S. 46

⁵⁶⁶ Tabar P. Lebanon: A country of emigration and immigration. 2010. URL: <http://schools.aucegypt.edu/GAPP/cmrs/reports/Documents/Tabar080711.pdf> (дата звернення: 20.04.2020).

⁵⁶⁷ Ibid.

Державами, які прийняли на себе основний масив ліванських біженців в той період виступали США, Австралія, Канада, Великобританія, Франція, Німеччина, Греція, Італія, Данія, Швеція і країни Східної Європи і Перської затоки. На початку 1990-х рр. завдяки активності в мусульманських діаспорі прихильників ал-Ахбаш, асоціація вперше заявляє про себе не просто як про суфійську неурядову організацію, а як про транснаціональну мережу з набором ключових акторів.

Як ми вже вказували, ключовими положеннями ідеології, що консолідувала анклавні діаспори, що входять в мережу ал-Ахбаш, стали наступні: поміркованість у відносинах з приймаючим суспільством; міжрелігійний (в першу чергу – мусульмансько-християнський) діалог; звернення до суфійської спадщини як невід’ємної частини ісламу; аполітичність і лояльність приймаючій державі; крайня нетерпимість до екстремістських рухів під релігійними гаслами ісламу. Дані ідеї відповідали очікуванням діаспори, основну масу якої склали люди, які покинули Ліван через громадянську війну і міжрелігійні конфлікти.

Актор 2 – уряди і адміністрації приймаючих країн. Слід зазначити, що ліванці частіше за інших арабів домагаються громадянства в країнах-реципієнтах. Найбільш давня і асимільована ліванська діаспора – в Латинській Америці, де вихідці з діаспори входять до фінансової, творчої та політичної еліти. У США, Канаді та Австралії ліванці краще за інших арабських мігрантів володіють англійською мовою, у них найвищий рівень зайнятості та заробітної плати серед арабських діаспор, а також рівень освіти. У європейських країнах, де відносини з мігрантами найбільш напружені, ліванці володіють одним з найбільш високих рівнів освіти, частіше за інших арабських мігрантів отримують громадянство. При цьому ліванська міграція до Європи відрізняється своєю дисперсністю, на відміну від, наприклад, північноафриканської, яка спрямована перш за все до Франції⁵⁶⁸.

⁵⁶⁸ Савичева Е. Ливан и его диаспора: прямая и обратная связь // Вестник РУДН. 2010. № 2. С. 86-101.

Причиною співпраці між організаціями мережі ал-Ахбаш і адміністраціями приймаючих держав є збіг їх цілей – протистояння радикальному ісламізму. Хабашити закликають до відмови від збройного джихаду і сповідують аполітичність і лояльність по відношенню до держави перебування, навіть якщо вона і носить світський характер. Це положення доктрини робить ал-Ахбаш непримиренними опонентами ісламізму, який представляє собою бренд сучасного політичного ісламського фундаменталізму, що претендує на відтворення «істинного» ісламського суспільства, а не просто нав'язування шаріату, але шляхом створення спочатку ісламської держави за допомогою політичних дій. При цьому ісламісти розглядають іслам не як просто релігію, а як політичну ідеологію⁵⁶⁹.

В даному контексті буде доречним привести цитату з коментарів на цю тему самого Абдаллаха ал-Харарі: «ми не вважаємо, що халяль [дозволено – Д.Б.] здійснювати замах на глав урядів через те, що вони судять за власними законами. Ми чисті від таких ідеологій і течій»⁵⁷⁰. Саме така позиція відтворюється в транснаціональній політичній активності ТКМ ал-Ахбаш. І, відповідно, ця ідеологема і її втілення в діяльності мережі імпонують адміністраціям приймаючих країн.

Підтримка з боку адміністрації приймаючих країн проявляється в наданні організаціям, що входять в мережу ал-Ахбаш, статусу єдиних легітимних представників мусульманської громади приймаючої країни. Наприклад, в кантоні Во (Швейцарія), місцева влада співпрацює тільки з місцевим актором мережі ал-Ахбаш «Ісламським центром Лозанни», розглядаючи його як єдиного легітимного представника мусульман кантону. Подібний статус дозволив капеланам «Ісламського центру» отримати доступ до в'язниць і лікарень кантону для проповіді і забезпечення духовних потреб мусульман, що перебувають там⁵⁷¹.

⁵⁶⁹ Roy. 2004. Op. cit., S. 58.

⁵⁷⁰ ал-Харарі. Op. cit.

⁵⁷¹ Amghar. Op. cit., S. 611.

Іншим прикладом подібної взаємодії адміністрацій приймаючих країн з акторами ТКМ ал-Ахбаш стала так звана компанія «ахбашізму», розгорнута прем'єр-міністром Ефіопії Мелесом Зенауї. До 2011 р. завдяки фінансуванню з боку зарубіжних центрів, серед ефіопських мусульман набули поширення фундаменталістські ідеї, діяли осередки радикальних ісламістських рухів. З метою зниження рівня радикалізму серед мусульман Ефіопії уряд запросив представників «Асоціації ісламських благодійних проєктів» очолити аутріч-програму⁵⁷² по дерадикалізації ефіопських мусульман. У релігійних школах і мечетях викладачі, афілійовані з асоціацією, провели перепідготовку близько 16-18 тис. релігійних лідерів ефіопської мусульманської громади відповідно до принципів ідеології ал-Ахбаш⁵⁷³.

Актор 3 – НГО країни виходу. В якості ключового актора з розряду неурядових громадських організацій країни результату слід кваліфікувати «Асоціацію ісламських благодійних проєктів». Саме з неї власне і стартував колись суфійський рух ал-Ахбаш. Його ідейним натхненником і основоположником був Абдуллах аль-Харарі аль-Хабаші (1910-2008).

Зіткнувшись в своєму рідному регіоні Харар (Ефіопія) з активною пропагандою фундаменталістських настроїв (ваггабізму) в мусульманському співтоваристві Ефіопії, ал-Харарі сформулював ряд положень, які стали ідеологічною основою ал-Ахбаш. Перш за все, це ідея поміркованості (*імідаль*) у відносинах з оточуючим суспільством для досягнення ісламської єдності. Важлива роль відводиться мусульмансько-християнському діалогу, в поєднанні з аполітичністю і закликом бути лояльним тій державі, на території якої живе спільнота. Ще одним з ключових положень ал-Харарі є поширення серед мусульман сучасної освіти, особливо прикладних наук шляхом створення шкіл, інститутів і університетів. Не менш важливим принципом є

⁵⁷² Метод роботи з населенням та окремими групами, при якому спеціально навчені співробітники або добровольці профільних служб виходять в місця зустрічей, перебування, відпочинку, роботи цільової групи, надають підтримку, роздають друковані матеріали та засоби захисту, проводять індивідуальні консультації тощо.

⁵⁷³ Abbink. Op. cit., S. 353.

боротьба з екстремістськими рухами під релігійними гаслами ісламу, причому по відношенню до представників екстремістської ідеології застосовується звинувачення в невірстві (такфір), відступі від ісламу⁵⁷⁴.

Головний офіс асоціації знаходиться в Лівані, в районі Бурдж Абї Хайдар в Бейруті. Основні напрямками її активності виступають наступні: відкриття мечетей і молитовних будинків; розвиток соціальної інфраструктури – забезпечення роботи релігійних дитячих садків і шкіл. Наприклад, в 2000 р. в Бейруті асоціацією був заснований «Глобальний університет», в складі якого відкриті такі секулярні факультети, як медичний, гуманітарний і адміністративний⁵⁷⁵. В освітній сфері мережа ал-Ахбаш тісно співпрацює з Каїрським університетом ал-Азгар, регулярно запрошуюючи представників цього університету як в свої освітні установи, так і на різні офіційні заходи. Варто зазначити, що звернення до авторитету університету ал-Азгар є важливою складовою легітимності більшості сунітських груп. Через відсутність в ісламі ієрархії, на зразок церковної, нерідко дуже складно визначити межі умовної «ортодоксії», правовірності. І університет ал-Азгар, як найавторитетніший навчальний заклад сунітського світу, є тією інституцією, яка легітимізує в якості «ортодоксальних» сунітських ті чи інші ісламські групи.

З 1992 р. Асоціація випускає щомісячний журнал «Маяк істинного шляху» («Манар ал-Худа»), має власну радіостанцію «Поклик знань» («Нідан ал-Мааріф»). З 1998 р. простежується активність членів Асоціації в глобальній інтернет-мережі. Інтернет-сайти, афілійовані з мережею ал-Ахбаш, зокрема, основний англomовний сайт асоціації www.aicp.org, є вельми інноваційними з технічної точки зору – вони першими в ісламському кіберпросторі надали 24-годинні групи голосових чатів на різних мовах⁵⁷⁶. У цих чатах велася

⁵⁷⁴ Kabha & Erlich. Op. cit.

⁵⁷⁵ Avon. Op. cit.

⁵⁷⁶ Pierret. Op. cit.

інтенсивна індоктринація нових прихильників, проводилися заняття різними мовами.

На сайті «Асоціації ісламських благодійних проєктів» (<http://www.aicp.org>) розміщена Хартія ал-Ахбаш, в якій наведено основні цілі і характеристики асоціації. Проведений нами аналіз даного документа дозволяє виділити кілька ключових моментів самопрезентації ал-Ахбаш. Перш за все – це акцент на своїй приналежності до сунітів, підкреслення своєї легітимності саме в рамках сунітської традиції, що пов'язано із звинуваченнями в сектантському характері ал-Ахбаш з боку ісламістських і фундаменталістських груп⁵⁷⁷. Ще один ключовий компонент ідеології ал-Ахбаш – критика ідей Мухаммада ібн Абд ал-Ваггаба і Саїда Кутба, чії ідеї покладені в основу радикального ісламізму (детальніше аналіз Хартії проведено в розділі нашої роботи, присвяченому теологічному дискурсу українського ісламу).

Актор 4 – НГО приймаючих країн. У мережу ал-Ахбаш входять релігійні і секулярні НГО в країнах Західної Європи, Індонезії, Малайзії, Індії, Пакистані, Таджикистані, Сирії, Йорданії, Єгипті, Канаді, США, Україні, Австралії та інших країнах. Ал-Ахбаш активно діють в Африці (особливо в Ефіопії, Нігерії та Гані). При цьому членами цих НГО є як представники ліванської діаспори, так і представники мусульманських діаспор країн перебування, а також незначна кількість мусульман-конвертитів.

Завдяки релігійній активності ліванських студентів, що навчаються в Європі, і політичних біженців, що рятувалися від громадянської війни в Лівані, рух швидко поширилося по всій Європі. Найстаршою НГО в Європі, пов'язаної з мережею ал-Ахбаш, прийнято вважати швейцарський «Ісламський центр в Лозанні», заснований в 1977 р в кантоні Во⁵⁷⁸. Також в

⁵⁷⁷ Rougier B. *Everyday Jihad. The Rise of Militant Islam among Palestinians in Lebanon*. Cambridge, 2009. S. 122.

⁵⁷⁸ Boubekeur. *Op. cit.*, S. 29.

мережу аль-Ахбаш в Швейцарії входять «Ісламський центр Цюріха» і «Ісламський центр Невшателя».

Найбільш впливові НГО, що пов'язані з мережею ал-Ахбаш, у Франції. Серед них провідну роль відіграє «Асоціація ісламських благодійних проєктів Франції». Асоціація контролює мечеті в Монпел'є, Нарбонне, Німі, Сен-Діз'є, Ліоні, Сен-Ет'єні, Ренні, Тулузі, Марселі, Маріньяні, Ніцці і Авіньйоні⁵⁷⁹.

У Німеччині базується НГО «Ісламська асоціація благодійних проєктів», яка контролює багатофункціональний комплекс «Машарі-центр», до складу якого входить найбільша в Берліні мечеть імені Умара ібн Хаттаба, магазини, зали для урочистостей, конференц-зали, навчальні приміщення.

В Австралії в мережу ал-Ахбаш входить близько 30 НГО, в число яких увійшли і освітні, і молодіжні, і жіночі. Серед цих НГО ключову роль відіграє Вища ісламська рада Австралії «Дім релігійних висновків» («Дарульфатва»).

У Канаді – це «Асоціація ісламських благодійних проєктів Канади», чії центри розташовані в Монреалі, Квебеку, Оттаві, Ванкувері і Торонто. У мережу також входять освітні НГО – «Академія культури Лавалля» і школа «ан-Нур».

У США цей актор мережі ал-Ахбаш представлений НГО «Асоціація ісламських благодійних проєктів» з центром у Філадельфії і регіональними представництвами в Каліфорнії, Масачусетсі, Мічигані, Флориді, Теннессі і Техасі.

На пострадянському просторі найбільш серйозні позиції ал-Ахбаш завоювало в Україні, хоча представники руху також поширені в регіонах з сильними суфійськими традиціями (Північний Кавказ, Середня Азія). У 90-і рр. рух мав своїх симпатиків серед представників офіційних і релігійних структур, в тому числі муфтія Дагестану Сайїдмухаммад-хаджі Абубакарова, президента Чечні Джохара Дудаєва та ін. Однією з основних причин співпраці ал-Ахбаш і кавказьких мусульман стала спільність інтересів в питанні «боротьби з ваггабізмом». Але, з приходом до влади Рамзана Кадірова,

⁵⁷⁹ Avon. Op. cit.

офіційно хабашити були оголошені «поза законом», причому – як різновид ваггабітів⁵⁸⁰, що особливо цікаво в контексті яскраво вираженого «антіваггабітського» характеру ал-Ахбаш. Виражені антіхабашитські риси можна побачити в т.зв. «Грозненській фетві», яка віднесла хабашитів разом з ваггабітами до «сучасних сект, що заблукали»⁵⁸¹.

Подібно до того, як це відбувалося і в інших країнах, в Україну рух проник за допомогою ліванських студентів на початку 1990-х рр. Однак існує серйозна відмінність – в Україні ліванська діаспора була нечисленна, і практично від самого початку ал-Ахбаш спирався на місцеві мусульманські діаспори: спершу поволзьких татар, пізніше – турок-месхетинців, представників північнокавказьких діаспор, азербайджанців та ін. Одним з перших централізованих мусульманських управлінь в Україні стало Духовне управління мусульман України (ДУМУ)⁵⁸², голова якого, муфтії шейх Ахмед Тамім (ліванець за походженням) є учнем Абдаллаха ал-Харарі. Саме Ахмед Тамім став одним з перших послідовників Абдаллаха ал-Харарі в Україні, який активно поширював ідеї свого вчителя⁵⁸³.

В Україні рух не зрадив своїй традиційній тактиці поєднання «роботи з верхами» (з органами влади) і «роботи з низами» (з громадами мусульман на низовому рівні)⁵⁸⁴.

«Робота з верхами» здійснюється в двох напрямках: а) антиісламістській риториці і делігітації фундаменталістських та ісламістських течій («Братів-мусульман», салафітів, Хізб ут-Тахрір і т.п.), акценті на толерантному

⁵⁸⁰ На одній з розширених нарад про заходи щодо протидії тероризму і релігійному екстремізму в Республіці Дагестан Рамзан Кадіров заявив, що «...після придушення ваггабізму в Чеченській Республіці з'явилися нові місіонери, які називали себе Хабашити. Це ті ж ваггабіти, тільки з іншою назвою, і мета у них одна – руйнування ісламу, але ми придушили цю течію» (РИА «Новости», 14.11.2006).

⁵⁸¹ Фетва. О неотъемлемых признаках отличия истинного Ислама от заблуждений // Кавказский Узел, 12 сентября 2016. URL: <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/289047/>

⁵⁸² Нерідко саме ДУМУ розглядають як філію ал-Ахбаш на пострадянському просторі, наприклад, на сайті британського відділення Асоціації сайт ДУМУ вказаний як сайт АІСР в Україні.

⁵⁸³ Варто відзначити, що брат Ахмеда Таміма – Абдельнассер Тамім, – є одним з лідерів французької філії ал-Ахбаш.

⁵⁸⁴ Amghar. Op. cit., S. 611.

характер ісламу; б) позиціюванні себе як легітимних представників українських мусульман. Робота ал-Ахбаш в Україні на «низовому рівні» реалізується насамперед через освітню діяльність, публікаційну активність і т.д. Ідеологічна доктрина ал-Ахбаш знайшла своє відображення в публікаціях ДУМУ, в яких особливо підкреслюється роль традицій і зв'язок з суфізмом.

Таким чином, протягом минулих двох десятиліть в Україні сформувалися повноцінні учасники ТКМ ал-Ахбаш, серед яких можна виділити такі чотири ключових акторів:

1. Змішана діаспора – поволзькі татари, турки-месхітінці, представники народів Північного Кавказу, араби (в т.ч. ліванці) і т.д.;
2. Місцеве релігійне НГО – Духовне управління мусульман України (ДУМУ);
3. Урядові організації, які взаємодіють з мережею ал-Ахбаш;
4. Освітні НГО – Ісламський університет і школа «аль-Іршад».

Таким чином, посилення глобалізаційних процесів, а також делегітимізації суфізму з боку фундаменталістських та ісламістських груп, подібних розглянутим нижче «Братам-мусульманам», призвело до того, що остання чверть ХХ – початок ХХІ ст. ознаменувалися посиленням соціально-політичної ролі суфізму і його інституцій серед мусульманської спільноти. Особливо слід виділити виникнення транснаціональних суфійських об'єднань, одним з ключових соціально-політичних аспектів діяльності яких стало їх протистояння з ісламістською ідеологією, що активно розповсюджується в ісламському світі.

Асоціація «Брати-мусульмани». Іншим представником транснаціональних ісламських мереж та найбільш яскравим і типовим представником ісламістської ідеології є Асоціація «Брати-мусульмани», яка в різних країнах вважається екстремистською або навіть терористичною⁵⁸⁵. 18

⁵⁸⁵ Організація визнана терористичною у Бахреїні, Єгипті, Росії, Сирії, Королівстві Саудівська Аравія, Об'єднаних Арабських Еміратах. Палестинська філія «Братів-мусульман» (ХАМАС) визнана терористичною організацією Ізраїлем, США, Канадою,

грудня 2002 р. міністр внутрішніх справ Королівства Саудівська Аравія, принц Нейеф звинуватив цю течію у тому, що «вони політизували іслам». Принц Нейеф заявив: «Ми занадто підтримували ‘Братів-мусульман’, які є причиною проблем в арабському світі й, можливо, також в мусульманському світі»⁵⁸⁶. Як ми показали вище, організації, які ідеологічно, фінансово та організаційно пов’язані з цим рухом, також представлені в Україні⁵⁸⁷.

Дослідники ісламізму здебільшого погоджуються з тим, що більшість сучасних ісламістських організацій беруть на озброєння ідеологію «Братів-мусульман». Саме ця організація обумовила і більшість тенденцій, котрі спостерігаються сьогодні в сучасному ісламістському русі.

«Брати-мусульмани» одними із перших у своїй організаційній структурі почали використовувати перехідну форму від чітко оформленого організаційного ідеологічного ядра (єгипетська організація «Братів-мусульман»⁵⁸⁸) до все більш аморфної, децентралізованої мережі, й до більш активного розповсюдження осередків за принципом, схожим до франчайзингу. Такі осередки розділяють ідеологію та загальні установки базової організації й використовують її ім’я як своєрідний бренд, хоч безпосередньо і не пов’язані з нею організаційно.

Мухаммед Акіф, колишній верховний наставник «Братів-мусульман», у минулому – керівник Ісламського центру в Мюнхені, пояснює транснаціональний характер руху: «У нас немає міжнародної організації, наш рух будується на основі сприйняття речей. Ми представлені в кожній країні, скрізь, де люди вірять у програму Братів-мусульман». Серед прихильників

Японією. Військове крило Хамас (Бригади Ізз ад-Діна ал-Кассама) визнано терористичною організацією Австралією, Новою Зеландією та Великою Британією.

⁵⁸⁶ Понкин И. Ислам во Франции. Москва, 2005. С. 9.

⁵⁸⁷ Brylov D. Ukrainian Modernist Groups in an International Context // *Anthropology & Archeology of Eurasia*, 2014.53:3, 72-80.

⁵⁸⁸ В 2005 р. Мухаммед Акіф в інтерв’ю заявив, що європейські «Брати-мусульмани» не мають прямих зв’язків з єгипетським відділенням, однак вони координують з ним свою діяльність. Він також відзначив, що між європейськими та єгипетськими «Братами-мусульманами» немає протиріч.

ідеології «Братів-мусульман» Мухаммед Акіф називає зокрема Союз ісламських організацій Франції Юсефа ал-Карадаві⁵⁸⁹.

Німецько-американський дослідник сирійського походження Басам Тібі називає європейських «Братів-мусульман» «...радикалами в овечій шкурі, які засвоїли, що можуть мовчати, поки інших звинувачують у ксенофобії». Він відзначає, що будь-яка критика пов'язаних з «Братами-мусульманами» організацій супроводжується звинуваченнями в расизмі і переслідуванні мусульман за релігійною ознакою. Він вказує, що «журналісти, які критикують ці організації, завалені судовими позовами і беруть участь в нескінченних програшних і дорогих судових процесах»⁵⁹⁰.

«Брати-мусульмани» виникли в березні 1928 р. в місті Ісмаїлія, на північному сході Єгипту біля Суецького каналу. Засновником «братів» став шкільний вчитель Хасан ал-Банна. Однією з основних причин появи «Братів-мусульман» саме в той період була соціально-політична криза як в самому Єгипті, так і в цілому в ісламському світі – в 1924 р. Мустафа Кемаль припинив існування Османського Халіфату, що спричинило протестну реакцію в широких колах мусульманських спільнот. Ще однією причиною стала агресивна місіонерська діяльність протестантів в Єгипті, яку підтримувала колоніальна влада⁵⁹¹.

Згодом організація набула чіткої та розгалуженої структури. Голова «братів-мусульман» – «Верховний наставник» (*муршид ал-амм*), – затверджувався на з'їздах асоціації. З 1928 р. по 1948 р. цю посаду обіймав Хасан ал-Банна, 1951-1973 рр. – Хасан ал-Худейбі, 1974-1986 рр. – Омар Тлемсані, 1986-1995 рр. – Мухаммед Хамід Абу-н-Наср, 1995-2002 рр. – Мустафа Машхур, 2002-2004 рр. – Мамун ал-Худейбі, 2004-2010 рр. –

⁵⁸⁹ Нечитайло Д. Деятельность «Братьев-мусульман» в Европе // Институт Ближнего Востока. 2007. URL: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2007/20-03-07a.htm>.

⁵⁹⁰ Vidino L. The Muslim Brotherhood's Conquest of Europe // Middle East Quarterly, 2005. № 12(1). С. 25-34.

⁵⁹¹ Невдоволення такою агресивною політикою з боку протестантів висловлювала і Коптська церква Єгипта, що на певному етапі призвело до співпраці коптів та «Братів-мусульман».

Мухаммед Акіф, 2010-2013 рр. – Мухаммед Баді, 2013-2020 рр. – Махмуд Еззат (в.о. верховного наставника), 2020 р.-дотепер – Ібрагім Мунір.

В управлінні організацією наставнику допомагає «Генеральна керівна рада» (*мактаб ал-іршад ал-амм*), 10-20 членів якого призначаються самим лідером з числа духовних авторитетів руху, та представляють всі великі, тому числі і закордонні, філії організації, та Генеральна асамблея (*ал-хайат ал-масііа*).

Адміністративний механізм руху також включав 6 комітетів (*ліжан*), які звітували напряду Керівній раді: фінансовий, політики, правовий, статистики, юридичний та послуг. Також існувало 10 секцій (*аксам*), пов'язаних з ідеологією або індоктринацією: розповсюдження заклику (*нашр ал-даава*), робітників, селян, родини (*усрат*), студентів, зв'язку з ісламським світом, фізичної підготовки (*ат-тарбійа ал-баданійа*), професій, преси та перекладів, мусульманських сестер. Після 1951 р. секції робітників та селян об'єднали, а преси та перекладу – перетворили на комітет⁵⁹². Окремо існувала т.зв. «особлива секція» (*нізам ал-хасс*), за межами руху більш відома як «секретний апарат» (*джихаз ас-сіррі*), воєнізована філія руху, яка займалася проведенням фізичних акцій, в тому числі – терористичних дій⁵⁹³. Після призначення другого «Верховного наставника» Хасана ал-Худейбі в 1951 р., той заявив про розпуск цієї структури, але багато дослідників вважають, що це було спробою відвести підозри від Асоціації в намаганні захопити владу, але сама структура продовжила існування, оскільки її база – скаутські загони та секція фізичної підготовки, – нікуди не поділися.

На третій Загальній конференції в 1938 р. був проголошений набір критеріїв для бажаючих вступити до лав іхванів. Було введено 4 категорії членів (остання четверта – була таємною категорією, до якої включалися лише найуспішніші члени Асоціації): помічник (*мусафід*), споріднений (*мунтасіб*),

⁵⁹² Mitchell R. The Society of the Muslim Brothers. Oxford, 1993. S. 165-170.

⁵⁹³ Засновником секретного апарату «братів-мусульман» був Абд ар-Рахман ас-Санаді, який і був його першим керівником (до 1953 р.).

активний (*фаміл*) та боєць (*муджагід*). Пізніше категорії змінювались. Після того, як кандидат проходив випробувальний термін, він складав присягу (*байя*), та клявся в повній відданості «братам». Пізніше, з метою досягти повної відданості членів руху, ал-Банна розробив т.зв. «родинну систему» (*нізам ал-усар*). Вона полягала в тому, що активні члени руху були розділені на «родини», не більше десяти членів в кожній. Один з членів обирався головою (*накіб*) і представляв свою «родину» перед керівництвом регіональної гілки Асоціації. Сім'я вважалася «повною одиницею, колективно відповідальною» за свої дії. Чотири родини об'єднувалися в «клан» (*фашира*), очолюваний головою «першої» родини. П'ять кланів утворювали «групу» (*рахт*), а п'ять груп утворювали «батальйон» (*катіба*).

Свій рух Хасан ал-Банна бачив як «салафітський заклик, сунітський шлях, суфійську істину, політичну організацію, спортивне товариство, науково-культурну асоціацію, торгівельну компанію, соціальну ідею»⁵⁹⁴.

Доктрина «братів» базувалася на чотирьох постулатах: 1) Іслам – унікальний універсальний суспільний устрій, який має визначати всі аспекти людського життя; 2) мусульмани мають повернутися до віри праведних пращурів, яка б була позбавлена всіх зовнішніх впливів, які торкнулися теології та філософії; 3) всі аспекти життя мають бути реісламізовані, оскільки вони деформовані західним впливом, законодавство необхідно очистити від європейських норм та відновити на базі шаріату; 4) кінцева мета реісламізації – відродження єдиної ісламської держави на чолі з халіфом, або утворення «ісламського порядку» (*нізам ал-ісламі*).

За задумом ал-Банни, рух «братів» мав пройти три етапи розвитку: 1) інформування про ідеї та цілі «братів», серед його членів та за межами руху (*таарідж*); 2) формування та підтримання ефективної організації, яка б символізувала б ці ідеї (*таквін*); 3) здійснення ідей на практиці (*танфіз*)⁵⁹⁵. Іноді останній етап розглядають як фазу «джигаду без поступок та

⁵⁹⁴ Ражбадинов. Op. cit., С. 90.

⁵⁹⁵ Mitchell. Op. cit., S. 197.

співчуття»⁵⁹⁶.

Важливим питанням є транснаціональний характер руху «Братів-мусульман». Деякі вітчизняні дослідники, внаслідок необізнаності в цілому з «ісламським питанням», вважають, що діяльність «Братів-мусульман» обмежується Єгиптом. Як, наприклад, стверджує Р. Назаренко,

«...якщо в Україні і зустрічаються представники цих організацій [«Братів-мусульман» – Д.Б.], то це поодинокі випадки, а не тенденція <...> оскільки, знову ж таки, в Україні немає відчутного впливу єгипетської громади»⁵⁹⁷.

Однак це не відповідає дійсності. «Братство» від самого початку було задумано як міжнародний рух, і Хасан ал-Банна, створюючи асоціацію, прагнув не замикатися рамками Єгипту. Вже в 30-х рр. ал-Банна прагнув вивести рух за кордону Єгипту. Особливу роль в цьому зіграв його близький соратник сирієць М. ал-Хатіб, який мав великий політичний досвід і зв'язки в Сирії, Ємені, Туреччині. Активісти руху стали відвідувати сусідні арабські країни, зустрічатися з авторитетними місцевими богословами і лідерами, організовувати конференції, читати лекції в соборних мечетях. У 1935 р. за дорученням ал-Банни емісари руху здійснили турне країнами Шама (Сирія, Палестина, Ліван). В Єрусалимі представники Х. ал-Банни зустрілися з муфтієм Палестини шейхом ал-Хусейні, який «благословив» діяльність «братів» в Палестині⁵⁹⁸. У Бейруті першу філію руху організував представник ал-Банни в Лівані єгиптянин Мухаммад Хаді⁵⁹⁹. У грудні 1953 р. в Аммані відбулася міжнародна конференція «Братів-мусульман», в якій взяли участь представники філій руху з Єгипту, Йорданії, Сирії, Лівану, Судану.

⁵⁹⁶ Трофимов, Д. Исламский фундаментализм в арабских странах: истоки и реалии // Восток. 1992. № 1. С. 117.

⁵⁹⁷ Назаренко Р. «Современные тенденции ислама в Украине // RISU. 2016. URL: <https://paragraphs.online/index.php/ru/politics-3/92-2016-10-17-14-07-13>

⁵⁹⁸ Детальніше про палестинську філію «Братів-мусульман» див. в розділі, присвяченому «Руху ісламського спротиву» в Палестині.

⁵⁹⁹ Раджабадинов, М. 2003. Египетское движение «Братьев-мусульман». М.: Институт востоковедения РАН, с. 321-322.

Основний підйом зарубіжної експансії «Братів-мусульман» почався в 60-х рр. і був викликаний декількома факторами. Один з них – репресії з боку Гемаля Абдель Насера, що штовхнули до еміграції багатьох єгипетських «братів». Другим ключовим фактором було зростання економічної міграції з Єгипту, перш за все в країни Затоки і Заходу. З початком «нафтового буму» в середині 70-х рр. Єгипет перетворився на найбільшого експортера робочої сили в арабському світі, а в 80-х рр. за кордоном працювало приблизно чверть економічно активного населення (близько 3,5 млн єгиптян)⁶⁰⁰.

У 1982 р. був прийнятий «генеральний статут» міжнародної організації «Братів-мусульман», в якому зазначалося, що статuti регіональних (країнових) відділень «Братства» не повинні суперечити його положенням. Було затверджено порядок формування консультативної ради (*Маджліс аш-Шура*), який складається з 28 представників різних регіональних відгалужень «Братства». До складу Генерального бюро міжнародного руху входять вісім верховних наставників (*муршидів*) «іхванських» організацій з різних арабських країн. Формально всі регіональні лідери зобов'язані підкорятися верховному наставникові в Каїрі. Згідно з міжнародним статутом, кандидатура нового муршиду в Єгипті повинна бути схвалена лідерами «Братів-мусульман» в різних країнах. Генеральне бюро в Каїрі обирає муршида, а потім виносить його кандидатуру на схвалення в Маджліс аш-Шура і Генеральне бюро міжнародного руху. На практиці правил складання присяги, передбачених генеральним статутом, не дотримуються. Єгипетські наставники, як правило, обираються в обхід міжнародної процедури, що викликало невдоволення регіональних лідерів «Братства», зокрема сирійського муршида Саїда Хава, лідера туніського відділення Рашида ал-Ганнуші, а також Фатхі Якана і Фейсала Мавлаві з Лівану⁶⁰¹.

Окремим питанням є діяльність «Братів-мусульман» в європейських країнах та Північній Америці (США та Канаді). Існують різні погляди на їхню

⁶⁰⁰ Бобровников, В. 1998. Современный мир глазами феллаха. М.: ИВ РАН, с. 122.

⁶⁰¹ Раджабадинов, указ. соч., с. 332-333.

присутність у західному суспільстві – від тверджень, що їх там як організованої сили нема взагалі, до позиції, що «брати» утворили в західному суспільстві «паралельне суспільство», яке відкидає інтеграцію та будь-які західні цінності. Перша точка зору є маргінальною, і більшість дослідників погоджуються з тим, що їхнє мають в Європі та Північній Америці розвинену парасолькову мережу НГО, благодійних фондів, студентських та жіночих об'єднань, аналітичних центрів, шкіл і т.і., але більшість з західних «братів» вже відійшло від жорсткого поділу світу на *дар ал-харб* («земля війни») та *дар ал-Іслам* («земля Ісламу») ⁶⁰², яке панувало серед членів Асоціації за часи їхнього переселення в західні країни. Більше того, була введена нова категорія – *дар ал-даваа* («земля проповіді»), яка вимагала від членів «братів-мусульман» розповсюджувати на цій території свою інтерпретацію ісламу. Один з провідних фахівців по сучасним «братам-мусульманам» на Заході, Лоренцо Відіно, пропонує навіть називати їх «нові західні брати». Ця назва підкреслює той факт, що сучасні мережі пов'язані багатьма зв'язками з класичними «братами-мусульманами» на Близькому Сході, але не є залежними від них, і переважно є автономними групами із спільною ідеологією, які пристосовуються до конкретних обставин та середовища.

Ще одним важливим питанням є зв'язок їхнє з насильством. Зазвичай вони розглядаються як т.зв. «помірковані ісламісти», на противагу «радикальним ісламістам» на кшталт «Ісламського джигаду». Більше того, прихильники «братів» на Заході саме так позиціонують себе, претендуючи на місце посередників між ісламською спільнотою західних країн та владою. Однак питання взаємовідносин «братів-мусульман» та релігійно мотивованого насильства більш складне. На думку Б. Тібі, народження ісламізму у вигляді «братів-мусульман» збігається з народженням сучасного джигадизму. Він вважає, що саме Хасан ал-Банна, в своїй праці «Рісалат ал-Джигад» (1930), виклав всі суттєві риси джигадизму та заклав основи джигадистської ідеології.

⁶⁰² Vidino, L. 2011. The Muslim Brotherhood in the West: Evolution and Western Policies, International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence, p. 6.

Заклик до повернення історії, *релігієзації* політики і політизації релігії, використання колективних спогадів раних ісламських завоювань, відродження мрії про «переробку світу» через джигад, а також твердження, що саме ісламістська доктрина являє справжній джигад – все це можна знайти в працях ал-Банни⁶⁰³.

Близької позиції дотримується найбільш відомий дослідник руху «братів-мусульман» Р. Мітчел. Він звертає увагу на те, що у вченні про джигад у «братів» мова йдеться саме про озброєний джигад (т.зв. *малий джигад*), а не інтелектуальний, або самовдосконалення (т.зв. *великий джигад*). Більш того, ал-Банна пропагував концепцію «мистецтва вмирати» (*фан ал-маут*). Він вважав, що прийняти смерть як можливий результат джигаду – це мистецтво, яке повинен опанувати мусульманин. Своїм послідовникам він постійно нагадував вислів, який приписують пророку Мухаммаду: «Той хто вмирає і не бився, та не мав наміру битися – той вмирає смертю *джагхільїї* (доісламських часів невігластва)»⁶⁰⁴.

В 1938 р. в щотижневику Асоціації «Ан-Назір» Хасан ал-Банна писав: «Сила подібна гірким лікам <...> Шабля в руках мусульманина – як скальпель в руках хірурга: вона потрібна для боротьби з соціальною недугою». Того ж року, на з'їзді Асоціації, звертаючись до своїх послідовників, він сказав: «Брати готові служити уряду, який спирається на шаріат, але вони готові також і вирвати владу з рук тих, хто не бажає підкорятися волі Аллага»⁶⁰⁵.

Як ми зазначали вище, тривалий час «брати-мусульмани» вдавали себе на Заході за єдиних легітимних представників мусульманської спільноти перед урядами західних країн. Як зазначив Л. Відіно,

«...справедливо зображати конкуренцію за презентацію західних мусульман як відносну перемогу добре організованої меншини над іншими менш організованими меншинами за голоси мовчазної

⁶⁰³ Tibi, op. cit., p. 144.

⁶⁰⁴ Mitchell, op. cit., p. 207-208.

⁶⁰⁵ Левин, З. 2014. Очерки природы исламизма. М.: ИВ РАН, с. 28.

більшості»⁶⁰⁶.

Однак останнім часом все частіше уряди західних країн звертають увагу на те, що ховаючись за риторикою про те, що «поміrkований» ісламізм «братів» врятує від радикалізації, насправді відбувається протилежне – радикалізація західних мусульман. Можна згадати нещодавній скандал в Австрії, коли професор Віденського університету Еднан Аслан показав в своєму дослідженні, що в ісламських дитячих садочках Відня (які фінансуються з державних коштів) «брати-мусульмани» та салафіти насаджують свою ідеологію, яка заважає подальшій інтеграції дітей в австрійське суспільство⁶⁰⁷.

Більш гучний скандал розгорівся в Британії, в якій в другій половині ХХ ст. знайшли притулок багато представників «братів-мусульман». В 2014 р. прем'єр-міністр Великобританії Девід Кемерон доручив розслідувати діяльність асоціації. Огляд був підготовлений одними з найбільш досвідчених і високопоставлених експертів в уряді – сером Джоном Дженкінсом, експослом Великобританії в Саудівській Аравії, і Чарльзом Фарро, який на момент написання доповіді був Генеральним директором Управління з безпеки та боротьби з тероризмом в Хоумоффісе (британський аналог МВС). В звіті відзначалося, що національні групи «братів-мусульман» можуть фокусуватися на різних проблемах і використовувати різну тактику, але поділяють спільну ідеологію⁶⁰⁸.

Більшість організацій, ідеологічно пов'язаних з «Братами-мусульманами», об'єднані в мережі. Так, наприклад, однією з основних структур іхванів в Європі є «Федерація ісламських організацій Європи»

⁶⁰⁶ Vidino, op. cit., p. 7.

⁶⁰⁷ Islam in Österreich: "Wir haben eine dramatische Situation" [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://derstandard.at/2000029510023/Islam-in-Oesterreich-Wir-haben-eine-dramatische-Situation>.

⁶⁰⁸ Muslim Brotherhood review: statement by the Prime Minister // <https://www.gov.uk/government/speeches/muslim-brotherhood-review-statement-by-the-prime-minister>

(FIOE)⁶⁰⁹ і «Європейська рада з фетв та досліджень» (ECFR). В доповіді також зазначається, що до сьогоднішнього дня при підготовці нових членів асоціації використовується вчення одного з ідеологів «братів-мусульман» Саїда Кутба про такфір, що дозволяє оголосити невірними незгодних мусульман, назвати всі існуючі держави неісламськими і використовувати крайнє насильство в гонитві за ідеальним «ісламським суспільством» (в уявленні С. Кутба). Одним з основних висновків дослідження стало те, що «брати-мусульмани» перешкоджають інтеграції мусульман в британське суспільство, і закликають мусульман до «геттоїзації», відокремлення і автономізації від суспільства, в якому вони живуть, оскільки «західне суспільство по суті своїй вороже мусульманам». «Основні висновки огляду підтверджують висновок про те, що членство або підтримку 'братів-мусульман' слід розглядати в якості можливого індикатора екстремізму», заявив Девід Камерон⁶¹⁰.

Сьогодні в європейських країнах розгортається кампанія по боротьбі з ісламістськими мережами, що носять транснаціональний характер, та являють собою найбільшу загрозу демократичному устрою країн Євросоюзу.

Колишній міністр внутрішніх справ Великобританії Саджид Джавід, що вважається одним із ймовірних кандидатів на пост міністра закордонних справ, називає ісламістську ідеологію⁶¹¹ причиною численних терористичних атак. У своєму виступі він посилається на опубліковану в кінці листопада 2020 р. доповідь «Розуміння ісламізму» британського аналітичного центру Policy Exchange, в якій розглядаються основні представники ісламізму в

⁶⁰⁹ В листопаді 2014 р. FIOE була визнана урядом Об'єднаних Арабських Еміратів терористичною організацією. Див.: Gulf News. 2014. "UAE publishes list of terrorist organisations" [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://m.gulfnews.com/news/uae/uae-publishes-list-of-terrorist-organisations-1.1412895>

⁶¹⁰ Travis, A. and R. Ramesh. 2015. "Muslim Brotherhood are possible extremists, David Cameron says", The Guardian [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.theguardian.com/world/2015/dec/17/uk-will-not-ban-muslim-brotherhood-david-cameron-says>

⁶¹¹ We must not allow woke activists to stop us confronting Islamist extremism // <https://www.telegraph.co.uk/news/2020/11/28/must-not-allow-woke-activists-stop-us-confronting-islamist-extremism/>

Європі і аналізуються загрози з їхнього боку⁶¹². Основною організацією, що займається поширенням ісламістської ідеології названі «Брати-мусульмани») і їх численні зонтичні організації в Європі, серед яких головними є: а) «Рада європейських мусульман» (Council of European Muslims, CEM), яка до січня 2020 р. носила назву «Федерація ісламських організацій Європи» (Federation of Islamic Organisations in Europe, FIOE), б) «Європейська рада з фетв та досліджень» (European Council for Fatwa and Research, ECFR) і с) «Форум європейських мусульманських молодіжних і студентських організацій» (Forum for European Muslim Youth and Student Organisations, FEMYSO) та інші.

Автором цього звіту є вище згадуваний нами колишній провідний арабіст Міністерства закордонних справ Великобританії сер Джон Дженкінс, який в 2014 р. за дорученням прем'єр-міністра Девіда Камерона підготував звіт про діяльність руху в Великобританії.

На думку Буркхарда Фрейера, глави Державного управління по захисту Конституції землі Північна Рейн-Вестфалія (Німеччина), в середньостроковій перспективі посилення впливу БМ представляє набагато більшу небезпеку для німецької демократії, ніж радикальні салафіти-джигадисти, що підтримують такі терористичні групи, як ал-Каїда або «Ісламська держава»⁶¹³. Також він зазначив, що «місцеві асоціації, близькі до «Братів-мусульман», все частіше витягують біженців з арабських держав, щоб використовувати їх для своїх цілей»⁶¹⁴. Частина мечетей, пов'язаних з БМ в Німеччині (наприклад, землі Рейнланд-Пфальц), знаходяться під наглядом Управління з захисту

⁶¹² Understanding Islamism // <https://policyexchange.org.uk/publication/understanding-islamism/>

⁶¹³ Verfassungsschützer: Muslimbrüder wollen islamischen Gottesstaat in Deutschland // https://www.focus.de/politik/deutschland/auch-zentralrat-im-visier-der-extremisten-verfassungsschuetzer-muslimbrueder-wollen-deutschland-in-islamischen-gottesstaat-verwandeln_id_10049144.html

⁶¹⁴ Варто відзначити, що українські організації, що є членами парасолькової структури БМ в Європі «Рада європейських мусульман» (CEM), також намагаються використовувати це питання в своїх інтересах (<https://islam.in.ua/ru/novosti-v-strane/seyrar-arifov-teper-myimeem-nekiy-rupor-chtoby-informirovat-vlast-o-problemah#slideshow-0>).

Конституції в зв'язку з підозрами в екстремізмі⁶¹⁵, а організації, пов'язані з «Братами-мусульманами», розглядаються як «антиконституційні» (Verfassungsfeindlich).

На початку жовтня 2020 р. міністр внутрішніх справ землі Гессен Петер Бойт (ХДС) представив звіт Державного управління по захисту Конституції, в якому зазначені загрози ісламістського тероризму, а також вказується на «цілеспрямоване проникнення в наше суспільство легалізованого ісламізму» (тобто «Братів-мусульман»). Серед основних ісламістських структур, що включаються до звіту в якості «антиконституційних», згадується «Комітет фетв в Німеччині», «Європейська рада імамів», «Німецьке мусульманське співтовариство»⁶¹⁶ (DMG, одна з провідних організацій мережі «братів» в Європі, яка входить в «Раду європейських мусульман»), і деякі офіційні особи «Європейської ради з фетв та досліджень» (ECFR). Також в звіті наголошується, що «Німецьке мусульманське співтовариство» (DMG, колишнє «Ісламське співтовариство в Німеччині», IGD) буде як і раніше включатися в щорічний звіт Управління по захисту Конституції як «антиконституційне» навіть після його перейменування, що відбулося саме внаслідок репутаційних втрат через зв'язок цієї організації з «Братами-мусульманами».

У липні 2020 р. Сенат Франції оприлюднив звіт за результатами розслідування, присвяченого ісламістської радикалізації та боротьби з нею⁶¹⁷. У звіті підкреслюється, що «Брати-мусульмани» є однією з найбільших загроз світському укладу Франції і наводиться 44 рекомендації щодо виправлення ситуації. Зокрема, Сенат рекомендує заборонити в'їзд до Франції лідерам БМ (в т.ч. ідейному лідеру руху Юсуфу ал-Карадаві), жорсткий контроль за

⁶¹⁵ Mehrere Moscheen werden vom Verfassungsschutz beobachtet // https://www.focus.de/regional/rheinland-pfalz/extremismus-mehrere-moscheen-werden-vom-verfassungsschutz-beobachtet_id_8992996.html

⁶¹⁶ Самір Фалах, колишній голова Німецького мусульманського співтовариства (DMG, раніш – Ісламське співтовариство в Німеччині, IGD) зараз очолює загальноєвропейську організацію «Братів-мусульман» – «Раду європейських мусульман».

