

Микола Кирюшко

ІДЕЯ ХАЛІФАТУ
В ІСТОРИЧНІЙ ПАМ'ЯТІ МУСУЛЬМАНСЬКИХ
НАРОДІВ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

У статті розглянуто питання про місце ідеї Халіфату в історичній пам'яті кримських татар. Показано особливості поширення вчення про Халіфат у середовищі кримських мусульман на початку ХХІ ст.

***Ключові слова:** історична пам'ять, іслам, мусульмани, Халіфат, політичний іслам, політичне маніпулювання.*

***Kyryushko Mykola. Idea of Caliphate in historical memory of Muslim peoples in modern Ukraine.** In article the question on a place of idea of Caliphate in historical memory of the Crimean Tatars is considered. Features of distribution of the doctrine about Caliphate in the environment of the Crimean Moslems in the beginning of XXI century are shown.*

***Key words:** historical memory, an Islam, Moslems, Caliphate, a political Islam, a political manipulation.*

До народів, які традиційно сповідують іслам, в Україні звичай відносять кримських і волзьких татар. Однак

своїм корінням з територією нинішньої України також пов'язані залишкові нечисленні групи ногайських татар (мусульман). На землях України від середини ХХ ст. почали оселятися діаспорні групи узбеків, казахів, азербайджанців. З початку 90-х років тут почали осідати етнорелігійні групи мусульман з-поміж турків-месхетинців, афганців, чеченців. Усіх цих спільнот попри їхній строкатий етнічний склад поєднує належність до релігії ісламу.

Ісламська ідентичність цих народів виявляє себе на декількох рівнях: спільне віровизнання, часом моменти спільної історії. Специфічних, неповторних рис ісламська ідентичність набуває у разі накладання на ядро ісламської віри історично зумовлених рис самотутньої етнічної побутової культури (волзькі та кримські татари), залишкових уявлень про загальнотюркського язичницького бога неба Тенгрі разом з духами води та землі (народи, пов'язані походженням від степових кочівників), регіональних традицій організації ісламського життя (ордени, мюриди) вихідців з Північного Кавказу.

До специфічних рис ісламської ідентичності в Україні поряд з означеним вище належить збереження залишкових знань і пам'яті про ісламську державу Халіфат, елементи яких містить у собі історична пам'ять кримських татар. Проте історична пам'ять інших мусульманських народів, які мешкають у межах України, практично не містить своїх власних згадок про реальну державу Халіфат, яка століттями існувала у минулому. Певний виняток становлять турки-месхетинці, історично пов'язані з Османською імперією. Однак релігійна компонента їх історичної пам'яті ще майже не вивчалася.

Найявність уявлень про Халіфат в історичній пам'яті найбільшого в Україні мусульманського етносу – кримських татар – пов'язана з тривалою (близько трьохсот років) спільною історією Кримського ханства з турецькою Османською імперією. Остання була законною спадкоємницею прав, духовної влади та ідеології єгипетських халіфів і тривалий час поширювала базові ідеї устрою Халіфату як ісламської держави на соціальні інститути мусульман Криму. Головні принципи релігійно-політичної системи

Халіфату, облаштування його політичних інститутів накладалися на канву етнорелігійних соціальних відносин кримських татар, перепліталися з ними, утворюючи двошаровий політичний простір.

Таке становище тривало до кінця XVIII ст., коли зусиллями Російської імперії було ліквідовано Кримське ханство з його васалітетом, що обірвало соціально-політичні і релігійні зв'язки кримських мусульман з Туреччиною як зберігачкою титульних прав Халіфату на останньому етапі його існування. У нашому столітті спостерігається пожвавлення інтересу кримських мусульман до проблематики Халіфату, що спричинило численні ускладнення у духовній сфері життя мусульман півострова, ускладнило міжрелігійні відносини, підсилило настрої ісламофобії серед більшості кримчан. Тому **головною проблемою статті** є невизначеність наслідків і неочікуваність активізації процесу реставрації і подальшого піднесення базових ідей ісламського Халіфату серед значної частини кримських мусульман. Поширення вчення халіфатизму може призвести до складних і важкопрогнозованих наслідків.

Стан розгляду проблеми. Політична історія Халіфату має величезну літературу, добре досліджені також історичні сліди і впливи Халіфату у Західній, Центральній та Східній Європі. Класичними у висвітленні цієї проблематики стали праці європейських вчених В. Бартольда [1; 2], Є. Беляєва [3], К. Босворта [4], А. Кримського [5], Б. Шпулера [6] та інших. Погляд турецьких вчених на минуле Халіфату репрезентує монографія Е. Меудуді [7], духовні засади цього державного утворення розглядають арабські вчені Абу Нуайм [8], аль-Джузайрі [9], аз-Захабі [10]. Ібн Хаджар аль-Аскалані [11] та інші. Численні історичні (економічні, військові, культурні, побутові) зв'язки давніх праукраїнців зі сферою впливу Халіфату блискуче дослідив український вчений К. Тищенко [12]. Безпосередні контакти мусульман у Кримському ханстві з духовними інститутами та символами Халіфату, успадкованими турецьким султанатом, описано у спільній монографії М. Кирюшка та О. Бойцовой [13]. До останніх публікацій, присвячених по-

ширенню ідей халіфатизму серед сучасних кримських мусульман, належать праці О. Богомолова [14], А. Булатова [15], М. Кірюшка [13, с. 42].

