

UDC 28(4)

**MUSLIMS AND CONTEMPORARY RELIGION-STATE RELATIONS:
ON THE ISSUE OF “CHURCHIFICATION” OF ISLAM IN EUROPE**

Denys Shestopalets

PhD (History)

A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine

4, Mykhailo Hrushevskiy St., Kyiv, 01001, Ukraine

adfontes83@gmail.com

The problem of institutionalization of Islam has been one of the key topics in the context of the analysis of religious dynamics in modern Europe since the second half of the 1990s. In particular, researchers have pointed to the great variability of ways of integrating Muslim organizations into the system of state-confessions relations of various European countries in accordance with local, historically shaped models of interaction between the state and the dominant religious centers. One of the latest attempts to understand these processes can be found in the framework of “churchification” of Islam in Eastern and Western Europe. According to this approach, it is “church” – in its sociological and not Christian theological definition – that serves as the basic, often legally enshrined model of religious institutionalization in the European space. As a result, in order to receive recognition at the legislative level or even certain preferences from the state, Muslim organizations are forced to “churchify” themselves, i.e. to adapt institutional forms that are not relevant for Islam. At the same time, pursuing their own political interests, government agencies in some European societies seek to push Muslims to create single national representative centers (i.e. “Muslim churches”), despite significant ethnic and ideological variabilities of Muslim communities which can be a constant source of internal conflicts and competition. Overall, as this article demonstrates, while the “churchification” of Islam thesis has significant analytical value, it also has certain theoretical flaws that do not allow using it as an overarching explanatory framework. The problematic nature of this approach is also evident in what concerns the formation of the Muslim fields in Ukraine and Russia in the post-Soviet period.

Keywords: Islam; Europe; state; Muslims; Ukraine

**МУСУЛЬМАНИ В СИСТЕМІ
СУЧАСНИХ ДЕРЖАВНО-КОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН:
ДО ПИТАННЯ ПРО “ОЦЕРКОВЛЕННЯ” ІСЛАМУ В ЄВРОПІ**

Д. В. Шестопалець

Вступ. Широкий спектр соціально-політичних та культурних питань, що безпосередньо стосуються мусульман, став одним із ключових об’єктів академічного аналізу релігійної ситуації в Європі в останні чотири десятиліття. Дослідниками були запропоновані численні спроби загального осмислення нової присутності ісламу в європейському середовищі як важливого фактора трансформації як ісламських парадигм, так і самих західних суспільств [Cesari 2004; Cesari 2013; Кауа 2013]. Насамперед потужні міграційні процеси, які призвели до формування значних мусульманських діаспор різного етнічного походження, визначили увагу спостерігачів до інституціоналізації ісламу в таких провідних країнах, як Великобританія,

© 2024 D. Shestopalets; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

Франція та Німеччина [Shadid, Koningsveld 1995; Hussain 2003; Maréchal 2003; Ferrari 2005; Godard 2007; Ferrari, Bottoni 2014]. Водночас у світлі перманентної терористичної загрози після терактів 11 вересня 2001 року в Нью-Йорку та 7 липня 2005 року в Лондоні гостро постала проблема так званого “політичного ісламу” та радикалізації мусульманських вірян під впливом фундаменталістських ідеологій [Samad, Sen 2007; Pargeter 2008; Cesari 2010; Bonino, Ricucci 2021]. У цьому контексті державні структури європейських країн зіткнулися з потребою вироблення конкретних політичних та законодавчих механізмів для акомодатії мусульманських меншин та моніторингу активності центрів ісламського релігійного авторитету, які є головною ланкою у протистоянні екстремізму та в підтримці мирного співіснування релігій [Rath 2001; Potz, Wieshaider 2004; Fetzer, Sopper 2005; Sinno 2009].

Однією з недавніх спроб парадигмального підходу до аналізу державної конфесійної політики щодо мусульман стала теза про “оцерковлення” (*churchification*) ісламу в Європі. Спершу її формулювання базувалося на декількох спостереженнях та висновках провідних ісламознавців щодо основних трендів інституційного розвитку громад мігрантів-мусульман у домінантному християнсько-секулярному ареалі західних країн у другій половині ХХ ст. Надалі, однак, ця теза була теоретично доопрацьована та поширена на країни Центральної, Східної та Південно-Східної Європи, у яких домінантним є не мігрантське, а саме автохтонне населення так званих “етнічних” мусульман. У такому контексті постає важливе питання: чи є “оцерковлення” лише дескриптивним (або ж навіть контраверсійним) концептом, який характеризує окремі, поодинокі факти, чи воно справді може бути використане як основна пояснювальна схема (*framework*) для глибинного розуміння теперішньої динаміки та майбутніх моделей розвитку європейського ісламу?

“Оцерковлення” як пояснювальна схема. Ключовими постатями, які дали імпульс цьому напряму досліджень, можна вважати Йоргена Нільсена та Олів’є Руа. Перший із них, будучи провідним спеціалістом з європейського ісламу, зібрав чимало фактичного матеріалу, який продемонстрував певні зародкові тенденції до проникнення церковних елементів в обрядові практики мусульман та інституціоналізацію їхніх організаційних структур у Західній Європі [Nielsen 1995; 1999]. Зокрема, Нільсен зазначив, що, подібно до історично сформованих іудейських релігійних осередків, нові мусульманські громади в Західній Європі безпосередньо відчули на собі тиск християнського оточення, яке спонукало їх до оформлення в організації, подібні до церков (*church-like organizations*) [Nielsen 1999, 115–116]. Однак саме Руа вважається тим, хто попередньо запропонував концепт “оцерковлення” в контексті своїх розвідок щодо глобального розвитку ісламської *умми* у другій половині ХХ ст. [Roy 2004; Roy 2013a; Roy 2013b]. У цьому аспекті він висунув декілька важливих тез для розуміння європейського мусульманського ареалу.

По-перше, на противагу багатьом скептикам, на найбільш фундаментальному рівні іслам на Заході репрезентується Руа як релігія, повністю здатна до соціальної адаптації та абсорбації певних елементів локальної традиції, потрібних для довгострокового інституційного виживання. Зокрема, він зазначив: “Кожна західна країна інтегрує іслам відповідно до власних парадигм, і громадяни-мусульмани схильні до того, щоб виражати їхню ідентичність через ці західні моделі, навіть якщо такі мусульмани чинять спротив інтеграції або якщо ці парадигми теоретично суперечать їхнім базовим віруванням (наприклад, коли йдеться про прирівнювання ісламу та християнства). Мусульмани на Заході мислять по-західному, навіть коли вони відкидають західні цінності” [Roy 2004, 201]. Іншими словами, попри своє небажання, мусульмани та мусульманські організації часто приймають певний рівень вестернізації, а також правові та соціальні категорії приймаючої країни в обмін на визнання державними структурами та здатність функціонувати в публічній сфері як легітимні соціальні актори [Roy 2004, 204].

