

3. Кризові процеси в мусульманській уммі Криму: причини та інституційні форми вияву

За своїм геополітичним становищем, офіційним автономно-республіканським статусом, унікальним історичним і культурним спадком, етнонаціональним складом населення, конфесійною структурою тощо Крим безумовно і помітно вирізняється серед інших регіонів України. Проблема інтеграції Криму у загальноукраїнське політичне і соціокультурне середовище не втрачає своєї гостроти, а «кримський напрям» в українській політиці лишається в числі пріоритетних. Тож актуалізація дослідницької уваги до процесів і тенденцій, які перебігають в кримському соціумі, є закономірною і, певна річ, не тимчасовою. На жаль, інтерес наукового загалу досі має переважно історичну, політологічну та соціологічну спрямованість, натомість філософсько-релігієзнавчий аналіз буття кримського соціуму, зокрема його ісламського сегменту, лишається більшою мірою завданням, аніж набутком.

Релігійно-конфесійна ситуація в АР Крим назагал є надзвичайно своєрідною: і за кількістю діючих релігійних суб'єктів, і за типами релігійних структур та інституцій, і за конфігурацією конфесійної структури. Серед 58 віросповідних напрямів, офіційно зареєстрованих Держкомнацрелігій, в автономії діють 50, причому питома частка нехристиянських громад – найвища в Україні. Відмітною є і динаміка зростання релігійної мережі: якщо протягом 1991-2009 рр. за середньо-українськими показниками вона виросла в 4,5 рази, то в Криму – в 33 рази.

В межах нашого дослідження предметом спеціальної уваги є процеси трансформації та структуризації мусульманського середовища, передусім усталення внутрішніх протиріч в мусульманській уммі, які безпосередньо пов'язані з внутрішньо-конфесійними проблемами, множинністю мусульманських течій і центрів, віроповчальними розбіжностями, конфліктами між мусульманськими інституціями тощо.

Індикаторами внутрішньо-ісламських протиріч у мусульманській уммі України стали: накопичення розбіжностей між Духовними управліннями мусульман України та Криму (відповідно ДУМУ і ДУМК), поява і поширення автономних мусульманських громад, які не входять в жодну із вказаних релігійних інституцій, явна чи прихована боротьба за владу над кримськотатарською спільнотою, а також безперервні спроби втягнути у конфліктну взаємодію суб'єктів і духовної і світської ієрархії мусульманського населення.

На теперішній час у мусульманській уммі Криму конкурують три релігійно-ідеологічні доктрини, що розшаровують і дестабілізують спільноту одновірців: «кримський» іслам (що є продуктом історичного етно-культурно-релігійного синтезу), традиційний (канонічний) іслам і т.зв. радикальний іслам. Ідеологія «кримського» ісламу збудована на засадах національного відродження кримських татар, їх мови, самосвідомості, культури, цінностей, історичної спадщини. Репатріація повернула цей етнос вже у радикально

інший – європеїзований, модернізований, трансформований – соціум, що вимушено адаптуватися до альтернативних викликів: європейських тенденцій розвитку, які преферує модерністська кримська спільнота, з одного боку, і відродження усієї повноти традиційних і звичаєвих етнокультурних інститутів – з іншого. Прибічники *канонічного* ісламу обстоюють позиції інтеграції умми Криму у світове мусульманське співтовариство і подолання «кримських», язичницьких, етно-привнесених елементів в ісламі. Демонстраційним фактором при цьому слугує ісламська ідентичність Туреччини. Прихильники *радикального* ісламу найголовнішою стратегічною метою вбачають створення всесвітнього ісламського халіфату, заперечують легітимність світських урядів у мусульманських державах, не визнають авторитету офіційного духовенства тощо. Основною соціальною базою радикалів стає молодь, яка готова до сприйняття нетрадиційних ідей в силу особливостей молодіжної психології, зокрема її високого протестного, максималістського потенціалу. За висновком соціологів, у кримськотатарській молоді поширений комплекс «обманутих сподівань»: повернення до Криму не змінило її життя на краще, як про те мріялося, натомість накинуло чимало проблем: низьку якість життя, дискримінацію на ринку праці, стереотипи «дистанційованого етносу». Серед прибічників радикального ісламу і та частина кримськотатарської спільноти, яка не задоволена нинішнім статусом етносу в автономії, відчуженістю з боку владних структур, байдужістю до проблем і запитів репатрійованого населення, ситуативним несприйняттям їх цінностей і прав більшістю слов'янського населення.

З достатньою мірою ймовірності можна прогнозувати можливість компромісів лише між «кримським» і традиційним ісламом, оскільки ці паттерни розвитку мусульманської умми містять в своїх доктринах апеляцію до національних цінностей, що складає невід'ємну частину духовно-релігійної культури кожного етносу. Що ж стосується радикального ісламу, то він відсуває національне питання на маргінеси перед ідеєю всесвітньої єдності мусульман у халіфаті. Таке неприйняття різними модифікаціями ісламу одне одного є стійкою властивістю як пересічних суб'єктів мусульманської громади, так і національної еліти, і, безумовно, лишатиметься джерелом внутрішньоісламської конфліктності і на майбутнє.

У цьому зв'язку постає питання про чинники конфесійного й інституціонального розшарування мусульманської спільноти, прищеплення в її релігійну свідомість різноманітних ідеологічних інтерпретацій ісламу.

Перша проблема, яка при цьому потрапляє в поле зору, – це проблема історичного і сучасного впливу зарубіжних ісламських центрів на мусульманську умму Криму.

Іслам, що почав проникати на терени Криму ще у IX-XI століттях, у добу проживання на його території різних племен (хазарів, протоболгар, печенігів, половців), ніколи не залишався в межах півострова без прямого чи опосередкованого впливу тих регіонів, звідкіля він прийшов у кримські землі. Питання про історичний зв'язок кримського ісламу з Малою та Середньою

Азією глибоко проаналізовано у монографії О.Бойцової «Іслам в кримському ханстві».²⁸⁵ Досліджуючи іслам в період існування Кримського ханства (1443-1783 рр.), О.Бойцова встановлює, що державною релігією, котра виконала для татар націєтворчу функцію, іслам стає тільки у процесі безперервної еволюції традиційних ісламських норм і уявлень в кримськотатарському етнічному субстраті. Складаючи основу ханської державності, іслам регулював на півострові практично всі боки життя суспільства: освіту, побут, судовиробництво. І в кожній з перелічених сфер можна було виявити риси релігійної практики, притаманні для середньо-азійських та малоазійських регіонів. Разом з тим, класичний іслам так і не зміг остаточно підпорядкувати собі уклад життя кримських татар, оскільки «культура місцевих мешканців була краще пристосована до екологічних обставин Криму, і вже тому її перемога в процесі акультурації була гарантована».²⁸⁶