⁶¹⁷ Radicalisation islamiste: faire face et lutter ensemble. Tome I: Rapport // <https://www.senat.fr/notice-rapport/2019/r19-595-1-notice.html>

фінансовими потоками (благодійними організаціями, пов'язаними з «братами», різними ісламськими культурними центрами, асоціаціями тощо) та ін.

4 жовтня 2020 р. виступаючи в м. Ле-Мюро, президент Франції Емманюель Макрон презентував законопроект, спрямований проти «ісламістського сепаратизму», який в грудні пройшов перше читання в Раді міністрів⁶¹⁸. Цим законопроектом планується посилити контроль за діяльністю ісламістських організацій (особливо пов'язаних з БМ), обмежити іноземний вплив на французьких імамів і ін. При цьому, згідно з опитуванням Odoxa-Dentsu Consulting, 76% французів на початку вересня підтримали зазначений законопроект. Проект викликав консенсус серед всіх партійних течій, навіть серед лівих.

У липні 2020 р. урядом Австрії був створений «Центр документації політичного ісламу», цілями якого є боротьба з «політичним ісламом» (тобто ісламістами, головними представниками якого є «Брати-мусульмани»). Як підкреслила міністр інтеграції Австрії Сюзанна Рааб, екстремістська ідеологія «політичного ісламу» (ісламізму) небезпечна для співіснування, інтеграції, демократії і верховенства закону: «Центр документації спрямований проти мереж, ідеологій і іноземного впливу, які часто ставлять під загрозу успішну інтеграційну роботу під прикриттям релігійної свободи»⁶¹⁹.

Після теракту 2 листопада 2020 р. в Відні канцлер Австрії Себастьян Курц закликав до більш рішучих дій проти «політичного ісламу» на рівні ЄС: «ЄС повинен боротися з політичним ісламом, який є основою тероризму»⁶²⁰.

⁶¹⁸ Séparatisme islamiste : service public, associations, école... Ce qu'il faut retenir du discours de Macron // <https://www.lefigaro.fr/politique/nous-devons-nous-attaquer-au-separatisme-islamiste-assure-emmanuel-macron-20201002?>

⁶¹⁹ Integrationsministerin Raab: Dokumentationsstelle Politischer Islam nimmt Arbeit auf // Bundeskanzleramt. 15.07.2020. URL: <https://www.bundeskanzleramt.gv.at/bundeskanzleramt/nachrichten-der-bundesregierung/2020/integrationsministerin-raab-dokumentationsstelle-politischer-islam-nimmt-arbeit-auf.html>

⁶²⁰ Politischen Islam entschlossener bekämpfen // Frankfurter Allgemeine. 4.11.2020. URL: <https://www.faz.net/aktuell/politik/oesterreichs-kanzler-kurz-politischen-islam-entschlossener-bekaempfen-17036646.html>

Окрім того, він запропонував ввести кримінальну відповідальність за належність до ісламізму («політичного ісламу»).

9 листопада 2020 р. спецслужбами Австрії була проведена операція «Луксор», що стала результатом розслідування терористичних мереж, яке тривало близько року⁶²¹. В ході операції були обшукані приватні будинки, організації і компанії, пов'язані з «Братами-мусульманами», вилучено комп'ютери, телефони, готівку (близько 25 млн євро), і затримано для допиту близько 30 осіб, пов'язаних з рухом. Таким чином, можна казати про те, що сьогодні ця транснаціональна мережа стоїть перед багатьма викликами, які можуть призвести до її трансформації, що, безумовно, позначиться й на характері діяльності та активності учасників цієї мережі в Україні.

Хізб ут-Тахрір ал-Ісламі. Іншим типовим представником ісламістської ідеології є організація Хізб ут-Тахрір (далі – ХТ), яка також активно діє в Україні. Як зазначає З. Берен, ця організація «...ефективно поєднує марксистсько-ленінську методологію і західні гасла з реакційною ісламістською ідеологією, з тим щоб ініціювати внутрішню дискусію в рамках ісламу»⁶²². При цьому для маскуванню своїх більш радикальних цілей вона користується демократичною риторикою і заявляє про неприпустимість насильства. Але досягнення цих цілей можливе тільки за допомогою насильства.

ХТ була заснована в 1952 р. в Єрусалимі Такіуддіном ан-Набхані ал-Фаластїні (1909-1979). За 50 років заснована ним організація перетворилася у всевітню мережу зі штаб-квартирою в Йорданії та Лондоні, яка поширює радикальну ісламістську ідеологію, і, фактично, підштовхує своїх прихильників до здійснення терористичних акцій⁶²³.

⁶²¹ Operation „Luxor“ gegen Muslimbrüder und Hamas // ORF. 9.11.2020. URL: <https://steiermark.orf.at/stories/3075071/>

⁶²² Baran Z. Hizb ut-Tahrir: Islam's Political Insurgency. Washington, 2004. S. 6.

⁶²³ Whine M. Hizb ut-Tahrir in open societies // The Challenge of Hizb ut-Tahrir: Deciphering and Combating Radical Islamist Ideology. Washington, 2004. S. 104-110.

Спочатку основне крило «Хізб ут-Тахрір» складали члени палестинського відділення, інше – члени релігійно-політичної партії «Брати-мусульмани». Після смерті Такіуддіна ан-Набхані ал-Фаластіні у грудні 1979 р. керівником партії став Абд ал-Кадім Заллум, що народився в 1925 р. в палестинському місті ал-Халіл і проживав в Йорданії. Саме з його ініціативи партія активізувала свою діяльність на пострадянському просторі. На початку 70-х рр. у лавах ХТ стався розкол, в результаті якого виникла група «Тахрір ал-Ісламі» на чолі з Салехом Сарійіа, який до того часу був відомий як організатор і виконавець низки терористичних актів.

Філії ХТ проявляли активність в Єгипті, Йорданії, Тунісі, Кувейті, Палестині, Туреччині, Західній Європі та в державах Центральної Азії⁶²⁴.

ХТ також піддалася серйозній перевірці з боку державних органів в Данії. Як вказує М. Уайн, «У 2002 році данське відділення ХТ склало список осіб, намічених до ліквідації, до якого було включено від 15 до 20 провідних членів єврейської громади Данії». У тому ж році Фаді Абдель Латіф, лідер данського відділення «Хізб ут-Тахрір», був засуджений за розпалювання расової ненависті та засуджений до 60 днів тюремного ув'язнення після того, як угруповання розповсюдило нині сумно відому листівку, яка закликала: «Вбивайте їх, вбивайте євреїв всюди, де б ви їх не зустріли»⁶²⁵.

Результатом цієї діяльності стала заборона «Хізб ут-Тахрір» на території деяких держав, наприклад у Німеччині, Бангладеш та інших. У Німеччині Федеральне міністерство внутрішніх справ використовувало дві юридичні критерії для заборони ХТ. По-перше, ХТ виступає проти ідеї міжнародного взаєморозуміння. По-друге, ХТ виступає за застосування насильства як засобу досягнення політичних цілей і намагається розпалити подібне насильство. ХТ не вважалася релігійною організацією, і тому основне право на свободу віросповідання не враховувалося при прийнятті рішення. ХТ не була заборонена як організація, що безпосередньо займається терористичною

⁶²⁴ Игнатенко А. Религия и политика. Москва, 2004. С. 69.

⁶²⁵ Whine. Op. cit., S. 105.

діяльністю і не діяла в Німеччині як така організація. Проте мета заборони полягає в тому, щоб придушити вогнище ісламістського тероризму. При цьому уряд Німеччини повністю віддавав собі звіт в тому, що неможливо накласти заборону на думку цих людей, однак вважало, що в разі висловлення ідей насильства необхідні суворі заходи. Більше того, діяльність організації була близька до заборони в «рідній» їй Великобританії – экс-прем'єр-міністр Великобританії Тоні Блер в серпні 2005 р. оголосив про плани по забороні партії, але вони не були реалізовані.

Причиною подібних прагнень Тоні Блера була інформація про причетність членів ХТ до вибухів у лондонському метро, а також певні терористичні заклики ХТ, що містилися, зокрема, в листівках, які організація поширювала ще в квітні 1988 р. поблизу Центральної мечеті Лондона. Листівки були названі «Ісламське правило про захоплення літаків». З тексту випливало, що захоплювати літаки країн, які не перебувають у стані війни з мусульманами, заборонено. Однак якщо перебувають (як Ізраїль, наприклад), то літаки, в тому числі й цивільні, можна захоплювати, а пасажирів вбивати, оскільки вони являють собою законну ціль під час війни. Більш того, подібні атаки не будуть розглядатися як порушення законів шаріату⁶²⁶.

У таких країнах, як Росія, Узбекистан, Таджикистан і Киргизія, партію віднесено до терористичних організацій, що тягне за собою кримінальну відповідальність за одну тільки належність до неї. Після розвалу СРСР партія ХТ найбільшу активність проявила в традиційно мусульманському Центрально-Азійському регіоні. Сьогодні практично в усіх країнах, де населення ототожнює себе з ісламом, нелегально діють осередки ХТ.

Що стосується цілей ХТ, то основною своєю метою організація вважає встановлення в усьому світі порядку, який вони називають «ісламським». При цьому важливо підкреслити, що ХТ не є духовним, освітнім або виховним закладом. Вся її діяльність зводиться до досягнення політичних цілей, всі

⁶²⁶ Whine. Op. cit., S. 104.

методи і форми її роботи політизовані. Зокрема, в програмному тексті організації сказано:

«Вся діяльність Хізб (партії), будь то управління державою чи інші сфери, є політичною діяльністю. Не навчання є основним завданням Хізба, бо це не навчальний заклад. І не проповідницькою діяльністю займається Хізб. Його справа – політика»⁶²⁷.

Показовим у цьому відношенні є випадок, коли один з видних активістів партії запропонував Такіуддінун ан-Набхані включити в програму «однопартійців» вивчення Корану. Відповідь була такою: «Слухай, Амін, не псуй мені молодь; партії не потрібні убогі святенники»⁶²⁸.

Слід також відзначити, що існує думка, що незважаючи на ненасильницький характер, основним завданням ХТ є підготовка плацдарму для діяльності власне терористичних організацій, що використовують для досягнення своїх цілей виключно терористичні методи. Як вказує З. Берен:

«...ХТ стала авангардом радикальної ісламістської ідеології, що підштовхує своїх прихильників до здійснення терористичних акцій ... Сама вона (ХТ) займається активною ідеологічною обробкою мусульман, тоді як інші організації здійснюють планування і проведення терористичних атак ... в даний час ХТ фактично служить конвеєром для терористів»⁶²⁹.

Як зазначає О. Аулін, в Україні діяльність місцевої філії ХТ спостерігалася з другої половини 1990-х рр., в основному в Криму, а також у Харківській і Полтавській областях. Легальне крило партійного філії

⁶²⁷ Верховский А. Является ли «Хизб ут-Тахрир» экстремистской организацией? // Цена ненависти. Национализм в России и противодействие расистским преступлениям. Москва, 2005. С. 92-110.

⁶²⁸ Адиуллин Р. Жертвы демагогии // Islam News. URL: <https://islamnews.ru/news-zhertvy-demagogii> (дата звернення: 9.08.2020).

⁶²⁹ Baran. Op. cit., S. 35..

представлено Інформаційним офісом Хізб ут-Тахрір в Україні, який очолює Фазил Амзаєв⁶³⁰.

На початковому етапі партійна ідеологія поширювалася в Україні через студентів та інших вихідців із мусульманських (насамперед арабських) країн. В 1999-2003 рр. в Криму відбулася фактична легітимізація ХТ в Україні через утворення значної кількості автономних мусульманських громад.

У результаті, станом на середину 2013 р., ХТ в Україні з одного боку не мала статусу політичної партії або громадської організації, а з іншого – до її орбіти входило близько 20 зареєстрованих і кілька десятків незареєстрованих ісламських громад в Криму та інших областях, а також низка громадських організацій («Правозахисний рух Криму, «Ліга мусульманок «Інсаф» та інші)⁶³¹.

В етнічному відношенні переважну більшість членів партії становили кримські татари. Однак серед них були присутні українці й росіяни, що прийняли іслам. Кількість членів партії до 2014 р. за різними оцінками коливалася в інтервалі від 5 тис. до 15 тис. Після російської анексії Криму число активних прихильників ХТ в Україні помітно знизилося. Основні причини – репресивність законодавства РФ щодо ХТ, а також переїзд керівництва і частини партійних активістів на територію материкової України.

В інформаційній сфері України партія Хізб ут-Тахрір-аль-Ісламі представлена офіційним сайтом hizb.org.ua, а також окремими сторінками в соцмережах.

3.2. Освітня діяльність українських мусульман

Вкрай важливим питанням є інституалізація системи відновлення релігійного знання, чим є система ісламської релігійної освіти. Саме система освіти формує і відтворює в нових поколіннях мусульман ті чи інші

⁶³⁰ Аулін О. Хізб ут-Тахрір в Україні // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 160.

⁶³¹ Ibid., С. 161.

інтерпретації ісламу, що розглядаються в певній локальній групі мусульман як власне «справжній» іслам. Будучи спрямованою на формування уявлень про «правильний» або «правовірний» іслам, ісламська система освіти неминуче виявляється тісно пов'язаною з політичним, або, ширше – соціально-політичним контекстом. Наприклад, як зазначає Г. Косач, засновники перших медресе (Низам ал-Мульк в Багдаді, Хафсиди в Іфрікійї (Туніс))

«...потребували єдиної ідеї та її проповідників, що б зміцнило державу, тих, хто був здатний тлумачити Закон, виходячи з вищих інтересів влади, – чи то в рамках шафіїтського, як в ан-Нізамійї, чи малікітського, як в аз-Зейтуні, мазгабу ... медресе, готуючи тлумачів Закону, з цієї самої причини виявилися засобом вирішення очевидно цільоположених політичних завдань в межах певних територіально-державних одиниць свого часу»⁶³².

Таким чином, від самого початку інституалізації ісламської освіти ключовою виявляється позиція держави, що потребує інтерпретації ісламу, сумісної з існуючим суспільно-політичним ладом.

Крім того, в умовах глобалізації інформаційного простору та посилення міграційних потоків, що призводять до ще більшого плюралізму інтерпретацій ісламу (в тому числі – і радикальних, джигадистських), важливим виявляється питання про взаємини мусульманської спільноти з не-мусульманським оточенням. Для держав з переважним немусульманським населенням певний контроль за сферою ісламської освіти, в першу чергу – за освітою імамів, як проповідників, що представляють ту чи іншу інтерпретацію ісламу, – виявляється важливою частиною державної релігійної політики. Наприклад, в Російській імперії щоб стати муллою, учителем медресе або суддею (каді),

⁶³² Косач Г. Попытка задать вопросы к статье А. Ярлыкапова // Вестник Евразии. 2003. № 2(21). С. 34.

недостатньо було просто закінчити медресе – потрібно було ще витримати іспит перед улемами в присутності російських представників влади⁶³³.

Інший приклад – сучасна політика в сфері ісламської освіти в Австрії, де для підготовки імамів відкрито факультет у Віденському університеті, а різноманітні дослідницькі програми в області ісламської освіти фінансує в тому числі Міністерство внутрішніх справ.

Від самого початку існування ісламської системи освіти основною її метою було формування особистості, що відповідає вимогам, що висувуються домінуючою в даній спільноті/даній час інтерпретацією ісламу. Для досягнення цієї мети в Середньовіччя була розроблена уніфікована педагогічна теорія, яка включала в себе: функції виховання – *тарбійят*; функції навчання – *таалім*; функції перевиховання – *таадіб*.

При цьому форма і методика навчання спиралася на сунну пророка Мухаммада, який спочатку передавав релігійні знання вузькому колу близьких людей. Як зазначає Ахмад Фаузі Абдуль Хамід:

«...Методи, що застосовуються Пророком для поширення його вчення включали лекції (*куллійа*), запам'ятовування, дискусії (*мухадата*), діалоги, дебати (*муджадала*), пізнання емпіричним шляхом, подорожі в пошуках знань (*ріхля*) і навчання в гуртку (*халака*)»⁶³⁴.

Після смерті Мухаммада при мечетях виникають коранические школи – *куттаб* або *мактаб*, – які з часом через збільшення числа учнів відкриваються і при будинках вчителів і при палацах халіфів і їх візирів. Після закінчення куттабів учні, які хотіли здобути середню освіту, продовжували його при мечетях, які є не тільки місцями культу, а й центрами освіти. У мечетських *халакат* вивчали основи ісламу: Коран, сунну, шаріат, фігх, арабську мову, граматику і літературу⁶³⁵.

⁶³³ Бобровников В. Еще раз об исламском образовании на Северном Кавказе (попытка ответить на вопросы Г.Г. Косача к А.А. Ярлыкапову) // Вестник Евразии. 2004. №1(24). С. 193.

⁶³⁴ Ahmad Fauzi Abdul Hamid. Islamic education in Malaysia. Singapore, 2010. S. 9.

⁶³⁵ Шарипова Р. Концепции «национального просвещения» в мусульманских странах. Соотношение ислама и секуляризма. Москва, 1991. С. 79.

Інституалізація вищої ісламської освіти у вигляді медресе відбувається трохи пізніше – в період правління Сельджукідів (1055-1194 рр.), коли візиром Нізам аль-Мульком була заснована перша мережа вищих ісламських навчальних закладів – *Нізамі́я*, – найвідомішим з яких було медресе в Багдаді (засн. в 1065 р.), в якому викладав Абу Хамід Мухаммад ал-Газалі.

Що стосується змістовної частини навчальної програми медресе, то в класичній системі ісламської освіти викладаються предмети розділені на дві галузі знань: природничі науки (*улюм табі́ййа*) або *аклі́йа* (раціональні, тобто такі, що спираються на доводи розуму) і традиційні науки, власне ісламські – *наклі́йа*, тобто «передані», які спираються на авторитет Корану і сунни.

В цілому ситуація з ісламською освітою в Україні (в тому числі і вищою) характеризується децентралізованістю та неузгодженістю як освітніх підходів, так і навчальних програм мактабів та медресе, що відносяться до різних духовних центрів, що є віддзеркаленням загальної фрагментації української умми.

В сфері шкільної освіти серйозною проблемою для України є вибір моделі взаємозв'язку між релігією та шкільною освітою. З одного боку, існує законодавство, яке регулює ці відносини (Конституція та низка законів України), з іншого – тиск з боку різних груп суспільства, які прагнуть інтерпретувати існуючі норми на свою користь.

Незабаром після здобуття Україною незалежності в 1991 р. у деяких регіонах країни (переважно західних, що відрізнялися вищою релігійністю) деякі школи почали викладати факультативний курс «Основи християнської етики». Незабаром подібні предмети викладали в чверті всіх навчальних закладів України, поширюючись по всій країні, незважаючи на відсутність нормативної бази. Оскільки фактично всі такі предмети викладалися незаконно, не було ні затверджених (а спочатку навіть чітко розроблених) програм, ні підручників, ні фахових викладачів. На рівні кожної конкретної школи ситуація вирішувалася по-різному: в деяких місцях школа запрошувала священика читати дітям «Основи християнської етики», в інших – курс читав

викладач історії або суспільствознавства. Щоб привести суспільний попит у відповідність із законами України, у 2005 р. була створена комісія з розробки концептуальних основ вивчення класів духовно-морального виховання в загальноосвітніх навчальних закладах⁶³⁶.

Однак завдяки домінуванню в Україні віруючих різних християнських конфесій інтереси представників інших релігійних традицій відійшли на другий план. Більше того, траплялись випадки відкритого ігнорування інтересів нехристиянських конфесій, зокрема мусульман, які досягали різних форм ісламофобії. За даними соціологічного дослідницького проекту під назвою «Регіональна толерантність, ксенофобія та права людини в 2012 році», показник міжетнічної дистанції у 2012 р. становив 4,5 із максимуму 7. Цей індекс характеризує міжетнічні, міжрасові та міжнародні відносини в українському суспільстві як просто «відчужуючий». У Західній Україні ксенофобія в першу чергу спрямована на арабів, африканців, кримських татар та євреїв, тоді як у Східній Україні вона спрямована на азіатів, арабів та представників західноєвропейських та атлантичних національних та культурних груп (німці, французи, американці, канадці). Результати дослідження свідчать про те, що мусульманські етнічні групи знаходяться вгорі списку з точки зору того, що вони найменш прийняті. Загалом, ми можемо погодитися з думкою керівника Групи з моніторингу прав меншин В. Лихачова, який вважає, що ісламофобія стала однією з найвизначніших форм ксенофобії в Україні⁶³⁷.

У 2016 р. в листі на ім'я міністра освіти України Л. Гриневич голова Духовного управління мусульман України муфтії шейх Ахмед Тамім звернув увагу міністра на те, що деякі шкільні підручники, рекомендовані Міністерством освіти містять помилкові уявлення про іслам як про агресивну

⁶³⁶ Кришмарел В. Релігійна освіта в державних школах: європейський та український контекст // Релігієзнавчі нариси. 2011. № 2. С. 99-100.

⁶³⁷ Brylov D. Transformed Perceptions of Islam and Muslims in Ukraine in the Wake of the Social and Political Changes Caused by Euromaidan. // Islam, Religions, and Pluralism in Europe. Wiesbaden, 2016. S. 268-269

релігію, жорстоку щодо віруючих інших конфесій. У листі наводяться приклади таких помилкових уявлень у підручниках, наприклад:

- «1) Обов'язок мусульман – брати участь у джигаді (газаваті) – священній війні – проти невірних;
- 2) Коран говорить: «Жінка – це верблюд, який повинен пронести чоловіка через пустелю його життя»;
- 3) Згідно з Кораном, жінки зобов'язані закривати обличчя»⁶³⁸.

Крім того, у листі муфті звернув увагу міністра на те, що Духовне управління мусульман України було і залишається противником викладання в школах релігійно орієнтованого курсу етики. Як зазначається в листі, такий курс викликає дискомфорт у дітей, батьки яких не є членами цієї конфесії, хоча він повинен прищеплювати дитині загальнолюдські цінності, а не «прив'язувати» їх до однієї лише релігії, навіть якщо ця релігія є традиційною для конкретної держави. У свою чергу, беручи до уваги той факт, що рішення викладати основи християнської етики в школах вже було прийнято на державному рівні, муфті закликав міністра погодитись з необхідністю розробити курс з основ ісламської етики та культури .

На даний час питання не вирішено, крім того, внаслідок появи нової автокефальної Православної Церкви України православна громада посилила тиск на Міністерство освіти з метою більш широкого впровадження «Основ християнської етики» в школах. Як заявив предстоятель Православної Церкви України митрополит Епіфаній:

«Дивно, що ми стикаємося з таким запеклим опором. Наприклад, я не можу повністю зрозуміти, чому? Ми хочемо навчити – від дитячого садка до середньої школи – основам християнської етики, основам християнського життя. Але ми бачимо жорстокий опір ... Нещодавно ми підняли його [це питання – Д.Б.] в Міністерстві освіти і науки України. Але ми почули: «Давайте не будемо насильно впроваджувати цей

⁶³⁸ Письмо Министру образования и науки Украины Гриневич Л. № 1/17 от 18.07.2016 (из личного архива автора).

предмет, він повинен бути добровільним ... Але ми наполегливо пропонуватимемо Міністерству освіти, щоб цей предмет було повернуто для викладання в наших школах»⁶³⁹.

Наприклад, в Івано-Франківську обласна рада рекомендувала розпочинати навчальний тиждень у школах області молитвою та запровадити обов'язковий урок «Християнська етика в школах». Крім того, депутати звернулись до Президента України із закликом запровадити «Основи християнської етики» в школах усіх регіонів України як обов'язковий предмет:

Щоб не втратити незалежність, збудувати міцну державу, зберегти святий обов'язок перед минулими поколіннями українців, які залишили нам у спадок любов до України, вивірені часом і випробуваннями кращі риси національного характеру закликаємо ... запровадити вивчення предмета «Основи християнської етики» у закладах освіти України ... забезпечити інтегрований підхід щодо формування християнського світогляду при викладанні предметів природничого спрямування»⁶⁴⁰.

Львівська обласна рада також внесла пропозицію зробити курс «Основи християнської етики» обов'язковим. В іншому центрі західної України – Тернополі, громадські активісти вимагали замінити курс «Основи християнської етики» на «Релігієзнавство», але міська рада відмовилась це робити. Як заявив мер міста:

«Цей предмет був у Тернополі завжди, починаючи з часів Незалежності. Ці заняття є факультативними. Тобто ніхто нікого не примушує. Це була ініціатива громади, щоб такий предмет з'явився у школах з метою виховання правильних цінностей. Більшість тернополян розуміє

⁶³⁹ Митрополит Епіфаній рекомендує повернути викладання християнської етики у школах // RISU. 2019. https://risu.org.ua/ru/index/all_news/community/church_and_school/77132/ (дата звернення: 19.08.2020).

⁶⁴⁰ Франківські депутати хочуть запровадити християнську етику в освітніх закладах // Galychyna. <https://galychyna.if.ua/2020/02/25/frankivski-deputati-hochut-zaprovaditi-hristiyansku-etiku-v-osvitnih-zakladah/> (дата звернення: 10.08.2020).

значення християнства і християнської церкви для становлення українців, як нації, а також розуміє, що такі уроки несуть лише добро»⁶⁴¹.

В результаті такої ситуації мусульманські громади України намагаються вирішити проблему релігійного виховання своїх дітей у школі, відкривши приватні школи з ісламською складовою. На сьогодні існує декілька подібних шкіл, кожна з яких представляє одну з груп впливу в українській мусульманській громаді. Найбільш виразно подібні відмінності та спільні риси можна побачити на прикладі трьох шкіл: школи «Аль-Іршад» при Ісламському університеті Духовного управління мусульман України, гімназія «Наше майбутнє» при Ісламському культурному центрі асоціації «Альраїд» та Міжнародна школа Хаджибей, заснована іммігрантами з Дагестану.

Школа «Аль-Іршад». Першою приватною школою, яка надала мусульманам можливість дати своїм дітям світську та релігійну освіту, була школа «Аль-Іршад» при Ісламському університеті Духовного управління мусульман України, яка відкрилася в 1996 році⁶⁴². З початку своєї діяльності школа «Аль-Іршад» відрізнялася глибоким вивченням арабської мови та «основ східної культури» (під цією назвою викладалися Основи ісламської культури). В даний час у школі навчається 130 учнів, з якими працює 20 вчителів (серед яких є і мусульмани, і немусульмани, зокрема директорка школи).

Серед причин створення школи «Аль-Іршад» голова ДУМУ муфтій шейх Ахмед Тамім називає такі:

- збереження етноконфесійних особливостей жителями України, що належать до народів, які сповідують іслам;
- інтеграція дітей мусульманських мігрантів в українське суспільство, а також адаптація дітей, які не володіють російською / українською мовами;

⁶⁴¹ Вацик А. Боротьба аргументів: у Тернополі активісти намагаються заборонити викладання предмету "Християнська етика" // UNIAN. 2016. <https://www.unian.ua/ternopil/1378732-borotba-argumentiv-u-ternopoli-aktivisti-namagayutsya-zaboroniti-vikladannya-predmetu-hristiyanska-etika.html> (дата звернення: 10.08.2020).

⁶⁴² Прошел год // Минарет. 1997. № 25. С. 3.

- консолідація мусульманської громади шляхом розширення особистих зв'язків серед учнів та батьків;
- підготовка майбутніх фахівців, потреба в яких існує в мусульманській громаді України;
- недопущення асиміляції учнів неслов'янських етносів в державних загальноосвітніх школах серед домінуючого слов'янського етносу;
- існування повсякденної ксенофобії та ісламофобії в середніх школах;
- бажання уникнути виражених християнських культурних традицій у загальноосвітніх школах⁶⁴³.

З 2019 р. у своїй освітній програмі «Аль-Іршад» перейшов на програму «Нова українська школа», яка є частиною масштабної загальної освітньої реформи, розробленої на кілька років. В рамках цієї реформи учні українських шкіл отримали завдання оволодіти не стільки окремими предметами, скільки здобути так звані «компетенції» за 12 років навчання. Ці компетенції включають:

- вільне володіння державною мовою;
- здатність спілкуватися іноземною мовою та рідною мовою (якщо вона відрізняється від державної);
- математична компетентність;
- компетенції в галузі природничих наук, техніки та технологій;
- інноваційність;
- екологічна компетентність;
- інформаційно-комунікаційна компетентність;
- здатність вчитися протягом усього життя;
- цивільна та соціальні компетенції, пов'язані з ідеями демократії, справедливості, рівності, прав людини, добробуту та здорового способу життя, з усвідомленням рівних прав та можливостей;
- культурна компетентність;
- підприємництво та фінансова грамотність.

⁶⁴³ Інтерв'ю, Київ. 2019.

Водночас у діяльності школи зберігається явний ісламський компонент. З першого класу діти вивчають арабську мову, Коран та ісламську культуру. Ісламські предмети складають приблизно п'яту частину всього навчального навантаження. Заняття з ісламської культури представляє основи ісламської віри відповідно до ашарітської доктрини, основи ритуальних дій в ісламі (як виконувати намаз, ритуальне омовіння тощо), а також основи ісламської етики. Сама програма була розроблена Департаментом досліджень та ісламських наук в ліванській штаб-квартирі АІСР (Бейрут, Ліван) і призначена для п'ятирічної освіти. Як зазначено у вступі до підручника з цього питання:

«Оскільки ми живемо в епоху аморальності та спотворення культурних цінностей, релігійне виховання дітей є непростим завданням. Дати дітям правильну освіту відповідно до нашої релігії непросто. І ми зазначаємо, що школи не приділяють належної уваги вихованню дітей у дусі ісламу. Хоча релігійні знання – це шлях до вдосконалення учня та його моралі, і це шлях до порятунку в цьому житті та в потойбічному світі»⁶⁴⁴.

Оскільки школа «Аль-Іршад» навчає своїх учнів за загальноосвітньою програмою, підручники є стандартними для більшості предметів. Водночас у них відображаються деякі особливості української культури, наприклад, її релігійні аспекти або національні кулінарні традиції. У таких випадках можна спостерігати цензуру з боку адміністрації ДУМУ та самої школи, коли неприйнятні з релігійної точки зору зображення або тексти можуть видалятися.

Гімназія «Наше майбутнє». У 2014 р. в Україні була зареєстрована друга приватна школа, яка включала у свою програму релігійні дисципліни і орієнтувалася переважно на дітей українських мусульман. Гімназія «Наше майбутнє» функціонує при Ісламському культурному центрі Києва, який входить до ВАГО «Альраїд». Навчання здійснюється за програмою, затвердженою Міністерством освіти. Серед відмінностей від публічних шкіл є додаткові предмети (уроки Корану, ісламська етика, арабська як друга

⁶⁴⁴ Исламская культура: Серия религиозных уроков для начальных классов. Киев, 2003.

іноземна мова, крім англійської), халяльна їжа, невеликі класи (від 5 до 15 учнів).

Незважаючи на те, що гімназія позиціонується як мусульманська, адміністрація звертає увагу на її багатоконфесійність і готовність приймати учнів та вчителів будь-якої віри, наголошуючи, що близько половини вчителів гімназії є немусульманами. Школа має напівпансіон: халяльну їжу та пропонує можливість продовженого дня.

Серед причин відкриття школи її директор Віра Фриндак називає повсякденну ксенофобію українського суспільства:

«У звичайних школах діти мусульманської віри часто стають жертвами насмішок з боку інших дітей. А в гімназії вони можуть почуватись у своєму колі – тут знають, що їх ніхто не буде ущемляти»⁶⁴⁵.

Інша причина – необхідність вивчення арабської мови, оскільки багато учнів у цій школі походять із змішаних арабо-українських сімей.

Заняття проводяться п'ять днів на тиждень, сім уроків на день. Для студентів-мусульман у мечеті в культурному центрі проводиться обов'язкова полуденна молитва, для дітей інших вір ця молитва не потрібна. Хлопчики навчаються з дівчатами, але сидять окремо. Водночас адміністрація школи розглядає можливість організації окремих занять для кожної статі. Введена форма для школярів, тоді як батьки можуть вирішувати, носити дівчаткам хіджаб чи ні.

Окрім обов'язкової навчальної програми та мов, діти також вивчають етнічні мусульманські традиції, традиційний одяг та мусульманські правила поведінки. На цих заняттях діти вивчають Коран напам'ять (діти іншої віри не повинні його вивчати).

Міжнародна школа Хаджібей. З 2016 р. в Україні працює ще одна приватна школа, в якій діти мають можливість отримувати релігійну освіту

⁶⁴⁵ Гінжол І. Як маленьких киян навчають у мусульманській гімназії // Сьогодні. 4.9.2014. URL: <https://www.segodnya.ua/kyev/kpeople/kak-malenkih-kiyvlyan-uchat-v-musulmanskoj-gimnazii-549409.html> (дата звернення: 9.08.2020).

поряд зі світською – Міжнародна школа Хаджибей, засновник якої, Абакар Абакаров, тісно пов'язаний з дагестанським відгалуженням руху Хізб ут-Тахрір, хоча і не вважає себе членом цієї організації. В оголошенні про прийом на роботу чітко зазначається ісламський та ексклюзивний характер школи: ісламська атмосфера; читання азану та молитва з джамаатом; вивчення ісламських дисциплін: фігх (ісламське право), Сіра (біографія пророка Мухаммеда), Коран, Таджвід (правила читання Корану), арабська мова; вчителі – виключно мусульмани. У рекламі школи наголошується, що вчителі школи – практикуючі мусульмани.

Засновник школи у своєму інтерв'ю підкреслював, що немусульманину неприпустимо вчити мусульман, оскільки вчитель математики або біології передає не лише знання, а й світогляд:

«На кожному занятті можливе протистояння світогляду: ісламського та матеріалістичного, атеїстичного. І лише мусульманський учитель може правильно пояснити. Наприклад, що пряма лінія скінчена не тому, що математика як наука це виправдовує, а тому, що нескінченність є властивістю Аллага і належить лише Йому. Велика Вітчизняна війна для нас, мусульман, не є великою і, звичайно, не Вітчизняною. Це війна, яка відбулася між невірним (в ісламському розумінні цього слова) Гітлером і атеїстом Сталіним»⁶⁴⁶.

У своїх інтерв'ю А. Абакаров ніколи не згадує про можливість навчання немусульман у цій школі, тоді як в школах «Аль-Іршад» та «Наше майбутнє» їх адміністрації наголошують, що не лише деякі вчителі є немусульманами, але також представники різних релігій можуть навчатися у цих школах. Загалом, основною цільовою аудиторією школи є іммігранти (*мухаджири*, як вони самі себе називають) з мусульманських регіонів Росії, насамперед Північного Кавказу, а також кримські татари (в основному представники Хізб

⁶⁴⁶ Деркач А. Многие мусульмане не понимают важности светского образования // Кавказ.Реалии. 13.9.2019. <https://www.kavkazr.com/a/mnogie-musulmane-ne-ponimayut-vazhnosti-svetskogo-obrazovaniya/30163007.html> (дата звернення: 11.08.2020).

ут-Тахрір), які залишили Крим через переслідування російською владою через релігійні переконання. За словами А. Абакарова, мігранти з Росії (Татарстан, Башкортостан, Дагестан, Інгушетія) та Туреччини становлять 90% учнів⁶⁴⁷.

Сам Абакар Абакаров також є вихідцем з Дагестану, і, за його словами, був змушений покинути Росію через тиск на нього з боку російських спецслужб. Серед головних цілей своєї школи він називає високу якість освіти, яка дозволила б випускникам вступати до найкращих світових університетів. У той же час А. Абакаров пов'язує низький рівень освіти в ісламському світі, особливо початкової та середньої, з «відпадинням» мусульманських суспільств від ісламу:

«Одним з головних факторів падіння, мабуть, є те, що навіть у ті часи релігія була головним мотиватором вивчення наук. І ось відхід від релігії, відхід від ісламу врешті-решт призвели до того, що сьогодні ми опинились у такій ситуації ... Саме завдяки ісламу розвинувся ряд областей [науки], алгебра розвинулася завдяки тому факту, що потрібно було розуміти спадкове законодавство, у досить складних шаріатських питаннях спадкового права»⁶⁴⁸.

Школа «Хаджибей» розглядає запровадження ісламських дисциплін у навчальну програму як вирішення цієї проблеми. З першого класу викладаються фігх (ісламське право), Таджвід (правила читання Корану), Сіра (біографія пророка Мухаммеда). Крім того, в школі звучить заклик до молитви (*азан*), в проміжках між заняттями діти виконують намаз у шкільній мечеті.

Окрім релігійних предметів та загальноосвітніх дисциплін, програма школи містить предмети, яких немає у звичайній школі. Це політична географія для початкових класів та логіка, робототехніка, програмування та моделювання на вищих рівнях. Велика увага приділяється мовам – щодня

⁶⁴⁷ Дагестанец открыл школу с исламским уклоном в Одессе // Кавказ.Реалии. 20.12.2017. <https://www.kavkazr.com/a/28929611.html> (дата звернення: 11.08.2020).

⁶⁴⁸ Bugün. Наш гость Абакар Абакаров // АТР. 7.10.2019. URL: <https://atr.ua/video/14686/bugunsogodni-071019-gost-abakar-abakarov-temy-rol-obrazovania-v-sovrem> (дата звернення: 9.08.2020).

проводяться заняття з арабської та російської мови, є також українські та кримськотатарські класи, розглядається можливість початку викладання азербайджанської мови, фарсі та пушту.

У школі «Хаджибей» особлива увага приділяється не лише навчанню, але й вихованню, навчанню в суворих кавказьких традиціях та бойовим мистецтвам. Як зазначає Абакар Абакаров:

«Ця школа призначена не лише для навчання, вона – для навчання, і це один з ключових моментів у нашій школі ... діти з нами цілий день, у тому числі в інтернатному форматі, тобто ми повністю контролюємо процес навчання і у нас є кавказькі методи виховання. Школа сувора. Повторюю – ми приймаємо дуже «важких» дітей. Ми також спеціалізуємося на спорті, і тут, у Києві, реалізуємо два проекти – це проект загальноосвітньої школи, а другий – проект спортивної школи-інтернату для хлопчиків. Ці дві області. А у спорті ми спеціалізуємося на бразильському джиу-джитсу, грепплінзі [європейська версія джиу-джитсу – Д.Б.], ми запускаємо карате-кудо»⁶⁴⁹.

Як видно з розглянутих випадків, основними причинами використання мусульманськими громадами України ексклюзивного формату релігійної освіти в школах є побутова ксенофобія в українському суспільстві, а також домінування християнських конфесій, які любіють курс «Основи християнської етики» на громадському та державному рівнях. З іншого боку, на формат та зміст релігійної освіти в школах серйозно впливає ідеологічна приналежність громади, яка відкрила школу.

Незважаючи на ідеологічні розбіжності, пов'язані з походженням релігійних центрів, школа «Аль-Іршад» та гімназія «Наше майбутнє» спрямовані на інтеграцію учнів в українське суспільство, зберігаючи ісламську ідентичність, тоді як Міжнародна школа «Хаджибей», швидше за все, відчужує учнів від приймаючого суспільства. Можливо, це пов'язано з тим, що більшість батьків учнів школи «Хаджибей» є вимушеними мігрантами,

⁶⁴⁹ Ibid.

«мухаджирами», як вони себе називають, тим самим порівнюючи себе з супутниками пророка Мухаммада, який здійснив переселення з ними до Медини. Більше того, основну масу таких мігрантів в Україні становлять послідовники салафізму або члени Хізб ут-Тахрір. Водночас більшість батьків учнів шкіл «Аль-Іршад» та «Наше майбутнє» – це громадяни України, які оселились в Україні і хочуть, щоб їхні діти повноцінно інтегрувались в українське суспільство та займали комфортне соціальне положення.

Що стосується власне духовних навчальних закладів, що діють або діяли в різний час в Україні, то більшість з них по суті, являють собою швидше коранічні школи, ніж медресе, і відносяться до системи початкової та середньої ісламської освіти. При цьому, в найбільш успішному свого часу медресе Криму Азовському медресе, що відносилось до Духовного управління мусульман Криму, в якому використовується турецька модель середньо-спеціальної ісламської освіти *Imam-Hatip Lisesi*, доповнена світською середньою освітою (в рамках системи вечірньої школи), рівень підготовки залишає бажати кращого. Наприклад, на думку начальника Управління гуманітарної та соціально-економічної політики Меджлісу кримськотатарського народу Лютфі Османова, рівень вторинної [світської] освіти в цьому медресе дуже низький, і його випускники не здатні до вступу до вищих навчальних закладів. За словами представника Меджлісу в Кримському муфтіяті Арсена Альчикова, в кращому випадку лише 30% випускників цього медресе стануть «нормальними імамами»⁶⁵⁰.

Що стосується ситуації з вищою ісламською освітою, то тут ситуація ще складніша, оскільки не дивлячись на велику кількість духовних центрів мусульман в Україні, єдиним функціонуючим ісламським університетом є Ісламський університет Духовного управління мусульман України (ІУ), заснований в 1994 р., президентом якого є голова ДУМУ шейх Ахмед Тамім. У 2002 р. філію університету було відкрито в Одесі при місцевій мечеті⁶⁵¹, але

⁶⁵⁰ Bogomolov et al. 2010. Op. cit., S. 94.

⁶⁵¹ Богомолов та ін. 2006. Op. cit., С. 79.

пізніше, з усім викладацьким та студентським складом перенесено до Криму (в м. Сімферополь), де планувалось будівництво власного будинку філії Ісламського університету. Зрозуміло, що після анексії Криму ці плани не були реалізовані. Окрім того, філії ІУ діють в Полтаві, Херсонській області.

Мова викладання на підготовчому відділенні – в основному російська, для деяких студентів викладання спочатку ведеться на рідних мовах, таких як таджицька, фарсі, узбецька і туркменська. Пізніше, в залежності від рівня студентів, додається арабська. Навчання в університеті ведеться як місцевими викладачами, так і викладачами з ісламських держав – Лівану, Палестини, Туреччини та інших⁶⁵².

Як зазначає О. Богомолів, університет комбінує програму середнього навчального закладу, відповідного другому і третьому (останньому) рівням арабської середньої школи для дорослих, і чотирирічний курс, що відповідає рівню бакалавра⁶⁵³.

В університеті діє один факультет – Шаріату і основ релігії (*Куллійа аш-шарі'а ва-усуль ад-дін*), на якому готують фахівців за 5 спеціальностями: фахівець з Шаріату, фахівець з Тафсиру і коранічних наук, фахівець з хадисів і хадісознавства, фахівець з Акиди (основам віровчення), фахівець з ісламського заклик (*дагвату*). Крім того, існує факультет педагогіки і східної лінгвістики, який, проте, в даний час не діє.

Програма навчання на факультеті Шаріату і основ релігії розрахована на чотири роки і включає вивчення мов (арабської та англійської), цілого комплексу ісламських наук (фігх, тафсір, таджвід, акида, таухид, тасаввуф, ахляк, улюм ал-хадіс, улюм ал-Куран і ін.) і загальноосвітніх дисциплін (філософія, психологія, релігієзнавство, соціологія, основи науково-дослідної роботи, риторика та ін.).

⁶⁵² Дзаурова М. Алимь вернулись с дипломами // Ингушетия. 2002. URL: <http://old.ingushetiya.org/news/981.html> (дата звернення: 12.10.2020).

⁶⁵³ Богомолів та ін. 2006. Оп. cit., С. 79.

Особлива увага приділяється процесу вступу до університету. Абітурієнт повинен представити рекомендації місцевих мусульманських діячів (імам-хатибів або авторитетних членів мусульманської громади), після чого студент проходить місячний підготовчий курс і складає вступні іспити, за результатами яких він зараховується на відповідний рівень навчання. Тим, хто не здав іспити, пропонують послужити помічником місцевого імама, поки вони не стануть більш підготовленими до навчання. Найвищого рівня навчання змогли досягти одиниці, а другий рівень освіти для дорослих закінчили близько 100 студентів. Деякі студенти поєднують навчання в університеті ДУМУ з навчанням в світських вузах.

При цьому акцент робиться на створенні системи ісламської освіти, адаптованої до місцевих умов і менталітету, і на відтворення кадрів для потреб України. Як зазначає заступник муфтія ДУМУ шейх Рустам Гафури:

«...ми намагаємося на базі ісламського університету, проводячи міжнародні конференції, створювати єдину систему релігійної освіти. Своїх студентів не відправляємо вчитися за кордон. Знаходячись в Україні, вони отримують ісламську освіту, вбираючи місцевий менталітет. Це робиться для того, щоб повністю зберегти свою ідентичність, не відокремлюючись від суспільства, нам потім легше з ними працювати. При цьому у нас укладені договори з ал-Азгар і ще з декількома університетами. Можемо відправляти студентів на підвищення кваліфікації, для обміну досвідом, але на невеликі терміни. Ставимо собі за мету, щоб людина, яка отримала у нас освіту залишався в країні»⁶⁵⁴.