По-друге, у своїй праці “Глобалізований іслам” Руа справді використав словосполучення “мусульманська церква” для позначення чисто *релігійних* – на противагу *етнокультурним* – організаційних структур мусульман [Roy 2004, 201]. З його погляду, “мусульманські церкви” як аналог християнських організацій мали б стати інституціями для репрезентації *усіх* мусульман певної країни, функціонуючи як проміжна ланка між місцевими громадами, що формуються навколо мечетей, та глобальною *уммою* [Roy 2004, 201]. Однак можна зробити висновок, що, принаймні в західному контексті, Руа бачив перспективи виникнення об’єднаної територіальної церковної структури мусульман доволі примарними, оскільки самі віряни не потребують її для виконання своїх релігійних практик або наставництва в теологічних питаннях [Roy 2004, 208]. Натомість спроби створення “мусульманських церков” він пов’язував як з амбіціями окремих ісламських лідерів, так і з існуванням певного запиту “зверху”, тобто з боку урядових структур, які завжди бажають мати контакти з “корпоративними” осередками певної конфесії для встановлення соціального контролю в релігійній сфері [Roy 2004, 208, 209].

Отже, згідно з вищезазначеною аргументацією Руа, “оцерковлення” ісламу постає як утворення невластивих для нього унітарних організаційних структур, які мають – або ж прагнуть здобути – *монопольне* право репрезентації вірян у певній політичній територіальній одиниці. Натомість сам дослідник вказує, що мусульманські інституції, по суті, не представляють інтереси пересічних мусульман, адже наві’язують їм “концепти та парадигми, які часто сильно відрізняються від тих, які пересічні мусульмани насправді бажали б підтримати” [Roy 2004, 208]. Відповідно, намагання прихильників тотальної адаптації ісламу в Європі вбудуватися у схему традиційних державно-конфесійних структур приймаючої країни незмінно наштовхуються на природне різноманіття мусульманських громад, а також на спротив принципових опонентів “інтеграційного” підходу, які концентруються на проповіді транснаціонального характеру мусульманської спільноти [Roy 2004, 202]. Як зазначає Руа, останні стверджують, що «мусульманин не має приймати того легального статусу, який йому надають “невірні”» [Roy 2004, 203].

Окрім вищенаведеного обговорення ідеї “мусульманських церков”, сам концепт “оцерковлення” не з’являється в монографії “Глобалізований іслам” – як зазначає Віндінг, *de facto* він був приписаний Руа іншими дослідниками [Vinding 2018, 52–53]. Однак у своїх пізніших роботах Руа все ж використав словосполучення “оцерковлення релігії” (“churchification of religion”) на позначення певних стратегій, що були напрацьовані державними органами та судами в західних країнах для уніфікації релігійної політики [Roy 2013a, 190; 2013b, 18]. У такому контексті концепт “оцерковлення” стосується ситуацій, у яких “в ім’я рівноправ’я вірян законодавство, суди, а також інші інституції стають схильними до того, щоб формувати всі релігії у спосіб”, вкорінений у християнських категоріях та ідеях [Roy 2013a, 189]. Іншими словами, Руа говорить про “стандартизацію” релігій відповідно до християнського зразка, або ж “інституційне змішування релігій”, яке означає, що улеми перетворюються на теологів, імами – на лідерів релігійних громад і т. ін. [Roy 2013a, 189]. Серед інших аспектів така “інституційна синхронізація ісламу та християнства” спостерігається у функціонуванні інституту військового капеланства, яке, як вважає Руа, не є поширеним в арміях мусульманських країн [Roy 2013a, 189–190; 2013b, 17–18]. Отже, Руа зазначає, що «на Заході модель християнських громад часто віддзеркалюється на інших релігійних групах, приводячи до певних форм їхньої християнізації (чи принаймні “оцерковлення”)» [Roy 2013a, 202]. Характерно, що Руа не вважає ці поняття тотожними: “оцерковлення” для нього вочевидь постає як проміжна, менш виражена форма християнізації.

У цей самий період подібні спостереження щодо інституціоналізації ісламу та державної політики у сфері регулювання життя мусульманських громад у Європі

також були озвучені й іншими дослідниками. Наприклад, наслідуючи ідеї Сілвестрі [Silvestri 2010, 48–49], Феррарі та Боттоні вказували на існування в західноєвропейських публічних дискурсах переконання про те, що, подібно до іудаїзму, іслам може повною мірою засвоїти християнські організаційні моделі і, відповідно, бути керованим за допомогою тих самих принципів, що визначають відносини між державою та християнськими церквами [Ferrari, Bottoni 2014, 620, 631]. У цьому аспекті побажанням урядових структур часто є те, щоб навіть інституціоналізація мусульманських консультативних організацій “парасолькового” типу (*umbrella structures*) відбувалася за церковними моделями, аби уникнути потреби реформування наявних релігійно-політичних систем [Ferrari, Bottoni 2014, 631]. Так само потрібним для повного включення ісламу в цю європейську політичну систему вважається і створення стабільної групи релігійних спеціалістів, тобто чітко визначеного мусульманського кліру [Ferrari, Bottoni 2014, 621].

Згодом у своїй статті від 2018 року Нілс Валдемар Віндінг систематизував напрацювання саме Нільсена та Руа, запропонувавши концепт “оцерковлення” як один із ключових для осмислення статусу та динаміки розвитку ісламу в Західній Європі [Vinding 2018]. Важливо зазначити, що Віндінг фактично не представив чіткого визначення цього терміна поза базовими словниковими дефініціями дієслова “to churchify” (“надання чомусь характеристик церкви”), як і самого визначення “церкви” [Vinding 2018, 52]. Попри це, однак, він виокремив чотири типи, або різновиди, “оцерковлення” ісламу в європейському контексті.