У 1944 р. кримські татари, як відомо, були депортовані з Криму. За роки примусового перебування народу в місцях заслання спадкоємність ісламських інститутів та релігійні традиції кримських татар були підірвані або у значній мірі трансформовані. Засилаючи кримських татар у Середню Азію, радянські органи влади розраховували на їх соціокультурну асиміляцію в близькому, але не ідентичному етнічному і релігійному середовищі. І дійсно, відбулося витіснення ісламської ідентичності у сферу сімейно-побутових традицій (*урф-адет*), побудованих на сприйнятті релігії як інваріанта соціальної естафети, що передається від старшого покоління до молодшого. Здійснення цієї естафети і сьогодні відбувається без усвідомлення того, що сімейно-побутові традиції кримських татар значною мірою відрізняються від класичних канонів ісламу. Так, наприклад, серед сучасного кримськотатарського джемаату нерідко побутує традиція проведення таких заходів, як надання імені (*ад кьоймак*), укладання шлюбу (*никях*), заручини (*нишан*), обрізання (*сунет*) тощо. Більшість цих релігійних заходів завершується рясним вживанням спиртного. Такий грубий відхід від канонів традиційного ісламу наочно демонструє ступінь трансформованості віроповчальної та ритуальної практики в середовищі кримських татар. Нерідко дослідники кримського ісламу відзначали і такий відхід від норм традиційної ісламської практики, як невиконання п'ятиразового намазу, що є одним із «стовпів» мусульманської релігії. П'ятиразовий намаз у перші роки репатріації виконували лічені віруючі, а єдиним колективним намазом, що вершився в їх середовищі був *дженазе-намаз* (обряд поховання), який проводив мулла-самоучка.²⁸⁷

²⁸⁵ Див.: Бойцова Е. Ислам в Крымском ханстве / Елена Бойцова. – Симферополь, 2007. – 133 с.

²⁸⁶ Возгрин В.Е. Исторические судьбы крымских татар / В.Е. Возгрин. – М.: Мысль, 1992. – С. 140.

²⁸⁷ Булатов А. Ислам в Крыму. Современные аспекты развития / Айдер Булатов // Голос Крыма. – 22 ноября 2008 г.

Наведені приклади трансформації віроповчальної практики кримських татар свідчать про те, що релігійне відродження в їх середовищі не мало опертя на канонічні норми ісламу, а ісламська ідентичність мала, по суті, символічний характер, складаючи лише частину патріотичної ідеї повернення кримських татар на історичну Батьківщину. Тривалий відрив від канонічного ісламу, втрата релігійних традицій, пов'язані з депортацією, унеможливили для кримських татар швидке відродження ісламу в традиційній формі. Саме тому, на думку кримського дослідника В.Григорьянца, процес відродження ісламу в Криму і по сьогодні лишається «відкритим» для зовнішніх впливів.²⁸⁸

Гостроту проблемі релігійної ідентичності кримських татар надає і той факт, що сучасне мусульманське населення Криму презентоване й іншими народами, які сповідують іслам: волзькими татарами, азербайджанцями, узбеками, турками, народностями Кавказу та іншими етносами, котрі складають (з урахуванням м. Севастополь) близько 12 % населення півострова. Вплив ісламських традицій цих народів на процес релігійного ренесансу кримських татар також не можна ігнорувати.

Отже, на сучасному етапі національного відродження кримсько-татарського народу гранично актуальним стає питання відтворення ісламу саме в контексті культури кримських татар, автентичних етноконфесійних традицій. Тож одним із пріоритетних напрямів функціонування Меджлісу кримськотатарського народу (обраного на другому Курултаї (з'їзді), що відбувся в м. Сімферополь 26-30 червня 1991 р.) стає вироблення стратегії культурної, мовної та релігійної діяльності.²⁸⁹ У серпні 1991 року, на підставі матеріалів, що підтверджували факт існування в Криму до 1927 року Духовного управління мусульман, на зборах 44 громад було прийняте рішення про відновлення Духовного управління мусульман Криму (яке отримало офіційний статус лише в 1993 р.).²⁹⁰ У наступне десятиліття в АРК спостерігалось стрімке зростання кількості мусульманських громад, поверталися старі і будувалися нові мечеті, активізувалася діяльність ісламських місіонерів.

У складний період початкового облаштування кримськотатарського народу (1989-1996 р.) у репатріантів були відсутні власні фінансові, матеріальні, інформаційні і кадрові ресурси. Природньо, що в цей час Меджліс кримськотатарського народу звернувся за наданням матеріальної та духовної допомоги до мусульманських держав, насамперед до Туреччини та держав Арабського Сходу. Геоетнічні налаштування Меджлісу спрямовували

²⁸⁸ Див.: Григорьянц В. О некоторых особенностях процесса возрождения ислама в Крыму (1989 – 2001) / В. Григорьянц. – Симферополь, 2002. – 20 с.

²⁸⁹ Див.: Джемилев М. Доповіді на курултаях кримськотатарського народу // Кримськотатарське питання. – 2002. - № 32 (26). - С. 19.

²⁹⁰ Григорьянц В.Е. «Свет и тени» возрождения ислама в Крыму: О природе этноконфессиональной конфликтности / В.Е. Григорьянц // Историческое наследие Крыма. – Симферополь. – 2004-б. - № 5.

процес матеріальної та духовної реконструкції ісламу в середовищі кримських татар насамперед на турецьку (світську) модель розвитку ісламу. Більша частина контактів лідера Меджлісу у період з 1991 по 1996 роки була зорієнтована саме на представників релігійних та світських структур Туреччини. Турецька модель ісламу, яка визнає пріоритет етнічних цінностей над релігійними, вповні відповідала устремлінням Меджлісу початкового періоду репатріації використати ісламський чинник для етнополітичної консолідації кримських татар.

Так, на території Кримської автономії у період з 1991 по 2008 рік офіційно розпочали діяльність десятки релігійних недільних шкіл при мечетях, що знаходилися під патронатом Туреччини. У м. Сімферополь відкрилося медресе Сейт-Сеттар, при якому розташувався офіс координатора Міністерства у справах релігії Туреччини. Він організував роботу близько 20 місіонерів, котрі посіли в мечетях півострова посади настоятелів. За останнє десятиліття означене Міністерство спонсорувало в Криму будівництво 17 мечетей. Крім того, до АРК, окрім так званого «державного ісламу», яким відає *Diyanet Isleri Baskanligi*, прибували представники турецьких позаурядових (приватних) релігійних організацій та фондів неортодоксального ісламу (тарикати, ордени). Такі представники нерідко обіймали посади викладачів-наставників у мусульманських духовних навчальних закладах (медресе) Криму. На загал, на території Кримської автономії на постійній основі щорічно працюють близько 60 турецьких місіонерів.