Наразі в Ісламському університеті підготовлено понад 10 випусків імамів і викладачів релігійних наук, які зараз працюють в мусульманських громадах, центрах і об'єднаннях України, Росії, Казахстану, Туреччини та інших держав. Активно розвивається співпраця ІУ з ісламськими навчальними

⁶⁵⁴ Бадаева А. Рустам Гафури: Украина учится на ошибках России // Islam Today. 2012. URL: <http://islam-today.ru/article/5199/> (дата звернення: 20.07.2020).

зкладами та релігійними управліннями інших країн. Наприклад, на офіційному сайті ДУМУ зазначено, що Наказом № 60 від 11.06.2001 р., виданим Каїрським Ісламським Університетом ал-Азгар, визначається, що диплом Ісламського університету визнається Університетом ал-Азгар⁶⁵⁵. Слід також відзначити активну співпрацю ІУ зі світськими університетами (перш за все – Національним педагогічним університетом ім. М.П. Драгоманова), з питань організації методичної, навчальної та наукової роботи.

Іншим вищим ісламським навчальним закладом, нині не діючим, був Український Ісламський Університет (УІУ) в Донецьку, зареєстрований 28 липня 1998 р. Державним комітетом України у справах релігії⁶⁵⁶, засновниками якого виступили Духовний центр мусульман України (ДЦМУ) і Міжобласна асоціація громадських організацій (МАОО) «Аррайд». При цьому, як зазначає О. Богомолів, на думку арабських спонсорів, академічний рівень цього навчального закладу відповідав швидше коледжу⁶⁵⁷.

Серед причин відкриття цього університету називаються такі: 1) особливості географічного зосередження послідовників ісламу; 2) реєстрація в 1995 р. в м. Донецьку одного з духовних центрів мусульман в Україні (Духовний центр мусульман України), з ініціативи та за підтримки якого і був відкритий цей університет. Програма навчання в університеті була розрахована на чотири роки і передбачала вивчення мов (арабської, татарської, української та англійської), цілого комплексу ісламських наук (фігх, тафсір, акида, вивчення Корану) і загальноосвітніх дисциплін (філософія, психологія, соціологія, інформатика, управління і менеджмент). Перші два роки (загальноосвітні дисципліни) навчання велося викладачами місцевих вузів російською мовою, наступні два роки – викладачами з-за кордону (Туреччина, Алжир, Кувейт) арабською мовою. Ректором університету був призначений

⁶⁵⁵ Брильов Д. Ісламський фактор в державно-конфесійній політиці України: внутрішньо- та зовнішньополітичні аспекти // Державно-конфесійні відносини в Україні: сучасний стан та тенденції розвитку. Київ, 2012. С. 31.

⁶⁵⁶ Мерзуг Д. Двери университета открыты для вас // Аррайд. 2001. №6(31).

⁶⁵⁷ Богомолів та ін. 2006. *Op. cit.*, С. 82.

Джамаль Мерзуг, громадянин Алжиру, кандидат технічних наук⁶⁵⁸. Однак у 2002 р., в результаті розбіжностей, що виникли між засновниками університету – Духовним центром мусульман України і асоціацією «Арраїд», остання фінансову підтримку університету припинила, що і стало однією з причин його закриття. За іншою версією, причиною закриття стали фінансові махінації навколо університету і конфлікт між викладацьким складом університету та Донецьким відділенням Партії мусульман України⁶⁵⁹. Як би там не було, в 2002 р. МЗС України відмовив частині іноземних викладачів УІУ в продовженні віз.

Також, за словами голови Президії РУНМГУ «Київський муфтіят» К. Хуснутдинова⁶⁶⁰ та згідно з інформацією, розміщеною на офіційному сайті організації⁶⁶¹, в 2009 р. при РУНМГУ «Київський муфтіят» був зареєстрований Київський ісламський університет (КІУ). Однак крім згадки про його існування на офіційному сайті організації, і непідтвердженої інформації, датованої кінцем 2012 р. про те, що проект вже скоро розпочне свою діяльність⁶⁶², більше ніяких даних про діяльність цього університету немає.

Існував також нереалізований проект Ісламського інституту в Сімферополі, профінансований в лютому 2002 р. Ісламським Банком Розвитку (Islamic Development Bank – IDB) в рамках Спеціального проекту допомоги в 2000-2003 рр. ряду країн-нечленів (Казахстан, Киргизстан, Таджикистан і Узбекистан). Тривалий час центр виконував функції класів арабської мови для

⁶⁵⁸ Игнатова Н. Становление духовного образования в Донецкой области (90-е гг. XX ст.) // Наука. Религия. Общество. 2002. № 2. URL: http://iai.donetsk.ua/_u/iai/dtp/CONF/11/contents/begin.php3?l=r

⁶⁵⁹ Что случилось с донецким Исламским университетом? // ОБКОМ. 2004. URL: <http://obkom.net.ua/articles/2004-07/13.1320.shtml> (дата звернення: 21.09.2020).

⁶⁶⁰ Хуснутдинов К. Интервью с председателем Президиума РУНМОУ «Киевский муфтият» Канафией-хаджи Хуснутдиновым // Украина и исламский мир. 2009. № 3. С. 13-15.

⁶⁶¹ Киевский муфтият // Официальный сайт РУНМОУ «Киевский муфтият», 2009, URL: <http://muftiyat.com.ua/index.php> (дата звернення: 21.09.2020).

⁶⁶² Якубович М. Исламское образование в независимой Украине: достижения и перспективы // Ислам в СНГ. 2012. URL: <http://www.islamsng.com/ukr/dialogue/5633>. (дата звернення: 21.09.2020).

дітей, хоча, як вважає О. Богомолів, він швидше слугував місцем зустрічі для муфтіату і Меджлісу по різних випадках⁶⁶³.

Взагалі ж, кажучи про Крим, не можна не відзначити актуальність питання про вищу ісламську освіту в цьому найбільш населеному мусульманами регіоні України. Першочергова важливість відкриття ісламського університету в Криму відзначалася ще в 2008 р. в прес-релізі Духовного управління мусульман Криму «Підсумки IV Курултаю мусульман Криму»:

«...вкрай важливим є створення умов для отримання молодими людьми всіх рівнів ісламської освіти, включаючи і вищу, на території Криму. У зв'язку з цим, Духовне управління мусульман Криму вважає першочерговим відкриття найближчим часом Ісламського університету в Криму, а також нових медресе в різних регіонах півострова»⁶⁶⁴.

Через рік, у травні 2009 р., під час Всесвітнього Конгресу кримських татар заступником голови Меджлісу кримсько-татарського народу Рефатом Чубаровим була озвучена ідея створення ісламського університету на базі медресе Зінджирлі в Бахчисараї⁶⁶⁵. При цьому за основу розглядається модель турецьких вищих навчальних закладів – факультетів богослов'я (*ілахіййат*).

На початку 1990-х рр. проблему відсутності вищої ісламської освіти в Криму кримські татари вирішували за допомогою зарубіжних ісламських вузів. Вони виїжджали для навчання в Туреччину, Єгипет, Саудівську Аравію, Ліван та інші країни ісламського світу. Найбільш значними були групи, що відправилися на навчання в університети Туреччини. Дані, які називають представники ДУМК, коливаються навколо 200 чоловік. Значно менше студентів відправлялося в ісламські університети в арабських країнах, причому туди вони їхали, як правило, через приватні контакти і

⁶⁶³ Bogomolov et al. 2010. Op. cit., С. 96.

⁶⁶⁴ Пресс-релиз Духовного Управления Мусульман Крыма. (2008), “Итоги IV Курултая мусульман Крыма”, <http://maidanua.org/static/newskrym/1217309224.html> (дата звернення: 20.9.2020).

⁶⁶⁵ Муратова Э. Преподавание ислама в Крыму // Изучение и преподавание ислама в Евразии. Москва, С. 2010. С. 306.

домовленостей з приймаючою стороною, до яких керівництво ДУМК стосунку не мало. При цьому, як зазначає Е. Муратова, зовнішній канал отримання ісламської освіти кримськими татарами був визнаний керівництвом ДУМК неефективним – як на турецькому, так і на арабському напрямках, в тому числі і через страх того, що молоді люди, отримуючи освіту в арабських університетах, могли потрапити під вплив різних «радикальних» ідей⁶⁶⁶.

З огляду на гостроту проблеми, було зроблено декілька спроб створити свій вищий ісламський навчальний заклад. Про невдалу спробу відкрити Ісламський інститут за підтримки Ісламського Банку Розвитку було сказано вище. Невдачею закінчилася і спроба створити релігійний факультет в Кримському інженерно-педагогічному університеті⁶⁶⁷. Таким чином, ДУМК так і не отримав свого університету.

Можливим рішенням цієї проблеми було навчання кримських татар в уже діючих на території України ісламських університетах. Подібна спроба мала місце в 1999 р., коли в Донецьку діяв вже згаданий раніше Український ісламський університет (УІУ), в якому в 1999/2000 навчальному році за різними джерелами навчалося від 17 з 25⁶⁶⁸ до 28 з 40⁶⁶⁹ студентів – вихідців з Криму. Правда, після закриття УІУ більшість студентів з числа кримських татар не повернулися до Криму, а залишилися в Донецьку.

Що до можливої співпраці в питаннях ісламської освіти ДУМК з Ісламським університетом, то в зв'язку з значними суперечностями, існувальними між ДУМК і ДУМУ, навчання представників громад, пов'язаних з ДУМК, в Ісламському університеті не вітається. Проте, серед студентів ІУ чимало представників кримських татар. Переважно, це представники незалежних громад півострова, або ж представники громад, що входять в

⁶⁶⁶ Муратова. 2008. *Op. cit.*, С. 46.

⁶⁶⁷ Богомолів і др. 2006. *Op. cit.*, С. 84.

⁶⁶⁸ Ігнатова. *Op. cit.*

⁶⁶⁹ Bogomolov et al. 2010. *Op. cit.*, С. 96

Духовний центр мусульман Криму, глава якого – Ридван Велієв, – сам є випускником Ісламського університету⁶⁷⁰.

У 2013 р. Всеукраїнська асоціація громадських організацій «Альрайд» (колишня МАОО «Аррайд») зробила спробу знову повернутися в сферу ісламського освіти. Брак кадрів для створення власного університету «Альрайд» компенсував тим, що пішов по шляху відкриття представництва (екзаменаційного центру) вже діючого з 2010 р. Ісламського Онлайн Університету (IOU), де безкоштовно можна отримати ступінь Bachelor of Arts in Islamic Studies англійською мовою⁶⁷¹. З початку березня 2013 р. ВАГО «Альрайд» є офіційним екзаменаційним центром цього навчального закладу⁶⁷². При цьому проблематичним для української умми є те, що програма навчання в IOU не враховує особливостей українського суспільства – з одного боку, а з іншого – може служити каналом трансляції специфічних форм інтерпретації ісламу, оскільки засновник даного навчального закладу шейх Біляль Філіпс відомий своїми тісними контактами з представниками радикальних інтерпретацій ісламу, в результаті чого йому був заборонений в'їзд до Німеччини⁶⁷³ і Австралії⁶⁷⁴.

Підводячи короткий підсумок даної глави, варто відзначити, що найбільш життєздатною і інкорпорованою в українські реалії поки що залишається модель, представлена Ісламським університетом Духовного управління мусульман України, якій має 26-річний досвід роботи. При цьому

⁶⁷⁰ Глава Духовного центра мусульман Крыма отверг обвинения в хабашизме и сектантстве // НовоРОСС.инфо. 2012. URL: <http://novoross.info/people/6647-glava-duhovnogo-centra-musulman-kryma-otverg-obvinieniya-v-habashizme-i-sektantstve.html> (дата звернення: 20.9.2020).

⁶⁷¹ Islamic Online University. (2010), IOU official website, available at: <http://www.islamiconlineuniversity.com/about-us.php> (accessed 27 December 2012).

⁶⁷² Альрайд. (2013), “ВАОО «Альрайд» – официальный экзаменационный центр Исламского онлайн-университета”, available at: <http://www.arraid.org/ru/node/2614#.UVQYETdlyQU> (accessed 15 Mart 2013).

⁶⁷³ The Local. (2011), “Islamist preacher ordered to leave Germany”, available at: <http://www.thelocal.de/national/20110421-34559.html> (accessed 21 April 2013).

⁶⁷⁴ McManus, G. (2007), “Radical sheik refused entry for Islamic talks”, available at: <http://www.theaustralian.com.au/news/radical-sheik-refused-entry-for-islamic-talks/story-e6frg6n6-1111113280648> (accessed 10 November 2012).

конструктивною видається позиція керівництва університету, яке активно налагоджує зв'язки як зі світськими університетами України, так і з ісламськими університетами в інших країнах – починаючи з тісних контактів з університетом ал-Азгар і ісламськими університетами пострадянського простору.

Можна виділити два основних шляхи розвитку вищої ісламської освіти в Україні – 1) створення самостійного навчального закладу (університету) і 2) відкриття факультету при світському університеті. В даний час реалізований тільки перший варіант (Ісламський університет ДУМУ), але незважаючи на попередні невдачі все ще лишається можливість втілити в життя і другий варіант.

Відкритим залишається питання про характер можливих реформ в системі ісламської освіти в Україні. Не викликає сумнівів, що вимоги до сучасних імамів дещо відрізняються від існуючих раніше. Наприклад, вже зрозуміло, що популярність різного роду соціальних мереж передбачає для імамів вміння працювати в них, що вимагає введення в навчальну програму відповідних предметів. Також не залишається без уваги з боку ісламських організацій України і такий напрямок реформування системи ісламського освіти, як введення дистанційної форми навчання, тим більш, активному розвитку саме цьому напрямку сприяла пандемія COVID-19. Але це також вимагає пильного вивчення, особливо в контексті інкорпорації в середу українських мусульман специфічних інтерпретацій ісламу.

Очевидно, що сфера ісламської освіти в Україні представляє собою область, що активно розвивається, в якій відбувається зіткнення різних освітніх моделей, і, що більш важливо – різних інтерпретацій ісламу.

3.3. Економіка мусульманського повсякдення: халяль-індустрія в Україні

Халяльна індустрія сьогодні активно розвивається у всьому світі. Щоб задовольнити запити мусульманських споживачів, компанії прагнуть

сертифікувати свою продукцію на відповідність принципам шаріату (тобто як халяльну, дозволена для споживання мусульманам). Тим часом мусульманські країни Близького Сходу та Північної Африки є одними з найбільших імпортерів продовольства у світі: імпортні товари покривають приблизно 50% своїх потреб у продовольстві. Навіть 10% пшениці регіону, одного з основних власних харчових продуктів, імпортується. Очікується, що попит на їжу в цьому регіоні буде зростати, оскільки населення там щорічно зростає приблизно на 3%. Така ситуація створює можливість для України виходити на ринки Близького Сходу, зокрема в країни Перської затоки, зі своїми харчовими продуктами⁶⁷⁵ – звісно, якщо вони вважаються допустимими для споживання мусульманами.

Відродження релігійного життя в Україні, в тому числі поява та розвиток мусульманських громад призвів до розвитку видимої ісламської інфраструктури в Україні. Це включає, зокрема, розвиток Халяль-індустрії, що охоплює заклади громадського харчування, що відповідають вимогам Халяль, продовольчі марки з відповідною сертифікацією та структури сертифікації.

Водночас розвиток Халяль-індустрії в Україні має свої економічні та соціально-історичні характеристики. Серед них – експортна орієнтація українського виробника, тривала відсутність мусульман у публічному дискурсі та низький рівень релігійних знань серед значної частини місцевих мусульман. У сукупності це означає, що мусульмани в Україні не були основними споживачами, реальними чи уявними, для місцевої халяльної галузі.

Варто зауважити, що відбудова халяль-індустрії в Україні переважно пов'язана з діяльністю двох основних центрів сертифікації «Халяль», пов'язаних з найвпливовішими ісламськими організаціями серед українських мусульман. Вони обидва мають широкі зв'язки в ісламському світі. Це Центр сертифікації «Халяль» Духовного управління мусульман України (ДУМУ) та Центр досліджень та сертифікації «Халяль» Асоціації громадських організацій

⁶⁷⁵ Volovych et al. 2011: 5

«Альрайд». Слід зазначити, що з 2008 р. відділ сертифікації та стандартизації продукції «Елал» (Халяль) функціонує також в Духовному управлінні мусульман Криму (ДУМК). Однак цей департамент видав перше посвідчення «Халяль» лише в серпні 2013 р.⁶⁷⁶, а через півроку кримський муфтіят після анексії Криму перейшов у правове поле Росії, ще в квітні 2014 р. ставши членом Ради муфтіїв Росії, тому ми не розглядаємо його діяльність.

Наразі важко оцінити загальний потенціал внутрішнього ринку халяльної продукції. Доступні оцінки базуються на загальній кількості мусульман в Україні і становлять 1-2 млрд доларів. Що до експортного потенціалу виробників халялю, то він оцінюється в 4-5 мільярдів доларів⁶⁷⁷. Основним і найбільш перспективним напрямком сертифікації «Халяль» є сертифікація курячого м'яса. Україна вже є основним виробником, посідаючи 4 місце у світі з експорту цієї продукції, і вже має стійку присутність на великих близькосхідних ринках⁶⁷⁸. На країни ісламського світу припадає майже половина всього експортованого в світі курячого м'яса. Найбільшим імпортером українського курячого м'яса є Саудівська Аравія⁶⁷⁹. Більше того, навіть за загального зменшення експорту в перші місяці пандемії COVID-19, пропозиція курятини зросла на 5%, а Саудівська Аравія та ОАЕ входять в трійку світових імпортерів української курятини⁶⁸⁰.

Перспективи виходу на ринок мусульманських країн призвели до розвитку галузі халяльного скотарства, яка в іншому випадку була б

⁶⁷⁶ Муфтіят дал первое разрешение на элял-продукцию // Авдет. 6.8.2013. URL: <https://avdet.org/ru/2013/08/06/muftiyat-dal-pervoe-razreshenie-na-elyal-produktsiyu/>

⁶⁷⁷ Украинская Халяль индустрия: текущая ситуация в стране, перспективы развития на международных рынках // Ukrhalal, 3.8.2017. URL: <https://ukrhalal.org/ukrainskaya-halyal-industriya-tekushhaya-situatsiya-v-strane-perspektivy-razvitiya-na-mezhdunarodnyh-rynках/>

⁶⁷⁸ Украина вошла в топ-5 крупнейших экспортеров курятины в мире – Милованов // Экономическая правда. 14.01.2020. URL: <https://www.epravda.com.ua/rus/news/2020/01/14/655767/>

⁶⁷⁹ Саудовская Аравия стала основным покупателем украинской курятины // Ліга.Бізнес, 14.01.2020. URL: <https://biz.liga.net/ekonomika/prodovolstvie/novosti/saudovskaya-araviya-stala-osnovnym-pokupatelem-ukrainskoy-kuryatiny>

⁶⁸⁰ Ukraine's chicken meat export went up in Jan-Aug // Latifundist. September 9, 2020. URL: <https://latifundist.com/en/novosti/51866-ukraina-uvelichila-eksportmyasa-ptitsy-s-nachala-goda>. (дата звернення: 9.9.2020).

неперспективною в Україні. Деякі фірми повністю переходять на виробництво халяльної продукції. За словами директора однієї з цих компаній, основними споживачами продукції є Азербайджан, Єгипет та Туреччина, і лише 5% від загального обсягу реалізується на внутрішньому ринку (залишки, придатні для виробництва ковбас)⁶⁸¹.

Ще одна важлива сфера – це Халяль-сертифікація соняшникової олії. За обсягом експорту Україна займає перше місце у світі за цією продукцією. Як і куряче м'ясо, торгівля соняшниковою олією не зазнала впливу пандемії COVID-19. Експорт соняшникової олії в 2020 р. зріс на 10% порівняно з аналогічним періодом 2019 р., і серед основних покупців української олії є також країни ісламського світу: Ірак займає 4-ту позицію, і його частка становить 8,6% від загального обсягу українського експорту⁶⁸². Серед інших основних покупців олії – ОАЕ та Малайзія.

У той же час економічна привабливість отримання сертифікату Халяль на експортну продукцію відіграє негативну роль у формуванні внутрішнього ринку. За словами керівника одного з найбільших центрів сертифікації Халяль, значна кількість продуктів, які отримують сертифікат «Халяль», взагалі не потрапляють на український ринок, оскільки це економічно недоцільно. Наприклад, найбільший в Україні виробник соняшникової олії KERNEL, який постачає в арабські країни кілька марок халяльної соняшникової олії (в тому числі преміум-класу), не продає на внутрішньому ринку жодної продукції із сертифікацією «Халяль»⁶⁸³. Таким чином, можна сказати, що експортна орієнтація українського виробника стала перешкодою для формування внутрішнього ринку Халяль.

Водночас існують й інші фактори, що заважають розвитку халяльної галузі в Україні. Зокрема, мусульманські громади – і окремі мусульмани –

⁶⁸¹ Восток – дело тонкое: в Украине осваивают стандарт «халяль» для говядины Экономика 20 сентября 2018 // <http://economics.com.ua/article/77715520.html>

⁶⁸² Украина установила рекорд по экспорту подсолнечного масла танкерами – инфографика // Ліга.Бізнес. 22.09.2020. URL: <https://biz.liga.net/all/prodovolstvie/novosti/ukraina-ustanovila-rekord-po-eksportu-podsolnechnogo-masla-infografika>

⁶⁸³ Інтерв'ю, вересень 2020, Київ.

залишаються у тіні публічного простору. З 1989 р. урядові установи почали реєструвати ісламські громади, і мусульмани мали можливість практикувати свої ритуали відкрито і без перестороги, включаючи харчові практики. Однак інтеграції та розвитку мусульманських громад заважає історичне минуле України. Перш за все, слід зазначити, що Україна має християнську більшість, і всі нехристиянські конфесії сприймаються неоднозначно більшістю населення та владою. Як ми вже показали раніше, хоча офіційні мусульманські громади діяли на території України з кінця XIX ст., але в десятиліття після Другої світової війни уповноважені у справах релігійних культів в радянській Україні вважали своїм завданням запобігти реєстрації мусульманських громад, дотримуючись правила – «в Україні ісламу немає».

Дотепер Україна має один з найвищих рівнів побутової ісламофобії в Європі. Згідно з доповіддю дослідницького центру Pew, лише 25% українців погодилися б бачити мусульманина членом своєї сім'ї, навіть у сусідній Росії, відомій своїми утисками окремих груп мусульман, цей відсоток становить 34%⁶⁸⁴. У такому національному контексті тривалий час значна кількість мусульман вважали за краще не ідентифікувати публічно свою віру.

Ще однією проблемою, яка негативно впливає на розвиток халяльної галузі, є секуляризація радянського періоду, яка торкнулася всіх груп мусульман в Україні. Наприклад, на думку І. Ізмірлі, більшість традиційних кримських татар сповідують т.зв. «іслам кафетерію», звертаючись та вибираючи ті аспекти ісламського вчення, які відповідають їх власним інтерпретаціям і способу життя. В результаті, як приклад, багато кримських татар вживають алкогольні напої навіть під час Рамадану і їдять свинину, але відмовляються торкатись собаки, тому що це вважається *наджасою* (нечистотою)⁶⁸⁵. У Центральній Азії (де кримські татари, які складають значну частину українських мусульман, знаходились в депортації протягом майже 50

⁶⁸⁴ Pew Research Center. Eastern and Western Europeans differ on importance of religion, views of minorities, and key social issues. (2018) <https://www.pewforum.org/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-minorities-and-key-social-issues/>

⁶⁸⁵ Izmirli. Op. cit.

років) в радянський період, питво горілки стало невід'ємною частиною «мусульманських» свят і було асимільовано з національною традицією⁶⁸⁶.

Тривалий час Халяль-індустрія в Україні не була розвинена навіть в сегменті продовольчих товарів. Халяльну їжу можна було знайти лише в місцях локального проживання мусульманського населення, при молельних приміщеннях (*мусаллях*) та нечисельних мечетях. Як відзначали в своєму дослідженні Н. Гаврілова, О. Кисельов та Т. Хазир-огли, на більшій частині території України слабо розвинена халяль-промисловість, тому віруючі не завжди можуть купити продукцію, яка б відповідала нормам шаріату. Халяльне харчування в Україні є проблемою. За даними дослідження 55% опитаних мусульман зазначили, що мають проблеми з придбанням халяль-продуктів, 42% наголосили на відсутності проблем з придбанням халяльної продукції. На думку дослідників, ця частина опитаних робить закупівлю халяль-продуктів при мечетях та мусульманських центрах, проте задовольнити вимоги всіх мусульман невеличкі крамниці не можуть⁶⁸⁷.

Нерозвиненість системи сертифікації Халяль в Україні призвела до спроб російських ісламських організацій взяти під контроль цю територію. У 2012 р. делегація Міжнародного центру сертифікації «Халяль» Ради муфтієв Росії, очолювана генеральним директором Айдаром Газізовим, відвідала Україну з робочим візитом. Цей візит в Україну був частиною програми РМР по створенню та контролю єдиного економічного простору «Халяль» на території країн СНД⁶⁸⁸. Під час візиту делегація досягла домовленості з керівником «Київського муфтіяту» Канафією Хуснутдіновим про відкриття офісу Центру в Києві. Водночас головним замовником сертифікації Халяль нового центру був кондитерський концерн ROSHEN, який належить Петру

⁶⁸⁶ Khalid A. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. Berkeley, 2014. S. 101.

⁶⁸⁷ Гаврілова Н., Кисельов О., Хазир-Огли Т. Світоглядно-політичні погляди мусульман України (за матеріалами соціологічного дослідження) // Релігія в Україні. 10 листопада 2011. URL: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/12445-svitoglyadno-politichni-poglyadi-musulman-ukrayini-za-materialami-sociologichnogo-doslidzhennya.html>

⁶⁸⁸ Багаутдинова Д. Халяль: покорение СНГ // Медина аль-Ислам. 12.10.2012. URL: <http://www.idmedina.ru/medina/?4868>.

Порошенку, який згодом став президентом України. Процедуру сертифікації пройшли підприємства цієї компанії, які розташовані у Вінниці, Києві, Кременчуці та Маріуполі. Проте з початком російсько-українського конфлікту на Сході України та анексії Криму співпраця була поступово припинена.

Розвиток халяльної галузі в Україні характеризується не лише економічними, демографічними та історичними факторами. Існують також інституційні та ідеологічні фактори всередині ісламу, які впливають на його розвиток. Духовне управління мусульман України та ВАГО «Альрайд» (разом з ДУМУ «Умма») утворюють два різні релігійні дискурси, які конкурують між собою. Кожен має відношення до транснаціональної ісламської структури, яка має довгу історію конфронтації з іншою. Будучи непримиренними ідеологічними опонентами, вони проектують свій конфлікт на українське повсякденне життя, включаючи сферу халяльної сертифікації.

ДУМУ стала першою українською організацією, яка видала сертифікати «Халяль». За словами самого шейха Ахмеда Таміма, перші сертифікати були видані в 1994 р. виробнику соняшникової олії, який потребував сертифікації «Халяль» для виходу на ринок Індонезії⁶⁸⁹. До 2011 р. ДУМУ саме проводило сертифікацію «Халяль», однак через збільшення кількості клієнтів виникла необхідність створити окремий центр сертифікації.

Центр сертифікації «Халяль» при ДУМУ (зараз – незалежна організація, що володіє статусом міжнародного органу в сфері сертифікації відповідності виробництва продукції вимогам Шаріату, офіційний сайт: <http://halal.ua>) займається організацією і проведенням сертифікації продукції та послуг, забезпечуючи незалежну і кваліфіковану оцінку їх відповідності вимогам стандарту «Халяль»⁶⁹⁰.

Основними цілями роботи Центру проголошені наступні:

⁶⁸⁹ Інтерв'ю, вересень 2020 р., Київ.

⁶⁹⁰ Брильов Д. В. Інституалізація мусульманської спільноти України: Духовне управління мусульман України (ДУМУ) // Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. 2017. №.38 (51). С. 112.

- перевірка і підтвердження того, що продукція, заявлена як «Халяль», не містить заборонених компонентів;
- перевірка і підтвердження того, що м'ясна продукція, заявлена як «Халяль», дійсно зроблена з м'яса дозволених тварин, забій яких був проведений відповідно до вимог Шаріату;
- підвищення якості продукції та послуг;
- захист споживачів від недобросовісних виробників товарів і послуг;
- сприяння підвищенню конкурентоспроможності продукції українських виробників на міжнародному ринку (в першу чергу в мусульманських країнах).

Представляючи прихильників «традиційного ісламу», для якого ключовою є ортодоксія, представники ДУМУ розглядають халяльні норми насамперед як релігійну проблему, а не економічну. Як зазначив керівник Сертифікаційного центру «Халяль» Руслан Боричевський⁶⁹¹, вони дуже часто змушені відмовляти українським виробникам у сертифікації «Халяль», оскільки умови виробництва та сировина не відповідають всім вимогам шаріату. Після цього багато клієнтів звертаються до конкуруючої структури «Альраїд» (або ДУМУ «Умма»).

Незважаючи на те, що консервативна позиція та жорсткі вимоги до самої продукції та умов виробництва знижують економічну конкурентоспроможність сертифікаційного центру «Халяль» при ДУМУ, їх тісні зв'язки з традиціоналістськими, суфійськими колами в ісламському світі рятують ситуацію. Сертифікат «Халяль», виданий Центром, визнаний майже у всіх мусульманських країнах, де суфізм має сильні позиції. Наприклад, Центр сертифікації «Халяль» при ДУМУ тривалий час був єдиним в Україні, який мав акредитацію, видану ЕІАС (Міжнародний центр акредитації Еміратів) та JAKIM (Департамент ісламського розвитку Малайзії). Це означає, що продукція, сертифікована ДУМУ, мала більший доступ до ринків мусульманських країн Близького Сходу та Південно-Східної Азії.

⁶⁹¹ Інтерв'ю. Серпень 2020. Київ.

Основним конкурентом ДУМУ у галузі сертифікації «Халяль» є Асоціація «Альраїд» та ДУМУ «Умма». Безумовним авторитетом для цих організацій є Юсуф ал-Карадаві, який критично ставиться до такліду, а отже, і до правил одного мазгабу. Слідом за ним українські прихильники реформістської течії також не пов'язують іслам з релігійними традиціями якихось конкретних мусульманських народів. На цьому наголосив муфтії ДУМУ «Умма» шейх Саїд Ісмагілов у своєму інтерв'ю. За словами С. Ісмагілова, релігійні погляди та практики, що не відповідають суворим рамкам ортодоксального суннізму, стають приватною справою окремих віруючих⁶⁹².

Подібне толерантне ставлення до халяльних стандартів можна було побачити в діяльності халяльного кафе «Єрусалим» при Ісламському культурному центрі Києва (штаб-квартирі «Альраїду»), директор якого зазначив, що, хоча Коран категорично забороняє алкоголь, якщо людина прийде з пляшкою горілки, то її не виженуть з кафе: «Ми розуміємо, що ми живемо не в Арабських Еміратах, і поважаємо українські звичаї»⁶⁹³.

У 2012 році, разом «Альраїд» зареєстрував Центр досліджень та сертифікації «Халяль». Цей центр визначає свої цілі таким чином:

1. Забезпечення українського продовольчого ринку доступними для мусульман товарами категорії «Халяль».
2. Сприяння експорту українських товарів на ринки арабських і ісламських країн, сприяння наведенню мостів між ісламським світом і Україною.
3. Сприяння збуту товарів українських виробників, що відповідають стандартам «Халяль».
4. Створення робочих місць для мусульман.

⁶⁹² Атаев Т. О некоторых аспектах развития Ислама в Украине // Ислам в СНГ. 6.04.2011. URL: <http://www.islamsng.com/ukr/report/1580> (дата звернення: 10.09.2020).

⁶⁹³ Сияк И. Халяльный Киев: еда для правоверных мусульман // Наш Киев. 23.01.2008. URL: <https://nashkiev.ua/zhurnal/vkousnaya-eda/halyal-nyu-kiev-eda-dlya-pravovernyh-mousoul-man.html> (дата звернення: 10.09.2020).

Разом із тим, трапляються й непорозуміння з партнерами з мусульманських країн. Зокрема, в травні 2016 р. багатьма українськими ЗМІ з посиланням на Центр досліджень та сертифікації Халяль «Альрайд» була надана інформація про те, що Об'єднані Арабські Емірати заборонили ввозити українську харчову продукцію⁶⁹⁴.

Як з'ясувалось, ОАЕ напряду не забороняли ввезення вітчизняних харчових продуктів, так само, як ніколи не висловлювали застереження щодо якості української продукції. Проблемне питання виникло саме через скасування права Центру «Альрайд» видавати сертифікати «Халяль». Однак, таке право було у згаданій установи лише з лютого 2014 р., а до того часу вітчизняні експортери використовували інші шляхи отримання таких сертифікатів, у тому числі і через альтернативні сертифікаційні центри як в Україні, так і закордоном⁶⁹⁵.

Для компенсації іміджевих втрат та виконання своїх ділових зобов'язань перед українськими підприємствами, які вже пройшли сертифікацію в Центрі досліджень та сертифікації Халяль «Альрайд», асоціація зареєструвала кілька нових центрів сертифікації «Халяль» у 2016 р. Окрім того, свій центр сертифікації «Halal Global Ukraine» заснувало Духовне управління мусульман України «Умма». Метою Центра прошлошена допомога українським виробникам в розширенні ринків збуту і налагодженні експортних відносин з мусульманськими країнами. А також захист інтересів споживачів халяльних продуктів і послуг, вироблених в Україні⁶⁹⁶.

В грудні 2016 р. на базі Центру досліджень та сертифікації Халяль «Альрайд» була створена Українська асоціація індустрії халяль «Укрхаляль»,

⁶⁹⁴ Емірати заборонили імпорт продукції з України // Корреспондент.net. 30.05.2016. URL: <https://ua.korrespondent.net/ukraine/3689963-emiraty-zaboronyly-import-produktsii-z-ukrainy> (дата звернення: 10.09.2020).

⁶⁹⁵ Еміратська сторона спростувала інформацію про призупинення імпорту до ОАЕ української продукції // Державна служба України з питань безпечності харчових продуктів та захисту споживачів. 10.06.2016. URL: http://consumer.gov.ua/News/154/Emiratska_storona_ (дата звернення: 10.09.2020).

⁶⁹⁶ О нас // Центр Сертифікації «Halal Global Ukraine». URL: <http://www.halalglobal.in.ua/o-nas/> (дата звернення: 10.09.2020).

партнерами якої стали сам Центр досліджень та сертифікації Халяль «Альрайд» та центр сертифікації «Halal Global Ukraine» ДУМУ «Умма».

Незважаючи на всі проблеми, економічна привабливість халяльного ринку призвела до того, що чимало гігантів українського ринку вже отримали сертифікати, які засвідчують відповідність їх продукції умовам «Халяль». Значущість та перспективність Халяль-індустрії була відзначена навіть в «Соціальній концепції мусульман України» – програмному документі ВАГО «Альрайд» та ДУМУ «Умма», до підписання якого долучились деякі з українських мусульманських організацій. В цьому документі зазначено: «...Зважаючи на міжнародну практику ісламського банкінгу, цей сектор економіки – один із найперспективніших і разом з розвитком халяль-індустрії є пріоритетним напрямком діяльності ісламських організацій»⁶⁹⁷.

Сертифікуючи багатьох великих українських виробників (насамперед виробників м'яса та кондитерських виробів), «Альрайд» та ДУМУ «Умма» вважають халяль інструментом впливу у публічній сфері. Наприклад, у жовтні 2017 р. Українська асоціація халяль індустрії «Ukthalal» направила відкритий лист представникам найбільших ритейлерів в Україні з пропозицією допомогти їм створити та підтримувати «єдину халяльну поліцію» для розміщення товарів, які мають відповідний сертифікат.

Таким чином, сьогодні галузь Халяль в Україні націлена переважно на великих виробників. Тим часом пересічні мусульмани стикаються з певними проблемами через нерозвиненість галузі Халяль. А саме, ісламський банкінг та халяльні медичні заклади відсутні; Заклади халяльного харчування та дитячі садки, а також школи, які пропонують халяльну їжу, недостатньо розвинені. Тим не менш, останнім часом з'являються кафе та ресторани, які позиціонують себе в якості халяльних. В основному ці заклади представляють арабську або турецьку кухню. Великі ісламські організації, такі як ДУМУ, «Альрайд» з ДУМУ «Умма» відкривають приватні школи, які надають учням

⁶⁹⁷ Соціальна концепція мусульман України // ДУМУ «Умма». [б.д.]. URL: <https://umma.in.ua/ua/node/1890> (дата звернення: 10.09.2020).

халяльну їжу. Халяльна інфраструктура активно розвивається там, де компактно проживають кримські татари, які залишили Крим після анексії.

Отже, можна стверджувати, що галузь халяль в Україні присутня та перспективна. Це доводить робота 28 організацій, які видають сертифікати «Халяль». Хоча слід зазначити, що більшість з них не пов'язані з існуючими духовними управліннями, тому вони не можуть гарантувати, що їхні сертифікати відповідають стандартам шаріату. Незважаючи на зростаючу популярність сертифікації «Халяль», ця продукція в основному експортується. Ось чому внутрішній ринок ще довго не буде насиченим. Водночас, конкуренція між сертифікаційними центрами може призвести до розробки ефективного алгоритму видачі сертифікатів та підвищення ефективності роботи таких центрів.

3.4. Соціальне служіння як форма взаємодії мусульманської спільноти з суспільством

Соціальне служіння українських мусульман має свої специфічні особливості. Один із п'яти обов'язків мусульман – *закят*, тобто податок на благодійність – безпосередньо пов'язаний із соціальною солідарністю. Найбільш розвинений напрям соціального служіння демонструє ДУМУ «Умма» разом із своїм постійним партнером – ВАГО «Альраїд». Зокрема, важливе місце в діяльності цих організацій посідає благодійна діяльність, участь в волонтерських проектах, допомога переселенцям та військовим, що знаходяться в зоні АТО.

Серед благодійних проектів цих двох організацій можна назвати проект «Тепла допомога», що здійснюється при підтримці німецької благодійної організації *MuslimenHelfen*. За сприяння цієї ж організації були проведені й інші акції, по допомозі нужденним продуктами, вугіллям⁶⁹⁸. Волонтери розвозили пакунки з продуктами безпосередньо в домівки нужденних. За три

⁶⁹⁸ 4,5 тонни продуктів за три дні — «Альраїд» допомагає нужденним// Альраїд. 2.02.2021. URL: <https://www.arraid.org/ua/node/7353> (дата звернення: 20.10.2020).

дні було відвідано 150 сімей у кількох населених пунктах Херсонської області. Серед тих, хто отримав допомогу, насамперед самотні старі, багатодітні та нужденні сім'ї, переселенці з окупованого Криму.

Активною благодійною діяльністю займається й жіноча організація «Мар'ям», що входить до Всеукраїнської асоціації «Альраїд». На регулярній основі вона безоплатно допомагає нужденним продуктами харчування, одягом, взуттям, предметами гігієни⁶⁹⁹.

Особливий розвиток отримало військове капеланство, оскільки серед учасників бойових дій на Сході України окрему категорію складають добровольці з мусульман, в тому числі представники народів Північного Кавказу (чеченці, представники народів Дагестану), які приймали участь у збройному спротиві російській владі. Зокрема, поява першого імама-капелана у 2014 р. була зумовлена необхідністю поховання мусульманина, загиблого в боях на сході України.

В ДУМУ «Умма» створено Управління військового капеланства мусульман України. За твердженням Т. Євлоєвої, в 2016 р. після зустрічі муфтія ДУМУ «Умма» С. Ісмагілова з начальником Генштабу В. Муженко ця капеланська служба отримала реєстрацію при Міністерстві оборони України. Оскільки мусульман відносно небагато, і вони розкидані по військових частинах, то територія АТО розділена на три сектори, і за кожним сектором закріплений імам-капелан. Відповідно до потреб вони курсують між військовими частинами секторів, щоб надати допомогу одновірців⁷⁰⁰.

Як зазначає муфтію ДУМУ «Умма» шейх Саїд Ісмагілов, особливістю військового капеланства в Україні є те, що окрім штатних капеланів працюють і капелани на волонтерських засадах, зокрема – імами-капелани Військового

⁶⁹⁹ Активістки «Мар'ям» передали допомогу для учасників АТО та малозабезпечених сімей // Альраїд. 28.10.2020. URL: <https://islam.in.ua/ua/novyny-u-krayini/aktyvistky-maryam-peredaly-dopomogu-dlya-uchasnykiv-ato-ta-malozabezpechenyh-simey> (дата звернення: 20.10.2020).

⁷⁰⁰ Куди йде мусульманська умма України після агресії Росії? // День. 31.07.2016. <https://day.kyiv.ua/uk/article/polityka/kudy-yde-musulmanska-umma-ukrayiny-pislya-agresiyi-rosiyi> (дата звернення: 20.10.2020).

капеланства мусульман України. Він пояснив таку ситуацію тим, що мусульмани – релігійна меншість, і тому в лавах Збройних сил мусульман відносно небагато, вони розпорошені по різних військових частинах, отже недоцільно до кожної частини, де служить кілька мусульман, призначати окремого імама-капелана. Саме тому мусульманським капеланам доводиться їздити по всій лінії фронту⁷⁰¹.

ДУМУ також намагається вибудувати свою систему благодійної допомоги, через здійснення цільової допомоги незахищеним прошкарам населення, переважно з мусульман. Зокрема, під час пандемії COVID-19, ДУМУ за допомогою посольства ОАЕ організувала програму з передачі експрес-тестів в лікарні та військові частини.

Активні зміни в світі, міграційний криза, розвиток транснаціональних мереж радикальної ідеології, таких як ал-Каїда або «Ісламська держава», поступово приводять до більш широкого розуміння ролі імамів-капеланів в системі державних інститутів, перш за все в армії і пенітенціарній системі. Ще не так давно дослідники радикалізації відзначали, що в цілому серед джихадистів радикалізації в тюрмах зазнали лише невелика кількість осіб. У 2011 році, наприклад, Дж. Б'єлопера відзначав, що

«...відсутність остаточної радикалізації, яка базується на в'язницях, серед джихадистських терористичних заговорів та зірваних нападів після 11 вересня свідчить про те, що загроза, що виходить із в'язниць, здається не такою істотною, як можуть побоюватися деякі експерти»⁷⁰².

Однак сьогодні ситуація стрімко змінюється. На пострадянському просторі сьогодні активно розвиваються так звані «тюремні джамаати», що вперше з'явилися після першої чеченської війни (1994-1996). Як зазначає

⁷⁰¹ Капелан може виконувати соціальне служіння, але передусім від нього очікують служіння духовного // ДУМУ «Умма». 22.04.2019. URL: <https://umma.in.ua/ua/node/2247> (дата звернення: 20.10.2020).

⁷⁰² Jerome P. Bjelopera. American Jihadist Terrorism: Combating a Complex Threat. Washington, 2011. 137 p.

експерт CSIS Денис Соколов, масовий приплив мусульман у в'язниці почався після старту другої чеченської кампанії. З тих пір іслам в російських в'язницях стає все популярнішим, і в останні роки нарівні з т.зв. «Чорної зоною», де неформальна влада належить кримінальним авторитетам, з'явився термін «зелена зона», що має на увазі, що неформальний контроль над нею взяли мусульмани⁷⁰³.

Ситуація з тюремними джамаатами значно ускладнилася з появою терористичної організації «Ісламська держава», коли у в'язниці стали потрапляти його прихильники. При цьому слід враховувати, що саме пострадянський простір, особливо Росія, стали постачальниками великого числа рекрутів ІД. Багато в чому цьому сприяли мережі вербування бойовиків ІД в російських в'язницях. Зокрема, в ході перевірки діяльності ФСВП, проведеної в 2017 р. Генеральною прокуратурою РФ було встановлено факт вербування ув'язнених. Засуджених схиляли до принесення присяги на вірність терористичній організації «Ісламська держава»⁷⁰⁴.

Аналогічна ситуація, хоча і з її власними особливостями, з'являється в Україні, яка в останні роки стала перевалочною базою для представників радикального ісламізму. Зокрема, існують канали нелегальної міграції та подальшого транзиту до країн Євросоюзу колишніх бойовиків «Ісламської держави». Тривалий час існував подібний канал міграції джихадистів в Україну з Туреччини. За словами активіста мухаджірського руху Салмана Севера, Туреччина пропонувала особам з російським громадянством (або, в цілому, з пострадянських країн), яких видворяли за підозрою в участі в

⁷⁰³ Туманов Г. Зеленая зона. ФСИН усиливает борьбу с тюремными исламистами // Коммерсант. 26.01.2016. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2901612> (дата звернення: 20.10.2020).

⁷⁰⁴ Осужденных долгое время вербовали в террористы в изоляторах России // Sputnik Узбекистан. 17.04.2018. URL: <https://ru.sputniknews-uz.com/world/20180417/7982737/osuzhdennyh-dolgoe-vremya-verbovali-v-terroristy-v-izolyatorah-rossii.html> (дата звернення: 20.10.2020).

терористичній діяльності, на вибір третю безпечну країну, в зв'язку з чим основне навантаження припадало на Грузію і Україну⁷⁰⁵.