Слово «халіфат» походить від арабського кореня з додатим латинським закінченням. Корінь «халіф» спирається на арабське слово «халіфе», що означає «заступник», «намісник» – наступник пророка Мухаммада. Однак не в сенсі пророцькому, а у смислі здійснення успадкованої від Пророка духовної і політичної влади над мусульманами. У турецьких діалектах набуває вигляду «калфа». Поняття Халіфату в сунітів має два значення. Перше – це ідеал мусульманської держави, у якій державне управління здійснюється відповідно до вічних і незмінних законів, даних Всевишнім. Державна влада поєднує в собі два виміри: духовний (імамат) і світський (емірат). Друге значення Халіфату пов'язане з реальною історичною державою, яка зародилася у VII ст., досягла найвищого розквіту у X ст., розділилася на декілька державних утворень в XI– XIII ст., поширювала свій вплив на Крим у період XVI– XVIII ст. і формально проіснувала у Туреччині до березня 1924 р.

В історії Халіфату зазвичай виокремлюють 5 основних етапів.

1) Початковий етап правління чотирьох праведних халіфів (632– 661 рр.). Вважається, що їх діяльність найповніше відповідала вченню Пророка. Їх правління відзначалося майже ідеальною відповідністю до Божественного вчення, чого ніколи не вдавалося досягнути пізніше.

2) Після загибелі халіфа Алі у 658 р. утворився Халіфат Омейядів (661– 750 рр.). На цьому етапі виникла мусульманська монархічна державність. Халіфат втратив зразкові початкові властивості і перетворився на абсолютну монархію з переважанням світських елементів. У цей час відбулася друга, наймасштабніша хвиля арабських завоювань. Повалення останнього халіфа з династії Омейядів Марвана ібн Мухаммада означало прихід нової династії правителів Халіфату.

3) За час правління династії Аббасидів (750– 1258 рр.). Історія Халіфату Аббасидів була відзначена трьома яскравими подіями. По-перше, відбулося остаточне розділення духовної і світської влади, коли халіфи зберігали суто номі-

нально авторитет духовних владик, а державно-політичну владу почали виконувати султани. По-друге, час Аббасидів став епохою найбільш блискучого розвитку держави Халіфату з її вражаючою культурою, мистецтвом, наукою, слава якої поширилася у тодішньому світі. Могутність їх держави спиралася на арабську і персидську традиції. Спогади про піднесення Халіфату епохи Аббасидів живлять інтерес сучасних мусульман до цієї форми ісламської держави. Потретьє, час найбільшого розквіту Халіфату відкрив початок розпаду цієї величезної і могутньої держави. Відцентрові тенденції у ній розпочалися саме за правління Аббасидів. Так з'явилися практично відокремлені один від одного Багдадський (власне Аббасиди), Кордовський (залишки династії Омейядів – з 929 до 1031 років) та Єгипетський (Фатіміди – з 1014 до 1152 року) халіфати. Останні дві династії відмовлялися визнавати духовну і світську владу Аббасидів.

Саме у цей час на історичному обрії Халіфату окреслюється тюркський фактор його розвитку. Тюркський завоювальник султан Махмуд Лазневі (997– 1030 рр.) на руїнах саманідської держави створює величезний і впливовий султанат. Прихід тюркського політичного актора припав на час послаблення і розриву економічних і політичних зв'язків між частинами колись єдиного Халіфату, його розпаду на окремі емірати, що пришвидшило втрату світської влади аббасидських правителів. Остаточно важелі світської влади аббасидські халіфи втратили після завоювання Іраку буїдами у 945 р. В 1055 р. владою у Багдадському халіфаті оволоділи сельджуки, лідер яких Тогрул-бек звільнив аббасидського халіфа від влади еретиків-буїдів. За правління сельджуків аж до 1132 р. аббасидські халіфи здійснювали духовну владу імамату на території Багдаду та більшості земель Іраку. Після розпаду єдиної держави Сельджуків у 1118 р. відбулася короткотривала реставрація повної влади аббасидських халіфів, за час якої еміри та султани одержували інвеституру з рук багдадського халіфа. Проте після завоювання Багдаду у 1258 р. монгольськими військами і страти ними останнього аббасидського халіфа

Мустасіма (1242–1258 рр.) Багдадський халіфат припинив своє існування.