Слід зауважити, що толерантність останніх тривалий час не викликала занепокоєння з боку Меджлісу і ДУМК і сприймалася в цілому доброзичливо. Але у квітні 2000 р. кримськотатарська газета «Голос Крыма» видрукувала матеріали, в яких містилася стурбованість тим, що різні «арабські» та «турецькі» мусульманські течії намагаються «перетягти на свій бік і без того роздрібнений кримськотатарських народ».²⁹¹

Як довели події наступних років, не тільки Туреччина, а й інші мусульманські країни із розумінням сприйняли апеляції Меджлісу щодо надання кримським татарам допомоги у духовному відродженні. Вже від середини 1990-их років на ісламські процеси в АРК чинили вплив клерикальні центри не тільки сусідньої Туреччини, а й країн Арабського Сходу, котрі, здійснюючи різні соціальні, гуманітарні й просвітницькі проекти, отримали можливість ведення активної пропагандистської роботи серед мусульманського населення півострова.

Інтерес релігійних центрів країн Арабського Сходу до кримських татар, що верталися на батьківщину, почався з прибуття емісарів із арабських країн, які, отримуючи запрошення від приватних, а то й державних організацій, приїздили на півострів під виглядом підприємців чи туристів. Метою таких

²⁹¹ Див.: Григорьянц В.Е. К вопросу о государственно-конфессиональных отношениях в Украине и АРК / Григорьянц В.Е., Ишин А.В., Шевчук А.Г. – Симферополь, 2004- а.

візитів стало вивчення ситуації у мусульманському середовищі Криму. За короткий час ними було здійснено доволі глибокий моніторинг населених пунктів, у яких мешкало кримськотатарське населення. Особлива увага була приділена питанням релігійної освіченості репатріантів, їх матеріального стану, стосунків з місцевим слов'янським населенням, наявності культових споруд тощо. Були узяті під контроль зареєстровані та автономні мусульманські громади, які не знаходилися у канонічному чи структурному підпорядкуванні ДУМК.

В Криму місіонерами з країн Арабського Сходу були засновані кілька громадських організацій, які безпосередньо взаємодіяли із місцевими мусульманськими громадами, надаючи благодійницьку допомогу населенню, організуючи хадж, поширюючи релігійну літературу та ін. Невдовзі, поряд із позитивними результатами такої взаємодії, стали виявлятися й проблемні наслідки: серед поширюваної арабськими місіонерами літератури з'явилися брошури вагабітського типу, під ідеологічним впливом яких в Криму почали формуватися салафітсько-вагабітські групи, що тяжіли до арабської моделі ісламу, і офіційно легітимізувалися шляхом реєстрації непідконтрольних ДУМК автономних мусульманських громад.

Арабський напрям у розвитку кримського ісламу є, на думку В.Григор'янця, головним ретранслятором в Крим та Україну ідей так званого «жорсткого» чи радикального ісламу.²⁹² У міжнародній практиці все більшого поширення набуває автентичний термін «салафізм» (араб. «салаф» - предки), який позначає ортодоксальну релігійну орієнтацію, спрямовану на «очищення» ісламу від спотворень, нововведень, нашарувань, що протирічать витоковому ісламському вченню періоду ранньої мусульманської громади праведних предків. Салафізм виконує в ісламі роль ідеології, яка захищає неповторність ісламської цивілізації, відтіняє її соціокультурну унікальність. Разом з тим, салафізм у своїх численних модифікаціях набуває і екстремістських форм. Ознаки принесених з арабських країн і оприсутнених в Криму елементів «чистого» салафітсько-вагабітського ісламу (відрощування специфічних борід, поступовий перехід мусульманських жінок на носіння хіджабів, своєрідна практика намазів та ін.) свідчать про те, що зусилля зарубіжних ісламських організацій, спрямовані на переорієнтацію мусульман Криму в бік нетрадиційних для них форм ісламу почали давати свої плоди.

Відтак мусульманська умма Криму увійшла у період визрівання та оформлення одного з найболючіших своїх протиріч – необхідності ідеологічного вибору між модернізованим (світським) варіантом реставрації ісламу, який пропонували турецькі релігійні центри, та салафітським, фундаменталістським ісламом, що його поширювали місіонери і фонди з арабських держав Близького Сходу, в першу чергу, Саудівської Аравії.

Муфтії мусульман Криму і Голова Меджлісу у засобах масової інформації автономії в останні роки неодноразово заявляли про своє

²⁹² Там само. – С. 43.

негативне ставлення до представників різних благочинних фондів та громадських організацій з арабських країн, які розгорнули діяльність на теренах Криму і безпосередньо працюють з релігійними організаціями. Керівництво кримського Муфтіяту і Меджліс кримськотатарського народу заявили про небажаність роботи на території АРК деяких благочинних фондів проарабського напрямку, зокрема «Крим – 2000» та «Ас-Суна».

Таким чином, керівництво ДУМК і Меджлісу кримських татар схильне надавати перевагу «турецькому шляху» відродження ісламу в автономії, який дозволяє підпорядкувати релігійне начало етнічному.²⁹³ Разом з тим, воно зберігає широке коло відносин з арабськими ісламськими центрами, маючи підстави і для такого типу зацікавленості. Тож у стосунках традиційних інститутів влади кримських татар із зарубіжними місіонерами реалізовувалася своєрідна «тактика маневрування»: необхідність зберегти фінансові потоки для кримськотатарського національного та релігійного відродження вимушувала Меджліс і ДУМК йти на компроміси з турецькими та арабськими центрами релігійного впливу в Криму. Відтак, діяльність зарубіжних релігійних центрів у Криму створила ґрунт для виникнення своєрідного соціокультурного конкурсу, сутність якого полягає у необхідності вибору мусульманською уммою найбільш прийнятної для себе системи релігійних цінностей задля вирішення фундаментального завдання відродження ісламської спадщини.

Друга проблема, що стала предметом нашої уваги, стосується інституціональних виявів внутрішньоісламського розколу. Інституалізація сучасних внутрішньоісламських протиріч в Криму відбулася у процесі реєстрації автономних, незалежних від Кримського Муфтіяту громад.

Початок їх реєстрації (1998 р.) пов'язаний із подіями, які потягло за собою рішення ДУМК про створення релігійного об'єднання мусульман м. Сімферополь та Сімферопольського району. На установчій конференції був обраний лідер означеного об'єднання, але тільки по завершенні конференції ДУМК звернуло увагу на релігійно-політичну орієнтованість більшості присутніх лідерів мусульманських громад. Через кілька тижнів ДУМК змінило рішення щодо персоналій, схвалених конференцією в якості лідерів нового об'єднання. Непослідовна позиція ДУМК, звісно, викликала протест серед учасників установчої конференції, внаслідок чого частина очільників громад, які увійшли до складу керівництва створеного об'єднання, прийняли рішення про реєстрацію незалежних мусульманських громад.