На найбільш базовому рівні Віндінг вказує, що процес “оцерковлення” треба розуміти лише як риторичний прийом для встановлення спрощених, пояснювальних аналогій між ісламом та християнством у різних публічних дискурсах (наприклад, порівняння мечетей із церквами або імамів зі священниками) [Vinding 2018, 57–58]. Проте, коли оцерковлення виходить за межі риторики та дискурсивних практик, воно, на його думку, може перетворитися на реальну стратегію соціальної політики щодо ісламу, яка втілюється державними структурами як проект нормалізації, що має на меті спонукати ісламські організації до функціонування в той самий спосіб, що й церкви [Vinding 2018, 57–60]. Як зазначає Віндінг, цей шлях означає “грубе втиснення ісламських інституцій у наявні структури”, або, за визначенням Руа, “низхідний” (*top-down*) процес форматування чи стандартизації конфесійних груп державними акторами [Vinding 2018, 58].

Інший модус “оцерковлення” ісламу, за Віндінгом, може виникати на структурному рівні, коли потужна наявність церков у певних європейських суспільствах унеможливує для ісламу та мусульманських громад уникнення застосування певних елементів церковної організації [Vinding 2018, 51]. У таких випадках домінантним фактором є не цілеспрямована політика урядових структур, а радше сильний опосередкований вплив панівних, історично вкорінених церковних одиниць, які диктують моделі інституціоналізації релігії та взаємодії держави і конфесій у соціально-політичному полі відповідно до власних традицій чи інтересів. Іншими словами, ісламські центри релігійного авторитету йдуть у фарватері таких церков, інтегруючись у наявні системи, навіть якщо це суперечить базовим параметрам ісламського віровчення або інституціоналізаційним традиціям [Vinding 2018, 60–62].

Четвертий варіант “оцерковлення” ісламу, виокремлений Віндінгом, “може розглядатися як цілеспрямована неоінституціональна ізоморфічна стратегія... відповідно до якої мусульманські організації навмисне моделюють себе як церкви”, тому що вони були змушені до цього структурним насильством влади або тому що це дає змогу значно покращити їхній соціальний та матеріальний статус [Vinding 2018, 51]. Віндінг зазначає, що використання цього “міметичного ізоморфізму” (або ж “ізоморфічного інституціоналізму”) являє собою спробу продемонструвати “конформізм та синхронність”, діставши для мусульманських громад прийняття, визнання

та включення в домінуючий соціальний устрій [Vinding 2018, 56, 62]. Водночас, розвиваючи такі ідеї, Віндінг також доходить висновку, що “оцерковлення” такого типу з боку одних мусульманських організацій призводить до певної поляризації та опору груп мусульман, які вважають такий спосіб соціальної акомодатії через уподібнення церквам (або ж використання будь-яких неісламських елементів секулярного походження) абсолютно неприйнятним [Vinding 2018, 63]. Іншими словами, йдеться про “de-churchification”, що маніфестує себе як прагнення за будь-яку ціну дистанціюватися від церковності в інституціоналізаційних процесах чи в публічній саморепрезентації [Vinding 2018, 63].

Загалом навіть побіжний огляд демонструє, що типологія Віндинга має досить обмежену цінність, оскільки більшою мірою визначає *акторів*, які ініціюють “оцерковлення”, ніж внутрішню сутність та варіації самого феномену. Так само наведені ним приклади для кожної з вищезазначених категорій часто видаються поодинокими явищами, які на сучасному етапі не формують чіткої, динамічної тенденції на теренах Західної Європи. Не можна заперечувати, що риторичне чи функціональне “оцерковлення” ісламських структур справді відбувається в багатьох західноєвропейських країнах з історично сформованими моделями державно-конфесійних відносин. Однак ці процеси завжди є результатом взаємодії багатьох акторів та їхніх мотивацій, що перетворює типологію Віндинга на чисто аналітичну, спекулятивну модель. Ба більше, тоді як деякі мусульманські організації справді можуть формально переформатовувати себе на “структури, подібні до церкви” (*church-like entities*), конкретних фактів, які б свідчили про *сутнісну* адаптацію інституту церкви як такого – чи то в соціологічному, чи то в теологічному християнському розумінні – в ісламських інституційних парадигмах, Віндингом продемонстровано не було.

Кульмінацією концептуалізації “оцерковлення” ісламу на сучасному етапі можна вважати монографію Егдюнаса Рачіуса “Islam in Post-Communist Eastern Europe: Between Churchification and Securitization” [Račius 2020]. З одного боку, Рачіус повністю (і без критичного аналізу) використав попередні напрацювання в осмисленні проблеми, запропоновані Нільсеном, Руа та Віндингом. З іншого боку, він підсилює теоретичні засади цього напрямку досліджень, надавши дефініції ключових понять та залучивши теоретичні побудови провідних соціологів релігії в тому, що стосується класифікації релігійних організацій. Ба більше, на противагу попереднім уривчастим спробам, Рачіус зібрав набагато більш систематичну доказову базу для розуміння феномену. Водночас він змістив фокус уваги із Західної Європи до Східної Європи, яка має значно відмінний релігійний, зокрема й мусульманський, ландшафт.

Насамперед Рачіус намагався очистити термін “церква” від будь-яких християнських конотацій та залучити його суто в соціологічному сенсі як універсальну організаційну форму, що може бути створена будь-якою конфесією, включно з ісламом, хоча останній і не має відповідних інституційних аналогів, закладених у віровченні чи сформованих у мусульманських суспільствах історично [Račius 2020, 3]. Відповідно, базуючись на теоретичних концепціях класиків соціологів релігії, Рачіус визначив *церкву* як: “а) інституціоналізовану (визнану на законодавчому рівні) релігійну громаду, б) яка включає усю спільноту вірян цієї віри (під чим розуміється сукупність догматів, ритуалів та етичних настанов), в) яка має духовно-бюрократичну структуру, що складається з професійних (посвячених у духовний сан) кліриків, та д) яка має позитивні відносини із суспільством і державою” [Račius 2020, 192]. Базуючись на такому узагальненому визначенні, Рачіус стверджує, що процес “оцерковлення” досягає свого апогею, коли певна релігійна спільнота “перетворюється на ієрархічно структуровану духовно-бюрократичну інституцію, що є укомплектованою та обслуговуваною кліром” [Račius 2020, 1]. Водночас

таке перетворення – у разі ісламу його результатом є “мусульманські церкви” [Račius 2020, 74] – може відбуватися як за ініціативи послідовників конфесії “зсереди́ни”, так і бути нав’язаним “зверху” політичною владою [Račius 2020, 2]. Важливо зазначити, що у своїй роботі Рачіус згадує структурне, інституціональне та функціональне “оцерковлення”, однак не дає чітких характеристик для цих різновидів з погляду ключових дефініцій [Račius 2020, 2–3].

