

*Кондратьєва І. В.
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка*

ІСТОРИЧНІ РЕАЛІЇ СТАНОВЛЕННЯ МУСУЛЬМАНСЬКОЇ МОДЕЛІ СУСПІЛЬСТВА ТА МІСЦЕ В НІЙ МІЛЛЕТА СХІДНИХ ХРИСТІЯН

Сьогодні в світі постають такі суспільні завдання, які можуть бути реалізовані тільки через призму високого морального ідеалу, ідеалу примирення, діалогу та спільної роботи заради майбутнього. Тому говорячи про релігійну ситуацію в світі йдеться не про появу нових релігій, не про суттєві доктринальні розбіжності а про співпрацю релігій заради вирішення тих проблем, які існують в світі. Мусульманські та християнські організації Сходу підписують перший в історії договір про співпрацю[1] християнський вчений присвячує докторське дослідження захисту ісламу[4], Всесвітній самміт релігійних діячів звертається з Посланням до світу констатує, що інститут релігійних конфесій є історично виправданим та практично найбільш ефективним для формування духовного світу людини [3].

Історія співіснування християнства та ісламу починається з давніх часів появи цих релігій, вона заслуговує детального розгляду та з'ясування специфіки мусульманської моделі організації суспільства та місця в ній міллета східних християн.

Після появи у 630 році арабської держави та подальших завойовницьких походів халіфів в тодішній ойкумені відбуваються колосальні політичні, етнорелігійні та соціокультурні зрушення. Ці зрушення пов'язані були з утвердженням нової мусульманської системи цінностей. При цьому багато дослідників (Р. Фрай, А. де Кастрі, Ф. Хітті, Р. Армур) вказують на швидкоплинність, а подекуди, на несподіваність постання ісламу у тодішньому світі. Лаконічним є висловлювання Р. Фрая з цього приводу: “драматична раптовість сходження ісламу на небосхил історії є вражаючою” [18, с. 328]. Втім подібна раптовість пояснюється тими численними чинниками соціально-політичного, економічного, культурного та конфесійного характеру, які полегшили утвердження мусульманської державності. Згадаємо принагідно про соціально-економічні та демографічні трансформації в житті арабів які набувають чинності на зламі IV і VII століть, і слабкість тих державних утворень, які перебували у сфері експансії мусульманських правителів. Для прикладу, Сасанідська імперія напередодні арабського завоювання зазнавала кризи, яка, в свою чергу, була спричинена негативними явищами в економіці та системі управління. Ці негативні явища привели до чвар між вищими станами іранського суспільства, до невдалих військових дій проти Візантії і до занепаду зороастрійської церкви.

Втім слід зважати і на суто конфесійний чинник, – інтегруючу силу ісламу. Так О. Большаков визнає іслам винятковим консолідуючим чинником, що спричинив арабське завоювання і створення теократичної держави, – Арабського халіфату. На його думку, іслам “не тільки об'єднав розрізнені сили аравітян, але й підкорив їх релігійній дисципліні і наділив переконливістю у правоті їх справи і непереможності, що створило перевагу над добре озброєними і навченими арміями Візантії та Ірану” [4, с. 14]. В будь-якому разі можна стверджувати про ефективність мусульманської організації суспільства в основі якої полягала опора на спільноту віруючих, – умму.

Умма являла собою “нове об’єднання людей, яке скріплювало не спорідненість по крові, але віру в єдиного Бога” [15, с. 14]. Термін “умма” в значенні співтовариства людей, поєднаних спільною релігією з’являється ще в Корані. Сайід в коментарії до 68 аяту 3 сури стверджує: “З часів Ібрахіма ісламська громада утворює одне ціле, що немає ні географічних, ні етнічних кордонів. Вона існувала з покоління в покоління як союз відданих Аллаху (мусульман), яких розрізняють не за спорідненістю, родовою приналежністю чи расою, а винятково і цілковито за їх вірою.” [10, с. 177]. При цьому покровителем віруючих визнається сам Аллах (Коран 3:68). На підставі мединських сур можна стверджувати, що основою організації умми стають відносини залежності або покровительства які регламентують ставлення мусульман до Аллаха. І ці відносини не припускали розподілу за етнічною ознакою чи територіальним принципом і, як наслідок, – не приводять до утвердження винятковості якогось одного народу. До цього, ще упродовж VII століття формується уявлення про те, що мусульманин належить до умми навіть в тому випадку, якщо він мешкає за межами своєї держави. Варто прислухатись до думки Р. Фрая, який вважав, “що сам іслам значно переріс свою арабську основу, перетворившись у багатонаціональну і багатомовну культуру і релігію” [18, с. 344]. Показовим є факт появи уявлення про національне громадянство лише в кінці XIX століття.