Прецедент отримав широкий розголос і справив демонстраційний ефект. Після подій 1998 р. лідери мусульманських громад, незгодні з політико-ідеологічною спрямованістю діяльності ДУМК, вдалися до використання протестного досвіду Сімферопольської конференції і географія «автономістів» розширилася у більшість регіонів Криму. Виняток склали

²⁹³ Див.: Муратова Э.С. Исламские ориентиры крымских татар / Э.С. Муратова // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И.Вернадского. – Т. 16 (55). - № 1. - 2003. – С. 21-26. (Серия «Политические науки»).

громади віддалених степових районів півострова – Красноперекопського, Советського, Нижегородського, Ленінського та м. Керч – де прецеденти організації автономних громад і по сьогодні не отримали широкого поширення.

Від 1998 р. процес автономізації мусульманських громад Криму зазнав кілька піків у своєму розвитку і триває по теперішній час. Крупні прирощення автономних громад в Криму відбувалися у 2000, 2002 та 2007 роках, коли в мусульманському середовищі конституювалися відповідно 11, 12 та 11 нових автономних організацій. В інші роки проходили реєстрацію 2-3 громади. Наприкінці 2006 р. Республіканський комітет у справах релігій при Раді міністрів АР Крим оприлюднив дані про 32 автономні громади, не підпорядковані ДУМК.²⁹⁴ Автономність цих громад пояснювалася Рескомом не тільки орієнтованістю на ідеї вагабізму, але й прагматичним наміром незалежно від ДУМК отримувати і розподіляти спонсорську допомогу з-за кордону. На 2008 р. загальна кількість зареєстрованих автономних мусульманських громад сягла в АРК 47 одиниць, що склало 14% мусульманської мережі півострова. Існують підстави припустити, що кількість мусульманських громад, які готуються до реєстрації в статусі автономних, може зрости найближчим часом до 100 і більше одиниць.

Причина перманентного процесу виникнення автономних громад в Криму, за Е.Муратовою, має головно ідеологічну природу, пов'язану з різним розумінням цілей та напрямів процесу відродження ісламу в Криму з боку основних акторів цього процесу.²⁹⁵ Загальною ознакою, що поєднує автономні мусульманські громади, є їхня незгода з політикою ДУМК, спрямована на монопольне право Духовного управління призначати й усувати імамів у мечетях, визначати дати проведення святкових намазів тощо. Не сприймаються і силові дії Муфтіяту, що мали місце у деяких мечетях Криму при виникненні розбіжностей між лідерами мусульманських громад.

Для автономних громад Криму є характерним анклавне розташування. Зосереджені, головним чином, у Сімферополі та Сімферопольському районі вони володіють обмеженими можливостями впливу на конфесійну ситуацію в Криму. Природньо, що саме в Сімферополі спостерігається найбільша активність прибічників автономізації мусульманських громад, що вилилася у спробу створити в столиці Автономії ісламське об'єднання «Іслям», покликане об'єднати під своїм проводом автономні громади і узяти на себе роль опозиційного щодо Муфтіяту центру. На теперішній час автономний

²⁹⁴ Маркелов О. В Крыму нет религиозных конфликтов / О. Маркелов // Крымское время. – 2006. - № 141 (2379). – 14 декабря. – С. 20.

²⁹⁵ Див.: Муратова Э. Институционализация ислама в Крыму: мусульманские общины полуострова / Эльмира Муратова // Ученые записки ТНУ. Серия «Политические науки». – Симферополь, 2007. – Т.20, № 2. – С.15-22.

сегмент кримської умми все частіше заявляє про себе як структурну ланку внутрішньомусульманської опозиції.²⁹⁶

В цьому контексті варто приділити окрему увагу процесу «нав'язаної» політизації мусульманського середовища, тобто політизації, обумовленої проникненням у лави мусульман Автономії (з подальшою легітимізацією та активізацією) відомих зарубіжних організацій релігійно-політичного типу.

Так, через створення автономних мусульманських громад легітимізує свою діяльність в АРК релігійно-політична партія «Хізб-ут-Тахрір аль Ісламі» («Ісламська партія визволення»), далі – ХТІ. Ця організація заборонена в цілій шерезі країн, зокрема в Германії, Російській Федерації, деяких ісламських державах тощо за пропаганду ідеї створення єдиної ісламської держави (халіфату). Деякі аналітики зазначають, що проголошений ХТІ пріоритет ісламської ідентичності над етнічною загрожує «розчиненням реальної кримськотатарської проблематики у безкрайому морі утопічної світової боротьби за всесвітній халіфат».²⁹⁷

За оцінками експертів, враховуючи багатий досвід ХТІ в інспіруванні релігійно-політичних криз у республіках Середньої Азії, а також наявність потужної фінансової підтримки цієї партії з боку зарубіжних спонсорів, можна твердити, що на теперішній час в Криму створена добре структурована мережа її членів та прибічників. За даними кримських правоохоронних органів, чисельність членів «Хізб-ут Тахрір» та співчуваючих її ідеям складає 7-10 тис. осіб.²⁹⁸ Згідно даних, зібраних шляхом експертних опитувань та безпосереднього інтерв'ювання священнослужителів, осередки (халки) ХТІ створені у Сімферопольському, Белогорському, Бахчисарайському, Джанкойському, Нижнегорському, Кіровському, Красногвардійському районах, містах Алушта і Ялта.

Свою діяльність в Криму представники «Хізб-ут-Тахрір аль Ісламі» практично легалізували у 2003 році. Згодом, після серії проведених пресконференцій, інтерв'ю в ЗМІ, виступів на деяких кримських телеканалах ця релігійно-політична організація зайняла свою нішу періодичної присутності в інформаційному полі Криму та України. Окремі халки ХТІ, що «де юре» входять до складу ДУМК, виступили фундаторами власних газет. Так, мусульманська громада «Алушта» є засновником Усекримської громадсько-політичної газети «Возрождение» (регістраційне свідоцтво КМ

²⁹⁶ Див.: Булатов А. Внутриисламские процессы в Автономной Республике Крым 2007-2008 годов / Айдер Булатов // Релігійна свобода. - 2008. - № 13. – [Релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти: науковий щорічник / за загальною ред. д.філос.н. А.Колодного, д.філос.н. О.Сагана, д.філос.н. Л.Филипович, к.філос.н. М.Бабія]. – С. 274-282.

²⁹⁷ Григорьянц В.Е. К вопросу о государственно-конфессиональных отношениях в Украине и АРК / Григорьянц В.Е., Ишин А.В., Шевчук А.Г. – Симферополь, 2004-а. – С. 31.

²⁹⁸ Хизб-ут-Тахрир выходит из подполья: [Електронний ресурс]. – Режим доступу до електронного ресурсу: <http://www.interaction.net.ua/page/hizb-ut-tahrir-vyehodit-iz-podpolja>.