Застосовуючи зазначену парадигму до ситуації в обраному ним регіоні Східної Європи, Рачіус вказує, що “оцерковлення” є не менш як одним із *ключових* аспектів цілеспрямованої державної політики (*governance*) щодо ісламу в багатьох посткомуністичних країнах [Račius 2020, 2, 164, 214]. Зокрема, він намагається довести, що як практична державна політична стратегія (*state-pursued policy strategy*) щодо регулювання релігійного багатоманіття інституційне та структурне форматування релігійних організацій за зразком домінуючих християнських церков є результатом запровадження специфічного законодавства у сфері релігії [Račius 2020, 214]. У цьому аспекті держава постає як “інтрузивний” актор, що “зверху” нав’язує конфесіям певну, можливо навіть невластиву чи неприйнятну для них, модель інституціоналізації [Račius 2020, 76]. Як зазначає Рачіус, у найменш виражених формах, які не досягають рівня примусового “оцерковлення”, держава все ж очікує, що мусульмани, які проживають на її території, самостійно і добровільно сформують “подібнудо-церкви” (*church-like*) організаційну структуру, яка б офіційно представляла їхні інтереси як спільноти [Račius 2020, 4].

Водночас, незважаючи на постулювання провідної ролі держави, Рачіус зазначає, що процес “оцерковлення” також відбувається не тільки вимушено, а й за ініціативи самих мусульманських організацій, лідери яких часто є втягнутими в конкуренцію між собою за право представляти локальну *умму* та прагнуть здобути ексклюзивне визнання урядових структур [Račius 2020, 4]. У цьому аспекті “оцерковлення” може проходити на двох рівнях – адміністративному та риторичному: на першому з них мусульманські лідери прагнуть адміністративно об’єднати свої громади в багатофункціональну бюрократичну структуру, яка регулює всі аспекти релігійного життя своїх членів; на риторичному ж рівні, за Рачіусом, “оцерковлення” маніфестує себе як просування мусульманськими спікерами дискурсів “євроісламу”, або “європейського ісламу”, запозичених від політичних гравців [Račius 2020, 77].

Цікаво зазначити, що Рачіус не задовольнився концептуальним аналізом “оцерковлення” як стратегії управління ісламом у Східній Європі, поєднавши цей аспект державної політики з іншим, набагато більш висвітленим питанням, а саме *сек’юритизацією* ісламу, тобто його репрезентацією “навіть не як релігії, а радше як радикальної (наси́льницької) політичної ідеології” [Račius 2020, 5]. З одного боку, як впливає із самої назви його монографії “Islam in Post-Communist Eastern Europe: Between Churchification and Securitization” та із запропонованої загальної концепції, Рачіус явно протиставляє ці два феномени як альтернативні (або навіть взаємовиключні) стратегії, що можуть вважатися *антитезами* одна одній [Račius 2020, 5]. З іншого боку, він сам неодноразово демонструє, що “оцерковлення” та сек’юритизація ісламу можуть бути тісно пов’язані та відбуватися паралельно відповідно до загальної політики уряду щодо різних груп мусульман [Račius 2020, 5, 167, 174]. Зокрема, у монографії стверджується, що в певних випадках “оцерковлення” ісламу може вважатися наслідком сек’юритизації або ж, навпаки, призводити до неї [Račius 2020, 102].

Спираючись на такі засади, у результаті свого аналізу законодавства та державно-конфесійних відносин у вибраних суспільствах Східної Європи Рачіус дійшов висновку, що в Польщі, Північній Македонії, Болгарії та Боснії “сек’юритизація (небезпечного) ісламу поєднується з постійною державною політикою оцерковлення (націоналізованого) ісламу, що є закладеним у національному законодавстві,

тобто конституціях та спеціальних законах”, тоді як в “Угорщині та Чехії сек’юритизація ісламу на рівні практичної політики проводиться замість оцерковлення” [Račius 2020, 173–174]. Натомість становище мусульман у Литві, на його думку, не демонструє яскравих ознак ані сек’юритизації, ані оцерковлення [Račius 2020, 174]. Попри таку різноманітність варіацій державної політики, Раціус все ж стверджує, що теракти 11 вересня 2001 року не тільки сприяли виникненню сек’юритизації ісламу у Східній Європі, а й збільшили зусилля державних акторів щодо оцерковлення ісламу “зверху” [Račius 2020, 167].

Отже, у парадигмальних побудовах Раціуса (як і його попередників) “оцерковлення”, по суті, постає специфічним виявом таких загальних проблем, як інтеграція, доместикація (“одомашнення”), нормалізація, вестернізація, європеїзація або акомодация ісламу, а точніше, його “пристосування до європейських цінностей у повсякденному житті” без теологічної християнізації самої релігії [Račius 2020, 80, 102]. Цей процес розуміється Раціусом як “оцерковлення мусульманської свідомості” на інтелектуально-духовному рівні [Račius 2020, 74]. Натомість на структурному рівні “оцерковлення” постає як європеїзація інституційної структури ісламу, яка досягає кульмінації в перетворенні мусульманських організацій на “мусульманські церкви” з ієрархічною духовно-бюрократичною структурою та професійним кліром [Račius 2020, 74].

Загалом можна стверджувати, що запропонована Раціусом пояснювальна схема має чимало проблемних місць, які пов’язані з перебільшенням масштабів “оцерковлення” як *цілеспрямованої* державної політики щодо ісламу. На відміну від сек’юритизації, яка є добре розробленим і теоретично обґрунтованим концептом, “оцерковлення” постає фактично дескриптивним терміном, який, попри всі намагання соціологів, не може бути повністю відокремлений від християнських алюзій. У цьому аспекті цілком очевидно, що дослідження Раціуса базується на “фальшивій дихотомії” між цими двома феноменами, яку сам дослідник постійно розвінчує. Іншим проблемним аспектом у роботі Раціуса є відбір країн для аналізу. Зокрема, для легітимації свого підходу він довільно використав найбільш узагальнене бачення Східної Європи як ареалу і посткомуністичних (тобто власне пострадянських) країн, і постсоціалістичних країн Центральної та Південно-Східної Європи, хоча останні мають досить відмінні демографічні, соціально-політичні та релігійно-культурні характеристики. Водночас досить показовим є те, що у вибірку Раціуса не потрапили такі найбільш виражені представники Східної Європи у вузькому значенні цього географічно-політичного терміна, як Росія та Україна, що до того ж мають набагато більш значні та динамічні мусульманські меншини, ніж етнічно однорідні Чехія, Угорщина чи Польща. Цей момент залишився в монографії без достатнього обґрунтування, хоча автор добре знайомий зі становищем ісламу і в Росії, і в Україні [Račius 2018, 51–65]. У цьому світлі для аналізу валідності та перспективності концепту “оцерковлення” потрібно також попередньо поглянути на динаміку інституціоналізації мусульманських громад і в цих двох країнах.