Отже, поява умми у мусульманському суспільстві другої третини VII століття уможливило відмову від принципу пріоритетності етнічної приналежності. Цю особливість слід враховувати при подальшому викладі питання ставлення мусульман, якими упродовж історії ставали переважно араби, тюрки і монголи до християнської спільноти. Тобто на прикладі функціонування умми в мусульманському світі можна стверджувати про цілковите домінування конфесійного над етнічним.

Уявлення про умму як спільноту мусульман, поєднаних вірою в Аллаха доповнюється також її значенням як транслятора духовної спадковості. Подібне значення поширене у колах ісламських улемів. Відповідно “історія людства в Корані – це послідовна зміна однієї релігійної громади іншою, всі вони складали колись єдину умму людей, поєднаних спільною релігією (умма Ібрахіма, міллат Ібрахіма)” [16, с. 241]. При цьому припускається, що умма мусульман повинна бути зразком як для тих, хто сумнівається, так і для тих, хто дотримується іншого віросповідання. До речі, слово “умма” в буквальному перекладі з арабської мови означає “зразок”, “приклад”. Звідси, не дивним є культивування у мусульманському суспільстві уявлення про інші конфесійні спільноти як про ті, що повинні наслідувати традиційним ісламським цінностям. До речі, цілком вірогідно, що саме у перспективі демонстрації прикладу для інших конфесій в Арабському халіфаті зароджується специфічна форма вирішення питання релігійних меншин, що отримала в подальшому назву “система міллетів”, розквіт якої припадає вже на часи існування Османської імперії.

З іншого боку, саме умма в значенні прикладу для наслідування виявилась відліком диференціації мусульманського суспільства на дар аль-іслам (територія, володіння ісламу) і дар аль-харб (територія, володіння війни, тобто області заселені немусульманами). При цьому, за свідченням авторитетних улемів, “дар аль-харб” у перспективі може бути перетворена у “дар аль-іслам” через джихад чи добровільне наслідування.

Принагідно слід уточнити значення терміну “дар аль-іслам”. Зауважимо, що спочатку застосування цього терміну обмежувалось халіфатом, згодом ним іменували всі мусульманські держави. Але особливого звучання термін “дар аль-іслам” набуває у

випадку його протиставлення терміну “дар аль-харб”. Тоді це “світ в межах якого встановлені і діють закони Корана” [цит: 6, с. 83]. Хоча зауважимо, що А.Алі-заде наполягає на тому, що “термін “дар аль-іслам” поширюється не тільки на країни з мусульманським законодавством, але і на всі мусульманські громади світу, незалежно від того чи є ці країни в яких вони знаходяться мусульманськими чи ні” [1, с. 111]. Останнє трактування дає підстави стверджувати, що “дар аль-іслам” не передпокладає конфесійної винятковості, не узаконює лише іслам в якості єдиного репрезентанта конфесійної моделі суспільства.

Натомість, “в межах “дар аль-іслам” класичний іслам..” визнає три статуси існування людини: в якості “правовірного”, в якості того, за кого заступаються (ахль аз-зімма) і в якості “багатобожника”, який повинен бути або навернений в іслам, або винищений” [6, с. 83]. Таким чином конфесійну модель державних утворень арабів, тюрків та монголів звісно, що з врахуванням певних етапів їх історичного розвитку можна визначити як “дар аль-іслам”.