№ 1145 видано Комітетом з інформації Ради міністрів Автономної Республіки Крим, наклад 20 000 екз.), яка стала, по суті, рупором ідей ХТІ. За величиною накладу це видання легко конкурує з друкованим органом ДУМК – газетою «Хидает», яка налічує 3 тис. передплатників. Члени ХТІ використовують кожен інформаційний привід для поширення салафітських ідей, обстоювання їх необхідності для розбудови мусульманської спільноти Криму, закорінення у свідомості мусульман ідеї такого державного ладу, який би спирався на принципи і закони шаріату.

11 серпня 2004 року в Духовному управлінні мусульман Криму була проведена спеціальна нарада (шура) імамів з 22-х регіонів АРК, на яку був запрошений голова Меджлісу кримськотатарського народу Мустафа Джемільов. На форумі обговорювалися питання розширення діяльності прибічників «Хізб-ут-Тахрір» та подальшого перебування на посаді одного з доволі авторитетних духовних осіб Криму – імама центральної мечеті «Кебір Джамі» в м. Сімферополь Мустафи Мустафаєва, який не приховував своєї приналежності до «хізбів». Постановою шури імам був усунутий з посади.

Це рішення призвело до гострого протистояння серед мусульман Сімферополя та інших регіонів. Вже 13 серпня на людному п'ятничному намазі в мечеті «Кебір Джамі» віруючі-прихильники М.Мустафаєва висунули вимогу, аби муфтії Еміралі Аблаєв покинув трибуну проповідника, і домоглися, щоб молитву провів звільнений імам. Головний аргумент мусульман, що зібралися навколо мечеті, був невід'ємним від постулатів радикального ісламу: будь-які накази, хто б їх не видавав, не відповідають шаріату – тож наказ про звільнення імама Сімферопольської мечеті є нелегітимним.²⁹⁹ Непроста ситуація, що склалася навколо описаних подій, вимусила ДУМК виступити зі зверненням до одновірців у засобах масової інформації, в якому діяльність ХТІ характеризувалася як така, що «не має нічого спільного з Кораном і Сунною». Цей інцидент потяг за собою цілу низку взаємних інформаційних акцій та, в кожному разі, він засвідчив зростаючий вплив ісламських радикальних рухів на мусульман Криму і не менш рішучий настрій ДУМК протистояти цьому впливові.

Варто зауваги і те, що конфлікт між молодими імамами, колишніми випускниками кримських медресе (котрі знаходяться під контролем місіонерів із зарубіжних мусульманських фондів), з одного боку, і ДУМК, що звинуватив їх у приналежності до партії «хізбів» та намірах узяти під контроль мечеті в деяких населених пунктах – з іншого, оголив своєрідний конфлікт поколінь в уммі Криму. Рівень релігійної підготовки молодих імамів виявився на порядок вищим, аніж у місцевих літніх служителів культу, які не отримали систематичної освіти взагалі, але складають основну масу кадрового потенціалу релігійних громад автономії. Проповіді та спосіб

²⁹⁹ Кислая А. Особенности политизации ислама в Крыму / А. Кислая // Ислам: история, сутнісні виміри та сучасні тенденції: матеріали VII міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи: наук.ред. Л.Д. Владиченко, Т.В. Хазир-Огли. – Київ, 2008. – С. 220.

життя молодих священнослужителів стають дедалі привабливішими для місцевого мусульманського населення. Після перших років служіння молодих імамів виявилось, що більшість з них дійсно є носіями радикальних ідей ХТІ або безпосередніми членами партії.³⁰⁰

Тактика звільнення священнослужителів, підозрюваних у зв'язках із релігійно-політичним течіями, виглядала аж надто запізнілим заходом з боку Муфтіяту в боротьбі за викорінення нового, політизованого напрямку в мусульманському середовищі Криму. За роки, що минули від часу закінчення медресе, молоді священнослужителі встигли завоювати достатній авторитет серед місцевого мусульманського населення, а деякі з них навіть досягли рівня регіональних (районних) імамів, отримавши вихід на широку мусульманську аудиторію. З цієї причини звільнення молодих служителів культу викликало незадоволення у мусульманському середовищі кримчан, яке резонувало не тільки в кримських і українських, а й закордонних засобах масової інформації.

Таким чином, зростання популярності ХТІ в Криму значною мірою обумовлене активною роботою adeptів цього руху в інформаційному й кадровому полі автономії та відсутністю систематичної альтернативної пропаганди з боку «офіційного» кримського ісламу. Крім того, найбільш послідовна, активна (а відтак – і ефективна) робота ХТІ ведеться в тому соціальному середовищі, де позиції Муфтіяту є найбільш слабкими. Йдеться про кримськотатарську молодь. У теперішній час Меджліс і ДУМК не віднайшли тієї інтонації, яка була б співзвучна проблемам кримськотатарської молоді, зрослої вже на терені Криму. Самі представники Меджлісу вважають, що однією з найсуттєвіших причин прищеплення радикальних ідей ХТІ в середовище вірян є «почуття несправедливості, яке люди відчувають в реальному житті».³⁰¹ Консерватизм Меджлісу і його нездатність запропонувати молодому поколінню альтернативний панісламістському проекту варіант реінтеграції ісламу в Криму – стали серйозними стимулами зростання популярності «хізбів». Ця релігійно-політична організація, закликаючи до відродження ісламу, презентує себе як універсальний взірець мусульманської моралі. А молодь, яка активно прагне входження у дорослу спільноту, стикається з організацією, що сама іде назустріч, пропонуючи зрозумілий і доволі привабливий варіант соціалізації. Це – соціалізація реформаторів. Вона дуже презентабельно виглядає на тлі інтелектуального та духовного голоду, який охопив соціум в останнє десятиліття.

³⁰⁰ Зокрема, це підтвердив 3 серпня 2005 року у прямому ефірі ГТРК «Крым» Муфтії мусульман Криму Е.Аблаєв, заявивши про те, що більшість випускників кримських медресе, призначених імамами у різні мечеті Криму, виявилися членами партії ХТІ.

³⁰¹ Касьяненко Н. Крымские мусульмане начали священный месяц Рамадан в расколе / Н. Касьяненко [Електронний ресурс] // День. – 2004. - № 189. – 20 октября. – Режим доступу: <http://www.day.kiev.ua/125910/>

Конфлікти між прихильниками ДУМК і ХТІ на ґрунті боротьби за право контролю над кримськими мечетями в останні роки помітно частішають. З огляду на це, на першій сесії V Курултая кримськотатарського народу, яка відбулася в грудні 2009 р., лідер Меджлісу М.Джемільов заявив, що органи національного самоуправління кримських татар і Муфтіяту не повинні допускати ситуацій, коли в мечетях хоч якісь посади займають представники сект, а «якщо виявиться, що у якихось мечетях сил Муфтіяту недостатньо, аби протистояти цим сектантам, то такі мечеті повинні негайно переходити під контроль регіональних меджлісів».³⁰²

Самі прибічники ХТІ вважають, що в їхній організації існують два (ненасильницьких) напрями роботи. Перший – політичний. Це створення ісламської держави, але тільки в тих мусульманських державах, де є для цього необхідні умови: переважно мусульманське населення, що сповідує іслам, та наявність арабської мови спілкування. До України та Криму ця умова незастосовна, тому «...тут політичну роботу «ХТІ» не веде й ісламську державу тут будувати не збирається. Ми ведемо ідейно-просвітницьку роботу, котра і є другим напрямом нашої діяльності. Причому ведемо її в рамках законів України», - відзначає Абдуселям, один із активістів «Хізб-ут-Тахрір» в Криму.³⁰³

В ісламі (у т.ч. політичному ісламі) чітко простежується розмежування між організаціями консервативними і модерністськими. До консервативного крила з цілковитою певністю можна віднести «вагабітів».