4) Утім, у 1261 р. одного з врятованих членів династії Аббасидів на території Єгипту було проголошено халіфом під ім'ям Мостансир, що відбулося при дворі мамлюкського єгипетського султана Бейбарса (1260–1267). Останній був зацікавлений забезпечити духовну підтримку своєму султанатові. Так було збережено формальний сюзеренітет халіфів. За такого стану аббасидські халіфи жили в Каїрі, вже не маючи жодної політичної влади. Вони виконували іншу важливу функцію: своїм релігійним авторитетом сакралізували владу світських правителів Єгипту та інших мусульманських країн. Нащадки Мостансира залишалися номінальними халіфами при каїрських султанах ще протягом 250 років.

5) Після завоювання Єгипту у 1517 р. османськими завойовниками останній аббасидський халіф аль-Мутаввакіль III передав право на Халіфат турецькому султанові Селіму I Грозному. Прагнучи добути духовну владу над усім сунітським світом, Селім I змусив аль-Мутаввакіля під тиском урочисто зректися своїх халіфських прав і титулу на користь османських султанів. Внаслідок цього до султана турків перейшов духовний суверенітет над усіма мусульманами у світі, навіть у разі їх державної автономності. Від цього моменту халіфами з правами спадкоємності стали султани Османської імперії. Центр Халіфату з Багдаду і Каїру перемістився до Стамбулу. Султани Османської імперії здобули титул «Халіфе аль-Муслімін ва хадім аль-Харамейн аш-Шаріфейн» (халіф усіх мусульман та слуга двох заборонених мечетей). Від цього моменту й розпочалася турецька історія Халіфату. Саме на цьому етапі вплив останнього поширився на Кримське ханство, політичним і духовним владикою якого став султан Османської імперії з його правами халіфа.

У 1221–1222 рр. війська сельджуцького правителя Румського султанату Ала-ад-Діна Кей-Кубада зайняли Судак і створили тут один з перших на території півострова

мусульманський духовний центр: у місті було побудовано мечеть і при ній закріплено невеликий штат мусульманського духівництва: організацією і проведенням молитви керував імам-хатиб – священнослужитель, що проводив п'ятничну проповідь – хутбу, заклик на молитву виголошував муедзин, функції духовного судді виконували кади. Очевидно, разом з воїнами сюди прибули й суфійські місіонери, тому що приблизно до того ж часу належить виникнення текіє (монастиря суфіїв) у селищі Отузи (нині селище Щебетовка), розташованому неподалік від Судака. Перша присутність сельджуків була короткочасною і перед вторгненням монголо-татарів вони полишили півострів, проте малоазійське вогнище ісламізму в Судацькому районі функціонувало й надалі, що підтверджується даними археологічних розкопок в Отузах і повідомленнями письмових джерел [13, с. 42].

У другій половині XV ст. у широких верствах населення Кримського ханства утвердилася східнотюркська, досить демократична й віротерпима традиція ісламу, склалася власна структура мусульманського духівництва, що відіграло важливу роль у консолідації різних прошарків суспільства й зміцненні державності. Однак ситуація почала змінюватися в XVI ст., після турецького завоювання 1475 р., яке знищило основні вогнища християнства в Криму і наперед визначило успіх у поширенні та утвердженні ісламу серед кримських татар, зокрема сприяло активізації цього процесу у гірському й прибережному районах півострова.

Власне процес впливу принципів Халіфату на Крим досяг апогею наприкінці XV і протягом XVI ст., коли посилювався тиск Османської імперії, васалом якої стало Кримське ханство. За повідомленнями Мухаммеда Різи, на території власне турецьких володінь у Криму – султанського синджака, до яких належали основні фортеці й торговельні міста кримського узбережжя, діяли закони Османської імперії, адміністративна влада здійснювалася візиром Кафи. Кримські володіння Османів тоді були поділені на 4 кадлики,

кадії призначалися зі Стамбула головним муфтієм, на чолі духовної влади синджака стояли муфтії, що розташовувалися в Кафі, і головний кадій з резиденцією в Мангуп-кале. Політика ісламізації в турецькому синджаку проводилася більш жорстко, про це свідчить швидке скорочення на його території кількості немусульманських храмів (за свідченням домініканця Дортеллі д'Асколі до початку XVII ст. у Кафі не залишилося жодного католицького храму) і грандіозні масштаби спорудження ісламських установ (у Кафі на початку XVII ст. вже діяло 70 мечетей, 5 медресе й 9 текіє). Економічні форми тиску на немусульман у кримських володіннях Османської імперії виражалися у вигляді численних податків, причому, за свідченнями багатьох кримських мандрівників, «під ханами жити було легше». Очевидно, тому певна частина немусульманських підданих синджака прагнула перейти під юрисдикцію Кримського ханства.