“Оцерковлення” ісламу в Україні та Росії? Як було показано вище, сутність феномену “оцерковлення” зводиться Раціусом до специфічного соціологічного визначення “церкви”, яке складається із чотирьох базових компонентів. Зокрема, йдеться про потребу визнання такої структури з боку держави (тобто наявність певного легального статусу), а також про принципове прийняття нею домінуючого соціального порядку. Однак очевидно, що основним в аналізі аспектів державної політики та стратегій акомодации мусульманських організацій для Раціуса стало саме створення інституцій, які а) репрезентують *усю* спільноту вірян певної конфесії на цій території та б) які мають чітко виражену, усталену ієрархічну структуру, що складається із професійного, висвяченого (ordained), кліру. Саме ці критерії, на його думку, є найбільш показовими в контексті регіону умовної “Східної Європи”.

Звертаючись до першого з цих критеріїв “оцерковлення”, треба одразу зазначити, що пострадянські процеси інституціоналізації ісламу в Україні та Росії не привели до формування єдиного центру релігійного авторитету, подібного до Російської православної церкви (РПЦ). Навпаки, з початку 1990-х років мусульманське середовище обох країн потрапило у смугу плюралізації, або виникнення численних організацій, які претендували на те, щоб репрезентувати мусульманські осередки на національному чи регіональному рівні. Водночас деякі структури, що конкурують між собою, прагнули взяти на себе статус головного чи єдиного “голосу” мусульман країни та збільшити свою значущість за рахунок внутрішньої централізації, поглинаючи незалежні громади чи інші духовні управління. Однак з огляду на територіальні та культурні особливості, а також етнічне різноманіття мусульман в обох суспільствах попередні спроби досягнути монопольного статусу в межах вільної конкуренції, тобто коли не було прямої підтримки урядів, були нерезультативними.

Насамперед, подібно до декількох країн Центральної та Південно-Східної Європи, розглянутих Рачіусом, певний бекграунд для “оцерковлення” ісламу в пострадянській Росії був сформований історично ще в період Російської імперії. Зокрема, наприкінці XVIII століття державна влада створила *Оренбурзьке магометанське духовне зібрання* (“Оренбургское магометанское духовное собрание”), що стало офіційною “церковноподібною” структурою для регуляції відносин більшої частини мусульман європейської частини імперії (за винятком Криму, де одночасно було сформоване локальне *Таврійське магометанське духовне управління* (“Таврическое магометанское духовное правление”)) [Davies 2015, 49; Bekkin 2023, 71–72]¹. Так само в радянський період в РСФСР діяло єдине *Духовне управління європейської частини СРСР та Сибіру* (ДУМЕС). Ці осередки можна вважати “церковноподібними” принаймні у функціональному сенсі як державний інструмент соціального контролю, нав’язаний конфесії через брак у ній власних достатньо централізованих та стабільних інституційних форм надмазхабного типу. Із цього погляду, як і в разі Болгарії, Боснії та Польщі, де в постсоціалістичний період влада фактично відновила історичні мусульманські організації чи зафіксувала їхній статус на законодавчому рівні, “оцерковлення” ісламу в пострадянській Росії так само мало певний історично детермінований потенціал.

Натомість у контексті радикальних трансформацій після розпаду СРСР у ДУМЕС швидко почалися децентралізаційні процеси, які російська федеральна влада не мала наміру обмежувати чи зупиняти. Відповідно, у середині 1990-х років у європейській частині Росії сформувалася плюралістична модель інституціоналізації ісламу, яка характеризується динамічною взаємодією конкуруючих центрів мусульманського релігійного авторитету різного рівня. На найбільш загальному із них ідеться про так звані “федеральні муфтіяти” (Центральне духовне управління мусульман Росії (ЦДУМР) та Духовне управління мусульман Російської Федерації (ДУМРФ)), які позиціонують себе як структури, що мають певну присутність у більшості регіонів та, відповідно, прагнуть конфесійно репрезентувати усіх мусульман країни, незалежно від їхньої територіальної, етнічної чи мазхабно-теологічної належності. Тобто, базуючись на класифікації Віндінга чи Рачіуса, можна було б стверджувати, що на цьому рівні “оцерковлення” ісламу в Росії відбувається “знизу”, тобто за ініціативи самих мусульманських організацій, які наслідують гегемонічну модель російського православ’я. З цього погляду, найбільш вираженою ознакою стратегії мусульманських лідерів було прагнення досягнути статусу “РПЦ для мусульман” не за рахунок фактичного об’єднання усіх мусульманських організацій країни, а через монополізацію публічних дискурсів та статусу прямого партнера держави, демонструючи абсолютну лояльність до політичного режиму та запропонованого ним цивілізаційно-культурного проекту. Однак, на думку Гульназ Сібгатулліної,

такі стратегії побудови “мусульманських церков”, застосовувані лідерами федеральних муфтіятів у пострадянський період, зазнали невдачі [Sibgatullina 2023]. Так само, як вказує Беккін, з певною політичною метою федеральний уряд абсолютно не заважав появі “паралельних” мусульманських структур (як-от нова “парасолькова” структура *Духовне зібрання мусульман Росії* (“Духовное собрание мусульман России”), створена у 2016 році як конгломерат регіональних муфтіятів), які лише посилювали конкуренцію за владу та ресурси, а відповідно, і фактичну фрагментацію в ісламському релігійному полі країни [Bekkin 2019].