Вагабізм як релігійно-політичний рух виник, як відомо, на Аравійському півострові ще у XVIII ст. Його засновник – Мухаммад Абд ал-Ваххаб – не створив новий мазхаб, частково лишаючись в рамках ханбалізму (найсуворішої серед усіх шкіл сунізму), частково – намагаючись вивищитися понад усіма чотирма сунітськими мазхабами. Основою своєї віри і свого знання вагабіти вважають священні тексти Корану і Сунни, потрактовуючи їх «буквально», тобто слідуючи «букві», а не «духу», смислові цих книг. Аравійські вагабіти є непримиренними противниками культу святих в ісламі та прочанства до їх могил, вважаючи це за гріх. Вони наполягають, що кожен, хто здійснює акти поклоніння будь-кому іншому, окрім Аллаха, може вважатися багатобожником, з усіма наслідками цього «зрадження віри» для мусульманина. Подібні погляди виражають суть концепції *такфіра* (звинувачення у невір'ї, безбожництві), що слугує виправданням суворих каральних акцій проти мусульман-відступників. Такфір є однією з центральних ідеологем, на ґрунті якої утворюються релігійно-політичні

³⁰² Выступление М.Джемилева на 1 сессии V Курултая крымскотатарского народа (7-9 декабря 2009 г.) // Голос Крыма. – 2009. - № 51 (731). – 14 декабря. – С. 2.

³⁰³ Турецкие исламисты уже в Крыму? [Електронний ресурс]. – Режим доступу к електронному ресурсу: http://e-crimea.info/2009/06/14/23420/Turetskie_islamisty_i_uzhe_v_Krymu_.shtml

угруповання радикального напрямку, що й отримали назву «такфіристських». Серед них – «*Ат-Такфір ва-ль-Хіджра*».³⁰⁴

Про появу в Криму прибічників руху «Ат-Такфір ва-ль-Хіджра» стало відомо у 2007 р. Тоді в кримських ЗМІ з'явилися повідомлення про напади радикально налаштованих мусульман на своїх співвітчизників з числа кримських татар. На думку О.Богомолова, такфіристська ідеологія доволі агресивна, а тому ніколи не могла мати багаточисельну армію прихильників.³⁰⁵ Втім, за певних політичних ситуацій вона може стати привабливою і перетворитися на проблему для суспільства (як приклад, можна згадати події в Єгипті, де «такфіритів» підозрюють у причетності до вбивства президента Анвара Садата). Щодо Криму, де в мусульманській спільноті існує маса невирішених проблем, то не виключено, що зможуть знайтися радикально налаштовані віряни, готові підтримати «такфіритів».

Правоохоронні органи АРК стверджують, що лідерами «такфіритів» оголошений священний «джихад» усім «невірним» і підготовлені списки осіб, які підлягають фізичному знищенню через опір поширенню цієї ідеології та спроби похитнути її авторитет серед окремих мусульманських громад Криму.³⁰⁶ Декотрі імами отримували від членів секти записки погрозливого характеру. За відомостями правоохоронних органів Криму, чисельність такфіритів наразі незначна – близько 50-70 осіб, але їх законспірована діяльність набуває кримінального характеру, аж до замахів на духовних осіб (с. Крци, Сімферопольський р-н).³⁰⁷

ГУ МВС України в АР Крим у 2009 році звернулося до Верховної Ради та Ради Міністрів автономії із закликом заборонити реєстрацію радикальних течій та вжити заходів із заборони діяльності подібних організацій у встановленому законом порядку.³⁰⁸ Однак, підставою заборонити реєстрацію та діяльність релігійної організації може бути лише порушення нею закону, а виявити порушення закону у віроповчальній царині, теологічних дебатах – досить складна справа.

Легітимізувалися у мусульманській уммі Криму і представники ісламського *хабашитського* руху. Офіційна доктрина хабашитів висуває за

³⁰⁴ Див.: Наумкин В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов / В. Наумкин // Россия и мусульманский мир. – 2006. - № 7 (169). – С. 182-215.

³⁰⁵ Меджлис воспринимает «Хизб-ут-Тахрир» как серьезных конкурентов, а неуклюжие действия МВД и СБУ могут привести к поражению в борьбе с терроризмом в Крыму: мнения экспертов и журналистов: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.otechestvo.org.ua/main/200911/0317.htm>

³⁰⁶ В одной из мечетей Крыма произошла массовая драка между сторонниками традиционного ислама и радикальными исламистами: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.otechestvo.org.ua/main/20099/1206.htm>.

³⁰⁷ Сергеев Г. Крым (не) зря пугают исламским фактором / Г. Сергеев // Первая крымская. - 2009. - № 292, 18 сентября - 24 сентября 2009 г.

³⁰⁸ В одной из мечетей Крыма произошла массовая драка между сторонниками традиционного ислама и радикальными исламистами: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.otechestvo.org.ua/main/20099/1206.htm>.

мету формування основ «ліберального ісламу», його адаптації до норм і стандартів громадянського суспільства, протидію поширенню радикальних та екстремістських течій вагабітського напрямку в ісламі.

Хабашизм отримав свою назву за ім'ям Абдуллаха аль-Харарі аль-Хабаші (аль-Абдарі), вихідця з Ефіопії, котрий все життя присвятив роз'ясненню небезпеки ісламських екстремістських течій. Ця релігійна школа не має своєї офіційної назви, але оприсутнена в різних державах.

На думку С.Данілова, заступника директора київського Центру близькосхідних досліджень, у спеціальній сходовознавчій літературі хабашити зазвичай характеризуються як «суфійська відповідь» політичному ісламу, що виникла у специфічних умовах Лівану й Сирії.³⁰⁹ Самі хабашити не заперечують своєї прихильності прибічникам мазхабу імама аш-Шафії в царині фікху та ідеології. Утім, їх опоненти неоднозначно сприймають хабашитські традиції, наприклад, дозвіл звертання з молитвами (ду'а) до померлих та прохання благословення на їх могилах, притулення зраненим місцем до могил для заживлення тощо.