Після того, як у 1517 році турецький султан був оголошений халіфом усіх мусульман-сунітів, він став не тільки сюзереном, а й верховним главою ісламської ієрархії Кримського ханства. Ім'я турецького султана як халіфа включили як поминання в хутбу мусульман Криму. Очевидно, турецьке мусульманське духовництво в цей період стало безпосередньо впливати на політичні процеси в Кримському ханаті. Наприклад, під час розв'язання суперечки між претендентами на ханський престол Газі Гіреєм і Фетх Гіреєм вирішальне значення мала думка кафського муфтія Мевляна Абд ер-Реззак-ефенді, що видав відповідну фатву на користь Газі Гірея.

У XVI ст. у Туреччині з муфтіїв почали обирати шейх-уль-іслама (Великого муфтія), що курирував духовну владу на підвладних Османській імперії територіях. Це давало змогу османським султанам затверджувати кандидатуру кримського муфтія, впливати на його політику й через нього до певної міри регламентувати роботу судових округів Кримського ханства. У цей період, за повідомленнями Мухаммеда Різи, з'явилася тенденція призначати на посади вищого мусульманського духовництва в Кримському ханстві улемів, що здобули освіту в Османській імперії [13, с. 58].

У XVI ст. політика кримських муфтіїв жорстко орієнтувалася на інтереси Османської імперії й не завжди збігалася з позицією кримських ханів. Підтвердженням цьому служить гірка оцінка, яку, за свідченням Мухаммеда Різи, давав вищому духівництву хан Газі Гірей, який ремствував на те, що вони встановлюють порядки й самі ж їх порушують [13, с. 58].

У цей період ускладнилися взаємозв'язки світської й духовної гілок влади ханської адміністрації. Принцип виборності мусульманського духівництва в Кримському ханстві став номінальним, кадіїв зі стану улемів призначали на посади разом ханська адміністрація й муфтії, орієнтований на владу Халіфату. При цьому використовувалися деякі елементи османської конфесійно-бюрократичної системи керування щодо включення частини священнослужителів до складу державного апарату. Ця частина духівництва стала одержувати жалування з ханської скарбниці, причому його розмір поступово підвищувався. Однак вся повнота адміністративної влади на території місцевих бейліків, як і раніше, перебувала в руках бейської родової знаті, про що свідчить широкий комплекс повноважень, зазначених у тарханних ярликах XVI ст., які підтверджують права володіння майном кримських беїв.

Загалом влада ханів у Криму в цей період уже не була абсолютною. Вона обмежувалася, з одного боку, різким османським втручанням, а з іншого – опозицією бейської родової знаті, вплив якої зміцнювався в процесі розвитку феодальних відносин і поступового занепаду традицій Халіфату. У такій обстановці ісламське віровчення і діяльність широких верств мусульманського духівництва були важливим чинником стабілізації кримського суспільства, тому кримські хани прагнули дістати в їхній особі підтримку й опору. Проте, що до складу ханського оточення входила велика кількість улемів, навчених в Османській імперії, повідомляють усі середньовічні історики кримських ханів. Ці відомості підтверджуються великою групою ханських жалуваних грамот, виданих наблизеним улемам, іменованим «нашими (тобто ханськими) особливими молільниками».

В цих документах зафіксовані грошові дарування, істотні податкові пільги та імунітети, які до того ж набували спадкоємного характеру. Наприклад, Абди-шейхові було подаровано від Мухаммед Гірея в 1577 р. ярлик на щорічну пенсію в розмірі 4000 акче, а його спадкоємці надалі одержували потвердні ярлики, зокрема, в тому ж обсязі виплачувалася пенсія синові шейха Хакки-ходжі в правління Газі Гірея (1588 – 1608 рр.).

Про збільшення впливу улемів і значення ісламу в житті Кримського ханства цього періоду свідчить також бурхливе зростання кількості мечетей, початкових релігійних шкіл – мектебе й вищих духовних училищ – медресе. Так, до кінця XVI – початку XVII ст., за свідченням Евлії Челебі, у Бахчисараї діяло 24 мечеті, 3 медресе й 5 мектебе, в Ак-Мечеті (Сімферополь) – 5 мечетей, 3 мектебе й 1 медресе; у Гезлеві (Євпаторія) – 24 мечеті, 5 мектебе; у Карасубазарі (Білогорськ) – 19 мечетей, 3 мектебе.

Судячи з описів мандрівників і матеріалів археологічних досліджень, згідно з історичними традиціями Халіфату парафіяльні мечеті будувалися в кожному селищі, а якщо воно було великим, там проводився розподіл на квартали й споруджувалося кілька мечетей. Кожне місто Кримського ханства розчленовувалося на житлові квартали, центром життя яких слугувала мечеть. У більших кварталах могло бути дві мечеті й, відповідно, два приходи. Згідно з нормами Халіфату окремо споруджувалися соборні мечеті для п'ятничних і святкових молитовних зібрань. У великих торговельних містах зводили мечеті на базарах для здійснення денних молитов торговцями й ремісниками. Відповідно, зі зростанням кількості мечетей збільшувалася чисельність і підвищувався вплив ісламських священнослужителів, орієнтованих на Муфтіят.