Крім того, Україна залишається привабливою для представників політичного руху Хізб ут-Тахрір, які також активно пропагують свою ідеологію в місцях утримання під вартою, де багато мусульманських мігрантів, які незаконно прибувають на Україну. При цьому після 2014 р. представники Хізб ат-Тахрір масово виїхали з півострова Крим на територію, підконтрольну київській владі.

Таким чином, імами-капелани України можуть постати перед необхідністю протидіяти спотворенням ісламської доктрини серед найбільш уразливих груп мусульман – тих, хто відбуває покарання.

Ісламізація криміналітету, поява тюремних джамаатів, зростання числа колишніх (або діючих) бійців з т.зв. «Ісламської держави» та інших регіонів підвищеної терористичної небезпеки ставить перед сучасним суспільством питання протидії радикалізації в тюрмах. За думкою багатьох дослідників, одним з можливих шляхів протидії радикалізації заключених у тюрмах і є служба тюремних імамів-капеланів. Як зазначає А. Вілнер,

«Виправна служба повинна наймати достатньо кваліфікованих імамів, щоб вони відповідали на релігійні потреби ув'язнених, належним чином перевіряли їх, щоб переконатися, що вони не є частиною проблеми, а не рішенням, та навчали їх ефективному протистоянню екстремізму. А виправні служби повинні уважно вивчити літературу, яка є в місцях позбавлення волі, видаляючи тексти, що підтримують тероризм, та надаючи ті, що публікуються толерантними релігійними властями»⁷⁰⁶.

У той же час не варто надто багато надій покладати на тюремних імамів. Як зазначає Дж. Марранчі, ув'язнені мусульманського походження,

⁷⁰⁵ Туаев М. Эксперты: для обосновавшегося в Турции чеченского подполья возрастают риски покушений и экстрадиции // Кавказский Узел. 7.07.2016. URL: <http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/285362/> (дата звернення: 20.10.2020).

⁷⁰⁶ Wilner A. Getting ahead of prison radicalization // The Globe and Mail. 18.10.2010. URL: <https://www.theglobeandmail.com/opinion/getting-ahead-of-prison-radicalization/article1214993/> (дата звернення: 19.12.2020).

переставши сповідувати іслам, знову відкривають свою релігію скоріше через «прозріння», ніж теологічне зобов'язання. Цей процес впливає на те, як деякі мусульмани реагують на «офіційну» версію ісламу, яку фінансує тюремне керівництво і яку втілює тюремний імам. Емоційний вплив тюрми, часте крайнє приниження гідності, яке відчувають деякі в'язні-мусульмани, і відчуття того, що, незважаючи на свої злочини, вони перебувають у в'язниці через глибоко вкорінену есхатологічну несправедливість, провокують не лише ті «пізнавальні відкриття», які переживають багато ув'язнених мусульман, але також рідше спонтанне екзегетичне відторгнення. Імами всередині в'язниці (як і зовні) діють усередині «доктринального способу релігійності», який базується на доктринах, похідних з Писань (як у всіх монотеїстичних релігіях). Однак, оскільки більшість в'язнів-мусульман дуже мало піддавалися доктринальному способу ісламської релігійності, травматичний досвід в'язниці полегшує «розуміння» та «містичний» досвід (тобто спонтанне екзегетичне відторгнення), коли емоції та почуття мають значення більше ніж теологічна ортодоксія (про яку дуже мало в'язнів-мусульман знають перед тюрмою). Тоді, можливо, не дивно, що доктринальний спосіб ісламу, що пропонується у в'язниці, мало чи взагалі не приваблює деяких в'язнів-мусульман⁷⁰⁷.

На пострадянському просторі, особливо в Росії та Україні, існує ще одна проблема, пов'язана з діяльністю тюремних імамів – різноманітність релігійних об'єднань мусульман, нерідко з протилежними ідеологічними установками. Як зазначає Р. Лункін, треба враховувати, що мусульманські священослужителі теж належать до різних напрямків. Є духовні управління, які не вважають салафітів і ваххабітів екстремістами. У підсумку в колоніях представники одного напрямку можуть бути незадоволені спілкуванням з імамом, який проповідує інше⁷⁰⁸.

⁷⁰⁷ Marranci G. Faith, Ideology and Fear. Muslim Identities Within and Beyond Prisons. London, 2009. S. 18.

⁷⁰⁸ Курилова А. Тюремному джамаату ищут имамов // Коммерсант. 16.02.2018. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/3549550> (дата звернення: 19.12.2020).

Також робота імамів в тюрмах ускладнюється тим, що прихильники радикальних поглядів в принципі не визнають імамів від офіційних релігійних структур. Зустрічаються випадки, коли мусульмани-в'язні відмовляються від послуг офіційного імама, мотивуючи це тим, що він перебуває на волі. На думку прихильників радикальних течій в ісламі, імам повинен бути в опозиції, повинен бути мучеником, він повинен сидіти, і влада – це зло⁷⁰⁹.

В Україні ситуація трохи інша, оскільки, на відміну від Росії, релігійна політика держави більш плюралістична, і відсутній перелік заборонених релігійних організацій (якими в Росії є Хізб ут-Тахрір, Таблігі Джамаат і ін.). Крім цього, українська умма характеризується високим ступенем фрагментованості при значно меншому контролі з боку держави, що підсилює конкуренцію між релігійними центрами.

Система тюремних капеланів в Україні почала створюватися не так давно, і в даний час основною структурою, відповідальною за тюремне капеланство, є Душпастирська рада з релігійної опіки в пенітенціарній системі при Міністерстві юстиції України. Рада координує пастирську опіку над засудженими і затриманими особами, які перебувають в установах, пенітенціарних установах та слідчих управліннях Державної пенітенціарної служби України, а також персонал цих установ і закладів.

Відповідно до Положення, Душпастирська рада є постійно діючим міжконфесійним дорадчим органом, що працює на громадських засадах. Його членами можуть бути офіційні представники зареєстрованих релігійних центрів та управлінь.

Душпастирська рада виконує наступні завдання:

1. Координація заходів душпастирської опіки засуджених і осіб, узятих під варту, душпастирської опіки персоналу пенітенціарних органів і установ, а також внесення пропозицій керівництву Мін'юсту з цих питань;

⁷⁰⁹ Ширижик Л. Старшие по мечети // Лента.ру. 16.04.2018. URL: <https://lenta.ru/articles/2018/04/16/green/> (дата звернення: 19.12.2020).

2. Розвиток толерантних доброзичливих відносин, взаємної поваги між віруючими різних Церков (релігійних організацій), профілактика і усунення причин можливих міжконфесійних протиріч, розвиток міжконфесійної співпраці в питаннях душпастирської опіки у пенітенціарних органах і установах;

3. Обговорення актуальних питань та підготовка взаємоузгоджених пропозицій щодо проектів нормативно-правових актів з питань гуманізації, реалізації громадянами права на свободу совісті, реформування пенітенціарної системи;

4. Моніторинг стану дотримання в установах виконання покарань і слідчих ізоляторах права на свободу світогляду і віросповідання.

До функцій душпастирської ради також належать:

1. Узгодження кандидатів на посади священнослужителів (капеланів) в пенітенціарних органах і установах, уповноважених керівними органами Церков (релігійних організацій) на здійснення душпастирської опіки засуджених;

2. Відновлення (будівництво, реконструкція) культових будівель та інших приміщень для богослужінь і релігійних зібрань у пенітенціарних органах і установах і організація їх діяльності;

3. Вивчення та аналіз результатів проведення душпастирської роботи із засудженими;

4. Організація духовно-просвітницьких та благодійних заходів міжконфесійної співпраці в пенітенціарних органах і установах, а також надання допомоги для виховання, виправлення і реінтеграції в суспільство колишніх засуджених;

5. Затвердження порядку спеціальної підготовки священнослужителів (капеланів) і надання повноважень на здійснення заходів душпастирської

опіки засуджених і осіб, узятих під варту, персоналу пенітенціарних органів і установ за погодженням з Мін'юстом⁷¹⁰.

До складу Ради входять представники всіх основних конфесій України, в тому числі представники Духовного управління мусульман України (ДУМУ). В рамках співпраці з Пенітенціарної службою України імами ДУМУ відвідують мусульман, які відбувають покарання в різних регіонах України, для задоволення їхніх духовних потреб. ДУМУ за допомогою своїх громад в регіонах регулярно підтримує зв'язок з ув'язненими, відвідує їх, намагається допомогти морально і матеріально, як, наприклад, забезпечити необхідними ліками, одягом і т.п. Крім того, важливе місце в роботі імамів ДУМУ приділяється релігійній освіті в середовищі ув'язнених, передачі їм достовірних релігійних знань, надання допомоги в дотриманні ритуалів (перш за все – у виконанні джума-намазу, джаназа-намазу і т.п.), виконанні своїх обов'язків, каятті від тих гріхів, які були в минулому, а також сприяє у відкритті релігійних бібліотек для ув'язнених. Також ДУМУ намагається допомогти деяким ув'язненим, звертаючись з клопотаннями з приводу перегляду вироку, скорочення терміну перебування у виправних установах, а після виходу на свободу – з пошуком роботи, та адаптацією в суспільстві. Зокрема, імами ДУМУ активно працюють в південноукраїнських областях (Херсонська, Миколаївська). Наприклад, 10 лютого 2013 р. у Вознесенській і Південноукраїнської виправних колоніях № 72 і № 83 пройшли зустрічі ув'язнених з головою мусульманської громади міста Николаєва та області імамом Русланом Біналі огли⁷¹¹.

Крім роботи безпосередньо з мусульманами-ув'язненими, представники ДУМУ проводять навчальні курси для співробітників пенітенціарної системи України. На подібних курсах викладачі ДУМУ роз'яснюють релігійні потреби

⁷¹⁰ Минюст создал Душпастырский совет по религиозной опеке в пенитенциарной системе, Институт религиозной свободы,

⁷¹¹ Благословенный Маулид всегда будут проводить там, где есть мусульмане! // Мусульманская община Николаева. 10.02.2013. URL: <http://islamnik.com/news/blagoslovennyj-maulid-vsegda-budut-provodit-tam-gde-est-musulmane> (дата звернення: 19.12.2020).

в'язнів-мусульман, такі як необхідність щоденної п'ятиразової молитви, п'ятничної колективної молитви, халяльної їжі та інших. Також співробітникам пенітенціарної системи пояснюється небезпека екстремістських ідей в середовищі ув'язнених, механізми вербування з боку представників радикальної ідеології, що залишаються на волі⁷¹².

Крім Духовного управління мусульман України, імами якого входять до складу згаданої душпастирської ради, з ув'язненими-мусульманами активно працюють представники ВАГО «Альрайд» і Духовного управління мусульман України «Умма. При цьому, на відміну від імамів ДУМУ, які намагаються працювати централізовано, через керівництво Пенітенціарної служби і керівництво колоній, представники цих організацій працюють адресно, за заявками самих ув'язнених. Зокрема, ДУМУ «Умма» надає підтримку 173 ув'язненим з України та країн близького зарубіжжя (Російської Федерації, Білорусії, Чехії). Кожен з цих людей свого часу проявив ініціативу, і почав переписку з духовним управлінням, адресу якого вони могли знайти в літературі, що надається тюремним бібліотекам. Їм надається моральна підтримка в особистому листуванні, а також – література, килимки для молитви. Тим мусульманам-ув'язненим, у кого поза тюремними стінами немає родичів або близьких, які можуть їм допомогти, при необхідності поставляється одяг, взуття та продукти. Як зазначив голова ДУМУ «Умма» Ігор Карпішен, розширення можливостей ув'язнених залежить виключно від них самих; ніхто ззовні не зможе облаштувати їх побут і надати умов для здійснення релігійної практики, якщо вони самі не виявлять ініціативи⁷¹³.

Серед установ пенітенціарної системи України, з ув'язненими-мусульманами яких активно працюють представники «Альраїду» і ДУМУ «Умма», можна назвати Холодногірську виправну колонію № 18 (Харківська

⁷¹² Каждый имеет шанс исправиться! // Официальный сайт Духовного управления мусульман Украины. 27.03.2018. URL: <http://islam.ua/publikatsii/novosti/kazhdyj-imeet-shans-ispravitsya/> (дата звернення: 19.12.2020).

⁷¹³ Маленькая мечеть для харьковских заключенных // Альрайд. 02.02.2012. URL: <http://www.arraid.org/ru/node/1940> (дата звернення: 19.12.2020).

обл.) в якій в 2012 р. була відкрита молитовна кімната для в'язнів-мусульман, а також Житомирську виправну колонію № 4. При цьому обидві колонії призначені для засуджених за тяжкі та особливо тяжкі злочини.

Можна сказати, що в даний час в Україні відбувається активне формування системи тюремного капеланства, в якій беруть участь і мусульмани. При цьому основні проблеми, з якими доводиться стикатися тюремним імамів, і в цілому пенітенціарній системі України, можна розбити на дві групи. З одного боку, слабе знайомство представників пенітенціарної системи з потребами мусульман, і їх духовними потребами у вигляді індивідуальної п'ятиразової і п'ятничної колективної молитви, а також харчових обмежень. З іншого боку, в дуже короткий термін Україна стала місцем транзиту пострадянських джигадистів, які використовують місця позбавлення волі для поширення своєї радикальної ідеології. І держава виявилася не готовою до такого повороту подій. На даний момент складно сказати, наскільки успішним і ефективним стане інститут тюремних імамів в Україні, але можна констатувати, що певні зміни почалися.

Свого розвитку набуває напрямок медичного капеланства. Так, в 2019 р. було підписано Міжконфесійну хартію про паліативну допомогу людям похилого віку, до якої приєднались майже всі мусульманські центри України. Цей документ ініціювали члени Комісії з питань соціального служіння Всеукраїнської ради Церков і релігійних організацій, яку підтримали у міністерствах соціальної політики та охорони здоров'я України, а також офісі Уповноваженого Верховної Ради України з прав людини⁷¹⁴.

⁷¹⁴ У Києві підписали міжконфесійну хартію про паліативну допомогу літнім людям // Радіо Свобода. 18.06.2019. <https://www.radiosvoboda.org/a/news-khartia-pro-paliatyvnu-dopomogu/30005587.html> (дата звернення: 19.12.2020).

Розділ 4

ІСЛАМСЬКИЙ ДИСКУРС У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ: ТЕОЛОГІЧНИЙ ТА РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ

Звертаючись до ісламського дискурсу, варто визнати, що до кінця 80-х рр. ХХ ст. його майже не існувало, оскільки, як я показав в попередніх розділах, іслам в радянській Україні фактично був відсутній в публічній сфері, існуючи на рівні особистої віри, та утворюючи основу побутових звичаїв і обрядів представників народів, що традиційно сповідують іслам. Поодинокі виключення складали окремі документи, на кшталт згаданих раніше доповідних записок Уповноваженого у справах релігій, та приватне листування, як у випадку підпільного мулли Парси Ахатова. Але, починаючи з 1987 р., і, особливо, з прийняттям в листопаді 1989 р. Верховною Радою СРСР «Декларації про визнання незаконними і злочинними репресивних актів проти народів, що піддалися насильницькому переселенню, і забезпечення їхніх прав», почалося масове повернення кримських татар з депортації до Криму. З цього моменту чисельність мусульман в Україні почала стрімко зростати – відповідно зростала й їхня присутність в публічному дискурсі.

До кримських татар-репатріантів додалися турки-месхетинці, які втекли від загострення міжетнічного конфлікту в Узбекистані в 1989 р., а також представники інших «мусульманських» народів, які отримали можливість реєструвати свої громади і вийшли в публічний простір, перетворившись на активних учасників конструювання загальноукраїнського ісламського дискурсу.

4.1. Ісламський дискурс між російською та українською мовами

Важливим для аналізу дискурсу українського ісламу є мовне питання. Згідно з останнім загальним переписом населення України 2001 р., кількість т. зв. «етнічних мусульман» становила 436 тис. осіб, або близько 0,9%, від загальної чисельності населення. Найбільшими групами були кримські татари

(248 тис.), волзькі татари (73 тис.)⁷¹⁵, азербайджанці (45 тис.), представники північнокавказьких етнічних груп (14 тис.), узбеки (12 тис.) і турки / турки-месхетинці (бл. 10 тис.). При цьому, географічно найбільша мусульманська громада України проживала в Криму (272,6 тис. осіб з урахуванням Севастополя); друге місце займала Донецька область (36 тис. осіб), потім – група регіонів з чисельністю народів, що традиційно сповідують іслам, від 10 до 20 тис. осіб – Харківська (16 тис.), Луганська (15 тис.), Дніпропетровська (15 тис.), Херсонська (14 тис.), Одеська (12,2 тис.), Запорізька (11,7 тис.) та м. Київ (10,9 тис.)⁷¹⁶.

Як видно з географії поширення мусульманських громад (переважно російськомовний південний схід України) і національним складом, ісламський дискурс в Україні спочатку формувався тими етнічними групами, для яких російська мова була мовою міжнаціонального спілкування. Наприклад, серед найбільшого мусульманського етносу України – кримських татар, – на момент репатріації рівень вільного володіння російською як другою мовою досягав 76,1%⁷¹⁷.

Переважно русофонним є дискурс Духовного управління мусульман України. Майже всі публічні виступи та інтерв'ю голови ДУМУ шейха Ахмеда Таміма, а також друкований орган управління – газета «Мінарет» (створена в лютому 1994 р.), виходили російською мовою, з окремими публікаціями татарською мовою⁷¹⁸. Релігійна література, що видавалася ДУМУ (спочатку видавництвом «Аль-Іршад», а потім видавництвом «АЯ Груп»), виходить переважно російською, а також турецькою, татарською, чеченською, узбецькою і таджицькою мовами, і лише в останні роки – українською. Контент офіційного сайту ДУМУ також подається російською та українською мовами, але матеріал українською мовою не повністю дублює

⁷¹⁵ Оцінка чисельності волзьких татар дискусійна, оскільки з огляду на історичні причини (350-річної етноконфесійної дискримінації з боку Російської імперії) волзькі татари під час переписів нерідко записувалися як росіяни або українці.

⁷¹⁶ Богомолів. 2003. *Op. cit.*, С. 24.

⁷¹⁷ Кульпин. *Op. cit.*, С. 90

⁷¹⁸ В перші роки виходу, пізніше газета повністю перейшла на російськомовний контент.

російськомовний контент, та з'являється на сайті із запізненням. Практично всі п'ятничні проповіді (*хутби*) читають двома мовами – арабською та російською, що пояснюється поліетнічним характером самого ДУМУ, яке об'єднує мусульман з багатьох етнічних груп (що переважно походять з колишнього Радянського союзу), для яких російська мова лишається мовою міжетнічного спілкування⁷¹⁹.

Переважно російськомовним є дискурс РУНМГУ «Київський муфтіят». Як зауважує Д. Брильова, основною мовою друкованого органу цього релігійного управління – журналу «Дуслик», – є російська, тоді як татарська мова на сторінках журналу зустрічається в рубриці для дітей⁷²⁰. Окрім того, татарською, без перекладу і коментарів, даються назви деяких культурних феноменів, назви релігійних свят. Так, наприклад, назва свята *Мавлід ан-Набі* – дня народження пророка Мухаммада, який традиційно відзначається татарами-мусульманами Поволжя і Приуралля, не завжди супроводжується перекладом. Українська мова в журналі присутня виключно в тих випадках, коли автори статей наводять цитати з україномовних текстів. Переклад даних уривків з української мови не надається. Дослідниця робить висновок, що журнал «Дуслик» орієнтований на російськомовну читацьку аудиторію, яка, тим не менш, вільно читає українською та готова сприймати окремі татарські слова.

Духовне управління мусульман Автономної республіки Крим (ДУМ АРК), що було створене переселенцями з Криму наприкінці 2016 р., також продукує переважно русофонний дискурс. При цьому на офіційному сайті управління контент представлено кримськотатарською та українською мовами, але всі п'ятничні проповіді (*хутби*) читають двома мовами – арабською та російською, з окремими висловами кримськотатарською.

Ще одним впливовим актором ісламського дискурсу в Україні є Всеукраїнська асоціація громадських організацій «Альраїд», до складу якої

⁷¹⁹ Brylov. 2018. Op. cit., S. 165

⁷²⁰ Брильова. 2020. Op. cit., С. 82.

входить громадська організація «Ансар Фаундейшн», яка починаючи з 1994 р. займається виданням книг, брошур, випуском аудіо- та відеопродукції. Більшу частину складають видання російською мовою, але виходять також і україномовні видання. З 2007 р. Альраїд разом з ВГО «Український центр ісламознавства» запусив україномовний сайт islam.in.ua, «перший україномовний сайт про іслам, інформаційно-аналітичний проект, що розповідає про життя мусульман в Україні»⁷²¹.

Вже через рік, в 2008 р. було зареєстроване афільоване з Альраїдом ДУМУ «Умма», і хоча сам Альраїд був пов'язаний з арабської діаспорою, новий муфтіят був вільний від таких асоціацій і апелював до української ідентичності. Цей зсув відображений в тому факті, що два українця, Саїд Ісмагілов, татарин за походженням, і українець, який прийняв іслам, Ігор Карпішен, були обрані відповідно муфтієм і головою ДУМУ «Умма». Новий муфтіят відразу почав видавати газету «Умма», яка стала першим і єдиним ісламським періодичним виданням українською мовою. Це був значний крок до становлення ісламського дискурсу українською мовою.

Незважаючи на публічну україномовність дискурсу, Саїд Ісмагілов залишається тісно пов'язаним із російськомовним ісламським дискурсом. Зокрема, свої п'ятничні проповіді він проголошує саме російською мовою. Окрім того, Саїд Ісмагілов співпрацює з веб-сайтом російськомовних мусульман Аліф-ТВ⁷²². Що показово, на цьому сайті в розділі «Наша умма» («Наша спільнота») представлені переважно регіони Росії, а також Україна з Молдовою, а політика каналу полягає в ототожненні російськомовних мусульман з російською уммою, пропагуючи ідею їхньої спільності:

«Канал “Аліф” <...> для всіх, хто говорить російською. В нашій команді найяскравіші та креативні. Кращі журналісти й ведучі медіа-фігури

⁷²¹ Аррайд, 2007, № 3(97), С. 1.

⁷²² Исмагилов С. // Алиф-ТВ. 19.06.2017. URL: <https://alif.tv/tag/said-ismagilov/> (дата звернення: 21.10.2020).

російської умми <...> “Аліф ТВ” – все про життя мусульман на 1/6 земної кулі <...> “Аліф” – медіа-дзеркало російської умми»⁷²³.

Це вказує на те, що україномовний дискурс Саїда Ісмагілова спрямований передусім на українців-немусульман, а також на невелику групу етнічних українців, які навернулися до ісламу, і дуже активні в громадській сфері.

До того ж, дискурс, який продукує Саїд Ісмагілов, інструменталізує фразеологію християнського походження, тим самим наслідуючи ще імперські муфтіяти, з їхніми контролюючими функціями. Наприклад, офіційний веб-сайт ДУМУ «Умма» містить таке формулювання: «Духовне управління мусульман України “Умма” перебуває в *канонічній єдності* з Духовним управлінням мусульман Криму»⁷²⁴. Поняття «канонічна єдність» запозичене з риторики Російської Православної Церкви (РПЦ), яка претендує на канонічну єдність з Українською Православною Церквою. На думку А. Бустанова та М. Кемпера, «використання таких “християнських еквівалентів” для мусульманських концепцій, звертається до встановлення Катериною Великою державно призначених муфтіятів в імперській Росії; і радянські й пострадянські муфтіяти великою мірою, успадкували свої функції, намагаючись контролювати мусульманські громади»⁷²⁵.

Домінування русофонного дискурсу в середовищі українських мусульман дозволяє нам використати для аналізу мовного аспекту ісламського дискурсу в Україні тривимірну модель аналізу «ісламської руської мови», запропоновану Альфрідом Бустановим та Міхаелем Кемпером⁷²⁶. В запропонованій моделі *першим виміром* є ісламське коло ідей і традицій (від суннізму до шиїзму, від офіційної позиції джамаатів до містичної практики

⁷²³ О нас // Аліф-ТВ. Отримано з <https://alif.tv/about-us/>

⁷²⁴ ДУМУ «Умма» оголошує про початок Рамадану. (2018). Духовне управління мусульман України «Умма», 29 грудня. Отримано з <https://umma.in.ua/ua/node/1417>

⁷²⁵ Bustanov, A., & Kemper, M. (2013). The Russian Orthodox and Islamic Languages in the Russian Federation. *Slavica Tergestina*, no. 15, p. 270.

⁷²⁶ Бустанов А., Кемпер М. Ислам по-русски: анализ современной исламской литературы в России. Санкт-Петербург, 2016. С. 22-29.

суфіїв). *Другим виміром* виступають більш широкі історичні та політичні фактори поза ісламом (держава, з її офіційно-діловим стилем мовлення «офіційних» муфтіятів, та РПЦ, чію термінологію запозичують лідери мусульман). *Третій вимір* – це вплив на мову рівня освіти та приналежності до певного покоління (тексти мусульманських інтелектуалів та самоуків, «селянського» та «міського» ісламу).

На основі цієї тривимірної моделі автори виокремили три різних варіанта ісламського руського соціолекту: «русифікація», «арабізація» та «академізм». При використанні «русифікації» мусульманські автори намагаються уникнути арабських запозичень, або надати російський переклад або синонім до арабського поняття. «Русифікація» притаманна офіційним мусульманським діячам, які комунікують як з мусульманами різних національностей, для яких мовою міжетнічного спілкування є російська, так і з немусульманами. Крім того, для «русифікації» є характерним казенний, канцелярський стиль, який має коріння в адміністративних практиках радянської епохи та мові сучасних засобів масової інформації. «Академізм» зазвичай використовують релігійні діячі з вищою світською освітою, і цей соціолект часто характеризується громіздкими запозиченнями з марксистського, антропологічного або постмодерністського стилів.

Третій тип «ісламського руського» позначається як «арабізація», бо характеризується рясним використанням арабської лексики. Використання цього типу ісламо-руського соціолекту вказує або на недостатнє володіння літературною російською мовою, або на намагання продемонструвати статус спікера як людини, що вільно володіє тонкощами арабо-мусульманської термінології.

З трьох варіантів цього ісламо-руського соціолекту, які обговорюють автори, як мінімум два, «арабізацію» і «русифікацію» (або її український варіант – «українізацію»), також можна знайти в українському ісламському дискурсі. В окремих випадках автори можуть перемикатися з одного стилю на інший, залежно від конкретної ситуації і стратегії автора. В цілому ж,

представником «арабізації» можна вважати голову ДУМУ, шейха Ахмеда Таміма, який схиляється до використання оригінальної мусульманської лексики, як такої, що не може бути перекладена без значної втрати первісного змісту. «Русифікація» (спільно із своїм українським варіантом – «українізацією») більш притаманна муфтію ДУМУ «Умма» шейху Саїду Ісмагілову, який активно використовує канцелярський стиль та фразеологію християнського походження.

Третій варіант ісламо-руського соціолекту – «академізм», – на даний час не має великого поширення в Україні. Хоча раніше українська мова використовувалась в ісламознавчих дослідженнях професійними сходознавцями, такими як Агатангел Кримський (1871-1942), який організував академічні сходознавчі дослідження в Києві в 1920-х роках та сприяв створенню українського сходознавчого журналу «Східний світ» (останні числа виходили під назвою «Червоний схід»), але українізація академії (зокрема, сходознавства та, вужче, ісламознавства) була швидко припинена І. Сталіним. Після Другої світової війни лише декілька україномовних публікацій були присвячені ісламу. Тут слід згадати іранознавця Ярему Полотнюка зі Львова, який переклав окремі сури Корану українською мовою, та київського арабіста Валерія Рибалкіна, який також здійснив переклад окремих сур Корану. Все ж ці роботи мали обмежений тираж. Їх використовували дуже маленькі групи українців, які прийняли іслам в контексті першої та другої чеченських воєн, в яких українські націоналісти брали участь на боці чеченських повстанських сил. Відповідно, відсутність «академізму» пов'язана зі слабким присутністю ісламських досліджень в Україні і відповідно невелика кількість української ісламської інтелігенції. В той же час, з кожним роком ця ситуація змінюється в бік побільшення кількості мусульман, чиєю рідною мовою є українська. Окрім того, українською мовою активно публікується острозький сходознавець Михайло Якубович, чий переклад Корану українською постійно перевидається та насичує ринок україномовних текстів ісламу.

Що цікаво, ісламські актори в Україні усвідомлюють різницю між «арабізацією» і «русифікацією». Зокрема, на круглому столі з проблем перекладу ісламської термінології розгорілася гаряча дискусія між представниками різних департаментів Духовного управління мусульман України⁷²⁷. Співробітники видавничого відділу рішуче виступали за необхідність використовувати оригінальні арабські терміни і давати їм відповідну транслітерацію із чіткими вказівками, як правильно їх вимовляти. Ця позиція була оскаржена низкою проповідників: з досвіду своєї роботи «на місцях» вони стверджували, що арабські терміни повинні в максимально можливій мірі замінюватися російськомовними аналогами. Звичайно, руська релігійна лексика бере свій початок з церковнослов'янської мови, а використання християнських аналогів для ісламських концепцій призводить до семантичних змін, але ці питання не піднімалися учасниками дискусії.

4.2. Теологічний дискурс українського ісламу

Безумовно, вкрай важливою частиною публічного дискурсу українського ісламу є теологічний дискурс, який багато в чому обумовлює і визначає особливості інших складових. Окрім того, саме теологічний дискурс українського ісламу є найменш вивченим, багато в чому лишаючись поза полем зору українських дослідників. Виключення складають дослідження Д. Шестопаляця⁷²⁸, які в цілому не вирішують проблеми.

Розглядаючи теологічний дискурс, варто розуміти, що ще з післявоєнних часів, коли, як ми показали вище, іслам в Україні *de jure* перестав існувати, він був зведений до рівня локальних напівлегальних громад, організованих навколо невеликої групи людей, які зберігали певні релігійні

⁷²⁷ Круглий стол об исламской терминологии в русскоговорящем обществе // <https://islam.ua/publikatsii/novosti/kruglyj-stol-ob-islamskoj-terminologii-v-russkogovoryashhem-obshhestve/?lang=ru>

⁷²⁸ Шестопалец Д. К вопросу о толковании аята Таха, 5 в средневековой мусульманской традиции // Східний Світ. 2012. № 3. С. 116-125; Шестопалец Д.В. Репрезентация исламу в публикациях газеты «Аррайд» // Українське релігієзнавство. 2013. № 67. С. 92-105; Шестопалец Д.В. Теологічні позиції ДУМУ в контексті інституціоналізаційних процесів в ісламі в Україні // Українське релігієзнавство. 2014. № 69. С. 71-80.

знання і навички. Така ситуація спостерігалася протягом другої половини ХХ ст., аж до розпаду СРСР, в громадах поволзьких татар (Києва, Харкова та сходу України) і кримських татар (в Херсонській області та у вигнанні). Тому лише частина мусульманських громад України може вважатися спадкоємцями громад, що існували з кінця ХІХ ст., та зазнали трансформації за часів радянської влади, коли відкрите сповідування ісламу не представлялося можливим, і тому життєздатність зберегли релігійні обряди, пов'язані з найважливішими релігійними святами (Ід аль-Адха/Курбан-байрам, Ід аль-Фітр/Ураза-байрам і маулід) і обрядами життєвого циклу (ім'янаречення *ісем кушу*, обрізання *суннет*, укладення шлюбу *ніках*, погребальна молитва *джаназа*, поминки *маджлес/дува*).

Було б складно очікувати від тих же самих кримських татар, чий іслам за роки радянської влади та депортації відчув на собі тиск атеїстичної пропаганди і вплив місцевої, середньоазіатської, традиції, що вони збережуть релігійні знання та зуміють протистояти ідеологічному впливу «прийшлих» мусульман.

Як зауважує І. Ізмірлі, низький рівень ісламських знань зробив кримськотатарських мусульман уразливими по відношенню до ісламських міноритарних груп, які зосереджені на поширенні своєї радикальної ідеології серед мусульман, які нічого не підозрюють, і які прагнуть дізнатися про свою релігію іслам, не розуміючи нюансів різних релігійних інтерпретацій⁷²⁹.

До подібних висновків приходять і С. Червоная, за даними опитування якої, проведеного в 1996 р. в Криму⁷³⁰, 78% кримських татар вважають себе віруючими мусульманами⁷³¹, ще 19% на запитання про ставлення до релігії вибрали більш ухильний варіант відповіді («Вважаю себе мусульманином в силу історико-культурної традиції мого народу, не пов'язуючи з цим певних релігійних почуттів і переконань») і тільки 4% опитаних повідомили, що вони

⁷²⁹ Izmirli, Op. cit.

⁷³⁰ Червоная. Op. cit.

⁷³¹ Серед низ більш ніж 90% респондентів старше 60 років і 29% респондентів віком від 25 років відповіли «так» на запитання: «Чи є Ви віруючим мусульманином?».

належать до інших конфесій (1%), вважають себе атеїстами (1%) або вагаються з відповіддю (2%). При цьому, з «віруючих мусульман» менше половини відвідують мечеть щоп'ятниці, всього 10% щодня здійснюють обов'язкові намази і дотримуються всіх обрядів і обмежень, і з опитаних не знайшлося жодної людини, яка б виконала хадж до Мекки і знає напам'ять Коран. Єдиним мусульманським обрядом, якого суворо дотримуються майже без винятку всі кримськотатарські родини, є обряд поховання померлого. В інших випадках (весільні обряди, обрізання немовлят, дотримання посту, ставлення до їжі та алкогольних напоїв) часто допускаються відхилення від ісламських приписів.

Близька ситуація спостерігалась і серед іншої великої групи українських мусульман – поволзьких татар. Як зазначає Д. Брильова, серед волзьких татар України уявлення про «традиційну» релігійність включають локальні зміни, не характерні для татарського населення Поволжя і Приуралля. Зокрема, у розповіді про одного з старійшин, голову татарської громади, згадується його праця у виноробній промисловості, вказується, що він «проводив екскурсії та дегустації кримських вин». При цьому текст супроводжується фотографіями, на яких голова постає перед читачами в традиційному релігійному одязі, що свідчить, перш за все, про його ісламську релігійну приналежність⁷³².

Тому варто розуміти, що у формуванні теологічного дискурсу українського ісламу приймали участь представники самих різних інтерпретацій ісламу. Саме вони принесли в українську умму поліфонію ісламських шкіл, течій, тарикатів, дискусії і конфронтації глобальної умми.

Найбільш ретельно до формування теологічного дискурсу підходить Духовне управління мусульман України, що не дивно. Як ми показали раніше, ДУМУ тісно пов'язане з дискурсом «традиційного ісламу», для якого ключовим поняттям є ортодоксія, тобто віровчення. Як справедливо зазначає Д. Шестопаець, знання, а точніше правильне знання, постає одним із

⁷³² Брильова Д. Періодична преса поволзьких татар України: пам'ять, ідентичність, ностальгія // Східний світ. 2020. № 1. С. 83-84.

ключових елементів у теологічних побудовах ДУМУ, а релігійне знання висувається на перше місце навіть порівняно із ритуальною практикою⁷³³. При цьому в ієрархії знань головне місце відводиться саме «знанню про Аллага» як основоположному у системі переконань індивіда:

«Знання про Аллага – найважливіше з усіх знань. Адже помилка в базових питаннях віри – корінь всіх вад і недоліків в людині... Крім того (що дуже важливо!) – поклоніння людини, що заблукала, не приймається Аллагом. Як сказав видатний ісламський вчений минулого Імам ал-Газалі, поклоніння не буде прийнято Аллагом до тих пір, поки людина не дізнається про Того, Кому належить поклонятися»⁷³⁴.

«Знання про Бога» в даному випадку включає в себе знання про тринадцять атрибутів Аллага (*сифатів*), знання яких, на думку ашарітських теологів є обов'язковим:

«Все, наведене вище, повідомляє про тринадцять з Сифатів (Атрибутів) Аллага. Саме ці Сифати Всевишнього неодноразово згадуються в головних ісламських джерелах – Корані та Хадисах. Тому всі вчені Ісламу повідомляли про необхідність для кожного мукалляфа (повнолітньої, психічно здорової людини, яка чула про основи Ісламу) знати та вірити в значення цих Сифатів Аллага»⁷³⁵.

Враховуючи тісний ідеологічний зв'язок між ДУМУ та рухом ал-Ахбаш, та той факт, що значна частина друкованої продукції ДУМУ є працями представників цього руху, зокрема, самого Абдаллаха ал-Харарі, для кращого розуміння витоків теологічного дискурсу ДУМУ варто звернутись до базових теологічних положень, на які спирається ця транснаціональна суфійська мережа.

⁷³³ Шестопапелець Д. Теологічні позиції ДУМУ в контексті інституціоналізаційних процесів в ісламі в Україні // Українське релігієзнавство. 2014. №. 69. С. 72.

⁷³⁴ Знание о Боге – наиважнейшее из знаний. Киев, 2003. С. 7.

⁷³⁵ Ibid., С. 17.

На сайті «Асоціації ісламських благодійних проєктів» (<http://www.aicp.org>) розміщена своєрідна хартія ал-Ахбаш, в якій наведено основні цілі і характеристики асоціації, в тому числі, теологічного характеру:

«Ми почали цей шлях, спираючись на наші цінності поміркованості, відкритості, мудрості і співпраці. Наша мета – навчати, направляти до благого і приносити користь нашим суспільствам. Наш девіз – чесність у передачі ісламських знань.

Все це змусило Асоціацію ісламських благодійних проєктів піднятися до рівня світових асоціацій і стати відомими у всьому світі, настільки, що вона відіграє важливу роль в поширенні цінностей справедливості і знань між різними верствами суспільства.

Хвала Аллагу, Господу світів. Йому належать пожертвування і належні похвали. Нехай Аллах підніме статус нашого пророка Мухаммада і захистить свій народ від того, чого той боїться.

Ісламські інститути в усьому світі швидко довірилися АІСР і встановили зв'язок з нею, що зміцнило зв'язки, які асоціація мали з тисячами людей у всьому світі.

АІСР керується Кораном і Сунной Пророка Мухаммада і йде шляхом ісламських вчених, таких як Імам аш-Шафії, Імам Малік, Імам Ахмад і Імам Абу-Ханіфа. На відміну від послідовників Сайіда Кутба, які відхилилися від правильного шляху, слідуючи помилковій ідеї, яка виникла п'ятдесят років тому, і на відміну від послідовників Мухаммада Ібн абд ал-Ваххаба, які відхилилися від правильного шляху, слідуючи за помилковою ідеєю, яка виникла двісті років тому, ми слідуємо правильному шляху Пророка, його сподвижників і їх послідовників. Ми дотримуємося і захищаємо кредо мільйонів мусульман у всьому світі. Що стосується віровчення, ми – ашаріти, тобто ми слідуємо за школою імама Абу-ал-Хасана ал-Ашарі, який є вченим сунітів, і який склав віровчення сподвижників і послідовників пророка Мухаммада. Що стосується питань ритуальної чистоти, молитов, посту і т.п., ми є

шафіїтами, знаючи, що все сунітські школи юриспруденції знаходяться на правильному шляху і що незначні відмінності між ними щодо деяких деталей – це милість для умми.

AICP протистоїть будь-якій формі екстремізму, яка дозволяє вбивати невинних людей, і це не пов'язано ні з якими формами відхилень або екстремізму, які вважають єрессю прості факти відвідування гробниці Пророка Мухаммада або святкування його народження. Швидше, асоціація попереджає проти екстремізму і трудиться над запобіганням розповсюдження даного вірусу. Асоціація розглядає відхилення і екстремістські практики певних груп в ім'я релігії як форму зради для людей і причину розколу серед єдності умми.

Що стосується вчення про те, що будь-який, хто зводить хулу на Бога або Пророка є богохульником, або попереджень про будь-які інші богохульства, які змушують людину, яка вимовляє їх, відпасти від ісламу – це відоме серед мусульман у всьому світі і було заявлено такими вченими, як ал-Каді 'Ійяд⁷³⁶, який є малікітом, ан-Нававі⁷³⁷, який є шафіїтом і багатьма іншими. І ми слідуємо за ними з гордістю і відкрито»⁷³⁸.

Як впливає з приведеного кредо аль-Ахбаш, існує кілька питань, ключових для ідеології руху. Перш за все – це належність до сунітів і визнання 4 класичних сунітських правових шкіл (*мазгабів*): маликітів, шафіїтів, ханафітів і ханбалитів⁷³⁹. Себе члени руху відносять до шафіїтів, правової

⁷³⁶ Абу-ль-Фадль 'Ійяд ібн Муса ал-Андалуси (1083-1149) – ісламський богослов з Магрибу, верховний шаріатський суддя (каді) Сеути, пізніше – Гранади.

⁷³⁷ Мухйїддін Абу Закарїя Яхья ібн Шараф ан-Нававі (1233-1278) – ісламський богослов, хадисознавець, правник шафіїтського мазгабу.

⁷³⁸ What is the Association of Islamic Charitable Projects // AICP Official Site. URL: <http://www.aicp.org/index.php/about-aicp/english/518-what-is-the-association-of-islamic-charitable-projects> (дата звернення 15.05.2020).

⁷³⁹ Малікіти – правова школа сунізму, поширена в Північній Африці. Ханафіти – правова школа, поширена серед тюркських народів і в Південній Азії. Шафіїти – правова школа, поширена на Близькому Сході, Північному Кавказі, Південно-Східній Азії. Ханбаліти – правова школа сунізму, поширена переважно на Аравійському півострові. Ці правові школи відрізняються між собою співвідношенням джерел правових рішень і деякими особливостями виконання культових дій.

школі, яка поширена в арабських країнах Близького Сходу, Південно-Східній Азії і на Північному Кавказі. У питаннях віровчення представники руху відносять себе до ашаритів – однієї зі шкіл спекулятивної ісламської теології (*калям*), і ортодоксальної сунітської школи віровчення.

Одним з найважливіших положень ідеології ал-Ахбаш є визнання повної шаріатської легітимності суфізму, разом з його основними ритуалами і практиками, такими як *зікр* (поминання Бога), *зійарат* (відвідування могил святих і пророків) і ін.

Найбільш контроверсійною практикою ал-Ахбаш, що викликає критику на адресу руху з боку інших сунітських груп, є практика такфіру, тобто проголошення будь-кого невірним через відхід від ашаріто-матурідітської акиди (віровчення). Людина, що відпала від ісламу повинна знову прийняти іслам, виправивши свої переконання відповідно до ашаріто-матурідітського віровчення. Самі хабашити наполягають на шаріатській легітимності подібної практики. Зокрема, вони посилаються на хадис пророка Мухаммада, згідно якому «коли одна людина звинувачує іншу в лукавстві чи невір'ї, (звинувачення) обов'язково повертається до неї самої, якщо (той, кого вона звинувачувала, насправді) не є таким»⁷⁴⁰. В даному випадку сам факт того, що пророк Мухаммад в цьому вислові виніс такфір одному з двох учасників суперечки (неважливо, якому саме), є легітимуючим для практики такфіру, як такої. Окрім того, варто враховувати, що критерії такфіру містяться в базових релігійних працях по акиді (віровченню) у сунітів, таких як «Акида ат-Тахауїя» або «Акида ан-Насафійя». Зокрема, подібним однозначним критерієм відпадиння від ісламу у згаданих акидах називається антропоморфізм (*ташбіх* і *таджсім*) по відношенню до Бога.

Важливою відмінністю такфіру ал-Ахбаш від аналогічної практики різних такфірітських ісламістських груп є неприйняття насильницьких дій щодо віровідступників. Дана практика принципово відрізняється від такфіру, як політичної практики, яка поширена серед подібних радикальних рухів, які

⁷⁴⁰ Хадис № 1937(6045) // Сахих Аль-Бухари. Москва, 2003. С. 770.

виводять з ісламу не лише за богохульство, але і за визнання мусульманами неісламського правління і т.ін. (детальніше про політичний вимір такфіру див. нижче). Багато в чому ці особливості ідеології (чи, скоріше, теології) аль-Ахбаш впливають на теологічний дискурс, який формує Духовне управління мусульман України.

Також з кредо впливає, що одним з найважливіших положень ідеології ал-Ахбаш є критика ідей Мухаммада ібн Абд ал-Ваггаба, засновника-епоніма фундаменталістської течії ваггабізм, і його послідовників. При цьому в релігійній літературі, що випускається ДУМУ, і яка значною мірою є адаптацією або прямим перекладом літератури ал-Ахбаш, значно більше уваги приділяється спростуванню поглядів «ідейного батька» як Мухаммада ібн Абд ал-Ваггаба, так і згаданого в кредо Саїда Кутба – середньовічного сирійського богослова Ібн Таймійї (повне ім'я – Абу Аббас Такі ад-Дін Ахмад бін Абд ас-Салам бін Абдулла ібн Таймія ал-Харані). В ісламознавстві цього богослова зазвичай відносять до ханбалітського мазгабу, хоча деякі дослідники відзначають хиткість такої позиції. Зокрема, О. Васильєв відзначає:

«...знаходячись на крайніх позиціях, Ібн Таймійя розходився у поглядах на деякі питання навіть з ханбалітами. Цей сирійський богослов у свій час не здобув визнання, його тягали з одного богословського суду на інший, він помер у в'язниці в 1328 р., залишивши по собі 500 творів. Невелика група його послідовників <...> створила навколо його імені сьайво святості»⁷⁴¹.