Протистояння між представниками Муфтіяту і прибічниками хабашитів, одним із основних осередків яких є автономна мусульманська громада п. Ісмаїл-Бей м. Євпаторія, набуло затяжного характеру й іноді переростає у фізичні зіткнення. ДУМУ під керівництвом Ахмеда Таміма неодноразово чинило спроби консолідувати мусульманські громади України, і передовсім Криму, під своїм керівництвом. Хабашитам вже вдалося домогтися істотних успіхів: число прихильників цієї релігійної течії значно зросло в мм. Сімферополі, Бахчисараї, Євпаторії, Сімферопольському, Бахчисарайському і Сакському районах. За словами Муфтія мусульман Криму Е.Аблаєва, низка мусульманських громад у Запорізькій та Херсонській областях, створені там кримськими татарами і раніше підпорядковані ДУМК, вже «захоплені» прибічниками А.Таміма. Однак у Криму бідь-які консолідаційні спроби ДУМУ натикаються на послідовний опір кримського Муфтіяту, підтримуваного Меджлісом.

У теперішній час спостерігається чергова спроба ДУМУ закріпитися на півострові. Судячи з ресурсів, що задіяні в цій кампанії, шансів на успіх у А.Таміма в останнє десятиліття побільшало. Не виключено, що свою роль відіграла в цьому передвиборна ситуація в Україні 2009 року, яка спонукала політичних гравців інвестувати проекти, що дошкуляли конкурентам. Крім того, певне закріплення на півострові прихильників «Хізб-ут-Тахрір» і вагабітів надає Ахмеду Таміму непогані пропагандистські козири.

В кінці травня 2009 р. прибічники хабашизму провели установчу конференцію в м. Євпаторія, на якій зібралося близько 200 делегатів від

³⁰⁹ Див.: Булатов А. Внутриисламские процессы в Автономной Республике Крым 2007-2008 годов / Айдер Булатов // Релігійна свобода. - 2008. - №13. – [Релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти: науковий щорічник /за загальною ред. д.філос.н. А.Колодного, д.філос.н. О.Сагана, д.філос.н. Л.Филипович, к.філос.н. М.Бабія]. – С. 274-282.

майже 30 автономних мусульманських громад Криму. На конференції було прийняте рішення про реєстрацію Духовного центру мусульман Криму. Його керівником був обраний Р.Велієв, якому було присвоєне духовне звання Муфтія. Установчі документи ДЦМК подані для реєстрації до Державного комітету України у справах національностей та релігій.

Створення Духовного центру мусульман Криму поза юрисдикцією кримського Муфтіяту було негативно сприйняте мусульманськими інституціями в Україні, що сформувало додатковий конфліктогенний чинник всередині мусульманського середовища. Зауважимо, що А.Тамім відмовився увійти до Ради представників духовних управлінь і центрів мусульман України, створеної при Держкомнацрелігій України напередодні згадуваної вище конференції в Євпаторії.

Діяльність хабашитів у Криму не тільки збільшила потенціал конфліктогенності всередині мусульманської умми, але й створила прецедент її організаційного здрібнення. Підтвердженням цього можуть слугувати усе частіші факти звернень груп мусульман до Республіканського комітету АР Крим у справах релігій з метою отримання консультацій щодо порядку правової реєстрації мусульманських релігійних центрів.

Від початку 2005 р. в ісламському середовищі Криму відмічена також діяльність раніше невідомих в автономії мусульманських місіонерів – *теблігів*. В одному з чисел кримськотатарської газети «Хидает» повідомлялося про виникнення у деяких населених пунктах півострова груп мусульман, що іменували себе «*теблікджилер*» («проповідники» – кр.татар.).³¹⁰ Поява у мусульманському середовищі зазначених «теблігів» свідчила про первинну стадію розгортання на півострові мережі громад ісламської релігійної течії «Табліг-і Джамаат» («Спільнота заклику»)³¹¹. Це – релігійно-політична організація фундаменталістського напрямку, створена у 1927 році муллою Мухаммедом Іліасом (штаб-квартира знаходиться у м. Райвінді, Пакистан). «Табліг-і Джамаат» зовні не виказує інтересу до політики, не прагне до обговорення політичних питань; але його прихильники поширюють потрактування ісламу, майже аналогічне ідеології джихадистів вагабітського типу.

Сучасна проповідницька діяльність цього ісламського руху на теренах Криму здійснюється звичним для нього способом – приховано, «від дверей до дверей», без залучення широких мас мусульманського населення. За відомостями, отриманими автором (А.Булатовим) у бесідах з мусульманськими священнослужителями, проповідники «таблігів» були помічені у Сімферопольському, Бахчисарайському та Белогорському районах.

Таким чином, під тиском зовнішніх множинних релігійно-політичних впливів у сучасній уммі Криму сформувалося сприятливе середовище для вкорінення різних ісламських течій і рухів. Недальновидна й непослідовна

³¹⁰ Беспечность – опасная болезнь // Хидает. – 2005. - № 1. – С. 1.

³¹¹ В країнах Центральної Азії назва цього руху звучить як «Джамаат і Таблігі».

взаємодія ДУМК з новоутворюваними мусульманськими громадами сприяла їх автономізації та політизації. Крім того, ДУМК самоусунулося від процесу координації діяльності мусульманських навчальних закладів Криму, фактично віддавши їх під контроль турецьким та арабським релігійним і громадським організаціям. Як наслідок, кримська умма не має сформованого з урахуванням місцевих традицій стандарту ісламської освіченості, допускаючи варіативність в питанні вибору кадимістського (традиційного) чи джадидистського (модернізованого) стандартів. Незавершеність оформлення системи ісламської духовної освіти створює проблему незапобіганості випускників офіційними структурами ДУМК, що провокує радикальні налаштування молоді до Муфтіяту.

Процеси внутрішньо-ісламського конфесіонального розмежування, конкуренції та поляризації мусульманських конфесій, течій і рухів, витворення нових релігійних інституцій вже набули в автономії сталого характеру. Є всі підстави твердити і про усталення тенденції прогресуючого послаблення впливу Меджлісу і ДУМК на мусульман Криму, що робить ймовірним консолідацію у ближній перспективі їх ідеологічних опонентів у деяке релігійно-політичне об'єднання, здатне скласти серйозну конкуренцію. Соціальною базою для такого об'єднання, що претендуватиме на роль нового центру впливу у кримськотатарському середовищі, може стати блок непідконтрольних ДУМК автономних мусульманських громад із опозиційним крилом кримсько-татарського національного руху.