Розширився штат мусульманського духівництва при керованих ними мечетях і медресе, з'явилися нові для Криму посади читців Корану (хафізів). Наприклад, якщо в XV столітті соборні мечеті обслуговували три-чотири священнослужителі, то в XVI столітті при соборній мечеті в Гезлеві перебував такий штат духівництва: один хатиб,

два мулли, чотири муедзіни. Ця мечеть виконувала особливі функції: проводити і зустрічати хана та його посланців під час їхніх візитів до столиці Османської імперії. Про Бахчисарайську ханську мечеть Евлія Челебі повідомляв, що її обслуговували один імам-хатиб, два мулли, шість муедзінів й один мутефеллі (староста при мечеті). Крім того, при цій мечеті існував штат з десяти читців Корану, двох бібліотекарів і вчителя богослов'я. За розпорядженням шейх-уль-іслама духовництво мечетей одержувало фіксоване жалування із ханської скарбниці. Згідно з цим розпорядженням служителі соборних мечетей оплачувалися краще, ніж приходські, що підтверджувало більш високий їхній статус в ісламській державі.

Традиційне халіфатське унормування соціального життя виявилось у тому, що вже до XVI століття основною соціальною структурою в Кримському ханстві стала мусульманська парафіяльна громада, що очолювалася імамом. У ній ухвалювалися найважливіші рішення, формувалася суспільна думка, давалася оцінка вчинкам того або іншого жителя. Невеликі парафіяльні мечеті в житлових кварталах служили віруючому другим домом, роблячи йому і його сусідам безліч дрібних послуг. Мечеті могли слугувати місцем ночівлі для безпритульних, мандрівників і покутників, тут можна було пообідати й купити необхідні товари. Про зростання значення імамів як керівників парафіяльних громад свідчить досить високий розмір платні, що виплачувалася їм у цей період. Кожна мусульманська громада в Кримському ханстві являла собою невелику державу в державі, ідеологічним центром якої була мечеть. Релігійна громада стежила за дотриманням обумовлених шаріатом ісламських обрядів і повсякденних норм життя, стежила за чистотою побутового життя мусульман, на яке сильно впливали місцеві звичаї. У мусульманських приходських громадах зміцнювалося усвідомлення єдності етнічної спільності, формувалася національна самосвідомість кримських татар.

Згідно з традиціями Халіфату соборна мечеть об'єднувала навколо себе всі міські парафіяльні громади, у ній

здійснювалося правосуддя, збиралися вчені, читці Корану, літератори й філософи. Керував священнослужителями соборної мечеті імам-хатиб, що займав високе місце в ієрархії ісламського духовництва. Наприклад, за повідомленнями Евлії Челебі, Бахчисарайський головний мулла традиційно входив до складу ханського дивана. Так під впливом соціальних інституцій халіфатської держави протягом XVI ст. іслам обійняв домінуючі позиції на всій території Кримського ханства. Спогади про цей «золотий вік» ісламу в Криму були збережені народною пам'яттю як еталон зразкового устрою релігійного і суспільного життя.

Проте Кримське ханство, зміцнюючись і розвиваючись, шукало оптимального співвідношення між халіфатськими за походженням інститутами і принципами – і місцевими звичаями, інтересами і потребами. Процес не був завершений. Наприкінці XVII і протягом XVIII ст., на заключному етапі історії Кримського ханства, в економічному й соціальному житті суспільства спостерігалися кризові явища. Багато вчених пов'язують труднощі цього періоду з дестабілізуючим османським впливом. Швидке падіння військової могутності, зростаючі економічні труднощі держави, загострення соціальних протиріч підривали авторитет ханської влади й підсилювали відцентрові тенденції бейської опозиції. У цих умовах ханський двір, наслідуючи приклад османської політичної системи, став частіше й ширше використовувати релігію як найважливіший засіб збереження цілісності держави. Відповідно, зросла роль улемів, муфтія й кадієскера, підсилювалося значення норм шаріату і скоротилися масштаби застосування звичаєвого права. На утримання муфтія, духовництва й мечетей ханська скарбниця в XVIII столітті щорічно стала відпускати цільові кошти, дотримуючись при цьому чіткої ієрархічної градації. До середини XVIII ст. у державному управлінні вже склалася звичайна практика просити фатву задля кожного більш-менш значного рішення, зокрема, Мухаммед Різа наводить приклад про прийняття фатви на придушення повстання Ширинів у 1724 р.

У період правління останніх кримських ханів, коли активізувалися воєнні суперечки між Росією та Туреччиною, ускладнилася обстановка навколо ханського двору, мусульманське духовництво також активно втручалося у внутрішню й зовнішню політику держави. Численними є приклади політичної активності вищих мусульманських священнослужителів й їхнього поділу на проросійське й протурецьке угруповання. Протурецькі орієнтації значної частини духовництва були пов'язані зі збереженням номінальної духовної влади й халіфського звання за турецьким султаном навіть після Кючук-Кайнарджийського договору про визнання суверенітету Кримського ханства, а також з традицією вищого духовництва та улемів здобувати освіту в Туреччині.