Інші дослідники відносять Ібн Таймію до неоханбалізму, що, з одного боку, вказує на певний зв'язок з ханбалітською традицією, а з іншого – на відмінність від останньої⁷⁴².

У той же час всередині ісламського світу ставлення до даної постаті вельми неоднозначне. Так, наприклад, навесні 1981 р. єгипетський тижневик

⁷⁴¹ Васильєв А. Пуристане ислама? Ваххабизм и первое государство Саудитов в Аравии (1744/45-1818). Москва, 1967. С. 93.

⁷⁴² Алексеев И. Между Ибн Таймийей и Ибн Халдуном: в поисках аналитической модели арабской революции 2011 г. // Pax Islamica, 2011. № 1(6). С. 100.

«Маю» виділив Ібн Таймійю і його основних послідовників, зокрема Ібн Касіра, як ідеологів, чії праці сіють насіння розбрату серед мусульман, обґрунтовуючи захоплення політичної влади, і назвав його джерелом найбільш поширеного шкідливого впливу на єгипетську молодь⁷⁴³.

Ключові теологічні ідеї, які згодом були запозичені сучасними ісламістами в Ібн Таймійї, стосуються двох основних питань: чи можна вважати мусульманином людину, яка живе не за шаріатом, і як ставитися до правителя, який керує країною не у відповідності з ісламом.

Щодо першого питання, Ібн Таймійя розробив поділ *таухіду* (єдинобожжя) на три типи: *таухід ал-улюгійа* (поклонятися лише одному Аллагові), *таухід ар-рубубійа* (Аллаг – творець всього) та *таухід ал-асма' вассифат* (Аллаг має лише Йому притаманні імена та атрибути). Відповідно цього поділу більшість мусульман не виконують першій вид єдинобожжя, відвідуючи могили, мавзолеї, виконуючи обряди *тавассуль* (заступництва)⁷⁴⁴:

«Імам Ібн-Таймійя казав, що посланці були відправлені лише з місією заклику до таухіду ал-улюгійа. Цей таухід означає єдиність, одиничність Аллага в поклонінні, тобто поклонятися лише Йому. Тому він [Ібн Таймійя – Д.Б.] вважав, що ті, хто здійснює тавассуль пророками та святими та прохає в них заступництво (шафа'а) поклоняються їм подібно ідолопоклонникам»⁷⁴⁵.

Більшість сунітських вчених розглядають розподіл таухіду на три категорії нововведенням (*біда'а*), яке вигадав Ібн Таймійя, і якого не існувало в ісламській традиції. Крім того, практика тавассулю не є поклонінням пророкам та святим в тому сенсі, який надавав їй Ібн Таймійя.

Ставлення Ібн Таймійї до мусульман, які суворо не дотримуються основних обов'язків і заборон ісламу відома з його так званої «мардінської»

⁷⁴³ Коровиков А. Исламский экстремизм в арабских странах. Москва, 1990. С. 34.

⁷⁴⁴ Шагавиев Д. Исламские течения и группы. Казань, 2015. С. 251.

⁷⁴⁵ Ibid., С. 252.

фетви (за назвою турецького міста), в якій він оголосив їх невірними. Він писав:

«Виходячи з Корану, сунни і єдиної думки умми, було встановлено, що проти того, хто не дотримується законів ісламу, необхідно битися, навіть якщо коли-небудь він і виголосив шагаду <...> поки він не погодиться дотримуватися їх: вимовляти молитви п'ять разів на день, платити закят, поститись під час Рамадану і здійснити паломництво до Кааби. Далі, він повинен уникати всіх заборонених дій, як то: одружуватись на сестрах, їсти нечисту їжу (наприклад, свинину або м'ясо худоби, забитої не за законом), робити замах на життя і власність мусульман. З будь-ким, хто порушить [ісламський] закон, необхідно битися»⁷⁴⁶.

При цьому слід зауважити, що в даній фетві він відійшов від позиції двох сунітських шкіл віровчення – ашарітської та матурідітської, які вважають, що недотримання мусульманином вимог шаріату при визнанні ним їх обов'язковості призводить до гріха, але не виводить людину з ісламу⁷⁴⁷.

Остання спроба сунітських улемів дезавувати згадану фетву Ібн Таймійї за ініціативою двох британських неурядових організацій на основі і за участю Університету Артуклу була зроблена на конференції, що пройшла 27-28 березня 2010 р. у турецькому місті Мардін, з яким ця фетва і була пов'язана історично. На ній були присутні 15 провідних ісламських богословів із Саудівської Аравії, Туреччини, Індії, Сенегалу, Кувейту, Ірану, Марокко та Індонезії. У цьому заході також взяли участь верховний муфтії Боснії Мустафа Церіч, шейх Мавританії Абдалла бін Байах і шейх Ємену Хабіб Аль ал-Джіфрі. Відповідно «Мардінській декларації», яку було прийнято на конференції, дана фетва, що з'явилася в період війни за території між близькосхідними мусульманами та монголами (на той момент частково теж

⁷⁴⁶ Коровиков. *Op.cit.*, С. 36.

⁷⁴⁷ Див. наприклад: Марджани Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-Балига). Казань, 2008.; Ермаков Д. Ибн Ханбал и начало ханбалитства // Религии мира. Ежегодник 1984. Москва, 1984. С. 184.

мусульманами), які здійснювали регулярні набіги на землі арабського халіфату, не відповідає нинішньому стану справ у світі⁷⁴⁸.

Також було вказано, що ця фетва Ібн Таймійї не дає права називати інших мусульман невірними і переслідувати їх, а також убивати мусульман і немусульман. Посилаючись на прецеденти часів життя пророка Мухаммеда, коли він укладав договори з іновірцями для блага умми, у наш час теж існують міжнародні договори, що пов'язують людей різної віри та гарантують їхні права, і в цьому немає порушення шаріату. Вчені-улеми мають рішуче виступити проти всякого насильства, засудити будь-який екстремізм. Далі вказано, що тільки відповідальні особи (керівники держав) можуть оголошувати джигад у формі війни. Окремі індивідууми і групи не мають права цього робити. Не можна оголошувати війну через належність до різних релігій чи шукаючи матеріальну вигоду. Муфтії, який проголошує фетву, мусить бути висококваліфікованим ісламським вченим, і фетва має бути конкретною. Не можна використовувати поняття лояльності/ворожості як аргумент у звинуваченні кого-небудь у невір'ї (*такфір*)⁷⁴⁹.

В іншому питанні – про ставлення до правителя – Ібн Таймійя також дотримувався позиції, яка досить умовно може бути віднесена до сунітської традиції. В своїй праці «Ас-сіяса аш-шарійя» («Шаріатське правління») він критикував як сунітську теорію халіфату, так і теорію імамату шиїтів. Він був переконаний, що ні в Корані, ні в Сунні немає положень для традиційної теорії халіфату або теорії імамату. Ібн Таймійя вважав, що пророк Мухаммад встановив в Медині певний соціальний і політичний порядок, який, однак, не міг бути названий державою. Ібн Таймійя не заперечує, що правління Мухаммада представляло собою один з видів політичного керівництва. Але

⁷⁴⁸ Мусульмане отменили фетву, которая позволяла убийство «неверных» // ТСН. URL: <http://ru.tsn.ua/svit/musulmanskie-bogoslovy-otmenili-fetvu-kotoraya-pozvoljala-ubiistvo-nevernoy.html>.

⁷⁴⁹ Кочубей Ю. Ісламська релігійна думка і проблеми сучасності: Мардінська декларація // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. 2011. № 53. С. 125.

він наполягав на тому, що влада Пророка унікальна і його приклад не може служити основою для політичної теорії в ісламі⁷⁵⁰.

З іншого боку ключову роль Ібн Таймія надавав *уммі* – всесвітній спільноті мусульман. Саме умма, за Ібн Таймією, як отримувач Божественного одкровення, несе відповідальність за збереження та розповсюдження віри, і формування держави є однією з її функцій. Завдання, покладені на умму, не можуть бути виконані без підтримки державної влади. Але імам лише виконавець, обтяжений необхідністю проводити в життя закони шаріату, він не має святості або певних привілеїв. Більше того, суспільство має право зсунути халіфа або султана, якщо він не виконує умови «договору». Тобто правитель потрібен як інструмент виконання волі Бога⁷⁵¹.

При цьому Ахмад Ібн Ханбал, засновник ханбалітського мазгабу, до якого, як ми вже вказували, іноді відносять і самого Ібн Таймію, казав:

«Дев'яносто чоловік з послідовників Пророка другого покоління, авторитети раннього ісламу та факіхи великих міст дійшли спільної думки про те, що Сунна, заповідана Пророком, полягає в наступному: <...> здійснення джигаду з будь-яким халіфом, благочестивий він або грішний <...> терпіння на службі султанові, незважаючи на те, справедливий він чи ні; ми не можемо виступати проти еміра зі зброєю в руках, навіть якщо він творить несправедливість; ми не повинні звинувачувати мусульман в невір'ї, навіть якщо вони скоїли тяжкі гріхи»⁷⁵².

Ібн Таймія відкинув погляди засновника-епоніма свого мазгабу і проголосив, що якщо правитель сам не виконує основні обов'язки ісламу або ж потурає їх порушенню в тій державі, якою він керує, то він – невірний. Але, оскільки невірний не може очолювати умму, проти нього слід оголосити

⁷⁵⁰ Алексеев. Op. cit., С. 102.

⁷⁵¹ Ibid., С. 103.

⁷⁵² Ермаков. Op. cit., С. 184.

джигад, отже, на думку Ібн Таймійї, правлячого не по шариату належить повалити.

Ідеологічним наступником Ібн Таймійї став Мухаммад Ібн Абд ал-Вагаб із Неджду (місцевість на Аравійському півострові), засновник-епонім релігійно-політичного руху радикального характеру. Детально зупинятися на цій постаті ми не будемо, оскільки існує велика кількість праць, присвячених як біографії, так і вченню цього реформатора⁷⁵³.

Такій же критиці піддається Саїд Кутб, який очолював секцію пропаганди асоціації (*кисм нашр ад-да'ава*) «Брати-мусульмани», чії погляди були покладені в основу радикального ісламізму, який проявляється у формі терористичної діяльності – від різних груп, афілійованих з ал-Каїдою, до т.зв. «Ісламської держави». Більшість сучасних дослідників ісламізму погоджуються із тим, що саме його ідеї було покладено в основу ідеології практично всіх радикальних ісламістських організацій та рухів.

С. Кутб виділяв два головних методи боротьби за панування ісламу – переконання і воєнні дії. Перший метод використовується для боротьби на рівні ідей, вірувань, а другий – на рівні держави, суспільства, організацій. Ці два методи, згідно Кутбу, повинні взаємодіяти: спочатку за допомогою воєнного виступу мусульманська спільнота знищує ті інститути *джагілійї* (до і позаісламського язичництва), що заважають поширенню ісламу, і домагається тим самим свободи вибору віри. Після встановлення ісламської системи акцент робиться на переконання, щоб показати вільним тепер людям, що іслам – єдина істинна віра. Мета збройної боротьби – розчистити шлях для переконання⁷⁵⁴.

⁷⁵³ Див. наприклад: Аз-Захави Дж. Суннитская доктрина против ваххабизма. Пермь, 2005; Васильев. *Op. cit.*; ДеЛонг-Ба Н. Реформы Мухаммада Ибн Абд аль-Ваххаба и всемирный джихад. Москва, 2010; Лоуренс Т. Семь столпов мудрости. Москва, 2001.

⁷⁵⁴ Канах А. Сучасні ідеологічні основи діяльності Асоціації братів мусульман // Українське релігієзнавство. 2003. № 25. С. 26.

Згодом С. Кутб приходиться до обвинувачення в невір'ї суспільства сучасних мусульман. У розділі «Божественість і поклоніння» своєї книги «Цінності ісламського уявлення» він заявляє:

«Ми бачимо групу людей у мусульманському суспільстві в ісламських країнах, які вважають, що вони увірували в те, що було надіслано Пророку, і те, що було надіслано через нього. Вони кажуть: ми свідчимо, що немає Бога крім Аллага і Мухаммад – його Пророк, і всі його послання – істинні, і всі впливаючі з цих послань законоположення – істинні, і що ангели – істинні, й потойбічне життя – істинне, й передвизначенність добра і зла – істинна, і все це – віра в те, що було послане Пророку і через нього. Вони заявляють, що вони вірять у все це. Але Аллаг – хвала йому! – не приймає від них цих заяв і не вважає їх слова вірою, але дивується і вражається таким їх вчинком і заявою»⁷⁵⁵.

Фактично, дотримуючись положень, висунутих ще Ібн Таймією та Мухаммадом Ібн Абд ал-Вагабом, С. Кутб вважає «невірними» тих мусульман, що не відповідають його уявленням про віру. Більш того, у своїх творах він писав: «...коли на шляху джигаду встають перешкоди і з'являються чинники матеріального впливу, то виникає необхідність знищити їх передусім силою»⁷⁵⁶.

За переконанням С. Кутба, перехід від джагілійї до ісламського суспільства має відбуватись не поступово, а стрибком. Шлях реформ, шлях повільного «покращення» існуючого устрою відкидається, мова йде про тотальний переворот у всіх галузях життя. Сподіватися, що окремі елементи «справжнього» ісламу, присутні в сучасному суспільстві, з часом зможуть пересилити елементи джагілійї, безглуздо і небезпечно. Захоплення політичної влади за С. Кутбом – це головний релігійний обов'язок ісламського

⁷⁵⁵ Куліш І. Ісламський фундаменталізм: релігійно-політична сутність і форми прояву (на матеріалах Арабської Республіки Єгипет) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : 09.00.11 «Релігієзнавство». – К., 2003. – с. 14.

⁷⁵⁶ Ibid.

руху, а всі суспільні системи, інститути та традиції, що перешкоджають цьому, мають бути знищені⁷⁵⁷:

«Іслам не зводиться тільки до віри або ідеї і не може обмежуватися тим, щоб нести своє послання людям тільки за допомогою проповідей або тверджень. Іслам – це спосіб існування, спрямований на практичне здійснення ідеалу свободи людини і який приймає форму організованого руху. Антиісламське суспільство і антиісламський спосіб життя не дають цій релігії можливість влаштувати існування своїх прихильників по її власним розпорядженням. Як наслідок, для ісламу стає необхідним покласти край всім соціальним системам, що стають перешкодою на шляху до повного визволення людства»⁷⁵⁸.

Крім того, Саїд Кутб вводить поняття *хакімійї*, суть якого полягає в тому, що люди не мають законодавчої влади, а мають владу лише виконавчу. Хакімійя – невід’ємний атрибут Аллага, і той, хто заперечує її або намагається її привласнити, – невірний. Таким чином, принцип хакімійї заперечує будь-яку форму правління, що не засновану на шаріаті. Уряд країни, як і весь народ, позбавлені законодавчої влади, а підкоряться будь-яким законам, крім шаріату – грішно. Відповідно, уряди, що вводять будь-які закони або інститути, що суперечать шаріату, оголошуються такими, що узурпували атрибут Аллага, а значить – невірними, і не мають права керувати мусульманами⁷⁵⁹.

Пізніше брат С. Кутба Мохаммед, який перебрався до Саудівської Аравії і стояв біля витоків руху «Пробудження» (ас-Сахва), додав до поширених серед салафітів трьох критеріїв єдиного божжя (таухиду), сформульованих Ібн Таймією, ще один – *таухид аль-хакімійя*, який означає єдність верховної влади Аллаха і його законів⁷⁶⁰. Завдяки цьому критерію різні політичні такфірітські

⁷⁵⁷ Коровиков А. Сайид Кутб – идеолог исламского экстремизма // Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1986. Москва, 1987. С. 127-128.

⁷⁵⁸ Кутб С. Война, мир и исламский джихад // Отечественные записки. 2003. № 5(13). URL: <http://www.strana-oz.ru/2003/5/voyna-mir-i-islamskiy-dzhihad> (дата звернення: 11.11.2020).

⁷⁵⁹ Коровиков. 1990. Op. cit., С. 44-45.

⁷⁶⁰ Хассан Х. «Исламское государство»: идеологические корни и политический контекст межконфессиональной вражды. Москва, 2017. С. 9.

рухи виводять з ісламу мусульман за факт підпорядкування світським законам держави проживання.

Відповідно, саме проти подібних поглядів виступають представники руху ал-Ахбаш. Тобто, визнаючи практику такфіру, як релігійного інструмента, який покликаний змусити людину прийняти правильні, *ортодоксальні*, погляди, та повернутись в іслам, вони категорично не сприймають такфір, як політичний інструмент, що має впливати на політичну поведінку людини.

Окрім розглянутого кредо, на формування теологічного дискурсу ДУМУ впливають праці засновника та ідеолога руху ал-Ахбаш Абдаллаха ал-Харарі. Зокрема, його праці складають значну долю релігійної літератури, що випускається ДУМУ. Найбільш масовим виданням, яке має десятки перевидань, є його довідкові праці (*мухатасари*, тобто «скорочені») за мазгабами Абу Ханіфи і аш-Шафі'ї, а також ряд інших книг.

Крім того, ДУМУ значну увагу приділяє публікації класичних праць по віровченню (*акиді*), релігійному праву (*фігху*) і суфізму (*тасаввуфу*). Причому друкуються вчені, що належать до різних правових шкіл. Зокрема, видавничим відділом ДУМУ були перекладені і видані такі книги, як «Аль-‘Акида ат-Тахауїя» відомого ханафітського вченого Абу Джафара ат-Тахаві, «Аль-‘Акаід ан-Насафійя» представника матурідітської школи віровчення ханафітського улема Наджмуддіна ан-Насафі, «Коротке роз’яснення «Листа» ібн Асакіра» відомого середньовічного вченого зі школи аш-Шафі'ї і аль-Ашарі Ібн Асакіра, «Сорок Хадисів» шафіїтського улема Мухйїддіна ан-Нававі, «Повчання синові» ханафітського вченого Абуль-Фараджа ібн аль-Джаузі, «Фігх-ль-‘Акбар» засновника ханафітського мазгаба Абу Ханіфи.

З робіт по тасаввуфу можна виділити публікацію в газеті «Мінарет» класичної праці відомого хадрамаутського суфія Абдаллага аль-Хаддада «Адаб сулюк аль-мурід» («Культура поведінки мюрида»).

Суфійські коріння ал-Ахбаш та дискурс *традиційного ісламу* знайшли своє відображення в публікаціях ДУМУ, в яких особливо підкреслюється роль традицій і зв’язок з суфізмом. Серед публікацій, присвячених ритуально-

обрядовим темам значна увага приділяється практикам, пов'язаним з суфізмом (*дуа*, *зйарат* і молитви за померлих, благословення реліквіями Пророка, святкування *мавліду* та ін.). Серед публікацій, присвячених суфізму, можна відзначити збірник статей про суфізм «Шлях до досконалості», до якого увійшли класична робота відомого єменського суфія Абдаллаха ал-Хаддада «Адаб сулюк ал-мурід» («Культура поведінки мюрида»), твір засновника таріката ріфайїа Ахмада ар-Ріфа'ї «Акида Ар-Ріфа'ій», а також главу про суфізм з книги ліванського суфія Абдуль-Басита ал-Фахурі «Аль-Кіфая лізауіль-‘іная»⁷⁶¹.

Крім перекладів з арабської мови класичних праць, поширених у всьому ісламському світі, ДУМУ вводить в свій теологічний дискурс праці вчених, що мають особливе значення для мусульманських діаспор, що складають основну масу українських мусульман – зокрема, поволзьких татар. Так, видавництвом ДУМУ був виданий переклад зі старотатарської мови збірки праць відомого татарського богослова і суфія Зейнулли Расулева «Макалят Зайнійах»⁷⁶², а також книгу «Кауайд ал-Іслям» («Правила в Ісламі»), видану в Казані в 1891 р. на кошти Султана Абдуль-Азіза Усманова⁷⁶³.

Визначальною рисою теологічного дискурсу ДУМУ є підкреслюваний традиціоналізм і зв'язок з суфізмом, тим більше, що сам муфтії ДУМУ Ахмед Тамім є суфійським шейхом, який має *іджазу* (дозвіл) за трьома тарікатами: ріфайїа, кадирійїа і накшбандійїа. Іджазу на передачу тарікатів ріфайїа і кадирійїа він отримав від свого вчителя Абдуллаха ал-Харарі, який також дав йому дозвіл на викладання за своїми книгами. Також шейх Ахмед Тамім отримав іджазу на передачу таріката кадирійїа від шейхів Мухаммада 'Ахтара Ріда Хана ал-Кадіра (Великого Муфтія Індії) і Абу' Абдаллаха Ахмада 'Абдуль-Бакий ал-Мукашіфі. Іджазу на передачу тарікату накшбандійїа шейх Ахмед Тамім отримав від глави імамів-хатибів емірату Дубай (ОАЕ) шейха

⁷⁶¹ Путь к совершенству. Сборник статей о суфизме. Киев, 2016.

⁷⁶² Расулев З. Макалят Зайнийах. Очерки Зайнуллы-ишана. Киев, 2011.

⁷⁶³ Каваид аль-Ислам // Минарет. 2006. № 58. С. 10.

Мухаммада ‘Адлія Азізата ал-Каяли ал-Хасані, чий ланцюжок передачі (*сільсіля*) сходить до шейха Абдаллага Дехляві (Шаха Гулама Алі Дехляві)⁷⁶⁴. Від дагестанського шейха Таджуддіна Рамазанова (1912-2001) шейх Ахмед Тамім отримав іджазу на передачу тарікатів накшбанді́я, шазілі́я і джазулі́я⁷⁶⁵.

Саме належність муфтія до суфійських кіл і просуваємий ним дискурс легітимності суфізму багато в чому визначили підтримку ДУМУ з боку мусульманських діаспор, більшість з яких включало вихідців з регіонів, де суфізм століттями займав міцні позиції.

Як я вже неодноразово відзначав, в Україні основною діаспорою, з якої рух почав закріплюватися на початку 1990-х рр., стали поволзькі татари. Під час своїх візитів до Казані, коли відбувалося оформлення ДУМУ і його еволюція від мухтасібату ЦДУМ до самостійного муфтіяту, шейх Ахмед Тамім познайомився з одним з відомих радянських суфіїв – Габдулхаком Саматовим, головним мухтасібом Татарстану. Той був близький до однієї з основних суфійських груп Поволжя – Кизляуському братству (*Кизляу Таріки*), пов’язаному з династією накшбандійських ішанів з села Кизляу (с. Курманаєво Нурлатського р-ну ТАРСР) з однойменним медресе⁷⁶⁶. За словами самого Ахмеда Таміма, за посередництва Г. Саматова⁷⁶⁷ він отримав іджазу в тарікат *накшбанді́я-муджаді́дія*.

Не менш важливим дискурс суфізму, як частини теологічного дискурсу, був і для інших мусульманських діаспор вихідців з колишніх республік Радянського союзу, зокрема – дагестанської, чеченської і середньоазіатської діаспор, в яких кількість послідовників суфізму навіть в радянській і пострадянській час залишалося на високому рівні. Наприклад, як зазначав

⁷⁶⁴ Биография Муфтия Украины шейха Ахмеда Тамима // Минарет, 2006, 56. С. 3.

⁷⁶⁵ Джазулі́я – гілка братства шазілі́я.

⁷⁶⁶ Миннулин И., Минвалеев А. Суфизм в советском Татарстане: к постановке проблемы // Суфизм как социокультурное явление в российской умме. Нижний Новгород, 2007. С. 240-251.

⁷⁶⁷ Інтерв’ю автора, Київ, 2019.

один з провідних дослідників суфізму в регіоні Центральної Азії
Б. Бабаджанов:

«В одній з папок з документами Комітету з релігійних культів при Кабінеті міністрів УзРСР збереглося багаторічне листування (1952-1961), в якому місцеві власті попереджали владу в Ташкенті та Москві про те, що закриття мечеті Х^ваджи Ахрара [шейх таріката Накшбандіа – Д.Б.], розташованої біля його могили, небажане через її виключну популярність і у зв'язку з тим, що ця дія може викликати заворушення»⁷⁶⁸

Подібна ж ситуація була і на Північному Кавказі. Зокрема, Дагестан був і лишається одним з головних центрів суфізму в Росії, в якому найбільш поширеним суфійським братством є накшбандіа. Боротьба за вплив і владу ще в останній третині ХІХ ст. розколола братство на два конкуруючих угруповання. Перша, більш рання гілка братства, сходить через знаменитих шейхів ХІХ ст. Абд ар-Рахмана Согратлінського, Джамал ад-Діна Казикумухського і Мухаммеда Ярагського до мавлана Халіда Багдадського і називається за ім'ям останнього *накшбандіа-халідіа*. Інша, більш численна і впливова сьогодні гілка накшбандіа, в честь її засновника, шейха Махмуда Алмалінського з Північного Азербайджану, називається *халідіа-махмудіа*. На початку ХХ ст. шейх Сайфулла-каді поєднав цю лінію з вченням братства *шазіліа*, з наставниками якого він познайомився в Поволжі. З цього часу *шазіліа* розглядається шейхами цієї лінії як підготовчий етап для тих, хто хоче увійти в братство накшбандіа. Сама гілка нерідко називається *махмудіа-шазіліа*, а шейхи лінії махмудіа є одночасно шазілійські шейхами⁷⁶⁹.

Одним з найбільш впливових шейхів цієї гілки є даргінець Мухаммед-хаджі Рабаданов (1958-2018), з с. Новий Костек (Хасав'юртівського р-ну). За

⁷⁶⁸ Бабаджанов Б. М. К вопросу о восприятии статуса суфийского шайха (на примере Хаджа Ахрара) // Arabia Vitalis. Арабский Восток, ислам, древняя Аравия. Москва, 2005. 411 с.

⁷⁶⁹ Shikhaliev Sh. Sufi Practices and Muslim Identities in Naqshibandi and Shadhili Lodges in Northern Daghestan // Islam and Sufism in Daghestan. Helsinki, 2009. S. 43-46.

приблизними оцінками, у нього близько 5 тис. мурідів в Дагестані і за його межами, в тому числі є муріди серед дагестанців, що проживають в Україні. Саме послідовники Мухаммеда-хаджі Рабаданова стали однією з основних груп, що складають послідовників ДУМУ серед дагестанської діаспори в Україні. Підтримка з боку мурідів Мухаммеда-хаджі Рабаданова багато в чому пов'язана з тим, що їх учитель був учнем дагестанського шейха Таджуддіна Рамазанова (1912-2001), який був шейхом трьох суфійських братств – накшбандіа, шазіліа (і її гілки *шазіліа-джазуліа*) і кадіріа⁷⁷⁰, – і який, як ми вказали вище, дав іджазу шейху Ахмеду Таміму. Таким чином, Мухаммед-хаджі Рабаданов і Ахмед Тамім виявилися пов'язані між собою загальним учителем, що визначило лояльність послідовників шейха Мухаммеда-хаджі шейху Ахмеду Таміму.

Іншою впливовою групою серед українських мусульман, для яких важливою є суфійська складова ісламського дискурсу, стали представники чеченської діаспори. У сучасній Чеченській Республіці існує приблизно 30 суфійських груп, що відносяться до тарікату накшбандіа і кадіріа. Залучення чеченців до вчення накшбандіа почалося в 30-х рр. XIX ст., коли разом з дагестанцями вони об'єдналися під керівництвом імама Шаміля для боротьби з російською колоніальною експансією на Кавказі. Після поразки імама Шаміля в 1859 р. Чечня і Інгушетія були остаточно ісламізовані суфійським шейхом Кунта-хаджі Кішієвим, що належав до братства кадіріа.

За деякими експертними оцінками, сьогодні загальна кількість послідовників суфізму серед чеченців становить приблизно 80% всіх віруючих, з них 60% належать до різних груп кадіріа, серед яких найбільш численними є послідовники гілки хаджі-мурідіа, 20% – це послідовники накшбандіа. Поза суфійських братств знаходиться 15% всіх віруючих, а 5% складають індиферентні в релігійному відношенні індивіди. Тарікат

⁷⁷⁰ Ислам и советское государство (1944-1990): сборник документов. Выпуск 3. Москва, Издательский дом Марджани, 2011. С. 470.

накшбандіа поширений в рівнинній Чечні, в той час як в гірській частині поширений тарикат кадірїа⁷⁷¹.

Про важливість суфійського дискурсу для просування авторитету ДУМУ свідчить той факт, що в 1992 р. шейх Ахмед Тамім був запрошений першим президентом Чеченської республіки Ічкерія Джохаром Дудаєвим на відкриття меморіалу жертвам сталінських репресій. Хоча сам Дудаєв і не був релігійною людиною, проте він по своїй родової приналежності належав до хаджі-мюрідїа⁷⁷², тоді як шейх Ахмед Тамім, як ми вже раніше зазначали, є шейхом кадірїа.

Як ми вже відзначали, в більшості видань ДУМУ, що присвячені теологічним і ритуально-обрядовим темам, значна увага приділяється практикам, пов'язаним з суфізмом. Зокрема, частиною теологічного дискурсу, що формує ДУМУ, є активне використання і теологічна легітимація популярної в сунітському світі практики благословення реліквіями (*табаррук*):

«...Головним духовним наповненням проведених в містах та областях країни урочистостей були церемонії благословення мусульман, звані по-арабськи «табаррук», реліквією великого Пророка – Його благословенним нетлінним волосом. Традиція благословення широко поширена серед мусульман світу, вона прийшла від самого Пророка, мир Йому, і не суперечить вченню Ісламу; існує вона і у наших мусульман – татар, башкир, арабів, азербайджанців, турків, і інших мусульман <...> теологи Ісламу повідомляють, що якщо мусульманин в реальності побачить волос Пророка після Його смерті, то в Майбутньому житті він виявиться в числі мешканців Раю. Повідомляється також, що бачення мусульманином волоса Пророка, мир Йому, подібно баченню самого

⁷⁷¹ Ханбабаев К. М. Экстремизм в современной Чечне // Исламоведение. 2010. №3. С.104-119

⁷⁷² Бено Ш. Заявление А.Кадырова о том, что Д. Дудаев, возможно, жив // <http://echo.msk.ru/programs/beseda/15418/>

Пророка уві сні, що є для віруючого радісним сповіщенням про його входу в сади Раю»⁷⁷³.

Завдяки своєму суфійському походженню (дана практика особливо віталася суфіями, а тому саме в їх руках зосередилися основні реліквії), представники ДУМУ регулярно мають можливість привозити в Україну і проводити благословення віруючих волосом пророка Мухаммада, що, безумовно, зміцнює їх авторитет серед основної маси мусульман, особливо – етнічних мусульман, серед яких дана практика має багатовіковий обіг.

Крім волоса пророка Мухаммада, українські послідовники ал-Ахбаш практикують табаррук і з іншими, суто суфійськими реліквіями. Наприклад, під час свого візиту до Іраку в лютому 2016 р. шейх Ахмед Тамім отримав в дар від глави тарікату кадірїя Саїда Халіда Абд ал-Кадіра Джілані покривало з мавзолею засновника братства кадірїя Абд ал-Кадіра Джілані, яке також активно використовується для практики табаррук⁷⁷⁴.

Ще однією важливою практикою, що вводиться ДУМУ в теологічний дискурс, є святкування події народження пророка Мухаммада (*мавлід*). Як зауважує Д. Авон, в Лівані АІСР отримало популярність саме завдяки своїй особливій здатності збирати навколо себе великі маси віруючих на свята Ід ал-Адха, Ід ал-Фітр і мавлід, на яких читання Корану і спів мадіхів (релігійних співів) перемежовується виступами лідерів Асоціації⁷⁷⁵. У друкованому органі ДУМУ, газеті «Мінарет», протягом усього часу її існування, напередодні настання місяця народження пророка Мухаммада *рабі-уль-авваль* публікуються матеріали, присвячені мавліду, які обґрунтовують його правомочність і бажаність:

⁷⁷³ Волос Пророка Мухаммада, мир Ему, на Україне // Мінарет. 2006. № 57. С. 12.

⁷⁷⁴ Делегация ДУМУ посетила Ирак с официальным визитом // Официальный сайт ДУМУ, 26 февраля 2016. URL: <http://islam.ua/novosti/delegatsiya-dumu-posetila-irak-s-ofitsialnym-vizitom/>

⁷⁷⁵ Avon D. Les Ahbaches. Un mouvement libanais sunnite contesté dans un monde globalisé // Cahiers d'études du religieux: Recherches interdisciplinaires. 2008. 2. URL: <https://journals.openedition.org/cerri/331> (дата звернення: 20.10.2020).

«...Мавлід або свято народження Посланника Аллага – одне з благочестивих нововведень в Ісламі <...> Нововведення отримало схвалення як у східних, так і західних іламських вчених <...> Звідси випливає, що проведення Мавліду – нововведення, схвалене Шаріатом, і ні в якому разі не можна це заперечувати. Навпаки, можна назвати його сунной, так як сам Пророк, мир Йому, казав, що той, хто вносить в Іслам добре нововведення, схвалене Шаріатом (тобто відповідне Корану і Хадисам) отримає за це винагороду, і крім того додатково стільки винагород, скільки отримають всі ті, хто дотримується цього нововведення після нього, разом узяті»⁷⁷⁶.

Нерідко проведення цього святкування поєднується з практикою *табаррук*, що сприяє зміцненню авторитету представників управління, і включає в теологічний дискурс ДУМУ широкі верстви українських мусульман.

Окремою важливою складовою теологічного дискурсу ДУМУ (услід ал-Ахбаш) є полеміка з неофундаменталістськими («салафітами» / «ваггабітами») і ісламістськими («Брати-мусульмани» і «Хізб ут-Тахрір») рухами, які позначаються як «три течії, що заблукали»⁷⁷⁷. Нескладно побачити повну відповідність подібної практики критеріям «традиційного ісламу», описаного К. Мат'єсеном, де саме реформізм в своїх двох іпостасях (модернізму у вигляді «Братів-мусульман» та Хізб ут-Тахрір, та фундаменталізму у вигляді ваггабізму / салафізму) демонізується і розглядається як «ісламський ворог усередині».

Пріоритети літератури, що видається ДУМУ, очевидні. В першу чергу, донести до віруючих ісламську доктрину в класичній сунітській інтерпретації, тобто двох ортодоксальних шкіл віровчення – ашарітської та матурідітської. З іншого боку – вибудувати жорстку теологічну ортодоксію, оскільки до «мінімальних необхідних знань про Іслам» в літературі ДУМУ відносять

⁷⁷⁶ Благочестивый Мавлид // Минарет. 1995. № 18. С. 5.

⁷⁷⁷ Предостережение от трех заблудших течений. Киев, 2012. 24 с.

досить специфічні теологічні питання (єдиність Аллага, його абсолютна трансцендентність, тлумачення атрибутів Аллага та інш.), що вимагає від віруючого володіння базовими принципами спекулятивної теології (*калам*), причому нехтування цими питаннями, згідно трактування ДУМУ, може привести до відпадиння від ісламу⁷⁷⁸.

Одним з подібних питань є проблема перекладання Корану на інші мови, та теологічні проблеми, які при цьому виникають. Як зауважує муфтії ДУМУ шейх Ахмед Тамім в одній із своїх статей, присвячених теологічним питанням, «Проблема тлумачення і перекладу коранічного тексту на інші мови сьогодні є однією з найбільш актуальних. Це пов'язано з тим, що всілякі екстремістські і терористичні організації, що прикриваються ісламською релігією для своїх порочних цілей, прагнуть переконати своїх потенційних послідовників і весь інший світ в тому, що вони спираються на Священний Кор'ан. Перекручуючи відповідно зі своєю ідеологією окремі місця Святого Письма мусульман, вони спотворюють образ ісламу в очах немусульманського світу і привносять розбрат і конфлікт в мусульманське суспільство»⁷⁷⁹.

У системі «правильного знання» про Бога, яке пропагується ДУМУ, чільне місце займає проблема боротьби із наданням Аллагу певного образу чи подоби. Основа цього питання йде до середньовічних теологічних дебатів про атрибути Аллага, а також тлумачення цілої низки коранічних аятів, в яких в якості метафори по відношенню до Аллага згадуються частини тіла (рука, обличчя) та інші елементи, властиві матеріальним об'єктам. Мова йде про два різних типу аятів: аяти, однозначні за змістом (*мухкамат*) і аяти, неочевидні за змістом, що містять багатозначні слова (*муташабігат*). Як зазначає А. Тамім:

⁷⁷⁸ Шестопапелець Д. Теологічні позиції ДУМУ в контексті інституціоналізаційних процесів в ісламі в Україні // Українське релігієзнавство. 2014. №. 69. С. 73.

⁷⁷⁹ Тамім А. Проблема беспорных (мухкамат) и неочевидных (муташабігат) аятов в переводах текста Священного Кор'ана // Гілея. 2019. № 148. С. 147.

«*Аяти мухкамат* – це аяти, які мають одне значення, ясне за змістом, як, наприклад, аят 11 сури «Аш-Шура», що означає: «Немає нічого, подібного до Нього», або аята 4, сури «Аль-Іхляс»: «немає нічого, рівного Йому».

Аяти муташабіһат – це неоднозначні аяти, які необхідно тлумачити, виходячи із значення аятів мухкамат. Це стосується тих аятів муташабіһат, які взагалі доступні для тлумачення. Є аяти, тлумачення яких недоступно для людини. Про це сказано в Кор’ане, в сурі «Аль-Імран» (аят 7), що означає: «Ніхто не знає його тлумачення, крім Аллаһа»⁷⁸⁰.

Прикладом такої ситуації може служити полеміка навколо аяту Таха, 5 («Милосердний, Він ствердився (істава) на троні»), тлумачення якого неодноразово згадується в літературі ДУМУ як один з основоположних компонентів правильної віри в Аллага:

«Один з найбільш відомих прикладів, в яких більшість перекладачів роблять помилку, пов’язану з їх незнанням ісламського віровчення – це аят 5 сури «Тоха», в якому йдеться про Всемогутність Аллаһа, і який має таке значення: «Аллаһ *панує* [істауа] над ‘Аршем («Великим Престолом»).

В аяті йдеться про ‘Арш («Трон»), який є найбільшим твердим тілом у всесвіті і символізує всемогутність Творця. Вираз «’аляль-‘арш істауа» в значенні «утвердився на Троні (‘Арше)», «сів на Трон (‘Арш)», «вознісся на/над Трон(ом) (‘Арш)» використовується прихильниками антропоморфних поглядів на Бога (*муджассімітами*). Однак з позицій ашарітської доктрини подібне тлумачення неприпустимо, оскільки суперечить основам Віри. Слово істауа має в арабській мові більше 15 значень, але по відношенню до Аллаһа його не можна тлумачити в значенні руху та місцезнаходження, оскільки Аллаһу це не властиво»⁷⁸¹.

⁷⁸⁰ Ibid., С. 148.

⁷⁸¹ Ibid., С. 148-149.

В наведеному прикладі до характерних тем теологічного дискурсу ДУМУ додається намагання з боку муфтія ДУМУ шейха Ахмеда Таміма підтвердити свій авторитет саме як *муфтія* – тобто особи, здатної продукувати саме релігійно обґрунтоване знання, надавати *фетви* – релігійні постанови, аргументуючи їх в рамках релігійної традиції, що вимагає ґрунтовної теологічної освіти. Як зауважує Д. Шестопапець, саме на здатності до тлумачення аятів муташабігат багато в чому базується прагнення мусульманських богословів до легітимації власного специфічного статусу у продукуванні релігійного знання, а відтак вона постає важливим елементом їхнього іміджу⁷⁸².

Видання перекладів класичної ісламської літератури ДУМУ формує теологічний дискурс «традиційного» ісламу, і водночас слугує легітимації власного релігійного авторитету ДУМУ через звернення до традиції. На це вказують чисельні передмови, які зазвичай супроводжують більшість подібних публікацій, в яких вказується, що старовинні релігійні книги, які перекладає ДУМУ, слугують доказом того, що саме такі знання з ісламу – не нововведення, а справжні знання, передані теологами ісламу через багато поколінь предків⁷⁸³.

Ще одним прикладом подібної легітимації «через традицію» є брошура «Віровчення мусульман», що випускається ДУМУ, і в якій підкреслюється, що дане видання затверджено факультетом «Основи Ісламу» провідного сунітського релігійного навчального закладу – Каїрського університету «ал-Азгар», – і завірено його печаткою⁷⁸⁴.

В цілому, видавничий відділ ДУМУ підходить до випуску релігійної літератури дуже серйозно – всі аяти з Корану і хадіси попередньо наведені арабською, імена подані у відповідній транслітерації. Особлива увага звертається на правильність вимови арабських термінів – практично в

⁷⁸² Шестопапець. *Op. cit.*, С. 78.

⁷⁸³ Аль-‘Акаид ан-Насафийа // Минарет. 2013. № 2(94). С. 8.

⁷⁸⁴ Вероубеждение мусульман. Киев, 2010. С. 1.

кожному виданні ДУМУ є відповідний розділ, в якому детально розбирається, як правильно вимовляти деякі літери арабського алфавіту, а також правила читання імені Бога «Аллаг» та імені пророка «Мухаммад». При цьому підкреслюється, що спотворення при вимові імені Бога є гріхом. Необхідність правильної вимови релігійних термінів аргументується тим, що Мухаммад передавав релігійні знання арабською мовою, відповідно і відтворювати їх потрібно правильно, відповідно до правил арабської мови.

У відповідності до теологічного дискурсу «традиційного» ісламу вибудовується й політичний дискурс ДУМУ – виражена аполітичність та лояльність до існуючої влади, що буде більш детально розглянуто в наступній главі.

Також, у відповідності до теологічного дискурсу *традиційного ісламу*, одним з найважливіших питань є критика ідей Мухаммада ібн Абд ал-Ваггаба, засновника-епоніма реформістської течії ваггабізм, і його послідовників. Такий же критиці піддається Саїд Кутб, ідеолог ісламізму з асоціації «Брати-мусульмани», та сама асоціація разом із генетично з нею пов'язаною «Ісламською партією визволення» (Хізб ут-Тахрір ал-Ісламі).

Можна казати про те, що Духовне управління мусульман України поступово формує теологічний дискурс, який має певні характеристики. Цей дискурс характеризується традиціоналізмом, тобто зверненням до ісламської доктрини в класичній сунітській інтерпретації двох ортодоксальних шкіл віровчення – ашарітської та матурідітської. Важливе місце в теологічному дискурсі ДУМУ посідають праці представників локальних мусульманських традицій, які мають особливе значення для мусульманських діаспор, що складають основну масу українських мусульман. Характеристиками теологічного дискурсу ДУМУ також є легітимація суфізму та суфійських релігійних практик (таких як *мавлід* або *табаррук*), як важливої частини загальносунітської традиції, та підкреслювана аполітичність.

Складовою теологічного дискурсу українського ісламу є субдискурс, який утворюють найбільш активні в публічній площині ВАГО «Альраїд» та

ДУМУ «Умма». Водночас варто зауважити, що теологічним питання, на відміну від ДУМУ, вони надають менше уваги. Значною мірою це обумовлено тим, що обидві організації представляють новий підхід в сучасному ісламському світі, який отримав назву фігху меншин (*фігх ал-акаллія́т*). Ця концепція стверджує, що мусульманські меншини, особливо проживають на Заході, потребують особливих, нових правових підходів для вирішення своїх специфічних релігійних потреб, які відрізняються від потреб мусульман, які проживають в країнах традиційної зони поширення Ісламу. Це пов'язано з тим, що, хоч протягом всієї ісламської історії та траплялося, що мусульманські меншини жили якийсь період під правлінням немусульман, сьогоднішня ситуація в корені відрізняється від минулих часів.

Термін «фігх меншин» офіційно був ужитий головою Північноамериканської ради з фігху Тахой Джабіром ал-Альвані в 1994 р., а також офіційно прийнятий і затверджений Європейською радою з фатв і досліджень на чолі з Юсуфом ал-Карадаві в другій половині 1990-х рр. Водночас, Юсуф ал-Карадаві присвятив даній концепції одну зі своїх робіт, яка так і називається – «Фі фикх ал-акаллія́т» («Про фігх меншин»), видану в 1968 р. Таким чином, обґрунтування концепції і її назва з'являються вже наприкінці 60-х років ХХ ст.

У розробці фігху меншин активно використовуються такі принципи ісламського права, як обов'язкове врахування загальної користі (*масляха ал-'амма*), переваги кращого (*істіхсан*), цілі шаріату (*мак'асіду ал-Шаріа*), духу шаріату (*руху ал-Шаріа*), національні звичаї і місцеві традиції, що не суперечать ісламу (*адат*), регіональних загальнорозповсюджених практик (*урф*), зручності, необхідності, запобігання шкоди та інші⁷⁸⁵.

Фігх меншин має виразний політичний вимір. Він закликає мусульманські меншини взаємодіяти з мусульманською більшістю. Намір

⁷⁸⁵ Курбанов Р. Фикх мусульманских меньшинств. Мусульманское законодательство в современном немусульманском мире // ИД Медина. 16.10.2012. URL: <http://www.idmedina.ru/books/theology/?4887> (дата звернення: 11.11.2020).