Водночас треба зазначити, що в регіонах Росії з домінуючим мусульманським населенням (Татарстан, Північний Кавказ) існують свої “церковноподібні” духовні адміністрації, які монополюють “офіційний” іслам на цих територіях. Наприклад, як було показано Беккіном, у другій половині 1990-х місцева влада Татарстану проводила цілеспрямовану релігійну політику централізації управління мусульманами в республіці в межах одного офіційно визнаного муфтіяту, на законодавчому рівні не дозволивши формування чи поширення паралельних, альтернативних структур, як це стало типовим у багатьох регіонах, де мусульмани становили меншість [Bekkin 2023, 98–116]. Подібна ситуація квазіцерковної інституціональної монополії, сформованої за участі регіональних політичних еліт, виникла в Чечні та Дагестані, а також у Криму після анексії 2014 року (хоча ще одне, паралельне духовне управління продовжує певну діяльність без офіційної реєстрації). Звичайно, питання про те, чи є ці модули державної політики щодо ісламу та форми його інституціоналізації саме наслідком *оцерковлення* (тобто перенесенням на ісламське підґрунтя або нав’язуванням мусульманам моделі “церкви”) чи то “зверху”, чи то “знизу”, залишається відкритим та дискусійним. Наприклад, Беккін логічно пояснював тенденції монополізації релігійного авторитету серед російських мусульман за допомогою економічних теорій [Bekkin 2023]. Ба більше, на думку Мацузато, сам інститут “муфтіяту” є лише калькою або “молодшим братом” власне ісламської системи “діянету” (“шейх-ул-іслам”), яка була запозичена російською владою з Османської імперії наприкінці XVIII століття [Matsuzato 2012, 59, 67].

Незважаючи на набагато менші розміри мусульманської громади в Україні проти російських, проблема динамічної плюралізації цього сегмента релігійної сфери набула значного масштабу і в пострадянському українському контексті. Уже в середині 1990-х років в Україні оформилися три мусульманські центри з вираженими регіональними, етнічними або ідеолого-теологічними характеристиками: Духовне управління мусульман України (ДУМУ) з центром у Києві, Духовне управління мусульман Криму (ДУМК) із центром у Сімферополі та Духовний центр мусульман України (ДЦМУ) в Донецьку [Yakubovych 2010]. Важливо зазначити, що спроба створити об’єднану структуру для усіх мусульман України на базі ДУМУ та ДУМК зазнала невдачі через зрив об’єднаного конгресу, що був запланований на вересень 1994 року. Як зазначає Муратова, подія була скасована через раптове запровадження місцевою владою карантину в Сімферополі [Muratova 2009, 422]. Ба більше, як вказує Червонная, саме Комітет у справах релігій в українському уряді рекомендував лідеру ДУМУ Шейху Ахмедові Таміму не брати участі в конгресі [Chervonnaia 1997, 152]. Такий підхід сигналізував небажання влади мати справу з централізованою, а відповідно, і більш потужною мусульманською організацією.

Отже, потенційного “оцерковлення” українського ісламу, яке б знайшло вираження у прагненні державних органів створити *єдину* мусульманську “церкву” України “зверху” (подібно до перманентних спроб об’єднання українського православ’я в єдину помісну церкву), фактично не було. Відповідно, у період до анексії Криму (березень 2014 року) фрагментація ісламського релігійного авторитету призвела до створення семи духовних управлінь (чи муфтіятів), які базувалися на етнічних, ідеологічних чи теологічних засадах [Shestopalets 2011]. З огляду на

ліберальність українського законодавства і загальної політики у сфері релігії цей процес фактично не регулювався державою, яка б прагнула підштовхнути мусульманські організації до об'єднання або створення парасолькової репрезентативної структури. Натомість українські державні актори фактично обрали як партнера для репрезентації мусульман саме ДУМУ, яке, на противагу більш потужному, але регіональному ДУМК (що прагнуло ствердити свою повну монополію в Криму, фактично визначаючи півострів у церковних термінах як свою “канонічну територію” [Shestopalets 2011]), мало центр у Києві із численими громадами в різних регіонах країни. У цьому аспекті можна стверджувати, що саме ДУМУ справді прагнуло посісти нішу “мусульманської церкви України”, виступаючи як єдиний легітимний “голос” мусульман країни у взаємодії з державою та на міжнародній арені. На публічному рівні незмінний лідер ДУМУ Шейх Тамім прийняв титул “муфтія України”, що експліцитно позиціонував його як головну офіційно визнану постать ісламського релігійного авторитету в Україні, попри те що цей статус оспорювався конкуруючими структурами, які відкидали тип “ортодоксального”, теологічно сфокусованого ісламу, що пропагувався ДУМУ [Brylov 2018].

Отже, як у Росії, так і в Україні можна зазначити брак цілеспрямованої державної політики “оцерковлення” ісламу на національному рівні, принаймні в тому сенсі, який був визначений Віндінгом та Рачіусом. У цьому аспекті релігійне законодавство обох країн не можна вважати таким, що прямо або опосередковано моделює типову релігійну структуру, саме базуючись на зразку “церкви”, і, відповідно, змушує мусульманські організації переформатовуватися в “церковноподібні” структури заради здобуття офіційного визнання. Так само, незважаючи на наявність певних фаворитів серед мусульманських структур, які демонстрували більшу лояльність до політичного режиму, урядові актори в обох країнах не ставили за мету об'єднання усіх мусульман або ж за зразком монопольної РПЦ, або ж просто під егідою єдиного координаційно-консультативного центру, як це було, наприклад, зафіксовано в Іспанії, Бельгії чи Франції [Potz, Wieshaider 2004, 1–22]. Натомість на прикладі Росії очевидно, що церковноподібні структури, тобто монопольні організації з усталеною ієрархічною структурою, часто створюються місцевими політичними елітами в регіонах із домінуючим мусульманським населенням одного етнічного чи культурного бекграунду як інструмент соціального контролю, консолідації влади та протидії екстремістським фундаменталістським течіям.

На відміну від вищезазначеного аспекту, який стосується створення централізованих мусульманських організацій національного рівня, набагато більш проблемним питанням в аналізі “оцерковлення” є другий ключовий елемент соціологічного визначення “церкви”, а саме наявність чіткої ієрархізованої структури із професійним кліром (тобто критерії внутрішньої самоорганізації). За Рачіусом, головним шляхом для формування такого “кліру” в мусульманських організаціях Східної Європи стало обов'язкове здобуття релігійної освіти у спеціалізованих ісламських духовних навчальних закладах [Račius 2020, 196–202]. Однак такий підхід не може вважатися задовільним: незважаючи на формування централізованих мусульманських організацій зі спеціально підготованими групами улемів або імамів-хатибів, які виконують свої функції на постійній, оплачуваній основі, можна стверджувати, що процес їхнього “оцерковлення” міг би бути фактично зафіксований лише із запровадженням певного “таїнства священства”, яке регулює допуск до “кола обраних” через містичний ритуал (*ordination*) із передачею певної “духовної енергії” (як-от благодать Святого Духа в християнстві).