Роз'єднаність окремих гілок влади, дестабілізуюча політика Османської імперії призвели до послаблення позицій ханства й, врешті-решт, – до втрати державності. Після ліквідації навіть номінальної незалежності Кримського ханства наприкінці XVIII ст. звичний життєвий уклад кримських татар було зруйновано: кардинально змінилися державна мова, система політичної влади й стиль ведення господарства. Поступово відмирили пов'язані з Халіфатом норми суспільного і релігійного життя. Після приєднання Криму до Росії, хоча іслам втратив домінуючі позиції під сильним тиском з боку самодержавства й православної влади, а його соціально-державні функції були примусово скасовані, саме іслам залишався незмінною основою ідеалів, традицій, культури кримських татар, допомагаючи представникам цього народу згуртуватися навколо єдиного духовного стрижня й адаптуватися до нових умов життя серед іншоетнічного та іншорелігійного оточення. У комплексі ісламських вірувань на далекому задньому плані зберігалися спогади про ісламську державу за зразком останнього Халіфату. Російська влада надто критично ставилася до будь-яких відомостей про існування халіфатських інститутів в Османській імперії.

Проте після остаточного скасування Халіфату у березні 1924 р. владою республіканської Туреччини нас-

тав новий етап, пов'язаний зі спробами частини мусульманської умми розпочати рух щодо відновлення Халіфату у сучасному світі. Цей рух дістав назву халіфатизму. У ХХ ст. відбулося декілька спроб зацікавити мусульманську спільноту ідеєю відновлення Халіфату (спочатку в окремих мусульманських країнах), проте вони були безрезультатними. У ХХІ ст. прояви цього руху були помічені й в Україні. Халіфатизм виявився домінантою ідеологією та дій релігійної групи, яка називає себе релігійно-політичною партією «Хізб ат-Тахрір»¹.

Повна назва цього нового явища в політичному житті Кримського півострова – «Хізб ат-Тахрір аль-Ісламі» (Ісламська партія визволення). Перші публічні акції цього незвичного для нашого суспільства і досить несподіваного для українських владних кіл ісламського утворення відбулися протягом 2003–2004 рр. Відтоді «Хізб ат-Тахрір» привернув до себе увагу кримських мусульман (особливо частини молоді), спричинив гострі суперечки і організаційні незгоди між ними. Відсутність достовірної наукової інформації про «Хізб ат-Тахрір» (далі – ХТ), його незвичайність і навіть екзотичність для українського суспільства, а також відомий у світі відверто політичний характер міжнародної діяльності ХТ разом з завзяттям і молодіжним ентузіазмом його прибічників – хізбітів викликали природну занепо-

¹ Поняття «хізб» пов'язане з розділенням, поділом цілого на частини. Звідси трактування «хізб'у» як партії: ліванська «Hizbolla» (Хезболла – Партія Бога), «Хізб ат-Тахрір» (Партія визволення), «Хізб-і ісламі» Гульбеддіна Хекматіяра. «Хізб» пов'язаний також традиційно з назвою частини «джюзу» – однієї тридцятої частини Корану. Часте написання назви партії як «Хізб ат-Тахрір» з вживанням літери «у» в транскрипції артикля латиницею «ut» пов'язане з помилковим прочитанням огласовки «фатха», яку використовують для позначення короткого голосного звуку [a], тому й саме є помилковим.

коєність частини українського політикуму, держслужбовців і журналістів.

У своєму дослідженні автор виходив з того, що «Хізб ат-Тахрір» є «релігійно-політичною організацією, яка діє у різних країнах і ставить собі за мету сприяти поверненню мусульман до ісламського способу життя шляхом створення єдиного Халіфату на території держав, населення яких традиційно сповідує іслам [16]. Парадигму ХТ від початку склали два концепти: 1) сучасне суспільство є язичницьким – тому його необхідно просвітити світлом Ісламу; 2) існують насправді лише дві партії: партія Бога (складається з лідерів політичного ісламу та їх послідовників) versus партія Сатани (всі їхні опоненти). Перша покликана піклуватися про ведення духовної і реальної Священної війни аж до запровадження правління Божого повсюди.

Фундаменталістські ісламські рухи ХХ ст. у своєму розвитку пройшли декілька етапів. З середини 90-х років розпочався сучасний етап історії ісламського фундаменталізму. Саме на цей етап і припадає поява «Хізб ат-Тахрір» на політичній арені пострадянських суспільств. Однак власне *виникнення* «Хізб ат-Тахрір» припадає на 50-ті роки ХХ ст. За офіційною версією це сталося у 1953 р. в Єрусалимі (арабською Аль-Кудсі). «Хізб» було засновано шейхом Такийюддіном ан-Набаганієм. З-поміж інших фундаменталістичних рухів і саяфітів партію ХТ відрізняє виразна антиолігархічна, антикланова спрямованість її пропаганди, що часто стає підставою для звинувачень ХТ у тероризмі з боку авторитарних можновладців ряду країн Центральної Азії. Від крайніх радикалів-фундаменталістів (ультрарадикальних екстремістів і відкритих терористів) сьогоднішніх діячів ХТ на теренах України відрізняє саме *прагнення діяти ненасильницькими, ідеологічними методами*.