Нас цікавить насамперед статус “ахль аз-зімма”, який за мусульманськими законами передбачав певну лояльність влади до “ахль аль-Кітаб” (людей Книги). Для мусульман люди Книги як прихильники віри в Бога, пророцтва і судний день заслуговують на повагу і співчутливість. Співчутливість викликана була тим, що зіммії, за переконаннями мусульман не змогли втримати у чистоті істини віри в Бога і з часом їх спотворили. Чи можливо, вони знають істину, але приховують її. Як сказано в Корані: “О володарі писання! Чому ви наділяєте істину хибою і приховуєте істину, в той час як визнаєте” (Коран 3:64/71). Натомість, за поглядами правовірних мусульман, вони краще знають їх віру й тому повинні бути взірцем для зімміїв у культивуванні їх релігій. Звідси випливають й причини більш-менш вільного функціонування зімміїв в межах ісламського світу, окресленого ще Мухаммадом.

Принагідно, “ахль аз-зімма” слід трактувати як ті релігійні спільноти які користувались правом, заступництва, санкціонованим мусульманською державою. Звідси й необхідність вироблення норм та правил, які б регламентували стосунки правовірних та зімміїв. До цього, до зімміїв мусульмани відносили спочатку іудеїв, християн та сабіїв [вірогідно, що йдеться про месопотамських мандеїв, відомих також як християни св. Іоанна – І.К.]. По мірі завоювання мусульманами територій Сасанідської імперії (з 633 року по 651 рік) вони змушені були включити до “людей Книги” також зороастрійців. Балазурі переповідає переказ про те, як халіф Омар ібн аль-Хаттаб на одному із зібрань звернувся за порадою до мухаджирів (буквально: тих, що здійснили хіджру). Цитуємо: “Не знаю як мені чинити з магами. Тоді піднявся один із сподвижників пророка Абдаррахман ібн Асуф і сказав, що йому приходилось слухати Мухаммада, коли той повелів поводитись із зороастрійцями так само як з “людьми Писання” [9, с. 219]. Відповідно, іудеї, християни, сабії та зороастрійці мали право на вільне існування в межах “дар аль-іслам” при умові дотримання ними встановлених у суспільстві мусульманських законів і сплати податків.

Отже, “ахль аль-Кітаб” повинні були узгоджувати свої дії з нормами мусульманського права. Відповідно, як піддані мусульманських держав вони повинні були зважати на норми і приписи шаріату. Водночас мусульманське законодавство поширювалось винятково на правовірних, а зіммії підлягали під юрисдикцію своїх власних, переважно духовних судів. Незважаючи на їх непідпорядкованість законодавчій системі мусульманської держави, остання все ж таки гарантувала легітимну рівноцінність

правовірних та зімміїв. Принаймні, за правилами ханбалітського та ханіфітського мазхабів за вбивство правовірного і за вбивство зіммія сплачувалась однакова міра [грошове відшкодування – І.К.]

Втім у мусульманському світі норми, правила і звичаї шаріату мали виразне конфесійне підґрунтя. При цьому, як зазначають В. Лубський і В. Борис “...в якості правових нерідко постають релігійно-ритуальні або моральні за своїм змістом норми, забезпечені юридичною санкцією й захищені державою” [11, с. 17]. Як наслідок, - християнські меншини змушені були миритись з проявами відвертої демонстрації, особливо у містах та торгових поселеннях, переваг віри в аллаха. З іншого боку, вони не мали права на активне проповідання свого віросповідання. Звідси й низка дискримінаційних заходів, спрямованих на обмеження прозелітизму християн. Для прикладу, християни – піддані Арабського халіфату, повинні були носити тюрбани синього кольору та особливий пояс зуннар (зовнішні ознаки їх конфесії), не мали права повчати своїх дітей Корану, здійснювати шумні богослужіння і поховальні процесії, публічно пити вино, тощо. За свідченням ат-Табарі, згідно з одним наказом 853 року зіммії “більше не мали права їздити на конях, лише на мулах і віслюках” [цит:14, с. 59-60].