його засновників полягала не тільки в тому, щоб створити особливу правову систему, але також в тому, щоб дати мусульманській меншині ефективний інструмент для збільшення їх внутрішніх соціальних зв'язків і підвищення їх політичного впливу в західному світі. Засновники фігху меншин прагнуть створити інститути, які дозволять об'єднати мусульманські громади політично, створити для них в тому, що стосується наслідування положень Ісламу, особливий, паралельний правовий простір всередині західних правових систем⁷⁸⁶.

Акцент на політичному вимірі багато в чому обумовлений тим, що прихильники фігху меншин значною мірою пов'язані з рухом «Братів-мусульман». Як зазначає М. Ражбадінов, «Брати-мусульмани» згодні з тим, що нормативним в ісламській правовій доктрині є теза про неприпустимість участі мусульман у немусульманському правлінні. У той же час з цього правила можливі виключення, принципова допустимість подібної участі доводиться через релігійно-правове поняття «користі», або «інтересу» (*маслаха*). Вихідною посилкою є твердження, що метою шаріату (*макасід аш-шаріа*) є забезпечення блага (*масаліх*) і запобігання шкоди (*мафасід*) для віруючих як в земному, так і потойбічному житті⁷⁸⁷.

На думку ідеологів «Братів-мусульман», участь ісламістів в сучасних неісламських урядах може принести безсумнівні вигоди (*масаліх*), дозволяючи 1) продемонструвати, що ісламський рух здатен керувати справами суспільства; 2) придбати необхідний політичний і адміністративний досвід, а також підготувати фахівців різного профілю в рамках діяльності відповідних міністерств і відомств; 3) сформуванню легального керівництва ісламського руху з числа діячів, які отримали широку популярність і популярність завдяки займаним ними державним посадам; 4) здійснювати

⁷⁸⁶ Курбанов Р. Критика фикха меньшинств // Idrak. 20.06.2014. URL: <http://idrak.org.az/new/ru/критика-фикха-меньшинств/> (дата звернення: 11.11.2020).

⁷⁸⁷ Ражбадинов. Op. cit., С. 298.

«повзучу» ісламізацію державного апарату; 5) використовувати авторитет державної влади в інтересах ісламського руху⁷⁸⁸.

Недивно, що основним ідеологом фігху меншин в Україні є чинний голова ВАГО «Альраїд» Сейран Арифов, який є випускником ліванського приватного університету Джінан⁷⁸⁹, засновником та президентом якого був Фатхі Якан, голова ліванського відділення руху «Братів-мусульман», а сам університет вважається «кузнею кадрів» для близькосхідних прихильників руху. У своїх богословських публікаціях С. Арифов просуває ідеї макасід аш-шаріа в інтерпретації саме прихильників фігху меншин, акцентуючи увагу і на політичному вимірі:

«сучасне ісламське відродження не буде володіти зрілим і розвиненим політичним фігхом, поки не подолає ці негативні явища [куди окрім іншого С. Арифов відносить класичну сунітську практику слідування одній правовій школі-мазгабу – Д.Б.] і їх вплив. Зрілості політичний фігх досягне, коли буде будуватися на декількох дисциплінах: фігхі пріоритетів, фігхі шаріатської доцільності (макасід), фігхі виваженості, фігхі вселенських питань і фігхі спірних питань»⁷⁹⁰.

Важливе місце місце в фігхі меншин займає відмова від слідування юридичним нормам одного мазгабу. Як зазначає головний ідеолог фігху меншин Юсу фал-Карадаві, головне завдання сучасного муфтія полягає в тому, щоб «вивести людей з тісних катівень богословсько-правових шкіл на широкі і неосяжні простори мусульманського права, яке не обмежується лише навчаннями всім відомих чотирьох мазгабів»⁷⁹¹. Як ми вже вказували раніше, на подібних позиціях знаходиться і муфті ДУМУ «Умма» шейх Саїд Ісмагілов. Окрім того, громадська організація «Ансар Фаундейшн», яка входить в ВАГО «Альраїд» та займається видавничою діяльністю, активно

⁷⁸⁸ Ibid., С. 299.

⁷⁸⁹ Сейран Арифов // ДУМУ «Умма». [б. д.] URL: <https://umma.in.ua/ru/blogs/seyr-an-arifov> (дата звернення: 11.11.2020).

⁷⁹⁰ Арифов С. Откройте глаза на политический фикх // Аррайд. 2015. № 6(187). С. 5.

⁷⁹¹ Аль-Кардави Ю. Фикх мусульманских меньшинств в свете Корана и Сунны. Киев, 2015. С. 77.

видає книги головного ідеолога фігху меншин Ю. ал-Карадаві, зокрема його відому працю з цієї тематики «Фігх мусульманських меншин в світлі Корану та Сунни».

Таким чином, ми можемо стверджувати, що ВАГО «Альраїд» разом з ДУМУ «Умма» у своїх виданнях (газетах «Арраїд», «Умма» та виданнях ГО Ансар Фаундейшн) активно формує субдискурс фігха меншин (*fiqh al-akalīyāt*), якій є складовою дискурсу реформістського ісламу, який відкидає традиційний для сунізму принцип слідування одній богословсько-правовій школі.

4.3. Політичний дискурс українського ісламу

Від самого початку відродження ісламу в Україні в часи незалежності політичний вимір був важливою складовою публічного дискурсу вітчизняного ісламу. Як зауважував один з патріархів українського ісламознавства М. Кирюшко,

«особливості політичного, економічного та соціального процесу у суверенній Україні призвели до часткової політизації мусульманської громади країни, до внутрішньої організованості й консолідації мусульман, які вперше почали усвідомлювати свої спільні соціальні інтереси»⁷⁹².

На політизацію українського ісламського дискурсу вплинули фактори, серед яких українські дослідники найчастіше згадують чинники *позарелігійного характеру* (соціально-економічні, державно-політичні, міжнаціональні, правові та інші), *релігійні* чинники (проблеми і конфлікти внутрішньо-конфесійного розвитку, ідеологічні й політичні протиріччя між найкрупнішими конфесіями, резонування провідних релігійних процесів

⁷⁹² Кирюшко М. Термінологічний дискурс дослідження політичного ісламу // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. Київ, 2009. С. 136-149.

загальноукраїнського контексту) та *зовнішні впливи* (геополітичні, ідеологічні, інформаційні та інші)⁷⁹³.

Аналізуючи політичний дискурс українського ісламу, на нашу думку можна виокремити три різних підходи, три погляди на політичну складову в загальному ісламському дискурсі.

Основним представником одного з цих підходів є найчисельніше та найстаріше з діючих сьогодні на території України Духовне управління мусульман України (ДУМУ).

Базовими установками ДУМУ є заклик до відмови від збройного джихаду, аполітичність і лояльність щодо України, громадянами якої вони є. На нашу думку, в основі подібної аполітичності лежить зв'язок ДУМУ із транснаціональним рухом ал-Ахбаш (або *хабашити*). При цьому варто розуміти, що однією з головних причин поширення руху серед ліванських сунітів була втома ліванського суспільства від громадянської війни та пошук середнім класом поміркованих форм ісламу, які дали б змогу мирно існувати мусульманам у поліконфесійних суспільствах. Після п'ятнадцяти років громадянської війни та кровопролиття заклик ал-Ахбаш до релігійної поміркованості, політичної коректності та примирення мав потужний резонанс у середньому класі, серед сунітських інтелектуалів, професіоналів, бізнесменів – особливо традиційних сунітських комерційних сімей у міських центрах⁷⁹⁴. З четвертою хвилею міграції з Лівану в 1975-1989 рр., яка була викликана громадянською війною, рух поширився за межі Лівану, зокрема в Україну.

З вищеназваних причин, ключовими положеннями ідеології, що консолідувала анклав мусульманських діаспор, які увійшли в мережу ал-Ахбаш, стали такі: помірність у відносинах із приймаючим суспільством; міжрелігійний (передусім – мусульмансько-християнський) діалог; звернення

⁷⁹³ Див. наприклад: Арістова А. Міжконфесійна напруженість в Кримському соціумі: соціологічні виміри // Українське релігієзнавство. 2010. № 53. С. 159-167.

⁷⁹⁴ Hamzeh A., Dekmejian R. Sufi response to political islamism: Al-Ahbash of Lebanon» // International Journal of Middle East Studies. 1996. № 28. S. 224.

до суфійської спадщини як невід'ємної частини ісламу; аполітичність і лояльність до приймаючої держави; крайня нетерпимість до екстремістських рухів під релігійними гаслами ісламу. Ці ідеї були породжені людьми, які покинули Ліван через громадянську війну та міжрелігійні конфлікти. Отже, саме особистий досвід громадянської війни, міжконфесійного протистояння став соціальною підвалиною тієї політичної поведінки, яку демонструють послідовники ал-Ахбаш по всьому світу. Особливий інтерес цей досвід викликає в інших багатоконфесійних суспільствах, чим пояснюється прихильність з боку влади до руху в низці країн⁷⁹⁵.

Іншою причиною подібної радикальної, або *демонстративної, аполітичності* є належність ДУМУ до *традиційного ісламу* (в термінології Р. Гівза та К. Мат'їсена), для якого, як ми показали вище, характерними є саме аполітичність або політичний конформізм.

Отже, Духовне управління мусульман України вибудовує свій політичний дискурс в межах *традиційного ісламу* («традиційного» в розумінні Т. Асада, а також описаного вище в концепції К. Мат'їсена). Відповідно до дискурсу традиційного ісламу вибудовується й політична поведінка ДУМУ – виражена аполітичність та лояльність до існуючої влади, або політичний конформізм. Зокрема, саме такої позиції дотримувався засновник руху ал-Ахбаш і вчитель Ахмеда Таміма Абдаллаг ал-Харарі: «...ми не вважаємо, що халяль [дозволено. – Д.Б.] здійснювати замах на глав урядів через те, що вони судять за власними законами. Ми чисті від таких ідеологій і течій»⁷⁹⁶. Аналогічну позицію займає і глава ДУМУ шейх Ахмед Тамім, який підкреслює дистанцію між релігійним і політичним вимірами життя

⁷⁹⁵ Найбільш відомим прикладом звернення влади до досвіду ал-Ахбаш є урядова програма «ахбашизму», розгорнута в Ефіопії у відповідь на посилення ісламістських, в т.ч. джигадистських рухів, коли в релігійних школах і мечетях представники ал-Ахбаш провели перепідготовку близько 16-18 тис. релігійних лідерів ефіопської мусульманської громади відповідно до принципів своєї ідеології. Детальніше див.: Брилев Д. Суфийская транснациональная коммуникативная сеть аль-Ахбаш на постсоветском пространстве: пример Украины // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 185.

⁷⁹⁶ Аль-Харари А. Мы держимся верой всех имамов // Минарет. 1995. № 17. С. 4.

українських мусульман:

«Ми дуже виважено діємо, бо наші мусульмани – це громадяни України, хоча більшість із них із країн колишнього СРСР <...> Ми завжди виступаємо проти того, щоб релігійний чинник, релігійні організації використовувалися в політиці. Може, окрема конфесія намагається показати владі, наскільки вона їй потрібна, але це тимчасово. Щоб зберегти єдність народу і направити його в єдине русло, політики й держава мають продемонструвати спільну стратегію. Якщо ми всі погоджуємось у тому, що Україна єдина і вона багатонаціональна, де кожен займає гідне місце, то держава має бути на одній дистанції з усіма»⁷⁹⁷.

«Ми не отримуємо підтримки ні від кого, не просимо підтримки ні в кого. Просто щоб не бути під впливом змін у політиці в майбутньому. Звісно, це нелегко, але це наша тверда позиція, яка зберігає нас при будь-якій владі»⁷⁹⁸.

Подібна аполітичність та зосередженість на вибудові ортодоксії, «правильних» уявлень про іслам проявляється в текстах п'ятничних промов (*хутб*). Проаналізувавши тексти 30 промов за період з 2012 до 2018 року, я жодного разу не помітив питань, пов'язаних із політикою, – ні палестинське питання, ні будь-яке інше політизоване питання не озвучувалось. Натомість головна увага завжди приділяється питанням віровчення, *акиди*.

Також, відповідно до дискурсу традиційного ісламу одним із найважливіших питань є критика ідей Мухаммада ібн Абд ал-Ваггаба, засновника-епоніма реформістської течії ваггабізм і його послідовників. Так само критикується Саїд Кутб, ідеолог ісламізму з асоціації «Брати-мусульмани» та сама асоціація разом із генетично з нею пов'язаною Хізб ут-Тахрір. Зокрема, практично на кожному із шести з'їздів мусульман України, які проводило ДУМУ в 1994, 1996, 2000, 2006, 2011 та 2018 роках, питання

⁷⁹⁷ Інтерв'ю автора, Київ, 2016.

⁷⁹⁸ Інтерв'ю автора, Київ, 2019.

об'єднання українського суспільства в протистоянні тероризму та екстремізму під релігійними гаслами було одним з основних⁷⁹⁹.

«У зв'язку зі збільшенням інтересу до країн ісламського світу останнім часом <...> поширюється різна література. Цим користуються представники різних течій для поширення своєї ідеології через Іслам. Така література потрапляє в Україну <...> Через газету [«Мінарет», друкований орган ДУМУ – Д.Б.] ми будемо і надалі інформувати своїх читачів про подібну літературу, яка уводить віруючих від істинного шляху, і давати їй відповідну оцінку. У чийх інтересах друкуються і поширюються такі книги, які закликають до насильства і руйнування? Так, наприклад, є книга, в якій йдеться про те, що якщо держава не є ісламською, то ця держава – не ваша, і ви не повинні підкорятися такій державі, а також називають мусульман язичниками, якщо вони не борються за владу. Духовне управління мусульман України рішуче заявляє, що така ідеологічна платформа не спирається на істинний Шаріат, а навпаки, – йде врозрід з ним. Ми будемо робити все, щоб у мусульман України була тверда віра в закони Шаріату і Пророка Мухаммада, мир Йому. Це гарантія того, щоб уникнути згубного впливу ідей екстремізму і фанатизму»⁸⁰⁰.

«Ми з усією відвертістю заявляємо, що наша позиція – не використовувати релігію для досягнення будь-яких політичних цілей, особливо коли під лозунгом Ісламу розвивається політичний екстремістський рух, як ваггабізм, або так звані Джама'ат Ісламія і Ісламська партія звільнення. Всім видно і зрозумілі результати дій таких рухів навколо нас»⁸⁰¹.

⁷⁹⁹ Детальніше див. вище.

⁸⁰⁰ Шейх хаджи Ахмед Тамим. Іслам – неиссякаемый источник высокой духовности и энергии (Выступление Муфтия Украины на Первом съезде мусульман Украины) // Минарет. 1994. № 8(9). С. 2.

⁸⁰¹ Доклад Муфтия Украины шейха Ахмеда Тамима на Третьем съезде мусульман Украины // Минарет. 2000. № 35 (специальный выпуск). С. 5.

«Ми дотримуємося тієї позиції, що головне в Ісламі не політика, і тим більше, не національні амбіції або колір шкіри, а Богобоязливість, оскільки в Ісламі людина оцінюється за свою щирість і правдивість <...> І ми завжди засуджуємо злочини екстремістських рухів. Ми виступали і виступаємо проти їхньої ідеології, ми відкрили очі багатьом, щоб вони змогли відрізнити віруючих від представників різних сект і політичних рухів, які закликають до кровопролиття»⁸⁰².

Теологічним підґрунтям подібної аполітичності, безумовно, є ашарітсько-матурідитська акида (віровчення). Зокрема, подібна лояльність до існуючої влади коріниться в «Акиді ат-Тахауїя», одному з популярних ханафітських т.зв. «символах віри»:

«Ми не визнаємо повстання проти Імамів (Ватажків) або правителів мусульман, навіть якщо вони несправедливі. Ми не бажаємо їм зла і не відмовляємось прямувати за ними. Ми вважаємо покору віруючим правителям обов'язком, що входить до покори Аллагові, лише якщо вони не примушують скоювати гріхи. Ми молимо Аллага про дарування їм благочестя і просимо пробачити їх за несправедливість, за їхні неправедні діяння»⁸⁰³.

У своєму небажанні поєднувати релігійну діяльність і політичний активізм шейх Ахмед Тамім демонструє традиціоналістський підхід, який, як ми показали в першому розділі нашої роботи, є притаманним класичним школам ісламського права, в тому числі ханафітам, до яких належить більшість українських мусульман.

Можна побачити, що персональний досвід межрелігійного конфлікту серед послідовників ал-Ахбаш та ортодоксальний дискурс *традиційного ісламу* збіглися і підсилили один одного, породивши своєрідну радикальну,

⁸⁰² Выступление Муфтия Украины шейха Ахмеда Тамима на IV Съезде мусульман Украины // Минарет, 2006, № 57, с. 4-5

⁸⁰³ Аль-Акыда Ат-Тахауийя. Исламское Вероучение в изложении Имама Абу Джа'фара Ат-Тахауий. – К.: Аль-Иршад, 2006. – С. 21.

або *демонстративну, аполітичність*, або, якщо розглядати аполітичність як форму політичної поведінки, *політичний конформізм*.

Представниками іншого розуміння взаємин між ісламом та політикою в мусульманській спільноті України є дві споріднені (як організаційно, так і ідеологічно) організації – Всеукраїнська асоціація громадських організацій «Альрайд» та Духовне управління мусульман України «Умма» (на чолі з муфтієм шейхом Саїдом Ісмаїловим).

Звертаючись до аналізу політичного дискурсу цих двох організацій, зазначимо, що представники «Альрайду» демонструють виражений політичний активізм, прагнення інкорпоруватися в державні структури, створити політичне лобі. Зокрема, «Альрайд» активно працює з різноманітними політичними партіями, намагаючись досягти рівня свого представництва в уряді. Як заявляв экс-глава «Альрайд» Ісмаїл Каді у своєму інтерв'ю: «...поки що ми ще не дійшли до цього рівня [представництва в уряді. – Д.Б.], незважаючи на наше співробітництво з багатьма партіями»⁸⁰⁴. Причому важко виокремити принцип, за яким представники «Альрайду» та ДУМУ «Умма» обирають, з якими саме політичними силами варто співпрацювати. Серед контактів можна побачити і представників «Українського вибору» Віктора Медведчука, і голову «Братства» Дмитра Корчинського, представників Меджлісу та «Блока Петра Порошенка» Рефата Чубарова та Мустафу Джемілева, представника ДУМУ «Умма» можна було побачити на урочистому з'їзді ВО «Батьківщина» «Форум Єднання» 22 січня 2019 р. Отже, судячи з усього, в політичній стратегії «Альрайда» та ДУМУ «Умма» домінує політичний прагматизм.

При цьому вірогідність утворення будь-якої політичної сили з ісламським забарвленням здається вкрай малоюмовірною, передусім внаслідок досить стабільної ісламофобії в українському суспільстві, яка на думку керівника Групи моніторингу прав національних меншин В'ячеслава

⁸⁰⁴ Каді. Оп. cit.

Ліхачова, є однією з найактуальніших форм ксенофобії в Україні⁸⁰⁵. Згідно з минулорічним звітом Pew Research Center тільки 25% українців погодилися б бачити мусульманина членом своєї сім'ї, що є одним із найнижчих показників у Східній та Західній Європі (навіть у Росії, де відбуваються системні переслідування окремих груп мусульман, цей відсоток становить 34%)⁸⁰⁶. Низька вірогідність успіху «ісламського» політичного проекту в Україні підтверджується результатами дострокових виборів до парламенту України, що відбулися в 2014 р. Спроба найбільш медійно «розкручених» представників української мусульманської спільноти Саїда Ісмагілова й Аміни Окуєвої конвертувати свою популярність у масмедіа в політичний капітал виявилась провальною: партія «Україна – єдина країна», в якій Саїд Ісмагілов перебував у першій п'ятірці представників, отримала лише 0,12% голосів. Аміна Окуєва, яка брала участь у муніципальних виборах у м. Одеса, отримала лише 3,72% голосу⁸⁰⁷.

Щодо політичного дискурсу, який формується муфтієм ДУМУ «Умма» Саїдом Ісмагіловим, можна побачити його спрямованість у бік націоналістичної риторики⁸⁰⁸. Особливо чітко національно маркована риторика з боку Саїда Ісмагілова проявилася після подій київського Майдану, анексії Криму та антитерористичної операції на Сході України. Можна було б припустити, що звернення до націоналістичного дискурсу пов'язане з російсько-українським конфліктом і втратою українською уммою своєї значної частини (кримських мусульман та мусульман сходу України). Однак

⁸⁰⁵ Ліхачев В. Исламофобия в Украине: новые тенденции // *Historians*. 27.02.2012. URL: <http://eajc.org/page18/news25628.html> (дата звернення: 12.10.2020).

⁸⁰⁶ Pew Research Center. Eastern and Western Europeans Differ on Importance of Religion, Views of Minorities, and Key Social Issues. 29.10.2018. URL: <https://www.pewforum.org/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-minorities-and-key-social-issues/> (дата звернення: 20.09.2020).

⁸⁰⁷ Детальніше див.: Brylov D. Transformed Perceptions of Islam and Muslims in Ukraine in the Wake of the Social and Political Changes Caused by Euromaidan // *Islam, Religions, and Pluralism in Europe*. Wiesbaden, 2016. S. 267-284.

⁸⁰⁸ Детальніше про націоналістичний дискурс ДУМУ «Умма» див.: Brylov D. Islam in Ukraine: The Language Strategies of Ukrainian Muslim Communities // *Religion, State & Society*, 2018. № 46 (2). S. 156-173.

аналіз виступів муфтія ДУМУ «Умма» дає підстави зробити висновок про те, що від самого початку новим муфтіятим була вибрана не просто патріотична, а багато в чому саме націоналістична риторика: «...Знаєте, нас боятимуться. Нас будуть боятися і поважати. Бо ми країна, яка зуміла примирити різні народи, різні релігії, для того щоб створити один суперетнос, одну українську націю»⁸⁰⁹.

В цьому уривку з виступу Саїда Ісмагілова вкрай цікавим є звернення до поняття «суперетнос», який запозичений ним з пасіонарної теорії етногенезу Льва Гумільова (хоча і не відповідає тому змісту, який в нього вкладав сам Гумільов). Позиціонуючи себе як українського патріота, тим не менш Саїд Ісмагілов звертається до ідей Гумільова, які є вкрай важливими для представників іншого націоналістичного табору – консервативних російських націоналістів, «імперців». Да і сам Гумільов, за словами М. Ларуель, є призмою, через яку прихильники російського євразійства сприймають свою доктрину⁸¹⁰.

Звернення до ідей Льва Гумільова також споріднює Саїда Ісмагілова з його тезкою, іншим представником табору пострадянського політичного активізму в ісламі, хоча і більш радикальним – російським салафітським проповідником Саїдом Бурятським (Олександром Тихомировим), який знаходив натхнення в гумільовській теорії пасіонарності⁸¹¹.

Складовою націоналістичного дискурсу стає також використання по відношенню до України поняття «Центральна Європа»⁸¹²: «Думаю нам, мусульманам Центральної Європи, є що запропонувати одновірцям на Заході для вдалої інтеграції в європейське суспільство»⁸¹³. Використання даного

⁸⁰⁹ Муфтії ДУМУ «Умма» в ефірі передачі 5-го каналу «Єдина родина» // YouTube. 3.11.2014. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=CqirLsSb3yA> (дата звернення: 20.10.2020).

⁸¹⁰ Laruelle M. Russian Eurasianism: an Ideology of Empire. Washington, 2008. S. 50.

⁸¹¹ Garaev D. Jihad as Passionarity: Said Buriatskii and Lev Gumilev, Islam and Christian–Muslim Relations. 2017. No. 28(2). S. 203-218.

⁸¹² Помимо Украины, к Центральной Европе Саид Исмагилов относит Польшу, страны Прибалтики, Румынию, в некоторой степени – Беларусь.

⁸¹³ Умма. №20. С. 3.

терміну в подібному контексті показово, оскільки «Центральна Європа» не стільки історично сформована реальна територія, скільки термін в політиці самовизначення, в якій важливе місце посідає антиросійський аспект, який сьогодні є вкрай запитуваним в патріотичному дискурсі:

«А. Нойман прекрасно визначив роль Росії для дискурсу про Центральну Європу як роль “чужого, що конститує”. У сучасному “виданні” концепції Центральної Європи Захід грав подвійну роль – роль “іншого” і одночасно “свого”, в той час як Росія виступає в однозначній ролі “чужого”. Саме через опис відмінності від Росії доводиться “західність” Центральної Європи. Саме Росія виступає і як головний винуватець “трагедії Центральної Європи”, і як головна загроза її майбутньому»⁸¹⁴.

Окремі виступи Саїда Ісмагілова взагалі дають змогу відносити політичний дискурс, який ним формується, до постмодерністського, відмінними рисами якого є іронія як основний троп, релятивізм та інструменталізм, який із цього випливає⁸¹⁵. Зокрема, виступаючи на презентації українського перекладу тексту Корану в Ісламському культурному центрі ім. Мухаммада Асада у Львові, Саїд Ісмагілов зазначив, що «...ісламу властива інкультурація, тому, можливо, наступне видання Корану українською мовою вийде з обкладинкою в чорно-червоних тонах»⁸¹⁶, тим самим відсилаючи слухачів до чорно-червоного кольору прапора українських націоналістів та десакралізуючи, інструменталізуючи Коран.

⁸¹⁴ Миллер А. Тема Центральной Европы: история, современные дискурсы и место в них России // Политическая наука. 2001. № 4. С. 18-33.

⁸¹⁵ Про схильність сучасних ісламістів до постмодерністського політичного дискурсу дуже влучно пише В. Кузнецов: «...ісламісти з ан-Нахди, чие політичне бачення тільки на перший погляд може здатися романтичним, було в реальності чи не квінтесенцією постмодерну. Невпинно кажучи про права людини, демократію, свободу, соціальну і політичну справедливість, нахдісти демонстрували прекрасне володіння ліберально-демократичним словником. Разом з тим, цитуючи іншим своїм прихильникам Коран і Сунну Пророка, пересипаючи свої промови посиланнями на праці ат-Таухиді, Сейїда Кутба, ал-Маудуді, Хасана ал-Банни і інших стовпів салафітської думки, вони начебто зізнавалися в нещирості власних закликів до свободи і демократії». Див.: Кузнецов В. Поэтика политики: тунисский вариант. Москва, 2013. С. 22.

⁸¹⁶ Коран як шлях до міжкультурного та міжрелігійного діалогу // Умма. 2015. № 25. С. 6.

Не менш по-постмодерністськи «іронічною» та релятивістськи мінливою від інтерв'ю до інтерв'ю є оцінка чисельності українських мусульман⁸¹⁷ з боку Саїда Ісмагілова та інших представників «Альраїду»:

«Часто виникає питання: скільки мусульман в Україні? Офіційної статистики немає. Різні держоргани кажуть, що до 600 тисяч, деякі мусульманські діячі – до 2 мільйонів. Моя оцінка – близько мільйона, до 400 тисяч мусульман було в Криму і приблизно 250-300 тисяч на Донбасі, плюс інші регіони»⁸¹⁸.

«Гіпотетично в нашій країні є майже мільйон мусульман, але якщо порахувати тих, хто хоча б раз на рік приходиться до мечеті, то ми не назбираємо й половини від цієї кількості. Де всі інші – невідомо»⁸¹⁹.

«Мені відомо, що лише в одному Криму мешкає близько 600 тис. мусульман <...> Я гадаю, що в цілому ми можемо казати про те, що в Україні проживає близько півтора мільйона мусульман»⁸²⁰.

«Кримськотатарський народ дуже сподівався на допомогу Туреччини і бачив її своїм головним союзником. Тим більше, що там проживає більше кримських татар, ніж у Криму. У Туреччині – 2 млн кримських татар, а на півострові – приблизно 300 тис.»⁸²¹.

⁸¹⁷ Жодних досліджень стосовно кількості мусульман в Україні не проводилось, і всі розрахунки відштовхуються від даних Загальноукраїнського перепису населення 2001 р. Відповідно, будь-яка оцінка кількості мусульман в Україні має спекулятивний характер, що й використовується вказаними спікерами, які озвучують різні цифри в різних інтерв'ю, залежно від ситуативних потреб. Тому не дивно, що, наприклад, оцінка Саїдом Ісмагіловим кількості мусульман у Криму може змінюватись у різних інтерв'ю вдвічі – від 600 до 300 тис., а загальна кількість українських мусульман коливатись від 1 до 1,5 млн (у всіх випадках – враховуючи анексований Крим та ОРДЛО).

⁸¹⁸ Ісмагілов С. Україна є спадкоємцем духовної традиції Кримського ханства // Іслам в Україні. 31.03.2015. URL: <http://islam.in.ua/ua/print/9061> (дата звернення: 21.10.2020).

⁸¹⁹ Цит. за: Гривінський Р. Мусульмани України: історія солідарності-2 // День. 9.12.2015. URL: <https://day.kyiv.ua/uk/article/podrobyci/musulmany-ukrayiny-istoriya-solidarnosti-2> (дата звернення: 3.12.2020).

⁸²⁰ Ісмагілов С. Мусульмане в Донбасі. Інтерв'ю с муфтием Саїдом Ісмагіловим // Острів. 29.05.2012. URL: <http://www.ostro.org/general/society/articles/400572/> (дата звернення: 13.10.2020).

⁸²¹ Цит. за: Наумець І. Муфті Саїд Ісмагілов: Росія створила в Криму паралельне духовне об'єднання мусульман, щоб взяти під контроль кримських татар // iPress.ua. 12.12.2014. URL:

https://ipress.ua/articles/muftiy_said_ismagilov_shchob_vzaty_pid_kontrol_krymskyh_tatar_ro

«Населення України складає 46 млн осіб, з них 2 млн мусульман в українських регіонах, містах та провінціях»⁸²².

Вибір національно орієнтованої риторики також багато в чому пов'язаний зі спробою знайти конкурентні переваги в протистоянні між ДУМУ «Умма» і його головним суперником у мусульманському співтоваристві України – Духовним управлінням мусульман України на чолі з шейхом Ахмедом Тамімом, яке має значно більше послідовників і значно більший авторитет за межами України. Зокрема, про це свідчать регулярні випадки з боку Саїда Ісмагілова в бік Ахмеда Таміма:

«Ми об'єднуємо мусульман України, працюємо виключно в інтересах мусульман України й не обслуговуємо ідеологічні замовлення Росії, Лівану, Туреччини чи якоїсь іншої держави. Є і буде незалежна Україна, незалежний і волелюбний народ України й незалежне та вільне Духовне управління мусульман України “Умма”»⁸²³.

Згадка Туреччини і Росії виглядає в даному контексті цілком доречно, оскільки Туреччина має сильний вплив на кримських мусульман, а Росія – на татарську і північнокавказькі діаспори. Однак згадка Лівану спрямована в бік Таміма, який сам походить родом з Лівану і є представником руху ал-Ахбаш, що має ліванське коріння. Пізніше, в іншій своїй публікації, С. Ісмагілов знов звертається до постаті свого головного конкурента:

«У тяжких муках народжується нова мусульманська спільнота України. Негативний імідж, бідність, нестача кваліфікованих імамів, безглузді амбіції “лідерів”, закордонний вплив і як наслідок – роз'єднання мусульман. Це далеко не повний перелік наших проблем. Навіть у рідній країні нами прагнуть керувати “варяги”, що призвело як до виникнення

siya_stvoryla_v_krymu_paralelne_duhovne_obiednannya_musulman_99963.html
звернення: 20.10.2020).

⁸²² Каді. Оп. cit..

⁸²³ Ісмагілов С. Ассаляму-алейкум, дорогі мусульмани! // Умма. 2009. № 3. С. 1.

різних мусульманських громад, так і до певного напруження в стосунках між нами»⁸²⁴.

Можна припустити, що використанням лексеми «варяги» обігрується факт ліванського громадянства Ахмеда Таміма, який отримав українське громадянство, вже перебуваючи певний час на посаді муфтія та голови ДУМУ.

З іншого боку, націоналістично забарвлений дискурс дає змогу віднести «Альраїд» та ДУМУ «Умма» до представників реформістських кіл, чий реформізм по-гелнерівськи «схильний до націоналізму, іноді дуже подібний до нього й іноді не відрізняється від нього».

У 2017 р. ДУМУ «Умма» ініціювало прийняття «Хартії мусульман України» та «Соціальної концепції мусульман України», в яких було окремо обговорене питання ісламу та політики. Зокрема, в «Хартії», в розділі «Іслам і сучасне українське суспільство» говориться про те, що:

«...мусульманам України як активним громадянам дозволено брати участь у політичному житті країни, оскільки громадянство передбачає політичну активність з погляду участі як у голосуванні, так і в політичних інститутах країни (інститутах влади)»⁸²⁵.

У «Соціальній концепції» відповідний розділ включає такі підрозділи: «Іслам і держава», «Мусульманські меншини в світських державах», «Іслам і громадянське суспільство» та «Іслам і патріотизм». Причому вже перші рядки цього розділу чітко ідентифікують належність авторів концепції до ісламістських кіл⁸²⁶: «Ісламське розуміння держави та державності виникло в мусульманській громаді часів пророка Мухаммада (мир йому і благословення) та праведних халіфів»⁸²⁷. Як ми вже показали вище, уявлення про те, що в часи пророка Мухаммада була створена «ісламська держава», також є характерною

⁸²⁴ Ісмагілов С. Дорогі мусульмани! // Умма. 2010. № 5. С. 1.

⁸²⁵ Хартія мусульман України // АТР. 6.12.2016. URL: <http://atr.ua/ru/news/166555-hartiya-musulman-ukrainy-dokument> (дата звернення: 21.10.2020).

⁸²⁶ Що цікаво, згадана «Хартія» містить засудження «використання таких негативних понять, як “екстремізм”, “ваггабізм” чи “ісламізм” як деструктивних для іміджу мусульманських громад в українському суспільстві».

⁸²⁷ Соціальна концепція мусульман України // Духовне управління мусульман України «Умма». 29.01.2019. URL: <https://umma.in.ua/ua/node/1890> (дата звернення: 20.10.2020).

ознакою реформістського/ісламістського напрямку, і калькою з орієнталістських уявлень про іслам. Як зауважив Х. Казанова, «парадоксально, але новочасні ісламісти не погребували запозичити в західних орієнталістів цю візію «симбіозу» релігії й політики в харизматичну епоху пророка Мухаммада»⁸²⁸. Про запозичення орієнталістських, західних за походженням поглядів свідчить і те, що в своїх промовах муфтії ДУМУ «Умма» Саїд Ісмагілов називає пророка Мухаммада «засновником ісламу»⁸²⁹, що безумовно суперечить ортодоксальному дискурсу суннітського ісламу, який розглядає пророка Мухаммада як останнього із пророків ісламу, і жодним чином – не його засновника.

Як ми вже вказували раніш, важливою складовою політичного дискурсу «Альраїду» та ДУМУ «Умма» є «палестинське питання», що займає одне з центральних місць в ідеології «Братів-мусульман» та споріднених з ними рухів у всьому світі. Акцентуація на «палестинському питанні» неминуче призвела і до антиізраїльської риторики, яка притаманна як публікаціям в газеті «Арраїд», так і в газеті «Умма», зокрема у вигляді взяття в лапки назви держави Ізраїль («Ізраїль»), або використання евфемізму «сіоністське утворення»⁸³⁰. Впевнено можна казати про схильність саме редакції газети до антиізраїльської риторики через те, що лапки з'являються навіть в передрукованих з інших видань статтях, де вони були відсутні. Можна згадати статтю російсько-ізраїльського публіциста Ісраеля Шаміра «Бійня в морі»⁸³¹, що була опублікована в російській націоналістично-патріотичній газеті «Завтра», яка поєднує ідеї монархізму і «містичного сталінізму», комунізму і націоналізму, православ'я і советизму. Якщо в оригіналі назва держави Ізраїль була без лапок, то вже в публікації в «Уммі» лапки з'явилися. Подібна

⁸²⁸ Казанова. *Op. cit.*, С. 220.

⁸²⁹ Didula P. International Conference «Nostra Aetate» 50-ліття християнсько-ісламського діалогу: здобутки, виклики та перспективи // YouTube, 9.04.2014. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=jXbWEv0OxX0> (дата звернення: 10.09.2020).

⁸³⁰ Див. наприклад: 60 лет страданий // Аррайд. 2008. № 11(114). С. 4.

⁸³¹ Шамир И. Бойня в море // Завтра. 22.06.2010. URL: <http://zavtra.ru/blogs/2010-06-0122> (дата звернення: 10.09.2020).

практика запозичена редакцією «Умми» з публікацій газети «Альраїд»⁸³², тим більше, що тривалий час головним редактором обох видань була одна й та сама людина – екс-голова ДУМУ «Умма» Іслям Гімадутін, який і в своїх статтях використовував подібну стратегію дискредитації.

Водночас незважаючи на патріотичну, подекуди націоналістичну риторику можна стверджувати, що націоналізм у політичному дискурсі українських ісламістів має інструментальний характер; він покликаний зміцнити авторитет у суспільстві, де голосно заявлена патріотична чи навіть націоналістична позиція дає змогу захищатися від будь-яких звинувачень⁸³³.

Враховуючи виражений інструментальний характер політичного дискурсу «Альраїда» та спорідненого з ним муфтіята ДУМУ «Умма», можна вважати, що ми маємо справу з проявами *інструментального ревного націоналізму* за Б. Ріффер, коли релігія (в даному випадку – іслам) не є центральною категорією, а радше слугує як допоміжним елемент для консолідації своїх прихильників, стає корисним ресурсом для впливу на суспільство, яке перебуває в кризовому стані та для переваги в конкурентній боротьбі на релігійному ринку із своїми ідеологічними опонентами з Духовного управління мусульман України на чолі з муфтієм шейхом Ахмедом Тамімом. Отже, описуючи політичний дискурс цих організацій, можна казати про своєрідний розмитий *«дифузний» політичний активізм*.

Останнім часом в українській мусульманській спільності представництво отримали і прихильники радикальних форм політичного активізму, зокрема – джигадизму. Найцікавішим феноменом став добровольчий батальйон «Окрема сотня “Крим”», укомплектований переважно (хоча і не виключно) мусульманами – кримськими татарами, які залишили Крим після анексії півострова Росією, а також українцями, які прийняли іслам. При цьому основну частину бійців даного військового

⁸³² Brylov. 2015. Op. cit., С. 74.

⁸³³ Зокрема, після обшуків представниками СБУ 6 березня 2018 р. в Ісламському культурному центрі «Альраїда» в Києві представниками «Альраїду» та ДУМУ «Умма» використовувалася саме така риторика.

формування становили прихильники салафізму. Також серед «мусульманських» добровольчих угруповань можна згадати батальйон імені шейха Мансура, батальйон імені Джохара Дудаєва та батальйон імені Номана Челебіджихана⁸³⁴.

Основною мотивацією цих груп добровольців стала боротьба з Росією і проросійськими силами, які асоціюються з антиісламською або античеченською політикою. Військові дії проти сепаратистів самими бійцями сотні розглядалися як оборонний джигад (*джигад ад-дафаа*).

Як заявлено на сайті підрозділу «Окрема сотня Крим»:

«...мусульмани України вважають цю війну оборонним джигадом (Священною війною). Мусульмани України в особі окремої сотні “Крим” вийшли на рубежі своєї Вітчизни для того, щоб захистити себе і своїх співвітчизників, захистити свої родини і своїх близьких, захистити свою честь і майно, а також честь і майно своїх співгромадян, незважаючи на те, якого вони віросповідання або якої національності. Мусульмани з сотні “Крим” готові відстояти природне право вільно сповідувати свою релігію, те право, яке українська держава давала мусульманам у повній мірі. Причому мусульмани Росії такого права сьогодні не мають»⁸³⁵.

Причиною подібних настроїв серед представників радикального політичного активізму стало насамперед ліберальне релігійне законодавство України, яке не передбачає заборони тих чи інших релігійних організацій, відсутність списку екстремістської літератури і т.д. Наприклад, в Україні відкрито діяли громади Хізб ут-Тахрір, що проводили в Криму міжнародні з'їзди своєї партії; також безперешкодно діяли салафітські громади, організації з мережі Братів-мусульман. Після анексії Криму на півострові різко

⁸³⁴ Про суперечливі зв'язки цих мілітарних угруповань з джигадистами Сирії та Іраку детальніше див.: Boyd-Barrett O. *Western Mainstream Media and the Ukraine Crisis: A Study in Conflict Propaganda*. New York, 2016. S. 31.

⁸³⁵ Сегодня флаг Украины – это флаг справедливости!!! // Добровольчий батальйон «Крим». 27.07.2014. URL: http://battalionkrym.blogspot.ru/2014/07/blog-post_10.html#more (дата звернення: 20.10.2020).

погіршилася обстановка в релігійній сфері: почалися обшуки в мечетях, медресе, розгорнулася кампанія у ЗМІ, спрямована проти течій, заборонених у Росії, таких як салафізм, Хізб ут-Тахрір, Нурджулар та інших. У релігійному полі залишилися тільки ті організації, які зайняли лояльну проросійську позицію.

Формування в середовищі українських мусульман радикальних політичних практик не пройшло непоміченим міжнародними джихадистськими рухами. Абдул Карім Кримський, який очолював кримськотатарський джамаат (бойовий загін) у складі *Джейш ал-Мухаджірін валь-Ансар*, у поширеному в травні 2014 р. відеозверненні закликав кримських татар «згадати своїх предків, які брали данину з Москви» і «стати на шлях джихаду» проти Росії. Водночас у своєму зверненні він порівняв Україну з Росією як з територіями, на яких «невірні» принижують мусульман. За його словами, кримським татарам не має сенсу звертатися в міжнародні організації, і вони повинні почати відкриту війну з невірними:

«Ми бачимо, що мусульмани і татари, які виїхали в Україну, перебувають у приниженому становищі, тоді як тут [у Сирії] мусульмани ходять вільно з високо піднятою головою, ми просто бачимо різницю <...> ми просимо Аллага, щоб він вивів татарський Крим, татар, народ Криму на цей шлях [джихаду], і щоб ми спільними зусиллями встановили закони Аллага на цій землі»⁸³⁶.

Останнім часом Україна приваблює дедалі більше прихильників радикального політичного активізму, перетворившись у певному сенсі на «перевалочну базу». Зокрема, існують канали нелегальної міграції та подальшого транзиту до країн Євросоюзу колишніх бойовиків т.зв. *Ісламської держави* та представників сирійських озброєних антиурядових груп (у т.ч.

⁸³⁶ Sham A. Амир Салахаддин Шишани и наиб Абдул Карим Крымский: «О Лерамоне, Крыме и Джихаде» // Сайт мухаджиров и ансаров. 13.05.2014. URL: <https://web.archive.org/web/20150223195200/http://www.akhbarsham.info/2014/05/13/53/> (дата звернення: 15.05.2020).

Джабхат ан-Нусра та ін.) з Туреччини до України⁸³⁷. За словами активіста мухаджирського⁸³⁸ руху Салмана Севера, Туреччина пропонувала особам із російським громадянством (або в цілому з пострадянських країн), яких висилала за підозрою в участі в терористичній діяльності, третю безпечну країну на вибір, у зв'язку з чим основне навантаження припадало на Грузію й Україну⁸³⁹.

За оцінками самих колишніх бойовиків т.зв. «Ісламської держави», на території України може перебувати кілька сотень учасників бойових дій на території Сирії та Іраку. За словами моїх інформантів, які контактують із згаданими колами, кількість колишніх бойовиків може сягати 2 тис. осіб⁸⁴⁰. Концентрації в Україні нелегалів-джигадистів (переважно з країн колишнього Радянського Союзу) сприяє кілька чинників. Серед них: 1) поширеність в Україні російської мови; 2) переконаність у тому, що Україна не видає іноземців країнам походження; 3) нейтральне ставлення до мусульман; 4) легкість отримання підроблених документів для безперешкодного переміщення. Як зауважив лідер ногайської діаспори в Туреччині Абу Мансур Ногайський, підтверджуючи тим самим слова Салмана Севера, Україна являє собою тимчасовий притулок для тих, кого заарештували й вислали з Туреччини⁸⁴¹. Безумовно, наявність носіїв радикальних політичних практик впливає певним чином на політичну поведінку українських мусульман. Проте наскільки такий вплив буде глибоким та усталеним – покаже лише час. Я

⁸³⁷ Варто зазначити, що канал нелегальної міграції з країн Близького Сходу до Києва через Туреччину існував ще з радянських часів і продовжив своє функціонування після набуття незалежності. Див.: Рубл Б., Малиновська О. «Нетрадиційні» іммігранти у Києві. Київ, 2003.

⁸³⁸ Мухаджири – переселенці з Росії до Туреччини з релігійних причин. Прешопочатково термін означав переселенців-мусульман з Мекки до Медини за часів проповіді пророка Мухаммада.

⁸³⁹ Туаев М. Эксперты: для обосновавшегося в Турции чеченского подполья возрастают риски покушений и экстрадиции // Кавказский Узел. 7.07.2016. URL: <http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/285362/> (дата звернення: 20.10.2020).

⁸⁴⁰ Інтерв'ю автора, Київ, 2019.