Перші відомості про окремих членів ХТ сягають у нашій країні перших років постперейшового часу. Наприкінці 90-х рр., повертаючись з депортації, в Криму серед кримських татар з'явилися також перші люди, які ознайомилися з окремими ідеями ХТ у Центральній Азії. На початку ХХІ ст. до них долучилися молоді люди з-поміж крим-

ських мусульман. Добре освічені інтелектуали, частина з яких здобула освіту в ісламських університетах за межами України, а інші в кримських медресе, звернулися до репатріантів, критично налаштованих до дій місцевої влади, яка зволікає з розв'язанням корінних проблем облаштування кримських татар на своїй історичній батьківщині.

Хізбіти шукають послідовників передусім в автономних мусульманських громадах, які реєструються як незалежні від Муфтіяту. Вірогідно, що причини, внаслідок яких члени якоїсь громади хочуть зареєструвати свою общину як автономну від ДУМК, у кожному випадку є різними. Серед них найчастіше називають протест проти фактичної підпорядкованості Муфтіяту багаторічним незмінним лідерам Меджлісу, які монополізували весь процес прийняття рішень; прагнення сповідувати іслам в його «чистому» (арабському) варіанті без нашарувань кримськотатарських народних традицій; бажання членів громади самостійно визначати своє ставлення до політичного ісламу (без стримуючого впливу Меджлісу); усвідомлення переваг прямого, без посередників, спілкування з закордонними спонсорами.

Перший етап публічної діяльності ХТ в Україні розпочався після антиамериканського мітингу у Сімферополі у 2003 р. та відомого інциденту в мечеті Криму – Кебір-Джами в 2004 р., коли імам-хатиба мечеті було звинувачено керівництвом ДУМК у підтримці ХТ. Після цього конфлікту було вперше оприлюднено заяву кримських лідерів ХТ, в якій вони відкидали звинувачення на адресу хізбітів у розколюванні ними єдності кримськотатарського народу і в намірах створити ісламську державу на частині української території. Головним сенсом *другого етапу* стало *поширення ХТ серед кримської громадськості інформації щодо суті своєї діяльності на півострові*. Нова інформаційна політика мала сприяти врегулюванню конфлікту з ДУМК, пошуку взаєморозуміння з більшістю мусульман, розширенню можливостей одержання кримчанами неперекручених відомостей про ХТ, узятих ними з «перших рук». Тому на *публічні виступи* покладалася особлива надія переконати кримчан у нешкідливості хізбітів. З публічними

акціями пов'язувалися сподівання на максимально можливе розширення кола однодумців або принаймні симпатиків. ХТ більше не бажав залишатися замкненим корпоративним угрупованням.

Кримські осередки ХТ зайняли ту нішу у релігійно-політичному житті Криму, яку довго не наважувалися зайняти Муфтіят мусульман Криму і Меджліс кримськотатарського народу – стати виразником політичних інтересів мусульман півострова і транслятором серед них політичних ідей, напрацьованих світовою ісламською соціально-політичною думкою. Попри певну утопічність ідей ХТ зростання кількості їх симпатиків вказує на зростаюче прагнення мусульманської частини населення відшукати вихід з важкого економічного становища, в якому опинилися в останні десятиріччя громадяни України (тим більше репатріанти, позбавлені родючих земель і засобів до існування), за рецептами, які пропонує світова умма у вигляді соціально-політичних доктрин ісламу. Логічна незавершеність і наївність ряду положень політичного вчення ХТ, непродуманість соціально-цивілізаційних наслідків у разі повного втілення (хай суто гіпотетичного) політичних проектів ХТ не відлякують від «Хізб ат-Тахрір» частину наших сучасників-мусульман, навпаки – в епоху панування постмодернізму у масовій культурі ці якості роблять ідеї хізбітів привабливими, особливо для освіченої міської молоді.

Сучасне розуміння Халіфату кримськими прибічниками ХТ полягає в тому, що мусульманська умма, усвідомлюючи себе духовною і територіальною спільнотою, визнаючи на основі шаріату боговстановлений характер влади, висуває зі свого середовища халіфа – одночасно духовного і релігійного керівника мусульманської держави. Він уособлює собою Халіфат Расуль Аллах – інститут наступників Посланця Божого. Послідовники хізбу пропонують підкреслено жорстку модель державного устрою, за якої іслам реально стає основою суспільного життя, а шаріат – базою для Конституції. Вони протестують проти тієї ситуації, коли ісламська держава у політичному житті мусульманських країн існувала лише

теоретично, коли в них історично запанував неприродний для ісламу різкий поділ на світську і духовну владу. Ця відданість хізбітів ідеї Халіфату є найпершим об'єктом критики ХТ у масмедійному просторі.