Крім того, зіммії не мали права проживати в самому місті, лише в рабадах ремісничо-торгових пригородах. Втім насправді дискримінаційними були обмеження християн у судочинних справах. Як повідомляє А. Мец “вони не допускались до участі в судовому процесі як свідки, навіть і проти одновірця... напроти християнський суд у мусульманських землях, правда не по добрій волі, приймав свідчення мусульманина проти християнина, вимагаючи лише, щоб свідок був богобоязливим і бездоганної поведінки...” [14, с. 55]. До цього, закон, який забороняв свідчення християн був прийнятий дамаським халіфом Омаром II.

Щоправда більшість звичаєвих правил для зімміїв, спрямованих на обмеження їх конфесійної активності не були надто обтяжливими. Та й контроль за їх виконанням цілковито залежав від волі, чи навіть примхи правителів. Наприклад, у 1003 році під час правління ал-Хакіма християни зобов'язані були носити на шиї важкі дерев'яні хрести. Тоді ж заборонені були публічні святкування, удари в дзвони, із зовнішніх стін церков виламували зображення хрестів, тощо. Втім, вже спадкоємці халіфа ал-Хакіма повернули все на круги своя. Більше того, у 1919 році, за свідченням Ях'ї ібн Саїда, коли ал-Хакіму донесли “що християни збираються у своїх оселях і урочисто відзначають святе причастя, причому в цих зборищах беруть участь і навернені в іслам, халіф не надав цьому доносу жодної уваги” [10, с. 67].

Втім до реалізації деяких правил, які б обмежували конфесійну активність зімміїв, багато з мусульманських правителів підходили більш ніж формально. Для прикладу, християнам заборонялось будувати приміщення ритуального призначення. Але збереглося чимало свідчень про спорудження нових церков в різних регіонах ісламського світу, за винятком хіба що Аравії. При цьому ці свідчення датуються в інтервалі між VII і XII століттями. Так, Михайло Сирієць і Григорій бар-Ебрей повідомляють про побудову у другій половині X століття “якимсь віруючим мужем з міста Азербайджану Ушну монастиря в землі, Клавдії неподалік від селища під назвою Григоріан” [5, с. 84]. К.Юзбашян на підставі кількох вірменських джерел, стверджує: “У 874 році Маріам, дружина сунійського князя Васака і дочка найголовнішого князя Ашота Багратуні споруджує на острові Севан церкву Апостолів” [19, с. 48].

Особливо ж цінні свідчення про спорудження церков можна почерпнути у такій відомій пам'ятці сирійського християнства як "Історія мар Ябалахи III і раббан Сауми". Зокрема у ній повідомляється, що у 1294 році мар Ябалаха III "заклав фундамент св. монастиря мар Йоханана Хрестителя на стороні північній міста Мараги..." [7, с. 100]. При цьому, судячи з подальшого у тексті опису цього монастиря "у всій красі була завершена ця споруда і з усілякими прикрасами, досконалість яких, не може виразити слово" [7, с. 166]. Також мар Ябалаха "зруйнував [стару] церкву мар Шалітті в Маразі і відновив її з великими видатками. Замість старого дерев'яного він побудував два нефи, а поряд влаштував келію свого перебування" [7 с. 79].

Показовим також є факт з історії Османської імперії. У 30-х роках XIX століття за повідомленням К. Базілі "християнам була надана свобода скрізь відновлювати свої храми і монастирі й навіть будувати нові, не купувати ні свідчення мусульманського суду (імам) в необхідності лагодження і побудови, ні дозволу місцевих влад, ні сприяння осіб, що управляли уммами правовірної юрби" [2, с. 137].