Звичайно, між організацією церков та інституціоналізацією ісламських центрів релігійного авторитету можуть бути проведені певні паралелі. Наприклад, федеральні та регіональні муфтіяти в Росії є досить ієрархізованими структурами [Yemeljanova 2016, 115], а також мають у своєму складі такі адміністративні одиниці,

як *мухтасібати*, які іноді порівнюються з єпархіями як складовими одиницями РПЦ. Так само численні навчальні заклади на пострадянському просторі готують релігійних спеціалістів, які дістають статус духовних лідерів та “кліру” в мечетях та місцевих громадах. Однак, зважаючи на традиційну думку про те, що в ісламі немає спеціальної касты “священства”, залишається питанням, чи дорівнює цей процес “оцерковленню”. В українському контексті, будиши тісно пов’язаним із суфійськими рухами, ДУМУ активно пропагувало думку про те, що “правильне” знання про іслам може бути здобуте лише від релігійних спеціалістів, які своєю чергою здобули його від попередників через традиційні для ісламу методи передачі, тобто через особисте спілкування з визнаними ісламськими теологами та правознавцями². Відповідно, в ісламі є власна традиція, яка не обов’язково може бути класифікована як наслідування певних християнських зразків.

Висновки. Проблема інституціоналізації ісламу стала однією з вузлових тем у контексті аналізу релігійної динаміки в сучасній Європі, починаючи з другої половини 1990-х років. Зокрема, дослідники вказують на велику варіативність шляхів вбудовування мусульманських організацій у систему державно-конфесійних відносин різних європейських країн відповідно до локальних, історично сформованих моделей взаємодії держави з домінуючими релігійними центрами. Однією з останніх спроб осмислення цих процесів стала запропонована Віндінгом та Рачіусом парадигма “оцерковлення” ісламу у Східній та Західній Європі. Згідно з цим підходом, саме “церква” – у соціологічному, а не в християнському теологічному визначенні – є базовою моделлю релігійної організації в європейському просторі. Як наслідок, для того щоб здобути визнання на законодавчому рівні або навіть певні преференції від держави, мусульманські організації мають “оцерковлювати” себе, тобто адаптувати невласиві для ісламу інституційні форми. З іншого боку, задля власних політичних інтересів урядові структури в деяких європейських суспільствах прагнуть підштовхнути мусульман до створення єдиних національних репрезентативних центрів (тобто “мусульманських церков”), попри значну етнічну та ідеологічну варіативність мусульманських громад, яка є постійним джерелом внутрішніх конфліктів та конкуренції. Загалом, як було показано в цій статті, хоча теза про “оцерковлення” ісламу має значну аналітичну цінність, вона також має певні теоретичні вади, які не дають змоги використовувати її як універсальну пояснювальну схему. Проблемність цього підходу є очевидною в контексті аналізу становлення мусульманського поля в Україні та Росії в пострадянський період.

¹ Ба більше, як вказує Беккін, у 1905 році мусульманськими лідерами Російської імперії були висунуті певні пропозиції для реформи управління мусульманами, яка була б спрямована на подальшу централізацію цього процесу [Bekkin 2023, 125]. Зокрема, було запропоновано, за зразком Османської імперії, створити верховний пост “Шейх-ул-Іслама”, який би вважався головою єдиної для усіх мусульман Росії структури – “Зібрання”, що складалося б зі складових адміністративних одиниць – “казиятів” [Bekkin 2023, 125].

² Див., наприклад: Знание о Боге – наиважнейшее из знаний. – Киев: Аль-Иршад, 2010. – С. 9–10.

REFERENCES

Bekkin R. (2019), “ ‘Parallel’ Muftiates as the ‘Third Force’ among Spiritual Administrations of Muslims in Russia”, *Journal of Muslims in Europe*, Vol. 8, No. 2, pp. 265–285. DOI: <https://doi.org/10.1163/22117954-12341400>

Bekkin R. (2023), *People of Reliable Loyalty... Muftiates and the State in Modern Russia*, Södertörns högskola.

Bonino S. and Ricucci R. (eds) (2021), *Islam and Security in the West*, Palgrave Macmillan. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-67925-5>