Халіф діє, здійснюючи принцип хакімії – ісламського врядування (аль-хакіма аль-ісламі'ї). Для цього дії правителя повинні відповідати Сунні Пророка і узгоджуватися з моральним принципом «іхсан» – досконалим, щирим служінням, коли людина усвідомлює, що Аллах бачить усе, що вона чинить, навіть таємно. Разом з тим правитель знає, що він не тільки насолоджується владою. На нього особисто покладено всю відповідальність за управління мусульманською державою. Головним для такого правителя є не можливості, які дає влада, а обов'язок. Тому є цілий корпус вимог до того, хто хоче взяти на себе ці обов'язки, чії знання, талант і попереднє життя відповідають новій посаді. Замовчування критики, приховування невдач розглядаються як неповага правителя до Аллаха.

Правителеві допомагає обрати правильне рішення «аш-шура» – консультативна рада, яка також обирається мусульманською громадою. Власне, «аш-шура» є центральною суспільствоутворюючою одиницею в ісламській думці. Вона провадить спільний пошук правильного рішення, тому позиція більшості тут є вирішальною. «Радьтесь» – сказано в Корані (Коран 42, 38 – 39). Пророк радився зі своїми прихильниками, дослухався до них. У разі, якщо думки його та громади різнилися, він приставав до думки більшості.

Влада у Халіфаті є лише продовженням повноважень усіх мусульман, котрі делегують їх халіфу (або до його обрання – аміру). Тому вони й відповідають перед народом, який їх обрав. Ісламські вчені вважають, що саме завдяки цьому ісламське суспільство забезпечить себе від тоталітаризму та диктатури, від політичного деспотизму та узурпації прав людини.

Висновки.

1) Ідеї халіфатизму на початку ХХІ ст. активно інтродуються у суспільну свідомість кримських

мусульман. 2) Можливість цієї імплементації у релігійне і політичне життя кримських мусульман спирається на історичну пам'ять кримськотатарського народу про історичну взаємодію його колишньої держави з халіфатськими інститутами і традиціями Османської імперії. Діяльність ХТ спирається на історичну пам'ять кримських татар і на останні напрацювання ідеологів ХТ з арабських і тюркських країн. 3) Державні та духовні інституції сучасної Туреччини не підтримують діяльність ХТ. 4) Окремі напрями діяльності ХТ на Кримському півострові мають риси політичного маніпулювання.

1. Бартольд В.В. Халиф и султан // Бартольд В.В. Сочинения. – Т.6. – Москва, 1966. – С. 15– 78 / Бартольд В.В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве.

2. Бартольд В.В. Халиф и султан // Бартольд В.В. Сочинения. – Т.6. – Москва, 1966. – С. 303– 319 / Бартольд В.В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве.

3. Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. – 2-е изд. – Москва, 1966.

4. Босворт К. Мусульманские династии. / перевод с англ. – Москва, 1971.

5. Крымский А.Е. История мусульманства. – Москва, 1902.

6. Spuler В. Geschichte der islamischen Länder. Die Chalifenzeit, Entstehung und Zerfall der Islamischen Weltreichs. – Leiden, 1952.

7. Mevdudi E. Hilafet ve Saltanat (El-Hilafe ve'l Mulk). – Ankara, 1995.

8. Абу Нуайм. Хилья аль-авлия. – Бейрут, 1404 рік хіджри.

9. Аль-Джузайрі. Кітаб аль-Фікх аля аль-Мазахіб аль-Арбаа. – Бейрут, 1996.

10. Аз-Захабі. Сіайр Алям ан-Нубаля. – Бейрут, 1413 рік хіджри.

11. Ібн Хаджар аль-Аскалані. Такріб ат-Тахзіб. – Дамаск, 1986.

12. Тищенко К.М. Халіфат і сівера: топонімічний слід в Україні. – К.: Аквілон-Плюс, 2011. – 496 с.

13. Кирюшко М.І., Войцова О.С. Ислам в Крыму: релігійно-національна самоідентифікація кримськотатарського народу. – К.: Світогляд, 2005. – 300 с.

14. Ісламська ідентичність в Україні / Богомолов О.В, Данилов С.І., Семиволос І.М., Яворська Г.М. – К.: AMES, 2005. – 130 с.

15. Булатов А.А. Внутрішньоісламські протиріччя в мусульманській уммі Криму: природа, стан, еволюція. Автореф. дис...к. філос. н. – К.: 2011. – 20 с.

16. Али-Заде Айдын Ариф-оглы. Исламский энциклопедический словарь. – Москва: Издательский дом «Ансар», 2007. – С. 396.