Окремого розгляду заслуговує питання фіскальної політики, яку проводили мусульманські правителі по відношенню до християн. Нагадаємо, - обов'язкова сплата податків християнськими підданими була умовою їх легального існування у мусульманському світі як з'їмців. Ще праведний халіф Омар I (634-644 рр.) усі податки які накладались на підданих дар аль-іслам розподілив на три види. Мусульмани сплачували лише незначний закят (пожертвування). Натомість весь податковий тягар, який фактично забезпечував надходження до казни халіфату перекидався на немусульман. Вони зобов'язані були сплачувати харадж (податок на землю) і джизью (щомісячний подушний податок замість військової служби). При цьому якщо харадж кожен із з'їмців сплачує за земельний наділ то джизья накладалась на всю громаду. Додамо, що загальна сума подушних податків розподілялась в середині громади і, звичай, стягувалась з кожного християнина враховуючи до того ж його платіжну спроможність. Від сплати податків звільнялись непрацездатні з'їмці, жінки та діти. За свідченням ал-Балазурі при перших халіфах у Сирії джизья складалась з одного джариба [міра сипучих тіл – І.К.] та одного динара з голови чоловіка" [13, с. 60]. До цього, введення та остаточне утвердження закону про джизью припадає на правління династії Аббасидів (750-1258). При Аббасидах, за свідченням Абу Йусуфа: "джизья стягується з чоловіків, виключаючи жінок і підлітків: з багатого 48 дирхемів, з чоловіка з середнім прибутком – 24 дирхеми, а з бідного землероба, що живе своєю працею, – 12 дирхемів. Вона стягується з них щорічно..." [13, с. 1308].

Зауважимо, що суми податків, які надходили до казни халіфів були доволі значними. За свідченням ібн Хордадбега "перший розподіл податків у Вавілонії при Омарі I дав близько 500 тисяч платників подушної податі, тобто приблизно півтори мільйони тих, за кого заступаються, звідки слід виключити іудеїв" [14, с. 49]. Тому не дивно, що в епоху Омейядів деякі халіфи були невдоволені масовими наверненнями християн до ісламу, оскільки подібні навернення завдавали значних збитків фінансам держави. Більш докладно про фінансові втрати халіфату від зменшення надходжень в казну з причини масштабних навернень християн до ісламу можна почерпнути у праці герцога А. де Кастрі [8, с. 4, 29].

Окрім хараджа і джизії немусульмани зобов'язані були сплачувати т.зв. "нагальні" грошові внески та виконувати різного роду повинності на будівництві фортець, доріг, мостів, тощо. До речі, чи не вперше натяк на необхідності сплати немусульманами податків міститься у Корані. Цитуємо: "Бийтесь з тими... з людей Писання, хто істини Аллаха не

визнав, бийтесь з ними до тих пір, поки данини платити не стануть” (Коран, 9:29).

Щоправда в історії дар аль-іслам бували випадки, коли правителі скасовували більшість податків зімміїв. Наприклад, чого вартий наказ Ібрагіма-паші, адресований муллі, шейху Омаровій мечеті і всім владним чиновникам. Цитуємо: “В Єрусалимі є храми, монастирі і поклоніння, до яких приходять всі християнські і єврейські народи різних сповідань і країн значно віддалених. Ці поклонники до цих пір обкладались величезними податками на всіх шляхах без вилучення. В монастирях і церквах єрусалимських перебувають ченці і молільники для читання Євангелія і для духовних обрядів своїх сповідань. Правосуддя вимагає, щоб вони були звільнені від усіх податків, якими довільно їх обкладали місцеві влади. А тому наказуємо, щоб всі податки, які стягуються з монастирів і храмів для християнських народів, що перебувають в Єрусалимі, як от: греків, франків [найменування католиків – І.К.], вірмен, коптів і інших, рівно і податки колишні і нові сплачувані народом єврейським, були назавжди знищені” [2, с.97].

До цього, поява подібного наказу Ібрагім-паші пояснюється не стільки його політикою віротерпимості, скільки політичними розрахунками, – прив’язати до себе численне християнське населення Лівану.

Принагідно, про фіскальну політику мусульманських правителів щодо духовенства християнських конфесій. Представники кліру, згідно з мусульманськими законами теж сплачували подушний податок. Лише з ченців, для яких основним прибутком було подаяння, не брали жодних податків. Втім у 924 році в Єгипті місцеві чиновники вирішили стягувати податки з ченців монастирів, внаслідок чого останні поскаржились халіфу. За свідченням Абу Йусуфа, халіф наказав щоб “як і раніше, з ченців і єпископів нічого не стягували” [14, с. 58].