- Brylov D. (2018), "Islam in Ukraine: The Language Strategies of Ukrainian Muslim Communities", *Religion, State and Society*, Vol. 46, No. 2, pp. 156–173. DOI: <https://doi.org/10.1080/09637494.2018.1456766>
- Cesari J. (2004), *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States* (1st ed.), Palgrave Macmillan.
- Cesari J. (2013), *Why the West Fears Islam: An Exploration of Muslims in Liberal Democracies*, Palgrave Macmillan, New York.
- Cesari J. (ed.) (2010), *Muslims in the West after 9/11: Religion, Politics, and Law*, Routledge, London.
- Chervonnaya S. M. (1997), *Vozvrashcheniye krymskotatarskogo naroda: problemy etnokul'turnogo vozrozhdeniya. Krymskotatarskoye natsional'noye dvizheniye*, Vol 4: 1994–1997 gody, Institut etnologii i antropologii RAN, Moscow. (In Russian).
- Davies F. (2015), "Confessional Policies Toward Jews and Muslims in the Russian Empire and the Case of the Army", in Davies F., Schulze Wessel M. and Brenner M. (eds), *Jews and Muslims in the Russian Empire and the Soviet Union*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 47–64. DOI: <https://doi.org/10.13109/9783666310287.47>
- Ferrari S. (2005), "The Secularity of the State and the Shaping of Muslim Representative Organizations in Western Europe", in Cesari J. and McLoughlin S. (eds), *European Muslims and the Secular State*, Ashgate, Aldershot, pp. 11–24.
- Ferrari S. and Bottoni R. (2014), "The Institutionalization of Islam in Europe", in Cesari J. (ed.), *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford University Press, pp. 619–655. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199607976.013.12>
- Fetzer J. S. and Soper J. S. (2005), *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Godard B. (2007), "Official Recognition of Islam", in Amghar S. et al. (eds), *European Islam: Challenges for Public Policy*, Centre for European Policy Studies, Brussels, pp. 183–203.
- Hussain D. (2003), "The Holy Grail of Muslims in Western Europe: Representation and Their Relationship with the State", in Esposito J. and Burgat F. (eds), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*, Hurst and Company, London, pp. 215–250.
- Kaya A. (2013), "Islam in Europe", in Beichelt T. et al. (eds), *Europa-Studien. Eine Einführung*, Springer VS, Wiesbaden, pp. 73–90. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-531-19864-4_4
- Maréchal B. (2003), "Institutionalisation of Islam and Representative Organisations for Dealing with European States", in Maréchal B. et al. (eds), *Muslims in The Enlarged Europe*, Brill, Leiden, pp. 151–182. DOI: https://doi.org/10.1163/9789047402466_008
- Matsuzato K. (2012), "Sravnitel'nyy analiz tipologii upravleniya musul'manami v nearabskikh periferiyakh: Turtsiya, Rossiya, Indiya, Kitay", *Sravnitel'naya politika*, Vol. 4, No. 10, pp. 58–71. (In Russian).
- Muratova E. (2009), "Islamskoye vozrozhdeniye v postsovetском Krymu", in Boytsova E. V., Gankevich V. Iu., Muratova E. S. and Khayredinova Z. Z., *Islam v Krymu: ocherki istorii funkcionirovaniya musul'manskikh institutov*, Elinio, Simferopol, pp. 328–427. (In Russian).
- Nielsen J. S. (1995), *Muslims in Western Europe*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Nielsen J. S. (1999), *Towards a European Islam*, MacMillan Press Ltd, London.
- Pargeter A. (2008), *The New Frontiers of Jihad. Radical Islam in Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Potz R. and Wieshaider W. (eds) (2004), *Islam and the European Union*, Peeters, Leuven.
- Račius E. (2018), *Muslims in Eastern Europe*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Račius E. (2020), *Islam in Post-communist Eastern Europe: Between Churchification and Securitization*, Brill, Leiden. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004430525>
- Rath J. et al. (2001), *Western Europe and Its Islam*, Brill, Leiden.
- Roy O. (2004), *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, Columbia University Press, New York.
- Roy O. (2013a), *Holy Ignorance. When Religion and Culture Part Ways*, Oxford University Press, Oxford.
- Roy O. (2013b), "Secularism and Islam: The Theological Predicament", *The International Spectator*, Vol. 48, No. 1, pp. 5–19.
- Samad Y. and Sen K. (eds) (2007), *Islam in the European Union: Transnationalism, Youth and the War on Terror*, Oxford University Press, Oxford.

Shadid W. A. R. and Koningsveld P. S. (1995), *Religious Freedom and Position of Islam in Western Europe*, Kok Pharos Publishing House, The Hague.

Shestopalets D. (2011), “Islam v Ukraini: problema relihiinoho avtorytetu”, *Ukrainske relihiieznavstvo*, No. 60, pp. 161–170. (In Ukrainian).

Sibgatullina G. (2023), “The Muftis and the Myths: Constructing the Russian ‘Church for Islam’”, *Problems of Post-Communism*, pp. 1–12. DOI: <https://doi.org/10.1080/10758216.2023.2185899>

Silvestri S. (2010), “Public Policies Towards Muslims and the Institutionalization of ‘Moderate Islam’ in Europe: Some Critical Reflections”, in Triandafyllidou A. (ed.), *Muslims in 21st Century Europe: Structural and Cultural Perspectives*, Routledge, London, pp. 45–58.

Sinno A. H. (ed.) (2009), *Muslims in Western Politics*, Indiana University Press, Indianapolis.

Vinding N. V. (2018), “Churchification of Islam in Europe”, in Vinding N. V. et al. (eds), *Exploring the Multitude of Muslims in Europe: Essays in Honour of Jørgen S. Nielsen*, Brill, Leiden, pp. 50–66. (Muslim Minorities; No. 27). DOI: https://doi.org/10.1163/9789004362529_005

Yakubovych M. (2010), “Islam and Muslims in Contemporary Ukraine: Common Backgrounds, Different Images”, *Religion, State & Society*, Vol. 38, No. 3, pp. 291–304. DOI: <https://doi.org/10.1080/09637494.2010.499287>

Yemelianova G. M. (2016), “Muslim-State Relations in Russia”, in Manson R. (ed.), *Muslim Minority-State Relations: Violence, Integration, and Policy*, Palgrave MacMillan, New York, pp. 107–132. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-137-52605-2_5

Д. В. Шестопалець

**Мусульмани в системі сучасних державно-конфесійних відносин:
до питання про “оцерковлення” ісламу в Європі**

Проблема інституціоналізації ісламу стала однією з вузлових тем у контексті аналізу релігійної динаміки в сучасній Європі, починаючи з другої половини 1990-х років. Зокрема, дослідники вказують на велику варіативність шляхів вбудовування мусульманських організацій у систему державно-конфесійних відносин різних європейських країн відповідно до локальних, історично сформованих моделей взаємодії держави з домінуючими релігійними центрами. Однією з останніх спроб осмислення цих процесів стала парадигма “оцерковлення” ісламу у Східній та Західній Європі. Згідно з цим підходом, саме “церква” – у соціологічному, а не в християнському теологічному визначенні – є базовою моделлю релігійної організації в європейському просторі. Як наслідок, для того щоб здобути визнання на законодавчому рівні або навіть певні преференції від держави, мусульманські організації мають “оцерковлювати” себе, тобто адаптувати невласливі для ісламу інституційні форми. З іншого боку, задля власних політичних інтересів урядові структури в деяких європейських суспільствах прагнуть підштовхнути мусульман до створення єдиних національних репрезентативних центрів (тобто “мусульманських церков”), попри значну етнічну та ідеологічну варіативність мусульманських громад, яка є постійним джерелом внутрішніх конфліктів та конкуренції. Загалом, як було показано в цій статті, хоча теза про “оцерковлення” ісламу має певну аналітичну цінність, вона також має значні теоретичні вади, які не дають змоги використовувати її як універсальну пояснювальну схему. Проблемність цього підходу є найбільш очевидною в контексті аналізу становлення мусульманського поля в Україні та Росії в пострадянський період.

Ключові слова: держава; Європа; іслам; мусульмани; Україна

Стаття надійшла до редакції 15.05.2024