Все це примушує серйозно міркувати про загрози радикалізації мусульманського середовища. У науковому загальному наразі зіткнулися полярні точки зору щодо буттєвості та перспектив радикального ісламу в Україні. Згідно першої візії, «міф про радикальний іслам» – є одним із найбільш поширених (понад те, свідомо насаджуваних) міфів, передусім навколо ісламських процесів в АР Крим, який наполегливо вживлюється у масову свідомість від кінця ХХ ст. Його головними творцями є політичні діячі та мас-медіа, а метою – дискредитація процесу мусульманського відродження в Криму.³¹² Альтернативна позиція потрактовує процес радикалізації ісламу в АРК як реальну небезпеку, здатну втілитися у небажані й загрозливі наслідки. Зволікання у вирішенні проблем і потреб одного із корінних етносів та зростаюча присутність зарубіжного ісламу розглядаються як такі, що здатні «зактуалізувати ісламський чинник» на півострові аж до активних екстремістських форм його вияву.³¹³

Марно заперечувати, що «ісламська карта Криму» дійсно розігрувалася у політичних спекуляціях, і сьогодні є надзвичайно принадною для

³¹² Див.: Муратова Э. «Радикальный» vs «крымский»: ислам в современной мифологии Крыма // Ислам: история, сутнісні виміри та сучасні тенденції. Матеріали VII міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи. – К., 2008. – С. 211.

³¹³ Колодний А.М. Прогнози ближніх перспектив релігійного життя України // Релігійна свобода: Державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства. Наук. щорічник. № 14. – К.: Світ Знань, 2009. – С. 52.

геополітичних і медіа технологій. Разом з тим, процеси політичної та релігійно-ідеологічної радикалізації мусульманського середовища, які перебігають в останні роки, аж ніяк не є міфічними, а генерують абсолютно реальні виклики для міжконфесійних і державно-конфесійних відносин та національної безпеки.

Уся складність і важкоздоланність цієї проблеми полягає в тому, що радикалізація та екстремізація мусульманського середовища спричинюється цілим комплексом факторів, які глибоко вкорінені в реаліях суспільного буття. Зазначені фактори можна умовно об'єднати в кілька груп: *перша група* – охоплює чинники позарелігійного порядку, тобто соціально-економічні, державно-політичні, міжнаціональні, правові та ін. умови буття, які впливають на громадську й індивідуальну свідомість та активність віруючих мусульман; *друга група* – це власне релігійні чинники, насамперед проблеми, протиріччя, конфлікти внутрішньоісламського розвитку, організаційні, ідеологічні, кланові протистояння всередині умми; *третья група* – зовнішні геополітичні, етнорелігійні, релігійно-ідеологічні впливи різної сили і характеру, політична активізація світової умми та перетворення Криму на перехрестя різновекторних інтересів Росії, Туреччини, Арабського Сходу, США тощо.

В цьому контексті не можна обійти увагою дані соціологічних досліджень та етноконфесійних моніторингов, які у своїй сукупності свідчать про реальну наявність сприятливих умов для подальшої радикалізації мусульманської громади. Попри всю спорадичність, неповноту і суперечливість таких досліджень, більшість з них висвітлюють серйозний конфліктний потенціал, який накопичується в міжетнічних, міжконфесійних, внутрішньо-конфесійних відносинах в АРК і здатний виплеснутися у радикальних формах.

Кількісні виміри засвідчують помітне збільшення числа та інтенсивності локальних конфліктів в автономії, найперше в соціальній, міжнаціональній та міжконфесійній сферах, протягом 2006-2008 рр. Тільки в 2006 році кількість масових протестних акцій зросла втричі, порівняно з попереднім роком (від 3047 випадків до 9636), притому акції набували більшої гостроти, іноді переростаючи у відкриті сутички сторін за участі правоохоронних органів (у т.ч. неадекватно силової).³¹⁴ На цьому тлі привертає увагу високий протестний потенціал віруючих мусульман: 65 % опитаних мусульман висловили готовність до участі в акціях протесту у випадках образи ісламу, 35 % – у разі проявів дискримінації за національною ознакою; 8 % вважають можливим застосування сили, у т.ч. терористичних актів (!), для захисту своїх інтересів. Серед мусульман менше, ніж серед православних, байдужих до іновірних релігійних організацій (13,5 %), і

³¹⁴ Див.: Арістова А.В. Міжконфесійна напруженість в Кримському соціумі: соціологічні виміри // Українське релігієзнавство. – 2010. - № 53. – С. 159-167.

водночас більше тих, хто ставиться до них негативно чи бореться з ними (10,2 %).³¹⁵

Маркером значної потенційної бази радикального ісламу є також низький рівень громадянської свідомості в АРК. Ставлення до України очевидно і стрімко погіршується – частка тих, хто сприймає її як свою Батьківщину і тих, хто вважають себе її патріотами, невпинно зменшується (ще 4 роки тому 74 % жителів АРК сприймали Україну як свою батьківщину, сьогодні – лише 40,1 %, серед мусульман ця частка становить близько 41 %).³¹⁶ Масив жителів Криму, які демонструють стійкі сепаратистські настрої, складає понад третину опитаних (34,2 %), а частка тих, хто готовий особисто домагатися реалізації сепаратистських варіантів сягає чверті.³¹⁷

Якщо розглядати окремо групи кримських татар, які поділяють і не поділяють «ісламістські» переконання, то розбіжність між ними вражає: якщо серед тих, хто не поділяє «ісламістські» погляди, 37,3 % відносять себе до представників української політичної нації, то серед adeptів ісламізму – такої відповіді не дав жоден респондент.³¹⁸

Нинішня ситуація свідчить, що *реінтеграція* ісламу в українське суспільне середовище по суті не відбулася: відчуженість між етноконфесійними групами зберігається, а ісламська та кримськотатарська ідентичності досі не втратили своєї маргінальності в українському соціумі. Без розв'язання економічних, правових, майнових, політичних проблем на півострові, повноцінної інтеграції кримськотатарської етносу в українське суспільство, вироблення виваженої Концепції державно-ісламських відносин, оптимізації міжнаціональних та міжконфесійних відносин – унебезпечити кримськотатарську умму від проявів релігійного радикалізму та екстремізму є нереальним.

Не менш важливим є і пошук консенсусу між прибічниками «кримського», традиційного та радикального ісламу, а це – справа неабиякої складності. В існуючій ситуації реально можливим є лише коректування міри гостроти конфлікту за допомогою системи мусульманської освіти й виховання та діалогу між усіма мусульманськими інституціями. Ведення такого діалогу – шлях відродження толерантності у конфесійному середовищі автономії.

³¹⁵ Суспільно-політичні, міжнаціональні та міжконфесійні відносини в Автономній Республіці Крим: стан, проблеми, шляхи вирішення. – К.: УЦЕПД, 2008. – С. 6.

³¹⁶ Кримський соціум: лінії поділу та перспективи консолідації // Національна безпека і оборона. – 2009. - № 5 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.uceps.org/ukr/files/

³¹⁷ Суспільно-політичні, міжнаціональні та міжконфесійні відносини в Автономній Республіці Крим: стан, проблеми, шляхи вирішення. – К.: УЦЕПД, 2008. – С. 4.

³¹⁸ Кримський соціум: лінії поділу та перспективи консолідації // Національна безпека і оборона. – 2009. - № 5 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.uceps.org/ukr/files/