Звернемо також увагу на ту обставину, що з єпископів не стягувались податки. Втім чи було це нормою в мусульманському світі? З численних джерел (Матфей Едеський, Михаїл Сирієць, ал-Балазурі) відомо, що халіфи Аббасидів, султани та хани інколи з політичних розрахунків звільняли служителів церкви східних християн від податків. Для прикладу, при халіфі Омарі I клір зобов’язаний був платити джизью. Але внаслідок прохання відомого на той час стовпника рабина Теодора до намісника Кашкара духовенство було звільнене від оподаткування. Інший приклад, султан-сельджукід Кілідж-Арслан II звільнив яковітського патріарха Михаїла Сирійця від податків надіславши йому “в якості символічного подарунку 20 золотих динарів і лист” [5, с. 132]. Показовим також є свідчення з “Історії мар Ябалахи і мар Сауми”. Тут повідомляється, що хулагуїд Газан хан (1295-1304) “дав католікосу [мар Ябаласі III – І.К.] згідно звичаю наказ про те, щоб гезіта [джизйя] не стягувалась з християн” [7, с. 105]. До речі, сирійські християни були звільнені від податків і при хані династії Хулагуїдів Олджейту (1304-1316) [7, с. 123]. Згадаємо також і про султана Мехмета II, який видав фірман [особлива державна грамота – І.К.] за яким християнська ієрархія у його державі отримала особисту недоторканість і звільнення від усіх податків

Втім у мусульманському світі були й інші факти, - коли християни і їх клір потерпали від податків. Так М. Марр переповідає свідчення з “Історії юаньської династії”. Цитуємо: “В 1272 році наказом імператорським запропоновано було, щоб духовні із буддистів, даосів і еркеунів [китаїзована монгольська назва східних християн – І.К.] які залишили безшлюбність і не дотримувались більше релігійних обов’язків своїх, повинні вважатись нарівні з народом”. А “в 1282 році новим наказом підтверджене було, щоб духовні

буддисти, даоси і еркеунські в Хо-сі, які завели жінок і дітей, підлягали сплаті податків нарівні з народом” [12, с. 42].

Зауважимо до усіх вищенаведених фактів, що критерієм оподаткування чи звільнення від податків зазвичай була політична лояльність християнських інституцій. У тих випадках коли ці інституції цілковито узгоджували свою політику з політикою халіфів, султанів чи ханів, тоді їх монастирі та церкви звільнялись від сплати хараджа. Більше того султани Османської імперії брали на себе обов'язок гарантів церковного майна християн. Натомість, нелояльні по відношенню халіфату мелькіти, які тяжіли у своїй політиці до Візантійської імперії потерпали від податкового гніту.

Заслуговує на увагу й виклад питання передачі наслідування власності при відсутності спадкоємця. Відзначимо, що християни щодо права наслідування перебували в більш привілейованому положенні, ніж мусульмани в дар аль-іслам. А саме, - при відсутності спадкоємця на майно мусульманина воно підлягало відчуженню на користь держави. Так Йакут повідомляє, що “спадщина ал-Хатіба ал-Багдаді (2000 динарів) дісталась державній скарбниці” [14, с. 117]. Натомість майно тих християн чи іудеїв у яких не було спадкоємців переходило не до держави, а до громади померлого. Підставою для такого роду перерозподілу майна було висловлювання пророка: “мусульманин не може наслідувати від невірнього, а невірний від мусульманина”. До речі подібне висловлювання було законодавчо підкріплене халіфом у 923 році.