⁸⁴¹ Сергацкова К. На шляху з ІДІЛ: як колишні бойовики «Ісламської держави» опиняються в Україні // Громадське. 11.07.2017. URL: <https://hromadske.ua/posts/kolishni-boioviki-islamskoi-derzhavi-v-ukraini> (дата звернення: 20.10.2020).

скоріш погоджуюся з думкою вже згаданого Абу Мансура Ногайського, що безпосередньо Україні вони не загрожують:

«Україна ніде не воює. Якщо Україна братиме участь у військовій операції в Сирії у складі коаліції, загроза буде. Але хтозна, що їм заманеться? Вони ж можуть самостійно щось робити. Хоча ІДІЛ такого не планує, бувають окремі індивіди, які можуть щось зробити за них. Але ні “Імарат Кавказ”, ні Аль-Каїда, ні ІДІЛ не розглядають Україну як місце для терактів. Хоч це і не мусульманська країна, але тут вони можуть почуватися у безпеці. Те, що багато хто з них озброюються, швидше за все правда. Я чув, що хтось із них [іділівців] займається колекторською діяльністю. До них приходять українці, кажуть, ми не можемо борг свій повернути – вони йдуть і повертають. Вони, звичайно, не займаються насильством, але коли бородаті люди приходять зі зброєю... Я точно знаю, що вони цим займаються. Принаймні вони самі так говорять. Утім в Україні сьогодні людина зі зброєю – не рідкість»⁸⁴².

Водночас присутність на території України джихадистів, що брали участь у бойових діях у Сирії та Іраці, має негативні наслідки для міжнародного іміджу України. Саме цю вразливість демонструють скандали, які час від часу здійснюються навколо цієї проблеми в західних мас-медіа⁸⁴³. Тому в стратегічній перспективі невирішеність цього питання може утворити серйозну проблему.

Таким чином, в ісламській спільноті України можна виділити кілька форм політичної активності, які демонструють ті чи інші групи українських мусульман. Серед них: а) демонстративна аполітичність (основний представник – Духовне управління мусульман України, ДУМУ); б) «дифузний» політичний активізм (ВАГО Альраїд і її проксі-муфтіят ДУМУ «Умма»); в) радикальні форми політичного активізму (автономні громади

⁸⁴² Цит. за: Сергацкова. *Op. cit.*

⁸⁴³ Див. наприклад: Скляревская Г. ИГИЛ, Sky News и «коррупционный хаб» // Детектор-Медиа. 2.09.2017. URL: <https://detector.media/infospace/article/129498/2017-09-02-igil-sky-news-i-korrupsionnyi-khab/> (дата звернення: 20.10.2020); Boyd-Barrett. *Op. cit.*

прихильників «Ісламської держави», а також, з певними застереженнями, – окремі представники «мусульманських» добровольчих батальйонів). Останнім часом унаслідок мілітаризації суспільства під впливом тривалого військового конфлікту на Сході країни, розвиток ісламського політичного активізму в Україні переважно відбувається за двома основними напрямками: посилення націоналістичного політичного дискурсу і радикальних політичних практик. При цьому та форма політичного активізму українських мусульман, в якій простежуються націоналістичні тенденції, може бути описана в рамках теоретичного підходу Б.-А. Ріффер як *інструментальний ревний націоналізм*. У свою чергу, аполітизм основної частини українських мусульман, що переважно належать до Духовного управління мусульман України, багато в чому пов'язаний із ортодоксальним дискурсом *традиційного ісламу*. Саме апеляція до практик традиційного ісламу, тісно пов'язаного із суфізмом, поширеного серед більшості мусульманських народів, чії представники складають українську мусульманську спільноту, дає можливість ДУМУ зберігати потужний мобілізаційний потенціал. Яскравим прикладом цього мобілізаційного потенціалу стали два останні з'їзди мусульман України, які проводило ДУМУ, і кожен з яких зібрав більш ніж 3,5 тис. делегатів. Досі жодна з мусульманських структур, які конкурують із ДУМУ, не продемонструвала подібного мобілізаційного потенціалу. Водночас аполітичність «мовчазної» більшості залишає можливість для представників політичного активізму намагатися говорити від імені мусульман України. Тож конкурентні змагання за право говорити від імені мусульман України триватимуть.

ВИСНОВКИ

Питання присутності мусульманських спільнот на території сучасної України є вкрай цікавим, але водночас – слабо вивченим. За виключенням кримських татар, які вважаються найбільш чисельною мусульманською спільнотою України і чия історія та релігійні переконання неодноразово ставали предметом наукового інтересу дослідників, історія, організаційні форми та релігійна практика інших мусульманських меншин України представляє собою «білу пляму» українського релігієзнавства.

Найменш вивченими при цьому залишаються дореволюційний та радянський періоди в історії мусульманських спільнот на теренах України (за виключенням Криму). Недостатньо дослідженою є історія ісламу та мусульман у Радянській Україні, перш за все внаслідок того, що тривалий час вважалося, що в Україні у післявоєнний період були відсутні діючі мусульманські громади.

Найбільш дослідженим періодом в історії мусульманської спільноти в Україні є період незалежності, відзначений відродженням релігійного життя внаслідок послаблення антирелігійної політики та розпаду СРСР, та поверненням корінного мусульманського населення України – кримських татар, – з депортації.

Джерельна база дослідження складається передусім із неопублікованих документів, що зберігаються у приватному архіві мулли підпільної мусульманської громади м. Києва Парси Ахатова та фондах ЦДАВО України, ЦДІАК України, Державного архіву Києва. Крім того, використовувалися опубліковані матеріали, глибинні інтерв'ю, періодичні видання, що свідчить про репрезентативність джерельної бази.

Завдяки поєднанню загальнонаукових, спеціально-історичних, соціологічних та антропологічних методів наукового пізнання сформульовано ключові поняття дослідження, обґрунтовані теоретичні положення, узагальнення та висновки, розкрито причинно-наслідкові зв'язки й окреслено

провідні тенденції в інституалізації мусульманської спільноти та формуванню ісламського дискурсу на теренах України наприкінці XIX – початку XX століть.

Як показує аналіз конкретного фактичного матеріалу, починаючи з кінця XIX століття, відбувається активна інституалізація мусульманської спільноти на теренах України. Головну роль у цих процесах відігравали мусульманські громади Києва, Харкова, Одеси та промислово-робітничі центри Донецького басейну, які склалися, головним чином, із волзьких татар, що прямували на відхожий промисел. Ще однією групою мусульман, що вплинули на процеси інституалізації, стали мусульмани-військовослужбовці російських армії і флоту (переважно волзькі татари та башкири). Окрему роль відігравала Одеса, яка була ключовим транзитним центром для мусульман Російської імперії під час паломництва в Мекку. При цьому мусульманські громади підпорядковувалися або Таврійському магометанському духовному правлінню (зокрема громади Києва та Волині), або Оренбурзькому магометанському духовному зібранню (одеська та харківська громади).

Важливу роль у релігійному житті мусульман відіграло мусульманське студентство, оскільки в українських університетах у Києві, Харкові та Одесі (порівняно з іншими університетами Російської імперії) навчалася вища доля студентів-мусульман. Студенти-мусульмани сприяли більшій інтеграції серед українських мусульман загальноросійського мусульманського реформаторського дискурсу початку XX століття. Значною мірою цей дискурс був обумовлений розвитком джадидизму та був пов'язаний із намаганням татарської мусульманської еліти Російської імперії зайняти свою нішу в політичній еліті імперії, що проявлялось у появі мусульманської фракції в Державній думі та мусульманської політичної партії Іттіфак ал-Муслімін («Єдність мусульман»). Кульмінацією реформаторських тенденцій у середовищі студентів-мусульман стало проведення таємного з'їзду студентів-мусульман Російської імперії з підготовки Всеросійського з'їзду в Києві в 1913 р.

У радянський період центрами мусульманського життя лишилися Київ, Харків, Одеса та Донецький регіон. В умовах утворення нового адміністративного устрою, відбулися зміни в підпорядкуванні мусульманських громад на території України – вони перейшли у підпорядкування Центрального духовного управління мусульман в Уфі (за виключенням громад в Криму). В Харкові був відкритий український мухтасібат (регіональне представництво) ЦДУМ.

Безпосередньо після закінчення війни в УРСР основними центрами, де мусульмани зберегли свої релігійні громади, залишилися, як і до війни, Київ, Харків та Донбас. Спроби зареєструвати релігійну громаду з боку мусульман мали місце не лише в місцях традиційного розташування татарських діаспор (Київ, Схід України), а й на Західній Україні. Згідно звіту, в УРСР діяло 3 мусульманських громади, причому 1 була зареєстрована (в Києві). Після зняття з реєстрації в 1951 р. цієї громади в складі Духовного управління мусульман європейської частини та Сибіру (ДУМЄС), яке утворилось шляхом перейменування ЦДУМ в 1948 р., діяв мухтасіб Білорусії, України, Естонії та Литви.

Незважаючи на відсутність зареєстрованих мусульманських громад у післявоєнний період в УРСР, українська мусульманська спільнота лишалась частиною загальнорадянської умми, завдяки особистим зв'язкам підпільних мулл. Навіть у пізньорадянські часи діяли канали комунікації між визнаними релігійними авторитетами того часу (як, наприклад, муфтій ДУМЄС Габдельбарі Ісаєв) й українськими мусульманами, за якими транслювалося, зокрема, і релігійне знання.

Інституалізація мусульманської спільноти в Україні часів незалежності представляла собою, з одного боку, вихід із підпілля незареєстрованих мусульманських громад волзьких татар та оформлення релігійних громад кримських татар, що поверталися з депортації, а, з іншого боку, організаційне оформлення в Україні транснаціональних ісламських мереж, серед яких

найбільш впливовими є конкуруючі між собою транснаціональна суфійська мережа ал-Ахбаш та глобальний рух «Братів-мусульман».

Важливою особливістю процесів інституалізації мусульманської спільноти України була висока фрагментованість, причинами якої були 1) етнічне різноманіття українських мусульман, 2) ідеологічна роз'єднаність і 3) низький рівень релігійних знань.

За часи незалежної України утворились три основних центри тяжіння всередині мусульманської спільноти, які мають найбільший вплив та об'єднують найбільшу кількість мусульман. Це Духовне управління мусульман України (ДУМУ), ВАГО «Альраїд» спільно з ДУМУ «Умма» та Духовне управління мусульман Криму (ДУМК).

Важливою складовою процесів інституалізації та утворення ісламського дискурсу є формування механізмів відтворення релігійного знання, тобто – системи мусульманської освіти. На сьогоднішній момент лише у ДУМУ наявна повністю сформована система освіти, яка включає в себе дошкільну, шкільну освіти і вищу освіту. Водночас, спостерігається тенденція до розвитку шкільної релігійної освіти через утворення різними громадами приватних закладів шкільної освіти, де можливе дотримання релігійних вимог до харчування, одягу та існує можливість викладання релігійних предметів.

Набуває свого розвитку халяльна галузь в Україні, особливо сертифікація «Халяль». При цьому більшість організацій, що видають сертифікати «Халяль», не пов'язані з існуючими духовними управліннями, тому вони не можуть гарантувати, що їхні сертифікати відповідають стандартам шаріату. Через експортноорієнтований характер української харчової промисловості, популярність цього різновиду сертифікації постійно зростає, хоча це призводить до слабкої насиченості внутрішнього ринку. Проте конкуренція між сертифікаційними центрами може призвести до розробки ефективного алгоритму видачі сертифікатів та підвищення ефективності роботи таких центрів.

Важливе місце в діяльності українських мусульман посідає соціальне служіння, що обумовлене соціальною солідарністю, як характерною рисою самого ісламу. Найбільшу активність у галузі соціального служіння демонструють ДУМУ «Умма» та ВАГО «Альраїд», для яких, окрім безпосередньо соціальних аспектів, важливу роль відіграє публічне позиціонування себе як соціально відповідальних організацій. Важливе місце в діяльності цих організацій посідає благодійна діяльність, участь у волонтерських проектах, допомога переселенцям та військовим, що перебувають у зоні АТО.

Важливими напрямками соціальної діяльності духовних управлінь є забезпечення релігійних потреб вірян та допомога при розв'язанні питань про виділення ділянок для будівництва релігійних споруд та мусульманських поховань, підтримка соціально незахищених верств населення, започаткування благодійницьких установ. ДУМУ та ДУМУ «Умма» активно приймають участь у розбудові системи капеланського служіння, зокрема військового, тюремного та медичного.

Конструювання загальноукраїнського ісламського дискурсу починається з кінця 80-х рр. ХХ ст. завдяки поверненню з депортації кримських татар, а також змінам у релігійній політиці в УРСР, яка дала змогу представникам «мусульманських» народів реєструвати свої громади і виходити в публічний простір. При цьому, ісламський дискурс в Україні спочатку формувався тими етнічними групами, для яких російська мова була мовою міжнаціонального спілкування. Як російськомовний, так і україномовний дискурси українського ісламу включають у себе два варіанти ісламо-руського (українського) соціолекту: «арабізацію» і «русифікацію» (або її український варіант – «українізацію»). В окремих випадках автори можуть перемикатися з одного стилю на інший, залежно від конкретної ситуації і стратегії автора. В цілому ж, представником «арабізації» можна вважати голову ДУМУ шейха Ахмеда Таміма, який схиляється до використання оригінальної мусульманської лексики як такої, що не може бути перекладена

без значної втрати первісного змісту. «Русифікація» (спільно із своїм українським варіантом – «українізацією») більш притаманна муфтію ДУМУ «Умма» шейху Саїду Ісмаїлову, який активно також використовує канцелярський стиль та фразеологію християнського походження. Третій варіант – «академізм» – на сьогодні не має великого поширення в Україні, але стрімко розвивається завдяки появі україномовних ісламознавчих досліджень.

Теологічний дискурс української мусульманської спільноти складається з двох конкуруючих субдискурсів, один з яких може бути охарактеризований як «традиційний іслам», а інший – як «реформістський іслам».

Духовне управління мусульман України (ДУМУ) в теологічній площині формує субдискурс «традиційного ісламу», якому притаманний традиціоналізм, тобто звернення до ісламської доктрини в класичній інтерпретації ашарізму, однієї з двох ортодоксальних шкіл сунітського віровчення (інша – матурідізм), легітимація суфізму та суфійських релігійних практик як важливої частини загальносунітської традиції.

Іншою складовою теологічного дискурсу українського ісламу є субдискурс «реформістського ісламу», розділений на фундаменталістську та модерністську складові, кожна з яких продукується різними групами всередині української мусульманської спільноти. Фундаменталістський субдискурс представлений т.зв. салафітами, тоді як більш впливовий субдискурс фігха меншин (*фігх ал-акаллійят*) продукується групами, що в ідеологічній площині тяжіють до ісламістського руху «Брати-мусульмани».

В ісламському суспільстві України можна виділити кілька форм політичної активності, які пов'язані з різними політичними дискурсами, що продукують ті чи інші групи українських мусульман. Серед них: а) демонстративна аполітичність (основний представник – Духовне управління мусульман України, ДУМУ); б) «дифузний» політичний активізм (Всеукраїнська асоціація громадських організацій Альраїд і споріднене з нею ДУМУ «Умма»); в) радикальні форми політичного активізму (автономні громади прихильників збройного джигаду, а також, з певними

застереженнями, – представники «мусульманських» добровольчих батальйонів). Останнім часом унаслідок мілітаризації суспільства під впливом тривалого військового конфлікту на Сході країни, розвиток ісламського політичного активізму в Україні переважно відбувається за двома основними напрямками: посилення націоналістичного політичного дискурсу і радикальних політичних практик. При цьому та форма політичного активізму українських мусульман, в якій простежуються націоналістичні тенденції, може бути описана як *інструментальний ревний націоналізм*. У свою чергу, політичний конформізм основної частини українських мусульман, що переважно належать до Духовного управління мусульман України, багато в чому пов'язаний з ортодоксальним дискурсом традиційного ісламу. Саме апеляція до практик традиційного ісламу, тісно пов'язаного із суфізмом, поширеного серед більшості мусульманських народів, чії представники складають українську мусульманську спільноту, дає можливість ДУМУ зберігати потужний мобілізаційний потенціал. Яскравим прикладом цього мобілізаційного потенціалу стали два останні з'їзди мусульман України, які проводило ДУМУ, і кожен з яких зібрав більш ніж 3,5 тис. делегатів. Досі жодна з мусульманських структур, які конкурують із ДУМУ, не продемонструвала подібного мобілізаційного потенціалу. Водночас, конформізм та аполітичність «мовчазної» більшості залишає можливість для представників політичного активізму намагатися говорити від імені мусульман України. Тож конкурентні змагання за право говорити від імені мусульман України триватимуть.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. 20 ноября (3 декабря). Обращение к трудящимся мусульманам России и Востока // Декреты Советской власти. Т. 1. Москва, 1957. С. 113-115.
2. 4,5 тонни продуктів за три дні – «Альраїд» допомагає нужденним// Альраїд. 2.02.2021. URL: <https://www.arraid.org/ua/node/7353> (дата звернення: 20.10.2020).
3. 60 лет страданий // Аррайд. 2008. № 11(114). С. 4.
4. Абдуллаева З. Крымскотатарское духовенство накануне присоединения Крыма к России // Культура народов Причерноморья. 2000. № 14. С. 59-63.
5. Абдульвапов Н. Актуальные проблемы изучения суфизма в Крыму // Ученые записки ТНУ, 2005. Т. 18 (57). С. 179-192;
6. Абдульвапов Н. Суфизм и начальный этап активного распространения ислама в Крыму // Культура народов Причерноморья, 2006. № 79. С. 140-149.
7. Аз-Захави Дж. Суннитская доктрина против ваххабизма. Пермь, 2005.
8. Активістки «Марьям» передали допомогу для учасників АТО та малозабезпечених сімей // Альраїд. 28.10.2020. URL: <https://islam.in.ua/ua/novyny-u-krayini/aktyvistky-maryam-peredaly-dopomogu-dlya-uchasnykiv-ato-ta-malozabezpechenyh-simey> (дата звернення: 20.10.2020).
9. Алексеев И. Собрание расколотов уммы: фундаментализм как реинтерпретация исламской истории // Ab Imperio. 2004. №3. С. 495.
10. Алексеев И., Коротаев А. Динамика сакрализации власти правителя в исламском мире (VII-IX вв.) // Сакрализация власти в истории цивилизаций. Москва, 2005. С. 246-261.
11. Алексеев И. Между Ибн Таймийей и Ибн Халдуном: в поисках аналитической модели арабской революции 2011 г. // Рах Islamica. 2011. № 1(6). С. 100.
12. Аль-‘Акаид ан-Насафийа // Минарет. 2013. № 2(94). С. 8.
13. Аль-Акыда Ат-Тахауийя. Исламское Вероучение в изложении Имама Абу Джа‘фара Ат-Тахауий. Киев, 2006.

14. Аль-Кардави Ю. Фикх мусульманских меньшинств в свете Корана и Сунны. Киев, 2015.
15. Ал-Харари А. Мы держимся верой всех имамов // Минарет. 1995. № 17. С. 4.
16. Андреев П.Н. Иллюстрированный Путеводитель по Юго-Западным Казенным Железным Дорогам. Киев, 1898. 596 с.
17. Арапов Д. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX вв.). Москва, 2004. 288 с.
18. Арапов Д.Ю. Ислам в Российской Империи (законодательные акты, описания, статистика). Москва, 2001. 366 с.
19. Аргатюк С. Татарка – Прилиманське: Нарис з історії села та навколишніх земель. Одеса, 2006. 248 с.
20. Арифов С. Откройте глаза на политический фикх // Арраид. 2015. № 6(187). С. 5.
21. Арістова А. Ісламський світ і світова політика // Політика і культура. 19 грудня 2018. URL: <https://www.pic.com.ua/islams-kyu-svit-i-svitova-polityka.html> (дата звернення: 10.09.2020).
22. Арістова А. Міжконфесійна напруженість в Кримському соціумі: соціологічні виміри // Українське релігієзнавство. 2010. № 53. С. 159-167.
23. Арістова А. Мусульманські освітні заклади в Україні // Українське релігієзнавство. 2014. № 70. С. 114-124.
24. Арістова А., Колодний А., Шестопаець Д. Внутріінституційні процеси в мусульманській уммі України // Українське релігієзнавство. 2013. № 65. С. 135-145.
25. Архивы Кремля. В 2-х кн. Кн. 1. Политбюро и церковь. 1922-1925 гг. Москва, 1997. 600 с.
26. Ассерб о-ссейяр или Семь планет, содержащих историю крымских ханов от Менгли-герей хана I до Менгли-герей хана II. Сочинение Мухаммеда Ризы, изданное Казанским Университетом под наблюдением Мирзы Казем-Бека. Казань, 1832.

27. Атаев Т. О некоторых аспектах развития Ислама в Украине // Ислам в СНГ. 6.04.2011. URL: <http://www.islamsng.com/ukr/report/1580> (дата звернення: 10.09.2020).
28. Аулін О. Духовне управління мусульман Криму // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 25-38;
29. Аулін О. Мусульмани і ВР України // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 133-135.
30. Аулін О. Хізб ут-Тахрір в Україні // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 154-165.
31. Афанасьев О. Мусульманська громада Південно-Східної України: ретроспективний аналіз на прикладі міста Катеринослава та Катеринославської губернії // Ісламська цивілізація: історія і сучасність. Київ, 2013. С. 167-185.
32. Ахмадуллин В.А. Попытки нацистов Германии использовать ислам и мусульман в войне против Советского Союза // Вестник ВЭГУ, № 31-32, 2007. С. 127-144.
33. Ахунов А. Звезда Исмаила Гаспринского // Татарский мир. 2014. № 4. С. 6.
34. Бабаджанов Б. Зикр джахр и сама': сакрализация профанного или профанация сакрального? // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. Москва, 2003. 336 с.
35. Бабаджанов Б.М. «К вопросу о восприятии статуса суфийского шайха (на примере Хаджа Ахрара» // Arabia Vitalis. Арабский Восток, ислам, древняя Аравия. Москва, 2005. 411 с.
36. Баканов В. Киевская Татарка // Дуслык. 2012. № 3(114). С. 46-47.
37. Бартольд В.В. Сочинения. Т. 2, Ч. 1. Москва, 1963. 1020 с.
38. Бахревский Е. Суфизм в Крыму (по материалам «Книги путешествия Эвлии Челеби») // Бахчисарайский историко-археологический сборник. Вып. 1. Симферополь, 1997. С. 395-402.
39. Бахревский Л. Тарикат Ясавийа и Крым. Сулейман Бакыргани: дастаны и хикматы. Москва, 2015. 208 с.

40. Бахтинський Ф. По старому Києву: Татарин // Глобус. 1931. № 2. С. 30-31.
41. Бено Ш. Заявление А.Кадырова о том, что Д.Дудаев, возможно, жив // Эхо Москвы. URL: <http://echo.msk.ru/programs/beseda/15418/>
42. Биография Муфтия Украины шейха Ахмеда Тамима / Минарет, 2006
43. Білоусова Л. Метричні книги Державного архіву Одеської області як джерело для дослідження міграцій та етноконфесійної історії півдня України // Архіви України. 2015. № 2. С. 80-124.
44. Благословенный Маулид всегда будут проводить там, где есть мусульмане! // Мусульманская община Николаева. 10.02.2013. URL: <http://islamnik.com/news/blagoslovennyj-maulid-vsegda-budut-provodit-tam-gde-est-musulmane> (дата звернення: 19.12.2020).
45. Благочестивый Мавлид // Минарет. 1995. № 18. С. 5.
46. Бобровников В. Современный мир глазами феллаха. Москва, 1998.
47. Богомолов А., Бубенок О., Данилов С., Радивилов Д. Мусульманское образование в Крыму (1917-1939 гг.) // Східний світ. 2004. № 4. С.89-103;
48. Богомолов А., Бубенок О., Данилов С., Радивилов Д. Мусульманское образование в Украине (1918-1927 гг.): политико-правовые и организационно-институциональные аспекты // Східний світ. 2004. № 2. С. 27-38;
49. Богомолов А.В., Данилов С.И., Семиволос И.Н., Яворская Г.М. Исламская идентичность в Украине. Киев, 2006. 192 с.
50. Богомолов О., Данилов С., Семиволос І. Іслам і політика ідентичностей у Криму: від символічних війн до визнання культурного розмаїття. Київ, 2009. 56 с.
51. Богомолов О., Данилов С., Семиволос І. Розвиток політичного ісламу в Криму в 1990-2000-х рр. // Східний світ. 2006. № 1. С. 57-66.
52. Богомолов О., Данилов С., Семиволос І. Східний чинник у суспільно-політичних процесах в АР Крим // Східний світ. 2011. № 3. С. 35-46;
53. Богомолов О., Семиволос І. Уявлення про себе та інших у кримськотатарському газетному дискурсі: базові концепти ідентичності // Східний світ. 2008. № 3. С. 77-103;

54. Богомолов О., Семиволос І. Уявлення про себе/інших у кримськотатарському політичному дискурсі: ідентичність та ідеологія // Східний світ. 2009. № 2. С. 52-64;
55. Богомолов О.В. та інш. Іслам та громадянське суспільство в часи випробувань. Аналітична доповідь. Київ, 2015. 120 с.;
56. Богомолов О.В. та інш. Ісламська ідентичність в Україні. Київ, 2005. 130 с.
57. Бойцова Е. Е. Методы исламизации в Крымском ханстве // Культура народов Причерноморья. 2004. № 55. Т. 2. С. 7-10.
58. Бойцова Е. Е. Роль ислама в этногенезе крымских татар // Культура народов Причерноморья. 1999. № 7. С. 73-76.
59. Бойцова Е., Ганкевич В., Муратова Е., Хайрединова З. Ислам в Крыму: очерки истории функционирования мусульманских институтов. Симферополь, 2009. 432 с.
60. Бондарев А. Несколько историй о мусульманской общине дореволюционного Харькова // Накипіло, 21.10.2017. URL: <https://nakipelo.ua/uk/neskolko-istorij-o-musulmanskoj-obshhine-dorevoljucionnogo-harkova/> (дата звернення: 3.12.2020).
61. Брагин Р. Сотворенная, разрушенная и воссозданная – соборная мечеть Харькова // Ислам для всех! 19.10.2006. URL: <https://islam.plus/ru/civilizaciya/svyatyni/sotvorennaa-razrusennaa-i-vozzozdannaa-sobornaa-mecet-harkova> (дата звернення: 3.12.2020).
62. Брилев Д. «Запретный» ислам в советской Украине // Islamology. 2017. № 7(2). С. 150-163;
63. Брилев Д. «Исламская» история Украины: легенды прошлого и мифы современности // Практична філософія. 2015. № 2(56). С. 140-146;
64. Брилев Д. Духовное управление мусульман Украины // Мусульманское сообщество Украины: институционализация и развитие. Винница, 2016. С. 198-210.

65. Брилев Д. Исламские организации Украины в контексте внутри- и внешнеполитических аспектов функционирования украинской уммы // Роль религий в странах СНГ. Астана, 2013. С. 122-137;
66. Брилев Д. История ислама в Украине // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця: Консоль, 2016. С. 194-201.
67. Брилев Д. К вопросу о тайном съезде студентов-мусульман в Киеве (1913-1915 гг.) // Исламоведение. 2018. № 2. С. 45-57.
68. Брилев Д. На пути в Мекку: Одесса как общеимперский центр мусульманского паломничества // Islamology, 2020. № 10 (1). С. 130-143.
69. Брилев Д. Особенности формирования общеукраинского исламского дискурса // Гілея. 2018. № 133. С. 181-185
70. Брилев Д. Суфизм в Крыму под властью Российской империи // Религиоведческие исследования. 2016. № 2(14). С. 61-86;
71. Брилев Д. Суфизм в Украине: история и современность // Лукомор'я: археологія, етнологія, історія Північно-Західного Причорномор'я. 2009. Вип. 3.
72. Брилев Д. Суфизм в Центрально-азиатском регионе, Северном Кавказе и Крыму в советский период // Ислам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. Київ, 2008. С. 104-112.
73. Брилев Д. Суфийская транснациональная коммуникативная сеть аль-Ахбаш на постсоветском пространстве: пример Украины // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 180-193.
74. Брилев Д. Трансформация уммы в контексте Майдана и военного конфликта на востоке Украины // Науковий часопис НПУ ім. М.П. Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. 2015. Вип. 34(47). С. 18-26.
75. Брилев Д. Высшее исламское образование в независимой Украине: эволюция и современное положение // Релігієзнавчі нариси. 2013. № 4. С. 104-115.

76. Брилев Д.В. Политизация суфизма в контексте Арабской весны // Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации. СПб., 2015. С. 276-293.
77. Брилева Д. О женщине и устами женщины: мусульманка в татарской периодической печати начала XX в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 2. С. 17-36, с. 18-19.
78. Брильов Д. Активізація діяльності міжнародних суфійських організацій // Українське релігієзнавство. 2010. № 1. С. 18-27;
79. Брильов Д. Всеукраїнська асоціація громадських організацій «Альрайд» // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 111-120.
80. Брильов Д. Всеукраїнське духовне управління мусульман «Єднання» // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 23-24;
81. Брильов Д. Державна політика в радянській Україні щодо мусульман в післявоєнний період (за матеріалами архіву Уповноваженого Ради в справах релігійних культів при Раді міністрів СРСР по УРСР) // Мультиверсум. Філософський альманах. 2017. Вип. 3-4 (161-162). С. 173-181;
82. Брильов Д. До питання інституалізації мусульманської спільноти України: Духовне управління мусульман України «Умма» // СОФІЯ. 2018. № 2(11). С. 5-7;
83. Брильов Д. ДУМУ «Умма» // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 51-55;
84. Брильов Д. Духовне управління мусульман України // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 39-50;
85. Брильов Д. Духовний центр мусульман Криму // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 56-58;
86. Брильов Д. Інституалізація мусульманської спільноти України: Духовне управління мусульман України (ДУМУ) // Науковий часопис НПУ ім. М.П.

- Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. 2017. Вип. 38(51). С. 106-114;
87. Брильов Д. Ісламістський вектор в українській уммі // Практична філософія. 2014. № 4(54). С. 181-190;
88. Брильов Д. Ісламістські організації та суфійські об'єднання: український вимір світового протистояння // Релігієзнавчі Студії. Вип. 3. Львів, 2012. С. 114-121;
89. Брильов Д. Історія ісламу в Україні // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 15-22;
90. Брильов Д. Рада представників духовних управлінь і центрів мусульман України // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 67-69;
91. Брильов Д. Реформаторські ідеї в середовищі мусульманського студентства початку ХХ століття: таємний з'їзд 1913 р. в Києві // Схід. 2018. № 1. С. 40-43;
92. Брильов Д. РУНМОУ «Київський муфтіят» // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 70-72;
93. Брильов Д. Тарікати в Україні: історія та сучасний стан // Мультиверсум. Філософський альманах. 2010. № 5(93). С. 141-149;
94. Брильов Д. Теологічний дискурс Духовного управління мусульман України // Гілея. 2018. № 130. С. 207-210.
95. Брильов Д. Українські мусульмани між релігією і політикою // Антропологія релігії: порівняльні студії від Прикарпаття до Кавказу. Київ, 2019. С. 311-351.
96. Брильов Д. Халяль-індустрія України часів незалежності // Гілея. 2018. № 132. С. 238-241;
97. Брильов Д. Центральне духовне управління мусульман «Таврійський муфтіят» // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 73-75;

98. Брильов Д.В. Ісламський фактор в державно-конфесійній політиці України: внутрішньо- та зовнішньополітичний аспекти // Державно-конфесійні відносини в Україні: сучасний стан та тенденції розвитку. Київ, 2012. С. 22-39.
99. Брильов Д.В. Київська мусульманська громада в дорадянські часи (друга половина ХІХ – початок ХХ ст.) // Гілея, 2018. № 129. С. 209-212.
100. Брильов Д.В. Мусульманська громада Одеси в дореволюційні часи // Гілея, 2018. № 131. С. 257-260.
101. Брильова Д. 2020. Періодична преса поволзьких татар України: пам'ять, ідентичність, ностальгія // Східний світ, 2020, № 1, с. 77-88. – С. 83-84.
102. Бубенок О.Б. Мусульманське населення на теренах сучасної України: особливості формування етнічного складу // Східний світ. 2006. № 1. С. 25-48.
103. Булатов А. Внутрисламские процессы в АР Крым 2007-2008 гг. // Релігійна свобода. 2008. № 13. С. 274-282;
104. Булатов А. Внутрішньоісламські протистояння в Криму та їх природа // Українське релігієзнавство. 2011. № Спецвип. С. 208-226.
105. Булатов А., Арістова А. Кризові процеси в мусульманській уммі Криму: причини та інституційні форми вияву // Українське релігієзнавство. 2011. № 57 (дод). С. 131-149.
106. Бустанов А., Кемпер М. Ислам по-русски: анализ современной исламской литературы в России. Санкт-Петербург, 2016. С. 22-29.
107. В Мелитополь привезли мусульманскую святыню // Коментарии.UA Запорожье. 13 октября 2012 г. URL: <http://zr.comments.ua/news/2012/10/13/141400.html> (дата обращения: 20.05.20)
108. Вамбери А. Путешествие по Средней Азии. Москва, 2003.
109. Васильев А. Пуритане ислама? Ваххабизм и первое государство Саудидов в Аравии (1744/45-1818). Москва, 1967.
110. Ваххабиты. XVIII-XX века. Историческое исследование. Москва; 2003.
111. Вероубеждение мусульман. Киев, 2010. 36 с.

112. Владиченко Л. Державний орган у справах релігій в Україні періоду Радянського Союзу (1920-1991 рр.) // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник 2010 р. Книга І. Львів, 2010. С. 246-252.
113. Войтович Т. В Києве мусульмане отпраздновали рождение Пророка Мухаммада. URL: http://umma.ua/ru/news/ukraine/V_Kieve_musulmane_otprazdnovali_rozhdenie_P_roroka_Muhammada/29246 (дата звернення: 20.05.20)
114. Волос Пророка Мухаммада, мир Ему, на Украине // Минарет. 2006. № 57. С. 12.
115. Воронков К. Шейх привез волос пророка // Голос Украины. 22 декабря 2015 г. URL: <http://www.golos.com.ua/rus/article/262496> (дата звернення: 20.05.20).
116. Вся Одесса: адресная и справочная книга всей Одессы на 1912 год. – Одесса: Одесские новости, 1912. – 248 с., с. 43.
117. Выступление Муфтия Украины шейха Ахмеда Тамима на IV Съезде мусульман Украины // Минарет, 2006, № 57, с. 4-5
118. Галеева М. По следам древних предков (репортаж о киевских татарах). Киев, 2000. 56 с.
119. Гали Чокрый Дастан Хадж-наме Хадж российских мусульман № 5 http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?5772 (дата звернення: 3.12.2020).
120. Галихузина Д.С. Проблема женского образования в освещении журнала «Шура» (1908-1917 гг.) // Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки. 2010. № 1. С. 58-65
121. Гоцька Є. Благодійність як складова соціальної діяльності мусульманських громад України // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. 2018. № 3(12). С. 11-15.
122. Греков Б.Д. Киевская Русь. Москва, 1953. 568 с.
123. Гривінський Р. Мусульмани України: історія солідарності-2 // День. 9.12.2015. URL: <https://day.kyiv.ua/uk/article/podrobysci/musulmany-ukrayiny-istoriya-solidarnosti-2> (дата звернення: 3.12.2020).

124. Губогло М.Н., Червонная С.М. Крымскотатарское национальное движение. Том I. История. Проблемы. Перспективы. Москва, 1992. 331 с.
125. Гусева Ю. Объединительные тенденции в деятельности Центрального духовного управления мусульман в 1920-е гг. // Гасырлар Авазы – Эхо веков. 2013. № 1-2. С. 50-51.
126. Данилов С.І. Регіональна ідентичність кримських татар і турків-месхетинців у Херсонській області // Сходознавство. 2017. № 80. С. 48-67.
127. Датиев А.-Г. Еще один ответ г-ну Сыртланову // В мире мусульманства, № 31, 18 ноября 1911 г., С. 3.
128. Дедков Н.В., Коянс А.А. Формирование диаспоры волжских татар в Запорожском крае // Дуслык. 2012. № 3 (114). С. 41-45.
129. Делегация ДУМУ посетила Ирак с официальным визитом // ДУМУ. 24.02.2016. URL: <http://islam.ua/novosti/delegatsiya-dumu-posetila-irak-s-ofitsialnym-vizitom/> (дата звернення: 3.12.2020).
130. ДеЛонг-Ба Н. Реформы Мухаммада Ибн Абд аль-Ваххаба и всемирный джихад. Москва, 2010.
131. Денисов Д. Мусульманская община Челябинска (60-е годы XIX – начало XX века) // Вестник ЧелГУ. 2008. № 34. С.137-148.
132. Джабаров Р. Мусульманская община Тореза: от истоков до наших дней // Арраид. 2003. № 3(51). URL: <http://www.islamua.net/gazeta/0303/torez.shtml> (дата звернення: 3.12.2020);
133. Джаббаров Р. Жизнь и боевой путь имама // Арраид. 2003. № 4(52). URL: <http://www.islamua.net/gazeta/0403/life.shtml> (дата звернення: 3.12.2020).
134. Діанова Н. Формування етно-конфесійної структури населення міст Південної України (кінець XVIII – перша половина XIX ст.). Одеса, 2010. 176 с.
135. Доклад Муфтия Украины шейха Ахмеда Тамима на Третьем съезде мусульман Украины // Минарет. 2000. № 35 (специальный выпуск). С. 5.
136. Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия. Том III: Восточные источники. Москва, 2009. 264 с.

137. ДУМУ «Умма» оголошує про початок Рамадану // Духовне управління мусульман України «Умма». 29.12.2018. URL: <https://umma.in.ua/ua/node/1417> (дата звернення: 3.12.2020).
138. Егоров В.Л. Историческая география Золотой Орды в XIII-XIV вв. 3-е изд. Москва, 2010. 245 с.
139. Емірати заборонили імпорт продукції з України // Корреспондент.net. 30.05.2016. URL: <https://ua.korrespondent.net/ukraine/3689963-emiraty-zaboronyly-import-produktsii-z-ukrainy> (дата звернення: 10.09.2020).
140. Еміратська сторона спростувала інформацію про призупинення імпорту до ОАЕ української продукції // Державна служба України з питань безпеки харчових продуктів та захисту споживачів. 10.06.2016. URL: http://consumer.gov.ua/News/154/Emiratska_storona_ (дата звернення: 10.09.2020).
141. Ермаков Д. Ибн Ханбал и начало ханбалитства // Религии мира. Ежегодник 1984. Москва, 1984.
142. Загидуллин И. Институты суфизма в Крыму // Суфизм как социокультурное явление в российской умме. Нижний Новгород, 2007. С. 195-205.
143. Загидуллин И., Байбулатова Л., Свердлов Л. Отечественная историография // История татар с древнейших времен. Т. 6. Формирование татарской нации XIX – начало XX в. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани, 2013. – с. 38-39.
144. Закладка магометанской мечети // Киевская мысль. 30 октября 1913. № 300. С. 2.
145. Захарченко М. Киев: теперь и прежде. – К.: Паровое лито-типографическое заведение С.В. Кульженко, 1888, С. 18.
146. Звіт про мережу релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2020 року. Форма №1.
147. Здіорук С. Конфесійно-історичні аспекти поширення ісламу на теренах України і сучасне мусульманське середовище // Українське релігієзнавство. 2011. № 57 (дод.). С. 122-131.

148. Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. Київ, 2005. 552 с.
149. Зілгалов В. Споконвіку було слово // Радіо Свобода, 22.11.2003. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/910178.html>. (дата звернення: 12.10.2020)
150. Знание о Боге – наиважнейшее из знаний. Киев, 2003.
151. Зуєв К. Політика держави щодо мусульман східної України в радянський період // Схід, № 3, 2006. – С. 82-86.
152. ИА REGNUM. 2016. «Иорданские «Братья-мусульмане» откололись от головной партии в Египте» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://regnum.ru/news/2083372.html>
153. Ибраһимов Г. Татар студентлары хәрәкәте тарихыннан кечкенә бер хатирә. Казан, 1922. 42 б. [Ібрагімов Г. З історії руху татарських студентів: невеличкі спогади] (араб. граф.).
154. Игнатенко А. Халифы без халифата. Москва, 1988.
155. Ислам в Крыму: Очерки истории функционирования мусульманских институтов. Симферополь, 2009. 432 с.
156. Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. 530 с.
157. Ислам и советское государство (1944-1990): сборник документов. Выпуск 3. Москва, 2011.
158. Ислам: Энциклопедический словарь. Москва, 1991. 315 с.
159. Исмагилов С. Мусульмане в Донбассе. Интервью с муфтием Саидом Исмагиловым // Остров. 29.05.2012. URL: <http://www.ostro.org/general/society/articles/400572/> (дата звернення: 13.10.2020).
160. Исмагилов С. // Алиф-ТВ. 19.06.2017. URL: <https://alif.tv/tag/said-ismagilov/> (дата звернення: 21.10.2020).
161. Інформація про ВРЦіРО // ВРЦіРО. URL: <http://vrciro.org.ua/ua/council> (дата звернення: 21.10.2020).

162. Іслам у Східній Україні: його сутність та історичні трансформації [Текст] : дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Зуєв Костянтин Олександрович ; Донец. держ. ін-т штучного інтелекту. К., 2007. 204 арк.
163. Ісмагілов С. Ассаляму-алейкум, дорогі мусульмани! // Умма. 2009. № 3. С. 1.
164. Ісмагілов С. Дорогі мусульмани! // Умма. 2010. № 5. С. 1.
165. Ісмагілов С. Україна є спадкоємцем духовної традиції Кримського ханства // Іслам в Україні. 31.03.2015. URL: <http://islam.in.ua/ua/print/9061> (дата звернення: 21.10.2020).
166. Каваид аль-Ислам // Минарет. 2006. № 58. С. 10.
167. Каді І. Аль-Хукумат валь Гай'ат аль-Исламиййа аль-Халиджиййа Тукаддиму Ляна Мал'юн Дулар Санавиййан. Al-Seyassah, 26 червня 2010 (араб. мова). URL: <https://web.archive.org/web/20100628041007/http://www.al-seyassah.com:80/AtricleView/tabid/59/smid/438/ArticleID/95238/reftab/59/Default.aspx>
168. Каждый имеет шанс исправиться! // Официальный сайт Духовного управления мусульман Украины. 27.03.2018. URL: <http://islam.ua/publikatsii/novosti/kazhdyj-imeet-shans-ispravitsya/> (дата звернення: 19.12.2020).
169. Казанова Х. Релігія в сучасному світі: плюралізм, секуляризація, глобалізація. Львів, 2019.
170. Калмыков З. Одесские татары: прошлое без будущего? // Дерибасовская-Ришельевская, № 35, 2008, С. 27-32., с. 30.
171. Канах А. Сучасні ідеологічні основи діяльності Асоціації братів мусульман // Українське релігієзнавство, 2003, № 25. С. 26.
172. Капелан може виконувати соціальне служіння, але передусім від нього очікують служіння духовного // ДУМУ «Умма». 22.04.2019. URL: <https://umma.in.ua/ua/node/2247> (дата звернення: 20.10.2020).
173. Кемпер М. Суфии и Ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008. С. 675.

174. Киев и его предместья. Киев, 1875. С. 25.
175. Киев татарский // Дуслык. 2013. № 3-4 (125-126). С. 42-51.
176. Киров С.М. О шариате. Речь на Учредительном съезде Советов Горской ССР 21 апреля 1921 года // Избранные статьи и речи. 1912-1934. Москва, 1939. 700 с.
177. Кирюшко М. Ислам на українських землях // Українське релігієзнавство. 2004. № 3-4. С. 111-129;
178. Кирюшко М. Исламська освіта і преса – свідчення релігійної свободи для мусульман в Україні // Релігійна свобода. 2001. № 5. С. 79-82.
179. Кирюшко М. Мусульмани в незалежній Україні // Людина і світ. 2000. № 5. С. 7-12;
180. Кирюшко М. Мусульмани в українському суспільстві // Людина і світ. 2003. № 11. С. 2-7;
181. Кирюшко М. Мусульмани в українському суспільстві: соціальні виміри // Українське релігієзнавство. 2004. № 3-4. С. 129-142;
182. Кирюшко М. Партія «Хізб ут-Тахрір» – нове регіональне релігійно-політичне явище в Україні // Наукові записки [Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України]. 2009. Вип. 44. С. 371-379.
183. Кирюшко М. Термінологічний дискурс дослідження політичного ісламу // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. Вип. 18. Київ, 2009. С. 136-149.
184. Кирюшко М., Бойцова О. Ислам в Криму: релігійно-національна самоідентифікація кримськотатарського народу. Київ, 2005. 300 с.
185. Кирюшко М.І. Волзькі татари в Україні: пошук національної та релігійної ідентичності // Вісник Одеського національного університету. 2009. Т. 14. Вип. 13. Соціологія і політичні науки. С. 373-381.
186. Кирюшко Н. Мусульмане в современной Украине (90-е годы XX столетия) // Арраид. 2000. № 4(17). С. 3

187. Кирюшко Н. Мусульмане в украинском обществе: социологическое исследование. Киев, 2005. 46 с.
188. Кныш А. Суфизм // Ислам. Историографические очерки. Москва, 1991. С. 109-207.
189. Козловський І. Своєрідність розвитку ісламського феномену в умовах Донецького регіону // Українське релігієзнавство. 2004. № 3-4. С. 178-182;
190. Козловський І., Луковенко І. Духовний центр мусульман України // Історія релігій в Україні у 10 т. Релігійні меншини України. Т. 7. Київ, 2010. С. 536-542.
191. Колодзейчик Д. Кам'янецький еялет: турецькі джерела до історії Поділля 1672-1699 років // Український археографічний щорічник. 1992. Вип. I. С. 113-118.
192. Колодний А. Зростання ролі мусульманського чинника в суспільному житті України // Українське релігієзнавство. 2008. № 48. С. 278.
193. Колодний А.М. та ін. Історія релігії в Україні: у 10-ти тт. Релігійні меншини України. Т. 7. Київ, 2011, 600 с.
194. Комитет по сооружению мечети в г. Киев // Мусульманская газета. 1913. № 23. С. 2.
195. Коран як шлях до міжкультурного та міжрелігійного діалогу // Умма. 2015. № 25. С. 6.
196. Коровиков А. Исламский экстремизм в арабских странах. Москва, 1990. С. 36.
197. Коровиков А. Сайид Кутб – идеолог исламского экстремизма // Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1986. Москва, 1987. С. 127-128.
198. Коцюбинський М. Під мінаретами // Твори в семи томах. Том 2. Повісті і оповідання (1897-1908). Київ, 1974.
199. Кочубей Ю. Ісламська релігійна думка і проблеми сучасності: Мардінська декларація // Вісник Львівського університету. Серія філологічна, 2011. Випуск 53. С. 125.