Таким чином у відповідності з вченням Корана і праведних халіфів східні християни перебували під заступництвом мусульманської влади. Вони в межах дар аль-іслам входили до специфічної релігійно-політичної спільноти – ахль аз-зімма. До цього вперше цей термін зустрічається у т.зв. Мединській конституції, укладеній в 622 році після переїзду Мухаммада з Мекки до Йасриба. Між іншим у тексті цього законодавчого документа стверджувалось, що договір із зімміями гарантує їм заступництво і безпеку. Також визнавалось, що вони можуть безперешкодно сповідувати власну релігію. Тобто у Мединській конституції з поміж інших положень були проголошені основні, хоча й надто узагальнені принципи взаємин мусульман з представниками інших конфесій. До речі, А.Алі-заде доволі високо оцінює Мединську конституцію. На його думку: “Це перший в історії документ, який виражає і регулює цивілізовані правові відносини між представниками різних релігійних конфесій в умовах теократичної держави. Згідно з цим документом права інших релігійних конфесій в умовах мусульманської держави повинні бути збережені” [1, с. 114-115].

Представники ахль аз-зімма мали право на вільне культивування своєї релігії і право жити у відповідності зі своїми законами. Фактично об'єднання зімміїв в межах дар аль-іслам мали статус автономії, зберігаючи до того ж внутрішнє самоуправління. При цьому керівники спільнот несли відповідальність перед мусульманською владою за кожного члена своєї пастви й інколи навіть клопотали за них. Тобто зв'язок держави з немусульманськими конфесійними спільнотами здійснювався через їх керівників.

Варто зауважити, що інститут ахль аз-зімма в Османській імперії функціонував під назвою “міллети”. М.Селезньов звернув увагу на метаморфозу, пов'язану із вживанням цього терміну. На його думку: “Міллет – буквально народ, від сирійського милта, слово (множина). Через арабську воно перейшло в турецьку мову і набуло значення “конфесія”, “релігійна спільнота” [17, с. 62].

Міллети займали важливе місце у конфесійній моделі мусульманського суспільства.

За їх допомогою регламентувались відносини з немусульманськими громадами в межах дар аль-іслам. Тому з'ясуємо питання особливостей функціонування міллетів у мусульманському світі. По-перше, як відносно автономні структури вони мали право самостійно обирати собі предстоятеля інституцій. Щоправда кандидатури предстоятелів потім затверджували халіфи чи султани. По-друге, їх автономія поширювалась і на майно громад, монастирів, церков. По-третє, міллети не мали власних територій і тому приналежність до них визначалась лише конфесійною ознакою. По-четверте, у мусульманському світі різні міллети були рівноправними. При цьому рівність їх прав не залежала від кількості членів і симпатій провладних структур. По-п'яте, система міллетів в поєднанні з системою адміністративно-територіального поділу сприяла процесу синтезу культур і культивуванню толеранції, незважаючи на факти як мусульмансько-християнського протистояння так і внутрішньоконфесійні конфлікти у середовищі самих християн. Щодо останнього. Нерідко мусульманські правителі силою встановлювали конфесійний паритет міллетів у суспільстві й інколи навіть наказували своїх підлеглих за надмірні переслідування християн. Для прикладу, султан Селім I стратив останнього представника династії єгипетських мамлюків Коншу-Гаврі звинувативши його у переслідуванні християн.

Відтак міллети у структурі мусульманського світу були універсальними інститутами, які поєднували в собі релігійну, громадянську, соціальну і культурно-просвітницьку функції. Їх кількість варіювалась в залежності від регіональної та історичної прив'язок. Для прикладу, в Османській імперії XV століття немусульманські піддані султанів були розподілені в три групи. До однієї з них іменованої "міллет-і-яхуд" (буквально: "єврейська громада") увійшли іудеї та нечисленні палестинські самаритяни. Дві інші були суто християнськими. Щоправда усіх християнських підданих Порту без усілякої експертизи з боку держави сполучили у дві групи. Йдеться про мелькітів, християн візантійського обряду (міллет-і-рум) і християн негрецького обряду які увійшли до міллет-і-арман (буквально: вірменська громада). Втім зауважимо, міллет-і-арман складалась не лише з вірмен григоріанського віросповідання але і з сирійських християн, тобто "несторіан", яковітів і маронітів. До цього східносирійські християни та яковіти особливо були невдоволені довільним причисленням їх до однієї групи. Втім відзначимо, що в подальшій історії Османської імперії кількість міллетів не була стабільною. Так у 1914 році вже нараховувалось 17 міллетів, причому кожен з них опікувався якоюсь європейською державою.