200. Кравченко Э. Мусульманское население среднего течения Северского Донца и распространение ислама в Восточной Европе в хазарское время // Степи Европы в эпоху средневековья. Донецк, 2005. С. 153-186.
201. Круглый стол об исламской терминологии в русскоговорящем обществе // <https://islam.ua/publikatsii/novosti/kruglyj-stol-ob-islamskoj-terminologii-v-russkogovoryashhem-obshhestve/?lang=ru>
202. Куди йде мусульманська умма України після агресії Росії? // День. 31.07.2016. <https://day.kyiv.ua/uk/article/polityka/kudy-yde-musulmanska-umma-ukrayiny-pislya-agresiyi-rosiyi> (дата звернення: 20.10.2020).
203. Кузнецов В. Поэтика политики: тунисский вариант. Москва, 2013.
204. Куліш І. Ісламський фундаменталізм: релігійно-політична сутність і форми прояву (на матеріалах Арабської Республіки Єгипет) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : 09.00.11 «Релігієзнавство». – К., 2003.
205. Куникъ А.А., Розень В.Р. Извѣстія Ал-Бекри и другихъ авторовъ о Руси и славянахъ. Т. 1. СПб., 1878. 205 с.
206. Купчик О.Р., Дамиров А.У. Студенты-азербайджанцы города Киева в общественно-политической жизни Украины (1900-1917 гг.). Киев, 2013. 160 с.
207. Курбанов Р. Критика фикха меньшинств // Idrak. 20.06.2014. URL: <http://idrak.org.az/new/ru/критика-фикха-меньшинств/> (дата звернення: 11.11.2020).
208. Курбанов Р. Фикх мусульманских меньшинств. Мусульманское законодательство в современном немусульманском мире // ИД Медина. 16.10.2012. URL: <http://www.idmedina.ru/books/theology/?4887> (дата звернення: 11.11.2020).
209. Курилова А. Тюремному джамаату ищут имамов // Коммерсант. 16.02.2018. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/3549550> (дата звернення: 19.12.2020).
210. Курляндский И. Сталин, власть, религия. Москва, 2011. С. 220-226.

211. Кутб С. Война, мир и исламский джихад // Отечественные записки. 2003. № 5(13). URL: <http://www.strana-oz.ru/2003/5/voyna-mir-i-islamskiy-dzhihad> (дата звернення: 11.11.2020).
212. Лахлеб Х. Современная партийная система России и Республики Йемен // Ученые записки Орловского государственного университета. 2013. № 4, С. 202.
213. Левин, З. Очерки природы исламизма. Москва, 2014.
214. Лихачев В. Исламофобия в Украине: новые тенденции // Historians. 27.02.2012. URL: <http://eajc.org/page18/news25628.html> (дата звернення: 12.10.2020).
215. Лоуренс, Т. Семь столпов мудрости. Москва, 2001.
216. Мавріна О. Виникнення та діяльність Таврійського магометанського духовного правління (до історіографії питання) // Сходознавство, 2017. № 78. С. 17-37.
217. Маевская Л. Деятельность Духовного управления мусульман Украины по противодействию распространения идеологии ваххабизма // Культура народов Причерноморья. 2001. № 22. С. 107-112.
218. Маленькая мечеть для харьковских заключенных // Альрайд. 02.02.2012. URL: <http://www.arraid.org/ru/node/1940> (дата звернення: 19.12.2020).
219. Марджани, Ш. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-Балига). Казань, 2008.
220. Мердер А. К пребыванию Шамиля и его семейства в Киеве // Киевская старина, 1900. № 10. С. 22-23.
221. Мечеть хотели строить // Минарет. 1994. № 1. С. 2.
222. Миллер А. Тема Центральной Европы: история, современные дискурсы и место в них России // Политическая наука. 2001. № 4. С. 18-33.
223. Милославская Т. Начальный этап деятельности ассоциации Братьев-мусульман // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1982. Москва, 1982. С. 88.
224. Минарет. 1994. № 8(9). С. 1

225. Минарет. 1995. № 14. С. 1
226. Минарет. 2000. № 35 (специальный выпуск). С. 2.
227. Минарет. 2006. № 57. С. 2.
228. Минарет. 2007. № 62. С. 3.
229. Минарет. 2011. № 6(86). С. 4-5.
230. Минарет. 2013. № 6(98).
231. Миннулин И., Минвалеев А. Суфизм в советском Татарстане: к постановке проблемы // Суфизм как социокультурное явление в российской умме, Нижний Новгород, 2007. С. 240-251.
232. Мисюкевич Р. Мусульмани висловили любов до України на з'їзді // Gazeta.ua. URL: // https://gazeta.ua/articles/life/_musulmani-vislovili-lyubov-do-ukrayini-na-zyizdi/413767
233. Москвич Г. Иллюстрированный практический путеводитель по Крыму. Издание 17-е. Одесса, 1908. С. 111.
234. Мостакаев К. Галимжан Ибрагимов Киевтә // Совет әдәбияты. 1963. № 1. С. 125-132. [Мостакаев К. Галимжан Ибрагимов в Киеве] (татар. мов.), С 130.
235. Мөхәммәдова Г. Киев вакыйгасы // Казан утлары. 1972. № 8. С. 133-151. [Мухаммедова Г. Київська подія] (татар. мов.). С. 139.
236. Муратова Е. Політичний іслам у Криму: локальні варіації глобальних проєктів // Кримськотатарське питання. 2011. № 2(39). С. 24-30.
237. Муратова Э. «Радикальный» vs «крымский»: ислам в современной мифологии Крыма // Ислам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. Київ, 2008. С. 208-214.
238. Муратова Э. Институционализация ислама в Крыму: мусульманские общины полуострова // Ученые записки ТНУ. 2007. Т. 20. № 2. С. 15-22;
239. Муратова Э. Ислам в современном Крыму: индикаторы и проблемы процесса возрождения. Симферополь, 2008. 240 с.;
240. Муратова Э. Исламские группы Крыма: дискурсы и политика // Россия и мусульманский мир. 2014. № 12(270). С. 50-63;

241. Муратова Э. Исламское возрождение в постсоветском Крыму // Бойцова Е., Ганкевич В., Муратова Э., Хайрединова З. Ислам в Крыму: очерки истории функционирования мусульманских институтов. Симферополь, 2009. С. 328-426;
242. Муратова Э. Крымские мусульмане: взгляд изнутри (результаты социологического исследования). Симферополь, 2009. 52 с.
243. Муратова Э. Преподавание ислама в Крыму // Изучение и преподавание ислама в Евразии. Москва, 2010. С. 288-310.
244. Мусульмане отменили фетву, которая позволяла убийство «неверных» // ТСН. URL: <http://ru.tsn.ua/svit/musulmanskie-bogoslovy-otmenili-fetvu-kotoraya-razvoliyala-ubiistvo-nevernyh.html>. (дата звернення: 20.10.2020).
245. Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. 400 с.
246. Муфтії ДУМУ «Умма» в ефірі передачі 5-го каналу «Єдина родина» // YouTube. 3.11.2014. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=CqirLsSb3yA> (дата звернення: 20.10.2020).
247. Муфтії ДУМУ Ахмед Тамім: мені не треба доводити що я – партіот // РІСУ. 4.08.2015. URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/60716 (дата звернення: 20.10.2020).
248. Мухаметрахимов А. Габдулхак Саматов – бывший враг советской власти, ставший шариатским судьей <https://www.business-gazeta.ru/article/327695> (дата звернення: 20.10.2020).
249. Мухаметшин Р. Окрыленный борьбой. К 100-летию со дня рождения Г. Ибрагимова (Эволюция философских и общественно-политических взглядов). – Казань: татарское книжное издательство, 1987. – 144 с.
250. Мухарямов Н. Ислам в Поволжье: политизация несостоявшаяся или отложенная? // Ислам от Каспия до Урала: макрорегиональный подход. – М.: Slavic Research Center-РОССПЭН, 2007. – с. 63.

251. Назаренко, Р. 2016. «Современные тенденции ислама в Украине», RISU [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://paragraphs.online/index.php/ru/politics-3/92-2016-10-17-14-07-13> (дата звернення: 20.10.2020).
252. Наумець І. Муфтії Саїд Ісмагілов: Росія створила в Криму паралельне духовне об'єднання мусульман, щоб взяти під контроль кримських татар // iPress.ua. 12.12.2014. URL: https://ipress.ua/articles/muftiy_said_ismagilov_shchob_vzyaty_pid_kontrol_krymskyh_tatar_rosiya_stvoryla_v_krymu_paralelne_duhovne_obiednannya_musulman_99963.html (дата звернення: 20.10.2020).
253. Нестеров В. Николаевская мечеть: история равнодушия // http://umma.ua/ru/article/article/Mikola%D1%97vska_mechet_%D1%96stor%D1%96ya_bayduzhost%D1%96/16327 (дата звернення: 20.10.2020).
254. Нечитайло, Д. 2007. «Деятельность «Братьев-мусульман» в Европе», Институт Ближнего Востока [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2007/20-03-07a.htm>. (дата звернення: 20.10.2020).
255. О ДУМУ [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://islam.ua/dumu-2/o-dumu/> (дата звернення: 20.10.2020).
256. О нас // Алиф-ТВ. URL: <https://alif.tv/about-us/> (дата звернення: 20.10.2020).
257. О нас // Центр Сертификации «Halal Global Ukraine». URL: <http://www.halalglobal.in.ua/o-nas/> (дата звернення: 10.09.2020).
258. ООН назвала имена подозреваемых в убийстве Харири, (2011, 29 July), URL: http://www.bbc.com/russian/international/2011/07/110729_un_hezbollah_hariri (дата звернення: 20.10.2020).
259. Осужденных долгое время вербовали в террористы в изоляторах России // Sputnik Узбекистан. 17.04.2018. URL: <https://ru.sputniknews-uz.com/world/20180417/7982737/osuzhdennyh-dolgoe-vremya-verbovali-v-terroristy-v-izolyatorah-rossii.html> (дата звернення: 20.10.2020).

260. Патеев Р. Мусульманские общины Ростовской области // Центральная Азия и Кавказ, № 1(43), 2006. – С. 133-142. – с. 136.
261. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. – Т. XLVII; г. Одесса, 1904,
262. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. – Т. XVI; Киевская губ., 1904,
263. Передерій О. Особливості сертифікації продуктів харчування відповідно до стандартів «Халяль» // Товарознавчий вісник. 2017. Вип.10. С.137-143.
264. Письмо зав. пассажирской частью Совторгфлота в Иностранный отдел ОГПУ о паломниках в Мекку // Russian Perspectives on Islam, accessed June 29, 2020, <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/12776>. (дата звернення: 20.10.2020).
265. Письмо зав. пассажирской частью Совторгфлота в Особое валютное совещания Наркомфина СССР о паломническом передвижении // Russian Perspectives on Islam. URL: <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/12775> (дата звернення: 20.10.2020).
266. Письмо председателя правления Совторгфлота в НКВД СССР и ОГПУ по вопросу о паломничестве мусульман в Мекку // Russian Perspectives on Islam. URL: <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/12766>. (дата звернення: 20.10.2020).
267. Письмо председателя правления Совторгфлота Иванова управляющим конторам по вопросу о паломничестве в Мекку // Russian Perspectives on Islam. URL: <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/12788> (дата звернення: 20.10.2020).
268. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. 1836. СПб, 1837, Т. 11, Отделение 1, С.133-134 (№ 8881).
269. Понкин И. Ислам во Франции. Москва, 2005.
270. Предостережение от трех заблудших течений. Киев, 2012. 24 с.

271. Примаков Е. М. Ислам и общественное развитие зарубежного Востока // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1982. Москва, 1982. С. 31.
272. Пріцак О. Походження Русі. – Т. 1. – К.: АТ «Обереги», 1997. – 1080 с.
273. Прокіп А. Мусульманська традиція Львова: історія та сучасність // Вісник Львівської комерційної академії. Серія : Гуманітарні науки, 2013. Вип. 11. С. 302-309.
274. Путешествие в Крым и Константинополь в 1786 году милади Кравен. – М.: Университетская типография у Ридигера и Клаудия, 1795.
275. Путь к совершенству. Сборник статей о суфизме. Киев, 2016.
276. Ражбадинов М. Египетское движение «Братьев-мусульман». – М.: ИВ РАН, 2003. – 432 с. – с. 341
277. Расулев З. Макалят Зайнийяһ. Очерки Зайнуллы-ишана. Киев, 2011. 48 с.
278. Рашидов С., Рашидова С. Університетська ісламська освіта в Україні: реалії сьогодення // Духовність особистості: методологія, теорія і практика. 2019. № 5(92). С. 184-194.
279. Риза Г. Хажиларга рәфикъ яхуд хажиларга алдандыкларыны бәян вә алданмаенча йөрергә тугъры тарикъ. – Казан: Урак, 1902. – С. 13-14.
280. Риндюк Н., Риндюк И. Мусульмане Киева (середина XIX в. – 1917 г.) // Ісламська цивілізація: історія та сучасність. – К.: Ансар Фаундейшн, 2013. – С. 213-221, с. 217.
281. Ромм Ж. Путешествие в Крым в 1786 году. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1941. – 79 с.
282. Рубл Б., Малиновська О. «Нетрадиційні» іммігранти у Києві. Київ, 2003.
283. Рындин А. Имам Шамиль в России // Исторический вестник, 1895. № 11. С. 530-543.
284. Саид М. Щекавица: история от Эрманариха до «Милосердия» // http://umma.ua/ru/article/article/Shchekavitsa_istoriya_ot_Ermanariha_do_Miloserdiya/16297 (дата звернення: 20.10.2020).

285. Сафаров А. Про татарів на Україні // Східний світ, № 3-4, 1928. – С. 208-211.
286. Сегодня флаг Украины – это флаг справедливости!!! // Добровольчий батальйон «Крим». 27.07.2014. URL: http://battalionkrym.blogspot.ru/2014/07/blog-post_10.html#more (дата звернення: 20.10.2020).
287. Сейран Арифов // ДУМУ «Умма». [б. д.] URL: <https://umma.in.ua/ru/blogs/seyr-an-arifov> (дата звернення: 11.11.2020).
288. Сергацкова К. На шляху з ІДІЛ: як колишні бойовики «Ісламської держави» опиняються в Україні // Громадське. 11.07.2017. URL: <https://hromadske.ua/posts/kolishni-boioviki-islamskoi-derzhavi-v-ukraini> (дата звернення: 20.10.2020).
289. Сибгатуллина А. Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX-XX вв. Москва, 2010. 264 с.
290. Сибгатуллина А. Простодушных паломников обманывали везде... // Эхо веков = Гасырлар авазы (Казань), 2006. № 2. С.180-182;
291. Сяк И. Халяльный Киев: еда для правоверных мусульман // Наш Киев. 23.01.2008. URL: <https://nashkiev.ua/zhournal/vkousnaya-eda/halyal-nyu-kiev-eda-dlya-pravovernyh-mousoul-man.html> (дата звернення: 10.09.2020).
292. Склярёвская Г. ИГИЛ, Sky News и «коррупционный хаб» // Детектор-Медіа. 2.09.2017. URL: <https://detector.media/infospace/article/129498/2017-09-02-igil-sky-news-i-korrupsionnyi-khab/> (дата звернення: 20.10.2020).
293. Смирнов В. Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты до начала XVIII века. СПб., 1887.
294. Согласие и единство – наша цель // Минарет. 1994. № 8(9).
295. Соціальна концепція мусульман України // Духовне управління мусульман України «Умма». 29.01.2019. URL: <https://umma.in.ua/ua/node/1890> (дата звернення: 20.10.2020).

296. Стоцький Я. Держава і релігії в західних областях України: конфесійні трансформації в контексті державної політики 1944-1964 років. Київ, 2008. 510 с.
297. Сумароков П. Досуги крымского судьи, или Второе путешествие в Тавриду. Часть I. Санкт-Петербург, 1803. 276 с.
298. Сумароков П. Путешествие по всему Крыму и Бессарабии в 1799 году. Москва, 1800. 238 с.
299. Тагиров И. Революционная борьба и национально-освободительное движение в Поволжье и на Урале (февраль – июль 1917 года). Казань, 1977. 216 с.
300. Тажетдин Ә. Хажга китүчеләр хакында // Вакыт, № 669, 1910, Б. 2-3.
301. Тамим А. Проблема бесспорных (мухкамат) и неочевидных (муташабиһат) аятов в переводах текста священного Кор’ана // Гілея. № 148. С. 145-148.
302. Тихонов А.К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. СПб., 2007. 368 с.
303. Толстов С.П. По следам древнехорезмийской цивилизации. Москва, 1948. 328 с.
304. Трофимов Д. «Исламский фундаментализм в арабских странах: истоки и реалии» // Восток. 1992. № 1. С. 117.
305. Туаев М. Эксперты: для обосновавшегося в Турции чеченского подполья возрастают риски покушений и экстрадиции // Кавказский Узел. 7.07.2016. URL: <http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/285362/> (дата звернення: 20.10.2020).
306. Туманов Г. Зеленая зона. ФСИН усиливает борьбу с тюремными исламистами // Коммерсант. 26.01.2016. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2901612> (дата звернення: 20.10.2020).
307. У Києві підписали міжконфесійну хартію про паліативну допомогу літнім людям // Радіо Свобода. 18.06.2019. <https://www.radiosvoboda.org/a/news-khartia-pro-paliativnu-dopomogu/30005587.html> (дата звернення: 19.12.2020).

308. Украинские выпускники «Азхар Шариф» // ДУМУ. 26.02.2017. URL: <http://islam.ua/novosti/ukrainskie-vypuskniki-azhar-sharif/> (дата звернення: 20.10.2020).
309. Усманова Д. Мусульманские представители в российском парламенте. 1906-1916. Казань, 2005. 584 с.
310. Устав духовной организации мусульман Российской Социалистической Советской Федеративной Республики (за исключением Крыма, Кавказа и Туркестана). Москва, 1925.
311. Фаизов С. Суфийское мироощущение в дипломатии и поэзии крымских ханов XVII в. // Суфизм как социокультурное явление в российской умме. Нижний Новгород, 2007. С. 33-39.
312. Фастовець О. Халяльний туризм як напрям розвитку в'їзного та регіонального туризму в Україні // Регіональна політика: історія, політико-правові засади, архітектура, урбаністика. Київ, Тернопіль, 2018. Вип. 4. Ч. 2. С. 196-200.
313. Фомкин М. Султан Велед и его тюркская поэзия. Москва, 1994. 194 с.
314. Фуат Йёндемли. Обучение в суфийском братстве мевлеви // Восточная коллекция. 2005. № 1. С. 108-116.
315. Хабутдинов А.Ю. Общественное движение российских мусульман в дооктябрьский период: идеи и методы // Медина. URL: http://www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/1/plenary_habutdin.htm? (дата звернення: 20.10.2020).
316. Хабутдинов А.Ю. Татарское общественное движение в российском сообществе (конец XVIII – начало XX веков) : Дис. д-ра ист. наук. 07.00.02 / Хабутдинов А.Ю.; Казан. гос. ун-т. – Казань, 2002. – 506 л. – С. 286-287.
317. Хаджи-Ханэ в Одессе // Одесский листок, № 270, 21 ноября 1908, с. 6-8.
318. Хадис № 1937(6045) // Сахих Аль-Бухари. Москва, 2003. С. 770.
319. Хазир-Огли Т. Євро-іслам і мусульманські спільноти України // Українське релігієзнавство. 2009. № 50. С. 259-262.

320. Хазир-Огли Т. Проблеми ісламу України в їх науковому відтворенні // Українське релігієзнавство. 2006. № 40. С. 214-228;
321. Хазир-Огли Т. Релігійні проблеми української умми у світлі сьогодення // Українське релігієзнавство. 2008. № 45. С. 141-150;
322. Хайрединова З. Возникновение и развитие Таврического Магометанского Духовного Правления (конец XVIII – начало XX вв.) : дис. ... кандидата ист. наук : 07.00.02. Симферополь, 2003. 259 с.
323. Халид А. Постсоветские судьбы среднеазиатского ислама // Конфессия, империя, нация: религия и проблема разнообразия в истории постсоветского пространства. М.: Новое издательство, 2012. – 452 с., с. 325.
324. Ханбабаев К. М. Экстремизм в современной Чечне // Исламоведение. 2010. №3. С.104-119
325. Хартия мусульман Украины // АТР. 6.12.2016. URL: <http://atr.ua/ru/news/166555-hartiya-musulman-ukrainy-dokument> (дата звернення: 21.10.2020).
326. Хасанов М. Писатель, ученый, революционер (Страницы жизни и творчества Галимжана Ибрагимова). Москва, 1987. 320 с.
327. Хассан Х. «Исламское государство»: идеологические корни и политический контекст межконфессиональной вражды. – М.: Московский Центр Карнеги, 2017. С. 9.
328. ЦК РКП(б) – ВКП(б) и национальный вопрос. Книга 1. 1918-1933 гг. Москва, 2005. 784 с.
329. Челеби Э. Книга путешествий. Походы с татарами и путешествия по Крыму (1641-1667). Симферополь, 1996. 240 с.
330. Черкасова И. Конфликт вокруг термина «Муфтий Украины» – история вопроса, URL: <http://www.ansar.ru/analytics/konflikt-vokrug-termina-muftij-ukrainy-istoriya-voprosa>
331. Шагавиев Д. Исламские течения и группы. Казань, 2015.
332. Шамир И. Бойня в море // Завтра. 22.06.2010. URL: <http://zavtra.ru/blogs/2010-06-0122> (дата звернення: 10.09.2020).

333. Шевляков М. Крымская Азия. Бахчисарайские впечатления // Исторический вестник. 1909. № 30. Т. 7. С. 180-181.
334. Шейх хаджи Ахмед Тамим. Ислам – неиссякаемый источник высокой духовности и энергии (Выступление Муфтия Украины на Первом съезде мусульман Украины) // Минарет, 1994, № 8(9), с. 2.
335. Шестопалец Д. К вопросу о толковании аята Таха, 5 в средневековой мусульманской традиции // Східний Світ. 2012. №3. С. 116-125;
336. Шестопалец Д. Ідеологічні дискусії в мусульманському середовищі України як прояв релігійної та політичної конкуренції // Іслам та громадянське суспільство в часи випробовувань. Аналітична доповідь. Київ, 2015. С. 56-79;
337. Шестопалец Д. Репрезентація ісламу в публікаціях газети «Аррайд» // Українське релігієзнавство. 2013. № 67. С. 92-105;
338. Шестопалец Д. Теологічні позиції ДУМУ в контексті інституціоналізаційних процесів в ісламі в Україні // Українське релігієзнавство. 2014. №. 69. С. 71-80.
339. Шестопалец Д.В. Іслам в Україні: проблема релігійного авторитету // Українське релігієзнавство, 2011. № 60. С. 161-170;
340. Ширижик Л. Старшие по мечети // Лента.ру. 16.04.2018. URL: <https://lenta.ru/articles/2018/04/16/green/> (дата звернення: 19.12.2020).
341. Юнусова А. Деятельность муфтия ЦДУМ России Р. Фахретдинова по сохранению исламского вероучения в большевистской России // Проблемы востоковедения, 2009, № 2(44), с. 63-72. – с. 71.
342. Якубович М. Велика Волинь і мусульманський Схід. Рівне, 2016. 120 с.
343. Якубович М. Від Майдану до АТО: українські мусульмани в умовах військово-політичної агресії (2013-2016). Вінниця, 2017. 156 с.
344. Якубович М. Исламское образование в независимой Украине: достижения и перспективы // Ислам в СНГ. 6 ноября 2012. URL: <http://www.islamsng.com/ukr/dialogue/5633> (дата звернення: 9.10.2020).
345. Якубович М. Іслам в Україні: історія і сучасність. Вінниця, 2016. 264 с.;

346. Якубович М. Ad fontes: ідеологічний ресурс українського ісламу // Українське релігієзнавство. 2011. № 57 (дод.). С. 149-160;
347. Якубович М.М., Кралюк П.М., Щепанский В.В. Татари Волині: історія, культура, контакти. Вінниця: Твори, 2018, 206 с.
348. Ярош О. АМУ і «саляфітські» спільноти // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 102-110.
349. Ярош О. ДЦМУ // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 59-66;
350. Ярош О. Місіонерські рухи: «Таблігі Джама'ат» і «Хізмет» // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 76-90.
351. Ярош О. Організації мусульман-шиїтів // Мусульманська спільнота України: інституціоналізація і розвиток. Вінниця, 2016. С. 91-101;
352. Ярош О.А. Исламский суфизм и «неосуфизм» в Западной Европе: институциональный аспект // Четвертые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока: Материалы научной конференции. СПб., 2007. С. 690-699.
353. Abbink J. Religious freedom and the political order: the Ethiopian 'secular state' and the containment of Muslim identity politics" // Journal of Eastern African Studies. 2014. Vol. 8. No. 3. S. 346-365.
354. Abu Rumman M. Conservative secularism: the Jordanian approach to managing the relationship between the state and religion, Amman, 2011..
355. Amghar S. Les Ahabâch, ou le nouvel islam européen // Politique étrangère. 2007. No. 3. S. 605-615.
356. Amman Message Grand list of endorsements of the Amman message and its three points. True Islam and the Islamic Consensus on the Amman Message, http://ammanmessage.com/index.php?option=com_content&task=view&id=17&Itemid=31.
357. Arkoun M., Steinbach U. Foreword // The Islamic World and the West. Leiden, 2000. S. XIII.

358. Asad T. The Idea of an Anthropology of Islam // *Qui Parle*. 2009. №. 17(2). S. 8.
359. Avon D. Les Ahbaches. Un mouvement libanais sunnite contesté dans un monde globalisé // *Cahiers d'études du religieux: Recherches interdisciplinaires*. 2008. 2. URL: <https://journals.openedition.org/cerri/331> (дата звернення: 20.10.2020).
360. Bogdan, O., Brylov, D. and T. Kalenychenko. In Times of Crisis: Faith-Based Social Engagement and Religious Contestations in Ukraine Since Maidan 2013-2014 // *Faith-Based Organizations and Social Welfare: Associational Life and Religion in Contemporary Eastern Europe*. London, 2021. S. 81-103.
361. Bogomolov A., Danylov S. Is there political Islam in Ukraine? // *The Review of International Affairs*. 2003. No. 2:4. S. 89-106;
362. Bogomolov A., Danylov S., Bubenok O. Islamic education in Ukraine // *Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States*. London, 2009. S. 67-106;
363. Böttcher A. Religious authority in transnational sufi networks: shaykh Nazim al-Qubrusi al-Haqqani al-Naqshbandi // *Speaking for Islam*. Leiden, 2006. S. 241-268.
364. Boubekour A. Political Islam in Europe // *European Islam: Challenges for Society and Public Policy*. Brussels. 2008.
365. Boyd-Barrett O. *Western Mainstream Media and the Ukraine Crisis: A Study in Conflict Propaganda*. New York, 2016.
366. Brilow D. Sufizm na Ukrainie: historyczna retrospekcja a stan współczesny // *NOMOS*. 2010. № 69/70. S. 31-38;
367. Brower D. Russian Roads to Mecca: Religious Tolerance and Muslim Pilgrimage in the Russian Empire // *Slavic Review*, 1996. № 55(3), pp. 567-584.
368. Brylov D. Die transnationale Sufi-Bewegung Al-Ahbasch in der Ukraine // *Religion und Gesellschaft in Ost und West*. 2019. № 7-8. S. 24-27;
369. Brylov D. Halal Industry of Ukraine in the Period of Independence // *Sociology of Islam*. 2020. № 8. S. 409-422.

370. Brylov D. Imam-Chaplains in The Penitentiary System of Ukraine // *Spiritual Counselling and Care in Health and Prison Services: Diverse Experiences & Practices*. İstanbul, 2020. S. 191-202.
371. Brylov D. Integration Strategies for Islamic Education into the Educational Systems of Ukraine and Russia: Comparative Analysis // *Yüksek Din Öğretimi*. İstanbul, 2018. S. 749-760.
372. Brylov D. Islam in Ukraine: Between the Ukrainian and the Russian Languages // *Religion, State & Society*. 2018. № 46(2). S. 156-173.
373. Brylov D. Islamic Education Between Tradition and Modernization: The Ukrainian Example // *Islamic Education in Secular Societies*. Wien, 2013. S. 205-221.
374. Brylov D. Transformed Perceptions of Islam and Muslims in Ukraine in the Wake of the Social and Political Changes Caused by Euromaidan // *Islam, Religions, and Pluralism in Europe*. Wiesbaden, 2016. S. 267-284;
375. Brylov D. Ukrainian Modernist Groups in International Context // *Anthropology & Archeology of Eurasia*. 2015. № 53(3). S. 72-80;
376. Brylov D. Ukrainske muslimer I væbnet Jihad med Rusland // *Magasinet rØst*. 2015. № 7. S. 16-19;
377. Bustanov A., Kemper M. The Russian Orthodox and Islamic Languages in the Russian Federation // *Slavica Tergestina*. 2013. No. 15. S. 270.
378. CDU-Politiker kritisiert Naivität im Umgang mit politischem Islam // <https://www.welt.de/politik/deutschland/article218535018/Christoph-de-Vries-CDU-ruegt-Naivitaet-im-Umgang-mit-politischem-Islam.html>
379. Defense Intelligence Agency. 1982. Syria: Muslim Brotherhood Pressure Intensifies, S. 6-7.
380. Dekmejian R. Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World. Syracuse, 1995. S. 116.
381. Desplat P. Against Wahhabism? Islamic Reform, Ambivalence, and Sentiments of Loss in Harar // *Muslim Ethiopia*. New York, 2013.
382. DeWeese D. It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central

Asia // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 2016. No. 59(1-2). S. 37-92.

383. Didula P. International Conference «Nostra Aetate» 50-ліття християнсько-ісламського діалогу: здобутки, виклики та перспективи // YouTube, 9.04.2014.

URL: <https://www.youtube.com/watch?v=jXbWEv0OxX0> (дата звернення: 10.09.2020).

384. El-Husseini R. Pax Syriana: Elite Politics in Postwar Lebanon. Syracuse, 2012.

385. Frank A. Muslim Cultural Decline in Imperial Russia: A Manufactured Crisis // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 2016. No. 59(1-2). S. 166-192.

386. Gambill G. Islamist Groups in Lebanon // Middle East Review of International Affairs. 2007. Vol. 11. No. 4.

387. Garaev D. Jihad as Passionarity: Said Buriatskii and Lev Gumilev, Islam and Christian–Muslim Relations, 2017. No. 28:2. S. 203-218.

388. Garnyk L. et al. Export opportunities for agrifood industry in Ukraine: key players on Halal certification market // Перспективи еко-інноваційного розвитку сільськогосподарського виробництва. Полтава, 2020. С. 104-109.

389. Geaves R. Learning the lessons from the neo-revivalist and Wahhabi movements: the counterattack of the new Sufi movements in the UK // Sufism in the West. New York, 2006.

390. Hamzeh A., Dekmejian R. Sufi response to political islamism: Al-Ahbash of Lebanon» // International Journal of Middle East Studies. 1996. № 28. S. 217-229.

391. Hariri Investigation: The Truth Jeopardized? Arbitrary detentions, “alarming” disappearances and “suspicious” deaths // Lebanese Center for Human Rights, 2009.

392. Heyworth-Dunne, J. 1950. Religious and political trends in modern Egypt, Washington.

393. Imad A. A topography of Sunni Islamic organizations and movements in Lebanon // Contemporary Arab Affairs. 2009. Vol. 2. No. 1. S. 143-161.

394. Integrationsministerin Raab: Dokumentationsstelle Politischer Islam nimmt Arbeit auf // <https://www.bundeskanzleramt.gv.at/bundeskanzleramt/nachrichten->

der-bundesregierung/2020/integrationsministerin-raab-dokumentationsstelle-politischer-islam-nimmt-arbeit-auf.html (дата звернення: 20.09.2020).

395. Islam in Österreich: “Wir haben eine dramatische Situation” // Der Standard. URL: <http://derstandard.at/2000029510023/Islam-in-Oesterreich-Wir-haben-eine-dramatische-Situation>. (дата звернення: 20.09.2020).

396. Ismahilov S., Sagan G. Problematic Issues of Institutional Development of Islamic Associations in Contemporary Ukraine // Occasional Papers on Religion in Eastern Europe. 2020. № 40(3). С. 88-108.

397. Izmirli I. Competing Narratives of Islam in Post-Soviet Ukraine against the Background of Global Islamic Movements // IREX. 2012.

398. Jacob C. Nobel Peace Prize Laureate Tawakkul Karman – A Profile // MEMRI. 24.10.2011. URL: https://www.memri.org/reports/nobel-peace-prize-laureate-tawakkul-karman---profile#_edn1 (дата звернення: 20.09.2020).

399. Jerome P. Bjelopera. American Jihadist Terrorism: Combating a Complex Threat. Washington, 2011. 137 p.

400. Kabha M., Erlich H. Al-Ahbash and Wahhabiyya: interpretations of Islam // International Journal of Middle East Studies, 38 (4). 2006, p. 519-538

401. Kane E. Russian Hajj. Empire and the Pilgrimage to Mecca. Ithaca, 2015. 258 p.

402. Khalid A. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. Berkeley: University of California Press, 2006. 253 p.

403. Khalid A. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. Berkeley, 2014.

404. Köhli A. Peinlich für Mehlis // WOZ. 23.03.2006. URL: <http://www.woz.ch/0612/libanon/peinlich-fuer-mehlis> (дата звернення: 20.09.2020).

405. Kouts N., Muratova E. The Past, Present, and Future of the Crimean Tatars in the Discourse of the Muslim Community of Crimea // Anthropology & Archeology of Eurasia. 2014. № 53(3). S. 25-65;

406. Landau J. Pan-Turkism. From Irredentism to Cooperation. London, 1995. S. 8-9.

407. Laruelle M. Russian Eurasianism: an Ideology of Empire. Washington, 2008. S. 50.
408. Lefèvre R. The Muslim Brotherhood Prepares for a Comeback in Syria. The Carnegie paper. 2013. S. 5.
409. Maged A. Debating political Sufism. URL: <http://www.dailystaregypt.com/article.aspx?ArticleID=16351> (дата звернення: 20.09.2020).
410. Marranci G. Faith, Ideology and Fear. Muslim Identities Within and Beyond Prisons. London, 2009.
411. Mathiesen K. Anglo-American «Traditional Islam» and Its Discourse of Orthodoxy // Journal of Arabic and Islamic Studies. 2013. No. 13. S. 217.
412. Mehrere Moscheen werden vom Verfassungsschutz beobachtet // FOCUS. URL: https://www.focus.de/regional/rheinland-pfalz/extremismus-mehrere-moscheen-werden-vom-verfassungsschutz-beobachtet_id_8992996.html (дата звернення: 20.09.2020).
413. Mitchell R. The Society of the Muslim Brothers. Oxford, 1993.
414. Moussalli A. (1999). “Political Islam in Sunni Communities of Lebanon”, ISIM Newsletter, no. 3.
415. Muratova E. «Traditional Islam» in Crimean Tatar discourse and politics // Context. 2019. № 6(1). S. 117-136;
416. Muratova E. General Characteristics of Islamic Education in Contemporary Russia // Časopis za interdisciplinarne studije. 2016. № 3(1). S. 7-40;
417. Muratova E. Islamic Education in Crimea After 2014 // Muslim Society, Politics and Islamic Education in the Former Russian Empire: the 20th Century and Beyond. Rivne, 2020, pp. 159-173;
418. Muratova E. Teaching Islam in the Crimea // Russia and the moslem world. 2011. № 5(227). S. 38-48;
419. Muratova E. The Transformation of the Crimean Tatars’ Institutions and Discourses After 2014 // Journal of Nationalism, Memory & Language Politics. 2019. № 13(1). S. 44-66;

420. Muslim Brotherhood review: statement by the Prime Minister // <https://www.gov.uk/government/speeches/muslim-brotherhood-review-statement-by-the-prime-minister> (дата звернення: 20.09.2020).
421. Nahman T. Radical Islam in Egypt and Jordan. Sussex, 2005. 281 p.
422. Operation „Luxor“ gegen Muslimbrüder und Hamas // <https://steiermark.orf.at/stories/3075071/> (дата звернення: 20.09.2020).
423. Østebø T. Islam and State Relations in Ethiopia. From Containment to the Production of a ‘Governmental Islam’ // Journal of the American Academy of Religion. 2013. Vol. 81, Issue 4. S. 1029-1060.
424. Østebø T. Postscript // Muslim Ethiopia. New York, 2013
425. Other AICP Sites. URL: <http://www.aicp.org.uk> (дата звернення: 20.09.2020).
426. Partrick N. Saudi Arabia’s Problematic Allies against the Houthis // The Cairo Review. 14.02.2016. URL: <https://www.thecaireview.com/tahrir-forum/saudi-arabias-problematic-allies-against-the-houthis/> (дата звернення: 20.09.2020).
427. Pew Research Center. Eastern and Western Europeans Differ on Importance of Religion, Views of Minorities, and Key Social Issues. 29.10.2018. URL: <https://www.pewforum.org/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-minorities-and-key-social-issues/> (дата звернення: 20.09.2020).
428. Pierret T. Internet in a Sectarian Islamic Context // ISIM Review. 2005. No. 15.
429. Politischen Islam entschlossener bekämpfen // FAZ. URL: <https://www.faz.net/aktuell/politik/oesterreichs-kanzler-kurz-politischen-islam-entschlossener-bekaempfen-17036646.html>
430. Rabil R. (2011). Religion, National Identity, and Confessional Politics in Lebanon. The Challenge of Islamism, Palgrave Macmillan.
431. Radicalisation islamiste: faire face et lutter ensemble. Tome I: Rapport // <https://www.senat.fr/notice-rapport/2019/r19-595-1-notice.html> (дата звернення: 15.05.2020).

432. Raudvere C., Steinberg L. Translocal mobility and traditional authority // *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. London, 2009. S. 1-13.
433. Rieffer B. Religion and Nationalism. Understanding the consequences of a complex relationship // *Ethnicities*. 2003. No. 3(2). S. 224.
434. Roy O. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, New-York, 2004.
435. Roy O. Changing Patterns among Radical Islamic Movements // *The Brown Journal of World Affairs*. 1999. Vol. 6. No. 1. S. 109-120.
436. Schwedler J. *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen*. Cambridge, 2006. S. 65-66.
437. Séparatisme islamiste: service public, associations, école... Ce qu'il faut retenir du discours de Macron // *Le Figaro*. 2.10.2020. URL: <https://www.lefigaro.fr/politique/nous-devons-nous-attaquer-au-separatisme-islamiste-assure-emmanuel-macron-20201002?> (дата звернення: 15.05.2020).
438. Shagaviev D. The Ahl al-Sunnah wa-l-Jama'ah and the Grozny Fatwa // *The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia*. Sarajevo, 2020. S. 86.
439. Sham A. Амир Салахаддин Шишани и наиб Абдул Карим Крымский: «О Лерамоне, Крыме и Джихаде» // *Сайт мухаджиров и ансаров*. 13.05.2014. URL: <https://web.archive.org/web/20150223195200/http://www.akhbarsham.info/2014/05/13/53/> (дата звернення: 15.05.2020).
440. Shestopalets D. Conversion to Islam in Ukraine: Preliminary Observations // *Східний світ*. 2019. № 4. С. 130-139.
441. Shestopalets D. There's More Than One Way to Tie a Hijāb: Female Conversion to Islam in Ukraine // *Islam and Christian-Muslim Relations*. 2021. № 32(1). S. 97-119.
442. Shikhaliev Sh. Sufi Practices and Muslim Identities in Naqshibandi and Shadhili Lodges in Northern Daghestan // *Islam and Sufism in Daghestan*. 2009. S. 43-56.
443. Skovgaard-Petersen J. The Sunni religious scene in Beirut // *Mediterranean Politics*. 1998. Vol. 3, Is. 1, S. 69-80.

444. The World Almanac of Islamism, 2014: American Foreign Policy Council, Rowman & Littlefield Publishers.
445. Travis A., Ramesh R. Muslim Brotherhood are possible extremists, David Cameron says // The Guardian. 17.12.2015. URL: <https://www.theguardian.com/world/2015/dec/17/uk-will-not-ban-muslim-brotherhood-david-cameron-says> (дата звернення: 15.05.2020).
446. UAE publishes list of terrorist organisations // Gulf News. 2014. URL: <http://m.gulfnews.com/news/uae/uae-publishes-list-of-terrorist-organisations-1.1412895> (дата звернення: 20.09.2020).
447. Understanding Islamism // Policy Exchange. URL: <https://policyexchange.org.uk/publication/understanding-islamism/>
448. Verfassungsschützer: Muslimbrüder wollen islamischen Gottesstaat in Deutschland // https://www.focus.de/politik/deutschland/auch-zentralrat-im-visier-der-extremisten-verfassungsschueter-muslimbrueder-wollen-deutschland-in-islamischen-gottesstaat-verwandeln_id_10049144.html (дата звернення: 25.09.2020).
449. Vidino L. The Muslim Brotherhood in the West: Evolution and Western Policies // International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence, 2011. S. 6.
450. Vidino L. The Muslim Brotherhood's Conquest of Europe // Middle East Quarterly. 2005. № 12(1). S. 25-34.
451. We must not allow woke activists to stop us confronting Islamist extremism // The Telegraph. 28.11.2020. URL: <https://www.telegraph.co.uk/news/2020/11/28/must-not-allow-woke-activists-stop-us-confronting-islamist-extremism/> (дата звернення: 15.05.2020).
452. Weismann I. The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition. London, 2007. 224 p.
453. What is the Association of Islamic Charitable Projects // AICP Official Site. URL: <http://www.aicp.org/index.php/about-aicp/english/518-what-is-the-association-of-islamic-charitable-projects> (дата звернення: 15.05.2020).

454. What is the Association of Islamic Charitable Projects // Association of Islamic Charitable Projects. URL: <http://www.aicp.org/index.php/about-aicp/english/518-what-is-the-association-of-islamic-charitable-projects>
455. Wilner A. Getting ahead of prison radicalization // The Globe and Mail. 18.10.2010. URL: <https://www.theglobeandmail.com/opinion/getting-ahead-of-prison-radicalization/article1214993/> (дата звернення: 19.12.2020).
456. Yakubovych M. Islam and Muslims in Contemporary Ukraine: Common Backgrounds, Different Images // Religion, State and Society. 2010. № 38(3). S. 291-304;
457. Yakubovych M. Ukraine // Yearbook of Muslims in Europe, Vol. 7. Leiden: Brill, 2016. S. 592-606.
458. Yakubovych M., Shchepanskyi V. and Bulatov A. Ukraine // Islamic Leadership in the European Lands of the Former Ottoman and Russian Empires. Leiden, 2018. pp. 314-328.
459. Yarosh O. Globalization of redemptive sociality: al-Ahbash and Haqqaniyya transnational Sufi networks in West Asia and Central-Eastern Europe // Journal of Eurasian Studies. 2019. № 10(1). S. 22-35.
460. Yarosh O. Islam and Muslims in Ukraine After the “Revolution of Dignity”: Current Challenges and Perspectives // Euxeinos. 2015. № 17. S. 35-41.
461. Yarosh O. Political Conflict in Ukraine and Its Impact on the Muslim Communities: Local Developments and Transnational Context // Muslim Minorities and the Refugee Crisis in Europe. Warszawa, 2019. S. 167-177;
462. Yarosh O., Brylov D. Muslim communities and Islamic network institutions in Ukraine: contesting authorities in shaping of Islamic localities // Muslims in Poland and Eastern Europe: Widening the European Discourse on Islam. Warsaw, 2011, S. 252-265;