Введенням системи міллетів правителі мусульманських держав змушені були відмовитись від ідеї політичної однорідності дар аль-іслам. Тому заради політичної стабільності вони законодавчо підтримували міллети й навіть подекуди відстоювали їх інтереси. Вірогідно, що А. Мец мав усі підстави стверджувати, що "у Візантійській імперії офіційна церква відносилась куди більш вороже до своїх інакомислячих співбратів-християн, ніж іслам до релігій, яким протегував" [14, с. 51].

В будь-якому випадку історія взаємин християн і правовірних свідчить про досягнення певного рівня толерантності у мусульманських суспільствах тих часів, звідси й можливість оптимального існування християнських міллетів у мусульманських суспільствах сьогодення.

Використана література:

1. *Али-заде А.* Божественная и земная власть в исламском мировоззрении. Баку. 2004.
2. *Базили К.* Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях. – М.: Изд. вост. лит, 1962.
3. *Базили К.* Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях. М.: Изд. вост. лит. , 1962.
4. *Большаков О.* История хали фата. Эпоха великих завоеваний 633-656. – М.: Наука, 1993. т.П.
5. *Гусейнов Р.* Сирийские источники XII-XIII вв. об Азербайджане. Баку: изд. АН Азерб. ССР, 1960.
6. *Жуковский С.* Христианство и ислам. – М., “Наука”, ГРВЛ, 1990.
7. История Мар Ябалахи III и Раббан Саумы./ Исслед., пер. с сирийского и примеч. Пигулевской Н.В. М.: Изд. вост. лит., 1958.
9. *Кастри А.* Ислам и христианство в эпоху завоеваний и владычества арабов. Пг, 1915.
10. *Колесников А.* Завоевание Ирана арабами. (Иран при „праведных” халифах). М.: “Наука”, 1982.
11. *Кутб С.* Под сенью Корана. Комментарий к аяту 68 суры 3.// Значение и смысл Корана. – М.: Саурильо, 2002. – Т.1.
12. *Лубський В., Борис В.* Мусульманське право. – К., “Віл бор”, 1997.
13. *Март Н.* Аркаун, монгольское название христиан, в святы с вопросом об армянах-халкедонитах// Византийский Временник. СПб, 1906.– т.ХП.
14. *Мечников Н.* Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам.// ППС, Т 17. – Вып2(2). СПб, 1897.
15. *Мец А.* Мусульманский Ренессанс. – М.: изд. „ВиМ”, 1996.
16. *Пиотровский М.* Коранические сказания.– М: “Наука ГРВЛ” 1991.
17. *Резван Е.* Умма// Ислам: Энциклопедический словарь.– М: “Наука, ГРВЛ”, 1991.
18. *Селезнёв Н.* Ассирийская Церковь Востока. Исторический очерк. М.: “АЦВ”, 2001.
19. *Фрай Р.* Наследие Ирана. – М.: “Восточная литература”, РАН 2002.
20. *Юзбашиян К.* Армянские государства эпохи Багратидов и Византия IX-XI вв. – М.: “Наука”, Гл. ред. вост. лит., 1988.

Конотоп Л. Г.
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка

ФІЛОСОФСЬКИЙ, РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ І ТЕОЛОГІЧНИЙ ПІДХОДИ ДО ПРОБЛЕМИ СУБ'ЄКТИВНОСТІ

Сучасний період характеризується особливою увагою до людини, її життя, можливостей реалізувати себе за повною мірою. Безперечно, одним з важливих аспектів життєдіяльності людини є релігійний. Сучасне суспільство з його напруженим темпом життя, різноманітними колізіями, з постійною зміною ситуацій та обставин неначе диктує людині необхідність у звертанні до потреб власної душі. Проблема сутності людської душі розглядалася в працях багатьох мислителів, таких як С. Аверінцев, А. Адлер, М. Бердяєв, М. Гайдеггер, С. Московічі, В. Соловйов, З. Фройд, В. Франкл, Л. Шестов, К. Ясперс.

Всі ці філософи, психологи, психотерапевти ставили одне головне питання – питання